



Atatürk Üniversitesi | Ataturk University
Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü | Turkish Researches Institute

ISSN: 1300-9052 e-ISSN: 2717-6851

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ DERGİSİ
JOURNAL OF TURKISH RESEARCHES INSTITUTE

TAED 69
EYLÜL-SEPTEMBER
2020

Uluslararası Hakemli Dergi / *International Refereed Journal*

Yılda üç defa yayımlanan (Ocak-Mayıs-Eylül), uluslararası hakemli, yaygın süreli bir dergidir.
International refereed and widespread periodical journal published three times in one year (January-May-September).

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ DERGİSİ
ATATURK UNIVERSITY JOURNAL OF TURKISH RESEARCHES INSTITUTE
TAED SAYI / NUMBER 69 – EYLÜL- SEPTEMBER 2020

YAYIMLAYAN / PUBLISHED
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ
ATATURK UNIVERSITY TURKISH RESEARCHES INSTITUTE
ISSN 1300-9052 e-ISSN 2717-6851

SAHİBİ - OWNER

Yönetim Kurulu Adına
Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Müdürü
Prof. Dr. Rifat KÜTÜK

YÖNETMENLER - EDITORS

Doç. Dr. Servet TİKEN
Doç. Dr. Yasin TOPALOĞLU

ALAN YÖNETMENLERİ - AREA EDITORS

Prof. Dr. Bahadır GÜCÜYETER (*Türk Dili ve Lehçeleri*)
Doç. Dr. Ahmet Özgür GÜVENÇ (*Türk Halk Bilimi*)
Doç. Dr. Ahmet TOPAL (*Türk Dünyası Edebiyatları*)
Dr. Öğr. Üyesi Mevlüt YÜKSEL (*Tarih*)
Dr. Öğr. Üyesi Fatih VEYİS (*Alan Eğitimi*)

YABANCI DİL DANIŞMANLARI

FOREIGN LANGUAGE CONSULTANTS
Prof. Dr. İsmail ÖGRETİR
Dr. Öğr. Üyesi Ayşegül TAKKAÇ TULGAR
Arş. Gör. Hakan SOYDAŞ

TEKNİK REDAKSİYON - TECHNICAL REDACTION

Dr. Öğr. Üyesi Hamza KOLUKISA

HALKLA İLİŞKİLER - PUBLIC RELATIONS

Arş. Gör. M. Ezgi İSKENDER

DİZGİ - TYPESETTING

Y. TOPALOĞLU

KAPAK TASARIM - COVER DESIGN

M. YILDIRIM – Y. TOPALOĞLU

BASKI - PRESS

Atatürk Üniversitesi-Erzurum

YAZIŞMA ADRESİ - CORRESPONDENCE

Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü 25240 Erzurum-Türkiye
Ataturk University Turkish Researches Institute, 25240, Erzurum-Turkey + 90 442 231 13 66
turkiyat@atauni.edu.tr <http://dergipark.gov.tr/ataunited> <http://www.turkiyatjournal.com>



Yazılarda ifade edilen görüş ve düşünceler yazarların bağlar, dergimizin ve kurumumuzun görüşlerini yansıtmaz; yazıların bütün bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
The opinions and views in papers published on the journal belong only to its authors and do not necessarily reflect the views of the journal and its publisher, all the scientific and legal responsibility of the writings belongs to the authors.

Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi;

Ulusal Akademik Ağ ve Bilgi Sistemi (ULAKBİM), TR Dizin, Modern Language Association (MLA), Scilit, MIAR, OCLC, WorldCat, Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (Asosindex), Sobiad, Acarindex, Akademik Dizin, Researchgate, OpenAIRE gibi indekslerce taranan “uluslararası alan indeksli hakemli bir dergidir.”

“Etik Bevan” gereken makalelerin belgeleri ilgili makalelerin sonuna eklenmektedir.

DANIŞMA KURULU - ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Ahmet Bican ERCİLASUN (*Gazi Üniversitesi / Emekli*)
Prof. Dr. Ahmet BURAN (*Fırat Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Asiye Mevhibe COŞAR (*Karadeniz Teknik Üniversitesi*)
Prof. Dr. Atabey KILIÇ (*Erciyes Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Bahtiyar KARİMOV (*Özbekistan Milli Üniversitesi*)
Prof. Dr. Besim ÖZCAN (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Dilaver DÜZGÜN (*Atatürk Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Dosay KENJETAY (*Ahmet Yesevi Üniversitesi*)
Prof. Dr. Efrasiyap GEMALMAZ (*Atatürk Üniversitesi / Emekli*)
Prof. Dr. Ekrem ČAUŠEVIĆ (*Zagreb Üniversitesi*)
Prof. Dr. Erol KÜRKCÜOĞLU (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Esin DERİNSU DAYI (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Esma ŞİMŞEK (*Fırat Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Gulnisa JAMAL (*Sincan Ekonomi ve Finans Üniversitesi*)
Prof. Dr. Gülden SAĞOL YÜKSEKKAYA (*Marmara Üniversitesi*)
Prof. Dr. Gürer GÜLSEVİN (*Ege Üniversitesi*)
- Prof. Dr. H. Ahmet KIRKKILIÇ (*Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi*)
Prof. Dr. Hacı Ömer KARPUZ (*İstanbul Kültür Üniversitesi*)
Prof. Dr. Hakan YEKBaş (*Cumhuriyet Üniversitesi*)
Prof. Dr. Haldun ÖZKAN (*Atatürk Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Hanifi VURAL (*Gaziosmanpaşa Üniversitesi*)
Prof. Dr. İbrahim Ethem ATNUR (*Milli Savunma Üniversitesi*)
Prof. Dr. İlber ORTAYLI (*Galatasaray Üniversitesi*)
Prof. Dr. Kâzım KÖKTEKİN (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Kemal POLAT (*Amasya Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Kemal YAVUZ (*Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi*)
Prof. Dr. Layli ÜLKÜBAYEVA (*Manas Üniversitesi*)
Prof. Dr. Leyla KARAHAN (*Gazi Üniversitesi / Emekli*)
Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ (*Gazi Üniversitesi*)
Prof. Dr. Metin AKKUŞ (*Düzce Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Metin ÖZARSLAN (*Hacettepe Üniversitesi*)
Prof. Dr. Mustafa ARGUNŞAH (*Erciyes Üniversitesi*)
Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN (*İstanbul Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Osman Fikri SERTKAYA (*İstanbul Üniversitesi / Emekli*)
Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU (*Hacettepe Üniversitesi*)
Prof. Dr. Rıdvan CANIM (*Trakya Üniversitesi*)
Prof. Dr. Sadettin ÖZÇELİK (*Dicle Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU (*Selçuk Üniversitesi / Emekli*)
Prof. Dr. Sakıp Selçuk GÜNAY (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Selami ECE (*Atatürk Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Turgut KARABEY (*Erzincan Üniversitesi*)
Prof. Dr. Ümit KILIÇ (*Atatürk Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Vahit TÜRK (*İstanbul Kültür Üniversitesi / Emekli*)
Prof. Dr. Yavuz AKPINAR (*Ege Üniversitesi / Emekli*)
Prof. Dr. Yavuz ASLAN (*Atatürk Üniversitesi*)

HAKEMLER – REFEREES (TAED-69)

- Prof. Dr. Abdülbaki ÇETİN (*Bingöl Üniversitesi*)
Prof. Dr. Ahmet BURAN (*Fırat Üniversitesi*)
Prof. Dr. Ali KAFKASYALI (*Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi*)
Prof. Dr. Alpaslan DEMİR (*Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi*)
Prof. Dr. Besim ÖZCAN (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Cevdet YAKUPOĞLU (*Kastamonu Üniversitesi*)
Prof. Dr. Erdoğan ERBAY (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Erol KÜRKÇÜOĞLU (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Hacı İbrahim DELİCE (*Sivas Cumhuriyet Üniversitesi*)
Prof. Dr. Hakan ANAMERİÇ (*Ankara Üniversitesi*)
Prof. Dr. Halit DURSUNOĞLU (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. İshak KESKİN (*İstanbul Üniversitesi*)
Prof. Dr. Kemal POLAT (*Anadolu Üniversitesi*)
Prof. Dr. Lokman TURAN (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Meheddin İSPİR (*Erzurum Teknik Üniversitesi*)
Prof. Dr. Mehmet ÇEVİK (*Fırat Üniversitesi*)
Prof. Dr. Metin AKKUŞ (*Düzce Üniversitesi*)
Prof. Dr. Muharrem DAŞDEMİR (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Murat KACIROĞLU (*Erzurum Teknik Üniversitesi*)
Prof. Dr. Saadetin DAĞİSTAN (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Sadettin ÖZÇELİK (*Dicle Üniversitesi*)
Prof. Dr. Selçuk URAL (*Kafkas Üniversitesi*)
Prof. Dr. Serhan ALKAN İSPIRLİ (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Süleyman EFENDİOĞLU (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Ümit KILIÇ (*Atatürk Üniversitesi*)
Doç. Dr. Mehmet Sait ÇALKA (*Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi*)
Doç. Dr. Nurullah YILMAZ (*Atatürk Üniversitesi*)
Doç. Dr. OĞuzhan SEVİM (*Atatürk Üniversitesi*)
Doç. Dr. Savaş EĞİLMEZ (*Atatürk Üniversitesi*)
Doç. Dr. Serkan ÇAKMAK (*Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi*)
Doç. Dr. Adem BALKAYA (*Atatürk Üniversitesi*)
Doç. Dr. Gökay DURMUŞ (*Kafkas Üniversitesi*)
Doç. Dr. Mehmet Ali KARAMAN (*Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi*)
Doç. Dr. Melike GÖKCAN TÜRKDOĞAN (*Eskişehir Osmangazi Üniversitesi*)
Doç. Dr. Ümit HUNUTLU (*Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi*)
Doç. Dr. Vildan COŞKUN (*Sakarya Üniversitesi*)
Doç. Dr. Yasin Mahmut YAKAR (*Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi*)
Dr. ÖĞr. Üyesi Bahri KUŞ (*Sakarya Üniversitesi*)
Dr. ÖĞr. Üyesi Caner SOLAK (*Erzurum Teknik Üniversitesi*)
Dr. ÖĞr. Üyesi Cenk DEMİR (*Sinop Üniversitesi*)
Dr. ÖĞr. Üyesi Çağatay YÜCEL (*Dicle Üniversitesi*)
Dr. ÖĞr. Üyesi Gl GEYİK KARPUZ (*Atatürk Üniversitesi*)
Dr. ÖĞr. Üyesi Gürol PEHLİVAN (*Manisa Cell Bayar Üniversitesi*)
Dr. ÖĞr. Üyesi Mrtvvet TÜRKEN ÇAKIR (*Mardin Artuklu Üniversitesi*)
Dr. ÖĞr. Üyesi Nihangl DAŐTAN (*Atatürk Üniversitesi*)
Dr. ÖĞr. Üyesi zgr TOKAN (*Bartın Üniversitesi*)
Dr. ÖĞr. Üyesi zkan DAYI (*Bayburt Üniversitesi*)
Dr. ÖĞr. Üyesi Sabahattin ERDOĞAN (*Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi*)
Dr. ÖĞr. Üyesi Seda YILMAZ VURGUN (*Bilecik şeyh Edebalı Üniversitesi*)
Dr. ÖĞr. Üyesi Tacettin ŞİMŞEK (*Atatürk Üniversitesi*)
Dr. ÖĞr. Üyesi Tolga AKAY (*Kafkas Üniversitesi*)
Dr. ÖĞr. Üyesi Zehra KIMIŐOĐLU (*Kafkas Üniversitesi*)
Dr. ÖĞr. Üyesi Zerrin KŐKLU (*Atatürk niversitesi*)
ÖĞr. Gör. Dr. Esra SAZYEK (*Kocaeli Üniversitesi*)
Dr. Deniz ERCAVUŐ (*AĞrı İbrahim een Üniversitesi*)

EDİTÖRDEN

Değerli Bilim İnsanları,

Türkoloji sahasının ülkemizdeki en önemli süreli yayınlardan biri olan *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*'nin 69. sayısını sizlerle buluşturmanın gurur ve sevincini yaşıyoruz.

Dergimizin bu sayısında alanında uzman hakemlerimizin incelemesinden geçen; Türk kültürü, Türk dili, eski Türk edebiyatı, yeni Türk edebiyatı, Türk halk edebiyatı, Türk lehçeleri, Türk tarihi, Tarih eğitimi ve Türkçe eğitimi olmak üzere çeşitli alanlardan 30 makale bulunmaktadır.

Her sayımızda olduğu gibi 26. yıldır yayın hayatına kesintisiz olarak devam eden dergimizin bugünlere gelmesinde çok büyük katkıları olan Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü yönetici ve çalışanlarına bir kez daha şükranlarımızı sunarız. Dergimize editör, hakem ve yazar olarak katkıda bulunan hocalarımıza, derginin dizgi ve baskısında gayretlerini esirgemeyen kıymetli meslektaşlarımıza ve Enstitümüz çalışanlarına teşekkür ederiz.

S. Tiken- Y. Topaloğlu

EDİTÖRDEN

Değerli Bilim İnsanları,

Türkoloji sahasının ülkemizdeki en önemli süreli yayınlarından biri olan *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*'nin 69. sayısını sizlerle buluşturmanın gurur ve sevincini yaşıyoruz.

Dergimizin bu sayısında alanında uzman hakemlerimizin incelemesinden geçen; Türk kültürü, Türk dili, eski Türk edebiyatı, yeni Türk edebiyatı, Türk halk edebiyatı, Türk lehçeleri, Türk tarihi, Tarih eğitimi ve Türkçe eğitimi olmak üzere çeşitli alanlardan 30 makale bulunmaktadır.

Her sayımızda olduğu gibi 26. yıldır yayın hayatına kesintisiz olarak devam eden dergimizin bugünlere gelmesinde çok büyük katkıları olan Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü yönetici ve çalışanlarına bir kez daha şükranlarımızı sunarız. Dergimize editör, hakem ve yazar olarak katkıda bulunan hocalarımıza, derginin dizgi ve baskısında gayretlerini esirgemeyen kıymetli meslektaşlarımıza ve Enstitümüz çalışanlarına teşekkür ederiz.

S. Tiken- Y. Topaloğlu

İÇİNDEKİLER – CONTENTS

ERDOĞAN ULUDAĞ	1-60
Fuzûlî Divânı'nda Siyah Renkli Unsurlar <i>Shades of Black in Fuzûlî's Divan</i>	
FATİH ELÇİ	61-78
Mütercimi Bilinmeyen İki Muhtasar Cevâmî'ü'l-Hikâyât ve Levâmî'ü'r-Rivâyât Tercümesi <i>Two Abridged Translations of Jawami'u'l-Hikayat Wa Lawami'ul-Riwayat by Unknown Translators</i>	
HALİL AHMET KIRKKILIÇ	79-117
Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi'nin Hulâsatü'l-Hakayık Adlı Eserinde Kadın <i>Woman in Alvarli Muhammed Lutfi Efendi's Work Named Hulâsatü'l-Hakayik</i>	
MUTLU MELİS ÖZGERİŞ	119-148
Genc-i Edeb Mesnevisinde Edep Kavramı <i>Decency Concept in Genc-i Edeb</i>	
NAZİRE ERBAY	149-167
Vahdet'e Giden Yolda Üç Metin: Hay Bin Yakzan- Mantıku't Tayr- Leyla Vü Mecnun <i>Three Texts in Understanding to Unity of Existence: Hay Bin Yakzan- Mantıku't Tayr- Leyla and Mecnun</i>	
BEKİR SARIKAYA	169-206
Türkçe Metinlerde Arapça ve Farsça Kelimelerin Farklı Şekilleri <i>Different Shapes of Arabic and Persian Words in Turkish Texts</i>	
TUĞBA AKKOYUN KOÇ	207-223
Bamsı Beyrek Boyundaki Kişi Adlarının N. Hartmann'ın Ontolojisine Göre Yeniden Yorumlanması <i>Reinterpretation of Names in Bamsı Beyrek Boyu According to N. Hartmann's Ontology</i>	
A. FİKRET KILIÇ	225-245
Mehmet Emin Yurdakul'un Şiirlerinde Çocuk <i>Child in The Poems of Mehmet Emin Yurdakul</i>	
ESRA YALÇIN	247-258
İlhan Berk'in Poetikası ve "Siz Ne Güzeldiniz Benimle Bilemezsiniz" Üzerine Metin Merkezli Bir Bakış <i>Ilhan Berk's Poetics and A Text-Centered Look At "You Can't Know How Beautiful You Were With Me"</i>	
NİLÜFER İLHAN	259-277
Tayfun Pirselimioğlu'nun Otel Odaları ve Çölün Öbür Tarafı Adlı Öykü Kitaplarında Kafkaesk Unsurlar <i>The Kafkaesk Elements in The Storybooks of Tayfun Pirselimioğlu's Hotel Rooms and The Other Side of the Desert</i>	

NUSRET YILMAZ	279-293
İlhan Berk'in "İstanbul" Adlı Şiirine Edebiyat Sosyolojisi Bağlamında Bir Bakış <i>An Overview of İlhan Berk's Poem Named "İstanbul" in The Context of Literature Sociology</i>	
MEHMET ALİ KESKİN	295-308
Çoruh Havzası'ndaki Anonim Halk Şiir-Şarkılarının Gürcü-Türk Kültür Etkileşimleri Yönünden Karşılaştırılması <i>The Comparison of Anonymous Folk Poetry-Songs in The Coruh Basin in Terms of Georgian-Turkish Culture interactions</i>	
NECDET TOZLU	309-327
Ağlar Baba Divanı'nda "Hikmet" Geleneği <i>Wisdom of Tradition in The Ağlar Baba</i>	
ÖZKAN DAŞDEMİR	329-338
Kutsal Kitaplardaki Yasak Ağaç Hikâyesinin Görece Yeni Bir Versiyonu Üzerine <i>on A Relatively New Version of The Forbidden Tree Story in Holy Books</i>	
UĞUR DURMAZ	339-356
Geleneksel Üç Sporun Farklı Türlerde Görünümü Üzerine: Bamsı Beyrek ve Banu Çiçek Mücadelesi İle Naadam Festivalinin Karşılaştırmalı İncelemesi <i>On The View of Three Traditional Sports in Different Genres: A Comparative Review of The Naadam Festival with Bamsı Beyrek and Banu Çiçek Challenge</i>	
DOĞAN DURNA-HAMZA KOLUKISA	357-386
Halk Hekimliği Üzerine Yapılmış Lisansüstü Tezlerde Dış Tedavilerine Yönelik Uygulamaların Tespiti ve Bu Uygulamaların Dış Hekimliği Temelinde Değerlendirilmesi <i>Determination of Dental Practices in Postgraduate Theses on Folk Medicine and Evaluation of These Practices on The Basis of Dentistry</i>	
MEHMET FATİH ÖZCAN	387-409
Mahmut Makal'ın Bizim Köy Adlı Eserinde Halk Bilimi ve Halk Kültürü Unsurları <i>Folklore and Folk Culture Elements in Mahmut Makal's Masterpiece Named Bizim Köy</i>	
AHMET KOCAİSPİR- Umut Parliti	411-440
Kuzey Mezopotamya'dan Orta Asya'ya Uzanan Çok Bileşenli Kültürün İzleri: Halaf Kültürü <i>Traces of A Multi-Component Culture Spreading From North Mesopotamia to Central Asia: The Halafian Culture</i>	
ÖZKAN DAYI	441-462
Sa'dî-i Şîrâzî'nin Farsça Şiirlerinde Türk ve Moğol Dönemi Devlet Adamları <i>The State Men of Turkish and Mongolian Period in Sa'dî-i Şîrâzî's Persian Poems</i>	
ÖZGÜR TOKAN	463-484
Sultan Alp Arslan'ın Merkezi Otoriteyi Sağlama Çabaları: 1. Huttalan Seferi <i>Sultan Alp Arslan's Efforts to Secure Central Authority: 1. Huttalan Expedition</i>	
HAKAN ÖZKAYA	485-498
İlk İslâm Donanması ve Hz. Osman'ın Rolü <i>The First Islamic Navy and Role of Uthman</i>	


ASUMAN KARABULUT- HATİCE TERCAN	499-520
Erzurum Vilayet Salnamelerine Göre Erzincan Sancağında İdari Taksimat <i>Administrative Division in The Erzincan Sanjak According to Erzurum Provincial Yearbooks</i>	
AHMET YÜKSEL	521-554
Tayin, Terfi ve İhraç Üçgeninde Bir Osmanlı Polisi <i>An Ottoman Police Officer in The Triangle of Appointment, Promotion and Exportation</i>	
HÜRÜ SAĞLAM TEKİR	555-575
Modernleşen Osmanlı Toplumunda Süs ve Moda Üzerine Bir İnceleme <i>An Analysis on Ornaments and Fashion in The Modernised Ottoman Society</i>	
ESRA HALICI	577-628
XVIII- XX. Yüzyılda Osmanlı Sanat Ortamı <i>The Ottoman Art Environment From The 17th to The 20th Century</i>	
İSMAİL GÖKÇE	629-652
Güneşin Doğduğu, İnsanlığın Battığı Topraklar: Doğu Türkistan <i>A Land Where The Sun Dawns But The Humanity Dies: East Turkestan</i>	
MUHARREM TURP	653-669
Türkiye-Japonya Arasında Diplomatik İlişkilerin Yeniden Tesisi ve Siyasi- İktisadi İlişkiler (1951-1960) <i>Re-Establishment of The Diplomatic Relations Between Turkey and Japan and The Political and Economic Relations (1951-1960)</i>	
MALİK YILMAZ	671-705
Arşiv Belgeleri İle Seyfettin Özege Kütüphanesinin Oluşturulma Süreci <i>Creation Process of Seyfettin Özege Library with Archive Documents</i>	
RUMEYSA BAKIR DAYI	707-716
Savaşın Kadın Kalemine Yansıması – Lübnan Örneği <i>The Reflection of War to Woman's Pen – Lebanon Example</i>	
HULUSİ GEÇGEL- FATİH KANA	717-734
Milli Kültür Teması Öğretimi Bağlamında Üç Anadolu Efsanesi Adlı Eserin İncelenmesi <i>Analysis of Three Anatolian Legends in The Context of National Culture Theme Teaching</i>	
YAZIM KURALLARI-YAYIN İLKELERİ	735-750
<i>Author Guidelines - Editorial Principles</i>	



FUZÛLÎ DİVÂN'I'NDA SİYAH RENKLİ UNSURLAR SHADES OF BLACK IN FUZÛLÎ'S DIVAN

ERDOĞAN ULUDAĞ


Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü
Assist. Prof. Dr., *Erzincan Binali Yıldırım University, Education Faculty, Dep. of Turkish and Social Sciences*
euludag@erzincan.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-4541-3787>


Atıf / Citation

Uludağ, E. 2020. "Fuzûlî Divânı'nda Siyah Renkli Unsurlar". *Türkîyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi- Journal of Turkish Researches Institute*. 69, (Eylül-September 2020). 1-60

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü-*Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi-*Received Date* : 28.04.2020
Kabul Tarihi-*Accepted Date* : 01.09.2020
Yayın Tarihi- *Date Published* : 30.09.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4400>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  *iThenticate* programında bu makale taranmıştır.



Türkîyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi- *Journal of Turkish Researches Institute*
TAED-69, Eylül-September 2020 Erzurum. ISSN 1300-9052 e-ISSN 2717-6851
www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

FUZÛLÎ DİVÂNÎ'NDA SİYAH RENKLİ UNSURLAR SHADES OF BLACK IN FUZÛLÎ'S DIVAN

ERDOĞAN ULUDAĞ

Öz

Fuzûlî, Divân şiiiri denildiğinde ilk akla gelen şairlerden birisidir. Şiirindeki kudret, kendinden sonraki şâirleri etkilemiştir ve etkilemeye devam etmektedir.

Aşk ve ızdırıp şairi olan Fuzûlî'nin çok geniş bir hayal dünyası vardır. Duygu, düşünce ve hayallerini anlatırken hemen hemen bütün renklerden yararlanmış; ancak bazı renkleri diğerlerinden daha fazla kullanmıştır. Fuzûlî Divanı'nda kırmızı, siyah ve yeşil renkler diğer renklere göre daha fazla ön plana çıkar. Fakat bu üç renk arasından "siyah" rengin en fazla kullanılmış olması dikkat çekicidir. Şair bazen sevgilinin cefalarıyla kararan bahtına seslenir, bazen çektiği acılarla yanan ciğerinden çıkan kara dumanlardan dem vurur. Aşğın çektiği eza ve cefalar sonucunda içinde bulunduğu kötü durumu anlattığı beyitlerde daima siyah rengin hâkim olduğunu görülür. Şairin doğup büyüdüğü çevrenin de etkisiyle acılarla dolu bir hayatı olmuştur. Hak ettiği değeri ve itibarı görmediği için zor bir hayat yaşamıştır. Şiirlerini bu halet-i ruhiye ile yazan Fuzûlî'nin dünyaya bakış açısı da karamsarlık ve umutsuzluk doludur. Bu ruh hali onun şiirlerinde işlediği konulara ve seçtiği renklere de yansımıştır. Fuzûlî'nin şiirlerinde aşk ve ızdırabın rengi olan kırmızının ve özellikle karamsar bir ruh halinin rengi olan siyah rengi diğer renklere oranla daha fazla kullanmasının sebebi bu şekilde izah edilebilir.

Bu çalışmada Fuzûlî Divanı taranmış ve şiirlerinde kullandığı siyah ve siyaha yakın tondaki renkli unsurlar tespit edilmiştir. Fuzûlî'nin siyah renkli unsurları hangi özellikleriyle ve nasıl kullandığı ortaya konmuş ve üzerlerinde değerlendirmeler yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Divan Şiiri, Fuzûlî, Fuzûlî Divanı, siyah.

Abstract

Fuzûlî is one of the first poets that comes to mind in Divan Literature. Power in his poetry has impressed the other poets, whom after then him, and continues to impress.

Fuzûlî, a poet of love and suffering, has quite a wide world of dreams. He made use of almost all colors while describing his emotions, thoughts and dreams; however, however, he used some colors more than the others. Red, black and green colors stand out more than the other ones in Fuzûlî Divanı. But of these three colors, it is noteworthy that the color "black" was used the most. The poet sometimes appeals to his lover's happiness, which is darkened with her suffering, and sometimes he refers to the black smoke coming out of his lung burning with pain. It is seen that the color black is always dominant in the couplets in which the poet tells about his bad condition as a result of his suffering and pain.

The poet had a life full of suffering under the influence of the environment in which he was born and raised. He had a difficult life because he did not see the value and reputation he deserved. Having written his poems in such a mood, Fuzûlî's point of view on the world is also full of pessimism and despair. This mood also reflected to the subjects he worked on in his poems and the colors he chose. The reason why red, which is the color of love and anguish, and black, which is the color of a pessimistic mood, are used more than other colors in Fuzûlî's poems can be explained in this way.

In this study, the Fuzûlî Divanı was examined and the black and black-like colored elements in his poems were determined. What features and how Fuzûlî used the black colored elements were revealed and evaluations were made on them.

Key Words: Divan Poetry, Fuzûlî, Fuzûlî's Divan, black.

Structured Abstract

Throughout their lives, human beings are always intertwined with the concept of color, which can somehow be described as any image of light and it is not possible not to be affected by them. The fact is that each person perceives colors in different ways and assigns different meanings. Sometimes there can be physical changes in the way our senses perceive colors. For this reason, colors are images or symbols that have a direct or indirect effect on people and in almost every aspect of human life. Colors occupy an important place in the interpretation and analysis of the life of human beings and their society. Literature, which aims to reflect emotions and thoughts to people with an aesthetic taste, as well has a serious relationship with the concept of color. Colors contribute to literature in a variety of ways, with their aesthetic value and richness of association.

It is fact that colours have an effect over people. Colours are secret powers which founded within the sensation boundary of people. Colours are part of our life which involving some or even all parts of our lives. As a result of colours has an important place in our life so much as a natural consequence of being, having all the poems are written in the spirit of this effect is inevitable.

From the earliest periods of history until today, colors have been one of the most significant matters that people have used in recognizing, understanding and interpreting beings. Almost every person, from an ordinary one to an artist with the highest aesthetic and artistic sense, is in a relationship with colors in some way. Colors are among the essential elements of art and literature. It has an understanding in which poetry, which has a deep-rooted history and a very rich cultural background, is at the forefront, seeking perfection through the combination of meaning and utterance. In the works of Classical Turkish Literature, while expressing emotions and thoughts with descriptions of human and nature to the reader, the range of meanings contained in colors opens up a unique field of expression for poets. Poets who have this wide expression do not confine themselves with only words and their meanings while expressing their joy, pain, sorrow and longing, in short, many feelings about human, in their poems, they also shared colors in this emotion transfer. At the same time, some aspects of Ottoman society such as the structural features, cultural values, social life etc. have found their place in literary works, sometimes directly and sometimes indirectly.

Fuzûlî is one of the first poets that comes to mind in Divan Literature. Power in his poetry has impressed the other poets, whom after then him, and continues to impress. One of the famous and greatest poets of Turkish literature whose real name is Mehmed bin Süleyman, Fuzûlî. Despite he is one of the most important poets there is not enough knowledge about him. Fuzûlî, a poet of love and suffering, has quite a wide world of dreams. He made use of almost all colors while describing his emotions, thoughts and dreams; however, however, he used some colors more than the others. Red, black and green colors stand out more than the other ones in Fuzûlî Divanı. But of these three colors, it is noteworthy that the color "black" was used the most. The poet sometimes appeals to his lover's happiness, which is darkened with her suffering, and sometimes he refers to the black smoke coming out of his lung burning with pain. It is seen that the color black is always dominant in the couplets in which the poet tells about his bad condition as a result of his suffering and pain.

The poet had a life full of suffering under the influence of the environment in which he was born and raised. He had a difficult life because he did not see the value and reputation he deserved. Having written his poems in such a mood, Fuzûlî's point of view on the world is also full of pessimism and despair. This mood also reflected to the subjects he worked on in his poems and the colors he chose. The reason why red, which is the color of love and anguish, and black, which is the color of a pessimistic mood, are used more than other colors in Fuzûlî's poems can be explained in this way.

Fuzûlî who had a great number of literary works is known as the poet of love and agony and is accepted as the greatest poet of 16th century. He wrote fifteen works in Turkish, Persian and Arabic in poem and prose forms. One of his literary works, Turkish Divan has become the subject of most studies. Turkish Divan is the most important sample and well known of Fuzûlî. Dîvân is has many contents. There one 42 kaside, 303 Gazel, 1 mustezad, 1 Terkib-i bend, 3 Terci-i bend, 2 müseddes, 3 muhammes, 2 tahmis, 3 murabba, 42 kt'a and 72 rubâ'is. Not only expressing himself, he was also reflecting the tradion in which he was grown up. He is a well-formed poet who knows Arabian Farce, and Turkish languages. He based poem understanding on acumulation of knowledge. This expert poet who has rich imagination of fantasy world, he benefited from wide range of elements such as color while he was explaining his fantasy world. He has benefited from colors while he was telling about emotions such as love, sorrow longing.

Black color is more related to the concept of beauty in the Fuzûlî's Dîvân. In the Fuzûlî's Dîvân, the color black is sometimes spoken directly with the Arabic words "sevdâ, sevâd", sometimes Persian "black (siyâh), sevâd" and sometimes Turkish "black (kara)", Bilâl, zunnâr, Habes, Hindu, musg, anber, kuhl, ink (mürekkeb), zulf, hâl, hat, wound (dâg), zulmet, dark (karanu), shade (sâye), Keyvân, Sham, şeb, soil (hâk), gubâr, dûd, crow (zâg), ant (mûr), violet (beneşşe), sunbul and carnation (karanfil) et al... it is given indirectly with black or dark words close to black.

In this study, the Fuzûlî Divanı was examined and the black and black-like colored elements in his poems were determined. What features and how Fuzûlî used the black colored elements were revealed and evaluations were made on them.

Giriş

Klâsik Türk şiirinin zengin ve rengârenk anlam dünyasında gezinmeye başlayan bir okur, geçmiş zamanda kendisini hayran bırakacak içi değerli eşyalarla dolu bir sarayında dolaşır gibi hisseder. En görkemlisinden, heybetlisinden en mütevazı olanına kadar Osmanlı olarak adlandırdığımız toplumu, yaşanmış bir hayat dilimini, düşünce ve duyguları, güç ve kuvveti hatta zaaflarıyla o sarayın penceresinden seyretmeye başlar. Divan edebiyatı metinlerinde bazen gelip geçici bir dünyada olduğunu anımsayan bir padişahın acziyetini, bazen kabına sığmayan hayal dünyasında yaşayan birinin dünyaya meydan okuyuşunu, bazen de hiç umudu olmamasına rağmen ikbal kapılarını yoklayan küskün, bezgin şairi, sözün özü insanı, yani kendini bulur.

Renk, varlıkları en belirgin yönleriyle birbirinden ayırt etmemizi sağlayan unsurlar arasında yer alır. Yaşadığımız âlemi algılamada renklerin çok önemli bir rol oynadığına şüphe yoktur. Canlı ve cansız tüm varlıkların bir renge sahip olma ya da renk değişimi özelliğine sahip olması, onun mevcudiyetini belirleyici özelliklerin başında gelir. Aynı zamanda renklerin işleve yönelik anlamlar taşınması varlıklar için hayatî öneme hâizdir.

Renkler az veya çok insandan insana ifade ettiği anlamlar açısından, farklılıklar göstermekle birlikte, kültür ve medeniyet çerçevesinde umumî bir bakış açısı oluşmuştur. Bu oluşumda dil, din, ırk, coğrafi iklim şartları, yaşantıya yönelik tercihler ve kabuller, ekonomik durum, siyasi oluşum, fikir ve inanç gibi daha sayılabilecek pek çok unsur etkili olabilir. Eren (2008: 32), bu durumu şu örnekle izah eder: "Meselâ batı dünyasında siyah yas, beyaz ise masumiyet rengi iken; Afrika'da yaşayan zenciler için siyah iyilik, beyaz kötülük manasını taşımaktadır. Beyaz, Türk kültüründe yas rengi iken batıdan etkilenme sonucu masumiyet simgesi hâline gelmiştir."

Kanat (2001: 147)'a göre; “Renk ve renkler, tarihin en eski dönemlerinden bu yana insanlığın dikkatini çekmiş, varlıkları tanıma ve kategorize etmede en çok yararlanan hususlardan biri olmuştur. Zira bir nesneyi -veya en geniş anlamda, bir fikri- bir diğerinden ayırt etmek için kullanılan en kolay yol, renktir.” Renk kavramı insanların algı sahasının sınırları içinde varolan, sürekli olarak birlikte yaşanan fakat insan üzerindeki tesirlerinin fark edilmediği gizli bir güçtür. Zamanla yapılan araştırmalar, yalnız varlığı tanımak açısından yardımcı bir gösterge olmanın ötesinde, renklerin insanların ruh dünyasıyla da ilgili olduğunu ortaya koymuştur.

Yıldırım (2006: 130)'a göre;

“Her insanın tercih ettiği bazı renkler vardır. Birçoğumuz renk seçimimizin nedenini bile bilmeyiz. Oysaki, renkler üzerine yapılan araştırmalar bunun bilinçsiz bir tercih olmadığını gösteriyor; çünkü renkler, sağlığımızdan karakterimize kadar pek çok alanda ruh dünyamızı etkilemektedir. Dolayısıyla, farkında olmadan seçtiğimiz renkler, aslında bazen sağlığımız, bazen de ruh halimizi ortaya koyan ipuçları vermektedir.”

Divan şiiri, kendilerini ilim ve irfanla donatabilmiş, pratik zekâya, yaratıcı düşünceye ve muazzam bir ifade becerisine sahip şairlerin ortaya koyduğu bir edebiyat geleneğidir. Divan şairinin insanı, tabiatı, aşkı, ayrılığı, sevinci anlatacağı asıl malzemesi dildir. Dili kullanırken de bunu en iyi şekilde yapmak her zaman onun temel ilkesi olmuştur. Divan şairi, kelimeleri seçerken titiz davranmış ve tercihlerinde renk bildiren kelimelere ayrı bir ihtimam göstermiştir. Renklere yeri geldikçe semboller de yükleyerek aşkı, acısını, sevincini, coşkusunu, ayrılığını, ızdırabını, hasretini, hüznünü, çaresizliğini ve yalnızlığını dile getirmiştir.

Divan şiirinin estetik anlayışı çerçevesinde çok yer verilen renklerden birisinin siyah olması dikkat çekicidir. Divan şairi, insana ve tabiata dair tasvirlerinde, duygu, düşünce ve hayallerini ifade etmede en koyu renk; ak, beyaz karşıtı anlamına gelen siyah renkten ve siyah rengin çağrışımlarıyla oluşan yelpazeden fazlasıyla istifade etmiştir. Siyah ve siyahî renk tonları divan şiirinde çoğu kez siyah renkli unsurların birbirine benzetilmesi ve tenastübü yoluyla bir ahenk içerisinde ele alınan konuların idealleştirilmesinde kullanılır. Daha ziyade sevgilinin güzelliğine yönelik tasvirlerde estetik bir unsur olarak kendini gösterir. Tabiat tasvirlerinde de bu tarz bir yaklaşım hâkimdir. Âşıkla ilgili tasavvurlarda umumiyetle aşk, ayrılık ve ızdırabın bir yansıması olarak mübalağalarda zuhur eder. Genelde renklerin, özelde ise siyah rengin hangi özellikleriyle ve nasıl kullanıldığının belirlenmesi divan şairinin yaratıcı düşüncesini, derin muhayyilesini, yüksek ifade becerisini, geniş ve renkli kelime hazinesini de ortaya koyacaktır.

Renkler, genellikle ait oldukları varlıkların özelliklerinden hareketle insan ve toplum bilincinde simge ve sembolleşerek yerini alır. Meselâ mavi renk, gökyüzü ve denizin insan muhayyilesinde uyandırdığı hissiyatla ebedilik ve hürriyetin; sarı renk, hazan mevsimindeki tabiat örtüsünün hâkim rengi olmak özelliğiyle fanilik, ölüm, hüznü, hastalık ve ayrılığın simgesi olarak hayatın çeşitli sahalarında kullanılır. Siyah renge eski Türk kültüründe olumsuz bir anlam yüklenmez. Fakat zaman içinde karşılaşılan başka kültürlerin etkisiyle siyah renk olumsuz bir mana kazanmıştır. “Klasik Türk şiirinde siyah daha çok olumsuz çağrışımlarla yer almaktadır. Bilindiği gibi sevgiliye ait saç, göz, kaş ve ben gibi

güzellik unsurları siyah renktedir. Âşık rolündeki şairler, sevgiliye ait bu unsurlardan bahsederken daha çok olumsuz özelliklerini vurgulamışlardır” (Demir 2016: 33).

Siyah rengin divan şiirinde saç, hat, ben, göz, kirpik vb. birçok kavramla birlikte kullanıldığını görürüz. Saç, sevgilinin en fazla bahsedilen güzellik unsuru olarak dikkat çekmektedir. Sevgilinin yanağını kapatması, gölgelemesi, güzelliğini engellenmesinden dolayı kâfir olarak nitelendirilir. Ayrıca saç, tasavvufi metinlerde kesretin temsilcisidir. Kullanım alanı çok geniş ve çeşitlilik arz eden hat da saç gibi sevgiliye ait güzellik unsurlarındandır. Aslında yazı anlamında da kullanılan kelime, bu ilişki doğrultusunda siyah manasıyla da kullanılır. Siyah rengi ve misk kokusu itibarıyla ben de çeşitli hayal ve teşbihlerle sevgilinin güzellik unsurudur. Sevgilinin kaşları da zülf, göz, hat gibi siyah renklidir ve âşığa acı çektirir. Divan şiirinde göze siyah renk hâkimdir. Daha çok cellata benzetilir. Kan dökücü ve câdû olması sebebiyle büyüleyici bir özelliğe sahiptir. Mürekkebin renginin ve mürekkebe batırılan kalemin yazdığı yazının siyah olması da yine bu bağlamdadır. Divan şiirinde gece genelde olumsuz çağrışımlarla ele alınır. Zira gece sevgilinin yüzünün görünmesine mani olur ve kötü kader gibi mutsuzluk ifade eder. “Âh” , divan şiirinde tasvir edilen âşğın sürekli feryâd etmesi ve dumanı özelliğiyle işlenir; gökyüzüne siyah bir duman şeklinde yükselir. İnsanların üzerlerine giydikleri siyah renkli elbiseler de umumiyetle olumsuz manalar taşır.

Toplumda siyah olanın daha kıymetli olduğu inancı yaygındır. Toz, toprak ve taş da kara rengi hatırlatır ve genellikle olumsuzluğu çağrıştırır biçimde işlenir. Günümüz Türkçesinde olumsuzluklarla anılan kara baht siyah renkle özdeşleşmiş ve âşıkların doğuştan kara bahtlı oldukları düşünülmüştür. Divan şiiriindeki âşık tipinin özelliklerinden birinin yaralı olması dikkate alındığında, âşğın vücudundaki yaralar lâlenin ortasındaki siyahlığa benzetilir. Siyah renkle özdeşleşen bir başka unsur da sinektir. Sevgilinin güzel yanağına konmuş olan sinek, sevgilinin yanağındaki ben olarak tasvir edilmiştir.

Divan şiirinde renklerin işlevselliği ve özellikle siyah rengin aslî manası ve çağrışımlarıyla çok geniş bir anlam yelpazesini oluşturmasından ilham alarak bu makalede siyah renk kullanımı açısından oldukça zengin bir eser olan *Fuzûlî Divânı*¹ tercih edilmiş, *Divan*’daki siyah ve siyaha yakın koyu renkli unsurları tespit etmek, bu unsurların nasıl ve hangi özellikleriyle şiirde kullanıldıklarını belirlemek amaçlanmıştır. Bu araştırmadaki her unsura konuya siyah renkle olan ilgisi oranında ve bu ilginin *Fuzûlî Divânı*’na yansımaları ölçüsünde yer verilecektir. Siyah renkli unsurlar, *Fuzûlî Divânı*’ndaki yansımaları esas alınmak suretiyle Güfta (2009: 1314-1373)’nın tasnifinden istifade edilerek “*din, cemiyet, sosyal hayat, kişiler ve kişilikler, maddî ve manevî hâller, tabiat ve eşya, zaman ve zamanla ilgili olan unsurlar, dört unsur, hayvanlar ve bitkiler*” olmak üzere on ayrı ana başlık altında toplanmış ve alt başlıklar içerisinde incelenmiştir.

1. Din:

Fuzûlî Divânı’nda din çerçevesinde siyah renkli veya siyah renkle ilişkilendirilen *Bilâl, küfir, kâfir, kâfiristân* ve *zunnâr* gibi dinî unsurlar ve kavramlar yer almaktadır.

¹ Akyüz, K. vd., *Fuzûlî Divânı*, İş Bankası Yay. Ankara, 1958, XIII+573 s.

1.1. Bilâl:

İslâm dinini ilk kabul edenlerden biridir. Çok güzel, gürl ve etkili bir sese sahip olduğu için Hz. Muhammed'in müezzini olmuş sahabedir. “Aslen Habeşli bir köle olduğu için Bilâl-i Habeşî olarak anılmıştır. Müşriklerin işkencelerine uzun müddet göğüs germiştir” (Pala, 1989: 86). Bilâl siyah tenli idi.

*Halka i'lâm etmeğe dîn-i Muhammed tâ'atin
Eyledüñ ol Mescid-i Aksâ'ya ta'yîn-i Bilâl (K. 13/23)²*

1.2. Küfr:

Allah'ın varlığı ve birliğini inkâr etme. Küfr imânın zıttıdır. Siyah renk ve karanlık küfrün, beyaz renk ve aydınlık imânın ifadesidir. Küfr sevgilinin saçının, imân yüzünün rengidir. Saç nur olan yüzü örten siyah bir perdedir; nuru ve hakikati örtüp gizleyen saç küfr sıfatı ile nitelenir.

“Divan şiirinde küfr, sevgilinin saçının rengidir. Bu durumda imân da yüz olacaktır. Saç yüzü gizlediği ve örttüğü, nuru sakladığı için küfür diye nitelenir. Gece de herşeyi örttüğü için kâfir olur” (Pala, 1989: 306).

Divânda küfr siyah anlamında kullanılmış, hakikati örtme, gizleme ve zulm etme özellikleriyle zikredilmiştir. Sevgili ve sevgilinin saçı küfr sıfatıyla nitelenmiştir.

*Küfr-i zülfünden meni men 'eylemek lâyük degül
Sôfi insâf eyle imânun gerekmez mi sana (G. 19/6)*

1.3. Kâfir:

Allah'ın varlığına ve birliğine, peygamberlere inanmayan, O'na ortak koşan, din buyruklarını dinlemeyen, Müslüman olmayan kimse demektir. Aynı zamanda kara anlamında sıfattır. Mü'min'in zıttıdır. Küfre düşenler dalâlette kalanlardır. Bu bakımdan küfr ve kâfir kara anlamında kullanılır.

“Bu yüzden esmer Hintliler ile sevgilinin saçı, beni vs. unsurlar kâfirlikle suçlanır. Bazan sevgili âşığa ettiklerinden dolayı da kâfir olarak nitelenir. Bunda merhametsizlik, müslümanlara musallat oluş, insanın imanını gidermesi, âşığı aşk şehidi etmesi, hileleri, zünnâr saçları vs. hususiyetlerin rolü vardır. Kâfir sıfatı sevgili için kullanıldığında kelimenin takdir edici, övücü anlamı ile tevriye yapılabilir” (Pala, 1989: 273).

Kâfir, imanı kararmış, acımasız ve zalim kimse demektir. “Bir Müslümanın kâfir elinde tutsak olması hiç istenmeyen kötü bir durumdur. İztirap ve işkencenin son mertebesi kâfir eline esir düşmektir. Tutsak olmaktansa ölmek, din yolunda şehîd olmak daha iyidir. Kara saça bağlanıp tutsak olmak da bundan farksızdır” (İpekten, 1988:154). Sevgilinin

² Bu çalışmada örnek olarak verilen beyitler kısaltmalar yapılarak; “Akyüz, K. vd., Fuzûlî Divânı, İş Bankası Yay. Ankara, 1958” isimli eserden alınmıştır. Beyitlerin bitiminde parantez içinde verilen kısaltmalar şöyledir: **G**: gazel; **K**: kaside; **Kt**: Kıt'a; **Mtz.**: Müstezâd; **R.**: Rûbaî; **Mrb**: Murabba. **Mhm.**: Muhammes; **Müs.**: Müseddes; **Trcb.**: Tercî-i bend; Kısaltmadan sonraki ilk rakam şiirin, ikinci rakam ise beytin/bendin Divan'daki numarasını göstermektedir (Örnek: K. 20/41: 20. Kasidenin 41. beyiti gibi).

zülfü kâfirdir, yani kesrettir. İnsanın herhangi bir güzellik karşısında kayıtsız kalması imkânsızdır. Bu da insana zulmeder, Hak yolundan men' eder ve ızdırap çektirir.

*Demâdem cevrlerdir çekdiğim bî-rahm bütlerden
Bu kâfirler esîri bir müselmân olmasın yâ Rab (G. 30/2)*

*Maña zulm-i sarîh ol kâfir eyler kimse men' etmez
Fuzûlî küfr ola mı ger desem yoktur müselmânlığ (G. 146/5)*

1.4. Kâfir-istân:

Kâfir-istân, İslâm dininden olmayanların ülkesidir. Tüm Hıristiyan ülkeleri için kullanılan bir adlandırma olduğu gibi Hindistan'ın kuzey-batısındaki bir bölgeye de denir. Kâfir-istân siyah rengi temsil eder ve sevgilinin yanaklarını örten saçı için benzetme unsuru olmuştur. Siyah saç küfr ehlinin ülkesi, gönül ise saçın ucunda asılı, saç tutkun veya saç esir düşüp eziyet çeken biridir. Kâfirlerin memleketine esir düşen bir kimsenin eziyet çekmesi doğaldır. Aşk mülkü kâfiristân, yani küfr ülkesidir. Âlem, tamamıyla kesrettir ve vahdeti gizler. Bu itibarla kâfiristândır.

*Men eğer âşık olup din vermeseydim gârete
Kimbilirdi 'ışk mülkü kâfir-istân olduğum (G. 222/2)*

1.5. Zünnâr:

Papazların bellerine bağladıkları uçları püsküllü siyah kuşaktır. Sevgili güzelliği ve acımasızlığıyla puta, saçı da siyah rengi ve bele kadar uzun oluşuyla zünnâra benzetilir. Saçın siyah rengi ve zünnâra benzetilmesi küfre delâlet etmektedir. Put ve zünnâr küfr işaretleridir. Zülf siyah renkli ve misk kokulu olduğu için hatâ kelimesi kullanılır. Şair bir beyitte; *sana Çin putu diyerek hatâ ediyorlar, zülfüne de zünnâr demekle de küfr söylüyorlar* diyor. Gerçekte her ikisi de doğrudur. Sevgili, güzellerin memleketi olan Çin güzeline benzer. Zülfü de âşıkları küfre, kesrete, siyahlığa götürdüğü için küfr işareti olan zünnâra benzetilir.

*Saňa dirler büt-i Çin zülfüne zünnâr söylerler
Zihî imânî yoklar küfr söylerler hatâ derler (G. 80/4)*

2. Cemiyet:

Bu bölümde siyah renkle ilgisi ölçüsünde *şahıslar* ve *kavimler* yer almaktadır.

2.1. Şahıslar:

Divan'da siyah renkle ilgili olarak edebî hikâye kahramanlarından *Leylâ* ve *Mecnûn*'dan sözedilmiştir.

2.1.1. Leylâ, Leylî:

Leylâ ve *Mecnûn* hikâyesinin kadın kahramanı ve sevgili timsâlidir. Leylâ (Leylî), çok karanlık gece, geceye mensup, gece renkli anlamına da gelir. Divanda her iki anlamı kastedilerek kullanılmıştır. Sevgili leylî saçlıdır. Saçın Leylâ (Leylî)'ya benzetilmesi gece anlamına gelen leyl kelimesiyle ilgilidir. *Leylî saç, ol saçı Leylâ, ey saçı Leylâ* gibi ifadeler saçın siyahlığını belirttikleri gibi gecenin karanlık hâlini de ihtiva etmektedir.

Mecnûn ölmüş ve onun yaşadığı aşk macerasından bir iz bile kalmamıştır. O macerayı galiba Leylâ efsanesi unutturmuş. Leylâ, Mecnûn'un maddî sevgilisidir. Fakat bu, bir masal kadar asılsızdır. Çünkü Leylâ'da leyl "gece" vardır. Gece siyahtır ve zülfe benzetilir. Zülf ise kesrettir. Kesret bir görünüşten ibarettir, yoktur. Masal, geceleri söylenir ve uyku getirir.

*Ey Fuzûlî kalmamış gavgâ-yı Mecnûn'dan eser
Gâlibâ efsâne-i Leylî getirmiş hâb aña (G. 9/9)*

Leylâ kelimesinde leyl "gece" vardır. Gecenin yüzü karadır. Geceyi, felek yüzü kara hale getiriyor ve gece, tüm dünya nazarında yüzü kara oluyor. Güneş hiçbir zaman geceye kavuşamaz ve Mecnûn gibi baş açık çöllere düşmüştür.

*Yetmeyüb vaslına sen Leylî veşûn bir 'ömrdür
Men kimi Mecnûn olup sahrâya düşmüş âf-tâb (G. 29/5)*

2.1.2. Mecnûn:

Leylâ ve Mecnûn hikâyesinin erkek kahramanı ve âşık timsâlidir. Mecnûn *cin tutmuş, çıldırmış, deli, divane; delice seven, tutkun* anlamına da gelir. *Divan*'da her iki anlamı kastedilerek kullanılmıştır. *Misk* ve *amber* saçta sürülen güzel kokulardır. *Misk* renk olarak siyah, *amber* ise alaca renklidir. Her ikisi de saçta mahsustur. Saç şekli ve rengiyle zincire benzetilir. Zincire çekmek bir deliyi zincire bağlamaktır. *Misk* de Mecnûn gibi çöllere düştüğü için onu bağlamak, zincire vurmaktır. Aynı zamanda saçta da sürülmesi sebebiyle *amber* kokulu zülfü zincirle bağlamalıdır.

*Uyub âhûya düşdi müşg Mecnûn tek beyâbâne
N'ola çeksen anı zencîr-i zülf-i 'anber-efsâne (G. 251/1)*

2.2. Kavimler:

Divan'da Çin, Habeşliler, Hintliler, Frenkler ve Zengibâr'dan bahsedilmiş, bu kavimlerin mensubu olanlar siyah renk ilgisile çeşitli tasavvurlara konu edilmiştir.

2.2.1. Çin:

Çin ülkesi. Sevgilinin zülfü Çin ülkesidir. Çin kelimesinin kıvrım, buklüm anlamı zülf ve Çin'in birlikte kullanımında iki anlamın birden çağrıştırılmasını sağlamaktadır. *Misk* ile zülf arasında siyah rengi ve güzel koku münasebetiyle ilgi kurulur. Çin kelimesinin hem *misk*le hem de zülfle olan bağlantısı üçlü bir çağrışım alanı yaratmaktadır. Sevgili Çin putudur, saçları da zünnardır. Sevgilinin saçları Çin *misk*inden üstündür.

*Saňa derler büt-i Çin zülfüñe zünnâr söylerler
Zihî imâni yoklar küfr söylerler hatâ derler (G. 80/4)*

*Müşg-i Çin zülfüñ ile eylese da'vî ne aceb
Ne olur yüzü kara kulda hatâdan gayrı (G. 273/4)*

2.2.2. Habeş:

Habeşistan ülkesi ve burada yaşayan siyah tenli halktır. Habeş ve Habeşî siyah tenli bir kimseyi, siyah veya koyu rengi belirtmek için zikredilmiştir. Fuzûlî, aşağıdaki beytinde

mülk/ülkeyi bir şâhid/güzele benzetmektedir. Şaire göre Hindistan topluluğunun ve Habeş sahrasının, ülke güzeline çenesinde ben olmasının vakti gelmiştir.

*Vaktidir k'ola sevâd-ı Hind ü sahrâ-yı Habeş
Şâhid-i mülküñ zenahtânında hâl-i anberîn (K. 10/35)*

2.2.3. Hindî, Hindû, Hindû-sitân:

Hindî ve *Hindû* Hintli, *Hindû-sitân* da Hintlilerin yaşadığı memleket anlamlarına gelir. Hintliler siyah tenlidir. Sevgilinin saçı, gözü ve benine, menekşeye, köleye ve Zühal'e benzetme unsuru olmuştur. *Hindû*, ten rengi dolayısıyla siyah anlamında sıfat olarak kullanılmıştır.

*Emr-i ikbâlin müretteb kulmağa olmuş aña
Şâm bir Hindî kenîzek subh bir Rûmî gulâm (K. 35/21)*

Hindû, *hâl-i Hindû*, *hâl-i Hindûlar* ve *hâl-i Hindû-yı benefşe* ile sevgilinin benine siyah renkli sıfat olmuştur. Sevgilinin gözleri de siyah renk sebebiyle *Hindû* olarak nitelenmiştir:

*Dehânuñ dürcini hâl-i lebüñ gözden nihân etmiş
Emânet gör ki Hindû mahzen-i lü'lü'ye hâzindir (G. 104/3)*

*Nedür didüm ruh-ı sâfunda 'aks-i merdüm-i çeşmüm
Dedi gelmiş gemiyle Rûm'a deryâ kat' edip Hindû (G. 238/5)*

Hindû-sitân Hintlilerin memleketinin yanı sıra siyah rengi de ifade eder. Siyah renge sahip olan ben yüzün gül bahçesinde menekşeye benzetilmiş; menekşelik yer (ben) de beyaz yanakta Hindistan olarak düşünülmüştür:

*Ser-had-i Hindû-sitan açduñ saña yüz âferîn
Rûm ruhsârına haylî zînet artırdı bu hâl (K. 13/24)*

Hz. Peygamberin talihinin sancağının ucundaki hilâl, Yemen'den baş çektiğinde; Hindistan şâhu, hançeri kara toprağa bırakmıştır.

*Yemen'den baş çekende mehçe-i râyât-i ikbâli
Biraktı tîre toprağa şeh-i Hindû-sitân hançer (K. 4/17)*

2.2.4. Firenk, Fireng, Fireng-istân:

Firenk, Osmanlıların Avrupalılara, özellikle Fransızlara verdikleri addır; Fireng-istân da Firenkler ülkesi demektir. Firenk diyarı, *mülk-i firenk* şeklinde Müslüman olmayan memleketleri ifade için kullanılır. Fireng-istân küfr ile ilgili olup siyah rengi ve saçı temsil eder. Şair, Necef'te başkalarının hizmetinde bulunmaktansa Firenk diyarına gidip zünnar bağlamayı düşünür. Bir diğer beyitte de memdûhun Firenk ülkesini fethetmesinden bahsedilir.

*Necef'de bağlamayam Hak hidmetine kemer
Gidip Firenk diyârına bağlayam zünnâr (K. 6/38)*

*Vehm-i tîğîñ eyledi ehl-i Fireng'i zerd-reng
Kıldı gerd-i leşkeriñ sahrâ-yi Hind'i müşg-fâm (K. 14/33) (bk. Misk)*

*Alandan soñra saydın şâd meyl-i âşyân etmek
Nice kim feth edip mülk-i Fireng'i server-i gâzi (K. 12/II-3)*

2.2.5. Zengibâr

Doğu Afrika'da yer alan ada ülkesidir. *Divan*'da siyahlıkla bağlantılı olarak ele alınır. Kalem, Hindistan ve Zengibâr memleketinin metainı güzellere satmaktadır.

*Şikeste nâmeleri ya'ni ehl-i hüsne satar
Meta'-i memleket-i Hind ü Zengibâr kalem (K. 33/15)*

3. Sosyal Hayat:

Fuzûlî, *Divân*'ında güzel kokular, süs eşyaları, savaş aletleri, günlük hayatta kullanılan muhtelif eşyalar, yazıyla ilgili araç gereçler ve oyunlar gibi yaşadığı dönem olan XVI. yüzyılın sosyal hayatına dair siyah renkle ilgili olan birçok unsura yer vermiştir.

3.1. Güzel Kokular:

Divan'da *misk*, *amber*, *gâliye* ve *buhûr* siyah rengi ve güzel kokusu bakımından ele alınmış ve anlatım zenginliği sağlanmıştır.

3.1.1. Misk (müşg, müşgîn, nâfe):

Misk; Mevcudiyeti Hita (Doğu Türkistan)'da bulunan bir ceylan çeşidinin göbeğindeki urdur. Erkek ceylanda bulunan bu ur hayvana rahatsızlık verir ve karnını taşlara, kayalara sürterek bu uru düşürmüştür. Ceylanın göbeğine oturan pis kandan elde edilen siyah renkli ve güzel kokulu bir madde olan misk; *sevgilinin saçı, beni, kaşı, ayva tüyü* ile *yazı, toprak* ve *toz* için benzetme unsuru olmuştur. Misk, şiiirde kokusu ve siyah rengi bakımından ele alınır.

Misk, siyah rengi ve güzel kokusuyla sevgilinin saçının rengi ve kokusudur. *Miskî* ve *müşgîn* misk gibi siyah renkli ve güzel kokulu olmayı ifade eder. *Divan*'daki *müşg*, *müşg-fâm*, *müşg-nisâr*, *müşg-bû*, *müşg-efşân*, *müşg-i çin-i zülf*, *kâkül-i müşgîn*, *zülf-i müşgîn*, *müşgîn saç*, *gîsû-yı müşg-efşân*, *zülf-i anber-efşân* gibi tamlamalar ile saçın siyah rengi, güzel kokusu dile getirilmiş, etrafa güzel kokular saçması belirtilmiştir.

*Şâne veş yüz nâvek-i gam sancılıbdur cânuma
Tâ esîr-i halka-i gîsû-yı müşg-efşânunam (G. 181/4)*

*Müşg-i Çin zülfüñ ile eylese da'vî ne 'aceb
Ne olur yüzü kara kulda hatâdan gayrı (G. 271/4)*

Aşağıdaki beyit şairin Ayas Paşa için yazdığı kaside de yer almaktadır. Şair Ayas Paşa'nın ordusunun çıkardığı tozla, miskin rengi arasında ilgi kurmuştur. Misk siyahtır. Beyitte Hint kelimesiyle siyahlık kastedilmiştir. Askerlerin çıkardığı tozlar Hint sahrasını siyaha boğmuş, göz gözü görmez olmuştur.

*Vehm-i tîğîñ eyledi ehl-i Fireng'i zerd-reng
Kıldı gerd-i leşkeriñ sahrâ-yı Hind'i müşg-fâm (K. 14/33)*

Misk kokulu ve siyah anlamına gelen *müşgîn* yüzdeki benin de (hâl) sıfatıdır. Sevgilinin siyah renkli, misk kokuları saçan beninin ve al yanağının arzusu aşığı gözbebeklerini ciğer kanına garketmiştir. *Hâl* (ben) siyahtır. *Gözbebeği* de siyahtır. *Yanak al, kan* da kırmızıdır. *Al* yanak ve *siyah* ben için duyulan arzu, istek âşığı kan ağlatmaktadır.

*Ey büt-i seng-dil ü sîm-ten ü müşgîn-hâl
V'ey meh-i serv-kad ü sebz-hat ü lâle-'izâr (K. 40/8)*

*Gark-ı hûn-âb-ı ciğer kılmış gözüüm merdümlerin
Ârzû-yı hâl-i müşgîn ü ruh-ı âlüñ senün (G. 168/5)*

Hat-misk benzerliği siyah renge dayanır. *Hat-ı müşg-fâm* ve *hatt-ı müşgîn*, *müşgîn hat* gibi ifadeler dudakların çevresindeki ve yanaktaki ayva tüylerinin (hatın) misk kokulu ve renkli oluşunun delilidir.

*Ey güzel zâtun ma'ârif birle rengîn idegör
Hatt-ı müşgîn perde-i ruhsâr-ı gül-gûn olmadan (Kt. 32/1)*

*Dâğ urma dil-i hazîne ey müşgîn-hat
Ger mâ'il-i hüsn-i hat isen kılma galât
Kim eylememiş kâtib-i dîvân-ı kazâ
Dil harflerin kâbil-i tezyîn-i nokat (R. 42)*

Nâfe, “*misk ahusu denilen hayvanın göbeğinden çıkartılan bir çeşit urdur ki miskin ham maddesi olarak bilinir. Kelime daha çok misk, Huta, Hutun, ahu vs. kelimeler ile kullanılır. Tatar kelimesi de çok zaman nâfe ile birlikte ele alınır. Saç ile bir arada bulundurulması âdet olmuştur*” (Pala, 1989: 377). Hiçbir sümbül sevgilinin sümbüle benzeyen saç gibi siyah ve misk kokulu değildir. Çin nâfesi için de sevgilinin saçı gibidir derler ama bu da doğru değildir. Sevgilinin saçı renk ve koku bakımından miskten, şekil bakımından da sümbülden çok daha üstündür.

*Ne yerde kim yügürür nâfe nâfe müşg döker
Tutup durur revîş-i âhû-yı Tatâr kalem (K. 33/6)*

*Hiç sünbül sünbül-i zülfüñ kimi müşgin değil
Nâfe-i Çin'i saçñ tek derler ammâ çin değil (G. 179/1)*

3.1.2. Amber, anber (mu'anber, anberîn):

Amber; “*Hint denizlerinde yaşayan bir çeşit ada balığından elde edilen yumuşak, yapışkan ve kül renginde güzel kokulu bir maddedir. Sevgilinin saçı, beni, ayva tıyü, mürekkep, toprak ve sinek için benzetme unsuru olmuştur*” (Güfta, 2009:1321). Divan şairleri amberden rengi ve kokusu münasebetiyle sözediler. Amber siyah renklidir, sevgilinin saçı ve beninin rengi ve kokusunun ifadesidir. *Anber-bâr, gîsû-yı anber-sây, zülf-i anber-efşân, anber-fâm, zülf-i mu'anber, gîsû-yı mu'anber, gîsû-yı anber-bâr, mu'anber*

sünbül, mu'anber zülf, mu'anber saç, hâl-i anberîn ile sevgilinin saçı ve beninin amber renkli ve kokulu oluşu anlatılmıştır. Siyah renk münasebetiyle gölge ve amber renkli saç arasında benzerlik kurulmuştur. Yanak suya aksedince su, gül suyu olmuş; siyah amber renkli zülûf ise toprağa yansınca ona kokusunu vermiş toprak da amber olmuş. Toprağın boza çalan rengi ile zülûfün siyah rengi birleşiyor. Zülûfün toprağa gölge salması, uzunluğuyla ilgilidir. Sevgilinin amber beni de sanki saf misktir.

*Zâyi' iken kadrime bildirdiñ ehl-i 'âleme
Tîre iken eyledin hâk-i vücûdum anberîn (Kt. 33/10)*

*'Aks-i rûyuñ suya salmış sâye zülûfün toprağa
'Anber etmiş toprağın adın suyuñ ismin gül-âb (G. 27/3)*

Saadet gecesi karanlıktır, çünkü etrafa amber kokusu yayan siyah saç aya gölgesini salmış, gece ay üzerinde siyah bir örtü çekilmiştir. Yani sevgilinin uzun siyah saçları yanağı kapatmıştır. Yuvarlak yanağın üzerinde amber kokusu saçan zülûf ne güzeldir. Her iki yanak üzerine düşen saçlara zülûf denir Yanağın etrafındaki siyah saçlar altındaki bembeyaz yüz nedeniyle boz bir renk zuhur eder. Amber de siyaha çalan boz bir rengi hâvîdir.

*Ey diyen kim şâm-ı ikbâlîñ ne yüzden tîredir
Sâye salmış aya ol gisû-yı 'anber-sâya bah (G. 58/6)*

*Ne hoştur 'ârızîñ devrinde zülûf-i 'anber-efşânîñ
Bu devrânda ne hoş cem'iyeti var ol perişânîñ (G. 162/1)*

Sevgili saçlarını kestirirken tarak, kâkülünü araladıkça etrafa mis kokusu yayılır ve havayı misk kokusuna boğar. Makas saçları kesip yere döktükçe, sanki yerleri kesilen saçların siyahlığından ve kokusundan dolayı amber rengine boyar. Yere dökülen bu siyah saçlar, beyaz mermer üstünde amber rengini yani "boz renk"i andırır.

*Kâkülün şâne açıp kıldı hevâyı müşğîn
Tîğ mîyun dağıldıp etdi yeri 'anber-fâm (G. 182/6)*

İnsan aklın tarif ettiği yolda ilerleyerek saadete erebilir. Fakat o amber gibi kokan zülûf halkası bu yolda kurulmuş bir tuzaktır. "Zülûf yanak üzerinde kıvrımlı şekliyle bir halka oluşturur. Bu halka içinde ben vardır. Halkanın içindeki 'ben' yemdir. Zülûf için 'amber kokulu' denir. Amber, içinde beyazlık ve siyahlık bulunan renktedir. Siyah renk, insanı maddeye, dalâlete sevkeder. Beyaz renk ise hidayet yolu, doğru yoldur" (Tarlan 1985: I/102).

*'Akl irşâdiyle bulmak kâm mümkündür velî
Dâm-ı râh ol halka-i zülûf-i mu'anberdir bana (G. 14/6)*

3.1.3. Gâliye:

Misk ve amberden yapılmış, saça ve kaşa sürülen siyah renkli ve güzel kokulu bir çeşit kınadır. "Eskiden kadınlar saçlarına ve başlarına gâliye sürerlermiş. Ayrıca kadınlar yüzlerine suni ben yapmak için de gâliye sürerlermiş" (Pala, 1989: 177). Divan şiirinde kokusu ve kıymetli oluşuyla ele alınan gâliye sevgilinin siyah saçının ve toprağın rengidir.

*Dimâğî etti mu'attar hevâ-yı gâliye-bû
Hevâyı kaldı mu'anber sehâb-ı gevher-bâr (K. 17/11)*

*Saf-ı 'uşşâk hücum etti meğer kim hüsnün
Lâ'l gencînesine gâliyeden çekti hisâr (K. 40/4)*

3.1.4. Tütsü (buhûr):

Ödağacı, misk, lâden gibi çeşitli maddelerden oluşan ve yakıldığı zaman güzel koku veren buhûrdur. Ayva tüyü ve ben siyah renk itibariyle tütsüye benzetilmiştir. “*Sevgilinin yanağı ateş, ayva tüyü ve beni misk ve amber tütsüsü, halka halka siyah saç da tütsüden yükselen duman olarak düşünülür*” (Güfta, 2009: 1322). *Divan*'da Hz. Muhammed efendimiz vasfında yazılan kasidede geçer.

*Ne şek ki ahdı bevâdide parmağından su
Bu şerhadır mutazammın hutût-ı mevc-i buhûr (K. 2/16)*

3.2. Süs Eşyası:

Divanda siyah renkle ilgili olarak süs eşyalarından *sürme; kuhl, tûtiyâ ve vesmeden* bahsedilmiştir.

3.2.1. Sürme (kuhl, tûtiyâ):

Göze sürülen ilaç. “*Kırpık diplerine sürülen toz hâlinde bir güzellik unsuru ve göz hastalıkları tedavisinde ilaç olarak kullanılan, görme kabiliyetini ve parlaklığı arttıran siyah renkli bir cevherdir*” (Güfta, 2009: 1322). Toz halinde bulunur ve göze güzellik kattığı gibi görüşü gücünü de kuvvetlendirir, artırır. En kaliteli sürme İran'da İsfahan şehrinden elde edilir. *Divan* şiirinde göze sürme gibi çekilişi, özünün bir cevher oluşu, İsfahan'dan getirilmesi vb. yönleriyle işlenir. “*Sevgilinin ayağının, yolunun ve eşığının toprağı âşık için bir kuhl ve tûtiyâdır. Bazan sevgilinin atının ve itinin ayak toprağı dahi sürme olabilir. Sabâ rüzgârında da sürme özelliği vardır*” (Pala, 1989: 303). Sürme âşığın gözüne cihanı göstermesi cihetiyle çok değerlidir. Bu yüzden âşıklar sürmenin zayı olacağı endişesini taşırlar ve gözyaşı onu silip götürmesin diye gözün ağlamamasını isterler.

*Fuzûlî dökme çok yaş ihtiyât et gitmesin nâ-geh
Gözünüden sürme kim gerd-i reh-i ehl-i safâdandır (G. 88/8)*

*Hâk-i derüñdür ol ki dün ü gün sevâb için
Hem aya sürme hem güneşe tûtiyâ verir (G. 109/4)*

*Hâk-i der-gâhuñ nazardan sürme ey seyl-âb-ı eşk
Kılma zâyi' sürme-i çeşm-i cihân-bînim benim (G. 206/3)*

*İltimâs etdüm sabâdan tûtiyâ çektirmeğе
Ağlama ey göz gubâr-ı dergehi nem olmasın (G. 234/4)*

Sevgilinin gözlerine çektiği sürmeden gözleri kara, kınadan elleri lâle renklidir. Bu renkle en güzeldir ve onun gibi güzel yotkur.

*Sürmeden gözler kara eller hınâdan lâle-reng
Hiç şâhid yok bu reng ileñ ki sensin şûh ü şeng (Mhm. 1/5)*

3.2.2. Vesme (Rastık):

Siyah boya. Kadınların kaşlarını veya saçlarını boyamak için sürdükleri siyah renkli boya. Sevgili kaşlarının siyahlığını vurgulamak için vesme (rastık) kullanır. Bu şekilde onun kavisli kaşları daha güzel görünür. Vesme, sevgilinin kaşlarının kılık değiştirmelerine imkân sağladığı için onun harami kaşları gönlü yağmalar. Sevgilinin vesme ile siyaha boyadığı kaşları kan dökmekten pas tutmuş kılıçlara benzer. Sevgilinin vesmeli kaşı, yeşil tozlu keman; gamzesi de oktur.

*Mukavves kaşlarıñ kim vesme birle reng tutmuşlar
Kılıçlardır ki kanlar dökmek ile jeng tutmuşlar (G. 69/1)*

*Kılıp tağyîr-i sûret vesmeden yağma kularlar dil
Harâmî kaşlarıñ resm ü reh-i nîreng tutmuşlar (G. 69/2)*

*Sürmeden gözler kara eller hınâdan lâle-reng
Hiç şâhid yok bu reng ileñ ki sensin şûh ü şeng
Vesmeli kaşıñ yaşıl tozlu keman gamzeñ hadeng
Gamze vü kaşına meyl eyler Fuzûlî bî-direng
Kuş acebdir kılmağay tîr ü kemandan ictinâb (Mhm. 1/V)*

3.3. Savaş Aletleri:

Divan'da savaşta doğrudan veya dolaylı olarak kullanılan *kement*, *zincir*, *kın* ve *nal* gibi aletlerin siyah renkle ilgisi olduğu tespit edilmiştir.

3.3.1. Kement (kemend):

Uzakta olan herhangi bir şeyi yakalayıp çekmek amacıyla ileri atılan ucu ilmikli kaygan uzun ip veya idam etmek için kullanılan yağlı kayıştır. “*Bir savaş aracı olmasının yanında sevgilinin saç, zülf ve kâkülü bazan kemend olarak düşünülür. Bu durumda âşıkları avlamakla yükümlü görülür*” (Pala, 1989: 290). Sevgilinin gamzesi avcı, saç kement, kaşı yay, kirpiği de oktur. “*Zülf-kemend benzetmesi kemendin rengini, şeklini ve görevini belirtmektedir. Sevgilinin halka halka siyah saçının yüzüne düşmesi kement tasavvuruna sebep olur*” (Güfta, 2009: 1323). Âşık sevgilinin zülfünün bir kemende benzeyen kıvrımından daima korkar. Çünkü zülf kara reklı ve kesrettir. Zülfe tutulan âşık, Hak yolundan ayrılmış, maddiyata kapılmıştır. Bunu bildiği için korkar. Zülfün telini insanın maneviyatını zehirleyip öldüren bir yılan gibi tasavvur eder. Burda Hz. Mûsâ mucizesine telmih vardır: *Sihirbazlar Hazret-i Mûsâ'ya yere attıkları ipleri ejder gibi göstermişler, bunun üzerine Hazret-i Mûsâ da asâsını yere atmış, o da bir ejder olup sihirbazların yılanlarını yutmuştur* (Tâhâ: 17-21).

Ayrıca kemendin âh ile de ilgisi vardır. Âh bir dumanı andırır şekilde gökyüzüne yükselir ve feleğin boynuna bir kement misâli geçer. Kementten felek dahi kurtulamaz.

Sevgilinin saçının uzun oluşundan ve âşıklarını onunla avlamasından ötürü saç bend ve kemend ifadeleriyle bir arada kullanılır. O saç kıvrımı (sevgili) âşığın boynuna kemend

attığından beri, hiçbir yöntem ipin düğümünü çözememiştir. Çok öğüt verilmiş, ancak bir faydası olmamıştır.

*Kemend-i çîn-i zülfüñ vehmi gitmez zâr gönülümden
Baña ol rişteyi ejder kılan bilmen ne efsündür (G. 90/6)*

*Kemend-i dūd-ı âhındır Fuzûlî çerh boynunda
'Aceb sayyâdsan kim çerh kurtulmaz kemendinden (G. 218/6)*

*Tâ boynuma saldı ol hâm-ı zülfkemend
Tedbîr ile açılmadı boynumdan bend
Çok pend verildi olmadı fâ'ide-mend
Yetmez mi baña pend veren halka bu pend (R. 22)*

3.3.2. Zincir (zencîr, silsile):

Birbirine geçmiş bir sıra metal halkadan oluşan, hükümlülerin el ve ayaklarına vurulan demir bağıdır. Klasik Türk şiirinde âşığın çektiği ızdırabla sevgilinin siyah ve kıvrımlı saç zincire benzetilir. İztırap, uzun sürdüğü ve bitip tükenmediği için, zülûf ve saç ise şekli ve örgülü olması cihetiyle zinciri andırır. *Divan*'da saç, sümbül ve ejderhaya benzetme unsuru olmuştur (bk. Kemend).

“Sevgilinin siyah, uzun ve örgülü saç bağlama ve esir etme itibarıyla zincire benzetilmiştir. Sevgilinin zincir saç divane âşığı bağlayan bir vasıta. Sevgilinin zincir saçına divane olmayan kişi akıllı değildir, yani delidir ve zincire vurulmalıdır” (Güfta, 2009: 1324). Bazen de zincir kendini zülfe benzetmeye kalkar. Bu bir akıl hastalığıdır. Bu hastalık onu deliler halkasının en önüne getirir. Sevdâlar diyerek zülfün siyahlığını kastedilir. Nâsîh, sevgilinin zülfünün zincirini terketmesi için nasihat eder, ancak şair “beni ister akıllı ister divane farzet bu nasihatları tutmam” der.

*Kılmazam zencîr-i zülfi terkin ey nâsîh beni
Hâh bir 'âkil hayâl et hâh bir divâne dut (G. 43/5)*

*Özin nisbet kılurdu zülfüne zencîr her sâ'at
Bu sevdâlar anı ser-halka-i ehl-i cünûn etti (G. 283/3)*

Sümbül renk ve şekil olarak zincire benzetilmiştir. Aşığı gül bahçesine zincire vurarak tutup götürmeye kalksalar yine gitmek istemez. Çünkü sevgilinin sümbülü andıran saçının ayrılığı yüzünden delirmiş haldedir. *Divan*'da zincir ejderha benzetmesi de yapılmıştır. Her hazinenin büyüğü bir ejderhâsı vardır. Delilerin vurulduğu zincir bir ejderhâya benzetilir. İşte o zincir Fuzûlî'deki hazineyi korur.

*Çekseler zencîr ile gül-zâre gitmen kim mana
Sümbül-i zülfün firâkından müşevveştir dimâğ (G. 145/5)*

*Ey Fuzûlî ben melâmet gevheriniñ genciyem
Ejdehâdir kim yatar çevremde zencîr-i cünûn (G. 229/7)*

*Bir perî silsile-i 'aşkına düştüm nâ-geh
Şimdi bildim sebab-i hilkat-i Âdem ne imiş (G. 131/2)*

3.3.3. Kın (niyâm):

Bıçak, kama, hançer, kılıç gibi kesici âletlerin içine konduğu kabıdır. “*Kın ile akşam ve sabahın şafak vaktinin karanlıktan kızıla geçiş hâli arasında benzerlik kurulmuş, kının rengini akşam ve şafak vaktinin alaca karanlığı belirlemiştir*” (Güfta, 2009: 1324).

*Çerh kalkanını zerrîn kubbe etmiş mihirden
Mâh-ı nev tîğın şafaktan eylemiş gül-gûn niyâm (K. 14/10)*

3.3.4. Nal (na'l):

At, eşek gibi yük hayvanlarının ayak tırnaklarına çakılan, ayağın şekline uygun demir parçasıdır. “*Abdallar vücutlarına na'l şeklinde dâğ yakarlardı*” (Onay 1992: 310). Âşığın bedenindeki kabuk bağlamış ve kararmış yaraların benzetileni olmuştur. Âşığın ümidi sevgilinin at ile meydana gelip dolaştığını gördükten sonra helâk olmak ve atın kopardığı toz toprağın cisminin üzerini örtmesidir.

*Semend-i kadri eğer salsa mih-i zerrîn na'l
Olur cevâhir-i iklîl-i Müşterî vü Zühal (K. 23/12)*

*Var ümîdim kim görüp cevânîni olsam helâk
Gerd-i na'l-i bâd-pâyîñ örte cismim üzre hâk (G. 154/1)*

3.4. Günlük Hayatta Kullanılan Eşyalar:

Divanda günlük hayatta kullanılan ve siyah renkle doğrudan veya dolaylı bir şekilde ilgisi olan araç gereçlerden *mum*, *tespîh* ve *çengelîn* kullanıldığı belirlenmiştir.

3.4.1. Mum (şem'):

Bir fitilin etrafına erimiş bal mumu dökülerek genellikle silindir şeklinde dondurulan ince, uzun bir aydınlatma aracıdır. Mumun siyah renkle münasebeti amberle yoğrulmuş olmasına dayanır. Eskiden muma amber katarlarmış. Bundan dolayı kül renginde ve güzel kokulu bir madde olan amberin muma katılmasıyla elde edilen ve siyahımsı renkte olan amberlenmiş mum yanıp erirken etrafa güzel koku yayar. Sevgili amberlenmiş mumdur, baştan ayağa güzel kokar. Mumun boyu, alevi ve dumanı ile sevgilinin ince, uzun boyu, aydınlık yüzü ve sümbüle benzeyen kıvrım kıvrım amberli saçı arasında ilgi kurulmuştur. Yanak parlak oluşu itibarıyla muma teşbih edilir. Mum gece vaktinde yatak odasında yanar. Zülf, siyah olduğu için gecedir. Mum yanarken üzerinden kıvrıla kıvrıla yukarı doğru çıkan duman kâkülle benzer. Bu durum yanan bir kâkülden yükselen dumana benzetilir. Mumun ömrü çok kısadır. Bir geceye sığar. Lâkin başındaki sevda, kâkül aşkıdır. Kâkül ise ömre benzetilir, ömür uzundur. Kendi ömrü kısa ancak sevdası uzundur. Sevda aynı zamanda kâkülün rengidir.

*Sâye-i zülfün şebistândadır şem'-i ruhuñ
Nice yetsin kadr ile hurşîd-i âlem-tâb aña (G. 9/2)*

*Şem' başından çıkarmış dūd-ı şevk-ı kâkülûñ
Böyle kûteh ömr ile başındaki sevdâya bah (G. 58/2)*

*Gamundañ şem' tek yandım sabâdan sorma ahvâlim
Bu ahvâli şeb-i hicrân benimle yâr olandan sor (G. 84/5)*

3.4.2. Tesbîh (sübha):

Bazı dinî kelâmırları tekrarlamak için kullanılan, çeşitli maddelerden boncuk şeklinde yapılmış, umumiyetle 33 veya 99 adetten oluşmuş dizidir. *Divan*'da söz konusu olan siyah taneli tesbihdir. Zâhidin yüzü ve tesbihin rengi siyahtır. Tesbih tanelerinin siyahlığı hakikatte ikiyüzlü zâhidin yüzü karasıdır. Dudağının devrine girdikleri zaman önceden zühd ve takva yolunda giden insanlar meyhane köşelerine çekilmişler ve tesbih ipinden vazgeçerek, terketmişler ve çengin tellerini tutmuşlar. Yani çengin ahengine kendilerini kaptırmışlar.

*Lebiñ devrinde zâhidler tutup mey-hâneler küncün
Kılıp tesbîh terkin târ-i zülf-i çeng tutmuşlar (G. 69/6)*

*Ger olmasañ medhûş tek baksañ bir ehl-i hûş tek
Hakka ki berzengûş tek tesbîh-hândır her giyâ (K. 8/12)*

*Salmasa sübha özün da'ire-i meclisine
Rişte-i akdın üzüp çerh perişan eyler (K. 32/38)*

3.4.3. Çengel (kullâb):

Kullâb çengel, kanca demektir. Gönülleri kendisine doğru çeken ve ucunda gönülleri bulduran siyah kıvrık saç çengele benzetilmiştir. Çengelin rengini benzetildiği siyah renkli saç belirlemiştir. Sevgilinin saçının kıvrımı âşıkları avlamak için bir çengeldir; çengele benzeyen saçın âşığa veya gönüle yaptığı eziyetlerin sınırı yoktur. Sabâ yeli sevgilinin zülfünü hareket ettirdikçe çengelin ucu aşığın bağırlarını yaralar. Âşığın boyu perişan saçın çengelinden gördüğü eziyetlerinden dolayı bükülür. Bükülmüş kamet yaya benzer. Yayın ortası çöküktür. Zülf de ucu kıvrık olduğu için bir çengele de benzetilir. Bağırları içe doğru çökmüş kırık bir yayı çekmeye çalışmak doğru değildir. Oku kuvvetle atamayacağı için bir netice vermez.

*Ey nâvek-i şevkiñ siperi sine-i ahabâb
Zülfüñ hamı erbâb-i vefâ saydına kullâb (G. 24/1)*

*Sabâ ol zülfü deprettikçe teşvişim ziyâd eyler
Sakin depretme kim bağırdadır başı bu kullâbuñ (G. 158/4)*

*Bükülmüş kaddimi kurtaragör kullâb-ı zülfüñden
Hatâdır çekmesin çok bağırlı çökmüş bir sinuk yayı (G. 279/3)*

3.5. Yazıyla İlgili Unsurlar:

Divan'da yer alan yazıyla ilgili siyah renkli araç gereçler kalem, yazı, nokta, mürekkep, mühür ve tuğradır.

3.5.1. Yazı ve Kalem:

Kalem yazıyı yazan araç, yazı ise siyah mürekkebin vücut bulduğu şekillerdir. *Fuzûlî Divânı*'nda yazı ve kalemin siyah renkle ilgisi sevâd, misk, kaş, hat (ayva tüyü), menekşe ve sünbülle ilgili çeşitli benzetme ve tasavvurlarla ele alınmıştır.

3.5.1.1. Yazı (hat, gubâr, imlâ, mushaf):

"Yazının rengi bazen doğrudan sevâd ile bazen de dolaylı olarak beneşşe ve sünbül ile belirtilmiştir" (Güfta 2009: 1326). Hat; çizgi, satır, yazı demektir. Arap alfabesiyle yazılan yazılara hat veya hüsn-i hat tabir olunur. Aşağıdaki beyitte; "Ey herkesin koruyucusu, herkesin muhtaç olduğu Allah!" diyerek Allaha'a yalvaran şair; yüzü kara (günahkâr) bir kul olduğunu bu yüzden amel defterinin sayfalarının günah yazısıyla kara olduğunu söyler.

*Müheyminâ Samedâ bende-i siyeh-rûyum
Sahife-i amelim ma'siyet hatıyle kara (K. 1/80)*

Ezel kâtipleri, âşıkların yüz sahifesine bahtlarının kara olduğunu anlatan bir yazı yazmışlardır. Yazı karadır. Çünkü kâtipler siyah mürekkep ile yazar. Hat, söylenen şiirin veya sözün yazılmış şeklidir. Kâğıt beyaz, üzerindeki yazı da siyah olduğu için boza çalar renkli olan ambere benzetilir.

*Ezel kâtibleri uşşâk bahtın kare yazmışlar
Bu mazmûn ile hat ol safha-i ruhsâre yazmışlar (G. 68/1)*

*Bir nigâr-i anberîn-hattır gönüller almağa
Gösterir her dem nikâb-i gaybdan ruhsâr söz (G. 119/4)*

Defter-i a'mâl, insanların yaşamları boyunca işlediği sevap ve günahların Kirâmen Kâtibin tarafından yazıldığı defterdir. Bu defterde o denli günah yazılmış ki defterin sahifeleri günahtan kapkara olmuş. Bu defter-i a'mâl mahşer gününde insanın eline verilecek ve o gün işlenen bu günahların cezası tayin edilecektir. Bu korkunç günü tahayyül eden şâir kanlı gözyaşları döker.

*Defteri a'mâlimiñ hatt-ı hatâdandır siyâh
Kan döker çeşmim hayâl ettikçe hevl-i mahşeri (G. 268/5)*

*Göz hatıñdan merdinin mahv etmedin bulmaz mûr
Zâyi' eyler hüsnüñü hattıñ sevâd üzre sevâd (G. 62/1)*

Gubâr, gubârî, hatt-ı gubârî; toz, toz gibi ince bir yazı türü. Hattatın bakmaktan kalemin ucuna siyah mürekkebin gelmesi gibi, gözlerine kara su inse yani kör olsa, yine de gubar yazısını sevgilinin yanağının üzerindeki ayva tüylerine benzetemez.

*Ohşadıbilmez gubârını muharrir hatuña
Hâme tek bahmakdan inse gözlerine kâre su (K. 3/6)*

*Havâs-ı hâk- i pâyun şerhini tahkîk edüp merdüm
Gubâr ilen beyâz-ı dide-i bîdâra yazmışlar (G. 68/2)*

Ser-nâme, kitaplardaki bölümlerin başları için yazılarak konulan ve o bölümdeki konuyu kısaca bildiren başlıktır. Tarlan (1985), ser-nâmeyi; “*Hat, yazı anlamına da geldiği için yazıya bir ser-nâme yani başlık lâzımdır. Her söz bir ser-nâme olursa her sözün altında uzun uzadıya anlatılan sayısız dert vardır. Kaşlar, hattın üzerinde adeta bir başlık gibidir*” şeklinde değerlendirir.

*Tâ hatûñ üzre hâm-ı ebrûlarıñ ser-germiyim
Her sözüm derd-i dil imlâsına bir ser-nâmedir (G. 98/2)*

*Götürdü şebnemi ezhârdan harâret-i mihr
Şükûfe noktaların gerçi kim eder imlâ (K. 1/17)*

Mushaf; “*Kur’an-ı Kerîm. Sahife hâline getirilmiş şey, kitap. Mushaf aynı zamanda bir hattır, yani yazıdır*” (Tarlan, 1985: III-113).

*Hâşe-li'llâh ki bu dîvâne-i şevk-i hatîña
Sebeb-i kayd ola zencîr-i sûtûr-i Mushaf (G. 149/3)*

Hatt-ı reyhân; “*hüsn-i hatta bir yazı çeşidi olan Muhakkak yazının küçük yazılan bir şeklidir*” (Pala, 1989: 410). Sevgilinin güle benzeyen yanağı, bir gül bahçesine benzetilmiş. Hatt-ı reyhânî, eski yazıda bir çeşit yazı şekli, aynı zamanda yüzdeki hat, yani ayva tüyleridir ki, gül gibi tasavvur edilen yanağın etrafını ihata eder. Hat, reyhâna, güzel kokulu ota benzetilir. Cetvel, sahifenin çevresine çekilen çizgidir. Yazı onun içine yazılır. Cetvel, bahçelerin kenarlarından geçen ufak dere anlamına da gelir.

*Bâğ levhini hazan bergi zer-efşân eyler
Âb ol levhde meşk-i hat-ı reyhân eyler (K. 32/1)*

*Gülistân-ı ser-i küyuñ sıfâtın bâb bâb ey gül
Hat-ı reyhân ile cedvel çekip gül-zâre yazmışlar (G. 68/3)*

3.5.1.2. Kalem (hâme, kilk):

Eskiden kâmiş kalemler kullanılırdı. Kalemin ucu açılır ve mürekkebe batırılarak sayfa üzerine yazı yazılırdı. Bu yüzden kalemin başı, ucu için siyah ifadesi kullanılır. Yazma faaliyeti süresince kalem asla durmaz, hep sayfa üzerinde hareket ederdi. Aşağıdaki beyitte şair bu durumu ilden ile dolaşma olarak yorumlamış ve kalemin ucunun mürekkepten dolayı siyah olması sebebiyle "kara baş" ifadesini kullanmıştır.

*Kara başın götürüp da'im ilden ile gezer
Tutarlar ise dahi eylemez karâr kalem (K. 33/10)*

Siyâh-kâr kişinin fiilinin, amelinin günah olduğunu, yani kötülük işlediğini ifade eder. Kalem çok konuştuğu için günah işlemiştir. Kalemin çok konuşması, durmadan yazması demektir. Kalemin işi yazmaktır. Şair aşırı yazmadan dolayı kalemi kınamakta ve günahkâr olduğunu söylemektedir. Tasavvufta az konuşmak, az uyumak, az yemek vb. davranışlar önemlidir. Çünkü *tasavvuf sözden (kâl) çok hâl durumudur*. Herşeyin aşırısı zararlı olduğu gibi sözün fazlası da zararlıdır.

*Dedi sakın sözü çok etme sakla şart-i edeb
Ki çok sözünden oluptur siyâh-kâr kalem (K. 33/40)*

Müşgîn misk kokulu ve siyah anlamında kullanılan bir sıfattır. İlbahar gül bahçesi gelininin süsleyicisi, sümbül de siyaha yakın koyu rengiyle süsleyicinin elindeki misk kalemine benzemektedir. Misk kokusu yayarak yazı yazan veya süs yapan kalem ortalığı güzel kokularla doldurur. Fuzûlî, Vezir Celâlzâde Mustafa Çelebi'yi övmek için yazdığı 35 beyitten oluşan *Kalemiyyesinde* kalemin türlü vasıflarını sıralar. Kamış kalem sevgilinin yanaklarındaki ayva tüylerini öyle nitelendirmeye başlar ki, sevgilinin yüzündeki tüyler gibi koku saçıcı hale gelir. Her nerede koşturup durursa, kalem yürüyüşünü Hoten ceylanının yürüyüşüne benzeterek oraya halka halka müşg saçar.

*Meğer kılar rakam-i vâşf-ı hatt-ı yâr kalem
Ki hatt-ı yâr kimi oldu müşg-bâr kalem (K. 33/1)*

Kalem bir beyitte Tatar ülkesinde yaşayan bir çeşit ceylana teşbih edilmektedir. Tatar ceylanları nâfe adı verilen bir çeşit kokuyu göbeğinde taşır. Kalem Tatar ceylanının göbeğinden düşen ve halkalı bir görünümüne sahip olan nâfeye benzetilir. Burada eskilerin mürekkebin içine güzel kokulu maddeler koyma âdetine bir telmih vardır.

*Ne yerde kim yügürür nâfe nâfe müşg döker
Tutup durur revîş-i âhu-yı Tatâr kalem (K. 33/6)*

3.5.2. Nokta:

Çok küçük boyutlarda işaret veya benektir; bazı harflerin üzerine konulan ufak işaretlerdir. Yazıdaki her nokta, siyah rengi, küçük ve yuvarlak şekliyle yüzdeki bene benzetilmiştir. Sevgilinin boyu servi fidanı, kaşı da o fidan üzerinde duran "nûn" olur. Ben, o siyah renkli hilâl üzerinde nûn'un noktası gibidir. *Müşgîn* hilâl, siyah ve hilâl şeklinde kaştır. Ruhsara "yanağa" nokta konmak bir yazı icabı olmasaydı ruhsar üzerine yerleşmek bene düşmezdi. Yanak üzerindeki hat ve hâl sanki gözbebekleridir.

*Ruhsâre nokta olmak resm-i hat olmasaydı
Düşmezdi menzil etmek ruhsârın üzre hale (G. 247/2)*

*Nihâl-i servdir kaddîñ kaşîñ nûn ol nihâl üzre
Misâl-i nokta-i nûn hâliñ ol müşgîn hilâl üzre (G. 256/1)*

*Olup hayran götürmen hatt ü hâliñden nazar gûyâ
Gözüm merdümlemdir noktalar ol hatt ü hâl üzre (G. 256/2)*

3.5.3. Mürekkep (midâd):

Yazı yazmaya yarayan, is, zamk ve su gibi çeşitli maddelerin karışımından meydana gelen çeşitli renklere sıvı maddedir. *Divan*'da siyah renkli mürekkepten bahsedilirken göz bebeği ve lika ile ilgi kurulmuştur. Tarlan (1985) bu ilgiyi şöyle izah eder: "*Eskiden mürekkep, lika adı verilen keten ipliklerinden yapılmış bir yumak içine dökülürmüş. Bu lika mürekkebin kaleme ölçülü bir şekilde verilmesini sağlarmış*". *Divan*'daki *Kalemiyye*'nin bir beytinde göz merdümü siyah mürekkep, saç kıvrımı da lika olarak anlatılmaktadır. Kalem

mürekkep turrasına yüz sürer, daima kalemin ucunu tutar, yani kalemin ucuna ipek teller dolaşır.

*Olabilmez çin-i zülfünden cüdâ göz merdümü
Câri olmuştur bu âdet turrasız olmaz midâd (G. 62/2)*

*Midâd-ı turrasına yüz sürer zihî devlet
Tutar hemîşe ser-i zülf-i tâb-dâr kalem (K. 33/17)*

3.5.4. Mühür (mühr):

Bir kimsenin, bir kuruluşun adının veya unvanının kazılı bulunduğu genellikle metalden yapılmış araçtır. Âşığın gözü yuvarlak şekli ve siyah rengiyle siyah mürekkebe bandırılıp basılmış mühre benzetilmiştir. Mühür şekil olarak yuvarlaktır ve siyah mürekkebe bandırılıp basıldığında çıktısı da siyah olacaktır.

*Zevk bâzârında bulmazdı bu reng ile revâç
Etmeseydi nakş-ı mührün sikke-i dinâr gül (K. 9/45)*

*Gehî vermiş Resûl'e arşda arslan ile mührün
Gehî arz etmiş elde hâtem-i hükm-i Süleymân'ı (K. 26/26)*

3.5.5. Tuğra:

Osmanlı döneminde padişahlarının imza yerine kullandıkları özel bir şekli olan sembolleşmiş işarettir. Saç ve sümbül tuğraya benzetilmiştir. Beyaz yanak sayfasında ayva tüyü (yazı) ve ben (nokta) üstünde halka halka şekliyle yer alan siyah saç eşsiz güzellikte bir tuğraya benzer.

*Yazıldı sebze-i nev-hîzden hat-ı ahkâm
Çekildi sâye-i matbû-ı servden tuğra (K. 1/3)*

*Misâl-i asâlette ismiyle câri
Ezel tâ ebed hükm-i tuğrâ vü hâtem (K. 27/12)*

3.6. Giyim Kuşam ve Kumaş:

Divan'da giyim kuşama ve kumaşa dair eşyadan siyah renkle ilgisi olan *peçe*, *şal*, *pelas*, *futa* ve *perdeden* bahsedilmiştir.

3.6.1. Peçe (nikâb):

Yüze örtülen ince siyah bir örtüdür. Peçenin siyah rengi, örtme, gizleme ve ışığı engelleme özellikleri vardır. Saçın peçeye benzetilmesi yüzü örtüp gizlemesiyle ilgilidir. Sevgilinin yanağı gül veya güneş olarak tasavvur edilince, saç yanağı örten siyah bir peçe olur. Sevgilinin yüzü güneş, dolaşık saçı güneşi örten akşam karanlığı, kaşları da hilâldir. Yüzü ay gibi güzel sevgili, güzelliğinin güneşindeki örtüyü kaldırınca yani güneş doğunca ay ortadan silinir, gece biter sabah olur. Sevgili güneşten daha güzeldir ki güneş sevgilinin güzelliğine hayran olur ve onu temaşaya başlar. Sevgili yüzündeki siyah örtüyü kaldırıp bütün dünyayı aydınlatıktan sonra güneş ışıklarını sahralara, çöllere salabilir. Çünkü

sevgilinin aydınlık yüzü tüm dünyayı aydınlatmıştır. Sevgilinin yanında güneş çok sönük kalmıştır ve artık güneşe gerek yoktur.

*Hurşid-i cemâlinden ol ay saldı nikâbın
Subh oldu dûr ey baht nedir bunca şeker hâb (G. 24/4)*

*Subh salıp mihr-i ruhuñdan nikâb
Çık ki temâşâya çıka âf-tâb (G. 26/1)*

*Sen yüzüñden âlemi rûşen kılıp saldıñ nikâb
Yazıya salsın bugüñden böyle nûrun âf-tâb (G. 27/1)*

3.6.2. Pelâs:

Siyah ve boz, gri gibi siyahî renge yakın tonlarda, çul, aba tarzı eski giysi, paçavra, keçe. “*Pelas* kelimesi, Türk edebiyatında daha çok eski püskü giysi anlamına gelen “*pelaspare*” terkihi ile kullanılır. Çul anlamına gelen *pelasın* müstakil kullanımına nadiren rastlanmaktadır” (Öztoprak, 2010: 113). *Fuzûlî Divânı*’nda üç ayrı beyitte geçer. Mecnûn, Leylâ’nın aşkı ile çöllerde dolaşırken saçları uzamış ve birbirine karışmış, keçe gibi olmuştur. Fakat o keçeleşmiş, paçavraya benzeyen saçların içinde Leylâ’nın aşkı vardır. Sabâ rüzgârına; *onu keçe, paçavra gibi görüp hürmette kusur etme* der. Burada keçeleşmiş saç, çadıra benzetilir, çölde çadır kurulur.

*Ey sabâ jûlîde-mû başında Mecnûn'un sakın
Bî-tekellüf gitme kim Leylî evidir ol pelâs (G. 124/4)*

Fuzûlî, kanâ’at mülkünün sultanıdır. Üstündeki fakr paçavrası onun sultanlığı için kâfidir. Tasavvufta fakr, hakikî sultanlıktır. Çünkü Hakk’ın rızâsından başka istediği hiçbir şey yoktur. Dünya sultanları ise her an bir ihtiyaç ve zaruretle karşıkarşıyadır.

*Ey Fuzûlî ben kanâ’at mülküñüñ sultânıyım
Saltanat esbâbi eğnimde pelâs-ı fakr bes (G. 128/7)*

Bir diğer beyitte, “*Ey felek! Fakirlik çulundan utandığım yoktur. Ben, değersiz şalımı senin atlasından üstün bilmişimdir*” diyerek, “*Fakirlik övüncümdür*” (Yılmaz, 1992: 49) anlamında daha çok mutasavvıfların itibar ettikleri ve hadis olduğunu ileri sürdükleri bir söze telmihte bulunmaktadır. “*Fakr*” aynı zamanda tasavvufta bir mertebedir.

*Ey felek yoktur pelâs-i fakrdan ârım benim
Atlasından bilmişim üstün muhakkar şâlîmi (G. 287/2)*

3.6.3. Şal:

“*Yün ve ipek gibi her çeşit yünlü kumaş yahut yün örgülerden yapılan boyun ve omuzları örtmede kullanılan bir örtüdür. İki ucundan üçgen şeklinde katlanarak omuzlara örtülür. Saçakları bele kadar iner, hatta ayaklara kadar inenleri de görülür*” (Öztoprak 2010: 137). Umumiyetle sevgilinin elbisesinin konu edildiği divan şiirinde şalın özel bir yeri vardır. “*Şal, kendini rint, kâmil, derviş bir insan kabul eden âşığın sahip olmakla iftihar ettiği maddî değeri az, manevî değeri çok olan giysisidir*” (Öztoprak 2010: 138). Renk itibarıyla zümürüridî, müşgî, sebz(yeşil), siyah şallardan söz edilirse de en fazla “*kara*

şal” ifadesi beyitlere hâkimdir. Siyah şal ve gece arasında benzerlik kurulmuştur. Bu yüzden şal, renk dolayısıyla gece, Kadir gecesi, karanlıklar ülkesi vb. unsurlara benzetilir. Fakr elbisesi olan hakîr, değersiz şal, atlasdan daha üstündür. Atlas hem bir kumaş ismi hem de en üstte olan felektir. Orada hiçbir şey yoktur. Ne yazı ne de şekil vardır.

*Ey felek yoktur pelâs-i fakrdan ârım benim
Atlasından bilmişim üstün muhakkar şâlimi (G. 287/2)*

3.6.4. Futa:

Futa, “Hindistan’da dokunan özel desenli bir kumaştan yapılan peştamala denir. Kumaşı da aynı adla anılır. Türk kültür ve edebiyatında peştamal olarak daha çok işlenmiştir. Düz bir zemin üzerinde kendine has çubuklu ve çubuk kafesli olarak dokunur. Çubuklar inceli kalınlı olup genellikle zemin renginin derece derece koyusundan dokunur” (Koçu, 1983: 119). Futada daha çok koyu renk tercih edilirdi. Futa, önlük veya peştamal; “genellikle iş yaparken bele bağlandığı gibi mevlit, düğün vb. törenlerde hizmet etmek için bele bağlanır. Ayrıca bir meslekte yetişmiş bir elemanın ustalaştığını duyurmak için yapılan merasime de alâmet olmak üzere “futa kuşanma” tabir edilirdi” (Arseven, 1983: II. 621). Fuzulî bir beytinde beline lacivert futa sarınmış bir güzelden söz ederken, bu durumu, soyulmuş bademin menekşe içine düşmesi şeklinde tasavvur etmiştir. Beyitte futa lacivert renkli olarak söylenmiş ancak futa daha ziyade koyu ve siyaha yakın renklerde olduğu için buraya aldık.

*Nil-gûn futaya sardı beden-i ‘üryânın
San benefşe içine düştü mukaşşer bâdâm (G. 182/3)*

3.6.5. Perde (hicâb):

Siyah renk, örtme, gizleme ve ışığı engelleme özellikleriyle sevgilinin saçı ve karanlık için benzetilen olmuştur. Sevgilinin saçı perde, yüzü ay veya güneştir. Siyah saçın yüze düşüp cemâl nurunu örtmesi yüze çekilmiş siyah bir perde olarak düşünülmüştür. Aşığın yanan gönlünden yükselen ahının dumanı bir bulut olup ayın yüzüne perde çeker. Buna rağmen ay yüzlü sevgili yüzündeki örtüyü kaldırmaz. Âşığın bahtını karartan da bu perdedir, yani siyah saçtır. Ayrılık gecesinde aşığın kanlı gözyaşları gözünü kaplar ve her taraf kararır. Âşık, gündüz güneş dâhil her şeyi görebilir. Fakat gece sadece ay görülür. Sevdiğinden başka hiçbir varlığı görmek istemez.

*Oldu ebr-i dūd-ı âhım perde-i ruhsâr-ı mâh
Âh kim almaz cemâlınden henüz ol meh nikâb (G. 28/7)*

*Kılar göz perdesin hûn-âb-ı hasret çâk her dem kim
Ruhuñda lezzet-i didâr zevkinden nikâb oynar (G. 70/7)*

*Karartır âf-tâbî sâye çeksen perde ruhsâre
Diriltir gonce halkın dürc-i lâ’lîñ gelse güftâre (G. 254/1)*

*Perde çek çihreme hicrân günü ey kanlı sirişk
Ki gözüm görmeye ol mâh-likâdan gayrı (G. 273/3)*

3.7. Oyunlar:

Divanda siyah renkle ilgili olarak *satrançtan* sözedilir.

3.7.1. Satranç-Piyon (beydak, piyâde):

Satranç, “iki kişi arasında altmış dört kareli bir tahta üzerinde değerleri ve adları değişik olan siyah ve beyaz on altışar taşla oynanan bir zekâ oyunudur. Şâh, rûh ve beydak satranç oyununda kullanılan taşlardandır” (Güfta, 2009: 1330). Güzellik bir satranç tahtası, Sevgili satranç tahtasında “şâh”, gül yanaktaki *ben* (hâl) de *piyon* (beydak) olarak tahayyül edilmiştir. Hâl-beydak münasebeti siyah renk ve küçük yuvarlak şekil benzerliğine dayanmaktadır. Sevgili “şâh” yani en büyük, âşık ise “beydak” yani en küçük varlıktır. Ancak satranç oyununda beydak ilk safta gelir, şâh arkadadır. Şair Mecnûn ile kendisini kıyaslar ve ondan daha üstün olduğunu söyler:

*Şâhdır hüsn bisâtında bugün ol gül-rûh
Ey Fuzûlî men-i âvâre sürülmüş beydak (G. 150/7)*

*Baňa zamân ile Mecnûn mukaddem olsa n'ola
Oyunda şâh berâber değil piyâde ile (G. 248/3)*

4. Kişiler ve Kişilikler:

Divân'da sık sık geçen *sevgili*, *âşık*, *rakîb*, *zâhid*, *cadî*, *köle* ve *câhil* doğrudan veya dolaylı olarak siyah renkle ilişkilendirilmiştir.

4.1. Sevgili:

Divan şiiri şahıs kadrosunun başkahramanı, sevileni ve siyah renge ait özelliklerin en çok belirttiği kişidir. Siyah, sevgilide estetik değeri olan ve âşığı her daim cezbeden bir renktir. Sevgilinin saç, kaşı, gözü, kirpiği, beni ve hattı (ayva tüyü) siyahtır. Sevgili siyah renkli güzellik unsurlarıyla hem güzelliğin hem de zulmün timsâlidir.

4.1.1. Saç (zülf, gîsû, turra, kâkül, perçem, sünbül):

Fuzûlî Divânı'nda saç; mû/mûy, zülf, gîsû, turra, kâkül, perçem ve sünbül adlandırmalarıyla kullanılmıştır. Mû/mûy; “*kıl, saçın teli, saç anlamlarına gelir. ‘Sevgilinin belini bir kemer gibi saran saç ‘mûy’ denir*” (Karabey vd., 1994: 6). Zülf; “*yanağın iki yanına sarkan saç*” (Cebecioğlu, 2005: 736), “*yüzün iki yanından sarkan saç lülesi*”dir (Pala, 1989: 539). Zülf “*gece yarısı*” anlamına gelmekte olup, saçın tek parçasına verilen isimdir. Zamanla saçın anlamını ihtiva etmiştir. Zülf dendiği vakit doğrudan saç akla gelmektedir. Râmî (2005: 15), zülfü “*yüzün çevresinde gül bahçesinde halkalanmış yılan gibi görünen saç olarak ve zincir gibi toprağa düşerek güzelin ayaklarına kadar uzanan saç*” diye tanımlar. Muîdî ise “*dolunayı örten bulut gibi sevgilinin yüzü üzerinde bulunan saçın zülf olduğunu*” ifade eder (Erünsal, 1988: 224). Kâkül; *alnın üzerine düşmüş, kısa kesilmiş kıvrımlı saç, perçem*. Kıvrım kıvrımdır ve uçları da eğridir. Perçem olarak da kullanılır. Perçem alna dökülen halkalanan saç, tepede bırakılan saç, püskül demektir. Turra; “*alındaki kâküldür. Kesildiği için turra denir. Sonradan umumiyetle saç ma'nâsına da kullanılmıştır*” (Tarlan, 1985: I-225). Sünbül; şekil, koku ve renk benzerliğinden dolayı saç

benzetilir. Saçın en fazla bu unsurla ilgisinin kurulduğu görülür. Doğrudan saçın yerine kullanıldığı da görülür.

Fuzûlî Divânı'nda saçın belirgin özellikleri rengi, şekli ve kokusudur. Siyah rengi, yüzün iki yanından sarkık, kıvrım kıvrım, halka halka, perişan ve dağınık olması, alın ve omuza dökülmesiyle anılmıştır. Saç için; leyli, Hindü, zincir, çengel, tuğra, perde, atlas, âh, gölge (sâye), gece (şâm), bulut, duman, tâvus, yılan, sümbül ve reyhan gibi birçok unsurla benzerlik kurulmuştur.

Saç renk olarak siyahtır. Sevgilinin saçının siyah oluşu bazen *sâye-i zülf*, *küfr-i zülf*, *menekşe zülf*, *zülf-i siyâh*, *zülf-i siyeh-rû*, *zülf-i siyeh-kâr*, *kara zülf*, *zülf-i kara*, *siyeh kâkül*, *zulmet-i zülf* gibi ifadelerle doğrudan, bazen de *zülf-i şeb-reng*, *zülf-i şeb-âsâ*, *şeb-i zülf*, *zülf-i şebdîz*, *kâkülün sevdâları*, *saçun sevdâsı*, *sevdâ-yı zülf*, *sevdâli zülf*, *zülf-i miskîn*, *sevdâ-ı mülk-i Hutun* ile dolaylı olarak dile getirilmiştir.

Küfr-i zülfünden beni men' eylemek lâyük değil
Sâfi insâf eyle îmânüñ gerekmez mi saña (G. 19/6)

Zulmet-i zülfün giriftârı dem urmaz nûrdan
Tâlib-i şem-i ruhuñ hurşîd-i rahşân istemez (G. 115/2)

Tutalım ki zülf-i siyâhıñ tutan üzre sâbit olur günâh
Ne revâ ki gamze-i kâtîliñ güneñ etmeden döke kanımı (G. 262/5)

Ey Fuzûlî kıldı cânım riştesin pür pîç ü tâb
Bir perî-veş dil-beriñ sevdâ-yı zülf-i pür-hâmı (G. 285/7)

Gece, karanlık hâli ve uzunluğuyla sevgilinin saçının benzetilenidir. Târ karanlık ve saç teli demektir. Sevgilinin siyah saçı zincire benzer ve daima hareket halindedir. Saç kesretir, siyahtır. Sevda hem aşk hem zülfün siyahlığıdır. Saç o kadar uzundur ki adeta servi boyun gölgesidir. Yüz, güneştir, arkaya düşen saç boyun uzun gölgesidir ve siyahtır. Zülf ve çene çukuru insan yüzündeki güzelliklerdir. Çene çukuru zindana, zülf ise mahkûmu bağlayan zincire benzetilir

Bend ü zindân-ı gam ü mihnetten olmuşum halâs
Âh kim düşüm yine zülf ü zehadânüñ görüp (G. 37/6)

Saçıñ endişesi tahrîk-i zencîr-i cünûnumdur
Cünûnum def'ine zîkr-i leb-i lâ'liñ füsunumdur (G. 87/1)

Ey saçıñ fikri kamu sevdâlarıñ ser-mâyesi
Olmayıñ başımdan eksik serv-kaddiñ sâyesi (G. 300/1)

Sanem, put demektir. Divan şiirinde sevgili için istiare yoluyla büt ve sanem denir. Şair; saçı siyah puta benzeyen güzeller esirin olmuş ve aşkından her birinin saçı, kendi boynunun bağı olmuş diyor. Esirler eskiden zincire vurulurlardı. Puta benzeyen güzellerin zincirleri kendi saçlarıdır.

*Zülfü siyeh sanemler olmuş seniñ esîrin
Aşkuñda her biriniñ öz zülfü boynu bağı (G. 261/5)*

Sevgilinin siyah saçı güzel kokular satan bir attâr dükkânı gibidir. Saç çok güzel kokar ve bu koku âşîğın aklını başından alır. Sevgilinin saçını ve benini görüp kokusunu alanlar hakikî misk ve anberin ne olduğunu anlarlar. Rüzgâr, sevgilinin saçının kokusundan âşîğın gönlüne bir nefes iletcek olursa âşîğı çıldırtır. *Divânda* birçok beyitte geçen; *zülf-i anber-efşân*, *zülf-i mu'anber*, *zülf-i müşgîn*, *zülf-i müşg-âsâ*, *kâkül-i müşgîn*, *turra-i müşgîn*, *turra-i müşgîn-bû*, *müşgîn saç*, *nigâr-ı anberîn-gîsû*, *benefşe zülf*, *târ-i sünbül-i zülf*, *bûy-i zülf*, *halka-ı gîsû-yı müşg-efşân*, *gîsû-yı anber-bâr*, *sünbül-i gîsû-yı müşg-bâr* gibi ifadeler sevgilinin saçının hem misk ve amber kokusuna hem de siyah rengine işaret eder:

*Ey diyen kim şâm-ı ikbâlîñ ne yüzden tîredir
Sâye salmış aya ol gîsû-yı anber-sâya bah (G. 58/6)*

*Pençe-i berg-i çenâr etmiş müheyyâ şâneler
Anlamış gûyâ ki sünbül kâkülünün tâbı var (G. 74/2)*

*Gâlib olmuş halka zevk-i seyr-i gül-şen gâlibâ
Çekmeğe halkı benefşe zülfünün küllâbı var (G. 74/5)*

*Ne hoştur ârızîñ devrinde zülf-i anber-efşâmîñ
Bu devranda ne hoş cem'iyeti var ol perişânîñ (G. 162/1)*

*Ger müşg derse âşık ol bûy-ı zülfe sâkî
Tünd olma bir kadeh ver ter eylesin dimağı (G.261/6)*

*Ser-geşteliğim kâkül-i müşgîniñ ucundan
Âşüfteliğim zülf-i perişânîñ içindir (G. 105/2)*

*Kâkülün şâne açıp kıldı hevâyı müşgîn
Tîğ müyun dağıdıp etti yere anber-fâm (G. 182/6)*

*Göricek sünbülü andım şiken-i kâkülünü
Sünbülü girye vü âh ile perişân ettim (G. 199/6)*

Divan şiirinde sevgilinin pek çok unsuru güle benzetilir. Sevgilinin kendisi bizzat güldür. Beyitte sevgili boyu bakımından güle benzetilmiştir. Âşîğın başında gül endamlı güzellerin sevdası vardır. Âşık bu sevdıyla gözyaşı dökmektedir. Bu sevda katlanılabılır bir şeydir ama asıl bela siyah saçlardan kaynaklanmaktadır. Sevgilinin saçı siyah, uzun, kıvrımlı ve dağınıktır. Âşîğın gönlü sevgilinin saçlarının esiridir. Âşık bu beladan şikâyetçidir.

*Sirişk-rîz gül-endâmlar hevâsiyle
Şikeste-hâl siyeh zülfler belâsiyle (Müs. 2/4-1)*

4.1.2. Kaş (ebrû, hâcib):

Divan 'da rengi, şekli ve sayısı itibarıyla söz konusu edilmiş, bazen tek başına, bazen de göz ve kirpikle birlikte ele alınmıştır. Misk, amber, gölge ve yazıyla ilişkilendirilmek suretiyle rengi belirtilmiştir. Kaşın rengi karadır. Kaşların *ebrû-yı müşgîn* ve *ebrû-yı anberînle* tavsif edilmesi, yazıya ve hümânın kanatları gölgesine benzetilmesi karalığına delâlet eder. Kaşlar sayfaya benzetilen yüze siyah mürekkeple yazılmış iki mısra olarak tasavvur edilmiş, rüzgârla dağılıp uçuşan siyah saç hümânın kanatlarının gölgesi olarak düşünülmüş, güzellik sultanın kaşına bakanlar başına hümânın kanatlarının gölgesi düşmüş sanırlar, denilmiştir:

Kaş şekil olarak *hilâle* ve *râ* harfine benzer. Kaşın hilâl tasavvurunda şekil benzerliği ve hilâlin geceleyn gökyüzünde görünmesi esastır. Dolunay yıllarca karalasa da sevgilinin *râ* harfi gibi olan kaşına benzer bir hilâl yazamaz. Hilâl, yeni ay şekli itibarıyla kaşı andırır. Fakat renk bakımından kaş siyah, ay ise beyazdır. Sevgilinin kaşı yeni aydan çok daha güzeldir. Öyle ki, aralarında siyahlık ile beyazlık kadar fark vardır.

Kaşñıla gözleriñdir her tarafyatar nizâ üzre
Çektir birbirine iki ser-hoş Türkmân hançer (K. 4/6)

Kaşlarıñdandır hacil gûyâ halâl-i 'iyd kim
Gece eksik görünür gündüz çok olmaz âşkâr (K. 41/3)

Cilve eyler mâh-ı nev ile karşısında şâm-ı iyd
Señ girip ortaya kaşñ göster ol tutsun kenâr (K. 41/4)

Yeñi ayı kaşlarıñ sevdâsı rüsvâ eylemiş
Gösterirler birbirine añı ehl-i rüzgâr (K. 41/6)

Mâh-ı nev olmuş kaşñ sevdâsının ser-geştesi
Şehrden şehre gezer âvâreler tek mâh ü sâl (G. 172/2)

4.1.3. Göz (çeşm):

Göz, *divan* şiirinde en çok sözü edilen güzellik unsurlarından biridir. Şekil yönünden nergis ve bademi andırır. Renk olarak siyah veya elâdır. Divanda bazen tek başına, bazen *çeşm-i merdüm* ya da *merdüm-i çeşm* şeklinde gözbebeği olarak, bazen de kaş ve kirpikle birlikte ele alınmış, Hindû ile benzerlik kurulmuştur. Çoğunlukla âşğın kanlı gözyaşı dökmesiyle anlatılmıştır. Gözbebeği girdabın tam ortasında siyah bir noktayı andıran dönüş noktasına benzer. Daima kanla dolmuş gözyaşının girdabına boğulmuştur. Hindû siyah tenlidir. Gözbebeği bene benzer ve sevgilinin yüzünün süsüdür. Bene benzeyen gözbebeği gözyaşı denizini geçip beyaz bir ülke olan sevgilinin yüzüne siyah bir nokta olarak yansımıştır. Göz siyah ve çok güzel olduğu için âşğın hayatını karartır, onu manen öldürür. Bu nedenle âşik kendi gözünü sevgilinin nergise benzeyen gözüne bakmaktan meneder. Ruh-ı saf, yüzün beyazlığı parlaklığıdır. Rum da beyaz anlamı verir. Hindû ise siyahtır. Gözbebeği küçüklük yuvarlaklık ve siyah renk bakımından yüzdeki bene benzer, sevgilinin yüzünü süsler. Şairin kanlı gözyaşındaki göz karası sevgilinin beninin sadakasıdır. Yani o kara renkli gözbebeği sevgilinin beninin âşğa bir ihsandır.

*Sevâd-ı nokta-i girdâba benzer merdüm-i çeşmüm
Ki dâ'im garka-i girdâb-ı eşk-i çeşm-i pür-hündür (G. 90/2)*

*Ey göz ol nergis-i hûn-hâra nigâh etme dahi
Rûzigârum gam-ı ışk ile siyâh etme dahi (G. 284/1)*

*Nedir dedim ruh-i sâfında aks-i merdüm-i çeşmim
Dedi gelmiş gemiyle Rûm'a deryâ kat' edip Hindû (G. 238/5)*

*Ey Fuzûlî gark-ı hûn-âb etti göz merdümlerin
Göreyim kullâb-ı müjgâna urulsun kanlı yaş (G. 129/7)*

*Göz karesi eşk-i gül-gûnumda hâlün sadkası
Eşk-i gül-gûnum gül-i ruhsâr-ı âlün sadkası (G. 274/1)*

4.1.4. Kırpık (müje, müjgân):

Divan'da kırpık siyah renginin yanısıra, mızrak, kılıç, hançer ve ok gibi kesme, yaralama, delme ve öldürme özelliklerine sahip savaş aletlerine benzetilmek suretiyle âşığın gönlünü karartan bir unsur olarak tavsif edilmiştir. Kırpık abanoz oka benzetilir, çünkü siyahtır. Abanoz çok kuvvetli, sert bir ağaçtır ve kıymetlidir. Kırpık abanozdan olunca onun temreni de demir yerine çelikten olmalıdır. Bazen kırpık kaleme de benzetilir. Bene duyulan sevda siyah yazıyla anlatılır.

*Hayâli gözdedir kırpıkların depretme ey merdüm
Edeb şartı değil mihmâna çekmek mîz-bân hançer (K. 4/12)*

*Müjeñ ger seng-diller gönlünü alsa aceb olmaz
Añun tek âbnüs ok lâyıkı fülâd peykândır (G. 89/2)*

*Dem-â-dem kilik-i müjgân ile tıfl-ı merdüm-i çeşmim
Hat-ı sevda-yi hâliñ meşk eder levh-i hayâl üzre (G. 256/6)*

4.1.5. Ben (hâl):

Birçoğu doğuştan ten üzerinde bulunan küçük, koyu renkli leke veya kabartılardır. Daha çok yanak, saç, kaş, ayva tüyü ve dudak ile birlikte bulunur. Siyah rengi, küçük ve yuvarlak şekliyle dâne, Hindû, misk, amber, bahûr, nokta, beydak, sinek ve karanfile benzetilir.

Ben siyah renklidir, *hâl-i siyeh* ile benin rengi doğrudan belirtilmiştir. Ben, yuvarlak ve siyahtır. Her şeyi kendi üzerinde toplayan bir noktayı andırır. Siyah içinde hiçbir şey farkedilemediği için tamamen yokluktur. Bu sebeptendir ki siyah, renklerin en yükseğidir denir. Şekli itibariyle başa, rengi itibariyle de talihsizliğe delâlet eder. Ağız, içi inci gibi dişler ve inci gibi sözlerle dolu olan bir mücevher kutusudur. Tarlan (1985)'e göre; "Ağız o kadar küçüktür ki dudağın yanındaki bir ben dahi onu gizleyebilir. Ben siyah olduğu için Hindüdür. Hindü aynı zamanda hırsız anlamına da gelir. Ben, ağzın yanında olduğu için o

hazinenin bekçisidir. Hırsız hazine muhafızıdır. Hırsız bir hazinenin emanet edilmesi ise şaşkınlık vericidir”.

*Derd çekmiş başım ol hâl-i siyeh kurbânı
Tâb görmüş tenim ol turra-i tarrâra fidâ (G. 7/2)*

*Dehânûñ dürcünü hâl-i lebiñ gözden nihân etmiş
Emânet gör ki Hindü mahzen-i lü'lü'ye hâzindir (G. 104/3)*

*Hâl ü hatdur bilmen ol âyîne-i ruhsâr üze
Yâ gözümden aks salmış merdüm ü müjgân ana (G. 10/3)*

4.1.6. Hat (Ayva tüyü):

Hat, “gençlerin yüzünde yeni çıkan tüyledir. Şiirde yanak, dudak, ben, saç ve çene ile birlikte kullanılan hat genellikle güzel olarak düşünülür” (Pala, 1989: 216). Fuzûlî Divânı'nda hat genellikle yazı ve ayva tüyü anlamında kullanılmıştır. Ayva tüyü siyaha yakın koyu rengi ve küçücük şekliyle misk, amber, bahûr, yazı, çimen, karanlık, bulut, toz, karınca, menekşe ve sümbül ile ilişkilendirilmiştir. Ayva tüyleri siyaha yakın koyu renklidir. Ayva tüyelerinin rengi *sevâd-ı hat*, *hat-ı müşg-fâm*, *hat-ı müşg-bâr-ı yâr*, *hatt-ı müşgîn*, *anberîn hat*, *hatt-ı mu'anber*, *hat-ı anber-bû* ve *sünbül* ile belirtilmiştir. *Şâm-ı zulmet* ve *hatt-ı siyeh-kâr* tavsifinde *zulmet* ayva tüyelerinin siyahlığını, *siyeh-kâr* ise ayva tüyelerinin hem siyahlığını hem de sevgilinin güzelliğine zarar veren hâlini belirtmektedir. *Müşg-fâm*, *müşg-bâr*, *müşgîn*, *anberîn*, *mu'anber* ve *anber-bû* gibi tavsiflerden ayva tüyelerinin rengi ve kokusu anlaşılmaktadır.

*Ey güzel zatın ma'ârif birle rengin edegör
Hatt-ı müşgîn perde-i ruhsâr-i gül-gûn olmadan (Kt. 32/1)*

Ayva tüyü incecik şekli ve siyahımsı rengiyle yazıya benzetilmiştir. Âşğın gönül sayfası sevgilinin ayva tüyleri (gubârî yazı) ile yazılıdır. Hattatın bakmaktan kalem gibi, gözlerine kara su inse, kör olsa, yine de gubar yazısını sevgilinin yüzündeki ayva tüyelerine benzetemez. Hat karıncaya da benzetilir. Sevgiliye kavuşma kadehine susamış olan âb-ı hayat istemez. Karıncayı andıran ayva tüyelerini seven ise Hazret-i Süleyman'ın mülkünü istemez. Tasavvufî ma'nâsı vahdet üzerinde kesreti görmektir. Kesret âlemi dünyadır. Onu Cenâb-ı Hak Hazret-i Süleyman'a vermiştir.

*Ohşadıbilmez gubârını muharrir hatuña
Hâme tek bahmakdan inse gözlerine kâre su (K. 3/6)*

*Teşne-i câm-ı visâliñ âb-ı hayvân istemez
Mâ'il-i mûr-ı hatuñ mülk-i Süleymân istemez (G. 115/1)*

Söz, ayva tüyleri amber gibi güzel kokulu öyle bir güzeldir ki gönüller almak için her an gayb örtüsü altından yüzünü gösterir. Hat hem yazı hem de ayva tüyleri anlamına gelir. Aşağıdaki beyitte sevgilinin ağzının etrafı hat (ayva tüyleri) ile çevrilmiştir. Dudak yok denecek kadar küçük olduğu için ancak kenarlarındaki ayva tüyleri onun var olduğunu gösterir. Çünkü ayva tüyleri vahdet üzerindeki kesrettir ve gözle görülür. Hattın yazı

olduğu düşünüldüğünde ise söylenen şiirin veya sözün yazılmış şekli olur. Kâğıt beyaz, üzerindeki yazı da siyah olduğu için alaca renkli ambere benzetilir.

*Bir nigâr-i anberîn-hattır gönüller almağa
Gösterir her dem nikâb-ı gaybdan ruhsâr söz (G. 119/4)*

Yüzdeki ayva tüyleri siyaha yakın koyu rektedir. Hat yüz üzerindedir. Tasavvufi anlamda vahdet üzerinde kesretin bulunuşudur. Kesretle vahdet bir aradadır. Göz, hattı incelerken gözbebeğini öldürecek derecede ona bakar. Çünkü göz de siyahtır, hat da siyahtır. Bu bakımdan gözün hattı kavrayabilmesi çok zordur. Hattın ne anlama geldiğini anlam için eğilen gözbebeği, siyah hat üzerinde ikinci bir siyahlık oluşturur. Aşağıdaki beyitte ifade edilen “*sevâd üstünde sevâd*” budur. Bu da hattın güzelliğini bozar.

*Göz hatından merdümün mahv etmedin bulmaz murâd
Zâyi' eyler hüsnünü hattın sevâd üzre sevâd (G. 62/1)*

4.1.7. Çene (zenahdân):

Çene çukuru siyah bir nokta gibi tasavvur edilir. *Divan*'da genellikle çene çukuru üzerine kurulan hayallerle anılmış, âşık için her türlü tehlike ve sıkıntının olduğu karanlık bir kuyuya ve zindana benzetilmiştir. Zindan, mecazen, çok karanlık ve sıkıntılı yer demektir. Güzellerin çene çukuru, güzeldir, hoştur, ama tehlikelidir. Aylak aylak dolaşan âşığın gönlü çene çukurunu görünce içine düşüverir. Düşmek yukarıdan aşağıya inmek ve âşık olmak anlamlarına gelmektedir.

*Bend ü zindân-ı gam ü mihnetten olmuşum halâs
Âh kim düştiüm yine zülf ü zenahdânın görüp (G. 37/6)*

*Bahma ey dide zenahdânına mahbûblarun
Gezme gafil hazer et düşmeyesen çâhlara (G. 243/6)*

Sevgilinin güzellik unsurlarından bazıları meyvelere benzetilir. Çene, çukuru olması cihetiyle elmaya benzetilir. Bu çukura “*çâh-ı zenahdân*” yani, çene kuyusu derler.

*Hansı bâğün var bir nahli kadiñ tek bâr-ver
Hansı nahliñ hâsılı sîb-i zenahdânınca var (G. 73/3)*

4.2. Âşık:

Divan şiiri şahıs kadrosunun seveni ve siyah rengin en çok tesir ettiği kişidir. *Divan* edebiyatında şair daima âşıktır. Bu yüzden her şey sonuçta aşk ile ilgili görülür. “*Âşık samimi ve içtendir, maddiyat ile bağlantısı yoktur. Onun gıdası üzüntüdür. Sevgiliden daima lütuf bekler. Sevdiği ile asla biraraya gelmez, onunla olan beraberliği ise daima hayalidir*” (Pala, 1989: 30). Güfta (2009: 1337)'ya göre; “*Siyah, âşığın tahammül gücünü kıran, bahtını ve gönlünü karartan sebeplerin rengidir. Âşık kara bahtlılar zümresine mensuptur. Sevgilinin siyah renkli güzellik unsurları ile âşığın kara bahtı arasında bağ vardır. Âşığın bahtını karartan sevgilinin saçının sevdasıdır.*” Çektiği siyah perdeyle yanağı gizleyen siyah saç aynı zamanda âşığın bahtını da karartır. Ezel kâtipleri, âşıkların yüz sahifesine bahtlarının kara olduğunu yazmışlardır. Kâtipler yazılarını siyah mürekkep ile yazdığı için yazı karadır. Âşıkların bahtı da karadır. Hat aynı zamanda yüzdeki ayva

tüyleridir. Beyaz kâğıt üzerindeki yazı da siyahtır. Âşıkların bahtı çok ızdırab çektikleri için karadır, o kadar karadır ki zâhid eğer ciğeri yanık âşiğa refakat etse yüz yıl karanlığına ışık düşmez.

*Ezel kâtibleri uşşâk bahtın kare yazmışlar
Bu mazmûn ile hat ol safha-i ruhsâre yazmışlar (G. 68/1)*

*Füsürde zâhid eger âşık-ı ciğer-sûza
Refâkat etse yüz yıl zulmetiñe düşmez nûr (K. 2/5)*

*Gâh hem-silsile-i âşık-ı hûnin ciğeri
Boynu zencîr-i cünûn kaydı çeken şeydâdır (K. 38/5)*

4.2.1. Bağır:

“Bağır; sine, göğüs anlamlarındadır. Sine, divan şiirinde duyguların algılandığı yer olarak düşünülür. Hayatî önem taşıyan organların sinede bulunması mecaz-ı mürsel yoluyla kalp yerine kullanılmasına yol açmıştır” (Pala, 1989: 441).

Kara bağır, dertli gönül anlamındadır. Bağırın karalığını Fuzûlî mecazen gönlün dertli, yüreğin acılı olması anlamında kullanmıştır. Sevgili yıkanırken eline hamam tasını eline alır. Böylece su tası sevgilinin elini öpmüş olur. Bu durumu kıskanan âşığın kara bağrı su gibi erir. Su vücuda değince akar gider, hased de âşığın vücudundan rahat ve huzuru alıp götürür.

*Tâs elin öptü hased kıldı kara bağrımı su
Yetti su cismine reşk aldı tenimden ârâm (G. 183/7)*

Ben, tasavvufta “âlem-i gayb” olduğu için oraya erişilmez. Ben kara olduğu için aşağıdaki beyitte “kara bağır” ifadesi kullanılmıştır. Kan etmezdim diyerek dudağın kırmızılığı kastedilmiştir. “Dudağının kenarındaki beninin erişilmez olduğunu bilse idim ona erişmek arzusuyla kara bağrımı kan etmezdim”.

*Vasl-ı hâl-i lebiñi bilse idim nâ-makdûr
Arzusunda kara bağrımı kan etmez idim (G. 197/2)*

4.2.3. Baht (bkz. Âşık)

Baht; talih kader, kismet demektir. Bahtı kara, talihi kötü, işleri ters giden anlamındadır. Siyah, âşığın tahammül gücünü kıran, bahtını ve gönlünü karartan sebeplerin rengidir. Âşık kara bahtlılar zümresine mensuptur. Aşağıdaki beyitlerde *Baht-ı siyâh*, *siyâh baht*, *kara baht*, *şâm-ı ikbâl*, hem âşığın kara bahtını hem de kara bahtının kötülük sebebi oluşunu belirtir. *siyâh baht*, *kara baht* ifadeleri bu anlamda kullanılmıştır.

*Ezel kâtibleri uşşâk bahtın kare yazmışlar
Bu mazmûn ile hat ol safha-i ruhsâre yazmışlar (G. 68/1) (bk. Âşık)*

Siyah baht, kötü talihtir. Bu alınca kaderi olarak yazıldığı için zamanı hep kara gün gibi, yani kötü geçecektir. Bu âşığın kaderidir, bu yüzden yapacak bir şey yoktur.

*Siyâh-bahtlığı yazmış alınca takdîr
N'ola geçirse kara günde rûzgâr kalem (K. 33/13)*

Âşığın bahtını karartan sevgilinin saçının sevdasıdır. Çektiği siyah perdeyle yanağı gizleyen siyah saç aynı zamanda âşığın bahtını da karartır. Sevgilinin yüzü bazı teşbihlerde ay veya güneş, siyah ve gür saçları da yüzün üstüne düşüp onu örten örtü gibi düşünülür Sevgilinin siyah saçları aya benzeyen yüzünü örtmüş, gölgelemiştir. Bu durum âşıkın bahtının da siyah olmasının sebebidir. Âşığın haykırıları ve inleyişleri etrafındaki insanlara uykuyu haram etmiştir ancak, kara bahtı uykudan uyanmaz.

*Ey diyen kim şâm-i ikbâliñ ne yüzden tîredir
Sâye salmış aya ol gisû-yi anber-sâya bah (G. 58/6)*

*Nâle-i zârım ile halka haram oldu yuhu
Kara bahtım yuhudan olmadı bîdâr henüz (G. 122/5)*

Tamamıyla bir matem tablosu çizilen aşağıdaki beyitte; bülbülün günleri geceye çevrilmiş, bahtı kararmış, tatlı tatlı konuşma (ötme) yeteneği yok olup dilsiz kesilmiş ve bu haliyle kargaya eş olmuş. Çünkü karga siyahtır ve sesi güzel değildir.

*Rüzgârın tîre bahtın kare nutkun lâl edip
Mâtem-i gül bülbülü zağ ile yek-sân eylemiş (G. 130/6)*

Şair bahtının karalığından yakınmaktadır. Çünkü insanlar içinde kadri yüksek biri iken kara bahtının yıldızı, onu insanlar tarafından horlanan, aşağılanan biri haline getirmiştir.

*Eliñden dâdlar ey ahter-i baht-i siyâhım kim
Beni halk içre alî-kadr iken gayette hâr ettiñ (Kt. 24/1)*

4.3. Rakip (ağyâr):

Âşığın karşısına yer alan bir engeldir. Klasik şiirde âşık ile mâşûk arasına girip aralarını bozmaya, maşûku kandırmaya çalışan kişidir. Âşığı en az sevgili kadar üzer, kahreder. Âşık için çirkin, kötü ve zâlimdir. Âşığın bakış açısıyla karga, yüzü kara, ağzı kara ve kalbi kara olmak üzere olumsuz sıfatlarla anılmış ve aşağılanmıştır. Kara, mecazen, kötü, uğursuz; yüz kızartıcı durum, leke anlamlarına gelir. Kara sıfatı rakibin yüzünün, sözünün ve kalbinin çirkinliğini ifade etmek, fitne ve fesat ehli olduğunu belirtmek ve onu aşağılamak için kullanılmıştır. Âşık sevdiğinin geceleri sokağa çıkmasını istemez, çünkü rakip kötü kalplidir. Bunu firat bilip ayıplar, kötü sözler söyler. Sevgili güzelliğin en yüksek noktasında bulunan bir aydır. Bu durum onun için noksanlıktır.

*Çıkma yârim geceler ağyâr ta'nından sakın
Sen meh-i evc-i melâhatsiñ bu noksandır saña (G. 21/5)*

4.4. Zâhid (sofi):

İlmin ve imanın kabuğunda kalan, çok konuşup öğüt veren ve güzellikten anlamayan ikiyüzlü ham sofudur. Siyah, zâhidi küçük düşürmek maksadıyla kullanılmış bir sıfattır. Zâhid utanacak durumu olan kara yüzlü biridir, evvelce zühd ve takva yolunda yürürken meyhane köşesine çekilmiş ve elindeki siyah tesbihi terkedip, çeng tellerini tutmuş; yani çeng ahengine kapılmıştır.

*Lebün devrinde zâhidler dutub meyhâneler küncün
Kilub tesbîh târîn terk zülf-i çeng dutmuşlar (G. 69/6)*

Zülf yanağın üzerini örttüğü için kâfirdir. Küfrün örtmek anlamı da vardır. Kâfir ise hakikati örten, gizleyen demektir. Zülf aynı zamanda siyahtır, kesrettir. Sofî aşığa zülfü yasaklamak istiyor. Ancak zülf arkasında sevgilinin yüzünü gizlemektedir. Yani kesretin ardında vahdet olduğu için âşık ona ulaşmak amacındadır.

*Küfr-i zülfünden meni men' eylemek lâyük degül
Sofî insâf eyle imânun gerekmez mi sana (G. 19/6)*

4.5. Cadı (câdû):

Geceleri dolaşarak insanlara kötülük ettiğine inanılan hortlak, büyücü. *Divan*'da sevgilinin saçı, gözü ve beninin cadılık özelliklerinden bahsedilmiştir. “Zülf-i câdû şeklinde tavsif edilen sevgilinin saçı her kıla binlerce âşığın gönlinü bağlayabilecek yetenekte olan bir büyücüdür” (Güfta, 2009: 1338). Siyah saç; büyü, saç telleriyle büyü yapılması ve büyücülerin siyah renkli elbiseler giymeleri ilgileriyle cadıya, yanak da saflığı dolayısıyla berrak suya benzetilir. Aşağıdaki beyitte Felek ihtiyar bir kadına benzetiliyor. Sihirbazlar, cadılar çoğunlukla bir kocakarı şeklinde tasavvur edilir. Bir kılı ejder göstermek sihir işidir.

*Mana Zâl-i felek çekdüirdi ol mûy-ı miyân cevrin
Görün bir târ-ı mûyü nice ejder etmiş ol câdû (G. 238/2)*

Sihir sevgilinin câdû gözlerinin bir özelliğidir. İşveli bir şuh olan sevgilinin kara gözü cadı, yan bakışı hilekâr, saçı büyücü ve kâkülü yankesicidir. Sevgilinin cadı gözü âşıklarını büyüler ve kendinden geçirir. Kaş yaya, göz de kirpik oklarını atan hindû yani siyah haramilere benzetilir. Gözün de bir de büyücü vasfı vardır. Çünkü sihir ile insanın duyguları doğal yolundan saptırılır. Şekli itibarıyla hançeri andıran kirpik bir güzellik unsurudur, âşık onu çok sever, hatta bağrına basar. Bu duruma Tarlan (1985), “Hançeri bağra batırmak bir nev'î sihirbazlıktır. “Câdû” göz gönüle bu sihirbazlığı öğretmiştir. Göz insanı büyüler. Göz ve kirpik birbirinden ayrılmaz. Kirpik hançer kadar te'sirlidir ve bu özelliği göz sâyesinde kazanır. Asıl güzellik gözde olduğu için gönüle bu kirpik hançerini korkmadan bağrına basması büyüünü göz öğretir” şeklinde bir yorum getirir.

*Güşe-i ebrularından çeşm-i câdûlar midur
Yohsa girmiş yaya tîr-endâz hindûlar midur (G.106/1)*

*Müjen hançerlerin gönüm basar bağrına vehm etmez
Ana câdû gözün güyâ ki tâ'lim-i füsûn etdi (G. 283/5)*

4.6. Köle (kul, bende, çâker, gulâm, Hindû):

Hür olmayan ve birinin emri altında bulunan; herhangi bir şeye aşırı derecede bağlı olan kimsedir. Köleler genellikle siyah tenli olarak düşünülür. Bu nedenle “kara kul” ifadesi kullanılmıştır. Hindû da siyah rengi ve hizmetkârlığıyla köle anlamında kullanılmıştır. Âşık daima kul, köle sevgili ise şâhtır, sultandır. Aynı zamanda zalimdir. Bir kulun sultanını sevmesi akla ziyan bir durumdur. Ancak Fuzûlî'ye göre bu gayet doğal ve sonunda ölüm bile olsa bir aşk mes'elesidir. Padişahlar haremde yalnız otururlar. Halvet-

gâhlarına ancak müsaade ettikleri insan girer. Sevgili padişahdır. Güneş sevgiliye nazaran bir köledir.

*Boynu bağlı bir kara kuldur hevası kaçmağa
Bulduğun alıp kaçar saklamasañ şâm ü seher (K. 34/7)*

*N'olacakdur terk-i ışk etme Fuzûlî vehm edüb
Gâyeti derler ola bir bende sultânın sever (G. 83/7)*

*Revzenünden koma kim gün düşe halvet-gehüne
Harem-i şâha ne lâyük gire çâker güstâh (G. 59/4)*

*Serîr-i saltanat zevkinden efzûndur baña ol söz
Ki lûtf ileñ demişsin bir gulâm-ı kem-terinindir (G. 102/7)*

4.7. Câhil

Câhil; bilgisiz, okuryazar olmayan demektir. Kara câhil; çok bilgisiz, hiçbir şey bilmeyen anlamındadır. Siyeh-dil, kara gönüllü demektir. Kötü kalpli, kötülük düşünen anlamlarındadır. Kalemin içi de karadır, ama o sevgilinin hattına baş koymuş, yani başını feda etmiştir. Burada siyah görünmesine rağmen kalemin iyi niyetli ve fedakâr olduğu anlatılmaktadır. Buna karşılık içleri kapkara ama dışarıdan halim selim görünenler irfan davasında bulunmaktadır.

*Her siyeh-dil ki komaz baş hatına hame-sıfat
Kara câhildir eğer da 'vî-i irfân eyler (K. 32/41)*

5. Maddî ve Manevî Hâller:

Bu bölümde siyah renkle ilgisi dolayısıyla genellikle âşıқта tezâhür eden veya âşığın muhatap olduğu maddî ve manevî hâllerden *sevdâ, âh, yara, zulm, matem, belâ, gam, gözüne karasu inmek ve tabiatdan bahsedilecektir.*

5.1. Sevda:

Aşk, sevgi; istek, heves, arzu; aşırı sevgiden doğan bir çeşit hastalık, renk çağrışım bağlamında çok kara, çok siyah demektir. *Divan*'da genellikle aşk ve siyah anlamları kastedilerek kullanılmış, saçla ilişkilendirilmiştir. Zülf siyah renktedir ve zincire benzetilir. Sevda, melankolidir, aşk uğrunda aklını kaybetmek demektir. Buna "*kara sevda*" denir. Sonu cinnettir. Fuzûlî ömrünü, aşk uğrunda aklını kaybetmeye sarf ediyor.

*Ey Fuzûlî bir sanem zülfüne gönüm bağladım
Çekdi zencîr-i cünûna akıbet sevdâ meni (G. 290/7)*

*Işk sevdâsına sarf eyler Fuzûlî ömrünü
Bilmezem bu lûb-ı gâfletden kaçan bidâr olur (G. 96/5)*

Eskiden insanın mizacını etkileyen dört sıvıdan birinin sevda olduğu kabul edilmiştir. Bedende dengeli bulunan bu sıvılardan olan sevdanın artması veya eksilmesinin, sevda denilen akıl ve sinir hastalıklarına yol açtığına inanılırdı. Sevgili siyah saçlarıyla âşığı

sevdalara salar, yani kara sevdaya düşürür. Sevgilinin siyah saçı yanağına düşünce sevdası da âşığın başına düşer. Zülf siyahtır, sevdâ siyah manasına gelir. Saç zincire benzediği için aynı zamanda dîvânedir. Sevdanın bir ismi de melankoli, kara sevdalı, delidir. Zamanın meşhûr delisi Mecnûn'dur.

*Ruhun devrinde bir dîvânedür sevdâlu zülfün kim
Perişânlıktan olmuş men kimi meşhûru devrânun (G. 162/2)*

5.2. Âh:

Âşığın gönlündeki aşk ateşinin, hasta veya divane oluşunun belirtisi olarak göğe yükselen ateşli ve siyah renkli dumandır. Divanda duman, bulut ve saç ile benzerlik kurulmuştur. Âh siyah rengi, ince uzun şekli, göğe yükselmesi, kaplama ve örtme özellikleriyle aşk ateşiyle yanan âşığın gönlünden çıkan siyah renkli dumandır. Âşık sevgilinin misk renkli ve kokulu saçına bakıp âh eder; ancak bu âhlar âhû gözlü sevgiliye tesir etmez. Âşık ayrılık gününde ve vefasız feleğin eziyetine uğradığında ettiği âhların dumanı yükselerek gökyüzünü kaplar, karartır, gündüzü geceye döndürür. Âh şimşeginden ah göklere kadar yükselir ve ateşi ile yıldızları yakar. "Odlara yanmış" demek kapkara olmuş demektir. Âşığın bahtının karalığı vurgulanır. Sevgili yüzünü ve benini gözden gizlerse âşığın âhının dumanı güneşi karartır ve güneş, feleğin yüzünde adeta bir ben gibi kalır. Sevgilinin çehresi güneşe, beni de kararmış güneşe benzetilir.

*Felekde berk-i âhumdan serâser yandı kevkeler
Kalan odlara yanmış kevk-e-i baht-ı zebûnumdur (G. 87/3)*

*Kılma gözden çihre vü hâlün nihan kim kılmaya
Dûd-ı âhum âfitâbı çihre-i gerdûna hâl (G. 172/5)*

*Bu temennâda kim ol şem ile hem-sohbet olam
Dûd-ı âh etti dünüm tek günümü târ benim (G. 207/4)*

5.3. Yara (dâğ):

Dâğ; yara, yanık yarası, insan ve hayvan vücuduna kızgın demirle vurulan damga demektir. Divan şiirinde âşık her daim yaralıdır. Bu yara onun her şeyini kaplamış gibidir. Gönül, can, sine, ciğer, kalp ve bahtı bunlar arasındadır. "Sevgilinin gamzesi, kaşları, kirpikleri vb. birçok nedenle yaralanan âşık bunları ok, kılıç, hançer gibi hisseder. Yara âşığın istediği bir hâldir. O yaralı olduğu ölçüde sevgiliden kopmamaktadır" (Pala, 1989: 521). *Divan*'da âşıklığın somut bir göstergesi olarak zikredilmiş, kabuk bağlayıp kararmış hâliyle âşık ve lâle (gelincik) ile ilişkilendirilmiştir. "Lâle gelinciktir, kırmızı ve parça parçadır. Ortasındaki siyaha da dâğ-ı lâle yani gelincik dâğı yarası denir. Gelinciğe benzeyen ciğer parçalarının içinde gizli bir yara yani dâğ vardır" (Pala, 1989: 309-310). Bunu o lâle yanaklı bilmez. Lâle ile dâğ ekseriya birlikte kullanılır. Gizli yara görünmeyen aşk yarasıdır.

Yara iyileşirken kabuk bağlar ve kararır; kabuk bağlayıp kararmış yara dâğ-ı siyâh olarak zikredilir. Âşığın vücudu ve ciğeri yaralarla doludur. Ancak o lâle yanaklı sevgili bunu bilmez.

*Figân kim bağrumun ol lâle-rûh kan olduğın bilmez
Çiğer pergâlesinde dâğ-ı pinhân olduğın bilmez (G. 116/1)*

Şair ateş üzerinde yuvarlak, siyah nesnelere görmüş, bunların ne olduğunu anlayamamıştır. Bunlar ya ateşli sinesindeki dâğdır ya da aşkta devam edebilmesi için destek mahiyetinde tütsülenmiş üzerlik otu tohumudur. Sipend, üzerlik tohumudur. Eskiden nazar değmemesi için üzerlik otu tohumu ateşte yakılıp tütsülenmiştir. Özellikle küçük çocuklara bazı yerlerde hâlâ bu uygulanmaktadır.

*Dâğlardır odlu göğsümde karası kopmamış
Yâ sebât-ı aşk için od üzre bir nice sipend (G. 63/3)*

Şair aşağıdaki beyitte lalenin içindeki siyahlıkla sinesindeki dâğ arasında ilişki kurmuştur. Dâğ kızıl kanlara bulanmış sine içinde siyah bir yuvarlaktır. Lalenin içindeki siyah nokta da kırmızılar içindedir. Şair görünen siyahlığın lalenin içindeki nokta olmadığını, sinesindeki dağın siyah kabuğunu koparıp kırmızı kumaşa sardığını ve yeşillik içinde gizlediğini anlatıyor.

*Gonce vü lâle deme dâğ karasın koparup
Al vâlâya sarup sebzedede pinhân etdüm (G. 199/3)*

5.4. Matem:

Yas demektir; insanın ruhen çöküntüsünün ifadesidir. Temsili rengi karadır. Kara; sıkıntı, gam, keder âlâmetidir. Matemde günler, haberler, giysiler ve başa saçılan toprak hep karadır. Ölen kişinin ardından yas tutulduğunun göstergesi olarak siyah renkli elbiseler giyilir, çok gözyaşı dökülür ve saçlar yolunur. Sevgilinin bulunduğu yer, köy bir sevinç, mutluluk kaynağıdır. Ancak orada itler de vardır ve sevinç içinde bağırpıp, çağırırlar. Âşık ise oradan ayrıdır ve matem içindedir. Kendini sevinç atmosferinde görmediği için, onların arasında yeri yoktur. Matem evi ona yeterlidir. Gülün mâtemi, bülbülün günlerini, hayatını bulanık, bahtını kara, konuşma kabiliyetini giderip onu dilsiz yapmıştır. Böylece terennümsüz kalan bülbül karga ile bir olmuş.

*Ol ser-i kûy itleri içre Fuzûlî yoh yerüm
Bes mana mâtem-serâ men handan ü handan sürûr (G. 94/7)*

*Rûzgârın tîre bahtın kara nutkun lâl edüp
Mâtem-i gül bülbülü zâg ile yeksân eylemiş (G. 130/6)*

5.5. Belâ:

İçinden çıkılması güç durumdur, iç karartan bir hâldir. Saç ile ilişkilendirilerek tavsif edilir. Belânın saç ile nitelenmesi siyah renk ve eziyet özelliklerine dayanır. Aşk ve mahabbetin anlamı dert ve belâdır, vefasız güzel sevmek müşkil belâdır. Âşık perişan saçın elinde sayısız belâlara uğrar. Sevgilinin siyah saçı âşığa belâ kemendidir, kara belâdır, baş belâsıdır. Saç için arzular beslemek insan için belâ tuzağıdır. Fakat o perişan saçtan bir türlü ayrılmak da mümkün değildir. Zülf kesrettir. İnsan dünyevi olan herşeye meyillidir. Çok şey ister, ancak bu gerçekte bela tuzağıdır. Yaşadığı müddetçe bu tuzakla karşı karşıyadır. Maddî varlığı, bedeni bir bela zindandır. Ancak can çıkınca insan bu beden zindanından kurtulacaktır.

*Rişte-i tûl-i emel dâm-ı belâdur neyleyüm
Üzme ol ser-i zûlf-i perişândan tama' (G. 143/5)*

*Bir şem'-i şemistân-ı belâyım ki değil kem
Tâ ben diriyim sûz-ı dil ü eşk-i revânım (G. 191/2)*

*Âf-tâb-i kadeh etmez ramazân ayı tulû
Ne belâdır bize yâ Rab ne kara gündür bu (G. 239/6)*

*Sadâ-yi nâvekin çıktıkça cân hurrem olur gûyâ
Bu zindân-i belâdan çıkmağa ruhsat verir câne (G. 251/5)*

5.6. Gam:

Tasa, kaygı ve üzüntüdür; gönülleri karartan gece gibi karanlık bir hâldir. *Gam şâmu* ve *şeb-i gam* ifadelerinden gamın karanlık renkli olduğu, gönülleri bulandırıp kararttığı ve gama daha çok geceleyin maruz kalındığı anlaşılabilir. Bu durum insanı karamsarlığa sevk eder. Karamsarlık olumsuz hâl ve davranışlara sebep olur. Gam gecesinde hüznler içindeki karanlık kulübesinin aydınlanmasını istemez. Gama maruz kalıp kalbi karanlıkların mahabbet gamının yükünü taşıyamadığı, tahammül gücünün kırıldığı, kararlı davranmadığı, ayrılık hâlini yaşadığı, yalnız ve çaresiz kaldığı, hastalandığı, aklının başından gittiği, perişan olup avare gezdiği, yakasını yırttığı, kederle yatıp kederle uyandığı, boyunun büküldüğü, vücudunun ve gönlünün yaralarla dolduğu, geceler boyunca gözüne uyku girmediği, âh u zâr ettiği, kan ağlayıp inlediği ve günde bin kez ölüp dirildiği gibi ifadelerle dile getirilir.

*Senden ayrı Hak bilir ey nâzenînler ser-veri
Mihnet ü gamla geçer her subh ile şâmım benim (G. 205/2)*

*Kılma her sâ'at beni rûsvâ-yı halk ey berk-i âh
Eyleme rûşen şeb-i gam külbe-i ahzânımı (G. 263/4)*

5.7. Ayrılık (hecr, hicrân, firâk, fûrkat):

Âşığın sevgiliden ayrı olma hâlidir. Ayrılık karanlık bir hâldir, tarifi mümkün olmayan acısıyla âşığın gönlünü karartır. Ayrılık karanlığa, kavuşma sabaha, sevgilinin yüzü parlak sabah güneşine benzetilir.

Ayrılık gece ile ilişkilendirilmiştir. Ayrılık gecesinde ayrılık gamından dolayı âşığın gözünün ne yaşadığını bir kendisi bir de Allah bilir; bu gecede göz âşık için bir belâdır ne kavuşma gününü görür ne de uyku bilir. Âşık olan ayrılık gecesinde gece sabaha kadar yıldızları sayar. Ayrılık gecesi âşığın canı yanar ağlayan gözünden kanlı yaş döker. Figan ve feryadı halkı uyandırır. Ama kara bahtı uyanmaz. Ayrılık belâsını çekmeden kavuşmanın değeri bilinmez. Ayrılık karanlığı, yani maddî âlem aslında âşık için çok karanlık işi aydınlatmıştır.

*Vasl kadrin bilmedim fûrkat belâsın çekmedin
Zulmet-i hecr etti çok târik işi rûşen bana (G. 12/4)*

*Geceler encüm sayarım subha dek
Ey şeb-i hecriñ bana yevmü'l-hisâb (G. 26/5)*

*Zulmet-i hecriñde bakmaz şem'e çeşmim merdümü
Pertev-i ruhsâr-ı pür-envârın eyler ârzû (G. 240/6)*

*Olmadı ol mâha rûşen yandığım hicrân günü
Yandığın şeb tâ seher şem'iñ ne bilsin âf-tâb (G. 28/5)*

*Şeb-i hicrân yanar cânım töker kan çeşm-i giryânım
Uyarur halkı efgânım kara bahtum uyanmaz mı (G. 264/4)*

*Bilmişim subh-ı visâliñ kadrini şâm-ı firâk
Lîk yandırdı beni derdiñle hicrân n'eyleyim (G. 188/5)*

5.8. Zulüm (zulm):

Haksızlık, eziyet demektir. Karanlığa benzetilmiş, eziyet verdiği ve gönlü kararttığı belirtilmiştir. Zulüm karanlığını ortadan kaldıracak güç ve kudrete sahip olmak devlet adamlarının övüldüğü meziyetlerden biridir. Bu durumda memduhların varlığı, yüzü ve kılıcı aydınlatma özelliği olan şeb-çerâğ ve güneşe, zulüm ise karanlığa benzetilmiştir. Memduhun varlığı (Ayas Paşa) zulüm karanlığını ortadan kaldırmıştır.

*Zamânîñde zamâne zulmü yok insâfî var etmiş
Aña mensûbdur zulm ile insâfîñ yoğu varı (K. 18/20)*

*Zamânîñ cümle-i evkâtını subh eylemiş gûyâ
Çerâğ ile bulunmaz zulm devriniñ şeb-i târı (K. 18/30)*

*Ola bâkî eser-i ma'deletiñ kim dâ'im
Eser-i zulmden âfâkı müberrâ eyler (K. 42/58)*

5.9. Gözüne karasu inmek:

“Gözüne karasu inmek” karasu hastalığından dolayı gözü görmez olmak ve mecazen uzun süre yol beklemek anlamlarında kullanılır. “Su Kasidesi”nden alınan aşağıdaki beyitte Hz. Peygamber’in ayva tüyleri ile gubarî hat arasında bir benzerlik kurulmuştur. Gubarî hat toz gibi ince ve küçük bir yazı türüdür. Hattat ne kadar uğraşrsa uğraşsın gubarî hatla yazdığı yazıyı Hz. Peygamber’in hattına benzetemeyecektir. “Kalemin gözüne kara sular inmesi” ifadesi ise iki anlama gelecek şekilde kullanılmıştır. Birincisi, kalemin göz denilen uç kısmına mürekkebin gelmesi; ikincisi ise yazıya çok fazla bakan kişinin gözlerinin kızarması, kararması, hastalanmasıdır. Gözüne karasu inmek; karasu hastalığından dolayı gözü görmez olmak, uzun süre birinin yolunu beklemek anlamlarındadır.

*Ohşadabilmez gubârını muharrir hatuña
Hâme tek bahmakdan inse gözlerine kara su (K. 3/6)*

Ramazan ayı içki alışkanlığı olanların bu alışkanlıklarına ara verdikleri aydır. Bu yüzden ramazanın bitmesini, bayramın gelmesini dört gözle beklerler. Ramazan ayından sonra bayram ayı olan şevvalin girişi, yeni ayın geldiğini gösteren hilalin görülmesiyle olur. Eskiden ramazan ve bayram ayının hilali gözlenirdi. Şair bayram ayının hilalini gözlemekten gözüne karasu indiğini ve bunun kendisine çok uzun geldiğini ifade etmektedir.

*İntizâr-ı mey-i gül-reng ile bayram ayına
Baka baka inecektir gözümüze kara su (G. 240/7)*

5.10. Tabiat (Karakter, mizaç, huy)

Tab'; tabiat, karakter, mizaç, huy anlamlarına gelir. Bazı beyitlerde iç, gönül, ruh hâli anlamı verilebilecek şekilde kullanılmıştır. Âşığın karamsarlığı, iç sıkıntısı siyah renkle ifade edilmiştir. Tab'-ı türe, karamsar tabiatı, kederli gönlü ifade eder. Siyahlık matem rengidir. Bu bakımdan tabiatın, mizacın bozukluğu türe kelimesiyle ifade edilmiştir. Sevgilinin güzellik mumu, taşı la'le çeviren güneş gibidir. İnanişe göre la'le aslında beyazdır, ciğer kanı sürülerek güneşe bırakılır ve kuruyarak la'le dönüşürmüş.

*Kılar şem'-i cemâliñ nûru tâb'-ı türemi rûşen
Güneştir seng-i bî-mikdârı lâ'l-i âb-dâr eyler (K. 22/30)*

Allah, kullarına karşı son derece şefkatlidir. Buna karşılık kula düşen şükretmektir. Fuzûlî son derece karamsardır, gönlü, tabiatı kararmıştır. Matem havası içindedir, neşe ve sevinçten eser yoktur. Allah'ın şefkati onu harekete geçirir ve bedbin tabiatından can bağıslayan, hayat veren sözler çıkar.

*Nişân-ı şefkatîndir kim olur izhâr-ı hamdiñ 'çin
Fuzûlî türe tab'ından kelâm-ı cân-fezâ peydâ (G. 4/7)*

6. Tabiat ve Eşya:

Bu bölümde siyah renkle ilgileri dolayısıyla kozmik âleme dair unsurlardan gökyüzü, karanlık, gölge, Zühal ve ay gibi unsurlar yer almaktadır.

6.1. Gökyüzü (şiphr, âsmân, çarh, felek, eflâk):

Atmosferin gözle görülebilen kısmıdır. Gece zamanı doğal olarak siyah renkle ilişkilendirilir. Gökyüzü gece vaktinde karanlıktır; aydınlık kaynağı ve süsü ay ile yıldızlardır. Gökyüzü sarayın kubbesi, yıldızlar da gök sarayını aydınlatan sayısız mumdur. Yıldızların mumu ışıl ışıl parlayarak gökyüzü sarayının kubbelerini süsler. Âşık aşk derdi ile âvâre âvâre dolaşan, başı dönmüş, kendinden habersiz biridir. Göğsünde binlerce yara vardır. Bu yaralar, sabiteler, yani duran yıldızlara benzetilir. Yıldızların sabite olması, yaralarının iyileşmeyeceğini anlatmak içindir. Çünkü aşk yarası kapanmaz.

*Zerre-i mihr-i ruhundan tapsa pertev âsmân
Âsmân üzre tamâm encüm meh-i tâbân olur (K. 7/16)*

*Yeddi ahterden felek düzdü anuñ için bir katâr
Kim çeker sahrâda esbâb-ı sipâhın subh u şâm (K. 15/ IV-7)*

*Aşk ser-gerdâniyim göğsümde biñ biñ dâğlar
Bir sipîhr-i sâ'irim sâbit cemi'i atherim (G. 208/4)*

6.2. Karanlık (zulmet, zalâm, zulmânî, târ, târîk, karanu, kara):

Işıksız olma ya da karaltı hâlidir. Âşığın mekânını, miskin rengini, cehaleti, zulmü, geceyi, gamı, saçı ve hatı nitelemek için kullanılmıştır. Karanlık, siyah rengi temsil eder. Âşığın mekânı ve miskin rengi karanlıkla belirtilmiştir. *Külbe-i târ* ile âşığın karanlık mekânı, *târ* ile de miskin siyah rengi anlatılmıştır (bk. Gam).

Zulüm karanlıktır. Her devirde zulüm karanlığını adaletin aydınlığıyla dağıtacak âdil ve dirayetli devlet adamlarına ihtiyaç duyulmuştur. Memduhların varlığı, yüzü ve kılıcı çerâğ ve güneş gibi ışık saçan parlak unsurlara benzetilerek zulüm karanlığını yok ettikleri, onların sayesinde zulüm devrinin karanlık gecelerinin mumla aransa bile bulunamayacağı ifade edilir.

*Zamânîñ cümle-i evkâtını subh eylemiş gûyâ
Çerağ ile bulunmaz zulm devriniñ şeb-i târı (K. 18/30)*

Sevgilinin zülfünün karanlığına yakalanan nurdan bahsetmez çünkü zülfe yani kesrete esir olmuştur. Âşıkları perişan eden sevgilinin sümbül gibi kokan saçıdır. Sevgilinin mahallesinde âşıkların ahından çakan şimşekler âşığa karanlık gecede yâre giden yolu gösterir. Âşığı sevdiğine ulaştıracak olan ateşli âh ve ızdırabdır. Âhın ateşi söndüğü vakit kulübe karanlık olur. Ayrılık gamı bu karanlık kulübeyi beğenmez, ondan ikrah edip oraya girmez. Âşık ayrılık gamını ister.

*Gam günü itme dil-i bîmârdan tîğüñ dirîg
Hayrdur virmek karañu gicede bîmâre su (K. 3/8)*

*Zulmet-i gam ıztırâbın çekmez ol âzâde kim
Her ta'allûktan ola hûrşîd veş âlemde ferd (G. 64/5)*

*Zulmet-i zülfüñ giriftârı dem urmaz nurdan
Tâlib-i şem-i ruhuñ hurşîd-i rahşân istemez (G. 115/2)*

*Dedim kimdir perişân eyleyen âşıklar ahvâlin
Sabâ gösterdi târ-i sümbül-i zülfün ki bu eyler (G. 81/5)*

*Vasl yâdiyle gönül söndürme âhım âteşin
Külbe-i târımdan ikrâh etmesin hicran gamı (G. 285/6)*

6.3. Gölge (sâye, zıl):

Bir cisim tarafından ışığın engellenmesiyle ışıklı yerde oluşan karanlıktır. *Divan*'da sevgilinin saçı, ağaç, misk, amber, bulut ve *hümâ* ile birlikte zikredilmiştir. Gölge tasavvurunda karaltı esastır; karaltı renk olarak siyahtır. Sevgilinin boyu nihâl, serv, şimşâd, sanavber, arar ve Tübâ gibi ince, uzun ve yüksek ağaçlara; saçı da bu ağaçların gölgesine benzetilmiştir. Sevgilinin letâfet gül bahçesinde servi boyu göğe yükselmiş ve gölgesini salmıştır. Güneşin yüksekliği ne kadar yüksek olursa olsun artık orya ulaşamaz. Gölge olan yerde zaten güneş yoktur. Sevgilinin yanağının aksi suya, zülfü de toprağa gölge salmış;

toprağın adını amber, suyun ismini de gül suyu yapmıştır. Zülf siyahtır. Toprağa aksedince ona kokusunu verir ve amber gibi kokar. Toprağın boz rengi ile zülfün siyahlığı birleşince tıpkı amber gibi siyaha çalan boz renge dönüşür. Zülfün toprağa gölge salması, uzun olmasıyla ilgilidir. Amber, misk ve gölgenin ortak özelliği siyah renktir:

*Hümây-veş varak-i yâsemîn ü berg-i semen
Uçup hevâya gülistâna düştü zill-i hümâ (K. 1/12)*

*Fuzûlî başına ol serv sâye saldı bugün
Ulüvv-i rifat ile yetmez âf-tâb saña (G. 18/7)*

*Ey diyen kim şâm-i ikbâlîñ ne yüzden tîredir
Sâye salmış aya ol gisû-yi anber-sâya bah (G. 58/6)*

6.4. Zühal (Keyvân):

“Eski coğrafyaya göre Zühal (Keyvân) yıldızı bütün gezegenlerin üstünde yedinci felekte bulunmaktadır, siyah renge ve Hindistan'a hâkimdir. Hintlilerin siyah tenli olması Zühal'in rengine bağlanmaktadır. Her gezegenin bin yıllık devri vardır. İlk bin yıllık devre hükmetmesinden dolayı Zühal'in yedi bin yaşında ve gezegenlerin en yaşlısı olduğu kabul edilir” (Güfta, 2009: 1345).

*Ey gönül devrân çekip gerdûna Keyvân mahmiliñ
Şems'den Mirrîh'e vermiş tevsen-i zerrîn-ligâm (K. 14/9)*

*Bağlamış himmet bu fermânı ser-encâm etmeğe
Hazret-i Pâşâ-yı Keyvân-kadr ü gerdûn-ihtîşâm (K. 14/14)*

*Sa'd ü nahs ahvâlîni kılсан müneccimden sû'âl
Muktedâ-yı ma'rîfet Bercîs ü Keyvân'dır aña (Kt. 1/1)*

6.5. Ay (mâh):

Dünyanın uydusu olan gök cisimidir. Divanda geceleyin görünmesiyle, yüzündeki siyah leke veya karaltılarla zikredilmiştir. Ayın zikredilmesi geceyi hatırlatır; ay gece görünür ve güneşten aldığı ışıkla gecenin karanlığını aydınlatır. Kaşın ucu kıvrımlı ve bir kavis şeklinde olduğu için, aya *ser-geşte* yani başı dönmüş vasfı verilir. Ay sevgilinin kaşının sevdası ile avare olmuş; aylarca, senelerce şehirden şehire gezer. Bu durum ayın her gece doğup kendi yörüngesinde ilerlediği anlamına gelir. Ay gecenin bağrında bir dağ, yara gibidir. Güneş de seher vaktinin simasında bir yarıyı andırır.

*Mâh-ı nev olmuş kaşîñ sevdâsının ser-geştisi
Şehrden şehre gezer âvâreler tek mâh ü sâl (G. 172/2)*

*Dâğ-ı dil-sûzu firâkîñ kıldı gün gündend füzûn
Nûr-ı mâh efzûn olur hurşîdden oldukça dûr (G. 95/4)*

7. Zaman ve Zamanla İlgili Unsurlar:

Bu bölümde siyah renkle ilgileri olan zamana dair unsurlardan *akşam*, *gece* ve *gün* yer almaktadır.

7.1. Akşam (şâm) ve Gece (şeb, leyl, leyâl):

Divan'da akşam ile gecenin en gizemli hâli olan karanlık çeşitli benzetme ve tasavvurlarla anılmıştır. Akşam ve gece vakitleri *şâm*, *şeb*, *leyl*, *leyâl*, *zulmet*, *zalâm*, *târ*, *târîk*, *karanu* gibi karanlık anlamına gelen sıfatlarla belirtilmiştir.

Geceleyin karanlık hüküm sürer. Gecenin karanlığında çok şeyler yaşanır: Hilâl veya mehtap parlar, yıldızlar karanlığı bölerek kayar, âşıklar feryat ve figan eyler. Karanlık kayar, çöktükçe ay daha parlak görünür. Parlaklığı ve hareketi dolayısıyla ay (mâh) ve ay ile ilgili olarak oluşturulan terkiplerde istiâre yoluyla sevgili kastedilmiştir. Gece ortalık karanlık, sessiz ve tenhadır, ay yüzlü sevgilinin gezmeye çıktığı zamandır. Sevgili, yüzünün güzelliğiyle parlak bir aydır. Ay geceleyin görünür, sevgili de geceleri dolaşmaya çıkar.

Gece, âşık için, gönlünün karardığı ve her anı bir yıl kadar uzun yaşadığı bir zaman dilimidir. Âşık her gece âh eder, ateşli âhıyla vücut kâşânesini ve gökleri yakar. Gam gecesinde âşığın meskeni karanlık bir köşedir. Gam yatağında geceler boyunca gözüne uyku girmez, sabaha kadar döne döne inler. Âşık her gece sevgilinin kâkülünün sevdasıyla uzun uzun düşünür, siyah ve uzun saçta dair düşüncelerinin sonu yoktur. Geceleyin sevgilinin mum yanağının arzusuyla birkaç beyit söyler. Gam akşamında mum gibi yana yana eriyerek ömrünü tüketir, ancak kavuşma sabahına erişmez:

*Fuzûlî rûzigârın tîre gördün şâm-ı hicrânda
Nesîm-i subh tek hurşîd-i rahşândan haber verdün (G. 165/6)*

*Subhu şâm ü şâmı subh olmuş benim âlemde kim
Şâm şem'-i bezm olup ayrıldı benden yâr subh (G. 54/4)*

*Şâmlar kanlı yaşım mevcine elbette değer
Her nice kim götürür çerh-i mu'allâ eteğin (G. 226/4)*

*Şeb-i hicrân yanar cânım töker kan çeşm-i giryânım
Uyarur halkı efgânım kara bahtum uyanmaz mı (G. 264/4)*

*Gözü yaşlılarıñ hâlin ne bilsin merdüm-i gâfil
Kevâkib seyrini şeb tâ seher bî-dâr olandan sor (G. 84/3)*

7.2. Gün

Güneşin doğuşundan batışına kadar olan süreyi ifade eden gün kelimesi, karanlık gecenin zıddı aydınlık olarak düşünülür. Ancak insanın acı çektiği, sıkıntılı olduğu durum kara gün olarak ifade edilmiştir. Âşık geceleri sevgilinin ayrılığında mum ile sohbet eder, derdini ona açar. Bu nedenle sevgili muma benzetilmiştir. Âşık sevgiliye kavuşmak hasretiyle öyle bir ah çeker ki ahın dumanı güneşi dahi kapatıp gündüzi geceye çevirir.

*Bu temennâda kim ol şem ile hem-sohbet olam
Dûd-i âh etti dünüm tek günümü târ benim (G. 208/4)*

Ramazan ayı, içki alışkanlığı olanlar için sıkıntılı bir dönemdir. Şair "Ramazan'da kadeh güneşi doğmaz" derken içki içemeyeceğini, bunun kendisi için "kara gün" olduğunu ifade ediyor.

*Âf-tâb-ı kadeh etmez ramazân ayı tulû
Ne belâdır bize yâ Rab ne kara gündür bu (G. 240/6)*

8. Dört Unsur (Anasır-ı erbaa):

Bu bölümde varlık âleminin esasını teşkil eden dört unsur (anasır-ı erbaa)dan siyah renkle olan münasebetleri dolayısıyla *su*, *toprak* ve *ateşe* yer verilmiştir.

8.1. Su ile İlgili Unsurlar:

Siyah renkle benzerliği itibarıyla su ile ilgili unsurlardan *buluttan* bahsedilmiştir.

8.1.1. Bulut (ebr):

Divan'da kara rengi, ışığı engelleme, örtme ve gizleme özellikleriyle sevgilinin ayva tüyü, saçı ve âşığın âhı için benzetme unsuru olmuştur. Bulut kara renklidir; *ebr-i siyâh* ile bulutun rengi doğrudan söylenmiştir. Kara bulutlar ışık saçan unsurların ışıklarını kırarak gizler. Sevgilinin yanağı parlak aya, ayva tüyü ise kara buluta benzetilmiştir. Kara bulutun ayın ışıklarını kırıp gizlediği gibi, ayva tüyleri de yanağı kaplayarak gizler. Sevgilinin kıvrım kıvrım siyah saçı kara bulut, ayva tüyleri de gölgedir. Sevgilinin ayva tüylerini siyah saçının altında görenler ilkbahar bulutu gül bahçesi üzerinde gölge salmış sanırlar:

*Oldu ebr-i dûd-i âhum perde-i ruhsâr-i mâh
Âh kim almaz cemâlınden henüz ol meh nikâb (G. 28/7)*

*Dâmenin doldursa gerdûn dürr ile dök ebr tek
Dürr için telh etme kâmin bahr-i ter-dâmen kimi (G. 286/6)*

*Eğmiş hilâli üstüne târ-ı külâhum
Çok dil-şikestenin göğe yetirmiş âhum
Zülfüñ dağıtı gizledi ebr içre mâhum
Gördüm yüzünde halka-i zülf-i siyâhum
Ol pîç-i tâbî çok ne resendir dedim dedi
Devr-i ruhumda rişte-i cânın durur senin (Müs. 1/2)*

8.2. Toprakla İlgili Unsurlar:

Siyah renkle ilişkilendirilen toprakla ilgili unsurlar; *toprak*, *toz* ve *taş*tır.

8.2.1. Toprak (hâk, türâb):

Toprak renk olarak siyahtır. Toprakta yeşil otlar biter, çeşitli renklerde çiçekler çıkar, ağaçlar yetişir. Ancak, bütün bunlara rağmen toprağın aslı siyahtır. Siyah rengi itibarıyla misk, amber, gâliye ve sürme ile benzerlik kurulur. Sevgili açısından kullanımı

onu yüceltmek, âşık açısından kullanımı ise, âşığın kendisini hakir görmesi amacını taşır. Toprağın sıfatı karadır. İnsan kara topraktan yaratılmış, öldüğünde de son durağı kara toprak olacaktır. Ruh göğe yükselerek geldiği yere dönecek, ten ise toprakta kalacaktır. Fuzûlî, Hz. Ali için yazdığı kasidenin bir beytinde onun cömertliğinin gölgesinin düştüğü kara toprağın cennete dönüşeceğini söyler.

*Sâye-i lûtf ü kerem ger salsa hâk-i tîreye
Cirm-i hâk-i tîre reşk-i ravza-i Rıdvân olur (K. 7/26)*

İnsanın aslı da topraktır. İnsan bir de gönüle sahiptir. Mümin olan bir insanın gönlü İskender'in cihanı gösteren aynasına benzetilir. Aşağıdaki beyitte "Kara topraktan dünyayı gösteren ayna çıkarır" ifadesiyle buna işaret edilmiştir.

*Kemâl-i hikmetiñ izhâr-i kudret kılmağa etmiş
Gubâr-i tîreden âyine-i gîti-nümâ peydâ (G. 4/3)*

Toprak siyah renk ve küçücük toz parçacıkları itibariyle sürmeye benzetilmiştir. Sürmenin aslı topraktır. Sevgilinin ayak toprağı tûtiyâdır. Tûtiyâ, sürme gibi göze sürülen bir ilâçtır. Göze sürüldüğü zaman gözleri yaşartır. Onun için feyz verir. Toprağın sürmeye benzetilmesinden amaç âşık tarafından sürme olarak kabul edilen sevgilinin ayağı toprağını yüceltmektir. Memduhların ayağı, yolu ve eşiği toprağı da aynı maksatla sürme olarak kabul edilmiştir. Âşık kutsal kabul ettiği için sevgilinin ayak toprağına yüz sürer, bu toprağı sürmeden üstün tutar ve sevgilinin ayak toprağı varken gözüne başka sürme çekmez. Toprak misk ve amber gibi siyah renkli ve kokuludur. Rüzgâr, sabah vaktinde sevgilinin yolunun toprağına doğru esince âşığın bulunduğu muhit amber kokusuyla dolar.

*Geh sevâd-ı gird-bâd-ı kahrı hâk-i tîreyi
Tûtiyâ-yı dîde-i hur-şid-i âlem-tâb eder (Kt. 9/2)*

Âşık-toprak münasebeti âşığın kendisini hakir görerek sevgiliyi yüceltmek ve ayakları altında bulunarak sevgiliye yakın olmak isteğiyle açıklanabilir. Âşık, sevgilinin kapısında toprak olmak yücelmek anlamına geleceği için, vücudunu sevgilinin yoluna toprak eyler; ancak sevgili yoluna toprak olmuş âşığı görünce yere basmaz olur. Sevgili bastığında kara toprağı yüceltecektir. Ancak şair yine de endişelidir. *Eğer sevgilinin elini öpme arzusuyla ölürsem mezar toprağımdan testi yapın ve onunla sevgiliye su verin* der. Böylece öldükten sonra da olsa arzusuna kavuşacaktır. Bir başka beyitte de kadehe seslenir: *Ey benim toprağımdan yapılan kadeh, daima rindlerin işret meclisini gezip herbirine benden bir niyaz ilet. Âşık ölmüştür, doğal olarak da masivâ ile bağıni kesmiştir* Artık onun toprağından ancak aşk sunan kadeh yapılır. Çünkü; *Ben âşığım. Ey kadeh, rind âşıklar meclisini gezip her birine benden bir niyaz sun* diyor. Burada niyazdan kasıt şaraptır. Şarap onun toprağından yapılan testi ile sunulacaktır.

*Dest-bûsî ârzûsiyle ger ölsem döstlar
Kûze eyleñ toprağım sunuñ anuñla yâre su (K. 3/10)*

*Hâk-i pâyine yetem dir 'ömrlerdür muttasıl
Başını daşdan daşa urup gezer âvâre su (K. 3/23)*

Öyle inceldim za 'if oldum ki hâk-i kîyûña
Kâbilim hâşâk tek olsa baña reh-ber sabâ (K. 5/25)

Ben hod öldüm ey türâbımdan olan sâğar müdâm
Rindler bezmin gezip bir bir yetir benden niyâz (G. 114/5)

8.2.2. Toz (gerd, gubâr):

Divan'da siyah renkli, küçücük parçacıklara bölünmüş toprak olmasıyla misk, sürme ve ayva tüyüne benzetilmiş, sevgiliyi yüceltmek için âşığın kendisini hakir görmesinin timsâli olarak zikredilmiştir. Tozun rengi siyahtır ve karartma, örtme ve gizleme özelliğine sahiptir.

Sevgilinin ayağı tozunu göze sürme çekmek eski bir âdettir. Rüzgâr her ne zaman sevgilinin yolunun tozunu kaldırıp uçuracak olursa gönül ehlinin gözüne İsfahân sürmesi çekmiş olur. Sevgilinin ayak tozu âşığın gözüne parlaklık veren sürmedir. Çılgın âşık ayna gibi saflık ve temizlik kazanmak için sararmış yüzünü sevgilinin izinin tozuna sürer, kanlı gözyaşları olan incilerini sevgilinin ayak tozuna saçmak ister.

Ayağın tozuna yüz sürmeğe vermez sabâ ruhsat
Yüzün şeb-nemle yüz kez yumadan gül-berg-i sirâbın (G. 158/3)

Emzem terk-i temennâ-yı tavâfiñ çıksa cân
Hâk hem olsam gubârımı saña ilter sabâ (K. 5/22)

Gubâr hem yazı hem de toz anlamına gelir. Yazıyla ilgisi çok ince ve küçük yazılmış bir yazı tarzı olan hatt-ı gubârîye benzemesinden dolayıdır. Küçük parçacıklara bölünmüş toprak olan toz (gubâr) ayva tüyünün benzetilenidir. Saba yeli sevgilinin yolunun toprağını öpünce âşık kederlenir; gerçekte misk renkli ve kokulu ayva tüyü belirlediğinde âşık tozun ne olduğunu göreceklerdir.

Şehâ Fuzûlî-i zârım ki çerh-i bî hude-gerd
Salıptır âyine-i tab'ıma gubâr-i elem (K. 16/32)

Fuzûlî dökme çok yaş ihtiyât et gitmesin nâ-geh
Gözün'den sürme kim gerd-i reh-i ehl-i safâdandır (G. 88/8)

Var ümidim kim görüp cevânın olsam helâk
Gerd-i na'l-i bâd-pâyın özte cismim üzre hâk (G. 154/1)

Safâ-yı zıkr-i hâk-i pâyidir ol saykal-i rahmet
Ki mir'at-i dil-i ahbâbdan ref-i gubar eyler (K. 22/14)

Safha-i çihre âl üzre sevâd-i hat-i yâr
Dil-i pür-hûnumun âyinesine saldı gubâr (K. 40/1)

8.2.3. Taş (seng):

Divan'da taş, rengiyle değil, genellikle sevgilinin merhametsizliğini ve yaptığı eziyetlerle âşığın gönlünü bulandırıp kararttığını anlatmak için kullanılmıştır. *Seng-dil*,

seng-i melâmet, seng-i cevri, seng-i gam ve seng-i cefâ gibi ifadelerle hep sevgilinin taş kalpli oluşu ifade edilmiştir.

*Bilindi goncede gül bergi zâhir olmak ile
Ki gonce başına yağdırdı jâle seng-i cefâ (K. 1/10)*

*Ey büt-i seng-dil ü sîm-ten ü müşgîn-hâl
V'ey meh-i serv-kad ü sebz-hat ü lâle-'izâr (K. 40/8)*

*Eyminem seng-i melâmetten kim alıp çevremi
Oldu zencîr-i cünûn bir kal'a-i âhen bana (G. 11/2)*

*Ol seng-dile nâle-i zârîñ eser etmiş
Ey dil saña bu zevk yeter tâ eseriñ var (G. 76/4)*

Divan şiirinde la'lin aslında beyaz olduğu, üzerine ciğer kanı sürülerek güneşte bekletmek suretiyle kırmızı rengi aldığı anlayışı yaygındır. Şair, kara taşı kızıl kanla renklendirmekle taş özelliğinin değişmeyeceğini, la'le dönüşmeyeceğini söyleyerek; şekli değişikliklerle öze ait hususiyetlerin değişmeyeceğini, yerinde kalacağını vurgular.

*Ger kara taşı kızıl kan ile rengîn etsen
Tab'a tağyîr verip lâ'l-i Bedehşân olmaz (Kt. 13/2)*

8.3. Ateşle İlgili Unsurlar:

Duman, kül ve tütûn siyah renkle ilişkilendirilerek konu edilmiştir.

8.3.1. Duman (dûd, dütûn):

Tütûn ve dûd duman demektir. *Divan*'da ateş yanması sonucu belirmesi, siyah rengi ve kıvrımlı şekliyle saç, ayva tüyü(hat), âh ve sümbülle ilgili çeşitli benzetme ve tasavvurlarda anılmıştır. Âh, divan şiirinde aşk ateşiyle âşîğın gönlünden çıkan bir duman olarak düşünülür. Bu duman kıvrılarak göğe doğru yükselir Siyah veya siyaha yakın koyu renkli duman dûd-ı siyâh ve dûd-ı âhla belirtilmiştir. Âşık ahının dumanının kesif bir bulut gibi aya perde olması, sevgiliye kavuşmak hasretiyle çektiği ahın dumanının güneşi dahi kapatıp gündüzünü geceye çevirmesi yüzünden büyük acılar içindedir. O melek yüzlü ay gibi güzel sevgiliyi görmezse ahının dumanı dünyayı karartır.

*Tuttu dest-i nâle-i mazlûm devrân dâmenin
Saldı dûd-i âh-ı dil âyine-i çerhe gubâr (K. 11/20)*

*Oldu ebr-i dûd-i âhım perde-i ruhsâr-ı mâh
Âh kim almaz cemâlinden henüz ol meh nikâb (G. 28/7)*

*Bu temennâda kim ol şem ile hem-sohbet olam
Dûd-ı âh etti dünüm tek günümü târ benim (G. 208/4)*

*Ey Fuzûlî dûd-ı âhım türe eyler âlemi
Görmesem bir lâhza ol mâh-ı melek-sîmâ yüzün (G. 229/7)*

Şair nereye gitse, ahının dumanı bulut gibi üzerinde dolaşmaktadır. Bulut yağmura vesiledir, rahmet eseridir. Aşğın ahının dumanı da böyledir, mübarektir. Ondan rahmet eseri gözyaşları hâsil olur, fenalık çıkmaz.

*Mübârektir sevâd-ı dūd-ı âhım kanda azm etsem
Yaman olmaz sehâbüñ gezdiği yerlerde âsârı (K. 18/12)*

Sevgili yüz ve benini gözden saklarsa aşğın ahının simsiyah dumanı güneşi karartır ve güneş, feleğin yüzünde bir ben gibi kalır.

*Kılma gözden çihre vü hâliñ nihân kim kılmaya
Dūd-ı âhım âf-tâbı çihre-i gerdûna hâl (G. 172/5)*

Zülf-duman benzerliği siyah renge, uzunluğa, kıvrım kıvrım ve halka halka şekle dayanmaktadır. Sevgilinin siyah saçı güzellik meclisi meşalesinin dumanıdır. Saçın kıvrımları ahın dumanının kemendine benzetilir ve o kemend çarhın boynuna geçerse kurtulamaz. Saç dumana benzetilince yüz ateş veya meşale olarak düşünülür. Sevgilinin yanağı ateş, ayva tüyleri ve beni ateş kırmızısı yanakta yanan misk ve amber tütsüsüdür. Kıvrım kıvrım siyah saç buhurdândan halka halka yükselen dumanıdır.

*Kemend-i dūd-ı âhındır Fuzûlî çerh boynuñda
Aceb sayyâdsın kim çerh kurtulmaz kemendinden (G. 218/6)*

*Dūd u ahkerdir baña serv ile gül ey bâğ-bân
N'eylerim ben gülşeni gülşen saña külhan bana (G. 12/5)*

Duman ile sümbül arasında renk ve şekil benzerliği kurulmuştur. Yaz ve kış boyunca buhurdânda yanan tütsüden sümbül renkli kıvrım kıvrım duman yükselir. Cömertlik mutfağına sümbül köledir diyerek duman renk itibarıyla sümbüle benzetilir.

*Matbâh-ı cûduna kim dūduna sünbüldür gulâm
Hâr-keşlik san'atın tutmuş değil bi-kâr gül (K. 9/47)*

*Şem' başından çıkarmış dūd-ı şevk-ı kâkülüñ
Böyle küteh ömr ile başındaki sevdâya bah (G. 58/2)*

*Kararıptır tütin tek rûzgârım ol zamandan kim
Tenim hâşâkine odlar uruptur berk-i hicrânıñ (G. 162/5)*

*Ne tütündür ki çıkar çerhe dil-i zâre meğer
Heçr dâğmı urar lâle-'izârım bu gece (G. 245/4)*

8.3.2. Kül (hâkister):

Yanan şeylerden artakalan toz maddedir. *Divan*'da siyahımsı rengi, örtme, gizleme, tedavi edici özellikleriyle ve gül-bülbül birlikteliğiyle zikredilmiştir. Kül siyahımsı renklidir, kor hâlindeki ateşi zamanla örter ve gizler.

Âşğın yanıp kül olması gönündeki aşk ateşinin çokluğundandır. Gönüldeki aşk ateşi öylesine yakıcıdır ki hiç kimse merhamet edip oklarından gayrı bir kül basmaz. Oklar

ağaçtan yapıldıkları için gönülde, gönül ateşinden yanıp kül olurlar. Yanıp kül olunca da yara üzerine basılmış olur. Zaten yaranın üzerine de tedavi etmesi, iyileştirmesi için kül basılır. Kül hem temizdir hem de yarayı örter, kanamayı dindirir. Bir terkip olan vücudunun cüzleri yanıp kül olsa, külleri de rüzgâra savrulsa yine sevdiğinin yolundan dönmez. Parça bütün “cüz’ ve küll” neyi varsa sevdiğinindir.

*Yandırıp eczâ-yı terkîbim külüm verseñ yele
Yok yoluñdan dönmeğim varım seniñdir cüz' ü küll (G. 178/3)*

*Âteş-i dil öyle súzandır ki basmaz hiç kim
Rahm edip nâvekleriñden özge zahmum üzre kül (G. 178/8)*

Âşık pervâne misâli aşk ateşine yanınca kadr ve i'tibâr kazanır, çünkü mumlar âşığm külünü gözlerine sürme diye çekmişlerdir. Tarlan (1985) konuya şöyle yaklaşır: “İlahî aşkla yanması âşığa kadr, i'tibar, kudsiyet kazandırır. Yanan mumlar âşığı o kadar kendilerinden o kadar üstün görürler ki külünü sürme diye gözlerine çekerler. Yanan mumun siyah fitili sürmeye benzetilir”. Büyüklerin ayak tozunun göze sürme olarak çekilmesi büyük bir saygı ve hürmet ifadesidir.

*Ehl-i kadrem yanalı aşk oduna pervâne veş
Sürme-i çeşm eylemişler şem'ler hâkisterim (G. 208/2)*

Kül, Divan şiirinde genelde gül ve bülbül birlikte anılır. Gül ateş, bülbül ise kül rengindedir. Gül kesreti temsil eder, bülbül ise kesrete âşıktır. Kesret bülbülü yakıp kül ettikten sonra onu vahdede kavuşturur. *Külü savrulmak* yok olmak demektir. Aşağıdaki beyitte de bu durum anlatılıyor: “Bülbül uçmak için kanat çırpıyor ancak onu uçuyor sanma. Çünkü gül önce onu yakmış sonra da küllerini göğe doğru savurmuştur.” “Uçmağ” kelimesinin “Cennet” anlamı düşünüldüğünde; bülbül, gülün aşkı ile yandıktan sonra cennete doğru kanat çırpıyor şeklinde yorumlanır.

*Sanma kim bülbül açar uçmağa bâl ü perini
Gül yakıp anı savurmuş göğe hâkisterini (G. 295/1)*

9. Hayvanlar:

Bu bölümde kanatlılardan, böceklerden, sürtingenlerden ve dört ayaklı hayvanlardan olmak üzere siyah renkle ilgisi olması dolayısıyla *hümâ*, *karga*, *tavus*, *karınca*, *yılan*, *sivrisinek* ve *timsaha* yer verilmiştir.

9.1. Hümâ:

“Yükseklerde uçan, gölgesi yere düşmeyen, gölgesinin üstüne düştüğü kişinin gelecekte saltanata ve saadete nail olacağına inanılan efsanevi bir kuştur. *Hümâ*, devlet kuşudur ki gölgesi kimin başına düşerse o, devlete kavuşur” (Güfta, 2009: 1353). Hümânın gölgesine mazhar olan kişinin sultan olacağı inancı yaygındır. Hümânın himmete benzetildiği bir beyitte hakikî devlet fakr toprağındadır. Onu iste, çünkü o toprağa himmet hümâsının gölgesi düşmüştür. Himmet, dünya ile alâkayı kesmek demektir.

*Hümây-veş varak-ı yâsemîn ü berg-i semen
Uçup hevâya gülistâna düştü zill-ı hümâ (K. 1/12)*

*Ey Fuzûlî fakr toprağında devlet iste kim
Sâye ol toprağa salmışır hümâ-yı himmetim (G. 210/7)*

9.2. Karga (zâğ, gurâb):

Kanatları geniş, tüyleri siyah, tarla ve bahçelere çok zarar veren bir kuştur. Rakip ve şairin düşmanları için benzetilen olmuştur. Keklik, yürüyüşü, sesi ve gövdesinin güzelliğiyle sevgiliye, doğan kuşu âşığa, karga da siyah rengi, kötü sesi ve çirkin görüntüsüyle rakibe benzetilir. Rakibin kargaya benzetilmesi onu aşağılamak amacıyla yapılır. Karga bazen güzelliği pekiştirmek için olumlu manada da kullanılır. “*Sevgilinin gülü andıran yüzünde sümbül gibi kıvrım kıvrım olan saçı görünce sanırsın gül bahçesinde siyah bir karga kanat çırpıyor*” ifadesinde saç kargaya ve sümbüle benzetilerek saçın şekil ve renk güzelliği vurgulanmıştır. Gülün mateminin anlatıldığı bir beyitte; *gülün yas içinde olması bülbülün günlerini ve hayatını bulanık, bahtını kara etmiş; konuşma kabiliyetini alıp onu dilsiz yapmış*, böylelikle bülbül karga ile aynı tutulmuştur. Karga siyah renklidir ve sesi de çirkindir.

*Sabâdan gül yüzünde sünbül-i pür-pîç ü tâb oynar
Sanasın per açıp gülşende bir müşgîn gurâb oynar (G. 70/1)*

*Rûzgârın tîre bahtın kara nutkun lâl edüp
Mâtem-i gül bülbülü zâğ ile yeksân eylemiş (G. 130/6)*

9.3. Tâvus:

Hâkim renkleri beyaz, mavi, yeşil ve siyah olan, şekli itibariyle kibirli gibi gözükten pek renkli ve süslü bir kuştur (Güfta, 2009: 1354). İnsan tâvus gibi kibirliliği ve süslenmeyi bırakmalı, şekil güzelliğine değer vermeyip, anka gibi âlemde kana'atla ve istiğna ile bir ad bırakmaya bakmalı. *Divan'*da tek bir beyitte kullanılan tâvus, renkten ziyade kanaat ve istiğna vurgusu için kullanılmıştır. Ancak hâkim renklerinden biri siyah olduğu için buraya alınmıştır:

*Yeter tâvus tek 'ucb ile kıl ârâyiş-i sûret
Vücûduñdan geçip âlemde bir ad eyle ankâ tek (G. 156/5)*

9.4. Karınca (mûr):

Siyah rengi, küçük oluşu ve narin vücut yapısıyla sevgilinin ayva tüyünün benzetilenidir. Sevgilinin şirin dudakları çevresindeki siyahımsı ayva tüyleri sanki gül suyuna düşmüş karıncalardır. Karıncalar tatlıya uşuşür. Gülzâra benzetilen yanak aynı zamanda tatlıdır. *Kavuşma kadehine susamış olan Ab-ı hayat istemez. Karıncaya benzeyen ayva tüyleri seven ise Hazret-i Süleyman'ın mülkünü istemez.*

*Târ-ı zülfüñdür mi ruhsârıñda canlar meskeni
Yâ bırakmış bir reh-i pür pîç ü ham gül-zâre mûr (G. 95/6)*

*Teşne-i câm-i visâliñ âb-ı hayvân istemez
Mâ'il-i mûr-ı hatûñ mülk-i Süleymân istemez (G. 115/1)*

*Mûr-ı muhakkarım ki serâsime çok gezip
Nâ-gâh bâr-gâh-ı Süleymân'e yetmişim (G. 187/4)*

9.5. Yılan (mâr, ejdehâ, ejder):

Ejderha masal canavarı büyük bir yılanıdır. Ağzından ateş saçır, viran yerlere gömülen hazineleri bekler, hazineleri almak isteyenlere engel olur ve zarar vermiştir. Saç rengi ve şekliyle yılanı benzetilmiştir. Her hazinede bir ejderha vardır. Saç, örülü olduğu zaman ejdere benzer. Sevgilinin yanağı kırmızı bir "ateş" ve saçı da kıvrılan bir yılanıdır. Yılan kovuklarda yuva yapar, göz de bir kovuk gibidir ve sevgilinin yılanı benzeyen siyah saçı gözü kovuğuna yerleşmiştir ve onu oradan bin büyü çıkaramaz:

*Hansı yerde tapılır nisbet saña bir genc-i hüsn
Hansı genciñ ejderi zülf-i perişânınca var (G. 73/6)*

*Ârızın üzre ham-i zülfün anıp dün tâ seher
Dolanurdım her taraf odlara düşmüş mâr tek (G. 157/4)*

*Mesken etmiş yâr mâr-ı zülfü çeşmim rahnesin
Pend vermen kim anı andan çıkarmaz biñ füsün (G. 229/4)*

*Ey Fuzûlî ben melâmet gevheriniñ genciyim
Ejdehâdır kim yatar çevremde zencîr-i cünun (G. 229/7)*

Eski inanışa göre hazineleri ejderhalar korurdu. Fakat bunlar gerçekte mevcut değil, birer tılsımdır. Fuzûlî'nin bir beytinde de ejderha, aslında bir değnektir. Tâhâ suresinde Hazret-i Musâ'nın kıssası şöyle anlatılır: *Cenab-ı Hak Hazret-i Musâ'ya soruyor: Ya Musâ sağ elindeki nedir? Hazret-i Musâ, asâmdır, ona dayanır ve onunla koyunlarıma yaprak silker yediririm ve daha başka işler yaparım diye cevap veriyor. Allahu Teâlâ: Onu elinden bırak emrini veriyor. Hazret-i Musâ onu yere bırakır bırakmaz asâ bir yılan olup her tarafa yürümeye başlıyor. Allahu Teâlâ, onu tekrar eline al. Korkma biz onu evvelki asâ şekline getiririz buyuruyor (Tâhâ 17/21).*

*Sensin kılan mezâhir-i ümmîd-i bîm edüb
Mûsâ'niñ ilm genci asâsını ejdehâ (G. 2/3)*

*Dôsti ger zehr-i mâr içse olur Âb-ı hayât
Hasmı su içse döner elbette zehr-i mâre su (K. 3/21)*

*Kıl tekellüm zülfün endühunu gönliümden gider
Bir füsün ile halâs et ejdehâlardan beni (G. 292/5)*

9.6. Timsah (neheng):

Sürüngenlerden sıcak bölgelerin akarsularında yaşayan, kalın derili, uzun kuyruklu, siyah ve siyaha yakın renkli, öldürme, parçalama ve yutma özelliği olan vahşi bir hayvandır. Saç şekil olarak timsaha benzetilmiştir. Yüz veya yanak su, yanakların kenarına sarkmış olan saç da su kenarında yatan timsah tasavvur edilmiş olmalıdır. Yüz denizine düşen âşık saç timsahına yakalanıp yem olabilir.

*Suda bir zevrak mı yâhud ağzın açmış bir neheng
Bayrak ol âteş ki bulmuştur deminden işti'âl (K. 15/III-5)*

9.7. Sivrisinek (Peşşe):

“Divan şiirinde sevgilinin beni bir karasinek olarak ele alınır. O, sevgilinin tatlı yanağı ve baldudağı kenarına konmuştur. Bazen rakip veya âşık da acizlikte sinek olabilmektedir. Hatta bu yönüyle peşşe olarak da zikredilirler” (Pala 1989: 385). Divan’da bir beyitte geçer. Memduhun övgüsünde gazabının yılanı karınca, terbiyesinin peşşeyi anka eylediği söylenir.

*Mârı tehdîd-i azab-ı gazabın mûr kular
Peşşeyi terbiyetin izz ile ankâ eyler (K. 42/41)*

9.8. Ceylan (âhû, gazâl):

Çölde yaşayan ve gözlerinin güzelliğiyle tanınan bir hayvandır. İri ve siyah gözleriyle sevgilinin gözlerinin benzetilene olmuş ve sevgili âhû gözlü olarak tavsif edilmiştir. Âhûnun miskle ilgisi dolayısıyla yaygın kullanımı vardır. Sevgilinin saçını misk kokar. Âhûnun ona âşık olması ve bu kokuyu kıskanması misk hâsıl etmesinin nedenidir. Bunun sonucunda âhûnun içine kan oturmakta ve bu kan sonra misk olmaktadır. Mecnûn’un çöllere düştüğü zaman âhûlarla dostluk kurması da telmih yoluyla anılan bir başka özelliktir. Misk, Mecnûn gibi âhûya uyup çöle düşmüştür. Artık onu amber saçan saçının zincirini çekmeye çalışmak faydasızdır. Misk âhûnun göbeğinde oluşur ve belirli zamanlarda karnından kopup düşer. Misk ve amber saçı sürülen güzel kokulardır Misk simsiyah, amber ise alaca renklidir. Koku ve siyah renk saçla ilgili vasıflardır. Halbuki misk âhûya uyup çöle düşmüştür. Saç zincire benzetilir. *Zincire çekmek* bir deliyi zincire vurmaktır. Misk de Mecnûn gibi çöle düştüğü için onu bağlamak, zincire vurmaya lâzımdır. Saça sürüldüğü için de amber kokulu zülfü zincire bağlamak lâzımdır.

*Tiğ-i çâpük-seyrine âhû-yı Çin dersem n'ola
Seyr kıldıkça döker sahra-yı Çin'e müşg-i nâb (G. 31/5)*

*Uyup âhûya düştü müşg Mecnûn tek beyâbâne
N'ola çeksen anı zencir-i zülf-i anber-eşşâne (G. 251/1)*

*Tire oldu rûzgârım zülf ü hâliñden cüdâ
Oldu sahra menzîlim vahşî gazâlîñden cüdâ (Trcb. 1/III-3)*

10. Bitkiler:

Bu bölümde çiçeği veya yaprakları koyu renkli bitkilerden, siyah veya siyaha yakın renkli olan çiçeklerden, küçük ve yuvarlak taneli baharatlardan söz edilmiştir.

10.1. Çiçekler:

Divan’da siyah veya koyu rengiyle yer alan çiçekler *menekşe, simbüül, lâle, reyhan ve gül-dikendir*.

10.1.1. Menekşe (benefşe):

Menekşegillerden, mor çiçekli otsu bir bitkidir. Boyunun kısa olması, çok güzel kokmasıyla baharın ve çimenin en belirgin unsurları arasında yer alır. Rengi ve güzel kokusuyla miske benzer. Siyaha yakın koyu rengi, kokusu ve boyununun eğriliğiyle sevgilinin saçı, beni ve ayva tüyüne, rengiyle de Hindû'ya, Habeş'e, yazıya ve köleye benzetme unsuru olmuştur. Menekşe koyu rengiyle siyah olarak kabul görmüştür. Yüz veya yanak gül bahçesi olarak tasavvur edildiğinde siyah renkli ben bahçenin menekşesi veya menekşelik yeri düşünülür.

*Şekâyık alnı zemin-bûsdan olup mecrûh
Benefşe kâmeti oldu tevâzu ile dü-tâ (K. 1/6)*

*Terahhum et ki beñi kâmet-i şikeste ile
Benefşe-i çemen-i derd kıldı bâr-i 'anâ (K. 1/80)*

*Vere benefşe ile berg-i erguvan çemene
Safâ-yı zinet-i peyvend-i âbnûs ü bekem (K. 16/2)*

*Gâlib olmuş halka zevk-i seyr-i gül-şen gâlibâ
Çekmeğe halkı benefşe zülfünüñ kullâbı var (G. 74/5)*

*Gül-zâr-ı gamın benefşe vü yâsemeni
Dûd-ı dil-i âşüftedir ü çihre-i zerd (R. 18)*

10.1.2. Sümbül (sünbül):

Zambakgillerden, erken çiçek açan, başta mor olmak üzere birçok renge sahip olan, güzel kokulu salkım salkım çiçeği olan soğanlı ve otsu bir bitkidir. Siyaha yakın koyu rengi, kıvrım kıvrım, salkım salkım ve perişan şekliyle sevgilinin saçı, zincir, yazı, tuğra, köle, gökyüzü, duman, yılan ve muska arasında benzerlik kurulmuştur.

Sevgilinin saçıyla renk, şekil ve koku itibarıyla en çok ilgi kurulan çiçek sümbüldür. Sümbül ile kastedilen büklüm büklüm siyah saçtır. Saçın sümbül ile münasebeti *sünbül, tâze sünbül, sünbüller, sünbülün turrası, saçları sünbül, zülf-i nigâr sünbül, turra-i müşgîni sünbül, sünbül-i müşgîn, sünbül-i miskîn, sünbül-i tarî, sünbül-i ter, sünbül-i sır-âb* gibi ifadelerle dile getirilmiştir. Saçın sümbül tasavvuru yüzün veya güzelliğin gül bahçesine benzetilmesinden dolayıdır. Yüz veya yanak güle benzetilince sevgiliye ait diğer güzellik unsurları tabiattan seçilir. Yüz ve yanak gül, göğüs yasemin, sürmeli göz nergis, ayva tüyleri çimen, ağzı gonca, amber kokulu kıvrık saç da sümbüldür. Sevgilinin berrak su olan yanaklarına düşen kıvrım kıvrım saçı suya konmuş iki taze sümbülü andırır. Sevgilinin saçı cennet bahçesinin sümbülüdür; hatta sevgilinin saçına benzer amber kokulu bir sümbül yetişmemiştir:

*Fazilet ol değil kim safhâ-i gül-zârı doldurdu
Bahâr-i âlem-ârâ sünbül ü nesrîn ü reyhândan (K. 25/15)*

*Yığıldı nesteren ü susen ü gül ü lale
Dizildi nergîs ü nesrîn ü sünbül ü reyhân (K. 29/9)*

*Sabâdan gül yüzünde sümbül-i pür-pîç ü tâb oynar
Sanasın per açıp gül-şende bir müşğîn gurâb oynar (G. 70/1)*

*Pençe-i berg-i çenâr etmiş müheyâ şâneler
Anlamış gûyâ ki sümbül kâkülünüñ tâbı var (G. 74/2)*

*Dedim kimdir perişân eyleyen âşıklar ahvâlin
Sabâ gösterdi târ-ı sümbül-i zülfün ki bu eyler (G. 81/5)*

*Ey Fuzûlî şem' veş mutlak açılmaz yanmadan
Tâblar kim sümbülüñden rişte-i cânüdadır (G. 85/7)*

*Çekseler zencîr ile gül-zâre gitmen kim bana
Sümbül-i zülfün firâkından müşevveştir dimâğ (G. 145/5)*

*Bâğ şâhidlerine zülf ile çeşmin göster
Sümbülü der-hem edip nergisi bîmâr eyle (G. 251/2)*

Sümbül şekil olarak perişan bir çiçektir. Sümbülün bu tabii hâli, sevgilinin yanaklarına düşmüş saç kiskanmasına, saça dair üzüntüsüne, saça ve saçın güzelliğine olan tutkusuna bağlanmıştır. Âşğın başına sevda getiren sümbül saçın niyetidir. Âşğın perişan fikirleri gönül bahçesinde sevgilinin saçının yâdıyla sümbüller meydana getirir:

*Cem'-i perişân kim iter reh-berleri sümbül yeter
Kim tîre topraktan biter eyler gönüller mübtelâ (K. 7/5)*

*Nedir yâ Rab çemende andelibiñ rişte-i dâmu
Meğer açtı girih sümbül ser-i zülf-i perişândan (K. 25/2)*

*Matbâh-i cûduna kim dûduna sümbüldür gulâm
Hâr-keşlik san'atın tutmuş değil bî-kâr gül (K. 9/47)*

*Derhem olmuş sümbülüñ gûyâ ki kılmıştır aña
Mû-be-mû hâl-i dilim diller uzatıp şâne arz (G. 139/1)*

*Göricek sümbülü andım şiken-i kâkülünü
Sümbülü girye vü âh ile perişân ettim (G. 199/6)*

10.1.3. Lâle:

“Yaprakları kırmızı, ortası ve yapraklarının alt kısmı siyah olan bir çiçektir. Kara; sıkıntı, keder ve yas alâmetidir.” (Güfta, 2009: 1359). Târ, kara, kara bağır, bağıri yanmış, tîre-dil ile lalenin ortasının siyah, kalbinin kara ve sıkıntılı oluşu anlatılmıştır. “Lâle, gelinciktir. Kırmızı ve parça parçadır. “Lâlenin ortasındaki siyaha da dâğ-ı lâle yani gelincik dâğı, yarası denir. Gelinciğe benzeyen ciğer parçalarının içinde gizli bir yara yani dâğ vardır” (Tarlan, 1985: C: I-II). Lâlenin ortasındaki siyahlık yara -yanık yarası- olarak

da düşünölmüş, kabuk bağlayıp kararmış yara dâğ ve dâğ-ı hicran gibi ifadelerle belirtilmiştir. Sonbahar yağmasının herşeyi birbirine karıştırmasına karşı bir tedbir olmak üzere lâle, renkli eşyasını ortasındaki siyahlık yani dâğ içinde gizlemiş. Lâlenin kırmızı yaprakları dökölüp, sapının üstünde sadece ortasındaki siyahlık kalmıştır.

*Lâle-ruhlar göğsümün çâkine kılmazlar nazar
Hiçbir rahm eylemezler dâğ-ı hicrânım görüp (G. 36/3)*

*Figân kim bağrımın ol lâle-ruh kan olduğun bilmez
Ciğer perkâlesinde dâğ-i pinhân olduğun bilmez (G. 116/1)*

*Eylemiş tedbir teşviş-i hazân târâcına
Lâle rengin rahtım dâğ içre pinhân eylemiş (G. 130/5)*

*Ey Fuzûlî dâğ-i hicrân ile yanmış gönölümü
Lâle-zâr açsaydı seyr-i lâle-zâr etmez m'idim (G. 195/8)*

10.1.4. Reyhan:

Koyu yeşil yapraklı, güzel kokulu, beyaz veya pembe çiçekli otsu bir süs bitkisidir. Koyu rengi ve kokusuyla sevgilinin saç ve ayva tüyünün benzetilene olmuştur. *Hat-ı reyhân* hem Kur'ân ve dua yazmakta çok kullanılmış ince ve küçük bir yazı çeşidi olan *hatt-ı reyhânîyi* hem de sevgilinin yüzündeki ayva tüylerini belirtmektedir.

*Yığıldı nesteren ü süssen ü gül ü lâle
Dizildi nergis ü nesrin ü sünbül ü reyhân (K. 29/9)*

*Bağ levhini hazân bergi zer-efşân eyler
Ab ol levhde meşk-i hat-i reyhân eyler (K. 32/1)*

*Hat-ı ruhsârün eder lûtfda reyhân ile bahs
Hüsn-i sûrette cemâlin gül-i handân ile bahs (G. 46/1)*

10.1.5. Gül-Diken (hâr):

Diken bazı bitkilerin dalında bulunan sert, ucu sivri ve batan çıkıntılardan her biridir. Gül ve bülbülle bütünlük göstermiş, gam, hicran, ayva tüyü ve rakip (ağyâr) için benzetme unsuru olmuştur. Gam, hicran ve ayva tüyü dikenini içini karartarak âşığı veya âşık timsâli bülbülü karamsarlığa sevk eder, feryat ve figan ettirir. Sevgilinin yanağı güzelliğı itibarıyla gül bahçesi, ayva tüyü de âşığa verdiği sıkıntı sebebiyle dikendir. Gül dikensiz, yâr cefasız ve ağyârsız olmaz. Sevgilinin kirpiklerinde de diken özelliğı vardır. Ancak âşık bundan şikâyet etmez. *Gözümde otur, kirpiğinin dikeninden çekinme; her dem dikenle arkadaşlık eden gülen güle bundan zarar gelmez* der. Gül-i handân, gülen, açılan gül demektir. Gül dikensiz olmaz. Ayrıca sevgilinin yanbakış okları da diken olarak tasavvur edilir. Âşığın göğsü parça parça ve kan rengindedir. Gül dikensiz olmayacağı için sevgilinin yan bakış oklarını ister; okları dikendir. Gül-i ra'na, bir cins gül olup daima dikenini bulunur. Bu hâlde hem kendi göğsü gül, hem de sevgilisi güldür. Sevgili de gül olduğu için onda daima diken bulunur. Âşığın kendi göğsü dikensiz olduğu için dikene muhtaçtır. Bundan dolayı

gamzesini de eksik etmemesini ister. Çünkü gamze sevgilide boldur. Âşığa eziyet etmesi sebebiyle rakip de dikene benzetilir:

*Dil çekse n'ola cân ü teni hâk-i kâyuña
Hâr ü has ilter anda ki kuş âşyân tutar (G. 72/2)*

*Hâr-ı gayret n'ola ger sancılsa gülbün bağrına
Ayrılıp andan olur hem-sohbet-i ağıâr gül (K. 9/17)*

*Yeridir odlara yansa hasret ile hâr kim
Andan alır zîb ü zînet gayre olur yâr gül (K. 9/18)*

*Ol gül-i bâğ-i hilâfet kim bahâr-ı devleti
Âlem-efrûz olalı göremez cefâ-yi hâr gül (K. 9/38)*

*Tîre olmaz mı cihân pinhân olacak âf-tâb
Gidicek gül devri bağın gül-bünü olmaz mı hâr (K. 39/11)*

*Gözümde mesken et hâr-i müjmeden ihtirâz etme
Gül-i handâna her dem hâr yâr olmak zarar vermez (G. 117/3)*

*Sîne-i çâkimden eksik etme tîr-i gamzeñi
Ey gül-i ra'na bilirsin kim gül olmaz hârsız (G. 118/2)*

10.2. Baharatlar:

Divan'da küçük yuvarlak taneli baharatlardan *karanfilden* bahsedilmiştir.

10.2.1. Karanfil (karanfûl):

“Karanfildillerden, güzel renkli çiçekler açan bir süs bitkisi; mersingillerden, Molük adalarında, Filipinler'de, Hindistan'da yetişen ve yaprakları sürekli yeşil kalan bir ağacın karanfil yağı elde edilen ve baharat olarak kullanılan acımsı, odunumsu, siyah renkli ve güzel kokulu küçük çivi şeklindeki tomurcuğudur” (Güfta, 2009: 1360). Sevgilinin beni siyah rengi ve küçük yuvarlak şekliyle karanfile benzetilmiştir. Sevgilinin boyu servi, ağzı gonca, ayva tüyü misk, yüzü yasemin, beni de karanfildir:

*Sağınma bir arada ihtilât kılmak ilen
Tutar mizâc-i karanfîl tabi'at-i kâfur (K. 2/6)*

10.3. Ağaçlar:

Fuzûlî Divânı'nda *abanoz* ve *karaağaçtan* bahsedilmiştir.

10.3.1. Abanoz (âbnûs):

Siyah renkli dayanıklı, sert ve çok ağır çalimsı bir ağaç olan abanoz *Divân*'da iki yerde zikredilir. İlkinde bekemle birlikte bahar ve bahçenin tasvirinde ele alınır. Menekşe ve erguvan yaprağının çemene bekem ve abanoz güzelliği vermesi arzulanır.

*Vire benefşe ile berg-i erguvân çemene
Şafâ-yı zînet-i peyvend-i âbnûs ü bekem (K. 16/2)*

Diğer beyitte abanoz ağacının sertliğine göndermede bulunulur. Sevgilinin kırıkları taş gönüllülerin bile gönlünü almaktadır ki bu duruma şaşılmaz. Çünkü onun gibi abanoz okların layığı çelik temrendir.

*Müjeñ ger seng-diller göñlünü alsa aceb olmaz
Añun tek âbnûs ok lâyıkı fülâd peykândır (G. 89/2)*

10.3.2. Nârven:

Karaağaç. Göbek odunlu bir ağaç cinsidir. Çember gözeneklidir. İlbaharda açık renkli, çok gözenekli ve kaba, sonbaharda ise koyu renkli daha küçük gözenekli ve sakı yapıya sahiptir. Siyaha çalan çikolata kahverengi renkli iç odunu vardır.

*Hak mazhârıdır her çiçek ger tutsañ ey nakkâş şek
Bir nârven şeklini çek vergil aña neşv ü nemâ (K. 7/6)*

Sonuç

Lings (2003: 50)'in; “Renkler, bu dünyada bize ‘Gizli Hazine’ servetine tanıklık taşımak ve onun herhangi bir olumsuz anlamda kesinlikle ‘tekdüze’ olmadığını doğrulamak üzere verilmişlerdir” diyerek nitelediği renkler, tarihin en eski dönemlerinden beri insanlığın dikkatini çekmiş şeyleri tarif, tasnif ve bildirme hususlarında yardımcı unsurlar olarak kullanılmışlardır.

Renk kavramı, varolan herşeyin tanınım algılanmasında en az şekil kadar önem arz etmiştir. Aynı zamanda renkler sadece dış dünya ile ilgili olmayıp, insanın iç dünyası ile de çok önemli bağlara sahiptir. İnsanların ruh dünyası ile renkler arasında bir ilgi vardır. Renkler insanların iç ve dış dünyalarını bu derece etkileyince, zaman içinde bellibaşlı simgesel değerlere ulaşmıştır. Bu simgesel değerler, bazı kültür ve geleneklerde farklı algılama ve yorumlamalara da neden olmuştur. Zira bir dildeki kelime ve kavramların sahip olduğu anlam zenginliği, medeniyet ve kültür zenginliği ile doğru orantılıdır. *Fuzûlî Divânı* 16. yüzyıl Türk toplumunda bu zenginliklerin ne derece ileri boyutlarda olduğunu ortaya koyan örneklerle doludur. Bu çalışmada konu edilen siyah renk gerek kullanılış tarzları gerekse üzerine yüklenen anlamlarla bu bağlamda *Divân*'daki örneklerden sadece biridir.

Fuzûlî Divânı'nda siyâh renk daha çok güzellik kavramıyla ilişkilidir ve bu kavramın söz konusu olduğu teşbihlerde kullanılan en yaygın benzetme yönlerindedir. O renk ilgisiyle oluşturulan tenasüplerde de en çok kullanılan renktir. Sahip olduğu çağrışım bolluğu ile şiire derinlik ve zenginlik katar. *Fuzûlî Divânı*'nda siyah renk, bazen Arapça *sevdâ*, *sevâd*, bazen Farsça *siyâh*, *sevdâ* ve bazen de Türkçe *kara* kelimeleriyle doğrudan söylenmiş; Bilâl, zünnâr, Habeş, Hindû, müşg, anber, kuhl, mürekkeb, zülf, hâl, hat, dâğ, zulmet, karanu, sâye, Keyvân, şâm, şeb, hâk, gubâr, dūd, zâğ, mūr, benefşe, sünbül ve karanfil vd. siyah renkli veya siyaha yakın koyu renkli kelimelerle dolaylı olarak verilmiştir. Bazen de kirpik örneğinde olduğu gibi gerçekte siyah olup divanda rengiyle değil, âşığa eziyet edip gönlünü karartan özelliğiyle anmak suretiyle belirtilmiştir.

İnsana ve tabiata dair çeşitli tasvirlerde, duygu, düşünce ve hayallerin ifade edilmesinde siyah renk ve bu rengin çağrışımlarından geniş bir şekilde faydalanılmıştır. Her türlü ifadeye benzetme yönü siyah renk olmak üzere anlatımın güçlendirilmesinde en çok kullanılan yol teşbihtir. Siyah renkli unsurlar birbirine benzetilerek kullanılmış, siyah rengiyle en çok zikredilen benzetme unsuru saç olmuştur. Siyah, nitelediği unsura göre anlam kazanmıştır. Sevgili açısından bakıldığında estetik değeri olan bir renk, ancak âşıқта tahammül gücünü kuran, bahtı ve gönlü karartan sebeplerin rengi, rakib ve zâhitte ise aşağılanma sıfatı olmuştur. Siyah rengin en çok belirlediği kişi sevgilidir, tesirinin en çok gözlemlendiği ve psikolojisini yansıttığı kişi âşıktır, en çok iç karartan unsuru gamdır, en gizemli zaman dilimi gecedir, sembolü olarak en çok anılan çiçek sümbüldür. Divânındaki siyah renkli unsurların tespiti, tasnifi ve incelenmesi *Fuzûlî*'nin kıvrak zekâsını, yaratıcı düşüncesini, derin muhayyilesini, yüksek ifade becerisini, geniş ve renkli kelime hazinesini ortaya koymuştur.

Kaynaklar

- Akün, Ömer Faruk (1994). “Dîvân Edebiyatı”, TDVİA, C.IX, İstanbul, 389–424.
- Akyüz, Kenan vd. (1958). *Fuzûlî Divânı*, Ankara: İş Bankası Yayınları.
- Arseven, Celal Esad (1983), *Sanat Ansiklopedisi*, I-IV, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yay.
- Aydın, Halûk (2010). *Cevrî Divânı'nın Tahlili*, Doktora Tezi, Balıkesir Üniversitesi.
- Cebecioğlu, Ethem (2005). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Anka Yayınları.
- Çavuşoğlu, Mehmet (1971). *Necâtî Bey Divânı'nın Tahlili*, İstanbul: MEB. Yayınları.
- Çelebioğlu, Amil (1988). “Fuzûlî'nin Bir Beyti Üzerine Bazı Düşünceler” *Osmanlı Araştırmaları VII-VIII*, 199-210.
- Demir, Nurettin (2004). “Kâkül”, *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 23-24.
- Demir, Recep (2016). *Divân Şiirinde Renkler*, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Deniz, Sebahat (2004). “Divân Şiiri Güzelinin Saç Şekli”. *Saç Kitabı*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 262-314.
- Devellioğlu, Ferit (1988). *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara: Aydın Kitabevi,
- Eren, Abdullah (2008). “Bâkî Dîvânı'nda Kırmızı Renk”, *Atatürk Ün. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 37, 31-68.
- Erünsal, İsmail (1988). “Mu'îdî'nin Miiftâhu't-Teşbih'i”, *Osmanlı Araştırmaları: VII-VIII*, (Ayrı basım), 215-272.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1977). *Tasavvufî Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İstanbul: İnkılâp ve Aka Yayınları.
- Güfta, Hüseyin (2009). “Bâkî Divânı'nda Siyah Renkli Unsurlar”, *Turkish Studies*, 4/8, 1314-1373.
- Gürbüz, Mehmet (2010). “Şiir Semasının Yegâne Yıldızı; Güzeller Sultanı” *Turkish Studies*, 5/3, 242-257.
- Hacıeminoğlu, Necmettin (1972). *Fuzûlî*, İstanbul: Toker Yayınları.
- İpekten, Halûk (1988). *Fuzûlî, Hayatı, Edebî kişiliği, Eserleri ve Bazı Şiirlerinin Açıklamaları*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi. Fen-Edebiyat Fakültesi yayınları.
- Kanat, Akın (2001). *Renk ve Duyu Psikolojisi*, İzmir, İlya Yayınları.
- Karabey, Turgut vd. (1994). *Enisü'l-Uşşâk (Klasik Doğu Edebiyatlarında Sevgiliyle İlgili Mazmunlar)*, Ankara: Ecdad Yayınları.
- Karahan, Abdülkadir (1995). *Fuzûlî, Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı yayınları.
- Karçebaşı, Sinem (2010). *Şeyhülislâm Yahyâ'nın Gazellerinde Âşığa ve Sevgiliye Ait Unsurlar*, Yüksek lisans tezi, Edirne: Trakya Üniversitesi.
- Kılınç, Abdülhakim (2017). *Fuzûlî'nin Türkçe Divanı Edisyon Kritik ve Konularına Göre Fuzûlî Divanı*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi.
- Koçu, Reşad Ekrem (1967), *Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, Ankara: Sümerbank Kültür Yayınları.
- Köksal, M. Fatih (2002). “Eski Şiirimizin Nâdide Güzelleri”, *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 11, 161–168.

- Kurnaz, Cemal (1987). *Hayâlî Bey Divânı Tahlili*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Levent, Ağâh Sırrı (1980). *Divân Edebiyatı Kelimeler ve Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar*, İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Lings, Martin (2003). *Simge ve Kökenörnek Oluşum Anlamı Üzerine*, (Çev. Süleyman Sahra) Hece Yay., Ankara.
- Onan, N. Halil (1989). *İzahlı Divân Şiiri Antolojisi*, İstanbul: MEB Yayınları.
- Onay, Ahmet Talat (1992). *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzâhu*, (Haz.: Cemal Kurnaz), Ankara: TDV. Yayınları.
- Öntürk, Ahmet (2017). “Divân Şiirinde Renkler”, *Ulakbilge*, V/12, 973-982.
- Öztoprak, Nihat (2010). “Divân Şiirinde Giyim Kuşam Üzerine Bir Deneme”, *Divân Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, S. 4, ss. 103-154.
- Öztoprak, Nihat (2004). “Divân Şiirinde Güzelin Saç Rengi”, *Saç Kitabı*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 240-261.
- Öztürk, Sevinç (2011). *Fuzûlî'nin Türkçe Divanı'nda Renkler*, Yüksek Lisans Tezi, Ordu Üniversitesi.
- Pala, İskender (1989). *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Sefercioğlu, M. Nejat (1981). *Fuzûlî Divânı'nda Sevgilinin Fizikî Yapısıyla İlgili Özellikler*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
- Sefercioğlu, M. Nejat (2001). *Nev'î Divânı'nın Tahlili*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Şerâfeddîn Râmî (2005). *Âşıkların Sevgilisi*, (Haz: Mustafa Fidan, Habib Derzineversî), Lefkoşa: Akdeniz Haber Ajansı Yayınları.
- Şemseddin Sâmî (2002) *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul; Çağrı Yayınları.
- Tanyıldız, Ahmet (2009). “Sevgilide Güzellik Unsuru Olarak Saç”, *Turkish Studies*, 4/2, 975-992.
- Tarlan, Ali Nihat (1985). *Fuzûlî Divânı Şerhi*, 3 C., Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Tarlan, A. Nihat (2004). *Şeyhî Divânı'nı Tetkik*, Ankara: Akçağ Yayınları
- Tolasa, Harun (1973). *Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası*, Atatürk Üniversitesi, FEF. Yayınları, Ankara: Sevinç Matbaası.
- Uğur, Efsun Yılmaz (2009). *Klâsik Türk Şiirinde Renkler*, Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi.
- Uludağ, Erdoğan (2020). “Bir Güzellik Unsuru Olarak Fuzûlî'nin Gazellerinde Saç” *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi (ESTAD)*, 3/1, 241-294.
- Uludağ, Erdoğan (2016). “Fuzûlî'nin Gazellerinde Bir Güzellik Unsuru Olarak Yanak” *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (ERZSOSD) (Prof. Dr. Turgut Karabey Armağanı Özel Sayısı)*, ÖS-III: 15-68.
- Uludağ, Süleyman (2012). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- Uymaz, Hakan (2013). *Fuzûlî'nin Türkçe Divânı'nda Renklerin Kullanımı*, Yüksek Lisans Tezi, Elâzığ: Fırat Üniversitesi.
- Yağcıoğlu, Songül A. (2009). *Fuzûlî ve Bâkî Divânlarının Karşılaştırılması*, Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi.
- Yesirgil, Nevzat (1952). *Fuzûlî, Hayatı, Sanatı, Şiirleri*. İstanbul: Varlık Yayınları.


- Yıldırım, Ali (2006). “Renk Simgeciliği ve Şeyh Gâlib’in Üç Rengi”, *Millî Folklor*, 72, 129-140.
- Yılmaz, H. Kâmil (2012). *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Yılmaz, Mehmet (1992). *Edebiyatımızda İslamî Kaynaklı Sözler*, İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Yontar, M. Hanefi (1995). *Kadı Burhaneddîn Divânı'nın Tahlili*, Doktora Tezi, Edirne: Trakya Üniversitesi.
- Zavotçu, Gencay (2013). *Klasik Türk Edebiyatı Sözlüğü*, İstanbul: Kesit Yayınları.



MÜTERCİMİ BİLİNMEYEN İKİ MUHTASAR CEVÂMÎ'Ü'L-HİKÂYÂT VE
LEVÂMÎ'Ü'R-RİVÂYÂT TERCÜMESİ
TWO ABRİDGED TRANSLATIONS OF JAWAMI'U'L-HIKAYAT WA
LAWAMI'UL-RIWAYAT BY UNKNOWN TRANSLATORS

FATİH ELÇİ


Arş. Gör. Dr., Adıyaman Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Res. Assist. Dr., Adıyaman University, Faculty of Arts and Sciences, Dep. of Turkish Language and Literature
fatihelci@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-9359-122X>

Atıf / Citation

Elçi, F. 2020. "Mütercimi Bilinmeyen İki Muhtasar Cevâmi'ül-Hikâyât ve Levâmi'ü'r-Rivâyât Tercümesi". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute*. 69, (Eylül-September 2020). 61.-78

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü-*Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi-*Received Date* : 04.07.2019
Kabul Tarihi-*Accepted Date* : 21.08.2019
Yayın Tarihi- *Date Published* : 30.09.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4223>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate® programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*
TAED-69, Eylül – September 2020 Erzurum. ISSN 1300-9052 e-ISSN 2717-6851

www.turkiyatjournal.com

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

MÜTERCİMİ BİLİNMEYEN İKİ MUHTASAR CEVÂMÎ'Ü'L-HİKÂYÂT
VE LEVÂMÎ'Ü'R-RİVÂYÂT TERCÜMESİ
TWO ABRIDGED TRANSLATIONS OF JAWAMI'U'L-HIKAYAT WA
LAWAMI'UL-RIWAYAT BY UNKNOWN TRANSLATORS

FATİH ELÇİ

Öz

Muhammed Avfi tarafından Farsça kaleme alınan Cevâmî'ü'l-Hikâyât ve Levâmî'ü'r-Rivâyât, çeşitli kaynaklardan derlenmiş tarihî, dinî, ahlaki, mitolojik ve daha birçok konudaki hikâye ve anekdotlardan oluşur. Kaynaklarda belirtildiğine göre, eserin İbni Arabşah, şair Necati ve Celal-zade Salih Çelebi tarafından üç ayrı Türkçe tercümesi yapılmıştır. Fakat bu konuda yapılan araştırmalarda İbni Arabşah ve şair Necati'ye ait tercümelerin henüz bulunamadığı belirtilmektedir. Celal-zade'nin tercümesinin ise farklı kütüphanelerde çoğu eksik olmak üzere birçok nüshası bulunmaktadır.

Bu çalışmada, mütercim bilgisi içermeyen iki ayrı Cevâmî'ü'l-Hikâyât ve Levâmî'ü'r-Rivâyât tercümesi tanıtılmış ve Celal-zade'nin tercümesiyle karşılaştırılarak farklı tercüme olduğu gösterilmiştir. Tercümeleden biri (M tercümesi) "06 Mil Yz A 4837" arşiv kaydıyla Milli Kütüphanede, diğeri (H tercümesi) ise "Hasan Hüsnü nr. 720" arşiv kaydıyla Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesinde (Çorum) bulunmaktadır. Her iki tercüme de eserin muhtasar tercümeleleridir.

Kaynaklarda yer alan Cevâmî'ü'l-Hikâyât mütercimleriyle ilgili bilgiler, tanıtılan tercümelelerde bulunan bilgilerle karşılaştırılarak muhtemel mütercimleri hakkında fikir yürütülmüştür. Buna göre, eldeki bilgiler ışığında, M tercümesinin İbni Arabşah'a, H tercümesinin ise Necati'ye ait olduğu varsayımı yapılmıştır. Bu varsayımın doğru olmadığı durumda ise bu tercümelelerin varlığı, eserin İbni Arabşah, Necati ve Celal-zade Salih Çelebi'den başka kişilerce de tercüme edildiği sonucunu doğurmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Cevami'ü'l-Hikayat, Türkçe Tercüme, Celal-zade Salih, İbni Arabşah, Necati.

Abstract

Jawami'u'l-Hikayat wa Lawami'ul-Riwayat written in Persian by Mohammed Awfi consists of stories and anecdotes about historical, religious, moral, mythological and many other topics compiled from various sources. According to the references, there are three different Turkish translations of the work by İbni Arabşah, the poet Necati and Celal-zade Salih Çelebi. However, it is stated in the researches that the translations of İbni Arabşah and the poet Necati have not been found yet. As for Celal-zade's translation, it is available in many different libraries, many of which are partial.

In this study, two different translations of Jawami'u'l-Hikayat wa Lawami'ul-Riwayat, which do not contain any information about the translators, was introduced, and by comparing them to Celal-zade's translation, it was shown that they are different translations. One of the translations (translation M) is located in the "Milli Kütüphane" (National Library) with the archive record of "06 Mil Yz A 4837", and the other (translation H) is located in "Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi" (Hasan Pasha Manuscript Library) (Çorum) with the archive record of "Hasan Hüsnü nr. 720". Both are abridged translations of the work.

The information about the translators of Jawami'u'l-Hikayat in references was compared with the information in the introduced translations and an idea was made about the possible translators. Accordingly, in the light of the information at hand, it was assumed that translation M belongs to İbni Arabşah and translation H belongs to Necati. In the case where this assumption is not correct, the existence of these translations leads to the conclusion that the work was also translated by persons other than İbni Arabşah, Necati and Celal-zade Salih Çelebi.

Key Words: Jawami'ü'l-Hikayat, Turkish translation, Celal-zade Salih, İbni Arabşah, Necati.

Structured Abstract

Jawami 'u'l-Hikayat wa Lawami'u'l-Riwayat written in Persian by Mohammed Awfi consists of short stories about historical, religious, moral, mythological and many other topics, compiled from various sources. The work is divided into four parts; each part consists of twenty-five sections.

According to the information obtained from sources, there are three different Turkish translations of *Jawami 'u'l-Hikayat wa Lawami 'ul-Riwayat* by Ibni Arabşah, Necati and Celal-zade Salih Çelebi during the Ottoman period. However, it is stated in researches that the translations of Ibni Arabşah and the poet Necati have not been found yet. As for Celal-zade's translation, its manuscripts available in many different libraries, many of which are partial.

In this study, it was aimed to introduce two different Turkish translations of *Jawami 'u'l-Hikayat wa Lawami'ul-Riwayat* by unknown translators, and to compare them with Celal-zade's translation in order to prove that they are different translations, and to put forward an idea about possible translators of these translations, in the light of the provided information in related sources.

One of the translations, which is mentioned in this paper as “translation M”, is located in Milli Kütüphane (National Library) with the archive record of “06 Mil Yz A 4837”, and the other translation, which is mentioned in this paper as “translation H”, is located in Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi (Hasan Pasha Manuscript Library) with the archive record of “Hasan Hüsnü nr. 720”.

Translation M: The number of lines in the manuscript is 15 and it consists of 287 leaves, but there is obviously a missing part in the manuscript, understood from that, that the last story is incomplete. The order of some sections is irregular. Considering that the original work is divided into 4 parts, each consisting of 25 sections, some sections of the first three parts are missing or not translated. As for the fourth part, it is missing altogether. Although the exact number cannot be determined since there is a lack in the middle and at the end of the manuscript, there are a total of 291 stories available.

When we look at the language features of the translation in general, the first thing that draws attention is the simplicity of the language in point of rarely appearing Persian and Arabic words/phrases, with only short and simple sentences. The translation, which bears some language features of Old Anatolian Turkish, was written with diacritical signs, which provide the possibility of following the sound order of Turkish suffixes. Diacritical signs were sometimes used instead of letters. For example, the accusative suffix is often indicated by diacritical signs. It can be seen that a vowel is added using diacritical signs between the consonants of Arabic words ending with two consonants such as “akl”, “hilm”. In the work, some features of the Persian sentence structures brought by the translation are encountered. Particularly, the sentences formed with the conjunction “ki” are remarkable. Both richness of Turkish vocabulary and diacritical signs that allow for following the sound order of the Turkish words, increase the importance of the translation in terms of language researches.

Translation M does not contain any information indicating the name of the translator. The only information by which we can get clues about the translator, is the name of the sultan who ordered the translation of the work. It is stated in its introduction that it was translated

as a compendium, by the order of Sultan Mehmed, the son of Sultan Bayezid Khan. This information coincides with the information stated in sources that Ibni Arabşah translated *Jawami'u'l-Hikayat* by order of Mehmed I, the son of Bayezid I.

Translation H: Which is also an abridged translation, does not have any information about the translator and does not include any statement as to whether the translation was done for anyone. It is stated in a record found in the f. 310r that the writing (copying) of the work was completed on Friday in the mid-month of Shaban of Hijri 946 (December 1539 AD). From the information that translator gives in the f. 294r, it could be inferred that the translation was done during the reign of Sultan Bayezid (probably Bayezid II).

The number of lines in the manuscript is 29 and it consists of 310 leaves. According to the index of the manuscript, there are 97 sections in the work. According to a record in the f. 2r, there are 1385 stories in the work. There is a more stable spelling in this translation, which is written without diacritical signs, compared to the translation M.

Comparison of the translations: In the study; translation M, translation H and Celal-zade's translation were compared over four texts quoted from different parts and sections. As it can clearly be seen from this comparison, all three translations are different. It was observed that translation M and translation H are abridged translations compared to Celal-zade's translation. The language features suggest that the translation M was translated at an earlier date than translation H. The translation H, writing (copying) of which completed in Hijri 946, was translated at an earlier date than the translation of Celal-zade who started the translation after Hijri 957. In this case, the translations can be sorted historically from old to new as M, H and Celal-zade's translation.

Possible translators: In the light of the provided information in related sources, some assumptions and ideas were made about the possible translators of these translations. Accordingly, the translation M and H have two potential translators: Ibni Arabşah and Necati. Based on information such as the period in which the translations made, determined by examining the language features, and the sultan to whom the translation was presented, and the reign of the sultan in which the translations done, we estimate that the closest possible translator for translation M is Ibni Arabşah and for translation H is Necati. Here, the idea is based on the information at hand and is just an assumption. However, it can be said with certainty that these translations are two different translations from each other and from Celal-zade's, which is known as the only translation available so far. Therefore, even if this assumption is not accurate, the existence of these translations makes it certain that the the work was also translated by persons other than Ibni Arabşah, Necati and Celal-zade Salih Çelebi.

Giriş

İranlı Muhammed Avfî tarafından Farsça kaleme alınan *Cevâmi'ü'l-Hikâyât ve Levâmi'ü'r-Rivâyât*¹ tarihî ve edebî yönüyle Farsçanın önemli bir mensur eseridir (Muîn 1335: 39). Eser, her biri yirmi beş babdan oluşan dört kısma ayrılmıştır ve her bab farklı konularla ilgili kısa hikâyeleri içerir. Dinî, tarihî, edebî, mitolojik, mizahî vs. gibi birçok farklı konuda 2113 (Rypka 1959: 334 aktaran Kavruk 1998: 47) hikâyeden oluşan eserin dünya çapında birçok kütüphanede nüshası bulunmaktadır.

Kaynaklardan edinilen bilgiye göre *Cevâmi'ü'l-Hikâyât ve Levâmi'ü'r-Rivâyât*'ın Osmanlı döneminde İbni Arabşah, Necati ve Celal-zade Salih Çelebi tarafından yapılan üç ayrı Türkçe tercümesinin olduğu bilinmektedir (Kâtip Çelebi I: 540; Yûsuf b. Tağriberdî II/1984: 142; Edimeli Mecdi 1269: 74; Âşık Çelebi 2018: 363; Hammer I/1836: 166). Bunların yanında eserin hacmi göz önüne alındığında son derece kısmî olan tercüme de mevcuttur: Abdullah Bahâyî Efendi, Celal-zade'nin tercümesine ait bir nüshada (Ayasofya 3167) eserin üçüncü kısmının 2-16 bablarının eksik kaldığını belirterek -böyle bir eksiklik bulunmadığı halde- bu kısmın tercümesini yapmıştır (Bülbül 2018: 542). İbrâhîm Nazîr tarafından (70 varak)², Ahmed adında biri tarafından (17 varak)³ ve Hubbî Hatun tarafından (27 varak)⁴ bazı hikâyeler seçilerek tercüme edilmiştir (Yazar 2011: 888-891; Sona 2016: 397).

Konuyla ilgili yapılan çalışmalarda İbni Arabşah ve Necati'nin tercümelerine henüz rastlanılmadığı ifade edilmektedir (Hammer I/1836: 166; Hüsnü 1935: 171; Kavruk 1998: 158; Yazar 2011: 885; Yazıcı 1993: 439; Uz 2017: 31). Celal-zade'nin tercümesinin ise yerli ve yabancı kütüphanelerde çoğu eksik olmak üzere birçok nüshası bulunmaktadır. İ. H. Uzunçarşılı'nın İbni Arabşah'ın tercümesi (1958: 436) ve Ramazan Şeşen'in ise şair Necati'nin tercümesi (1990: 905) olduğunu söylediği "Ayasofya Kütüphanesi 3167" künyeli nüshanın incelememiz neticesinde İbni Arabşah'ın ya da Necati'nin değil -168b-347b hariç (bk. Bülbül 2018: 542)- Celal-zade'nin tercümesi⁵ olduğu anlaşılmıştır.

Bu çalışmada, karşılaştırmalarımız neticesinde Celal-zade'nin tercümesinden farklı olduğu anlaşılan, ancak mütercimleri belli olmayan iki ayrı *Cevâmi'ü'l-Hikâyât ve Levâmi'ü'r-Rivâyât* tercümesi tanıtılacak ve Celal-zade'nin tercümesiyle karşılaştırılacaktır. Biri Celal-zade'nin tercümesine ait nüshaları araştırırken tesadüfen ulaştığımız bir tercüme, diğeri ise Sadık Yazar'ın Ramazan Şeşen'den aktardığı bir bilgiye dayanarak ulaştığımız tercümedir. Bu tercümelemin tanıtımından ve karşılaştırılmasından sonra *Cevâmi'ü'l-Hikâyât ve Levâmi'ü'r-Rivâyât*'ın Türkçe tercümelemleri hakkında kaynaklardan ve ilgili çalışmalardan

¹ Bazı kaynaklarda ve nüshalarda hatta aynı nüsha içerisinde eserin adı "Cevâmi'ü'l-Hikâyât ve Levâmi'ü'r-Rivâyât" ve "Câmi'ü'l-Hikâyât ve Lâmi'ü'r-Rivâyât" ya da sadece "Câmi'ü'l-Hikâyât" olarak geçebilmektedir. Muhammed Muîn eserin doğru adının "Cevâmi'ü'l-Hikâyât ve Levâmi'ü'r-Rivâyât" olduğunu, diğer kullanımların bir "galat-ı meşhur" olduğunu ifade etmektedir (1335: 38).

² Bilinen tek nüshası 22 Sel 2163/1 arşiv numarasıyla Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesindedir.

³ Bilinen tek nüshası Millet Kütüphanesi Ali Emiri 186 numaradadır (Bk., Sona 2016: 391).

⁴ İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 7559. (Bk., Sona 2016: 397).

⁵ Bu nüsha yazı tipi, rengi, cilt özellikleri vb. fiziksel özelliklerinden anlaşıldığı kadarıyla "Hekimoğlu 603" arşiv kaydıyla Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesinde bulunan nüshanın devamıdır. Her iki nüshanın da sonunda tercümenin ve yazımın Celal-zade Salih tarafından yapıldığına dair bir kayıt vardır.

elde edilen bilgiler aktarılarak, tanıtılan tercümelemin muhtemel mütercimleri hakkında bazı tahminlerde bulunulacaktır.

Birinci tercüme “06 Mil Yz A 4837”⁶ arşiv kaydıyla Milli Kütüphanede, ikinci tercüme ise “Hasan Hüsnü nr. 720”⁷ arşiv kaydıyla Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesinde (Çorum) bulunmaktadır. Birinci tercüme için “M”, ikincisi için ise “H” kısaltması kullanılacaktır.

1. M Tercümesi

Cevâmi'ü'l-Hikâyât ve Levâmi'ü'r-Rivâyât'ın “hülâsa” tercümesini içeren bu nüshada müellif ve mütercim bilgisi⁸ bulunmamaktadır. Fakat tercüme olmasından, adından ve en önemlisi içeriğinden Avfi'nin *Cevâmi'ü'l-Hikâyât ve Levâmi'ü'r-Rivâyât*'ının tercümesi olduğu anlaşılmaktadır. Celal-zade'nin tercümesiyle karşılaştırmamız neticesinde ise farklı bir tercüme olduğu anlaşılmıştır. Bu karşılaştırmaya dair örnekler ilerleyen sayfalarda verilmiştir.

Eserde kendisinden bir tevazu göstergesi olarak “bende-i kemîne”, “dÀèi-i dirîne”, “bende-i óaúir faúir” gibi nitelemelerle bahseden mütercimnin adı veya adına işaret edecek herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Mütercim hakkında ipuçları elde edebileceğimiz tek bilgi, eserin hangi padişahın emriyle tercüme edildiğine dair mukaddimedede yer alan bilgidir. Eserin tercümesi ve tercümenin yapılmasını isteyen padişahla ilgili bilgilerin yer aldığı mukaddimenin kısmi çeviri yazısı aşağıda verilmiştir:

El-ğamdu li'llâhi'lezî veffekanî bi-tercumeti letâ'ifi Cevâmi'ü'l-Hikâyât ve elhemenî şerha tarâ'ifi Levâmi'ü'r-Rivâyâti (...) çün pâdişâh-ı 'âlem, şâhenşâh-ı benî Âdem, mâliku rikâbi'l-umem, mevlâ mulûki'l-'Arabi ve'l-'Acem, zillu'llâhi fi'l-arşîne, bâşıtu'l-emni fi'l-'âlemîne, kâmi'u'l-bid'ati ve'l-mulhîdîne, kâhiru't-ğugâti ve'l-mutemerridîne, muşhiri kelimetü'l-'ulyâ, nâşiru dîni'llâhi'l-a'lâ, hâmiyyu bilâdi'llâhi, hâfîzu 'ibâdi'llâhi, mu'izzu evliyâ'i'llâhi, muşillu a'dâ'i'llâhi, el-mu'eyyedü mine's-semâ', el-muzafferi 'ale'l-a'dâ', mut'ibi'n-nefsi'l-'aliyyeti li-râhâti'r-ra'ıyyeti ve râhâti'l-beliyyeti, 'avnu'l-İslâmi ve'l-Muslimîne, gıyâsu'd-dunyâ ve'd-dîn, es-sultân bin es-sultân bin es-sultân, Sultân Muğammed bin es-sultânî'l-mağfûri'l-mezhûmi's-sa'îdu's-şehîdu, el-mucâhidi'l-ğâzî Bayezid Han (...) yevmen mine'l-eyyâmi ve hînen mine'l-ehyâni, bu bende-i kemîneye ve dâ'i-i dirîneye iltifât-ı şâhâne ve nazar-ı Husrevâne idüb işâret-i 'âliyye erzânî kılub Câmî'ü'l-Hikâyât'ın tercümesine emr itdiler. Eger-çi bende-i haķır fakir ol miğdârda degüldi ki bunuñ gibi

⁶ Bu tercüme tarafımızdan “Çeviri Yazı - İnceleme - Tıpkıbasım” şeklinde kitap olarak yayına hazırlanmaktadır.

⁷ Bu tercüme Nurten Çelik ve Kübra Batar tarafından Fırat Üniversitesinde doktora tezi olarak hazırlanmaktadır.

⁸ Nüşhamın bulunduğu kütüphanenin katalogunda yazar adı olarak “Kâdi Asker Şerif Mehmed Mollâ Efendî” gösterilse de *Cevâmi'ü'l-Hikâyât ve Levâmi'ü'r-Rivâyât*'ın “hülâsa” tercümesini içeren bu nüshada müellif ve mütercim bilgisi bulunmamaktadır. Katalogda belirtilen bu ismi araştırdığımızda en yakın Şerif Mehmed Efendî (öl. 1040/1631) adında bir Osmanlı aliminin ismine (Bk., Yazar 2016: 558-560) tesadüf ettik, fakat onun böyle bir tercümesi olduğuna dair bir kayıt bulamadık. Kütüphane katalogunda bu ismi tarattığımızda adına kayıtlı çok farklı türlerde 7913 eserin bulunduğunu gördük. Ayrıca bu adla kaydedilmiş bazı eserlerde de herhangi bir müellif ismi bulunmamaktadır. Bu ismin yanlışlıkla kaydedildiği açıktır. Tahminimize göre müellif kaydı olmayan eserler - herhangi bir sebepten ötürü yanlışlıkla - bu isim altında kaydedilmiş olmalıdır.

işe ikdām ideyidi, (...) ammā nazar-ı şāhī ve işāret-i pādīşāhī berekātında ikdām idüb ve imtişāl-i emr-i ülū'l-emri vācib bilüb (...) Cevāmi'ü'l-Hikāyāt'ı naḳd [naḳl] idüb ḥulāşasını bi-ḳadri'l-vūs'ı ve 'l-tāḳati tercüme ḳıldum. (...) bu 'aşırda sulṫān-ı a'zam, ḥaḳān-ı mu'azzam, pādīşāh-ı zemīn ü zamān, ehl-i īmān, Süleymān-taḥt, İskender-baḥt, cihān-güşā-yı memālik-sitān, muḡīşu'l-İslām ve'l-Müslimīne, ebū'l-fetḥi ve'n-naşri Sulṫān Muḥammed (...) hem 'adlile mevşūf ve bezlile ma'rūfdur, cemī'-i ra'ıyyet 'adli berekātında emn ve emānda refāhiyyet ve ni'metde, cemī'-i memālik-i Rūm ve memleket-i 'Oşmāniyye ve sevāḥil ve eṫrāf ve eknāf der-devlet-i ḳāhire-i Muḥammediyye -ḳahere'llāhu a'dā'ehu- āsāyiş-i rāḥatda ve ferāḡatda ve ḥoşlıḳda ṫururlar.⁹ (1b-2b).

1.1. Nüsha Tavsifi

Nüshayla ilgili Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığının internet sitesinde yer alan fiziksel bilgiler (<http://www.yazmalar.gov.tr/eser/terceme-i-camiul-hikayat/134311>, Erişim Tarihi: 29/04/2019) ve tarafımızdan yapılan tespitler şu şekildedir:

Ölçü : 207x147 - 155x100 mm.

Varak : 287

Satır : 15

Yazı Türü: Harekeli Nesih

Kâğıt Türü : Arma filigranlı

Başlangıç: “Bi'smi'llāhi'r-raḥmani'r-raḥīm. El-ḥamdu li'llāhi'lezi vefḫeḳānī bi-tercümeti leṫā'ifi Cevāmi'ı'l-Hikāyāt ve elhemenī şerḫa ṫarā'ifi Levāmi'ı'r-Rivāyāt”

Bitiş: “ırte pādīşāḫ ḳatına oḳusun. Ḳulaḡına söz eydür gibi olsun. Eger elin burmına iletürse söz ṫoḡrudur. Pes, ol”

Şemseli, zencirekli, koyu bordo meşin bir cilt içerisinde. Başlıklar kırmızı renkte ve Farsçadır. Yapraklarda rutubet lekesi ve bazı yapraklarda okumaya engel oluşturmayan mürekkep dağılımları bulunmaktadır. 1a'da üstte sonradan yazıldığı anlaşılan “Kitāb-ı Cāmi'ü'l-Hikāyāt ve Lāmi'ü'r-Rivāyāt” ve bunun altında karalama şeklinde rastgele yazılmış birkaç kelime bulunmaktadır. 1b'de üstte “Merhum Besim Atalay başışı 2 Şubat 1966” yazısı bulunan bir kaşe ve altta Milli Kütüphaneye ait iki mühür ve “A4837” kaydı vardır. Varaklardaki rakabe / takip kaydı kontrol edildiğinde nüsha ortalarında bazı eksikliklerin olduğu anlaşılıyor, fakat varaklar sonradan Arap rakamlarıyla numaralandırıldığından hangi veya kaç varağın eksik olduğunu net bir şekilde tespit etmek mümkün değil. Bazı babların sıralanışı düzensizdir. İkinci kısmın bazı babları üçüncü kısmın babları arasında yer almıştır. Bazılarının da kaçınıcı kısımdan veya kaçınıcı bab olduğu belirtilmemiştir. Eserin orijinalinin her biri 25 babdan oluşan 4 kısma ayrıldığı düşünülürse, 1. kısımdan 10, 11, 12, 13, 14 ve 15. bablar, 2. kısımdan 8, 10, 11, 12, 13, 14, 22, 23 ve 24. bablar; 3. kısımdan 3 ve 4. bablar; 4. kısmın ise tümü eksiktir ya da eserin mukaddimesinde belirtildiği üzere “hülasa”sı tercüme edildiğinden bazı bablar dâhil edilmemiş olabilir. Ancak her hālükârda son hikâyenin yarım kalmasından nüshanın sonunda bir eksiklik olduğu açıktır.

⁹ Metinde Arapça kısımların irabında bazı hataların yapıldığı ve Farsça izafet kesresinin bazen Türkçenin fonetiğine uydurulduğu vb. durumlar gözlemlenmiştir. Tüm bunlar çeviri yazıda olduğu gibi aktarılmıştır.

1.2. Muhtevası

Nüşanın orta ve son kısımlarında varaklarda eksiklik olduğundan tam sayısı tespit edilememekle beraber, bu haliyle eserde toplam 291 hikâye bulunmaktadır. Eserin, Farsça aslında olduğu gibi yirmi beşer bablık dört kısma ayrıldığı anlaşılrsa da muhtasar bir tercüme yapıldığından her kısımda yirmi beş bab bulunmamaktadır. Dördüncü kısım da tümüyle eksiktir. Babların başlıklarından hareketle eserdeki hikâyelerin muhtevası şu şekildedir:

1	Birinci bab: çoğunluğu halifelerle ilgili dinî hikâyeler
2	İkinci bab: isabetli fikirlerin faydaları ve padişahların, vezirlerin fayda elde ettiği tedbirler hakkında
3	Beşinci bab: vezirlerin ahlaki ve önemli işleri halletmekteki doğru tutumları hakkında
4	Dördüncü bab: âlimlerin ve bilginlerin krallara verdiği nasihatler hakkında
5	Beşinci bab: akıllı kimselerin hoşnutluk ve kızgınlık halinde verdiği ikna edici cevaplar hakkında
6	Yedinci bab: kâtiplerin nadir hikâyeleri ve onların yetkinliği, kıvrak zekâları hakkında
7	Sekizinci bab: muteber kişilerin latif sözleri, görüp anlattıkları ilginç rüyaları hakkında
8	Dokuzuncu bab: rüya tabircilerinin latif hikâyeleri ve onların isabetli ve hatalı görüşleri hakkında
9	Onuncu bab: kıvrak anlayışlı tüccarların latif hal ve sözleriyle ilgili söylenenler hakkında
10	İkinci kısmın birinci babı: beğenilen ve kabul görülen ahlak ve tutumlar hakkında
11	İkinci kısmın ikinci babı: tevazuun fazileti hakkında
12	İkinci kısmın üçüncü babı: affin fazileti hakkında
13	Dördüncü bab: yumuşak huyluluk hakkında
14	Beşinci bab: himmetin fazileti ve himmetleriyle yüksek mertebelere ulaşan kişiler hakkında
15	İkinci kısmın altıncı babı: edep ve edebe riayet eden kişiler hakkında
16	Yedinci bab: merhamet, şefkat ve tevekkül ve bunlarla ilgili şeylerin fazileti hakkında
17	Dokuzuncu bab: cömertlik, iyilik, cömert kişiler ve misafir ağırlamanın fazileti hakkında
18	İkinci kısmın on altıncı babı: günahattan sakınma, dindarlık ve bu özelliklere sahip emir ve valiler hakkında
19	İkinci kısmın on yedinci babı: çaba, gayret ve kararlılığın faydaları ve çabalarına rağmen başarısız olanların bahsi
20	İkinci kısmın on sekizinci babı: susmanın ve konuşmanın faydaları ve bunlarla alakalı şeyler hakkında
21	İkinci kısmın on dokuzuncu babı: vefalı olmanın ve sözünde durmanın fazileti hakkında
22	İkinci kısmın yirmi ve yirmi birinci babı: sır saklamanın faydaları hakkında
23	Üçüncü kısmın beşinci babı: hırsız ve yol kesiciler hakkında
24	Üçüncü kısmın altıncı babı: kölelerle ilgili hikâyeler ve latif sözleri hakkında
25	Üçüncü kısmın yedinci babı: yalan söylemenin kınanması ve doğru sözün faydaları hakkında
26	Sekizinci bab: peygamberlik iddiasında bulunanlar hakkında
27	İkinci kısımdan, cimriliğin kınanması
28	Üçüncü kısmın onuncu babı: sözünde durmamanın kınanması hakkında
29	İkinci kısmın on beşinci babı: cahilliğin kınanması ve ahmak, cahil kişilerin hikâyeleri
30	Üçüncü kısmın on ikinci babı: zulmün kınanması ve zalim padişahlar hakkında
31	On üçüncü bab: kabalığın ve kibrin kınanması, nezaketin ve yumuşak huyluluğun yüceltilmesi ve övülmesi hakkında
32	Üçüncü kısmın on dördüncü babı: hasisliğin ve alçaklığın kınanması, hasis ve alçak kişilerin bahsi
33	Üçüncü kısmın on beşinci babı: israfın ve fesadın kınanması hakkında
34	On altıncı bab: mal ve mülkte kardeşlerine ve efendilerine hıyanet edenler hakkında
35	Üçüncü kısmın on yedinci babı: emanete riayet etmeyenler, hainlik edenler hakkında
36	Üçüncü kısmın on sekizinci babı: nankörlüğün kınanması hakkında

37	Üçüncü kısmın on dokuzuncu babı: gammazlığın kınanması hakkında
38	Üçüncü kısmın yirminci babı: acele etmenin kınanması ve temkinli olmanın faydaları hakkında
39	Üçüncü kısmın yirmi birinci babı: asılsız ve itikatsız düşünceler hakkında
40	Üçüncü kısmın yirmi ikinci babı: zeki kadınlar ve latif sözleri hakkında
41	Üçüncü kısmın yirmi üçüncü babı: dindar ve güzel ahlaklı kadınlar hakkında
42	Üçüncü kısmın yirmi dördüncü babı: şehvetperest ve zinakâr kadınlar ve vefasızlıkları hakkında
43	Üçüncü kısmın yirmi beşinci babı: kadınların hileleri hakkında
44	İkinci kısmın yirmi beşinci babı: istişarenin faydaları ve zorbalığın sonuçları hakkında
45	Üçüncü kısmın birinci babı: mizaçlar hakkında
46	Üçüncü kısmın ikinci babı: kin ve hasedin kınanması hakkında

1.3. Dil ve İmla Özellikleri

Eserin genel olarak dil özelliklerine bakıldığında ilk dikkati çeken Farsça tamlamaların nadiren yer aldığı, kısa ve basit cümlelerin oluşturduğu sade bir dildir. Eski Anadolu Türkçesinin bazı dil özelliklerini de barındıran eserin harekeli olması, eklerin ses düzenini takip etme imkânını sağlamaktadır. Harekeler bazen harf yerine de kullanılmıştır. Örneğin belirtme eki çoğu zaman harekeyle gösterilmiştir. “akl, hilm” gibi iki ünsüzle biten Arapça kelimelerin ünsüzleri arasına hareke ile bir ünlü eklendiğini görebilmekteyiz. Bazı Farsça asıllı kelimelerin Türkçenin fonetiğine uydurulduğu yine harekeler sayesinde anlaşılmaktadır. Örneğin Farsça “h^vāce” kelimesi imlası korunmakla birlikte “h^voca” şeklinde harekelendirilmiştir.

Hem Türkçe söz varlığı açısından zengin olması hem de harekelerle Türkçe eklerin ses düzenini göstermesi dil araştırmaları bakımından eserin önemini artırmaktadır.

2. H Tercümesi

Muhtasar bir tercüme olan H tercümesinde mütercim ve müstensih bilgisi bulunmamakta ve tercümenin herhangi bir kimse için yapıp yapılmadığıyla ilgili bir beyan da yer almamaktadır. İstinsah kaydından tercümenin Hicri 946'da (Miladi 1539) veya öncesinde, mütercimin 294a'da verdiği bir bilgiden Sultan Bayezid'in (muhtemelen II. Bayezid) padişahlığı zamanında yapıldığı anlaşılmaktadır.

2.1. Nüsha Tavsifi

310 varaktan oluşan nüshanın sayfaları 29 satırdır. Sonlara doğru bazı yapraklarda rutubet lekesine benzer lekeler bulunmaktadır, fakat okumayı engelleyecek düzeyde değildir. 1a-2a'da “fihrist-i Cāmi' ü'-Hikāyāt” başlığı altında eserin fihristi vardır. Bu fihriste göre eserde 97 bab bulunmaktadır. 2b'den itibaren üstünde süslemeler olan besmele ile başlayan metin 2b ve 3a'da çerçeve içerisindedir, sonraki sayfalarda ise çerçevesizdir. Başlıklar ve ayet, hadis vb. alıntılar kırmızı renktedir. Bazı yerlerde başlıklar yazılmayıp yerleri boş bırakılmıştır. Babların başlıkları, kaçınıcı oldukları ve hangi kısma ait oldukları çoğu zaman yazılmamış, fihristte de kaçınıcı bab ve hangi kısma ait oldukları belirtilmemiştir. 195a-197a, 218b-221b ve 309b'de farklı yazı stiline der-kenar kayıtları vardır.

Başlangıç: “Bi'smi'llāhi'r-raḥmani'r-raḥīm. Şükr-i bi-nihāyet ve ḥamd-ı bi-ğāyet ol pādīşāhlar pādīşāhına olsun ki”

Bitiş: “diyince ziyâfet ıssı eyitdi: Hay yoksa nevzineyi âyetle bu kişi elümüzden aldı, didi. Hâzırlar gülüşdiler, tufeyliye haylî nesne in‘âm itdiler.”

2a’daki kayıtlar:

“Hazâ kitâbu siyerin ve hikâ[yâ]tin ve huve ğarâ’ibu’l-belâğati ve’l-‘acâ’ibu’l-feşâhati.”

“Bu kitâb içinde olan bâb u müfred ü beyt ve sâ’ir ebyâzdan ma‘adâ yalnız biñ üç yüz seksen beş hikâyet-i ‘acîbe-i ğarîbe vardır. Kıra’at olduğunda erbâbına ma‘lûm olur. Sene 946.”

“Şarafu’l-umra fi’l-lu‘bi ve’l-lehvi / Fe-âhâ şümme âhâ şümme âhâ”

“Bu kitabın ismi iki yüz on dördüncü şâhîfede meşûrdur, Câmî‘ü’l-Hikâyât adı.”

“İki nesne ğarâb itdi cihânı / 1 Yemen qahvesi 1 Ferencek duğanı”

“Tütüne ğarâm diyen ağmaç / Ħarâm olur mı hiç ... yabraç / Bununı fetvâsını virdi / İstanbul’da Altıparmak”

310a’da bulunan istinsah kaydında eserin Hicri 946 yılının Şaban ayı ortalarında Cuma günü (Miladi Aralık 1539) istinsahının tamamlandığı ifade edilmektedir: “Tememtu’l-kitâbe bi-‘avni’l-Meliki’l-Vehhâb, fî-evsâşî min şehri Şa‘bân fî-yevmi’l-Cum‘a, sene sitte ve erba‘îne ve tis‘a-mi‘e.” Kaydın altında Osmanlıca bir mühür, en alta ise iki satırlık okunamayacak derecede silinmiş bir Osmanlıca yazı vardır.

2.2. Muhtevası

2a’daki kayda göre eserde 1385 adet hikâye mevcuttur. Aşağıda nüshadaki fihristte sıralanan babların başlıkları tercüme edilerek verilmiştir. Metin içerisinde de bu başlıklar kontrol edilmiş, kaçınıcı kısım ve bab olduğuna dair bulunan bilgiler de eklenmiştir. Buna göre eserde yer alan bablar şu konulardan oluşmaktadır:

1	Peygamberlerin mucizeleri hakkında	50	Meşveret etmeden kendi bildiğini yapanlar hakkında
2	Evliyaların kerametleri hakkında	51	Kötü ahlakın alametleri hakkında
3	İsfendiyar’ın hikâyesi	52	Haset hakkında
4	Tavâif-i mülûk hakkında	53	Hırs ve emel hakkında
5	Dört halife (Çehâr-yâr-ı güzîn) hakkında	54	Tamah hakkında
6	Muaviye hakkında	55	Hırsın çeşitleri hakkında
7	Abbâsiler hakkında	56	Hakirlik ve dilenciler hakkında
8	Beylerin faziletleri hakkında	57	Yalan hakkında
9	Siyaset kılıcı hareket etmediğinde fitnenin yok olmayacağı hakkında	58	Sekizinci bab, peygamberlik iddiasında bulunanlar hakkında
10	Aklın ve ferasetin faziletleri hakkında	59	Cimrilik hakkında
11	Fikir ve tedbir hakkında	60	Sözünde durmama hakkında
12	Hile ve aldatma hakkında	61	Cahiller hakkında
13	Padişahların yararlı vezirlere sahip olması hakkında	62	Zulüm hakkında
14	Bilginlerin nasihatları hakkında	63	Rıfk ve mülayemet hakkında
15	Akıllı kişilerin sözleri hakkında	64	Denaet (alçaklık) hakkında
16	Güzel huylar ve remizler	65	İsraf hakkında

17	Yazmanın faziletleri hakkında	66	Hıyanet hakkında
18	Nedimler ve zevk ü safa hakkında	67	Nâ-mahreme bakmak hakkında
19	Tabiplerin ilmi hakkında	68	Nankörlük hakkında
20	Rüya hakkında	69	Dedikodu ve gammazlık hakkında
21	Ahkâm-ı nücum hakkında	70	Acelecilik hakkında
22	Şairler hakkında	71	Kötü ahlaklı olanlar hakkında
23	Şarkı söyleme hakkında	72	Güzel ahlaklı kadınlar hakkında
24	Hüner hakkında	73	Dindar kadınlar hakkında
25	Haya hakkında	74	Şehvet düşkün, kötü ahlaklı kadınlar hakkında
26	Tevazu hakkında	75	Eksik akıllı kadınlar hakkında
27	Affetmek hakkında	76	Padişahlara hizmet hakkında
28	İkinci kısımdan dördüncü bab, yumuşak huyluluk (hilm) hakkında	77	Korku ve ümit hakkında
29	Beşinci bab, ulüvv-i himmetin fazileti hakkında	78	Duanın fazileti hakkında
30	Altıncı bab, edebe riayet hakkında	79	Fal hakkında
31	Yedinci bab, şefkat ve merhamet hakkında	80	Zorluktan sonra kolaylık hakkında
32	Sekizinci bab, tevekkülün fazileti hakkında	81	Allaha sığınmak hakkında
33	Dokuzuncu bab, cömertliğin fazileti hakkında	82	Her şeyin Allah'ın tasarrufunda olduğu hakkında
34	Onuncu bab, iyilik ve yardımın fazileti hakkında	83	Gönül kaptırmak hakkında
35	Misafirperverliğin, ziyafet vermenin fazileti hakkında	84	Aşk hakkında
36	On ikinci bab, cesaretin fazileti hakkında	85	Kaza ve kader hakkında
37	On üçüncü bab, Sabrın fazileti hakkında	86	Kaza ve kader hakkında ilginç hikâyeler
38	On dördüncü bab, şükrün fazileti hakkında	87	Hayvanların (canlıların) tabiatları hakkında
39	On beşinci bab, Cezmin (düşünüp anlama) fazileti hakkında	88	Canlıların ömürleri hakkında
40	On altıncı bab, emirlerin dürüstlüğü ve takvası hakkında	89	Rub'-ı meskûn (dünyanın yaşamaya elverişli dördte bir kısmı) hakkında
41	On yedinci bab çaba, gayret ve zorluklara tahammül hakkında	90	Rum vilayetleri hakkında
42	Konuşmak ve susmak hakkında	91	Görkemli yapılar hakkında
43	Vefanın fazileti hakkında	92	Tılsımla yapılmış eşyalar hakkında
44	Sıla-ı rahmin (aile ve akrabayı ziyaret etmenin) fazileti hakkında	93	Eşyanın özellikleri hakkında
45	Sır saklamanın fazileti hakkında	94	Hayvanların tabiatları hakkında
46	Emaneti saklamanın fazileti hakkında	95	İnsanların fayda sağladığı hayvanlar hakkında
47	Çocukların akıl ve kabiliyetini anlama	96	Garip kuşlar hakkında
48	Sebat ve kararlılığın fazileti hakkında	97	Resulu'llah'ın mizahı hakkında
49	Meşveretin fazileti hakkında		

2.3. Dil ve İmla Özellikleri

Harekesiz yazılan metinde, M tercümesine göre daha kararlı bir imla düzeni vardır. Farsça yapılı tamlamaların nadiren kullanılmasından, cümlelerin kısa ve basit oluşundan ve Arapça, Farsça asıllı kelimelerin sıkça yer almamasından tercümenin dilinin sade olduğu söylenebilir.

3. Tercümelerin Karşılaştırılması

Aşağıda M, H ve Celal-zade'nin tercümeleleri farklı bablardan bazı örnek metinler aktararak karşılaştırılmış ve birbirinden farklı tercümele olduğu gösterilmeye çalışılmıştır:

1. örnek		
M Tercümesi (Birinci kısımdan ikinci babın dördüncü hikâyesi):	H Tercümesi (Birinci kısımdan on birinci babın dokuzuncu hikâyesi)	Celal-zade'nin tercümesi (Birinci kısımdan on birinci babın ilk hikâyesi):
<p>Hikâyet: Tevârihde böyle gelübür kim Cebra'îl - 'aleyhi's-selâm- Süleymân Peygâm-ber'e bir kadeh âb-u hayât getürdi, iyitdi: Allâh seni muhayyer kıldı ki bu bir kadeh âb-u hayâtı içerseñ kıyâmete degin diri qalasın. Süleymân Peygâm-ber Cinnîlerle ve Âdemlerle ve mecmû' cānavarlarla meşveret kıldı. Cemî'isi eyitdi ki içmeñ gerek. Süleymân Peygâm-ber - 'aleyhi's-selâm- endîşe kıldı ki hiç cānavarlardan meşveret kılmadığı kimse qalması. İyitdiler ki kirpü ile meşveret kılmadıñuz. Süleymân Peygâm-ber atı şaldı. Var oğı gelsün. At vardı, gelmedi. Bu kez iti viribidi. Bu kez tırdı geldi. Süleymân Peygâm-ber iyitdi: Âdemoğlından aşığa atdan şerîf cānavar yoğıdır. Saña viribidüm, niçün gelmedün, hikmet neydi ki itile geldün? Kirpi iyitdi: At eger-çi şerîf cānavardur, ammâ bi-vefâdur. (14b-15a)</p>	<p>Hikâyet: Eydürler ki Cebra'îl - 'aleyhi's-selâm- Süleymân 'aleyhi's-selâmuñ katına geldi. Bir kadeh âb-ı hayât getürdi, eyitdi: Dilerseñ iç tâ ki 'âlemde cāvidân qalasın. Süleymân - 'aleyhi's-selâm- tamâmet hayvânâtle meşveret eyledi. Cümlesi iç didiler. Hâtırna geldi ki kirpüyle müşâvere eylememiş. Atı gönderdi, var kirpüyi getür, didi. Vardı, gelmedi. Şoñra kelbi gönderdi, geldi. Süleymân eyitdi: Kelbden at yigrek degül miydi atla gelmedün, niçün kelble geldün? Eyitdi: Eger-çi at yigrekdür ammâ vefâsı yoğıdır. (96b-97a).</p>	<p>Hikâyet: Şöyle getürmişlerdür ki kışaş u tevârih içinde meşürdür: Bir vağıtde emr-i Hâk ile Cebra'îl Süleymân peygâm-ber - 'aleyhi's-salâtu ve's-selâm- bir kadeh ile âb-ı hayât getürdi. Hüdâ-yı te'âlâ buyurur ki dilerseñ bu kadehi içse kıyâmete degin ölmeye, şağ olasıñ, didi. Süleymân peygâm-ber bunu ins ü cinden ve sâ'ir hayvânâtdan kimse qalması ki tanışmaya. Cümlesi, içmeñ gerek ki hayât-ı cāvidânî bulasıñ, didiler. Hayvânâtdan tanışmadığı hayvân kirpi qaldı. Hele aña da tanışayın, göreyin ol da ne dir, didi. Aña atı gönderdi ki vara huzırna getüre. Kirpi atıñ sözi ile gelmedi. Bu def'a kelbi gönderdi. Vardı kirpiyi Süleymân'ıñ huzırna getürdi. Hâzret-i Süleymân -'aleyhi's-selâm- evvelâ aña su'al idüp, kendü emrümde saña bir nesne müşâvere itmek için ibtidâ at gibi saña bir şerîf hayvân gönderdüm ki Âdemden geçecek hayvânât içre andan şerîf yoğıdır, anuñla huzûrma gelmedün, sebeb nedür ki şimdi kelb gibi ehas hayvân göndermek ile geldün? diyü buyurdu. Kirpi, anuñcün ki eger-çi at hayvânâtıñ şerîfidür, ammâ vefâsı yoğıdır. (Hekimoğlı 603: 2b).</p>

2. Örnek		
M Tercümesi (Birinci kısımdan dokuzuncu babın beşinci hikâyesi):	H Tercümesi (Birinci kısımdan yirmi üçüncü babın dördüncü hikâyesi):	Celal-zade'nin tercümesi (Birinci kısımdan yirmi ikinci babın on altıncı hikâyesi):
<p>Hikâyet: Eydürler ki bir pâdişâh varıdı nücüm 'ilmine i' tîkâdı yoğıdı. Hemîşe müneccimleri incidürdi. Dağı birgün diledi ki anlaruñ haşâsın kendülere bildüreydi. İttifâk şöyle düşdi ki ol pâdişâhuñ bir oğlı toğdı. Üç üstâd müneccimi vandı, getürdi oğlunuñ tîlî'ine baqdırdı. Bu müneccimler bir hüküm itdi ki on biş yaşında yılan ura öldüre. Yine birisi iyitdi ki on biş yaşında bir yüce yirden düşe öle. Birisi iyitdi yine on biş yaşında şuya düşe öle. Çün ki pâdişâh bularuñ hükmin işitdi, iyitdi: Bularuñ birisi girçek çıka, ikisi yalan olacaqdır. Her birinüñ hükmi bir dürlüdür. Bes, müneccimleri şakladı tâ oğlan on biş yaşına degdi. Hemân ol sâ'at irişdi, oğlanı şakladı, tãma çıkmason ya şü yöresinde gezmesün deyü. (70b).</p>	<p>Hikâyet: Dirler ki bir pâdişâh var idi, 'ilm-i nücûma i' tîkâdı yoğdı. Da'im nücûma müntesib olan cemâ'ati incidürdi. İttifâk bir oğlı toğdı. Üç üstâd müneccim getürdi. Emr itdi ki tîlî' mevlüdünü tütalar. Biri hüküm itdi ki on biş yaşına varınca yılan şoğa helâk eyleye. İkinci, hüküm itdi ki hem ol târîhde bir yüce yerden düşe öle. Üçüncü, hüküm itdi kim hem ol târîhde şuya boğıla öle. Ol oğlan on biş yaşına girdi, pâdişâh ısmarladı kim oğlanı gözedeler, yüce yere çıkmaya ve şuya girmeye. (148b).</p>	<p>Hikâyet: Getürmişlerdür ki bir pâdişâh var idi aslâ 'ilm-i nücûma i' tîkâdı yoğ idi. dâ'imâ dilerdi ki müneccimleri incide, anlaruñ bir eksüklerin tütup şermsâr ide. İttifâk ol pâdişâhuñ bir oğlı toğdı. Hizmetinde üç üstâd müneccimleri var idi, anları çağırdı. Fermân eyledi ki oğlancuğnuñ tîlî'in göreler ve ahkâmın çıkaralar. Anlardan biri şöyle hüküm itdi ki bu oğlanı on biş yaşına gircek yılan şoğup öle ve birisi hüküm itdi ki hemân bu yaşda bir yüksek yirden düşe öle ve birisi hüküm itdi ki yine bu yaşda iken şuya boğulup öle. Pâdişâh birbirine muhâlif bu hükmi göricek, elbette eger bu üç sözüñ vâki' olursa üçinden biridür, muqarrer ikisi yalan çıkar diyüp buyurdi müneccimleri şakladılar. Aña degin ki hükümlerinüñ hilâfı zâhir olıcağ anlaruñ hağklarından gele. Oğlancuğ didükleri gibi on biş yıl diri oldı. Müneccimlerden her biri zıkr itdüğü belâyı ta'yîn itdüğü gün gelicek pâdişâh yarar hizmetkârlar ta'yîn itdi ki oğlanı muhkem gözleyeler. Yüksek yire çıkmaya ve şü kenârına varmaya ve yılan gezmek ihtimâli olan yire uğramaya. (Hekimoğlu 603: 224b-225a).</p>

3. Ömek		
M Tercümesi (2. kısımdan 1. babın 2. hikâyesi):	H Tercümesi (2. kısımdan 1. babın 2. hikâyesi)	Celal-zade'nin tercümesi (2. kısımdan 1. babın 3. hikâyesi):
<p>Hikâyet: Haberde böyle gelübür ki Peygâm-ber hazreti - şalavâtu'r-rahmâni 'aleyhi-birgün oturmuşdı. Mübârek ayağın uzatmışdı. Ebü Bekri - rağiya'llâhu 'anhu- geldi. Peygâm-ber mübârek ayağın cem' itmedi. Bir sâ' atden Emîre'l-Mü'minîne 'Ömer - rağiya'llâhu 'anhu- geldi. Yine cem' itmedi. Bir sâ' atden Emîre'l-Mü'minîne 'Osmân - rağiya'llâhu 'anhu- geldi. Peygâm-ber hazreti ayakların cem' itdi. Aşhâb su'al itdiler, iyitdiler: Sebeb nedür ki 'Osmân'a ta'zîm itdiñüz, andan utanduñuz girü kıalan yârânlara itmedüñüz? Peygâm-ber iyitdi ki nice utanmayam bir kişiden ki Hâk te'âlâ 'azametile andan utanuram dir, göklerdeki firîşeler andan utanur. Dağı nice ki 'ömrüdür kendü erligine nazar itdiği yokdur. Lâ-cerem Allâhu te'âlâ dağı anı 'azîz kıldı, hayâyıyla añılır. (86a).</p>	<p>Hikâyet: Eydürler ki bir gün Muştafâ -'aleyhis'-selâm-oturmış idi, mübârek ayağın uzatdı. Hazret-i Ebâ-Bekr geldi. Mehter-i 'âlem anuñ geldiğini hayli ferağ itdi, ammâ ayağın divşürmedi. Emîrü'l-mü'minîn 'Osmân -rağiya'llâhu 'anhu- geldi Peygâm-ber -'aleyhi's-selâm- mübârek ayağın divşürdi ve buyurdı: Nice utanmıyayın şol kimesneden ki ĩudâ-yı 'azze ve celle andan utanur ve yedi kıat gök firîşeleri andan utanur. Ve dirlere ki 'Osmân hazret utanduğundan hergiz kendüñün 'uzvuna bakmamış idi. Lâ-cerem Peygâm-berüñ -'aleyhi's-selâm- bu kıadar 'izzetine mazhar vâkı' oldu. (155b).</p>	<p>Hikâyet: Getürmüşlerdür ki bir gün sultân-ı enbiyâ ve burhân-ı aşfiyâ hazret-i Muĥammed Muştafâ -şallâ'llâhu 'aleyhi ve selleme- menzil-i mübâreklerinde otunurlar idi. Mübârek ayaklarını uzatmışlar idi. İttifâk Ebü Bekri -Şiddîk -rağiya'llâhu 'anhu- içerü girdi. Fahr-ı 'âlem eger-çi anlara 'izzet ü ĩürmet itdi, ammâ mübârek ayaklarını divşürmedi. Bir sâ'at anlar ile söyleşdi. Bu ĩâlde hazret-i 'Ömer dağı içerü girdi, rağiya'llâhu te'âlâ 'anhu. Ke-mâ-kân mübârek ayakların uzatmışlar idi, divşürmediler. Bunlar ile muşâhabe ve mükâlemeye boşandılar. Bir sâ'atden sonra hazret-i 'Osmân içerü girdi, rağiya'llâhu te'âlâ 'anhu. Anı görünce mübârek ayaklarını divşürdiler. Bu ĩâli göricek yârânı su'al idüp, yâ Resula'llâh 'Osmân'a bu ta'zîmün ve ĩaynlar üzerine bunu taķdîmün bâ'ışı nedür? didiler. Hazret-i Resûl'llâh, bir kimse nice utanmaz şol kimseden ki andan ĩudâ-yı Rabbü'l-'âlemîn ve yidi kıat gök ve yir melekleri kıamusı utanurlar, diyü buyurdı. Ve hazret-i 'Osmân'ın - rağiya'llâhu 'anhu- ĩayâları ĩışlîñün cümlesinden biri budur ki 'ömrlerinde aşlâ kendü ud yirlerine nazar itmek vâkı' olmamışdı. ĩâyet-i şerm ü ĩayâlarından 'uzv-ı maĥşûşları nicedür görmemişler idi. (Ayasofya 3167: 2b).</p>

4. Örnek		
M Tercümesi (3. kısımdan on 8. babın 1. hikâyesi):	H Tercümesi (3. kısımdan on 8. babın 3. hikâyesi)	Celal-zade'nin tercümesi (3. kısımdan 18. babın 3. hikâyesi)
Demişlerdür ki Kûfe şehrinde bir şarrâf vardı ki ni' met-i mâli berkemâliidi. Anuñ bir 'avânla dostlığı vardı. Dâyim bu 'avâna eylüğü ve in'âmı yetiştürdi ve Kûfe'de fitne ve ğavġa oldukça bu 'avân Hâvârice nisbet iderdî. Çün ki bir iki bu şarrâfi oġıl kızıla ve ehl-i beytile besledi, şuñ deġin ki Haccâc geldi Muş'ab'ı öldürdi, şehri aldı. Ol 'avân vardı Haccâc katında muġarrer oldu. (230b).	Hikâyet: Buyurmuşlardur ki Kûfe'de bir mâldâr şarrâf var idi, mürüvvet ehli idi. Bir 'avânla döstlaşup ol 'avâna nice def a ziyâfetler idüp çok eylükler göstermiş idi. Muş'ab bin Zübeyr ol vilâyete hâkim olcağ ol 'avân andan kaçup şarrâfuñ evinde nice müddet gizlenüp ehl ü 'iyâliyle me'külâtların ve melbûsâtların şarrâfdan idi. Şoñra Haccâc Kûfe'ye gelüp Muş'ab[ı] öldüricek ol 'avân Haccâc hizmetine varup dururdu. (147a).	Hikâyet: Getürmüşlerdür ki Kûfe şehrinde bir mâldâr şarrâf var idi. Mâl u şerveti gibi mürüvveti kemâlde idi. Ni'am u kerem ehli idi. İttifâğ bir 'avân anuñla döst oldu. Şarrâf aña nice kerre in'âmı ve ihsânlar eyledi. Vağtâ ki Kûfe'de fitmeler zuhûra geldi, Hâvâric hurûc eyledi, ol 'avân Hâvârice tâbi' olup anlara nice mu'âvenet ü müzâheret itdi. Şoñra çün Muş'ab bin ez-Zübeyr Kûfe'ye vâli olup Hâvâricün başlarına nekbet geldi, ol 'avân havfindan döstü şarrâfuñ evine şağlandı. Müddet-i medîd ve 'ahd-ı ba'id şarrâf anı şağlayup nice me'ûnetin çekdi. Âhîr ki Haccâc Kûfe'ye gelüp Muş'ab'ı öldürdi ve Kûfe'yi aldı, anuñ evinden 'avân taşra çıkup bir tarîğ ile Haccâc'a şokuldi. (Revan 1086: 282a-282b).

Bu karşılaştırmadan anlaşıldığı üzere her üç tercüme de birbirinden farklıdır. Metin uzunluğu bakımından H ve M tercümelerinin birbirine yakın, Celal-zade'nin tercümesine göre ise özet tercüme oldukları görülmektedir. Kapsamlı bir dil incelemesi yapılmadan kesin bir şey söylemek mümkün olmasa da dil özellikleri M tercümesinin H tercümesine göre daha eski bir tarihte tercüme edildiğini düşündürmektedir. Hicri 946'da istinsah edilen H tercümesi ise tercümeyle Hicri 957 yılından sonra başlayan (Kavruk 1998: 46) Celal-zade'nin tercümesine göre daha eskidir. Bu durumda kronolojik olarak tercümeyle eskiden yeniye doğru M, H ve Celal-zade'nin tercümesi şeklinde sıralanabilir.

Söz konusu tercümelerin Celal-zade'nin tercümesinden özetlenmiş oldukları düşünülebilir, ancak -tercümelerdeki farklı anlatım tarzları, küçük kurgusal farklılıklar, farklı dil özellikleri / tercihleri bir kenara bırakılsa bile- M tercümesinin dil özelliklerinin ve fonetiğinin farklı bir dönemi işaret etmesi ve sunulduğu padişahın farklı olması bu olasılığı - M tercümesi için- uzak bir ihtimal kılmakta, H tercümesinin ise istinsah kaydı -H tercümesi için- bu olasılığı devre dışı bırakmaktadır.

4. Tercümelerin Muhtemel Mütercimleri: İbni Arabşah ve Necati

Yukarıda da değinildiği üzere kaynaklarda *Cevâmi'ü'l-Hikâyât* ve *Levâmi'ü'r-Rivâyât*'ı tercüme eden üç isimden bahsedilir: İbni Arabşah, Necati ve Celal-zade Salih Çelebi. Tercümelerin Celal-zade'ye ait olmadığına yukarıda değinildi. Bu durumda kaynaklardaki bilgiler ışığında, bunların potansiyel iki mütercimi vardır: İbni Arabşah ve Necati.

İbni Arabşah 815'te (1412)'de Edirne'ye gelmiş yaklaşık on yıl kadar burada kalmıştır. Bu süre zarfında I. Bayezid'in oğlu I. Mehmed'in kâtibi ve çocuklarının hocası olmuş, I. Mehmed'in ölümüyle Edirne'den ayrılmıştır (Yuvalı, 1999: 314). *Cevâmi'ü'l-Hikâyât*'ı Edirne'de bulunduğu sırada tercüme ettiğini *El-Menhelü's-Sâfi*'de yer alan biyografisinde şöyle dile getirir: Rum Denizi'ni geçerek Osman oğlu memleketine geldim, orada yaklaşık on yıl ikamet ettim ve *Melik Gıyasu'd-din Ebu'l-Feth Mehmed bin Bayezid bin Murad bin Orhan*¹⁰ bin Osman -Allah rahmet etsin- için *Câmi'ü'l-Hikâyât* ve *Lâmi'ü'r-Rivâyât* kitabını Farsçadan Türkçeye altı cilt civarında tercüme ettim (Yûsuf b. Tağrıberdi II/1984: 142).

Kâtip Çelebi *Keşfu'z-Zunûn*'da İbni Arabşah'ın, (I. Mehmed'in oğlu) Sultan II. Murad Han'ın emriyle *Câmi'ü'l-Hikâyât* ve *Lâmi'ü'r-Rivâyât*'ı Türkçeye tercüme ettiğini kaydeder (540). Edirneli Mecdi de *Hadâ'iku's-Şakâ'ik*'te (Şakaik-i Numaniye tercümesi) İbni Arabşah'ın Çelebi Sultan Mehmed'in çocuklarına hoca olduğunu ve *Câmi'ü'l-Hikâyât* ve *Lâmi'ü'r-Rivâyât*'ı 6 cilt halinde Farsçadan Türkçeye tercüme ettiğini kaydeder (1269: 74).

Asıl adı İsa olan şair Necati'nin 1444-1446 yıllarında doğduğu tahmin edilmektedir. II. Bayezid'in oğullarından, önce Şeh-zade Abdullah'ın kâtipliğini daha sonra ise Şeh-zade Mahmud'un nişancılığını yapmıştır (Kaya 2006: 477). Kâtip Çelebi *Keşfu'z-Zunûn*'da Necati'nin *Câmi'ü'l-Hikâyât* ve *Lâmi'ü'r-Rivâyât*'ı “Şeh-zade Sultan Mehmed Han” için Farsçadan Türkçeye tercüme ettiğini kaydeder (540). Âşık Çelebi ise *Meşâirü's-Şuarâ*'da Necati'nin II. Bayezid'in oğlu Şeh-zade Mahmud'un emriyle *Câmi'ü'l-Hikâyât*'ı tercüme ettiğini belirtir (2018: 363).

Yukarıdaki bilgiler özetlenecek olursa İbni Arabşah *Cevâmi'ü'l-Hikâyât*'ı I. Bayezid'in oğlu I. Mehmed'in emriyle veya oğlu Şeh-zade II. Murad'ın emriyle; Necati ise II. Bayezid'in oğullarından Şeh-zade Mahmud'un veya Şeh-zade Mehmed'in emriyle tercüme etmiştir, fakat Necati'nin Şeh-zade Mahmud'un nişancılığını yaptığı göz önüne alınırsa, Şeh-zade Mahmud'un emriyle tercüme etmiş olması daha yakın durmaktadır. *Keşfu'z-Zunûn*'da “Mahmud” yerine “Mehmed” şeklinde yanlış yazıldığı düşünülebilir.

M tercümesinin mukaddimesinde eserin Sultan Bayezid Han'ın oğlu Sultan Mehmed'in emriyle “hulasa” olarak tercüme edildiği ifade edilmektedir. Nüşadan elde edebildiğimiz tercümeyle ilgili tek bilgi bu şekilde. Fakat burada da şöyle bir belirsizlik bulunmaktadır: “Sultan Mehmed bin Bayezid” ile I. Bayezid'in oğlu I. Mehmed mi kastedilmekte yoksa II. Bayezid'in oğlu Şeh-zade Mehmed mi?

Meşâirü's-Şuarâ'daki Necati'nin *Cevâmi'ü'l-Hikâyât*'ı II. Bayezid'in oğlu Şeh-zade Mahmud'un emriyle tercüme ettiği bilgisi esas alınır M tercümesinin müterciminin Necati olması olasılık dışı kalmaktadır ve bu tercümenin (M) I. Bayezid'in oğlu I. Mehmed'in emriyle tercüme edildiği varsayılırsa -kaynaklardaki bilgiler ışığında- geriye bir olasılık

¹⁰ Kitabın elimizdeki baskısında yanlışlıkla “Bayezid” kelimesi “Ebî Yezîd”, “Orhan” kelimesi ise “الرحان” şeklinde, “vâv” yerine “dâl” harfiyle yazılmıştır.

kalmaktadır ki o da İbni Arabşah'tır. Ayrıca yukarıda El-Menhelü's-Sâfi'den aktardığımız İbni Arabşah'ın kendi ifadelerinde yer alan "Melik Gıyasu'd-din Ebu'l-feth Mehmed bin Bayezid" ibaresiyle tercümenin mukaddimesinde Sultan Mehmed için söylenen "ğiyâsu'd-dünyâ ve'd-dîn" ve "ebû'l-feth" sıfatları da uyuşmaktadır. Fakat kaynaklarda eseri altı cilt olarak tercüme ettiği ifade edilmektedir. Bu tercüme ise ancak bir cilt oluşturabilecek hacimdedir ve nüshada da "hulasa" olarak tercüme edildiği belirtilmektedir. Sonuç olarak, eğer kaynaklarda bildirilmeyen başka birine ait bir tercüme değilse, eldeki bilgilere göre eserin mütercimi olarak en yakın İbni Arabşah durmaktadır.

H tercümesinde¹¹ mütercim bilgisinin olmamasının yanında eserin birine sunulup sunulmadığıyla ilgili herhangi bir bilgi de bulunmamaktadır. Sadece "Memâlik-i Rum" babının girişinde yer alan şu metinden eserin Sultan Bayezid zamanında yazılmış olduğu anlaşılmaktadır:

Rum çok vilâyetdür. 'Azîm şehirlerüñ nihâyeti yokdur ve cemî'i yir âbâdândur, huşûsan Sulţânü 'l-İslâm ve 'l-Müslimîn Şehriyâr-ı Gâzî Sulţân Bayezid -'azze naşruhu-zamânında şöyle ma'mûr u âbâdândur ki ser-ğadd-i diyâr-ı Big ve ser-ğadd-i vilâyet-i Şâm'dan aqşâ-yı arz-ı mağribe ve Deşt-i Kıbçağ[a] ulaşıñ bir şehir gibi mülâhaza olunur ki hîç bir tarafında vîrânesi ve ħarâbesi olmaya. (294a).

Dil özelliklerinden hareketle bu tercümenin M tercümesine göre daha yeni olduğu söylenebilir. Bu durumda, sadece kaynaklarda belirtilen isimler göz önüne alınırsa ve M tercümesinin İbni Arabşah'a ait olduğu varsayılırsa bu tercümenin mütercimi olarak da geriye sadece Necati kalmaktadır.

Tercümelerin olası mütercimleriyle ilgili tüm bu söylenenlerin hem nüshalarda yeterince bilgi olmamasından hem de kaynaklarda yer alan bilgilerin yetersiz ve tutarsız olmasından ötürü birer varsayımdan öteye gitmeyeceği açıktır. Yeni nüshalar bulunmadıkça bu konuda kesin bir şey söylemek mümkün görünmemektedir. Kütüphane kataloglarındaki bilgilerin düzeltilmesiyle ve yeni bulunacak nüshalarla daha sağlıklı fikirlerin ileri sürülmesi mümkün olacaktır. Burada sadece eldeki bilgilerden hareketle fikir yürütülmüştür. Ancak şu kesin olarak söylenebilir ki bu tercüme -yukarıda bahsedilen kısmî tercüme sayılmazsa- elde bulunan tek tercüme olarak gösterilen Celal-zade'nin tercümesinden farklı iki ayrı tercümedir. Dolayısıyla, İbni Arabşah'a ve Necati'ye ait değilse bile bu tercümelerin varlığı, Cevâmî'ü'l-Hikâyât'ın bu kişilerden başka kişilerce de tercüme edildiğini göstermektedir.

¹¹ Sadık Yazar'ın Ramazan Şeşen'den (Mimar Sinan Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisinde yayımlanan makalesinden) aktardığı bir alıntıda bu tercümenin şair Necati'ye ait olduğu ifade edilmiş (2011: 886). Makalenin belirtilen dergide yayımlanan metnine ulaşamadık, ancak XI. Türk Tarih Kongresi III. Ciltte yer alan aynı makalede "Hasan Hüsnü nr. 720"de yer alan tercümenin (H tercümesi) İbni Arabşah'a ait olduğu belirtilmiş (Şeşen 1990: 905). Ancak bu nüshada tercümenin ne İbni Arabşah'a ne de Necati'ye ait olduğuna dair bir kayıt vardır. Necati'ye ait olduğu belirtilen (Şeşen 1990: 905) "Ayasofya nr. 3167"de bulunan tercüme ise Necati'ye değil -168b-347b hariç (bk. Bülbül 2018: 542)- Celal-zade Salih Çelebi'ye aittir.

Sonuç

291 adet hikâyeden oluşan M tercümesinin mukaddimesinde tercümenin Sultan Mehmed bin Bayezid Han'ın emriyle tercüme edildiği ve tercümenin “hülâsa” olarak yapıldığı ifade edilmektedir. Eksiklikler olmasına rağmen, tercümenin eserin Farsça aslında olduğu gibi her biri 25 baba ayrılan dört kısım halinde tertip edildiği anlaşılmaktadır. Bablardaki hikâyeye sayısına bakıldığında eserin tümünün tercüme edilmediği, mukaddimesinde de ifade edildiği üzere “hülâsa” olarak sadece belirli hikâyelerin tercüme edildiği görülmüştür. Harekeli olarak yazılan nüshası, Eski Anadolu Türkçesinin bazı dil hususiyetlerini yansıtmaktadır. Sade bir dille kısa ve basit cümlelerle tercüme edilen eser birçok arkaik Türkçe kelime barındırmaktadır. Tercümenin dil özellikleri H tercümesinden daha eski bir tarihte yazıldığını düşündürmektedir.

1385 adet hikâyeden oluşan H tercümesi de muhtasar bir tercümedir. Bu tercümenin de eserin Farsça aslında olduğu gibi her biri 25 baba ayrılan dört kısım halinde tertip edildiği anlaşılmaktadır, fakat başlıklar eksik olduğu için hangi kısmın nereden başladığı ve kaç babdan oluştuğu belli değildir. Mütercim bilgisinin bulunmamasının yanında eserin birine sunulup sunulmadığıyla ilgili bir bilgi de bulunmamaktadır. Nüshada yer alan istinsah kaydından tercümenin Celal-zade'nin tercümesinden eski olduğu anlaşılmıştır. Bu tercümenin de kısa ve basit cümlelerden oluşan sade bir dille tercüme edildiği söylenebilir.

Yapılan karşılaştırmalar neticesinde her iki tercümenin birbirinden ve Celal-zade'nin tercümesinden farklı tercüme olduğu anlaşılmış ve her ikisinin de Celal-zade'nin tercümesine göre özet tercüme olduğu görülmüştür.

Kaynaklarda *Cevâmi'ü'l-Hikâyât* ve *Levâmi'ü'r-Rivâyât*'ın İbni Arabşah, şair Necati ve Celal-zade Salih Çelebi tarafından üç ayrı tercümesinin yapıldığı belirtilmiş, ancak konuyla ilgili çalışmalarda sadece Celal-zade'nin tercümesinin elde mevcut olduğu ifade edilmiştir. Bu çalışmada tanıtılan tercüme nüshalarında mütercimleriyle ilgili bir bilgi yer almamaktadır. Kaynaklardan ve tercüme nüshalarından elde ettiğimiz mevcut bilgiler ışığında bu tercüme nüshalarının mütercimleri hakkında bazı tahminlerde bulunulmuştur. Buna göre, dil özelliklerinden hareketle yazıldığı dönem, tercümenin sunulduğu padişah ve hangi padişah döneminde yazıldığı gibi bilgilerden yola çıkarak M tercümesinin müterciminin İbni Arabşah ve H tercümesinin müterciminin ise Necati olduğunu tahmin etmekteyiz. Dolayısıyla, bu tercüme nüshalarının ya İbni Arabşah'a ve Necati'ye ait olduğu ya da *Cevâmi'ü'l-Hikâyât*'ın bu kişilerin yanında kaynaklarda belirtilmeyen başka kişilerce de tercüme edildiği sonucu doğmaktadır.

Kaynaklar

- Âşık Çelebi. (2018). *Meşâ'irü 'ş-Şu'arâ*. Hazırlayan: Filiz Kılıç. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü (e-kitap).
- Bülbül, Tuncay. (2018). "Abdullah Bahâyi Efendi ve Cevâmi'ü'l-Hikâyât ve Levâmi'ü'r-Rivâyât Tercümesi". *International Journal of Languages' Education and Teaching*. Volume 6, Issue 1, 540-555.
- Celal-zade Salih Çelebi. Cevâmi'ü'l-Hikâyât ve Levâmi'ü'r-Rivâyât. Süleymaniye Ktp. Ayasofya 3167.
- Celal-zade Salih Çelebi. Cevâmi'ü'l-Hikâyât ve Levâmi'ü'r-Rivâyât. Süleymaniye Ktp. Hekimoğlu 603.
- Celal-zade Salih Çelebi. Cevâmi'ü'l-Hikâyât ve Levâmi'ü'r-Rivâyât. Topkapı Sarayı, Revan 1086.
- Cevâmi'ü'l-Hikâyât ve Levâmi'ü'r-Rivâyât. Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, Hasan Hüsnü nr. 720.
- Edirmeli Mecdi. (1269). *Hadâiku 'ş-Şakâik*. (Şakâik-i Numaniye Tercümesi).
- Hammer-Purgstall, Joseph Freiherr von. (1836). *Geschichte des Osmanischen Dischkunst*. C I, Pesth.
- Hüsnü. (1935). "İbni Arabşah". *Türkiyat Mecmuası*. C III, 1926-1933. İstanbul: İstanbul Devlet Matbaası.
- Kâtib Çelebi. *Keşfu'z-Zunûn*. C I. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Kavruk, Hasan. (1998). *Eski Türk Edebiyatında Mensur Hikâyeler*. İstanbul: MEB Yayınları.
- Kaya, Bayram Ali. (2006). "Necâti Bey". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C XXXII. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 477-478.
- Sedîdü'd-dîn Muhammed Avfi. (1335). *Cevâmi'ü'l-Hikâyât ve Levâmi'ü'r-Rivâyât*. Tashih ve Hazırlama: Muhammed Muîn. Tahran.
- Sona, İbrahim. (2016). "Cevâmi'ü'l-Hikâyât ve Levâmi'ü'r-Rivâyât'ın Muhtasar Bir Çevirisi: Adlnâme". *Turkish Studies*, Volume 11/15 Summer, 391-410.
- Şeşen, Ramazan. (1990). "On Beşinci Yüzyılda Türkçeye Tercüme". *XI. Türk Tarih Kongresi*. C III, Ankara, 889-919.
- Terceme-i Cevâmi'ü'l-Hikâyât ve Levâmi'ü'r-Rivâyât. Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 4837.
- Uz, Emin. (2017). *Avfi'nin Cevâmi'ü'l-Hikâyât ve Levâmi'ü'r-Rivâyât İsimli Eserinde Mizahî Karakterler ve Anekdotik Unsurlar*. Doktora Tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. (1958). "On Altıncı Asır Ortalarında Yasamış Olan İki Büyük Şahsiyet; Tosyalı Celal-zâde Mustafa ve Salih Çelebi'ler". *Belleten*, C XXII / S 87, Ankara, 391-441.
- Yazar, Sadık. (2011). *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Yazıcı, Tahsin. (1993). "Cevâmi'ü'l-Hikâyât". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C VII. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 439-440.
- Yûsuf b. Tağrıberdi el-Atâbekî Cemâlüddîn Ebü'l-Mehâsin. (1984). *El-Menhelü's-Sâfi ve'l-Müstevfâ Ba'de'l-Vâfi*. C II. Kahire: El-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Ammetü li'l-Kitab.
- Yuvalı, Abdülkadir. (1999). "İbn Arabşah, Şehâbeddin". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C XIX. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 314-315.
- <http://www.yazmalar.gov.tr/eser/terceme-i-camiul-hikayat/134311>. Erişim Tarihi: 29/04/2019.




ALVARLI MUHAMMED LUTFİ EFENDİ'NİN HULÂSATÜ'L-HAKAYIKADLI
ESERİNDE KADIN
WOMAN IN ALVARLI MUHAMMED LUTFİ EFENDI'S WORK NAMED
HULÂSATÜ'L-HAKAYIK

HALİL AHMET KIRKKILIÇ

Prof. Dr. Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Eğitim Fakültesi
Prof. Dr. Agri İbrahim Cecen University, Faculty of Education


akirkkilic@agri.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-4543-4964>

Atıf / Citation

Kırkılıç, H. A. 2020. "Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi'nin Hulâsatü'l-Hakayık Adlı Eserinde Kadın". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute*. 69, (Eylül-September 2020). 79-117

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü-*Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi-*Received Date* : 29.04.2020
Kabul Tarihi-*Accepted Date* : 13.07.2020
Yayın Tarihi- *Date Published* : 30.09.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4383>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*

TAED-69, Eylül – September 2020 Erzurum. ISSN 1300-9052 e-ISSN 2717-6851

www.turkiyatjournal.com

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

ALVARLI MUHAMMED LUTFİ EFENDİ'NİN HULÂSATÜ'L-HAKAYIK
ADLI ESERİNDE KADIN
WOMAN IN ALVARLI MUHAMMED LUTFİ EFENDI'S WORK NAMED
HULÂSATÜ'L-HAKAYIK

HALİL AHMET KIRKKILIÇ

Öz

Mutasavvıf bir şair olan Alvarlı Muhammed Lutfî Efendi (1868-1956) Birinci Cihan Harbi öncesinde ve sonrasında imamlık yapmış, Erzurum'un işgali sırasında düşman kuvvetlerine karşı koymuştur. 93 Harbi olarak anılan Osmanlı Rus Harbi, Birinci Cihan Harbi ve İstiklal Muharebesi'ni gören Lutfî Efendi insanların, özellikle kadınların çaresizliklerini konu edinen şiirlerini Divan'ında Hülâsatü'l-Hakāyık ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfî adı altında toplamıştır. Eserde kadınlara ilişkin birçok mısraın bulunması nedeniyle bu çalışmada Alvarlı Muhammed Lutfî Efendi'nin "Hulâsatü'l-Hakāyık" adlı eserinin incelenmesine karar verilmiştir. Çalışmanın amacı da Alvarlı Muhammed Lutfî Efendi'nin "Hulâsatü'l-Hakāyık" adlı eserinde kadın konusunun incelenmesi ve değerlendirilmesidir. Bu kapsamda "Hulâsatü'l-Hakāyık" adlı eserde kadınla ilgili hangi kavramların kullanıldığı ve kavramların işaret ettiği anlamların neler olduğu sorgulanmıştır. Araştırma nitel yaklaşım temelinde betimsel yönetime göre yürütülmüş, veri toplama tekniği olarak doküman incelemesi kullanılmıştır. Elde edilen veriler içerik analiziyle incelenmiş ve yorumlanmıştır. Araştırmada "Hulâsatü'l-Hakāyık" adlı eser taranmış ve konuyla ilgili olarak eserdeki ana /ane, anne, bacı, kadın, karı (~koca), mader, nisa, nisvan, ümm, zen ile ismen anılan kadınlara (Aişe, Âmine, Asiye, Fatımatü'z-Zehra /Zehra, Hadicetü'l-Kübra, Havva, Leyla, Meryem, Şirin, Ümmühan, Züleyha) dair isimler ve kadınla ilgili ifadeler belirlenmiştir. İlk incelemede elde edilen isimler ve ifadelerden hareketle kategoriler oluşturulmuştur. "Hulâsatü'l-Hakāyık" adlı eser ikinci defa incelenerek kadınlarla ilgili kavramların bulunduğu beyitler ve mısralar belirlenmiş ve bunlar temalarına göre sınıflandırılmıştır. Sonrasında beyitlerin içerik

Abstract

Mohammed Lutfi Effendi (1868-1956), a sufi poet, was an imam before and after the First World War, and resisted enemy forces during the occupation of Erzurum. Lutfi Efendi who had seen The Ottoman Russian War (referred to as the 93 War), the First World War, and the War of Independence, collected his poems on desperation of people, especially women in his Divan under the name of Hülâsatü'l-Hakāyık and Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfi. In this study, it was decided to examine the work named "Hulâsatü'l-Hakāyık" by Alvarlı Muhammed Lutfî Efendi because there are many verses related to women in the work. The aim of the study is to examine and evaluate the issue of women in the work named "Hulâsatü'l-Hakāyık" by Alvarlı Muhammed Lutfî Efendi. In this context, in the work titled "Hulâsatü'l-Hakāyık", which concepts are used about women and what are the meanings of the concepts are questioned. The research was carried out according to the descriptive method based on the qualitative approach; document review was used as the data collection technique. The data obtained were analyzed and interpreted by content analysis. In the research, the work named "Hulâsatü'l-Hakāyık" was scanned and the names related to ana / ane (mother), mother, sister, woman, wife (~husband), mader (mother), nisa (woman), nisvan (women), umm (mother), zen (wife) (Aişe, Amine, Asiye, Fatımatü'z-Zehra /Zehra, Hadicetü'l-Kübra, Havva, Leyla, Meryem, Şirin, Ümmühan, Züleyha) and expressions about women were determined. In the first review categories based on obtained names and expressions were created. The work titled "Hulâsatü'l-Hakāyık" was examined for the second time, couplets and verses with concepts related to women were identified and these were classified according to their themes. Afterwards, content analysis of the couplets were made and interpreted. As a result, in the work

analizi yapılarak yorumlanmıştır. Sonuç olarak "Hulâsatü'l-Hakayık" adlı eserde Hz. Muhammed'in doğumu (ASV.) ve Hz. Hüseyin'in (RA.) vefatıyla ilgili beyitlerin oldukça fazla olduğu, Leyla ve Şirin gibi kadın hikâye kahramanlarının da tasavvufi cihetle anıldığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi, Hulâsatü'l-Hakayık, Kadın, Anne, Âmine, Fatımatü'z-Zehra Hadicetü'l-Kübra.

named "Hulâsatü'l-Hakayık" it has been determined that there are many couplets about the birth of Prophet Muhammad and the death of his holiness Hüseyin, and female story heroes such as Leyla and Şirin are also mentioned with Sufism.

Key Words: Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi, Hulâsatü'l-Hakayık, Woman, Mother, Âmine, Fatımatü'z-Zehra, Hadicetü'l-Kübra.

Structured Abstract

Mohammed Lutfi Effendi (1868-1956), a sufi poet, was an imam before and after the First World War, and resisted enemy forces during the occupation of Erzurum. Lutfi Efendi who had seen The Ottoman Russian War (referred to as the 93 War), the First World War, and the War of Independence, collected his poems on desperation of people, especially women in his Divan under the name of Hulâsatü'l-Hakâyık and Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfi. In this study, it was decided to examine the work named "Hulâsatü'l-Hakayık" by Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi because there are many verses related to women in the work. The aim of the study is to examine and evaluate the issue of women in the work named "Hulâsatü'l-Hakayık" by Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi. In this context, in the work titled "Hulâsatü'l-Hakayık", which concepts are used about women and what are the meanings of the concepts are questioned. The research was carried out according to the descriptive method based on the qualitative approach; document review was used as the data collection technique. The data obtained were analyzed and interpreted by content analysis. In the research, the work named "Hulâsatü'l-Hakayık" was scanned and the names related to ana / ane (mother), mother, sister, woman, wife (husband), mader (mother), nisa (woman), nisvan (women), umn (mother), zen (wife) (Aişe, Amine, Asiye, Fatımatü'z-Zehra /Zehra, Hadicetü'l-Kübra, Havva, Leyla, Meryem, Şirin, Ümmühan, Züleyha) and expressions about women were determined. In the first review categories based on obtained names and expressions were created. The work titled "Hulâsatü'l-Hakayık" was examined; couplets and verses with concepts related to women were identified and these were classified according to their themes. Afterwards, content analysis of the couplets were made and interpreted. Leyla, mentioned in Hulâsatü'l-Hakayık, is the female hero of the Story of Leyla and Mecnun, and Şirin is the female hero of the Story of Husrev with Şirin or Ferhat with Şirin. In Hulâsatü'l-Hakâyık, it is seen that the heroes are referred to as symbols of unrequited love. Eve is the wife of Adam and the first woman created, in the work she is also known for being pregnant with Şit. Asiye is the wife of Pharaoh. She saved Moses, who was left in the Nile River in the chest by his mother and raised him in the palace. Mary is the mother of Jesus, whose name was assigned as Surah 19th in the Qur'an as Surah Maryam. Ummuhan is the daughter of Muhammad's uncle. The Miraj incident occurred on the night when Muhammad was at her house. Züleyha is the wife of the vizier in Egypt. She caused Yusuf to be thrown into the prison. Khadija and Aisha were the wives of Muhammad and known as the mother of the believers. Fatima is the daughter of Muhammed and Khadija and the mother of Hasan and Hüseyin. Amine is Mohammed's mother. The word Nisa means woman. It is the name of the 4th Sura in the Quran. The work is generally religious, mystical in character. The poet used the motif of Leyla and Mecnun to reach this conclusion. While Leyla represents the divine lover, Kays, nicknamed Mecnun, is often referred to as a disciple. It is requested that the lovers look like him, do not get tired of the troubles in the way of love, and the people do not condemn the lovers who have passed out like Kays, but the followers are also asked to be between hayf and reca, that is, between fear and hope. According to Lütfi, it is essential, like İbrahim Ethem, to give up world goods, to sacrifice his life in the way of love and to consent to destiny. Although the women whose names are mentioned in the work are generally mentioned in relation to Muhammad, it is emphasized that it is necessary to comply with women's rights

and bride wealth is important even more than eight heavens. After the Russian invasion of Erzurum in 1916 during the First World War, when the Armenians took advantage of the situation and attempted to massacre, Muhammed Lutfi Efendi captured a Russian arsenal with the detachment he gathered from his village and neighboring villages, and joined the Turkish army with the troops under his command. During the war, Lutfi Efendi personally experienced the distress of people and even though he actively participated in the war, he did not neglect the spiritual aspect and advised everyone to pray to get rid of the trouble. Lutfi Efendi, complying with traditional thought, compares the old with the new by saying that the doomsday is approaching and the time is broken. He tells that in the past, especially men struggled with injustice, were shy and decent, knew the big and the small, and that women were also shy and decent. Today, however, he declares that people clearly commit sins, they get something illegally, women engage in mild behavior and even women mislead men. These words, which were voiced in a few parts of Hulâsatü'l-Hakayık, say that there are no longer assemblies without women and drinks, married couples are unaware of what each other is doing, worse than that, women fill the squares like men and act as superiors to men. Throughout the work, the injustices made against Hasan and Hüseyin and their killing are mentioned. When Hüseyin was martyred by the Caliph Yazıt forces in 10 Muharram 680, people and angels participated in this mourning and spiritually, Fatima, Meryem, Muhammed, Gabriel, Ali, Isa, Musa, Aaron and even Tur Mountain thought to be crying. With these statements, Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi, who is a Sunni person, emphasizes that the Sunni community participated in this morning at least as much as the Shiite community, so these two members of the society are in unity. In the work titled "Hulâsatü'l-Hakayık", there are many couplets about the birth of Muhammad and the happiness felt against it and the death of Hüseyin and the sadness felt by this, despite everything, people should not lose their hope, pray to all Muslims and parents, it has been determined that the doomsday is approaching, that evil is proliferating, that female story heroes such as Leyla and Sirin are also remembered with Sufism, and that although there are people who have risen in the spiritual worlds, none of them can fully comprehend the divine beauty.

Giriş

Edebî eserler milletlerin kültürel zenginliklerini genç nesillere bir miras olarak tevarüs ettiren hazine sandığı olarak görülebilir. Bu manada edebî eserler kültürel zenginlikleri unutulmak gibi makûs bir talihten kurtararak uzak geleceğe, başka bir ifadeyle genç dimağlara taşımaktadır. Edebî eserler kültürün bir unsuru olan edebiyatın mazrufu mahiyetindedir ve kendini oluşturun milletin duygu, düşünce ve ruh dünyasını yansıtan bir ayna olarak nitelendirilebilir. Dolayısıyla bir milletin kültürünü ve düşünce dünyasını ortaya çıkarmak isteyen bilim adamları o milletin edebî metinlerini bilimsel çalışmalarına konu edinmişler ve edebî eserlerde işlenen konuları farklı yöntemlerle el almışlardır.

Yazarın zihinsel arka planından edebî esere yansıyan bir dönemin düşünce dünyası, değer yargıları ve bir konu hakkındaki genel geçer kabulleri; titiz çalışmalarla ortaya konulabilmektedir. Bu da edebî eserleri bilimsel çalışmaların temel inceleme nesnelere hâline getirmektedir. Edebî eserlerde hükümdarlık anlayışı (Kurtlu ve Koçak 2016), sosyal hayat (Düzgün 2007), gelenekler (Önler 2008) vb. birçok konu araştırılmıştır. Edebî eserlerde incelenen konulardan biri de kadındır. Kadının toplumdaki rolü, eğitimi, sorumlulukları ve kadın anlayışı (Dönmez 2018; Useev 2012) gibi daha birçok konu edebî metinler üzerinden değerlendirilmiştir. Bu çalışmada da Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi'nin *Hulâsatü'l-Hakayık* adlı eserinde kadın konusu incelenmiştir. Yapılan literatür taramasında kadın konusunun bazı araştırmalarda karşılaştırmalı olarak ele alındığı (Duymaz 2007; Albayrak ve Serin 2015), bazı araştırmalarda ise kadın kelimesinin yapısal özellikleri ve etimolojisinden hareketle (Useev 2012) anlamı üzerinde durulduğu görülmüştür. Bu

araştırmada ise kadın karakterler, kadın kelimesi ve kadın kelimesini çağrıştıran kavramlar incelenmiş ve yorumlanmıştır.

Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın amacı Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi'nin "Hulâsatü'l-Hakayık" adlı eserinde kadın konusunun incelenmesi ve değerlendirilmesidir. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki araştırma soruları cevaplanmaya çalışılmıştır:

Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi'nin "Hulâsatü'l-Hakayık" adlı eserinde;

1. Kadımla ilgili hangi kavramlar kullanılmıştır?
2. Kadımla ilgili olarak kullanılan kavramların işaret ettiği anlamların nelerdir?

Yöntem

Araştırma nitel yaklaşım temelinde betimsel yöntemle göre yürütülmüştür. Betimsel yöntem bir durumun olabildiğince tam ve dikkatli bir şekilde tanımlanmasına imkân vermektedir (Büyüköztürk, Kılıç Çakmak, Aygün, Karadeniz ve Demirel, 2013). Bu araştırmada Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi'nin "Hulâsatü'l-Hakayık" adlı eseri kadın konusu bakımından bütün yönleriyle incelenmiş ve elde edilen bilgiler yorumlanmıştır.

Çalışma Grubu

Araştırmada amaçlı örneklem yöntemiyle Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi'nin "Hulâsatü'l-Hakayık" adlı eseri incelenmek üzere belirlenmiştir. Amaçlı örnekleme yöntemi zengin bilgi kaynağı olduğu düşünülen durumların derinlemesine incelenmesini imkân veren bir yöntemdir (Patton 2018). Bu çalışmada yapılan ilk incelemelerde kadın konusunda zengin bir içeriğe sahip olduğu görülen "Hulâsatü'l-Hakayık" adlı eser incelenmiştir.

Veri Toplama Tekniğı

Araştırmada doküman incelenmesi tekniğıyle veri toplanmıştır. "Doküman incelemesi, araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında bilgi içeren materyallerin analizi kapsar." (Yıldırım ve Şimşek 2013, s. 217). Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi'nin "Hulâsatü'l-Hakayık" adlı eseri ve bu eseri konu alan literatür doküman incelemesi yöntemiyle incelenmiştir. Yapılan incelemede kadın konulu mısralar, beyitler ve dörtlükler tespit edilmiş ve kategoriler oluşturulmuştur.

Verilerin Analizi

Araştırmada doküman incelemesi tekniğıyle elde edilen veriler içerik analizi ile incelenmiştir. İçerik analizi ise "belirli kurallara dayalı kodlamalarla bir metnin bazı sözcüklerinin daha küçük içerik kategorileri ile özetlendiğı sistematik, yinelenbilir bir teknik olarak tanımlanır." (Büyüköztürk, vd., 2013, s. 240). Eserde kadın konulu mısralar, beyitler ve dörtlükler anlamsal olarak incelenmiş ve bunlar temalarına göre sınıflandırılarak yorumlanmıştır. Araştırmada kadımla ilgili kavramlar ve açıklamaları metin içinde verilmiştir. Kavramla ilgili mısra, beyit ve dörtlüklerin orijinali ise dipnotla sayfaların altında gösterilmiştir.

Araştırma Etiği

Araştırma sürecinde konuyla ilgili birincil ve güvenilir kaynaklardan yararlanılmıştır. Yararlanılan kaynaklar metin içinde ve kaynakçada gösterilmiştir. Araştırma sürecinde etik ilkelere hassasiyetle uyulmuş ve araştırmanın benzerlik raporu bir program ile kontrol edilmiştir.

Bulgular

Bu bölümde ilk olarak Alvarlı Muhammed Lutfî Efendi'nin hayatıyla ilgili kısaca bilgi verilmiş, sonrasında *Hulâsatü'l-Hakayık* adlı eserdeki kadın konulu mısra, beyit ve dörtlükler tematik olarak incelenmiş ve yorumlanmıştır.

Alvarlı Muhammed Lutfî Efendi (1868-1956)

Asıl adı Mehmet Lütfî Budak olan Alvarlı Muhammed Lutfî Efendi 1868 yılında Erzurum'un Hasankale ilçesinde doğmuştur. Anne tarafından seyittir. 27 yaşında iken Muhammed Küfrevî'den Nakşibendi hilafeti, daha sonra Şeyh Nur Hamza'dan Kadiri icazeti almış; İmamlık yapmıştır. 1916 yılında Erzurum'un Ruslar tarafından işgali sırasında kendisine savaşa izni verilmemişse de 1918 Ermeni işgali sırasında köylülerden teşkil ettiği 60 kişilik milis kuvvetiyle Ruslara ait bir silah deposunu ele geçirmiş ve bunları Türk ordusuna ulaştırarak orduya katılmıştır. Savaş sonrası Hasankale'nin Alvar köyünde imamlığa başlamış, 1956 yılında Erzurum'da vefat etmiştir. Türkçenin yanı sıra şiir yazacak derecede Arapça ve Farsça bilen şairin vefatından sonra şiirleri *Hulâsatü'l-Hakâyık* ve *Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfî* adlı eserde toplanmıştır. Şiirlerinin çoğu tasavvufi karakterdedir. Bunların bazıları ilahi olarak bestelenmiştir (Kıyıcı 1989; Hâce Muhammed Lutfî 2011).

Dinî ve tasavvufî yönü ağır basan Alvarlı Muhammed Lutfî Efendi'nin *Hulâsatü'l-Hakayık* adlı eseri kadın algısı yönünden incelenmiştir. Leyla ve Şirin gibi hikâye kahramanlarını âşığa eza, cefa çektirmeleri cihetiyle kişinin manevi yönden olgunlaşması için bir vasıta kabul eden Muhammed Lutfî âşığın bu sıkıntılardan hoşnut olması gerektiği görüşündedir. O, âşığın sevgiliyi görmesinin, onunla buluşmasının aşkı yok edeceği inancındadır. Ona göre gerçek sevgi gıyabi olandır. Aşk yolunda âşığın girdiği garip hâllerin kınanmaması gerekir. Bu yolda ilerlemek için mürşitlerin irşadına ihtiyaç vardır. Aşk yolunda ne kadar ilerlenirse ilerlensin ilahi güzellikleri tam anlamıyla bilmek mümkün değildir. Dünya varlığı geçicidir, takdire rıza göstermek gerekir. Cenab-ı Hakk'ın (cc.) merhameti anne, babaya nispet edilemeyecek ölçüdedir. Onun müsaadesiyle Hz. Peygamber (asv.) iki âlemde de elimizden tutar.

Kişinin başkalarına yardım etmesi, özellikle anne babasına karşı şefkatli olması gerektiği önerisinde bulunan Muhammed Lutfî mehir vasıtasıyla kadınların maddeten güçlü kılınmasını istemektedir. Hz. Havva, Hz. Meryem, Hz. Hadice, Hz. Fatıma, Amine Hatun'dan eserinde övgü ve müjdeyle bahseden Alvarlı, Muharrem ayında Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi sebebiyle üzüntüsünü dile getirmektedir. Eskiden erkeklerin şecaatli, kadınların edepli olduğundan, şimdi ise zamanın bozukluğundan, kadınların utangaçlığından eser kalmadığından, erkek ve kadınların günahı açıktan işlemeye başladığından bahseder.

Bu manada *Hulâsatü'l-Hakayık*'ta kadınlarla ilgili mısralar baştan sona gözden geçirilerek aşağıdaki temalar oluşturulmuştur.

AŞK VE TASAVVUF

Aşk

Hülâsatü'l-Hakāyık'taki anlatım: Kırmızı gülün bülbülü iniltilere sevk etmesi, Leyla'nın* [bk. Leyla ile Mecnun] saçının, kâkülünün Mecnunları çöllere salması¹ gibi âşığa da her şey sevgiliyi hatırlatır. Gerçek âşık için çöl ortası bile gül bahçesidir.² Sevgililer âşıklarına çok sıkıntı çekirmiştir.³ Sevgiliyi hatırlatan her şey âşığı ağlatıp inletir.⁴ Âşıklar bu sıkıntılardan zevk almıştır.⁵ Hiçbir âşık Leyla'sının yüzünü görmemiştir.⁶ Âşıklar da bu sıkıntılara katlanma sayesinde belki Leyla'sını görebilir.⁷ Gerçek âşık, sevgilisi için canını hiçe sayandır. Âşığın, sevgilisi uğruna kendini kurban etmesi gerekir.⁸ Çünkü çılğın bülbül, dikenlerine rağmen gül için gül budağına çıkmış, Mecnun Leyla'sı için çöllere düşmüş, Ferhat da Şirin için feryat etmiş, dağları yarmıştır.⁹ Bu hükümleri bilen Lutfi'nin gönül gemisi dert denizinde kaybolmuş, onun göğüs sahrası sel altında kalmış, onun gönlü Leyla'sı için özlem duymuş, artık Lutfi'nin inleyecek hâli dahi kalmamıştır.¹⁰ Onun derdi sevgilileri inletecek derecede onları kıskandırmıştır. Onun cinnet derecesindeki aşkı âdeta Mecnun'a Leyla'nın ölümünü halka ilan ettirme derecesindedir (Leyla ile Mecnun hikâyesinde Mecnun Leyla'dan önce vefat etmiştir.)¹¹

¹ Bülbülleri ağlatıp inleten kırmızı goncadır, Mecnunları sahralara salan Leyla'nın kâkülüdür: *Bülbülleri feryâda salan gonca-i hamrâ //Mecnunları sahrâya salan kâkül-i Leylâ* [(106/19.g/1.b), (Mef'ûlü Mefâilü Mefâilü Feülün)].

² Bütün olumsuzluklar âşığın gözünde anlamsızdır ona çöl ortası dahi gül bahçesi görünür. Leyla'nın saç Mecnunları kendisine âşık eder, onları sahralara salar: *Mecnunları meftûn edicek kâkül-i Leylâ //Gözüne gülîstân görünür sine-i sahrâ* [(105/17.g/1.b), (Mef'ûlü Mefâilü Mefâilü Feülün)].

³ Leyla'yı gören gözler sahralarda başıboş dolaşmış, (bu durumda) elbette Mecnun, bülbül gibi feryada başlamıştır: *Leylâ'yı gören gözler âvâre-i sahrâdır //Elbette düşer Mecnun bülbül gibi feryâda* [(472/594.g/2.b), (Mef'ûlü Mefâilün Mef'ûlü Mefâilün)].

⁴ Kırmızı gül de sevgiliyi hatırlattığı için bülbülleri feryat ettirir, aynen bunun gibi âşık da sevgiliyi hatırlatan her şey için feryat eder, Mecnun aşk sahrasında gezinirken Leyla'yı gördüğü an ağıt koparmıştır: *Sahrâ-yı muhabbeti güzâr eyledi Mecnun //Leylâ'yı göricek demi kopardı şivânî* [(549/704.g/4.b), (Mef'ûlü Mefâilü Mefâilü Feülün)].

⁵ Mecnunlar Leyla'nın güzelliği yüzünden sahralara düşmüştür. Onları ayrılık ateşine koyan âşktır: *Salıp Mecnunları sahrâlara Leylâ cemâlinden //Koyan âteş-i firkatada bu derdlere salan âşkdır* [(251/236.g/5.b), (Mefâilün Mefâilün Mefâilün Mefâilün)].

⁶ Leyla yüzünü görmüş âşık yoktur. Leylalar aşk meydanında âşıklara çok eziyet etmiştir: *Leylâ yüzünü görmüş Mecnun'u gören var mı //Meydân-ı dilârâda merdâna neler eyler* [(196/148.g/2.b), (Mef'ûlü Mefâilün Mef'ûlü Mefâilün)].

⁷ Sevda, sevda tuzağının esirine zevk verir, Leyla tutsağı ancak o tuzak içinde gözüne görünür: *Esir-i dâm-ı sevdaya verir bir zevk sevdâsı //O dâm içinde görünür gözüne rûy-ı Leylâ'sı* [(647/3.ferd), (Mefâilün Mefâilün Mefâilün Mefâilün)].

⁸ Sevdalanma âşıkları sahralara salar, Leyla uğruna can başla kurban olma güzeldir: *Mecnunları sahrâya salıp âlem-i sevdâ //Leylâ yoluna cân ile kurbân ne güzeldir* [(204/162.g/3.b), (Mef'ûlü Mefâilü Mefâilü Feülün)].

⁹ Çılğın bülbül olmanın gereği (dikenli) gül budağına çıkmak, sahra Mecnun'u olmanın gereği Leyla dağına varmak, dağ yaran Ferhat olmanın gereği can bülbülünü Şirin bağında feryat ettirmekdir: *Bülbül-i şeydâ gül budağına //Mecnun-i sahrâ Leylâ dâğına //Kühken Ferhâd bülbül-i cânı //Saldı feryâda Şirin bağına* [(441/539.m/1.d), (10'lu hece vezni)].

¹⁰ Lutfi'nin gönül gemisi dert denizinde kaybolmuş, onun göğüs sahrasını sel almış, onun gönlü Leyla'sı için özlem duymuş ve gül ise bülbüle yaptığı gibi onun iniltisini almıştır: *Sefinem gark oldu dert deryâsına //Sahrâ-yı sinemi sel aldı güdi //Hasret-keş olmuşdur dil Leylâ'sına //Bülbül-tek zârımı gül aldı güdi* [(484/611.m/1.d), (11'li hece vezni)].

¹¹ Lutfi'nin derdi Leylaları dahi tutsak edip (imrendirerek, kıskandırarak) inletmiş, onun cinnet derecesi Mecnun'a sala söyletmiştir: *Leylâları gör zâr u zebûn eyledi derdim //Mecnun'a salâ söyledi sahrâ-yı cünûnum* [(332/365.g/4.b), (Mef'ûlü Mefâilü Mefâilü Feülün)].

Yorum: İlahi aşkı bulan için her şey Cenab-ı Hakk'ı (cc.) hatırlatır. Böyle bir âşığı hiçbir olumsuzluk etkilemez. O, bu yolda ne kadar sıkıntı çekerse çeksin bu sıkıntı onun için mutluluk kaynağıdır. Sıkıntılar âşıkları olgunlaştırır. Kemal manada ilahi aşka ulaşanlar içinde fenafillaha erişen hiç yok gibidir. Bu yoldaki salık canını dahi hiçe sayar. Bülbülün güle yakınlaşmak için dikenin yaralamasına aldırmaması, Mecnun'un Leyla'sı için çöllere düşmesi, Ferhat'ın Şirin için dağları yarması gibi gerçek âşığın her türlü meşakkate dayanması gerekir. Lutfî de bu erkânı bildiği için çok dert çekmiş, pek çok sıkıntılara katlanmıştır.

Çile

Hulâsatü'l-Hakayık'taki anlatım: Çile, aşkın olmazsa olmazdır. Leyla güzeller şahıdır. Leylalar, sevgililer âşıklarına çile çektirir.¹² Leyla'nun saçının her bir teli her bir âşık için bir idam sehpa'sı ipidir, âşıklar için bu ip misk kokusu saçır.¹³ Sevgili, âşıklar için yalnızca çile kaynağıdır. Onun kâkülü âşığı kendinden geçirmek için yetersizdir.¹⁴ Bu tip sevgilerden uzak durmak gerekir. Mevla sevgisinin dışındaki meşguliyetlerden uzak durmak, onun sevgisini canının özü yapmak gerekir.¹⁵ Lutfî de çılgınlık vadisinde başıboş dolaşmış, büyük âşıklar gibi Allahu Teala'nun (cc.) emirlerinden başka bir şey düşünmemiştir.¹⁶ Âşıkların arzusu Leyla'yı görme, daha doğrusu Mevla sevgisine ulaşmak, çılgın Kays'tan maksat da aklı başında olmak, Mecnun gibi olmamaktır.¹⁷

Yorum: Çile zahmet, sıkıntı anlamına gelir. Dervişlerin kırk gün süre ile kendilerine uyguladıkları zahmetli ve perhizli dönemdir. Farsçadaki *çihl* (چهل) kelimesinden türemedir. *Çihl* kırk anlamına gelir. Kelime Türkçede *çihle*, *çille*, *çile* şeklinde telaffuz edilmiştir. Tarikatlarda dervişler nefis hâkimiyeti sağlamak için yalnız olarak bir odaya çekilip kırk gün boyunca yeme, içme ve uykularını azaltarak vakitlerini ibadet, zikir ve tefekkürle geçirirlerdi. Bu süre şeyhin takdiri doğrultusunda olmakla beraber genellikle kırk gündür. Mevlevilerde çile dönemi genellikle bin bir gün olarak uygulanır. Salık Mevlevilerde bu süre içinde dergâhın yerleri silip süpürmek, tuvalet temizlemek, mutfakta yardımcılık yapmak hizmetlerini yerine getirmekle yükümlüdür. Çile çıkarılan veya çileye girilen yere çilehane veya halvethane denir. Çileye soyunan dervişe çilenişin, çilesini tamamlayana çilekeş, çilesini yarım bırakana da çileşiken denir.

Hadiste "*Allah, sevdiği kuluna bela verir*" (Taberani, *el-Mucemül Kebir*, b.t. II, 305) buyruluyor. En büyük sıkıntıyı çekenler de genellikle peygamberler olmuştur. Tarikata giren

¹² Zamanın Leyla'sı güzellerin şahıdır, zamanın dilberleri âşıklarına çile çektirir: *Leylâ-yı zamân server-i hûbân olur elbet //Mecnûnlarına dilber-i devrân neler eyler* [(174/111.g/3.b), (Mef'ûlü Mefâilü Mefâilü Feülün)].

¹³ *Zülf-i Leylâ telleri mecnûnları berdar eder //Dâr-ı zülf-i gül-izârın müşğ-bâr eyler beni* [(523/667.g/2.b), (Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün)].

¹⁴ Leyla Mecnunları sahralara salar, Leylaların kâkülü bu cazibe için yetersizdir: *Mecnûnları sahrâlara sevk eyledi Leylâ //Ol câzibe ki kâkül-i Leylâ'lara sığmaz* [(263/253.g/3.b), (Mef'ûlü Mefâilü Mefâilü Feülün)].

¹⁵ Diğer meşguliyetleri gönlünden çıkarmak, Mevla sevgisini canının özü yapmak, Leyla'nın yüzünü ayna etmek, Leyla'sına âşık olmak gerekir: *Gönlünden nefy etmiş şugl-i sivâyı //Cân içre cân etmiş hubb-i Mevlâ'yi //Âyine eylemiş rûy-ı Leylâ'yi //Mecnûn olmuş Leylâ'sına efendim* [(328/359.m/2.d), (11'li hece vezni)].

¹⁶ Lutfî gibi çılgınlık vadisinde başıboş gezerek, Mecnun gibi Leyla'nın yanağı rengiyle boyandım: *Lutfî gibi âvâre-i sahrâ-yı cünûnda //Mecnûn gibi reng-i ruh-ı Leylâ'ya boyandım* [(322/347.g/5.b), (Mef'ûlü Mefâilü Mefâilü Feülün)].

¹⁷ *Hubb-i Mevlâ bulmak ister seyr-i Leylâ'dan garaz //Hûş-mendân olmak ister Kays-ı şeydâdan garaz* [(293/304.g/1.b), (Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün)].

her bir müridin de çile çekmesi gerekir. Konuya dair işin başı bütün meşguliyetleri gönülden çıkarıp Mevla sevgisinden başka bir şey düşünmemektir. Bu yola giren mürit de pek çok sıkıntıya katlanmak zorundadır.

Aşkın Derecesi

Hülâsatü'l-Hakâyık'taki anlatım: *Sevdalanan gencin akli başından gider, onun düştüğü şaşkınlık anlatılmaz.*¹⁸

Yorum: Hayret marifettir. Marifet Allahu Teala'yı (cc.) bilme bilgisini elde etmektir. Bu yolda olan mürit Cenab-ı Hakk'ın (cc.) isim ve sıfatlarını daha iyi idrak ettikçe hayretten hayrete düşer. Konuyla ilgili olarak Şibli "Ey hayrete düşenlerin rehberi, hayretimi arttır!" [(Hücvîrî, s. 353) (Dürer 2010: C 39. 125-126) (Yetik Erhan 1998: C 17, 60-61'dan)] buyurur. Peygamber Efendimiz'in (asv.) de "Sühbâne mâ arafnâke hakka mârifetike yâ Mârûf (Ey bilinmeye en layık olan Allah'ım (cc.), seni noksan sıfatlardan tenzih ve kemal sıfatlarla tavsif ederim ki, seni hakkıyla bilemedik!" buyurması hayreti ifade etmektedir. Âşığın bu yoldaki hayreti anlatılmaz.

Yakınlaşma aşkı yok eder

Hülâsatü'l-Hakâyık'taki anlatım: *Sevgiliyle samimi olan âşığın aşkı yok olur çünkü gönül için Leyla'nın aşkı, sağlık için de (aşkın devamı için de) sahra gerekir.*¹⁹

Yorum: Eski edebiyatta âşığın sevgiliyle buluşması söz konusu değildir. Sevgilinin haberi ancak saba rüzgârı vasıtasıyla gelebilir. Saba rüzgârı sevgilinin kokusunu âşığa nakleder. Âşık için bu kadarı kâfidir. Sevgiliyi görmenin, onunla konuşmanın aşkı yok ettiğine inanılır. Sevgiliden gelecek haber âşık için vuslattır. Beyitte geçen sahra kelimesi tasavvufta *ruhani âlem* anlamına gelir. Dolayısıyla beyitte asıl kastedilen salikin ruhani âlemde merhale kat etmesidir.

Âşığın kınanmaması gerekir

Hülâsatü'l-Hakâyık'taki anlatım: *Leyla Mecnunları sahralara salmıştır. Lutfi'yi ayıplamadan önce Leyla'nın güzelliğinin insanları nasıl şaşkına çeviren bir afet olduğunu görmelisin.*²⁰

Yorum:

Lutfi'nin Mecnunları sahralara sevk eyledi Leylâ

Ta'n etme meni âfet-i devrânıma bir bak

beyti Fuzuli'nin meşhur "Beni candan usandırdı cefâdan yâr usanmaz mı /Felekler yandı âhımdan murâdım şem'i yanmaz mı" matlalı gazelinin "Değildim ben sana mâil, sen ettin aklımı zâil /Bana ta'n eyleyen gâfil, seni görgeç utanmaz mı?" beytiyle aynı anlamı içermektedir. Âşığın içine düştüğü durumu idrak edemeyip âşığın taşkın hareketlerini

¹⁸ Sevda vadisine düşen civanın akli başından gider, Leyla'nın aşkına ulaşmanın düştüğü hayret anlatılmaz: *Sahrâ-yı sevdaya düşen nevreste //Civânın başında akli bulunmaz //Sevdâ-yı Leylâ'ya olan peyveste //Âlem-i hayreti târif olumaz* [(277/276.m/1.d), (11'li hece vezni)].

¹⁹ Sevgiliyle samimi olan âşık yok olur, sağlığa sahra, gönle Leyla'nın aşkı gereklidir: *Yâr ile hem-dem olan âşık olur mün'adim //Sağlığa sahrâ gerek meftûn-ı Leylâ dile* [(442/541.g/4.b), (Müfteilün Fâilün Müfteilün Fâilün)].

²⁰ Leyla Mecnunları çöllere gönderdi, sen de beni ayıplamadan önce (sevgilime) afet-i devranıma bak: *Mecnûnları sahralara sevk eyledi Leylâ //Ta'n etme meni âfet-i devrânıma bir bak* [(297/307.g/2.b), (Mef'ûlü Mefâilü Mefâilü Feülün)].

ayıplayanlar âşığın sevgilisini görselerdi onlar da âşık olarak Mecnun'a dönecekti. Bu durumda sevgiliyi görenlerin âşığı ayıplaması da artık söz konusu olamazdı. Aslında gafil diye nitelendirilen ağyarın, rakiplerin ilahi aşka düşen âşığın sevgilisini görmeleri mümkün olmadığı için onun hâlini idrak etmeleri de mümkün değildir.

Beğeni

Hülâsatü'l-Hakâyık'taki anlatım: *Lutfi, tevhidi kalbinde inci tanesi gibi saklayan, tevhit meydanında erlerin önde gideni olan, Leyla'sına âşık erleri beğenir.*²¹

Yorum: İri bir mücevher nasıl çok dikkatle saklanır, sık sık orada olup olmadığı yoklanırsa kişinin de tevhitte bir an dahi gaflet içinde olmaması, her an Allahu Teala'nın (cc.) birliğini hatırdan çıkarmaması gerekir. Lutfi de böyle kişileri beğenir.

Mürit

Hülâsatü'l-Hakâyık'taki anlatım: *Leyla'yı hatırlaması için âşığa semaverin dumunu bile yeterlidir. Çay bardaklarının berraklığı da samimi, doğru itikatlı ve riyasız kişilere benzer. Onlar bütün yaratılanların Mevla'sının tek olduğunu bilirler.*²²

Yorum: Erzurum'da çayın çok içildiği bilinir. Erzurum'un bir köyü olan Alvar'da hayatına devam eden Muhammed Lutfi Efendi de semaver başında gelen ilham bu şiiri söylemiş olsa gerek. Buradan çıkacak olan sonuç şu ki Allah (cc.) âşıkları yerken, içerken bir an dahi Cenab-ı Hakk'ı (cc.) gönüllerinden çıkarmazlar. Etrafındaki muhlisani da temizliği, içi dışı bir olması cihetiyle cam bardağa benzeten Muhammed Lutfi "Güzel gören güzel düşündür." [Bedüzzaman Said Nursî, *Mektubat (Hakikat Çekirdekleri 50)*, 473] sözüne uyar.

Mürşit

Hülâsatü'l-Hakâyık'taki anlatım: *Bu ikram sahasında, dünyada sevenleri sevilenlere hayran olma yollarını öğretecek mürşitler vardır.*²³ *Aşkı rehber edenlerin sevgiliyi görebileceği gerçeğinden hareketle âşıkların Kays'ın izini takip ederek sevgililerine gönül bağlamaları gerekir.*²⁴ Sevgilisine gitmek için canından vazgeçmeye can atan âşık elbette bir gün sevdiğine kavuşur.²⁵

²¹ *Lutfi tahsîn eyler böyle merdâna //Kalbinde tevhidi olmuş dürdâne //Meydân-ı tevhidde merd-i merdâna //Âşık olmuş Leylâ'sına efendim [(328/359.m/5.d), (11'li hece vezni)].*

²² Bütün varlığın Mevla'sının tek olması gibi, semaverin başında bir sevda (tütün), gönülün içinde de bir Leyla vardır. Çayın camları da her hâli içten ve riyasız olan muhlisana benzer: *Semâver serinde bir sevdâsı var //Derin-i gönlünde bir Leylâ'sı var //Cümle mahlûkâtın bir Mevlâ'sı var //Muhlisâna benzer çayın camları [(519/661.m/9.d), (11'li hece vezni)].*

²³ Bu mutluluk sahasında Mecnunları Leyla'ya hayran bırakacak derecede mürşitlerin bulunduğu yüce insanlar vardır: *Lutfi ne keremdir bu sahrâ-yı saâdetde //Mecnûnları Leylâ'ya hayrân eden erler var [(181/122.g/6.b), (Mef'ûlü Mefâilün Mef'ûlü Mefâilün)].*

Lutfi, çılgınlık vadisinin Mecnunlarını, Leyla'nın güzelliğinin âşıklarını, delicesine âşık olan üzgünlerin, biçare mahzun âşıkların gönlünü hoş hoş tutan pirlere vardı: *Sahrâ-yı cümünun Mecnûnlarını //Cemâl-i Leylâ'nun meftûnlarını //Âşîfte üftâde mahzûnlarını //Dişâd eden Lutfî pîrler var idi [(479/602.m/5.d), (11'li hece vezni)].*

²⁴ Kays'ın izini takip ederek Leyla'ya gönül bağla, (sen de) aşkı delil eylesen sevgiliye ulaşsın: *Aşkı delil eylesen vâsıl-ı didâr olur //Kays izini izleyüp bağla o Leylâ'ya dil [(313/332.g/4.b), (Müfteilün Fâilün Müfteilün Fâilün)].*

²⁵ Şüphesiz Mecnun olan bir gün Leyla'sını bulur, onlar sevgilisine gitmek için canından vazgeçmeye elbet can atar: *Cân atar serden geçer elbet gider cânâneye //Lâ-cerem Mecnûn olan bir gün bulur Leylâ'sını [(508/646.g/2.b), (Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün)].*

Yorum: Alışkanlık perdesini kaldırarak dünyada ihsan edilen nimetlerin nereden geldiğini, sebeplerin adı, sonuçların yüce olduğunu, dolayısıyla Allah (cc.) âşıklarına aşkı artırma eğitimi veren yüce insanların, mürşitlerin olduğu bildirilir. Böyle pirlerin eğitiminden geçerek aşkı için her türlü zorluğa katlanan kişiler dünyaya niçin gönderildiğini, doğrunun yanlışın neler olduğunu öğrenerek sonunda amacına ulaşır.

Havf ve reca

Hülâsatü'l-Hakâyık'taki anlatım: Müminin gönlünde Allah (cc.) sevgisi sonsuz olsun. Korku ve ümidi anne ve baba gibi sevmek gerekir.²⁶

Yorum: Ayette “*Rablerine korku ve ümit ile dua ederler. (32/Secde 16)*” buyrulur. Bu da müminin havf ve reca yani korku ve ümit arasında olması gerektiğini gösterir. Hz. Ömer'in (ra.)* [bk. Ömer b. Hattab (ra.)] “*Mahşer günü deseler ki herkes cennete girecek ama sadece bir kişi cehenneme girecek. O bir kişi ben miyim diye korkarım. Yine deseler ki herkes cehenneme girecek ama sadece bir kişi cennete girecek. O bir kişi ben miyim diye ümitlenirim*” (İbn Recep el-Hanbelî, s. 15) sözü havf u reca (korku ve ümit) arasında olmayı çok güzel anlatır.

İlahi aşkla kendinden geçme

Hülâsatü'l-Hakâyık'taki anlatım: *Leyla'nın güzelliği bakmasını bilenleri kendine celp eder. Onları başka bir şey düşünemez hâle sokar.*²⁷ Bu yola girmiş binlerce âşık aşk kâbesini dolaşır durur.²⁸ Onları böylesine kendinden geçiren sevgilinin gül yanağı, gerdana dağılan saçları, boynundaki benleridir,²⁹ sevgiliye duyulan özlemdir.³⁰ Sevgilinin bulunduğu yerde dolaşan saba rüzgârı gibi aşk vadisinde kendinden geçen pek çok gönül vardır.³¹ Gerçek güzelliği bulanların nazarında sevgiliden başka hiçbir şey yoktur. Ancak onlar birliğe ulaşabilmiştir.³²

Yorum: Tasavvufta saç ve ben gibi sayısı çok olan şeyler kesettir. Bunlar dünyevi ilgileri temsil eder. Yüz, dolayısıyla yanak vahdettir yani Cenab-ı Hakk'ın (cc.) varlığından

²⁶ Gülüm, gönlünde Allah (cc.) sevgisi Arş kadar olsun, korku ve ümit arası mutluluğu anne ve baba olsun: *Gönlünde gülüm hubb-ı Hudâ Arş kadar olsun //Havf ile recâ devleti ümm ü peder olsun [(339/376.g/1.b), (Mef'ûlü Mefâilü Mefâilü Feülün)].*

²⁷ Bakmasını bilenler Leyla'nın güzelliği sebebiyle Mecnun gibi ayağına bağ vurulmuş vaziyette çöllere düşer: *Nazar-endâz olan cemâl-i Leylâ'ya olur Mecnûn //Düşer vâdilere sergeşte-i pâ-bend olur elbet [(135/68.g/2.b), (Mefâilün Mefâilün Mefâilün Mefâilün)].*

²⁸ Çılgınlık vadisinde aşk kâbesi kurulmuş, onu kurduran Leyla'ya bakıver. Mecnunlarla dolu sahrayı binlerce çılgının tavaf ettiğini gör: *Sahrâ-yı cümûnda kâbe-i sevdâ //Kurulmuş kurduran Leylâ'ya bir bak //Tavâf eyler anı nice bin şeydâ //Mecnûnlarla dolmuş sahrâya bir bak [(304/317.m/1.d), (11'li hece vezni)].*

²⁹ Leyla'nın gül yanaklarını, saçının tellerinin gerdana dağıldığını, gerdanındaki tane tane benlerini gören âşık böyle bir sevdaya düşer: *Görünmüş gözüne Leylâ gülleri //Dağılmış gerdene zülfin telleri //Gerdeninde dâne dâne halları //Gören gözler böyle sevdâya düşer [(179/120.m/2.d), (11'li hece vezni)].*

³⁰ Gönül süsleyen sevgiliye, Mecnunlaşan Leyla'ya duyulan özlem çılgın gönüllü erlerini divaneleştirir: *Dildâr-ı dilerâdan //Mecnûn gibi Leylâ'dan //Hasret dil-i şeydâdan //Divâne gelir erler [(192/141.m/3.d), (Mef'ûlü Mefâilün)].*

³¹ Gezer sahrâ-yı Leylâ'da olur Mecnûn-veş sermest //Sabâ-veş kıy-ı dildâra dil-i divânemiz vardır [(198/152.g/3.b), (Mefâilün Mefâilün Mefâilün Mefâilün)].

³² Güzelliğin farkına varanlar gıdalarını Leyla'nın güzelliğinden aldıkları için onların nazarından sema silinir, onlar birlik âleminde şöhrete erişirler: *Cemâl-i Leylâ'dan alır nemâyî //Sahrâ-yı hayretde görür hümâyî //Cemâlî görenler görmez semâyî //Âlem-i vahşette nâmâdâr olur [(184/127.m/3.d), (11'li hece vezni)].*

başka bir şey düşünmemektir. Burada geçen saç kesrettir, dünyevi ilgilidir. Saçın gerdanda olması müridin vahdetten uzak olduğuna delildir. Beyitte şairin vahdete ulaşma yolunda dünyevi ilgililerden olabildiğince uzak kalmaya çalıştığı anlatılmaktadır.

Tecelli

Hülâsatü'l-Hakâyık'taki anlatım: *Akılları kendine çeken Leyla'daki çekiciliği ancak tecelli burcundaki dilberi görüp mutlu olan bilebilir.*³³ *Mecnun için Leyla'nın cemali ruhani âlemdir. Mecnun'u çöllere düşüren sevgilisidir. Tecelli onun kâkülünden görünmüştür. Gül, gül bahçesine o vadide düşmüştür.*³⁴ *"Her yaprakta onun yüce şanı en yücedir." okunur. Kırmızı güllerin açılışını Leyla'nın yanağından seyret.*³⁵

Yorum: Cenab-ı Hakk'ın (cc.) tecellilerine daha fazla mazhar olan mutluluk içindedir. Varlığa veya yokluğa sevinmez veya yerinmez. O kişi aşkı ile kendinden geçmiş bir vaziyette ruhani âlemleri seyre dalar. O kişiye tecelli kâkülünden görünmüştür. Kâkül kesrettir. Kâkülün arasından yüz görünür. Yüz ise vahdettir. Buradaki anlam, müridin dünyayla ilgili şeylerdeki çeşitlilikten onların hepsinin birliğin farklı şekillerde tecellisi olduğunun farkına varmaktır. Gül bahçesi tasavvufta gönlün mutluluğu anlamındadır. Gülden maksat da tecellidir. Tecelli gül bahçesinde vaki olmuştur. İster gül yaprağında, isterse diğer yapraklarda Cenab-ı Hakk'ın (cc.) şanının yüceliği okunur. Mürit bu gül bahçesinde bütün yaprakların yaratıcısının; onlara o rengi, o şekli, o hususiyeti verenin teklifini daha iyi idrak eder.

Tecelliye ulaşamama

Hülâsatü'l-Hakâyık'taki anlatım: *Kişi ne kadar ruhani âlemlerde dolaşırsa dolaşsın ilahi güzelliklerin hepsini tam anlamıyla bilemez.*³⁶

Yorum: Hz. Peygamber'i (asv.)* [bk. Muhammed (asv.)] bile "Seni tam manasıyla bilemedik." dediğine göre hiç kimse Cenab-ı Hakk'ın (cc.) isim ve sıfatlarını tam manasıyla kavrayamaz.

Cenab-ı Hakk'ın (cc.) ilhamı ilimlerin annesidir.

Hülâsatü'l-Hakâyık'taki anlatım: *Her bir varlık kendine yüklenen görevi yerine getirerek hâl diliyle her şey Cenab-ı Hakk'ın (cc.) varlığından bahseder. Cenab-ı Hak (cc.) canlı her varlığa ilham ederek onlara yüklediği vazifeleri yaptırır.*³⁷

³³ Akıllıların kendine çeken Leyla'daki cezp edicilik nedir, tecelli burcundaki dilberi görüp mutlu olandan sor. *Nedir Leyla'daki câzib eder âkalleri meczûb //Tecelli burcudur dilber görüp şadân olandan sor* [(223/190.g/5.b), (Mefâilün Mefâilün Mefâilün Mefâilün)].

³⁴ O Leyla Mecnun'u çöllere düşürdü, tecelli Leyla'nın kâkülünden göründü, Mecnun için sahra Leyla'nın cemalidir, gül o sahrada gül bahçesine düştü (Aşık için çöl gül bahçesi gibidir). *Mecnun'u sahrâya saldı o Leylâ //Kâkül-i Leylâ'dan oldu tecellâ //Didâr-ı Leylâ'dır Mecnun'a sahrâ //O sahrâda düşdü gül gülistâna* [(430/522.m/5.d), (11'li hece vezni)].

³⁵ *Okunur her varaklarda "Teâlâ şe'nühü ekber" //Açılmış verd-i ahmerler ruh-ı Leylâ'yi seyreyle* [(444/545.g/3.b), (Mefâilün Mefâilün Mefâilün Mefâilün)].

³⁶ Mecnun her ne kadar çöllerde dolaşırsa dolaşsın Leyla'nın güzelliği görünmez. *Mecnun ki sahrâyı seyr etdi ammâ //Hayıfki cemâl-i Leylâ görünmez* [(273/277.g/1.b), (11'li hece vezni)].

³⁷ Her yaprak hâl diliyle tevhitlen bahseder, (onlara bunu söyleten) ilimlerin annesi Hazret-i Allah'tır (cc.). *Ümmü'l-ülüm ilhâm-i Hazret-i Allah'tır //Hâl diliyle tevhidî takrîr eder her varak* [(305/318.g/2.b), (Müfteilün Fâilün Müfteilün Fâilün)].

Yorum: İlim her ne kadar tahsil ile elde edilirse de ilimlerin annesi veya asıl ilim Cenab-ı Hakk'ın (cc.) ilhamıyla elde edilir. Nitekim Hz. Peygamber (asv.) ümmi olmasına rağmen ilham ve vahiy sayesinde bütün asırları kendine bağlamıştır. Suni bal balla mukayese edilemez. Oysa bal Allahu Teala'nın (cc.) ilhamıyla arı tarafından üretilir. Değil ilhama muhatap olan arı, ipek böceği gibi varlıklar her bir yaprak dahi Allahu Teala'nın (cc.) birliğini lisan-ı hâlleriyile dile getirir.

Dünya varlığından vazgeçme

Hülâsatü'l-Hakâyık'taki anlatım: *Leyla'ya gerçek anlamda bağlılık kişiyi makam, mevki, şöret bağlarından uzak tutar.*³⁸ *Kişi kabiliyeti nispetinde onu idrak etse de onu hakkıyla bilmek mümkün değildir.*³⁹

Yorum: İbrahim bin Ethem* [bk. İbrahim Bin Ethem] bir gece tahtı üzerinde uyuya kalır. Bir ara uyanır ve damda birinin dolaştığını görür. Damdaki adama ne aradığını sorar. Adam da "*Devemi kaybettim onu arıyorum.*" der. İbrahim Ethem "*Hey şaşkın, damda deve mi olur?*" deyince, damdaki kişi, "*Ey gafil, sen Allah'ı altın taht ve süslü elbiseler içinde arıyorsun. Bu, damda deve aramaktan daha garip değil mi?*" der. Bu sözlerle uyarılan İbrahim Ethem günahlarına tövbe ederek sarayını, tacını terk eder ve kendini Allah (cc.) yoluna adar. Cenab-ı Hakk'ın (cc.) varlığını gerçek anlamda idrak eden kişiler ömür boyu ilahi bir mutluluk içine girer. Buna rağmen yine de istisnalar hariç kimse onun rahmetini, ihsanını, hadiselerin hikmetini yeterince kavrayamaz. Peygamber Efendimiz (asv.) bile "*Seni hakkıyla bilemedik!*" demiştir.

Takdire rıza, rızanın annesi gibidir.

Hülâsatü'l-Hakâyık'taki anlatım: *Kaderin tahakkuku rızanın annesidir. Belalara katlanmak da veliliğe adım atmanın başlangıcıdır. Cenab-ı Hak (cc.) kuluna merhameti sebebiyle bela eriştirir.*⁴⁰

Yorum: Cenab-ı Hak (cc.) daha çok kendine yakın olanlara, özellikle peygamberlere, velilere bela erişirmiştir. Bedüzzaman da konuya dair şunları söyler: *Hastalık, sabun gibi günahların kirlerini yıkar, temizler. Hastalıklar, keffaretü'z-zünub olduğu hadis-i sahih ile sabittir. Hem hadiste vardır ki: "Ermiş ağacı silkmekle nasıl meyveleri düşer; imanlı bir hastanın titremesi de, öyle günahları silker."*(Bedüzzaman 1994: 210). Velilik yolunun başlangıcı da belalara sabırdır. Ondaki gelen her şey güzeldir. İbrahim Hakkı Hazretleri* [bk. İbrahim Hakkı, Erzurumlu]. de "*Sen adli zulümün sanma /Teslim ol oda yanma /Sabr et sakın usanma /Mevlâ görelim neyler /Neylerse güzel eyler... //Deme şu niçin şöyle /Yerince ol öyle /Bak sonuna sabr eyle /Mevla görelim neyler, neylerse güzel eyler.*" der.

³⁸ Birçok şah tacı, tahtı terk edip Leyla'ya bağlılıkları sebebiyle Mecnun gibi çöllere düşmüştür. *Nice şâhlar tac ü tahtından geçip Mecnûn-veş //Oldular sahrâ-nişin Leylâ nitâkı bundadır* [(226/196.g/4.b), (Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün)].

³⁹ Mecnun'a bir an görünmesinin seyri ve mutluluğu için güzel gözler bile yetersiz kalmıştır. *Bir an görünür Mecnûn'a Leylâ cemâlinde //Bu seyr ü sefâ dide-i şehâllara sığmaz* [(263/253.g/4.b), (Me'ûlü Mefâilü Mefâilü Feülün)].

⁴⁰ Belanın öncelikle gelip kula erişmesi Rahman'ın merhametindedir. Kaderin tahakkuku rızanın annesi, belanın erişmesi velilik kapısıdır. *Kazâ ümmü'r-rızâ oldu belâ bâb-ı velâyetdir //Belâ evvel gelür abde erişir rahm-i Rahmân'dan* [(369/426.g/6.b), (Mefâilün Mefâilün Mefâilün Mefâilün)].

Tavsiye

Hülâsatü'l-Hakâyık'taki anlatım: *Canını hiçe sayan âşık için sevgilinin dergâhının kapısına, Mecnun için de Leyla'ya kurban olması aşkın gereğidir.*⁴¹ *Âşık bu sayede vahdete yani seven ve sevilenin tek varlık olması şuuruna erer ve kendi benliğini aradan çıkarır. Bu hâlettaki âşık hayret derecesine ulaşır ve ne söylediğinin farkına varmaz.*⁴² *İlahi cezbe içindeki âşıkların ibret yeri olan bu dünyada yaratılanların varlık sebepleri dikkatlice mütalaa etmesi ve özellikle âşıkların kendisinde var olan ilahi unsurların idrakine varması hususuna dikkat çekilir.*⁴³ *Bu olgunluğa erişen şahsın şeriat uyarınca kadın ve çocuklara karşı yumuşak davranması, kimseyi incitmemesi tavsiye edilir. Buna uymayan kişinin Rahman'ın Arş'ını yıkacağı hususu bildirilir.*⁴⁴

Yorum: Sevgili için canını feda etme hadisesi Fuzuli* [bk. Fuzuli, Mehmed] tarafından şöyle ifade edilir: "*Âşık oldur kim kular cânın fedâ cânânuna /Meyl-i cânân etmesin her kim ki kıymaz cânuna ///Cânını cânâna vermektir kemâli âşıkın /Vermeyen cân îtirâf etmek gerek noksanına ///... Aşk derdinin devâsı kâbil-i dermân değil /Terk-i cân derler bu derdin müteber dermânuna ///Hiç kim cânân için cân vermeğe lâf etmesin /Kim geliüpdür bu sıfat ancak Fuzûlî şânına*" *Âşıklığın şe'ni sevgili için kendi canını hiçe saymaktır. Âşık bu sayede seven ve sevilenin teklifi şuuruna erer. Bu şuurdaki âşık kâinata ibret nazarıyla bakar, kadınlara, çocuklara, her şeye karşı sevgi duyar. Hadis âlimleri tarafından pek sağlam olarak görülmeyen ama anlam olarak bazı gerçekleri barındıran Cenab-ı Hakk'ın (cc.) "Ben yere, göğe sığmam, mümin kulunun kalbine sığarım." sözü gereği Hak âşığı kimsenin gönlünü kırmaz, kimseyi incitmez. Gönül kırmanın Rahman'ın Arş'ını yıkmak olduğunu bilir. Yazgan'ın (2019) "Dokunur gayretine/Karışma hikmetine /Sahibi hürmetine /Kulu incitme gönül" mısraları Rahman'ın (cc.) hürmetine kulun incitilmemesi gereğini çok güzel açıklamaktadır.*

PEYGAMBER'İN (asv.) DUASI, ŞEFAATI

Peygamber'in (asv.) yetim olması ve duası

Hülâsatü'l-Hakâyık'taki anlatım: *Cenab-ı Hakk'ın (cc.) merhameti anne, babaya nispet edilemeyecek ölçüdedir. O, lütfunu öne aldığında Hz. Peygamber (asv.)* [bk. Muhammed (asv.)] iki âlemde de elimizden tutar.*⁴⁵

⁴¹ Canını hiçe sayan âşık için sevgilinin kapısı dergâhına, Mecnun olan için Leyla'ya kurban olmak ne güzeldir. *Dergâh-ı der-i dildârna âşık-ı serbâz //Mecnûn olana Leylâ'ya kurbân ne güzeldir* (204/162.g/2.b), (Mef'ûlü Mefâilü Mefâilü Feülün)].

⁴² Canını sevgilisine kurban edenler bugün birliğe erişir. Lutfi o Leyla'yı o an gören çılgın âşık ne söylediğini bilmez. *Edenler cânı cânâna bugün kurbân olur vâsil //O Leylâ'yı o dem Lutfi gören şeydâ neler söyler* [(212/176.g/7.b), (Mefâilün Mefâilün Mefâilün Mefâilün)].

⁴³ Ey sevgili bu ibret yerinde eşyayı güzelce seyret, sen de gönül aynasını aydınlatıp Leyla'yı gör. *Bu ibretgâhîde cânâ güzelce seyret eşyâyı //Gönül mir'atını tenvir edüp gör sen de Leylâ'yı* [(538/688.g/1.b), (Mefâilün Mefâilün Mefâilün Mefâilün)].

⁴⁴ Kadınlara merhamet et, onlara ve çocuklara ince söyle, sakın kimseyi incitme, Rahman'ın Arş'ını yıkarsın, şeriatın emri böyledir. *Nisvâna merhamet eyle //Anlara lutf ile söyle //Etfâl ile de ol öyle //Şeriatın yolu böyle //Sakin incitme bir cânı //Yıkarsın Arş-ı Rahmân'ı* [(552/709.m/8.altı), (8'li hece vezni)].

⁴⁵ Ey Lutfi ana babadan çok merhametli olan Allah'a (cc.) ant olsun ki o bize karşı çok ikramlıdır, lütuflarıyla herkesten önce merhamet eden o zat peygamberi vasıtasıyla insanların elinden tutar. *Lutfiyâ anadan babadan erham //Olan Allah bize vallahi Ekrem //Bir merhamet ede eltâfi akdem //Dest-gür dü-âlem peygamber olur* [(170/104.m/6.d), (11'li hece vezni)].

Yorum: "Ebu Hureyre'den (ra.) rivayet olduğuna göre, Hz. Peygamber (asv.)* [bk. Muhammed (asv.)] 'Hiç şüphesiz Allah Teâla'nın yüz rahmeti vardır. Bunlardan sadece bir rahmeti, cinler, insanlar, hayvanlar ve zehirli hayvanlar arasına (yeryüzüne) indirilmiştir. İşte bütün mahlûkat bu bir rahmet vesilesiyle birbirlerine şefkat gösterirler. Bu rahmet vesilesiyle birbirlerine merhamet ederler. Bu sayede yabani hayvanlar yavrularına şefkat gösterirler. Allah Teâla doksan dokuz rahmetini ise, mümin kullarına merhamet etmek için kıyamet gününe saklamıştır (Müslim, hadis no: 6908), buyurmuştur. "Ömer b. Hattab'dan (ra.)* [bk. Ömer b. Hattab (ra.)] rivayet olduğuna göre, 'Resulullah'a (asv.) esirler getirildi. Aralarında çocuğunu arayan bir de kadın vardı. Esirler arasındaki bir çocuğu kapıp onu bağrına bastı ve çocuğu doyusıya emzirmeye başladı.' Bunun üzerine Resulullah (asv.) şöyle buyurdu: 'Ne dersiniz, bu kadın, bu çocuğunu ateşe atar mı?', biz 'Hayır, Allah'a yemin olsun ki, bu kadın ateşe çocuğunu atmaya gücü yetiyor bir hâlde iken, onu ateşe atmaz!' dedik. Bunun üzerine Resulullah (asv.) şöyle buyurdu: 'Allah'a yemin olsun ki, Allah Teâla'nın mümin kullarına olan merhameti, bu kadının çocuğuna olan merhametinden daha büyüktür' (Buhari; hadis no: 5653. Müslim; hadis no: 6912)", buyurdu. Dörtlüğün son mısraı ayetteki "(*Ey Muhammed*) ve seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik. (21/Enbiya 107)", buyruğunun izahıdır.

Peygamber'den (asv.) şefaati talebi

Hülâsatü'l-Hakâyık'taki anlatım: *Ey Hz. Muhammed (asv.)* [bk. Muhammed (asv.)] insanlar seni anıyorlar, sana sığınıyorlar, senden yardım diliyorlar. Anne ve babalar dahi sana kurban olsun. Herkes yaptığı hatalardan pişman olarak ağlayıp inliyorlar.*⁴⁶

Yorum: Ayette "De ki: Eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, husum akrabalarınız kazandığınız mallar, kesada uğramasından korktuğunuz ticaret, hoşlandığınız meskenler size Allah'tan, Resulünden ve Allah yolunda cihat etmekten daha sevgili ise, artık Allah emrini getirinceye kadar bekleyin. Allah fasıklar topluluğunu hidayete erdirmesin. (9/Tevbe 24)", buyrulur. Hadiste de konu "Nefsim elinde olan Allah'a yemin ederim ki hiçbiriniz, ben kendisine babasından da evladından da daha sevgili olmadıkça iman etmiş olmaz" (Buhari, İman 7), şeklinde ifade edilir. Burada söz konusu edilen Hz. Peygamberin (asv.) şahsının sevilmesini istemesi, kendi nefsi için değil onun peygamberlik şahsiyeti ile ilgilidir (<https://sorularlaislamiyet.com/peygamberin-beni-annenden-daha-fazla-sevmelisin-demmesini-nasil-anlamaliyiz> 22.02.2020). Bunlardan hareketle insanların Hz. Peygamber'in (asv.) şefaati kazanmak için onu anne babasından daha önde tutması söz konusudur.

MUTLULUKLAR

Anne babanın hayatta olmasının mutluluk vesilesi olması

Hülâsatü'l-Hakâyık'taki anlatım: *Annen ve baban hayatta ise, talihin yolunda ise, mutluluk da seninle beraber ise Mevla'dan al Mevla'ya ver.*⁴⁷ Yumuşak huylu ve sabırlı olmak insan için büyük bir nimettir. Sen de yardımseverlik hırkasını giyin, kimseyi incitme,

⁴⁶ Anneler ve babalar ağlayıp inliyorlar, feryat ediyorlar, onlar senin uğruna kurban olsun, ey kerem kaynağı Hz. Muhammed (asv.), seni anıp sana geldik, sana sığınıp, senden yardım dileriz. *Zâr u zebûn öyle giryân giderler //Eman yâ Muhammed feryâd ederler //Sana kurbân olsun ümm ü pederler //Seni dedik geldik ey kerem-kâmî [(605/Kıyamet Destanı/35.d), (11'li hece vezni)].*

⁴⁷ *Atan anan ger var ise //Tâliin bahtiyâr ise //Devletin sana yâr ise //Mevlâ'dan al Mevlâ'ya ver [(219/184.m/17.d), (8'li hece vezni)].*

özellikle anne babana merhamet et.⁴⁸ *Ey Lutfi bu zamanın değişkenliğinden üzüntü duyma, anne ve babadan daha merhametli olan Allah (cc.) yardım eder.*⁴⁹

Yorum: Cenab-ı Hakk (cc.) "*Rabbim, kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi, anaya-babaya iyi davranmanızı kesin olarak emretti. Eğer onlardan biri ya da her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa, sakın onlara "Öf!" bile deme; onları azarlama; onlara tatlı ve güzel söz söyle. Onlara merhamet ederek tevazu kanadını indir ve de ki: Rabbim! Tıpkı beni küçükken koruyup yetiştirdikleri gibi sen de onlara acı. (17/İsra, 23-24)*". buyurur. Hz. Peygamber (asv.) * [bk. Muhammed (asv.)] ise "*Burnu sürtülsün, burnu sürtülsün, burnu sürtülsün.*" buyurur. "*Kimin burnu sürtülsün Ey Allah'ın Resülü?*" diye sorulunca, "*Anne babasının yaşlılığına ulaştığı halde cennete giremeyenin.*" demiştir. (Müslim, Birr, 9). Ayet ve hadislerde ana baba hakkının önemi vurgulanmıştır. Onların hayatta olması insan için büyük bir devlettir. Maddi varlıklarımız ise emanet kabilindedir. Bizden öncekilerden bize kalmış, bizden de sonrakilere intikal edecektir. Öyleyse elde olanlar bizatihi bizim değil Cenab-ı Hakk'ındır (cc.). Bize düşen onun emri doğrultusunda onun olanı onun kullarına ihsan etmektir. Şüphesiz ki Cenab-ı Hakk'ın (cc.) merhameti ana babanın merhametiyle ölçülmeyecek derecededir. Dolayısıyla zamanın olumsuzlukları karşısında üzülmemek gerekir.

Anne babaların çocuğunu sünnet ettirme mutluluğu

Hülâsatü'l-Hakayık'taki anlatım: *Sünnet olan çocuk taze bir güldür, gönül bahçesinde yeşil sümbüldür, anne ve babalar gül ile bülbüldür, sünnet bayramınız kutlu olsun.*⁵⁰ *Anne ve babalar mutlu ve şen olsun, gam ve kederler ortadan kalksın, Müslümanlar çocuklarını sünnet ederler, sünnet düğününüz kutlu olsun.*⁵¹ *Her kim karşılık ummayarak (çocukların sünnet eylemiyle ilgilenirse) yemin olsun o rahmet sünnet eylemini görene erişir, anne ve babalarına Allah'ın (cc.) merhameti erişir, sünnet bayramınız kutlu olsun.*⁵²

Yorum: "Bir hadiste Hz. İbrahim'in (as.)* [bk. İbrahim (as.)] seksen yaşında sünnet olduğu belirtilir. Sünnet, Hz. Peygamber'in (asv.)* [bk. Muhammed (asv.)] hadislerinde fitrat gereği yapılan işler arasında sayılmıştır (Buhari, "Libas", 63, 64; Müslim, "Taharet", 49, 50)." (Gürkan 2010: C 38, 157-159)". Hz. Peygamber'in (asv.) de sünnetli doğduğu veya yedi günlük iken dedesi tarafından sünnet ettirildiği rivayet edilir. Peygamber Efendimiz'in (asv.) Müslüman olmak için gelenlere de sünnet olmalarını tavsiye etmiştir. Dolayısıyla sünnet olayının dinde önemli bir yeri vardır. Geleneksel olarak sünnet olayı Müslümanlar arasında tören hâlinde uygulanmıştır.

⁴⁸ *Peder ü mâderen eyle merhamet //Hilm ü sabır güzel bir büyük devlet //Bağla hil'at için kemer-i himmet //Bu dâr-ı dünyâda incitme cânı [(530/675.g/3.d), (11'li hece vezni)].*

⁴⁹ *Mükedder olma ey Lutfi bu çarhın rûzigârından //Anadan babadan erham olan Allah eder imdâd [(141/77.g/7.b), (Mefâilün Mefâilün Mefâilün Mefâilün)].*

⁵⁰ *Sünnet olan sabî taze bir güldür //Gönül bahçesinde yeşil sümbüldür //Ümm ü pederleri gülle bülbüldür //İyd-i sünnetiniz mübarek olsun [(347/390.m/8.d), (11'li hece vezni)].*

⁵¹ *Şâd ü handân olsun ümm ü pederler //Ref' olsun meyândan gamlar kederler //İslâmlar evladın sünnet ederler //Sür-i sünnetiniz mübarek olsun [(347/390.m/7.d), (11'li hece vezni)].*

⁵² *Ümm ü pederine merhametullah //Erişir o rahmet görene vallah //Her kimlerde gelse hasbetenillâh //İyd-i sünnetiniz mübarek olsun [(348/390.m/14.d), (11'li hece vezni)].*

KADINLARA GÜÇ KAZANDIRMAK

Kadınların mehir vasıtasıyla ekonomik açıdan güçlü olması

Hülâsatü'l-Hakâyık'taki anlatım: *Ey mutlu kişi Hz. Cebrail (as.), kadının kocası üzerinde mehir hakkı olduğunu söyledi. Sekiz cenneti versen bile Havva'nun* [bk. Havva (ra.)] mihrine* [Aydın (2003). 28/389-391] denk gelmeyeceğini bil.*⁵³

Yorum: İslam hukukunda nikâh kıyılması esnasında genelde taraflar kadına ödenecek mehrin (Aydın. 2003: C 28, s. 389-391) miktarı ve ödeme şekli hususunda anlaşılır; bu anlaşma nikâh akdinin yazı ile tespit edildiği durumlarda nikâh belgesinde de yer alır. Kur'an-ı Kerim'de kendileriyle evlenen kadınlara mehirlerinin verilmesi gerektiği belirtilmiş "Kendilerine el sürmeden ya da mehir belirlemeden kadınları boşarsanız size bir günah yoktur. (Bu durumda) -eli geniş olan gücüne göre, eli dar olan da gücüne göre olmak üzere- onlara, aklın ve dinin gereklerine uygun olarak müt'a verin. Bu, iyilik yapanlar üzerinde bir borçtur. (2/Bakara 236)", "Eğer onlara mehir tespit eder de kendilerine el sürmeden boşarsanız, tespit ettiğiniz mehrin yarısı onlarındır. Ancak kadının, ya da nikâh bağı elinde bulunanın (kocanın, paylarından) vazgeçmesi başka. Bununla birlikte (ey erkekler), sizin vazgeçmeniz takvaya (Allah'a karşı gelmekten sakınmaya) daha yakındır. Aranızda iyilik yapmayı da unutmayın. Şüphesiz Allah, yaptıklarınızı hakkıyla görendir. (2/Bakara 237)"; "(Savaş esiri olarak) sahip olduklarınız hariç, evli kadınlar (da size) haram kılındı. (Bunlar) üzerinize Allah'ın emri olarak yazılmıştır. Bunların dışında kalanlar ise, iffetli yaşamak ve zina etmemek şartıyla mallarınızla (mehirlerini verip) istemeniz size helal kılındı. Onlardan (nikâhlanıp) faydalanmanıza karşılık sabit bir hak olarak kendilerine mehirlerini verin. Mehir belirlendikten sonra, onunla ilgili olarak uzlaştığımız şeyler konusunda size günah yoktur. Şüphesiz ki Allah (her şeyi) hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir. (4/Nisa 24)", "Sizden kimin, hür mümin kadınlarla evlenmeye gücü yetmezse sahip olduğunuz mümin genç kızlarınızdan (cariyelerinizden) alsın. Allah, sizin imanınızı daha iyi bilir. Hepiniz birbirinizdensiniz. Öyle ise iffetli yaşamaları, zina etmemeleri ve gizli dost tutmamaları hâlinde, sahiplerinin izniyle onlarla evlenin, mehirlerini de güzelce verin. Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa, onlara hür kadınların cezasının yarısı uygulanır. Bu (cariye ile evlenme izni), içinizden günaha düşmekten korkanlar içindir. Sabretmeniz ise sizin için daha hayırlıdır. Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir." (4/Nisa 25); "Bu gün size temiz ve hoş şeyler helal kılındı. Kendilerine kitap verilenlerin yiyecekleri size helal, sizin yiyecekleriniz de onlara helaldir. Mümin kadınlardan iffetli olanlarla, daha önce kendilerine kitap verilenlerden olan iffetli kadınlar da, mehirlerini vermeniz kaydıyla; evlenmek, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helaldir. Her kim de inanılması gerekenleri inkâr ederse, bütün işlediği boşa gider. Ahirette de o, ziyana uğrayanlardanır. (5/Maide 5)", hadislerde de mehirle ilgili fıkhi hükümlerin ayrıntıları yer almış, ayrıca evlenmeyi zorlaştıracak tarzda mehir miktarında aşırıya kaçılmaması öğütlenmiştir (Miftaḥu künuzi's-sünne, 'nikâh' md.). İslamiyet mehirle kadınları güvence altına almıştır.

⁵³ Dedi Cebrâil eyâ ey bahtiyâr /Zevcenin zevc üzerinde mehri var ///Yoksa sekiz cenneti versen eğer //Sanma Havvâ mehrine ola deġer [(78/Mevlidü'n-Nebi/52, 54.b), (Fâilâtün Fâilâtün Fâilün)].

DUA

Hülâsatü'l-Hakâyık'taki anlatım: Kadın, erkek ve çocuklar dua denizine dalmış, ölünceye kadar gözlerinden yaş akıtmaktadır.⁵⁴

Anne ve atalara dua

Hülâsatü'l-Hakâyık'taki anlatım: *Bütün Müslümanlara, annelerimize ve dedelerimize rahmet olsun.*⁵⁵

Yorum: Namazın son tahiyatında okunur. “*Rabbena’ğfirlı ve li vâlideyye ve li’-mu’minüne yevme yekümü’l-hisâb (Rabbimiz! Beni, anamı, babamı ve bütün mü’minleri hesap gününde bağışla.)*” (14/İbrahim 41). Bu ayette bütün müminlere, anne ve babalara dua vardır.

ANNELER**Anne (Ana, Ane)**

Hülâsatü'l-Hakâyık'taki anlatım: *Ey yüce Habib'in (asv.)* [bk. Muhammed (asv.)] annesi doğurduğu zat peygamberlerin en önde gelenidir.*⁵⁶ *Annesi Amine Hatun* [bk. Amine], dadısı Hz. Havva* [bk. Havva (ra.)], onun etrafında dönen âşığı ise Hz. Meryem'dir* [bk. Meryem]. Ninni Muhammed'im (asv.) ninni.*⁵⁷

Yorum: “Biz Allah'ın peygamberleri arasında ayırım yapmayız. (2/Bakara 285)” ayeti bütün peygamberlere inanmanın gereğini, “*Biz onların bazısını, bazısından üstün kıldık (2/Bakara 53)*” ise peygamberler arasında fazilet cihetiyle farklılık olduğunu gösterir. Mesela Hz. Peygamber (asv.)* [bk. Muhammed (asv.)] Habibullah* [bk. Muhammed (asv.)], Hz. İbrahim Halilullah* [bk. İbrahim (as.)], Hz. Musa (as.) Kelimullah* [bk. Musa (as.)] olarak anılır. Hz. Peygamber (asv.) Miraç'ta Sidretü'l-Münteha'dan geçip Makam-ı Mahmud'a ermiş, '(Ey Muhammed) Ve seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik. (21/Enbiya 107)' ayetiyle tebşir edilmiş, Hz. Musa (as.) Cenab-ı Hakk'la (cc.) mükâlemede bulunmuştu. Hz. Nuh* [bk. Nuh (as.)] ve Hz. İsa* [bk. İsa (ra.)] da ulu'l-azm peygamberler arasındadır.

Kutlu anneler

Hülâsatü'l-Hakâyık'taki anlatım: *Hz. Muhammed Mustafa'nın (asv.)* [bk. Muhammed (asv.)] temiz büyükannesi Hz. Havva (ra.)* [bk. Havva (ra.)] annemiz cennette mutluluk güneşidir.*⁵⁸ *Hz. Havva (ra.) Hz. Şit'e (as.)* [bk. Şit (as.)] hamile oldu, Hz. Muhammed'in (asv.) nuru ile de (soy) mükemmelliğe erişti.*⁵⁹ *O zaman nurlu güneş Amine**

⁵⁴ *Nisâ ricâl sabî sıbyân niyâz bahrine gark olmuş //Akar gözlerinin yaşı vereler cân o esnâda [(438/535.g/7.b), (Mefâilün Mefâilün Mefâilün Mefâilün)].*

⁵⁵ *Ümm ü ceddâtımıza rahmet ola //Cümle ehl-i İslâm'a rahmet ola [(59/76.b), (Feilâtün Feilâtün Feilün)].*

⁵⁶ *Hamlin ise enbiyâ merdânesi //Ey Habîb-i Kibriyâ'nın anesi [(81/Mevlidü'n-Nebi/91.b), (Fâilâtün Fâilâtün Fâilün)].*

⁵⁷ *Âmîne Hatun annesi //Havvâ anadır dâyesi //Meryem ana pervânesi //Nenni Muhammed'im nenni [(493/622.m/5.d), (8'li hece vezni)].*

⁵⁸ *Cedde-i pâk-i Muhammed Mustafa //Havvâ ana cennete şems-i sefâ [(78/Mevlidü'n-Nebi/56.b), (Fâilâtün Fâilâtün Fâilün)].*

⁵⁹ *Havvâ ana Şit'e oldu hâmile //Nûr-i Muhammed ile de kâmile [(79/Mevlidü'n-Nebi/72.b), (Fâilâtün Fâilâtün Fâilün)].*

[bk. Amine] Hz. Emin Muhammed'e (asv.) anne oldu.⁶⁰ Benim atam hidayet nuru [Hz. Muhammed (asv.)], babam Allah'ın (cc.) aslanı Hz. Ali* [bk. Ali (ks.)], annem kadınların hayırlısı Hz. Fatimatü'z-Zehra'dır* [bk. Fatıma (ra.)], şimdi [Hz. Hüseyin'in* [bk. Hüseyin (ra.)] şehit edildiği] Muharrem ayıdır* [bk. muharrem].⁶¹ Annesi Amine Hatun, dadısı Hz. Havva, onun etrafında dönen âşığı Hz. Meryem'dir* [bk. Meryem]. "Hz. Muhammed'im (asv.) ninni" ninni.⁶² Ezeli olan Cenab-ı Hak (onu) ana babadan merhamete muhtaç kıldı, her şeyi hikmetle yapan Hakîm Allah (cc.) hastalarına şifa verir.⁶³

Yorum: Hz. Ömer* [bk. Ömer b. Hattab (ra.)] şöyle bir hadis nakleder: "Hz. Âdem* [bk. Âdem (as.)] hata işlediği zaman 'Ya Rabbi! Muhammed'in hakkı için beni affetmeni istiyorum.' diye yalvarır. Allah-u Teâlâ (cc.) 'Ey Âdem! Onu henüz yaratmamışken, sen Muhammed'i nereden öğrendin?' diye sorar. Hz. Âdem (as.) 'Ya Rabbi! Sen beni elinle yaratıp ruhundan bana üflediğinde, başımı yukarıya kaldırdım. Arşın sütunlarında "La ilahe illallah, Muhammedurresulullah" yazılı olduğunu gördüm ve bundan anladım ki, ismini kendi isminin yanında yazdığı kimse yarattıkların arasında sana en sevgili olandır.' Bunun üzerine Allah-u Teâlâ (cc.) 'Ey Âdem, doğru söyledin; hiç şüphesiz yarattıklarımın bana en sevimli olanıdır. Onun hakkı için istediğinden ötürü seni bağışladım. Bilesin ki, eğer o olmasaydı, seni yaratmazdım.' buyurur." Hadisi, Beyhaki, Taberani, Hâkim rivayet etmiştir. (bk. Hâkim, Müstedrek, II/615; Süyuti, ed-Dürü'l-Mensur, 1/116. Yusuf Nebhani, Hücutullahi ale'l-âlemin, s. 210). Bu hadis bile Hz. Âdem'in (as.) oğlu Şit'in (as.) Hz. Muhammed'in (asv.)* [bk. Muhammed (asv.)] nuruyla nurlandığını gösterir. Hz. Peygamber (asv.) Hz. Ali'yi (ks.) "Ebu Türab", "Murtaza", "Allah'ın aslanı" gibi sıfatlarla anmıştır. Zulüm ve haksızlıklar karşısında durması sebebiyle de "Haydar-ı Kerrar" diye anılmıştır. Hz. Fatıma'nın ismi: Ümmü'l-Haseneyn Fâtıma bint Muhammed ez-Zehra'dır. Zehra "Beyaz, parlak ve aydınlık yüzlü kadın" anlamına gelir. "İffetli ve namuslu kadın" anlamındaki "Betül" lakabıyla da anılır. Fatıma da "Sütten kesilmiş; kendisi ve zürriyeti cehennemden uzak kılınmış" anlamındadır.

Kutsal kadınlar

Hülâsatü'l-Hakâyık'taki anlatım: Hadicetü'l-Kübra* [bk. Hadice (ra.)] müminlerin annesidir, İslâm'a ilk yardım eden odur. Hz. Aişe* [bk. Aişe (ra.)] de müminlerin annesidir, örtünmeleri şanla, takdirdedir.⁶⁴ Hz. Fatimatü'z-Zehra* [bk. Fatıma (ra.)] kadınların hayırlısıdır, Hz. Hasan* [bk. Hasan (ra.)] ve Hz. Hüseyin'in* [bk. Hüseyin (ra.)] hidayet zarfıdır. Peygamber (asv.)* [bk. Muhammed (asv.)] çocukları Hakk'a fedadır,

⁶⁰ *Ol zamân mihr-i münevver Âmine //Ana olacak Muhammed Emîn'e [(80/Mevlidü'n-Nebî/83.b), (Fâilâtün Fâilâtün Fâilün)].*

⁶¹ *Ceddîm benim nûr-ı hüdâ //Haydar babam şîr-i Hudâ //Zehrâ anam hayrî'n-nisâ //Bugün mâh-ı Muharrem'dir [(163/94.m/5.d), (8'li hece vezni)].*

⁶² *Âmîne Hatun annesi //Havvâ anadır dâyesi //Meryem ana pervânesi //Nenni Muhammed'im nenni [(493/622.m/5.d), (8'li hece vezni)].*

⁶³ *Ana babadan Rahîm Hazret-i Mevlâ Kadîm //Ashâb-ı emrâzına dermân eder o Hakîm [(594/5.b), (Müstef'ilün Fâilün Müstef'ilün Fâilün)].*

⁶⁴ *Hadicetü'l-Kübrâ ümmü'l-mü'minîn //Evvel oldur olan İslâm'a muîn //Hazret-i Âişe ümmü'l-mü'minîn //Terdiyeleri şân şâyân iledir [(146/82.m/12.d), (11'li hece vezni)].*

ağlamaktan onların gönlü ve gözü kanlanmıştı.⁶⁵ O zaman nurlu güneş Amine'nin* [bk. Amine] Hz. Muhammed Emin'e (asv.) anne oldu.⁶⁶* [bk. Muhammed (asv.)] Abdullah'ın ailesi Amine sonunda Hz. Muhammed'e (asv.) hamile oldu.⁶⁷ Ey Amine Hz. Muhammed Emin'e (asv.) anne olma şerefi sana layıktır.⁶⁸ Amine hidayet ayının ve saadet güneşinin doğuşudur.⁶⁹ Havva* [bk. Havva (ra.)], Meryem* [bk. Meryem], hurilerden biri, diğeri nur zarfı Asiye⁷⁰* [bk. Asiye] can cennetinden selamlar verdiler, nazlı nazlı hatırmı sordular.⁷¹ Asiye (Amine'ye) birlik incisinin doğuş yeri ahir zaman peygamberinin annesi olduğunu söyler.⁷² Havva (Amine'ye) vahdet nuru, iki cihan güneşi, insanların hayırlısı Hz. Muhammed'e (asv.) gebe olduğunu söyler.⁷³ Havva ve Meryem çok fazla mutlu oldular, nur içinde gülen gül oldular.⁷⁴ Amine Hatun annesi, Hz. Havva Anne dadısı, Hz. Meryem Anne onun etrafında dönen âşığıdır.⁷⁵ Hz. Meryem (Amine'ye) Muhammedü'l-eminin âlemlerin rahmeti olanın annesi olduğunu söyler.⁷⁶ Hz. Hızır* [bk. Hızır (ra.)] ile Hz. Musa* [bk. Musa (as.)], Hz. Meryem (as.) ve Hz. İsa* [bk. İsa (as.)] aşk âlemine asa vurdular.⁷⁷ O, Meryem oğlu İsa'dır, Cenab-ı Hak (cc.) onu yüceltti. O, daha beşikte iken konuştu, ona İncil indirildi.⁷⁸ O gece o, Ümmühan'ın* [bk. Ümmühan (ra.)] evinde iken onun zatı ebediyen hidayet güneşi oldu.⁷⁹ Ümmühan o zaman onu evinde buldu ve o sığınılacak kimseyi uykuda gördü.⁸⁰ [Cenab-ı Hak (cc.) onu] Merhametle bu dünyaya getirdi, Ümmühan'ın evine ulaştırdı.⁸¹ Hz. Fatımatü'z-Zehra'nın (ra.) bağı kanlı hâldedir. (Hz.) Hasan'la (ra.) (Hz.)

⁶⁵ Fâtımatü'z-Zehrâ hayrî'n-nisâdır //Ümmü'l-Hasaneyn hem zarf-ı hüdüdür //Evlâd-ı peygamber Hakk'a fedadır //Ağlar gönlü gözü al kan iledir [(146/82.m/13.d), (11'li hece vezni)].

⁶⁶ Ol zamân mîhr-i münevver Âmine //Ana olacak Muhammed Emin'e [(80/Mevlidü'n-Nebi/83.b), (Fâilâtün Fâilâtün Fâilün)].

⁶⁷ Âmine Abdullah'ın ailesi //Oldu ahir Hazretin hâmilei [(80/Mevlidü'n-Nebi/84.b), (Fâilâtün Fâilâtün Fâilün)].

⁶⁸ Bu şerâfet sana şâyân Âmine //Ana ki oldun Muhammed Emin'e [(81/Mevlidü'n-Nebi/94.b), (Fâilâtün Fâilâtün Fâilün)].

⁶⁹ Matla-i mâh-i hidâyet Âmine //Maşrık-ı şems-i saâdet Âmine [(81/Mevlidü'n-Nebi/97.b), (Fâilâtün Fâilâtün Fâilün)].

⁷⁰ Biri Havvâ biri Meryem biri Hür //Âsiye'dir birisi de zarf-ı nûr [(83/Mevlidü'n-Nebi/117.g/118.b), (Fâilâtün Fâilâtün Fâilün)].

⁷¹ Cennet-i cândan selâmlar verdiler //Nâzlı nazlı hâtırmı sordular [(82/Mevlidü'n-Nebi/117.g/117.b), (Fâilâtün Fâilâtün Fâilün)].

⁷² Âsiye der dürr-i vahdet masdarı //Mâder-i âhîr-zamân peygamberi [(83/Mevlidü'n-Nebi/122.b), (Fâilâtün Fâilâtün Fâilün)].

⁷³ Havvâ ider hâmil-i hayrî'l-verâ //Nûr-i vahdet hurşid-i her dü-serâ [(83/Mevlidü'n-Nebi/120.b), (Fâilâtün Fâilâtün Fâilün)].

⁷⁴ Havvâ Meryem öyle şâdân oldular //Nûr içinde gül-i handân oldular [(83/Mevlidü'n-Nebi/160.b), (Fâilâtün Fâilâtün Fâilün)].

⁷⁵ [Âmine Hatun annesi //Havvâ anadır dâyesi //Meryem ana pervânesi //Nenni Muhammed'im nenni [(493/622.m/5.d), (8'li hece vezni)].

⁷⁶ Meryem ider "Rahmetenli'l-âlemün" //Mâderisin ism-i Muhammed Emin [(83/Mevlidü'n-Nebi/121.b), (Fâilâtün Fâilâtün Fâilün)].

⁷⁷ Hızr ile Mûsâ //Meryem ü İsâ //Urdular asâ //Âlem-i aşka [(443/542.m/1.d), (5'li hece vezni)].

⁷⁸ O bir İsâ bin-i Meryem anı Hak eyledi tebcîl //Zuhûr etdi ana İncil beşikde Hak sadâ geldi [(557/718.g/4.b), (Mefâilün Mefâilün Mefâilün)].

⁷⁹ Zâtdır şems-i hidâyet ebedî o gece //Ümmühân evinde idi. [(62/Mirâcü'n-Nebi/13.b), (Fâilâtün Fâilâtün Fâilün)].

⁸⁰ Buldu Ümmühân evinde o zamân //Gördü uykuda uyur dârü'l-emân [(62/Mirâcü'n-Nebi/22.b), (Fâilâtün Fâilâtün Fâilün)].

⁸¹ Getirdi merhametle bu cihâna //Yetiştirdi o beyt-i Ümmühân'a [(73/Mirâcü'n-Nebi/183.b), (Mefâilün Mefâilün Feilün)].

Hüseyin (ra.) dedesini [Hz. Muhammed'i (asv.)] bulur. Ya Rabbi ne olur bizi feda kıl, yeter ki Hz. Muhammed'in (asv.) ümmeti emniyet bulsun.⁸² Belaya sabreden, kazaya rıza gösterenlere karşılık Cennet-i âlâdır. Hz. Ali'nin* [bk. Ali (ks.)] komşusu Hz. Fatimatü'z-Zehra Firdevs cennetinin bahçelerinden bahseder.⁸³ Atası hidayet nuru [Hz. Muhammed (asv.)], babası Allah'ın (cc.) aslanı Hz. Ali (ks.), annesi kadınların hayırlısı Hz. Fatimatü'z-Zehra'dır. Şimdi [Hz. Hüseyin'in (ra.) şehit edildiği] Muharrem ayıdır.^{84*} [bk. muharrem] Hz. Ali'nin (ks.) gözünün nurunun, Hz. Fatimatü'z-Zehra'nın (ra.) can parçasının, Hz. Muhammed'in (asv.) soyu ve çocuklarının öldürülmesinin kurgusu yapılmaktadır.⁸⁵ Hz. Hüseyin (ra.) Hz. Fatimatü'z-Zehra'nın (ra.) çocuğu, Cenab-ı Hakk'ın (cc.) nezdinde onun yakınıdır. Bugün değeri yüce bir gündür, bugün yas günüdür.⁸⁶ Bugün elbet Allah'ın (cc.) aslanı Hz. Ali'nin (ks.) gözü kan döker, şanı yüce Resul (asv.) Hz. Fatimatü'z-Zehra'nın (ra.) gözlerinden kanlar saçıldığını görür.⁸⁷ Hz. Fatimatü'z-Zehra'nın (ra.) çocukları hidayet nuru, kerem madenidir, onlar kol, kanat açarak Kerbela meydanına gitti.⁸⁸ Bu alışkanlık Kerbela girdabına benzer, Hz. Fatimatü'z-Zehra (ra.) bu meydanda sabrı rehber edinmiştir.⁸⁹ Mert olanlar imtihan meydanına mertçe girdiler, maksat Hz. Fatimatü'z-Zehra'nın (ra.) soyuna sabırda zevkle devam etmektir.⁹⁰ Ey felek Murtaza sanlı [(Seçkin) Hz. Ali'yi (ks.)], Mücteba sanlı [(Beğenilmiş, seçkin) Hz. Muhammed'i (asv.)], hem de Hz. Fatimatü'z-Zehra'yı (ra.) bu ciğer ateşi yaktı, kebab etti.⁹¹ Hz. Hüseyin (ra.) Hz. Fatimatü'z-Zehra'nın (ra.) çocuğudur, güneş gibi bir sevgilidir, Hz. Hüseyin (ra.) tecelli ayıdır, güneş ve ay ona kurbandır.⁹² Muharrem Hz. Fatimatü'z-Zehra'yı (ra.) kanlı bir gül bahçesine çevirince şahadet sırasında mehtap gül renkli bir elbise giymiştir.⁹³ Hz. Fatimatü'z-Zehra'nın (ra.), Allah'ın (cc.) aslanı Hz. Ali (ks.) ile beraber gözleri kan dökmektedir. Hz. Muhammed

⁸² Fâtmatü'z-Zehrâ ciğer-hûn olur //Hasan'la Hüseyin ceddini bulur //Bizleri fedâ kıl yâ Rabbi n'olur //Ümmet-i ceddimiz bulsun emânı [(606/Kıyamet Destanı/42.d), (11'li hece vezni)].

⁸³ Belâyâ sabr eden kazâyâ rızâ //Cennet-i a'lâdır sabrına cezâ //Fâtmatü'z-Zehrâ câr-ı Murtazâ //Firdevs ravzasına mülâkat eyler [(201/157.m/2.b), (11'li hece vezni)].

⁸⁴ Ceddîm benim nûr-ı hüdü //Haydar babam şîr-i Hudâ //Zehrâ anam hayrî'n-nisâ //Bugün mâh-ı Muharrem'dir [(163/94.m/5.d), (8'li hece vezni)].

⁸⁵ Kurtet-i ayn-ı Alî cân-pâre-i Zehrâ Hüseyin //Âl ü evlâd-ı Muhammed katline bâzâr olur [(165/97.g/4.b), (Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün)].

⁸⁶ Hüseyin evlâd-ı Zehrâ'dır mukarreb ind-i Mevlâ'dır //Zehî kadr-i muallâdır bugün eyyâm-ı mâtemdir [(171/106.g/6.b), (Mefâilün Mefâilün Mefâilün Mefâilün)].

⁸⁷ Bugün hûn-bâr olur elbet gözü Haydar-ı Kerrâr'ın //Görür Zehrâ'yı hûn-efşân Resûl-i âli-şân ağlar [(178/117.g/5.b), (Mefâilün Mefâilün Mefâilün Mefâilün)].

⁸⁸ Evlâd-ı Zehrâ nûr-ı hüdü mâden-i kerem //Meydân-ı Kerbelâ'ya açup gitti bâl ü per [(246/230.g/5.b), (14'lü hece vezni)].

⁸⁹ Kerbelâ girdâbına mânend olur bu ibtilâ //Âl-i Zehrâ bu bâzârda sabrı rehber eylemiş [(290/298.g/4.b), (Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün)].

⁹⁰ İmtihân meydânına merdâne girdi merd olan //Zevk ile sabrında sâbit âl-i Zehrâ'dır garaz [(293/303.g/5.b), (Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün)].

⁹¹ Murtazâ'yı Müctebâ'yı Hazret-i Zehrâ'yı hem //Yakdı âteş-i ciğer eyledi büryân ey felek [(307/321.g/6.d), (Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün)].

⁹² Hüseyin evlâd-ı Zehrâ'dır güneş-veş bir dilârâdır //Hüseyin bedr-i tecellâdır olup şems ü kamer kurban [(341/379.g/4.b), (Mefâilün Mefâilün Mefâilün Mefâilün)].

⁹³ Muharrem Âl-i Zehrâ'yı edip bir kan gülîstânı //Giyüp bir câme-i gülgün şehâdetde meh-i tâbân [(341/379.g/5.b), (Mefâilün Mefâilün Mefâilün Mefâilün)].

Mustafa (asv.) da ağlamaktadır. Bugün sabrı seçmek gerekir.⁹⁴ Hz. Hüseyin (ra.) Hz. Fatimatü'z-Zehra'nın (ra.) evladıdır, İsrâ suresinin goncasıdır. Hz. Hüseyin (ra.) bir cihan süsüdür. Ben onun soyunu sevenim.⁹⁵ Bugün Hz. Fatimatü'z-Zehra'nın (ra.) çocuğu, Cenab-ı Hakk'ın (cc.) seçkin kulunun [Hz. Muhammed'in (asv.)] soyudur. O Yezit* [bk. Yezit] onların başına neler yaptı. Yezit lanet mekânlı olsun.⁹⁶ Kerbela'da Hz. Fatimatü'z-Zehra'nın (ra.) çocuklarının otak kurmasının hikmeti sonucu Arş'ta yüce bir devlete eriştiler.⁹⁷ Güneş gibi hikmet ayı Hz. Fatimatü'z-Zehra'nın (ra.) çocuklarından Hz. Hüseyin'e (ra.), o yüce güneşe ebedî bir saadet erişti.⁹⁸ Yusuf'ları* [bk. Yusuf (as.)] zindana atan Züleyha'nın* [bk. Züleyha] ahıdır, (aynen öyle) ey yasemine benzeyen saç ahımın kıvılcımlarımdan sakın.⁹⁹

Yorum: Hülâsatü'l-Hakâyık'ta Amine Hz. Muhammed'e (asv.)* [bk. Muhammed (asv.)] hamile olması ve onun annesi olması ile; Hz. Peygamber'in (asv.) ilk eşi Hz. Hadice ve sonraki eşlerinden Hz. Aişe müminlerin annesi olması, Hz. Peygamber'in (asv.) kızı Fatıma kadınların hayırlısı olması ve Hz. Hüseyin'in (ra.) Kerbela'da şehit edilmesinden duyduğu üzüntüyle, amca kızı Ümmühan Hz. Peygamber'in (asv.) Miraç'a çıkışı sırasında onun evinde olmasıyla anılmaktadır. Hz. Âdem'in* [bk. Âdem (as.)] eşi Hz. Havva, Hz. Musa'nın annesi Asiye, Hz. İsa'nın annesi Hz. Meryem ile Cennet kadınlarından bir huri Hz. Peygamber'in (asv.) doğumuyla ilgili olarak Amine'nin hamile olmasını müjdelemesiyle; Züleyha ise Hz. Yusuf'un (as.) zindana düşmesine sebep olmasıyla anılır. Hz. Hüseyin'in (ra.) şehit edildiği Muharrem ayı da *Hülâsatü'l-Hakâyık*'ta çok yerde geçmektedir.

Eserdeki kutsal kadınlar Muharrem ayına ait anlatım şu şekilde özetlenebilir: **Amine**, Asiye'nin nurlu güneş Amine'ye birlik incisinin doğuş yeri ahir zaman peygamberinin annesi olması bilgisini vermesi, Havva'nın Amine'ye vahdet nuru, iki cihan güneşi, insanların hayırlısı Hz. Muhammed'e (asv.) gebe olduğunu söylemesi, Hz. Meryem Amine'ye Muhammedü'l-eminin âlemlerin rahmeti olanın annesi olduğunu söylemesi, Havva ve Meryem'in çok fazla mutlu ve nur içinde gülen gül olması, Abdullah ise hidayet ayının ve saadet güneşinin doğuşu Hz. Muhammed'e (asv.) hamile olması, onun bu şerefe layık olması ile anılır.

Hadice (ra.), müminlerin annesi, örtünmesinin şanlı, takdirle olmasıyla anılır. **Aişe** (ra.) müminlerin annesi olması ve Cenab-ı Hakk'ın (cc.) takdiriyle örtünmesiyle anılır. **Fatıma** (ra.) kadınların hayırlısı olması, çocuklarının hidayet nuru ve hidayet zarfı olması, kerem madeni olması, oğlu Hz. Hüseyin'in (ra.) kol, kanat açarak Kerbela meydanına gitmesi; Hakk'a feda Peygamber (asv.) çocuklarının akıbetleri sebebiyle şanı yüce Resul'ün (asv.), Allah'ın (cc.) aslanı Hz. Ali'nin (ks.), bağrının, Hz. Fatıma'nın da ağlamaktan gönlü ve gözünün kanlanması, gözlerinden kan dökülmesi, Muharrem ayındaki yas gününün Hz.

⁹⁴ *Döker kan gözleri Zehrâ berâber Haydar-ı Kerrâr // Muhammed Mustafa ağlar bugün sabr ihtiyâr olsun* [(342/380.g/10.b), (Mefâilün Mefâilün Mefâilün Mefâilün)].

⁹⁵ *Hüseyin evlâd-ı Zehrâ'dır Hüseyin gonca-i Esrâ'dır // Hüseyin bir âlem-ârâdır muhibb-i hânedânım men* [(349/392.g/5.b), (Mefâilün Mefâilün Mefâilün Mefâilün)].

⁹⁶ *Bugün evlâd-ı Zehrâ âl-i Muhtâr-ı ilâhî'dir // Ne yapı başlarına ol Yezid lanet-mekân olsun* [(362/412.g/5.b), (Mefâilün Mefâilün Mefâilün Mefâilün)].

⁹⁷ *Kerbela'da bârgâh-ı âl-i Zehrâ hikmeti // Kurdular ki buldular Arş'dan yüce bir devleti* [(531/677.g/1.b), (Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün)].

⁹⁸ *Hüseyin evlâd-ı Zehrâ'dan güneş-veş kamer-i hikmet // O hurşid-i muallâya erişdi bâki bir devlet* [(630/Mersiyeler, Hz. Hüseyin'e/4.b), (Mefâilün Mefâilün Mefâilün Mefâilün)].

⁹⁹ *Ey zülf-i semensâ sakın âh-ı şererimden // Yusuf'ları zindâna atan âh-ı Züleyhâ* [(106/19.g/3.b), (Mef'ülü Mefâilü Mefâilü Feülün)].

Fatıma'yı kanlı bir gül bahçesine çevirince şahadet sırasında mehtabın gül renkli bir elbise giymesi, Güneş gibi hikmet ayı olan Hz. Fatıma'nın (ra.) çocuklarından İsrâ suresinin goncası, Güneş gibi bir sevgili ve tecelli ayı olan, Güneş ve Ay'ın kendisine kurban olduğu Hz. Hüseyin'in, ebedî bir saadet erişmesi, Hz. Ali'nin (ks.) komşusu Hz. Fatıma'nın Firdevs cennetinin bahçelerinden bahsetmesi, lanet mekânlı Yezit'in Kerbela'da Hz. Fatıma'nın çocuklarından, atası hidayet nuru Hz. Muhammed (asv.), babası Allah'ın (cc.) aslanı Hz. Ali annesi kadınların hayırlısı Hz. Fatıma olan Hz. Hüseyin'in başına iş getirmesi sonucu Cenab-ı Hakk'ın (cc.) nezdinde ona yakın olan bu çocukların Arş'ta yüce bir devlete erişmesi, Kerbela'da vaki olan girdaba benzer bu hadise karşısında Hz. Fatıma'nın bu meydanda sabrı rehber edinmesi, mert olanların imtihan meydanına mertçe girmesi, bundan maksadın Hz. Fatıma'nın soyuna sabırda zevkle devam etmesi ile anılır.

Ümmühan, o gece ebediyen hidayet güneşi olan Hz. Peygamber'in (asv.) misafir olarak evinde iken Cenab-ı Hakk'ın (cc.) onu merhametle Miraç'tan bu dünyaya getirip tekrar Ümmühan'ın evine ulaştırması, Ümmühan'ın o sığınılacak kimseyi uykuda görmesiyle anılır.

Havva, Meryem, hurilerden biri, nur zarfı olan Asiye'nin can cennetinden selam vermesi, nazlı nazlı Amine'nin hatırını sorması, vahdet nuru, iki cihan güneşi, insanların hayırlısı Hz. Muhammed'e (asv.) gebe olduğunu söylemesi, Hz. Havva'nın Hz. Peygamber'e (asv.) dadı ve Meryem'in Hz. Peygamber'in (asv.) etrafında dönen âşığı ve bunların çok fazla mutlu ve nur içinde gülen gül olmasıyla anılır. **Asiye**, Amine'ye birlik incisinin doğuş yeri ahir zaman peygamberinin annesi olduğunu söylemesiyle; Havva, Meryem, bir huri ve nur zarfı Asiye can cennetinden selamlar vermesi, nazlı nazlı Amine'nin hatırını sorması ile anılır.

Meryem, Hz. İsa'nın (as.) annesi olması ve aşk âlemine asa vurması, hurilerden biri ile nur zarfı olan Asiye'nin can cennetinden selam vermesi, nazlı nazlı Amine'nin hatırını sorması, vahdet nuru, iki cihan güneşi, insanların hayırlısı Hz. Muhammed'e (asv.) gebe olduğunu söylemesi, âlemlerin rahmeti olan Muhammedü'l-eminin annesi olacağını, Hz. Havva'nın Hz. Peygamber'e (asv.) dadı ve Meryem'in Hz. Peygamber'in (asv.) etrafında dönen âşığı ve bunların çok fazla mutlu ve nur içinde gülen gül olmasıyla anılır. **Huri*** [bk. huri], Havva, Meryem, hurilerden biri, diğeri nur zarfı Asiye'nin can cennetinden selamlar vermesi, Amine'nin nazlı nazlı hatırını sormasıyla anılır. **Züleyha**, ahı yüzünden Yusuf'un (as.) zindana düşmesine sebep olmasıyla anılır.

Muharrem ayı lanet mekânlı Yezit'in bu aydaki yas gününe sebep olmasıyla Hz. Fatıma'nın (ra.) kanlı bir gül bahçesine çevrilmesi, şahadet sırasında mehtabın gül renkli bir elbise giymesi, Kerbela'da vaki olan girdaba benzer bu hadise karşısında Hz. Fatıma'nın (ra.) bu meydanda sabrı rehber edinmesi, mert olanların imtihan meydanına mertçe girmesi, onun soyuna sabırda zevkle devam etmesi ve Cenab-ı Hak (cc.) nezdinde ona yakın bu çocukların Arş'ta yüce bir devlete erişmesiyle anılır.

ÇARESİZLİK

Annelerin çaresizliği karşısında dua

Hülâsatü'l-Hakâyık'taki anlatım: *Ya Rab ne olur? (Sana sığındık.), çocuklar ekmek için ağlamakta, anneler ciğerini dağlamakta, pek çok sağ ölümlü istemektedir.*¹⁰⁰ (Ya Rab)

¹⁰⁰ *Balalar nân için ağlar // Analar ciğerin dağlar // Ölümlü nice sağlar // N' olur yâ Rab n' olur yâ Rab* [(120/43.m/6.d {120. sayfa, 43. şiir, 6. dördlük}) bk. Kısaltmalar, (8'li hece vezni)].

Çocuklar acından ağlamakta, anneler ciğerini dağlamakta, pek çok sağ ölüm istemekte, aziz ekmeği bol eyle, bizi kulluğa kabul et.¹⁰¹

Yorum: “Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi 12 Şubat 1916’da Rusların Erzurum çevresini işgale başlaması üzerine babasıyla birlikte Erzurum’a gelir. Rus istilası süresince Tercan’ın Yavi köyünde imamlık yapar. Rusların çekilmeye başlaması ve Ermenilerin katliama girişmesi üzerine Yavi ve komşu köylerden topladığı altmış kişilik bir müfrezeyle Ermenilere karşı koyar. Oyuklu köyü yakınlarında Ruslara ait büyük bir silah deposunu ele geçirir. Daha sonra Haydari Boğazı’ndaki Zergide köyünde Türk ordusuna katılır ve ordu ile birlikte Erzurum’a girer (12 Mart 1918).” (Kıyıcı. 1989: C 2. 552). Birinci Dünya Harbi sırasında yazılmış olması muhtemel yukarıda anlamı verilen dörtlükler Kıyıcı’nın (1989) verdiği bilgileri doğrulamakta ve ülkedeki insanların yoklukla nasıl mücadele ettiğini göstermektedir. Söz konusu mısralarda kurtuluşun yalnızca Allahu Teala’ya (cc.) kaldığı ifade edilirken ondan kendilerini kulluğa kabul etmesi temennisinde bulunmaktadır.

MUHARREM AYI, ŞAHADETLER

Hız. Hasan ve Hüseyin’in şahadetleri karşısında üzüntü

Hülâsatü'l-Hakâyık'taki anlatım: *Hız. Fatıma** [bk. *Fatıma (ra.)*] gül yüzündeki gözlerinden damla damla kanlı yaş döker, ateşleri yanan gönünden çıkar, artık gül, bülbül ve sümbüller bile ağlıyor.¹⁰² *Hız. Hasan** [bk. *Hasan (ra.)*], *Hız. Hüseyin** [bk. *Hüseyin (ra.)*], *Hız. Ali** [bk. *Ali (ks.)*] ve *Hız. Fatıma (ra.)* ağlar; felek ve melek ağlar, hatta insan ve canlar dahi ağlar.¹⁰³ *Hız. Fatımatü'z-Zehra'nın (ra.)* bağı kanlı hâldedir. (Hız.) *Hasan'la (ra.) (Hız.) Hüseyin (ra.)* dedesi *Hız. Muhammed'i (asv.)** [bk. *Muhammed (asv.)*] bulur. Ya Rabbi ne olur bizi feda kıl, yeter ki *Hız. Muhammed'in (asv.)* ümmeti emniyet bulsun.¹⁰⁴ *Hız. Fatımatü'z-Zehra (ra.)* kadınların hayırlısıdır, *Hız. Hasan (ra.)* ve *Hız. Hüseyin'in (ra.)* hidayet zarfıdır, *Peygamber (asv.)* çocukları *Hakk'a* fedadır, ağlamaktan onların gönlü ve gözü kanlanmıştı.¹⁰⁵ *Belaya* sabreden, *kazaya* rıza gösterenlere karşılık *Cennet-i âlâdır*. *Murtaza'nın [(Seçkin) Hız. Ali (ks.)]* komşusu *Hız. Fatımatü'z-Zehra Firdevs cennetinin bahçelerinden bahseder*.¹⁰⁶ *Huda'nın* aynası, *sefa kaynağı*, *hidayet nurlarının* zarfı olan *Kerbela'nın (Hız.) Hüseyin'i (ra.)* ruhunu *Cenab-ı Hakk'ın (cc.)* emrine feda eyledi. (Hız.) *İsa** [bk. *İsa (as.)*], (Hız.) *Meryem** [bk. *Meryem*], (Hız.) *Cebrail (as.)* ağlar.¹⁰⁷ Çocuklar çok susamış olarak su ister, *Kevser içkisine ulaşmak için anneler başına toprak saçar*. *Gül*,

¹⁰¹ *Körpeler acından ağlar //Analar ciğerin dağlar //Ölüm ister nice sağlar //Nân-ı azizi bol eyle //Kabül et bizi kul eyle [(463/578.m/10.d), (8'li hece vezni)].*

¹⁰² *Fâtıma dâne dâne gözlerinden //Döker kan yaş akar gül yüzlerinden //Çıkar âteşleri dil-sızlarından //Gül ağlar bülbül ağlar sümbül ağlar [(214/178.m/7.d), (Mefâilün Mefâilün Fetilün)].*

¹⁰³ *Hasan ağlar Hüseyin ağlar Ali vü Fâtıma ağlar //Felek ağlar melek ağlar gerek ins ile cân olsun [(375/436.g/5.b), (Mefâilün Mefâilün Mefâilün Mefâilün)].*

¹⁰⁴ *Fâtımatü'z-Zehrâ ciğer-hün olur //Hasan'la Hüseyin ceddini bulur //Bizleri fedâ kal yâ Rabbi n'olur //Ümmet-i ceddimiz bulsun emânı [(606/Kıyamet Destanı/42.d), (11'li hece vezni)].*

¹⁰⁵ *Fâtımatü'z-Zehrâ hayrî'n-nisâdır //Ümmü'l-Hasaneyn hem zarf-ı hüddâr //Evlâd-ı peygamber Hakk'a fedadır //Ağlar gönlü gözü al kan iledir [(146/82.m/13.d), (11'li hece vezni)].*

¹⁰⁶ *Belâya sabr eden kazâya rızâ //Cennet-i â'lâdır sabrına cezâ //Fâtımatü'z-Zehrâ câr-ı Murtazâ //Firdevs ravzasına mülâkat eyler [(201/157.m/2.b), (11'li hece vezni)].*

¹⁰⁷ *Hüseyin-i Kerbelâ mir'ât-ı Hudâ //Sad-ı sefâ zarf-ı envâr-ı hüddâ //Emr-i Hakk'a rûhun eyledi fedâ //İsâ ağlar Meryem ağlar Kuds ağlar [(160/93.m/7.d), (11'li hece vezni)].*

*bülbül, sümbül ağlar.*¹⁰⁸ *O kadınların hayırlısı Hz. Fatıma'nın (ra.) gözünün nuru, Haydar-ı Kerrâr'ın [Allah'ın (cc.) aslanı Hz. Ali (ks.)] seçkini, saadet denizinin eşsiz tek incisidir. (Hz.) Musa* [bk. Musa (as.)], (Hz.) Harun* [bk. Harun (ra.)], Tur ağlar.*¹⁰⁹ *Benim atam hidayet nuru [Hz. Muhammed (asv.)], babam Huda'nın aslanının [Allah'ın (cc.) aslanı Hz. Ali (ks.)] seçkini, annem kadınların hayırlısı Fatımatü'z-Zehra'dır (ra.), şimdi [Hz. Hüseyin'in (ra.) şehit edildiği] Muharrem ayıdır.*^{110*} *[bk. muharrem] Bugün insanların hayırlısı ve hidayet nuru Hz. Muhammed (asv.) ağlar, bugün kadınların hayırlısı Hz. Fatıma (ra.) ağlar. Şimdi [Hz. Hüseyin'in (ra.) şehit edildiği] Muharrem ayıdır.*¹¹¹ *Bugün matem günleridir, bugün gökler ve yer ağlar, bugün âlem kara bağlar, bugün kadınların hayırlısı Hz. Fatıma (ra.) ağlar.*¹¹²

Yorum: Hz. Hasan (ra.) Hz. Ali (ks.) ve Hz. Fatıma'nın (ra.) büyük oğlu olan Hz. Hasan Hz. Muaviye'nin kendisini halife ilan ettiği sırada bazı Müslümanlar Hz. Hasan'a biat ettiler. Hz. Hasan da önce Hz. Muaviye ile savaştı ise de sonradan anlaşarak halifelîği Hz. Muaviye'ye bıraktı. Kardeşi Hz. Hüseyin'le birlikte (ra.) "Hasan ve Hüseyin cennet gençlerinin efendileridir.", "Bunlar benim Ehl-i Beytim'dir; Allah'ım, bunlardan her türlü kusuru uzaklaştır ve bunları tertemiz kıl!" gibi hadislere muhatap olmuştur. Eşi tarafından zehirlenerek 669 yılında öldürüldü. On iki imamın ikincisi sayılır. Soyundan gelenlere Şerif denilir. Hz. Ali (ks.) ve Hz. Fatıma'nın (ra.) küçük oğlu olan Hz. Hüseyin (ra.) Yezit'in halifelîğini tanımamış ve 10 Muharrem 680'de Yezit kuvvetleri tarafından öldürülmüştür. On İki imam'ın üçüncüsüdür. Soyundan gelenlere Seyit denir. Hz. Peygamber [asv. (öl. 632)], Hz. Ali [ks. (661)] ve Hz. Fatıma [ra. (632)]; Hz. Hasan (ra.) ve Hz. Hüseyin'den (ra.) önce vefat etmiştir. Hülâsatü'l-Hakâyık'ta anne, baba ve dede ile birlikte (Hz.) İsa [bk. İsa (as.)], (Hz.) Meryem [bk. Meryem], (Hz.) Cebrail (as.), (Hz.) Musa [bk. Musa (as.)], (Hz.) Harun [bk. Harun (ra.)], Tur, felekler, melekler, insanlar, canlar, gökler ve yerin bu iki zatın öldürülmesine ağlaması âdetâ bütün kâinatın manen bu üzüntüye iştirak ettiği şekilde yorumlanmaktadır.

ZAMANIN BOZULMASI, AHLAKSIZLIĞIN YAYILMASI

Önceden erkekler şecaatli, kadınlar edepli idi.

Hülâsatü'l-Hakâyık'taki anlatım: *Haksızlıklara karşı duran cesur erler vardı, onların kadını, erkeği utangaç idi, edepli, büyüğünü küçüğünü bilen bir memleket idi, Erzurum Mevlâ'ya emanet olsun.*¹¹³ *Gül bedenli Hüseyin* [bk. Hüseyin (ra.)] kan tufanında*

¹⁰⁸ *Sabiler teşne-leb isterler âbî //Analar başına saçar türâbî //Meğerki erişe Kevser şarâbî //Gül ağlar bülbül ağlar sümbül ağlar [(214/178.m/8.d), (Mefâilün Mefâilün Feülün)].*

¹⁰⁹ *Ol hayrî'n-nisânın nûr-i dâdesi //Haydar-ı Kerrâr'ın ber-güzidesi //Bahr-ı saâdetin dîr-feridesi //Mûsâ ağlar Hârûn ağlar Tür ağlar [(159/93.m/5.d), (11'li hece vezni)].*

¹¹⁰ *Ceddîm benim nûr-ı hüdâ //Haydar babam şîr-i Hudâ //Zehrâ anam hayrî'n-nisâ //Bugün mâh-ı Muharrem'dir [(163/94.m/5.d), (8'li hece vezni)].*

¹¹¹ *Bugün Muharrem ayıdır, bugün hayrî'l-verâ ağlar //Bugün hayrî'n-nisâ ağlar //Bugün nûr-ı hüdâ ağlar //Bugün mâh-ı Muharrem'dir [(163/10.d), (8'li hece vezni)].*

¹¹² *Semâvât ü zemîn ağlar bugün âlem kara bağlar //Bugün hayrî'n-nisâ ağlar bugün eyyâm-ı mâtemdir [(171/106.g/2.b), (Mefâilün Mefâilün Mefâilün Mefâilün)].*

¹¹³ *Gayret şecaatli erler var idi //Nisâsı ricâlî hayâdâr idi //Edebli erkânî bir diyâr idi //Mevlâ'ya emanet olsun Erzurum [(617/Erzurum Destanı/2.d), (11'li hece vezni)].*

gemici olsun. Bugün kadınların hayırlısı Hz. Fatıma* [bk. Fatıma (ra.)] onu gül renkli elbise ile görsün.¹¹⁴

Yorum: *Hulâsatü'l-Hakâyık*'ta eski ile yaşanan zamanın mukayesesi yapılırken eskiden Erzurum'da insanların haksızlığa karşı durduğu, erkeklerin edepli ve utangaç olduğu, küçüklerin büyüklere saygı, büyüklerin küçüklere karşı sevgi ile muamele ettiği yani artık dönemin bozulduğu yorumu yapılmaktadır.

Anne ve babaların günahı aleni işlemleri

Hulâsatü'l-Hakâyık'taki anlatım: *Sular gibi akıp akıp giderler, büyük günahları göz önünde işlerler, anne ve babalar çocuklarından günahkâr, nefsin arzusuna boyun eğerler.*¹¹⁵

Yorum: Erzurum diğer şehirlere göre daha mütedeyyin olarak kabul edilir. *Hulâsatü'l-Hakâyık*'ta artık Erzurum'un dahi ahlaken tefessüh ettiği, anne ve babaların çocuklarından daha günahkâr olduğu, nefislerinin arzusuna boyun eğdiği, büyük günahları bile göz önünde işledikleri anlatılmaktadır.

Erkek ve kadınların şerli işlerle uğraşması

Hulâsatü'l-Hakâyık'taki anlatım: *Erkek ve kadınları fena tavırlar içinde görür, bu kıvılcımın şerleri canımıza ateş düşürür.*¹¹⁶ *Haram yiyen alçaklar, eğri yola giren hafif meşrep kadınlardır, öyleleri aslında Cenab-ı Hakk'ın (cc.) reddettiğidir. Onlarda mutluluk olmaz.*¹¹⁷

Yorum: Artık erkek ve kadınların kötü tavırlar içinde olduğu, insanların haram yemekten kaçınmadığı, hafif meşrep kadınların çoğaldığı, böylelerini aslında Cenab-ı Hakk'ın (cc.) da kabul etmediği, böylelerinde mutluluk olmayacağı yorumunu bulunulmaktadır.

Kadınların idarede bulunması

Hulâsatü'l-Hakâyık'taki anlatım: *Kadınlar erkeklere amir oldular, erkekler gibi meydanlara doldular, şeytanların ocağını kurdular, Hak yoluna devam da kalmadı.*¹¹⁸

Yorum: Muhammed Lutfî'ye göre kadınların amir olmaması gerekir. Bu dönemde kadınların erkeklere amir olması, erkekler gibi meydanlara dolması, Hak yolundan uzaklaştığı yorumları yapılmaktadır. Kadınların üst düzey amir olması veya devlet başkanı olması ile ilgili olarak çok ciddi tartışmalar yapılmıştır. Konuya dair iki örnek verilebilir: Hz. Aişe'nin (ra.) Hz. Ali (ra.) ile Cemel Vakası'nda karşı karşıya gelmesi ve Kur'an-ı Kerim'de, Sebe Melikesi Belkis'tan bahsedilmesi. Din İşleri Yüksek Kurulu da konuyu çeşitli yönleriyle

¹¹⁴ *Bugün hayrî'n-nisâ bir câme-i gülğün ile görsün //Hüseyn-i gül-beden tûfân-ı kanda keştibân olsun [(375/436.g/4.b), (Mefâilün Mefâilün Mefâilün Mefâilün)].*

¹¹⁵ *Sular gibi akar akar giderler //Kebâiri göz önünde ederler //Evlâdından fâsık ümm ü pederler //Şehvet-i nefesine inkiyâd eyler [(155/90.m/3.d), (11'li hece vezni)].*

¹¹⁶ *Eşnâ-ı evâr ile seyredegör merd ü zeni //Bu şürûr-ı şererin âteş atar cânımıza [(457/568.g/3.b), (Feilâtün Feilâtün Feilâtün Feilâtün)].*

¹¹⁷ *Haramzâde denî keç-rev olan âliüfe-meşrebdür //O merdûd-i Hudâ'dır hadd-i zâtında saâdet yok [(304/316.g/6.b), (Mefâilün Mefâilün Mefâilün Mefâilün)].*

¹¹⁸ *Nisâlar ricale emir oldular //Ricâl gibi meydânlara doldular //Şeyâtînin ocağını kurdular //Hak yoluna devâm çekildi gitdi [(488/616.m/8.d), (11'li hece vezni)].*

tartışmış ve konuya dair şu kararı vermiştir: "Sonuç: 'a) İslam'da, erkeklere tanınan temel hak ve hürriyetlerin, aynı derecede kadınlara da tanındığına, kadın olmanın, hak ve fiil ehliyetini daraltan bir sebep olmadığına, b) İslam'ın öngördüğü temel prensip ve hükümlere, genel ahlak kurallarına uyulmak kaydıyla, kadın-erkek herkesin, çalışma, ticaret yapma ve iş hayatına katılma hakkına sahip olduğuna, c) Gerekli fitrî donanımı haiz, liyakatli kadınların devlet başkanlığı da dâhil, her türlü yönetimde görev almasında dinî açıdan bir sakınca olmadığına' karar verildi." (<https://sorularlailamiyet.com/kadinin-devlet-baskani-hakim-ve-vali-olmasi-ile-ilgili-bir-kavmin-basina-kadin-hukumdar-gelirse-o> 22.02.2020)

Kadınlar vs. sebebiyle ahlakın bozulması

Hülâsatü'l-Hakâyık'taki anlatım: Erkek kadın birbirine karıştı, eşkıyalar isyan ile görüldü, melun İblis güvenerek azgınları yürütüp isteğine kavuştu.¹¹⁹ Kadınların ve erkeklerin yüzünde utanma kalmadı, ahrete azık ve rızık kalmadı, acaba Allah (cc.) bizi kabul eder mi? ¹²⁰ Hayâ kadınlardan uzaklaştı, gönüllerde ışık kalmadı, ibadet ehlinin işi sahtekârlık oldu, gönle endişe ulaştı.¹²¹ Kadınlarda zerre miktar hayâ bulunmaz, kadınsız, içkisiz meclis kurulmaz, Cenab-ı Hakk'ın (cc.) kahrediciliği erişmezse artık karışmış olan bu işlerin önü alınmaz.¹²² Karı koca birbirini görmezler, yanındaki kimdir onu bilmezler, birbirinin hatırını sormazlar, o gün cinleri ve insanları azametini sardığı gündür.¹²³ Kadın ve erkek birbirine karışmış, bacı kardeş birbiriyle görüşmüş, herkes istediği yerde buluşmuş, yeryüzünü siyah bir duman bürümüş.¹²⁴ Çeşitli güzel görüntülerle kadınlar gezinti ve sohbet, herkes sevdiğiyle yakınlık kurmada, şeytan fırsatını bulmuş ortalığı karıştırmak için gayrette, nefsin arzularını yerine getirmeye ferman verilmiş.¹²⁵ Bu zamanın kadınları utanmadan uzak, kimsede iman zanni kalmadı, dünyada bir emniyetli yer kalmadı, (her yer) şerhilerin kıvılcımlı ateşidir.¹²⁶ Kadınlarda, erkeklerde hayâ sahibi kaldı mı, yüzlerine bak Mevla'yı isteyen kaç kişi var? ¹²⁷ İnsanoğlunun ne hâlde olduğunu gör, çoğu birbirinden daha şerhli, Müslümanlar genç kadınları gezdirir, kâfirler bugün bize bakıp şaşkınlığa düşer.¹²⁸

¹¹⁹ Nisâ ricâl birbirine karışdı //Ehl-i şekâ isyân ile görüldü //İblis mel'ün murâdına erişdi //Yürüdü tuğyanı itimâd eyler [(155/90.m/4.d), (11'li hece vezni)].

¹²⁰ Nisâlar yüzünde hayâ kalmadı //Vücûh-ı ricâlde hayâ kalmadı //Âhirete zâd ü nevâ kalmadı //Aceb Allah bizi kabul eder mi [(517/658.m/9.d), (11'li hece vezni)].

¹²¹ Gütü nisâlardan hayâ //Kalmadı dillerde ziyâ //Âbidlerin işi riyâ //Besdir gönül endişesi [(526/670.m/12.d), (Müstef'ilün Müstef'ilün)].

¹²² Nisâlarda zerre hayâ bulunmaz //Nisâsız işretsiz meclis olunmaz //İş karışmış bugün önü alınmaz //Meğerki erişe kahr-ı Sübhânî [(546/700.m/7.d), (11'li hece vezni)].

¹²³ Nisâ ricâl birbirini görmezler //Yanındaki kimdir anı bilmezler //Birbirinin ahvâlini sormazlar //Ol gün heybet sarar cinn ü insânî [(603/Kıyamet Destanı/12.d), (11'li hece vezni)].

¹²⁴ Nisâ ricâl birbirine karışmış //Bacı kardeş birbiriyle görüşmüş //Herkes istediği yerde buluşmuş //Yeryüzünü dutmuş siyâh bir duman [(614/Dâsitân-ı Zamân/10.d), (11'li hece vezni)].

¹²⁵ Elvân nakış nisâ seyr ü sohbetde //Herkes sevdiğiyle olmuş ülfetde //Fırsatını bulmuş şeytân gayrette //İcrâ-i şehvete verilmiş fermân [(615/Dâsitân-ı Zamân/20.d), (11'li hece vezni)].

¹²⁶ Hayâdan ârîdir nisvân-ı zamân //Kalmadı herkesde imânda gümân //Kalmadı dünyâda bir dârü'l-emân //Şerîrin âteş-i şerâresidir [(206/165.m/5.d), (11'li hece vezni)].

¹²⁷ Hâmîl-i hayâ kaldı mı nisvânda ricâlde //Yüzlerine bak tâlib-i Rahmân ne kadar var [(216/181.g/5.b), (Mef'ülü Mefâilü Mefâilü Feülün)].

¹²⁸ Bir gör ne âlemdir ebnâ-yı beşer //Ekserisi birbirinden eşer //Bakar bize bugün kâfirler şaşar //İslâmlar gezdirir tâze nisvânî [(546/700.m/3.d), (11'li hece vezni)].

Yorum: Muhammed Lutfi dünyada emniyetli bir yer kalmadığı, her yerin şerlilerle ve eşkıyalarla dolduğu, ortalıkta isyan hareketlerinin görüldüğü, erkeklerle kadınların birbirine karıştığı, kadınlarda ve erkeklerde hayâli kimsenin kalmadığı, Müslümanların genç kadınları gezdirmeye başladığı, çeşitli güzel görüntülerle kadınların gezintiye çıktığı ve birbirleriyle sohbetinde bulunduğu, kadınsız, içkisiz meclis kurulmadığı, karı kocanın birbirini görmezden geldiği, birbirinin hatırını sormadığı, yanındakini tanımadığı, kâfirlerin Müslümanlara bakıp şaşkınlığa düştüğü, melun İblis'in insanları azdırarak isteğine kavuştuğu, fırsattan faydalanarak şeytanın ortalığı karıştırmak için gayrette bulunduğu, imansızlığın alıp yürüdüğü, Mevla'yı isteyen kimsenin kalmadığı, gönüllerdeki ışığın söndüğü ve gönle endişe ulaştığı, ibadet ehlinin işlerinin sahtekârlık olduğu, kimsenin ahrete azık ve rızık hazırlamadığı yorumlarında bulunur. Cenab-ı Hakk'ın (cc.) kahrediciliğinin erişeceği günlerin yakın olduğunu, Allah Teala'nın (cc.) bizleri kabul edeceği hususundaki tereddüdünü belirtir ve kıyamet alameti olarak yeryüzünü siyah bir dumanın bürüdüğünü, bacı kardeşin birbirini tanımadığını cin ve insanları azametini sardığı günü, kıyameti hatırlatır.

Erkeklerin kadınlara hizmet etmesi

Hulâsatü'l-Hakâyık'taki anlatım: *Erlikten iz kalmayalı çok zaman oldu, kâfirlerde olduğu gibi erkekler kadınların hizmetkârı oldu.*¹²⁹

Yorum: Muhammed Lutfi uzun süredir Müslüman olmayan ülkelerde olduğu gibi erkeklerin kadınlara hizmet etmesi, erkeklikten iz kalmadığı yorumunda bulunarak zamanın bozulduğu düşüncesindedir.

Erkeklerin kadınların sözünden çıkmaması, kadınlara uymanın insanları felakete sürüklemesi

Hulâsatü'l-Hakâyık'taki anlatım: *Erkekler bugün zamana uyuyorlar, kadınlara esir oluyorlar, Kur'an'a saygı göstermiyorlar, isyankârların da sayısı gittikçe artıyor.*¹³⁰

Yorum: Muhammed Lutfi isyankârların sayısının arttığı, artık Kur'an'a saygı gösterilmediği, erkeklerin gayrimüslimler gibi zamana uyduğu, kadınlara esir olduğu yorumuyla zamanın bozulduğu düşüncesindedir.

Sonuç ve Tartışma

Bu araştırmada Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi'nin "Hulâsatü'l-Hakayık" adlı eserinde kadın konusunun incelenmiş ve değerlendirilmiştir. Eserde "aşk, çile, aşkın derecesi, yaklaşma aşkı yok etmesi, âşğın kınanmaması gerektiği, beğeni, mürit, mürşit, havf ve reca, ilahi aşkla kendinden geçme, tecelli, tecelliye ulaşamama, Cenab-ı Hakk'ın (cc.) ilhamı ilimlerin annesi, dünya varlığından vazgeçme, takdire rıza, rızanın annesi gibi olması, tavsiye, Peygamber'in (asv.) yetim olması ve duası, Peygamber'den (asv.) şefaata talebi, anne babanın hayatta olmasının mutluluk vesilesi olması, anne babaların çocuğunu sünnet ettirme mutluluğu, kadınların mehir vasıtasıyla ekonomik açıdan güçlü olması, dua, anne ve atalara

¹²⁹ *Erlik eseri kalmayalı hayli zamandır //Huddâm-ı nisâ oldu ricâl şekl-i keferde [(449/551.g/6.b), (Mef'ûlü Mefâilü Mefâilü Feülün)].*

¹³⁰ *Erler esir oldu zenâna bugün //Severek uydular zamâna bugün //Ûtibâr etmezler Kur'an'a bugün //Ehl-i tuğvân şğmaz her bir mekâna [(474/596.m/9.d), (11'li hece vezni)].*

dua, anne, kutlu anneler, kutsal kadınlar, annelerin çaresizliği karşısında dua, Hz. Hasan ve Hüseyin'in şahadetleri karşısında üzüntü, önceki zamanlarda erkekler şecaatli, kadınların ise edepli olması, anne ve babaların günahı aleni işlemeleri, erkek ve kadınların şerli işlerle uğraşması, kadınların idarede bulunması, kadınlar vs. sebebiyle ahlakın bozulması, erkeklerin kadınlara hizmet etmesi, erkeklerin kadınların sözünden çıkmaması, kadınlara uymanın insanları felakete sürüklemesi temalarında onlarca mısra, beyit ve dörtlük belirlenmiştir.

Lutfi, kadının Leyla ve Şirin üzerinden aşk ve aşk yolunda çekilen sıkıntılar, çile çekme ve bu çilenin hak yolunda olması, aşkın derecesi, yakınlığın aşkı yok etmesi, âşık olanların ayıplanmaması temalarıyla konu edinmiştir. Yine şair; mısralarında hak yolunda olanların beğenilmesi (ki kadınlar için), Hak yolunda müritlik ve mürşitlik kavramlarını ele alırken tasavvufi aşk temi üzerinde durmuştur. Ayrıca ilahi aşkla kendinden geçme, Allah'tan ümit kesmeme ve hakkıyla korkma, kadındaki güzelliğin asıl sahibinin Allah olduğu ve Allah'ın hakkıyla kavranamayacağı kadınla ilgili kavramların kullanıldığı anlam dünyasından bazılarıdır.

Eserde, anne kavramı Cenab-ı Hakk'ın (cc.) ilimlerin annesi olması anlamında kullanılırken dünya varlığını terk etme temelinde Leyla'ya (Mecazi bir anlamda kullanılmıştır.) gerçek anlamda bağlanmanın kişiyi dünya bağlarından kurtaracağı ifade edilmiştir.

Şair, kadere rıza göstermeyi anne kavramıyla anlatılırken tavsiye teminde kadınlara ve çocuklara yumuşak davranmayı tavsiye etmektedir. Eserin neredeyse tamamında dini bir arka plan ile kadın konusu ele alınmaktadır. "Peygamber'in (asv.) yetim olması ve duası" temasında Allah'ın rahmeti annelerin çocuklara merhametiyle örnek verilerek anlatılırken Peygamber sevgisi, anne baba sevgisinden fazla olması gerektiği ifade edilerek de anne sevgisinin ehemmiyeti vurgulanmıştır. Anne ve babanın hayatta olması, mutluluk vesilesi olarak ele alınan eserde kadının annelik vasfı öne çıkarılmıştır.

Eserde kadının mehir vasıtasıyla güçlü kılındığı ifade edilmiş, kadınların ve çocukların dua etmesi vurgulanmış ve anne ve babalara dua edilmesi gerektiği belirtilmiştir. Şair eserin birçok bölümünde kadının annelik vasfını vurgulamış ve kutlu annelerin vasıflarını anlatmıştır. Eserde Hz. Hadice ve Hz. Aişe'nin manen müminlerin annesi kabul edilmesi; Hz. Fatıma'nın kadınların hayırlısı olarak görülmesi, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in annesi olması, Kerbela'da Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi sebebiyle üzülmeye fakat yine de bu üzücü hadiseye sabırla karşılık vermesiyle anılırken; Hz. Peygamber'in amcacızı Ümmühan Miraç hadisesi; Hz. Meryem Hz. İsa'nın annesi olması, Hz. Havva manen Hz. Peygamber'e dadılık yapması, Havva ve Meryem ile birlikte Asiye ve huri Amine'nin Hz. Peygamber'in doğumuna dair manen müjdelemesiyle anılmaktadır.

Çaresizlik ve üzüntü bağlamında konu edinilen kadınların, duayla güç bulmaları da eserde üzerinde durulan temalardır. Tasavvufi bir yaklaşım temelinde ele alınan kadın konusu anne olma, kutlu kadın olma, sabretme, dua, aşk gibi olumlu kavramlarla ele alınmasına rağmen eserde az da olsa zamanın bozukluğundan ve bunun sebebinin de kadınlar ve onlara uyan erkekler olduğundan da bahsedilmektedir.

Sonuç olarak Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi'nin "Hulâsatü'l-Hakayık" adlı eserinde kadın konusu; aşk, Leyla, âşık, tecelli, anne, kutlu kadın, sabretme, dua, sevgi gibi temalarda olumlu özellikleriyle vurgulanırken diğer yandan edebî azalması, ahlakın

bozulması, idarede kadınların yer alması (Eserde olumsuz anlam yüklenmiştir.) konuları da olumsuz olarak yer verilmiştir.

Yukarıda verilen sonuçlar doğrultusunda literatür incelendiğin “Hulâsatü'l-Hakayık” adlı eserde kadın konusunu ele alan herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Kadın konulu çalışmalardan biri Bars (2014) tarafından yapılmış ve çalışmada kahramanlık destanlarında kadın tipleri incelenmiş ve araştırmada mücadeleci, savaşçı ve sosyal hayatın içinde bulunan bir kadın tipinden bahsedilmiştir. Albayrak ve Serin (2015) “Kutadgu Bilig ve Mârifetnâme’de Kadın Algısı” başlıklı çalışmalarında farklı iki döneme ait eserleri karşılaştırmalı olarak incelemişlerdir. Araştırmada her iki eserde de kadının; gelin, eş, anne, dadi, sütüne, kız çocuğu, kız, dişi, dul, tutsak, cariye olarak yer aldığı ve kadın algısının benzer olduğunu belirtmişlerdir. Dolayısıyla bu araştırmanın sonuçlarının nispeten Albayrak ve Serin (2015)’in çalışmasının sonuçlarıyla tutarlı olduğu söylenebilir. Bu sonuçlar edebî eserlerin milletlerin kültürünün aynası olduğu ve milletlerin düşünüşünü yansıttığı düşüncesini doğrulamakta ve Türk kültüründe kadının anne ve eş rolünün önemsendiğini ortaya koymaktadır. Alvarlı Muhammed Lutfî Efendi’nin “Hulâsatü'l-Hakayık” adlı eserine ilişkin yapılan literatür taramasında Bilgen (2016) tarafından eserdeki ayet ve hadislerin kullanımının incelendiği; Kırkkılıç, Can ve Kurtlu (2013)’nun ise eserde cömertlik, yardımseverlik ve dostluk değerlerini tespit ettikleri belirlenmiştir. Dolayısıyla Alvarlı Muhammed Lutfî Efendi’nin “Hulâsatü'l-Hakayık” adlı eserinin kültür ve kültür unsurları bakımından oldukça zengin olduğu ve meydana getirildiği dönemin toplum yapısını ve değerlerini içerdiği bu nedenle farklı çalışmalarda, farklı temalarla çerçevesinde incelenebileceği önerilebilir.

Kaynaklar

- Açıkgenç, A. (2008). "Said Nursi", *TDVİA*, 35. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 565-572.
- Albayrak, F., Serin, N. (2015). "Kutadgu Bilig ve Mârifetnâme'de Kadın Algısı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8(37), 16-37.
- Aydın, M. Â. (2003). "Mehir", *TDVİA* 28. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 389-391.
- Banarlı, N. S. (1983). "Ferhat ile Şirin", *Resimli Türk Edebiyatı Târihi*. I. Cilt, İstanbul: ME Basımevi. 431.
- Banarlı, N. S. (1983). "Leyla ile Mecnun", *Resimli Türk Edebiyatı Târihi*. I. Cilt, İstanbul: ME Basımevi. 431.
- Bars, M. E. (2014). "Türk Kahramanlık Destanlarında Kadın Tipleri", *International Journal of Languages' Education and Teaching*, 3, 122-140.
- Bedüzzaman Said Nursî (1994). "Sekizinci Deva". *Lem'alar*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat. 210.
- Bilgen, O. (2016). "Erzurumlu Hâce Muhammed Lutfi'nin (1868/1956) "Hülâsatu'l-Hakâyık" İsimli Eserinde Âyet ve Hadis Kullanımı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9(42), 1740-1750.
- Bolay, S. H. (1988:). "Âdem". *TDVİA*, 1. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 358 – 363.
- Büyüköztürk, Ş., Kılıç Çakmak, E., Akgün, Ö. E., Karadeniz, Ş., Demirel, F. (2013). Bilimsel Araştırma Yöntemleri. (15. Baskı). Ankara: Pegem A Yayınları.
- Çağrı, M. (2000). "İbrâhim Hakkı Erzurûmî", *TDVİA*, 21. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 305-311.
- Çelebi, İ. (1998). "Hızır", *TDVİA* 17. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 409-411.
- Dönmez, S. (2018). "Dede Korkut Kitabı Bağlamında Eski Türklerdeki Hanım Anlayışı". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(1), 11-30.
- Duymaz, A. (2007). "Oğuz Kağan Destanı'ndan Dede Korkut Kitabı'na Kahramanların Beden Tasvirlerinin Sembolik Anlamları Üzerine Değerlendirmeler". *Millî Folklor*, 76, 50-58.
- Dürer, D. (2010). "Şibli, Ebû Bekir", *TDVİA* 39. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 125-126.
- Düzgün, D. (2007). "Divanü Lügati't-Türk'te Sosyal Normları Karşılıyan Kavramlar". *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 35, 201-215.
- Fayda, M. (1989). "Âişe", *TDVİA* 1. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 201-205.
- Fayda, M. (2007). "Ömer", *TDVİA* 34. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 44-51.
- Fığlalı, E. R. (1989). "Ali", *TDVİA*, 2. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 371-374.
- Fığlalı, E. R. (1997). "Hasan", *TDVİA*, 16. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 282-285.

- Fıġlalı, E. R. (1998). “Hüseyin”, *TDVİA*, 18. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 518-521.
- Gündüz, Ş. (2010). “Şit”, *TDVİA* 39. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 214-215.
- Hâce Muhammed Lutfi, (2011). *Hulâsatü'l-Hakâyık ve Mektûbât-I Hâce Muhammed Lutfi*, (Haz: Kutlu, H., Mazlumoġlu, H., Canat, İ.H., Doġru, H., Biçer, E., İstanbul: Efe Hazretleri Vakfı. 11, 654-659.
- Harman, Ö. F. (1991). “Âsiye”, 3. Cilt, *TDVİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.487.
- Harman, Ö. F. (1997). “Hârûn”, *TDVİA*, 16. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. C 16. 254 – 256
- Harman, Ö. F. (1997: C 16. 542-545). “Havvâ”, *TDVİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
- Harman, Ö. F. (2000a: C 21. 266-272). “İbrâhim”, *TDVİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
- Harman, Ö. F. (2000b: C 22. 465-472). “İsâ”, *TDVİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
- Harman, Ö. F. (2004: C 29. 236-242). “Meryem”, *TDVİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
- Harman, Ö. F. (2006: C 31. 207-213). “Mûsâ”, *TDVİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
- Harman, Ö. F. (2007: C 33. 224-227). “Nûh”, *TDVİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
- Harman, Ö. F. (2013). “Yûsuf”, *TDVİA*, 44. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,1-5.
- <http://www.bestamiyazgan.com.tr/index.php/sairimizinhayati>, adresinden 17.03.2020’de alıntılanmıştır.
- <https://sorularlailslamiyet.com/kadinin-devlet-baskani-hâkim-ve-vali-olmasi-ile-ilgili-bir-kavmin-basina-kadin-hukumdar-gelirse-o>, 22.02.2020’de alıntılanmıştır.
- <https://sorularlailslamiyet.com/peygamberin-beni-annenden-daha-fazla-sevmelisin-demesini-nasil-anlamaliyiz>
- İbn Recep el-Hanbelî, (1979). *et-Tahvîf Mine’n-Nâr ve’t-Ta’rîf bi-Hâli Dâri’l-Bevâr*, Dimaşk:
- Kandemir, M. Y. (1997). “Hadice”, *TDVİA*, 16. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 456-466.
- Kandemir, M. Y. (1995). Fâtıma”, *TDVİA*, 12. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 223-224.
- Kandemir, M. Y. (2012). “Ümmü Hânî”, *TDVİA*, 42. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 320-321
- Karahan, A. (1996). “Fuzûlî”, *TDVİA*, 13. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 240-246.
- Kılıç, Ü. (2013). “Yezîd”, *TDVİA*, 43. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 513-514.

- Kırkkılıç, H. A., Can, S., Kurtlu, Y. (2013). Alvarlı Hâce Muhammed Lutfi Efe'nin Hulâsatü'l-Hakayık Adlı Eserinde Cömertlik, Yardımseverlik ve Dostluk Kavramları. *Atatürk Üniversitesi, Hâce Muhammed Lutfi (Alvarlı Efe) Uluslararası Sempozyumu*, Erzurum.
- Kıyıcı, S. (1974). "Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi", *TDVİA*, 2. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 552.
- Kıyıcı, S. (1989). "Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi", *TDVİA*, 2. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.252.
- Kurtlu, Y., Koçak, B. (2016). "Oğuz Kağan Destanı'nda Hükümdar Tasarımı". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 56, 875-901.
- Kut, G. (1989). "Ali Şîr Nevâî". *TDVİA*, 2. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 449-453.
- Öngören, R. (2000). "İbrâhim b. Edhem", *TDVİA* 21. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 293-295.
- Önler, Z. (2008). "Kutadgu Bilig'de Toplumsal Kabul ve Geleneklerden Yansımalar". *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 15, 441-455.
- Öztürk, Z. (2013). "Züleyha" *TDVİA*, 44. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 552-553.
- Patton, M. Q. (2018). *Nitel Araştırma ve Değerlendireme Yöntemleri*. (M. Bütün ve D. S. Demir, çev. edt.), (2.baskı), Ankara: Pegem A Akademi, (Çalışmanın orijinali 2002'de yayımlanmıştır.).
- Toker, H. (2005). "Muhammed", *TDVİA*, 30. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 457-459.
- Topaloğlu, B. (1991). "Âmine", *TDVİA*, 3. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 63-64.
- Topaloğlu, B. (1998). "Hûri", *TDVİA*, 18.Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 387-390.
- Useev, N. (2012). "Köktürk Harfli Yenisey Yazıtlarındaki Kadını Bildiren Kelimelerin Anlamına Göre Eski Türklerde Kadın İmajı". *Dil Araştırmaları*, 11, 57-66.
- Yaşaroğlu, M. K. (2006). "Muharrem", *TDVİA*, 31. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 4-5.
- Yazgan, B. (2019). *Gülü İncitme Gönül*. (9. Baskı), İstanbul: Nar Yayınları.
- Yetik, E. (1998). "Hayret", *TDVİA*, 17. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.60-61.
- Yıldırım, A., Şimşek, H., (2013). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. (Genişletilmiş 9.baskı), Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Ek 1. Açıklamalar:

Âdem (as.): Ebü'l-beşer, Safiyyullah unvanlarıyla anılır. İlk insan olarak topraktan yaratıldı. Tevrat'a göre Âdem 930 yıl yaşamıştır. Kendisine 50 suhuf nazil olmuştur. Çiftçilerin piri olarak kabul edilir (Bolay 1988: C 1. 358 – 363).

Aişe [ra. (614 – 678)]: Hz. Ebubekir'in (ra.) kızıdır. 624 yılında Hz. Muhammed'le (asv.) evlendi. *Müminlerin Annesi* ve *Siddika* sıfatları ile anılır. Cemel Vakası'nda Hz. Ali'ye (ks.) karşı geldiyse de başarılı olamadı. Rivayet ettiği hadislerin sayısı 2210'dur (Fayda 1989: C 1. 201-205).

Ali [ks. (600; 656 – 661)]: Hz. Peygamber'in (asv.) amcası Ebu Talib'in oğludur. İlk beş Müslümandan biridir. Hz. Peygamber'in damadı ve Hulefa-yi Raşidin'in dördüncüsüdür. İlmün kapısı olarak anılır. Genellikle tarikatların çoğu kendilerini Hz. Ali'ye dayandırır. Beş yaşından Hicret'e kadar Hz. Peygamber'in yanında kalmıştır. Bedir, Uhud, Hendek ve Hayber başta olmak üzere hemen hemen bütün gazve ve seriyelere katılmış, bu savaşlarda Resul-i Ekrem'in sancaktarlığını yapmış ve daha sonraları menkıbevi bir üslupla rivayet edilen büyük kahramanlıklar göstermiştir. Hz. Ali için Murtaza (beğenilmiş, seçkin), Haydar-ı kerrar (Döne döne hamle eden aslan), Allah'ın (cc.) Aslanı, Şir-i Huda, Esedullah, Gazanfer (iri aslan) tabirleri kullanılmıştır (Fığlalı 1989: C 2. 371-374).

Ali Şir Nevai (1441 -1501): Manzum ve mensur eserleriyle sadece Çağatay edebiyatının değil bütün Türk edebiyatının önde gelen simalarındandır. Orta Asya Türk dili ve edebiyatının gelişmesinde büyük tesiri olduğundan Çağatayca "Nevai dili" denmiştir. Garaibü's-sıgar, Nevadirü's-şebab, Bedayiu'l-vasat, Fevaidü'l-kiber adlı dört divanının genel adı Hazainü'l-meani'dir. Farsça Divan'ı vardır. Hamsesindeki eserler: Hayretü'l-ebbar, Ferhad ü Şirin, Leyla vü Mecnun, Seb'a-i Seyyare, Sedd-i İskenderi'dir. Tasavvufi mahiyetteki Lisanü't-tayr, evliya tezkiresi Nesayimü'l-mehabbe, Türk edebiyatındaki ilk tezkire Mecalisü'n-nefais, Türkçenin Farsçadan üstünlüğünü anlatan Muhakemetü'l-lugateyn adlı eserlerinin dışındaki eserleri: Çihl Hadis, Mizanü'l-evzan, Nazmü'l-cevahir, Hamsetü'l-mütehayyirin, Hâlat-ı Seyyid Hasan Erdeşir, Hâlat-ı Pehlevan Muhammed, Siracü'l-müslimin, Münacat, Mahbubü'l-kulub, Münşeât, Vakfiye, Tarih-i Enbiya ve Hükema, Tarih-i Müluk-i Acem. (Kut 1989: C 2. 449 – 453).

Amine (öl. 576/77): Hz. Muhammed'in (asv.) annesidir. Babası Vehb b. Abdümenaf'tır (Topaloğlu 1991: C 3. 63-64).

Asiye: Firavun'un Hz. Musa'ya iman etmiş olan eşi. Hz. Musa'nın (asv.) doğduğu yıl Firavun İsrailoğulları'nın yeni doğan erkek çocuklarının öldürülmesini emretmiş olduğu için Hz. Musa'nın (asv.) annesi onu bir sandık içinde nehre bırakılmış, Hz. Musa (asv.) Asiye tarafından nehirden çıkartılmış ve böylece onun öldürülmesi engel olunmuştur (Harman 1991: C 3. 487).

Bestami Yazgan: 1957 Şiir, masal ve hikâye türlerinde yüzün üzerinde eseri var. Farklı kuruluşlar tarafından 1994'de Yılın Yazarı, 1997'de Yılın Öğretmeni, 2003'te Yılın Şairi, 2011'de Yılın Yazarı seçildi. Şiir dalında yurt içi ve yurt dışında birçok ödül alan Bestami Yazgan'ın eserlerinden bazıları bestelendi, bazıları da ders kitaplarına girdi. (<http://www.bestamiyazgan.com.tr/index.php/sairimizinhayati> 17.03.2020)

Fatıma [ra. (609-632)]: Fatımatü'z-Zehra diye anılır. Hz. Muhammed (asv.) ve Hz. Hatice'nin (ra.) kızıdır. 624 yılında Hz. Ali (ra.) ile evlendi. "Beyaz, parlak ve aydınlık yüzlü

kadın” anlamında Zehra ve “ıffetli ve namuslu kadın” anlamında Betül lakaplarıyla anılır (Kandemir 1995: C 12. 223 – 224).

Ferhat ile Şirin: Ferhat ile Şirin veya Husrev ü Şirin hikâyesinin erkek kahramanı. Hikâye Firdevsi'nin Şehname'si başta olmak üzere birçok Türk ve İran şairi tarafından kaleme alınmıştır. Nevai'nin eserinde Ali Şir Nevai'nin eserinde Ferhat cam-ı cihan-nüma'da hayalini gördüğü Şirin'e âşık olur ve Şirin'in ülkesine gider. Bu ülkede kalabalık bir işçi grubunun uzaktaki bir çeşmeden Şirin'in sarayına su getirmeye çabaladığını görür. Ferhat kısa zamanda bu yolu açar. Bu işi başaran Ferhat'ı görmeye gelen Şirin de Ferhat'a âşık olur. Bu arada İran hükümdarı Husrev, Şirin'le evlenmek ister. Yüz bulamayınca ordusuyla Ermen'e gelir. Fakat Ferhad'la bata çıkamaz. Hileye başvurarak Ferhat'a Şirin'in ölüm haberini yollar. Ferhat intihar eder. Ancak Husrev'in oğlu Şiruye, Şirin'e âşık olur ve onunla evlenmek için Husrev'in zulmünden bıkan halkla anlaşarak babasını öldürür. Hikâyenin sonunda Şirin, Husrev'in değil Ferhat'ın naaşı üzerine kapanarak can verir. (Banarlı 1983: 431).

Fuzuli, Mehmed (1480, 1483 arası? – 1556): Edebiyatımızın özgün şairlerinin başında gelir. İstirap ve yalnızlığı en iyi şekilde dile getirmiştir. Kendinden sonraki hemen her şairi etkilemiştir denilebilir. On beş kadar eseri vardır. Üç dilde (Türkçe, Farsça ve Arapça) Divan'ı vardır. Leyla vü Mecnun, Beng ü Bade, Hadis-i Erbain Tercümesi, Sohbetü'l-esmar, Hadikatü's-süeda, Mektuplar, Heft-cam, Enisü'l-ıkalb, Risale-i Muammeyat, Rind ü Zahid, Hüsn ü Aşk, Maılaü'l-itikad (Karahana 1996: C 13. 240 – 246) Fuzûli (Karahana 1996: C 13. 240-246)

Hadice [ra. (556-620)]: Hz. Muhammed'in (asv.) ilk eşi. Annesi Fatıma bint Zaide'dir. Hz. Peygamber'le (asv.) 595 yılında evlendi. İslamiyet'ten önce “Tahire” sonra da Resul-i Ekrem'in en büyük hanımı olması sebebiyle “Kübra” ve "Ümmü'l-Müminin" sıfatlarıyla anılmıştır. Hz. Peygamber (asv.) ve Hz. Hatice'nin ilk çocuğu Kasım'dır. Ancak Kasım iki yaşına kadar yaşadı. Resul-i Ekrem bu sebeple Ebü'l-Kasım künyesi ile anılmıştır. Çocuklarından Tayyib (Abdullah) ile Tahir peygamberlikten önce vefat etti. Diğer çocukları Zeynep (öl. 628), Rukiye [M 615'te Hz. Osman'la evlendi. (öl. H 3 /M 624)], Ümmü Gülsüm [623'te Hz. Osman'la evlendi [öl. 629]. Diğerleri Fatıma'dır [609-632 (622'de Hz. Ali'yle evlendi.)]. İslamiyeti ilk kabul eden kişidir (Kandemir 1997: C 16. 456 – 466).

Harun (as.): Kur'an-ı Kerim'de yirmi yerde adı geçmektedir. Peygamberdir. Hz. Musa'nın (as.) üç yaş büyük kardeşidir. Hitabetiyle tebliğde Hz. Musa'ya yardım etmiştir (Harman 1997: C 16. 254-256).

Hasan [ra. (624-669)]: Hz. Ali (ks.) ve Hz. Fatıma'nın (ra.) büyük oğlu ve Hz. Muhammed'in (asv.) ilk torunudur. Eşi Cade bint Eşas tarafından zehirlendikten kırk gün sonra vefat etti. Soyundan gelenlere Şerif denir (Fığlalı 1997: C 16. 282 – 285).

Havva (ra.): Hz. Âdem (asv.) ve Hz. Havva yaratılmış oldukları cennetten yaptıkları hata sebebiyle Dünya'ya gönderilirler. Oğulları Kabil, Habil Hz. Şit'tir (asv.). (Harman 1997: C 16. 542 – 545).

Hızır (ra.): Kur'an-ı Kerim'de adı belirtilmese de 18/Kehf 65'te ilim sahibi biri olarak anılır. Peygamber veya veli olduğu düşünülür (Çelebi 1998: C 17. 409-411).

Huri: Cennet kadını. (Topaloğlu 1998: C 18. 387-390).

Hüseyin [ra. (626-680)]: Hz. Ali (ks.) ile Hz. Fatıma'nın (ra.) oğlu, Hz. Muhammed'in (asv.) torunudur. On İki İmam'ın üçüncüsüdür. Muharrem ayında Yezit zamanında öldürülmüştür. Soyundan gelenlere Seyit denir (Fığlalı 1998: C 18. 518 – 521).

İbrahim (as.): Halilullah diye bilinir. Ulu'l-azm peygamberlerdendir. Yıldız, Ay ve Güneş'in Rab olamayacağını düşünerek tevhid inancına varabilmiştir. Doğacağı ilk çocuğu kurban olarak adayacağı vadinde bulunur. Çok yaşlı olduğu bir zamanda Eşi Hacer'den Hz. İsmail, diğer eşi Sare'den Hz. İshak doğar. Vaadini yerine getirmek üzere oğlu İsmail'i (as.) kurban etmek istediğinde Cenab-ı Hakk (cc.) tarafından kendisine bir koç gönderilir. O da bu koçu kurban eder. Oğlu İsmail'le (asv.) birlikte Kâbe'yi inşa eder. Misafirperverliğiyle anılır. Nemrut tarafından ateşe atılırsa da mucize olarak ateş gül bahçesine döner. Hz. Muhammed (asv.) Hz. İsmail'in (as.) soyundandır. Kâbe'de Makam-ı İbrahim vardır. Kur'an-ı Kerim'de inananların bozulmuş Yahudilik ve Hristiyanlık karşısında Hanif dini diye tabir edilen Hz. İbrahim'in (asv.) dinine uymaları istenir (Harman 2000a: C 21. 266-272).

İbrahim Bin Ethem (öl. Belh 718-782): Zahid, sufi muhaddis. Varlıklı bir ailenin çocuğudur. Gençlik çağında avlanırken iki defa, "Sen bunun için mi yaratıldın, bunu yapmakla mı emrolundun?" şeklinde gaipten bir ses duymuş, Mekke'ye doğru yola koyulmuştur. Kurduğu sohbet meclislerinde dostlarına nasihat etmiş Tasavvufta hareketsizliği ve rabıta'yı vurgulamıştır. Bizanslılar'a karşı yapılan bir deniz seferi sırasında vefat etmiştir (Öngören 2000: C 21. 293-295).

İbrahim Hakkı, Erzurumlu (1703-1780): Matematik, astronomi âlimi ve mutasavvıf. Siirt Tillo'da İsmail Fakirullah'ın terbiyesinde yetişir. İstanbul'da saray kütüphanesinden faydalandı. Müderrislik payesi aldı. Eserleri: Divan, Marifetname, Mecmuatü'l-irfaniye, İnsaniye, Mecmuatü'l-meani, Meşariku'l-yuh, Sefinetü'r-ruh, Kenzü'l-fütuh, Definetü'r-ruh, Ruhü's-şüruh, Urvetü'l-İslam, Heyetü'l-İslam, Tuhfetü'l-kiram, Nuhbetü'l-kelam (Çağrıçı 2000: C 21. 305-311).

İsa [as. (MÖ 4 – MS 30-33)]: Babasız olarak İmran kızı Hz. Meryem'den zuhur etmiştir. Roma imparatoru Ogüst'ün imparatorluğunun 28. yılı Milat olarak kabul edilmiştir. Kur'an-ı Kerim'e göre çarmlıya gerilen Hz. İsa (as.) değildir. O, diri olarak göğe çekilmiştir "Bu, bir de inkârlarından Meryem'e büyük bir iftirada bulunmalarından ve: "Meryem oğlu İsa Mesih'i, Allah'ın elçisi öldürdük" demelerinden ötürüdür. Oysa onu öldürmediler ve asmadılar, fakat onlara öyle göründü. Ayrılığa düştükleri şeyde doğrusu şüphededirler, bu husustaki bilgileri ancak saniya uymaktan ibarettir, kesin olarak onu öldürmediler, bilakis Allah onu kendi katına yükseltti. 4/Nisa 156-158". Beş ulu'l-azm peygamberden biridir. Kendisine İncil inzal edilmiştir. Kur'an-ı Kerim 61/Saff 6 "Meryem oğlu İsa: 'Ey İsrailoğulları! Doğrusu ben, benden önce gelmiş olan Tevrat'ı doğrulayan, benden sonra gelecek ve adı Ahmet olacak bir peygamberi müjdeleyen, Allah'ın size gönderilmiş bir peygamberiyim' demişti." Hz. İsa'nın (as.) Hz. Peygamber'in (asv.) geleceğini bildirdiğini ifade eder (Harman 2000b: C 22. 465-472).

Leyla ile Mecnun: Arap efsanesine dayanan bir aşk hikâyesinin erkek kahramanı. Kays bin Mulavvah (Mecnun'un asıl adı) ve Leyla ve medrese yıllarında birbirlerini severler. Ailesi Leyla'yı okuldan alır ve Kays'la görüşmesini yasaklar. Bu ıstırapla çılgına dönen Kays kendini çöllere atar. Bundan sonra Mecnun olarak anılır. Mecnun'un bu deritten kurtulması için Kâbe'ye götürülürse de o derdinin artması için dua eder. Bu hikâyenin konusu kısaca şöyledir: Kısa zamanda her yere yayılan bu aşkı duyan annesi Leyla'yı okuldan alır ve

Kays'la görüşmesini yasaklar. Ayrılık ıstırapıyla mahvolan Kays halk arasında Arapçada "deli" anlamına gelen "Mecnun" diye anılmaya başlar. Bu seveda yüzünden çöllere düşen Mecnun'a birçok kişi Leyla'yı unutmamasını söyler; ancak onun için kâinat artık Leyla'dan ibarettir ve hiçbir şekilde bu aşktan vazgeçmez. Mecnun'u Leyla'ya kavuşturmak için Nevfel isimli bir kabile reisi Leyla'nın kabilesine savaş açarsa da Mecnun Leyla'nın kabilesinin galip gelmesi için dua eder. Bunu öğrenen Nevfel ara bulucu olmaktan vazgeçer. Bu ve benzeri pek çok hadiseden sonra Leyla'yla karşılaşan Mecnun ilahi aşkı bulduğu için Leyla'yı tanımaz. Leyla geri döner ve kısa zaman sonra da vefat eder. Bunu duyan Mecnun Leyla'nın kabri başına gelir ve orada vefat eder. Mecnun'un arkadaşı Zeyd rüyasında Leyla ile Mecnun'un cennet bahçelerinde beraber olduklarını görür. Hikâye Genceli Nizami başta olmak üzere Türk edebiyatında Fuzuli (Karahan 1996: C 13. 240 – 246) ve Ali Şir Nevai (Kut 1989: C 2. 449 – 453) de dâhil olmak üzere, Arap ve Fars edebiyatlarında birçok kişi tarafından işlenmiştir (Banarlı 1983: CI. 431).

Meryem: Hz. Meryem, İmran'ın kızıdır. Babasız olarak Hz. İsa'yı (as.) doğurmuştur. Kur'an-ı Kerim'de 19. surenin de adıdır. Hz. Zekeriya'nın (as.) himayesinde büyümüştür (Harman 2004: C 29. 236 – 242).

Muhammed (asv.): Muhammed [(asv.) (570-632)]: Künyesi Ebu'l-Kasım Muhammed ibn-i 'Abd Allah ibn-i 'Abd'ul-Muttalib'dir. Mustafa, Mahmud veya Ahmed isimleriyle de anılır. Doğumundan önce babası Abdullah'ı, 6 yaşında annesi Amine'yi kaybetti. Amcası Ebu Talib'in koruması altında büyüdü. 25 yaşındayken 40 yaşındaki zengin bir dul olan Hatice ile evlendi. Kırk yaşında kendisine peygamberlik geldi. 622'de Medine'ye göç etti. Bu hadiseye Hicret denilir. Bu yıl Hicri takvimin başlangıcı olarak kabul edildi. Yönetiminde Arabistan'ın tamamı Müslümanların eline geçti. Kendisine dört büyük kitaptan Kur'an-ı Kerim inzal edildi (Toker 2005: C 30. 457-459).

Muhammed Lutfi Efendi, Alvarlı (1868-1956): Mutasavvıf, şair, Nakşibendi şeyhi. Erzurum doğumlu. Babası Hoca Hüseyin Efendi, Seyyide Hadice Hanım'dır. Babasından icazet aldı. Nakşibendi şeyhi Muhammed Pir-i Küfrevi'ye intisap etti. İmamlık yaptı. 1916'da Rusların Erzurum ve çevresini işgali üzerine topladığı altmış kişilik bir müfrezeyle Ermenilere karşı koydu. Ruslar'a ait büyük bir silah deposunu ele geçirdi. Daha sonra Türk ordusuna katıldı ve ordu ile birlikte 12 Mart 1918'de Erzurum'a girdi. Hasankale'ye bağlı Alvar köyü halkının isteği üzerine oraya yerleştiği için "Alvar imanı" veya "Efe hazretleri" unvanıyla tanındı. Arapça, Farsça ve Türkçe şiirler yazan Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi'nin şiirleri ölümünden sonra Hulâsatü'l-Hakayık adıyla yayımlandı. Divandaki çeşitli nazım şiirlerde aruz ve hece vezni kullanılmış olup şiirlerinden bazıları da bestelenmiştir (Kıyıcı 1974: C 2. 552).

Musa (as.): II. Ramses (öl. MÖ 1237) döneminde MÖ 13. yüzyılda yaşamıştır. Babası İmran'dır. Kendisinden üç yaş büyük kardeşi Hz. Harun (asv.) (Harman 1997: C 16. 254 – 256) da peygamberdir. Firavun gördüğü bir rüya üzerine o yıl İsrailoğullarından doğan bütün erkek çocukların öldürülmesini emretti. Musa'nın annesi çocuğu bir sandık içerisinde Nil'e bırakır. Tur-ı Sina'da Cenab-ı Hakk'ın kelamına muhatap olduğu için Kelim sıfatıyla anılır. Firavun'un Asiyeye Musa'yı bulur ve saraya alır. Kur'an-ı Kerim'de 136 yerde geçer. Asa, beyaz el, tufân, çekirge, haşere, kurbağa, kan, karanlık, kayadan su fışkırması, bulutun gölge yapması gibi pak çok mucize ile ve Cenab-ı Hak'la (cc.) konuştuğu için Kelim sıfatıyla anılır. Asasıyla Kızıldeniz'i yararak İsrailoğullarını Mısır'dan çıkarır, İsrailoğullarının peşine düşen

Firavun ve ordusu Kızıldeniz'de boğulur. Kendisine Tevrat indirilmiştir. Ulu'l-azm beş peygamberden birisidir (Harman 2006: C 31. 207 – 213).

Nuh (as.): Ulü'l-azm beş büyük peygamberden biridir. 950 yıl yaşamıştır. Kırk yaşında peygamber olmuştur. Kur'an-ı Kerim'de kırk üç yerde ismi geçmektedir. Yetmiş birinci suresi onun adını taşır. Cenab-ı Hak (cc.) inanmayanları cezalandırmak isteyince Hz. Nuh'a (as.) gemi yapmasını emretmiştir. Hz. Nuh (as.) her hayvan türünden birer çift gemiye almış ve 890 yaşında iken tufan gerçekleşmiştir. İnanan üç oğlu gemiye binmiş, inanmayan eşi ve bir oğlu suda boğulmuştur (Harman 2007: C 33. 224 – 227).

Ömer b. Hattab [ra. (581; 634 – 644)]: İkinci halife. Aşere-i mübeşşeredendir. Ömerü'l-Faruk diye anılır. Babası Hattab bin Hufeyl, annesi Hanteme bint Haşim'dir. Çocukluğundan itibaren deve çobanlığı yaptı. Okuryazardı. İyi bir hatipti. Uzun boylu, güçlü kuvvetli bir güreşçiydi. Peygamberliğin 6. yılında (616) Müslüman oldu. Hz. Ömer kumandanlığını Resulullah'ın yaptığı bütün savaşlarda, Hudeybiye Antlaşması, Umretü'l-kaza ile Veda haccında bulundu. Bizans ve Sasani ordularıyla yaptığı savaşları kazandı. Suriye, Irak, Mısır, Azerbaycan ve Güney Anadolu'yu fethetti. Son evliliğini Hz. Ali ve Fatıma'nın kızı Ümmü Külsum ile yaptı (638). Kızı Hafsa'yı Hz. Muhammed (asv.) ile evlendirmiştir (625). Hz. Ebu Bekir ile birlikte "şeyheyn" diye anılmıştır. Ömerü'l-Faruk diye anılırdı. Emirü'l-müminin" tabiri ilk defa onun için kullanılmıştır. Kur'an-ı Kerim'in Mushaf hâline getirilmesine vesile olmuştur (Fayda 2007: C 34. 44–51).

Said Nursî, Bediüzzaman [ra. (1878-1960)]: İslam âlimi, düşünürü, Risale-i Nur adlı tefsir külliyyatının yazarı ve Nur cemaatinin kurucu lideridir. Şeyh Muhammed Celali'den 1892 yılında henüz on dört yaşında iken icazet aldı. Şeyh Emin Efendî'den ders aldı. 1892'de Bitlis'te Şeyh Emin Efendi ve diğer İslam âlimlerinin de bulunduğu ilim meclisinde yapılan imtihan ve münazara sonunda kendisine Bediüzzaman unvanı verildi. Medrese eğitiminde yenilik yapmanın zorunlu olduğu fikrini savundu. Temmuz 1908'de istibdat aleyhine bir konuşma yaptı. 31 Mart Vakası'na kadar İttihatçılarla beraber oldu. 31 Mart Vakası ile irtibatlandırılarak 1 Mayıs 1909'da tutuklandı, ancak "Dîvân-ı Harb-i Örfî" adıyla yayımladığı müdafaası sonucunda beraat etti. I. Dünya Savaşı'nda gönüllü alay komutanı olarak Kafkas Cephesi'nde mücadele etti. Ruslara esir düştü. 2018'de İstanbul'a döndü. Darü'l-Hikmetü'l-İslamiye azası olarak atandı. Bu tarihten sonra kendi deyimiyle Yeni Said dönemi başlar. Bu dönemde siyasetten tamamen uzak dursa da davranışları laikliğe aykırı kabul edilerek 1925'ten sonra 28 yıl sürgün hayatı yaşar. Çıkarıldığı mahkemelerde hakkında beraat kararı verilir. Yazdığı eserler genellikle Kur'an ve hadis tefsiri mahiyetindedir. Tasavvuf öğretisine olumlu bakmakla birlikte zamanın tarikat zamanı değil, iman kurtarma zamanı olduğunu vurgulamıştır. Irkçılığın İslamiyet tarafından reddedildiğini belirterek menfi milliyetçiliğin karşısında yer almıştır. Sözler, Mektûbât, Lem'alar ve Şualar başta olmak üzere eserlerini "Risâle-i Nûr Külliyyâtı" adı altında toplamıştır. Eserlerinde iman hakikatlerini ve kardeşliği anlatmıştır. Nurculuk hareketini bir cemaat hareketi olarak nitelendirmiştir. Said Nursî'nin fikir ve eserlerinin bilimsel düzeyde yapılan toplantı, uluslararası sempozyum, makale, kitap türünde yayınlarda tartışılmıştır (Açıkgenç 2008: C 35. 565-572). Said Nursî.

Şibli, Ebu Bekir Dülef b. Cahder [ra. (861 – 946)]: İlk sufilerden. Türk asıllıdır. Valilik görevinde de bulunmuştur. Sonradan valilik görevini bırakıp tasavvufa yönelmiştir.

Tasavvuf eğitimini tamamlamıştır. Ele aldığı konuların başında marifetullah ve tevhit gelmektedir (Dürer 2010: C 39. 125-126).

Şit (as.): Hz. Âdem'in (as.) oğludur. Peygamberlik, Hz. Âdem'den (as.) sonra Hz. Şit'e (as.) geldi ve kendisine 50 suhuf nazil oldu. Hz. Şit'ten (as.) sonra da peygamberlik Hz. İdris'e (as.) gelmiştir (Gündüz 2010: C 39. 214 – 215). Şit.

Ümmühan (ra.): Hz. Muhammed'in (asv.) amcası Abdülmuttalib'in kızı, Hz. Ali'nin (ra.) kız kardeşidir. Asıl adı Fahite'dir. Hz. Muhammed (asv.) Taif dönüşü Ümmühani'nin evine uğrar. O sırada 9 yaşında olan Hz. Fatıma da Ümmühani'nin evindedir. Mıraç hadisesi de o gün, Peygamberliğin 8. yılı Recep ayının 27. gecesinde vuku bulmuştur. Kendisinden kırk altı hadis nakil olunmuştur (Kandemir 2012: C 42. 320 – 321).

Yezit (648; 680 – 683): Ebu Süfyan'ın oğlu Muaviye'nin oğludur. I. Yezit döneminde hilafet Emevi yönetiminde saltanata dönüşür. Ancak Kûfe valisi Hz. Hüseyin'e (ra.) biat etti. Hz. Hüseyin'e (ra.) 72 kişiyle Kûfe'ye doğru yola çıktı. Bu ilerleyiş yeni atanan Kûfe valisi emrindeki Emevi birlikleri tarafından Kerbela'da katledilir (680). Olay Yezid'in hilafeti döneminde gerçekleştiği için İslami camiada Yezit baş sorumlu kabul edilir. (Kılıç 2013: C 43. 513 – 514).

Yusuf (as.): Hz. Yakup'un (İsrail) on iki oğlundan en küçüğü olan Bünyamin'in büyüğüdür. Beni İsrail (İsraioğlu) sanını alan ilk peygamberdir. Hz. İbrahim'in oğlu Hz. İshak'ın torunudur. Kendisine rüyaları yorumlama ilmi bahşedilmiştir. Kıskanç ağabeyleri tarafından önce kuyuya atılır, sonra Mısırlılara köle olarak satılır. Mısırlı vezirin karısı Züleyha Hz. Yusuf'a (as.) alaka peyda ederse de Hz. Yusuf (as.) bu ilgiyi reddeder. Hz. Yusuf (as.) sonradan Mısır'a Maliye Bakanı olur. Kur'an-ı Kerim'de 111 ayetlik Yusuf suresi "ahsenü'l-kasas" olarak nitelendirilir. Edebiyatımızda pek çok Yusuf ile Züleyha hikâyesi yazılmıştır (Harman 2013: C 44. 1-5).

Züleyha: Kur'an-ı Kerim'de Mısır vezirinin eşi olarak geçer. Hz. Yusuf'u (as.) sevmiştir (Öztürk 2013: C 44. 552-553).

Ek 2. Kısaltmalar


120/43.m/	: sayfa numarası /manzumenin üzerindeki numara, manzume
163/10.d.	: sayfa numarası /beyit veya dörtlük numarası. Dörtlük
605/Kıyamet Destanı	: sayfa numarası /manzumenin adı
Altılı	: Bentleri 6 mısradan oluşan manzumeler
as.	: Aleyhis selam
asv.	: Aleyhis salatü vessalam
b.	: Beyit
b.	: bin (oğlu)
bk.	: bakınız
C	: Cilt
cc.	: Celle celalühü
d.	: Dörtlük
doğ.	: Doğum tarihi
g.	: Gazel
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazret-i
İst.	: İstanbul
ks.	: Kuddise sirruhu
ME	: Millî Eğitim
MÖ	: Milattan önce
MS	: Milattan sonra
öl.	: Ölümü
ra.	: Radiyallahu anh /anha /anhüma /anhüm [(Allah on{lar}dan razı olsun) anh (ondan), anha (kadın için ondan), anhüma (o ikisinden), anhüm (onlardan)]
s.	: Sayfa
m/	: Manzume/
TDVİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi



GENC-İ EDEB MESNEVİSİNDE EDEP KAVRAMI DECENCY CONCEPT IN GENC-I EDEB

MUTLU MELİS ÖZGERİŞ


Öğr. Gör. Dr., Atatürk Üniversitesi, ATATÖMER
Res. Assist Dr., Ataturk University, ATATOMER
mmelis.yardimci@atauni.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-1393-8669>

Atıf / Citation

Özgeriş, M. M. 2020. "Genc-i Edeb Mesnevisinde Edep Kavramı". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute*. 69, (Eylül-September 2020). 119-148

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü- *Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi- *Received Date* : 28.01.2020
Kabul Tarihi- *Accepted Date* : 08.09.2020
Yayın Tarihi- *Date Published* : 30.09.2020
 <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4329>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate® programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*
TAED-69, Eylül – September 2020 Erzurum. ISSN 1300-9052 e-ISSN 2717-6851
www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/ataunitaead>

GENC-İ EDEB MESNEVİSİNDE EDEP KAVRAMI* DECENCY CONCEPT IN GENC-I EDEB

MUTLU MELİS ÖZGERİŞ

Öz

Genc-i Edeb mesnevisi, Azerbaycan coğrafyasında 19. yüzyılda yaşamış bir şair olan İsmail Nâkâm'ın, Nizâmî'nin Mahzenü'l-Esrâr'ına nazire şeklinde kaleme aldığı bir mesnevidir. 31 makale ve 4123 beyitten oluşan eserde şair, şiir kabiliyetini ve hayata bakış açısını ortaya koymuştur. Şairin eserini yazma amacı ise “edep hazineleri” şeklinde tarif ettiği hususları aktarmaktır. Eserini edep kavramı üzerine kuran Nâkâm, her makalede anlattığı edep kaidelerini farklı örneklerle, hikâyelerle, hadis ve ayetlerle destekleyerek kendine has söyleyiş güzelliği ve tasavvur zenginliğiyle beyitlere dökmektedir. Bu vesileyle okuyucuya çeşitli nasihatlerde bulunmakta, dünya ve ahiret hayatında mutluluğu, doğru yolu “edep” kavramı üzerinden göstermektedir.

Hazırlanan bu çalışmada ilk olarak İsmail Nâkâm'ın hayatı, sanatı ve eserlerine kısaca değinilmiş; daha sonra şairin her makalesinde ele aldığı konulara ve beyit örneklerine yer verilmiş, edep ile ilgili görülen hususlar belirtilmiştir. Böylece hem devrinde hak ettiği ilgiye mazhar olamayan Nâkâm tanıtılmaya çalışılmış hem de şairin ömrünün son zamanlarında yazdığı eseri Genc-i Edeb mesnevindeki edep kaideleri aktarılmak istenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Nâkâm, şiir, edep, mesnevi, Genc-i Edeb.

Abstract

Genc-i Edeb, it is a mesnevi penned in the form of a nazire for Nizâmî's Mahzenü'l-Esrâr by İsmail Nâkâm, a poet who lived in the Azerbaijan geography in the 19th century. In mesnevi consisting of thirty-one articles and 4123 couplets, poet has revealed his poetry ability and perspective on life. The purpose of writing the poet's work is to convey what he described as treasures of decency. Nakam who founded his work on the concept of decency, is pouring into couplets with its unique saying beauty and richness of imagination, in supporting the decency base described in each article with different examples, stories, hadiths and verses. On this occasion, he gives the reader various advice and shows happiness in the world and hereafter through the concept of "decency".

In this study, firstly, the life, art and works of İsmail Nâkâm are briefly mentioned; later, the subjects and couplet examples that the poet has dealt in his article are included, the points seen regarding the decency are specified. Thus, it was tried to introduce Nâkâm, who was not excluded from the interest he deserved during his time and the decency bases in Genc-i Edeb, which he wrote in the late life of the poet, were asked to be transferred.

Key Words: Nâkâm, poem, decency, mesnevi, Genc-i Edeb.

* Bu çalışma oluşturulurken tarafımızca hazırlanan “İsmail Nâkâm'ın Genc-i Edeb Mesnevisi (İnceleme-Metin-Sadeleştirme)” başlıklı doktora tezinden yararlanılmıştır.

Structured Abstract

İsmail Nâkâm; he is a poet who lived in Azerbaijan in the 19th century, was in Istanbul for a while, and created his works in line with the classical poetry tradition. The real name of the poet who was born in Sheki is Ismail and he was known as Ismail Bey because he belongs to the Bey generation. He lived in Nuha until the end of his life, lived in Istanbul during the reign of Sultan Abdülhamid and established friendship with local poets. The pseudonym chosen by the poet is also connected with his life. The poet sees himself as unhappy and unheard of. The pseudonym Nâkâm also means that he could not reach what he wanted, was unlucky, unlucky and unlucky. It can be said that he bought this pseudonym because he could not reach his hopes in his life.

Although not as successful as the master names of previous periods, Nâkâm, whose works reflecting the taste of classical poetry in his era, were successful, is troubled by his lack of recognition and the fact that his name does not spread. In the sources, Sheki is counted among the most important poets of the literary community, and he is known as a gazel poet in his time. Most of the gazels in the Divan are in the form of lyrical gazels. The situation is the opposite in the mesnevi. It is understood that in these works, he generally dealt with divine love and he saw the troubles in this way at home. Actually, the effect of his religious sensitivity is in question in all of the poet's poems. The poet attaches great importance to religion. Especially in the Genc-i Edeb mesnevi, he emphasizes that religion will be completed with decency. In this work, the advisory style of the poet draws attention. The poet reflects his own philosophy, point of view on life, manners and moral behaviors that must be followed in society with his admonished words.

Despite the bad criticism of Nâkâm himself, he has been the subject of many studies that make him successful in terms of literature. The fact that his name is mentioned in the studies of Azerbaijani literature and his poetry anthologies are indicative of his poetry power to be mentioned. Especially in the studies about the poet after the 1950's; The poet was tried to be introduced with more positive criticisms such as continuing the classical poetry tradition, being under the influence of Fuzuli and using the word skillfully.

The poet has a Divan and works named Mecnûn u Leylî, Ferhâd u Şîrîn, Genc-i Edeb, Hayâlât-ı Perîşân, Latîfnâme. There is no information about the copy records of his work named Münşeat and Dört Efendi.

The Genc-i Edeb mesnevi, which is the subject of our study, is a mesnevi written by İsmail Nâkâm in the form of a nazire to Nizâmî's Mahzenü'l-Esrâr. The only known copy is registered at Konya Mevlana Museum Turkish Manuscripts section number 3965. The work consists of 4123 couplets and 31 articles, written with the mold of müfte' ilün müfte' ilün fâ' ilün. Immediately after the mesnevi, which begins with Besmele, comes Tahmid ü Tevhid, where God is praised and describes his existence and unity. These chapters are respectively münâcât, na'î, intercession, copyright reason, praise, the nature of the word. After these sections that form the introduction section, 31 articles that make up the main text and the

hatime section take place at the end of the articles. In addition, the poet stated that he needed to add a dictionary to make it easier to understand the text by opening a paragraph after the author's registration. Mesnevi ends with a dictionary arranged according to the letter order added by the poet.

This mesnevi, written in the form of nazire, has some similarities with Nizâmî's Mahzenü'l-Esrâr in terms of form and content. In addition to being written with the same meter, both mesnevi are religious, mystical and moral ones. He mentions Nizâmî in his mesnevi and states that he speaks the word in the best way. In the section where he explains the word, after emphasizing Nizâmî's mastery of the word, he quotes five couplets in Persian from Nizâmî's "The nature of the word" section in the Mahzenü'l-Esrâr mesnevi. When the mesnevis are evaluated from the point of the stories told, there are some similarities in some stories except for one story. "The story of nightingale and born bird" is the common story in the mesnevi of both poets.

Nâkâm, who founded this work, which he wrote in the last years of his life, on decency, supports the rule of decency that he describes in each article with different examples, stories, hadîths and verses, and translates them into couplets with his unique beauty of utterance and richness of imagination. On this occasion, he gives various advice to the reader and shows happiness and the right way in the life of the world and the hereafter through the concept of "decency". In the Genc-i Edeb mesnevi, the poet draws a pessimistic picture in the section where he describes how he started to write his work, and thanks to the inspiration and enthusiasm he received, he decided to write a work that describes the rules of decency in order to overcome this disorder. The poet, who worked hard day and night to reveal this work that adorns the world and put his thoughts into poetry, took the names of the morals in his book and explained the secrets he knew with articles and named his work Genc-i Edeb. In the episode, he praised his work and stated that he completed it in a year, and thanked Allah for his help and completion of his work.

In the Genc-i Edeb mesnevi, the poet started the first article of his work with the divine-figurative love dilemma, the manifestation of love and its states; his second article was devoted to decency, which was the purpose of writing his work. After defining the literary, he explained the rules of decency in other articles by supporting them with stories. The rules of decency discussed in his articles are as follows: Confirming the revelation of God, respecting the mother and father, trustworthiness, avoiding lies, pledging loyalty, doing business and earning a profit, avoiding unemployment, compassion and goodness, not being hypocritical, soft temper, avoidance of anger, patience, not being in a hurry, modesty, not being arrogant, generosity, avoiding stinginess, avoiding gossip, greed and greed, eating less and decently, conserving, preserving trust, good faith, thankfulness for loyalty, give importance to science, do not educate children and dream. According to Nâkâm, human beings who integrate with good morals and decency will realize the real purpose of creation and will be given the love of Allah. He will find the true lover only through decency.

Giriş

İsmail Nâkâm 19. yüzyılda Azerbaycan coğrafyasında yaşamış, bir dönem İstanbul'da da bulunmuş, klasik şiir geleneği doğrultusunda eserlerini oluşturmuş bir şairdir. *Tuhfê-i Nailî*'de şairin asıl adının İsmail, Dağıstanlı ve Sultan Abdülhamid dönemi şairleri arasında olduğu ve kendisine dair bilgi bulunmadığı ifadesi yer almaktadır (Tuman 2001: 1022). Şairle ve onun hayatıyla ilgili ilk bilgiler ise Feridun Köçerli tarafından verilmiştir. O, Nâkâm'ı 19. yüzyılda Nuha'daki şairlerin en meşhuru şeklinde anlatmıştır (Köçerli 1981: 284). Abdulmabud Behçet ise Nâkâm'ın yakın arkadaşıdır ve onunla ilgili en fazla bilgi veren kişi olmuştur (Adışirinov 2006: 11).

İsmail Nâkâm'ın nesli Hacı Sadreddin Bey'den gelmektedir. Hacı Sadreddin Bey ailesiyle birlikte Şamahı'dan günümüzdeki adı Şeki olan Nuha'ya göç etmiştir. Onun Hamid Ağa, Derviş Muhammed Ağa ve Mustafa Ağa adlı üç oğlu bulunmaktadır ve Nâkâm'ın babası, Nuha'da Derviş Muhammed adıyla tanınmış olan oğludur (Adışirinov 2006: 32).

Şairin doğum tarihiyle ilgili farklı görüşler mevcuttur. Buna göre şairin 1829, 1839 ve 1841 tarihlerinde doğduğu ifade edilmektedir. *Mecnûn u Leylî* mesnevisinde;

Verip her demde bir gûne şikence
Yitirdiñ 'ömrimi pencâh u pence (520)

ifadesinden 55 yaşında olduğu anlaşılmaktadır. Eserin bitiş tarihinin 1314/1896 olduğu göz önüne alındığında ise şairin doğum tarihinin 1258/1842-1843'ten önce olduğu ortaya çıkmaktadır. Şefika Demirkızı Abdullayeva (2016: 62) ise Nâkâm'ın doğum ve ölüm tarihine yönelik hazırladığı makalesinde, onun *Hadis-i Latîf* adlı eserinden bahsetmiş ve bu eserinde yer alan "Gülçin ve Gülşen" destanında Nâkâm'ın 1255/1839 yılında doğduğunu belirttiğini ifade etmiştir.

Şeki'de dünyaya gelen şairin asıl adı İsmail'dir ve Bey nesline mensup olduğu için İsmail Bey şeklinde tanınmıştır. O devrin Mirzalar zümresindedir (Abdullayeva 2016: 62). Varlıklı bir ailede yetişmiş, Arapça ve Farsçayı mükemmel derecede öğrenmiştir. Mektepte Rusça okumuşsa da sonradan bırakmış ve dönemin ilimleriyle de ilgilenmiştir (Müznib 1928: 5). Şair, yakın arkadaşı Abdulmabud Behçet'in verdiği bilgilere göre edindiği bilgi birikimini kendi gayretinin bir neticesi şeklinde yorumlamaktadır (Adışirinov 2006: 36-37).

Kırk yaşına kadar zengin ve mülk sahibi olan; fakat daha sonra zenginliği elinden gidip sadece günlük geçimini temin edebilen şair, hayat arkadaşı Fatma Hanım'la geç aile kurmuş ve onu erken kaybetmiştir. Şairin evladı da bulunmamaktadır (Adışirinov 2006: 38).

Nâkâm, hayatının sonuna kadar Nuha'da yaşamıştır (Efendiyev 1962: 93). Resulzade'nin (1934: 154) de belirttiği üzere bir zaman Sultan Abdülhamid Dönemi'nde İstanbul'da bulunmuş ve mahalli şairler ile dostluk kurmuştur. Bu bilgiyi destekleyici en önemli husus ise *Divân*'ıdır. *Divân*'ında bulunan otuz beş beyitlik kasideyi Sultan Abdülhamid için yazmış ve onu yeryüzünün şahı, Allah'ın gölgesi, ilim, hilm gibi vasıflara sahip bir padişah şeklinde övmüştür:

*Rûy-ı zemînde cümle-i şâhân ser-âmedi
Zill-ı Hudâ halife-i 'am vâris peder
Sultân Hamîd Hân o kim hâsır aña
'İlm u sahâ vü hilm ü şecâ 'at şükûh ü fer
Tâc-ı kemerle fâhr kılar cümle şâhlar
Lâkin anîla fâhr kılar tâc hem kemer (K1-3,5)*

İstanbul'da bulunduğu zaman Kurena Mehmet Emin Daruğazde şairin divanını bastırmak istemiş, eseri sansür tetkikinden geçirtmiştir. Sultan'dan kitabın basım izni alınmasına rağmen sansür memurunun mukaddime bölümünün ve bazı şiir parçalarının üstünü çizmesi nedeniyle Nâkâm, eserinin basılmasından vazgeçmiştir. Daha sonra el yazması metin, Ali Emîrî'nin eline geçmiştir (Tahirzade 2011: 79).

Şair 1904 yılında Konya'da bulunmuş ve burada Mevlana Kütüphanesi'ne kitaplar bırakmıştır (Abdullayeva 2016: 64).

Şairin vefatıyla ilgili kayıtlara göre Nâkâm, 1906 yılında kanserden vefat etmiş, Hoçih kabristanına defnedilmiştir. Ayrıca şairin adı şehrin merkez kütüphanesine verilmiştir. Bu kütüphanede bulunan büstüne de 1841-1906 tarihleri yazılmıştır. Fakat Abdullayeva (2016: 64) hazırladığı çalışmada vefat tarihinin de yanlış olduğunu belirterek, bu iddiasını Azerbaycan Millî Kütüphanesi D-831/24084 numaralı el yazmasına dayandırmıştır. Söz konusu el yazması eserde Nâkâm'ın el yazısıyla yazılmış gazel ve rubailerinin bulunduğunu ve buradaki bilgilerin 1908'inci yıla kadar olan bilgileri içerdiğini söyleyerek, şairin 1908 yılında vefat ettiğini aktarmıştır.

Şairin mürettep bir *Divân*'ı ve *Mecnûn u Leylî, Ferhâd u Şîrîn, Genc-i Edeb, Hayâlât-ı Perîşân, Latîfnâme* adlı eserleri bulunmaktadır. *Münşeat* ve *Dört Efendi* adlı eserinin nüsha kayıtlarına dair bir bilgi ise bulunmamaktadır.

Şair kendi düşünceleriyle, şiir anlayışıyla özdeşleştirdiği klasik şiir geleneği doğrultusunda eserlerini meydana getirmiştir. Geleneğe karşımıza çıkan benzetmeler, tipler ve kişilikler, kıssa ve hikâyeler, edebî sanatlar, mazmunlar, ayet ve hadisler, kültürel unsurlar onun şiirlerinde de yer almaktadır. Bu kavram dünyasını kendi hayal ve düşünce dünyasıyla sentezleyen şair, klasik şiirin son evresinde olduğunun farkındadır ve kendisini bu nazım devrinin son temsilcisi görmektedir:

*Senîle hatm bulsun nazm devri
Ki sensin nâzımı âhir zamânûî (Divan, Kt-6/7)*

Kaynaklarda Şeki edebî muhitinin en önemli şairleri arasında sayılan Nâkâm, Arapça ve Farsçayı iyi kullanır ve mazmun bulmada zorluk yaşamaz. Bu durum kendisini yetiştirmesinden, ilme verdiği önemden ileri gelmektedir.

Nâkâm, devrinde gazel şairi şeklinde tanınmaktadır. Divan'ında yer alan gazellerin çoğu lirik gazeller şeklindedir. Mesnevilerinde ise durum tam tersidir. Bu eserlerinde

genellikle ilahî aşkı ele aldığı, bu yolda çekilen sıkıntıları evla gördüğü anlaşılmaktadır. Şairin bütün şiirlerinde aslında dinî hassasiyetinin getirdiği tesir söz konusudur. Şair dine çok önem vermekte; eserlerinde tevhid, münacat, na‘t konulu şiirler görülmektedir. Hatta *Genc-i Edeb* mesnevisinde bunlara ilaveten şefaathane türünde Hz. Peygamber’den şefaatinin istediği bir bölüm de mevcuttur. Kısacası Nâkâm’ın şiir anlayışı İslamî inançtan bağımsız düşünülemez.

Şairin eserlerinde nasihatvari üslubu dikkat çekmektedir. Şair nasihatli sözleriyle aslında kendi felsefesini, hayata bakış açısını, toplumda uyulması gereken adab-ı muaşeretini, ahlakî davranışları yansıtmaktadır. Özellikle *Genc-i Edeb* mesnevisinde, eserini yazmaya nasıl başladığını anlattığı bölümde karamsar bir tablo çizer ve devamında kendisine gelen ilham ve şevk sayesinde bu bozukluğu gidermek adına edep kaidelerini anlatan bir eser yazmaya karar verir. Mecazî olarak aktardığı bu bilgilerin, döneminin içinde bulunduğu hâli yansıttığı aklı gelmektedir.

Şairin seçtiği mahlas da onun yaşamıyla bağlantılıdır. Çünkü Klasik Türk şiirinde şairler mahlaslarıyla bilinmiş ve tanınmışlardır. Şairler mahlaslarını seçerken birçok faktörü göz önünde tutar. Bunların başında da psikolojik sebeplere bağlı nedenler yer alır (Yıldırım 2006: 92). Nâkâm da kendini mutsuz ve şöhretsiz olarak görmektedir. Nâkâm mahlası da kelime olarak istediğine ulaşamamış, nasipsiz, bahtsız, şanssız anlamlarına gelmektedir. Bu mahlası hayatında umduğuna erişemediği için aldığı söylenebilir. Önceki dönemlerin usta isimleri kadar olmasa da devrinde klasik şiir zevkini yansıtan eserleri başarılı görülen Nâkâm, şöhretsizliğinden, adının yayılmamasından dertlidir ve bunu *Genc-i Edeb* adlı eserinin hatimesinde şöyle dile getirir:

Ehl-i diliñ mañlaş-ı güm-nâmıyım
‘Âlemiñ evvelki çi Nâkâmıyım (4106)

Şair, İnkılap ve Medeniyet Mecmuası’nda Ali Nazim’in makalesiyle tenkide uğramıştır. Ali Nazim, bütün gazel ve şiirlerini eski şairlerin etkisiyle yazdığını, şiirlerinde hiçbir yenilik bulunmadığını belirtmiş; hatta daha da ileri giderek “Edebiyat tarihinden atılsa yeri olmayacak kişilerdendir.” demiştir (Adışirinov 2006: 13). Ali Nazim’in yazısı, Nâkâm’ın adının yayılmasını ve eserlerine ilgiyi olumsuz etkilemiştir.

Nâkâm kendisiyle ilgili yapılan kötü eleştirilere rağmen onu edebî yönden başarılı gösteren pek çok çalışmanın da konusu olmuştur. Azerbaycan edebiyatı alanında yapılan çalışmalarda adının zikredilmesi, şiir antolojilerinde şiirlerinin bulunması, onun kendinden söz ettirecek şiir kudretinin bulunduğu göstergesidir. Özellikle 1950’li yıllardan sonra şairle ilgili yapılan çalışmalarda Nâkâm’ın klasik şiir geleneğini devam ettirmesi, Fuzûlî’nin tesirinde olması, sözü ustalıklı kullandığı gibi daha çok olumlu eleştirilerle şair tanıtılmaya çalışılmıştır (Efendiyev 1962; Kuluzade 1965; Piriyevev 1969; Adışirinov 2006).

1. Genc-i Edeb Mesnevisi

Nâkâm'ın mesnevi nazım şekliyle kaleme aldığı ve insana, hayata, dine bakış açısını, edep kaidelerini aktardığı *Genc-i Edeb* adlı eserinin şu an için bilinen tek nüshası bulunmaktadır. Mevlana Müzesi Türkçe Yazmaları Bölümü 3965 numaraya kayıtlı eser; rik' a hattıyla, 221x160-163x77 mm ölçüleriyle, 2 sütun ve başlıkların bulunmadığı sayfalarda 16 satır hâlinde, 135 varak metin 12 varak sözlük toplam 147 varak olarak kaleme alınmıştır. Başlıklar, kırmızı mürekkeple; metin, siyah is mürekkebiyle yazılmıştır. Eser; battal ebru desenli, sırtı meşin kapak bir cilde sahiptir. Eserin 1a, 51a, 82a, 87a, 129a varaklarında Maarif Vekâleti Konya Asarı Atika Müzesi Müdürlüğü mührü, ilk sayfada da Konya Müzesi Kütüphanesi kaydı yer almaktadır. b varaklarının hepsinde rekabe (çoban) kaydı mevcuttur.

Başı: Hamd ki bî-‘ayb-ı bilâ-reybdır

Şükr-i bilâ-reyb ki bî-‘aybdır

Sonu: Cümle muvaḥḥidleri mesrûr kııl

Cümle-i müznibleri mağfûr kııl

Mesnevinin müellif kaydı ise şöyledir: Bi‘avnillâhi’l- ‘azîzi’l- ‘allâm kalem-i perîşân-raḡam nâzım-ı güm-nâm â‘nî Nâkâm keşîrû’l-eşâm ile tesvîdi hicretîñ biñ üç yüz igirmi ikinci senesi şehri-şafaeriñ evvelinde ve tebyîzi mâh-ı Reb‘iül-evveliñ evvel-i nişf-ı âḥîrinde pezirâ-yı ḥitâm oldu (1322).

Şair mesneviyi bitirdikten sonra metnin anlaşılmasını kolaylaştırmak için sözlük ilavesi yaptığını da şu ifadelerle belirtir: Manzûmâtîñ selâseti, vezni ve kaḫfyesi muḫtezâsınca bu Genc-i Edebde îrâd olunan ba‘zı elfâzîñ ma‘nâsı müfâla‘a edenlere sühûlet için beyân olunmaḫ fâ‘ideden ḥâlî olmaz mülâḫazasıyla ḫurûf-ı hecâ üzere bir küçük lûgat şeklinde tertîb ve tasfîr edip ‘ilâve ettim. ve bil‘llallâhi’t-tevfîḫ.

Mesnevinin bitiminden sonraki üç sayfanın sonuncusunda ise (150b) aşağıdaki beyit yer almaktadır:

Nâkâm cânîñî cânâna kııl fedâ

Durma sen bu ‘arşada âḡyâr görmesin

Bununla birlikte her bir sayfa sonradan günümüzdeki gibi numaralandırılmıştır.

Nâkâm, hatime bölümünde eserini bir yılda tamamladığını, eserine edep şerhiyle başlayıp hayâ ile son verdiğini belirtmektedir:

Şarf kıılıp fikrimi bir ıl tamâm

Cümle ḫavâsımla edip ihtimâm

Evvel edeb şerhiñ edip ibtidâr

Ḳıldım edeb rûknleriñ âşkâr

Ḥatmini şerm ile tamâm eyledim

*Sâkit olup hatm-ı kelâm eyledim
Ya'ni edeb birle olup ibtidâ
Buldu hayâ birle de hem intihâ (4072-4075)*

Şair eserini bitiriş tarihini hatime kısmında şiir şeklinde söylemiştir:

*Oldığım âvânda ben beste-leb
Hatm olunan demde bu Genc-i Edeb
Zâhir olup gurre-i şehr-i şafer
Etmış idi mâh-ı muharrem gûzar
Sâl ise târîhde ba' d'ez-hezâr
Üç yüz igirmi ikideydi şümâr (4110-4112)*

Müellif kaydında ise eserini Hicri 1322 yılında Şehr-i saferin evvelinde yazdığını, Rebiü'l-evvel ayının son yarısının evvelinde temize çekip tamamladığını aktarmaktadır.

Nâkâm, dinî-ahlakî nitelikteki mesnevisinde Seri bahrin *müfte' ilün müfte' ilün fâ' ilün* veznini tercih etmiştir. Mesnevisinde baştan sona kadar aynı vezni kullandığı görülmektedir. Şair sadece sözün mahiyetinden, faziletinden bahsettiği bölümde yeknasaklığı kırmak için Nizâmî'nin *Mahzenü'l-Esrâr*'ında geçen Farsça beş beyti alıntılarını yapmıştır.

Eser, müstakil olarak mesnevi nazım şeklinin genel tertibine uygun şekilde yazılmıştır. Mesnevîde şairin makale adını verdiği 31 bölüm bulunmakta, mesnevi 4123 beyitten oluşmaktadır. Eserin bölümlerine göre beyit aralıklarının dağılımı şu şekildedir:

Bölüm	Beyit Aralıkları
Tahmid ü Tevhid	1-44
Münâcât	45-93
Na'et	94-124
Şefaatnâme	125-163
Sebeb-i Telif	164-272
Memduhun Övgüsü	273-365
Sözün Mahiyeti	366-428
Makaleler	429-4063
Hatime	4064-4123

Besmele ile başlayan mesnevinin hemen akabinde Allah'ın övüldüğü ve varlığını, birliğini anlatan Tahmid ü Tevhid bölümü gelmektedir. Bu bölümleri sırasıyla münâcât, na'et, şefaatnâme, sebeb-i telif, memduhun övgüsü, sözün mahiyeti kısımları takip etmektedir. Giriş bölümünü oluşturan bu kısımlardan sonra esas metni oluşturan 31 makale ve makalelerin bitiminde hatime kısmı yer almaktadır. Ayrıca şair müellif kaydından sonra bir paragraf açarak metnin anlaşılmasını kolaylaştırmak adına sözlük ilavesi yapma gereği duyduğunu belirtmiştir. Mesnevi, şairin eklediği harf sırasına göre düzenlenmiş sözlükle bitmektedir.

Mesnevinin sebab-i telif bölümünde şair, eserini niye yazdığını ve eserine verdiği adı anlatmaktadır. Gül bahçesinin harap, goncaların dikenli, bülbülün karga, âlemin gönü katı olduğu sıkıntılı felaket günlerinde çaresiz ve perişan iken ümit kapısı ansızın açılmış, müjde getiren haberci şaire seslenmiştir. Ondan sıkıntılarını unutup âlemdeki söz hazinesini bulmasını, sözle gönülünü şad etmesini istemiştir. Sonra şaire ilham gelmiş ve gönülde yaptığı seyahat neticesinde yazmaya başlamıştır. Gönülle yaptığı konuşmada gönül ondan mecazî aşkta zaman geçirmeyip cevherini, anlam incilerini söz mahzeninde saklı kılmasını, *Genc-i Edeb*'i yazmasını ve eserinin o isim ile dünyada yadigâr kalacağını söylemiştir:

*Genc-i Edeb gevher-i yektâsını
Bağır-ı hîred lü 'lû-i ma' nâsını
Rişte-i cân-bağışda manzûm kııl
Mağzen-i elfâzda mektûm kııl
Eyle edeb ismini sen âşkâr
Dehrde ol ism kâlıp yâdgâr (252-254)*

Şair de âlemi süsleyen bir eser ortaya koymak için gece gündüz canla başla çalışıp düşüncelerini manzum hâle getirip edep isimlerini deftere almış ve bildiği sırları makalelerle açıklayıp eserine *Genc-i Edeb* adını koymuştur:

*Koymak için 'âlemârâ bir eser
Kûşîş edîp cân ile şâm u şeh
Tarh-ı sühân etmek edîp pîşemi
Nazma kıılıp münhaşır endişemi
Açtım edeb savbına bir manzara
Cümle edeb ismiñ alıp deftere (281-283)
Nazm kıılıp diğkat edip rûz u şeb
Kıldım anıñ âdını Genc-i Edeb (288)*

Mesnevinin gelişme bölümünde ise şair, her bir edep kaidelerini ayet ve hadislerle, değişik hikâyelerle zenginleştirerek açıklama yoluna gitmiştir. Ayrıca şair her bölüm sonunda, bazen de bölüm içerisinde mahlasına yer vermektedir. Mahlasını kullanırken kendine seslenerek bahsettiği konunun ehemmiyetini vurgulayan sözler söylemektedir:

*Sen dahı kııl şıdık ile Nâkâm nûş
Meykede-i 'aşkda bir câm nûş
'Aşkdan âdâbdan âgâh olup
Pâk-dil ü 'ârif-i billah olup
Evvel edîp pendîñe kendiñ 'amel
Soñra çıkıp 'arşa-ı teblîge gel
Söyle edeb n'oldığımı kııl beyân*

Kim bilip ehl-i edeb olsun cihân (564-567)

Her makalede konuyla ilgili başlıklar bulunmaktadır. Başlıklar Arapça ve Farsça tamlamalarla Türkçe yazılmıştır. Örneğin; *Altıncı maqâle kizbiñ münâfi-i edeb ve ‘âlem-i insâniyetde rüsvâlîka sebeb oldıgınıñ beyanındadır*, gibi.

Hatime kısmında ise şair Allah’a yardımı ve eserini bitirdiği için şükretmektedir. Eserini övdükten sonra mesneviyi bir yılda bitirdiğini, edep ile başlayıp hayâ ile tamamladığını, hepsi yeni bir seste olan renk renk örneklerle maksadını yazdığını anlatır. Ayrıca tamamlamasına manevi sebep olarak Hacı Zeynelabad’ı göstermektedir. Memduhunu da övüp, Allah’tan onun için duada bulunduktan sonra kendi şöhretsizliğinden bahsetmektedir. Burada eserinin adını söyleyip, sözü bitirdiği tarihi belirttikten sonra hataları için af diler. Mesneviyi kendisi ve müminler için mağfiret isteyerek sonlandırır.

Nâkâm’ın eserini Nizâmî’nin *Mahzenü’l-Esrâr* mesnevisine nazire şeklinde yazdığı kaynaklarda belirtilmektedir. Türk edebiyatında özellikle mesnevi türünde önemli bir yer sahibi olan 12. yüzyıl şairi Nizâmî’nin *Mahzenü’l-Esrar* adlı mesnevisi, yüzyıllar boyunca çok sayıda mesnevinin ya nazire olarak ya da etkilenmelerle yazılmasına vesile olmuştur. Nâkâm’ın *Genc-i Edeb* mesnevisi de bu etkilenmenin görüldüğü mesnevilerdendir. *Genc-i Edeb*, *Mahzenü’l-Esrâr* gibi dinî, tasavvufî, ahlakî bir mesnevidir. Nizâmî mesnevisini Erzurum çevresinde hüküm süren Fahrüddin Behramşah bin Davud’a; Nâkâm, Hacı Zeyne’l-abidin Aka Takızade’ye ithaf etmiştir. Nizâmî’ye eserine karşılık 5000 dinar ve 5-7 seçkin katır caize verildiği kaynaklarda geçmektedir (Resulzade 1951: 68). Nâkâm’ın ise bu eseri sunup sunmadığına ve herhangi bir caize aldığına dair bilgi bulunmamaktadır. Sadece Takızade’nin ona yardımda bulunacağı; fakat şairin ölümüyle bunun gerçekleşmediği söylenmektedir (Adışirinov 2006: 41-42).

Nâkâm eserini Hicri 1322 yılında bitirdiğini eserinde belirtmektedir. Abdullayeva (2016: 64) ise onun bu tarihte Konya’da bulunduğunu ve Mevlana Kütüphanesi’ne kitaplar bıraktığını aktarmaktadır. Eserin tek nüshasının Konya’da bulunması ve yazılış tarihi itibarıyla şairin ömrünün son yıllarına karşılık gelmesi, Nâkâm’ın eserini sunmadığını ya da sunmaktan vazgeçtiğini akla getirmektedir.

Nizâmî’nin eseri 2263 beyit ve yirmi makaleden, Nâkâm’ın ise 4123 beyit ve otuz bir makaleden oluşmaktadır. Beyit sayısı noktasında Nâkâm’ın mesnevisinin daha hacimli olduğu gözlemlenmektedir. Ayrıca iki şair de eserlerinde memduhlarının adını ebedileştirmek istemiştir.

Türkçe nazirelerin çoğu asıl eserle aynı vezindedir (Dilberipur 2005: 215). Makalelerinde ahlaki öğütlerin ve bu öğütlerle ilgili hikâyelerin yer aldığı *Genc-i Edeb* mesnevisi de bu doğrultuda, *Mahzenü’l-Esrâr* mesnevisiyle aynı aruz kalıbında (*müfte‘ilün müfte‘ilün fâ‘ilün*) yazılmıştır. Nâkâm eserine Besmele lafzıyla giriş yaparken; Nizâmî Besmele ve onun mahiyetiyle ilgili bir bölüm yazmıştır. Ayrıca mesnevi tertip düzenleri de birbirine benzemektedir. Allah’a hamd, münacat, na‘t bölümleriyle mesneviler başlamakta;

Nizâmî’de miraç bölümü bulunurken, bu bölüm Nâkâm’ın mesnevisinde yer almamakta, şair bu bölüm yerine eserinde şefaatnâme türündeki bölüme yer vermektedir. Mesnevilerin devamında iki şair de memduhlarını övüp, sözün mahiyetini, kitabın yazılış gayesini açıklamaktadır.

Azerbaycan kaynaklarına göre de Nâkâm bu eserini nazire olarak yazmıştır. Nizâmî eserinde hükümdarları adalete, insana hürmete çağırırken; Nâkâm, ayrı ayrı hikâyelerde saf muhabbet, mecazî ve hakiki aşk, anne-babaya hürmet gibi konuları ele almıştır (Adışirinov 2006: 84-85). Ayrıca Nâkâm mesnevisinde Nizâmî’den bahsederek onu Hz. Cebrail’e benzetmekte, sözün hakkını eda eyleyip en güzel şekilde sözü söylediğini belirtmektedir. Buradan hareketle şairin kendisinin de Nizâmî’yi üstad olarak kabul ettiğini, ondan etkilendiğinin işaretlerini verdiği söyleyebiliriz:

*Şeyh Nizâmî ki sūhan-sâzdır
Būlbūl-i kuds ile hem âvâzdır
O sūhanî hâkkî edâ eylemiş
Âhsen-i vechile beyân söylemiş (405-406)*

2. Genc-i Edeb Mesnevisinde Edep ve Edep Kaideleri

Nâkâm’ın Genc-i Edeb mesnevisinin temeli edep kavramı üzerine oturtulmuştur. Tasavvufla da özdeşleştirilen edep kavramı, farklı anlamları bulunan iki ayrı kökten gelmektedir. Hayret etme, çok beğenme manasındaki *edb* köküne göre insanı şaşırtan şey, bir kimsenin meziyeti, fazileti; davet etme anlamına gelen *edb* masdarına göreyse insanları beğenilen, övülen meziyetlere davet eden, cahillik ve kötü davranışlardan alıkoyan şeyi ifade etmektedir. Kuran-ı Kerim’e bakıldığında edeb ve ondan türetilen kelimeler geçmezken; hadislerde edebın hayırlı ve yararlı bilgilerle davranış alışkanlıklarını, Kuran’ın bu bilgi ve davranışları sergileyen bir ilahî edep kaynağı olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber’in sünnetinde müekked ve zevaid sünnet dışında kalan davranışlar fıkıh literatüründe edep şeklinde aktarılırken; bu husus fıkıh kitaplarında da farz, vacip ve sünnetten sonra adab başlığında değerlendirilmiştir (Çağrı 1994: 412-414).

Tasavvufta; esas, kural, ahlak, saygı, terbiye, nezaket gibi manalara gelen edep kavramının üzerinde önemle durulduğu, pek çok yorum ve tasnifinin yapıldığı görülmüştür. Genel olarak sufiler edebi zahîr ve batını şeklinde ikiye ayırmıştır. Zahîrî edep, beden ve şeriatle; batını edep, kalp ve Hak ile ilgili konuları içermektedir. Tasavvuf ve tarikat terbiyesinin amacı da saliki Allah’a ve halka karşı hem zahir hem de batın itibarıyla edepli hâle getirmektir. Hatta sufiler, nezaket ve zerafet kaynağı gördükleri bu düşüncüyü “Edep yâ hû!” sözüyle belirtmiştir (Uludağ 1994: 414-415).

Nâkâm’ın eserini yazma amacı edep hazineleri şeklinde tarif ettiği hususları aktarmaktır. Eserini edep ve onun kaideleri üzerine oluşturan şair, her makalede anlattığı edep kaidelerini farklı örneklerle, hikâyelerle, hadis ve ayetlerle destekleyerek; kendine has söyleyiş güzelliği ve tasavvur zenginliğiyle beyitlere dökmektedir. Tasavvufun edepten

ibaret olduğunun bilincinde okuyucuya çeşitli nasihatlerde bulunmayı ve onlara doğru yolu edep üzerinde göstermeyi kendine vazife görmüştür. Aşağıdaki beyitte, mesnevinin her bölümünde adapla ilgili hususları açıkladığı belirtilmiştir:

*Baş-ı maḳâl eyleyen âdâbda
Şerḫ kılıp şartını her bâbda (1002)*

Şair, eserinin ilk makalesine ilahî-mecazî aşk ikilemi, aşkın tezahürü ve hâlleriyle başlamış, ikinci makalesini ise eserini yazma amacı olan edebe ayırmıştır. Edebi tanımladıktan sonra ise diğer makalelerde edep kaidelerini hikâyelerle destekleyerek şerh etmiştir. Bunlar; Allah'ın vahdaniyetini ikrar, anne ve babaya hürmet, sıdk u emanet, yalandan sakınma, ahde vefa, ticaret yapma ve kazanç elde etme, işsizlikten uzak durma, şefkatli ve iyilik sahibi olma, riyakâr olmama, yumuşak huyluluk, öfkeden kaçınma, sabırlılık, acele etmeme, tevazu, kibirli olmama, cömertlik, cimrilikten kaçınma, dedikodudan uzak durma, hırs ve açgözlülük etmeme, az ve edepli yeme, meşveret etme, emaneti koruma, sıla-i rahm, nimete şükür, sadakat, ilme önem verme, evladı terbiye etme ve hayâdır.

İyi ahlak ve edeple bütünleşen insan gerçek yaratılış gayesinin farkına varacak ve tek Allah'ın sevgisine mazhar olacaktır. Hakiki sevgiliyi ancak edep sayesinde bulacaktır. Edep ilminden, dinden haberi olmayan insan sureten insansa da aslında insan değildir. Ayrıca edep ehli ilmlle uğraşır, din yolunda gece gündüz çaba sarf eder:

*‘İlm-i edebden ḫaberi olmasa
Anda diyânet eşeri olmasa
Nev'-i beşerdır gine insân degil
Ḳâbil-i peymâne-i peymân degil (596-597)*

İnsan olan kişi edep sahibi ve bütün işlerinde aklını kullanan kişidir. Bunun yanında işlerinde adalet ve doğrulukla çalışmaktadır:

*Âdem olan kimse edebkâr olur
Cümle umûrâtda hüsyâr olur (600)
Cümle umûrında edebkârlar
Ḥazm u ‘adâletle olur kârger (704)*

Edep; Allah'ın lütfunun eseri, ona ulaşma yolunun rehberidir:

*Kim eşer-i luḫf-ı Ḥudâdır edeb
Râhber-i râh-ı hüdâdır edeb (663)*

Edebin esasını sebat ve sükun, tevazu ve yumuşak huy oluşturmaktadır. İnsanın yaratılışına cömertlik gizlenmiş, utanma da onun davranışlarını süsleyen bir süs olmuştur:

*Fer‘-i edeb olsa da hâdden birûn
Aşlıdır ammâ ki şebât u sükûn (666)
Tıynetine muzmer olunmuş saĥâ
Şûretiniñ zîveri olmuş hayâ (690)*

Edebin aslı dini korumak ve Allah’a itaat edip ona ibadet etmektir:

*Aşl-ı edeb dîni mürâ‘âtdır
Hâliq-i cân-pervere tâ‘âtdır (709)*

Bütün dinlerin esasında ilim ve edeb bulunmaktadır. Dinî kaidelerde edeb açıkça belirtilmiştir. Kısacası din, edeptir:

*Cümle-i edyânda esâs-ı metîn
‘İlm ü edeb oldığımı bil yakîn
Şer‘-i mübîndeki edebdir ‘ayân
Ya‘ni ki dîn ise edebdir hemân (548-549)*

Halis edebe ulaşan kimse kazançlıdır ve iki dünyada da izzet bulur:

*Mahz-ı edebdir edebiñ hâşılı
‘İzzet-i dâreyni bulur vâşılı (556)*

Tasavvufta bilgi kaynağı aklın yanında kalptir. Her insanda bulunan bilgi kaynağı bazılarında Kuran’ın kalbi paslanma, taşlaşma şeklinde belirttiği gibi körelmiş ya da atıl hâlde bulunabilir. Tasavvuf uygulamaları kalbi arındırarak huzura erişen kalp manasındaki kalp-i selim hâline getirmektedir (Özköse 2016: 35). Kalp, marifet denilen tasavvufi bilginin kaynağı, keşf ve ilham mahalli, tecelli yeridir. Ayrıca sufiler Allah’la iletişim kuracak araç olarak kalbi görmektedir. Eğer kişinin kalbinde ilahî aşk yoksa aşk yolunda dert çekmemişse kalp, bir et parçasıdır:

*Olmasa dil ‘âşık-ı miñnet-zede
Parça-ı laħmdır âfet-zede (530)*

Kalp kelimesiyle karşılanan gönül ise insanı vahdete eriştirecek manevi varlığıdır (Üstüner 2014: 231). Allah’ı idrak yeri gönül, kalbin et parçası durumundan çıkıp daha yüce bir konuma gelmesidir. Nâkâm da kalbine seslenerek gönül olmasını, ilim ve edeb aşkına konak yeri olmasını söylemektedir:

*Laħmligi terk kılıp gel dil ol
‘İlm ü edeb ‘aşkına ser-menzil ol (531)*

Nâkâm için aşk çok önemlidir. Fakat şairin önem verdiği aşk, gerçek aşk, ilahî aşktır. Mesnevisinde ilk makalesini mecazî ve hakiki aşka ve onların neticelerine ayıran şaire göre aşk üç kısımdır: Meyl, muhabbet ve aşk. Sevginin ilk aşaması meyl, kalpte görünür ve heves

ortaya çıkar. Sonrasında meylin gücü bittiğinde muhabbet hâlini alır. Gönülde muhabbet şiddetlendiğinde ise aşk ortaya çıkar:

*Meyl ü muhabbet biri de ‘aşkıdır
Lafzı muğayirse de bir meşkıdır (437)
Kuvvesi meylîñ ki nihâyet bulur
Meyl dönüp anda muhabbet olur (440)
Ma‘ni-i ‘aşk ise muhabbetdir o
Farḡ-ı muhabbetden ‘ibâretdir o (443)*

Aşk ise iki çeşitte ortaya çıkmaktadır. Birisi Allah’a, diğeri gayrıya olan sevgidir. Gayrıya meyl, can yakan, batıl ve beğenilmemişken; Allah’a olan aşk, gönül okşayan, makbul ve övülen, istenilen bir aşktır. Masiva yani Allah’tan başka olan herşeye duyulan sevgi karanlık, şeytanın yolu; Allah aşkı ise nurun, Allah’ın sevgililerinin yoludur:

*‘Aşk iki nev‘ ile nümâyân olur
Her ikisi kuvvede yeksân olur
Meyl-i sivâda biridir cân-güdâz
Ḥubb-ı Ḥudâda diğeri dil-nüvâz (444-445)*

Tecelli yeri olan gönüle seslenen şair, ondan hakiki aşkın hâllerini ve işaretlerini bilmesini istemektedir:

*Vâkıf ol ey dil bu rumûzâtıdan
‘Aşk-ı haķîķîdeki hâlâtdan (452)*

Ayrıca aşkta sabit olup yalan dava eylememesini, boş söz söylememesini belirtmektedir:

*‘Aşkda da‘vâ-yı ḥilâf eyleme
Beyhude âğâz-ı güzâf eyleme (464)*

Edep kavramına ehemmiyet veren şair, aşkı edeple birlikte anmaktadır. İnsandaki hakiki aşkın kişiyi edepli, sonunu sevinçli ve talihli yapacağını belirtmekte; aşk baştan sona edep ve ilimdir, demektedir:

*‘Aşk odur kim edeb-âmûz ola
‘Âķabeti ḥurrem ü firûz ola (540)
‘Aşk ser-â-pâ edeb ü ‘ilmdir
‘Aşk demek meskenet ü ḥilmdir (543)*

Ahlak kelimesi huylar, beşerî davranışlar manasındadır. Tasavvuf, kötü huylardan arınmak, iyi huylarla bezenmektir. Yani tasavvuf ahlakıdır ve ahlakça önde olan tasavvufça da öndedir (Uludağ 2005: 30). Âşğın ahlakı düzeltilmeli, âşık edeplendirilmelidir:

‘Âşıkîñ ahlâkı mühezzeb gerek
‘Âşık olan pâk mü ’eddeb gerek (544)

Tasavvuf, edep kurallarına uymayı gerektirmektedir. Edebi gözetan edip, Hakk’ın mertebesinin ehli olan gerçek ariftir (Kaşani 2015: 48; Uludağ 2005: 116). Nâkâm eserini edep üzerine inşa ettiği için edep ehline çok yer vermiştir. Yirmi dördüncü makalede meşveret etmenin yanı sıra edep ehlinin davranışlarından da bahsetmiştir.

Erbab-ı edeb, ehl-i edeb, edib, üdeba adlandırmalarıyla karşımıza çıkan edep ehli, işini meşveret ederek, yani danışarak gerçekleştirmektedir. Bu durum onlardaki edebın izidir:

*Meşveret etmek edeb âşâridir
Meşveret ehl-i edebiñ kârıdır (2915)*

Edep ehli irfan sahibidir ve zalim Haccac bile edep tavrını beğenerek onların kanını akıtmaz:

*Tökmedi ehl-i edebiñ kanını
Kıldı pesend anlarıñ ‘irfânını (659)*

Merhamet sahibi, onurlu kişilerdir:

*Ehl-i edeb ehl-i hamîyyet olur
Ehl-i edeb şâhib-i rikâkat olur (670)*

Ediplerin daima selim kalplerinde hikmet ortaya çıkmaktadır:

*Kalb-i selîm-i üdebâ dâ ’imâ
Hikmet-i mağz ile bulup da nümâ (677)*

Edep ehlinin davranışlarını, tavrını şefkat kavramı anlatmaktadır. Dostluğu da şefkat ile daimidir:

*Şefkat olur ehl-i edeb sîreti
Şefkat ile dâim olur ülfeti (699)*

İyi huya edep sebep olmakta, edep sıdk ile görünmektedir. İyi huy ve hıfz-ı lisan, yani dili korumak edep ehlinin özelliklerindedir. Dilini koruyan edep ehli ebediyen sıkıntının esiri olmaz:

*Aşl-ı edeb şıdk ile fâşıl olup
Ehl-i edeb hulk-ı nikûyü bulup (1006)
Hıfz-ı lisân eyleyen ehl-i edeb
Tâ be-ebed olmaz esîr-i ta’ab (2559)*

Eğer bir neslin edepli olması istenirse öncelikle annenin edep ehli olmasına çalışılmalıdır:

*Cehd kııl et mâderi ehl-i edeb
Nesliñ edîb olmağına ol sebeb (3963)*

Edeb ehli, az yemek yer, az konuşur ve az söyler. Bu, onların davranışlarıdır:

*Ehl-i edeb şîvesi olmağ gerek
Az uyumağ az yemek az söylemek (2848)*

Halvete çekilen mürid, ibadetin yanında düşünmeye de dalmaktadır. Bu düşünme işi tefekkür olarak adlandırılmakta, aradığını elde etmek için şeylerin kavram ve anlamları arasında kalbin faaliyette bulunması, muhakeme manasına gelmektedir (Uludağ 2005: 348-349). Edeb ehli daima bir tefekkür hâli içerisinde dünyayı, varlığı müşahade etmektedir:

*Gördiği âşârı tezekkür kıılıp
Meşreb-i ebrârı tefekkür kıılıp (680)*

Edeb kaidelerini adapta erkan diye tanımlayan şaire göre, eserinde anlattığı hususları edeb sahibi kişi sabah ve akşam bütün fiillerinde hazır tutar ve gerektiği zamanda kullanır:

*Ya‘ni ki nefsinde olan müstağar
Kuvve-yi fi‘liyyesi şâm u şehër
Şerh olan erkânı müheyyâ kıılar
Lâzım olan vağtde icrâ kıılar (705-706)*

İnsanın davranışları onun kıymetini ortaya çıkarmaktadır. Merhamet, cevdet ve güzel huy insanı yücelten hasletlerdir. Ayrıca edeb ehlinin beğenilmiş huylara sahip olması gerekmektedir:

*Kim şeref-i nefsidir a‘lâ eden
Merhamet ü cevdet ü hulğ-ı hasen (615)
Ya‘ni edeb ehli müberrâ gerek
Hulğ-ı pesendîdeyi dârâ gerek (675)*

Şair ikinci makalesinde edebi, edepli insanın özelliklerini açıkladıktan sonra üçüncü makalesinde edebın aslının Allah’ın birliğini ikrar etmek olduğunu anlatmaktadır. Âlemlerin rabbi ve tüm mahlukatın yaratıcısı Allah’a iman, kişiyi dünya ve ahiret hayatında aziz kılmaktadır. İnsan her işe Allah adıyla başlamalı, ahirete, peygamberlere, ilk peygamberin Hz. Adem, son peygamberin Hz. Muhammed olduğuna, tüm kitaplara, meleklere, kadere, cennet ve cehenneme inanmalı, dünyanın geçiciliğine aldanmayıp iyiliği, adaleti, helal kazanç elde etmeyi kendine alışkanlık hâline getirmelidir. Her işte Allah’ı hatırlamalı, işin neticesini hayır ile bulmalıdır:

*Yâd edip her işde Hudâ nâmını
Hayr ile bul ol işin encâmını (782)*

Dördüncü makalesinde de şair anne ve babaya hürmet etmenin, onlar acizken onlara yardımda bulunmanın faziletlerinden bahsetmektedir. Ebeveyne eziyet edenin edep yolundan uzak olduğu ve sonunun da kötü olduğunu aktarmaktadır:

*Çün reh-i âdâbdan o dûrdur
Derd-i bed-encâm ile rencûrdur (825)*

Anne ve babasını kim memnun ederse Allah'ı da hoşnut edecektir:

*Kim ki eb ü ümmini mes'ûd eder
Hâlik-i cân-bahşını hoşnûd eder (845)*

Beşinci makalede doğruluktan, doğru sözden bahsedilirken iyi huya edebin sebep olduğu, edebin de doğruluk ile meydana çıktığı belirtilmiştir. Bu bölümde insana ömrü boyunca doğruluktan ayrılmaması nasihatlenmektedir. Bu sayede herkes kişinin doğruluğundan şüphe etmez, o kişi dünyada nam sahibi olur. Dünya zenginliğine ve ahiret izzetine doğruluk sebeptir:

*Devlet-i dünyâya sebep sıldıdır
İzzet-i 'uqbâya sebep sıldıdır (1022)*

Sonraki makalede ise şair, yalandan ve yalannın insanı âlemde rezil hâle getirdiğinden bahsetmektedir. Herkes yalanı ayıplar, ondaki çirkinlik malumdur. İnsanı aşağı yapan yalandır. İnsan olan yalandan nefret eder. Yalan, insanın yüceliğini yok eder ve kimse yalan söyleyenin sözüne inanmaz. Bir kişi şaka bile olsa asla yalan söylememelidir:

*Hezl ile de söyleme hergiz dürûğ
Kim sühan-ı kizbde yokdur fûrûğ (1142)*

Yedinci makalede ise ahde vefanın bir edep rüknü olduğu açıklanmaktadır. Ahde vefanın Kur'an-ı Kerim'de de geçtiği, kişinin verdiği sözden mesul tutulacağı, bu yüzden boş yere söz verilmemesi, söz verilirken de insanın gücüne göre söz vermesinin gerektiği vurgulanmaktadır. Verdiği sözü tutan kişi ihsan bulurken, sözünü yerine getiremeyen hüsrana uğramaktadır:

*Ahde vefâ eyleyen ihsân bulur
Ahd-şiken nâ'îl-i hüsân olur (1344)*

Helal kazanç ve ticaret yapmanın edep yolunda istenilen bir davranış olduğunun aktarıldığı sekizinci makalede; insanın kazancı sayesinde Allah'ın sevgisine, dünya ve ahirette arzu ettiği şeylere ulaşacağı belirtilmiştir. Çalışmak, helal kazanç elde etmek edep erkanının yoludur:

*Kim reh-i erkân-ı edeb kesbdır
Cümle-i ihsâna sebep kesbdır (1351)*

İnsanın ticaret yapması, bir kazanç elde etmesi özellikle de meslek sahibi olması öğütlenmektedir. Eğer yapılan işte devamlı olunursa o iş, sahibini başı yüce ve isteğine nail eyler.

Kazanç elde etmenin faziletlerini anlattıktan sonra Nâkâm, diğer makalesinde işsizliğin kişiyi kötü bir sona götüreceğine değinir. Makalede işsizliğin insanı utanmaz yapacağı, işsizlikte birçok belanın bulunduğu söylenmektedir:

*Gör ki ‘aâtlet nice menfûrdur
Nice belâdır nice mağzûrdur (1499)*

İnsanın işi ne kadar aşağı bir iş gibi görünse de işsizlikten evladır ve başkasına el açmaya, dilenmeye, utanmaz olmaya manidir.

Onuncu makalesinde ise Nâkâm; yardımseverliğin, iyilik, şefkat ve ihsanın edep erbabına ait hasletler olduğunu belirtmektedir. Ayrıca bir mümine kin duymanın tüm müminlere kin tutmak olduğunu, kişinin kendi nefesine zor gördüğünü başkasına reva görmemesi gerektiğini, insanları sevip muhabbet eylesini, hiç kimseye düşmanlıkla bakmamasını nasihat etmektedir. İnsan başkasına, başkaları da ona muhtaçtır. Dolayısıyla insanlar zengin, fakir birbirlerine yardımlaşma emriyle bağlıdır ve herkes gücü yettiğinde bu emirle görevlidir:

*Bestedir ol bend ile bây u gedâ
Zindedir ol emr ile cümle verâ (1554)*

Eğer altın ve gümüş namına yardım edecek birşeyi yoksa, insanın başka bir hünere onun iyilik yapmasına vesiledir:

*Yoksa eger vermege sîm ü zeriñ
Olmamış olmaz hüner-i dîgeriñ (1661)*

Edep dışı davranışlar arasında riyakârlık da bulunmaktadır. Nâkâm ikiyüzlülüğü ve riyakârları on birinci makalesinde ele almaktadır. Riya, aşağı bir ameldir ve riya ehli ziyana uğramıştır:

*Bil ki riyâ bir ‘amel-i dûndur
Ehl-i riyâ hâib ü mağbûndur (1678)*

Allah da ayetlerinde riyayı yermiştir. İnsan başkasının ayıbını araştırmamalı, dedikodusundan uzak durmalı, eğer söyleyeceği olursa sadece gördüğünü söylemelidir. Riya barındırmayan söz de herkese tesir eder ve kişiyi muhterem kılar:

*Cümleye te ‘sîr kılar lâ-cerem
‘Âmil olup cümle olur muhterem (1746)*

İnsanı belalardan uzak tutan, onu kâmil yapıp olgunlaştıran, ömrü uzatan edep erbabının bir diğer davranışı, Nâkâm'ın on ikinci makalesinde ele aldığı yumuşak huyluluktur. Fitneye, kahr ateşine sükun veren yumuşak huy, insanın insan olmasına, aklın parlaklık kazanmasına vesiledir:

*Nev'-i beşer hilm ile samân bulur
Sebu'îti terk edip insân olur (1821)*

On üçüncü makalesinde ise Nâkâm, öfkenin neticelerinden, birçok hatalara sebebiyet verip insanı mahcup ve sonu kötü yapmasından bahsetmektedir. Gazabın aşırılığı kişiyi edep yolundan uzaklaştırır ve onu nefret edilen biri yapar:

*Faḫ-ı gâzab âdemi menfûr eder
Râh-ı edebden de anı dûr eder (1830)*

Hiddetin esiri kimse ebediyen belalardan kurtulamaz. Belayı yok eden ise sabırdır. On dördüncü makalede sabır ve sabrın faziletlerini aktaran Nâkâm, sabırla her zorluğun aşılabileceğinden, gönlün istediği şeylere de sabırla ulaşabileceğinden bahsetmektedir. Sabır kişiyi vesveseden uzak tutmaktadır. Nâkâm da bütün işlerde sabırlı olunmasını nasihatlemektedir:

*Şabrda ârâmda etme kuşûr
Cümle umûrında şabûr ol şabûr (1886)*

Sabırdan sonra on beşinci makalede acelecilikten ve onun olumsuz neticelerinden bahis açılmaktadır. İşinde acele edenin sonu utanç ve hüsrandır. İnsan önce işin sonunu düşünmeli, sonra o işi yapmalıdır:

*Evvel işin âhîriñ endîşe kıl
Şoñra anı işlemegi pîşe kıl (1993)*

Edep kaidelerinden bir diğeri de tevazudur. On altıncı makalede anlatılan tevazu, kâmil kişilerin davranışdır ve adap, tevazuyla bulunmaktadır. Allah insanı yarattığında tevazuyla onu melekten yüce kılmıştır. İnsan maksadına erişmek istiyorsa alçakgönüllülüğe ihtimam göstermelidir:

*Dehrde Nâkâm olanlar be-kâm
Eylemiş üftâdelige ihtimâm (2089)*

On yedinci makalede ise kibir ve bencilliğin yerilen, edebe aykırı, rezalete sebebiyet veren bir davranış olduğu açıklanmıştır. İnsan Allah'ın büyüklüğü karşısında acizdir ve bu yücelik karşısında kulluğunu bilirse kibirlenmekten, gurur yapmaktan utanır:

*Bendeliğın bende bilirse eger
'Ucb u ğurûr eylemeden şerm eder (2096)*

Şeytan da kibri nedeniyle Allah'ın izzet dergâhından lanetlenmiştir. Kibirlenenler nasihat dinlemez, dinlese de bununla amel eylemez. Fakat kibirlenmeye neden olan özellikle mal, mülk insan ölünce başkasına geçecek, ecel gelince kişiyi kurtaramayacaktır. O yüzden insan kendini bilmeli, kibir etmekten sakınmalıdır. Kibrin eleminden eminlik bulması için de her zaman kibirden Allah'a sığınmalıdır:

*Kibrden Allâha sığıñ her zamân
Tâ bulasın kibr eleminden amân (2151)*

Edep tavırları arasında bulunan bir başka husus ise cömertliktir. Nâkâm on sekizinci makalesinde el açıklığının ediplerin davranışı olduğunu ve bünyesinde birçok fazilet barındırdığını aktarmıştır. Cömert kişi Allah'a, cennete yakındır. Cömert kişinin namı o ölse de yaşamaya devam etmektedir. İnsan infak etmede kusur edip tedirgin olmamalıdır. Zira hayır yolunda ne harcanırsa Allah daha fazlasını vermektedir. Ayrıca cömertlik sadece malla değil; tavırların güzelliğiyle, gülyüzlülük, hoş sözlülük ile de mümkündür. Cömert kişiler de dostlarının her zaman durumlarını bilmeye, onların gizli yaralarını kapamaya, ihtiyaçlarını temin etmeye gayret eder:

*Hâl-i ehibbâsını ehl-i sahâ
Kûşîş eder bilmege şubh u mesâ (2313)*

Edep dışı davranışlardan bir diğeri ise cimriliktir. On dokuzuncu makalede, cimrilikte birçok belanın varlığı açıklanmaktadır. Cimrilik, ihsan yolunda günahların en büyüklerinden kabul edilmektedir. İnsan açgözlülüğün işaretlerine dikkat edip, ondan nefret etmelidir. Cimri kişiler mal, mülk biriktirir; ama bunların ona bir hayrı yoktur. Öldüğünde dünyada kalacaktır. Ayrıca cimri kimseler ne sofraya açar, ne yemek yer. Ömrünü açlıkla tamamlar. Kısacası cimrilik insana azaptır, insana zulmeder. Bu yüzden cimrilik yerilmeli, eylemlerde de cimri olmaktan sakınılmalıdır:

*Hisseti zemm etmek ile etme nâz
Fi' lde hem buhldan et ihtirâz (2447)*

Dedikodu ve gıybet de uğursuz sayılan ve uzak durulması gereken davranışlar arasındadır. Yirminci makalede bu durum açıklanmakta, edepli olunup dedikodudan uzak durulması öğütlenmektedir:

*Pendimi gûş et benim ey hûşyâr
Bâ-edeb ol olma nemîmet şî'âr (2450)*

Dedikodu âleme kargaşa getirir, dostluğa ateş salar, sevgi, can, mal kaybına sebep olur. Allah dedikoducudan nefret eder. Dedikodu edenin neslinin kötü, soysuz olacağı belirtilir. Ayrıca dedikoducuya yüz verilmemesi, bu sayede onun suskun olacağı söylenmektedir:

*Yüz verip etme dağı nemmâmi gûş
Vermez isen yüz olur anlar hamûş (2546)*

Dedikodunun insanı felakete sürükleyeceğini, fitneye sebep olacağını anlatan Nâkâm, sonraki makale konusu hıfz-ı lisana geçiş yapar. İnsan eğer dilini korusa bütün belalardan emin olur. Ayıpları örten, görünmez kılan hıfz-ı lisandır. İnsan çok konuşmaktan afete uğrar. O yüzden gereksiz söylemekten kaçınmalıdır. Her daim dilini korumalı, ölçülü konuşmalıdır. Konuşacağı zaman da sınırı aşmamalı, edep ve akıl dairesinde konuşmalıdır. Çünkü Allah, insanı ağız içindeki dilin amiri yapmıştır ve onu güzel idare etmelidir:

*Çünkü zebânî dehen içre Hudâ
Âmiri etmiş seni kim sende tâ (2590)*

Yirmi ikinci makalede ise hırs ve açgözlülüğün insanı aşağı ve rezil yapacağı, bunların terk edilmesiyle de izzete, yüceliğe ulaşılacağı aktarılmaktadır. Hırs insanın rütbesini küçültür, onu aşağı yapar. Akıllı kişi daima aklının izinden gider, hırs ve açgözlülüğün şerrini suskun kılar:

*Pey-rev olup ‘akla anı gûş eder
Hırs u tama‘ şerrini hâmûş eder (2766)*

Açgözlülük afetlerin kökenidir. Onu terk eden yüceliğe, mutluluğa vasıl olur:

*Ya‘ni tama‘ menşe-i âfâtdır
Terk-i tama‘ ‘izz ü sa‘ âdâtdır (2800)*

Edep erbabının sahip olduğu bir başka özellik yirmi üçüncü makalede de açıklandığı gibi az yemek, az içmektir:

*Ehl-i edeb şivesi olmağ gerek
Az uyumağ az yemek az söylemek (2848)*

Yemek, insanın yaşamı için gerekli kılınan bir husustur. Fakat insan hayatını idame ettirecek kadar yemeli, yemekte sınırı aşmamalıdır. Eğer yemekte aşırıya giderse o kişinin kalbi gaflette, ruhu kedere uğramış kalır, o kişi gönlünü öldürür. Ayrıca insan yemek adabını gözetmeli, açgözlülük yapıp edepsiz olmamalıdır:

*Diğğat edip meclisîñ icâbını
Eyle ri‘ âyet yemek âdâbını (2884)*

Kişi sofrada adaletsizlikten, yemek parçalarını saymaktan, ağız şapırdatmaktan, elini yemek üstüne silmekten, bazı lokmaları yiyip bazılarını sofraya atmaktan uzak durmalı; yemek sıcaksa acele etmemeli, yemeği üfürmemeli, sofrada her tarafa el uzatmamalıdır. Bununla birlikte yemek tamamlanınca istekte bulunup ihsan sahibini utandırmamalı, sofrada boş konuşmamalıdır. Bahsi geçen tüm bu konular yemek adabı kabul edilmektedir.

Yirmi dördüncü makalede de meşveret etmenin, bilgi sahiplerine danışmanın edep ehlinin davranışı olduğu anlatılmaktadır. İnsan bilgisine çok güvenmemeli, danışmadan işe başlamamalıdır. Meşveret etmek edep ehlinin işidir:

*Meşveret etmek edeb âşârdır
Meşveret ehl-i edebiñ kârıdır (2915)*

Allah'ın yol göstericiliği, meşveret erbabınadır ve meşveret eden pişman olmaz, mutluluğa erişir. Ayrıca insana düşmanı bile danışsa ona doğru yolu göstermelidir. Danışmadan hareket eden ise ahmaktır:

*Câhil-i ahmâkdır o kim her zamân
Meşveret etmez eder emriñ yamân (2930)*

Edep kaidelerinden bir başkası ise emaneti korumaktır. Yirmi beşinci makalede bu kaide açıklanırken irfan yolunda emaneti korumanın insana bahşedilen bir yücelik olduğu vurgulanmaktadır. Kim emanete hıyanet ederse dinini terk etmiş, akıbetini perişan etmiş olur:

*Kim ki emânetde hıyânet eder
Lâ-cerem o terk-i diyânet eder (2991)*

İnsanda görünen ve görünmeyen bütün kuvvetler, azalar da birer emanettir. İnsan onları hevaya sarf etmemeli, yalana ve hataya alet yapmamalıdır:

*Sende olan zâhir ü bâtın kuvâ
Cümle emânetdir o ey bî-nevâ (2994)*

Komşu ve akraba ziyareti, edep şartlarından bir başkasıdır ve yirmi altıncı makalede Nâkâm bu hususu açıklamaktadır. Akraba ziyareti, akraba çaresiz ise ona yardımcı olunması, akrabanın arayıp sorulması nasihatlenmekte; komşu ve akraba ziyareti yapanlara Allah'ın rahmet edeceği, aksi durumda ise perişan edeceği vurgulanmaktadır:

*Kim ki ederse şıla-i rahım ü câr
Ben aña rahım eyleyem ber-çarâr
Kať-ı şıla eyleyeni ben de hem
H'âr u perişân ederim lâ-cerem (3169-3170)*

Komşu ziyareti de mühimdir. İnsan sabah ve akşam onların hâlini bilmeye, bir ihtiyacının olup olmadığını sormaya gayret göstermelidir. Komşuya hürmet eden, saygı gösteren kimse mutlu yaşar, dünya ve ahiret zenginliğine ulaşır:

*Şâd yaşa 'izzet-i dünyâyı bul
Devlet-i 'uqbâya dağı nâ 'il ol (3311)*

Yirmi yedinci makalede de şükürün ehemmiyeti aktarılmaktadır. Şükür, dil ve kalp ile yapılmaktadır. İnsan her daim fiilleriyle, sözleriyle, davranışlarıyla Allah'a şükretmelidir. Ama ne kadar onun lütfuna şükretse de tam anlamıyla yine şükür eyleyemez:

*Şükr-i Haqı kâmil edâ hîç kes
Eylememiş eyleyebilmez de bes (3331)*

Şükür sadece Allah'a değil, ihsan sahiplerine de yapılmalıdır. İhsan sahibini hatırlayan hem kendi değerini arttırır hem de onu mutlu eder. Ayrıca şükür ile din adabı tamamlanmaktadır:

*Şükr ile tekmil olur âdâb-ı dîn
Hâşıl-ı ma'âlab anı bil kim yakîn (3445)*

Bir diğer makalede ise dostluğun öneminden bahsedilmektedir. İnsan ömrünü vefalı bir dost olmadan geçirmemelidir. Zira yardımına ihtiyaç duyduğu, derdini anlatacağı birine muhtaçtır. Gerçek dost insanı hem dünyada hem de ahirette sevinçli yapar:

*Hem seni dünyâda eder şâdmân
Hem seni 'uqbâda kılar kâmrân (3472)*

Ülfele kurulmuş dostluk; düşkünlükte, dedikodu durumunda ve dostun vefatında kendini gösterir. Âlem nasıl insan ile parlaksa, insan da dost ile parlamaktadır:

*Revnaqıdır âdem ile 'âlemiñ
Revnaqı da dost iledir âdemiñ (3506)*

İnsan ayıpsız dost aramamalı, dostunun ayıbını görünce onu terk etmemeli, onun ayıbını örtmelidir. Çünkü insanda hata vardır ve olacaktır. Ayıpsız dost isteyen elindekini de kaybedecektir:

*Sen arama beyhude bî-'ayb-ı dost
Çün anı bulmazsan olur gayb-ı dost (3646)*

Yirmi dokuzuncu makalede ise Nâkâm, ilmin ne kadar kıymetli bir cevher olduğundan, insanı yüce kıldığından bahsetmekte, insana sabah akşam ilim yolunda çalışmasını öğütlemektedir:

*Şâm u şehër 'ilmde kııl ictihâd
Cehd kııl ol 'ilm ile rûşen-nihâd (3657)*

İlim edebe süs, tüm iyi huylara sebeptir:

*Ziver-i ahlâk-ı edeb 'ilmdir
Cümle nikû hülka sebeb 'ilmdir (3677)*

İlim, insanı emin kılan sağlam bir kale, sonsuz ilahi bir feyzdir. İlim ile yetişen çocuk da edepli olmaktadır:

*Ṭıfl olur elbette mü`eddeb edâ
Bulsa eger `ilmile neşv ü nümâ (3712)*

İlimden hisse sahibi olan, daima başı yüce, dünya ve ahiret arsasında sevinçli olmaktadır. İlimde ne kadar kazanç varsa cehalette de o kadar ziyân vardır. Cehalet, ilmin zıttıdır:

*Cehli bilir cümle ki mezmûmdur
Zıdd-ı `ulûm oldığı ma`lûmdur (3888)*

Nâkâm otuzuncu makalesinde de evladı terbiye etmenin edebin bir parçası olduğunu anlatıp, edep sahibi evladın insanın adını ebedî kılacağını belirtmektedir:

*Tâ be-ebed zinde kılp adîni
Eyle edeb şâhibi evlâdîni (3904)*

Özellikle anneye evladın terbiyesi hususunda önemli görevler düşmektedir. Anne, çocuğunu kucağına aldığı andan itibaren onu iyi huyla eğitmelidir. Ayrıca anne edepli ise hem evladını hem de kocasını bahtlı eder:

*Mâder eger olsa edîbe eder
Ṭıflını hem şevherini bahtver (3916)*

Anne, çocuğunun huyunu düzeltmeye gayret göstererek onu edepli yapmalı, onu kötü hareketten, yanlış yoldan, yanlış sözden alkoymaya çalışmalıdır. Ama anne edep sahibi olmazsa çocuğu da edepten nasipli olmaz. Sonunda cahil, hünersiz, talihi altüst biri hâline gelir:

*Olmaz ise mâder edîbe eger
Ṭıflı edebden olamaz behrever (3922)*

İnsan edep ile saygı bulmakta, edep de ilim ile mümkün olmaktadır. Bu yüzden devamlı ilim ve edep yolunda çalışılmalıdır:

*Âdem edeb birle bulur ihtirâm
Hem edeb `ilm ile olur ve`s-selâm (3966)*

Edeple evladı terbiye etmenin faziletinden sonra Nâkâm, makalelerine hayâyı anlatarak son verir. Hayâ, edebin işaretidir ve tüm iyi huylara vesiledir:

*Mazhar-ı âşâr-ı edebdir hayâ
Cümle nikû-ḥalka sebebdir hayâ (3971)*

Hayâ, imanın bir parçası ve Allah'ın bir ihsanıdır:

*Çünkü hayâ cüz' dür îmândan
Mevhibedir cânib-i Raḥmândan (3974)*

Hayâ, insanı bütün hatalardan korur, nefsin isteğini suskun kılar ve kötü fiile mani olur:

*Men' kılıp feyz-i hayâ âşkâr
Nefsini ol 'azmden eyler kenâr (3987)*

İnsan yalnız olsa bile devamlı, her davranışında hayâ etmelidir. Çünkü Allah, kalpte gizli olandan da gelecekte de haberdardır:

*Eyle hayâ cümle-i hâletde sen
Kalma şaḳın sehvede gâfletde sen (4028)*

Hayâ bir cevherdir ve onunla donanan kişinin ayıplarını kimse görmez. Hayâ eyleyen kimseye âlem de hayâ eyler:

*Görmez anî 'aybların bir aḳad
Olmaz anî 'aybı 'ayân tâ ebed (4041)*

Sonuç

İsmail Nâkâm, 19. yüzyılda Azerbaycan coğrafyasında yaşamıştır. Şair bu yüzyılda kendi düşünceleriyle, şiir anlayışıyla özdeşleştirdiği klasik şiir geleneği doğrultusunda eserlerini meydana getirmiştir. Klasik geleneğe karşımıza çıkan benzetmeler, tipler ve kişilikler, kıssa ve hikâyeler, edebî sanatlar, mazmunlar, ayet ve hadisler, kültürel unsurlar onun şiirlerinde de yer almaktadır.

Kaynaklarda Şeki edebî muhitinin en önemli şairleri arasında sayılan Nâkâm, devrinde gazel şairi şeklinde tanınmaktadır. *Divân*'ında yer alan gazellerin çoğu, lirik gazeller şeklindedir. Mesnevilerinde ise durum tam tersidir. Bu eserlerinde genellikle ilahî aşkı ele aldığı, bu yolda çekilen sıkıntıları evla gördüğü anlaşılmaktadır. Şairin bütün şiirlerinde aslında dinî hassasiyetinin getirdiği tesir söz konusudur. Şair, dine çok önem vermektedir. Özellikle *Genc-i Edeb* mesnevisinde dinin edeple tamamlanacağı vurgusunu yapmaktadır. Bu eserinde şairin nasihatvari üslubu da dikkat çekmektedir. Şair nasihatli sözleriyle aslında kendi felsefesini, hayata bakış açısını, toplumda uyulması gereken adab-ı muaşeretini, ahlaki davranışları yansıtmaktadır.

Şairin mürettep bir *Divân*'ı ve *Mecnûn u Leylî*, *Ferhâd u Şîrîn*, *Genc-i Edeb*, *Hayâlât-ı Perîşân*, *Latîf-nâme* adlı eserleri bulunmaktadır. *Münşeat* ve *Dört Efendi* adlı eserinin nüsha kayıtlarına dair bir bilgi ise bulunmamaktadır.

Çalışmamızın konusu olan *Genc-i Edeb* mesnevisi ise İsmail Nâkâm'ın, Nizâmî'nin *Mahzenü'l-Esrâr*'ına nazire şeklinde kaleme aldığı bir mesnevidir. Bilinen tek nüshası Konya Mevlana Müzesi Türkçe Yazmaları bölümü numara 3965'te bulunmaktadır. Eser, Seri bahrinin *müfte'ilün müfte'ilün fâ'ilün* kalıbıyla yazılmış, 4123 beyitten ve 31 makaleden oluşmuştur. Ömrünün son yıllarında kaleme aldığı bu eserini edep üzerine kuran Nâkâm, her makalede anlattığı edep kaidelerini farklı örneklerle, hikâyelerle, hadis ve ayetlerle destekleyerek kendine has söyleyiş güzelliği ve tasavvur zenginliğiyle beyitlere dökmektedir. Bu vesileyle okuyucuya çeşitli nasihatlerde bulunmakta, dünya ve ahiret hayatında mutluluğu, doğru yolu "edep" kavramı üzerinden göstermektedir.

Genc-i Edeb mesnevisinde şair, ilahî-mecazî aşk ikilemi, aşkın tezahürü ve hâlleriyle eserinin ilk makalesine başlamış; ikinci makalesini ise eserini yazma amacı olan edebe ayırmıştır. Edebi tanımladıktan sonra ise diğer makalelerde edep kaidelerini hikâyelerle destekleyerek şerh etmiştir. Makalelerinde ele aldığı edep kaideleri ise şunlardır: Allah'ın vahdaniyetini ikrar, anne ve babaya hürmet, sıdk u emanet, yalandan sakınma, ahde vefa, ticaret yapma ve kazanç elde etme, işsizlikten uzak durma, şefkatli ve iyilik sahibi olma, riyakâr olmama, yumuşak huyluluk, öfkeden kaçınma, sabırlılık, acele etmeme, tevazu, kibirli olmama, cömertlik, cimrilikten kaçınma, dedikodudan uzak durma, hırs ve açgözlülük etmeme, az ve edepli yeme, meşveret etme, emaneti koruma, sıla-i rahm, nimete şükür, sadakat, ilme önem verme, evladı terbiye etme ve hayâ.

Şair mesnevisinde; edep sahibi olmanın sadece kişinin gayretiyle ortaya çıkmadığını, özellikle annenin edepli olmasının çocuğu terbiye ederken çok önemli bir konu olduğunu,

ailenin yanı sıra yaşanan toplumun, seçilen arkadaşın da bu hususta etkisinin bulunduğunu aktarmaktadır. Dini kendine rehber edinen ve edeple bütünleşmiş bir hayatı insan olmanın amacı şeklinde nitelendiren şair, insanlara böyle bir yaşamı öğütlemektedir. Mesnevisini de bu temelde meydana getirmiş ve eserinde yaşam algısını aktarmıştır. Ona göre iyi ahlak ve edeple bütünleşen insan, gerçek yaratılış gayesinin farkına varacak ve yüce Allah'ın sevgisine mazhar olacaktır.

Kaynaklar

- Abdullayeva, Şefika Demirkızı. (2016). “Nâkâm'ın Tevellüd ve Vefat Tarihindeki Yanlışlıklara Cevap”. *İlmi Eserler*. Bakü: Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Fuzuli Adına Elyazmalar Enstitüsü, 2(3), 62-66.
- Abdü'l-Mabud Behçet. (1924). “Nakam”. *Bilgi*, I, 11-16.
- Abdürrezzak Kaşani. (2015). *Tasavvuf Sözlüğü* (Çev. Ekrem Demirli). İstanbul: İz Yay.
- Adışirinov, Kamil. (2006). *İsmayıl Bey Nâkâm (Hayatı ve Bedii Yaradıcılığı)*. Bakü: Nurlan Yay.
- Akpınar, Yavuz. (1994). *Azerî Edebiyatı Araştırmaları*. İstanbul: Dergâh Yay.
- Ali Nazim. (1928). “Nakam”. *İnkılab ve Medeniyet Mecmuası*, X, 45-51.
- Bağirov, A. (2006). “Nizami”. *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*. Ankara: AKM Yay., XI, 639-640.
- Ceylan, Ömür. (2006). “Tasavvuf”. *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü*. Ankara: AKMB Yay. IV, 44-51.
- Çağrı, Mustafa. (1994). “Edep”. *TDVİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. X, 412-414.
- Dilberipur, A. (2005). “Türk Edebiyatında Nizami'nin Takipçileri ve Hamse'sine Nazire Yazarlar (Çev. M. Fatih Köksal)”. *Klasik Türk Şiiri Araştırmaları*. Ankara: Akçağ Yay.
- Ece, Selami. (2015). *Klasik Türk Edebiyatı Araştırma Yöntemleri (I-II)*. Erzurum: Eser Basım Yay.
- Efendiyev, Sabir. (1962a). “Nakam'ın Poemaları”. *Lenin adına API'nin ilmi eserleri*, XXII.
- Efendiyev (1962b). “Nakam ve Onun Lirikası”. *Lenin adına API'nin ilmi eserleri*, XXII.
- Efendiyev (1963). “İ. Nakam'ın “Dastan Ferhad ve Şirin” Eseri Hakkında”. *Lenin adına API'nin ilmi eserleri*, XXVI.
- Gençosman, M. Nuri. (2014). *Nizamî Mahzenü'l-Esrar*. İstanbul: Ataç Yay.
- Kartal, Ahmet. (2014). *Doğunun Uzun Hikâyesi Türk Edebiyatında Mesnevi*. İstanbul: Doğu Yay.
- Köçerli, Feridun. (1981). *Azerbaycan Edebiyatı*. Bakü.
- Kuluzade, M. (1965). *Fuzuli'nin Lirikası*. Bakü.
- Levend, Ağâh Sırrı. (1959). *Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leyla ve Mecnun Hikâyesi*. Ankara: İş Bankası Yay.
- Levend, Ağâh Sırrı. (2016). *Eski Türk Edebiyatı (I-II)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Müznib, Aliabbas. (1928). *Nakam Seçme Parçalar*. Bakü: Azemeşr.
- Nebiyev B.A, Karayev Y.V. (2004). “Azerî (Doğu Oğuz) Sahası 19.yy”. *Türk Dünyası Edebiyat Tarihi*, VI. Ankara: AKMB Yay.
- Öngören, Reşat. (2011). “Tasavvuf”. *TDVİA*, XL, 119-126.
- Özköse, Kadir vd. (2016). *Tasavvuf El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yay.
- Özgeriş, Mutlu Melis. (2018). *İsmail Nâkâm'ın Genc-i Edeb Mesnevisi (İnceleme-Metin-Sadeleştirme) (Basılmamış Doktora Tezi)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Piriye, Yolçu. (1969). *İsmail Bey Nakam*. Ulduz
- Resulzade, M. Emin. (1934). “Şair Nâkâm”. *Azerbaycan Yurt Bilgisi*, 28, 154-159.

- Resulzade, M. Emin. (1951). *Nizamî*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Tahirzade, Adalet. (2011). “Şekililer Osmanlı Sarayında ve Türk Ordusunda”. *Türk Yurdu*, 31(287), 77-92.
- Tuman, M. Nail. (2001). *Tuhfe-i Naili*. Ankara: Bizim Büro Yay.
- Türkoğlu, Serkan. (2018). *Nâkâm 'ın Mecnun u Leyli Mesnevisi*. İstanbul: Kesit Yay.
- Uludağ, Süleyman. (1994). “Edep”. *TDVİA*, X, 414-415.
- Uludağ, Süleyman. (2005). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yay.
- Ünver, İsmail. (2008). “Çeviri yazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler”. *Turkish Studies*, 3(6).
- Üstüner, Kaplan. (2014). *Tasavvuf ve Klasik Şiirimiz*. Ankara: Akçağ Yay.
- Üzgör, Tahir. (1990). *Türkçe Divan Dübaceleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Yıldırım, Ali. (2006). *Divan Şiirinde Mahlas ve Mahlas-nameler*. Ankara: Akçağ Yay.

İnternet Kaynakları

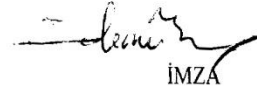
- <http://kuran.diyagnet.gov.tr> (Son Erişim Tarihi: 14.11.2017)
- <http://www.kuranvehadis.com/hadislerle/dilin-buyuk-tehlikesi-sukut-fuzuli-konusmak.html>
(Son Erişim Tarihi: 20.12.2017)
- <http://www.anl.az/down/meqale/medeniyyet/2015/fevral/423356.htm> (Son Erişim Tarihi: 20.09.2017)
- http://sheki-bl.az/index.php?option=com_content&view=article&id=32&Itemid=499 (Son Erişim Tarihi: 20.09.2017)
- <http://web2.anl.az:81/read/page.php?bibid=70008&pno=2> (Son Erişim Tarihi: 21.09.2017)
- <http://web2.anl.az:81/read/page.php?bibid=25861&pno=4> (Son Erişim Tarihi: 21.09.2017)

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ DERGİSİ EDITÖRLÜĞÜNE

Konu: Tezden üretilen makale için Etik Beyan / İzin Belgesi

Derginizin 2020 yılı 69 sayısına yayınlanmak üzere kabul edilen "Genc-i Edeb Mesnevisinde Edep Kavramı" adlı çalışma danışmanlığımı yaptığım Mutlu Melis ÖZGERİŞ tarafından 2018 yılında tamamlanmış ve YÖK Tez Merkezinde 533545 numara ile kayıtlı olan doktora tezinden üretilmiştir.

Çalışmanın etik açıdan bir sorun teşkil etmediğini beyan ederek ilgili sayıda yayınlanmasını arz ederim. 28.09.2020



İMZA

Prof. Dr. Selami ECE
Atatürk Üniversitesi


Etik Beyan / İzin Belgesi



VAHDET'E GİDEN YOLDA ÜÇ METİN:
HAY BİN YAKZAN- MANTIKU'T TAYR- LEYLA VÜ MECNUN
THREE TEXTS IN UNDERSTANDING TO UNITY OF EXISTENCE:
HAY BIN YAKZAN- MANTIKU'T TAYR- LEYLA AND MECNUN

NAZİRE ERBAY


Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Assoc. Prof. Dr., Ataturk University, Faculty of Letters, Department of Turkish Language and Letter
nazire.erbay@atauni.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-6905-0178>

Atıf / Citation

Erbay, N. 2020. "Vahdet'e Giden Yolda Üç Metin:
Hay Bin Yakzan- Mantıku't Tayr- Leyla vü Mecnun". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi -
Journal of Turkish Researches Institute*. 69, (Eylül-September 2020). 149-167

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü- *Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi- *Received Date* : 16.04.2020
Kabul Tarihi- *Accepted Date* : 27.07.2020
Yayın Tarihi- *Date Published* : 30.09.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4380>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate® programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*
TAED-69, Eylül - September 2020 Erzurum. ISSN 1300-9052 e-ISSN 2717-6851

www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

VAHDET'E GİDEN YOLDA ÜÇ METİN:
HAY BİN YAKZAN- MANTIKU'T TAYR- LEYLA VÜ MECNUN
THREE TEXTS IN UNDERSTANDING TO UNITY OF EXISTENCE:
HAY BIN YAKZAN- MANTIKU'T TAYR- LEYLA AND MECNUN

NAZİRE ERBAY

Öz

Düşünce tarihi boyunca insanın vahdeti araması ve ona ulaşması ile ilgili kurucu metin olarak nitelenen çok sayıda eser yazılmıştır. İnsan varlığının temel iki yönü, madde ve ruha ait farklı hal ve yönelimler, edebî metinlerin en başta gelen konularındandır. Vahdete vasıl olma kurucu dinî, tasavvufî ve felsefî metinler kadar, edebî metinlerde de değişik tür ve şekillerde yer alır. Şark-İslam kültürüne ait kurucu edebî metinlerde insanın vahdeti arayışı somut, soyut ya da alegorik anlatımların şekillendirdiği olay örgüleri içinde anlatılır. Vahdeti arama yolculuğu, akıl ve sezgi başta olmak üzere, işlevsel iki ayrı manevî güç olarak edebî metinlerde yer alır.

Bu çalışmada İbn-i Tufeyl'in Hay bin Yakzan'ı, Feridüddin Attar'ın Mantıku't Tayr'ı ve Edimli Şahidi'nin Anadolu'da yazılan ilk ve en uzun Leyla vü Mecnun (Gülşen-i Uşşak) Mesnevisi ile insanın vahdeti araması üzerine bir değerlendirme yapmak esas hedeftir. Çalışmada yer alan üç eserle insanın vahdet arayışını akıl, araştırma, aşktan kaynaklanan gerçekçeler veya metafizik yolculuklar üzerinden farklı tasavvufî ve felsefî görüşlerle destekleyerek belli sonuçlara ulaşma amacını ortaya koyulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: vahdet, akıl, sezi, Hay bin Yakzan, Mantıku't Tayr, Leyla vü Mecnun

Abstract

Throughout the history of thought, a great number of works have been written that will be described as the founding text of the human seeking unity of existence and reaching it. The two main aspects of human existence, different states and orientations of matter and spirit are among the primary topics of literary texts. Unity of existence takes place in different types and forms in literary texts as well as founding religious, mystical and philosophical texts. In the founding literary texts of the Orient-Islamic culture, the search for human cruelty is narrated in plots formed by concrete, abstract or allegorical expressions. The journey of seeking unity of existence takes place in literary texts as two distinct functional spiritual forces, primarily mind and intuition.

In this study, Ibn Tufeyl's Hay bin Yakzan, Feridüddin Attar's Mantıku't Tayr and Edimli Şahidi's first and longest Leyla and Mecnun (Gülşen-i Uşşak) Masnavi and the unity of existence of man the main goal is to make an assessment on the search. With the three works in the study reveal the purpose of reaching certain conclusions by supporting people's search for unity of existence with different mystical and philosophical views through reason, research, reasons of love or metaphysical journeys.

Key Words: unity of existence, mind, intuition, Hay bin Yakzan, Mantıku't Tayr, Leyla and Mecnun

Structured Abstract

As in every branch of science, there are founding texts in the literary field. Founding texts are considered to be qualified and original in their field. In addition, the founding texts give the opportunity to know the society in which they emerged. The works mentioned are also important in terms of understanding and defining the adventure of human existence. The variety of the founding texts of the Eastern-Islamic culture is abundant. In these founding works, proof is made especially with verses and hadiths. Literary texts in Islamic culture are updated according to every period. The philosophy and knowledge generation aspect of the founding works are important in the human-centered areas.

Since the struggle to search for the beauty and the truth, man carries out his search or what he does not know with his instincts, intuition and mind. In this quest, it is important to discover the core values of human creation. In addition, in the search story, the problem of discovering the core values of human creation, positioning his existence, being an individual, development and change draws attention. Undoubtedly, the situation that will correctly determine the position of Allah and in the world is also the key to the divine side of being human. In this study, Ibn-i Tufeyl's *Hay bin Yakzan*, Feridüddin Attar's *Mantiku't Tayr* and Edirneli Şahidi's first and longest *Leyla and Mecnun (Gülşen-i Uşşak) Masnavi* the main goal is to make an assessment on the search for Allah. The works taken as basis were examined under the following titles. Certain opinions have been revealed as a result of these investigations.

Driving Force - The Need from Creation: Some tools, objects and events need a driving force to be able to act, evolve and find themselves. It is possible that driving forces emerge voluntarily or with the presence of external factors. In almost all classical and modern literary texts, there are systematized expressions for the human to discover his unknown face and find himself. In these works, it is seen that a classical narrative order is created with concrete or symbols. In other words, the first driving force that will lead Hay to grasp and then unity is reason. Feridüddin Attar, directs the birds he takes on a journey to the search and questioning process stemming from creation. In the *Leyla and Mecnun masnavi*, the first driving force at the beginning of the period when the hero was alone with him was the period when Leyla and they liked and fell in love with each other.

Personality and Way of Search: In the texts belonging to the Eastern culture and sufism literature, some facts were thought to be impossible to understand directly, and they were explained with symbols and allegories. In these expressions, elements based on human, animal and plant are used. In the story of the search that bases the personality of Hay bin Yakzan, the basic elements are the search path of nature. These elements ground his personality. *Mantiku't Tayr* is an invitation book. A place of search and enlightenment for Mecnun is the mountain. Desert or mountain is a loyal, friendly place.

Desire - Sense: Hay establishes a connection between being and objects through his mind and makes judgments about himself with his intuition. In *Mantiku't Tayr*, 'valley of demand' comes before love valley. In *Leyla and Mecnun Masnavi*, love is the occasion for Mecnun to desire the Allah.

Tecelli: The tecelli of what he sees around the hero on his soul in the work in which the concept of tecelli is not used in *Hay bin Yakzan* tells him a lot. Since symbolic expression is the main line of the work in *Mantiku't Tayr*, those who point to the manifestation in the

metaphors used are in majority. In the plot of Leyla and Mecnun Masnavi, the light of Allah's beauty is tecelli in Leyla.

Mind - Love - Evolution: While Hay mentions Allah with his observations, researches and wisdom, even though it is not verbal, he gives up on the things that will make him forget Allah. Although it is not possible to ignore the mind of Mecnun from the Leyla and Mecnun Masnavi, the only guide is love.

Vecd – Fena: Hay bin Yakzan realizes his departure from matter to meaning again by separating from matter. In Attar's work, birds position themselves in the being with the feelings of desire, love and perseverance, perhaps the search they enter into. Mecnun is also a hero who has reached absence from the state of love.

Giriş

Bütün bilim dallarında olduğu gibi edebi sahada da kurucu metinler vardır. Kurucu eserlerin, belli alanlarda ortaya çıkan bilgiyi geliştirme ve aktarma misyonu söz konusudur. Evvela, kendi alanında nitelikli ve özgün olarak kabul edilen kurucu metinler, ortaya çıktığı toplumu okuma imkânı verdiği gibi insanoğlunun var olma macerasını anlama, tanımlama açısından da önem arz eder. Kurucu metinlerin her bir okuru ruhen ve zihnen güçlendirmeye katkısı vardır. Dolayısıyla insanı ve toplumu keşfetmenin yanı sıra, yönetip yönlendirmeye de katkı sağlayan şüphesiz kurucu metinlerdir. Şark-İslam kültürüne ait kurucu ve bilhassa ayet ve hadislerle de delil gösterilen metinlerde insan ve âleme dair, hemen hemen her konu ele alınır. Bunun yanında; hikmet, nefsi arındırma, varlığı konumlandırma, Allah'a yakınlık ve O'nunla 'bir' olmaya yönelik nasihat veya içinde olay örgüsü ile geliştirilen metinlerin çokluğu, özellikle, dikkat çeker. Hakkında yüzyıllarca söz söylenen hatta ilavelerle her döneme göre güncelleştirilen bu edebi metinlerin insanı merkeze alanlarında felsefe ve bilgi üretme yönü mühimdir. Bu bağlamda insan, hafızasında biriktirdiklerini yaratılışının gereği olarak varlık, âlem ve bizzat kendi ile ilgili arayışını sürekli anlatmış ve anlattıklarını edebi metinlere de yansıtmıştır.

Güzel ve doğruyu arama mücadelesi var olduğundan beri insan, devam eden arayışını veya karanlığını içgüdüleri, sezgileri ve aklıyla gerçekleştirdiklerini, yazdığı metinler aracılığıyla dile getirir. Bu arayış hikâyesinde insanın yaratılışında var olan öz değerlerini keşfetme, varlığını konumlandırıp ferd olma sorunsalı, gelişim ve değişimi dikkat çeker. Şüphesiz, Mutlak Hakikat'i ve âlemdeki konumunu doğru belirleyecek durum, insan olmanın aşkın değerlere dayanan tarafının da anahtarı konumundadır. “İnsanın Tanrı'ya yönelik yolculuğu (hareketi) ebedî ve sürekli, duruşu olmayan, sonsuz tekâmüle (gelişim ve olgunlaşım) ve sonsuz Aşkın'a yolculuktur. Bu; 'olmak' (sein, şoden) ve 'insan olmak' sürecini ifade eder.” (Şeriati 2014: 19) Anlaşıldığı kadarıyla aşkın olana yapılan yolculuk, ahlakî ve insanî olanla da doğrudan ilgilidir. İnsanın 'olma süreci'nde irfan mertebelerinin mükâfâtı, kemalat derecesi ile mana kazanır.

Hemen hemen her türünde ve yazılışında insanın tekâmül yolunun sonunda, dinî olsun olmasın, bir pâyeye edinmek yerine bir vesileyle vâsıl-ı illallah olmayı merkeze alan metinlerden, İbn-i Tufeyl'in Hay bin Yakzan'ı, Feridüddin Attar'ın Mantıku't Tayr'ı ve Edirneli Şahidî'nin Anadolu'da yazılan ilk ve en uzun Leyla vü Mecnun (Gülşen-i Uşşak) Mesnevisi üzerinden bir değerlendirme yapmak bu çalışmanın esas hedefidir. Temelde dinî ve ahlakî değerlerden beslenen bu metinlerden hemen hemen her yüzyılda örnekler ortaya

koyulurken insanın yataydan dikeye olan yolculuğundan öne çıkan hususların karşılaştırılmalı olarak ele alınmasıyla da bazı sonuçların ortaya çıktığı görülmektedir. Ayrıca kendi alanında kurucu metin olarak düşünülebilecek bu eserlerde, ister bilgi ve araştırmayla ister aşktan kaynaklanan gerekçelerle isterse metafizik yolculukla insan ya da sembollerle yapılan bütün anlatılanlar, bir huzursuzluğu da ortaya koyar. Huzursuzluğun başlangıcı, huzursuzluğu nihayete erdirmek için kullanılan yardımcı unsurlar ve huzursuzlukta rehber arayışı, çalışmada dikkat çekilen mühim hususlardır.

Muharrik Güç (İtici Güç) - Fitri İhtiyaç

Bazı araç, nesne ve hadiselerin harekete geçip gelişebilmesi ve kendini bulabilmesi için bir itici güce ihtiyaç vardır. İtici güçlerin iradî yahut dış etkenlerin varlığı ile ortaya çıkması söz konusudur. Klasik ve modern hemen hemen bütün edebî metinlerde de insanın bilmediği/bilinmeyen yüzünü keşfetmesi, kendini bulması için sistemleştirilen somut yahut sembollerle neredeyse klasikleşen ‘kültürel’ bir anlatım düzeni oluşturulduğu görülür. Bu anlatım düzenindeki en önemli tarafı, geleneksel anlatımda mevcut olan itici gücün geçmişe değil, insanın geleceğini yahut metafizik yönünü anlatma şeklinde eserlerde kurgulandığı görülür.

Tasavvufi edebî metinler de yüzyıllardır insanın varlık âlemindeki durumunu, değişik anlatım kurguları ve disipliniyle ortaya koyar. Bu eserlerde Hakikat’e vasil olmada farklı duygu ve yönelimler görülmesine rağmen, neredeyse birbirini tamamlayan, itici güçlerle insanın bilinç düzeyine yönelik veya kendini bulma hikâyeleri anlatılır. Bu eserlerde, tasavvufi düşünce sistemiyle tahlil edilecek maddî ve manevî suretlerin varlığı, mühimdir. Kısacası, insanın kendi iradesi ya da dış itici güçlerle çıktığı metafizik ya da ruhsal yolculuklarda arzu, duyu gibi yönelimlerinin yanında, düşünme yeteneği de dikkat çeker. Bu bakışla zahidin Rabb’ine kulluğu ve ibadetini cennete ulaşmak yahut kozmik bilgiye duyulan meraktan yapmadığı açıktır. Salikin kendi başına veya müşidinin rehberliğinde metafizik yolculuğa çıkmadaki ruhî ve akli itici unsurlar, kendini arama ve bilme niyetinden hareketle, evvela kemale erme ile ilgilidir. Bunun yanında salikin yol hikâyesinin maksadı kemale erme olduğuna göre, bu eserlerde anlatılanlar ister somut ister soyut düzlemde gelişsin; aşkın değerlere, bilgiye ulaşmada ‘düşünen akıl’ en önde olanlardır.

Hay bin Yakzan, olay örgüsü itibarıyla tabiatı merkeze alarak insan varlığını mikro düzlemde anlamlandırma hikâyesi olarak düşünülse de, varılan menzil dolayısıyla esasında ‘sevilene benzeme’ hikâyelerinden biridir. Hay bin Yakzan’da, hikâyenin kırılma noktası anne ceylanın ölümüdür. Bu noktadan sonra, kahramanda bir çeşit huzursuzluk baş gösterir. Hay, artık, arayış yoluna girer ve yolculuğunda da aşk olgusunun itici gücü ile aşkın değerlere nail olur. Hay’ın hikâyesi bilgi ya da ilim temelli başlar. Elde ettiği veriler ve içine girilen metafizik hallerin ardından vecd, coşku ile aşkın terennüm edilmesi ise, İslam’ın aşktan önce kulun sorumluluğunu, varlığı idrakini, bilgiyi öncelemesi olarak da yorumlanabilir. Bundan dolayı Hay bin Yakzan’ı varlık ve nesneyi kavramaya, düşünmeye iten, annesi ceylanın ölümüdür. Sonraki aşama ise Hay’ın hareketsizleşen ceylanın bedenini kendi yöntemleriyle canlandırma, ayağa kaldırma eyleminin olumsuz neticelenmesidir. Gelinek safhada Hay, kendi konum ya da durumunu düşünerek eyleme yönlendirince ceylanın bedenini incelemeye başlar. Esasında bu davranış şekli, Hay’ı akli ve vahyi, gördükleri ve

araştırmaları sonucunda birleştirmeye başlayacağı ilk durumlardandır. Başka söyleyişle Hay'ı kavramaya ve ardından vahdete götüreceği olan ilk itici güç, budur.

"Hay, yığılıp kalan ceylanın hareket etmediğini, elinin ayağının kıvıldamadığını görünce, bağırıp çağırmaya başladı. Üzüntüden helak olacak bir kerteye gelmişti. Birbirini çağıra geldikleri üzere seslenerek yanıt vermesini hareket etmesini beklediyse de boşuna. Hiçbir tepki alamadı. (...) O zamana kadar görmüş olduğu ölü hayvan gövdelerini düşündü. Hemen tümünde içinde bir başka organı barındırabilecek üç bölüm vardı: Kafa, göğüs ve karın. (...) Bütün bu karşılıksız sorular karşısında zihni dağıldı, şaşırıp kaldı. Gövdeden bütün bütün iğrendi, kafasından silip attı. Anlaşıyor ki, kendisine acıyan, doyuran, sevecen kucağına alan gövde değişti." (s. 94-95-98) Hay bin Yakzan'ın kendi düşünsel metotlarıyla yaşayacağı çokluktan teklige dair bilgi ve kavrayışa vesile olacak otodidaktizmin ilk büyük çabaları, bilinenden bilinmeyene yahut bilinmeyenden bilinene doğru yolculuk başlamış olur. Etkin akıl, kahramanın çıkacağı yolculukta kendini bilme adına, artık, fitraten harekete geçmiştir.

Mantıku't Tayr'ın 'Kitabın Başlangıcı'nda Attar, kuşların niteliklerini tanımlayıp onlara kısa nasihatler verdikten hemen sonra gizli, açık dünyada ne kadar kuş varsa bir araya toplandığını belirtir. Esasında bu tavır hâlâ gelişim evresinde olan bir talebeye ruhsal ve düşünsel olarak yön vermeye başlamakla izah edilebilecek bir tavidir. Attar, kuşların iç dinamiklerini harekete geçirip insana, insanın hikâyesini anlatmak isterken sembolleri aracı kılar. Kuşların *"Hepsi birden şöyle dediler: 'Şimdi bu zamanda hiçbir ülke padişahsız değildir. Nasıl olur da bizim ülkemizin padişahu olmaz? Bundan artık padişahsız kalmak mümkün değildir. Gerekirse birbirimize yardım edelim, bir padişah arayıp bulalım. Ülke padişahsız olursa nizam ve düzen kalmaz orduda."* (s.90) Hüdhüd'ün, bir peygamberin yaptığı gibi, arayışa başlamadan bütün kuşları tek tek ziyaret ederek onlara nasihat vermesi rehberliğinin göstergelerindedir. Kuşların çoğu yolun uzun ve çetinliğinden dolayı itiraz ederler. Kaf Dağı'na yahut menzile ulaşmak için rehber ve onun işaret ettikleri mühimdir. Buradan, rehberin ahlakıyla ahlaklanmanın, Bir'e ulaşmada, yolculukta esas olduğu görülür. Attar, insanın rehberle duyduğu ihtiyacı, kuşlara menzil yolunda da bir itici güç olduğunu vadilerde de dile getirir. *"Bu yoldaki kervanın sesini işitmek için seni bir an için huzura davet etseler. Öylesine başsız ayaksız kalırsın ki, tüm varını yoğunlu kaybedersin. Bir haber alayım diye bu yola düşersen aklın ve canın alt üst olur kalırsın."* (s.324, b.3448-50) Buradan hareketle, insanın kendini bilmesi, zâhirden bâtını bilmesi ve nihayetinde Allah bilgisini keşfederken yaşayacağı tecrübelerine bireysel olarak bir rehber aracılığıyla ulaşma arzusunun da yaratılışının gereği olduğu anlaşılır.

Attar'ın yolculuğa çıkardığı kuşları, fitrî bir ihtiyaçtan kaynaklanan arayış ve sorgulama sürecine yöneltirken adeta deneyimlerle disipline ettiği de görülür. Bunun için yazar, eserin sonuna doğru, varlığın mahiyetini kavrayan kuşlar içine tekâmül unsurunu da katarak, 'hayret' vadisinde de devam ettirir. *"Fâni misin; bâki mi yoksa her ikisi mi? Yoksa ikisi de değil misin? Bu görünen sen misin, değil misin? Bu görünen sen misin, değil misin? diye sorsalar, aşığım, ama kime âşık olduğumu bilmiyorum. Ne Müslümanım ne de kâfir; peki ben neyim öyleyse? Aşkımın da haberim yok ama hem aşkla dolu bu gönüm var hem de içinde aşktan eser yok."* der. (s. 360, b.3836-3838) Varlığın mahiyetine vakıf olan kuşların öze ve içe dönük yaşadığı zihni ve kalbi tecrübelerden sonra varlıktaki bedensel mahfiyyet yerini fenaya bırakır.

Vahdet arayışını konu edinen bazı kurucu edebî metinler, eserdeki kahramanına, evvela kendisinin ve varlığın mahiyetine vasıl olmayı öğretirken doğrudan bir rehber tayin etmez. Bunun yerine kahramanın ruhunun eğitilmesi ve olgunlaşması için, içinde ruhî ve zihnî çabanın da yer aldığı bir aşk hikâyesi oluşturulur. Leyla vü Mecnun Mesnevisi'nde Mecnun'un kendisiyle baş başa kaldığı dönemin başlangıç noktası ya da tekâmül yolunun ilk itici kuvveti Leyla ile birbirini beğenip âşık oldukları dönemdir. Şairler, Mecnun'un yüzyıllarca söylenecek olan hikâyesinin hem itici gücünün hem de temel ilkesinin aşk olduğunu kahramanın dilinden aktardıkları sözleriyle de netleştirir. Çıkılan yoldaki teşbihler ve temsiller artık hep Leyla üzerinedir.

*Dili Leylî'ye dahî ışk-ı serkeş
Cemâli Kaysdan salmışıdı âteş*

*İki matlûb birbirine tâlib
İki mergûb birbirine râğb*

*İki âyine-i tâbende manzar
Biribirine arz itmişdi peyker*

*İki meh rûy-ı dildâr u dil-fürûz
Biribirini kılmışıdı ciger-sûz*

*Bu ana âşık u ol buna âşık
İki dilber biribirine lâyık*

Mesnevide Mecnun, gerçek 'içsel benlik arayışı'nı diğer metinlerdeki gibi ifade edip eylemleriyle göstermese de münzevî hayatı tecrübe eder. Mecnun, eserde hayatı incelemek veya keşfetmek niyetinde değildir. Tabiattaki insanın yerini, konumunu tayin etmek arzusunda da değildir. Mecnun'un mutluluk arayışında toplumsal kısıtlamalar yoktur. Kays'ın Mecnun olarak adlandırılmadan, çölde kendinden geçmiş halde dolaşmadan önce aşkını haykırmaya başlaması, Leyla'nın ailesinin sevdiğini kendisine vermemesi hatta sosyal hayattan soyutlaması ve ardından kabilesinden uzaklaşarak çölde münzevî bir hayat yaşaması onun bizzat kendine münhasır ruhsal yolculuğunun devam eden itici gücü olarak görülebilir.

*Dilinde Leylî vü fikrinde Leylî
Dahî gayrı yire itmezdi meylî*

*Dili nâlândı vü çeşmi giryân
Yüreği âteş-i ışkıla büryân*

*Sadâsı yutdı âfâkı temâmı
Dinildi Kays iken Mecnûn nâmı*

*Bir ulu kûh kim Necd idi nâmı
Olaydı hayl-ı Leylî'nün makâmı*

*Derûni cûş idüb geldikde vecde
Karâr itmezdi varmayınca Necde*

*Çıkardı tâga çün eftân u hayrân
Yürirdi her yana nâlân u giryân*

Şahsiyet ve Arayış Yolu

Şark kültürüne ve dahi tasavvuf edebiyatına ait metinlerde, bazı hakikatleri ya da 'çıplak gerçekliği' herkesin doğrudan idrak etmesinin mümkün olmadığı düşünülerek sembol ve temsillerle anlatma yoluna gidilmiştir. Bu anlatımlarda insana, hayvana ve bitkiye dayalı unsurlardan faydalanılır. Hay bin Yakzan'ın şahsiyetini temellendiren arayış hikâyesinde de temel unsurlar tabiata dair olanların, bizzat, kendisidir. Esasında Hay'ın hikâyesi, *"İnsan eli değmemiş tabiatın bağrında herhangi bir eğitim görmeden, yardım alabileceği sosyo-kültürel muhitten uzakta ve sadece fitrî yahut tabii aklın tecrübî ve nazarî yönelişleri sayesinde bir insanın entelektüel olarak neyi başarabileceği hususu eserin başlıca konusunu oluşturur. İnsanın tabiatla münasebetinin tecrübî bilgiye dönüşmesi, tecrübî seviyeden teorik seviyeye yükselmesi ve nihayet insanın mistik bir aydınlanışla gerçeği nefsinde tecrübe edişi Hay'ın felsefî gelişiminin merhalelerini oluşturur."* (Kutluer Hay b. Yakzân, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hay-b-yakzan>). Eserde müellifin Hakikat'i tanıma hatta O'na âşik olma durumu için başlangıç aşk değil, araştırıp öğrenerek maşuka vasıl olma halinin anlatılma sebebi, esasında, bilmeye gelen âşıklıktan sonra kazanılanların değerli olmasıdır. Bunun yanında Hay, içtimaî hayatın içinde geleneksel inanç, iman ve din olgularını geliştiremeyen bir insan olarak İlahî ya da Mutlak olanın âlem üzerindeki mükemmel inşa edişine hayran olur. Mükemmel, Mutlak olana aitse, o zaman, sevgi veya âşik olma hali yukarıdan aşağıya doğru inen en mükemmel göstergelerdendir, denebilir.

"Hay da boş durmadı geçen zaman içinde. Hayvanların, bitkilerin özelliklerini, türlerini inceledi. Her hayvan türünün, her bitki türünün çok sayıda bireyleri vardı. Öyleyse kendisinin de bireylerden oluşan bir türden olması gerekirdi. Bu düşünceyle kendisine benzer, kendi türünden birini bulmak amacıyla araştırmalar yaptı." (s.99) Hay'ın hayatının büyük dönemi kendisinin zihinsel ve sosyal gelişmesinin temelini oluşturacak olan ben'ini keşfedip aşma gayreti olduğu bilinir. Kahramanın kimliğini bulup içine girdiği manevî halin etkisiyle fenaya ermeden önce, yaptığı arayış ve tecrübeleri, sabit olan Hakikat'e ait bilineni zihnî çerçevedeki keşif ile şekillenmesi mühimdir.

Hay, yirmi sekiz yaşına kadar süren tefekkür yıllarından sonra şekilden sonuca varmaktan vazgeçerek esasında şekli bir araç olarak kullanan öznenin varlığını ikrar eder. *"Her eylem ve olayın ilke ve ilk nedeni olan zorunlu (vacip) ve bağımsız Özne'nin işlerinden bir bölümü ayrıntısız ve genel bir biçimde tecelli edince, Hay bin Yakzan, Özne'yi ayrıntılı biçimde tanıma isteği duydu. Üstelik onun bir ya da çok olduğu konusunda da kesin bir yargıya varmamıştı. Önceden tanıdığı, üzerinde düşündüğü cisimleri yeniden incelemeye başladı. Bunların tümü, sürekli bir oluş ve bozuluş içindeydi."* (s.116) Bahsi geçen oluş ve bozuluş sürecinde keşif, kahramanın kendini adlandırma, Mutlak Hakikat'i de tanıma sürecine dâhildir. Çünkü *"Tabiat kendini sürekli olarak oluş ve bozuluş şeklinde üretir. Buna göre her bozuluş bir oluşu, her oluş da bir bozuluşu meydana getirir. Bu felsefede var olan*

yok olmaz, yalnız şekil değiştirir. Ancak değişimin hâkim olduğu tabiatta yine de değişmeyen bir öz, bir cevher mevcuttur.” (Turhan <https://islamansiklopedisi.org.tr/kevn-ve-fesad>). Buradan itibaren Hay’ın şahsiyetini oluşturan otuz beş yaşında keşfettiklerinin etkisi, coşkulu bir halde, ‘zorunlu varlığın ispatından ruhun keşfine geçiş’ sürecini yaşatır. Esasında Hay, bir yönüyle de Allah’ı tefekkürü ve tezekkürüyle keşfettiklerinden sonra O’nu düşünmeye âşık olmaya da başlar. Hay’ın, günlük hayatının çoğunda mutlaka Allah’a vakit ayırması, Allah’ı düşünmesi ona zevk verir. Hatta kahraman ne yapayım da O’na olan aşkı azalmasını düşüncesi ile ilgisini, aklında sabitleyerek yaşadığı yerde hep taze tutar, dağıtmamaya çalışır. Hay’ın ibadetlerinin şekli de tabiat kaynaklıdır. Bu şekilde Hay bin Yakzan, şahsiyetinin göstergesi olan davranış tarzı ya da ahlakı ile Allah’a yönelişini temellendirir.

Mantıku’t Tayr bir davet kitabıdır. Eserde, Mutlak Hakikat’i arayan kuşlar, yeryüzündeki insan ruhları ile değişik ad ve görüntüde bedenlenir. Arayış; samimiyetin, Hak yolunda tam yönelişin nasıl olması gerektiğine dair bir fikir sistemini geliştirir. Yolun rehberi Hüdhüd, mürşidi temsil eder. Her kuşun menzile varıncaya kadar fitratları ve nefislerinin yansımaları gereği sergiledikleri davranışlar, mürşidin söz ve davranışlarıyla şekle girer. Eserde rehber olan ihtiyaç, zorlu nefis yolculuğunda bariz bir şekilde hissettirilir. Esasında eserdeki kuşların yolculuğu, bir rehber arayışını sorgulamaları ile belirlenir. Bunun yanında kuşları arayışa, doğruya ulaşma yetilerini kazanma gayretleri de söz konusudur. Dolayısıyla kuşların eşya bilgisine vasil olmak için düşündüklerini ya da alettiklerini görmek mümkündür. İslam felsefecilerinden Farabi’ye göre ahlaka, aşka ve estetiğe dair değerlere de akıl sayesinde ulaşılır. “*Farabi, insanı, akıl varlığı olarak tanımlar ve onun maddilikten tanrısallığa yükselme potansiyeline sahip olduğunu vurgular. Farabi’ye göre insanın bütün başarıları düşünme yetisiyle ilgilidir. Doğru ile yanlış, iyi ile kötü, yararlı ile zararlı, güzel ile çirkin kısaca bilgi, ahlak, estetik, sanat ve teknik bu yeti ile mümkün olmaktadır.*” (Kaya 2013: 164) İnsanın fitratında olan ve her bireyin farklı şekillerde kullandığı akletmeyi kuşlar, bir rehber aramak adına kullanırlar. Esasında, yolun belli durağında geriye kalan otuz kuşun şahsiyeti; merak ettikleri, hayran oldukları hatta canlarını feda edecekleri padişahla özdeştir. Arayış yolunda yaşadıklarına tahammül de giyindikleri bu şahsiyetin elbisesiyle özdeştir. “*Canınızı feda edin, yola koyulun. Ayaklarınızı yere vura vura o dergâha baş koyun. Kaf Dağı denilen dağın arkasında. Onun adı Simurg’dur. Yola çıkmaya niyetlendiler; Hüdhüd’ün huzuruna geldiler. Ona âşık olup kendilerine düşman kesildiler.*” (s.95-96, b. 710-745)

Mecnun, Hay’ın ya da otuz kuşun yaşadığı tekâmül sürecinin aynısını yaşamaz. Mecnun içinde bulunduğu sosyal statü, soylu ailesinden dolayı dünyevî olarak âli bir makam geleceği çoktan bellidir. Oysa ince ruhlu bir âşık şair olarak Mecnun, tercihini Leyla’dan, aşkıdan yana kullanmasıyla bireysel yönelişini kendi şartlarında yaşar. Evvela dağ, Mecnun için bir arayış ve aydınlanma yeridir ve orası vefâli, dost bir mekândır. Mecnun’un sözü edilen tekâmül sürecinde tabiatla, vahşi hayvanlarla iletişime, aşkı anlatmak belki de teselli aramak için girer. Mecnun, vahşi hayvanlar tarafından beslenip büyütülmez ama onun iletişimi, mesnevinin lirik anlatımıyla bağlantılı olarak söylenirse, aşk yolunda tekâmüle işaret edecek gözlemleri yansıtmaya şeklidir. Aynı şekilde Mecnun’a; Mantıku’t Tayr’da Hüdhüd, Hay bin Yakzan’da Absal gibi yol arkadaşı, temeli teşkil eden, rehber veya yönlendirici olan insan merkezli unsurlar da yoktur. Zaten Mecnun da ilk akla geleniyle ailesinden yanına gelenleri veya Nevfel gibi yönlendiricileri de kabul etmez. Bu bakışla

Mecnun'un aşk ıstırabında ona eşlik eden tek değer, Leyla bedenen olmasa da, fitratının da meyli ile ruhunun derinliklerinde besleyip büyüttüğü bir 'güzellik' olgusudur. Bu noktada kahramanın Leyla'nın şahsında somut olarak neyi nasıl aradı, araştırdı, sorguladı, düşündü ve ulaştı diye bakmak gerekir. Açık olan şudur ki, Mecnun'un şairlik fitratı ile hissî duruşu şahsiyetini şekillendirirken İslam felsefecilerinden Gazali'ye göre kalp de dış dünyayı algılama ve tecrübe etmede geride durmaz. "Kalp, duyuları dış dünyayı tanımak için bir vasıta olarak kullanılır. O, sadece duyu bilgilerine değil, akıl ve tecrübe bilgilerine de kalp bilgisinin ihtiyacı olduğunu belirtir. Metafizik varlık dünyasını kavramada tek başına akıl yeterli değildir. Çünkü o, aklı bilgilere özellikle metafizik ve gaybî varlık dünyasının çözümünde güvenilemeyeceğini, bu alanda aklın ortaya koyduğu yargılarda ve çözümlerde bazı çelişik durumların ortaya çıktığını, sonuçta aklı bilgiden de şüphe edilecek durumların doğduğuna vurgu yapar." (Erdem 2011: 69-70). Dolayısıyla Gazali'ye göre 'nefs akleden' durumundadır. Bu durumda sadece bilgiye ya da bilmeye yönelik akıl, Hakikat'in keşfinde yetersiz kalır. O zaman Mecnun için, nefsinin bir tarafa bıraksaydı akletmeyi de bırakırdı, yargısına varılabilir.

*Yiridi dehr-i zehrinden nevâle
Bu meyden nûş kılmağı piyâle*

*Cemâl-i Leylî itdi bahâne
Cihânun varını atdı yabâne*

*Murâdı ana çün olmuşdı kısmet
Arada bunca hüzne neydi hikmet*

*Ana haml olmazıdı nükte-i ışk
Anı kâl itmezidi pûte-i ışk*

*İki âlem gönlüne olmaya kâm
Rehik-i ışkdan ger ire bir câm*

Arzu - Sezi

Sezi, (hads, mükâşefe), deney ve düşünmenin belli bir birikimi sonunda birdenbire gerçekleşen bilmedir. "Hay, otuz yaşlarına doğru, artık Hakikat'i arama yolunda hayvan ve bitkilerden sonra gökleri ve yıldızları temaşaya başlar. Sezi yoluyla gök cisimlerinde zorunlu Varlık'ı cisimden farklı bir şeyin mevcudiyetiyle anlar. Anladığı şey, ne cisim ne de cisme girmiştir." (s.132) Hay, akli yoluyla varlık ve nesnelere arasında bağ kurarken sezgileriyle de kendisi ile ilgili hükümler verir: "Türlerin bireylerinde ayrı ayrı bulunan ruh da, aslında, tek bir ruhun parçalarından başka bir şey değildi. Bunların ayrı gibi görünmeleri, yalnızca, ayrı yüreklerde bulunmalarından ileri geliyordu. Ayrı yüreklerle dağılmış ruhları bir kaptan toplamak mümkün olabilse, tümünün aynı ruhun parçaları oldukları görülürdü. Ayrı yüreklerde bulunan ruhun durumu, değişik kaplara bölünen bir suyun durumuna benzetilebilirdi. Bu nedenle, ister bölünmüş, parçalanmış olsun, ister olmasın, ruh, hep aynı ruhtu. Ruha ilişkin çokluk, bulunduğu yerlerin çokluğundan başka bir şey değildi." (s.106) Maddeye ve mana değerlerine ait her şey artık Hay'ın zihninde ve ruhunda şekillenmeye

başlamıştır. Ulaştığı bilgilerle araştırma ve düşünme alanları yenilenir ve değişir. Hay'ın öğrenmeye, bilmeye ait gelişim süreci ulaşılan saflıkla da doğrudan alakalıdır. “*Bilgi kaynaklarının duyu ve akılla sınırlı olmadığını; arınıp saflaşan ve sezgiye açık bir kıvama gelen nefsin (ruh-zihin) doğrudan bilgi edinme imkânına sahip bulunduğunu söyleyen Kindi'ye göre, pas ve kirden temizlenip arınan insan nefsinin varlığa ait tüm bilgi formları belirmeye başlar. Nefsin doğrudan ve daha sert bilgi edinmesi, onun temizliği ve saflığıyla doğru orantılıdır.*” (Kaya 2002: 24) Etrafını tahkik eden artık Hay, kim olduğuna dair soru ve cevaplarını hatta kimin, neyin sureti olduğunu düşünerek bilmenin yanında içine kapandığı anlarda sezisiyle de anlamaya başlamıştır.

Hay kendi hikâyesini akli ile yazarken sezilerinin devreye girmesine Endülüslü filozof İbn Bâcce de yetkinliğe ulaşan beşerî akıllar arasında fonksiyon farkının bulunduğunu söyler. Fakat bilginin sadece gözlem ve deneylerden veya sadece mantıkî istidlâlden ibaret olmayıp bu konuda rasyonel sezginin de önemli rolü bulunduğunu savunur. (Bolay, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/akil#1>). Buradan da, Hakikat arayışındaki sembollerin anlattığıyla ‘güzellik’ akıl ve zekâdan hareketle belli bir noktaya kadar salike yön verirken kalbe düşen sezi, keşfin esasını teşkil eder, denebilir.

Tasavvuf kültüründe akla değer verilmediği bir yanılgı olmasına rağmen, en çok kabul gören düşüncedir. Mantıku't Tayr'da aşk vadisinden önce ‘talep vadişi’ gelir. Bu başlangıç eserin müellifinin, keşf ve ilhamdan önce, akletmeye, düşünmeye verdiği önemi gösterir. Çünkü aşka vasıl olmak için evvela bilmeye yönelik arzunun önde olması gerekir. Esasında bu vadiye talip olmak hem Hakikat yolculuğuna ait sezginin başlangıcı hem de yolculukta sebat haline şüphe ile bakılması gereken bir evredir. Talep vadisinde, “*Her nefeste yüzlerce bela vardır, papağana benzeyen felek bile burada sinek gibi değersiz duruma düşer. Varlığı burada terk etmelisin, bütünü mülkü burada kaybetmelisin. Sırrı bilen Yaratan'a kavuşmak arzusuyla, can alıcı ejderhadan bile korkup, çekinmez.*” (s.308-309) ifade edilen belalarla baş etmek için akıl üstü bir başlangıca veya rehberin işaret ettiği güzergâhta aklın yetersizliği ile aklın kullanılmamasından da bahsedilemez.

İnsan var olduğundan beri Hakikat'i arama yolculuğuna vesile olanlar çeşitlidir. Kimi zaman tabiata ait unsurlar, bir mürşid, akıl yahut aşk arzusunun tecrübesine vesile olur. Mesnevîde anlaşılacağı üzere Mecnun'un Hakk'ı arzulamasına vesile, gönlüne düşen sevdadır. Leyla ile okuldaki birebir muhabbeti sona ermek durumunda kalınca aşk olgusu ruhunda yeşerir ve yerleşir. Aşk, Mecnun'da zamanla Leyla'yı arzulamak ya da nefsinin isteğinden uzaklaşmayı ortaya çıkarır. Esasında bu arzu, evvela beşerden hareketle fiile dökülse de vardığı menzil-i Hakikat'tir:

*Meger kim olmayub hicrine Hursend
Diyâr-ı yâre olur arzû-mend*

*Çi ger itdim gam-ı yâr ile peyvend
Velî dîdârına yem-i arzû-mend*

*Komâdı arzûda gevherini
Varub irürdi aña mâzerini*

İderdi ârzû-yı vasl-ı yâr ol

Yürirdi derdile zâr u nizâr ol

İdüb dil ârzûsın ol cihânun

Urıbdur bunda terkin hân u mânun

Tecelli

Hay bin Yakzan etrafındaki varlık ve nesnelerin Hakikat'ine nail olduktan sonra kalbine yerleşen Özne'yi zikrederken incelediği varlıkların adını söylemediği görülür. Eserde tasavvufî metinlerde olduğu gibi, kahramanın nail olduğu ve 'tecelli' kavramını hatırlatacak semboller kullanılmadığı görülür. *"Zamanla öyle bir aşamaya vardı ki, baktığı her nesneyi, bir sanat yapıtı gibi görüyor ve hemen yapıtı bırakıp yaratıcısına yöneliyor, bu nedenle de Yaratıcı'ya özlemi artıyordu. Buna bağlı olarak gönlü de, bütün bütün, aşağılık duyulur dünyadan soğuyarak yüce anlaşılır dünyaya bağlanıyordu."* (s.127) Buradan hareketle insanın akli muhakemesi hissedişini yok etmeyeceği hatta kuvvetlendireceği düşüncesi hâsıl olur. *"Eşyanın algılanabilir formları, önce harici duyular tarafından alınır ve sonra hayal yetisi potansiyel akledilirleri tesis eder. Farabi hayali suretlerin kaynağının hayat yetisi olduğunu kastetmez. Ona göre akledilir suretlerin kaynağı faal akıldır. Maddi âlemde var olan suretler faal akıl tarafından verilir"* (Bakar 2012: 69-76). İnsanda gelişen görme, duyu ve akletme yetisi eşyanın hakikatini görmeye vesile olan en mühim etkenlerdendir. Doğrudan tecelli kavramı kullanılmayan eserde kahramanın etrafında gördüklerinin ruhuna yansıması ona çok şey anlatır. Bunun yanında, Hay bin Yakzan'ın beraberinde, rehberi olmadan ferdi olarak çıktığı seyr ü süluk yolunda akıl, sonsuz akli anlama çabası âlemi yaratan gücü ve yaratma halinde olan Allah'ı bulur. Neticede, var olma nedenini anlamlandırır. Bahsedildiği gibi eserde bu durum çoğunlukla sembol anlatımlarla gerçekleşmez.

Mantıku't Tayr'da sembolik anlatım eserin ana hattı olduğu için, kullanılan metaforların içinde tecelliye işaret edenler çoğunluktadır. Mantıku't Tayr'da Hak bilgisine ulaşan yolcunun varlıkta ve eşyada sabit olan Hak'ın tecelli edişini idrakte şereflenenlerin, Allah'ı arama ve bulmayı ancak kendi gayreti ile dahası kendini bilmeye özdeş olacağını belirtilir. Eserde Simurg ise insanın içine yönelmesine teşvik edendir. Mantıku't Tayr'da rehberin işaret ettikleri ile Hakikat'e ait olanlar idrak edilir. O rehberin de Hz. Peygamber'e işaret ettiği zaten bilinir. *"Kitab ve hikmet, zindanın duvarlarını yıkar, ayaklardaki prangaları ise ancak Resul-i Ekrem sevgisi (tevellâl) kırar. Kısacası Resul-i Ekrem kırar. Prangaların kırıldığını apaçık gördükten sonra, İlahî sevgi yolunda ilerleyebilirsin."* (Şeriati 2014: 63) Zaten, nefis masivadan uzaklaşıp saf ve temiz hale geldikçe tecelli idrak edilir. İnsanda da Allah'ın tecellisi zuhur eder.

Âlemde zâhir ve bâtın her ne varsa Allah'ın esmasının ve sıfatlarının tecellisine dairdir. İlahî tecelli kemal derecesi yüksek insanların gönüllerini şereflendirir. Mecnun, Leyla'ya aşkından sonra kendiyile baş başa uzun müddet kaldığı sahra hayatında, zaman geçtikçe Allah'ın tecellisi gönlüne zuhûr etmeye başlar. Mesnevi olay örgüsünde Allah'ın cemalinin nuru Leyla'da tecelli eder. Gönlüne Hakikat tecelli edince Mecnun fani olanı, Leyla'yı, göremez hale gelir. Onunla karşı karşıya geldiğinde de Allah'ın tecellisi Leyla'da zuhur eder. Burada Mecnun'un madde ve manaya yönelik Hay ve Mantıku't Tayr'daki kuşlar gibi doğrudan bir arama, sorgulama yapmadığı görülür.

*Virür çün gönlüme ıskun tesellî
Cemâlüñ nola itmezse tecellî*

*Göze âyîne-i ruhsâr-ı Leylî
İricek nûr-ı sır itdi tecellî*

*Kim andan iren dile tecellî
Envâr-ı cemâl-i kibriyâdur*

*Yine nûrundan irişdi tecellâ
Dilüne ki âteş urdı sırr-ı Mevlâ*

*Çü lutf-ı yâr gösterdi tecellî
Olub rûşen murâd-ı şem-i Leylî*

*Sen isen Leylî gönlimdeki Leylî
Ki birlikden bana itdi tecellî*

*Bu ise Leylî dahi var mı Leylî
Ki rûh-ı âşîka ide tecellî*

*Çü birdür ıskula maşûku âşîka
İki Leylî degül bunda yaraşık*

*Tecelliden ki bulmuşdı eser ol
Cemâl-i yâre itmedi nazar ol*

*Çü bir dem irdi ol ferruh nihâde
Dilinde şevk oldu bin ziyâde*

Akıl – Aşk - Tekâmül

Akıl, Kur'an-ı Kerim'de çok sayıda ayette farklı yönleri ile yer alınır. Hakkında farklı rivayetler olan, ama aklın insan için en değerli şey olduğunu hatta ilmin önemine işaretle sıklıkla zikredilen "Allah'ın ilk yarattığı şey, akıldır." hadis-i şerifinden yola çıkarak Hay'ın Allah'ı arayışı belli bir düzleme oturtulabilir. Hay, Allah'ı gözlem, araştırmaları ve akıllıyla sözsüz de olsa zikrederken Allah'ı kendisine unutturacak şeylerden yine akli ile vazgeçer. Tekâmüle varmak tefekkürü, ruh ile bedeninin birbirinden soyutlanmasını gerektirir. "Hay araştırmaları sonunda bulabildiği en iyi yöntem, sürekli düşünme (tefekkür) oldu. Bütün zamanının o yüce Varlık'a ayırdı. Her an O'nu düşünüyordu. Fakat zaman zaman gözüne çarpan bir nesne, kulağına gelen bir ses, zihnini çelen aykırı bir düşünce, doğal gereksinimleri, hastalık, soğuk, sıcak gibi etkenler, düşünmesini engelliyor, kesintiye uğratıyordu. Bulduğu müşahede durumuna yeniden dönebilmek için, şiddetli bir müşahedeye girmesi gerekiyordu." (s.131) Esasında Hay'ın içtimaî bir hayatı ve zihnî olarak da soyut algısı belli bir yaşa kadar söz konusu olmadığı için tefekkür ve müşahede Hakikat yolunda en çok yapabildiği şeydir. Zaten salikin Hakikat menziline varması için bu yöntem

kabul görmüştür. Örneğin, İslam felsefecilerinden Kindi'ye göre de, "İnsan aklı somuttan soyuta yükseldiği gibi soyuttan da somuta inerek hem ulvî hem de süflî varlıkların bilgisini edinebilmektedir. Vahdet bilgisi anlamında bu hissediş de saliki suretteki manaya ulaştırabilmektedir.

Aklı ve tefekkürü Hay'ı keşif yolunda belli aşamaları geçmesine vesile olsa da İbn Tufeyl, eserinin başında insan aklının her şeyi idrak edemeyeceğini belirtir. *"Bu durum, bu makam, bu evrenin dışında bir evrendedir ve insan akli, künhünü kavramaya güç yetiremez."* (s.68) Hay, bundan sonraki Hakikat arayışında varlıklar üzerinde tek tek düşünmeye, tasnif yapmaya başlar: "Nesneler, kimi nitelikleri bakımından özdeş, kimi nitelikleri bakımından farklıydılar. Özdeş oldukları nitelikler açısından bakıldığında zaman, bütün nesnelere, bir ve aynı saymak olasıyken ayrımları bakımından ele alındıklarında, birbirine karşıt ve çoktular. Hay, nesnelere özgül kılan, birbirinden ayıran özelliklere baktığında, evreni sayılamayacak, saptanamayacak bir çokluk içinde görüyordu. Bu açıdan baktığında, kaçınılmaz biçimde, kendisinde de çokluk gözlemliyordu." (s.105) Hay bin Yakzan bütün âlemin bir Özne'nin eseri olduğunu araştırmalarıyla keşfedince etrafında gördükleri karşısında hayret duygusu da hâsıl olur. *"Özne'nin gücünün karşı konulmazlığı, sanatının şaşırtıcılığı, evrenin her zerresine yumuşaklıkla nüfuz eden bilgeliği ve bilgisinin inceliği karşısında sonsuz bir hayranlığa kapıldı. Nesnelere yüksek tabakalarında değil, en aşağı ve değersiz olanlarında bile O'nun sanatının güzelliğinden, olağanüstülüğünden öyle şeyler görüyordu ki, hayret ve şaşkınlığı en yüksek dereceleri buluyordu."* (s.124)

Esasında Hay, güzeli idrak ettiği ve güzeli de sevmeye başladığı için bu aşamada artık heyulani akılla hareket eder. *"İbn Rüşd'e göre idrak safhasında bu akıl objenin zihindeki bir formu şeklinde düşünülmez, o tamamen manevî bir cevherdir; edenle ilişki kuran insan nefsinin başlıca iki fonksiyonu vardır. Birincisi varlığa ait formları maddeden soyutlamak, ikincisi ise soyutlanan ve kavram haline gelen bilgileri kabul etmek. İşte nefsin soyutlama işlevine faal akıl, bunları kabul etme işlevine de heyulani akıl denilmektedir"* (Bolay <https://islamansiklopedisi.org.tr/akil#1>). Bahsedilen akletme durumu, bil-kuvveden bil-fiile geçerken soyut olanı idrak ile birleştğini gösterir.

İslam düşünce sistemi insanın varlık, arayış gibi meselelerinin edebi metinlerde, belli olay örgüsü ve kahramanlar aracılığıyla da yüzyıllardır ortaya koyulduğu görülür. Maksat, 'kendini bilme', Allah'a vasıl olma olduğu için insana dair oluş veya yok oluşun hikâyesi, bilhassa, kurucu metinlerde içine didaktik unsurlar da katılarak anlatılması da son derece makuldür. Leyla vü Mecnun Mesnevisi'nde de 'varış' yeri eserin henüz başında pek belli olmasa da Hakikat yolunda ilerlemek için aşk aracı kılınır. Mecnun'un çölde yaşamaya başlama sebebi ilk başlarda zaten bir seyr ü süluk maksadı taşımamaktadır. Çöl hayatında geçen zaman dilimi ve nihayetinde Hakikat'e vasıl olma kendini kaybetme şeklinde olduğu için, edebî metnin işaret ettikleriyle, onda sıradan insanda olduğu gibi bir düşünme sistemi beklemek yanlış olur. Bu noktada Gazali her ne kadar *"Akıllı insan, Allah Teâlâ'nın hâs kulu, kendi kavminin de şerefli bireyidir. Akıllı olan bir toplum da akla ve akıllıya değer verir ve üstünlük tanır"* (İmam Gazali 2016: 206). dese de akıl ve kalbe inen hakikatlerle ilgili görüşüne dikkat çekmek gerekmektedir: *"Gazali'ye göre akıl bütün müşküllerde ve çözümlü zor sorunlarda hakikate perdeyi tam olarak aralayamamaktadır. O, insanın bu şüphelerden kurtuluşunu, Allah'ın kalbe attığı bir nur ile kalbin hakikatleri doğrudan ve ispata ihtiyaç duymayacak şekilde birden kavramasıyla mümkün olduğunu belirtir. Gazali bu bilgiyi diğer*

yollarla elde edilen bilgiden daha güvenilir bulur” (Erdem 2011: 68). Mesneviden çıkarılan sonuçla Mecnun’un vahdete vasıl olmasında akılı yok saymak mümkün değilse de esasında tek rehberi aşktır. Akıl, insanın kendini toplamasına vesile olurken aşk yüzünden dağımlık yaşanır ama bu Hakikat’e ulaşmaya mani bir durum değildir.

*Hakîkidür degüldür bu mecâzî
Mecâz olmaz bu resme ışk-bâzî*

*Iyân oldu iki lezzetle bir h’ân
Revân oldu iki cismile bir cân*

*İki ten anda bir zevk ile kandı
İki dil anda bir şevkile yandı*

*Dolaşub birbirine iki peyker
Karışdı nitekim şirile şekker*

*Zebân-ı Leylî ki olmuşdı şeker-rîz
Olub ol la’l-i dürcinde güher-rîz*

*Didi Mecnûna kim iy nükte perdâz
Ne için söylemezsın gönlüme râz*

Vecd - Fena

Hay, gök cisimlerini incelediği zamanlarda dünya ile olan bağıni kesip hayal kurmak yerine sadece Allah’ı düşünüyordu. “Hay, giderek düşünme eylemini dairesel hareketleriyle desteklemeye, güçlendirmeye başladı. Hareketi sırasında bedensel güçleri zayıflıyor, etkinliğini iyice yitiriyordu. Bu çalışmalarını sonunda öyle bir noktaya geldi ki, dönme eylemi şiddetlendikçe duyulur dünya tamamen kayboluyordu. Hatta kimi zaman düşüncesi, dünyevi olanlarla karışmaktan kurtularak öylesine saflaşıyordu ki, onunla zorunlu Varlık’ı müşahede ediyordu.” (s.143) Hay’ın içine düştüğü bu haller, aşktan mütevellit vecde girdiği haldir. Hay artık Allah’ın karşısında durduğunun farkındadır. Tefekküre daldığında kendini farklı hissedişlerin içinde bulur. Bu hal, kahramanın bazen, vecde gelip istemsiz olarak etrafında dönmesi ve Allah’ı zikretmesi ile yaşanır.

Bundan sonra Hay’da yeterli güce ulaştıktan sonra, fena makamına özgü haller görülür. Hay, Mutlak Varlık’la ‘bir’ olmanın da bilgi sayesinde olacağını söyler. “Düşüncesini cisim ve cisimiyet kuşklarından arındırma gücünü kazandığı zamanlarda, kendisinde, tanrısal niteliklerle donanan kimselere özgü birtakım durumlar belirerek kendisini bu makama çağırıyordu. Hay’ın zorunlu Varlık’la özdeşleşmesi, ancak bilgi yoluyla mümkündü. Hay, zorunlu Varlık’ı bilebilirse ulaştığı bilgi, zorunlu Öz’den farklı bir gerçeklik anlamı taşıyamaz, O’nun aynısı olurdu. Bu nedenle, olumlu niteliklerinde zorunlu Varlık’a benzemek, hiçbir cisimsel nitelikle karıştırmaksızın O’nu bilmek demektir.” (s.143-144)

Nihayet Hay, bir yaşama biçimi haline getirdiği sadece zorunlu Varlık’ı düşündüğü zamanlarda kendini sık sık kulübesinin en kuytu köşesine kapatıyor ve benliğini eğitiyordu.

Bu hallerde iken günlerce kımıldamıyor, yemek yemiyor, kendi özünden başka varlıklardan siliniyor, kayboluyordu. Kendi özünde yok olduğu bir anda, “Zorunlu ve gerçek Varlık’ın, kendinden başka bir gerçeklik taşımayan sözüyle, ‘Bugün mülk kimindir? Tek ve her şeye gücü yeten Tanrı’nındır.’ (Mü’min, 40/16) diye haykırarak yokluğa (fena) erdi.” (s.146) Hay, konuşmayı bilmemesine rağmen sonunda Allah’ın kelamını idrak etti. Bundan sonra Hay, “Kendini yitirdi, daldı ve boğuldu. Hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı, hiçbir kalpten geçmeyen şeyleri gördü ve tattı.” (s.146) Bu bakışla Hay, Allah ile ‘bir’ olma deneyimini vecd halinde yaşadığı zamanlarda günlündeki ve zihnindeki mağaranın aydınlık kapısını müşahede eder: “Kendisini bir mağaranın en derin yerine kapattı, orada sessizce oturdu, başını önüne eğdi, gözlerini kapadı, kendisinden, bütün duygusal şeylerden ve bedensel duyumlardan kendisini uzaklaştırarak, zihnini ve düşüncelerini bu tek zorunlu varlığa yöneltti ve herhangi bir şeye izin vermedi... Bu ilk varlığın, gerçek zorunlu varlığın vizyonuna derinlemesine kapıldığı zaman... Şu ana dek gözlerin görmediği, kulakların işitmediği, hiç kimsenin tasavvur edemediği şeyleri gördü.” (s.157) Hay’ın bu durumu aklın itici gücünün sureti idrakten sonra tefekkürle fenaya ulaşılacağını gösterir. Hay bin Yakzan maddeden manaya yönelişini yine maddeden ayrılarak gerçekleştirir. Bu da “Aristoteles’e göre faal akıl gerçek niteliğini (maddeden) ayrıldığında kazanır ve ancak o zaman ezeli ve ebedi olur” (Kaya 2013: 161). düşüncesindeki nefsin ya da ruhun durumunu çağrıştıran bu aşkın yöndeki etkiyi ve ebediliği de akla getirir.

Mantıku't Tayr’ın son vadisi, fena ve fakrdır. Attar, bir kimsenin varlığı ortadan kalktığında, dünyadan vazgeçtiğinde fena makamına eriştiğini söyler. İnsan, Hakikat’in idrakıyla ateşe dönüşüp yanmaya başlar ve yandığı ateşin alevinden elde edilen isle Kur’an yazarlar ve böylece varlık Kur’an’ın kalıbı olur düşüncesini dile getirir. Kendini bilme Hakikat’i idrak için temel şarttır. “Önce kendini benlikten kurtar, sonra da yokluk Burak’ını önüne kat, nefsinden yüz çevir. Yokluk elbisesini giy, fena ile dolu kâseden iç. Önce yok ol, ardından bu yok oluşta da yok ol ve onu unut.” (s.374, b.4005-4010) Kuşlar içine girdikleri arayış belki de gaflet hallerini istek, aşk ve azim duyguları ile varlığın içinde kendilerini konumlandırır ve neticede kirden arınır, ‘ben’lerini bulurlar.

Fena makamındaki bir insanın masivaya ait bilincinin varlığından söz edilemez. Mecnun da âşıklık halinden fenaya ermiş bir kahramandır. Mecnun’un fena makamına ermesi sıradan insanın yaşadığı kadın-erkek ilişkisiyle mümkün olamayacaktır. Ancak, Mecnun’un çölde uzun süre kaldığı zaman dilimlerinde Leyla’yı bizzat görememesiyle içine girdiği hallerle mananın sureti, hayatının tamamını kuşatan Leyla’nın suretinin silinmesiyle mümkün olur. Zaten Leyla vü Mecnun mesnevilerinde anlatıldığı kadarıyla Leyla, bir birey olarak aşkın değerlere hizmet edecek durumu söz konusu değildir. Mecnun, Leyla ile bir araya gelemediği için aktif olarak kendisine rehberlik de etmez. Mecnun’un aşkın halleri ve davranışlarıyla yansıttığı durum, Leyla’ya duyduğu muhabbetin tutkulu bir aşka dönüşmesi vecd’in açığa çıkmasıyla neticelenir. Mesnevide Mecnun, çöl hayatı ile içine düştüğü aşkınlığı öne çıkaran ruh hali ile Leyla’nın beşer manasından geçerek onu manevi halin en yükseğine ulaştır. Zaten Mevla’ya vasıl olmak için bir aracıya ihtiyaç duyuluyorsa bu durum, Mecnun’un hikâyesi özelinde, ancak Leyla’nın mana değerinin masiva anlamında ortadan kaldırılması ile mümkün olabilirdi. Kısacası, Mesnevi olay örgüsü düzleminde, Mecnun’un içine girdiği halinin ortaya çıkması veya terk-i dünyayı idrak etmesi için Leyla ile irtibatın kesilmesi elzem bir hale getirilmiştir. Bu da Mecnun’u, diğer eserlerdeki olay örgüsünden

farklı olarak, ‘mükemmele delalet’ eden en büyük isim Leyla’nın varlığını kendi idrakinde berraklaştırarak vahdete vasıl olmaya götürür.

*Çü varum varunıla itdi birlik
İkilikle ne yüzden ola dirlik*

*Sen ol bâki ki bulmuşım fenâ ben
Fenâdayım bekâya âşinâ ben*

*Tenimde nâr-ı aşkından nedürür tâb
Gönül mâhı hayâl-i haddinün âb*

*Bu yolda niçe olam dür senden
Ki kıldı cânımı sen câne Hakk ten*

*Bu yüzde kalmadı senlik ü benlik
Ki benlik gitdi ancak kıldı senlik*

*Benüm yok varlığım varlık senündür
Görinen bende gerd-i dâmenündür*

*Didi iy remz iden bu mâcerâdan
İkilik resmi gitmişdür aradan*

*Gam-ı ıskında bu oldı fütûhum
Ki rûhum rûhı rûhı oldur rûhum*

*Aceb görmüş ola mı ehl-i hikmet
İki rûh ide bir tende ma’îşet*

*Ki Leylî bende ben ıskıla pâ-mâl
Benüm Leylî didiğün oldı eşkâl*

*Bu oldı çün kemâl-i ıška manzar
Cemâl-i penç-i hûba düşdi zîver*

Sonuç

Yüzyıllardır insanın varlık arayışı, düşünceden dile farklı türde edebi metinler aracılığıyla yansıtılır. Kurucu metinler ise hemen hemen her dönemde toplum üzerinde etkili olmaya devam etmiştir. Bu çalışmada ele alınan edebi metinler, insanın bedenlen, ruhen veya sembollerin işaret ettiği araçlarla çıkılan yolculuklara örnekleme yapmaktadır. Ayrıca bu metinler, insanın kozmik dünyada girdiği serüveni, hakikate ulaşma iddiasından dolayı da öne çıkan ve yüzyıllarca üzerinde konuşulmaya devam edecek eserlerdir. Bu yolculukta esas mesele, vahdete ulaşma çabasında olan salıkların akıl, amel ya da tefekkür sayesinde mi ben'lerine vasil olduklarıdır. Bilinir ki, vahdeti bilmenin tek yolu yoktur. Çünkü "*Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şeriflerde kalb, ruh, nefis ve akıl kelimeleri ayrı şeyler için de bir tek şey için de kullanılmışlardır. Bu tek şey ise, his ve bilgi kaynağı olan Allah Teâla'nın marifet ve muhabbetini kazanabilen manevî bir latîfedir*" (İmam Gazali 2016: 1433). Anlaşıldığı kadarıyla insan fitratından getirdiklerinin her veçhesi, akli, ruhu, nefsi, vahdeti görmeye, tanımaya uygundur.

Aklın ne olduğuna dair tam bir tanımlama yapmak mümkün olmasa da akılla ilgili çeşitli tanımlar da yapılmıştır. Gazali'ye göre, insanın yaratılışı olarak nitelenen ilk nurda 'akıl' da vardır. Hay bin Yakzan'ın da Allah bilgisine düşünerek, aklederek ulaştığı düşünülür. Hay'ın insan olmağı dolayısıyla akıl fonksiyonlarının işlevselliği zaten doğuştan vardır. Hay 'doğru akıl bilgisi'nin kullanarak ahlakî olanı en temeliyle de Hak olanı bulmuştur. Hay bin Yakzan'ın anne olarak gördüğü ceylanın ölümünden sonra ona rehberlik eden unsur aklıdır. Aslında Hay, bulunduğu ortamda kendine bir yer edinmemenin içsel huzursuzluğunu çözmeye itici güç, bu ölümdür. Akli ile belli yaşlarına kadar Allah'ın varlığını idrak eden Hay, eşya bilgisi ile Hak bilgisine vasil olur. Daha açık ifadeyle, Hay eşyanın mahiyetini idrak ederek kendini bilme bilgisine ulaşmış olur. Bir süre sonra kendisine bir anlamda rehber olan Absal'ı tanıdıktan sonra içine girdiği 'hal' ise çıktığı ruhsal yolculuğa yeni bir boyut katar. Hay, bu suretle ruhunun içine düştüğü durumu akliyle gözleyerek, deneyerek çözmüş, tefekkürüyle Hakikat'i tanıırken aklını da terbiye etmiş olur.

Allah'a vasil olmak için rehberin ya da nübüvvetin gerekliliği Mantıku't Tayr'ın temel yaklaşımıdır. Çünkü Hakikat, baştan beri hep peygamberler aracılığıyla tebliğ edilir. Attar'ın eserinde kuşların duruşu ve arayışı nübüvveti uygundur. Öncelikle söylenirse eserdeki kuşların Allah'a iman ve inanç boyutunda bir şüpheleri ya da eksiklikleri yoktur. Kuşlar Hüdühüd'den yardım isterken Hakk'ı tanımak adına duydukları eksiklik onları bizâr etmekte, dolayısıyla, rehber ihtiyaçları hâsıl olmuştur. Mantıku't Tayr'da Hüdühüd'ün daveti üzerine yolculuğu tamamlayan otuz kuşun arayışlarına zihnin eşlik etmediği söylenemez. Attar'ın olay örgüsünü kurgularken kuşların fitratlarına uygun akletmelerini göstermek için, sembolik anlatımına arama ve muhakeme etme olgusunu dâhil etmesi mühimdir.

İnanç yahut din metafizik yönünün yanında, bireyi akliyle de var/yok eder. Allah akli külldür. Akletme eylemi, esasında, insanı iyi olana yönlendirir. Bu durumu örneklendiren metin Hay bin Yakzan olarak düşünülebilirken aklını kaybeden, kendinde olmayan hatta reel düşünme imkânını kaybeden bireyin hikâyesi de Mecnun'la alakalıdır. Leyla vü Mecnun Mesnevisi'nden çıkarılana göre söylenirse, Mecnun'un görünürde mecaz aşktan hakiki aşka yönelişinde rehberi ya da bir rehber ihtiyaç duyması zaten söz konusu değildir. Mecnun müşşid olgusu dikkate alınırca rehbersizdir. Onun tek rehberi, gizli ya da açık Leyla'nın aşkıdır. Bu yönüyle Leyla vü Mecnun Mesnevisi'ni kaleme alanlar hep aşkın ulvi yönünü

öne çıkarırlar. Çünkü bu metinlerde Leyla'nın güzelliğine dair belli sayıda beyitler oluşturulmasına rağmen onun gizli ya da açık ilmi, akli, itikadi, tefekkürü anlatılmaz. Diğer iki kurucu metindeki gibi, seyr ü süluk olgusunun ele alınmasında tasavvufi anlamda bir rehber açık olarak yer verilmediği için Leyla'nın aracı kılınması tercih edilmiştir. Hatta eserde âşıklık olgusu dolayısıyla, Mecnun hep merkezde olduğu için, kahraman aşkıdan fenaya erdiğinde akıl ortadan kalkmıştır. Bu durumda Mecnun'un içine girdiği ruhsal hal ya da metafizik olarak düştüğü mağara onu nasıl eğitmiştir sorusu da akla gelmektedir. Zaten, eserin gösterdiği şekliyle akli başında olmayan cünun birinden dine ya da nübüvve dair söz, davranış veya bu dini yaklaşımlar beklenecek haller değildir. O zaman Mecnun ile ilgili tasavvuf bakış ve düşüncesine göre, mecazla işaret edilen neticeler çıkarmak yerinde olacaktır. Buna rağmen tasavvuf denilen kavramın ya da uygulamanın akıldan âri olduğu düşünülemeyeceği ve mesele Hakikat bilgisi olduğu için, esasında, zihinlere nakşeden Mecnun duruşunda, akli ile hareket etmeyen bir bireyi tasavvur etmek de yanlış olacaktır. Nihayetinde belli başlangıç veya yönelişler için, Mecnun'un her hal, davranış ve durumuna rağmen, nefisle çıkılan seyr ü süluk yolunda insana yoldaşlıkta aklının da belli noktalarda hazır bulunacağı muhakkaktır.

Kaynaklar


- Bakar, O. B. (2012). *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Bolay, S. H. "Akıl", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/akil#1> (Erişim Tarihi: 07.06.2020).
- Erbay, N. (2014). *Leylâ vü Mecnûn (Gülşen-i Uşşak)*. İstanbul: Edirne Valiliği Kültür Yayınları.
- Erdem, H. (2011). "Gazâlî'de Akıl Bilgisi ve Değeri". *Diyanet İlmi Dergi* c.47. S.3.
- Feridü'd-din Attar. (2006). *Mantıku't Tayr*. (Çev. Mustafa Çiçekler). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- İbn Sina/ İbn Tufeyl. (2020). *Hay bin Yakzan*. (Haz.) N. Ahmet Özalp. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kaya, M. C. (2013). *İslam Felsefesi-Tarih ve Problemler*. İstanbul: İSAM
- Kaya, M. (2002). *Kindî- Felsefî Risaleler*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Şeriati, A. (2014). *İnsanın Dört Zindanı*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- İmam-ı Gazali. (2016). *İhyâ'u ulûmi'd-dîn*. İstanbul: Erkam Yayınları.
- Kutluer, İ. Katipoğlu, H. "Hay B. Yakzân", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hay-b-yakzan> Erişim Tarihi: 25.02.2020).
- Turhan, K. "Kevn ve Fesad", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kevn-ve-fesad> (Erişim Tarihi: 27.05.2020).



**TÜRKÇE METİNLERDE
ARAPÇA VE FARŞÇA KELİMELERİN FARKLI ŞEKİLLERİ
DIFFERENT SHAPES OF ARABIC AND PERSIAN
WORDS IN TURKISH TEXTS**

BEKİR SARIKAYA


Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Assist. Prof. Dr., Afyon Kocatepe University Faculty of Letters Department of Turkish Language and Literature
bsarikaya@aku.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-9842-237X>

Atıf / Citation

Sarıkaya, B. 2020. "Türkçe Metinlerde Arapça ve Farşça Kelimelerin Farklı Şekilleri". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi- Journal of Turkish Researches Institute*. 69, (Eylül-September 2020). 169-206

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü-*Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi-*Received Date* : 15.02.2020
Kabul Tarihi-*Accepted Date* : 30.06.2020
Yayın Tarihi-*Date Published* : 30.09.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4338>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi- Journal of Turkish Researches Institute

TAED-69, Eylül – September 2020 Erzurum. ISSN 1300-9052 e-ISSN 2717-6851

www.turkiyatjournal.com

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

TÜRKÇE METİNLERDE
ARAPÇA VE FARŞÇA KELİMELERİN FARKLI ŞEKİLLERİ
DIFFERENT SHAPES OF ARABIC AND PERSIAN
WORDS IN TURKISH TEXTS

BEKİR SARIKAYA

Öz

Altay, Hint ve Sami dil ailesine mensup üç dilin kelimelerini kullanan Türk dili, kendi metinlerini oluştururken bu kelimelerin bir kısmını kendi ses ve hece yapısına uydurur, bazı kelimeleri ise müstensihler arasında anlaşma olmadığından farklı şekilleriyle zamanımıza sorunlu olarak bırakır. Metinlerin transkripsiyonunda uyumu sağlama görevi bu sorunlardan haberdar olması gereken araştırmacılara aittir.

Kelimelerin farklı şekillerinin tasnifi çalışmasında, üst başlıklar kelimenin başında, ortasında ve sonunda bulunan harflere, hareketlere ve harfler arası ilişkilere bağlanarak atılırken, alt başlıklar ise Türkçe'deki ses hadiselerine, hece yapılarına ve ağız özelliklerine göre atıldı. Sunulan örnek kelimeler yedi eserin on üç nüshasından alınmış olup Farsça, Arapça veya bu diller vasıtasıyla dilimize giren yaklaşık 650 kadardır.

Bu araştırma, metin tesis edecek araştırmacıların karşlarına sorunlu kelime çıktığında o yabancı kelimeyi çözmede yardımcı olabilecek ses değişikliklerini derli toplu olarak sunmak ve kelimenin sözlük/dizinde yerine doğru bir şekilde yerleştirilmesini sağlamaktır.

Anahtar Kelimeler: Arapça kelimeler, Farsça kelimeler, çeviri yazı, ses olayları

Abstract

Turkish language uses the words of three languages belonging to Altai, Indian and Sami language family. While creating their texts, transcriptors adapt some of these words to their own sound and syllable structure of the words, and leave some words uncertain/problematic by writing them in different ways because there is no consensus on the spelling of words.

The task of ensuring sound harmony in transcription of texts belongs to the researchers who should be aware of these problems. In the classification of different forms of words, the upper headings are determined to the letters at the beginning of the word, the letters in the middle or the letters at the end, to diacritical marks and to relationships between letters. Sub-headings are determined according to the sound changes in Turkish, syllable structures and characteristic features of accents. The sample words presented are taken from thirteen copies of seven different works. It consists of Persian words, Arabic words and a total of about 650 words entered into Turkish from these languages.

The aim of this research is to present the voice changes that can help in solving that foreign word when the problem word comes up, and to ensure that the word is correctly placed in the dictionary/index.

Key Words: Persian words, Arabic words, transcription, sound change

Structured Abstract

The Arabic language is an inflected language. The Persian language is an agglutinating language - before and after the word. Turkish language is an agglutinating language - end of word. While Arabic and Persian words are transmitted to Turkish through concepts, terms, phrases, newly written books or translated books, some words have retained their original form, while others have changed.

In this study, the changed words were classified using the classification system of the phonetic information that constitutes the first part of linguistics studies: Vowel and consonant letter harmonies, syllable types and structures, Turkish language structure etc. Transcribers' accent features and the letter marks made to aid the reading of Turkish works were added to these. The classification of the subject has been examined under three main titles: vowel point, letters, vowel point / letters.

1. Vowel Points:

Change after adding vowel point: Vowel point is added to words to make Arabic and Persian words that do not match Turkish syllable structure suitable: *ḥalk* > *ḥalaḳ*, *defn* > *defin*, *şahş* > *şaḥş* // *şaḥaş*, *havz* > *havız* // *havuz*, *zahm* > *zahım*, *bebir* // *bebür*, *cisr* > *cisir*, *zahm* > *zahım*, *Ḳuds* > *Ḳudüs*, *müşk* > *müşük*, *zülf* > *zültif*, *şak* // *şik*.

Changes resulted from vowel point change: The first syllable of Arabic and Persian words can sometimes take two different forms: *menāre* > *mināre*, *selvā* > *silve*, *fetīl* > *fitīl*, *cirāḥat* > *cerāḥat*, *fidā* > *fedā*, *ümran* > *imrān*, *lākin* > *lākin*.

The middle letter of Arabic and Persian words can sometimes take two forms: *Dimaşk* > *Dımışk*, *terceme* > *tercüme*, *nārin* > *nārenc*, *ḳaranfīl* > *ḳaranfıl*, *bahādır* > *bahādur*, *çāşnigir* > *çeşngir* ≈ *çāşngir*, *keh-rubā* ≈ *keh-rubār* > *keh-ribā*, *ḳulunc* > *ḳulinc*, *Hindüstān* > *Hindistān*, *ma'nā* > *ma'nā*.

Different spellings from the shadda in the letters in the middle of the words: *'ammū* > *'amū*, *eşahh* > *eşah*, *Mirriḥ* > *Merih*, *ümīd* > *ümmīd*.

2. Letters:

Similar to the letter changes in Turkish, it is seen in words of Arabic and Persian origin. This change may be an error caused by scribal, it may also be changes caused by some special letters.

Examples of change due to letters:

Hemze: *fāyda* // *fāyide*, *su'āl* > *suvāl*, *cüz* > *cüzv*, *Kisrā* // *Kisrī*, *bākulā* // *bākulī*. **Elif:** *āyīne* > *ayīne*, *Ebū Cehl* > *Bū Cehl*, *düşmen* > *düşmān*. **Be:** *Dārā* // *Dārāb*, *Efrāsiyāb* // *Efrābsiyāb*. **Cīm:** *küse* > *kūsec*, *sāde* > *sāzec*. **Dāl:** *Yezdecir* > *Yezdecird*, *yāḥūd* // *yāḥūz* > *yāhu*. **Ri:** *ejderhā* // *ejder* > *ejdehā*, *kāhrubā* > *kāhrubār*. **Ṣin:** *İlyā* // *İlyās*. **Te:** *melāl* ≈ *melālet*, *zamān* > *zamāne*, *zātū'l-cenb* > *zātū'l-cenbe*, *çār-yār-ı* 'izām > *çār-yār-ı* 'izāme, *Ḥibr* > *Ḥibre*, *nāhiye* > *nāhiyet*, *ḥikāyet* > *ḥikāye*. **He:** *āvāz* ≈ *āvāze*, *nihān* > *nihāne*, *peydā* > *peydah* TT, *dirhem* > *direm*. **Nūn:** *berīn* > *berī*, *hem-çün* > *hem-çü*. **Vāv:** *gevher* // *güher* > *güher*, *pertāb* // *pertāv* > *pertā*. **Ye:** *Ḥudā* > *Ḥudāy*, *ceyb* > *ceb*, *gūyā* > *gūyiyā*. **Letters with shadda:** *zerīn* ≈ *zerrīn*, *ḥamiyyet* > *ḥamiyet*, *ḥāşşiyet* > *ḥāşiyet*, *zürāfa* > *zürāfa*, *şeker* > *şekker*.

Examples of interchange of letters:

Pe: pîrûze > firûze. **Te:** Şîl > Şiys. **Cîm:** kişnîc // kişnîz, lâciverd > lâjiverd. **Dâl:** dehne > tehne, şādılık > şāzılık, hîdmet > hîzmet. **Rî:** merhem > melhem, murdâr > mundâr. **Ze:** ğalbēz > ğalbîr, zer ü zîver > zerr ü jîver. **Sîn:** sûrnâ > zurnâ // zûrnâ, muşg > misk. **Kâf:** zendîk > zindîk, şetreng > şaşranc, gül-âb > cülâb, Efreng > Efrenc, nerges > nerces, gevher > cevher, sirkengübîn > sirkencübîn, Gîlân > Cîlân. **Lâm:** kilîse > kenîse. **Nûn:** künbed > kümbet, mancınîk > mancılık, monlâ > mollâ. **Nûn-kâf:** ferseng > fersah. **Substitution Between Letters:** gülîstân > gül-sitan, ser-efrâz ≈ ser-firâz.

Examples of misspellings caused by similarity between letters:

Te: pûte > pûta, tîrâş > tîrâş. **Şe:** eser > eser, işbât > işbât. **Cîm:** meczûb > mejjûb. **Ha:** hayret > hayret. **Hi:** ruh > rûh, haber > haber. **Zâl:** hâzer > hâzer. **Rî:** rûzgâr > yûzkâr. **Sîn:** üslûb > üşlûb. **Žâd:** zabt > zabt, beyâz > beyâz. **Kâf:** 'aks > 'aks. **He:** dehân > dehân. **Şedde:** tennîh > tenîh // tüneyn.

3. Vowel Points and Letters

Deletion of letter with vowel points: sipistân > sistân, şırlağan > şîrğan, Efrâsiyâb // Efrâbsiyâb > Efrâs, 'Uvec > 'Ûc

Vowel point replacement of the letter: Zengibâr > Zengübâr, Kâmurvân // Kâmurvan, Nihâvend // Nehâvend // Nûh-evende, Demâvend // Dimâvend // Dümâvend; Geştâseb // Gerşâseb // Gürşâseb, Zerâşeb // Zerâşet // Zerdeşt, Musul // mavsıl > Mûşıl, Havarnağ > Hürnik // Hurnuk, Tuleyhâ > Taliha, Sîrâf > Sayrâf, Maşîşa // Maşayşa

Some examples of variations in Hebrew origin words:

Avî- > **U-**: Aviğâyil // Uğâyil. **vî** ≈ **vîyA-**: Avisâ ≈ Aviyaş, **vâv** > **ye:** Baş-Sâvi' = Bat-Şâyî'. **vâv:** Yo 'âv > Yo 'â. **sîn** > **şîn:** Avisâ ≈ Aviyaş, Bat-Sâyî' ≈ Bat-Şâyî, Şovav ≈ > Sovav. **te** ≈ **şe:** Bat-Sâyî = Baş-Sâvi', Natan ≈ > Naşan. **vâv** > **rî:** Sovar ≈ Sovav. **'ayin:** Bat-Şâyî' ≈ Bat-Şâyî. **mî:** Urmîyâ ≈ Uryâ.

In the theses, 1500 different spelling of about 650 different words were determined. Elimination of spelling complications depends on knowing the original form of the words by the researcher. In copies there are many other similar examples of the examples given above. The researcher should first decide how to place the word in text. The researcher should know that Persian and Arabic words can sometimes be misspelled and think that different forms of the word can be used. While the spelling forms in the copy are shown in the thesis, the form in which the meaning of the word is given in the general dictionaries should be taken as a headword to the index, and references to other forms should be made.

Farklı Dil Ailelerine Mensup Üç Dilin Kelime Ödünçlemesinde Meydana Gelen Değişimler

Ural Altay dil ailesine mensup olan Türkçe, komşuları olan Hint-Avrupa dil ailesinden Farsça ve Sami dil ailesinden Arapça ile İslamiyet döneminde derin bir etkileşim içerisine girmiştir. Çekimli dil ailesine ait olan Arap dili ile önden ve sondan eklemeli Fars dilinin kelimeleri, kavramları, terimleri hatta deyimleri telif ve tercüme eserler vasıtasıyla sondan eklemeli bir dil ailesine mensup olan Türk diline girmiştir. Türkçe yazılan eserler gerek coğrafya bakımından gerekse dil yapısı bakımından kendinden farklı olan bu iki dilden alınan kelimelerle süslenmiştir. EAT dönemi eserlerine girmeye başlayan Arapça ve Farsça kelimelerin bir kısmı asıl şeklini muhafaza ederken bir kısmı asıl şekilden çıkmıştır. Bu çalışmada farklılaşan veya farklı şekilleri bulunan kelimeler ele alınarak bir plan içinde anlatılmaya çalışılacaktır. Türkçedeki ünlü ünsüz uyumları, hece çeşitleri ve yapıları, Türkçenin ağızlarında görülen ses hadiseleri, Türkçe eserlerin okunuşuna yardımcı olması için -velev ki yanlışlıkla- yapılan harekeler, müstensihnin ağız özellikleri vb. durumlar yabancı kelimeleri farklı hâle getirebilmektedir.

Arapça kelimelerin okunuşunda yardımcı olan unsurların başında harekeler gelir: cezm, şedde, fetha, kesre ve zamme. Bu işaretler metnin tamamında kullanılarak harekeli metin oluşturulur ve metnin okunması kolay hâle getirilir. Aynı zamanda müstensihnin o andaki kelime bilgisi ve ağız özellikleri metne yansır.

Metinlerin çeviri yazısı ve dizinleri oluşturulurken birçok Türkçe, Farsça ve Arapça kelimenin farklı şekilleriyle karşılaşılır. Metinde tutarlılık bozulur. Zaman zaman aynı kelime dizinin farklı yerlerine yerleştirilir. Birçok yüksek lisans ve doktora tezinde buna şahit oluruz. Burada Arapça ve Farsça kelimelerin farklı şekilleri dikkate alındığında, Türkçenin ödünç alınan kelimeler üzerindeki tasarruf şekilleri az da olsa görülmüş ve Arapça kalıpların da yardımıyla bazı konular açıklığa kavuşturulmuş olur.

Burada çalışmaya başlarken altı farklı eserin 13 nüshasından tanıklar tespit edildi. Nüshalarda kullanılan Arapça ve Farsça menşeli kelimelerin kendi dilindeki şekli, alındığı dönemdeki şekli ve günümüz Türkçesindeki şekli mukayese yoluyla karşılaştırılmaya çalışıldı.

Değişimlere örnekleme yapılırken kelimenin önce asıl şekli ve tanığı yazıldı. Değişime bağlı olmayan başka bir şekli varsa *eşit şekiller işareti* // ile ayrılarak tanığı yazılmış, sonra da *ileri değişim işareti* “>” getirilmiştir. Bu “>” işaretinden sonraki kısımda, TT’de de kullanılan şekil ise bulunduğu yer gösterilmiş ve anlamı parantez içinde belirtilmiştir. Metinlerde tanığı bulunamayan fakat TT’de şekli değişen kelimeler de bulunarak örnek gösterilmiş, yanına TT yazılarak günümüz Türkçesinde bu kelimenin değişime uğradığı ifade edilmek istenmiştir.

Kelimeler incelenirken Arapça ve Farsça kelimelerin asılları –kendi aralarındaki köken iddialarına girmeden- dikkate alındı. Kelimenin aslı ortaya konduktan sonra metinlerdeki hareketlerine bakıldı. Sözlüklerdeki maddelerden farklı bir harekeler varsa bunlar açıklanmaya çalışıldı. Bunun için de fetha/üstün, kesre/esre, zamme/ötre, cezm ve şedde hareketlerinden faydalanıldı. Bu hareketler kelimenin başında, ortasında ve sonunda bulunması sebebiyle bunlara bağlı olarak konu sınıflandırıldı. Bazı özellikleriyle genel sınıflandırmadan farklı durumda olan örnekler de uygun yerlerde verilmeye çalışıldı.

Kısaltmalar

Ar.	Arapça
bk.	Bakınız
EAT	Eski Anadolu Türkçesi
Far.	Farsça
OT	Osmanlı Türkçesi
TT	Türkiye Türkçesi

Eserler ve Kısaltmaları

AA:	Acâ'ibü'l-Mahlûkât, Ali Emîrî Nüshası
ST:	Süleyman-name-i Kebir, Topkapı Nüshası
İT:	Tercüme-i İskendernâme, TDK Kütüphanesi Nüshası
İM:	Tercüme-i İskendernâme, Milli Kütüphane Nüshası
EM:	Edviye-i Müfrede, Malatya Nüshası
EP:	Edviye-i Müfrede, Paris Nüshası
FE1:	Şerh-i Divançe-i Firişte, Erzurum İl Halk Kütüphanesi Nüshası
FE2:	Şerh-i Divançe-i Firişte, Erzurum İl Halk Kütüphanesi Nüshası
FM:	Şerh-i Divançe-i Firişte, Millet Kütüphanesi Ali Emîrî Koleksiyonu Nüshası
Fİ:	Şerh-i Divançe-i Firişte, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Nüshası
FŞ:	Şerh-i Divançe-i Firişte, Şeyhü'l-İslam Arif Hikmet Bey Kütüphanesi Nüshası
HM:	Divân-ı Haydar, Milli Kütüphane Fahri Bilge Koleksiyonu
HK:	Divân-ı Es-Seyyid Eş-Şeyh Hasan Haydar Er-Rifâi El-Keyyâli, Kütahya Nüshası

Bölümler

- I. Harekelere Bağlı Ses Olayları
 - I.A. Kelime Köklerinde Meydana Gelen Değişiklikler
 - I.B. Kelime Tabanlarında Meydana Gelen Ses Değişiklikleri
 - I.B.1. Kelime Başındaki Harekelerin Değişimi
 - I.B.2. Kelime Ortasındaki Harekelerin Değişimi
 - II. Belli Harflere Bağlı Gelişen Ses Olayları
 - II.A. Harflerin Kendi Özelliğine Bağlı Olarak Kelime İçinde Meydana Getirdiği Ses Olayları
 - II.B. Harfler Arası Etkileşim Sonucu Kelime İçinde Meydana Gelen Ses Olayları ve Yazım Yanlışlıkları
- III. Harf ve Harekelere Bağlı Değişmeler

I. Harekelere Bağlı Ses Olayları**I.A. Kelime Köklerinde Meydana Gelen Değişiklikler**

Yazma eserler istinsah edilirken Arapçadan ve Farsçadan alınan kelimelerin kök harflerine konan hareke, kelimedeki ses olayı olduğunu gösterir. İlk hecede herhangi bir ses olayı görülmezken, ikinci hecede farklılıklar ortaya çıkabilir. Kök halinde iken Türk hece sistemine uygun olmayan ve tek heceli olan Arapça ve Farsça kelimelerde değişimler olur. Kelime, değişimler sonucu genelde Türkçe hece sistemine uygun hâle gelir ve iki heceli olur. Bu bölümün birinci kısmında Arapça kelimeleri, ikinci kısmında Farsça kelimeleri inceleyeceğiz.

I.A.1.1. İlk Harfi Fetha ve Orta Harfi Cezmli Olan Arapça Kelime Kökleri

Kelimenin ilk harfi fetha ise ortası sadece fetha veya sadece kesre ile hareketlenebilirken, sadece zamme ile hareketlenmemektedir. Bazı örneklerde farklı iki ayrı hareke ile de hareketlenebilir.

a. Arapça kelimelerin ilk harfi fetha ve orta harfi cezmlı iken, Türkçe metinlerde orta harf bazen de fetha ile hareketlenir:

فَعَّلٌ > فَعَّلٌ // fa‘l > **fa‘al**

halk AA234a/3 > halağ AA251a/14 (Ar. Yaratma)

halk AA99a/5 > halağ AA182b/17 (Ar. Halk)

hasf AA44a/16 > hasef AA141a/15 (Ar. Yere batma)

kaht AA130a/17 > kahta AA 186a/6 (Ar. Kıtık)

kesb > keseb AA256a/3 (Ar. Kazanmak)

terk AA256b/11 > terek AA238b/16 (Ar. Bırakma)

sa‘d AA219a/2 > sa‘ad AA35b/12 (Ar. Bahtiyarlık)

saħc EP12b/1 > saħac EM13b (Ar. Sıyrıлма)

b. Arapça kelimelerin ilk harfi fethalı orta harfi cezmlı iken, Türkçe metinlerde orta harf kesre ile de hareketlenir:

فَعَّلٌ > فَعَّلٌ // fa‘l > **fa‘il**

mekr > mekir AA230b/16 (Ar. Hile)

defn > defin AA86b/2 (Ar. Gömme)

dehr ST231a/18 > dehir ST206a/10 (Ar. Dünya)

devr ST235a/13 > devir ST233a/01 (Ar. Zaman)

deyr > deyr AA116b/16 (Ar. Manastır)

ehl ST218b/15 > ehil ST203a/20 (Ar. Ehil)

emr ST199b/06 > emir ST229b/06 (Ar. Emir)

haşm ST229a/3, ST231a/6 > haşm ST 209b/16 (Ar. Düşman)

hayf ST207a/15 > hayıf ST205b/16 (Ar. Yazık)

hamr > hamır AA215b/8 (Ar. Şarap)

faħr AA120a/5 > faħir AA130a/8 (Ar. İftihar)

ħatm > ħatim AA13b/5 (Ar. Bitirme)

ħazm EP17b/11 > ħazım EM19a (Ar. Hazım)

meşħ AA44a/13 > meşiħ AA240a/3 (Ar. Sûretin çirkinleşmesi)

saħf > saħıf AA297a/10 (Ar. Çatı)

şabr ST199a/01, ST207b/18 > şabır ST213b/14, ST207b/10.(Ar. Sabır)

seyr > seyir HM95b (Ar. Gezme)

sehv ST200a/16, ST236a/13 > sehiv ST200a/19 (Ar. Hata)

şamğ > şamiğ AA76b/7, AA152a/7 (Ar. Zamk)

şayd > şayıd AA248b/15, AA282a/15 (Ar. Av)

lems > lemis AA168a/4 (Ar. Elle dokunma)

raħş > raħış AA241b/17, AA242a/1 (Ar. Raks)

va‘z > va‘iz AA13a/17 (Ar. Öğüt)

c. Arapça kelimelerin ilk harfi fetha ve orta harfi cezmlı iken, orta harfi kesre ve fetha ile hareketlenebilir. Asıl şekliyle birlikte üç farklı şekil metinlerde karşımıza çıkabilir:

فَعَّلٌ > فَعَّلٌ // فَعَّلٌ ≈ fa‘l > **fa‘il** // **fa‘al**

şar‘ AA155b/17 > şarı‘ AA222a/12 // şara‘ AA222b/11 (Ar. Sara)
 şahş AA234b/10 > şahış AA184a/3 // şahş AA205a/8 (Ar. Şahıs)
 naḥs AA35b/16 > naḥıs AA32b/17 // naḥas AA293b/3 (Ar. Uğursuzluk)
 şehr AA65a/1 > şehir AA48b/4 // şehir AA167a/14, AA192b/15 (Ar. Şehir)
 vaḳt AA69a/2 > vaḳıt AA123b/16 // vaḳat AA130b/8, AA140b/1 (Ar. Vakit)
 na‘l > na‘il AA10b/8 // na‘al AA10b/7 (Ar. Para, nal)

d. Arapça kelimelerin ilk harfi fetha ve orta harfi cezmlı iken, orta harfi kesre ve zamme ile harekelenebilir. Asıl şekliyle birlikte üç farklı şekil karşımıza çıkabilir:

فَعْلٌ > فَعِلٌ // فَعْلٌ fa‘l > fa‘il // fa‘ul

şabr > şabır AA312b/4 // şabur AA312b/5 (Ar. Bir bitki)
 şahr > şahır AA161a/6 // şahur AA177a/7 (Ar. Kaya)
 ḥavz > ḥavız AA133a/1 // ḥavuz AA92b/3 (Ar. Havuz)
 bev¹ AA206b/16 > bevül AA284a/4, AA287a/11 (Ar. Sidik)

I.A.1.2. İlk Harfi Fetha ve Orta Harfi Cezmlı Olan Farsça Kelime Kökleri

a. Farsça kelimelerin ilk harfi fetha ve orta harfi cezmlı ise, orta harfi kesre ile harekelenebilir:

zaḥm ST203a/03, ST224b/07 > zaḥım ST228b/08, AA136b/2 (Far. Yara)
 zehr ST230b/15, ST231a/11 > zehir ST206a/11, AA309b/17 (Far. Zehir)

b. Bazen kelimelerin sonuna bir ‘o’ harfi ilave edilerek yazılır:

zehr > zehre ST239a/17 (Far. Ağrı) [zehre AA101a/8 (Far. Öd)]²

b. Farsça kelimenin ilk harfi fethalı ise orta harfi zamme ile harekelenebilir:

nemr > nemür AA287a/6 (Far. Kaplan)

c. Farsça kelimenin ilk harfi fethalı ve orta harfi cezmlı ise, bazen iki farklı şekil bulunabilir:

bebr > bebir AA386bm/10, AA305b/11 // bebür AA20b/9, AA286bm/15 (Far. Kaplana benzer hayvan)

I.A.2.1. İlk Harfi Kesre ve Orta Harfi Cezmlı Olan Arapça Kelime Kökleri

Kelimelerin ilk harfi kesreli orta harf cezmlı iken, Türkçe metinlerde orta harf kesre ile de harekelenebilir:

فَعْلٌ > فَعِلٌ ≈ fi‘l > fi‘il

cism ST242a/16 > cisim ST242b/01 (Ar. Varlık)
 cistr > cisir AA53a/10, AA95b/1 (Ar. Köprü)
 fikr ST243b/18 > fikir ST243b/19 (Ar. Düşünce)
 ḥıfz > ḥıfız AA178a/3, AA229a/5 (Ar. Koruma)
 ‘ilm > ‘ilim AA212b/3 (Ar. Bilim)
 mişl > mişil AA115a/2 (Ar. Benzer)
 rızq > rızık AA318a/6 (Ar. Rızık)
 Ḥızr ST240a/08, AA106b/10³ > Ḥızır ST201b/08, AA80b/15 (Ar. Hızır a.s.)

¹ Orta harfi kesreli olan tanık bulunamadı. Fakat günümüzde *bevül* şeklinde kullanılmaktadır.

² Birinci tanık ağrı, ikinci tanık ise öd anlamındadır. Cinas olan bu iki kelime karıştırılmamalıdır.

³ Ek aldığı için metinde cezm konmuştur.

Hicr AA138b/16 > Hicir AA158b/5 (Yemen'de şehir)
 kibr > kibir HM 95b, AA123a/8 (Ar. Kibir)
 tıfl ST234b/06, T244a/14 > tıfil ST245b/13, AA221b/6 // tıful⁴ AA174a/9 (Ar. Çocuk)

I.A.2.2. İlk Harfi Kesre ve Orta Harfi Cezmli Olan Farsça Kelime Kökleri

Farsça kelimelerde de yukarıdaki örneklere benzer durum görülür. Kelimelerin ilk harfi kesreli, orta harf cezmlı iken, orta harf kesre ile harekelenebilir:

hışm > hışım AA186b/2, AA217b/9 (Far. Öfke)
 seh̄m-nāk > seh̄im-nāk AA51a/6, AA239b/11 (Far. Korkunç)
 zaḥm EP14b/3 > zaḥım EM15b, AA238a/7 (Far. Yara)

I.A.3.1. İlk Harfi Zamme ve Orta Harfi Cezmli Olan Arapça Kelime Kökleri

Kelimelerin ilk harfi zammeli, orta harf cezmlı olan kelimeler, Türkçe metinlerde olduğu gibi okunabilirken, bazen de cezimli harf zamme ile harekelenebilir: فُعُلٌ > فُئُلٌ ≈ fu'ul > fu'ul

şulḥ > şuluḥ AA103b/12, AA104a/12 (Ar. Barışma)
 şubḥ > şubuh AA253a/8, AA275a/6 (Ar. Sabah)
 küfr ST243b/21, ST244a/01 > küfür ST243b/21, AA40a/2 (Ar. Küfür)
 Kud̄s ST215b/07, ST235b/04 > Kud̄üs ST236a/01, AA116a/2 (Ar. Kudüs şehri)
 rub' > rubu' AA62b/11 (Ar. Çeyrek)
 zulm > zülüm AA82a/8, AA117b/4 (Ar. Eziyet)
 'uzv > 'uzuv AA3b/16 (Ar. Organ)

I.A.3.2. İlk Harfi Zamme ve Orta Harfi Cezmli Olan Farsça Kelime Kökleri

Bazı Farsça kelimelerde de yukarıdaki örneklere benzer durum görülmektedir. Kelimelerin ilk harfi zammeli, orta harf cezmlı iken, orta harf zamme ile harekelenebilir:

müşk > müşük AA97b/17, AA190b/10 (Far. Misk)
 zül̄f > zül̄uf AA94a/1 (Far. Saç lülesi)
 toḥm > toḥum AA156b/1, AA212a/6 // toḥım⁵ AA30b/4 (Far. Tohum)

I.A.4.1. Sonu Şeddeli ve İlk Harfi Farklı Harekeye Sahip Olan Arapça Kelime Kökleri

Arapçada muzaaf fiillerde, kelimenin ikinci ve üçüncü kök harfleri aynıdır. Böyle fiiller yazılırken kökü iki harfle yazılır. Ancak ulama hâlinde zaman zaman şedde konulur. Türkçe söyleyişte iki harfle ifade edilir. Geçiş hâlinde aslı olan üçüncü harf ortaya çıkar. Böylece metinlerde ikili söyleyiş oluşur. Bazı kelimelerin asıl şekillerini metinde göremeyebiliriz. Böyle kelimelerin şeddeli hâli tamlama ve bağlamalarda ortaya çıkar.

a. İlk harfi fetha olan muzaaf kelimeler

ḥal // ḥall AA11a/17, AA73a/3, AA149b/15 (Ar. Çözüm)
 sem // semm AA311b/13 (Ar. Zehir)
 şer AA188a/9 // şerr AA81b/4, AA202b/14 (Ar. Kötülük)
 sed AA122a/8 // sedd AA49a/8 (Ar. Engel)

⁴ Acaba *tıfûlet* veya *tıfûliyyet* kelimesinin tesiriyle zammeli harekelenmiş olabilir mi?

⁵ Aynı zamanda zamme ile harekelenen orta harf nadiren kesre ile harekelenmiştir.

b. İlk harfi kesre olan muzaaf kelimeler

cidd > cid AA237a/3 (Ar. Gayret)

tıbb AA212b/11, AA213b/10 (Ar. Tıp)

sırr ST204b/02, AA280b/1 > sır ST220a/01 (Ar. Gizem)

c. İlk harfi zamme olan muzaaf kelimelerdürr ST204b/16 > dür⁶ ST215b/05, AA79b/6, AA148a/6 (Ar. İnci)**d. İlk harfi hem fetha hem kesre ile harekelenen kelimeler de vardır.**şak⁷ > şak AA168b/5, AA235a/11 // şık AA238b/11 (Ar. Yarım sûret)**I.B. Kelime Tabanlarında Meydana Gelen Ses Değişiklikleri⁸**

Bu bölümde Arapça ve Farsça kelimelerden illetli olanlar, üç veya daha fazla harften oluşan kelimeler ele alındı. Kelimelerin alındığı şekilde birlikte değişime uğradığı şekil de zikredildi. Eserlerde değişikliğe uğramayıp daha sonraki dönemlerde değişikliğe uğrayan kelimeler de örneklere eklendi.

I.B.1. Kelime Başındaki Harekelerin Değişimi**I.B.1.1. Fetha ile Başlayan Arapça ve Farsça Kelimeler**

Fetha ile başlayan Arapça ve Farsça kelimelerin bazıları metinlerimizde fethalı görülmele birlikte farklı şekilde harekelenildiği görülür. Aşağıda verilen ilk örnekler Arapça asılları devam ettiren, ikinci örnekler değişimi göstermektedir.

a. Kelimelerin ilk harfi fethalı olduğu hâlde, metinlerde kesre ile de harekelenir:

menâre AA105b/4 > minâre AA74a/6 (Ar. Minare)

selvâ AA255a/9 > silve⁹ AA255a/9 (Ar. Bildircin, yelve)

bednüs EM3a > bidnüs EP3a/3 (Far. Orman horozu)

Cemşid ST205b/19 > Cimsid ST215a/06 (Öz. i. İran destan kahramanı)

encir AA96a/9 > incir AA105b/4 (Far. İncir)

zernih AA117a/8 > zırnih AA34a/13 (Far. Arsenik, zırnik)

sencâb AA161a/12 > sincâb AA191b/10 (Far. Sincap)

Şermâh AA115a/14 // Şirmâh AA115a/4 (Öz. i. Bir köprü adı)

yekşenbe AA20b/3 > yikşenbe AA74b/15 (Far. Pazar)

sehşenbe AA71b/17 > sihşenbe AA210a/4 (Far. Salı)

çenâr EP14a/14 > çınâr EM15b (Far. Çınar)

çerâğ > çırâk AA38b/7 (Far. Çıra)

bezz > biz AA178a/16 (Ar. Bez)

fetil EP41a/1 > fitil EM44a (Ar. Fitol)

‘ayş > ‘yış¹⁰ AA11b/9 (Ar. Yaşama)

şanc > şinc AA315b/7 (Ar. Zil)

⁶ Tamlamalarda ve bağlamalarda muzaaf kelimelerin ikinci harfi şedde konularak ortaya çıkarılır: dürr ü gevher ST214a/05, dürr-i yetim “yetim olan inci” ST234b/20 gibi.

⁷ Bazen bu örnekteki gibi kelime, metnin tamamında ek almadan kullanılırsa kendisinin muzaaf bir kelime olduğunu hissettirmez. Metni tesis eden buna dikkat etmelidir.

⁸ Burada Türkçe hece sistemine göre hecelenmiş iki veya daha fazla heceden oluşan kelimeler ele alındı.

⁹ Müstensih metinde Arapça tamlamada silvâ, açıklama kısmında ise *ya’ni silve* diyerek yazıldığı devirde herkes tarafından bilinen şeklini veya tercümesini yazarak kelimenin farklı şeklini ortaya koymuştur.

¹⁰ “Zebanzedi ayının kesriyledir.” (“Ayş maddesi”, *Kâmûs-i Türkî*, s. 957).

hergiz ST198a/06 > hirgiz ST217b/02, ST225b/08 (Far. Asla)

Bazen kelimelerin vezni algılanamadığında fetha yerine kesre ile yazılabilir:

a‘rāz EP57b/2, EP57b/4 > i‘rāz EM62a (Ar. Garazlar)

b. Kelimelerin bazıları, bu dönemde aslına uygun kullanılırken, sonraki dönemlerde kesre ile harekelenebilir:

zencīr AA187a/17 > zincir TT (Far. Zincir)

peşīmān AA219b/9 > pişman TT (Far. Pişman)

ebrīşum > ebrīşim AA319a/8 > İbrīşim TT (Far. İbrīşim)

Feleşīn AA124b/1 // Faleşīn¹¹ ST199b/01 > Filistin (Filistin)

c. Arapçadaki medli ve fethalı kelimelerin bazıları Farsçaya geçtiğinde medli ve kesreli olarak yazılır, okunur. Metinlerde bu şekillere rastlarız.

lākin (Ar.) > līkin AA320a/1 (Ar. Lākin)

d. Kelimelerin bazıları, bu dönemde aslına uygun kullanılırken, sonraki dönemlerde zamme ile harekelenebilir:

maḥabbet AA171b/17 > muhabbet TT (Ar. Muhabbet)

maṭbaḥ AA257a/5 > mutfak TT (Ar. Mutfak)

nevbet AA39b/6 > nöbet TT (Far. Nöbet)

tevbe AA57a/16 > tövbe TT (Ar. Tövbe)

e. Kelimelerin ilk harfi fethalı olduğu hâlde, metinlerde zamme ile de hareketlenir:

zerzūre > zurzūr AA265a/5 (Far. Bir cins örümcek)

micmere // mecmere > mücmire AA23b/4 (Ar. Buhurdan)

I.B.1.2. İkinci Sesi Kesre Olan Arapça ve Farsça Kelimeler

İkinci sesi kesre olan Arapça ve Farsça kelimelerin bazıları metinlerimizde kesreli görülmele birlikte farklı şekilde harekelendiği de görülür veya sonraki dönemlerde değişikliğe uğrayabilir.

a. Kelimelerin ilk ünlüsü kesre olduğu hâlde, metinlerde fethalı da olabilir:

pīşkeş İM4a > peşkeş İT57b (Far. Öne çekilen)

mirriḥ AA25a/3 > merrīḥ AA33a/8 (Ar. Mars, Merih)

cirāḥat Ar. EP39b/11 > cerāḥat EM42b (Ar. İrin)

fidā AA31a/1 > fedā AA318a/8 (Ar. Bir şeyden vazgeçme)

kimmūn EP41a/13, EP42a/2 > kemnūn EM44b, EM45a (Ar. Kimyon)

pinhān AA106a/15 > penhān AA89b/17 (Far. Gizli)

sipīd-dār EP30b/1 > sepīd-dār EM32a (Far. Kavak)

sipistān EP44b/1, EP48a/6 > sebistān EM52a // sistān EM48a (Far. Bir ağaç türü)

¹¹ TT'deki ülke olan "Filistin" kelimesi, iki araştırmacı tarafından *Feleşīn* ve *Faleşīn* olarak iki farklı ünlüyle transkripsiyon yapılmıştır. Metinlerde birçok yer ve şahıs isimleri farklı ünlülerle yazıldığından dolayı kelimeleri bulmakta zorluklar yaşanmakta, hâlâ transkripsiyonlarda imla birliği sağlanamamaktadır. Farklı okunuşun bu kelimelerde değil de TT'de yazılışları aynı harflerle olup okunuşu farklı olan kelimelerde olması daha uygundur. Metinlerdeki şu örnekleri verebiliriz: Ḥasan // ḥasen: ḥakīm // ḥekīm gibi.

Ḥasan ST197b/13 (Ar. özel ad Hasan) // ḥasen ST206a/08, ST235b/07 (Ar. Hoş)

Ḥakīm ST237b/16, ST197b/07 (Ar. Allah) ≈ Ḥakīm ST221a/13, ST228b/19 (Ar. Hükmeden, yöneten) ≈ Ḥakīm ST199a/21, ST244a/21, ḥakīm ST202b/01, ST237b/06 (Ar. özel ad Lokman Hekim) // ḥekīm ST204b/10 (Ar. Tabip) ≈ ḥekīm AA7a/8 (Ar. Lokman Hekim)

türkeş > terkeş AA102a/6 (Far. Ok çantası)
 ğıybet T218b/03 > ğaybet T228a/12 (Ar. Dedikodu)¹²
 hisâb Ar. T217b/12 > hesâb T226a/18 (Ar. Hesap)
 tîz İT116b, AA31a/12 > tez İM68b (Ar. Çabuk)

b. Kelimelerin bazıları, bu dönemde aslına uygun kullanılırken, sonraki dönemlerde fetha ile harekelenebilir:

kîse AA104a/5 > kese TT (Far. Torba)
 mîşe AA127b/2 > meşe TT (Far. Meşe ağacı)
 bîl AA59b/13, AA90b/10 > bel TT (Far. Sivri kürek)
 ‘ışk AA94a/15, AA277b/13 > aşk¹³ TT (Ar. Aşk)
 şinâ‘at AA2b/1 > şanâ‘at TT (Ar. Zanaat)
 zîrek AA107b/8 > zeyrek TT (Far. Anlayışlı)

c. Kelimelerin bazıları, bu dönemde aslına uygun kullanılırken, sonraki dönemlerde zamme ile harekelenebilir:

dîvâr AA88a/4 > duvar TT (Far. Duvar)

d. Kelimelerin ilk ünlüsü kesre olduğu hâlde, EAT dönemi metinlerde cezm ile de harekelenebilir:

zirih Far. ST238a/15, AA91a/6 // zırh ST214b/04

I.B.1.3. İlk Ünlüsü Zamme Olan Arapça ve Farsça Kelimeler

Zamme ile başlayan Arapça ve Farsça kelimelerin bazıları metinlerimizde zammeli görülmele birlikte farklı şekilde harekelendiği de görülür veya sonraki dönemlerde değişikliğe uğrayabilir.

a. Kelimelerin ilk harfi zammeli olduğu hâlde, metinlerde fetha ile de harekelenir:

fûlân AA18b/8 > falân AA29a/14 (Ar. Falan)
 cüreb > cereb AA75a/4 (Far. Turaç kuşu)
 Toharistan > Taḥâristân AA192a/3 (Bir şehir adı)
 nühbet Ar. > nehbit AA125a/8 (Ar. Yağma)
 butû‘ EP57a/8, EP57a/9 > batû‘ EM62a (Ar. Yavaşlık)
 ḥuşyet EP61a/13 > ḥaşyet EP65a/15 (Ar. Haya)
 mülûḥiyâ EP41a/11 > melûḥiyâ EM44b (Grekçe > Ar. Ebegümeçi)

b. Kelimelerin bir kısmında zamme dar yuvarlak “-u-” sesiyle metinde yer alırken, TT’de bu zammenin geniş yuvarlak o’ya döndüğü görülür:

pûlâd AA129a/9 > polat TT (Far. Çelik)
 pûte AA210b/14 > pota (Far. Pota)
 sufre AA277b/11 > sofrâ¹⁴ (Ar. Sofra)

c. Kelimelerin ilk harfi zammeli olduğu hâlde, metinlerde kesre ile de harekelenir: ‘ümran > ‘imran AA204a/11 (Ar. Mamur yer)

¹² Arapça ğâbe yağıbu fiilinin çekiminden ğaybet “uzak olmak” ve ğıybet “ğıyabında hoşlanmayacağı şeyler söylemek” anlamlarında iki farklı mastar kullanılır. Türkçemizde ğıybet kelimesi dedikodu yapmak anlamındaki kullanıldığından bu maddede örnek olarak sunuldu. Belki de anlam farkına dikkat edilmeden böyle harekelenmiş olabilir. (“ġb maddesi”, *el-Mevârid*, s. 1119).

¹³ “... Toğrusı aynın kesriyledir. ...” (“Aşk maddesi”, *Kâmûs-i Türkî*, s. 937).

¹⁴ “... Zebanedi sofrâ’dır ...” (“Sofra maddesi” *Kâmûs-i Türkî*, s. 725).

funduḡ > finduḡ AA78a/8, AA296a/12 (Ar. Fındık)

fustuḡ > fistuḡ AA155b/17 (Ar. Fıstık)

d. Kelimelerin bazıları, bu dönemde aslına uygun kullanılırken, sonraki dönemlerde kesre ile harekelenebilir:

furuṣat AA245a/1 > fırsat TT (Ar. Fırsat)

I.B.1.4. Kesre ve Zamme ile Başlayan Arapça ve Farsça Kelimeler

Bazı kelimelerin ilk harfi aslından hem zammeli hem de kesreli olabilir. Günümüzde sadece bir şekli kullanılabilir:

‘ulvī AA279a/12 // ‘ilvī AA38b/3 > Ulvi (Ar. Yüce, yüksek)

I.B.2. Kelime Ortasındaki Harekelerin Değişimi

Ortası harekelenen Arapça ve Farsça kelimelerin bazıları metinlerimizde farklı şekillerde harekelendiği görülür veya sonraki dönemlerde değişikliğe uğrayabilir.

I.B.2.1. Ortası Fetha ile Harekelenen Arapça ve Farsça Kelimeler

a. Kelimelerin ortasındaki harfler fethalı olduğu hâlde, Türkçe metinlerde kesre ile de harekelenebilir:

kāḡad AA270b/8, AA314a/17 > kaḡıt TT (Far. Kaḡıt)

ma‘den AA76a/8 > ma‘din AA76a/5 (Ar. Element, metal, öz)

mecmere // micmere > mücmire AA23a/4 (Ar. Buhurdan)

Tāres AA100b/16 > Tāris AA192b/10 (Öz. i. Efsânevî bir kavim)

Ḳoṣtaṇṭaniyye AA107b/7, AA172a/1 > Ḳoṣtaṇṭıniyye AA55a/7 (Öz. i. İstanbul)

Dımaṣḡ AA64a/6 > Dımıṣḡ AA209b/5 (Öz. i. Şam)

Kandehar > Ḳandihār AA135b/12 (Öz. i. Kandehar şehri)

Bazen kelimelerin vezni algılanamadığında fetha yerine yanlışlıkla kesre ile harekelenebilir:

mu‘ālece EP43b/1 > mu‘ālice EM46b (Ar. Tedavi)

mübāşeret EP59a/5 > mübāşiret EM64a (Ar. Bir işi yapma)

b. Kelimelerin ortasındaki harfler fethalı olduğu hâlde, Türkçe metinlerde zamme ile de harekelenebilir:

tercemān > tercümān AA165a/12 (Ar. Tercüman)

terceme > tercüme AA2a/15 (Ar. Tercüme)

Havrān ST216b/05, ST199b/04 > Hāvron ST218b/04 (Öz. i. Havran şehri)

c. Kelimelerin bazıları, bu dönemde aslına uygun kullanılırken, sonraki dönemlerde kesre ile harekelenebilir:

pehlevān AA95a/3 > pehlivan (Far. Pehlivan)

nerges AA158a/5 > nergis (Far. Nergis çiçeği)

d. Arapçadaki ye harfi ile de yazılabildiği halde uzun fethalı okunan kelimeler Farsçada uzun kesreli olarak yazılır ve okunur. Metinlerde bu şekillere rastlanır:

ma‘nā AA153a/9 [Ar.] ≈ ma‘nī AA5b/1 [Far.] (Far. Mana)

da‘vā AA202a/6 [Ar.] ≈ da‘vī AA157b/2 [Far.] (Far. Dava)

kelbetān [Ar.] ≈ kelbetīn AA215b/10 [Far.] (Far. Kerpeten)

I.B.2.2. Ortası Kesre ile Harekelenen Arapça ve Farsça Kelimeler

Ortası kesre ile harekelenen Arapça ve Farsça kelimelerin bazıları metinlerimizde kesreli görülmekle birlikte farklı şekilde harekelendiği de görülür veya sonraki dönemlerde değişikliğe uğrayabilir.

a. Kelimelerin ortasındaki harfler kesreli olduğu hâlde, fetha ile de harekelenebilir:
nāriñc EP37a/9 > nāreñc EM39b (Ar. Turunç)
hemīñ AA220b/7 > hemen TT (Far. Hemen)

b. Kelimelerin ortasındaki harfler kesreli olduğu hâlde, Türkçe metinlerde zamme ile de harekelenebilir:

ķaranfīl AA214b/12 > ķaranfūl AA156a/16 (Far. Karanfil)
nuşādīr AA74b/12 > nūşādūr AA131a/13 (Far. Nişadır)
mūsilmāñ AA82a/8 > müsūlmāñ AA84a/1 (Far. Müslüman)
gūgird > kūkürd EP60b/6, AA67b/4 (Far. Kükürt)
bahādīr ST212a/11 > bahādūr ST201b/05, AA244a/6 (Far. Yiğit)
kürsī ST214b/05, AA89a/6 > kürsū ST214a/15 (Ar. Kürsü)

c. Kelimelerin ortasındaki harfler aslen hem kesreli hem de zammeli olabilir:
cūñbiş ST219b/20 // cūñbūş ST229a/07 > Cūmbūş (Far. Cūmbūş)

d. Kelimelerin ortasındaki harfler kesreli olduğu hâlde, günümüz Türkçesinde zamme ile harekelenebilir. Bu durumu iki ayrı gruba ayırabiliriz. Türkiye Türkçesinde dudak ünsüzleri ile yuvarlak ünlüler çoğu zaman birbirlerini çekerler, birbirlerine uyarlar. Bu durum, asıl şeklinde küçük ünlü uyumu olan kelimeyi TT'ye geçişi aşamasında uyumsuz hâle getirir:

tecribe AA175b/1 > tecrūbe TT (Ar. Tecrūbe)
ķabīl AA219b/3 > davul TT (Ar. Davul)

Yuvarlak ünlüler bazen kendilerinden sonra gelen düz ünlüleri ilerleyici benzeşmenin de etkisiyle küçük ünlü uyumuna uygun hâle getirir:

mūdīr AA26a/16 > mūdūr TT (Ar. Müdür)
mūftī AA171b/13 > mūftūr TT (Ar. Müftü)
muzır AA220a/6 > muzur TT (Ar. Zararlı)
ķumrī AA126a/3 > kumru TT (Far. Kumru)

e. Kelimelerin ortasındaki harfler, kesreli olduğu hâlde sonraki dönemlerde orta hece vurgusuz olma özelliğinden cezmlı okunabilir:

mūmiyā AA152a/8 > Mūmyā EP13b/2 (Far. Mumya)
peşimāñ AA164a/12, AA219b/9 > Pişman TT (Far. Pişman)
ķāşñiğīr İM37a, İT87b > çeşñiğīr İT87a, ķāşñiğīr İM37b (Far. Lezzet tutan, çeşnici)

I.B.2.3. Ortası Zamme ile Harekelenen Arapça ve Farsça Kelimeler

Ortası zamme ile harekelenen Arapça ve Farsça kelimelerin bazıları metinlerimizde zammeli görülmekle birlikte farklı şekilde harekelendiği de görülür veya sonraki dönemlerde değişikliğe uğrayabilir.

a. Kelimelerin ortasındaki harfler zammeli olduğu hâlde, Türkçe metinlerde fetha ile de harekelenebilir:

‘ulūfe ST201b/16, ST201b/16 > ‘ulefe ST212a/13 (Ar. Para)

b. Kelimelerin ortasındaki harfler zammeli olduğu hâlde, Türkçe metinlerde kesre ile

de harekelenebilir:

ebrîşüm AA102a/1 > ebrîşim AA122b/14 (Far. İbrîşim)

keh-rubā EP36a/7 // keh-rubār AA151b/8 > keh-ribā EM38b (Far. Kehribar)

ķulunc EP3b/13, AA153a/5 > ķulinc EM4a, AA175b/5 (Ar. Şiddetli ağrı)

ķandūķ İM68b, AA321b/1 > ķandūķ İT116b (Ar. Sandık)

Hindūstān İT131a, EP13a/3, AA127a/8 > Hindistān İM84b, EM14a (Öz. i. Hindistan)

Endülüs İT128b > Endülis İM81b (Öz. i. Endülüs)

c. Kelimelerin ortasındaki harfler zammeli olduğu hâlde, sonraki dönemlerde kesre ile harekelenebilir. Türkiye Türkçesindeki küçük ünlü uyumunu girdiğini söyleyebiliriz:

nāzūk AA222b/7 > nazik TT (Far. Nazik)

Fürāt AA53a/11 > Fırat TT (Ar. Fırat nehri)

nerdü-bān AA87a/14 > merdiven TT (Far. Merdiven)

bellūt AA150a/8 > pelit TT (Ar. Pelit ağacı)

bāzū AA265a/16 > pazı TT (Far. Pazı)

tennūr AA70a/4 > tandır TT (Ar. Tandır)

māzū AA150a/8 > mazı TT (Ar. Mazı bitkisi)

mekūk 294b/4 > mekik TT (Ar. Mekik)

terāzū AA15b/16 > terazi TT (Far. Terazi)

zerd-ālū AA174a/17 > zerdali (Far. Zerdali)

d. Kelimelerin ortasındaki harfler zammeli olduğu hâlde, eserlerde fetha ve kesre ile harekelenebilir.

sebu‘ Ar. > sebi‘ AA232a/15 // seba‘ AA283b/9 (Ar. Yırtıcı hayvan)

e. Kelimelerin ortasındaki harfler zammeli olduğu hâlde, cezm ile de harekelenebilir: ħunuk EP8b/1, EP18a/12 > ħunk EM9a, EM19b (Far. Serin)

I.B.2.4. Ortası Cezm ile Harekelenen Arapça ve Farsça Kelimeler

a. Ortası cezm ile harekelenen Arapça ve Farsça kelimelerin bazıları metinlerde kesreli harekelendiği de görölmür.

ķatrān AA140b/14, AA161a/16 > ķatrān AA140b/8 (Ar. Katran)

rāzyāne EP16b/12, EP17b/1 // rāzyān EM18a > rāziyāne EM18b (Far. Rezene)

b. Ortası cezm ile harekelenen Arapça ve Farsça kelimelerin bazıları metinlerde kesreli harekelenmekle birlikte fetha ya da zamme ile de harekelenebilir:

pāsbān Far. > pāsibān AA148b/5 // pāsubān AA172a/4, AA226a/3 (Far. Bekçi)

zind-gānī AA195b/9 > zindi-gānī AA67a/14 // zinde-gānī AA127a/17, AA199b/1 (Far. Geçim)

I.B.2.5. Ortası Şedde ile Harekelenen Arapça ve Farsça kelimeler

a. Kelimelerin ortasındaki harfler Şeddeli olduğu hâlde, Türkçe metinlerde Şeddesiz de olabilirler:

‘ammū ST229a/13 > ‘amū ST245b/11 (Ar. Amca)

eķaķķ ST217a/21, ST226a/04 > eķaķ ST198b/04, ST206b/20 (Ar. Gerçek)

Merrīķ ST208b/18, ST202b/15 > Merīķ ST228a/06 (Ar. Meriķ gezegeni)

b. Kelimelerin ortasındaki harfler illetli ve Şeddeli olursa Türkçe metinlerde okunmayıp evvelki harfi uzun okunabilir:

ğuluvv Ar. > ğulū ST224a/01, ST234a/11 (Ar. Gürültü)

c. Kelimeler şeddeli olmadığı halde şeddelenebilir:

ümîd İT66a > ümmîd¹⁵ İM12b, İM13a (Far. Ümit)

I.B.3. Kelime Sonundaki Harekelerin Değişimi

I.B.3.1. Sonu kesre ile Harekelenen Arapça ve Farsça kelimeler

a. Kelimelerin sonundaki harfler kesreli olduğu hâlde, Türkçe metinlerde cezme ile harekelenebilir:

vallâhi ST221a/16 > vallâh ST212b/01 (Ar. Yemin sözü)

I.B.3.2. Sonu cezm ile harekelenen Arapça ve Farsça kelimeler

Kelimelerin sonundaki harfler cezmlî olduğu hâlde, metinlerde kesre ile de harekelenebilir:

berâber EM4b, EP67b/2 > berâberi EP4a/9, EM73b (Far. Beraber)

II. Belli Harflere Bağlı Gelişen Ses Olayları

II.A. Harflerin Kendi Özelliğine Bağlı Olarak Kelime İçinde Meydana Getirdiği Ses Olayları

Arapça ve Farsça kelimelerdeki harflere/ünsüzlere bağlı olarak Türkçe metinlerde meydana getirilen ses değişiklikleri vardır. İletli harfler kendi aralarında doğal olarak değişirken, zaman zaman görevi gereği eklenirler. Kelimeler müstensihler tarafından yazılırken bazı harflerin yazımını farklı yapabilir, kelimelere belli harfleri ekleyebilir veya çıkarabilirler. Bunlar dikkate alındığında farklı yazıma sahip birçok kelimenin meydana geldiği görülür.

II.A.1. Hemze (ؤ) Harfi

a. Ortasında kesreli *hemze* olan Arapça kelimeler, hem kesreli *hemze* ile hem de kesreli *ye* ile yazılabilir. Bu türlü Arapça kelimelerin ortasında bulunan *hemze* harfi sözlüklerde *ye* harfi sırasında olduğundan dolayıdır. Bununla birlikte Türkçe söyleyişte diftongtan kaçınmak için türetilen “-y-“ sesi de göz önünde bulundurulmalıdır:

nâ’ib AA171b/3 > nâ’yib AA204a/8 (Ar. Vekil)

dâ’imā ST235b/18 > dâ’yimā ST226b/14 (Ar. Sürekli)

Tā’if AA119a/14 > Tā’yif AA119a/17 (Öz. i. Tâif)

dâ’ire ST239b/16 > dâ’yire AA202a/14, ST197b/02 (Ar. Çember)

cezā’ir ST243a/12 > cezā’yir ST243a/13, AA48b/1 (Ar. Adalar)

kā’ināt > kā’yināt¹⁶ ST197b/01, ST243b/09 (Ar. Kâinat)

tā’ife > tā’yife AA192a/6, AA235a/10 (Ar. Bölük)

fā’ide > fā’yda¹⁷ AA38b/9 // fā’yide AA14b/2 (Ar. Yarar)

Ortasında kesreli *hemze* olan Arapça kelimeler sadece kesreli *ye* ile de yazılabilir:

ğā’ib Ar. > ğā’yib AA51a/2 (Ar. Kayıp)

¹⁵ “Nazımda vezin gereği şeddelenebilir.” (“ÜMİD maddesi”, *MBTS*, III s. 3267).

¹⁶ Bazen tamlamalarda da *ye* ile yazılabilir: ‘âlem-i kā’yināt T246a/17 gibi.

¹⁷ Fâyda kelimesinde diğer örneklerden farklı olarak ortadaki hemze yerine *ye* harfi kullanılmıştır. Tā’ife kelimesi de günümüzde fâyda kalıbıyla kullanılmaktadır. Burada örnek sunulmamıştır.

cā'iz > cāyiz T203b/15, AA44a/12 (Ar. Cāiz)

ḥā'in > ḥāyin AA106b/2 (Ar. Hain)

ḳabā'il > ḳabāyil AA189b/17 (Ar. Kabileler)

kenā'is > kenāyis AA88b/10 (Ar. Kiliseler)

mesā'il > mesāyil AA2b/1 (Ar. Meseleler)

şerā'it > şerāyit AA211a/1 (Ar. Şartlar)

batā'ih > batāyih T243a/14, T243a/15 (Ar. Dereler)

Kelime ortasında veya sonunda hemzeden önce zamme varsa *hemze* yerine *vāv* harfi kullanılabilir:

su'āl AA129b/2 > suvāl AA128a/12 (Ar. Soru)

cüz' > cüz AA229a/17 > cüzv AA169b/1, AA229a/17 (Ar. Cüz, parça)

Arapça kelimelerde ortada bulunan *hemze*, Farsçanın etkisinde *elif* göreviyle evvelki harfin uzun okunmasını sağlayabilir:

re'y [Ar.] > rāy EP61b/9, AA79a/9 (Far. Görüş, rey)

Arapçaya İbraniceden ve Farsçadan geçen birtakım kelimelerin ortasında *ye* harfi bulunur. Fakat hem uzun *ī* hem de uzun *ā* ile okunur. Türkçe metinlerde bunların iki türlü de harekelendiği görülür:

Cebra'il AA17b/6, ST229a/20 // Cibril ST201a/05 // Cebraiyil AA273b/4 (Ar. Cebra'il)

Mikā'il AA288a/3 // Mikāyil AA18a/2 (Ar. Mikā'il)

b. Arapça kelimelerin sonundaki kendi aslından olan *hemze* Türkçe eserlerde zaman zaman yazılmayabilir:

ḳay' > ḳay AA314b/7 (Ar. Kusmuk)

bāḳilā' > bāḳilā AA102a/6, AA317a/11 // bāḳılı EP 65b/1 // baḳla EP67b/8, AA317a/14 (Ar. Bakla)

eczā' > eczā¹⁸ ST242a/05, ST242a/20 (Ar. Parçalar)

Bazı Arapça kelimelerin sonunda *hemze* olmadığı hâlde, cinas olduğu kelimeyle karıştırılarak aslında varmış gibi yazıldığı görülebilir:

hevā¹⁹ ST234a/11, ST226a/15 > hevā' ST242b/08 (Ar. Heves)

II.A.2. Elif (ء) Harfi

a. Bazı kelimeler medli *elif* ile başladığı hâlde medsiz *elif* ile de yazılabilir:²⁰

āyīne İT92b, İT128a > ayīne İM43a, İM81a (Far. Ayna)

āteş İM64b > ateş İT 113a (Far. Ateş)

āferīn İT115a > aferīn İM66b (Far. Güzel)

Elif ile başlayan bazı Arapça ve Farsça kelimeler, *elif* düşürülerek de yazılabilir:

enār AA47b/10 > nār AA96b/6, EP37b/13 (Far. Nar meyvesi)

ebūḳalemūn AA266a/2 Ar. > Bukalemun ... (Ar. Bukalemun)

¹⁸ *eczā'* kelimesindeki *hemze* Farsça tamlamalarda asıl şekliyle -i olarak yer alır: *eczā'*-ı arzıyye-i laṭīfe: hafif bir cisim T242b/17, *eczā'*-ı duḫāniyye: dumanımsı madde T242b/20, *eczā'*-ı hevā'is: nefsi istekler T242b/08, *eczā'*-ı hevā'iyye: nefsi istekler T242b/10 gibi. Çok az örnekte *hemze* düşerek -yi ekiyle yazılır: *eczā'*-yı turābi T242b/06 gibi.

¹⁹ *havā'* gökyüzü, *havā'* ise istek anlamında olup, her ikisi de Arapça kelimelerdir.

²⁰ Bazı kelimeler medli elifle başladığı halde elifi ifade eden işaret bulunmadığı hâllerde uzun harfin varlığını bilmek ve çeviriyazıyı uzun a "ā" ile yapmak gerekir.

Ebû Cehl AA31b/1 > Bû Cehl ST197b/09 (Ar. Ebû Cehil)
İfrîdûn AA63a/9 // Ferîdûn AA171a/2 // Firîdûn AA171a/5 // Efrîdûn AA93b/8 // Efrîdûn
AA68a/12 // İfrîdûn AA68b/2 (İran destan kahramanı)

Nabaṭ AA133b/2 // Enbâṭ AA133b/6 (Nabatilerin bölgesi)

b. Ortasında *elif* bulunan Farsça ve Arapça kelimelerden bazılarının ortasındaki harf hem elifli hem de elifsiz yazılabilir:

ārāmîde FM1b ≈ āremîde FE11b (Far. Rahat)

siyâh AA139a/9 ≈ siyeh AA93b/12 (Far. Siyah)

destân İT70a ≈ dâstân İM18a (Far. Destan)

şâhbâz İM15b, İM32b ≈ şehbâz İT68b, İT83a (Far. Yiğit)

şehzâde İT81b ≈ şâhzâde İM30b (Far. Şehzade)

gâh ST199b/10, ST208a/06 ≈ geh ST208a/08 // gehî ST216a/18, ST216a/17 (Far. Bazen)

mâh Far. ST197b/16, ST198a/06 ≈ meh ST198a/02, ST231a/19 (Far. Ay)

mâh-pâre İM25b ≈ meh-pâre İT77b (Far. Ay parçası)

günâ İT126b ≈ gûne İM79b (Far. Çeşit)

günâh ST206b/07, AA136a/16 ≈ güneh ST217a/12 (Far. Günah)

Yâhüdâ ST212a/11 ≈ Yehüdâ ST207a/04 (Yakup peygamberin oğlu)

Yâmin ST201b/05, ST207a/05 ≈ Yemen ST213b/11 (Yemen Ülkesi)

Yemân AA138b/7 ≈ Yemen AA139a/1 (Ar. Yemen Ülkesi)

Yemânî AA33a/17 ≈ Yemenî AA148a/3 (Ar. Yemene âit)

Arapça ve Farsça kelimelerin aslı uzun ünlü olduğu halde kısa ünlü ile de yazılabilir:

hemân-dem İM77a > hemen²¹-dem İT124a (Far. Hemen)

dânk EP27b/1 > denk EM29a (Far. Altıda bir dirhem ağırlık)

bâzîrgân AA76a/14 > bezîrgân TT (Far. Bezirgan)

kâşki AA10a/1 > keşki TT (Far. Keşke)

yârân > yâren AA290b/1 (Far. Arkadaşlar)

çâşnîgîr İM37a, İT87b // çâşngîr İM37b > çeşngîr²² İT87a (Far. Çeşnicî)

pîrâhen HK8a > pîrehan HM15b (Far. Gömlek)

Ḥorâsân İT116a, AA45b/1 > Ḥorasân İM68a, AA44a/2 (Far. Horasan şehri)

Arapça ve Farsça kelimelerin aslı kısa ünlü olduğu halde uzun ünlü ile de yazılabilir:²³

düşmen AA151a/7, ST197b/15 > düşmân²⁴ ST210b/21 (Far. Düşman)

kergeden > kergedân AA65a/10 (Far. Gergedan)

kaḥkaha İT128b > kaḥkahâ İM82a (Ar. Kahkaha)

şaf İM20b > şâf İT73a (Ar. Sıra, saf)

ğam > ğâm HM54b, HM82b (Far. Gam)

vaşf > vâşf HM2a, HM7a, HM74a (Ar. Özellik)

vaşl > vâşıl HM54b, HM56a, HM68a, HM81a (Ar. Ulaşma)

sühân > sühân HM128b (Far. Söz)

Vaḥdet > vâḥdet HM94b, HM98a, HM101b (Ar. Birlik)

²¹ "... Zebanedi hemen ..." ("Hemân maddesi", *Kâmûs-i Türkî*, s. 1510).

²² "... Zebanedi çeşne [çeşne]..." ("Çâşnî maddesi", *Kâmûs-i Türkî*, s. 498).

²³ Aslında elif olmayan bir kelimenin elif ile yazılması, düşmân ve gergedan kelimelerinde olduğu gibi kalıcı bir değişiklik oluşturabilir.

²⁴ "... Zebanedi düşmân ..." ("Düşmen maddesi", *Kâmûs-i Türkî*, s. 610).

Bazen *elif* harfinin varlığı kelimenin farklı anlama gelmesini sağladığından kök harfleri yanlış algılanabilir:

hevesiyle İT70a ≈ hevāsıyla İM18a

c. Arapça kelimelerin sonundaki harfe *elif* eklenerek elde edilen tenvinli şekil Türkçede de kullanılır. Bazen Arapça kelimelerin sonundaki elifler uzun *ā* sesi verir, bazen *he* ile yazılarak *a/e* sesi verir, bazen de yazılmaz. Üç hâlde de kelime zarf anlamı kazanır: gālībā İM64b, FE167b, AA156b/5 ≈ gālīben İT113a ≈ gālīb FM64a (Ar. Galiba) hālīyā AA90b/17 ≈ hālīye AA94a/2 (Ar. Hâlen)

d. Bazı kelimelerde *elif*, *ye* ile yazılabilir: rāvende AA152b/15 // rāvendī AA152b/16 > rīvendī AA152b/16 (Far. İştah açıcı bir bitki)

e. Bazı kelime başlarında *elif*, kesre ve fetha ile yazılabilir: Ermeniyye AA50b/17, AA68a/1 ≈ İrmeniyye AA56b/17, AA263a/5 (Öz. i. Ermenistan)

II.A.3. Be (ب) Harfi

Bazı kelimelerin veya hecelerın sonuna *be* harfi eklenir, ortaya iki farklı isim şekli çıkabilir:

Bālā ST227a/15 // Bālāb ST223b/08 (Öz. i. Davud peygamberin oğlu)

Dārā AA280a/11 // Dārāb AA115a/3 (Öz. i. İran Keyânilerin son hükümdarı)

Efrāsiyāb AA184b/9 // Efrābsiyāb AA184b/9 (Turan hükümdarı)

II.A.4. Cīm (ج) Harfi

Arap dili, Farsçadan aldığı kelimelerin bazılarının sonuna *cīm* harfini ekler ve Arapçalaştırır.

kūse [Far.] > kūsec [Ar.] AA195b/10 (Köse)

sāde [Far.] > sāzec [Ar.] AA152b/15 (Sāde)

firūze [Far.] AA173a/16 > firūzec [Ar.] AA75b/14 (Firuze taşı)

dehne AA71a/15 // tehne AA61b/7 [Far.] > dehne[Ar.] AA72b/15 (Dehne taşı)

helīle [Far.] > helīlec [Ar.] AA159a/5 (Helle, müşhil bir bitki)

II.A.5. Dāl (د) Harfi

Pek az da olsa metinlerde bu harfin eklendiği ve düştüğü görülür:

a. Bazen kelimelerin sonuna *dāl* harfi eklenir:

kelebā AA171a/4,6 > kelebād AA171b/1 (Far. Bir çalgı âleti)

Yezdecir AA204a/8 > Yezdecird AA135b/5 (Öz. i. Yezdecir adlı hükümdar)

b. Bazen kelimelerin sonundaki *dāl* harfi düşer:

hōd ST204a/18 // hōz ST209b/03 > hō ST209b/17, ST197b/04 (Far. Kendi)

yāhūd EP20a/5 // yāhūz ST200b/06 > yāhu EM21a, ST232a/05 (Far. Yahut)

Kelimenin aslında olduğu hâlde kelimeye ek getirildiğinde TT'de de *dāl* harfinin düşürüldüğü görülür:

bed-ter AA98a/10, AA306b/9 > Beter TT (Far. Beter)

II.A.6. Rı (ر) Harfi

Arapça ve Farsça kelimelerin ortasında veya sonunda *rı* sesi Türkçede de olduğu gibi hem türeyebilir hem de düşebilir.

a. Arapça ve Farsça kelimelerin ortasında veya sonunda *rı* harfi düşebilir: sirkengübîn [Far.] EM13b, EM16a // sirkencübîn [Ar.] AA315a/2 > sikencübîn AA213b/6, EP12b/3 (Ekşi şerbet)

ejderhâ ST240a/21 // ejder ST224a/12 > ejdehâ AA44b/8, ST224a/13, ST202b/19 (Far. Büyük yılan)

keşân-ber-keşân İM7a > keşân-be-keşân İT60a (Far. Zorla)

b. Arapça ve Farsça kelimelerin ortasında veya sonunda *ر* türeyebilir: kâhrubâ AA219a/12 > kâhrubâr²⁵ AA77a/1,4 (Far. Kehribar, dirgen) kebük > kebükler AA260b/12 (Far. Keklik)

II.A.7. Sîn (س) Harfi

Bazı kelimelerin hem sîn'li hem de sîn'siz şekli görülür: İlyâ AA90b/2 // İlyâs AA186a/2 (Öz. i. İlyas peygamber)

II.A.8. Te (ت) Harfi

Metinlerdeki Arapçadan alınan kelimeler müennes ise, kelimenin sonu; *ة*, *ه* veya *ت* harflerinden biri ile biter. Bu durum Türkçe kelimelerin sözlüğe konuluşunda sorun oluşturur. Kelimelerin birçoğunda iki veya daha fazla şekil oluşabilir:

Arapçada kelimelerin masdarların sonu, *ت*'siz (mezekker) ve *ت*'li (müennes) olmak üzere iki türlü olur:

melâl Ar. ST234b/08 ≈ melâlet ST205b/13, ST244b/02 (Ar. Usanma)

mülk Ar. ST232b/21, ST225a/21 ≈ mülket ST228a/05 (Ar. Mülk)

vaḥş ST198a/05, ST220a/11 ≈ vaḥşet ST223a/18 (Ar. Vaḥşet)

ziyâde ST218b/09 ≈ ziyâd²⁶ ST200a/12, ST228a/07, ST229a/05 (Ar. Ekleme)

Arapçada kelimelerin *ه*'siz (mezekker) şekli çok kullanılırken, bazen de *ه*'li (müennes) şeklinin metinlerde kullanıldığı görülür:

zamân İM15b, ST207a/06 > zamâne İT68b, ST205b/18, ST207a/12 (Ar. Zaman)

ḳurş AA38b/17, AA42a/10 > ḳurşa AA25a/10, AA39a/1 (Ar. Yuvarlak nesne)

ribz AA110a/16 > ribza AA110a/17 (Ar. Şehir suru)

rebv Ar. EP31a/13 > rebve EM33a (Ar. Astım hastalığı)

cezâb AA76b/17 > cezâbe AA2b/2 (Ar. Cezbeli)

maḳber > maḳbere AA132b/14 (Ar. Kabristan)

zâtü'l-cenb EP15a/10 > zâtü'l-cenbe²⁷ EM16b (Ar. Akciğer hastalığı)

çâr-yâr-ı 'izâm Fİ3a > çâr-yâr-ı 'izâme²⁸ FE12a (Far. Dört seçkin büyük)

Merv AA135b/4 > Merve AA130a/2 (Öz. i. Merv şehri)

²⁵ "... Zebanedi kehrübâr ve daha galatı kehlübâr ..." ("Kehrübâ maddesi", *Kâmûs-i Türkî*, s. 12)

²⁶ زيادة müennes olan kelimenin müzekkeri زيد Târik bin Ziyâd gibi isimde de geçer.

²⁷ zâtü'l-cenbe kelimesi sözlüklerde zâtü'l-cenb şeklinde geçerken acaba zât kelimesinin müennes olmasından dolayı mı müstensih cenb kelimesini müennes yapmıştır?

²⁸ Muzaf olan çâr-yâr kelimesine izafe yaparken 'azîm kelimesinin çoğulu olan 'izâm kelimesini tekil düşünerek müennes olması için sonuna 'ه' sesi getirilmiş olabilir.

Habeş AA297b/7 > Habeşe AA294a/16 (Öz. i. Habeşli)
 Hıbr AA103b/11 > Hıbre AA103a/16 (Öz. i. Irak'ta şehir)
 Yemām AA138b/6 > Yemāme AA138b/4 (Öz. i. Yemam)
 Zānc AA294a/17 // Zenc AA110a/11 > Zānce AA256b/14 (Öz. i. Zenci ülkesi)
 Arapçada müennes olan kelimelerden bir kısmı sözlüğe sonu • ile yazılarak alınır, bazı metinlerde bu kelimelerin sonunun ۷ ile de yazıldığı görülür:
 istidāre AA23a/10 > istidāret²⁹ AA108a/7 (Ar. Yuvarlaklık)
 künye AA18a/12 > künyet AA95a/8 (Ar. Lakap)
 menzile AA112a/6 > menzilet AA197a/11 (Ar. Durum, derece)
 nāhiye AA52a/2 > nāhiyet AA50a/6, AA57a/17 (Ar. Bölge)
 Arapçada müennes olan ve açık ۷ ile yazılan kelimelerin sonlarının bazen, tamlamalarda ve birleşik şekil oluşturulduğunda sonu daima • ile yazılır:
 kāmēt AA158a/13 > kāmē³⁰ AA 151a/14 (Ar. Boy, endam)
 kısmet AA157b/12 > kısme³¹ AA17b/17 (Ar. Taksim)
 hareket ST212b/10, ST242a/10 > hareke³² ST242a/21 (Ar. Davranış)
 kuvvet ST237b/12, ST208b/21 > kuvve³³ ST242b/13, ST243b/18 (Ar. Güç)
 hikāyet İT92a, FM26a > hikāye İM42b, Fİ25b (Ar. Hikāye)
 izāfet FE158b > izāfe Fİ63a (Ar. Ekleme)
 İlahiyye FM13a, FE19a > İlahiyyet Fİ8a, Fİ9a (Ar. İlahi)
 Arapçada müennes olan ve açık ۷ ile yazılan kelimelerin sonlarının • ile yazılması TT döneminde kendini gösterebilir:
 kitābet AA166b/8 > kitabe TT (Ar. Yazı)
 kināyet AA180a/5 > kinaye TT (Ar. Kinaye)
 mesāfet AA33b/13, AA236a/1 > mesafe TT (Ar. Mesafe)
 himāyet AA164b/11 > himaye TT (Ar. Himaye)
 müdārāt [Ar.] > müdārā³⁴ AA101b/13, AA222a/16 (Far. Yüze gülme)

II.A.9. He (•) Harfi

He (•) harfi Farsçada kelimenin asli harfi olabilir. Asli harf olmadığı hâlde kelimenin sonuna fazladan görevsiz olarak eklenebilir. Bu durumda iki farklı kelime karşımıza çıkar: *āvāz* ST229b/20, AA9a/4 ≈ *āvāze* ST220b/18, AA60b/4 (Far. Ses)
nihān ST205b/20, ST206a/05, ST240b/06 > *nihāne* ST210a/03 (Far. Saklı)
zehr ST230b/15, ST231b/06 ≈ *zehre* ST239a/17 (Far. Zehir)
Aştaḥar İM45b ≈ *Aştaḥara* İT95a (Öz. i. Astahar şehri)
 Kelimelerin sonunda bulunan ve okunmayan *he* harfi bazen cezmlî hâle getirilir. Bu da harfin yazılmasını sağlar. Böylece kelimenin iki farklı şekli ortaya çıkmış olur:
ferište AA180a/5 ≈ *firište* AA15a/13, AA18b/11 > *ferišteh* AA205b/6, AA311b/4 (Far.

²⁹ Tamlamalarda kelime, muzaf olması halinde ۵ sesiyle ortaya çıkarılır: *istidāret-i arz* AA62b/8 gibi.

³⁰ "... Terkibatda 'kāmē' suretinde de bulunur. ..." ("Kāmēt maddesi", *Kāmūs-i Türkî*, s. 1038). Metinde *muntāşibül-kāmē* şeklindedir.

³¹ "Kısmet ..." ("Kısmet maddesi", *Kāmūs-i Türkî*, s. 1070). Metinde: *vezzānül-kısmē* tamlamasında geçer.

³² Metinde: *seri'ül-hareke* ST242a/21

³³ *Kuvve* kelimesi, *kaplan-kuvve* ST240a/21 "kaplan kadar güçlü" anlamıyla *sıfat* kelimesi gibi kelimenin sonuna eklenip birleşik sıfat yapmıştır.

³⁴ "Müdārā ... Ar. müdārāt'dan ..." ("Müdārā maddesi", *Kāmūs-i Türkî*, s. 1312).

Melek)

Farsça kelimelerin sonundaki *he* harfi, evvelki harfin harekesini değiştirerek fetha yapabilir: çârşenbih AA112b/1 > Çarşamba TT (Far. Çarşamba)

Bazı Farsça kelimelerin sonuna TT'de *he* harfi eklenebilir:

peydā AA34b/13 > peydah TT (Far. Ortaya çıkma)

Ortasında *he* harfi bulunan bazı Farsça kelimeler hem *he*'li hem de *he*'siz şekliyle yazılır: dirhem EM14a, EM21a > direm EP12b/13, EP20a/4 (Far. Ağırlık ölçüsü)

Farsça kelimelerin bazılarının ortasına *he* ilave edilerek yazılabilir³⁵:

ğayb FE27b > ğayheb³⁶ Fİ4a ≈ ğayhib FE13a (Ar. Gayb)

Bazı kelimelerde *he* harfinin okunuşu dönemlere göre a/e değişimli olabilir:

Ġāne AA73a/7 > Gana TT (Gana ülkesi)

şîre AA11a/16 > şîra³⁷ TT (Far. Şîra)

ğarrā³⁸+lan- İM79b > ğurre+len- İT126b (Ar. Çalım, gösteriş)

II.A.10. Nûn (ن) Harfi

Kelimenin aslında olması gerekirken Arapça ve Farsça kelimelerde sonda bulunan (ن) -in şekli ve ن -n harfi bazen yazılmaz.

bād-ı berīn > bād-ı berī ST239a/18 (Far. Poyraz)

hem-çün ST245a/04 > hem-çü ST198a/05, ST245b/12 (Far. Gibi, benzer)

lîkin ST201b/19, AA102a/2 > lîk ST197b/01, AA38a/14, ST235a/14 (Ar. Lâkin)

Zîzen bin Celheme AA102b/13 > Zîz bin Celheme AA103a/2 (Öz. i. Yemen padişahı)

Bazen Farsça kelimelerin aslında nûn harfi olmadığı hâlde, sonuna zait olarak eklenir:

zîbā FŞ2a > zîbān FE12a (Far. Süslü)³⁹

Bazen Farsça sıfat yapan (ن) -in eki ile türetilen kelime, asıl şekliyle de sıfat gibi kullanılabilir.⁴⁰

nigârın ST216a/11, ST216a/14 > nigâr ST208a/03, ST209b/20 (Far. Sevgili)

II.A.11. Vâv (و) Harfi

a. Arapça ve Farsça kelimelerde vâv ile yazılan kelimelerin vâvsız yazıldığı görülür: gevher ST207a/18, AA242a/16 // güher AA152a/5 > güher ST218b/16, ST218b/16 (Far. Mücevher)

b. Farsça ve Arapça kelimelerdeki vâv harfi bazen de yazılmayıp evvelindeki harfi günümüz Türkçesinde yuvarlak geniş harfe çevirir:

³⁵ Kelimenin ortasında da Rüsthem, Zerduşt gibi *he* harfinin zait olarak getirilebileceği belirtilir. (*Ferhengi Ziya*, C. 3, s. 1974).

³⁶ Ye'nin kürsüsü ile hemzenin üstüste geldiği kısmı yazmalarda bazen *he*'ye benzetilir.

³⁷ "... zebanedi: şîra ... ("Şîre maddesi", *Kâmûs-i Türkî*, s. 793).

³⁸ غراء ğarrā gösteriş'ten ğarralanmak ETT gösteriş yapmak, çalım satmak anlamındadır. *MBTS* s. 1002) غره parlaklık, nurlu olma anlamındadır. İkincisinde 'sesinden dolayı anlam yakınlığından dolayı bu metinde kelimeyi ğarralanmak şeklinde mi okumak gerekir? Yoksa yakın anlamlı iki fiil de kullanılıyor mu?

³⁹ Nun maddesinde şu bilgi yer alır: "Kelimenin sonunda zait olarak da bulunur: padaş=mukafat, padaşn. Ziba = yakışıklı, ziban." ("ن maddesi", *Ferhengi Ziya*, C. 3, s. 1850).

⁴⁰ Sevgili anlamında kullanılan *nigâr* kelimesi *put* anlamına gelir, sıfat yapan -in eki ile sevgili anlamı kazanır. Yukarıda örnek verilen her iki kelime, nâzen / nâzenin gibi aynı anlamlarda kullanılır. Metinlerde sıfat olarak kullanılan Farsça kelimeleri -in'li şekliyle de düşünmek kelimenin belirlenebilmesinde yardımcı olabilir.

hürüm AA25b/5, İT113b > hortüm // hürüm AA216a/8, İM64b ≈ hortum TT (Ar. Hortum)
 kâvmiş AA272b/3 Far. > kömiş/kümiş AA272b/15 ≈ kömüş TT (Far. Manda, camız)
 nevbet AA39b/6 Ar. > nöbet TT (Ar. Nöbet)

h_vâr İM51b > hór İT100b ≈ hor TT (Far. Hor)

c. Bazen kelime sonlarındaki vâvın yazılmadığı görülür:

cevāv EP51a/2 > cevā EM55b (Far. Bir tür çorba)

pertāb // pertāv FM75b, Fİ90a > pertā FŞ64b (Far. Parlak)

d. Arapça ve Farsça kelimelerden bazı uzun hecelerdeki vâvın yazılmaması imlaya yansiyarak yanlış şekli ortaya çıkarır:

mevlūd Ar. ST233a/16, ST235a/07, ST235b/18 > mevlūd ST223b/10 (Ar. Doğan)

e. Kelime sonlarında şeddeli vâv yazıldığı hâlde okunmayıp evvelindeki harfi uzun zammeli okutabilir:

ğuluvv > gūlū ST224a/01, ST234a/11 (Ar. Gürültü)

f. Bazı kelimelerin hem Farsça hem Arapça kullanımları metinlerde görülebilir. Birindeki vâv harfi başka bir harfe dönüşerek diğer dilde bulunabilir:

rufū AA298b/1 (Far.) // [refū' (Ar.) > reffā'] reffāf AA298b/1 (Ar. Yamayan)

g. Bazen müstensih hatası olarak evvelindeki harfin zammesinden dolayı kelimelerin ortasına vâv eklenerek yanlış yazılabilir:

kudret FE1, FE2, Fİ23b > kudüret FM24b

buğz > būğz HM29b

burc > būrc HM6b, HM7b, HM15a

cürm > cūrm HM5a, HM6b, HM10a

hürmet > hūrmēt HM13a, HM19a, HM45a

ledün > ledūn HM8a, HM23b, HM25a, HM28a

mül > mūl HM49a, HM72a

puhte > pūhte HM99b, HM108a, HM111a

h. Bazen kelimenin aslına eklenen vâv kalıcı olur ve sözlüklere de geçer.
 gulle AA127b/4 > gulūle AA219a/1 (Far. Top mermisi)

II.A.12. Ye (ﻯ) Harfi

a. Bazı Arapça ve Farsça kelimeler hem ye ile hem de ye'siz şekliyle sözlüklerde yer alır, her ikisi de doğru kabul edilebilir:

çehār-pāy AA58a/3, AA123a/8 // çehār-pā AA248a/11 (Far. Dört ayaklı hayvan)

hūr ST202a/07, ST233a/11 > hūri Ar. ST202a/06, ST233b/15 (Ar. Huri)

gāh İT67a, İT71a > gāhī İM13b, İM18b (Far. Bazen)

b. Arapça ve Farsça bazı kelimelerin sonları metinlerde hem ye'li hem ye'siz yazılırken, ye'li şekillerinin sözlüklerde yer almadığı görülür:

Ḥudā ST200a/12, ST212a/05, ST221a/08 > Ḥudāy⁴¹ ST234b/02 (Far. Allah)

vaḥṣī İT126b > vaḥṣ İM79b (Ar. Vaḥṣi)

nevāhī Fİ27a > nevāh FE215b (Ar. Yasaklar)

fānī ST226b/06, ST205b/16 > fān ST225a/03 (Ar. Geçici)

⁴¹ Ḥudāyā "ey Allah'ım" ST228b/05. Hitapta elif eklenir.

Rüşeneg İT 79a > Rüşeneg⁴² İT74b (Far. Özel İsim)

c. Arapça ve Farsça kelimelerin bazılarında asıl harflerinden olan *ye* düşürülebilir:
ceyb Ar. > ceb⁴³ AA317b/10 (Ar. Cep)

d. Bazen kelime ortasında veya ortasında bulunan *ye* harfi düşürülür, yerine kesre işareti kullanılır:

Mâzenderânî İM61b > Mâzenderâni İT110b,

Duvâli İM > Duvâli İT111a

yâsemîn İT97b > yâsemîn⁴⁴ İM 48a

e. Bazen Arapça ve Farsça kelimelerin asıl harflerinden olan *ye* harfinin metinlerde yazılmadığı görülür:

cebîn HK3b > cebin HM7a (Far. Alın)

teftiş İM77b > teftiş İT124b (Ar. Teftiş)

Kimyâ İM76b // kîmiyâ AA14b/1, AA74b/6 > kimyâ İT123a // kîmâ AA147b/12 (Ar. kîmiyâ', Kimya)

'ifrit İT112b, AA233a/9 > 'ifrit İM64a (Öz. i. Bir cin adı)

temyîz > temîz⁴⁵ AA169b/5, AA211a/9 (Ar. Seçme)

f. Arapçaya İbraniceden ve Farsçadan geçen birtakım kelimelerin ortasında veya sonunda bulunan *ye* harfi hem uzun *î* hem de uzun *â* ile okunabilir. Metinlerde bu iki türlü harekeleme işareti görülebilir:

Kisrâ AA266b/15 // Kisrî AA68b/12, AA127a/1 (Ar. Kisrâ⁴⁶)

'îsâ AA165a/17 // 'îsî AA161b/6 (Ar. İsa Peygamber)

Tevrât AA128b/10 // Tevrît AA277bm/15 (Ar. Tevrat)

g. Arapça ve Farsça kelimelerin bazılarının asıl harflerinden olan *ye*'nin ikizleştiği veya kelimenin aslında olmadığı hâlde *ye* harfinin hatalı olarak eklendiği görülür:

güyâ HM2b > güyiyâ HK16a (Far. Sanki)

ref' İM26b > refî' İT78b (Ar. Kaldırma)

gülşen FE11b > gülşîn FE27b (Gül bahçesi)

vird Fİ37a > vîrd FE135a, HM32b, HM103b (Ar. Zikir)

giryе > gîrye FE132b (Far. Ağlama)

giryân > gîryân HM23a, HM28b, HM34b, HM35a (Far. Ağlayan)

mir'ât > mîr'ât HM6a, HM25a, HM56b (Ar. Ayna)

mücrim > mücrîm HM11a, HM21a (Ar. Günahkâr)

h. Arapça kelimelerdeki *ye* harfinin bazen *ayın* harfine dönüştüğü görülür:
kalye AA211a/15 > kal'î AA54b/7 (Ar. Kalay)

⁴² “ve bir de benüm haremümde olanları yabancı gibi görmeyüb kızum Rüşeneg ki cihânda mişli bulunmaz bir nâzenîndür. Alub kendüje hâtün idinesîj.” şeklinde olan metinde nüsha farkı olarak rüşenegî gösterilmiştir. Belirtme eki olarak kullanılan *ye* harfi, nisbet eki olarak düşünülmüştür.

⁴³ “... Zebanzedi: ceb ...” (“Ceyb maddesi”, *Kâmûs-i Türkî*, s. 490).

⁴⁴ Sözlükte *yâsemîn* ve *yâsemen* şeklinde iken *yâ* yazılmadığı zamanda fetha yerine uzun *î*'den dolayı kesre ile harekelendiğini düşünebiliriz.

⁴⁵ “... temyîzden galat ...” (“Temîz maddesi”, *Kâmûs-i Türkî*, s. 440)

⁴⁶ “... Hüsvrev'den galat ...” (“Kisrâ maddesi”, *Kâmûs-i Türkî*, s. 1166).

II.A.13. Şeddeli harfler

a. Bazı kelimelerin hem şeddeli hem de şeddesiz şekli bulunabilir:
zer'in AA105a/6 ≈ zer'in AA109b/1 (Far. Altından olan)

b. Bazı şeddeli kelimeler hem şeddeli hem şeddesiz olarak Türkçe eserlerde görülür:
Rabb ST197b/05, ST220b/12 > Rab ST198a/10, ST221b/15 (Ar. Hz. Allah)
redd ST242a/20, ST223b/04 > red ST205b/7 (Ar. Geri çevirme)
ferrâş AA83a/11 > ferâş AA133a/5 (Ar. Oda hizmetçisi)
hammâm AA58a/16 > hamâm AA99a/15 (Ar. Hamam)
hamiyyet AA216b/13 > hamiyet AA125a/9 (Ar. Gayret)
keyfiyyet AA33a/11 > keyfiyet AA76a/4 (Ar. Nitelik)
hediye AA155a/16 > hediye AA39a/15 (Ar. Armağan)
kerret AA249b/11 > keret AA196a/7 (Ar. Defa)
hâşşiyet AA270a/10 > hâşiyet AA277b/1 (Ar. Meziyet)
gelle AA270b/7 > gele AA241a/15 (Far. Sürü)
kettân⁴⁷ AA191b/16, AA221a/16 > kâten AA161b/12 (Ar. Keten)

c. Bazı kökü şeddesiz kelimeler metinlerde şeddelenebilir:
terbiyet⁴⁸ ST235b/15, ST235b/09 > terbiyyet ST237a/16 (Ar. Terbiye)

d. Bazen şeddesiz olması gereken kelimelerin TT'deki ünsüz ikizleşmesine benzer şekilde şeddelendiği görülür:

zürâfa AA282a/5 > zürâfa AA133a/15 (Ar. Zürafa)
şûfa AA137b/16 > şuffe AA146b/1 (Ar. Sofa, hol)
şeker AA194b/7 > şekker AA279b/4 (Far. Şeker)
küre AA41b/6 > küre AA41b/5 (Ar. Küre)
güle > gülle AA225b/16 (Far. Top mermisi)

e. Bazı şeddeli kelimelerin TT'de şeddesiz şekli görülür:
niyyet AA248a/8 > niyet TT (Ar. Niyet)
bellût AA270b/2, AA313a/8 > pelit TT (Ar. Bir ağaç türü)
zümürüt AA52a/2 > zümüt (Ar. Zümüt)
vaşiyet AA110b/14 > vasiyet TT (Ar. Vasiyet)
semmür AA99b/16 > samur TT (Ar. Bir cins hayvan)

f. Bazen şeddesiz kelimelerin TT'de şeddelendiği görülür:
cüzâm AA294b/7 > cüzâm TT (Ar. Bir deri hastalığı)

II.B. Harfler Arası Etkileşim Sonucu Kelime İçinde Meydana Gelen Ses Olayları ve Yazım Yanlışlıkları

Çiğerlerden gelen hava ağız ve burunda çeşitli bölgelerde ses haline gelir. Hava kapanır veya boğumlanır. Bu arada ses meydana gelir. (Topaloğlu, 1989, 45) Bu bölgeye göre sesler, isim alır: dudak sesdeşi, diş sesdeşi, damak sesdeşi ve gırtlak sesdeşi olmak üzere dörde ayrılır.

Dudak sesdeşleri; b, p, m, v, f

Diş sesdeşleri; d, t, c, ç, j, ş, z, s n, l, r

Damak sesdeşleri; k, g, ğ, y

⁴⁷ "... Zebanzedi keten ..." ("Kettân maddesi", *Kâmûs-i Türkî*, s. 1145).

⁴⁸ "... Şiirde nadiren Fârisî âdeti üzere 'terbiyet' kullanılır..." ("Terbiye maddesi", *Kâmûs-i Türkî*, s. 394).

Gırtlak sesdeşi; h (Banguoğlu, 1990, 43-46)

M. Ergin ise ünsüzlerdeki benzeşmeyi; seda bakımından benzeşme, teşekkül noktası benzeşmesi, temas derecesi benzeşmesi ve geniz benzeşmesi olmak üzere dörde ayırır. (Ergin, 1986, 126-127)

Bu iki tasnif karşılaştırıldığında şu bilgileri aktarabiliriz.

Seda bakımından benzeşmeye aldı ve geçti kelimelerindeki l, d, ç, t dış sesdeşleri; teşekkül noktası bakımından benzeşmeye ve geniz benzeşmesine anbar - ambar ve ben – men kelimesindeki b, n, m dudak sesdeşleri örnek verilmiştir. Temas derecesi benzeşmesi ise ayaga ve çiçeğe kelimelerindeki k, g damak sesdeşleriyle açıklanmıştır. Türkçe kelimelerin kendi bünyesinde böyle değişiklikler olurken, Türkçe'nin yabancı dillerden aldığı kelimelerde de bu değişiklikleri zaman zaman uyguladığını görebiliriz.

Arapça ve Farsça kelimelerin başında, ortasında veya sonunda kelimenin asıl harfleri ya bu iki dilin birbirine etkisiyle ya da Türkçe'nin özelliklerinin etkisiyle farklılaşır. Karakteristik olan bu farklılaşma *değişim* başlığı altında incelendi. Bazen de bir kelimedede farklı sesdeş grubuna ait iki ses bulunabilir. Kuvvetli olan ses, diğer gruba ait olan sesi kendi grubuna çeker. Kelimedede bu iki sesin, baskın olan grubun sesleriyle yazıldığı görülür, kelimelerin işbât > işbât, 'aks > 'aks gibi yanlış yazılmalarına sebep olabilir. Karakteristik olmayan bu durum ise, *yazım yanlışlığı* başlığı altında incelendi.

II.B.1. Be (ب)

Be harfi yazma eserlerde veya daha sonraki dönemlerde birçok kelimedede farklı seslere dönüşebilir. Bu değişim, kelimenin başında ortasında veya sonunda olur. Farklı olan bu iki şekil metinlerde bulunurken, TT döneminde bulunmayabilir. TT'de kullanılırken kelimenin *be* sesinden başka bir sesinde değişim olmuşsa örneklerin içinde gösterilmiştir.

be (ب) > *pe* (پ) değişimi

bellüt AA313a/8 > pelit TT (Ar. Pelit)

bâzū AA265a/16 > pazı TT (Ar. Pazı)

be (ب) > *fe* (ف) değişimi

maṭbaḥ AA257a/5 > mutfak TT (Ar. Mutfak)

zencebîl EP17b/14 > zencefil EM19a (Ar. Zencefil)

sedâb AA251b/11 > sedef TT (Far. Sedef)

be (ب) > *vâv* (و) değişimi

şorbâ EP10a/11, EM26b > şorvâ EP2b/5, EP24b/15 (Far. Çorba)

kârbân AA225b/6 > kârvân AA209b/9, AA225a/17 // kervan TT (Far. Kervân)

ṭabîl AA297a/3, AA79a/17 > ṭavul AA92b/10, AA172a/6 // davul (Ar. ṭabl Davul)

rîbâs > rîvâs AA152b/16 (Far. mayhoş bir ot)

tâb > tav AA285a/3 (Far. Sıcaklık ve nemin kıvamında olması)

pertâb⁴⁹ > pertâv FM75b, Fî90a // pertâ FŞ64b (Far. Sıçrama, atılma)

⁴⁹ Pertâb - pertâv kelimesi "atılma, sıçrama, kast" gibi anlamlara gelir. Nüsha farklılıklarını tespit ederken araştırmacı, nüshalarda geçen pertâ ve pertâv kelimelerini dipnota "*pertâb: pertâv E1, E2, M, İ; pertâ Ş*" (Bk. M. E. Altınışık, s. 133) şeklinde yerleştirip, nüshalarda yazılı olmayan pertâb kelimesini sözlük ve dizine alması hatalıdır. Dört nüshada kullanılan pertâv kelimesi sözlük ve dizin kısmına alınıp anlamı verilmeydi. Çünkü kelime genel sözlüklerde (bk. Kâmûs-i Türkî, s. 350; Kubbealtı Lügati) pertâb - pertâv şeklinde geçer.

II.B.2. Pe (پ)**pe (پ) > fe (ف) değişimi**

pîrûze AA127a/8 > firûze AA75b/14 // firûzec AA132b/16 (Far. Firuze)

II.B.3. Te (ت)**te (ت) > ğe (ث) değişimi**

şit [ibn Âdem] AA197b/13 > şiys ibn Âdem AA140b/8 (şit bin Âdem)

te (ت) > tu (ط) yazım yanlışlığı

pûte AA210b/14 > pûta HM38b, HM49b, HM52b (Far. Pota)

tiğ > tiğ HM95a, HM109b, HM121b (Far. Tığ)

tırâş İM71b > tırâş İT120a (Far. Tıraş)

II.B.4. şe (ث)**şe (ث) > çin (س) // şâd (ص) yazım yanlışlığı**

eşer > eser HM19a, HM23b, HM97a

keşret > kesret HM97b, HM99a, HM99b

miřâķ > miřâķ HM8a, HM33b, HM38b

nişâr > nişâr HM19b

işbât > işbât HM74b, HM77a, HM86a

II.B.5. Cîm (ج)**cîm (ج) > ĉîm (چ) değişimi**

Cemşid İM15a, İM16a > ĉemřid İT68a, İT69a (Far. Cemşit)

câdde Fİ3a > ĉadde FE12a (Ar. Cadde)

cîm (ج) > ze (ز) değişimi

kiřniĉ AA312a/10 // kişniş AA320a/14 (Far. Kişniş otu)

cîm (ج) > je (ج) değişimi

jîve AA273b/15 > civa TT (Far. Civa)

lâciverd AA78a/5,7 > lâjiverd AA106b/1, AA124b/6 (Far. Lacivert taşı)

cîm (ج) > je (ج) yazım yanlışlığı

meczûb > mejzûb HM106a, HM116a, HM121b (Ar. Meczup)

II.B.6. Ĥa (ح)**ĥâ (ح) > ĥu (خ) yazım yanlışlığı**

ĥayret > ĥayret HM11b, HM87b (Ar. Hayret)

II.B.7. Ĥı (خ)**ĥı (خ) > ĥâf (ق) Değişimi**

Metinlerde bazı kelimelerin asıl şekilleri kullanılır. Daha sonraki dönemlerde genellikle ağızlarında görülen k > h değişiminin tersine, Arapça ve Farsça kelimelerde gırtlak sesdeşi ĥ sesi damak sesdeşi ģ'ya döner:

maşhara AA197a/1 > maşkara TT (Ar. Maşkara)

maṭbah AA257a/5 > mutfak TT (Ar. Mutfak)
 çarḥ AA12a/3 > çark TT (Far. Çark, felek)
ḥi (ح) > ḥa (ح) yazım yanlışlığı
 ruḥ > rūḥ HM80b, HM85a, HM92a
 aḥfā > aḥfā HM23b, HM25b, HM28a
 aḥker > aḥker HM12a, HM13a, HM36a
 dıraḥṣān > dıraḥṣān HM30a, HM83a, HM101a
 dūzaḥ > dūzaḥ HM13a, HM33a, HM36a
 faḥr > faḥr HM9a, HM24b, HM27b
 fūrūḥt > fūrūḥt HM55b, HM65b, HM79a
 ḥaber > ḥaber HM2b, HM24a, HM75a
 ḥāk > ḥāk HM2a, HM13a, HM15b
 ḥalāṣ > ḥalāṣ HM27b, HM74b, HM79a
 ḥālīk > ḥālīk HM5b, HM6a, HM33b
 ḥāmūṣ > ḥamūṣ HM66a, HM67b, HM77a
 ḥançer > ḥançer HM19b, HM21b, HM22b
 ḥānedān > ḥānedān HM15b, HM20b, HM22a
 ḥār > ḥār HM27b, HM38b, HM41a
 ḥarāb > ḥarāb HM80b, HM81a, HM85a
 ḥarābāt > ḥarābāt HM37b, HM44b, HM76b
 ḥatm > ḥatm HM90 a, HM124 b, HM134 b
 ḥaṭā > ḥaṭā HM3a, HM6a, HM11b
 ḥavf > ḥavf HM38a, HM81b, HM91a
 ḥırқа > ḥırқа HM29a, HM34a, HM38b
 ḥor > ḥor HM2b, HM15b, HM41b
 ḥoş > ḥoş HM17b, HM92b
 ḥūb > ḥūb HM16a, HM83b, HM84a
 ḥūn > ḥūn HM16b, HM17a, HM18b
 ḥūnkār > ḥūnkār HM38a, HM77a, HM89b
 nüṣṣa > nüṣṣa HM25a, HM29b, HM61a
 ruḥ > ruḥ HM72a, HM77b, HM81b
 ṣūḥ > ṣūḥ HM28b, HM93a
 taḥt > taḥt HM8b, HM11b, HM32a

II.B.8. Dāl (د)

dāl (د) <> *te* (ت) değişimi

dehne AA71a/15 > tehne AA61b/7 (Far. Jengar taşı)
 künbed AA90a/3, AA69b/10 > künbet AA90a/7, AA259a/8 (Far. Kubbe)
 murd⁵⁰ AA149a/6 > murut AA149a/2 // murt AA149a/3 (Far. Mersin ağacı)
 tūt AA161b/17 > dut TT (Far. Dut)
 büteka AA71a/2 > búdeka AA24b/2 (Ar. Pota)

⁵⁰ Metinde iki yerde sonu -t ile bitirken üçüncüsünde murd-ıla ünlü ile başlayan ek aldığı için yumuşamış mıdır? Yoksa amrūd'tan göçüşme ile dilimize girdiğinden aslı olduğu için mi d'ye dönmüştür?

TT'de kelime sonunda dâl harfinin karşılığı olan *t* sesine döndüğü görülür:

serd AA278a/15 > sert TT

zümürürd AA73b/6 > zümürüt TT

pülâd AA76a/8 > polat TT

dâl (د) > zâl (ذ) değişimi

hîdmet ST240a/14, ST229a/03 > hîzmet⁵¹ ST212b/07, ST200b/17 (Ar. Görev)

hîd ST204a/18, ST208a/04 > hîz ST209b/03, ST231a/04 (Far. Kendi)

Hîdâ ST200a/12, ST212a/05 > Hîzâ ST206b/06, ST206b/09 (Far. Allah)

ümîd Far. ST231b/03, ST237b/13 > ümîz ST204b/09, ST210a/07 (Far. Ümit)

ümîd-vâr ST231b/03, ST222b/01 > ümîz-vâr ST216b/08 (Far. Ümitli)

yâhîd ST218a/14, EP7b/9 > yâhîz ST200b/06, ST205a/07, EM8b (Far. Veya)

pâlûde EP21a/2 > pâlûze EM22a (Far. Pelte)

bî-hîd EP26a/3, EP30a/11 > bî-hîz EM27b, EM32a (Far. Kimsesiz)

ğîdâ EP54a/5 > ğîzâ EM58b (Ar. Gıda)

tûderî EM72a > tûzerî EP66a/1 (Far. Tuderîç otu)

hîdmetkâr İM4a > hîzmetkâr İT58a (Far. Hizmetçi)

Âzerbâycân AA57a/3 // Âzîrbâycân AA126a/6 // Âzîrbâyicân AA93b/5 > Âdırbâyicân⁵²

AA39b/9, AA40a/10 // // Âdırbâyicân AA63b/1, AA107b/8 (Öz. i. Azerbaycan)

Bazen Türkçe ek getirildiğinde bu değişim meydana gelebilir:

şâd++lık EP26b/2 > şâz++lık EM28a 8 (Far. Sevinçlilik)

II.B.9. Zâl (ذ)

zâl(ذ) > z (ز) yazım yanlışlığı

ezkâr > ezkâr HM29b, HM56a, HM107b

hâzer > hâzer HM77b, HM82a, HM94 b

hîzlân > hîzlân HM3b, HM6a; HM34 b

iz'ân > izân HM126a, HM135a, HM139a

lezzet > lezzet HM116b

mezheb > mezheb HM19b

müznibîn > müznibîn HM9b, HM10a, HM20a

zât > zât HM 5b, HM7a, HM8a

zerre > zerre HM15a, HM19b, HM20a

zevk > zevk HM33b, HM38a, HM54b

zîkr > zîkr HM3a, HM29b

II.B.10. Rı (ر)

rı (ر) <> lâm (ل) değişimi

kemân-gulle AA127b/4 // kemân-gulüle AA219a/1 > kemân-kure AA13a/14 (Far. Yay)

pergâr AA15a/6 > pergel TT (Far. Pergel)

servü AA296a/6 > selvi TT (Far. Selvi)

merhem AA215b/16 > melhem HM23a (Ar. İlaç)

⁵¹ Bazen Farsça tamlamalarda da Türkçe kullanım şekli görülür: hîzmet-i Hâkğ ST200b/17.

⁵² Acaba metinde noktası unutulduğu için mi -d- harfidir?

rı (ر) > nûn (ن) değişimi

Kakofoninin de etkisiyle nadir olarak bu tarz ses değişimi olabilir:

murdâr AA263b/6 > mundâr HM22b

rı (ر) > ye (ی) yazım yanlışlığı

Türkçe'de r sesi başta bulunmaz, bazen r sesini y sesi gibi çıkaran dili kusurlu kişiler vardır.

Nüshayı okuyan kişi acaba böyle bir kişi midir?

rûzgâr > yüzkâr HM71b, HM89b, HM94b

II.B.11. Ze (ز)**ze (ز) > rı (ر) değişimi**

ğalbîz > ğalbîr AA119a/4 (Ar. kalbur)

ze (ز) > je (ج) değişimi

zer ü ziver İM24b > zerr ü jiver İT77a (Far. Altın ve süs)

II.B.12. Sîn (س)**sîn (س) > ze (ز) değişimi**

sûrnâ İM4b > zurnâ AA283b/5 // zûrnâ İT58a (Far. sūr-nāy Zurna)

sîn (س) < > şîn (ش) değişimi

nesnâs AA196b/4 > neşnâs AA237a/6 (Ar. Bir maymun türü)

muşg > misk AA99b/10 (Far. muşg Misk)

şatranc AA7b/6, AA310b/9 > satraç TT (Ar. Satraç)

İskenderûs İT81b > İskenderüş İM31a (İskender)

sîn (س) > ze (ز) değişimi

Bazen kelime başında veya ortasında diş sesleri kendi arasında değişime uğrar.

sûsen AA47b/10 > suzan TT (Far. Suzan)

şinâ'at AA2b/1 > zanaat TT (Ar. Zanaat)

sîn (س) < > şîd (ص) yazım yanlışlığı

üşlûb FE19b > üşlûb Fİ9a (Ar. Üslup)

sefer > şafer HM59a, HM59b, HM105b (Ar. Sefer)

kaşd > kâsd HM19a, HM21b, HM22a (Ar. Niyetlenme)

şaḥn > saḥn HM48b (Ar. Avlu)

II.B.13. Şîn (ش)**şîn (ش) > çîm (چ) değişimi**

şem' > çam AA152b/1 (Ar. Çam ağacı)

şûrvâ AA253a/5 > çorba TT (Far. Çorba)

II.B.14. Zâd (ض)**zâd (ض) > zı (ظ) yazım yanlışlığı**

mîzrâb > mîzrâb HM55a, HM79a (Ar. Çalgı çubuğu)

'ârız > 'ârîz HM27a, HM115b, HM116a (Ar. Sonradan olan)

râzî > râzî HM91a (Ar. Hoşnut)

zabṭ > zabṭ HM85b (Ar. Ele geçirme)

maẓmūm FM14a > maẓmūm FE29b (Ar. Eklenmiş)
 beyāz IM48a > beyāz İT97a (Ar. Beyaz)
 ħummāz⁵³ EP9b/2, EP43b/6 > ħummāş EM47a (Ar. Kuzukulağı otu)

II.B.15. ‘Aym (ع)

‘aym (ع) > ħa (ح) değişimi

Arapçadan alınan bazı kelimelerin sonundaki Türkçede bulunmayan *aym* harfi ħ sesine dönüşür:

ṭāli‘ AA306a/6 > talih TT (Ar. Talih)
 ṭamā‘ AA144b/16 > tamaħ TT (Ar. Tamah)
 ‘aym (ع) > ğaym (غ) yazım yanlışlığı
 na‘ra > nağra HM45b, HM53b, HM56b

II.B.16. Ğaym (غ)

ğaym (غ) > kâf (ق) değişimi

Arapça ve Farsça’dan alınan ve kelime başında veya sonunda damak sesdeşleri bulunan kelimelerde ğ > k değişimi görölmür.

çerāğ > çırak AA137a/14 (Far. Çıra)
 ğılāf AA168b/5 > kılif TT (Ar. Kılıf)
 ğarīb > karīb HM6a, HM8b, HM23a (Ar. Yabancı)
 ğavġā > kavġā HM53b, HM55b, HM56b, HM58b (Far. Kavga)
 ğurbet > kurbet HM72b, HM81b, HM95a (Ar. Gurbet)

II.B.17. Kâf (ك، گ)

kâf (ك، گ) > kâf (ق) değişimi

Farsçada kelime başındaki ve sonundaki *g* sesi Arapçada *k* sesine dönebilir. Biz farklı dilin kelimesini kullanabiliriz:

leglek [Far.] > lağlak [Ar.] AA262b/3 (Leylek)
 zendik [Far.] > zındik [Ar.] AA101b/12 (Zındık)

kâf (ك) > kâf (ق) yazım yanlışlığı

‘aks > ‘ağs HM44b, HM47a, HM105a (Ar. Yansıma)

kâf-i Fârisî (گ) > cîm (ج) değişimi

Farsçada kelime başında ve sonunda bulunan *g* sesi Arapçada *c* sesine dönebilir:

şetrenç [Far.] > şatranç [Ar.] AA7b/6, AA310b/9 (Satranç)
 gül-âb [Far.] EP47a/7, AA100a/6 > cülâb [Ar.] EM51a, AA223a/3 (Gül suyu)
 nâreng [Far.] > nârinc [Ar.] AA313b/13, AA107b/1 (Narenciye)
 Efrenç [Far.] > Efrenç [Ar.] AA63a/7 // Ferenc AA124b/8 (Frenk)
 nerges [Far.] AA158a/5,9 > nerces [Ar.] AA158a/5,8,9 (Nergis)
 gevher [Far.] AA242a/16, ST225b/06 // gevâhir⁵⁴ ST210a/05 > cevher [Ar.] AA242b/5, ST236a/18 // cevâhir [Ar.] Ar. AA166a/3, ST210a/05 (Cevherler)

⁵³ Bazen harflerinin noktalarının eksikliği dolayısıyla farklı kelimeler ortaya çıkar, nokta kabul edebilen kelimeler sözlüklerde bulunamadığı zaman noktalı şekli düşünölmeli ve ona göre lugate bakılmaldır:

⁵⁴ gevher kelimesinden hareketle Arapça çokluk çekimi cevâhir kelimesinin ilk harfi *g* sesiyile yazılmış olmalıdır.

sirkengübîn [Far.] EM13b, EM16a > sikencübîn [Ar.] AA213b/6, EP12b/3, EP15a/1 // sirkencübîn [Ar.] AA315a/2 (Sirke)
Gilân AA63b/1 [Far.] > Cilân [Ar.] AA102b/9 (Öz. i. Geylân şehri)

II.B.18. Lâm (ل)

lâm (ل) < > *nûn* (ن) değişimi

kilîsâ AA90b/5 // kilise AA108a/16 > kenîse AA233a/14 // kenîsâ AA69b/5 (Far. *kelîsâ'* Kilise)

mancanık AA288a/1 // mancınık AA71a/4, AA141b/5 > mancılık AA121a/7 (Ar. *mencenik* Mancınık)

monlâ FE111a, M25a > mollâ Fİ10b, Fİ24b (Far. Molla)

II.B.19. Nûn (ن)

nûn (ن) > *mîm* (م) değişimi

Bazı kelimelerde bu iki dudak harfinin benzeşmesi ile değişim söz konusu olur:

çarşenbih AA112b/1 > Çarşamba (Far. Çarşamba)

künbed AA137a/2 > kümbet AA259a/8 (Far. Kümbet, kubbe)

sünbüle AA36b/3 > sümbül TT (Far. Sümbül)

şenbe AA129a/17 > şembe (Far. Gün)

nûn-kâf (نك) > *hı* (خ) değişimi

ferseng [Far.] AA34b/3 > fersah [Ar.] AA34a/10 (Üç mil)

nûn-nûn (نن) > *nûn-dâl* (ند) değişimi

Bazı kelimelerde yanyana gelen ve diş sesdeşi olan iki harften biri farklılaşabilir. Aykırılışma denilen bu ses olayı bazı kelimelerde görülür.

tennûr AA236a/10 > tandır (Ar. Tandır)

II.B.20. Vâv (و)

vâv (و) > *fe* (ف) yazım yanlışlığı

maḥv > maḥf HM20b, HM23b, HM24a

II.B.21. He (ه)

he (ه) > *ha* (ح) yazım yanlışlığı

şahbâ > şahbâ HM30b

dehân > deḥân HM27b, HM33b, HM70a

II.B.22. Şedde (ّ)

şedde (ّ) yazım yanlışlığı

Bazı kelimelerde şedde kullanılmayınca farklı harekelemeler olur, kelimeler farklı şekle girer.

tennîn AA46b/10 // tenîn AA178b/2 // tüneyn AA23a/1 (Ar. *tinnîn* Ejderha)

maḥalle AA112a/5,6 ≈ maḥle AA25b/13. (Ar. *maḥall* Mahalle)

II.B.23. Harfler Arası Göçüşmeler

Bazen kelimenin ortasındaki ünsüzlerin yeri değiştirilerek kullanıldığı gibi, TT’de kalıcı da olabilirler.

tobre > torba AA10b/8 (Far. Torba)

ğaleyān ST243b/04, ST243b/05 > ğaylān ST242a/03, ST242a/04 (Ar. Coşma)

ifrāt EP20b/10 > iftār EM22a (Ar. Aşırı)

mürebba EP37b/3 > müberra EM40a Ar. Terbiye edilmiş

Kelimelerin göçüşmeli hâli şiirlerde vezin gereği kullanıldığı gibi nesirlerde de görülebilir⁵⁵:

gülîstān ST201b/08 > gül-sitan ST198b/15, ST206b/12 (Far. Gül bahçesi)

ser-efrāz İM3b > ser-firāz İT56b (Far. Başını yükselten)

III. Harf ve Harekelere Bağlı Değişmeler

Kelimelerde değişimler bazen tek sesle sınırlı kalmaz. Harflerin düşmesi, değişmesi, hatta göçüşmeleriyle farklı kelimeler ortaya çıkar. Böyle kelimeler bu başlık altında incelenmiştir.

III.A. Harekeli Harf Düşmesi

Üç heceli kelimelerde harekeli harfin düşmesiyle iki ses olayı gerçekleşebilir:

sipistān Far. EP44b/1, EP48a/6 // sebastān EM52a > sistān EM48a (Far. Bir tür ağaç)

şırlağan İT130a > şirğan İM83b (Far. Susam yağı)

beyābān İM49a, İT104a > yābān İT98a, AA295b/14 // yaban İM55b (Far. Yaban)

Harekeli harfin veya harflerin düşürülmesiyle bazen isimlerin kısa söylenişleri elde edilebilir:

Efrāsiyāb AA184b/9 // Efrābsiyāb AA184b/9 > Efrās ST215a/07 (Öz. i. Turan Hükümdarı)

Zizen AA102b/13 > ziz AA103a/2 (öz. i. Zizen)

III.B. Hareke ve Harf Düşmesi veya Türemesi

Malātıyye AA116a/3 > Malatya TT (Öz. i. Malatya)

Kiyāve AA191b/17 > Kiev TT (Öz. i. Kiev)

Maşūsiyye AA131b/8 > Maşışa AA143a/7 // Maşayşa AA46b/6 (Öz. i. Çukurova’da kurulmuş olan şehir)

Belinās İM25b > Belinānūs İT77b (Öz. i. Bilgin Belinas)

*Kıfçāk İM58a, AA44a/10 > Kıfçān⁵⁶ [şahrası] İT107a, İT108a (Kıpçak)

⁵⁵ Genel olarak iki ünsüz sesin yer değiştirmesi olarak tarif edilen *göçüşme* konusunu ele alan Ersöz, *İkili Ünlü-Ünsüz Göçüşmesi* başlığı altında Türkçede hem KV~VK, hem de VK~KV göçüşmelerine rastlandığını, tespit edilen tüm örneklerin komşu sesler arasında gerçekleştiğini ifade eder. Örnek olarak başta *sukut ~ uskut* “sükût, sessiz”, *sıkr~ıskır* “ışık çal-“; ortada *müslüman ~ müsülman*, *yarlıga~yarılıga* “acıma, merhamet”, *kimsene~kimesne*, *batlıcan~badılcın* vs. örnekleri sunar (Ersöz, s. 2197). Bu durumda gülîstān ve gülîsitan gibi kullanımda göçüşme olduğu söylenebilir.

⁵⁶ Metinde *Kıfçāk* kelimesi insanlar için kullanılırken, *Kıfçān* kelimesi sadece iki yerde *şahrası* kelimesiyle kullanılarak mekan ismi olarak geçer. Acaba mekan ismi olarak mı değişime uğramıştır? Yoksa *Kıfçān şahrası* > *Kıfçā<kı>η şahrası* şeklinde ses olayı sonucu mu oluşmuştur? (Tanıklar için bk. M. KAYA, *Tercüme-i İskendernâme*)

III.C. İletli Harf ve Hareke İlişkilerinden Meydana Gelen Değişimler

a. Zamme ve vâv ilişkisi

Bazı kelimelerde vâv harfi harekeli olduğu hâlde med harfi gibi düşünülerek okunabilir:

‘Uvec bin ‘Unuḡ AA181b/4 > ‘Ûc bin ‘Unuḡ AA181b/4,5 (Öz. i. Uc b. Unuk)

Musul // mavşıl > Mūşıl AA132a/17 (öz. i. Musul)

Zehven AA65a/17 > Zehûn AA182b/16 (Öz. i. Sri Lanka'da bir dağ)

Ḥavarnaḡ⁵⁷ > Ḥûrniḡ AA106a/9 // Ḥurnuḡ AA105b/14 (Öz. i. Havarnak Kasrı)

Bazı kelimelerde sondaki med için gelen vâvın düşmesiyle birlikte evvelki harfin ünlüsü de düşer:

Şehr-i Bânû AA177b/1 > Şehriban (Öz. i. Şehriban)

b. Kesre ve ye ilişkisi

Kelime ortasındaki ye harfi bazen cezmlî olur, bazen de med olarak gelir. Bu durumda evvelindeki harfe -î- veya -Ay- eklenir. Kelimede bu iki okunuş yer değiştirence (-î- < > -Ay-) değişimi kendini gösterir:

Tuleyhâ > Tâlîḡ AA202b/14 (Öz. i. Talhacık)

Sîrâf AA51b/10 > Sayrâf AA122a/1 (Öz. i. İran'da bir şehir)

Maşîşa AA143a/7 // Maşayşa AA46b/6 (Öz. i. Çukurova'da kurulmuş olan şehir)

III.D. Harekeleme Çeşitliliğine Bağlı Farklı Şekiller

Bazı kelimelerin orta harekesi tam kavranamadığında harekeli zannedilerek hareke konulduğu gibi harekesi de değiştirilebilir veya tersi bir durum sözkonusu olabilir:

Hermân AA27a/9 > Heremân AA136b/12 (Öz. i. Bir şehir adı)

Damḡân AA189b/15 > Damuḡân AA6b/7 (Öz. i. Bir şehir adı)

Zevba‘a AA244a/1 // Zevbi‘a AA243b/17 (Öz. i. Bir cin adı)

İki kelimedenden oluşan birleşik isimler arasına konulan harekelerde de ikilem yaşanır ve dikkat edilmeden farklı ünlü sesler verilir:

Zengibâr AA303a/15,17 > Zengübâr AA67b/7, AA274b/14 (Öz. i. Tanzania)

Mervizân AA148b/11 // Mervezân AA148b/8 (Far. Uçbeyi, Merzüban)

Ḳâmırvân AA127a/7 // Ḳâmırvan AA154a/6 (Öz. i. Hindistan'da şehir)

İlk heceleri genelde iki türlü harekelenebilen Farsça kelimelerin müstensih tarafından tam bilinmemesi eserde kelimenin üç veya daha fazla şeklini oluşturur. Bazen Farsça genişletme ekleri gelerek şekiller çoğalır:⁵⁸

Nihâvend AA132b/4 // Nehâvend AA132b/9 // Nūḡ-evende AA132b/8 (Öz. i. İran'da tarihî bir şehir)

Herkend AA56a/4 // Hirkend AA56a/2 // Hürkendî AA193b/10 (Öz. i. Efsânevî deniz ve kavmi)

Emûl AA65b/1 // Emel AA94a/8 // Emil AA309b/9 (Öz. i. Bir şehir adı)

Demâvend AA77b/1 // Dimâvend AA65a/1 // Dümâvend AA68a/7 (Öz. i. Bir şehir adı)

Fârs AA36b/3 // Fâres AA49b/9 // Fâris AA63a/16 Fars (Öz. i. Fars)

⁵⁷ Kelime Havarnak olduğu hâlde müstensih harekesiz metinden almış, harekeleme yaparken tahminine bağlı olarak hurnuk ve hurnık şeklinde harekelemiştir.

⁵⁸ Bu kelimelerin anlamları, kök harfleri korunduğu için Arap harfli sözlüklerden aranmalıdır. Latin harfli sözlüklerden bu kelimeyi bulmak kolay olmaz.

Hoten AA127b/1 // Hâten AA192a/7 // Hâtinü AA51b/15 (Öz. i. Hotan şehri)
Tür > Turanç AA55b/1 // Türe AA63a/10 (Öz. i. Turan)

Farsça birleşik kelime olan bazı özel isimlerde sıfat oluşturan ikinci kelimenin farklı şekillerinin kullanımı ismin farklı şekillerini ortaya çıkarır:

Geştâseb AA157b/2 // Gerşâseb AA205a/1 // Gürşâseb AA205/7 (Far. Gürşâseb)
Zerâşeb AA205b/16 // Zerâşet AA206a/2 // Zerdeşt AA39b/16 (Far. Zerdüş)

Tamlamalar hem Farsça usulüyle hem de Arapça usulüyle kurularak metinde bir ismin farklı şekilleri oluşturulabilir:

Mâverâ'ü'n-nehir AA131a/12: Mâ-verâ'ün-neher AA100b/7: Mâ-verâ'e'n-nehr AA93b/6:
Mâ-verâ'ün-nehir AA63b/11 // Mâ-verâ'i-nehir AA62b/5: Mâ-verâ'i-nehr AA61b/3 (Öz. i. Maveraünnehir bölgesi)
Nizâmül-mülk AA235b/9 > Nizâmü'l-melik⁵⁹ AA235b/6 // (Öz. i. Nizamülmülk)

III.E. İbraniceden Gelen Kelimelerdeki Değişimler

Arapçaya ve Farsçaya geçen İbrânice isimlerin içinde iki veya daha fazla harf veya hareke değişimi kelimedeki farklı şekiller oluşturur. İbraniceden ve Farsçadan gelen **Bat-Şeva**, **Avişay**, **Avigâyil**, **Natan**, **Şovav**, **Yoav** ve **Urmiya** kelimelerini ele aldığımızda bu sekiz kelimenin karşılığında metinde Baş-Sâva⁶, Baş-Sâvi⁶, Bat-Sâyî, Bat-Şâyî⁶, Bat-Şâyî, Bit, Bit-Şâyî⁶, Sâyî⁶ (8 şekil) (İbr. **Bat-Şeva**), Avisâ, Aviyaş, Avsiya (3 şekil) (İbr. **Avişay**), Avigâyil, Uğâyil (2 şekil) (İbr. **Avigâyil**), Naşan, Naşanil (2 şekil) (İbr. **Natan**), Sovar, Sovav (2 şekil) (İbr. **Şovav**), Urmiyâ, Urmayâ, Uryâ (3 şekil) (İbr. **Urmiya**), Yo'av, Yo'a (2 şekil) (İbr. **Yoav**, Davud peygamberin kardeşinin oğlu) olmak üzere 22 şekil karşımıza çıkar.⁶⁰

Yukarıdaki değişimlerin bazıları harflere bağlı bazıları hareketlere bağlı ses olaylarıdır. Başta *elif* ve *vâv* harfi olduğunda ya her ikisi de hareketlenerek okunmakta ya da *vâv* zamme okutucusu olarak görülmektedir.

Avi- > U- değişimi

Avigâyil ST210b/11, ST210b/19, ST227a/20 // Uğâyil ST210b/2

Ortadaki *vâv* ile *ye* bir arada bulunduğu *ye* bazen *vâv*'in uzatıcısı olarak, bazen de okutucusu olarak düşünülmekte ve hareketlenmektedir:

vî ≈ vîyA değişimi

Avisâ ST215a/14, ST213b/18 ≈ Aviyaş ST214a/02

vâv > ye değişimi

Baş-Sâvi⁶ ST201b/02 = Bat-Şâyî⁶ ST211b/03

⁵⁹ Dikkatsizlikten meydana gelen değişim olsa gerek.

⁶⁰ Tanıkları şunlardır: Baş-Sâva⁶ ST201b/03, ST201b/07 // Baş-Sâvi⁶ ST201b/02 // Bat-Sâyî ST229a/21 // Bat-Şâyî⁶ ST211b/03, ST233a/15 // Bat-Şâyî ST237a/10 // Bit ST220b/01 // Bit-Şâyî⁶ ST204b/12, ST205a/21 // Sâyî⁶ ST223b/12 (İbr. **Bat-Şeva**, Davud peygamberin karısı, Süleyman peygamberin annesi); Avisâ ST215a/14, ST213b/18 // Avisâ ST213b/18, ST215a/10 // Aviyaş ST214a/02 // Avsiya ST213b/19, ST213b/21 (İbr. **Avişay bin Seruya**, Davud peygamberin kardeşinin oğlu); Avigâyil ST210b/11, ST210b/19, ST227a/20 // Uğâyil ST210b/21, ST211a/06, ST211a/14 (İbr. **Avigâyil**, Davud peygamberin kardeşi); Naşan ST200a/01, ST200b/03, ST200b/17 // Naşanil ST227b/17 (İbr. **Natan**, Davud peygamberin kardeşi, Natan peygamber); Sovar ST223b/08 // Sovav ST227a/21 (İbr. **Şovav**, Davud peygamberin oğlu); Urmiyâ ST201b/10, ST201b/13 // Urmiyâ bin Hürayâ ST201b/05, ST212a/12 // Urmayâ bin Hürayâ ST201b/12 // Uryâ ST203a/21, ST203b/01, ST203b/08, ST203b/12, ST204a/02 (İbr. **Urmiya**, Bit-Şâyî'nin sözlüsü); Yo'av ST209b/08, ST213a/18, ST215a/21 // Yo'a bin Cerâpâ ST199b/11, ST201b/15, ST209b/01 (İbr. **Yoav bin Seruya**, Davud peygamberin kardeşinin oğlu).

vâv düşmesi

Yo‘âv ST209b/08, ST213a/18 > Yo‘â ST199b/11

Bazen kelimelerdeki noktalar sebebiyle farklı kelimeler oluşur. *Sîn* ile *te* harflerinin üzerine konan nokta veya noktalar, kelimelerin farklı söylenmesine sebep olurlar. Belki de dış sesteşleri olan bu harflerin teşekkül noktalarının birbirine yakın olması bu durumu ortaya çıkarmaktadır:

sîn > şîn değişimi

Avisâ ST213b/18, ST215a/10 ≈ Aviyaş ST214a/0

Bat-Sâyî ST229a/21 ≈ Bat-Şâyî ST237a/10

Şovav ≈ > Sovav ST227a/21

te ≈ se değişimi

Bat-Sâyî ST229a/21 = Baş-Sâvi‘ ST201b/02

Natan ≈ > Naşan ST200a/01, ST200b/03

Kelimelerdeki vurgusuzluk veya yazım hataları kelimelerin farklı şeklini türetebilir:

vâv > rî değişimi

Sovar ST223b/08 ≈ Sovav ST227a/21

‘ayın düşmesi

Bat-Şâyî‘ ST211b/03 ≈ Bat-Şâyî ST237a/10

mî düşmesi

Urmiyâ ST201b/13 ≈ Uryâ ST203a/21

Sonuç

1. Bazı kelimeler her ne kadar sonradan değişikliğe uğrasa da metinlerin yazıldığı dönemde asıl şeklini muhafaza edebilir: nerdü-bân (merdiven), mekük (mekik), 'ışk (aşk) gibi.

2. Türkçe, Arapça ve Farsçanın farklı üç dil ailesine mensup olması nedeniyle herbir dilin sahibi kişi diğer dili öğrenirken öğrenme zorluğu çekebilir. Tarihî seyir içinde bu dillerin aralarındaki kelime alışverişi diğer dili konuşan kişinin diğer dili öğrenmesinde fayda sağlayabilir. Türkçe metinlerde geçen örnek altı kelime Arapçada خَلَقَ (yaratmak), خَسَفَتْ (batmak, görünmez olmak), ضَرَّ (zararlı olmak, zarar vermek), قَصَدَ (yönelmek, uğramak, yolunu tutmak, amaçlamak), طَبَخَ (yemek yapmak, pişirmek), حَفِظَ (korumak, saklamak, savunmak, aklında tutmak) şeklinde çekimli fiil haline getirilir ve anlamları sözlüğe parantez içindeki şekilde yazılır. Türkçe bilen kişi diğer dilden altı kelimeyi kendi dilinin katkısıyla öğrenmiş olur.

3. Arap harfli metinlerin çözümünde bilinmeyen kelimeler aranırken mutlaka Arap harfli sözlükler kullanılmalıdır. Başta yanlış okunan kelimenin şekli doğru düşünülüp, farklı Latin harfli sözlüklerde aranırsa bulunamaz, bu da zaman kaybına sebep olur: tuful, nemür, şamığ, hunuk kelimelerinde olduğu gibi.

4. Metinler Latin harflerine çevrilirken kelimelerin sözlüklerde geçmeyen farklı şekilleri için farklı bir tasnif uygulaması yapılabilir. Yazılış şekline bağlı dizin oluşturularak kelimelerin farklı varlıkları da ortaya çıkarılabilir. Mesela sözlüklerde pişkeş> peşkeş (Far. Öne çekilen), mirrih> merrih (Ar. Mars, Merih) ve ma'nā [Ar.] > ma'nī [Far.] (Far. Mana) kelimeleri bulunurken, 'imrān (Ar. Mamur yer), fınduk (Ar. Fındık), 'ulvī ≈ 'ilvī (Ar. Yüce, yüksek) ve Dimaşk > Dımışk (Öz. i. Şam) örneklerindeki 'imrān, fınduk, 'ilvī ve Dimaşk şekilleri yer almaz. Böyle kelimeler için de sözlük kısmında ayrı bir çalışma yapılabilir.

5. Farklı dillerden gelen kelimenin değişik şekilleri sözlüklerde *zebanzed*, *galat* gibi tabirlerle ifade edilirken müstensihin bu şekillerden de farklı yazdığı bazı kelimeler genel sözlüklerde bulunmadığı için anlamını yerleştirmek güçleşir. Ortaya konulan eserlerde farklı şekli bulunan kelimenin dizin veya sözlükte yer alması, daha sonraki araştırmacılara metin tesisinde kolaylık sağlar, etimoloji ve sesbilgisi çalışmalarında yardımcı olur, Latin harflerine çevrilen eserde kelimenin bildiğimiz şeklinden farklı yazımı varsa mutlaka dikkat edilmelidir: Mesela eserlerde geçen fakat sözlüklerde geçmeyen yukarıdaki maddede de anılan 'imrān (Ar. Mamur yer), fınduk (Ar. Fındık), 'ulvī ≈ 'ilvī (Ar. Yüce, yüksek) örneklerindeki 'imrān, fınduk ve 'ilvī gibi kelimelere sözlükte yer verilirse, kelimelerde meydana gelen ses olaylarını incelemede araştırmacılara yardım edilmiş olur.

6. Metin tesis edilirken yukarıda topluca gösterilen ses değişiklikleri araştırmacılar tarafından öğrenilmeli, metinde kelime okunmadığında kelime üzerinde olabilecek bütün değişimler denenerek sonuca ulaşılmaya çalışılmalıdır.

7. Metinde geçen ve farklı şekilleri bulunan kelimelerin genel sözlüklere nasıl alındığı bilinmeli, anlamlar genel sözlüklerde geçtiği şekilde verilmelidir. Diğerinde gönderme yapılmalıdır: ebūkaēmūn (Ar. Bukalemun), enār ≈ nār (Far. Nar meyvesi), pāsibān ≈ pāsübān (Far. *pāsübān* Bekçi), zerrīn ≈ zerrīn (Far. Altından olan), hunuk> hunk (Far. Serin) ve sebi' ≈ seba' (Ar. *sebu'* Yırtıcı hayvan) tanıklarındaki kelimeler sözlüklerde bulunmamaktadır. Bu kelimelerin galat ve yanlış yazımları için bir bölüm oluşturulmalı, anlam doğru yazımda verilmeli, yanlış yazımlarda doğru yazımlara gönderme yapılmalıdır.

8. Farsça ve Arapçadan gelen bazı kelimeler bazen aslına uygun yazıldığında kökenini kavrarken bazen de konuşma dilimize geçtiği şekliyle yazılır. Bu duruma dikkat edilmediğinde sözlük kısmında farklı madde başlarının oluşmasına sebep olunabilir: *hürüm* ≈ *hortüm* ≈ *hurtüm* (Ar. Hortum), *kergeden* ≈ *kergedān* (Far. Gergedan), *gevher* ≈ *güher* ≈ *güher* (Far. Mücevher) ve *kāvmiṣ* ≈ *kömiṣ* ≈ *kūmiṣ* (Far. Kömüş, camız) örneklerinde dört kelime on bir farklı şekilde dizine girebilir. Farklı şekilleri, gönderme yoluyla dörde indirmek için dikkatli çalışma yapılmalıdır.

9. Metinlerde kelimelerin iki, üç, dört farklı şekli çıkabileceğinden dolayı sözlükteki ve dizinlerdeki karışıklığa engel olabilmek için özen gösterilmelidir. Gerekirse özel isimler, yer isimleri, bitkiler vb. dizinler yapılarak farklı yazımlar en aza düşürülmelidir. İmla ve yazım birliği için müstensihin yazım farklılıkları inceleme ve dizin kısımlarında belirtilmeli ama metinde kelimelerin tek şekilleri kullanılarak okuyucuya kolaylık sağlanmalıdır.

10. Bu çalışmada tasnif aşamasında bazı bölümlere az örnek sunulması o başlığı güçsüz kılsa da, metinlerde o tür kelimelerle az çok karşılaşılabilceği ve örneklerin çoğaltılabileceği anlamına gelmektedir. Mesela genel sözlüklerde *pertāb* - *pertāv* gibi iki şekilli olarak geçen kelime örnek olarak gösterilebilir. Bu tek örnekte araştırmacı nüshada geçen *pertāb* şeklini almayıp, nüshada geçmeyen *pertāv* şeklini metne almıştır.

Kaynaklar

- Acâ'ibü'l-mahlûkât. Ali Emiri Ktp. Tarih, No. 897, 324 v.
- Aksu, Rabia. (2016). *Firdevsi-i Rûmî Süleymân-nâme-i Kebîr* 10. Cilt (Giriş- Dil İncelemesi-Metin- Dizin). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Altınışık, M. Emin. (2013). *Sâlih bin Yûsuf bin Mustafâ, Şerh-i Divânçe-i Firîşte*, (İnceleme-Tenkitletli Metin-Sözlük-Dizin-Tıpkıbasım). Erzincan: Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Ayverdi, İlhan. (2006). *Misâlli Büyük Türkçe Sözlük*, I-III. İstanbul.
- Banguoğlu, Tahsin. (1990). *Türkçenin Grameri*. Ankara: TTK Basım Evi.
- Canpolat, Mustafa ve Önler, Zafer. (2016). *Edviye-i Müfrefde*. Ankara: TDK Yayınları.
- Devellioğlu, Ferit. (1988). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara.
- Ergin, Muharrem. (1986). *Türk Dili*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Ersöz, Serpil. (2018). "Türkçede göçüşme: tanım ve tasnif". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 7(4), 2189-2203.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. (2011). *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî.
- Kaya, Melis. (2016). *Mensûr Tercüme-i İskendernâme* (İnceleme-Tenkitletli metin). Erzincan: Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi).
- Mustafa bin Şemseddin. (1303). *Ahterî-i Kebir*. İstanbul.
- Koç, Mustafa ve Tanrıverdi, Eyyüp. (2013). *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi* 1-6. İstanbul.
- Mutçalı, Serdar. (2012). *Arapça – Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınevi.
- Sarı, Mevlüt. (1985). *Arapça- Türkçe Lügat* (El-mevarid). İstanbul: Bahar Yayınları.
- Sarıkaya, Bekir. (2019). *Tercüme-i Acâ'ibü'l-Mahlûkât*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Şemseddîn Sâmî (1317). *Kâmûs-i Türkî*. Çağrı Yayınları. İstanbul 1317.
- Şığva, B. (2019). *Şeyh Hasan Haydar Divanı*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık.
- Topaloğlu, Ahmet. (1989). *Dil Bilgisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ötüken Yayınevi.
- Türk Dil Kurumu (2010). *Türkçe Sözlük*. Ankara.




BAMSI BEYREK BOYUNDAKİ KİŞİ ADLARININ N. HARTMANN'IN
ONTOLOJİSİNE GÖRE YENİDEN YORUMLANMASI
REINTERPRETATION OF NAMES IN BAMSI BEYREK BOYU
ACCORDING TO N. HARTMANN'S ONTOLOGY

TUĞBA AKKOYUN KOÇ

Dr. Öğr. Üyesi Bayburt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Assist. Prof. Dr. Bayburt University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Turkish

Language and Literature


takkoyun@bayburt.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-0840-1832>

Atıf / Citation

Akkoyun Koç, T. 2020. "Bamsı Beyrek Boyundaki Kişi Adlarının N. Hartmann'ın Ontolojisine Göre Yeniden Yorumlanması". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi- Journal of Turkish Researches Institute*. 69, (Eylül-September 2020), 207-223

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü-*Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi-*Received Date* : 29.03.2019
Kabul Tarihi-*Accepted Date* : 28.08.2020
Yayın Tarihi-*Date Published* : 30.09.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4167>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  *iThenticate* programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi- *Journal of Turkish Researches Institute*

TAED-69, Eylül – September 2020 Erzurum. ISSN 1300-9052 e-ISSN 2717-6851

www.turkiyatjournal.com

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

BAMSI BEYREK BOYUNDAKİ KİŞİ ADLARININ N. HARTMANN'IN
ONTOLOJİSİNE GÖRE YENİDEN YORUMLANMASI
REINTERPRETATION OF NAMES IN BAMSI BEYREK BOYU
ACCORDING TO N. HARTMANN'S ONTOLOGY

TUĞBA AKKOYUN KOÇ

Öz

Türk edebiyatının daima ağır basan kefesi, Türklüğün ortak değeri Dede Korkut Hikâyeleri; mitoloji, tarih, sosyoloji ve kültür gibi alanlarda kaynak durumundadır. İçeriğinin zenginliği pek çok bilimsel araştırmaya fırsat vermiştir. Eserin çeşitli yönlerini ele alan, ortaya koyan binlerce değerli çalışma mevcuttur. Az sözle çok şey anlatmanın en güzel örneklerinden olan Dede Korkut hikâyelerinde sözlü dönemin yoğun anlatım gereksinimini karşılayan bir yapı görülür. Bu yapı, katmanlardan oluşması yönüyle Hartmann'ın yeni ontolojisindeki varlık kategorileriyle benzerlik gösterir. Çünkü tüm varlık tabakalarını bünyesinde barındıran tek varlık “insan”dır. Dolayısıyla insan yaratımı olan hemen her üründe bu tabakaların bulunduğu görülür. Dede Korkut Oğuznamelerinde kişilere “ad verme” geleneğine yapılan vurgu, adların rastgele seçilmediğini göstermektedir. Bu çalışmada Bamsı Beyrek Boyunda yer alan bazı kişi adları ontolojik katmanlar açısından incelenmiştir. İncelenen kişi adlarının anlamsal olarak tabakalı bir yapıya sahip olduğu ve her farklı bağlamda yeni bir tabakayla yeni bir anlam kazandığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Dede Korkut, Bamsı Beyrek, Bamsı Çiçek, Türk astronomisi, Ülker, Venüs.

Abstract

Dede Korkut Stories, the common value of Turkishness, always most notably of Turkish literature, is a source in areas such as mythology, history, sociology and culture. The richness of its content has enabled many scientific researches. There are thousands of valuable works revealing its various aspects. An example of telling much using few words-laconic, Dede Korkut Stories have a structure that compensates for the need of intensive expression of the oral period. This structure is similar to the categories of being in the new ontology of Hartmann in terms of the formation from layers. Because the only being that incorporates into all the layers of being is the human. Therefore, it is seen that these layers are generally found in every product of human creation. The emphasis on the tradition of name giving to people in Oğuznames of Dede Korkut indicate that names were not randomly selected. In this study, some of the names of Bamsı Beyrek Boy were examined in terms of ontological layers. It was observed that the names of the studied persons have a stratified structure as semantic and gained a new meaning with a new layer in each different context

Key Words: Dede Korkut, Bamsı Beyrek, Bamsı Çiçek, Turkish Astronomy, Pleiades Constellation, Venus.

Structured Abstract

Dede Korkut Stories, the common value of Turkishness, always most notably of Turkish literature, is a source in areas such as mythology, history, sociology and culture. The richness of its content has enabled many scientific researches. There are thousands of valuable works revealing its various aspects. An example of telling much using few words-laconic, Dede Korkut Stories have a structure that compensates for the need of intensive expression of the oral period. This structure is similar to the categories of being in the new ontology of Hartmann in terms of the formation from layers. Because the only being that incorporates into all the layers of being is the human. Therefore, it is seen that these layers are generally found in every product of human creation. The emphasis on the tradition of name giving to people in Oğuznames of Dede Korkut indicate that names were not randomly selected. In this study, some of the names of Bamsı Beyrek Boy were examined in terms of ontological layers. It was observed that the names of the studied persons have a stratified structure as semantic and gained a new meaning with a new layer in each different context.

The cultural treasures of the Turks, which have been kneaded for thousands of years, have reached the present day with many literary products, especially oral literature. In the time passed in transfer, each data seems to be processed layer by layer and carefully placed in the works. Undoubtedly, it is not possible to grasp all of these layers of meaning. However, in all human creations, it is possible to see almost all the elements of "nature" that existed before man. In our study, only through certain personal names, the stratified elements in human existence have been tried to be analyzed through Hartmann's new ontology. As a result, it is observed that the name of each person examined has different meanings in each of the layers of existence. For example, Bamsı Beyrek: He is a well-known person in the cultural layer, in the society. It is seen to represent the "camel" in the living layer, it is one of the wrestling camels called "beserek". In the lifeless layer, things change completely. Bamsı represents the "Pleiades Constellation" with his seven sisters. Bani Çiçek is a nobleman in the cultural layer. It represents the "thistle plant" in the living layer. This is the camels' favorite food. In the inanimate layer, Bani is Venus. Deli Karçar also prevents them from uniting with the blizzards that occur when the lovers get close. In the deepest layers, the mythological love of Venus and the Pleiades Constellation is reached. It is obvious how ancient Turks incorporated meteorology into their daily lives with their astrological knowledge. Based on this information, they complete their migration and seasonal preparations. They do not neglect aesthetic pleasure in order to pass on information from generation to generation. They present data for both astronomy, biology, and psychology / sociology with a structure where three separate stories are arranged on top of each other. Finally, it was determined that it could be linked to Turkish cosmogony. It has been concluded that the meaning layers in personal names are hidden through the conscious use of "deviations", which are frequently encountered in literary works.

Another result obtained from the study is that camel and caravan have an important place in many elements of Turkish culture. Being one of the most important owners of the Silk Road, the Turks have lived a life intertwined with "camels" due to both trade and nomadism. In this context, "caravans" have a very important place. When the meanings of the names in the story are analyzed, a moving "caravan" appears in the text. The arrival and return of this caravan (bezirgânlar) are also symbolized by "spring". In its most general

sense, the caravan represents the Turkish nation, which carries its wealth to various countries. "Stars" are of great importance for important calculations and timings for both the caravan and other parts of life, and the Turks have always had advanced knowledge on this subject. As can be seen in the story of Bamsı Beyrek, they even processed this vast knowledge into the cells of folk narratives. The Turks, who predicted how the season would pass according to the location and condition of the stars, and decided to travel / voyage, skillfully placed this information layer by layer even in their story texts, and conveyed this information to the present day. It has been seen once again that daily life, hunting, landing, commerce and astrology are interdependent and that the society continues its life by obeying the rules created by this union.

Giriş

Türklerde bir kişiye ad verme oldukça eski ve önemli bir gelenektir. Kişi, kendisine verilecek adın dolaylı yoldan belirleyicisidir. Birey ve adı arasında yazgısal bir bağ vardır. Doğduğu zaman meydana gelen bir olay, eve ya da obaya gelen bir misafir; ilk görülen nesne, bitki yahut hayvan adı o çocuğa ad olarak konulabilirdi (Gülensoy 1994: 5). Bazen bir aile büyüğü, bazen şaman ve bazen de dönemin hükümdarının kişilere ad verdiği olurdu. Dede Korkut Hikâyelerinde de durum böyledir. Ad vermek için hikâyeye kahramanın adeta o adı ölümsüzleştirecek bir kahramanlık/başarı göstermesi ve bunun herkesçe kabul edilmesi gerekir; ardından Korkut Ata çağrılır, ana-babanın verdiği geçici ad yerine o kişiye bir ad verir. Eski Türkler adı “gökten inmiş” saymazlardı, çocuk hak kazandığı adı alırdı; bu nedenle Türklerde adların değeri büyüktü (Sakaoğlu 2001: 44). Bu bağlamda Dede Korkut Hikâyelerindeki kişi adlarının da rastgele seçildiği söylenemez. Halkın ürettiği ürünler üzerinde incelemeler ilerledikçe açığa kavuşacak kimi nedenler çerçevesinde “budun”un tüm yaptıklarıyla ürünlerinin anlamlı, amaçlı olduğu görülür (Karabaş 1999: 26). Bu çalışmanın amacı, hikâyelerde geçen bazı isimlerin neden seçildiğini, hangi anlamlara gelebileceğini ortaya koyabilmek ve bu doğrultuda da metnin yeniden anlamlandırılmasını N. Hartmann’ın varlık kategorileri yardımıyla sağlamaya çalışmaktır.

1. Nicolai Hartmann 'ın Yeni Ontolojisi ve Varlık Kategorileri

Nicolai Hartmann, “varlık kuramı” olarak da bilinen ontolojiyi yeniden temellendiren 20. yy filozofudur. Onun bu “yeni ontoloji” sinde varlık bir bütün olarak ele alınarak varolanlar en temel nitelikleriyle incelenir. Bu bütünlüğü sağlayansa varolanın tabakalı bir yapıya sahip olmasıdır. Varlık kategorilerinin farklılığı, tabakaları/katmanları farklı kılar. Hartmann, sanat eserlerinin yapısını da yeni varlık felsefesiyle bağdaştırır. Varlığın iki ana kategorisi vardır:

İdeal varlık yani zaman ve mekân boyutlarının haricinde kalan ve değişmeyen varlık, *Reel varlık* mekân ve zamanın boyutları içinde bulunan varlık.

“Tek” özelliği gösterme (bireysellik) ve zaman içinde olma reel varlığın, genellik ve zaman-üstü olma ideal varlığın karakteristiğidir. Reel dünya; ayrı, kendine özgü kanunları ve yapısı olan, birbiri üzerine yükselen ve bütün varlık şekillerini kapsayan dört varlık tabakasından oluşur. Bu tabakalar:

A.1. Katman (inorganik tabaka/madde katmanı):

Bu alanda tüm cansız varlıklar “yer kaplama, ısıya bağlı olarak genişleme/büzülme, düşme” gibi özellikleriyle yer alır. Fizik biliminin araştırma alanına giren tabaka, algı yoluyla inceleyebilir. İnorganik doğa, korkunç büyüklükte, içinde canlı varlıkların yaşaması için gereken şartları içeren bölümlerin seyrek ve küçük bölümler olduğu bir “kozmetik yapı” oluşturur. Bu seyrek kozmik özel bölümlerde canlılara ihtiyaç yoktur (Hartmann 2001: 93). En güçlü tabaka inorganik tabakadır.

B.2. Katman (organik tabaka):

Yaşamın geçerli olduğu bu alanda canlı varlıklar bulunur. Bu alan, biyolojinin konusudur. “Üreme, büyüme, beslenme, gelişme” organik tabakadaki varlıklarda görülür. Her tabaka bir önceki tabakanın üstüne konumlandığından, organik tabaka iki katmanlı varlıklardan oluşur. Çünkü bu varlıklar birinci tabakanın özelliklerini de kendilerinde barındırırlar.

C.3. Katman:

Bilinçli varlıkların yer aldığı bu alanı psikoloji bilimi inceler. Organik ve inorganik katmanların özelliklerini de taşıyan “hayvan”lar üç katmanlı varlıklardır. Burada bilinç edimiyle tanıma söz konusudur.

D.4. Katman:

Tin ve us edimi yoluyla “bilme”nin gerçekleştiği bu alanda “tinsel varlıklar” yani insan bulunur. Felsefenin çalışma alanına giren bu tabakada varlıklar artık dört katmanlıdır. En özgür ve aynı zamanda en güçsüz katman burasıdır. İlk üç katman reel tabakada, dördüncü katman ise “ideal” tabakada bulunur.

Varlık katmanlarının örtüşmelerinde daima, yüksek katmanlarda tekrar ortaya çıkan düşük katman kategorileri vardır; yani düşük tabakalar varlıklarını yüksek tabakalarda da sürdürürler. Kategoriler arası geçiş daima dikeydir, yani hiçbir düşük katmanda ortaya çıkan yüksek katman kategorisi yoktur. Kategoriler katmandan katmana aktarılamaz, ama birçok katmana ait olan kategoriler olabilir. Doğanın tamamı, en aşağıdan en yukarıya ona akraba olan canlı varlıklara kadar “insanın var olması”nın gerekli şartıdır. Dünya insanlar üzerine düzenlenmemiştir, tam tersine insan dünya üzerine yaratılmıştır. İnsanın öz varlığı ancak kendisinde birleşen katman sistemiyle beraber, insan olmasa da gerçek dünyanın yapısında olan aynı katman sistemi, bütünlük içinde ele alınabilirse kavranabilir (Hartmann 2001: 40,126). İnsan dört varlık kategorisini de bütünlük içinde kendisinde barındıran tek varlıktır, dolayısıyla kategorileri ürettiği her varlığa yansıtacaktır. Sanat eserlerinde bu karmaşık öze dair pek çok ayrıntıya rastlanabilecektir. İnsan; bir şahıs olarak “tinsel varlık” kategorisinde ortaya çıkmaktadır, bu tabaka içinde kendi kendini teşhis etme özgürlüğü taşır ve diğer üç tabakayı inceleyebilir. Tinsel tabakada tin üç türüdür:

a. Kişisel tin: belirli bir insanın tinidir.

b. Nesnel tin: Bireylerden oluşan ama bireylerin de üstünde durmakta olan kurumların ve toplumun tinidir.

c. Nesnelleşmiş tin: İnsan yaratımlarının, ürünlerinin tinidir.

Hartmann, tüm bu tabakaları içeren kendi ortaya koyduğu varlık bilim sistemini sanatsal eserlere de aynı şekilde uygulamaktadır. Canlı ve cansız katmanlar arasındaki form (şekil) kazandırma ve temeli alt katmanda kurma ilişkilerinin sanat eserine de tatbik etmenin mümkün olduğunu söylemektedir. Eserlerde birbirine dayanmış, birbiri üzerine yükselen ve bu vasıta ile farklı varlıksal alanları ortaya çıkaran katmanlar belirir (Çelebi 2014: 94). “Kam Büre Oğlu Bamsı Beyrek Boyu”nda da kişi adları ontolojik bir incelemeye tabi tutulduğunda varlık tabakalarına bağlı olarak farklı anlamlar ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmada, hikâye kişilerinin bazılarının adları katmanlar bağlamında metinde geçiş sıralarıyla incelenecektir.

2. (Kam Ğan Oğlu) Han Bayındır

Han Bayındır, hikâyenin reel tabakasında Oğuz boylarını yöneten “Hanlar hanı”dır. Divânü Lugâti' t-Türk'te Bayındır, yirmi Oğuz boyundan biri olarak ifade edilir, tamgasına da yer verilir (Dîvanu Lugâti't Türk 2015: 26). Tinsel tabakada (dördüncü katman) bir boy, ruhsal tabakadaysa (üçüncü katman) büyük bir han adına karşılık gelen bu varlık, canlı tabakada farklı bir varlık alanı oluşturmaktadır. Han Bayındır'ın şöleniyle ilgili tasvirler bunu düşündürmektedir.

*Kara yertün üstine ağban evin dikdürmişidi. Ala sayvan gök yüzine eşenmişidi.
Bin yerde ipek halçesi döşenmişidi... karşusunda Göne oğlu Kara Budak...*

Han'ın karşısında Kara Göne oğlu Kara Budak oturmaktadır. Budak, “ağacın dal olacak sürgünü” anlamına gelmektedir. Bir ağaç ancak dallarıyla gölgelik sağlar, görkemli olur. Bayındır Han'ın karşısında Kara Göne'nin oğlu heybetli bir ağacın neslini devam ettirecek dalı olarak durmaktadır. Bireyin ölümlü oluşu; eseriyle, ismiyle, çocuğuyla kendisini “devam ettirdiği” toplumun ölümsüzlüğü gibidir (Sagalayev 2017: 119) “Kara yertün üstine ağban evin” diktirmesi de Bayındır Han'ın canlı tabakada bir “ağaç” olarak varlığına işaret eder. Mevsimden mevsime kendini yenilemesiyle, köküntün görünmemesi ve dallarının ulaşılabilir oluşuyla ağaç, Türkler arasında hayatın ve sonsuzluğun göstergesi olarak görülmüştür. Dağ ve Hakan'la birlikte düşünüldüğünde ağaçlar, Tanrı'nın yüceliğinin yeryüzündeki yansımaları, temsilcileridir ve kutsaldırlar. Hakanla birlikte “kutsal”ın dünyasına beyler ve beylerin oğulları da girmektedir. Türk düşüncesine göre, hanlar, beyler ve onların oğulları Oğuz ilinde “kutsal”ın emrinde vazifeli kimselerdir (Ergun 2000: 27).

“Ağban ev” beyaz, büyük çadır, otağ anlamındadır. Ağaç o kadar büyük ve görkemlidir ki koca bir otağı andırır ve beyazdır. Tüm bunlar akla “huş” ağacını getirmektedir. Diğer adı “akağaç” olan huş, Türk mitolojisinin en önemli ağaçlarındandır, Tanrı'nın kutlu ağacıdır. Zira Türk kültüründe kağan da gücünü Tanrı'dan alır, seçilmiştir, kutsaldır. Huşun insanlar üzerindeki etkisi de yöneticilerin halk üzerindeki etkilerine benzer. Bulunduğu yerdeki insanları rahatlatır, iyileştirir, iyi ve koruyucu ruhların dünyadaki temsilcisidir. Beyaz kabuğu en karakteristik özelliği olan bu ağaç 100-200 yıl kadar yaşar. Farklı zamanların yaşandığı 12 hikâyede de varlığını gösteren Bayındır Han, ömrü yönüyle de huş ağacına benzer.

Ural-Altay dünyasında da hayat döngüsündeki merkezî yer “ağaç”a verilir (Sagalayev 2017: 119). Ağaç; çocuk sahibi olma, doğan çocuğu yaşatma ritüellerinde, bereket için yapılan mevsimlik törenlerde çok önemli bir yere sahiptir. “Ala sayvan gök yüzine eşenmişidi.” (alaca gölgeliği gökyüzüne yükselmişti) ifadesinden hareketle hikâyedeki ağaç,

Han Bayındır, gölgeğini yükseltmiştir. Belli ki dallar yeşermiş, yapraklarla dolmuştur. “Geniş ve koyu gölgeli olmak” kutsal kabul edilen ağaçların özelliklerindedir. İlkbaharı düşündüren bu ifadelerden sonra “bin yerde ipek halıçe” döşenmesi de her yerin yemyeşil oluşunu, çimenleri ve rengârenk çiçekleri tasvir eder gibidir:

*Türlüg çeçek yazıldı
Barcın yadım kerildi
Uçmak yeri körüldi
Tumlug yana kelgüsüz*

(Anlamı: Türlü çiçek açıldı. Sanki etrafa ipek halı yayıldı. Böylece Cennet yeri görülmüş oldu. Mevsim o kadar ılıklaştı ki soğuk hiç dönmeyecek gibi.) (Dîvanu Lugâti't Türk, 2015, s. 58).

Bahar aylarında bu ulu ağacın etrafında toplanan beylerden ikisi (Pay Püre/ Pay Bıcan) çocuk istemektedir ki Türk kültüründe bir ağaç yanında dua ederek çocuk dilemek sıkça rastlanılan bir uygulamadır.

Ağaç devletin de simgesidir, her insanın bir soyağacı olduğu varsayılmaktadır. Soyağaçları sembolik olarak kökleri yönüyle ataları, gövdeleri yönüyle yaşayan soyu, dallarıyla ise gelecek kuşakları temsil eder (Bayat 2016: 186). Bu bağlamda hikâyedeki toplumun soyunun Bayındır boyuna isnat edildiği de söylenebilir.

3. Kam Büre Beg

Bu isimle ilgili çeşitli okunuşlar mevcuttur: Sadettin Özçelik ve Semih Tezcan “Bay Büre Beg” Muharrem Ergin ise “Pay Püre Bey” olarak okumuşlardır. Okunuşlara bağlı olarak anlam değişikliği de ortaya çıkmaktadır. Hikâyenin başlığında yer alan “Kam” çoğu okumada “Bay/Pay” olarak alınmıştır. Sözcük, “Kam Büre/Bura/Püre” olarak okunduğunda bu ad “hörgüç, kambur” anlamındaki Yunanca “kampoúra”yı (kambura) çağrıştırmaktadır. Teleütler, eski zamanlarda çok büyük bir Türk Halkıdır. “Bura”, uzak bir yerde yaşayan Teleütlerin ruhunun yaratıcı olarak bilinir. Teleüt boylarının birinin mitolojik atası “Bura Kan” dır. Şorların inancında da “bura” ya rastlamak mümkündür. Ülgen’in şamanlara verdiği dokuz mitolojik at’a (yalnızca onun yanına gelirken kullanabilecekleri) “bura” denilmektedir. Şaman teflerinin üst kısımlarına “bura” denilen bu mitolojik varlıkların tasvirleri yapıldı. Şamanın olağanüstü nitelikteki özünü simgeleyen “Tın Bura”nın kaybedilmesi şamanın da olağanüstü güçlerini yitirmesi demektir. Bahsi geçen mitolojik hayvanlar deve veya at olabiliyordu (Aleksyev, 2013, s. 46, 57, 104, 230).

Develer hemen hemen her toplumda kendilerine bir yer edinmişlerdir. Türk topluluklarında deve kutsal bir hayvan olup Ak-Hunlar’da deve bir ongun (totem) kabul edilmiştir. Kazak şamanların atası-Esnateli, Korkut Ata’ya ait bir deveydi. Teleut şamanların elebaşısı Kıçkıl, beyaz renkli, kutsal bir deve yavrusunun (taylak) üstünde gidip geliyordu. Deve motifi, Kazakistan’da ve Orta Asya’daki diğer halk kültürlerinde de kutsal bir öneme sahipti. İnsanlar onu kuvvetli bir hükümdar, zafer ve boran-fırtına tanrısı (Veretragna) olarak kabul ediyorlardı. Şamanizm’e inanan eski Türk topluluklarında deve, kurban hayvanıydı ve ritüel müzik enstrümanı olan kobız deve derisi ile kaplanıyordu. Şamanlar çocuğu olsun diye, kısır kadının eline, dört farklı hayvan derisinden

yapılmış ip bağlardı. Bunlardan en önemlisi deve derisinden yapılan ipti. Tek hörgüçlü bir devenin kutsal bir insanın mezarı üzerinde kesilmesi halinde, çocuğu olmayan kadınların doğuracağına inanılırdı. Kırgızlarda, beyaz deve yavrusu (ak taylak) kutsal sayılır ve hastalıkları kovduğuna inanılırdı (Çoruh & Türkmen, 2016, s. 37).

Kam ve bura hakkındaki bilgilere dayanılarak Kam Bura Beg'in, Hartmann'ın varlık katmanlarının üçüncüsünde “deve” olarak var olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Salur Kazan'ın hikâyede ona bakarak söylediği “Bay Büre Beg ne ağlayup bozlarsın?” cümlesi de deve ile ilintilidir. “Bozlamak” fiilinin temel anlamı “develerin bağırması”dır. Hikâyelerde “ağlamak” anlamına gelen: “zarılık kıl-, böğür-, sıkla-, ağla-” gibi türlü kullanım varken burada *bozlam*anın seçilmesi ilginçtir.

Bamsı Beyrek maddesinde anlatılacağı üzere, Beyrek cansız varlık tabakasında Ülker yıldızıyla temsil edilmektedir. Ülker, Boğa takımıyıldızında boğanın sırtında/hörgücündeki “damga, gerdanlık” olarak değerlendirilir. Bu bağlamda Kam Büre Bey de yıldız kümesinde yerini alır, Boğa takımıyıldızında “hörgüç” kısmını temsil eder. Boğa takımıyıldızı hemen her kültürde baharı, havaların ısınmasını müjdelir.

4. Bay Bîcân Beg

Bîcân'ın, Örnekli Etimolojik Osmanlı Türkçesi Sözlüğünde Farsça kökenli olduğu “cansız, ruhsuz” anlamında olduğu yazılır (Kanar 2003:147). Aynı sözcük Kamus-i Osmânî'de “Cansız, ruhsuz dimekdür. Fakat mana-yi ıstlahiyyesi canını esirgemez, ruhsuz gibi hareket ider, cesur. Kahraman.” olarak geçmektedir. Beyrek'in kaynatasının kahraman olarak anılması normal gözükmektedir. Öte yandan “cansız” manasında (Bamı Çiçek ve Karçar'ın adlarıyla ilintili olarak) “cansız toprak, çöl” anlamına gelebileceği düşünülebilir. Bir bahar günü tasvirinde Bay Büre Beg erkek evlat dilerken Bay Bîcân Beg mitolojide doğurganlık, bereket gibi anlamları olan bir “kız” evlat istemiştir. Çöl/çorak toprak olarak alındığında Bay Bîcân birinci varlık kategorisinde yer alır.

Tarama Sözlüğü'nde yer alan “bicene olmak” fiili de ilginç bir bağlantıya fırsat vermektedir. Bicene olmak, “bir yere kapanmak, gizlenmek, sığınmak” demektir (Tarama Sözlüğü 1995: 544). Tarih boyunca pek çok toplulukta bilhassa sulh yapmak yahut varlığını koruyabilmek ve bazen de imkânlarını genişletebilmek amacıyla, devlet yöneticileri bir diğer devlet ya da topluluğun yine yönetici ailesinden/ailesine kız alarak/vererek akrabalık oluşturma yoluna gitmiştir. Bay Bîcân'ın da Bay Büre Beg'le akrabalık kurmaya çalışması onun İç Oğuz'a sığınmış bir bey olduğunu düşündürmektedir. Nitekim Beyrek'in evlenme isteğini babasına dile getirdiği kısımda Bay Büre'den “Hân”, Bay Bîcân'dan “Bey” olarak bahsedilmektedir. Akrabalık kurma düşüncesinin bir diğer örneği yine aynı hikâyede “Kafirün casusu bunları casusladı. Varub Bayburd hisarı begine haber verdi, eydür: ‘Ne otursuz sultanum, Pay Bîcân Beg ol sana vereceği kızı Beyreg'e verdi.’” (Tezcan & Boeschoten, 2001, s. 77) kısmıdır. Bay Bîcân'ın gücünü yitirmiş bir bey olduğu sezilir. Zira hikâyede adı pek nadir geçer. Bu bey ve ailesi belli ki obadan ayrı bir yerde yaşamaktadır. Çünkü Beyrek on beş yaşına kadar, beşik kertmesi olmasına rağmen Bamı Çiçek'i görmemiştir Ancak ava gidip de obadan uzaklaşınca onu şaşkırtan kırmızı otağı görür. Deli Karçar'ın “ağban” otağı da ayrı bir yerdedir.

5. Bamsı Beyrek

Kam Büre'nin biricik oğluna ismi Dedem Korkut'ça "Sen oğlunu 'bamsam' deyü oħşarsın, bunun adı Boz Aygırlı Bamsı Beyrek olsun." (39b/10, 11) sözleriyle verilir. Türk dünyasında Bey Böyreğ, Bey Birye, Bay Bura, Bey Beyrek, Beğ Beyre, Bağ Böğrek, Bay Börek gibi adlarla anılmaktadır. Kökü bey/bay'dan gelmekte, ululuk ve asalet anlamlarını içermektedir. "Bey çocuğu" anlamına geldiği de söylenmektedir (Karakurt, 2011, s. 54). "Bam" ise; "dam, kubbe, tavan, bazı telli çalgılarda kalın tel çatı, , borç" anlamlarındadır (Burhân-ı Katı 2009; Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat 1999; Örneklî Etimolojik Osmanlı Türkçesi Sözlüğü 2003).

Bay Büre Beg ruhsal tabakada "deve" ile temsil edilmişti. Beyrek de bu bağlamda incelenecek ve açıklanacaktır. Hikâyede "bam bam depe başına çık-" şeklinde deyim içerisinde geçen *bam* "kubbe" anlamında görülmektedir. "Bam bam çık-" deyimini, Arapların *deve şairi* Tarafa'nın kasidesinde kendi devesini betimlediği bir beyitte açıklanıyor gibidir:

37. (...) *Devem başını ve burnunu yere eğdiği zaman yürüyüş hızı artar* (Ceviz, 2007, s. 60).

Deve; tasviri yapılan hareketiyle adeta yürüyen bir tepeye benzemekte, kubbeyi andırmaktadır. Bay Büre'nin oğlunu severken "bamsam" demesi bu anlamla örtüşmektedir. Yine Tarafa'nın şiirinde, Beyrek'in kâfirlerce saldırıya uğramış bezirgânları kurtardığı sahne anlatılıyor gibidir:

40. *İşte ben yolculuğumu böyle bir devenin üzerinde sürdürürüm; arkadaşım (çöldeki yolculuğun zorluklarından bıkip da) "Keşke bundan seni de kendimi de kurtarabilsem" dediği,*

41. *Yol kesicilerin bulunmadığı bir yolda olsa da, korkudan yüreğinin ağzına geldiği ve kendisinin yakalanmış olduğunu sandığı zaman.*

42. *Kavmim içerisinde "Hani ya, bir yiğit yok mu" denildiği vakit bu çağrı ile kendimin kast edildiğini anlarım, artık (kavmime yardım konusunda) tembel davranıp tereddüt geçirmem.*

Şiirin bu kısmında görülen yol kesiciler, mağdurların "Bir yiğit yok mu" serzenişi ve tembellik edilmeden duruma müdahale edilmesi bezirgân-Beyrek karşılaşmasının aynıdır. Kâfir kervanı yağmaladığında bezirgânların bazıları yakalanır, bazıları kaçmayı başarır. Kaçmayı başaranlar Oğuz'a gelirler ve görürler ki "Oğuz'un uçında bir ala sayvan dikilmiş, bir imirza hub yigid kırk yigid ilen sağında ve solunda otururlar.". "Oğuz'un bir yahşi yigidi. Ancak yöriyeyim meded dileyeyim." diye düşünen bezirgâna yardım konusunda Beyrek bir an bile tereddüt etmez. Eğlencesini keser, kadehini yere çalar; gazâ eyler, bezirgânların malını kurtarır.

Develer; uysal, kuvvetli bir hafızaya sahip, kindar, müzikten oldukça hoşlanan, sadık, üzüntüsünü ve sevincini belli eden hayvanlardır. Beyrek'in 16 yıl tutsak kalmasına rağmen yurdunu bulması hafızasının, Yaltacuk'un düğününü türlü oyunlarla bozması kindarlığının, aradan geçen yıllara rağmen Banı Çiçek'i unutmamış olması ve ona duyduğu aşk sadakatinin ve duygusallığının, kopuz çalıyor olması da müzikten hoşlanmasının göstergesidir. Banı Çiçek'in düğününü bozmak için Beyrek kılık değiştirir. İlk eski kaftanını giyer, bu kıyafetle kız kardeşleri Beyrek'i tanıır. Kimsenin onu tanımaması için kaftanı çıkarır ve bulduğu "bir eski deve çulu"nu delip kafasına geçirir.

Hikâyelerde geçen “besrek/besirik/besrek/biserek” halen Yörük Türkmenleri arasında kullanılmaktadır. Besrek/Beyrek arasındaki ses benzerliği tesadüfi olmasa gerekir. “Tüylü/tülü” diye bilinen, çift hörgüçlü olan erkek Orta Asya devesi (buhur/bactrian) ile tek hörgüçlü olan dişi Arap devesinin (hecin) melezlenmesiyle ortaya çıkan deve cinsine “besrek” denir. Besrek; uzun tüylü, tek hörgüçlü bir erkek deve cinsidir. Bu cinsten develer *güreşçi* olup çift hörgüçlü “buhur”dan da tek hörgüçlü deve “hecin”den daha güçlüdürler. Güreş devesi olmak “bey oğlu” olmak gibi soydan getirilen bir özelliktir, zamanla kazanılamaz. Ömrü 35-40 yıl kadar olan besrek, 15 yaşına değin çok iyi güreşir (Yükçü, 2011, s. 21). 15-16 yaşlarındayken Banı Çiçek’le nişanlanan Beyrek, 16 yıl tutsaklığının sonunda yurduna döndüğünde 30’lu yaşlarda olsa gerekir. Dış Oğuz’un İç Oğuz’a Asi Olup Beyrek’in Öldüğü boyda, Aruz Koca tarafından öldürüldüğünde yine geçer. Ölümü 35-40 yaşlarına tekabüle etmektedir.

Yalnızca erkek develer güreşir ve onlara “pehlivan” denilmektedir. Bamsı’nın 15 yaşında iken bezirgânlarla karşılaştığı sahnede “Erenler meydanının aslanı, pehlivanların kaplanı Boz Oğlan yetti.” cümlesi, güreşçi deve benzetimini destekler. Develer için de kullanılan “boz oğlan” ve “pehlivan” sözcükleri Beyrek/besrek benzerliğini kuvvetlendirir. Develerin çiftleşme zamanları ekim-nisan arasındaki yedi aylık süreci kapsar, çiftleşme arzusuyla “güreş” de ekseriyetle bahar aylarında gerçekleşir. Güreşçi develerin birbirlerine dişleriyle zarar vermemesi amacıyla onlara “ağız bağı” takılması gerekir; Beyrek de yüzünde bir çeşit peçeyle “nikab”la gezmektedir. Banı Çiçek’le Beyrek’in müsabakasında son bölümün güreşe ayrılması da bu manada dikkat çekicidir. Bu kısmın anlatımındaki “bağdadı, birbirine sarmaştılar, arhası üzerine yere vurdı” anlatımları, deve güreşlerinde kullanılan “makas, bağlama” gibi taktik ve oyunları çağrıştırmaktadır. Ayrıca Beyrek’in Banı’yla güreştikten sonra onu “üç öpüp bir dişleme”si deve/devedikeni bağlantısına işaret eder. Develerin en sevdiği yiyecekler dikenli bitkilerdir. Çiçek’in yerine düğününde oynayan hatunlardan biri “Buğur Boğazca Fatma”dır. Buğur takma adı Fatma’nın iştahının çok olmasında dolayı verilmiş olsa gerekir ve *buğur* erkek damızlık deve demektir. Türklerin bütün törenlerinde hayvanlar önemli bir rol üstlene gelmiştir ve deve güreşleri de bunun önemli bir parçasıdır (Roux, 2015, s. 132). Güreşçi olmaya hazır olan develer için “havut giydirme” (deve semeri) denilen, düğüne benzeyen bir tören düzenlenir. Havut giydirme töreninde mutlaka hayır yemeği de verilir (Ertürk & Şanlı, 2017, s. 229). Havutların rengi baharı çağrıştıran canlı renklerden (sarı, turuncu, kırmızı) seçilir (Yükçü, 2011, s. 38). Yörükler göç ederken sürünün başında gidecek deveyi diğerlerine göre daha heybetli olan “beserek” develerden seçerler, bu deveyi özenle süslerler ve genellikle üstüne “kırmızı” bir kilim örterler. Deve katarının en güzel süsü, en baştaki deveyi götüren gelin ya da genç kızdır ki Yörüklerde bir genç kızın topluma takdim edilmesi onun katar başı yapılması yoluyla gerçekleşir (Okca Koyuncu ve Genç 2017: 231- 232). Katarın başını Banı Çiçek çekmektedir, Beyrek’in düğün hediyesi kaftanı da “kırmızı” renktedir. Beyrek’in arkadaşları onun kırmızı kaftan giymesinden üzüntü duyarlar ve “Nece saht olmayalım, sen kızıl kaftan geyersin, biz ag kaftan geyerüz.” derler. Beyrek de kaftanın kırk gün boyunca yığıtler arasında sırayla giyilmesini ve sonunda da bir dervişe verilmesini ister. Böylelikle kervanın başı, kırk gün boyunca değişecektir.

Deve güreşi gibi “deve oyunu” da, vazgeçilmez bir parça olarak Türk kültüründe yer alır. Gerek kapalı mekânlarda kışın uzun gecelerde, gerekse açık alanlarda ve meydanlarda

sıcak havalarda sergilenen deve oyunları oldukça yaygındır. Bu oyunlar düğünlerde de icra edilir. Düğünlerde icra edilen deve oyunlarında umumiyetle izleyicilere sataşma, ölüp dirilme, ortalığı dağıtma, ticaret vb. kurgularla izleyicilerden bahşış toplanması söz konusudur. Düğünde kadınların bulunduğu kısma Kazan Han'ın izniyle giden, geçtiği yerleri birbirine katıp yemek kazanlarını kasten deviren Beyrek'in hali deve oyunları ile benzerlik gösterir. Halk içinde yaşayan “Deveye oyna demişler, dokuz çadır yıkılmış.”, “Deveye ‘Kalk oyna.’ demişler; bir çam, bir çardak devirmiş.” ve “Deveye bir oyna demişler, dokuz kazan süt dökmüş.” gibi atasözleri de Bamsı'nın düğündeki eylemleriyle örtüşür.

Develer, geçmişten bugüne Türkler arasında dayanıklılığın, gücün, sabrın, inadin, kinin, yanlışlığın, eğriliğın ve ahmaklığın sembolü olarak görülmüştür. Türk boy ve toplulukları arasında en sevilen hayvanlar arasında yer alan deveyle ilgili Eski Türkçe Dönemi'nden başlamak üzere Türkçenin temel kaynaklarında da pek çok kavram işaretine “...botu, botula-, bozla-, budgalug, buğra, deve, ingen, taylak, titir...” yer verilmiştir (Alyılmaz, 2016, s. 581-586).

Hız Salih'le ilgili bir hikâyenin örgüsü, Beyrek'le ilintilendirilebilir. Devrin halkının Hz. Salih'e inanması için mucize olarak kaya parçasından bir deve yaratılır. Yasak edilmesine rağmen, Semud kavminden bir kişi deveyi “ayağından biçerek” öldürmüştür. Bu yüzden Semud kavmi gazaba uğramıştır (Albayrak, 1993, s. 75-76). At Ağızlı Aruz Koca da Dede Korkut Hikâyeleri'nin son boyunda Beyrek'i “sağ uyluğunu” keserek öldürür.

Türk Boyları, boylara ait tamga ve ongunlar ile ilgili çeşitli bilgi ve görseller Hünernâme, Selçuknâme ve Dîvânü Lugatî't-Türk'te yer almaktadır. Tamgalar; sülale ve boyları tanımlayan, simgeleyen birer soyut kimliktir. Bunlar, mühür olarak eşyalara, hayvanlara uygulanmış ve aşiret, boy ya da sülalenin eşya ve hayvanlarını diğerlerinden ayırmak için kullanılmıştır. Tanımlayıcı birer işaret olmalarının yanı sıra sembolik, soyut, saf anlatım dili, bir iletişim aracı özelliği gösterirler. Damgalar, ait oldukları sosyal grubun bir nevi alfabesi, anlatı metinlerinin ilki oldukları için sosyo-kültürel araştırmalar için en önemli kaynaklardır (Güllüdağ, 2015, s. 133). Hikâyelerle ilintili olarak Bayındır boyuna ait tamgalar aşağıdaki şekilde verilmiştir. Bayındır tamga örnekleri “deve”ye benzerliğiyle dikkat çekmektedir (Şekil.1).

Tamganın kutsalmiş varlığı, ait olduğu sülale/boy ile ve boyun “ongun” ile bağının bir sonucu ve göstergesidir. Boyun özel ilişki ve bağlar kurduğu hayvan yahut varlık, o boyun *ongunudur* (Roux, 2015, s. 122).

Beyrek, “canlı varlık” tabakasında “deve”dir; lakin görülen odur ki “cansız varlık” tabakasında da bir rolü vardır: Ülker yıldızı. Ülker, Boğa Takımı yıldızı içerisinde yer almaktadır. Türkler için çok kutsal olan bu yıldız kümesi “Peren /Pervin, Yedi Kız Kardeş, Süreyya” adlarıyla da bilinir. Beyrek'in yedi kız kardeşinin olduğu bilgisi, hikâyede verilmektedir. İnsanlar genellikle çıplak gözle bu yıldız kümesinin yalnızca altı yıldızını görebilmektedir, biri gizlidir. Yedinci ve görünmeyen yıldızla ilgili pek çok milletin çeşitli efsane ve inanışları vardır. Genel astrolojik bilgiye göre göre Ülker içindeki yıldızlar; meydana getirdikleri şeklin boğaya benzemesi nedeniyle “Taurus/Sevr” denilen burcun sırt/hörgüç kısmını oluşturmaktadırlar. Hörgüç, iki sıra halinde dizilmiş altı ya da yedi yıldızdan meydana gelmektedir ve parlaklığıyla meşhur bir yıldız kümesidir. Kam Bura-hörgüç örüntüsü bu yolla desteklenmiş olmaktadır. Kam Büre Bey; bir oğlu ve yedi kızıyla birlikte gökyüzünde yerini almıştır. Beyrek'in her

ortaya çıkışında bahar tasviri yapılması gibi Ülker de, Türk mitolojisine göre insanları rahatlatan sıcak havayı getiren yıldızdır.

OĞUZ TÜRKLERİ - BOYLARI ve DAMGALARI.	HÜNERNAMEYE GÖRE	II. SELÇUKNAME ve Şere.	III. DİVAN-UL LUGAT-İ TÜRK göre.	I. HÜNERNAME Damgaları.	II. SELÇUKNAME Damgaları.	III. DİVAN-ULUGAT-İ TÜRK Damgaları.	
OĞUZLAR.	A. BOZOKLAR	1. KAYI Boyu	1. KAYI	2. KAYI	1. KAYI	1. KAYI	
		2. BAYAT	2. BAYAT	5. BAYAT	2. KAYI	2. KAYI	
		3. ALKA EVLİ	3. ALKA EVLİ	15. ALKA BÖLÜK	3. KAYI	3. KAYI	
		4. KARA EVLİ	4. KARA EVLİ	14. KARA BÖLÜK	4. KAYI	4. KAYI	
		5. YAZIR Boyu	5. YAZIR	6. YAZIR	5. KAYI	5. KAYI	
		6. DÜĞER	6. DÜĞER	16. TUGER	6. KAYI	6. KAYI	
		7. YAPARLI	7. YAPARLI	8. TUTIRKA	7. KAYI	7. KAYI	
		8. DODURGA	8. DODURGA	12. AFSAR	8. KAYI	8. KAYI	
	II. AYHAN oğuzları "ŞAHİN"	9. AŞŞAR Boyu	9. AŞŞAR	19. BEĞİLİ	9. KAYI	9. KAYI	9. KAYI
		10. KIZIK	10. KIZIK	19. BEĞİLİ	10. KAYI	10. KAYI	10. KAYI
		11. BEĞİLİ	11. BEĞİLİ	19. BEĞİLİ	11. KAYI	11. KAYI	11. KAYI
		12. KARĞIN	12. KARĞIN	19. BEĞİLİ	12. KAYI	12. KAYI	12. KAYI
		13. BAYINDIR Boyu	13. BAYINDIR	3. BAYINDIR	13. KAYI	13. KAYI	13. KAYI
		14. PEÇENEK	14. PEÇENEK	17. BEÇENEK	14. KAYI	14. KAYI	14. KAYI
		15. ÇAVULDUR	15. ÇAVULDUR	18. ÇAVULDUR	15. KAYI	15. KAYI	15. KAYI
		16. ÇEPNİ	16. ÇEPNİ	21. CEPNİ	16. KAYI	16. KAYI	16. KAYI
	B. ÜÇOKLAR	17. SALUR Boyu	17. SALUR	11. SALUR	17. KAYI	17. KAYI	17. KAYI
		18. AYMUR	18. EYMİR	13. EYMÜR	18. KAYI	18. KAYI	18. KAYI
		19. ALAYINDU	19. ALAYINDU	9. ULAYINDUĞ	19. KAYI	19. KAYI	19. KAYI
		20. YÜREGİR	20. YÜREGİR	7. ÜREGİR	20. KAYI	20. KAYI	20. KAYI
		21. İGDIR Boyu	21. İGDIR	20. İGDIR	21. KAYI	21. KAYI	21. KAYI
		22. BÜGDÜZ	22. BÜGDÜZ	4. BÜGDÜZ	22. KAYI	22. KAYI	22. KAYI
		23. YIVA	23. YIVA	10. YIWA	23. KAYI	23. KAYI	23. KAYI
		24. KINIK	24. KINIK	1. KINIK	24. KAYI	24. KAYI	24. KAYI
III. YILDIZHAN oğuzları "TANFANCI"	IV. GÖKHAN oğuzları "SUNGUR"	V. DAGHAN oğuzları "UC" kızı	VI. DENİZHAN oğuzları "CANIR" kızı				

Şekil 1. Tamgalar

6. Banı Çiçek

Hikâyede "Banı" şeklinde geçse de araştırmacıların çoğu bu sözcüğü "bânû" olarak almaktadır. Bânû, Farsça "kadın, hatun, hanım, gelin" anlamlarına gelmektedir. Banı sözcüğünde "-ı" iyelik eki olarak alınabilir, bu bağlamda bân ise "dam, sath" anlamındadır. Hikâyelerde; "ağban, altunban" gibi ifadeler vardır ve otağların tasvirinde zenginliğin, asaletin, yönetici olmanın göstergesidir. Banı Çiçek, "damı/tepesi çiçek" anlamına gelmektedir. Babası Bay Bîcân'ın bir bahar gününde, kız çocuğunun olmasını dileyen biri olarak; "cansız, ruhsuz, çöl" anlamlarıyla birinci varlık tabakası kategorisine dâhil edilebileceği yukarıda söylenmişti. Bu bağlamda Banı Çiçek, ikinci varlık tabakasında "devedikeni" olmalıdır. Bamsı Beyrek "deve" olarak kabul edildiğinde bu ihtimal güçlenir. Develerin en sevdikleri besinler, dikenli bitkilerdir. Devedikeni ekseriyetle susuz yerlerde, Çiçek'in otağının olduğu yer gibi ıssız yerlerde ve yol kenarlarında yetişir. Bamsı Beyrek'in Banı Çiçek'le birlikte olabilmek için çektiği güçlükler "diken"le ilişkilendirilebilir. Beyrek bu otağa av peşinde koşarken bir geyiği takip ederek ulaşmıştır. "Gök çayırın" üzerinde, böyle sapa bir yerde bu "kırmızı otağ" onu oldukça şaşırtır.

Göçebe Türklerin otağlarının tavanı/tepesi, ev halkının gökyüzüdür. Yıldızları ve onların özelliklerini kadim zamanlardan beri bilen, bu bilgiyi günlük hayatlarının türlü kısımlarına tatbik eden Türkler, çadırlarının tavanını gökyüzüne açılan bir pencere olarak addediyorlardı. Günümüz mimarisindeki gibi kuzey, güney gibi herhangi bir yersel yöne

değil; gökyüzüne doğru bakan pencerelerine “tüynük, tümüldük” denmektedir. İçerdeki dumanın tahliye edilmesini de sağlayan bu yuvarlak pencerenin dışarıdan görünüşü kubbe gibidir. Çadırın “ban”ı olan bu kısım çeşitli sayılarda parmaklıklardan oluşur. Özel bir şekle sahiptir. Devedikeni bitkisinin çiçek açmadan önceki görüntüsü *tümüldük* gibidir. (Şekil.2, 3, 4, 5):



Şekil 2. Çiçek açmamış devedikeni



Şekil 3. Bir otağın tepesi/tümüldük



Şekil 4. Otağını kurmuş gibi duran “devedikeni”



Şekil 5. Bir hükümdar otağı tasviri

“Bam” (Farsça) ve “bân” (Arapça) sözcükleri aynı anlama (tepe, kubbe) gelmektedirler. Türklerin ilk kubbeleri otağ, ikinci kubbeleri gökyüzüdür. Öyle anlaşılmaktadır ki Bamsı Beyrek ve Banı Çiçek varlık tabakaları kategorisinin birincisinde gök kubbede yıldızdılar: (sırasıyla) Ülker ve Zühre. Aileleri için beklenen, özlenen, erişilmek istenen evlatlardır. Doğmaları birer yıldızın doğuşudur. Banı2nın temsil ettiği Zühre, Batıda “Venüs”, Türk halk edebiyatında da “Kervan Kıran”dır. Yine aynı yıldız Kırgız Türklerinde “Kervan Culduz”, Osmanlının ilk dönemlerinde “erte yıldızı” (erte: gece ile şafak arasındaki zaman), Sagay Türklerinde “Erte Solbanı/Çolbanı”, diğer muhtelif Türk çevrelerinde “Çolpan, Çoban Yıldızı, Kanlı Yıldız...” gibi türlü adlarla bilinir. Eski zamanlarda kervanlar bu yıldızın doğduğu saatlerde yola çıkarlardı. Türk boylarınca Çolpan Yıldızı, Tanrı'nın bir lütfü ve boylarının yol göstericisi olarak kabul görmüş ve *kırmızı sabit yıldız* anlamında “Temur Kazık” olarak isimlendirilmiştir. Banı Çiçek'in otağının kırmızı olması da yıldızın “kızıl” olmasına bağlanabilir.

Eski Türkler, Ülker'in şeklini saçları uzun bir Türk Alp'ine benzetirlermiş. Güzel Venüs (Zühre) ile yakışıklı Alp buluştuğunda "bahar geldi." derlermiş. Yakutlarda ise Venüs'ün adı "Çolbu"dur ve yine çok güzel bir kızdır. Ülker ve Çolbu birbirleri için yanıp tutuşmaktadırlar. Ülker ve Çolbu gökyüzünde aynı hizada birleştiklerinde iki genç buluşmuş olmaktadır. Onlar bir araya geldiklerinde kalpleri daha hızlı atmaya, nefesleri gürleşmeye, göğüsleri kabarmaya, başlar; nefesleri öyle güçlenir ki birer dalgaya dönüşür. Bu birleşimden kasırgalar meydana gelir, ortalık birbirine girer, kar fırtınaları baş gösterir. Bu meteorolojik olaylar nedeniyle Yakut Türkleri, Ülker ve Çolbu'nun bir araya gelmesinden ürkerler (Gökalp, 1976, s. 109). Bamsı ve Banı birbirlerini bulmuş ve âşık olmuşlarken evliliklerine ilk engel olarak ortaya çıkan abi "Deli Karçar", bu yıldızlar birbirine yakınlaşınca ortaya çıkan kar fırtınalarını simgelemektedir. Türkler yıldızlara ve onların hareketlerine dair çok şey biliyorlardı, onları daima gözlemliyorlardı. Yıldızların konumlarına göre kodladıkları bilgilerle yaşantılarını düzenliyorlardı. Bu hikâyeye, Türklerin astronomik bilgilerinin ispatı niteliğindedir.

Venüs, Güneş sistemi içindeki tüm yıldız ve gezegenlerin tersine bir yönde hareket eden bir yıldızdır. Venüs ve Ülker 8 yılda buluşurlar. Bu buluşma Nisan ayının ortalarına denk gelir. Benzerine oldukça az rastlanan astronomik olaylardan biri olan Venüs ve Ülker takımyıldızı kümesinin ışıltısının gözle görülür hali 16 yılda bir gözlemlenebilen bir durumdur. En son Nisan 2020'de gerçekleşmiş olan bu olayı tekrar görebilmek 2036'da mümkün olacaktır. (Espenak, 2012).



Şekil 6. Venüs-Ülker Buluşması (Nisan 2004)

Metnin cansız tabakası, varlık tabakalarının muazzam örgüsüyle aydınlanır. Beyrek ve Banı Çiçek doğduklarında Venüs ve Ülker'in ilk buluşmaları gerçekleşmiştir. Bamsı doğduğunda Bay Büre Bey tarafından oğluna eşsiz hediyeler getirmeleri için gönderilen bezirgânlar 16 yılda dönmüşlerdir. Aynı yıl, Bamsı ve Banı tanışıp kendi aralarında nişan yüzüğü takmışlar, düğün hazırlıkları başlamış ve ikinci buluşmayı gerçekleştirmişlerdir.

Kâfirin elinde esir bulunan Beyrek'le üçüncü buluşma yine 16 yıl sonra ve bezirgânlar vasıtasıyla olmuştur. Böylece “bezirganlar”ın da cansız tabakada var oldukları, “Merkür” gezegenini temsil ettikleri anlaşılmaktadır. Çünkü ilim, akıl ve ticareti simgeleyen yanı sıra Merkür, Tanrıların mesajlarını insanlara ileten habercidir. Hikâyede Beyrek, 16 yıl boyunca göremediği herkesin haberini kalenin yanına gelen bezirgânlardan alır. Yalancı oğlu Yaltacuk da gökyüzünde bir varlıktır. “Küçük uğursuz” da denilen “Mars”ı simgeler. Yaltacuk'taki küçültme eki bunu destekler. Mars, *korku karşısında ya kaçan ya da savaşan birini* temsil eder. Yaltacuk da korkağın tekidir. Çevirdiği oyunlar ortaya çıktığında Beyrek'le yüz yüze gelmez, kaçmayı tercih eder. Türkler; korkunç “ateş”iyle her şeyi yakan Mars'ı, renginin kırmızı olmasından dolayı “bakır sokum” olarak adlandırmışlardır. Beyrek Yaltacuk'un peşine düştüğünde o “Tana sazı”na düşer ve sazlığı “ateş”e veren Beyrek'çe yakalanır. Ateş burada, Mars'ın kırmızı rengini temsil etmektedir. Anadolu'da Mars'a “Yaldırık” denilmekte (Kabadayı, 2007, s. 107), sözcüğün Yaltacuk'la ses benzerliği ilgi çekmektedir. “Yal” kökü “alevlenmek” anlamındadır ve “parlak” anlamına gelen “yaldırık” sözcüğü de aynı köktendir (Dîvanu Lugâtî't Türk, 2015, s. 377, 526).

7. Deli Karçar

Karçar, “karça-” fiilinden türetilmiş bir kişi adıdır. “Ortalığı karıştırmak, kar küremek, fitne çıkarmak” demektir. “Karıştıran, fitne çıkaran” anlamıyla Karçar, çok manidardır. Banı Çiçek'in abisinin adıdır. Dede Korkut Deli Karçar'dan kız kardeşini istemeye gittiğinde o “ağzını köpükendirir”. Bamsı gibi Karçar da deve özelliği gösterir. Çünkü develer, “kızgınlık” denilen çiftleşme zamanlarında ağızlarından beyaz köpükler saçmaktadırlar. Karçar'ın kardeşini istemeye gelenleri öldürmesi, onun da evlenecek yaşta olmasına rağmen evlenmemiş olduğunu gösterebilir. Nitekim Dede Korkut'tan istediği şeyler arasında da bâkir ve erkek hayvanlar başı çeker: “maya görmemiş bin buğra, hiç kısağa aşmamış bin aygır, koyun görmemiş bin koç”.

Dikkatle bakıldığında Deli Karçar'ın varlıkların birinci tabakasında yani cansız tabakada da yer aldığı görülür. Bamsı Beyrek kısmında biraz açıklık getirdiğimiz bu durumu detaylandırmak gerekirse, Karçar'ın bulunduğu mekân “ağ otağ, ağban otağ, kara yer” olarak tasvir edilmektedir. Şüphesiz ki bu tablo tesadüfle açıklanamaz. Beyrek'in Banı Çiçek'le tanıştığı dönemin bahar mevsimi olduğu kabul edildiğinde, Zühre ve Ülker'in bulunduğu zamanın bilgisiyle bu tasvir meteorolojik bir olaya işaret eder. Güneş'in Sevr burcunda olduğu Nisan ayında, fırtınalarıyla meşhur altı günlük döneme “sitte-i sevir” denir. Karçar, bu altı günü temsil eder. Nasıl ki “sitte-i sevir” geçirilmeden havalar tam manasıyla ısınmıyorsa, Deli Karçar'dan izin alınmadan, bu engel aşılmadan da Bamsı-Banı aşkı devam edemez. “Karça-” fiilinin “kar küre-” anlamı tam bu noktada çok anlamlıdır. Beyrek ve Karçar arasındaki durum, yaz ve kışın mücadelesi gibidir:

*Kış yay bile tokuştu
Kınır közün bakıştı
Tutuşkalı yakıştı
Utgalı met ugraşur*

(Anlamı: Kış yaz ile tartıştı ve onunla savaştı. Birbirlerine öfkeyle baktılar. Birbirlerini yenmek için birbirlerine yaklaştılar. Her biri karşısındakini yenmek için uğraşiyor) (Dıvanu Lugâti't Türk 2015: 88)

Ziya Gökalp, kadim Türklerde temiz ruhlara “Ak-Çar”, kötü ruhlara “Kara-Çar” denildiğinden bahseder. Kara Çar sözünün zamanla “karçar, karçhar, kaçar”a dönüştüğünü bildirir (Türk Töresi 1976: 73). Hikâyedeki konumu itibariyle de Karçar, bu anlama uygun bir karakterdir. Cansız tabakada soğuk havaları getiren, tinsel tabakada iki sevgiliyi ayırmaya çalışan olumsuz bir varlıktır.

Sonuç

Türklerin binlerce yıldır yoğrulmuş kültür hazineleri başta sözlü edebiyat ürünleri olmak üzere pek çok edebi ürünle günümüze erişmiştir. Aktarımda geçen zaman içinde her bir veri katman katman işlenmiş, özenle eserlerin içine yerleştirilmiş gibidir. Bu anlam katmanlarının hepsine vakıf olabilmek şüphesiz ki mümkün değildir. Ancak, insan yaratmalarının hepsinde, insandan önce var edilmiş olan “doğa”nın hemen tüm unsurlarını görmek mümkündür. Çalışmamızda sadece belli kişi adlar üzerinden, insanın varlığında tabakalanmış unsurlar Hartmann'ın yeni ontolojisi yoluyla çözümlenmeye çalışılmıştır. Sonuçta incelenen her bir kişi adının varlık katmanlarının her birinde ayrı anlamlar üstlendiği; nihayetinde de Türk kozmogonisine bağlanabileceği saptanmıştır. Kişi adlarındaki anlam tabakalarının, edebi eserlerde sıkça rastlanan “sapma”ların bilinçli kullanımı yoluyla gizlendiği sonucuna ulaşılmıştır.

Çalışmadan elde edilen bir sonuç da deve ve kervanın Türk kültürünün pek çok unsurunda önemli bir yer edindiğidir. İpekyolu'nun en önemli sahiplerinden olan Türkler gerek ticaret gerekse konar-göçerlik dolayısıyla “deve”ler ile iç içe bir yaşam sürdürmüşlerdir. Bu bağlamda “kervan”lar çok önemli bir yer tutar. Hikâyedeki adların anlamları çözümlendiğinde metinde devinin içinde bir “kervan” görünür. Bu kervanın (bezirgânlar) gelişi de dönüşü de “bahar”la simgelenmiştir. En genel anlamında kervan, zenginliğini türlü memlekete taşıyan Türk milletini temsil eder. Hem kervan hem yaşamın diğer kısımları için önemli hesaplamalar, zamanlamalar için de “yıldız”lar büyük önem taşır ve Türkler daima bu konuda ileri derecede bilgi sahibiydiler. Bamsı Beyrek hikâyesinde de görüldüğü gibi bu engin bilgilerini halk anlatılarının hücrelerine dahi işlemişlerdir. Yıldızların konum ve durumuna göre mevsimin nasıl geçeceğini tahmin eden, yolculuk/sefer kararını veren Türkler, hikâye metinlerine dahi bu bilgileri tabaka tabaka, ustalıklı yerleştirerek bu bilgileri günümüze ulaştırmışlardır. Günlük hayattaki işler, av, konma-göçme, ticaret ve astrolojinin birbirine bağlı olduğu ve toplumun bu birlikteliğin oluşturduğu kurallara riayet ederek yaşamını idame ettirdiği bir kez daha görülmüştür.

Kaynaklar

- Albayrak, N. (1993). *Dini Türk Halk Hikâyelerinden Geyik, Güvercin ve Deve Hikâyeleri: Kaynakları ve Metin Tesisi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Alekseyev, N. A. (2013). *Türk Dilli Sibiryâ Halklarının Şamanizmi*. Çev. Metin Ergun. Konya: Kömen Yayınları.
- Alyılmaz, Cengiz. (2016). *Gobustan'ın Gizemi (Kıpçaklar"a Giden Yol)*. Ankara: Bitlis Eren Üniversitesi Yayınları.
- Bayat, Fuzuli. (2016). *Türk Mitolojik Sistemi (Cilt II)*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Ceviz, Nurettin. (2007). "Arap Şiirinde Deve Motifi". 38. *ICANAS Kongresi*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu. 53-62.
- Çelebi, Vedat. (2014, Temmuz). "Nicolai Hartmann'ın Yeni Ontolojisinde Varlık ve Değer İlişkisi". *Ethos Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 74-97.
- Çoruh, Hacer ve Türkmen, Seher. (2016). "Develerin Antik Dönem Kültür Tarihine Yansımaları". *I. Uluslararası Devecilik Kültürü Ve Deve Güreşleri Sempozyumu-1*, İzmir: Selçuk Belediyesi Selçuk Efes Kent Belleği Yayınları. 27-45.
- Devellioğlu, Ferit. (1999). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat (16 b.)*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.
- Ergun, Metin. (2000). "Türk Ağaç Kültü İnancının Dede Korkut Hikâyelerindeki Yansımaları". *Milli Folklor (47)*, 22-30.
- Ertürk, Devrim ve Şanlı, Süleyman. (2017). *Türkiye'de Devecilik Kültürü ve Deve Güreşleri*. Ankara: Gece Kitablığı.
- Espenak, Fred. (2012, Mayıs 13). "Venus and the Pleiades"- I. Mart 4, 2019 tarihinde Astro Pixels: <http://astropixels.com/conjunctions/2012/VenusM45-01.html> adresinden alındı
- Gökalp, Ziya. (1976). *Türk Töresi*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Gülensoy, Tuncer. (1994). "Türklerde Ad Verme Geleneği ve Hektor". *Milli Folklor (22)*, 5-7.
- Güllüdağ, Nesrin. (2015, Ocak 6). "Türklerde Damga Geleneği ve Nogay Türklerinin Damgaları Üzerine". *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 132-150.
- Hartmann, Nicolai. (2001). *Ontolojide Yeni Yollar (1. b.)*. (L. Yarbaş, Çev.) İzmir: İlya Bas. Yay.
- Kabadayı, Osman. (2007). *Eski Türkçe Gök Bilimi (Astronomi) Terimleri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırıkkale.
- Kanar, Mehmet. (2003). *Örnekli Etimolojik Osmanlı Türkçesi Sözlüğü (2 b.)*. İstanbul: Derin Yayınları.
- Karabaş, Seyfi. (tarih yok). *Bütüncül Türk Budun Bilimine Doğru*. Ankara: ODTÜ Fen ve Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Karakurt, Deniz. (2011). *Türk Söylence Sözlüğü*. e-kitap. <https://ia801404.us.archive.org/16/items/Turkish-Turkic-Mythology-Glossary-Dictionary/Turkish%20Turkic%20Mythology%20Glossary%20Dictionary.pdf> adresinden alındı


- Kaşgarlı Mahmud. (2015). *Dîvanu Lugâti't Türk (2. b.)*. (düz. Ahmet Bican Ercilasun-Ziyat Akkoyunlu), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Mütercim Asım Efendi (2009). *Burhân-ı Katı (2 b.)*. (düz. M. Öztürk-D. Örs) İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Okca Koyuncu, Ayşegül ve Mustafa Genç. (2017). “Yörük Göçlerinde Deve”. *The Journal of Academic Social Science Studies* (58), 225-236.
http://www.jasstudies.com/Makaleler/230390806_17Yrd.%20Do%C3%A7.%20Dr.%20Ay%C5%9Feg%C3%BCI%20Koyuncu%20Okca.pdf adresinden alındı
- Roux, Jean Paul. (2015). *Eski Türk Mitolojisi (2 b.)*. (Çev. Musa Yaşar Sağlam). Ankara: BilgeSu yayıncılık.
- Sagalayev, Andrey Markoviç. (2017). *Ural-Altay Mitolojisinde Arketipler ve Semboller*. (Çev. Ali Toraman). İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Sakaoğlu, Saim. (2001). *Türk Ad Bilimi (Cilt I)*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Sarı, Emre. (2016). *Türk Mitolojisi*. Antalya, Türkiye: Net Medya Yayıncılık.
- Tarama Sözlüğü (3 b.)*. (1995). Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Tezcan, Semih ve Boeschoten, Hendrik. (2001). *Dede Korkut Oğuznameleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Yükçü, Süleyman. (2011). *İki Kültür İki Güreş Deve Güreşi-Boğa Güreşi*. İzmir: Altın Nokta Basım Yayın Dağıtım.



MEHMET EMİN YURDAKUL'UN ŞİİRLERİNDE ÇOCUK CHILD IN THE POEMS OF MEHMET EMİN YURDAKUL

A. FİKRET KILIÇ


Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.
Assist. Prof. Dr., Erzincan Binali Yıldırım Uni., Science and Art Faculty, Dep. of Turkish Language and Literature
afikretkilic@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-8215-0410>

Atıf / Citation

Kılıç, A.F. 2020. "Mehmet Emin Yurdakul'un Şiirlerinde Çocuk". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi- Journal of Turkish Researches Institute*. 69, (Eylül-September 2020). 225-245

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü- *Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi- *Received Date* : 10.04.2020
Kabul Tarihi- *Accepted Date* : 31.08.2020
Yayın Tarihi- *Date Published* : 30.09.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4402>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate® programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi- *Journal of Turkish Researches Institute*
TAED-69, Eylül – September 2020 Erzurum. ISSN 1300-9052 e-ISSN 2717-6851
www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

MEHMET EMİN YURDAKUL'UN ŞİİRLERİNDE ÇOCUK
CHILD IN THE POEMS OF MEHMET EMİN YURDAKUL

A. FİKRET KILIÇ

Öz

Özet

Mehmet Emin Yurdakul, edebiyat tarihimizde, Türkçü, milliyetçi, halkçı ve sosyal bir şair olarak bilinir. 1898 yılında yayımlanan Türkçe Şiirler adlı eseriyle Türk edebiyatında Türk dilinin istiklâl ve hakimiyeti esasına dayanan yeni bir çığır açar. Bu manzumelerin estetik değeri ne olursa olsun, halkın diliyle halkın hayatını anlatır. Bu, Türk şiirinde köklü bir değişimin teklifi, bir edebî olay olarak karşılanır. Yurdakul gerek kahramanlık konularını anlatan şiirlerinde gerekse toplumsal hayat sahnelerini anlatan şiirlerinde toplumun bütün tabakalarından geniş bir insan kadrosuna yer verir. Bu makalede, Yurdakul'un çocuklar için yazdığı ve çocuklardan bahseden şiirleri üzerinde durulacak, söz konusu şiirler bireysel ve toplumsal değerler etrafında incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Mehmet Emin Yurdakul, Şiir, Çocuk, Aile, Toplum

Abstract

Mehmet Emin Yurdakul is known as a Turkist, nationalist, populist and social poet in our literature history. He makes a breakthrough in Turkish literature based on liberty and authority of Turkish language with his work named "Türkçe Şiirler" published in 1898. Regardless of the aesthetic value of these poems, he narrates the life of community with the folk speech. This is welcomed as an offer of a radical change, as a literary case. Yurdakul gives place to wide range of people from all classes in his poems where he narrates both epic themes and scenes from social life. In this article; the poems about the children he wrote for children will be discoursed, the mentioned poems will be analyzed in point of individual and social values.

Key Words: Mehmet Emin Yurdakul, Poetry, Child, Family, Society

“İnsan çocuktan olur; çocuk da terbiye ile insan olur.”¹
Ziya Paşa

Structured Summary

Mehmet Emin Yurdakul, who took his place in the history of Turkish literature with his work called “Türkçe Şiirler”, has included a wide range of people from all levels of society, both in his poems about heroism and in his poems about social life scenes. In this article; the poems of Yurdakul for children and talking about children are emphasized, and these poems are examined in terms of individual and social values.

One of the main issues that should be considered in order for the future of a country to be safe is the issue of raising children. Literary works constitute one of the most efficient means of their maturation of emotions and thoughts and increasing their knowledge and enriching their observations.

As it is known, literary works created with the aim of raising the type of child desired by the society are described as “children's literature”. We call children's literature, which addresses the language level of the children of development and adulthood, the world of emotions and thoughts, and their comprehension and comprehension skills. The main concern of this literature is that it is relative to the child.

Children live with everyone as a member of the society, since people always lived together before moving to settled life; in this lifestyle, they are fed on the cultural values that are passed down from generation to generation. This oral material was preserved by writing, it was explained and taught to future generations with pleasure. For this reason, folk literature crops have been the oldest, deep-rooted and richest source of children's literature.

After oral literary crops, the real development in works written for children occurs after Tanzimat. In the literary movement called “New Turkish Literature”, “child” starts to take its own place; literary figures have expressed their views on the child's life, upbringing and education in and out of the family.

Mehmet Emin Yurdakul, who entered the world of poetry with his poem “Anadolu’dan Bir Ses Yahut Cenge Giderken”, also included the child in his poems. He wrote some of them directly for children / with the dedication to “my little citizens”. Apart from these, he also mentioned children in many poems.

Yurdakul presented these verses to the readings of the adults, rather than the readings of the children; and pointed to the importance of the child in family and community life and tried to express the necessity of his healthy growth both in terms of body and world of emotion and thought by making use of the possibilities of poetry.

¹ İnci Enginün, “Tanzimat Sonrası Edebiyatçılarımız ve Çocuk,” *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları* 2, Dergâh Yayınları, İstanbul 2012, s. 44-51.

Giriş

Türk edebiyatı tarihinde, “*Millî edebiyatın ilk mübeşşirlerinden biri*”², “*edebî Türkçülüğün en bariz siması*”³, “*Türk şairi, millî şair*”⁴, “*halkçı ve sosyal bir şair*”⁵ olarak bilinen Mehmet Emin Yurdakul, 1869’da İstanbul’da, müteviz bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelir. Türk halk kültürünü teneffüs eden sosyal bir çevrede büyür. Çok düzenli olmayan bir öğrenim hayatından sonra, yirmi yılı aşkın bir memuriyet hayatı yaşar. 1913’te Musul milletvekili, Millî mücadeleden sonra 1923’ten 1943 yılına kadar beş dönem milletvekilliği görevinde bulunur. 1944’te İstanbul’da vefat eder.

Tanzimat’tan sonra başlayan Yeni Devir Türk Edebiyatı’nda ferdin hak ve hürriyetleri yanında, devlet kurumlarının da yeniden yapılanması etrafında arayışların başladığı, yeni tekliflerin getirildiği ve bunların sanat-edebiyat hareketlerinde yansımalarının görüldüğü bilinmektedir.⁶

Bu yeni yolda vücut bulan edebiyat hareketinde Mehmet Emin Yurdakul, 1898 yılında yayımlanan *Türkçe Şiirler* adlı eseriyle Türk edebiyatında Türk dilinin istiklâl ve hakimiyeti esasına dayanan yeni bir çıkır açar.⁷ Osmanlı şairleri arasında ilk defa tam bir şuurla dilinin Türkçe, milletinin Türk, millet çoğunluğunun da halk olduğunu gür bir sesle söyler.⁸ Bu manzumelerin estetik değeri ne olursa olsun, Türk milletinin değerlerini dile getirmek suretiyle bir yeni çıkır açar.

Yurdakul, gerek kahramanlık konularını anlatan şiirlerinde, gerekse toplumsal hayat sahnelerini anlatan şiirlerinde Anadolu’nun ortasındaki bir köylüden, İstanbul’un kıyısındaki bir balıkçıya; hiç okumamışından, çok okumuşuna kadar toplumun bütün tabakalarından geniş bir insan kadrosuna yer vermiştir;⁹ zengin sınıfından hak hukuk tanımayan insanlar, yoksul, hasta, kimsesiz kadınlar, oğlu tarafından dövülen, tartaklanan anneler, çiftçiler, demirciler, gemiciler, çömlekçiler, balıkçılar; askerler gaziler, şehitler; tarihi şahsiyetler, devlet adamları; sanatkârlar, düşünürler; çocuklar, mektepliler, sürücüler, dilenciler, kimsesizler, babasızlar, genç kızlar, delikanlılar, hasta bakıcılar, hemşireler; biçki dikiş yapanlar...¹⁰

Bu makalede Yurdakul’un çocuklar için yazdığı ve çocuklardan bahseden şiirler üzerinde duracağız.

²Yusuf Akçura, *Yeni Türk Devletinin Öncüleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1981, s. 108.

³Uluğ İğdemir, “Yurdakul, Mehmet Emin,” *Aylık Ansiklopedi*, nr. 10, 321-323, Şubat 1945.

⁴Agâh Sırı Levend, Mehmet Emin Yurdakul, *Türk Dili*, Yıl 18, C. XX, S. 216, s. 701-707.

⁵Bilge Ercilasun, “Mehmet Emin Yurdakul’un Şiir Dünyası,” *Türk Yurdu*, C. 8, Şubat 1987; *Türk Şiiri Üzerine*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014, s. 24-33.

⁶Sadık Kemal Tural, “II. Meşrutiyet Döneminde Türk Edebiyatı,” *Türk Dünyası El Kitabı*, C. 3, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1992, s. 471.

⁷Uluğ İğdemir, “Yurdakul, Mehmet Emin,” *Aylık Ansiklopedi*, nr. 10 Şubat 1945, 321-323.

⁸Yusuf Akçura, *Yeni Türk Devletinin Öncüleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1981, s. 108-116.

⁹Kenan Akyüz, *Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi*, Ankara 1970, s. 499-509.

¹⁰Fevziye Abdullah Tansel, *Mehmet Emin Yurdakul’un Eserleri-I Şiirler*, T.T.K. Yayınları, Ankara 1989, s. XXXVI. (Yazımın bu bölümü A. Fikret Kılıç, “Mehmet Emin Yurdakul’un Şiirlerinde Kadın”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, S. 3/4 2014 s. 34-56, adlı makaleden alınmıştır.)

1. Çocuk Edebiyatı/ Çocuk İçin Edebiyat

“Çocuk, doğum ve ergenlik çağı arasındaki dönemi yaşayan küçük insandır. 0-15 yaş grubunu içine alır. Birleşmiş Milletler Genel Kurulunca 20 Kasım 1989 tarihinde kabul edilen Çocuk Hakları Sözleşmesi’ne göre on sekiz yaşına kadar her insan çocuk sayılır. Dört aşamadan oluşan bu dönemin birinci evresi doğumdan yaklaşık üç haftalık oluncaya kadar, ikinci evresi on sekizinci aya kadar, üçüncü evresi 6-7 yaşına kadar, dördüncü ve son evresi de ergenlik çağına kadar sürer.”¹¹

Günümüzde “Çocuk Edebiyatı” alanında, akademik seviyede çeşitli araştırmaların yapılması, ayrıca eğitim programlarında önemli bir yer işgal etmesini de dikkate alarak Mehmet Emin Yurdakul’un şiirlerinde çocuğun genel olarak insanî, dinî ve millî değerler bağlamında yetiştirilmesine, aile ve toplum hayatındaki önemine bakacağız.

Bir memleketin geleceğinin emniyette olabilmesi için üzerinde düşünülmesi gereken meselelerden biri de hiç şüphesiz, çocukların yetiştirilmesi meselesidir. Onların duygu ve düşünce bakımından olgunlaşmaları, bilgilerinin artması, gözlemlerinin zenginleşmesinde terbiyevî mahiyetteki edebiyat mahsulleri en verimli vasıtalarından birini teşkil eder. Bu sebeple, çocukların, yalnız kendilerine değil, aile çevreleri ve memleketleri için de “faydalı birer “insan şahsiyeti” kazanmalarında çocuk edebiyatının rolü büyüktür.¹²

Bilindiği gibi, toplumun istediği türde çocuk yetiştirmek maksadı ile meydana getirilen edebiyat eserleri “Çocuk edebiyatı” olarak nitelendirilir. *“Gelişme ve yetiştirme çağındaki çocukların dil düzeyine, duygu ve düşünce dünyasına, anlama ve kavrama becerilerine seslenen edebiyata çocuk edebiyatı diyoruz. Bu edebiyatın temel kaygısı çocuğa görelilik olmasıdır.”¹³*

Bütün dünyada, çocuklar için hazırlanmış olan eserler, “cemiyetin kendi dünya görüşünü, inançlarını, kendinden sonraki gelecek nesillere aşlamak maksadıyla” yazılmış olduğu bilinir. Bunlar arasında bir milletin bütün geleneginin bir özeti olan halk edebiyatı mahsulleri en etkili araç olmuştur.

İnsanlar yerleşik hayata geçmeden önce, hep bir arada yaşadıklarından çocuklar da toplumun bir ferdi olarak herkesle birlikte yaşar; bu hayat tarzında, nesilden nesile aktarılan kültür değerleri ile beslenir. İşte bu sözlü malzeme yazıya geçirilmek suretiyle korunmuş, gelecek nesillere zevkle anlatılmış ve okutulmuştur. Bu sebeple halk edebiyatı mahsulleri, çocuk edebiyatının en eski, en köklü ve en sevilen kaynağı olmuştur. Özellikle masallar, insanî ve millî değerler bakımından son derece bereketli bir kaynak olduğu için, bunlardan yararlanmak suretiyle meydana getirilen eserlerde çocuğun hem bireysel hem de toplumsal değerleri öğrenme ve yaşama imkânı hazırlanır. Anlatılarda geçen kavramların dolaylı olarak anlam alanından haberdar olur, onun fantastik dünyasında eğlenirken öğrenmiş olur; bununla da kalmaz, yaşadığı gerçeklik dünyası ile dinlediği fantastik alem arasında ilgi ve ilişkiler kurar, masal kahramanının mücadelesi onda gerçeklik dünyasında, muhtemel zorluklar

¹¹ Tacettin Şimşek, *Çocuk Edebiyatı*, Suna Yayınları, Konya 2007, s. 13.

¹² Fevziye Abdullah Tansel, “Mehmed Emin Yurdakul’un Bugüne Kadar Dikkati Çekmeyen Bir Hususiyeti Çocuklar İçin Yazdığı Şiirler”, *Türk Kültürü*, Eylül 1969, Yıl VII, S. 83, s. 824-829.

¹³ Tacettin Şimşek, *Çocuk Edebiyatı*, Suna Yayınları, Konya 2007, s. 29.

karşısında mücadele azmini kuvvetlendirir. Söz konusu malzeme bir bakımdan çocuğun atölyesi olur, onu hayatın erdemli ve hünerli bir aktörü yapar.

Sözlü edebiyat mahsullerinden sonra çocuklar için yazılmış eserlerde asıl gelişme Tanzimat'tan sonra meydana gelir. Yeni Türk edebiyatı olarak adlandırılan edebiyat hareketinde “çocuk” kendine mahsus yerini almaya başlar. Çünkü, yeni girilen medeniyet dairesinde, yeni dünya görüşünün yerleşmesi ve devamlılığı ancak gelecek nesillere verilecek terbiye ile mümkün görülür. Bu sebeple Tanzimat'tan sonra gelen edebiyat adamlarımız eserlerinde çocukla ilgili meselelere yer vermişler; çocuğun aile içinde ve aile dışındaki hayatı, yetişme şartları ve terbiyesi ile ilgili görüşlerini ifade etmişlerdir.

Çocuk eğitimi ve çocuk psikolojisi üzerinde durma gereği, değişmekte olan dünya şartları, medeniyete ayak uydurma zorunluluğu ile bazı aydınlar bir taraftan batı edebiyatlarından tercüme yaparken bir taraftan da telif eserler meydana koyarlar. Bu tercüme ve telif denemelerinden sonra, Tanzimat'ın gazetecilik hayatına getirdiği hareket ve canlılık çocuk dergi ve gazetelerinin çıkmasına zemin hazırlar. Mümeyyiz (1869), Bahçe (1880), Çocuklara Kıraat (1881), Vasıta-ı Terakki (1882), Çocuklara Rehber (1897), Çocuklara Mahsus Gazete (1897), Çocuk Bahçesi (1904) bunlardan bir kaçıdır.

İkinci Meşrutiyet'ten sonra, yeni rejimin kendilerine emniyet edilecek nesilleri yetiştirmek gerekliliği çocuk eğitim ve öğretimine verilen önemi artırmıştır. Başta dönemin eğitimcilerinden Satı Bey olmak üzere, İbrahim Alaadin (Gövs), Ali Ulvi (Elöve), Tevfik Fikret, Ali Ekrem (Bolayır), Fuad Köprülü, Aka Gündüz gibi pek çok yazarımızın çocuklar için eserler verdiği, dergiler yayımladığı görülür.¹⁴

Bu dönemde, “*Türk cemiyeti için bütün meseleleri içine alan bir sistemin kurucusu olan Gökalp, bu sistemde en küçük birim ve geleceğin unsuru olan çocuğa da büyük yer vermiştir.... Çocuğu hem aileyi kuvvetlendiren varlık hem de cemiyetin geleceği olarak görmüş ve çocuğun bir şahsiyet olarak yetiştirilmesini hedef edinmiştir. Gökalp'e göre çocuk, dünyaya geldiği zaman beraberinde ne dinî ne ahlaki ne hukukî ne bedîi ne lisanî ne iktisadî ne de mantıkî bir vicdan getirmez. Bu vicdanları ona kendi milletinin harsı verir.... Hars, milletin hususi harsı ancak kendisi için bir terbiye gayesi olabilir. Türk çocuğu Türk milletin içinde yaşayacaksa, Türk milletin harsına göre terbiye edilmelidir.*”

Gökalp, teorik olarak çocuklara verilecek terbiyenin mahiyetini belirttiği gibi, bunun uygulamasını da yeni baştan işlediği masallarda ortaya koyar. Bu sebeple “*her masal millî ve beşerî bir değer telkin edecek şekilde yeni baştan inşa edilir.... Bu masallar hem yazıldığı günlerde büyük yankı uyandırmış, hem de günümüzde çocuklar tarafından rahatça okunacak çocuk edebiyatı içinde yer almaktadır.*”¹⁵

Bu dönemde şiirlerinde çocuktan bahseden bir başka şairimiz de Mehmet Âkif Ersoy'dur. Toplumsal meseleler karşısında sosyal sorumluluk duygusunu en üst seviyede yaşayan ve bir “cemiyet mistiği” olarak bilinen Âkif, *Safahat*'ında hastasından doktoruna; vatandaşından yöneticisine, fakirinden zenginine; Meyhanede sarhoştan kürsüde Hocazade'ye, mektepte öğrenciden öğretmene... Her sosyal tabakadan geniş bir insan

¹⁴ İnci Enginün, “Çocuk Edebiyatına Toplu Bir Bakış,” *Türk Dili Çocuk Edebiyatı Özel Sayısı*, S. 400, Nisan 1985, s. 186-194; *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları 1*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2012, s. 413- 421; Ferhan Oğuzkan, “Dünyada ve Bizde Çocuk Yazımının Gelişmesine Toplu Bir Bakış”, *Türk Dili*, Yıl 1979. S. 331, s. 261-283.

¹⁵ İnci Enginün, “Ziya Gökalp ve Çocuk”. *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları 1*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2012, s. 456- 467.

kadrosuna yer vermiş; özellikle çocuk ve gençlere yönelmiştir. Manzum hikâyelerinde bir taraftan onların yoksulluk ve eğitimsizliklerine dikkatleri çekerken, bir taraftan da onların bireysel ve toplumsal değerlere sahip olarak büyümelerini; “*bir hayat tarzı olarak adaletsizliğe ve eşitsizliğe öfke duyan; millî birliğe bağlı, pozitif ilimlere hâkim olmakla birlikte özünü kaybetmeyen; çağın değerlerini kendi ahlâk anlayışına uydurarak yeni bir medeniyet doğurabilen dinamik bir insan*”¹⁶ olmaları gerektiğini ifadeye çalışmıştır.

“Anadolu’dan Bir Ses Yahut Cenge Giderken” manzumesiyle şiir dünyasına giren Mehmet Emin Yurdakul da şiirlerinde çocuğa yer vermiştir. Bunlardan bir kısmını “Küçük Vatandaşlarım’a” ithafıyla doğrudan çocuklar için/çocuğa yönelik yazmıştır. Bunların dışında çok sayıda şiirde de çocuklardan bahsetmiştir.

Yurdakul, bu manzumeleri çocukların okumalarından ziyade, büyüklerin okumalarına sunmuş; çocuğun aile ve toplum hayatındaki önemini işaret etmiş, onun gerek beden bakımından gerekse duygu ve düşünce dünyası bakımından sağlıklı büyümesinin gerekliliğini şiirin imkânlarından yararlanarak ifadeye çalışmıştır.

2. Mehmet Emin Yurdakul’un Şiirlerinde Çocuk

İnsanın bebeklikten ergenlik devresine, hatta Bileşmiş Milletler Sözleşmesi’ne göre on sekiz yaşına kadar çocuk olarak nitelendirildiğini ve dört aşamadan meydana geldiğini yukarıda belirtmiştik. Mehmet Emin Yurdakul hemen hemen bu dört evreye göre şiirler yazmış; beşiğinde ağlayan-gülümseyen çocuktan, ergenlik çağının hülyalarıyla dolaşan genç kızlar ve delikanlılar şiirin konusu olmuştur.

Şiire konu olan çocukları yaşları, cinsiyetleri, sosyal durumları, işleri bakımından tasnif etmek mümkündür; ancak sosyal durumları bakımından değerlendirmenin daha kapsayıcı olacağı kanaatindeyiz. Buna göre söz konusu şiirler, Ailede Çocuk-Okulda Çocuk-Toplumda Çocuk olmak üzere üç ana başlık etrafında değerlendirilecektir.

2.1. Ailede Çocuk

*“Ey çocuklar, ...
Şu dünyada sizler kadar sevecek şey bulamam;
Âh, sizlerden aldığımı hiçbir şeyden alamam.”*

diyen Mehmet Emin Yurdakul’da çocuk sevgisi her şeyin üstündedir. Şaire göre, “dem çeken bülbül” de “sad-berk gül” de -biri diğerine tercih edilemeyecek derecede- vatan toprağının güzelliklerindedir. Ancak bunlar bütün güzelliklerine rağmen, neticede bu toprağın bir çiçeği, bir hayvanıdır. Çocuklar ise bu toprağın insanı, viran yerleri şenlendirecek evlâdıdır. Bu sebeple, Çocuk muhabbeti, “gül-bülbül” muhabbetinden çok daha yüksekte bir vatan muhabbetidir. Bir başka ifadeyle, Yurdakul için çocuk sevgisi vatan sevgisindedir. Çünkü çocuklar, zor zamanlarda vatanın imdadına koşar, gerekirse candan geçer, uğruna ölürlür. Çocuklar, Mehmet Emin Yurdakul’un gözünde vatanın “aşkı”, “ümidi” ve “hayatı”dır. (s. 98) Bu sebeple Mehmet Emin, “Turan’ın Aziz Kızları’na” ithaf edilen, on altı dörtlükten meydana gelen “Ninni” adlı şiirde yarının annelerine çocuklarını nasıl yetiştirmeleri gerektiği konusunda birtakım telkinlerde bulunur, yol gösterir. Ancak,

¹⁶ Dilek Çetintaş, “Safahat’ın Çocukları”, *I. Uluslararası Mehmet Akif Sempozyumu Poster Bildiriler*, 19-21 Kasım 2008, s. 871-880.

bunu sözlü Türk halk edebiyatı türlerinden “Ninni” formunda meydana koyarak şair, söz konusu meseleye, çok farklı bir açıdan yaklaşır.

Bilindiği gibi “ninni”, zamanla söyleyeni unutulmuş, imzasız anonim bir halk edebiyatı türüdür. Halbuki bizim açıklamaya çalıştığımız şiirin sahibi bellidir, altında imzası vardır. Öyle görülüyor ki şair, konu ile ilgili görüşlerini şahsiliikten çıkarıp, kolektif bilincin mahsulleri, ortak hafıza ve hatıraların değerleri olarak telkin etmek istegindedir.

Şiir, bir cephesiyle, çocuk yetiştirmede, annelik görevinin esaslarını gösterirken, diğer cephesiyle de bir çocuğun, yetiştirilirken sadece fiziki ihtiyaçlarının karşılanması değil, hattâ bundan daha fazla, onun “duyuşsal” ve “bilişsel” dünyasının beslenip şekillenmesi gerektiğini öne çıkarır.

Yeryüzünde, bütün insan toplulukları, en küçüğünden en büyüğüne, zamanın şartlarına göre, muhayyilelerinde ihtiyaç duyulan insan tipleri yaratırlar. Türk milletinin de tarih içinde şartlara göre ihtiyaç duydukları insan tiplerini, destan devrinden bugüne, meydana getirdikleri edebiyat eserlerinde, kurmaca dünyanın kahramanları olarak yarattıkları bilinmektedir.

Söz konusu bu şiirin yazıldığı zamanda, -1916’da Osmanlı imparatorluğunun malum durumu; Türk dünyasının işgal, istila ve esareti... Kısaca, “Ya istiklâl ya ölüm” demek zorunda kaldığı bir zamanda- Mehmet Emin Yurdakul, geleceğin Türkiye’si için arzu edilen ve beklenen insan tipinin profilini çizmeye çalışır:

Annesinin sinesinde büyüyen bu “yavru”, tabiatın ve üzerinde doğup büyüdüğü bir coğrafyanın bütün güzelliklerine sahiptir; bir “ak-doğan”; bir “Boğa-dağı ceylanı”dır; “Bingöl’lerin baharı”; “Bozkırlar’ın rüzgârı”, taliin bir “çerâğî”dir. Altay’ların kutlu görüp selamladığı çocuktur.

Mehmet Emin Yurdakul’da çocuk sevgisinin toprak ve vatan sevgisiyle özdeş olduğunu yukarıda söylemiştik. Denebilir ki Mehmet Emin’de toprak, sadece uğrunda ölmekle değil, aynı zamanda üzerinde yaşamakla da vatanlaşır; o zaman üzerinde yabancı ayaklar dolaşamaz, ezanlar susmaz olur. O nedenle anne, göğsünde uyutup ve göğsünde uyandırdığı, bir başka ifadeyle, gecesinde gündüzünde pâk südü ile emzirdiği çocuğunun “arslan gibi kuvvetli”, “kurtarıcı bir kahraman” ve Allah’tan uzun ömürlü olmasını diler. Çünkü “vatan sefil”dir; “Irak’ın bağı yanık”, “Rumeli yası”, “Anadolu viran”, “Kafkaslar yetim”, “Ceyhun dertli”dir... Görüldüğü gibi, baştanbaşa yanmış yıkılmış vatan coğrafyasının kurtuluşu için böyle bir kahramana ihtiyaç duyulmaktadır.

Şaire göre bu kahraman, daha ana kucağında süt emerken, vatan aşkıyla söylenen ninnilerle büyüyecek; geri kalmışlığın ve esaretin zincirlerini kırıp “ıssız ocaklar”a, “zindan olmuş şehirler’e”, “yol gözleyen bucaklar”a ulaşacak. “Turan’ı bir cennet yapacak; “hür, mes’ud memleket”te viran iller altunlar saçacak, mamur hale gelecektir. Ancak, şaire göre annelik görevi bunula bitmez; ona vatan aşkıyla birlikte “tarih bilinci” ve “milliyet duygusu”nu da kazandırmalıdır. Bunun için çocuğuna “her nesilden ulu”, “binbir hakan soyundan” geldiğini, “Karahan oğlu”ndan yüce bir neslin evladı olduğunu bildirecek; bu soyun dünyayı dize getirip, tarih yazdığını, “Türk’le her yerin şeref buldu”ğunu anlatacak. Ecdadın “zırh giyinen, kılıç-kalkan kullanan”, yeri göğü ineten, “dönen arza dur diyen” bir millet olduğunu tanıttacak. Çocuk bunlarla gurur duyacak, “İman dolu vicdanıyla” yarınlara yürüyecek; büyük ülkelerin rüyasını görüp “sönük Şark’ın yüzünü parlatacağı.” Al bayrağı göklere yükseltecek, yüz milyonluk devleti yaratacağı ve “Yeni- Turan” doğacaktı.

Bütün bu anlatılardan hareketle, diyebiliriz ki, Mehmet Emin Yurdakul'a göre vatanın bağımsızlığı, devletin bekası ve milletin refahı ancak çocukların ruhen ve bedenen sağlıklı büyümesiyle mümkün olacaktır. Bu dikkatle çocuk, sadece doğup büyüdüğü ailenin biricik kıymeti değil, mensup olduğu milletin de temel değer, millî güvencesidir. (s. 243)

Kültür ve medeniyette güçlü bir Türkiye için nüfus bakımından da güçlü olmak gerektiğini düşünen Mehmet Emin, (s. 76) "Yavrumuzu Çoğaltalım" der. Çünkü bu dünyada hiçbir canlı ölümsüz olmadığı gibi, insan da ölümsüz değildir. Bundan başka hayat için her köşede düşman da çoktur. Buna karşı yapılacak iş tabiata bakıp çiçekleri, böcekleri örnek alıp:

*"Yavrumuzu çoğaltalım, her yere kök salalım;
Böylelikle bir ziyana karşı iki artalım!..." der.*

Bu ifadelerle göre Mehmet Emin Yurdakul tek tek bireylerin ölümlü olmasına karşın bireylerin ortak duyuş ve düşünüşünden vücut bulan Millet denilen varlığın ölümsüz olabileceğine işaret eder. Bu ölümsüzlüğün, başka bir ifadeyle bu devamlılığın temel öznesinin de çocuk olduğunu işaret eder. Böylece şairin ilgisi, çocuğun bireysel ve aile içindeki mutluluğu veya mutsuzluğu ile sınırlı kalmaz; onu millet hayatının da birinci derecede emniyeti olarak görür. Bu sebeple "bir ziyana karşı iki artalım" der.

Bu şiirin devamı niteliğinde görülen (s. 85) "Sebep Ne Ki Doğurmasın" şiirinde de kadınların doğurması, çok çocuk dünyaya getirmesi ve nüfusun artması gerektiğini vurgular: her yıl bağından bahçesinden türlü yemişler vermesini beklerken, bir ineğin yavrusuna bakıp, hizmetçilik ederken, hatta "her yerde bize Hakk'ın nimetleri parıldır"ken "aç kalırlar" korkusuyla bir insan yavrusuna tahammülsüzlüğü "nankörlük" olarak niteler, hatta düşmanca bir tavır sayar. Yavruların çoğalmasını milletin bekası, vatanın zenginliği, sofranın bereketi, ocağın ateşi ve gönüllerin saadeti olarak değerlendirir. Bu sebeple:

*"Hayır, kardeş, 'doğurmasın' deme sakın, var üre!
Çocukların, torunların sığmasınlar bu yere;
Çıplak dağlar hep onların elleriyle şen olsun*

*Hazineye en çok senin harmanların baç versin
Herkes senin ocağını gariplere göstere
Konuk dolu sofralarla yüreğine zevk versin." der. (s. 86)*

Mehmet Emin Yurdakul, çocuklar için nasihat sayılabilecek sözlerini bazen bir babaya, bir anneye veya dedeye, bazen de bir öğretmene, hatta bazen de başka bir üçüncü şahsa emanet eder; onların ağızından dillendirir. "Ali" adlı şiirde, baba oğul yolda yürürken iki gözü kör, tali'siz küçük sefil bir çocuğun:

*"Acıyınız bu öksüze,
On paracak verin sizler bu gözsüze!"*

diyerek dilendiğini görürler. Baba sadakasını verdikten sonra oğlunun dikkatini bu kör dilenci üzerine çeker:

*"Evladım bak,
O ağrısız, o gök-elâ gözlerinle,
Buna bak da Allah'ına bin şükr eyle !..." der,*

Takip eden mırralarda çocuğuna sahip olduğu güzellikleri hatırlar: Bunların en başında güler yüzlü bir anneye, çalışıp kazanan, ailenin geçimini sağlayan bir babaya sahip olmak ve ruhen, bedenen sağlıklı olmak... Sonra bahçelerde oynamak, koşmak, eğlenmek; güzel güzel mekteplere gitmek, oralarda birçok ilim tahsil etmek... Bir yanda bunun gibi birçok imkân ve güzelliklere sahip olan siz çocuklar, öbür yanda da -bu tali'siz, küçük sefil kör dilenci gibi-, bu imkân ve güzelliklere hasret ve bu hasretlerle gözyaşları dinmeyen çocuklar...

Bu dikkatle Mehmet Emin Yurdakul, hayatın hakikatlerine babanın ağzından daha geniş bir perspektiften ayna tutar; bir yandan çocuğa, sahip olduğu imkân ve güzelliklerden dolayı "şükretmek" fikrini, diğer yandan bu imkân ve güzelliklerden yoksun olanlara karşı da "merhamet" duygusunu telkin eder. (s. 309)

Mehmet Emin Yurdakul, "Baba Bucağı" adlı şiirinde çocuğun zihnen, ruhen ve bedenen sağlıklı olmasında doğup büyüdüğü mekânın -ev/aile ortamı- önemine dikkat çeker; bir başka söyleyişle, aile ortamında çocuğun eğitimi üzerinde durur; ailenin en büyüğü dedenin tecrübelerinden yararlanma yoluna gider, konuyla ilgili düşüncelerini onun vasıtasıyla ifadeye çalışır:

"Torunlarım" diye söze başlayan dede, kundağının bu evde bağlandığını; salıncağının tatlı tatlı ninnilerle bu evde sallandığını; ecdadının kim/kimler olduğunu bu evde öğrendiğini; bu evde benliğini/kimliğini idrak edip "hâlis Türk" olduğunu; ırz, namus, edep ve terbiyenin bu sevimli evde verildiğini anlatır. Bu ocağın "bir mukaddes mektep" olduğuna dikkat çeker. Torunların da bu evi birçok yüksek ve yüce değerlerin öğretildiği "bir rahle", bir kürsü gibi görüp sevmeleri gerektiğini arzu eder.

Dede kendi hikâyesini naklettikten sonra torunların, baba ve annelerinin hikayesine değinir. Babalarının çocukluğunun bu evde geçtiğini, beşiğinin bu evde sallandığını; annelerinin de gelinlik duvağıyla bu eve geldiğini bildirir.

Dede, nihayet, üçüncü kuşak olan kendilerinin/torunların da gözlerinin "bir mübarek kucak" olan bu evde dünyaya açıldığını söyler, bu evi bir "ana bağı" gibi sevmelerini ister.

Görüldüğü gibi, Mehmet Emin Yurdakul mekâna, "Baba ocağı"na fiziki özellikleri ile değil, sahip olduğu aşkın değerler açısından yaklaşır:

- "Ecdadım", soyun sopun, milliyetin öğrenildiği, benliğin idrak edildiği bir "ocak" olduğunu

- "İrz", "namus", "edeb" gibi dinî, millî, ahlâkî ve sosyo-kültürel değerlerin öğrenildiği "bir mukaddes mektep" olduğunu;

- Mahremiyeti koruyan, aynı zamanda korunan bir "aziz yuva" olduğunu;

- İçtenliği ile Ana bağı gibi "bir mübarek kucak" olduğunu belirtir.

Bu yaklaşımı ile Mehmet Emin Yurdakul'un, bir bakıma, "Mekânın Poetikası"¹⁷nı yaptığı da söylenebilir. (s. 310)

Çocuğun "Baba Bucağı"na olan muhabbetinde birinci derecede anne sevgisinin yer aldığına işaret eden Mehmet Emin Yurdakul, "Anneciğim" adlı iki dörtlükten meydana gelen şiirin birinci dörtlüğünde, -çocuğun ağzından- bir annenin "her rahatı unutup" büyük fedakârlıklarla çocuğunu büyüttüğünü anlatırken ikinci dörtlükte, gösterilen bu şefkat ve fedakârlıklar karşısında çocuğun da annesi için yapması gerekenleri ifade eder; bunların başında da anneye karşı duyulan sevgi, saygı, merhamet ve sorumluluk bilinci gelir. (s. 311)

¹⁷ Gaston Bachelard, (çev. Alp Tümertekin), *Mekânın Poetikası*, İtaki Yayınları, İstanbul 2017.

Mehmet Emin Yurdakul “Babacığım” adlı şiirinde de -yine çocuğun ağızından-babaya olan merhamet, sevgi ve saygıyı dillendirir. Önceleri, babanın hayatla mücadelesini, evin geçimini sağlamaktaki çabasını anlamadan bilmeden, ondan olur olmaz isteklerde bulunan, hatta “Can sıkıcı bir sesle haykırarak Al” diyen ve aldırtaan çocuğun bir gün çalışan işçilere rastlayıp onların “kanlı terler” döküp, “bin zahmetle dişini tırnağını sökerek” nasıl para kazandıklarına şahit olduktan sonra, evvelki isteklerindeki sınırsız ve sorumsuzluğun farkına varır:

“Bundan sonra ben senden öyle şeyler istemem;” dediğini nakleder. (s. 315)

Mehmet Emin’e göre tabiat, her taraftan parlak güzellikleriyle insanların yüzüne gülümserken, her şey sevimli, hoş ve aydınlık görünürken; hayat, tam aksine, görüldüğü gibi güzel ve aydınlık değildir. Zirâ her şeyde hiyânet, her yerde tuzak vardır; hatta dost görünen bir sine bile vefasız bir kucak olabilir.

Yine Mehmet Emin’e göre, toplumun bu hastalıklardan korunabilmesi ancak aziz kadınların/annelerin “o melekçe duyguları”nın “çocukların ruhlarında yer bul”ması ile mümkün olacaktır.

Zira bir başka şiirinde de belirttiğimiz gibi, Mehmet Emin Yurdakul için aile, “mukaddes bir mektep”, anne de çocuğun ilk öğretmenidir. İlk “nefes” ondan, ilk “söz” de ondandır.

*“İşte o gün insan-oğlu şimdikinden şen olur;
Biraz daha çokça güler, biraz daha az ağlar!” (s. 315-316)*

Mehmet Emin Yurdakul bireylerin ruhen sağlıklı büyümelerinde ailede yaşanan sevgi ve muhabbet ikliminin son derece etkili olduğunu anlatırken daha samimi ve daha sıcak bir üslup için “Baba Bucağı”nda sözü ailenin en büyüğüne, dedeye bıraktığı gibi, “Sofra Başı”nda da -yine aynı maksatla- sözü çocuğa bırakır; onun ağızından evde “bir sininin etrafı”nda vücut bulan ailenin ortak duyusuna tercüman olur.

Şair evin, sofranın ve sofrada oturanların fiziki tasvirine yer vermeden, sofrada yaşanan “düğün” neşesini çocuğun ağızından özetler:

*“Sofra başı... Oh, burayı pek severim,
Evimizde küçük yemek odasında,
Annem, babam, kardeşlerim, biz hepimiz
Bir sininin etrafına diziliriz
Ben bu aziz vücutların ortasında
Gâh dinlerim, gâh söylerim, gâh gülerim.
Ben burada düğün gibi zevk bulurum;
Cıvıldaayan kuşlar gibi şen olurum.”*

Görüldüğü gibi bu sofraya, sadece karın doyurmak için değil, karın doyurmaktan öte, ortak bir duyusunun, ortak bir düşünüşün paylaşımı için kurulmuş. Bu sofrada birlikte konuşmuş, birlikte dinlemişler ve birlikte eğlenmişlerdir. Denebilir ki aile, bu meşveret sofrasında ekmekten ziyade, bir sevgi, bir gönül paylaşımında buluşmuş, muhabbet etmişlerdir.

Şair, sofraya başı muhabbetinin ailenin bir hayat tarzı, bir yaşama üslubu olduğuna şöyle dikkat çeker:

*“Bu sinide büyük dedem yemek yemiş
Ve babama, “En zenginlik muhabbettir,
“Bir sofrada muhabbetle yenen yemek,
“Hattâ kuru bir esmerce yavan ekmek
“En lezzetli ballı börek tadı verir,
“Bunu sen de bir vazife eyle!” demiş.*

Atalar bu sofrayı böyle kurmuş, kendilerinden sonra gelenlere de bir “vazife” olarak vermiş, devamlılığını istemişler. Böylece mekân; ev, sofraya başı ailenin zaman içerisinde “ortak hafıza”sı ve “kültür bellek”i olmuştur. Çocuklar bir yandan bu bellekten beslenirken, bir yandan da söz konusu devamın halkaları olmuşlardır. (s. 313)

Mehmet Emin Yurdakul çocuklardan bahseden şiirleri içerisinde “Kesildi mi Ellerin?...”de çok farklı bir portre çizer; yoksul, dul bir kadının kimseye muhtaç bırakmadan mum ışığında el dikişi yaparak büyüttüğü oğlu tarafından tartaklanmasını anlatır:

Sağlığında, parasını “Vur patlasın, çal oynasın, şurada burada yediren”, yarımı düşünmeden yaşayan savurgan bir babadan geriye kalan yoksul “bir dul kadın” ile kazanmadan harcayan, çalışmadan yaşayan bir oğulun diyalogları üzerine kurulmuş bu manzum hikâyede Mehmet Emin Yurdakul, bir yandan “bir kör mumun ışığında” el dikişi dikerek kimseye muhtaç olmadan yetim çocuğunu büyütme çabasına bir annenin fedakârlığına dikkat çekerken, diğer bir yandan da, bu fedakârlığın kıymetini anlamak ve algılamaktan yoksun bir oğulun Hak ve adalet duygusundan uzak, annesine hakaret eden, el kaldırıp tartaklayan, hatta öldürmekle tehdit eden bir “hâin evlât” oluşuna dikkat çeker.

Her bakımdan, evlâdını kendisi için bir varlık şartı, bir yaşama sebebi olarak gören; sevinç ve kederinin kaynağı sayan; dünyayı onunla anlamlandıran bir annenin, ne yazık ki, “para için insanlıktan geçen” bu oğul tarafından “kınalı saçlarından tutarak acımadan, titremeden” bıçaklanmasını trajik bir üslupla hikâyeye eder. Annenin, bu yaşadıkları karşısında şaşkınlığını şöyle ifade eder:

*“Bu ne yürek? Para için insanlıktan geçiyor;
Bu ne alçak susayış ki ana kanı içiyor;
Seni böyle kimler etti kanlı cellât, canavar?..”*

Bu anlatımda, özellikle “Seni böyle kimler etti kanlı cellat, canavar?...” ifadesi üzerinde düşünülmesi gereken bir sorudur. Bunun doğrudan doğruya çocuk eğitimi ile ilgili olduğu açıktır.

Bilindiği gibi, çocuğun eğitimi önce ailede başlar ve ilk öğretmeni de annesidir. Sonra, aile dışında, çocuğun irtibat ve ilişkilerde bulunduğu çeşitli düzeylerdeki ortam ve yapılar; devam edeceği eğitim kurumları ve öğretmenleri çocuğun “duyuşsal ve bilişsel” dünyasının oluşumunda birinci derecede etkilendirir.

Denebilir ki, Mehmet Emin Yurdakul’a göre, çocuğun yetişmesinde gösterilen anne şefkati ve yapılan fedakârlıklar tek başına yeterli olamaz; çocuğun, kendisinden başkalarını sevmesi ve onlara karşı sorumlu olduğunu da bilip öğrenmesi gerekir. Bundan başka, çocuğu kuşatan çevreler, içinde bulunduğu sosyal yapılar da ruhen, zihnen ve bedenen sağlıklı olmalıdır. (s. 59)

2.2. Okulda Çocuk

Bilindiği gibi, çocuğun aileden sonra içinde bulunduğu sosyal birim okuldur. “Anne kucağı”nda, “Baba ocağı”nda çok tabii şartlarda edindiği bilgiler, okulda takip edilen programlar, verilen dersler doğrultusunda tamamlanır; eğitim kademelerinde bireysel ve toplumsal hayatın ihtiyaçlarına göre yeni bilgiler edinir. Gayreti ve kabiliyeti ölçüsünde hayatı ve insanı tanıma, yorumlayabilme becerisine sahip olur.

Ailede çocuğun eğitim ve öğretiminde, özellikle anne-baba özne durumunda iken okul sürecinde özne değişir; “edinim”lerinde özne, çocuğun kendisi olur; bundan sonra eğitim-öğretim süreçlerinde, aşama aşama kendini gerçekleştirme çabasına girer. Mehmet Emin Yurdakul’un da bu süreçte çocuğun zihinsel ve duygusal olarak sağlıklı bir yapıya sahip olması yolunda, şiirlerinde birtakım uyarıcı telkinlerde bulunduğunu söyleyebiliriz.

Mehmet Emin Yurdakul “Sabah” adlı şiirinde “Yavrucuğum” sözünü “Şafak, Çil horoz, Yeşil kırlar, yavru kuşlar, kuzucuklar...” gibi sevgi ve güzellik ifade eden kelime guruplarıyla birlikte kullanır, bu kelimelerin yarattığı çağrışım dünyasında anlamlandırır.

Şafak söker, Çil horoz uykuda olanları uyandırır, tabiattaki uyanışa dikkat çeker: Yeşil kırların pembe nura boyandığını, yavru kuşların yuvalarında uyandığını, kuzucukların otlamağa gittiğini haber verir, “yavrucuğum sen de” artık kalk, uyan!..” diyerek çocuğun uyanmasını ve etrafa dikkatle bakmasını ister:

Takep eden mısralarda bu uyanış ve hareketin sadece tabiatta olmadığını; yerle gök arasında kuzulardan, kuşlara kadar bütün canlıların kendilerine mahsus hareket halinde olduklarını gösterir. Şair bununla da kalmaz, çocuğun dikkatini insanlara yöneltir, onlardaki gayreti gösterir:

*“Bu saatte bak her yerde gayret var,
Kimi insan sapanını sürükler,
Kimi insan ocağını körükler,
Herkes işe kendisini hazırlar:”*

Her insanın mesleğine göre iş başında olduğuna dikkat çeken Mehmet Emin, çocuğun da kendi işinin başında olması gerektiğini hatırlatır, derse hazırlanmasını ister.

Denebilir ki Mehmet Emin Yurdakul; çocukları kuşlar, kuzular, çiçekler kadar sevimli ve güzel görmekle birlikte, onların da hayatın içinde bir iş, bir meslek sahibi olmalarını işaret eder. Sapan peşindeki bir çiftçi, ocak başındaki bir demirci gibi onların da bir “iş başı”nda bulunması, ders çalışması gerektiğini belirtir. (s. 312)

Mehmet Emin Yurdakul Sabah adlı şiirinde olduğu gibi, “Mektepli” şiirinde çocuğun hayata bakışına dikkat çeker, olması gerekeni ifadeye çalışır. Mehmet Emin’e göre birey, - hangi yaşta, hangi meslekte ve hangi zamanda olursa olsun- önce kendisine, sonra da kendisinden başkalarına karşı bir sosyal sorumluluk duygusuna sahip olması gerekir. Bu sorumluluk, yaşamının gereği olduğu kadar da bir millî görevdir.

*“Arkadaş,
“Ben bir küçük askerim:
“Benim de damarımda o kan var;
“Gözlerim o ateşle parıldar,
“Ben dahi cenk eylemek isterim”*

diyen çocuğun, damarındaki kanın gereği olarak kendisini “küçük asker” olarak görmesi bir “mensubiyet” duygusunun ifadesi olduğu kadar, “Ordu-Millet” anlayışının da bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. “*Ordu-Millet*” terkibi *Türk ordusunu diğer milletlerin ordusundan ayıran temel özelliklerden biridir. “Türklerde eli silah tutan kadın-erkek, yaşlı-geç herkes askerdi. Türklere “ordu, millet” denilmesinin sırrı da burada yatmaktadır.*”¹⁸ Çünkü “*Bozkır hayat şartları aslında kendine en uygun orduyu çıkarmıştır. Eli silah tutan herkesin asker, her askerin de her an hazır olduğu bir ordu söz konusudur... Türk toplumunda eli silah tutan askerdi. Bu yüzden askerliğe özel bir meslek gözüyle bakılmazdı. Kendisini, ailesini, malını, boyunu milletini korumak isteyen herkes asker gibi yetişmek mecburiyetindeydi.*”¹⁹

Bu görev, herkesin işine, mesleğine göre yerine getirilir; çömllekçi atölyesinde, demirci örs başında; çiftçi sapan peşinde, doktor, hemşire hasta başında olurken eğitimci de öğretmen ve öğrencisiyle dersin başında olur. Hayat için, yaşamak için gerekli “marifet”i edinir.

Eğitim süreçlerinde çocuğun aşama aşama edineceği bilgi ve marifetlerin doğrudan öznesinin kendisi olacağını yukarıda söylemiştik. Mehmet Emin Yurdakul, diğer bazı şiirlerinde olduğu gibi, bu şiirde de sözün öznesi olarak çocuğun kendisini tercih eder. Yapılması gerekenleri ona söyler.

“*Ey çocuk, kuvvetin ne ?*
“Ma’rifet!
“Kalemim, bana silah olacak,
Kitabım, bir kal’alık edecek,
Günlerim fütuhâtla dolacak,
Here yere benim ünüm gidecek”
“Ey asker, düşmanın Kim?”
“Cehalet!..”

Görüldüğü gibi, mektepli “küçük asker”in de kuvveti “marifet” olacak; silah yerine kalemini kullanacak; kitaplardan beslenecek, düşünüp üretecek, insanlar bilgilenip cehaletten kurtulacaktır. (s. 317) Böylece, cephedeki askerin topla tüfekle kazandığı zaferler, cephe gerisinde vaziyet almış ticaret, sanai, ekonomi, sağlık ve eğitim askerleriyle sağlam zeminlere oturur, millet geleceğinden emin olur.

Mehmet Emin Yurdakul, “Evet yavrum...” ifadesiyle başlayan –babacan- nasihatleri ihtiva eden “Bir Genç Kız’a” adlı şiirde musikinin, fikre kanat verip yükseltilere çıkardığını, ruhu aşkın parlak sahillerinde gezdirdiğini; gönüllerde binlerce hülyanın rüzgarını estirdiğini, öksüz kalan hayata teselliler verdiği gerçeğini kabul eder. Fakat, bir genç kız için bunlardan daha “elzem”, daha öncelikli şeylerin olduğunu işaret eder: Gün gelir gençlik rüyalarının biteceğini; kıskanç sevginin yerini şefkat duygusunun alacağını; nihayet beşikte bir bülbül

¹⁸ Abdülkadir Donuk, “Türk Ordu Teşkilatının Yabancı Ordulara Te’siri Mes’elesi,” Feridun M. Emecen (ed.), *Eskiçağ’dan Modern Çağ’a Ordular*, Kitabevi, İstanbul 2008, s. 183-191.

¹⁹ Ahmet Taşağıl, *İslam Öncesi Devirde Türk Ordusu*, Feridun M Emecen (ed.), *Eskiçağ’dan Modern Çağ’a Ordular*; Kitabevi, İstanbul 2008, s.153-181. (Geniş bilgi için bk. İbrahim Kafesoğlu Türk Millî Kültürü, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1996, s. 269-279.

sesin kendisine “Anne!...” diyeceği günlerin geleceğini söyler. İşte o zaman bir genç kızın “annelik san’atı”nı bilmesi gerektiğini vurgular. Aksi halde:

*“Eğer ki sen annelik san’atını bilmezsen,
Yavrucağın hayatın kavgasında düşecek;
Etrafına en zalim yoksulluklar üşecek.”*

der, hayat kavgasında onun acı acı iniltilerinden kulağına her makamdan hıçkırıkların geleceğini ve kalbini kurşun gibi deleceğini haber verir.

Görüldüğü gibi, Mehmet Emin Yurdakul’un nasihatleri bir genç kızın “annelik san’atı”nı öğrenmesi gerektiği düşüncesinde odaklanmıştır. Şaire göre annelik, çocuk doğurmakla değil, onu büyütüp yetiştirmekle başlar ki; bu, bir sanattır; tıpkı diğer sanatlar gibi bir bilgi, bir marifet gerektirir. Bu sebeple yarının anneleri olacak bugünün genç kızlarının, hülyaların romantik dünyasından ziyade, yaşanan hayatın gerçeklerine göre kendilerini hazırlamaları; bilgili ve marifetli olmaları gerektiğini belirtir. (s. 97)

Mehmet Emin Yurdakul, “Bir Genç Kız’a” nasihatlerinde olduğu gibi, “Bir Delikanlı’ya” da nasihatlerde bulunur; her genç gibi, bu gencin de eski cihanları yıkıp, her gün coşkun denizlerin dalgalarından sahile çıktığını, karanlık geceleri hep parlak ve aydınlık gördüğünü, hatta kış mevsiminin bile kendisine zambaklar sunduğunu, her şeyin ve herkesin kendisini alkışladığını zannettiği uyarısında bulunur; bununla da kalmayıp kendince kurduğu yeni dünyalarda, gerçekleşmesi mümkün olmayan hayallerle avunduğunu, bu hayallerin dışında bütün güzelleri çirkin gördüğünü söyler, nihayet delikanlıya şu uyarıda bulunur:

*“Lâkin sen bir uçuruma düşmeyeyim der isen
Biraz alçal o yükselmek istediğin göklerden;
O ruhunu bulutların kucığında uyutma.*

*Tabi’atı büyük tanı; fakat yere, “dar” deme;
Sevgin için bir yuva yap; fakat melek isteme,
Sen toprağın evlâdısın, bunu asla unutma”*

Görüldüğü gibi şair, bu uyarılarında, genç delikanlıya, bir uçurumdan aşağıya düşmemek adına, hayal alemine kapılmadan, gerçeklik dünyasında yaşanabilecek bir hayatı işaret eder. Mehmet Emin’e göre tabiat bütün hakikatleri ve güzellikleri içinde saklar. Bunu görmek ve anlamak için tabiatı “büyük tanımak” gerekir. Aksi halde yaşadığı dünya insana “dar” gelir; hayallerine sığır, kendince dünyalar yaratır, ruhuna özge “melek” aramaya başlar. Bütün bunlar insanın tasavvur dünyasında oyalanmasından, ruhunu avutmasından başka bir şey değildir. Çünkü hayatın hakikati hülya âlemleride değil, tabiattadır; üzerinde yaşadığımız topraktır. Bu sebeple şair: “Sen toprağın evlâdısın, bunu asla unutma,” mısraı ile şiirini tamamlarken, bir bakımdan insanın yaratılış “hikmeti”ni hatırlatır; hatta bunu asla unutmamasını tembih eder. Böylece bir “Yaşama felsefesi”nin de kapısını aralar. (s. 97-98)

2.3. Toplumda Çocuk

Mehmet Emin Yurdakul şiirlerinde hayatın zorluklarından habersiz, tabiatın güzelliklerine; Mavi göğe, bulutlara, göllere, akan suya, uçan kuşa, çiçeğe, minareye, kiliseye, her yere; yangınlara, hançerlere, her şeye gülün gül dudaklı “küçük vatandaşlar”ın

masumiyetini (s. 76) tasvir ederken bir yandan da toplumda hayatın türlü zorlukları ile mücadele eden “yetim, kimsesiz, zavallı çocukların yoksulluklarını ve hayat mücadelelerini mısralarına taşır, “büyük vatandaşlar”ın dikkatlerine sunar.

Mehmet Emin Yurdakul, “Ahiretlik” adlı şiirde, yoksulluktan bunalan bir Anadolu kızının bir çift öküz parasına, bir zengine birkaç yıllığına hizmet için verilmesini anlatır:

Çıkık yanakları, mini mini ağzı ve her bir hali ile bir Anadolu goncası olan bu köylü kızın iç çekişlerinde, titrek sesinde, kızarmış gözlerinde, melül, mahzun bakışlarında büyük bir acı, derin yoksulluğu okuyan şair, kızla aralarında geçen konuşmada, bu yoksulluğun hikayesine dikkat çeker:

Bolu'nun bir köyünden, ailesinden; anasından, babasından, bacasından uzak, İstanbul'a gelmiş olan bu kızcağız:

...

“Bunaldık;

“Tarlamızı süremedik; yiyeceksiz, aç kaldık.”

“Peki, senin İstanbul'a gelmen ile n'olacak”

“Benim birkaç yıllığımla babam öküz alacak” der.

Görüldüğü gibi, şair birkaç mısra bu kızcağızın hikâyesini özetledikten sonra,

“Ne acıklı bir hâldir bu?... Baba evlâd satıyor;

Bir ma'sûmun gözlerine her gün yaşlar doluyor;

Bir el onun bal ömrüne her gün agu katıyor;

Bir çift öküz uğrunda bir kız kurban oluyor.” der.

Şaire göre bu, yalnız Bolu'nun bir köyünden İstanbul'a giden kızın trajedisi değil, memleketin anasız, babasız, yoksul bir “Anadolu goncası”, bir “bereli gülü” olan kız çocuklarının trajedisidir. (s. 52)

Mehmet Emin Yurdakul “Kibritçi Kız” adlı şiirde ise “hasta, ekmeksiz” annesine bakmak için merhametli beylere “Üç kutusu on para!”ya kibrit satmaya çalışan babası bilinmeyen bir kızcağızın hayat mücadelesini anlatır:

“Yavrucuğun o lepiska, gür saçları dağmık;

/Gözlerinin altı çürük, yüzü kirli ve yanık;/

Üstü eski, ayağında koca bir çift kundura

Şu tâli'siz kızcağız da bir lokma ekmek için

Bütün gün sokak sokak: kibrit diye dolaşiyor bütün gün

Nice çirkin, frengili yüzlere:

“Benim güzel beyim!” diyor, belki günde yüz kere...”

Bu tâli'siz kızın hasta yoksul annesine bakmak için çırpındığına kimsenin bakmadığını, hatta babasız oluşundan dolayı da zaman zaman “piç” denerek incitildiğine dikkat çeken Şair, yaradılışın kanununa boyun eğerek dünyaya gelmiş olmasında bu “Ma'sumcuk”un suçsuz olduğunu, bu sebeple “alçak” görüp incitilmesinin doğru olmadığını belirtir. Aksine kimsesizliği, yoksulluğu ve çocukluğuna rağmen çalışmaktan başka bir yola sapmadan, kimseden ekmek dilenmeden, kimseye boyun eğmeden “üç kutusu on para” kibrit satmak suretiyle hayata tutunma çabalarını dikkate değer bulur. (s. 57)

Mehmet Emin Yurdakul, “Ahretlik” ve “Kibritçi Kız” adlı şiirlerindeki kimsesiz kızcağızların hayatlarının yanında “Zavallı” adlı şiirde bir başka zavallıların hayatına dikkat çeker. Bunlar, yoksulluk ve kimsesizliklerinden dolayı evlenen veya evlendirilen genç kızlardır.

Köy muhtarı askerlik kur’asını çeken oğlunu askere göndermemek için üç dört köyün içerisinde genç güzel, fakat kimsesiz ve yoksul bir kızcağızla evlendirir, oğlunu askerlik hizmetinden kurtarır. Fakat çok geçmeden, bir yıl sonra bu kızcağız, bir kadının beslemesi olur, Dirlik yüzü görmez; bir dul kadın gibi gözü yaşlı, yüreği yaşlı, yanık dolaşır, her gece ah eder... Irgat gibi bayırların sırtında, yumruk, sopa altında çalıştırılır... Bununla da kalmaz, evden kovulmak istenir.

Bu şiirde de dikkat, sadece kadına yönelik değil, aynı zamanda toplumsal hayatın işleyişinedir. Öncelikle evlenme şekline ve aile kuruluşuna, muhtarın nüfuzuna ve askerlik hizmetine gitme veya gitmekten kaçma... gibi hususlar da eleştirinin odağındadır. (s. 47)

Mehmet Emin Yurdakul, yukarıda gördüğümüz “zavallı kimsesiz yoksul” kız çocukları gibi erkek çocukları da şiirin konusu yapar. “Yetim Çocuk Yahud Ahmet’in Kaygusu” adlı şiirde, ıssız bir dağın eteğinde, viran bir köyde; on yaşında, üstü başı eski püskü, yalın ayak, bağı yanık; boynu bükük olarak tasvir edilen bir çocuğun, askerden dönmeyen babasını bekleyişini anlatır.

Üçer mısralı sekiz bentten meydana gelen şiir, dayısının himayesinde kalan Ahmet’in babasına olan özlemi üzerine kurulmuştur. Ancak anlatılmak istenen duygu bununla sınırlı değildir. Şöyle ki,

*“Harman vakti dayısının bahçesinden koparıp
Sakladığı elmaları samanlıktan çıkarıp
Göğsü üzerinde sıkı sıkı tutuyor.”*

*Uzaktan yola doğru bir karartı görünce,
Her genç reçber tarlasından köycüğüne dönünce,
‘İşte odur, odur’ diye sevinerek koşuyor.”*

...
*Köyümüze askerliği bitirerek dönen çok,
Çiçek ayında gitmişti, bugüne dek haber yok,
Babacığım nice olmuş? Yolculardan sordun mu?”*

Görüldüğü gibi, bu mısralarında Ahmet’in sadece yetim kalışı değil, kimsesiz ve yoksulluğu da dikkatlere sunulur. Vatan yolunda can verenlerden geride kalan kadın ve çocukların vatanda böyle kimsesiz ve yoksul kalışları; ayrıca Ahmet’in dayısının bahçesinden elmaları koparıp samanlıkta saklaması; sonra göğsünde tutup babasının yollarını beklemesi, ayrıca, devre mahsus trajedinin bir başka boyutunu gösterir. (s. 30)

Mehmet Emin Yurdakul, çalışmakta herhangi bir sağlık problemi olmayan kimsesiz yoksul çocukların tüm imkânsızlıklarına rağmen kimseden bir yardım beklemeden, dilenmeden; yaşamak, hayatlarını devam ettirmek çabalarını takdir eder ve dikkate şayan görür. “Sürücü” adlı şiirde böyle bir çocuğu anlatmaya çalışır.

Bu şiirde de “Ahretlik” şiirinde olduğu gibi, bir “kimsesiz, sefil çocuk”la karşılaşırız; Bunun da “evi barkı, kimi kimsesi” yoktur; geceleri “ahırdaki gübrelikte” kalmaktadır. Şair,

çocuğun durumunu dikkatlere sunarken “Ben” ve “O”nun karşılaştırması ile şiire başlar, “Ben” ve “O”daki zıtlıklar üzerinden Sürücü çocuğu anlatmaya çalışır:

*“Gidiyorduk: Kar üstünde bir incecik çığardan;
Gidiyorduk: İri buzlar sarkıtmıştı her saçak;
Gidiyorduk: Ben hayvanın üzerinde, o yayan
Gidiyorduk: Ben giyimli, o zavallı yal’nayak.”*

Şair, takip eden mısralarda çocuğun “yırtık pırtık bir urba”nın içerisinde, yarı örtük, yarı çıplak bir vaziyette; “soğuktan mosmor olmuş, çatlamış dudaklarının altında, dişlerinin birbirine vurduğunu” söyler. Şiirin devamında, mesele “Sen” ve “Ben” karşılaştırılmasına ve hatta iki ayrı sosyal tabakanın karşılaştırılmasına dönüşür:

Sen “böyle bir kış gününde”, kim bilir “hangi ahır önünde, aç ve çıplak bir dilenci gibi titrer, dururken, ben senin bu acı hallerini düşündükçe, “Ateşleri beyaz küllü mangalımın başında” sanki “vücutuma kar yağıyor”, ben de senin gibi titremeğe başlıyorum der. Çocuğun sefaletini kendi içinde hissetmeğe başladığını belirtir.

Bu karşılaştırma ile denebilir ki şair, sadece çocuğun kimsesiz ve yoksulluğunu, kimseden bir şey dilenmeden, günde “bir Metelik”e çalışarak hayatta kalma mücadelesini anlatmakla yetinmiyor, “Ateşleri beyaz küllü mangalın başında” oturanların da bu “sürücü” şahsında, yoksullar tabakasına, özellikle kimsesiz çocuklara karşı duyarlı olmaları gerektiğini sezdirme gayretindedir. (s. 56)

Yukarıda gördüğümüz gibi, Mehmet Emin Yurdakul, toplum hayatında yoksul ve kimsesiz çocukların yaşamak mücadelesindeki yalnızlıklarını insani duygular etrafında tasvir ederken onların bu yoldaki mücadelelerini doğrudan olmasa da dolaylı olarak örnek gösterir. Hayatın içinde azimli, umutlu ve gayretli olmak gerektiğini “Örs Başında,” “Demirci”, “Çömlekçi”, “Balıkçı” adlı şiirlerde ifadeye çalışır.

“Demirci” adlı şiirde Yurdakul, bir demircinin zavallı, sefil, küçücük bir çocukken, çalışma azmi ve başarmak gayreti ile hayatın türlü zorluklarıyla mücadele ederek örsünün önünde, ocağının başında memleketin namuslu bir insanı, bir ustası oluşunu kendi ağzından hikâye eder. Bir bakımdan demircinin hayata bakışını ve mücadelesini çocuklara, hatta gençlere örnek gösterir.

Demirciye göre,

*“... Benim gibi en sağlam,
En kuvvetli kollara sahip olan bir adam
Kendi gibi bir kuldan
Bir merhamet umarak ekmeğini dilenmez;
Yeryüzünde kendine av bulacak bir aslan
Başkasına güvenmez;
Her bahtiyar alında bir kavganın teri var;
Eğer kişi isterse tâli’ini kucaklar!..”*

Yaşanmış, hayatın tecrübelerinden süzölmüş, âdetâ birer özdeyiş mahiyetinde olan bu ifadelerle Mehmet Emin Yurdakul, çocukların hayatın zorluklarına boyun eğmeden, kimsenin merhametine sığınmadan kendi azim ve gayretleriyle yıkılmadan ayakta kalmaları, yaşamaları gerektiğini işaret eder. (s. 87)

Yurdakul, “Örs Başında” da çalışma hayatında insanın başarılı olabilmesi için uymak zorunda olduğu birtakım ilkelerden söz eder. “Demirci” başlıklı şiirde olduğu gibi, bu şiirde de insanın hayattan bir tad alması, gönlünce yaşayıp mutlu olması için çalışması gerektiğini vurgular. Şair, bu şiirde, Örs başında çalışan bir babanın ağzından, işten sıkılan oğluna söyledikleri ile bir hayat anlayışının, bir yaşama üslubunun ilkelerini işaret eder; bu ilkelerin başında ise çalışmak ve çalışkan olmak gelir. Zira bu dünyanın çalışıp ekmeğini kazananlar için bir cennet olduğu kadar, yoksullar için de bir cehennem olduğuna dikkat çeker:

*“Evet yavrum, bu dünyada safâ sürmek istersen.
“Sen de örsün hakkını ver, kolda kuvvet var iken;
“İş başında biri sana ‘Kalk gidelim’ deyince
“ona de ki: Bırak beni, şimdi benim iş vaktim;
“ocağımdan başka yerde yoktur benim ümidim;
“önce çekiç, alın teri; odan sonra eğlence...” der. (s. 88)*

“Çömlekçi” adlı şiirde Mehmet Emin Yurdakul, muhayyilesinde, bir sabah kırlarda, bayırlarda bir baba oğulun birlikte gezip dolaşmalarını, su başında testisini doldurmak için bekleyen bir çocukla karşılaşmalarını tasavvur eder.

Çalışmanın bu dünyada herkes için bir “kanun,” hatta “mukaddes bir vazife” olduğunu düşünen şair, bu konuda söyleyeceklerinin bir kısmını babanın ağzından dillendirirken, bir kısmını da çömlekçinin içsel gerçekliğinden duyurmaya çalışır. Her iki konuşmanın da muhatabı alıcı konumunda bulunan çocuktur.

Şaire göre yerle gök arasında tabiat gizli zenginlikler hazinesidir. Üzerinde gezip dolaştığımız kuru toprağın bile işlemesini bilen ellerde bir sanat eserine dönüşebildiğine çömlekçi ve elindeki testiye örnek gösterir:

Bak, oğlum! Sakın toprak deyip hor görme, o bir aziz sinedir; çocukları üstüne titreyen bir ninedir. Ondan bir şey isteyen hiçbir vakit boş kalmaz; yoksulluğun karanlık zindanında bunalmaz; o terli alınları alkışlar, nasırlı ellere zenginlikler bağışlar. Şenlikli yuvalar, mesut insanlar hep onun eseridir, der. Bu sebeple çalışmanın herkes için bir kanun olduğunu belirtir. Şiirin takip eden mısralarında -yukarıdaki düşüncelerini doğrular mahiyette- çömlekçinin kafasından geçenlere tercüman olur:

Bir insanın elinden bir şey yapmak gelirken zengin yerin üstünde yoksul kalmak izah edilemez. Eğer bu dünyada kişi sefil olmuşa bu doğrudan kendisinin suçudur. Çünkü istese, bu yolda çalışıp gayret gösterse o da saadet sarayında oturabilirdi.

Çömlekçinin içinden geçenler bununla sınırlı kalmaz. Şair sanatın iyisi kötüsü, güzeli çirkini olmadığını, ekmeğini kazanmak yolunda severek ve inanarak yapılan her işin güzel ve kutsal olduğunu yine çömlekçi ile dile getirir:

*“Çömlekçilik, hayır ben, hiçbir işten utanmam;
“Canım tende oldukça çalışmaktan usanmam;
“Benim kirli önlüğüm bana büyük şan verir;
“Bir sanat adamı olduğumu gösterir;
“Yüzde isler, çamurlar... bunlar leke değildir.
“İrz ve namus karası alnı yere eğiltir.
“Yiyeceğim ekmeği terim ile kazanmak...
“Benim için mukaddes bir vazife olacak !..*

Çömlekçinin içsel gerçekliğinin ifadesi olarak takdim edilen bu mısralar ile şair, bir bakımdan oğula yöneltilen babacan nasihatlerin sınırlılığında çıkar; toplumsal hayatın belirleyici kurallarından ziyade, bireysel hayatın belirleyici içsel soyut dünyasına yönelir; tutum ve davranışların terbiyesinden öteye, duyuş ve düşünüş dünyasının terbiyesine, bir başka ifadeyle kalbî ve zihnî faaliyetlerin terbiyesine odaklanır. “Bak oğlum” hitabıyla başlayan bu anlatımlardan sonra şair, düşüncelerini şöyle özetler:

*“Bak evlâdım, ne mübarek bir iştir;
“Şu çiğnenen toprağa nasıl şeref vermiştir.
“Bir ustanın elinde her şey değer buluyor;
“Hakir çamur yığını hâlis altın oluyor...”*

“Çocuklar” adlı şiirde çocuk sevgisinin vatan sevgisiyle birleşmesi gibi, bu şiirde de toprak sevgisi çocuk sevgisiyle birlikti düşünülmüştür. Toprağın değer kazanıp şeref bulması, üzerinde yaşayanların duygu, düşünce ve eylemleriyle ilgili olması; çocuk dünyasında toprağın vatanlaşmasına zemin hazırlanmıştır. (s. 100)

Biyografisinden Mehmet Emin Yurdakul’un orta halli bir balıkçı aileden geldiğini biliyoruz. “Balıkçı” adlı şiirinde ekmeğini denizden kazanan bir balıkçı babanın ailesini geçindirme yolunda verdiği mücadeleyi, bu hayata dair gözlemlerinden de yararlanarak, baba-oğulun karşılıklı konuşmaları çevresinde anlatmaya çalışır.

Bu şiirde de yine şair somut dünyadan örnekleme çocuğun soyut dünyasının başta aile muhabbeti olmak üzere birçok yüksek değerle yoğrulup şekillenmesine imkân sağlar.

Çılgın denizin azgın sularında akıntıya kapılmadan kürek çekip ailesini kimselere muhtaç bırakmadan geçindirmeye çalışan bir balıkçı babanın hayat karşısında verdiği çetin mücadeleyi babanın ağzından şiirin dilinde ifade eder: “Sevgi”- “Muhabbet”- “Şefkat”- “Merhamet”- “Gayret”- “Mutluluk” gibi insanî duyguların örgüsünden meydana gelen şiirde önce babanın zorlu hayat mücadelesini özetler:

*“..... Hey çocuk!
“Biz küçükten mayamızı terler ile yoğurduk;
“Bugüne dek ne boralar içerisinde çalıştık;
“Sen üzülme, yavrucuğum, biz zahmete alıştık;”*

diyen baba, zaman zaman da parasız kaldıklarını, hatta yorgan döşek satıp ekmek aldıklarını söyler, fakat hiç bir zaman şikâyetçi olmaz, yaşama sevincini kaybetmez; fakir kulübesinde kendisini bekleyen çocukların gülüşü ile yorgunluğunu unutup mutlu olduğunu söyler.

Mehmet Emin Yurdakul ustaca bir kurmaca ile şiirde sadece babanın macerasını nakletmekle kalmaz, özellikle bu maceradan çocuğu da haberdar etmek suretiyle onu da hayatın içine katar. Aile içinde sevgi, saygı ve sorumlulukta bir paylaşım olur. (s. 104)

*“Bana hocam derdi ki, “ey sevgili çocuğum
“Sana gülen bu hayat sade oyun değildir.
“Zaman tembel alını bir gün yere eğiltir.”
“Şu dünyada her şeyi sen kendinden bekle, um;
“Çalışırsan istikbâl sana nurlar serpecek;
“Mağrur tâli’ gelerek ayağını öpecek!...”*

dizeleriyle başlayan “İmtihan” adlı şiirde, Mehmet Emin Yurdakul yaşanmış, hayattan edinilmiş tecrübeleri “hocam”ın ağzından veciz ifadelerle ortaya koyar, çocuğu hayatın hakikatlerinden haberdar eder.

Şaire göre hayat, dün-bugün-yarın; başka bir ifadeyle geçmiş- hal- gelecek bağlamında sebep sonuç ilişkileri ile vücut bulmuş bir bütündür. Bu bütünde bir zaman dilimi diğerinden bağımsız değildir. Bugünün gerçeği dünün hayalleri olduğu gibi, yarın da bugünün hayal ve umutları olacaktır. Bu sebeple, yaşanan anın iyi değerlendirilmesi gerekir. Çünkü, bugün yaşanan mutlulukların arkasında hep dünün alın teri ve emeği vardır,

Mehmet Emin’e göre çalışmak ve başarmak sadece bireysel hayatın mutluluğu için değil, aynı zamanda toplumsal hayatın mutluluğunda bir vatandaşlık sorumluluğudur, hatta önce aileye, sonra millete karşı bir vicdan borcu; bir ahlâk meselesidir. Çünkü:

*“Bir insanı hayatından memnun eden hayâdır;
Alın yerde gezmektense yaşamamak evlâdır.”*

Buna göre denebilir ki, Mehmet Emin Yurdakul için çalışmak, sadece maddi hayatın zenginliği için değil, manevi hayatın zenginliği için de aynı derecede kutsal bir görevdir. (s. 99)

Sonuç

Bilindiği gibi, milliyetçi, halkçı ve sosyal bir şair olan Mehmet Emin Yurdakul, “Türkçe Şiirler” ile Türk edebiyatında yeni bir çığır açar. Şiirleri estetik bakımından tartışılabilir da Türkçenin ve Türk milletinin değerlerini dile getirmesi bakımından önemlidir. Söz konusu eserde, anlatılan geniş insan kadrosunda çocuklar büyük bir yer işgal eder.

Yurdakul’a göre gerek bireysel ve toplumsal hayatın sağlıklı ve mutlu olması için, gerekse millet ve devlet hayatının bekası için çocukların dikkate alınması; duygusal ve düşünsel dünyalarının başta insanî değerler olmak üzere dinî, millî ve estetik değerlerle beslenmesi gerekir.

Bu nedenle şairin, “Küçük vatandaşların’a” ithaf ile çocuklara göre yazdığı şiirler ve çocuklardan bahseden şiirler aslında “Büyük vatandaşlar”ın dikkatine arz edilmiş çocuk dünyası ve onun sorunlarıyla ilgili düşüncelerdir. Çünkü, yazımızın başına da yerleştirdiğimiz gibi, “İnsan çocuktan olur; çocuk da terbiye ile insan olur.”

Kaynaklar


- Akçura, Y. (1981). *Yeni Türk Devletinin Öncüleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Akyüz, K. (1970). *Batu Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi*, Ankara: Doğu Matbaacılık.
- Bachelard, G. (2017). (Çev. Alp Tümertekin), *Mekânın Poetikası*, İstanbul: İtaki Yayınları.
- Çetintaş, D. (2008). "Safahat'ın Çocukları", *I. Uluslararası Mehmet Akif Sempozyumu Poster Bildiriler*, 19-21.
- Coşkun, N. Ç. (2013). "Türk Ninnilerine İşlevsel Yaklaşımı", *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 8/4*, 499-513.
- Donuk, A. (2008). "Türk Ordu Teşkilatının Yabancı Ordulara Te'siri Mes'esi", (ed. Feridun M. Emecen), *Eski Çağ'dan Modern Çağ'a Ordular*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Enginün, İ. (1985). "Çocuk Edebiyatına Toplu Bir Bakış", *Türk Dili Çocuk Edebiyatı Özel Sayısı*, S. 400.
- Enginün, İ. (2012). "Ziya Gökalp ve Çocuk", *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları 1*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Enginün, İ. (2012). "Tanzimat Sonrası Edebiyatçılarımız ve Çocuk", *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları 2*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ercilasun, B. (1987). "Mehmet Emin Yurdakul'un Şiir Dünyası", *Türk Yurdu*, C. 8.
- Ercilasun, B. (2014). *Türk Şiiri Üzerine*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İğdemir, U. (1945). "Yurdakul, Mehmet Emin", *Aylık Ansiklopedi*, nr. 10, 321-323.
- Kafesoğlu, İ. (1996). *Türk Milli Kültürü*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Kılıç, A. F. (2014). "Mehmet Emin Yurdakul'un Şiirlerinde Kadın", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, S. 3/4, 23-45.
- Levend, A. S. (1969) "Mehmet Emin Yurdakul", *Türk Dili*, Yıl 18, C. XX, S. 216, 701-707.
- Oğuzkan, F. (1979). "Dünyada ve Bizde Çocuk Yazınının Gelişmesine Toplu Bir Bakış", *Türk Dili*, C. XXIX, S. 331, 268-283.
- Şimşek, E. (2016). "Anonim Halk Şiiri İçerisinde Ninnilerin Yeri", *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, Yıl 1, C. 4, S. 8, 32-66.
- Şimşek, T. (2007). *Çocuk Edebiyatı*, Konya: Suna Yayınları.
- Tansel, F.A. (1969). "Mehmed Emin Yurdakul'un Bugüne Kadar Dikkati Çekmeyen Bir Husûsiyeti Çocuklar İçin Yazdığı Şiirler", *Türk Kültürü*, Eylül, Yıl VII, S. 83, 824-829.
- Tansel, F. A. (1989). *Mehmet Emin Yurdakul'un Eserleri-I Şiirler*, Ankara: TTK Yayınları.
- Taşgılı, A. (2008). İslam Öncesi Devirde Türk Ordusu, (ed. Feridun M Emecen), *Eski Çağ'dan Modern Çağ'a Ordular*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Tural, S. K. (1992). "II. Meşrutiyet Döneminde Türk Edebiyatı", *Türk Dünyası El Kitabı*, C. 3, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.



İLHAN BERK'İN POETİKASI VE "SİZ NE GÜZELDİNİZ BENİMLE
BİLEMEZSİNİZ" ÜZERİNE METİN MERKEZLİ BİR BAKIŞ
ILHAN BERK'S POETICS AND A TEXT-CENTERED LOOK AT "YOU
CAN'T KNOW HOW BEAUTİFUL YOU WERE WITH ME"

ESRA YALÇIN


Doktorant Kocaeli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Phd Student, Kocaeli University, Faculty of Science and Letters, Dep. Turkish Language and Literature
yalcin.esra@kocaeli.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-7548-6293>

Atıf / Citation

Yalçın, E. 2020. "İlhan Berk'in Poetikası ve "Siz Ne Güzeldiniz Benimle Bilemezsiniz" Üzerine Metin Merkezli Bir Bakış". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi- Journal of Turkish Researches Institute*. 69, (Eylül-September 2020). 247-258

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü-*Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi-*Received Date* : 24.01.2020
Kabul Tarihi-*Accepted Date* : 25.08.2020
Yayın Tarihi-*Date Published* : 30.09.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4328>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  *iThenticate* programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi- *Journal of Turkish Researches Institute*

TAED-69, Eylül – September 2020 Erzurum. ISSN 1300-9052 e-ISSN 2717-6851

www.turkiyatjournal.com

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

İLHAN BERK'İN POETİKASI VE "SİZ NE GÜZELDİNİZ BENİMLE
BİLEMEZSİNİZ" ÜZERİNE METİN MERKEZLİ BİR BAKIŞ
ILHAN BERK'S POETICS AND A TEXT-CENTERED LOOK AT "YOU
CAN'T KNOW HOW BEAUTİFUL YOU WERE WITH ME"

ESRA YALÇIN

Öz

Türk şiirinde 1950'li yıllarda ortaya çıkan İkinci Yeni şiiri, geleneksel şiire, kalıplaşmış imajlara ve Garipçilerin şiirsellikten uzak söylemine karşı çıkar. İkinci Yeni şairleri anlamı temel mesele haline getiren, gündelik konuşma dilinin dışında soyut bir şiir dili yaratmayı hedeflemişlerdir. Bu şiir hareketi içerisinde anlamı temel sorunsal olarak gören şairlerin başında İlhan Berk gelir. Eser verdiği dönemde anlamsız şiir yazmakla eleştirilen Berk, bu dönemde kaleme aldığı poetik yazılarında şiirde anlam, öyküleme, düzyazılaşıma gibi konuları tartışmaya açmış ve bu yazılarda şiirde anlama ve öyküye karşı çıkmıştır. İlhan Berk'in şiirleri üzerine yapılacak yakın okumalar şairin poetikasının şiirine yansımalarını ortaya koyar. Bu çalışma İlhan Berk'in şiir poetikasıyla hareketle "Siz Ne Güzeldiniz Benimle Bilemezsiniz" adlı şiirini metin merkezli bir yöntemle çözümlemeyi hedeflemektedir. 1960 yılında yayımlanan Çivi Yazısı kitabında yer alan sone tarzında yazılmış bu şiir ikili karşıtlıklara dayanır. Bu karşıtlıkları şiirin hem imge ve ses özelliklerinde hem de temasında görmek mümkündür. Şiirin bu yapısı şiirde takip edilebilir bir anlam örüntüsü tespit etmeyi mümkün kılar. İlhan Berk'in "Siz Ne Güzeldiniz Benimle Bilemezsiniz" şiirini yapı ve anlam bağlamında incelemek şairin poetikasında kuramsal olarak sunduklarının pratikteki yansımalarını tartışmaya açmayı mümkün kılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İlhan Berk, şiirde anlam, öyküleme, şiirsellik

Abstract

İkinci Yeni poem, which emerged in the Turkish poetry in the 1950s, opposes traditional poetry, stereotyped images and the Garip poetic language. İkinci Yeni poets aimed to create an abstract language of poetry apart from daily language, which regards the meaning as a key issue. İlhan Berk is one of the leading poets who see meaning primary concern in this poem movement. Berk, who was accused of writing meaningless poems opens some topics up for discussion such as meaning, narration and prose in poetry and opposes storytelling and prose writing in poetry. Close readings on his poems reveal the reflection of poetics of poet. This study aims to analyze a poem named "You Can't Know How Beautiful You Were with Me". This poem wrote in the style of sonnet in Civi Yazısı book published in 1960. This poem's structure is based on binary oppositions. These are encountered in the image and sound properties of this poem. Analyzing İlhan Berk's poem "You Can't Know How Beautiful You Were with Me" in context of structure and meaning in poetry will make it possible to discuss the practical reflections of what the poet presents theoretically in his poetics.

Key Words: İlhan Berk, meaning in poetry, narration, poetry

Structured Abstract

*There is an organic integrity between what is described in the poem and how it is explained. What is expected from a poet who adopts closeness and ambiguity as a discourse is to shape the theme she deals with accordingly. A poet who sets out for this purpose will not prefer to tell an event whose meaning can be fixed at one point, often that does not lead the reader to different associations and whose beginning and end can be determined. For these poets, in the words of Ahmet Haşim, the subject will only be an occasion for singing and imagination (Okay 2014:98). İlhan Berk is one of these poets. Berk, whose first poems were published in magazines such as "Manisa Halkevi", "Uyanış", "Varlık", "Çığır", in the poems he wrote after 1954 and in poetic texts that reveal his understanding of poetry, he throws the meaning and narration from poetry. İlhan Berk, who takes part in the Second New movement, states that the Second New understands that meaning is "a meaning of meaninglessness" and expresses this meaninglessness in her poetry with the concept of unconsciousness (1992c: 93). This conscious unconsciousness pointed out by Berk appears in the language of poetry. Focusing on the poetics of his Second New poem, Alâattin Karaca claims that the change that distinguishes this movement from the previous ones manifests itself in the language of poetry. According to him, the usual understanding of reality, based on reason and sensory perception, was demolished with this poetic language, albeit to a certain extent (2016: 202). Karaca states that the language in the Second New poems is perceived as "an inverted language". With the term inverted language, the author refers to a language that stands against projective poetic power and aims to destroy it. Because when the Second New movement started to form, the poetic power dominating Turkish poetry saw the poet as a passive projective object only. İlhan Berk, one of the Second New poets, refuses to use this language and creates a unique imaginary language (2010: 283). İlhan Berk has created an abstract and not based on external reality poetry language that is sometimes described as meaningless. In this study, firstly the place of meaning and narration in poet's poetics is discussed. Then the poem *You Can't Know How You Were Beautiful with Me* in the book *Çivi Yazısı* published in 1960 was analyzed with a text-centered method and the reflections of the poet's poetics on the poem were determined.*

Under the influence of Nazım Hikmet, traces of social realism can be seen in the poems of İlhan Berk until his poem "Saint Antoine's Pigeons" published in 1954. After 1954, social realism leaves its place to individual sentiment. After this period, the poet thinks that "thousands of things have been lost in openness, meaning" (Berk, 2004: 69). In some of his writings, Berk regards the meaning as an enemy of his own poetry. He said, "I don't know why, I don't find the meaning very apt to poetry. In some of my books I have even considered him the enemy" (1994: 73). According to him, the element that makes a text a poem is that the meaning of the text cannot be fixed at any point. This situation points out not meaninglessness but very meaningfulness in poetry. The poem of the poet "You Can't Know How Beautiful You Are with Me" is also evaluated in this context. In this poem where polygon is preserved, İlhan Berk established the text in a traceable meaning pattern with binary contrasts in sound and imaginary contexts. It is described after a separation in the poem. Poetry person positions the woman he leaves at a low moral level. The woman, who had a mythical beauty while she was a lover, was humiliated after leaving. It is also possible to see poetry as a person's effort to comfort

himself after separation. The selection of the Sone verse type, which is established with the numbers of verses 4-4-3-3, is suitable for the content in terms of showing the decline of the moral and beautiful woman in the course of time. Since this poem is produced in the language of abstract poetry, the reader should make an effort to catch the meaning in the poem and approach the text with the appropriate method. This poem, in which a pattern of meaning can be detected throughout the text, is compatible with the understanding of poetry, which excludes the meaning and narration that İlhan Berk tries to create in his prose and suggests that the poem is suitable for multiple readings.

Giriş

Şiirde ne anlatıldığı ile nasıl anlatıldığı arasında organik bir bütünlük vardır. Anlamda kapalılığı, müphemiyeti söylem olarak benimseyen bir şairden beklenen, ele aldığı temaya buna göre şekil vermesidir. Bu amaçla yola çıkan bir şair, anlamı bir noktada sabitlenebilen, çoğunlukla okuyucuyu farklı çağrışımlara yönlendirmeyen, başı ve sonu tespit edilebilir bir olay anlatmayı tercih etmeyecektir. Ahmet Haşım'ın ifadesiyle bu şairler için konu "ancak terennüm ve tahayyüle bir vesile" olacaktır (Okay 2014: 98). İlhan Berk bu şairlerden biridir. İlk şiirleri "Manisa Halkevi" dergisi, "Uyanış", "Varlık", "Çığır" gibi dergilerde yayımlanan Berk, 1954'ten sonra kaleme aldığı şiirlerde ve şiir anlayışını ortaya koyan poetik metinlerde anlamı ve öykülemeyi şiirden dışlar.

İkinci Yeni hareketi içerisinde yer alan İlhan Berk İkinci Yeni'nin anlamdan anladığının "bir anlamsızlık anlamı" olduğunu belirtir ve şiirdeki bu anlamsızlığı bilinçli bilinçsizlik kavramıyla ifade eder (1992c: 93). Berk'in işaret ettiği bu bilinçli bilinçsizlik şiir dilinde ortaya çıkar. İkinci Yeni şiirinin poetikasına odaklanan Alâattin Karaca bu hareketi öncekilerden ayıran değişimin şiir dilinde kendini gösterdiğini ileri sürer. Ona göre bu şiir diliyle akla ve duyuşsal algılamaya dayalı, alışılmış gerçeklik anlayışı belirli ölçülerde de olsa yıkılmıştır (2016: 202). Karaca, İkinci Yeni şiirlerindeki dilin "ters bir dil" olarak algılandığını belirtir. Yazar ters dil kavramıyla yansıtmacı poetik iktidarın karşısında yer alan, onu yıkmayı hedefleyen bir dili kasteder. Zira İkinci Yeni hareketi oluşmaya başladığında Türk şiirinde egemen olan poetik iktidar, şairi sadece edilgen yansıtmacı bir nesne olarak görmektedir. Bu döneme kadar şairler geleneksel şiir anlayışı içerisinde doğa ve akıl ile uyumlu şiirler üretmekteydiler. İkinci Yeni şairlerinden İlhan Berk, bu dili kullanmayı reddeder ve kendine özgü imgesel bir dil yaratır (2010: 283). İkinci Yeni'nin anlamdan ve dilin sınırlayıcı sistematiği yapısından kurtulmayı hedefleyen şiir anlayışlarını özerklik isteği olarak niteleyen Yalçın Armağan, *İmkânsız Özerklik* kitabında, modern şiirin özerklik talebi üzerine kurulduğuna dikkat çeker. Armağan, bu talebi şöyle açıklar: "Şair dünya ile karşı karşıya kaldığında ve gördüğü dünyayı dile geçirmeyi denediğinde birtakım kabul görmüş araçları kullanmak yerine her türlü bağlantıyı bir kenara bırakmayı tercih ediyorsa hem özne olarak kendinin hem de yapıt olarak şiirinin özerkliğini talep ediyordur" (2012: 137). İkinci Yeni şiiri ile birlikte şiir doğayı yansıtmaya, siyasi bir söyleme işaret etme, insanları bir gerçek hakkında bilgilendirme gibi hedefleri bir kenara bırakır. Bu şiirin dili imge kullanımına önem veren, verili gerçekliğin dışında yeni bir gerçeklik alanı yaratmaya çalışan soyut bir dildir. İkinci Yeni şairleri arasında İlhan Berk, zaman zaman anlamsız olarak nitelenen soyut ve dış gerçekliğe dayanmayan bir şiir dili yaratmıştır. Bu çalışmada ilk olarak şairin poetikasında anlamın ve öykülemenin yeri tartışmaya açılacaktır.

1. İlhan Berk'in Poetikasında "Anlam" ve "Öyküleme"

Yunanca kökenli "poetika" sözcüğü şiir sanatı anlamında ilk kez Aristoteles tarafından kullanılmıştır. Aristoteles M.Ö. 344'te yazdığı tahmin edilen *Poetika* adlı yapıtının girişinde "şiir sanatının kendisinden ve değişik türlerinden, tek tek bu türlerin olanakları, öykülerin nasıl biçimlendirilmesi gerektiğinden" bahsedeceğini ve şiir sanatını oluşturan parçaların sayı ve özelliklerini inceleyeceğini belirtir (Aristoteles, 2012: 19). İlk poetika örneği olan bu metin edebiyat teorisinin başlangıç metinlerinden biridir. Tzvetan Todorov, *Poetikaya Giriş* adlı incelemesinde poetikanın nesnesinin edebî yapıtın kendisi olmadığını, poetikanın edebiyat söylemini incelediğini vurgular. Buna göre her yapıt soyut ve genel yapıya işaret eder. Ele alınan yapıt bu genel yapıda mümkün olan bir gerçekleştirmedir. Dolayısıyla poetikanın inceleme alanı edebiyatın tekillikini sağlayan edebîliktir (2001: 37). Orhan Okay ise *Poetika Dersleri* adlı yapıtında poetikayı "şiire dair her meseleyle uğraşan bir bilim alanı" olarak tanımlar (2014: 17). Poetika tek tek edebiyat nesnelere inceleme değil, şaire özgü edebiyat söyleminin ortaya konmasıdır. Şairin kendi şiir görüşünü açıklayan, yorumlayan, eleştiren, kaynaklarını araştıran bunun sonucunda kendi sanatını belirlediği yazılar poetik metinler olarak değerlendirilmiştir.

İlhan Berk'in şiir görüşü üzerine yazdığı birçok yazı bulunmaktadır. Şairin *Poetika*, *Logos*, *Şairin Toprağı*, *Ben İlhan Berk'in Defteriyim* ve *Kült Kitap* adlı yapıtlarında bu yazılardan bazıları bir araya getirilmiştir. Yalçın Armağan'ın hazırladığı *Şiirin Çizdiği: Edebiyat ve Şiir Üzerine Yazılar* adlı kitapta ise İlhan Berk'in sanatı üzerine yazılarını topladığı kitaplarda yer almayan yazıları bir araya getirilmiştir (2019: 9). Şairin poetikasını belirlerken bu metinlerin temel kaynak olarak alınması şiir hakkında doğru tespitler yapılmasını sağlar.

Mehmet Yalçın, İlhan Berk'in *Poetika* ve *Logos* kitaplarını değerlendirdiği "Şiir Üstüne Şiirsel Söylem Denemeleri" başlıklı yazısında şairin şiir anlayışını konu edinen bu metinlerin düşünsel nitelikte denemeler olmasının yanında metinlerde eğretilmelerin de yer aldığına dikkat çeker. Berk'in her iki metin boyunca da şiirdeki anlam sorununa yaklaşımının değişmediğini, şiire ilişkin belirli bir düşün yapısının tutarlılıkla sunulduğunu vurgular (1998: 10).

İlhan Berk'in 1954'te yayınlanan "Saint Antoine'ın Güvercinleri" adlı şiirine kadar yazdığı şiirlerde Nazım Hikmet'in etkisinde toplumsal gerçekçiliğin izleri görülür. 1954'ten sonra ise toplumsal gerçekçilik yerini bireysel duyuşa bırakır. *Güneşi Yakanların Selâmı*, *İstanbul*, *Günaydın Yeryüzü*, *Türkiye Şarkısı* gibi kitaplarında yer alan şiirlerde anlam açıktır ve düşünce ön plandadır. 1954'ten sonra ise anlamda kapalılık ve şiirde çokanlamlılık İlhan Berk'in şiir anlayışının merkezi haline gelir (Berk, 1992c: 100). Bu dönemden sonra şair "açıklıkta, anlamda binlerce şeyin yittiğini" düşünür (Berk, 2004: 69). Hatta Berk bazı yazılarında anlamı kendi şiirine düşman kabul eder: "Nedendir bilmiyorum, ben anlamı şiire pek yatkın bulmam. Kimi kitaplarında onu düşman bile bilmişimdir" (1994:73).

"Şiirin anlam üzerine kurulamayacağını" ileri süren İlhan Berk onu her okuyucunun kendine özgü yorumuyla yeniden anlamlandırdığı çokanlamlı bir açık yapıt olarak görür (2001: 36). "Şiirin Sıfır Noktası" başlıklı yazısında Mallerme'nin "Zarla Şans Asla Dönmeyecek" başlıklı şiirini çokanlamlılık bağlamında tartışmaya açan Berk'e göre bu şiirin öğrettiği iki şey vardır: çokanlamlılık ve çok parçacılık. Şiirdeki bu durumu şöyle açıklar: "Her yere çekilen bir şiirdir bu. Dahası bir gece nöbetçisi gibi bütün şiir boyunca görünüp

görünüp kaybolan bir tümceden de öteye gitmeyen başlığı çıkarırsak, şiiri istediğimiz yerinden okuyabiliriz. Yalnız bu da değil her türlü yoruma da açıktır. Herkes istediği gibi de anlayabilir. Bir yere takılıp kalmaz. Açık bir yapıttır" (2018a: 21). Umberto Eco *Açık Yapıt*'ta tamamlanmış ve kapalı bir sanat yapıtının özü bozulmadan binlerce farklı biçimde yorumlanabildiği ölçüde açık olduğuna dikkat çeker. Ona göre alıcısının bir sanat yapıtıyla kurduğu bütün ilişkiler hem yorum hem de icradır. Sanatçı lego parçalarını yorumcuya verir ve sonuçta ne olacağı ile ilgilenmez görünür (2016: 67). Bu bağlamda İlhan Berk'e göre şiir farklı okumalara elverişli açık bir yapıt olmalıdır. Anlamı belirli bir noktada sabitlenemeyen şiir her okuyucuya göre değişecek ve farklı şekilde anlamlandırılacaktır (1992c: 95).

İlhan Berk, şiirde anlamın yanında öykülemeye de karşıdır. *El Yazılarına Vuruyor Güneş* adlı kitabında Berk öykülü şiire başka bir ifadeyle belirli bir öyküyü anlatan, bir yerde biten şiire karşı olduğunu, bu tarz şiirleri "şiir dışında bir olay gibi" gördüğünü belirtir (1997: 49). "Şiir bir dil sorunsalıdır. Dili bulmadır" diyen şair şiirde dilin nasıl kullanılacağına içerikten daha çok önem verir (1994: 140). Onun için şiir temelde bir dil meselesidir. Berk'in şiirde aradığı düzyazıya çevrilmesi mümkün olmayan soyut bir dildir. Bu düzyazıda anlamı olmayan bir dil olmalıdır. Ona göre bu şiirin temasız ve öyküsüz olması gerekir; zira şaire göre konu ve öykü soyut dilin kurulabilmesi için engeldir (2001: 31). İçerisinde takip edilebilir bir olay barındıran metinleri şiir türünden ayırarak düzyazıya yaklaştırır. Düzyazı bir olayı aktarır ve şiirden farklı olarak kolaylıkla belirlenebilir bir anlama sahiptir. Şiirden, düzyazıdan anladığımız anlamda bir anlam beklemenin şiirin doğasına aykırı olduğunu iddia eden Berk için şairin asıl amacı anlatılmaz olanı yakalamaktır (2018b: 55).

"Şiir Daha Çok Sessizlikleri Yaşar" yazısında ise şiir ile düzyazı arasında gördüğü ayrımı her iki türde dilin kullanımını üzerinden açıklar. Ona göre şiir dili kekemedir ve bu yüzden sessizlikleri sürekli vurgular, düzyazı ise kesintisizdir. Şiirdeki bu sessizliği sözün ertelenmesi olarak açıklayan Berk'e göre şiiri düzyazıdan ayıran içinde barındırdığı sessizliktir (2017: 22). Şiirde sözün ertelenmesiyle oluşan bu boşluklar okuyucunun hayal gücü veya eleştirmenlerinin metin üzerindeki analizleriyle doldurulur. Şiir şairin tek başına oluşturduğu, anlamı belirli bir yere hapsedilmiş, tek anlamlı bir metin değil, her okuyucuya göre değişen anlamlara sahip açık ve çoğaltılabilir bir metindir. Bu durum şiiri düzyazıdan ayırır ve ona farklı bir varoluş alanı açar. Ona göre bir metni şiir yapan unsur, metnin anlamının herhangi bir noktada sabitlenemez oluşudur. Bu durum şiirde anlamsızlığa değil çok anlamlılığa işaret eder. Şairin "Siz Ne Güzeldiniz Benimle Bilemezsiniz" şiiri de bu bağlamda değerlendirilebilir. Çok anlamlılığın korunduğu bu şiirde İlhan Berk, sessel ve imgesel bağlamda ikili karşıtlıklarla metni takip edilebilir anlam örüntüsü içerisinde kurmuştur. Şimdi "Siz Benimle Ne Güzeldiniz Bilemezsiniz" adlı şiiri şairin poetikası bağlamında metin merkezli bir yöntemle incelenebilir.

2. "Siz Ne Güzeldiniz Benimle Bilemezsiniz" Şiirinde "Yapı" ve "Anlam"

İlhan Berk, "Siz Ne Güzeldiniz Benimle Bilemezsiniz" şiirinde dille yeni bir geçeklik alanı oluşturmuştur. Bu gerçeklik, dış dünyadaki somut gerçekliğe yani sevgiliden ayrılma olayına işaret etse de dış gerçeklik doğrudan şiire aktarılmamış, şairin imgelerle yüklü soyut dili içerisinde yeniden inşa edilmiştir. Bu nedenle şiirdeki gerçekliği tespit etmek okur için ilk bakışta zordur. Bunun temelinde ise şairin alışılmış imajların dışına çıkması ve Türkçenin dil dizgesinde meydana getirdiği deformasyon yer alır. Şiirin anlamını çözümlmek için

metin üzerinde yakın okuma yapılmalı ve şiirdeki imajların dış gerçeklikle uyumu değil, şairin kurmuş olduğu şiir dünyası içerisinde bu imajların işaret ettikleri kavram alanları dikkate alınmalıdır. Şiirin tamamı şu şekildedir:

*Siz ne güzeldiniz benimle bilemezsiniz
A harfinden bir çarşı güneşi yüzünüzde
Hélène uyruklu bir rüzgârdınız her şiirde
Benimdi, Ronsard'ın bir ülkesiydi yeriniz.*

*Şimdi kim bilir İstanbul'sunuz değilsiniz
Bir fydiniz Ön Asyalarda o şey evlerde
Şimdi nasıl bir yalnızlık eser yüzünüzde
Uzun sular olur duymak gibi bir şeydiniz.*

*Şimdi h, şimdi M sesi ilk nasıl karanlık
İpek gibiydiniz iyisi mi anlatmamalı
Ben yokum ya yoksunuz bakın nasıl artık*

*Şimdi bakın nasıl bir yalnızlık vuran benden
Şimdi şiirlerde benim yazdığım sıkıntı
Bayılırsınız bir rüzgâr oynatsam ülkemden (2018b: 250)*

“Siz Ne Güzeldiniz Benimle Bilemezsiniz” şiirinde geçmişte yaşanmış bir aşk ve bu aşkın sonunda terk edilen personanın âşik olduğu kadına yönelik suçlamaları anlatılmaktadır. Geçmiş zamanda yaşanan aşk ve şimdiki zamanda şiir kişinin ruh hali metinde belirli bir anlam örtüntüsü çerçevesi içinde şiire aktarılmıştır. Şiirin hem içeriğinin hem de biçimsel yapısının bu aşk öyküsünü aktarmak üzere oluşturulduğu iddia edilebilir. Şiirin bütününe yönelteceğimiz yakın okuma yöntemiyle metnin içerisinde yer alan imgeler çözümlenecek ve şiirde yer alan her birim tek bir anlamlı bütünün parçası olarak belirlenecektir.

Şiirde zaman anlamı taşıyan sözcük gruplarına ve zaman bildiren kiplere baktığımızda şimdiki zamanı ve geçmiş zamanı imleyen iki ayrı zaman dilimi olduğunu görürüz. Şiirin zamanı geçmiş ve şimdi ikili karşılığı üzerine kurulmuştur. O halde buradan hareketle bu şiirde iki farklı zaman dilimi vardır diyebiliriz. Bunlardan ilki içinde yaşanan “hâl” diğeri ise “geçmiş” yani “yaşanmış vakittir.” Şiirde her iki zamana işaret eden ifadeler eşit sayıda tekrar edilmiştir. Şiir boyunca “şimdi” sözcüğü ve -di’li geçmiş zaman eki almış yapılar altışar defa tekrar edilir: “rüzgârdınız”, “ülkesiydi”, “benimdi”, “fydiniz”, “şeydiniz”, “gibiydiniz”. Bu durum şimdi veya geçmiş herhangi bir zamandaki halin öne çıkarılmadığını gösterir. Şiirde zamana yapılan eşit sayıdaki vurgularla ilişkinin, kadının ve şiirdeki personanın süreç içerisindeki değişimlerinin görünür kılınması hedeflenmiştir. Şiirde ön plana çıkarılan mevcut ya da geçmişteki durum değil, geçmiş ile şimdi arasında değişime neden olan süreçtir.

Şiirde bu iki zaman dilimini belirten ifadeler belli bir sıra içerisinde yer almaktadır. İlk dörtlükteki tüm mısralar geçmiş zamana işaret eder. Sonraki dörtlükteki mısralarda zamana işaret eden yapılar ise belli bir sıra içerisinde yer alır. İlk mısradaki şimdiki zamana, ikinci mısradaki geçmiş zamana, üçüncü mısradaki tekrar şimdiki zamana ve dördüncü mısradaki

tekrar geçmiş zamana işaret eden sözcük ve yapılar yer almaktadır. Bir sonraki üçlükte de benzer bir sıralama vardır: şimdi-geçmiş-şimdi. Şiirin son üçlüğüne baktığımızda ise tüm mısraların şimdiki zamana, içinde yaşanan an'a odaklandığını görürüz. Şiirde yer alan zamanları şu şekilde gösterebiliriz:

<i>Siz ne güzeldiniz benimle bilemezsiniz</i>	}	[GEÇMİŞ]
<i>A harfinden bir çarşı güneşi yüzünüzde</i>		
<i>Hélène uyruklu bir rüzgârdınız her şiirde</i>		
<i>Benimdi, Ronsard'ın bir ülkesiydi yeriniz.</i>		
<i>Şimdi kim bilir İstanbul'sunuz değilsiniz</i>	→	[ŞİMDİ]
<i>Bir fydiniz Ön Asyalarda o şey evlerde</i>	→	[GEÇMİŞ]
<i>Şimdi nasıl bir yalnızlık eser yüzünüzde</i>	→	[ŞİMDİ]
<i>Uzun sular olur duymak gibi bir şeydiniz.</i>	→	[GEÇMİŞ]
<i>Şimdi h, şimdi M sesi ilk nasıl karanlık</i>	→	[ŞİMDİ]
<i>İpek gibiydiniz iyisi mi anlatmamalı</i>	→	[GEÇMİŞ]
<i>Ben yokum ya yoksunuz bakın nasıl artık</i>	→	[ŞİMDİ]
<i>Şimdi bakın nasıl bir yalnızlık vuran benden</i>	}	[ŞİMDİ]
<i>Şimdi şiirlerde benim yazdığım sıkıntı</i>		
<i>Bayılırsınız bir rüzgâr oynatsam ülkemden (2018b: 250)</i>		

Buradan hareketle şiirde aktarılan ilişkideki zamana bağlı değişikliklerin şiirin başlangıcından sonuna kadar yapısal olarak da şiirde yer aldığı söylenebilir. Başlangıçta durgun, seyrinde giden bir ilişki vardır ve zamanda şimdi ile geçmiş arasında gelgitler yaşanmaz. İlişkinin sakin yapısı mısraların yapısıyla uyum içerisindedir. İkinci ve üçüncü kısımlarda ilişki karmaşıklaşmaya başlar ve ilişkide gelgitler, şiirin zamanında ise karışıklıklar yaşanır. Son dörtlükte ise tamamen şimdiye odaklanılmıştır. İlişki bitmiştir, artık gelgitler görünmez, değişim yoktur ve zaman belli bir noktada sabitlenir. Şiirdeki mısraların yapısı ve dizilişi anlatılan ilişkinin seyri ile uyum içerisindedir.

Şiirde geçmiş zamanı ve şimdi zamanı belirten ifadelerin eklendiği sözcükleri şu şekilde tablolaştırabiliriz:

Tablo 1. Şiirde İkili Zaman

Geçmiş	Şimdi
Güzeldiniz	İstanbul'sunuz
Hélène uyruklu bir rüzgârdınız	(İstanbul) değilsiniz
Uzun sular duymak gibi bir şeydiniz	Yüzünüzde yalnızlık
F sesiydiniz	h sesi
Ronsard'ın bir ülkesiydi yeriniz	M sesi
ipek gibiydiniz	Şimdi karanlık

Tabloyu incelediğimizde zaman ifadesi taşıyan yapıların betimleme ifadeleri ile birlikte kullanıldığını görürüz. Şiirdeki anlatıcı "Hélène uyruklu" bir kadını zamana göre

betimlemektedir. Bunun yanında şiirdeki persona şimdiki anlatırken geçmişte beraber olduğu kadını tasvir etmenin yanında kendi ruhsal durumunu açıklayan ifadelerle de yer vermiştir: “Şimdi bakın nasıl bir yalnızlık vuran benden / Şimdi şiirlerde benim yazdığım sıkıntı” İlişki sonrası persona derin bir yalnız ve sıkıntı içerisindedir. Şiirde tasvir edilen kadın olumlu bir halden olumsuzza gitmesi gibi, şiirdeki personanın ruh hali de an’a yaklaştıkça olumsuzza doğru gider.

Şiirdeki geçmiş ve şimdi ikili karşıtlığından hareketle zamanda geçmişten güne gelirken hem şairin duygu durumunda hem de anlatılan kadın için yapılan betimlemelerde düşme yaşandığı söylenebilir. Geçmişte Hélène uyruklu güzel kadinken şimdi İstanbul ile olan özdeşliği bozulmuş, İstanbul olup olmadığı anlaşılmayan bir kadın vardır. Bu kadının yüzünde yalnızlık, karanlık vardır. Geçmiş zamanda “Bir fydiniz Ön Asyalarda”, “yüzünüzde A harfinden çarşı güneşi” dediği kadını üçüncü dörtlükte şimdiki zamanda tasvir ederken “şimdi h, şimdi M sesi” demektedir. Dolayısıyla geçmişte olumlu anlam içeren sözcüklerle yapılan betimleme öbeklerinin yaşanılan anda değişikliğe uğramış ve olumsuzlaşmış olduğu söylenebilir. Ancak bu tespiti yapabilmek için şiirde yer alan A, h ve M seslerinin belirli bir anlam ifade edip etmediğini belirlemek gerekmektedir.

Erdoğan Alkan’a göre Fransız şairi Rimbaud’un “Sesliler” şiiri ve onun harflere yaklaşımı pek çok şairi olduğu gibi İlhan Berk’i de etkilemiştir. “A kara, Ö beyaz, İ kırmızı, Ü yeşil, O mavi / Sesliler nasıl doğdunuz onu söylerim bir gün / A pisliklerde vızıldayan karasineklerin / Parlak sineklerin siyah kadife korsesi / Ve loş koylar; Ö saflığı buğuların, çadırların” şeklinde başlayan şiir Rimbaud’un harflere şahsiyet kazandırma denemesi olarak görülebilir. Bu şiirde harflere verilen anlam erotik çağrışımlar içermektedir. Benzer durum İlhan Berk’in harflere yaklaşımında da görülür (Alkan, 2005, 547).

İlhan Berk’e göre şiirin dili genel geçer kuralları olan verili dilin ötesinde bireysel yani şaire özgü ve soyut olmalıdır. Bu bireysel dili oluşturmak ve yeni bir gramer yazmak için söz düzeninin üzerine gidilmesi gerekir (2004:126). Şiir “kurulu her şeye karşı çıkacaktır” ki dilin yıkılıcılığı yeni ve özgün bir dil yaratılmasına imkân versin (1992c: 15). Berk’e göre şair herkesin konuştuğu, yazdığı dili kendi sözlüğünün bir parçası yaparak işe başlamalı ve dili kendi alanına çekmeli, kendi alanın bir parçası yapmalıdır (1992c: 16). Berk teroride öne sürdüğü bu durumu pratiğe dökmeye çalışmış ve Rimbaud’un ölümünden yedi yıl sonra 1978 yılında İlhan Berk, *Kül* kitabının “Berk Sözlüğü” adlı kısmında yer alan “Harfler” adlı şiirde harflerin kendisi için ne anlamına geldiğini, kendisinde uyandırdıkları çağrışımlardan hareketle tanımlamıştır. Şair, harflerin kendisi için temsil ettiklerini şöyle anlatır. Ona göre h, erotik; M, sürtük; f, esmer uzun zayıf ve sabahları erken kalkan’dır (1992b: 37). Şair bazı şiirlerinde f sesini kendisinin yerine kullanmıştır. Bu şiirde kadın geçmişte Ön Asyalarda bir f sesidir. Kadının geçmişteki güzel ve yüzünde çarşı güneşi olan hâliyle şiir kişisi olarak şairin kendisi arasında özdeşlik kurulmuştur. Şimdiye geldikçe pekçok şey bozulduğu gibi bu özdeşlik de bozulacaktır.

“Siz Ne Güzeldiniz Benimle Bilemezsiniz” şiirinde eskiden ipek gibi olan, Hélène uyruklu bir rüzgâr gibi tasvir edilen kadından şimdiye gelen bir h ve M sesleridir. Yani artık kadının erotikliği ön plandadır ve kadın “M” sesinin karşılığı olarak “sürtük”tür. Şiirdeki personanın durumu ise yalnız ve sıkıntılıdır. Ana gelirken yaşanan bu düşüşün nedeni kadınla şiirdeki personanın birlikteliğinin kopmasıdır. Yaşanan ayrılık adamı yokluğa, sıkıntıya

düşürdüğü gibi kadını da ahlaksal çöküntüye uğratmıştır veya şair öyle düşünmek istemektedir.

Şiirin ikinci mısraında kadının yüzünde A harfinden bir çarşı güneşi olduğu söylenmektedir. Güneş hem ontolojik olarak diğer şeylerin var olmasını hem de yaydığı ışık sayesinde onların bilinebilmesini sağlayan bir unsurdur. Güneş ve gündüz vakti şairin şiir dünyasında önemli bir yere sahiptir. İlhan Berk için güneş kişiyi gecenin karanlığından ve yalnızlığından çekip çıkaran bir kurtarıcıdır. Dolayısıyla gün onun şiirinde olumlu bir kavram alanına sahiptir.

Selahattin Özpabalıyıklar, *A'dan Z'ye İlhan Berk* adlı çalışmasında İlhan Berk'in şiir kişiliğini oluşturan iki temel öge olduğunu ileri sürer. Bunlar gündüz vakti ve düz yazımsı şiirdir (2003: 7). Özpabalıyıklar'ın dikkat çektiği üzere İlhan Berk'in şiirinde gündüz kişiye gözlem ve betimleme kapılarını açar, kişinin doğayla ve nesneyle ilişkisini kurar ve doğaya devingenlik kişiye ise yaşam sevinci verir (2003: 8). İlhan Berk'in "Tohum" şiirinde güneş varlığı ile şairin etrafındaki bütün kötülükleri iyiye çevirir. Aydınlık bir gökyüzü şiirdeki şiir kişisine ölümün karşısında durma gücü verir. "Karşı yola güneş vurdu / Ver elini gökyüzü / Bundan böyle işim gücüm yaşamak / Kötüyü iyi kılmak / Ölüme gülüp geçmek" (2018b: 115).

"Siz Benimle Ne Güzeldiniz Bilemezsiniz" şiirinde şiirdeki zamanın geçmişinde kadının yüzünde bir "A harfinden bir çarşı güneşi" vardır. Bu imgeyi tam olarak çözümleyebilmek için şairin şiir dünyasında A harfinin ve çarşının hangi anlamlara işaret ettiği belirlemek gerekir. A harfi alfabenin ilk sesi olması sebebiyle başlangıca, kaynağa işaret eder. Yani aslında başlangıçta olan, şiirdeki personanın varlığını mümkün kılan şey sevgilinin varlığıdır, dolayısıyla şiirdeki kadın şiir kişisi için varlık nedeni, kaynaktır. Ancak şiirdeki kişi bunu görmek istemez ve kendi varlığını öne çıkarmaya çalışır: "ben yokum ya yoksunuz bakın nasıl artık". Sadece bu ifade kadının varlığının persona varken bir anlam ifade ettiğini gösterir. "Çarşı" sözcüğü ise İlhan Berk'in şiir dünyasında olumlu bir kavram alanına sahiptir. Şairin birçok şiirinde çarşı imgesi yer alır. Şairin *Güzel İrmak* kitabında yer alan "Bir Düzyazıyımır Belki De Ben" şiirinde çarşı sevilen kadının yüzüdür: "Ne zaman eğilsem yüzüne ben / Yüzün erkenden açan çarşılar / Sen ki bir nilüfersin, ölçsüz, uyaksız / Anla ki beyaz, masmavi hohların seni" (Berk, 1992a, 14). "Ben Her Gün Bir Çarşısı Bir Uçtan Bir Uca Giderim" adlı şiirinde ise çarşı sevgilinin öpüşüyle şiirdeki personanın gittiği haz yeridir (Berk, 25). Buradan hareketle "Siz Benimle Ne Güzeldiniz Bilemezsiniz" şiirinde yer alan "A harfinden bir çarşı güneşi" ifadesi ile âşık olunun kadının hem başlangıçları içeren bir kaynak hem de çarşının olumlu özelliklerini taşıyan bir güzellik nesnesi olarak çizildiği söylenebilir.

Özpabalıyıklar'a göre İlhan Berk'in dışı, çevreye ve genel olarak doğaya dönüklüğü onu betimlemeci bir şair kılar. Ondaki bu betimlemeci yön Berk'in şiirlerini dramatik etkili dize yapısından uzaklaştırarak düz yazımsı şiir haline getirir (2003: 8). Şiirde betimleme ifadeleri için kullanılan sözcükler daha çok belgisiz sıfatlardan oluşmaktadır: "ne güzel", "nasıl karanlık", "nasıl yalnızlık", "nasıl bir yalnızlık". Şiirdeki bu retorik soru ifadeleri bir yandan sıfatlara güçlülük kazandırır da diğer yandan şiirdeki anlatıcının isimleri nitelerken yaşadığı tedirginliği gösterir. Şair tasvirini yaptığı şeye ya da duruma yabancıdır, nitekim bir süre beraber olduğu kadın için "sen" yerine, çokluğun yanında bir mesafeyi de belirten "siz" zamirini tercih eder. Bunun yanında şiirde "i,ü" gibi ince seslerin sıklıkla kullanıldığını

görmekteyiz. Bu seslerin tekrarı şiirin söyleyişine kırılmalık kattığı gibi bu sesler yitirilen kadının inceliğini hissettirmek adına özellikle seçilmiştir.

Şiirin “Hélène uyruklu bir rüzgârınız her şiirde / Benimdi, Ronsard’ın bir ülkesiydi yeriniz” dizesinde geçmişte sevgili olunan kadın Hélène uyruklu olarak nitelenmektedir. Hélène (Helena) Mykenai Kralı Menelaos’un karısıdır. Hélène’nin Paris tarafından kaçırılmasının Troya Savaşı’nın çıkmasına neden olduğu düşünülmektedir (Strabon, 2009, 317). Zeus ile Leda’nın kızları, Kastor ile Polluks’un kardeşleri olan Hélène dünyanın en güzel kadınıdır. Yunanistan’ın bütün prensleri onunla evlenmek istemişlerdir. Hélène’nin üvey babası Tyndaros, birine versem ötekiler kızıp savaşmaya kalkacaklar diye kızını evlendirmek istemez. En sonunda bir çare olarak kızıyla evlenmek isteyen erkeklerden bir söz alma fikrini bulur. Buna göre Hélène Yunanlı erkeklerden biriyle evlenecektir, diğer erkekler ise onun kocasına yaşadıkları sürece destek olacak, yardım edeceklerdir. Bunun üzerine Hélène Agamemnon’un kardeşi Menelos’a ile evlendirilir (Hamilton, 2011, 136). Homeros’un *İlyada* anlatısına göre Troya Prensi Paris Sparta’ya yaptığı bir sefer sırasında Sparta kralı Menelaos’un karısı olan Hélène’e âşık olur. Menelos’un Girit’e sefere gitmesi üzerine Paris, Hélène’le yalnız kalır. Anlatıya göre Hélène’nin güzelliği karşısında Paris kendine engel olamaz ve onu kendi ülkesine kaçırır. Hélène’nin Paris tarafından kaçırılması, Yunanlılar ile Troyalıları arasında uzun yıllar sürece Troya Savaşı’nı başlatır. Bu savaşta birçok kişi ölür.

*Bir şanlı zafer belirtisi diye mi bırakacaksınız
Priamos’la Troyahlara Argos’lu Helene’yi?
Birçok Akhalar bu Troya’da,
Baba toprağından, sevgili yurtlarından uzakta,
O Helene uğruna ölmediler miydi?
Hadi git, karış tunç zırhlı Akhaların arasına (Homeros 2008:97)*

Homeros, güzelliği pek çok kişinin ölümüne sebep olan Hélène için Troyalı uluların şöyle dediğini söyler: “Troyalılarla Akhaların, böyle bir kadın için yıllardır acı çekmeleri hiç de ayıp değil. Yüzüne bakan ölümsüz tanrıçalara benzetir onu” (2008: 122). İlhan Berk’in şiirinde anlatılan kadın Troyalı Hélène’nin güzelliğinden pay almıştır.

Şiirde “Hélène uyruklu bir rüzgâr” olarak tasvir edilen kadının bulunduğu yer ise Ronsard’ın bir ülkesi olarak geçmektedir. 16.yüzyıl Rönesans şairi olan Ronsard “Hélène İçin Sonnet” adlı şiirinde Hélène’in güzelliğinin geçici olduğunu anlatır. Şiir şöyle başlar: “Siz de ihtiyarlayacaksınız, gün gelecek; / Yün bukecek bir mum ışığında, hayran hayran, / “Ronsard ne kadar da çok övmüş bir zaman!” / Diyeceksiniz, mısralarımı söyleyerek” (1956: 15). Bu şiirde anlatıcı sevdiği kadına seslenir ve onu aşka geç kalmaması konusunda uyarır. İlhan Berk’in şiirinin seslendiği kadın içinse zaten çok geç olmuştur. Anlatıcı ile ayrılan kadının eskiden güneş olan yüzünde şimdi karanlık vardır ve kadın artık f sesinden M’ye düşmüştür.

Şiirde şimdiye geldikçe bentlerin dize sayılarındaki azalma hem anlatılan kadının güzelliğinin geçmesine ve ahlaki çöküşüne hem de şiirdeki personanın ruhsal durumundaki çöküntüye işaret eder. Bu sebeple şiirin sone tarzında yazılması anlam açısından da şiirin bütünlüğüne uygundur diyebiliriz. Şiirin biçimsel düzeni ve giden sevgilinin ahlaki çöküşünü

dile getiren ifadeler şiiri bir ayrılığın arkasından kendini teselli etme çabası olarak okumayı mümkün kılar.

İlhan Berk'in yakın okuma yöntemiyle yapısını ortaya koyduğumuz bu şiirinde yer alan hiçbir unsur diğerinden bağımsız değildir. Şiirde yer alan bütün imgeler ve sessel özellikler metnin yapısı için gerekli, değiştirilemez unsurlardır. Bu noktada İlhan Berk'in *Çivi Yazısı*'nda yer alan şiirlerini parlak oyuncakların sıralandığı oyuncakçı vitrinlerine benzeten, Berk'in şiirinde bir bütünlük olmadığını ileri süren Hüseyin Cöntürk'e bu şiir özelinde katılmak pek mümkün değildir. Cöntürk'e göre Berk'in şiirinde kelimeler, deyimler, imajlar, tarihsel olaylar birbirinden bağımsız şekilde yer alır, eksik olan insan ve yaşamdır (2006: 403). Oysa şairin burada incelediğimiz "Siz Benimle Ne Güzeldiniz Bilemezsiniz" şiirinde yer alan bütün öğeler büyük bir yapının parçasıdır ve "şiir anlatıcısının ayrılık sonrası kendini teselli etme" durumuna işaret eder. Bu şiir anlamın tamamıyla şiirden atıldığı anlamsız bir şiir değil; anlamı okuyucunun keşfetmesine dayanan çok anlamlı, açık bir yapıttır.

Sonuç

İlhan Berk, şiir üzerine kaleme aldığı poetik yazılarında şiirde öykülemenin, temanın ve anlamın ön plana çıkartılıp söyleyişin geri plana atılmasına karşı çıkar. Ona göre şiirde açık bir şekilde yer alan anlam ve öyküleme onu şiirsellikten uzaklaştırıp düzyazıya yaklaştırır. Bazı poetik yazılarında bu düşüncesini çok daha ileri boyutlara taşıyan şair, şiirde anlamı tamamıyla reddeder. Buna rağmen İlhan Berk'in şiirlerini anlamdan yoksun şiirler olarak değerlendirmek oldukça yanlış olacaktır. Nitekim şair bazı şiirlerinde metinde belirli bir anlam örüntüsü kurar. Bu tarz şiirlerinde geri planda tutulan anlamlar vardır. Her okuyucunun şiiri kendine göre anlandırmasının kapısını açık tutan bu şiirlerde dış gerçeklik olduğu gibi yansıtılır. Bu çalışmada konu edilen "Siz Ne Güzeldiniz Benimle Bilemezsiniz" şiiri, şairin bu tarzda kaleme aldığı şiirlerden biridir. Şiirde bir ayrılık sonrası anlatılmaktadır. Şiir kişisi ayrıldığı kadını ahlaksal açıdan düşük bir seviyede konumlandırır. Sevgiliyken mitsel bir güzelliği olan kadın ayrıldıktan sonra aşağılanmıştır. Şiiri, şiir kişinin ayrılık sonrası kendini teselli etme çabası olarak görmek de mümkündür. Mısra sayıları 4-4-3-3 şeklindeki bentlerle kurulan Sone nazım türünün seçilmesi ise sevgiliyken ahlaklı ve güzel olan kadının zamanla düşüşünü göstermesi bakımından içeriğe uygundur. Bu şiir soyut şiir dili içerisinde üretildiği için şiirde anlamı yakalamak için okuyucunun çaba sarf etmesi, metne uygun yöntemle yaklaşması gerekir. Metnin tamamına yayılmış bir anlam örüntüsü tespit edilebilen bu şiir İlhan Berk'in düzyazılarında oluşturmaya çalıştığı anlamı ve öykülemeyi dışlayan, şiirin çoklu okumalara elverişli olmasını öne süren şiir anlayışı ile uyumludur.

Kaynaklar


- Alkan, Erdoğan (2005). *Şiir Sanatı: Dünyada ve Türkiye’de Şiir Akımları, Şiirin Temel Sorunları-Kavramları*. İstanbul: İnkılap Yayınevi.
- Aristoteles (2012). *Poetika: Şiir Sanatı Üstüne*. Çev. Samih Rifat. İstanbul: Can Yayınları.
- Armağan, Yalçın (2012). *İmkânsız Özerklik: Türk Şiirinde Modernizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Armağan, Yalçın (2019). *Şiirin Çizdiği: Edebiyat ve Şiir Üzerine Yazılar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berk, İlhan (1992a). *Güzel İrmak*. İstanbul: Adam Yayınları.
- Berk, İlhan (1992b). “Harfler.” *Kül*. İstanbul: Adam Yayınları.
- Berk, İlhan (1992c). *Şairin Toprağı*. İstanbul: Simavi Yayınları. s. 93-115.
- Berk, İlhan (1994). *Kanatlı At: Yaşantı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berk, İlhan (1997). *El Yazılarına Vuruyor Güneş*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berk, İlhan (2001). *Kült Kitap*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berk, İlhan (2004). *Ben İlhan Berk’in Defteriyim*. İstanbul: Alkım Yay.
- Berk, İlhan (2017). “Şiir Daha Çok Sessizlikleri Yaşar.” *Logos*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berk, İlhan (2018a). “Anlamla Yola Çıkılmaz.” *Poetika*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berk, İlhan (2018b). “Siz Benimle Ne Güzeldiniz Bilemezsiniz.” *Eşik: Toplu Şiirleri I*
- Berk, İlhan (1947-1975). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Cöntürk, Hüseyin (2006). *Çağının Eleştirisi: İkinci Kitap*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Eco, Umberto (2016). *Açık Yapıt*. Çev. Tolga Esmer. İstanbul: Can Yayınları.
- Fransız Şiiri Antolojisi* (1956). Çev. Orhan Veli. İstanbul: Yayınevi.
- Hamilton, Edith (2011). *Mitologya*. Çev. Ülkü Tamer. İstanbul: Varlık Yayınları.
- Homeros. *İlyada*. Çev. A. Erhat- A. Kadir, 2008. İstanbul: Can Yayınları.
- “İlhan Berk’le” *Varlık*. 1 Nisan 1962.
- Karaca, Alâattin (2010). “İkinci Yeni Şiiri ve Resim.” *Turkish Studies Spring 5/2*. s. 281-312.
- Karaca, Alâattin (2016). *İkinci Yeni Poetikası*. Ankara: Hece Yayınları.
- Okay, Orhan (2014). *Poetika Dersleri*. Ankara: Hece Yayınları.
- Özpalabıyıklar, Selâhattin (2003). *İlhan Berk*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Todorov, Tzvetan (2001). *Poetikaya Giriş*. Çev. Kaya Şahin. İstanbul: Metis Yayınları.
- Strabon. *Antik Anadolu Coğrafyası: Geographika: Kitap XII-XIII-XIV*. Çev. A. Pekman. 2009. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Sümer, Mehmet (2015). *Büyük Saatin Vuruşu: Turgut Uyar Şiirinde Anlatısallık*. Ankara: Hece Yayınları.
- Yalçın, Mehmet (1998). “Şiir Üstüne Şiirsel Söylem Denemeleri.” *Varlık 1085*. s.10-11.



TAYFUN PİRSELİMOĞLU'NUN OTEL ODALARI VE ÇÖLÜN ÖBÜR
TARAFI ADLI ÖYKÜ KİTAPLARINDA KAFKAESK UNSURLAR
THE KAFKAESK ELEMENTS IN THE STORYBOOKS OF TAYFUN
PİRSELİMOĞLU'S HOTEL ROOMS AND THE OTHER SIDE OF THE
DESERT

NİLÜFER İLHAN


Doç. Dr. Yozgat Bozok Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Assoc. Prof., Yozgat Bozok University, Faculty of Science and Letters, Dep. of Turkish Language and Letters
nilufer.ilhan@bozok.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-6343-2220>

Atıf / Citation

İlhan, N. 2020. "Tayfun Pirseli mo ğ lu'nun Otel Odaları ve Ç ö l ü n Ö b ü r Tarafı Adlı Ö y k ü Kitaplarında Kafkaesk Unsurlar". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi- Journal of Turkish Researches Institute*. 69, (Eylül-September 2020), 259-277

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü- *Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi- *Received Date* : 23.04.2020
Kabul Tarihi- *Accepted Date* : 25.08.2020
Yayın Tarihi- *Date Published* : 30.09.2020
 <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4394>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi- *Journal of Turkish Researches Institute*
TAED-69, Eylül – September 2020 Erzurum. ISSN 1300-9052 e-ISSN 2717-6851
www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/ataunited>

TAYFUN PİRSELİMOĞLU'NUN OTEL ODALARI VE ÇÖLÜN ÖBÜR
TARAFI ADLI ÖYKÜ KİTAPLARINDA KAFKAESK UNSURLAR
THE KAFKAESK ELEMENTS IN THE STORYBOOKS OF TAYFUN
PİRSELİMOĞLU'S HOTEL ROOMS AND THE OTHER SIDE OF THE
DESERT

NİLÜFER İLHAN

Öz

İnsanın anlamını yitirdiği ve değer kaybı yaşadığı bir çağ olarak tanımlanan 20. yüzyılın edebiyatçılarından Franz Kafka'nın (1883-1924), modern insanın yaşam şeklini kendine has dil, üslup ve teknikle ortaya koyması "kafkaesk" kavramıyla adlandırılır. Psikolojik ve sosyolojik içeriği olan kafkaesk, modern insanın aileden başlayarak sosyal çevre ve bürokraside karşılaştığı sorunları yalnızlık, anlamsızlık, uyumsuzluk, iletişimsizlik, yabancılaşma, saçma, korku, bunalım, iktidar, suç ve ceza gibi izlekler çerçevesinde ele alırken kendini metaforik bir dile yaslar. Birçok disipline etki eden bu anlatım biçimi, felsefe ve edebiyat alanında yoğun kullanılmasıyla Kafka'yı yaşadığı çağın ötesine taşımıştır. Modern edebiyatta ise Kafka gibi bireye eğilme ve onun gibi yazma düşüncesi, kafkaesk anlatım biçimine olan ilgiyi artırmıştır. Türk edebiyatında 1950'li yıllarda önce çeviri yoluyla tanınan, sonrasında varoluşçu yazarların eserlerinde dikkati çeken Kafka'nın günümüz yazarları üzerinde de etkisinin olduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda çağdaş Türk sineması ve çağdaş Türk edebiyatı içinde yer alan; yönetmen, senarist, yapımcı, ressam, öykü ve roman yazarı olarak öne çıkan Tayfun Pirseliimoğlu'nun (1959-) eserlerinde Kafka etkisini görmek mümkündür. Öykü ve romanlarında "sıradan insanın" varoluş sorununa eğilen ve onu metaforlar ile anlatma yoluna giden Pirseliimoğlu, kafkaesk unsurlara yer verir. Bu çalışmada Pirseliimoğlu'nun Otel Odaları (2009) ve Çölün Öbür Tarafı (2018) adlı öykü kitaplarında bulunan yabancılaşma, cinayet, suç-dava, beklemek-umut ve gerçek dışılık gibi izleklerin, kafkaesk unsurlar noktasında değerlendirilmesi hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kafka, kafkaesk, öykü, Tayfun Pirseliimoğlu.

Abstract

The fact that Franz Kafka (1883-1924), who is one of the literati of the 20th century, which is defined as an era where people lose their meaning and value, reveals the lifestyle of modern man with his own language, style and technique is called with the concept of "kafkaesque". Kafkaesque with psychological and sociological content expresses itself in a metaphorical language while dealing with the problems that modern people face in the social environment and bureaucracy starting from the family within the framework of ways such as loneliness, meaninglessness, incompatibility, lack of communication, alienation, nonsense, fear, crisis, power, crime and punishment. This form of expression, which has influenced many disciplines, has carried Kafka beyond the age of its life with its intensive use in philosophy and literature. In modern literature, the idea of bending on the individual and writing like that of Kafka has increased the interest in the form of kafkaesk. It was determined that Kafka, which was recognized in Turkish literature in 1950s by translation and then attracted attention in the works of existential writers, also had an impact on today's writers. In this context, within the contemporary Turkish cinema and contemporary Turkish literature; It is possible to see the Kafka effect in the works of Tayfun Pirseliimoğlu (1959-), who stands out as a director, screenwriter, producer, painter, story and novelist. Pirseliimoğlu, who focuses on the problem of existence of "ordinary man" in his stories and novels and goes on the way of telling him with metaphors, includes kafkaesk elements. In this study, it is aimed to evaluate the pathways such as alienation, murder, crime-trial, waiting-hope and unreality in terms of kafkaesk elements in the storybooks of Pirseliimoğlu's Hotel Rooms (2009) and The Other Side of the Desert (2018).

Key Words: Kafka, kafkaesk, story, Tayfun Pirseliimoğlu.

Structured Abstract

Along with the enlightenment movement that emerged in response to the theological understanding of the Middle Age in the West, and with the subsequent industrial revolution, the fact that man loses his bond with the holy and builds his identity under the guidance of science and technique is encountered. Man whose mental dynamics change, thinks that the technique brings prosperity, happiness and freedom, admires the machine, and has optimistic feelings about himself/herself and the future of the world. These optimistic feelings of man leave their place to pessimism and depression in the 20th century. Modern man, alienated against himself and his environment, is on the verge of a collapse as a result of losing values and the crisis of meaning. In this context, it is noteworthy that Franz Kafka (1883-1924) came to the forefront as the name that produced works suitable for the movements of the 20th century such as existentialism, surrealism and expressionism, and influenced philosophers and literati. Kafka ensured the birth of the “Kafkaesque” narrative technique by presenting the crisis and disappointment of the modern man in his works with an allegorical expression within the framework of his own language, style and ways. The emergence of the concept of Kafkaesk in Kafka's works is caused by the interplay of his life history and the values of the modern age he is in. Father-son conflict, communication, loneliness, insecurity, meaninglessness, uncertainty, alienation, fear, watching, bureaucratic obstacle and invisible power powers, which constitute the main way of his works, were formed by combining the values of his life with the age he lived. Born in Prague as the first and only boy of a Jewish family, Kafka's childhood and youth passed under the domination of an authoritarian father. In contrast to his father, who has a strong body and character, Kafka's weak body and introverted character make him feel loser, incomplete, timid and shy in his relationship with his father. In the family, the phenomenon of being other in the face of his father is appeared by the fact that, in his social life, he speaks German which is the language that Czechs hate, and by the fact that being a Jew which Germans also hate. Kafka, who graduated from law school and started working in an insurance company, witnessed the values of the modern age through the files that come in front of the office and the news it reads in the newspaper. Kafka's handling of the individual at various points of power and presenting it with extraordinary metaphors brings the concept of Kafkaesk to many disciplines. Kafkaesque, which is a German concept and also included in dictionaries, started to be seen in disciplines such as psychology, sociology, philosophy and literature after it was first used in New Yorker magazine in 1947. According to Milen Kundera, Kafkaesk, which we encounter in every aspect of life and points to the “horror of the comedy”, is the tragedy of an individual who faces various power devices in a dark labyrinth and sentenced for his/her crimes. Speaking of the Kafka effect in Turkish literature, Yıldız Ecevit emphasizes that the concept of kafkaesque is used in every area of daily life after expressing that it evokes the psychic atmosphere in many languages / dictionaries. Kafka's Kafkaesk expression style, which presents the crisis of modern man in an allegorical language, has influenced the literary writers who came after him and carried Kafka beyond the age he lived. In Turkish literature, it is possible to see the effect of Kafka first in the works of the authors called the 1950 generation. Producing works after 1950 and having been recognized as existentialists, Demir Özlü, Ferit Edgü, Leyla Erbil, Demirtaş Ceyhun, Fikret

Ürgüp, Tezer Özlü, Sevim Burak, Adalet Ağaoğlu, Oğuz Atay, Yusuf Atılgan, Sevgi Soysal, Bilge Karasu, Rasim Özdenören ve Hasan Ali Toptaş, adopted the kafkaesk expression style.

Tayfun Pirselimoglu (1959-), who is known as a novelist and story writer as well as being a director, screenwriter, producer and painter in contemporary Turkish cinema and contemporary Turkish literature, stands out with his versatile artist identity. Pirselimoglu, who started to the literature, which he sees as an escape area, by being influenced by Dostoevsky's "ordinary person", focuses the uncertain life of the "ordinary person", who is thrown into life in both cinema and literature, drifting from place to place, and whose the place where he/she has gone cannot be estimated. He captures the kafkaesk expression by handling the problems of the poor and deprived individual that he gave place in cinema, at the point of the paths such as alienation, existentialism, hopelessness, melancholy, identity and lack of identity. Pirselimoglu, who starts to look to the "ordinary person" and the little officer who lives in the city, tells them anonymously or in a single letter to show their colorlessness, uncertainty and smallness as in Kafka. Regarding the characters that Kafka fictionalized with the letter that evokes his own name, Pirselimoglu mostly makes his characters anonymous using the letters T.P. These unhappy, anxious and lonely characters are accused of murder they do not commit and are drawn into the bureaucratic labyrinth. Their encountering frivolous, unrealistic, strange, funny events and situations shows that they witnessed a kafkaesk atmosphere. They are judged for the murder committed by a non-existent book or fictional character, and can easily commit murder for an absurd reason. They find also themselves in this hilariousness as well as they observe the hilariousness that occurs when they come across an unusual creature (grotesk) and an extraordinary nature event in their daily lives. In the face of the compliments made upon the death of the presidents who abuse their duties, the hypocrisy, superstitions and ideological perspectives of the society attract their attention. On the other hand, at the moment when some characters in the stories give up everything, it is seen that, like K. in the Castle, he chose a passive mode of action by turning the hope and the waiting into the only purpose of life.

Giriş

Batı’da Orta Çağ’ın teolojik anlayışına tepki olarak ortaya çıkan aydınlanma hareketi ve ardından gelen endüstri devrimiyle birlikte insanın, kutsalla olan bağıını yitirdiği, bilim ve tekniğin rehberliğinde kimliğini inşa ettiği gerçeğiyle karşılaşılır. Zihinsel dinamikleri değişen insan; tekniğin refah, mutluluk ve özgürlük getirdiğini düşünür, makineye hayranlık duyar, kendine ve dünyanın geleceğine dair iyimser duygulara sahip olur. İnsanın bu iyimser duyguları, 20.yüzyılda yerini karamsarlığa ve bunalıma bırakır. Modern insanın, bu yüzyılda ağır silahların kullanıldığı iki dünya savaşına tanık olması, nesne karşısında küçüldüğünü görmesi, çalışma ve tüketime odaklı bir yaşama zorlanması, onda büyük bir hayal kırıklığı yaratır (Gündoğan, 2018: 46-47). Bu noktada insan, varlığının tehdit altında olduğunu, inandığı tüm değerleri yitirdiğini, aklın ve bilimin çözüm üretmediğini, ilerlemenin mutluluk getirmediğini, yaşamın anlamını yitirdiğini ve “saçma” bir dünyanın içinde yer aldığını düşünmeye başlar (Akarsu, 1979: 108-114). Kendine ve çevresine karşı yabancılaşan modern insan, değerleri kaybetmenin ve yaşadığı anlam krizinin sonucu olarak bir çöküşün eşliğine gelir. Bu bağlamda 20. yüzyılın; varoluşçuluk, gerçeküstücülük ve dışavurumculuk gibi akımlarına uygun eserler veren ve felsefecilerle birlikte edebiyatçıları da etkileyen isim olarak Franz Kafka’nın (1883-1924) öne çıkması dikkate değerdir. Kafka, eserlerinde modern insanın içine düştüğü bunalımı ve yaşadığı hayal kırıklığını kendine has dil, üslup ve izlekler çerçevesinde metaforik bir dille sunarak “Kafkaesk” anlatım tekniğinin doğmasını sağlamıştır. Söz konusu anlatım tekniğini eserlerinde işlediğinden ve insanlığın başına gelecek “felaketleri” öngördüğünden dolayı bir “uyarıcı” ve “kâhin” (Kundera, 2012: 115) olarak düşünülmüştür.

Kafka’nın eserlerinde kafkaesk kavramının ortaya çıkmasına, yaşam öyküsü ile içinde bulunduğu modern çağın değerlerinin iç içe geçmesi neden olur. Eserlerinin başlıca izleğini teşkil eden baba-oğul çatışması, iletişimsizlik, yalnızlık, güvensizlik, anlamsızlık, belirsizlik, yabancılaşma, korku, izlenme, bürokratik engel ve görünmez iktidar erkleri, hayatı ile yaşadığı çağın değerlerinin bir araya gelmesiyle oluşur. Yahudi bir ailenin ilk ve tek erkek çocuğu olarak Prag’da dünyaya gelen Kafka’nın çocukluğu ve gençliği, otoriter bir babanın tahakkümü altında geçmiştir. Güçlü bir beden ve karaktere sahip babasına karşılık, Kafka’nın zayıf bedeni ve içe kapanık karakteri, babasıyla olan ilişkisinde kendini ezik, eksik, ürkek ve çekingen hissetmesine yol açar. Nitekim yaşamının ileriki yıllarında babasına yazdığı ancak göndermediği *Babaya Mektup* (1919) adlı eserinde, babasının gölgesinde kalan bir oğlun duygularını açığa çıkarır. Aile içinde babası karşısında yaşadığı ötekileşme olgusu, sosyal yaşantısında ise Çeklerin nefret ettiği dil olan Almancayı konuşması, Almanların da nefret ettiği bir toplum olan Yahudi olmasıyla görülür. Hukuk fakültesini bitiren ve bir sigorta şirketinde işe başlayan Kafka’nın modern çağın değerlerine tanık olması, büroda önüne gelen dosyalar ve gazetede okuduğu haberler aracılığıyla gerçekleşir. Devleti temsil eden bürokratik işler yüzünden insanın çıkmaza girdiğini, görünmez iktidar erkleri tarafından izlenip suç ve ceza olgularıyla karşı karşıya kaldığını gözlemler: “Kafka bürokratik çarkın bir hizmetkârı olarak, insanı ezen ve farklılığını silen zorunlulukların bir dişlisi haline gelmişti. Geçimini sağlamak için bağlandığı ve onu her gün biraz daha öldüren işi yüzünden yabancılaşmanın oyuncağı olmuştu. Bu anonim ve hiyerarşik kurumun düzenine, insanları soyut yasalara adına ezen anlaşılabilir mekanik çarkına o da içeriden katılmıştı” (Garaudy, 2007: 19).

Kafka'nın bireyi çeşitli iktidar erkleri noktasında ele alması ve sıra dışı metaforlar eşliğinde sunması, birçok disipline “kafkaesk” kavramını kazandırır. Almanca bir kavram olan ve sözlüklerde de yerini alan kafkaesk, ilk kez 1947 yılında *New Yorker* dergisinde kullanıldıktan sonra psikoloji, sosyoloji, felsefe ve edebiyat gibi disiplinlerde görülmeye başlar. Milen Kundera'ya göre hayatın her alanında karşımıza çıkan ve “komiğin korkunçluğuna” işaret eden kafkaesk, görünmeyen bir labirent içinde çeşitli iktidar aygıtları ile karşılaşan ve suç işlediği gerekçesiyle cezaya çarptırılan bireyin trajedisidir. Gerçek ile düşün bir araya gelmesi ve “olabilir” olanın kurgulanmasıdır: “Kafkaesk, daha çok insana ve dünyasına dair temel bir olabilirliği, tarihin belirlemediği, insana neredeyse sonsuza kadar eşlik eden bir olabilirliği temsil eder” (Kundera, 2012: 106). Kundera için kafkaesk, modern yaşamla ilişkilidir. Dolayısıyla bu kavramı, toplumda iktidarın merkezi bir yer kaplayarak kendini kutsallaştırma eğilimi göstermesi, sosyal etkinliklerin bürokrasiye hapsedilmesi ve bunun sonucu olarak bireyin kimliksizleşmesi olarak da değerlendirir.

Kavramın sözlüklere/ansiklopedilere girdiğini, “karanlık” ve “uğursuzluk”u çağrıştırdığını belirten ve ironik yönünün de ihmal edildiğini dile getiren Michael Löwy'e göre kafkaesk durum “bürokratik kurumların gündelik işleyişi içindeki gülünç saçmalaktan idari iktidarın en ölümcül tezahürlerine dek varan bir deneyim yelpazesini tanımlamaktadır” (Löwy, 2018: 136). Löwy de Kafka'nın eserlerinde gösterdiği kafkaesk anlatımın, iktidar aygıtlarıyla karşı karşıya gelen bireyin deneyimini yansıttığını ve bireyin “aydınlamanın diyalektiğini” eleştirerek modern Batı uygarlığının imgesini tersine çevirmekle ilişkili olduğunu söyler.

Türk edebiyatında Kafka etkisinden söz eden Yıldız Ecevit, kafkaesk kavramının birçok dille/sözlükte psikik atmosferi çağrıştırdığı dile getirdikten sonra gündelik yaşamın her alanında kullanıldığını vurgular. Ona göre “Fransızcada kafkaesque, bireyi baskı altında tutan soyut bürokratik labirentlerdir. Almanca sözlükte de (Duden), esrarengiz biçimde ürkütücü, tehdit edici karşılığı görülür. [Kafkaesk] korku, güvensizlik, yabancılaşma, iletişimsizlik, yalnızlık, organize olmuş anonim bürokratik güçlerin yönlendirdiği anlaşılmaz bir yazgıya bırakılmışlık duygusu, terör, vahşet, suç, ceza, kuşku, çaresizlik, anlamsızlık ve saçmalık” (Ecevit, 2013: 232-233) gibi anlamlara gelmektedir. Yıldız Ecevit, Kafka'nın eserlerinde en çok kullandığı kafkaesk motiflerin ise suç-ceza-yargı ile izlenme kompleksi olduğunu ve bunları da baba-oğul sorunsalı, böceğe dönüşen insan, gerçekdışı-absurd hayvan motifleri ve insanın içinde kendini yitirdiği labirent benzeri yolların (Ecevit, 2013: 233) takip ettiğini belirtir.

Kafkaesk kavramını, Kafka'nın çalıştığı büro ve karşılaştığı insan tiplerinden hareketle açıklayan Mehmet Öztürk ise kavramla insan-mekân ilişkisinin öne çıktığına, dünyanın insana güven vermediğine ve onu tedirgin bir varlık hâline getirdiğine dikkat çeker: “Almanca kökenli olan kafkaesk sıfatı, Kafka'dan türetilmiş olup bir mekânı, bir atmosferi ifade eder... Daktilo, masa, büro, dosya, loş bir ışık, labirent sokaklar, merdivenler, mahkeme salonu ve koridorları, yoksul kesimlerin barındığı bir avlu, kentin harap bir köşesi, kirlili bir saray, tren garı, disiplinli hep uysal biçimde birbirinden farksız tekdüze çalışma düzeni, grotesk, tuhaf ve aptalca tipler, acımasız, çirkin ve iri adamlar, boş, terk edilmiş alanlar bu atmosferin ve ortamın tanımlayıcı öğeleridir, kafkaesk bir dünyayı, onun nesne ve ilişkilerini temsil ederler” (Öztürk, 2020: 138-139). Öztürk; sıraladığı nesne, mekân ve kişilerle insanın

yaşam alanının bürokrasiye indirgendiği ve özgürlüğünün dosyalara hapsedildiğinin de altını çizer.

Kafka'nın modern insanın bunalımını metaforik bir dille sunduğu kafkaesk anlatım biçimi, kendinden sonra gelen edebiyatçıları etkileyerek Kafka'yı yaşadığı çağın ötesine taşımıştır. Batı'da Elias Canetti, Hermann Kasack, Ilse Aichinger, Walter Jens, Martin Walser, Heinrich Böll, Erich Nossack, Peter Handke ve Samuel Beckett (Ecevit, 2013: 233) gibi yazarların eserlerinde bu etki görülmektedir. Türk edebiyatında ise Kafka etkisini ilk olarak 1950 kuşağı adı verilen yazarların eserlerinde görmek mümkündür. Bu dönemde varoluşçuluk ve gerçeküstüçülük gibi akımların özelliklerini ortaya koyan eserlerin çevirisinin yapılması, Kafka'ya dikkatin çekilmesini sağlamıştır. 1950 sonrasında eser veren ve varoluşçu olarak tanınan yazarlardan Demir Özlü, Ferit Edgü, Leyla Erbil, Demirtaş Ceyhan, Fikret Ürgüp, Tezer Özlü, Sevim Burak, Adalet Ağaoğlu, Oğuz Atay, Yusuf Atılgan, Sevgi Soysal, Bilge Karasu, Rasim Özdenören ve Hasan Ali Toptaş, kafkaesk anlatım biçimini benimsemiştir (Baş, 2018: 15). Sonraki yıllarda Türkiye'nin geçirdiği siyasal, sosyal ve kültürel değişim de edebiyatta kafkaesk anlatıma olan ilgiyi artırmıştır. İdeolojik bölünme, fişleme, gözetleme, cezalandırma, aile içi çatışma, yabancılaşma, yalnızlaşma ve kimliksizleşme gibi durumların gündelik yaşamın her alanında görülmesi ve kimi zamanda yazarların başına söz konusu durumların gelmesi, kafkesk anlatımı kaçınılmaz kılmıştır.

Çağdaş Türk sineması ve çağdaş Türk edebiyatı içinde yer alan yönetmen, senarist, yapımcı ve ressam olmanın yanı sıra roman ve öykü yazarı olarak da tanınan Tayfun Pirselimioğlu (1959-), çok yönlü sanatçı kimliğiyle öne çıkar. Edebiyatta ismini *Çöl Masalları* (1996) romanıyla duyuran Pirselimioğlu, ardından *Kayıp Şahıslar Albümü* (2002), *Malihulya* (2003), *Şehrin Kuleleri* (2005), *Kerr* (2014) ve *Berber* (2016) adlı romanlarını yazar. Romanlardan sonra *Otel Odaları* (2009), *Harry Lime'in En Yeni Hayatları ya da Üçüncü Adama Övgü* (2013) ve *Çölün Öbür Tarafı* (2018) adlı öykü kitaplarını kaleme alır. Bir kaçış alanı olarak gördüğü edebiyata Dostoyevski'nin "sıradan insan"ı anlatmasından etkilenerek başlayan Pirselimioğlu, gerek sinema gerekse edebiyatta hayata fırlatılan, bir yerden bir yere sürüklenen, nereye gittiği tam olarak kestirilemeyen "sıradan insanın" belirsiz yaşamını merkeze alır (Öztürk- Büteç, 2017: 221-222). Sinemada yer verdiği yoksul ve yoksun bireyin sorunlarını, roman ve öykülerinde yabancılaşma, varoluşçuluk, umutsuzluk, melankoli, kimlik ve aidiyetsizlik gibi izlekler noktasında ele alarak kafkaesk anlatımı yakalar. Öykülerinde, karakterlerin ve yaşadıkları şehirlerin isimlerini harfle anlatma yoluna gider. İsmi bir harfe indirgenen ve çoğunlukla da Kafka'nın K.'sını ve yazarın baş harfleri olan T.P.'sini alan karakterlerin aidiyet duygularının olmadığı; evsiz, ailesiz ve yalnız yaşadıkları ortaya konur. Aidiyetsizlik mekânı olarak algılanan otellerde yaşar ve dış dünyayla ilişkilerini keserler. Her sabah "korkunç düşlerden" uyandıklarında, sanki başlarına gelecek felaketi bekler gibidirler. Devlet dairesinde küçük bir memur olarak çalışan karakterler ise bürokrasinin çarkı içinde küçüldükleri gibi bazen de işlemedikleri bir suçtan dolayı haklarında dava açılır ve hapse mahkûm olurlar. Gündelik yaşam içinde karşılaştıkları bu absürt durumu anlama konusunda zorlanırlar. Kendilerini güvensiz hissettikleri bu dünyada, birini izleyerek ya da başkası tarafından izlenerek pasif eylemde bulunurlar. Kimi zaman da üst kurmaca tekniğiyle yazılan öykülerde, hayalin, rüyanın, gerçeğin, kurgunun iç içe geçtiği ve yazarın da konuya müdahil olduğu görülür. Bu çalışmada ise *Otel Odaları*

(2009) ve *ölnün Öbür Tarafı* (2018) adlı öykü kitaplarında yer alan yabancılaşma, cinayet, suç-dava, beklemek-umut ve gerçek dışılık gibi izleklerin kafkaesk unsurlar noktasında incelenmesi hedeflenmiştir.

1. Yabancılaşma:

Kafka'nın eserlerinde yer alan izleklerin başında yabancılaşma olgusu gelmektedir. Kafka, modern yaşamın gündelik pratikleri içinde bunalan ve çıkmaza sürüklenen insanın hem kendi benliğiyle hem de çevresiyle olan ilişki biçimini yabancılaşma izleği çerçevesinde değerlendirir: "Kafka'nın eserlerindeki insanlar arası ilişkilerde figürlerin yabancılaşması bir yandan sevgisizlik ve Tanrı'dan uzaklaşma olarak görülebilir. Diğer yandan ise bu yabancılaşma, sevgiye hasretin bir sonucu anlamına da gelebilir" (İlkılıç, 2019: 49). Nitekim *Baba'ya Mektup* 'ta, baba ile oğul arasındaki yabancılaşmayı söz konusu ederken *Dönüşüm* adlı öyküde insanı nesneleştiren ve onu salt çalışmaya indirgeyen modern sistem ile aileye, *Dava* romanında ise iktidarın temsilciliğini üstlenen bürokrasiye karşı yabancılaşmadan bahseder. Eserlerindeki yabancılaşmayla insan, insan olmayan bir varlığa dönüşür. Tüm anlam değerlerini yitirir ve içi boşalmış bir hâlde toplumun dışına itilerek yalnızlığa mahkûm edilir. İsimlerinin harfe düşürülmesiyle de iyice küçülen ve silikleşen karakterler, özne olmayı yitirerek rakam ve sayılardan oluşan dünyanın rakam ve sayısına eklenilip bu düzen içinde eriyip giderler: "K harfi, artık ne bir anlatıcısı ne de bir kişiyi gösterir. Bir bireyin, Münzeviliği için kendilerine bağlı olması ölçüsünde, makinesel olan bir düzenlemeyi ve kolektif bir faili gösterir (Deleuze-Guattari, 2000: 28). Kimseyle iletişim kuramayan, kendini anlatamayan ve anlamlandıramayan bu yabancılaşmış insanın içinde, küçük bir umut parçası olsa bile yaşamı ya bir cinayet ya da bir ölümle sonlanır.

Tayfun Pirseliimoğlu'nun öykülerinde yabancılaşma olgusu, kafkaesk bir anlatımla sunulur. Yabancılaşma, öykü karakterlerinin kendini güvensiz, yersiz-yurtsuz ve sevgisiz hissettiği bir dünyada, insanlarla iletişimi kesip yalnız kalmasının sonucu olarak doğmuştur. Yabancılaşan karakterler, varla-yok arası bir yaşam sürmekte ve gündelik hayat akışının dışında yer almaktadırlar. Kaldıkları ucuz oteller, yabancılaşmanın yoğun olarak yaşandığı mekânların başında gelmektedir. Otel isimlerinin Cennet, Hayat, Huzur, Mutluluk, Şems, Güneş ve Göz olmasıyla da yuva kuramayan, yabancılaşan hayatlara ironik bir gönderme yapılır. Gerek taşrada gerekse şehirde yaşayan karakterler, aile ve çevresinde karşılaştıkları iletişimsizlik nedeniyle yabancılaşmayı daha yoğun olarak yaşarlar.

İlk öykü kitabı *Otel Odaları*'nda yer alan "Uzun, Sıcak Bir Yaz" adlı öyküde, otel odasından başka bir yerde yaşayamayan ve intihar ederek dünyaya tepkisini gösteren ben-anlatıcının yabancılaşması anlatılır. Ben-anlatıcının yersiz-yurtsuzluğu, kimsesizliği ve işsizliği yaşamı anlamsızlaştırıp kendi benine ve etrafına karşı yabancılaşmasıyla sonuçlanır. Ben-anlatıcı İstanbul'da kaçakların, göçmenlerin, iş arayanların doldurduğu ucuz otelin "fare deliği kadar" olan "küçük, pis, sefil, rezil" bir odasında kalmaktadır. Her gün iş bulmak için dışarı çıkar ancak eli boş döndüğu anda odasına çekilip Haliç'e bakan penceresinde uzaktaki denize, uzaktaki evlere, uzaktaki kuleye ve uzaktaki köprüye karşı sigara içerek hayal kurar. Şehrin içinde olmaktan değil ona bakmaktan mutluluk duyar. Umutsuz, tedirgin, bezgin ve hüznünlü bir ruh hâli sergileyerek Kafka'nın karakterlerini çağırıştırır. İş arama çabalarının boşa çıkmasıyla birlikte yaşam onun için anlamsızlaşmaya başlar. Dışarının karmaşa, kargaşa ve acımasızlığından uzaklaşmak için korunaklı gördüğu odasına sığınmaktan başka

çare bulamaz. Karakter için otel odası Bachelard'ın deyimiyle “dünyaya fırlatılmış insanın karşı koyma aracına dönüşür” (Bachelard, 2008: 91). Burada birileriyle konuşarak “ruhunun ezikliğini” gidermek ve silik varlığından birilerini haberdar etmek istese de etrafında kendisini anlayacak kimseyi bulamaz. Dünyaya yapayalnız ve yabancı olarak “fırlatılmışlığımın” bedelini intihar ederek öder.

2. Cinayet:

Kafka'nın eserlerinde cinayet, ne olduğunu bilmediği bir suçla yargılanan karakterin başına gelen absürt bir ölüm olayı olarak işlenir. Karakterin suç işlemesi değil suçlu olarak görülen yazgısına boyun eğmesi ve öldürülmesi önem taşımaktadır. Karakter, yasalar yoluyla bir labirentin içine çekilir ve kurtuluşu söz konusu değildir. Yasanın, insan yaşamını düzenlemek yerine onu öldürmek üzere vücut bulduğuna tanık olur. Walter Benjamin'in Kafka'nın eserlerinde tespit ettiği gibi “[ş]üphesiz ellerinin altında kanunnameleri vardır ancak insanların okumalarına izin vermezler... Oysaki kişi ne kadar masum da olsa kanunun gözünde ihlal rastlantısal değil olanca müphemliğiyle bir kadere göre yazılıdır. Kaderin yasalarından kopmanın ve ayrılmanın nedeni de o yasaların kendileridir” (Benjamin, 2017:5). *Dava* romanında Josef K. adlı karakterin kapısı, bir sabah erkenden onun davalı olduğunu söyleyen devlet görevlileri tarafından çalınır. Siyah takım elbise giymeleriyle bürokrasiye göndermede bulunan görevliler, Josef K.'ya davasını hem ciddiye almasını hem de almamasını söylerken ikircikli tavır sergiler. Dava sürecinde işe giden, gündelik işlerini aksatmayan ve gözetlenen Josef K., davasıyla yaşamayı öğrenerek onu sıradanlaştırır. Ancak bir türlü göremediği yargıcın verdiği karar sonucunda siyah takımlı iki adamın onu şehir dışına götürüp birinin boğazına, diğerinin de göğsüne bıçak saplamasıyla hayatını kaybeder. Bu cinayetten geriye kalan ise Josef K.'nın öldürülme anında dünyaya bıraktığı “utanç” duygusudur.

Tayfun Pirselimoglu'nun öykülerinde cinayet izleği, mantık kurallarını zorlayan bir eylem olarak görülür. Karakterler çok kolay cinayet işledikleri gibi işlemedikleri bir cinayetle de suçlanırlar. Cinayetle, bürokrasinin çarkı ya da bürokratik labirent içinde kaybolup giderken yargının absürt işleyişine tanık olurlar. Cinayetle suçlanan karakterler, suçsuz olmasına rağmen polis tarafından izlenip merkeze çağırılması ve mahkemeye çıkarıldıkları anda, tüm bu olanlara memurların da “saçma” gözüyle bakıp ancak yasayı uygulamaktan başka çaresinin olmaması gerçeğiyle karşılaşılırlar. Dolayısıyla cinayetle suçlanan karakterler, yaşamı kolaylaştırmak için değil zorlaştırmak ve daha da karmaşık hâle getirmek için uygulanan yasaların kurbanı olmalarıyla, kafkaesk bir durum yaşarlar.

Otel Odaları öykü kitabında bulunan “Hayat Otel” adlı öyküde “perişan” bir otelin “sefil” bir odasında kalan ben-anlatıcının absürt bir gerekçeyle işlediği cinayet söz konusu edilir. Tüm yaşamını babasının hastalığına adayan ben-anlatıcıda saplantılı hâle dönüşen bu hastalık, onun cinayet işlemesi ve babasının ölmesiyle son bulur. Ölmek ve yaşamak düşüncesinden hareket etmesinin sonucu olarak işlediği cinayet, eşitlik ve denklik üzerine inşa edilmeyen dünyaya karşı geliştirdiği başkaldırdan başka bir şey değildir. Ben-anlatıcı, babasının hastalığından dolayı hastaneye yakın ucuz bir otel tutar. Otelde kalanların çoğu, yoksul kişiler olup yakınları da hastanede yatmaktadır. Ben-anlatıcının günleri, hasta babasını ziyaret etmekle geçer. Babasının durumunun düzelmemesi üzerine umutsuzluğa kapılır. Otelde kaldığı odanın yanında ise yaşlı bir berberin oğlu da hastanede yatmaktadır.

Ben-anlatıcı, bu adamı babasına, adam da ben-anlatıcıyı oğluna benzetir. Zaman geçtikçe birbirlerine yakınlaşır ve arkadaş olurlar. Ben-anlatıcı, yaşlı berberin oğlunun durumunun kötüleştiği, kendi babasının ise hayat belirtisinin gösterdiği günün akşamında, odasında kutlama yapar. Ertesi gün babasının durumu ağırlaşır, yaşlı berberin oğlu yoğun bakımdan çıkar. Birkaç gün sonra babası yoğun bakımdan çıkar, yaşlı berberin oğlu da ikinci bir kriz geçirir. Günler bu şekilde iki hastadan birinin yoğun bakıma alınması, diğerinin de yoğun bakımdan çıkmasıyla geçer. Ben-anlatıcı, hastaların bu durumunu tahterevalliyeye binen iki insana benzetir: “İnip çıkıyorlardı, inip çıkıyorlar, inip çıkıyorlar, inip çıkıyorlar” (Pirseliçoğlu, 2009: 74). Ben-anlatıcının babasının durumunun ağırlaştiğı gün, yaşlı berberin oğlu iyileşir ve babasının kaldığı otele gelir. Yaşlı berber, ben-anlatıcıdan otobüs bileti almak için gara giderken oğlunun başında durmasını ister. Ben-anlatıcıya göre eğer oğlu yaşarsa, babası ölecek demektir. Şu anda babası, yaşam savaşını kazanan yaşlı berberin oğlu tarafından tahterevallinin üstüne çıkmıştır. Oğlu hastalanırsa babası tahterevallide ağırlığını koruyacaktır. Bu düşüncesinin sonucu olarak yastıkla oğlanı boğarak öldürür ve babasının iyileşeceğine inanmaya başlar. Buna karşılık ben-anlatıcının babası da o günün ertesinde, sabaha karşı ölür. Ancak babasının ölümü, ben-anlatıcıyı çok da sarsmaz. Ona göre tahterevalli şimdi denk olmuştur. Babasını gömdükten sonra otele gelir ve genci öldürdüğü odayı tutup neyi/kimi beklediğini bilmeden beklemeye başlar.

Çölün Öbür Tarafı adlı öykü kitabında yer alan “Bıçak Atmada Üstüme Yoktur ya da Tuhaf Bir Aşk Öyküsü ve Ölüm Vakası” öyküsünde Tapu Kadastro Müdürlüğü Parsel Sorgulama Şubesinde çalışan C.K. adlı bir karakterin T. şehrinde öldürülmesindeki tuhaflık ve gerçek dışılık kafkaesk bir atmosferi çağırıştırır. *Dava* romanında olduğu gibi karakterin ve şehrin isminin harfle verilmesi, karakterin kadastroda çalışması, onun müdürü tarafından aşığılanması ve absürt şekilde öldürülmesi, öykünün kafkaesk unsurları olarak değerlendirilebilir. Öykünün başında C.K. adlı karakter, Tapu Kadastro Müdürlüğü Parsel Sorgulama Şubesinde her pazartesi sabahı sekiz buçukta, on beş kişiyle paylaştığı masasında olmasıyla, *Dönüşüm*'deki Gregor Samsa'yı anımsatır. Rutinlik, büro, iş, masa ve dosya, C.K.'nin sevmediği işinin bir parçası olur: “Her sabahki gibi arkasındaki gri camlı dolaptan çıkarttığı dosyaları üst üste önüne dizdi ve yine her sabahki gibi onu bu şubeye sürükleyen kaderine lanetler okuyarak işe başladı” (Pirseliçoğlu, 2018: 7). C.K., beklemediği bir anda müdürünün kendisini odasına çağırmasıyla ortada tatsız bir durumun olduğunu anlar. Müdürün odasına gittiğinde, müdürün ona üstten bakması, alaycı tavır sergilemesi, mesai saatine gereken önemi göstermediğini söylemesi ve bir dergiye gönderdiği marazi bir aşk hikâyesinden dolayı edebî faaliyetlerden vazgeçmesi gerektiğini belirtmesi, iş yerindeki bürokratik işleyişe işaret eder. Müdür, C.K.'yı T. şehrinde hazineye ait görünen bir araziyle ilgili sorunu çözmesi için görevlendirdiğini söylerken elindeki tespili çevirmeye devam eder. Müdürün bu azarlayan konuşmaları karşısında huzursuzluk duyan C.K., T. şehrine gider. İşlerini halletmek için tuttuğu bir kamyonetin sürücüsü olan cüceyle birlikte yol alırken cüce, ona karısının fotoğrafını gösterir. Kamyonetin araziye yaklaşmasından sonra C.K.'nin dikkatini renkli bayrakların dalgalandığı bir sirk çeker. Sirke girdiği anda orada çalışan bir kadının, lise yıllarında saplantılı şekilde aşık olduğu kıza benzediğini fark eder. Sirkin çalışanı olan bir adam, C.K.'nin gözlerini bağlar ve eline bıçak tutuşturarak onu hedefine atmasını ister. Gözleri bağlı C.K., elindeki son bıçakla aşık olduğu kıza benzettiği kadını öldürür. Ne olduğunu tam anlamayan C.K., yanına gelen palyaço giyimli bir cüce tarafından

bıçaklanıp hastaneye kaldırıldığında can verir. C.K.'yı bıçaklayan cüce ise yakalanıp karakola götürülür. İfadesinde C.K. ile yoldayken karısının fotoğrafını ona gösterdiğini ve C.K.'nın da sanki fotoğrafla ilgili ileri geri konuştuğunu düşünüp onu defalarca bıçaklayarak araziye attığını söyler. Bu cinayetten pişman olmadığını ve altı ay öncede kendisini terk eden karısıyla ilgili konuşan birini aynı şekilde öldürdüğünü dile getirir. Ancak bu öldürülme olayında, C.K.'nın verdiği ifadeyle cüceninki birbirinden farklılık arz eder. C.K.'nın bıçaklandıktan sonra muhayyilesini çalıştırıp daha önce bir dergide yayımlanan "Bıçak Atmada Üstüme Yoktur" bir öyküsüne benzer şekilde başından geçenleri kurguladığı söylenebilir.

Çölün Öbür Tarafı adlı öykü kitabındaki "İlgili Makama" başlıklı üst kurmaca tekniğiyle yazılan öyküde T.P. isimli yazar, kurguladığı karakterin cinayet işlemeden dolayı suçlanır. Bunun üzerine ilgili makama 2078 tarihli bir dilekçe yazarak yanlışlığın düzeltilmesini ister. Kafka gibi kendi ismini çağrıştıran ya da soy ismine göndermede bulunan Tayfun Pirselimoglu, T.P. isimli yazar üzerinden kurgu ile gerçekliğin birbirine karıştırıldığına işaret ederek kurgu karakterin başına gelen absürt cinayet olayını ele alır. Dilekçenin başında muhatabını bulamadığını dile getiren T.P., yazdıklarının hastalıklı bir zihnin ürünü olarak görüldüğünü belirterek yazdığı dilekçenin kabul edilmeme ihtimalinden ve sonra da başına bu olayın geldiği Merkez Nüfus Müdürlüğü Şahıs Takip ve Murakabe Şubesindeki görevinden bahseder. Burada nüfusun azalmasına yönelik olarak ondan "yeni şahsiyetler yaratması" istenilir. T.P., ayrıntılı ve inandırıcılığı yüksek olan şahsiyetler yaratmasıyla kısa sürede dikkati üzerine çeker ve görevinde terfi eder. Dilekçesinde ilgi çekici olan durum ise kurumun başkanına suikast düzenleyen H.G. adlı kişinin, T.P.'nin kurguladığı bir kişi olmasıdır. Bu noktada T.P. hakkında, var olmayan bir kişinin işlediği cinayetten dolayı soruşturma başlatılır. T.P., her şeyini bildiği "vasat bir hayata" sahip olan H.G.'nin böyle bir şey yapmayacağını söyler. Ancak T.P.'yi şaşırtan asıl olay ise merkeze götürüldüğü aracın H.G. tarafından durdurulup kendisinin kaçırılmasıdır. T.P. yeraltına indirilir ve orada örgüt adı verilen merkezde yarattığı karakterlerle görüştürülmesiyle tuhaf bir durum ortaya çıkar. T.P. dilekçesinde, suçsuz olduğunu söyleyerek bu akıl almaz durumun düzeltilme talebini ilgili makama bildirir.

Yukarıda adı geçen öykü kitabındaki "Bir Cinayet Soruşturması" başlıklı öyküde, bürokrasinin karmaşık işleyişi ve cinayetin iç içe geçmesiyle oluşan kafkaesk bir durum söz konusu edilir. Karakterin ne olduğunu bilmediği bir cinayete suçlanması, polislerin onu sürekli takip etmesi ve mahkemeye çıkarılmasının ardından beraat etmesine rağmen bir cinayete kurban gitmesi, Kafka'nın *Dava* romanındaki Josef K.'nin başına gelenleri anımsatır. "Aslında *Dava* romanının göğü, kafkaesk bir panoptikon olarak kafesi imler. Kafes nasıl kuş aramayı kafasına koyup o kapatma aygıtı oluşluluğuyla o masum kuşa kendi kısılcasına almayı garantilerse, Josef K.'da metnin içindeki panoptikon, kapatma aygıtı tarafından yakalanmaya yazgılıdır" (Sarı, 2019: 55). Öykü, emekliliğine beş yıl kalan R.K. adlı karakterin, Maliye Bakanlığı Milli Emlak Müdürlüğündeki işine saat sekizde gelmesiyle başlar. Her sabah aynı saatte işinin başında olmasıyla düzene kendini kaptıran ve yaşamını monotonlaştıran bir kişilik sergiler. Saat on bir buçuğa yaklaştığı sırada, amcasıyla telefonda bitmeyen bir veraset meselesini konuşurken kapıda siyah pardösülü ve kalın camlı gözlük takan iki sivilin belirmediğini görür. Adamlardan biri onu merkeze çağırdığında, bu beklenmedik davet onda şaşkınlığa, korkuya ve tedirginliğe neden olmasıyla Kafka'nın

karakterlerini çağırıştırır. Merkezden sonra adliyeye giden R.K., ne olduğunu kimseye soramaz. Sonunda savcı, ona buraya getirilmesinin çok “saçma” olduğunu söyledikten sonra dört yüz yetmiş kilometre uzakta bulunan R. kasabasında sabah bir cinayetin işlendiğini ve bu nedenle katil olarak suçlandığı ancak cesedin bulunamadığı açıklamasında bulunur. Savcı, “can sıkıcı bürokratik zorunluluklar gereği” ifadesini alıp serbest bırakacağını söyler. İşine dönen R.K. ise bir hafta sonra müdürün eline tutuşturduğu bir dosyadaki meseleyi halletmek üzere R. kasabasına gönderilir. Otogarda çay içtiği sırada bir polis yanına gelir ve adliyeye gitmeleri gerektiğini söyler. Buradaki savcıda malum cinayet yüzünden bürokratik işlem gereği olarak ifadesini alacağını belirtir. R.K. akşam gittiği kasaba lokantalarının birinde, yemeğini yemeye başlarken sabah gördüğü polisle karşılaşır. Polisle birlikte adliyeye gittiklerinde görevli olan savcı, ona bu durumunun düzeltilmesi için nöbetçi hâkime başvurduklarını anlatır. Hâkime ifade verdikten sonra oteline dönen R.K., ertesi sabah odasından çıkacağı anda üç polis tarafından tutuklanır. R.K.’nın, merkez ve adliye arasında gidip gelmesi, suçsuz olduğunun söylenmesine rağmen takip edilmesi ve ardından tutuklanması, adeta bir labirentin içine yuvarlandığını gösterir. Merkezi su bastığından dolayı karanlık bir odaya götürülen R.K., orada unutulur. Beş gün sonra odaya gelen görevliler, onun cesedi ile karşılaşır. R.K.’nın cinayete kurban gittiğiyle ilgili soruşturma başlatmalarıyla absürt bir eyleme neden olurlar. Öyküde R.K. kişiliğiyle değil bürokratik dosyanın içinde yer alan bir fişe dönüşmesiyle görünürlük kazanır. Hayattayken bürokratik işleyişin kurbanı olduğu gibi ölümüyle de bu işleyişten kurtulmayı başaramaz.

Aynı öykü kitabında yer alan ve üst kurmaca tekniğiyle yazılan “Defter” öyküsünde de isimsiz ben-anlatıcının cinayet işlediği gerekçesiyle suçlanması, bürokratik işlerle boğuşması ve ardından hapse mahkûm olması anlatılır. Kafka’nın *Dava* romanındaki Josef K.’da olduğu gibi öykünün ben-anlatıcısı da ne olduğunu bilmediği bir davanın sanığı olarak mahkemeye çıkarılır. Ben-anlatıcının başına bunların gelmesine neden olan olay ise bir akşam vakti şehir otobüsüne bindiği anda elinde defter bulunan bir adamın yanına oturmasıyla gerçekleşir. Adam, yazılarla dolu olduğu görülen defterini unutarak otobüsten iner. Bu durumda defteri alan ancak hemen bırakan ben-anlatıcı da otobüsten iner. Ertesi gün iş yerine gelen polisler, “önemli olmayan bir mesele yüzünden” kendileriyle karakola gelmeleri gerektiğini söyler. Ben-anlatıcı, karakolda akşam otobüste yanına binen adamın bıraktığı defteri görür. Polislerin, ifadesini almaya çalıştıklarında, konu dışı absürt sorular da sorduğuna tanık olur. Polisler ona tedirgin olmamasını söyledikten sonra ifadenin “rutin bir işten ibaret olduğunu” belirtir. Ben-anlatıcı ise ertesi gün işine gittiğinde, kendisine bir açıklama yapılmadan işten çıkarıldığını öğrenir. Eve geldiğinde mahkeme celbiyle karşılaşır: “Davanın gizli görüldüğünü ve konunun hassasiyeti dolayısıyla avukata bile neyle suçlandığıma dair bilgi verilmemiş olduğunu dava günü mahkeme kapısında öğrendim” (Pirseliçoğlu, 2018: 55). Mahkemeye gizli tanık olarak çıkarılan otobüs şoförünün, defteri ben-anlatıcının tuttuğunu söylemesi üzerine beş yıl, dokuz ay hapse mahkûm olur. Hapse götürüldüğü anda bindiği aracın kaza yapmasının ardından kaçarak şehrin kuytu yerlerine sığınır. Yedi yıl geçirdiği bu süre zarfında yaşadıklarını -birini de otobüste unuttuğu- yüz yirmi üç deftere aktarır. Dolayısıyla kafkaesk unsurları içeren bu öykünün bir yazarın muhayyilesinden çıktığı düşünülebilir.

3. Suç ve Dava

Kafka'nın eserlerinde suçun cezaı değil cezanın suçu arayıp bulması önem arz etmektedir. Karakterler, ceza çekmeye yazgılıdır ve bu süreç içerisinde bürokratik uygulamalardan dolayı bir labirentin içine çekilir. Absürt, tuhaf ve anlamsız bir hukuk düzeniyle karşı karşıya gelirler. Asla ulaşamayacakları yüksek mercideki kişileri bulmanın ve başına gelenleri onlara anlatmanın çabası içerisindeyler: “Onun eserlerinin temel özelliği, kahramanların sonunu kestiremedikleri sahnelerden geçmeleri ve bilinmeyen bir kudrete ulaşmalarıdır. Bir diğer özelliği ise kahramanlarının istemeyerek de olsa bilinmeyen yasalara karşı gelmesi ya da karşı geldiği yasayı bilmemesi durumudur. Neyle suçlandığını bilmeyen karakterin dava süreci, tüm yaşamının merkezinde yer alır. Gündelik yaşamında karşılaştığı sıradan bir insandan başlayarak yasanın temsilciliğini üstlenen memura kadar herkes dava hakkında konuşmaya ya da davanın içindedir” (Çüçen, 2015: 49). Tayfun Pirselimoğlu öykülerinin karakterleri de kendilerini cinayet, suç ve dava üçgeni içinde bulurlar. Sıradanlığın hâkim olduğu gündelik yaşamları, bir anda kapılarını çalan görevlilerin onları merkeze, ardından adliyeye ve sonrasında hapse götürmelerleriyle değişir. Görevli memurlar da yaptıkları işin “saçma” ve “anlamsız” olduğunu kabul etmekle birlikte, yasaya boyun eğer ve bürokrasinin işleyişini koşulsuz yerine getirirler. Bu süreçte, suçlunun/davalının ihtiyaçlarını gidermek ve onunla sohbet etmek gibi insani eğilimler sergilerler.

Çölün Öbür Tarafı kitabında yer alan “Sierra” öyküsünde, yazmadığı bir roman yüzünden suçlanan ve hapse atılan ben-anlatıcının başına gelen absürt olaylar işlenir. Sabahın erken saatinde kapısı üç polis tarafından çalınan ben-anlatıcı, merkeze götürülmek üzere bindirildiği gri bir minibüste, akşam barda karşılaştığı Z. ve H. adlı kişileri görür. Merkezde kendini sorguya çeken sivil bir polis, *Sierra* adlı roman yüzünden burada olduğunu ve romanı anlatmasını ister. O zaman ben-anlatıcı, üç ayda bir araya geldiği Z. ve H. adlı arkadaşlarıyla birlikte yazar, çizer ve gazeteci takımının olduğu bir barda yaşadıklarını anımsar. Söz konusu mekânda bu iki arkadaşının edebî başarısını görüp onları kıskanmasının ardından ismini o an küçük tekila şişesine bakarak verdiği *Sierra* adlı bir romanı bitirdiği yalanını söylemesi üzerine niçin burada olduğunu anlar. Polise romanı yazmadığını söylese de roman hakkında toplama kararının çıktığını ve romanın kopyasını bulmak için evinin arandığını öğrenir. Çıkarıldığı mahkemede “kamuya zararlı kaçak yayın” yazmak suçundan, varoş bir semtin hapisanesine gönderilir. Burada kaldığı yirmi bir ay boyunca yazma işine ağırlık verse de başarısız olur. Ancak mahkûmlar, onu *Sierra*'nın yazarı olarak gördükleri için özel bir saygı gösterir. Aftan yararlanarak hapisten çıktıktan sonra bile karşılaştığı insanlar, ona *Sierra*'nın yazarı olduğu için saygı ve sevgilerini sunar. Diğer taraftan da tanımadığı adamlar tarafından gözetlendiğini fark eder. Günler bu şekilde geçerken sabahın erken saatinde kapısını çalan parkalı bir genç, polislerin onu tutuklayacağını ve kaçması gerektiğini söyleyip gider. Bunun üzerine ben-anlatıcı, evden kaçarken vurulur ve iki gün sonra kendine geldiğinde, tanımadığı bir adamın yanında olduğunu görür. Evde bulunan bir radyodan Sierra adlı örgütün çökertildiğini, sözde liderinin de çıkan silahlı çatışma sonrasında kaçmayı başardığını duyar. Gazetede ise fotoğrafını gördüğü anda, aklının almadığı ve “açıklanamaz bir çılgınlığın” içine düştüğünü anlar. Kendini bulduğu örgüt evindeki adamın kaçması gerektiğini söylemesinin ardından, gemiye bindirilip uzak yerlere götürülür. Geldiği bir kasabanın otelinde de dilini bilmediği bir adamın ona sevgiyle baktığını ve elini tuttuğunu görür. Bu

hayatı artık kabullenmek zorunda kalan ben-anlatıcı, kaldığı otelin odasında, meydanadaki heykele karşı içkisini içerek olanları unutmaya çalışır.

4. Beklemek ve Umud

Kafka'nın eserlerinde, karakterin eyleme geçerken beklemesi ve bu beklemenin de umut ya da umutsuzluğa neden olduğu dikkat çeker. Buna karşılık Kafka, modern insanın düştüğü durumu yabancılaşma, korku, güvensizlik ve iletişimsizlik gibi izlekler noktasında ele almasıyla daha çok “olumsuz mesih” (Garaudy, 2007: 28) olarak görülmüştür. Aslında Kafka, insanlara başka bir yaşam olanağı sunmaya çalışmıştır. *Dava*'da, yazgısını değiştirmek için çabalayan ancak iktidarın temsilcileri tarafından öldürülen Joseph K.'ya karşılık *Şato*'da, şatoya gitmek için tüm yolları denemekten vazgeçmeyen K.'nın umuduna işaret edilir: “Kafka umutsuz biri değil, bir görgü tanığıdır; bir devrimci değil, bir yol göstericidir. Kafka'nın yapıtı onun dünya karşısındaki tavrını dile getirir. Bu yapıt soluk bir kopya olarak da ütopyacı bir muhalefet olarak da görülmez. Ne dünyayı yorumlamak ne de onu değiştirmek gibi bir niyeti vardır. Yalnızca bu dünyanın yetersizliğine ve aşılması gerektiğine parmak basmaktadır” (Garaudy, 2007: 11). Tayfun Pirseliimoğlu'nun öykülerinde ise beklemek, varoluşsal bir soruna dönüşerek karakterin tüm yaşamına nüfuz eder. Güne, her gün olmasını istediği şeyi bekleyerek ya da eyleme geçerek başlayan karakter, umudunu yitirme karamsarlığı göstermez. Karakterin Samuel Becket'in *Godot'yu Beklerken* adlı eserindeki gibi pasif bir bekleme sürecinde umutlu olduğu görülürken Albert Camus'nun *Sisifos Söylencesi*'ndeki gibi de eylem anında umudunu kaybetmediği dikkatten kaçmaz.

Yusuf Atılgan'ın *Anayurt Oteli* romanından izler taşıyan ve *Otel Odaları* adlı öykü kitabında yer alan “Şems Oteli Kâtibi” öyküsünde, bir otelde çalışan R. adlı kişinin, otele gelen bir hayat kadınına âşık olması ve yıllarca onu beklemesi anlatılır. R.'de kadını beklemek saplantıya dönüşür ve onun dış dünyayla ilişkisini kesmesine neden olur. Otelin önce çalışanı olarak işe başlayan ve sonrasında otelin sahibi olan R., çalışmaya başladığı ilk yıllarda, otele bir adamla gelen kadına ilk görüşte âşık olur. Günlerce sarhoş gibi dolaşır ve kadını bir türlü aklından çıkaramaz. Kadının farklı adamlarla otele geldiğini görse bile onu unutmaması mümkün olmaz. Günleri hiç çıkmadığı otelde kadını düşünmek ve beklemekle geçer. Oteldeki her bir eşyayı kadınıla bütünleştirir: “Günler ve geceler boyu uzun koridorlarda voltalar attı; müşterilerin terk ettiği odalardaki kirli çarşafı uzandı, boş gözlerle, otelin damından sokaktaki insanlara baktı ve bekledi. Hayatla ilgili heyecanları sadece o kadınla sınırlanmış gibiydi. Otelden başka bir dünyası, kadından başka bir heyecanı yoktu” (Pirseliimoğlu, 2009: 90). Patronun miras olarak oteli kendine bırakmasından sonra otelin sahibi olur. Yıllar geçer ve kadın ise altı yıl sonra yanında başka bir adamla otele gelir. R., kadının bu gelişini ilahi bir ödül olarak görür. Çünkü kadını beklemek, onda kaderin bir parçasına dönüşür. Annesinin ısrarına dayanamayıp otelde evlenir ancak düğün günü bile kadını bekler. Çocuğunun olması da onu heyecanlandırmadığı gibi yıllar sonra annesini, çocuğunu ve eşini kaybetmesine de üzülmez. Yakınlarının ölümünden sonra yalnız kalan R.'nin aklından hiç çıkmayan şey, kadının otele gelme ihtimalidir: “Kaybetmediği, en ufak bir eksiliğe rağmen tek şey o marazi bekleme haliydi. Yalnızlaştıkça ve yaşlandıkça o bekleme haline iyice sarıldı. Bekliyordu ve beklediğinin gerçekleşeceğine de yürekten inanıyordu” (Pirseliimoğlu, 2009: 95-96). Kadın iki yıl sonra tekrar gelir ve ardından uzun

yıllar otele adımını atmaz. Bu süreçte R., mezar ziyaretinden döndüğü bir gün kalp krizi geçirir ve başını sokaktaki kaldırıma vurup felç olur. Tüm bu hastalıklarına rağmen, kadını beklemeye devam eder. Kadın ise on iki yıl sonra otele gelir. Yatağında yatan R., uyku ile uyanıklık arası bir hâldeyken kadının kendini öptüğünü düşünür. Bu durumdan sonra da kadını beklemekten vazgeçmediği görülür.

Çölün Öbür Tarafı kitabındaki “Çölün Öbür Tarafı” adlı öyküde, bir askerın çölde uzaktan gördüğü kaleye gitmek için çabalaması ve oraya ulaşmak için umudunu yitirmemesi ele alınır. Dino Buzzati’nin *Tatar Çölü* ve Kafka’nın da *Şato* romanından etkiler taşıyan öykü, yıllarca bir hayalin peşinden koşan ancak onu elde edemeyen ve buna rağmen umudunu yitirmeyen binbaşının/ben-anlatıcının varoluş sorunu üzerine kurulur. Metaforik bir düzlemde ilerleyen öyküde, dünyayı çöl, hayali kale ve umudu da yolculuk olarak görmek mümkündür. Öykü, Yaşlı Komutan’ın birliğini uzun yıllar bir yerden bir yere taşıyarak sonunda menzil olarak çölü seçmesiyle başlar. Bu seçim, askerlerde büyük bir hayal kırıklığına neden olur. Onlar büyük bir amaç uğruna ailelerinden uzak kaldıkları ve hayatı hep eksik yaşadıkları için gelinen son noktanın çöl olmasını kabullenmekte zorlanırlar: “Artık çok ama çok uzaklarda kalan evlerimizden ayrılalı yıllar olmuştu ve arkamızda ölümler bırakarak adlarını tam bilmediğim, bildiklerimi de unuttuğum diyarlardan geçip o noktaya kadar yolumuzdan hiç sapmadan kıra kıra, kırılı kırılı gelmiştik. İtiraf etmeliyim ki orası daha önce yakıp yıkarak geçtiğimiz hiçbir yere benzemiyordu; karşımızda tanımlamak için beyhude arayacağım bütün sıfatları çaresiz bırakacak acayıplıkta uğursuz bir hiçlik çölü uzanıyordu” (Pırselimoğlu, 2018: 24). Yaşlı Komutan’ın ölümünden sonra birliğin başına binbaşı/ben-anlatıcı geçer. Çölde olmakla gerek kendisinin gerekse askerlerin umudunun söndüğünü ve yaşamak için bir hayalinin olmadığını anlar. Günlerden sonra binbaşının uzakta ışık saçan bir kalenin olduğunu zihninden geçirmesi, onda bir heyecan yaratır. Askerin görmediği bu kaleye gitmek için hazırlanır. Bir haftalık at sırtındaki yolculuk sonrasında, bir tepeye ulaştığında kalenin yine çok uzaklarda olduğu yanılışmasını yaşar. Yol alır ancak kaleye bir türlü ulaşamaz. Kafka’nın *Şato*’sundaki K’nın şatoya gitmekten vazgeçmediği gibi binbaşının da yalnız çıktığı bu yolculuktan dönme gibi bir niyetinin olmadığı açıktır. Her sabah uyandıığında kalenin kendinden uzaklaştığını görmesine rağmen gün boyunca ona ulaşmak için yolculuk yapar. Yapayalnız kaldığı çölde binbaşısı yaşama bağlayan tek şey, artık bir hayalden ibaret olan kaleye ulaşmak umududur. Burada “bekleyen bir varlık olarak [binbaşının] ontolojik sırrı, bir şeye bağlı olma biçiminde kendini gösterirken, bağlı olunan şeyin değil, ona ulaşmak için girişilen eylemin önemli olduğu bir düşünceye işaret eder” (Kacıroğlu, 2015: 44). Her sabah bir umutla yolculuğa başlaması ve günün sonunda hayal kırıklığı yaşaması, Sisifos’un çabasını akla getirmektedir.

5. Gerçek Dışılık/ Absürt/ Tuhafılık

Edebiyatı kimi kez gerçeklerden kaçma sanatı olarak gören Kafka, bir labirente benzettiği yaşamın bu hâlini göstermek için düş ile gerçeği, olağan ile olağanüstüyü, anlam ile saçmayı bir araya getirerek mantık kurallarını zorlayan eserler kaleme alır. Onda gerçek dışılık, gerçeği farklı bir şekilde anlatma biçimi olarak düşünüldüğü gibi gerçeğin örtüsünü kaldırmak olarak da yorumlanır: “[Kafka’nın öykülerinde] gerçek diye bilinenler şüphelidir. Gerçek ve düş birbirine karışmıştır. Birey kısırılmışlık içinde kuşku, korku ve güvensizlik batağındadır. Onun öykülerinde hayat tam bir karabasandır. Orada mutluluk ve huzur yoktur.

Sadece acı ve yalnızlık vardır. Ona göre yaşadığımız çağda her şey boşluktur ve anlamsızdır.” (Tosun, 2017: 12). Kafka'nın eserlerinde gerçek dışılık, tuhaflik ve anlamsızlık, normale alışan ve gündelik yaşam değerlerini yadsımayan bireyi sarsmak amaçlı kullanılır. Söz konusu unsurlar üzerinden bireye farkındalık kazandırmak ve onun başkaldırısını sağlamak hedeflenir. Pirseliimoğlu'nun öykülerinde de gündelik yaşam içinde varlık bulan ve toplumu şaşkırtan anlamsızlık ve tuhaflik unsurlarıyla karşılaşılır. İronik bir dille yazılan bu öykülerde, bireye alışık olmadığı bir gerçek gösterilir. Gündelik yaşam akışı, sıra dışı bir doğa olayı ya da sıra dışı varlığın görülmesiyle bozulur. Bu gerçeküstü varlık, durum ve olaylar karşısında toplumun verdiği tepki, kafkaesk bir anlatımla kurgulanır.

Çölün Öbür Tarafı adlı öykü kitabındaki “Çukurun, Başkan'ın ve Heykelin Hikâyesi” başlıklı öyküde mahallede ortaya çıkan bir çukurun sebep olduğu tuhafliklar ele alınır. Öyküde “siyasetin kirliliği”, belediye başkanı üzerinde verilir ve onun yaptıklarının cezası da çukura düşüp ölmesiyle sunulur. Çukurun ortaya çıkardığı eleştirel gerçeklik ve ironi, kafkaesk bir anlatımı beraberinde getirir. Öykünün başında, görgü tanıklarının kaldırımın arkasında beliren bir çukurla ilgili verdiği ifade yer alır. İfadeyi alan emniyet ekibi, halkta şaşkınlık yaratan bu durumu, başta “deli saçması” olarak görür. Ancak çukurun uğultulu bir ses çıkararak büyümesi karşısında valiliğin ve sonrasında medyanın haberinin olmasıyla işin ciddiyetinin farkına varılır. Profesörler konuyu bilimsel açıdan tartışsalar da ne olduğunu tam olarak anlayamazlar: “Ama hiçbiri, çukura indirilen kameralardan görüntü alınmamasını, sarkıtılan her aletin ipinin, ne kadar güçlü olursa olsun bir noktadan sonra her nedense kopmasını, gelen uğultunun ne olduğunu, içeri tutulan en güçlü projektörlerin bile birkaç metreden fazlasını aydınlatamamasını, en önemlisi de ağzı mükemmel bir çember şeklinde olan çukurun sanki canlı bir varlıkmış gibi büyümesini açıklayamıyorlardı” (Pirseliimoğlu, 2018: 39). Halk da kimsenin varlığına ve büyümesine anlam veremediği çukurla ilgili çeşitli görüşler ortaya atar. Kimi onun kıyamet alameti, kimi hükümetin bir oyunu, kimi de uzaylıların işi olduğunu söyler. Tüm bu söylentiler karşısında belediye başkanının konuşma yapması ve halkı sakinleştirmesi beklenir. Çukuru ziyareti sırasında çukura düşen ve ölüsüne de ulaşamayan belediye başkanı kaybolup gider. Onun ölümünden sonra çukur da kapanarak isminden bir daha söz ettirmez. Yerine gelen yeni belediye başkanı ise öncekini pek de aratmayacak işler yapar ve deprem enkazı adını verdiği çukurda ölenler için heykel yaptırmaya karar vermesiyle ironik bir tavır sergiler.

Aynı kitapta yer alan “Yanlış Kıyıya Vuran Şansız Gergedanın Hüzünlü Hikâyesi” adlı öyküdeki toplumun sıra dışı bulunduğu bir durum karşısında verdiği tepkinin komikliğe neden olması “Çukurun, Başkan'ın ve Heykelin Hikâyesi” başlıklı öyküyle benzerliği dikkati çeker. Sahile vuran bir gergedan üzerinden ansiklopedik bilgilerin ironisi, gergedanın kaybolmasını üstlenen bir örgütün gergedanı siyasallaştırması, halkla birlikte aydınların da örgüt mensubu olduğunu düşündüğü gergedanı “vatan haini” olarak görmesi ve hükümetin bu meseleyi araştırması için komisyon kurması öykünün kafkaesk unsurlarına işaret eder. Söz konusu unsurlar, halkın da sorgulamak ya da baş kaldırmak eylemiyle değil boyun eğmesiyle sonuçlanır.

Tuhafliğin ve komikliğin işlendiği diğer bir öykü de “İnferno” başlığını taşır. Öyküde, yirmi yedi yıldır D adlı devasa büyüklükteki yapıda çalışan bir mühendisin/ben-anlatıcının başına gelen kafkaesk olaylar anlatılır. Gregor Samsa gibi sabah gördüğü “kötü rüyası”ndan uyanıp işine giden ben-anlatıcı, burada D adlı yapıyı başlatan Başkan'ın kaybolduğunu

öğrenmesiyle birlikte tüm katları arayarak Başkan'ın ölüsüne ulaşmasının sonucu olarak bir tuhaflıkla karşılaşır. Başkan'ın, "şeytanlar" adını verdiği dokuzuncu halka katında donarak ölmesinde ironik bir durum kendini gösterirken ölüsünün içinde olduğu buz kalıbının hastaneye kaldırılması anlamsızlığa ve komikliğe işaret eder. Öykünün asıl şaşırtıcı ve tuhaf olan kısmı ise buz kalıbı içinde olan Başkan'ın ölüm haberinin oluşturacağı kaosun önüne geçmek için bu haliyle iktidarının devam ettirilmek istenmesidir: "Nihayetinde, uzun tartışmalar sonucu konsey buz kalıbına dokunmamaya ve ölümsüz-ya da bazılarının gayet münasebetsiz tabiriyle yarı ölü, yarı diri- bir Başkan'ın memleketin ikbaline en uygun çözüm olacağına karar verir" (Pirselimoglu, 2018: 92). Öldüğü kabul edilmeyen Başkan'ın buz kalıbı içindeki ölüsünün camdan bir saraya götürülüp orada ziyaretçi akınına uğraması, tuhaflığa ve komikliğe yer veren kafkaesk bir durumdan başka bir şey değildir.

"Ne Dehşet! Ne Dehşet" adlı öyküde, bir doktorun kendine kutsiyet atfedilmesiyle birlikte yaşadığı tuhaflık ve ironinin, onu kafkaesk atmosfere sürüklemesi anlatılır. Bilim insanı olan doktorun hastaları iyileştirmesi sonucu "mübarek" bir insan olarak görülmesi ve "kanaat önderi" konumuna getirilmesi, onda büyük şaşkınlığa neden olur. Doktor, aklının almadığı bu durum karşısında kendini onlara teslim etmekten başka çare bulamaz. Doktorun başına bunların gelmesini başlatan olay ise doğuda bir hastaneye atandığının ilk günlerinde morgda yaşanır. Doktor, morga getirilen iki ölüyle ilgili rapor yazdığı anda başından vurulan ve öldüğü düşünülen iki adamın dirilip evlerine gittiğini görür. Ne olduğunu anlamaya ve üzerindeki şaşkınlığı atmaya çalışırken hastanenin önünde toplanan kalabalığın gözünde mucize gerçekleştiren bir doktor olduğunu fark eder. Hastane dışında halkın kendini kutsadığına tanık olur. "Müritlerinden" olduğunu söyleyen bir adam tarafından minibüsle kaçırılır ve ardından da yerli halkın yaşadığı uzak bir yere götürülür.

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* romanıyla benzerlikler taşıyan "Sayın Editöre Mektup" başlıklı öyküde, olmayan bir yazarın, olmayan kitabı üzerinden yalana başvuran ve sonu polise kadar giden edebiyat okurunun düştüğü tuhaflık ve komikliğin edebiyat çevresindeki kafkaesk durumu söz konusu edilir. Ben-anlatıcı, meyhanede edebiyatçı arkadaşlarından duyduğu Muhammet Kovalski'nin *Yalnızlık* adlı romanını araştırmasının ardından böyle birinin ve ona ait eserin olmadığını öğrenir. Kendisinin de bu yalanı devam ettirmek istemesiyle tuhaflığın içine doğru çekildiğini görür. Olmayan yazarın gazetede ölüm ilanı çıkar, mezarının başında anma toplantısı yapılır ve son yazdığı kitap olan *Yalnızlık*'la ilgili değerlendirme yazıları yazılır. Tüm bu olanlara akıl erdiremeyen ben-anlatıcıyı asıl şaşırtan durum ise sivil polisin evine gelip Muhammet Kovalski hakkında ona sorular sormasıdır. Resmi olmayan bu sorgulama karşısında korkan ve sahil kasabına kaçan ben-anlatıcı, olanları uzaktan izlemeye karar verir.

Çölün Öbür Tarafı kitabındaki absürdün ve tuhaflığın yer aldığı diğer üç öykü ise "Takip", "Taşrada Tuhaf Bir Gece" ve "Tünel" adlı başlıkları taşımaktadır. Üç öyküde de akıl almaz olaylar ve tesadüflerin kendini göstermesi, bu öykülerin kafkaesk niteliğini açığa çıkarır. Karakterler rüya ile gerçek arasında gidip gelmektedir. Çalıştığı kurumlarda kendilerinden istenilen görevlerin tuhaflığına ya da karşılaştıkları olayların mantığına akıl erdiremeseler de olanları izlemekten başka bir çare göremezler. Emekliliğine iki hafta kalan polis memuru K.'nın, gençliğinde sol bir örgüte katılan T. adlı birini takip etmesinin anlatıldığı "Takip" öyküsünde, anlamsız bürokratik işlere, rüya ile gerçeğin iç içe geçerek oluşturduğu tuhaflığa yer verilir. K., iki hafta boyunca takip ettiği T. hakkında gerekli bilgiyi

toplayamayınca emekli olduktan sonra sokakta gördüğünü zannettiği T.'nin evini izlemeye devam eder. T.'nin kirasını ödemeyip kaçtığı evini kiralayarak burada yaşamaya başlamasıyla birlikte bütün ömrüne mal olan “tedirgin ruh hâinden” ve mide ağrılarından kurtulur. Bu süreçte onu en çok şaşırtan iki şey ise T.'nin evini izlediği kahvehanedeki masada onun kendine bakması ve dosyanın içinde yer alan fotoğraftaki kadının da K.'nın yeni tuttuğu evine gelmesidir. Gerçeklik sınırını zorlayan bu iki unsur, rüyada yaşanmışlık izlenimi vermektedir. Nitekim iki hafta sonra bu evde ölen K., ölmeden önce kendini mutlu ve huzurlu hisseder.

“Taşrada Tuhaf Bir Gece” öyküsü de başlığında olduğu gibi taşrada bir gecede yaşanan akıl almaz olayları konu edinir. O gece göreve yeni başlayan polis memuru C.', cenazesini kaybeden iki kişinin ifadesini alır. Amir B. ise kaybolma olayını umursamayıp karısının kendini terk etmesi üzerine Şehir Kulübu adı verilen yere içki içmeye gider. Otelde kalan öğretmen K., bu kulüpte sevdiği kadının kocası olan Amir B.'yle karşılaşır. Gecenin sonunda Amir B., faili meçhul bir cinayete kurban gider ve kaybolan cenazeler bulunur. Tüm bunlar tuhaf ve alışılmadık olaylara işaret eder. Rüya ile gerçeğin iç içe geçtiği “Tünel” adlı öyküde ise karakterin başına gelenlerin mantık kurallarını zorlaması, kafkaesk bir nitelik taşır. Öykünün başında K.A. adlı karakter, “kötü rüyalar”dan uyanmasıyla Gregor Samsa'yı çağırıştırır. K.A. sabah kahvaltuya oturduğunda dayanılmaz bir hâl alan evliliğini sorgularken yasak olan iki sözcüğü ağızından geçirir. İşe gitmek için bindiği otobüste okuduğu gazetede de bugün yasaklanan sözcükleri görür. Akşam işten eve döndüğünde kapısında beliren bir polis, onu kolundan tuttuğu gibi karakola götürür. Ardından da savcılığa sevk edilip buradan çıkan karar doğrultusunda yasaklı sözcükleri kullanmasının cezası olarak iki yıl, on ay hapse mahkûm edilir. Hangi yasaklı sözcükleri kullandığını bilmeyen K.A. bunu avukata sorar ve avukatın da bu sözcükleri öğrenmenin gereksiz bir çaba olduğunu söylemesiyle birlikte hapse girer. Hücrede geçirdiği dördüncü ayın sonunda tünel kazarak kaçmayı başarır. Evine geldiğinde kapıyı açan eşi, sanki birkaç saat gecikmiş olduğunu ima ederek ona sofraya oturmasını söyler. Sabahleyin eşinin uyandırmasıyla kahvaltı yaptıktan sonra kapıda bekleyen makam arabasına binip komite levhalı bir odaya girer. Komitenin o günkü toplantısında “evren” ve “paralel”in yanı sıra kendisinin de teklif ettiği “tünel” sözcüğünün yasaklandığına tanık olur.

Sonuç

Modern insanın düştüğü durumu ve yaşadığı anlam krizini eserlerine taşıyan Franz Kafka'nın kendine has oluşturduğu kafkaesk anlatım biçimi, felsefecileri ve edebiyatçıları etkilemiştir. Çağdaş Türk sinema ve çağdaş Türk edebiyatının isimlerinden olan Tayfun Pirseli moğlu'nun eserlerinde de söz konusu anlatım biçimi yansımaları bulur. Kentte yaşayan "sıradan insan" a ve küçük memura bakışını çeviren Pirseli moğlu, Kafka'da olduğu gibi onların silikliğini, belirsizliğini ve küçüklüğünü göstermek için isimsiz ya da tek bir harfle anlatma yoluna gider. Kafka'nın kendi ismini çağrıştıracak harfle kurguladığı karakterlerine yönelik olarak Pirseli moğlu da çoğunlukla T.P harflerini kullanarak karakterlerini isimsiz yapar. Mutsuz, tedirgin ve yalnız olan bu karakterler, absürt bir nedenle ya da kurgu bir karakterin işlediği cinayet yüzünden yargılanarak bürokratik labirentin içine çekilir. Gündelik yaşamlarında olağanüstü varlık (grotesk) ve olağanüstü bir doğa olayı gibi durumla karşılaştıklarında oluşan komikliği gözlemlemelerinin yanı sıra kendilerini de bu komikliğin içinde bulurlar. Toplumun ikiyüzlülüğünü, batıl inançlarını ve ideolojik bakış açılarındaki "körlük"ü görmeleriyle kafkaesk bir ortamda yaşadıklarını anlarlar. Öykülerdeki kimi karakterlerin ise her şeyden vazgeçtikleri bir anda *Şato*'daki K. gibi umudu ve beklemeyi, hayatın tek amacına dönüştürerek pasif bir eylem biçimini seçtiği görülür.

Kaynaklar


- Akarsu, Bedia (1979), *ağdaş Felsefe: Çağdaş Felsefe Akımları*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Bachelard, Gaston (2008), *Uzamanın Poetikası*, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Baş, Selma (2018), *Ferit Edgü'nün Eserlerinde Kafkaesk Dünya*, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Benjamin, Walter (2017), *Kafka Üzerine*, İstanbul: Sub Yayınları.
- Çüçen, A. Kadir (2015), "Varoluş ve Edebiyat", *Felsefe Edebiyat Sempozyumu*, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları.
- Deleuze, Gilles; GUATTARI, Felix (2000), *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ecevit, Yıldız (2013), *Kurmaca Bir Dünyadan*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Garaudy, Roger (2007), *Kafka*, İstanbul: Yirmidört Yayınları.
- Gündoğan, Ali Osman (2018), *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, İstanbul: Öteki Yayınevi.
- İlkılıç, Süreyya (2019), *Türk Edebiyatında Kafka Etkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kacıroğlu, Murat (2015), "Tatar ölnü ve Gizli Emir Romanlarında Bir Varoluş Biçimi Olarak Umud ve Umutsuzluk Paradoksu", *Erdem Dergisi*, 68, 35-50.
- Kundera, Milan (2012), *Roman Sanatı*, İstanbul: Can Yayınları.
- Löwy, Michael (2018), *Kafka: Boyun Eğmeyen Hayalperest*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Öztürk, Serdar- BÜTEV, Sarper (2017), "Tayfun Pirseliimoğlu İle Söyleşi", *SineFilozofi Dergisi*, 2 (3), 220-229.
- Öztürk, Mehmet (2020), *Franz Kafka ve Sinema*, İstanbul: İthaki Yayınları
- Pirseliimoğlu, Tayfun (2009), *Otel Odaları*, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Pirseliimoğlu, Tayfun (2018), *ölnün Öbür Tarafı*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sarı, Ahmet (2009), *Kafkaesk Anorexia: Franz Kafka'da Açlık Bilinci ve Kültürü*, Erzurum: Salkım Söğüt Yayınları.
- Sarı, Ahmet (2019), *Edebiyat ve Utanç*, İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Tosun, Necip (2017), "Franz Kafka'nın Öykü Dünyası", *Roman Kahramanları*, 30, 12-16.



İLHAN BERK'İN "İSTANBUL" ADLI ŞİİRİNE EDEBİYAT SOSYOLOJİSİ
BAĞLAMINDA BİR BAKIŞ
AN OVERVIEW OF ILHAN BERK'S POEM NAMED "ISTANBUL" IN THE
CONTEXT OF LITERATURE SOCIOLOGY

NUSRET YILMAZ


Dr. Öğr. Üyesi İğdır Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Assist. İğdır University, Faculty of Science and Literature, Department of Turkish Language and Literature
nusretyilmaz71@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-0350-651X>

Atıf / Citation

Yılmaz, N. 2020. "İlhan Berk'in "İstanbul" Adlı Şiirine Edebiyat Sosyolojisi Bağlamında Bir Bakış".
Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi- Journal of Turkish Researches Institute. 69, (Eylül-
September 2020). 279-293

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü-*Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi-*Received Date* : 26.04.2020
Kabul Tarihi-*Accepted Date* : 11.07.2020
Yayın Tarihi- *Date Published* : 30.09.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4374>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  *iThenticate* programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi- *Journal of Turkish Researches Institute*
TAED-69, Eylül – September 2020 Erzurum. ISSN 1300-9052 e-ISSN 2717-6851
www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

İLHAN BERK'İN "İSTANBUL" ADLI ŞİİRİNE EDEBİYAT SOSYOLOJİSİ BAĞLAMINDA BİR BAKIŞ AN OVERVIEW OF ILHAN BERK'S POEM NAMED "İSTANBUL" IN THE CONTEXT OF LITERATURE SOCIOLOGY

NUSRET YILMAZ

Öz

Toplumsal bir varlık olarak sanatçının yarattığı edebî eserlerin sosyolojik bir yöntemle incelenmesi, edebiyat sosyolojisinin kapsamına girer. Toplumsal konulara değinen eserlerin aynı zamanda estetik ihtiyacımızı karşılayacak bir düzeyde olması, edebiyat sosyolojisinin temel amacıdır. İlhan Berk'in "İstanbul" adlı uzun şiirinde çerçevesini çizdiği anlam evreni, sanatsal olanla toplumsal olanın bir arada bulunabileceği bir düzlemde şekillenmiştir. İnsanlık tarihinin en kadim kentlerinden biri olan İstanbul'un toplumsal boyutunu öne çıkaran bu şiirin odağında, emektar kitleler vardır. İşçilerin ve küçük esnafların eylemlerinin özne kılındığı bu yazınsal yapıtta, günlük ihtiyaçlarını karşılamak için gün boyu biteviye çalışmak zorunda kalan insanların hayat mücadelelerine yer verilir. Şairi kendine hayran bırakan emek ve iş, İstanbul'un cadde ve sokaklarını sevimli kılan işçi ve esnaflarıyla mümkün olmaktadır. Emeginin sömürüldüğünün farkına vararak sömürülmekten kurtulacakları hâlde bu bilinçten yoksun olan sessiz yığınlar, yine de barındırdıkları değişime ve dönüştürme gücüyle şairi imrendirmektedirler. Şairin emek-sermaye çelişkisinde lehine tavır aldığı işçiler, bilinçlendirildikleri takdirde bu fasit daireyi kırarak ve yeni bir dünya yaratacaklardır.

Anahtar Kelimeler: Edebiyat, Sosyoloji, İlhan Berk, Şiir, İstanbul.

Abstract

The study of literary works created by the artist as a social entity with a sociological method is within the scope of the sociology of literature. The main aim of the sociology of literature is that the works addressing social issues are at a level to meet our aesthetic needs. The universe of meaning, which İlhan Berk framed in his long poem, Istanbul, was shaped on a plane where the artistic and the social can coexist. Veteran masses are at the center of this poem, which highlights the social dimension of Istanbul, one of the most ancient cities of human history. In this literary work, where the actions of workers and small trades are made subject, life struggles of people who are forced to work all day long to meet their daily needs are included. Labor and work, which admires the poet, is possible with the workers and craftsmen who make the streets and streets of Istanbul cute. Recognizing that their labor has been exploited, they will escape being exploited, but the silent masses that lack this consciousness still envy the poet with the power to change and transform. Workers whose poet took a favor in labor-capital contradiction will break this simple circle and create a new world if they become conscious.

Key Words: Literature, Sociology, İlhan Berk, Poetry, Istanbul.

Structured Abstract

The space and human factor depicted in Istanbul poetry explains the poet's attitude towards social life, people and life, as well as what kind of mission he placed on poetry. Poets belonging to the pure school of poetry express their own feelings with anxiety to make only fine art, while socialist poets claim that poetry has a social duty. In this regard, Berk, who started to write with a socialist attitude, included in his poetry the life fight of the ordinary man who was trying to meet his physiological and sociological needs. The poet carried the people of Istanbul, who was happy when he got full of consciousness with a conscious choice, and was happy to have a job to do. The themes in this long Istanbul poem, one of Berk's first poetry studies, were examined in the context of the sociology of literature, as it allows analysis with a sociological attention.

It is the result of an attention focused on the social aspect of the city where İlhan Berk, who started the poem with a socialist realistic attitude, lived in Istanbul. Berk, this social poetry II. He wrote before turning to his new poem. In the Second New process, the poet who tries to shape and formalism rather than content tries to reach an abstract language by forcing grammar rules. Berk, who entitled the criticisms that he made the language distorted because of the language saving in the poem, we encounter a poetry structure that he sent in his poetry of Istanbul, before he turned to a poem that excludes the meaning. The poet, who looks at Istanbul from a socialist perspective while describing the streets and streets of Istanbul with his working people, is influenced by the socialist realistic atmosphere at the time he started poetry. The self-consciousness of the poetry subject, reflecting the life of the working class by obeying the class discourse of socialism with a warm human sensitivity, has disappeared and the understanding of "us" has come to the fore.

In this poem where Istanbul's different social classes were created by observing, workers have a special position. Workers leaving their homes to go to work are brave enough to work in workplaces where security measures are provided to a minimum. The power that keeps these veterans, who have to work in bad conditions and troubled jobs, stand up to the chop of the troubled business life, is that they love living "like crazy". The poet, who is involved in observing Istanbul by getting involved in the workers, enjoys watching the seamstress girls, the coal workers, the road works and the ferry workers. According to him, there is nothing as good as seeing people who go to work in the world. It is quite natural that İlhan Berk, like socialist realists who look at life from a left window, shows that he admires the labor of the working class, which he believes will establish a new world. Because, according to them, an egalitarian society will be built only by the strengthening and awareness of its power in the labor-capital conflict.

It is a chance in terms of sociology of literature that a work that is in the interest of aesthetics, which is the mandatory purpose of literature with the social reality that sociology pursues, is satisfactory for two different disciplines. This common expectation, which generally intersects in novels, can easily turn to Berk's Istanbul poetry. In this long poem that he wrote with a socialist realist anxiety, the poet includes observations about the place and human element he witnessed in Istanbul. These people, admired by the poet who expresses the impressions of the work life of the workers and craftsmen with the opportunities provided by the socialist perspective, are of course given by the relations that take place in a social plane. These hardworking masses, lacking the holiness of labor, the consciousness of

working that has the potential to change the world, produce the conditions of a livable world with a business struggle from morning to evening.

The intellectual rhetoric, based on a solid observation, produces a very connotative thematic map to the reader's mind with different images and metaphors. The place where the actions are dominant and the depictions of people are reflected by shaping the poet's worldview. This vast city, with its veteran plots running to produce, to be created, will be reconstructed on human values with its history that gives it its true meaning. The poet feels that this construction will be possible with the awareness of the people who work for the ceaseless at workplaces from morning to evening. Thus, both Istanbul and the masses that create Istanbul will be liberated.

Giriş

Edebi eserin; taşıdığı estetik ve ahenk unsurları sayesinde okuyucuda uyandırdığı estetik zevkin yanında toplumsal, siyasal ve kültürel kodlar taşıyan bir bildirişim vasıtası olduğu gerçeğinden hareketle sosyoloji biliminin ölçütlerinden yararlanarak incelenmesi, edebiyat sosyolojisinin oluşum koşullarını var etmiştir. Edebiyat, toplumdan ve/veya en azından toplum tarafından şekillenmiş bir birey olarak sanatçıdan ayrı düşünülmemeyeceğine göre edebî eser, toplumsal bir üretim olarak kabul edilebilir. Edebî eser gerek tematik düzlemi gerek dilsel koşullarıyla ilintili olduğu toplumsal boyut bakımından sosyoloji ve edebiyatın kesiştiği bir alan olarak belirmektedir.

Edebî eserin açıklanmaya çalışılması sürecinde ifade katmanıyla kavramsal katman arasındaki mesafenin hem art zamanlı hem de eşzamanlı bir okumaya tabi tutularak anlaşılmasına ve zenginleştirilmeye çalışılması, sosyolojik eleştirinin de alanına girer. Türkiye’de edebiyat sosyolojisinin yöntemine dair ilk çalışmayı yapan Nurettin Şazi Kösemihal, edebiyat-sosyoloji ilişkisini yazar, yapıt, basım-yayım ve okuyucu olarak dört boyutta¹ ele alırken edebi eserle toplumsal düzlemin yakın ilişkisini göstermeye çalışır. Toplumsal durum, her dört boyutta da kendi ağırlığını hissettirse bile kurgusal metinle toplumsal realitenin ne derece örtüştüğü hep tartışma konusu olmuştur.

Edebî eserin salt sanatçının ruh durumuyla yorumlandığı psikanalitik yaklaşımların yanında Rus biçimciliği, Çek yapısalcılığı veya yapısöküm gibi biçimsel okuma yöntemleri olmakla birlikte sosyolojik yaklaşım, özellikle edebî eserin göndergesel taraflarına vurgu yaparak bir okuma imkânı sunar. Şüphesiz edebî eser, yaratıcısının duygu ve düşünce dünyasının tamamen bir yansıması değildir. Fakat yazarın muhayyilesinin bir ürünü olan eser, içinde yaşadığı “toplumsal ortamdan beslenmekte”² olan bir yazar tarafından meydana getirilmektedir.³ Eserin kendisi yazarla okur arasında bir iletişim ve anlaşma vasıtası olarak ortaya çıkmakla bir anlam taşıyıcılığı görevini de üstlenmiş olmaktadır. Bu bağlamda eser, toplumsal konsensüs üzerine kurulu bir dil ve anlam ajandasına sahip söz ve sözcükler

¹ Nurettin Şazi, Kösemihal. (1967). “Edebiyat Sosyolojisine Giriş”. *Sosyoloji Dergisi*, 19-20.

² Köksal Alver. (2012). *Edebiyat Sosyolojisi*. Ankara: Hece Yayınları. s.13

³ Eser toplum ilişkisi konusunda Lanson, paralel belirlemelerde bulunur: “Her edebiyat eseri bir sosyal olaydır. Ferdin eseridir ama ferdin içtimai eseridir. Edebiyat eserinin ana özelliği, fertle toplum arasında bir bildirişim (communication) vasıtası olmasıdır... Fert belli bir okuyucuya hitap eder. Söyleyeceklerini ona göre seçer ve ayarlar. Yazmak bir davete icabet etmektir. Eseri okuyucu ısmarlar. Farkında olmadan ısmarlar.” Bk. Gustave Lanson. (2017). *Edebiyat Tarihinde Usul*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları. s.29

yardımıyla gerçekleşir. Böylelikle eserin yazılıp anlaşılmasında dilin toplumsal bağlamı olmazsa olmaz bir surette anlaşma imkânları sunarak eserin toplumsal yönünü güçlü bir şekilde hissettirir. Wellek de edebiyatı “toplumun yarattığı dili” kullanmasından ötürü bir sosyal kurum olarak değerlendirir.⁴

Koordinatlarını toplumsal uzlaşmanın belirlediği anlama ve anlatma olayı, yazarın bireysel yaratıcılığıyla birleşerek edebî eserdeki sosyolojik detayları vermiş olur. Bireysel bir çabanın ürünü olan eser yazılma esnasında bir okur profiline seslenmek üzere düzenlenir.⁵ Yazarın içinde bulunduğu toplumu veya toplumun şekillendirdiği bireyin özelliklerini göz önüne alarak yazdığı eserin anlamsal bütünlüğü için gerekli olan anlaşılma ihtiyacı, yapıtın oluşum sırasındaki “bitmemişliğini”⁶ belirtir. Böylece edebî eseri okumakla tamamlayan okurun toplumsal boyutu, onun içeriğinin niteliğini de belirlemiştir. Sanat eserinin anlamı ve değerini topluma hizmetle ölçen Platon, “rasgele kişilerin” değil, “en iyilerin ve gereğince eğitim görmüş olanların” hoşuna giden sanat eserinin güzel olduğu kanaatinde-dir.⁷ Platon, sanatsal eseri taklidin taklidi olarak sıradanlaştırırken bile onun toplumla bağı koparmamıştır. Platon ve Aristoteles’in taklitle ifade ettiği sanatsal üretimin daha sonra “ayna” metaforuyla sosyal yaşamın yansıdığı bir nesneye dönüşmesi, sanat-eser-toplum ilişkisinin ne derece güçlü olduğunu göstermektedir. Marx ve Lenin gibi toplumcu düşünür ve aktörlerin Dostoyevski ve Tolstoy gibi yazarların eserlerine dikkatlice eğilmeleri⁸, toplumu analiz etmek için edebî eserin verdiği imkânlardan yararlanmak istemeleri bu gücün farkına vardıklarının işaretidir.

Toplumsal bağlamda yapılacak bir okuma denemesinde edebiyat sosyolojisi ister istemez Marksist eleştirinin çekim alanına girer. Toplumsal kurumları altyapı ve onun üzerine şekillenen üstyapı şeklinde formüle eden Marksist teorinin edebî eserin kurgusunu, toplumsal yapının iktisadi temellerine bağlaması, yazarın kişisel özelliklerini sıfırlayan bir yaklaşım olarak fazlaca iddialı olsa da *son tahlilde* gerçeğe yakındır. Toplumsal kurumların tümünü birbiriyle ilişkili gören ve onu da iktisadi yapıya indirgeyen Marksist estetik, Stendhal’ın “ayna” metaforuyla -roman öznelinde- edebiyata biçtiği rolle de buluşunca edebî eserin toplumsal yapının sanatsal bir versiyonu olduğu gerçeğine ulaşılır. Bu indirgemeci yaklaşımın en büyük handikabı kurgusal metnin gerçeklikle koşutluğunun sorgulanmamasıdır.

1934 yılında toplumcu gerçekçiliğin ilkelerinin belirlendiği Birinci Sovyet Yazarlar Birliği Kongresinde konuşan Karl Radek, edebiyata sosyal bir amaç belirlerken, gerçekliği olduğu gibi bilmenin yetmeyeceğini, onun nereye doğru hareket edeceğini bilmenin

⁴ René Wellek-Austin Warren. (2011). *Edebiyat Teorisi*. İstanbul: Dergâh Yayınları. s.107

⁵ Cervantes’in Don Quijote’nin önsözünde okuruna seslenirken kendisini kitabın “ivey babası” olarak tanıtmayı, okuru eserin gerçek yazarı olarak işaret etmenin başka bir ifadesidir. Bkz: Jale Parla. (2015). *Don Kişot’tan Bugüne Roman*. İstanbul: İletişim Yayınları. s.24

⁶ Maurice Blanchot. (1993). *Yazınsal Uzam*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. s.194

⁷ Platon. (2007). *Yasalar*. İstanbul: Kocabalı Yayınevi. s.94

⁸ Dindar kimliği belirgin olan Tolstoy’un bizzat Lenin’den büyük övgüler alması, eserlerine yansımış toplumsal özellikleri yansıtmaktaki becerisindedir: “Tolstoy köylü Rusya’nın, feodalitenin ve köy yaşamının mükemmel bir eksperiydi. O, dünya literatürünün en yaratıcı yapıtlarından olan bu yaşamı resmetti... Son eserleri ile birlikte kitlelerin tahakküm altında tutulmasına, yoksulluğa, köylülerin ve küçük toprak sahiplerinin yıkımına, tepeden turnağa tecavüze ve riyakârlığa dayanan bugünkü kilise ve devlet düzenine, hâkim ekonomik ve sosyal yapıya karşı ağır bir eleştiriye girişti.” Bkz: V. I. Lenin. (2003). *Devrimin Aynası Tolstoy*. İstanbul: YGS Yayınları. s.27

gerektiğini söyler. Ona göre gerçekliğin işlenmesinin bizi ulaştıracağı hedef, uluslararası proletaryanın zaferidir.⁹ Edebî eseri basit bir propaganda ve iletişim nesnesine dönüştürme riski olan bu tutumun farkına varan Goldmann gibi eleştirmenler, eserin toplumsal bağlamından hareketle içerdiği *kolektif bilincin*, ancak vasat eserlerde görülebileceği uyarısında bulunurlar. Onlara göre edebî eserin karakteri, bazı sosyal grupların zihinsel yapılarıyla benzerlik gösterebilir, buna karşı sanatçının kendi kişisel özgürlüğü de korunmalıdır. Bu bağlamda Goldmann, eseri kolektif bilincin bir yansıması olarak gören içerik sosyolojisinin yaklaşımını eksik görerek eserin, kolektif bilinci yaratan gruptaki üyelerin düşündüklerinin, hissettiklerinin ve anlamını bilmeden yaptıklarının bilincine varmalarıyla vücuda geldiğini söyler.¹⁰

Din, gelenek ve kanun gibi sosyolojik olgularla edebiyatın karşılıklı etkileşimini incelemeye¹¹ çabalayan Madame de Stael'den itibaren sosyal bir varlık olan insan ile onun ürettiği edebî eserlerin içerikleri sosyolojiyle edebiyatı buluşturmaya bir zemin hazırlamıştır. Aslında tüm toplumsal kurumları iktisadi yapıya bağlayan Marks ve insan davranışlarının temelinde libidoyu gören Freud'un basite indirgeyici yaklaşımları daha sonraları aşılarak çeşitlendirilmiştir. Freud'un bilinçaltı kuramını geliştirerek onu kolektif imajlarla buluşturan Jung, insanoğlunun tüm davranışları gibi edebî üretimi de yazarın ruhunda yankı bulmuş ortak bilincin gerçek kompleksleriyle arketip imajların bir ürünü olarak görür.¹² Edebî eseri, kolektif bilincin bir ürünü olarak kabul ettiğimiz anda eserin iki yönlü ilişkisini de sağlıklı bir zemine oturtmuş oluruz. Yazarla okuyucu arasında çift yönlü bir iletişim vasıtası olarak içerdiği mesaj, yazardan okuyucu topluluğuna yayılır, okuyucunun esere tepkisiyle de yazarın etkilenmesi¹³ gündeme gelir ki bu, edebî eserin toplumsal bağlamını ele verir.

Sanat eseriyle toplum arasındaki ilişkinin epistemolojik bağlarına değinen Tanpınar'ın klasik şiirimiz hakkında yaptığı mülahazalar, edebiyat sosyolojisinin ufkunu tayin etmektedir. Klasik şiirimizin anlam ve hayal boyutuna değinen yazar, Osmanlı toplumunun sosyopolitik yaşamının merkezi konumunda bulunan sarayın ve sarayda oturan hükümdarın şiire de güçlü bir biçimde hâkim olduğunu söyler. Kâinata Allah'ın, yerde sultanın, hayvanlar arasında aslanın ve bitkiler âleminde de gülün mutlak hâkimiyetiyle biçimlenen episteme, klasik şiirin eksenini de belirlemiştir. Sevgilinin tüm tavır ve hususiyetleriyle hükümdara benzetildiği bu şiir geleneğinde aşk, "*sosyal rejimin ferdi hayata aksi olan bir kulluktur.*"¹⁴ der. Sevgilinin bütün davranışlarının hükümdara öykünerek tespit edildiğine dikkat çeken yazar, sevgilinin sevmemekle birlikte, seilmeyi de "*bir nevi tabi vergi gibi*" kabul ettiğini, isterse -hükümdar gibi- lütuf ve ihşanda bulunduğunu dile getirir. Tanpınar'ın saray konseptiyle ilişkilendirdiği klasik şiirimizdeki sevgili imgesine Namık Kemal de *Celal Mukaddimesi*'nde hücum eder. Divanlara konu olan sevgilinin somutlaştırıldığında "*maden elli, deniz gönüllü, ayağını Zuhal'in tepesine basmış*", "*boyu serviden uzun, beli kıldan ince, ağzı zerreden ufak*" sevgili, hükümdarlar gibi "*kılıç kaşlı,*

⁹ Herbert Read. (2018) *Sanat ve Toplum*. İstanbul: Hayalperest Yayınları. s.164

¹⁰ Lucien Goldmann. (2005). *Roman Sosyolojisi*. Ankara: Birleşik Yayınevi. s.78

¹¹ Madame de Stael. (1989). *Edebiyata Dair*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları. s.1

¹² Guy Michaud. (2012). "Bir Disiplin Olarak Edebiyat Sosyolojisinin Kurulması". *Edebiyat Sosyolojisi*, Ankara: Hece Yayınları. s.59

¹³ Robert Escarpit. (2006). "Edebiyat Sosyolojisi". *Edebiyat Sosyolojisi*, Ankara: Hece Yayınları. s.70-71

¹⁴ Ahmet Hamdi Tanpınar. (1988). *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi. s.6

kargı kirpikli"¹⁵ bir imgedir. Edebiyatımızın seyrini tarihsel ve toplumsal bağlamıyla değerlendiren Tanpınar'ın "*eski şiirimiz*"i her şeyden önce "*içinde doğduğu ve bağlı bulunduğu içtimai sistem*"in¹⁶ bir ürünü olarak belirlemesi, edebiyat-sosyoloji diyalektiğini vermesi bakımından önemlidir.

Hatırlanması gereken bir diğer nokta da yazınsal türler içerisinde daha çok romanın, sosyolojik açıdan ele alınmış olmasıdır. Bu tercih, romanın en ilgi çekici edebî tür olmasından değil, diğer türlerden daha belirgin biçimde, eserdeki olay ve yorumlama süreçlerinin ortaya çıktığı toplumsal koşullar ve çevre ile daha sıkı ilişkide olduğu içindir.¹⁷ Sosyoloji ve edebiyatın ortak ilgi alanına giren bir eserde farklı yöntem ve ilgileri olan bu iki disiplinin beklentileri de farklı olacaktır. Sosyoloji, eserde bir şeylerin anlatılmasına ve anlatılan şeyin toplumsal gerçeklikle uygunluğuna önem verirken edebiyat, anlatılanın gerçekliği yanında onu edebî bir eser yapan özelliklere de dikkat eder. Daha öz bir ifadeyle sosyoloji konunun gerçekle uyumu nispetinde geçerliliğine, edebiyat da anlatılanın dil ve biçimi bakımından uyandıracığı estetik etkiye yoğunlaşır. Beklentileri farklı bu iki türün ilgisini çekecek eser, hem toplumsal kesimleri yansıtabilmeli hem de okuyucudaki estetik zevki tatmin edecek bir düzeyde olmalıdır. Sosyolojinin eserin kendisini, yazarını, yazıldığı dönemin koşullarını göz önüne alarak ve yazıldığı dönemin toplumsal özelliklerini tanımak maksadıyla girdiği çabada peşine düştüğü yalın gerçekliğin ifşası, edebî eserde ancak hissettirecek bir tema olarak dikkate alınır. Dolayısıyla yazınsal eserdeki kurgusal kahramanların bireysel dünyasına yöneltilmiş dürbün, bir sosyoloğa göre tersinden tutulmuştur.

Edebî eser, mutlaka bir toplumsal yapıyı veya kabuller zincirini yansıtacaktır. Sadece, metinlerde sözü edilen sosyal olayları algılama basitliği dışında, yazınsal eserlerde yer alan karakterlerin ve buna bağlı olarak şair ve yazarların, hayata bakış açıları ve sahip oldukları değerler, eserin sosyal zeminini oluşturur. Her roman, hikâye kahramanı veya şiire konu edilen kişi veya kişiler, birer bireysel ve toplumsal değerler dizisini yansıtır. Bu yüzden onlar, tüm iyi ve kötü yönleriyle, edebiyat sanatçısının belleğindeki toplumsal birikimlerin izlerini taşırlar.¹⁸ Belirli bir tarihsel dönemi veya o dönemdeki toplumsal haritayı incelemek isteyen sosyal tarihçilerin malzeme deposu, toplumda siyasal bilinç oluşturmak için edebî eseri bir propaganda vasıtası olarak görmek isteyenlerin yaklaşımlarındaki sığlık bir tarafa bırakılırsa sosyolojik yöntemlerle dikkate alınacak edebiyat, estetikten taviz verme taraftarı değildir; çünkü edebî eserin (şiir, roman, hikâye vd.) ne anlattığı kadar nasıl anlattığı da önemlidir.

"İstanbul" şiirinde betimlenen mekân ve insan faktörü, bize şairin toplumsal yaşama, insanlara ve hayata yönelik tavrını gösterdiği gibi şiire ne tür bir misyon yüklediğini de izah eder. Öz şiir ekolüne mensup şairler, kendi hislerini salt güzel sanat yapmak kaygısıyla dile getirirken toplumcu şairler, şiirin toplumsal bir görevinin olduğu iddiasındadırlar. Bu bakımdan toplumcu bir tavırla yazmaya başlayan Berk, bu şiirinde, fizyolojik ve sosyolojik ihtiyaçlarını karşılama peşinde koşan sıradan insanın yaşam kavgasına yer vermiştir. Şair burada bilinçli bir tercihle karnı doyduğunda mutlu olan, yapacak bir işi olduğu için sevinen

¹⁵ Namık Kemal. (1310). *Celâleddin Harzemşâh*. İstanbul: Kanun-u Esasi Matbaası. s.4-5

¹⁶ Ahmet Hamdi Tanpınar. *a.g.e.* s.10

¹⁷ Trevor Noble. (2006). "Sosyoloji ve Edebiyat". *Edebiyat Sosyolojisi*, Ankara: Hece Yayınları. s.31-52.

¹⁸ Ejder Çelik. (2013). "Edebiyat Eseri Toplumun Aynasıdır: Edebiyat ve Sosyoloji İlişkisi Üzerine". *Türk Dili, Türk Dil Kurumu Yayınları*. 738. ss.59-64

İstanbul halkını şiirine taşımıştır. Berk'in ilk şiir çalışmalarından biri olan bu uzun "İstanbul" şiirindeki temalar, sosyolojik bir dikkatle tahlile imkân verdiğiinden edebiyat sosyolojisi bağlamında incelenmiştir.

"İstanbul" Şiirine Sosyolojik Dikkatle Bakmak

Şiire toplumcu gerçekçi bir tavırla başlayan¹⁹ İlhan Berk'in *İstanbul*'u yaşadığı kentin sosyal yönüne yoğunlaşmış bir dikkatin sonucudur. Berk'in toplumsal önermesi olan bu şiiri "*Çağımızın şiiri bir şey söylemek için yazılmıyor artık. / Bir hiçtir şiirin konusu, bir hiçten doğar. / İkinci Yeni anlatılmayan şiirden yanadır.*"²⁰ ifadeleriyle tanımladığı II. Yeni şiirine yönelmeden önce yazılmıştır. İkinci Yeni sürecinde içerikten ziyade biçime, biçimciliğe yönelen şair, gramer kurallarını zorlayarak soyut bir dile ulaşmaya çalışır. Şiirdeki dil tasarrufundan dolayı dili bozduğuna dair yapılan tenkitlere hak veren Berk, anlamı dışlayan bir şiire²¹ yönelmeden önceki dönemine ait "İstanbul" şiirinde, göndermeleri sağlam bir şiir yapısıyla karşılaşırız. İstanbul'u caddeleri ve sokakları yanında, çalışan ve didinen insanlarıyla betimlerken toplumcu bir perspektiften bakan şair, şiire başladığı dönemdeki toplumcu gerçekçi atmosferin etkisindedir. Sıcak bir insani duyarlılıkla toplumculuğunun sınıfsal söylemine uyarak çalışan sınıfın hayatını yansıtan şiir öznesinin "*benliği kaybolmuş*" ve "*biz*" anlayışı ön plana çıkmıştır.²²

Manisa doğumlu İlhan Berk'in "*İşte kurşun kubbeler şehri İstanbul'dasın*"²³ dizisiyle başlayan bu uzun manzumesinde, İstanbul'u tanımaya çalışan bir sanatçının gözlemlerine yer verilmiştir. Kentleri en büyük tutkularından biri olarak tanımlayan şair, kendisini "*önce bakan, sonra gören, sonra yapan*" biri olarak tanıtır.²⁴ Kapsamlı gözlemlerin bir sonucu olan İstanbul şiirinin ilk parçasında koyu tonlar kullanılarak çizilen İstanbul tablosu "*kurşun kubbeler*"den "*kaçan bulutlar*"a, ağlayan Ayasofya'dan "*kirli göğe*" her yer, karamsarlık aşıl原因an bir monotonluk içindedir. Farklı dinlerin kutsal mekânlarının şairde bıraktığı bu karamsarlığa, "*sokak sokak*", "*çarşı çarşı*", "*ev ev*" duran insanlar da eklenir. İnsan türünün psiko-sosyal yapısını daha önceki dönemlere nazaran daha hızlı ve yıkıcı darbelerle müdahale eden modernitenin kent üzerinden dayattığı yaşam, ekonomik endişelere bağımlı bir tarzı zorunlu kılmaktadır. Doğadan koparak caddelere, sokaklara, evlere ve iş yerlerine taksim edilen insanlar, sırayla ve mekanik bir programla sabah akşam bir mekândan diğer mekâna doğru akarak yaşamaya zorlanmaktadır. Aslında iş bölümüyle temellenen modern çağın sorun üreteceğini Marx, Durkheim ve Weber gibi düşünürler daha önceden görmüşlerdir. Her biri farklı bir reçete öne sürse bile modern endüstriyel iş yaşamının insanlığını sıkıcı ve yeknesak bir çalışma disiplini altına sokan alçaltıcı sonuçlarının farkındadır.²⁵

Sanayileşmeyle birlikte kasaba ve kentlerin büyümesi, iş kollarının ayrışarak zenginleşmesi yeni bir çalışan ihtiyacı doğurunca, kırsal yörelerden kentlere doğru bir akın

¹⁹ Tark Özcan. (2017). *Aykırı ve Şair İlhan Berk*. İstanbul: Kesit Yayınları. s.33

²⁰ Asım Bezirci. (2005). *İkinci Yeni Olayı*. İstanbul: Evrensel Basım Yayın. s.20

²¹ Özdemir İnce. (2011). *Şiir ve Gerçeklik*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları. s.103

²² Tark Özcan. *a.g.e.* s.89

²³ İlhan Berk. (2018). *Eşik 1947-1975*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. s.15

²⁴ Cüneyd Ayrıl. (1981). "İlhan Berk'le Cehennem İlişkileri Üzerine Söyleşi". *Oluşum Dergisi*. Ankara. s.7-10

²⁵ Anthony Giddens. (2016). *Modernliğin Sonuçları*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s.15

başlar. İkel üretim ihtiyacını yeterince karşılamadığı işsiz güçsüz kitlelerin akın etmesiyle kasaba ve kentlerde işçi sayısı gittikçe kabarmış ve yeni bir kent sosyolojisi doğmuştur. Böylece kentlerin kenarlarında sağlıksız ortamlarda yaşayan ve sefil çalışma koşullarında hayatını kazanmak zorunda kalan bir proleterya sınıfı oluşur.²⁶ Fransız Devrimi'yle birlikte krala ve aristokrasiye karşı güçlerini test eden bu sınıf, daha sonra eşit yurttaşlık haklarına kavuştuğu hâlde eşit ekonomik fırsatlara ulaşamaz. Böylece Burjuvaziyle başlayan yeni paradigma işçi sınıfının bilinçsiz de olsa ortaya çıkmasıyla sonuçlanır. Artık kentler, bir patrona binlerce işçinin düştüğü, ekonomik ilişkiler üzerine şekillenen bir mekân hâline gelir.

İstanbul'un farklı sosyal sınıflarının gözlemlenerek oluşturulduğu bu şiiirde, işçilerin özel bir konumu vardır. İşe gitmek için evlerinden çıkan "sarı uzun yüzlü" işçiler, güvenlik tedbirlerinin asgari düzeyde sağlandığı iş yerlerinde çalışacak kadar "cesur"durlar. "Dar kapanık yerlerde" ve "sıkıntılı işlerde" çalışmak zorunda kalan bu emektarları, sıkıntılı iş hayatının kıyıcılığına karşı ayakta tutan güç, yaşamayı "deli gibi" sevmeleridir. İşçilere karışarak İstanbul'u gözlemlemeye çıkan şair, işlerine "sarmaş dolaş" yürüyerek giden dikişçi kızlar, "saçları darmadağın asık suratlı"²⁷ kömür işçisi delikanlılar, yol ameleleri ve vapur işçilerini seyretmekten haz almaktadır. Ona göre, "dünyada işlerine giden insanları görmek kadar güzel bir şey yoktur."²⁸ Hayata sol bir pencereden bakan toplumcu gerçekçiler gibi İlhan Berk'in de yeni bir dünyayı kuracağına inandığı işçi sınıfının emeğine hayranlık duyduğunu belli etmesi gayet doğaldır; çünkü onlara göre, eşitlikçi bir toplum, ancak emek-sermaye çelişkisinde emekçi kesimin güçlenmesi ve gücünün bilincine varmasıyla inşa edilecektir.

Arkadaşı Engels'le birlikte yazdığı *Komünist Manifesto* 'da "Avrupa'da bir heyula kol geziyor."²⁹ diyerek müjdesini verdiği komünizmi, büyük oranda işçi sınıfının mücadelesine bağlayan Marks, uğrunda mücadele ettikleri yeni bir dünyanın sahibinin *proleterya* olacağını haykırır. Tarihin değişim motorunu üretim ilişkilerine dayayan Marks, toplumun temelini ekonomik yapıya oturtur. Toplumsal kültürü meydana getiren tüm dinamiklerin ekonomik eksende geliştiğine ve din, sanat, hukuk gibi tüm kurumların da ekonomik yapının bir ürünü olduğuna inanan *Manifesto* yazarları, toplumsal çatışmanın temelinde de emek-sermaye çelişkisini görürler. Dolayısıyla, toplumların tarihini sınıf mücadeleleri tarihine dayandırır.³⁰ Daha *Manifesto* 'dan önceki yazılarında sermayenin, toprak mülkiyetinin ve emeğin ayrılmasının işçiler açısından öldürücü bir durum olduğunu³¹ söyleyen Marks, işçilerin bunun farkına vararak bu fasit daireden kurtulabileceklerini savunur. Berk'in görmekten zevk aldığı insanlar, sabah olunca işine koşan ve üretmenin verdiği hazla hareket eden işçilerdir. İşlerine gitmek için acele eden insanların doldurduğu caddeleri gördükçe şairin geleceğe dair umutları artmaktadır.

İstanbul'a rengini veren sosyokültürel ve sanatsal yapıları farklı bir pencereyle bakan şairin nazarından hiçbir ayrıntı kaçmaz. Boğazdaki balıkların bile "ağlayacak" hâle geldiği bu yaşam dizgesinde İstanbul, "açları tokları hastalarıyla" hep toplu acı çekilen bir

²⁶ Egon Ernest Begel. (1996). "Kentlerin Doğuşu". *Cogito*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. ss.7-16

²⁷ İlhan Berk. *a.g.e.* s.15

²⁸ İlhan Berk. *a.g.e.* s.16

²⁹ Karl Marks, Friedrich Engels. (2015). *Komünist Manifesto*. İstanbul: Yordam Kitap. s.21

³⁰ Paul Sweezy. (2015). "Manifesto'nun Tarihsel Önemi". *Komünist Manifesto*, İstanbul: Yordam Kitap.s.121

³¹ Karl Marks. (2017). *1844 El Yazmaları*. İstanbul: Birikim Kitapları. s.18

mekândır. Her yer ve canlının uykudan uyandığı sabah vaktini betimleyen şair, kepenk gürültülerinden, silinen camlardan, tramvayın hareketinden, yaşamın tekrar canlandığını ve eli iş tutan herkesin işe koştuğunu görmektedir: “Edirne tramvaylarında iğne atsan yere düşmez.”³² İnsanların büyük kitleler hâlinde işlere hücum ettiği bu kentte “sanki bir can pazarı kurulmuştur.” Ticaret ve iş bölümü üzerine kurulu kent yaşamında tüm faaliyetler bir pazar mantığına üzerine oturtulmuştur. Kapitalist modernitenin yaşam dizgesine ağır ifadelerle saldıran Berk, tacirlerin bu pazarlarda “uyuyan şehirleri”, “evlerini” ve “Allahı” sattığını söylemektedir. Haksız sermaye birikimi ve adaletsiz paylaşım temelinde inşa edilen bu dizgede, tüm değerler satılığa çıkarılmıştır. Sadece ihtiyaçlarının, arzularının ve isteklerinin tatmin edilmesini bekleyen sermayedarlarla; yalnızca bu beklentileri karşılayabildiği ölçüde anlam ve değer kazanan emektarların³³ karşıtlığıyla biçimlenen modern dizgede şairin tercihi, ürettiği hâlde sömürülen yığınların lehinedir.

Şiirini sermaye ve emek karşıtlığına koşut bir eksende kuran İlhan Berk, tüm kutsallarını pazara çıkaran sermayedarları deşifre ettikten sonra çalışmaya koşan yığınları anlatır. İşçilerin ve emeğiyle geçinen esnafın işe gitmek için evlerinden çıktığı saatlerdeki gönencini “Bu saatlerde İstanbul insanı deli eder.” dizesiyle dile getirir. Şairin gerekçesi gayet açıktır:

*“Bu saatte yeryüzü çalışan insanların elindedir
Bu saatte düşman uykudadır
İstanbul’un çalışkan fakir halkını
İşleri başında görüyorum
Kapanık sokaklarda kunduracılar
Bazıları elektrik bazıları gaz lambası altında çalışıyor
İki yana açılmış kollarıyla havalanmak üzere olan kuşlara benziyorlar
Hepsinin başları önlerinde
Hepimiz ayaklarımızın rahatlığını ellerine bırakmışız
Memnunuz”³⁴*

Çalışanların bir günlük yaşantısını farklı evreleriyle anlatan şair, işçilerin dünyayı değiştirme gücüne sahip emeklerinin farkına varmadığını gözlemlemektedir. Hiçbir zaman “büyük ve ölmez oldukları”nın farkında olmayan bu kitle, dünyaya sadece “çalışmaya ve ceza çekmeye geldiklerine” inanmaktadır. Ömür boyu çalışmak dışında herhangi bir gelecek tasavvurunda bulunmayan bu insanlar, yaptıkları işin yaşamsal değerini sorgulayacak bilinçten yoksundur. Marks’ın insan bilincinin yaşadığı ortamın ürünü olduğuna dair önermesi³⁵ burada somut bir karşılık bulmaktadır. Okuyanlara “yeryüzünü unutturan” kitaplarla ilişkisi sadece tozunu alarak tekrar raflara yerleştirmek ve uygun bir fiyata satmak olan kitapçı, yaşadığı dünyayı değiştirme potansiyeli taşıyan kitabın ve çalışmanın gücünden

³² İlhan Berk. a.g.e. s.17

³³ Zygmunt Bauman. (2017). *Azınlığın Zenginliği Hepimizin Çıkarına mıdır?* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.s.66

³⁴ İlhan Berk. a.g.e. s.17

³⁵ Marks, insanların varlığını belirleyen şeyin bilincleri olmadığını, tam aksine onların toplumsal varlıklarının bilinclerini şekillendirdiğini söyler. Bk. Karl Marks. (2011). *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*. Ankara: Sol Yayınları. s.25-26

habersiz bir faaliyet içindedir. Bu bal üreten arının ürettiği balın değerinden habersiz olması gibi bir şeydir.

İstanbul'un "*küçük insanları*" işlerinde çalışırken, kendisi de onların "*arasında*"dır. Şair, emeğiyle geçinen bu küçük insanların gözlerinde, insanoğlunun "*ümitli ve emin dünyası*"nı görür. Elleriyle helal bir yaşamın temellerini atan bu "*cesur ve mağrur*" yığınlar, "*işin ve çalışmanın o hür, o kardeş dünyasına doğru yola çıkmışlardır.*"³⁶ İşçilerin dünyasını betimlerken büyük şehirleri hatırlayan şair, yaşam kavgasına giren işçilerin büyük şehirlere yönelik zayıf ve eksik bilincine karşı kendi fikirlerini de hissettirmekten imtina etmez. Aslında Simmel'in de işaret ettiği gibi *metropol*, farklılıklara bağımlı bir mahluk olarak insanı taşra hayatının gerektirdiğinden daha çok bilinçliliğe mecbur eder; çünkü kasabalardaki duygulara ve duygusal ilişkilere dayalı ruhsal yaşamın tersine, metropoldeki hayatın karakteri esasen düşünseldir.³⁷ Metropollerin zihinsel olarak gelişmiş; fakat iktisaden zayıf kalmış küçük insanları öğüten sistemini iyi bilen şair, bu mekânlara karşı "*daha kahırlı*", "*daha kindar*", "*daha söylenmez şeyler*"³⁸ düşünmektedir.

İki kutuplu bir düzlemde kurgulanan şiirde, duvarlarında gümüş İsa'lar ve ezan sesleriyle silüeti çizilmiş İstanbul, mavi göğü yerinden oynatan güzelliği ve iştaha gelen sokaklarıyla tasvir edilirken, şiire kadın girer. Sosyal yaşamın en merkezî imgesi olarak kadın, "koltuğunda bir İncil"le kiliseye gitmektedir. Kiliseye giden kadın haricinde "*kırmızı saçlı kız*", ve "*çingene kız*"dan oluşan bu kadın imgesi, şairin sosyal yaşamın farklı renklerini vermek için kullanılmaktadır. Kadını eve hapseden geleneksel toplumlardan farklı bir kentten verilen bu ayırt edici özelliklerle İstanbul, çoğulcu bir kültürün izlerini taşır. Caddedeki insanlarla kardeş olma, onlarla empati kurma istenci gösteren şiir öznesi, "*aşktan ve kadından bahseden saf insanlar namına ağlamak*"³⁹ ister. Şiir öznesinin temel gayesinin bu duygulanım üzerine kurulduğu manzumede bilinç düzlemi, emeğiyle geçinen saf insanlar adına taraf tutmaktır. Sanatçının yerinin çalışan ve didinen insanların yanında olduğunu sezdirmeye gayret eden şair, iskambil oynayan işçilerin tanıdığı, "*mahzum insanlar*" için ağlayan sorumluluk bilinci yüksek ve toplumsal eşitsizlikte zayıfın tarafını tutan bir kişiliktir.

Toplumsal katmanların bilincinde olan şiir öznesi, şiirde kullandığı detaylarla hem kendi farkındalığını göstermek hem de bu farkındalığı bize hissettirmek için şiirin bütününe yaymaktadır. Avrupa'yı bir enkaza çeviren ve milyonlarca insanın ölümüyle sonuçlanan II. Dünya Savaşı'nı ifade ederken politik tutumunu da "*Hamdolsun Hitler Mussolini ölmüştür.*"⁴⁰ dizesiyle bize duyurmakta sakınca görmeyen şair, bu haberleri "*yalınayak çocukların*" sattığı gazetelerden almıştır. "*Dağ oyuklarına sokulmuş*" Anadolu kasabalarında yaşayan halkın ufalıp "*çöpe dönmüş*" bedenleri, İstanbul'da "*ekmek yağ kömür sıkıntısı*" çeken insanlarıyla memleket tamamen sefalet çekmektedir. İstanbul, memleketteki bu sefaleti hisseden şairle aynlaşımıştır:

³⁶ İlhan Berk. *a.g.e.* s.19

³⁷ Georg Simmel. (2015). *Bireysellik ve Kültür*. İstanbul: Metis Yayınları. s.318

³⁸ İlhan Berk. *a.g.e.* s.19

³⁹ İlhan Berk. *a.g.e.* s.20

⁴⁰ İlhan Berk. *a.g.e.* s.21

"İstanbul mahzun avare çıplak
Bir ince gömlek arkasında
Çalışan insanların alın terinden
Çalışan insanların emeğinden"⁴¹

Halktan yana açıkça tavır alan şairin, gözlemlediği tüm durumlarda tutumu nettir. Hayatlarını kazanmak için küçük dükkânlarında işleyen, çalışan işçi ve esnaf takımının faaliyetlerinden hoşlanan şair, "böyle hep insanların arasındayım, yürüyorum", "bu dar sokağı seviyorum" diyerek hayatla kendi arasındaki mesafeyi sıfırlamaya çalışır.

Şairin hümanist karakterinin somut bir imgesi olan İstanbul'un kozmopolit yapısı, gayrimüslim yoğunluklu bir sokak üzerinden tasvir edilir. Eski aşk plaklarının çaldığı, kadınların kendilerini ifşa etmekten çekinmediği, sarhoşların, gitar çalan delikanlıların, Yahudi çocuklarının, camilerin ve karınca gibi çalışan insanların oluşturduğu insan mozayikine İtalyan Kilisesi'nden yayılan duaların karıştığı bu sokakta, "artık hiç kimseyi beklemediği" için neşeli olan kadınlar gelip geçer. Gayrimüslimlerin yoğunlukta olduğu sokakları tasvir eden şairin dikkatini, rahat hareket eden kadınlar çekmektedir. O, Ermeni Kilisesi'nin çan sesleriyle ezan seslerinin karıştığı bu sokaklarda hayatın tüm yönlerini iyi kötü tecrübe etmiştir. Şiir öznesi, sıkıntılı kadınları, işe koşan insanları, evleri, camileri, kiliseleri hülasa bütün "sıkıntı" ve "neşeyi" bu sokaklarda görmüştür. Sokak şair için hayatın ta kendisidir.

Varoluşumuzun konumlandığı yer olarak mekânın⁴² varlıkla ilişkisini dil üzerinden tespit etmeye çalışan Heidegger, varım (ich bin) kelimesindeki "bin" in ikamet ediyorum anlamındaki "bauen" kökünden türetildiğini dolayısıyla var olmakla bir mekâna konumlanmanın birbirinden ayrı düşünülemeyeceğini ifade eder. Heidegger'in "iskân" ile "inşa" arasında kurduğu bağlamsal ilişkinin⁴³ ışığında şairin İstanbul'a ve sokaklara yönelik ısrarını da anlamlandırabiliriz. Şair, hayatın nabzının attığı, İstanbul'a gerçek karakterini veren bütün canlılığın hissedildiği sokaklarda bütün renkleriyle toplumu gördüğü gibi, iş ve emek mücadelesinin somut koşullarına da tanık olur. Burada mekân, somut ölçeklerle ölçülebilen alan olmaktan öte toplumsal çevre bağlamında şairin perspektifine yansımaktadır. Toplumsal çevre de kişinin bilinç/bilinçdışı tüm kazanımlarının temel bağlamıdır. Zira bireyin ruhsal durumu, geçmiş bilgilerin biriktirilmiş bir hâli olan kavramlar ve fikirler yoluyla toplumsal bağlamlara göndermeler yapmak suretiyle derinleşebilir.⁴⁴

Sabahın ilk ışıklarıyla evlerini terk edip işe koşan insanları anlatmakla başlayan şair, akşam iş bitişi İstanbul'un aldığı hâli de betimler. "İstanbul çalışmaktan yorulmuş dönüyor."⁴⁵ dizesiyle İstanbul'un emekçi tarafını belirginleştiren şair her tarafta üreten ve helal rızkının peşinden koşan halkının ter kokusunu hisseder. Dört yanın akşam karanlığıyla örtüldüğü bu vakitte, bunca emeğe rağmen İstanbul "açlığımızın şehri" olarak nitelendirilir. Gün boyu çalışarak üreten kalabalıklar, gece olunca "ferahlık veren meydanları" doldurmaktadır. Üretmenin verdiği huzur ve güvenle "iyi şeylere hasret", "güzel günlere

⁴¹ İlhan Berk. a.g.e. s.21

⁴² Ramazan Korkmaz. (2017). "Romanda Mekânın Poetiği". *Romanda Mekân*, Ankara: Akçağ Yayınları.s.9

⁴³ Martin Heidegger. (2008). *Düşüncenin Çağırışı*. İstanbul: Say Yayınları. s.77-79

⁴⁴ Kanakis Leledakis. (2000). *Toplum ve Bilinçdışı*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. s.211

⁴⁵ İlhan Berk. a.g.e. s.24

inanmış” bu çalışkan İstanbul halkı, seyrettikleri denizde ve gökyüzünde “*hürriyet*”i düşlemektedir.

Bütün gün çalışmanın verdiği yorgunlukla yattıkları gibi uyuyacak olan bu insanlar, manevi meseleleri bile düşünecek vakitleri olmadan bir günü uykuyla bitirirler: “*Allah’i düşünmeyi işsiz güçsüz insanlara bırakmışlardır.*”⁴⁶ Şair, sanki bu dizesiyle bütün manevi kurumların bir boş zaman meşgalesi olduğunu sezdirmek istemektedir; zira çalışanların bedenî ve zihnî çabaları sadece tüm gün çalışmaya yetmektedir. Her gün aynı işi yapmanın verdiği monotonluk hissi, katı maddelerle temas hâlinde olma zorunluluğu, çalışma süresinin uzunluğu giderek onları daha çok yıpratmakta, bunun sonucu olarak da bu kısırdöngü, işçilerin hem ailevi hem toplumsal yaşamla ilgili kabiliyetlerini köreltmektedir.⁴⁷ Nihayet gecenin herkesi örten kara örtüsü, tüm gün çalışan insanların hem üzerleri hem de zihinlerini örterek onları rahatlatmaktadır; fakat gece, herkes için uyku vakti değildir. Nitekim şehrin karanlıklara gömüldüğü vakitlerde muharrirler çıkacak gazeteleri hazırlamakta, suçlular fırsat kollamakta, idamlık mahkûmlar için darağaçları hazırlanmaktadır. Çalışma ve emeğin değerine inanan şair, gece uyumayanlardan hoşlanmaz. İnsanların hep birlikte geceleri uyumalarını ve sabah erkenden kalkarak işlerinin başında olmalarına taraftardır.

Çalışmayı ve emeği sağlam bir toplumsal yaşamın en önemli değeri olarak gören şair için yaşamın kendisi, bizatihi değerlidir. En büyük değeri “*dünyada olmak*” olarak vurgulayan şair, diğer bütün değerlerin yaşam sevinciyle mümkün olacağını hissettirmektedir. Şiir boyunca bazı fiilleri (görüyorum, bilmiyorlar, sevmiyorum, yürüyorum, düşünürüm...) özellikle vurgulayan şair, hayat sevgisinin yüceltildiği dizelerden sonra “*işlerine giden insanları*”n verdiği hazzı, “*tekrardan seyredeceğiz*”⁴⁸ ifadesiyle kolektif bir bilince dönüştürme peşindedir. Yorgunlukları silen bir geceden sonra tüm İstanbul, çalışma ve üretmenin hazzıyla yollara düşmüştür. Marks’ın *Manifesto*’sunda bir paradoks olarak görülen Burjuva⁴⁹ ile ilgili tespitleri bizi şaşırtmamalıdır. Tarihteki en köklü devrimci rolü oynadığına inandığı Burjuvazinin emeğiyle büyük ilerlemeler gösteren insanlık, bu sınıfın artık üretici değil de sömürüye başladığı dönemde dönüştürme rolünü işçi sınıfına vermektedir. Dolayısıyla Marks için esas öge, çalışan, hareket eden, toprağı işleyen, iletişimde bulunan, doğayı ve kendilerini örgütleyen ve yeniden örgütleyen insanlardır. O, yeni hayat ve eylem biçimlerini besleyen aktif ve yaratıcı süreçlerle heyecanlanır.⁵⁰ Berk’in işçi ve esnaflara yönelik tavrı da Marks’ın paralelindedir. O da çalışan yığınları, sahip oldukları potansiyel ve neden oldukları toplumsal dönüşümleri bakımından önemsemekte ve yeni bir yaşamın kolektif mimarları olarak görmektedir.

İstanbul’u panoramik bütün mekânları ve vakitleriyle gözlemlemeye ve betimlemeye çalışan şair, surların dışındaki “*aç fakir İstanbul*”u seyretmeye koyulur. Gözlemlediği “*fukara halk*”, “*yorgun düşünceli yüzleriyle*” işlerini yapacak; fakat “*birtakım insanların*

⁴⁶ İlhan Berk. *a.g.e.* s.25

⁴⁷ Maurice Halbwachs. (2019). *Toplumsal Sınıfların Psikolojisi*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık. s.115

⁴⁸ İlhan Berk. *a.g.e.* s.28

⁴⁹ 18. Yüzyılın sonuna dek erken dönem şehirli Avrupa’nın serbest meslek erbabı küçük işletmecileri kapsıyorken, bir yüzyıl sonra orta ve alt düzey beyaz yakalı çalışanlar; 19 yüzyıl boyunca da mülk sahibi ve eğitilmiş burjuvazi olarak artık hâkim sınıf hâline gelmiştir. Mülkiyetle kültürü buluşturarak yükselen bu sınıf artık “konfor” peşindedir. Bkz: Franco Moretti. (2015). *Burjuva*. İstanbul: İletişim Yayınları. s.11-12

⁵⁰ Marshall Berman. (2017). *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*. İstanbul: İletişim Yayınları. s.133

elindeki" İstanbul'da emekleri yeniden "katledilecek" ve girilen bu fasit dairenin verdiği "efkâr", şairi karamsarlığa itecektir. Emeğin özgürleşmesi, insanın kendi emeğine yabancılaşmadan ürettiğini tüketerek mutlu olmasının önündeki tüm maddi ve manevi kurumlar, zayıflama belirtisi göstermediği gibi yoksul halk da bu fasit daireyi kırarak bilinçten yoksundur: "Bu şehir aşktan değil şehvetten düşüp gebermeye hazır."⁵¹ Hegel, efendi-köle diyalektiğinde kendisinin bilincinde olmanın temel önkoşulu olarak *isteği* gösterir. İstekten doğmuş olan eylemin, isteği gidermeye yöneleceğini ve bunun içinse istenen nesnenin ya *olumsuzlamasıyla* ya tahrip edilmesiyle ya da en azından dönüşüme uğratılmasıyla gerçekleşebileceğini ifade eder.⁵² Bu dönüşümü sağlayan doyuma ulaşmamış istek, kendini aşarak isteğine ulaşınca bir başka "Ben" olacaktır. İşte bu *aşma* eylemi hem bir bilincin hem de *olumsuzlayıcı* bir eylemin sonucunda gerçekleşecektir. Böylece bağımlı varlık olan köle, belli bir amaçla yapılan eylemle –çalışmayla- nesneyi dönüştürerek kendini eğitir ve doğayı biçimlendirirken kendini de biçimlendirir.⁵³ Dolayısıyla verili olanı aşan "ben", kendi kendini gerçekleştirdikten sonra engelleyeni/efendiyi yenerek insansal gerçekliğini oluşturur. İlhan Berk'in çalışan yığınlarında gördüğü gerçeklik işte bu isteğe sahip olma potansiyelidir. Her şeye rağmen şiir öznesi, "nefes nefese geçen" işçi kabilelerini görünce rahatlamakta ve geleceğe dair umut dolu sesler duymaktadır:

"Uzun fakat ölümsüz bir uykudan sonra
Yeniden çalışan insanların sesleri
Ovalar denizler üstünde
Demir dövenin ray döşeyenin
O erkek sesi sonsuz çalışmanın
Yedi tepeden birden"⁵⁴

Şair, şiirin sonlarında İstanbul'u muhatap alarak yüksek bir inançla ona yeni bir geleceği müjdelemektedir. Kulağında "çalışan insanların" sesleriyle İstanbul'u birazdan bütün kirlerinden arındıracak bir yağmur, "sarı bir ışık altında uyuyan çocukların sokağı" nı temizlemek için tetiktedir. Bir zamanlar "demir parmaklıklar arkasında" seyrettiği "katlıkların hürriyetsizliklerin" esiri olan, "gösterişsiz halkın", "büyük emeğin", "çalışan insanların" varlığıyla güzelleşen ve uğruna türkü yakılan, destan düzülen İstanbul, Tevfik Fikret'in *Sis* 'te "menfur ve mel'un" bir şehir olarak tasvir ettiği⁵⁵ eski köhnemiş yaşamın bağlarından kurtularak sevinçli günlere ulaştırılmak istenmektedir. Şiir öznesi, "çalışkan halkın şehri" olarak nitelendirdiği İstanbul'a kimsenin hak ettiği değeri vermediğini haykırır. Tarih boyunca sevilen; fakat sevdikleri tarafından da "yeni zincir"lerle bağlanan İstanbul, bu yönüyle şehirlerin "en bahtsız"ıdır. Şair, yeni bir yaşamın bilincine varmış insanlarıyla "eski" kalan İstanbul'u dolayısıyla İstanbul halkını uyandırmak ve yeni yaşamın müjdesiyle kurtuluşa çağırılmaktadır. İstanbul, bu müjdeyle "zincirlere", "kara günlere" topyekün "paydos" diyecek ve "bundan böyle" "kurtuluş"a erecektir.

⁵¹ İlhan Berk. *a.g.e.* s.29

⁵² Alexandre Kojève. (2000). *Hegel Felsefesine Giriş*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. s.80

⁵³ Tülin Bümin. (2016). *Hegel*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. s.43

⁵⁴ İlhan Berk. *a.g.e.* s.30

⁵⁵ Mehmet Kaplan. (2010). *Şiir Tahlilleri I*. İstanbul: Dergâh Yayınları. s.110

Modernitenin doğuşuyla birlikte kendini tüm evrenin merkezi sayan insanın, kendi kurduğu mekânda mutlu olma arzusu ve hayalini ifade eden⁵⁶ ütopya, aynı zamanda farklı ilişkilerle yönünü ve konumunu kaybetmiş insanoğlunun varoluşsal arayışına da cevap verir. Özellikle kent üzerine kurgulanmış modern yaşamın insana dayattığı zoraki çalışma koşulları, doğadan uzak yaşam tarzı, geniş insan yığınlarını bir karamsarlığa itmiş ve yaşanılan düzenin kölesi ve kentin mahkûmu yapmıştır. Emeğine yabancılaşmış işçi ve zanaatkarların tekeli bir yaşam biçimine zorlanması, arzu ile doyum arasındaki boşluğun niceliği derecesinde bir arayışa yönlendirecektir. Toplumlar, geleceğe dair umudunu tümüyle kaybetmediği için daima bir kurtarıcı veya bir mutlu ülke özlemi yaratırlar. Şairin İstanbul'a dair beklentisi de bu bağlamda şekillenir. Baştan başa bir emekçi kenti olan İstanbul, “*efendi-köle diyalektiği*” gereğince potansiyelindeki değiştirme azmiyle önce kendini sömürenleri olumsuzlayacak, sonra da mutlu kenti inşa edecektir; zira Hegel’in ifadesiyle çalışma nesneyi yaratırken, bir özbilinç olarak insanı da yaratır.⁵⁷

Sonuç

Sosyolojinin peşine düştüğü toplumsal gerçeklikle edebiyatın zorunlu amacı olan estetiğin ilgi alanına giren bir eserin iki farklı disiplin için tatmin edici nitelikte olması, edebiyat sosyolojisi bakımından bir şanstır. Genellikle romanlarda kesişen bu ortak beklenti, Berk’in *İstanbul* şiirine rahatlıkla yönelebilir. Toplumcu gerçekçi bir kaygıyla yazdığı bu uzun manzumede şair, İstanbul’da tanık olduğu mekân ve insan unsuruna ait gözlemlere yer verir. Toplumcu perspektifin verdiği imkânlarla işçilerin ve emeğiyle geçinen esnafın çalışma hayatına dair izlenimlerini aktaran şairin hayranlık duyduğu bu insanlar, elbette toplumsal bir düzlemde gerçekleşen ilişkilerle verilir. Emeğin kutsallığından, dünyayı değiştirecek potansiyele sahip çalışma bilincinden yoksun olan bu çalış(k)an yığınlar, sabahtan akşama kadar iş mücadelesiyle yaşanabilir bir dünyanın koşullarını üretmektedirler. Sağlam bir gözlem üzerine temellenen düşünsel retorik, farklı imge ve eğretilmelerle okuyucunun zihnine bol çağrışımlı bir tematik harita çıkarır. Eylemlerin ağırlıkta olduğu mekân ve insan tasvirleri, şairin dünya görüşüyle biçimlenerek yansıtılmıştır. Üretmeye ve var etmeye koşan emektar yığınlarıyla bu kadim *kent*, ona asıl anlamını veren tarihiyle birlikte insani değerler üzerinden yeniden inşa edilecektir. Şair, bu insanın işyerlerinde sabahtan akşama kadar biteviye çalışan insanların bilinçlenmesiyle mümkün olacağını hissettirmektedir. Böylelikle hem İstanbul hem de İstanbul’u var eden yığınlar özgürleşecektir.

⁵⁶ Hakan Çörekçioğlu. (2015). *Modernite ve Ütopya*. İstanbul: Sentez Yayıncılık. s.9

⁵⁷ Tülin Bumin, a.g.e. s.43

Kaynaklar


- Alver, Köksal. (2012). *Edebiyat Sosyolojisi*. Ankara: Hece Yayınları.
- Ayral, Cüneyd. (1981). "İlhan Berk'le Cehennem İlişkileri Üzerine Söyleşi". *Oluşum Dergisi*.
- Bauman, Zygmunt. (2017). *Azınlığın Zenginliği Hepimizin Çıkarına mıdır?* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Begel, Egon Ernest. (1996). "Kentlerin Doğuşu". *Cogito*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. 7-16.
- Berk, İlhan. (2018). *Eşik 1947-1975*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berman, Marshall. (2017). *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bezirci, Asım. (2005). *İkinci Yeni Olayı*. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Blanchot, Maurice. (1993). *Yazınsal Uzam*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bümin, Tülin. (2016). *Hegel*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Çörekçioğlu, Hakan. (2015). *Modernite ve Ütopya*. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- De Stael, Madame. (1989). *Edebiyata Dair*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Escarpit, Robert. (2006). "Edebiyat Sosyolojisi". *Edebiyat Sosyolojisi*, Ankara: Hece Yay.
- Giddens, Anthony. (2016). *Modernliğin Sonuçları*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Goldmann, Lucien. (2005). *Roman Sosyolojisi*. Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Halbwachs, Maurice. (2019). *Toplumsal Sınıfların Psikolojisi*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Heidegger, Martin. (2008). *Düşüncenin Çağırıldığı*. İstanbul: Say Yayınları.
- İnce, Özdemir. (2011). *Şiir ve Gerçeklik*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Kaplan, Mehmet. (2010). *Şiir Tahlilleri I*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kojève, Alexandre. (2000). *Hegel Felsefesine Giriş*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Korkmaz, Ramazan. (2017). "Romanda Mekânın Poetiği". *Romanda Mekân*, Ankara: Akçağ, 9-26.
- Köseihal, Nurettin Şazi. (1967). "Edebiyat Sosyolojisine Giriş". *Sosyoloji Dergisi*, 19-20.
- Lanson, Gustave. (2017). *Edebiyat Tarihinde Usul*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Leledakis, Kanakis. (2000). *Toplum ve Bilinçdışı*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Lenin, V. I. (2003). *Devrimin Aynası Tolstoy*. İstanbul: YGS Yayınları.
- Marks, Karl. (2017). *1844 El Yazmaları*. İstanbul: Birikim Kitapları.
- Marks, Karl. (2011). *Ekonomi Politüğün Eleştirisine Katkı*. Ankara: Sol Yayınları.
- Marks, Karl-Engels, Friedrich. (2015). *Komünist Manifesto*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Michaud, Guy. (2012). "Bir Disiplin Olarak Edebiyat Sosyolojisinin Kurulması". *Edebiyat Sosyolojisi*, Ankara: Hece Yayınları.
- Moretti, Franco. (2015). *Burjuva*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Namık Kemal. (1310). *Celâleddin Harzemşâh*. İstanbul: Kanun-u Esasi Matbaası.
- Özcan, Tarık. (2017). *Aykırı ve Şair İlhan Berk*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Parla, Jale. (2015). *Don Kişot'tan Bugüne Roman*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Platon. (2007). *Yasalar*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Read, Herbert. (2018). *Sanat ve Toplum*. İstanbul: Hayalperest Yayınları.
- Simmel, Georg. (2015). *Bireysellik ve Kültür*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Sweezy, Paul. (2015). "Manifesto'nun Tarihsel Önemi". *Komünist Manifesto*, İstanbul: Yordam Kitap.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. (1988). *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi.
- Wellek, René-Warren, Austin. (2011). *Edebiyat Teorisi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.



ÇORUH HAVZASI'NDAKİ ANONİM HALK ŞİİR-ŞARKILARININ GÜRCÜ-
TÜRK KÜLTÜR ETKİLEŞİMLERİ YÖNÜNDEN KARŞILAŞTIRILMASI
THE COMPARISON OF ANONYMOUS FOLK POETRY-SONGS IN THE
CORUH BASIN IN TERMS OF GEORGIAN-TURKISH CULTURE
INTERACTIONS

MEHMET ALİ KESKİN


Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi, Artvin Meslek Yüksekokulu, Kültürel Miras ve Turizm Programı
Asst. Prof. Dr. Artvin Çoruh University, Artvin Vocational School, Cultural Heritage and Tourism Program
m_alikeskin@artvin.edu.tr m_alikeskin@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-0262-0353>

Atıf / Citation

Keskin, M. A. 2020. "Çoruh Havzası'ndaki Anonim Halk Şiir-Şarkılarının Gürcü-Türk Kültür Etkileşimleri Yönünden Karşılaştırılması". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute*. 69, (Eylül-September 2020). *-*

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü-*Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi-*Received Date* : 08.03.2020
Kabul Tarihi-*Accepted Date* : 21.06.2020
Yayın Tarihi-*Date Published* : 30.09.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4366>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  *iThenticate* programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*
TAED-69, Eylül - September 2020 Erzurum. ISSN 1300-9052 e-ISSN 2717-6851

www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

ÇORUH HAVZASI'NDAKİ ANONİM HALK ŞİİR-ŞARKILARININ
GÜRCÜ-TÜRK KÜLTÜR ETKİLEŞİMLERİ YÖNÜNDEN
KARŞILAŞTIRILMASI*

THE COMPARISON OF ANONYMOUS FOLK POETRY-SONGS IN THE
CORUH BASIN IN TERMS OF GEORGIAN-TURKISH CULTURE
INTERACTIONS

MEHMET ALİ KESKİN

Öz

Karadeniz Bölgesi'nin doğusunda yer alan Çoruh Havzası; kuzeyde Karadeniz ile güneyde Doğu Anadolu Bölgesi arasındadır ve çeşitli kültürlerin bir arada yaşadığı bir coğrafyadır. Çoruh Havzası'ndaki halkın belleğindeki sözlü anlatımlarda aşk şiir-şarkıları önemli yer tutar. Bu makalede Çoruh Havzası'ndaki Gürcü ve Türk halkının kültür etkileşimi, halk edebiyatının bir türü olan anonim halk şiir ve şarkıları yönünden incelenmektedir. Çoruh Havzası'ndaki anonim halk şiir-şarkılarının lirik şekilde söylendiği görülmektedir. Bunlar şiir, mani, tekerleme, şarkı şeklindedir ve konuları genellikle sevgiliye duyulan aşk, mutluluk, özlem, ayrılık, acı ve sitem üzerindedir. Konumu itibarıyla Çoruh Havzası birçok tarihsel ve kültürel değişimlere ev sahipliği ve tanıklık yapmıştır. Buna bağlı olarak havzada Gürcü kültürünün de yansımaları görülmektedir. Çoruh Havzası'nda söylenen halk şiir-şarkılarının ister Gürcüce olsun ister Türkçe olsun lirik özellikler taşıyan konulara ve ritim bakımından benzer özelliklere sahip olduğu gözlenmektedir. Bu durum da ortak bir kültürün varlığını gösterir. Aşağıda Artvin ve ilçelerindeki bazı köylerden derlenen, hem Gürcüce hem de Türkçe söylenen şiir-şarkılar yer almaktadır. Çoruh Havzası'ndaki kültür birliği, karşılıklı anlayış kendini bu anonim aşk şiir-şarkıların söylenme şeklinde de gösterir.

Anahtar Kelimeler: Çoruh Havzası, kültür, sözlü anlatımlar, anonim halk şiir-şarkılar, aşk şiir-şarkıları

Abstract

The Çoruh Basin located in the east of the Black Sea Region is between the Black Sea in the north and the Eastern Anatolia Region in the south and is a geography where various cultures live together. Love songs and poetries take an important place as narrative art in the memories of the people in the Çoruh Basin. In this article, the cultural interaction between Georgian and Turkish people in the Çoruh Basin is examined in terms of anonymous folk poetry and songs, which is a type of folk literature. The anonymous folk poetry-songs in the Çoruh Basin are sung in lyric form. These are in the form of poetry, chansonette, rhyme and song. Their themes are generally about love for the beloved ones, happiness, longing, separation, pain, and reproach and they are sung with full of emotion and enthusiasm. Due to its location, Çoruh Basin has hosted and witnessed many historical and cultural changes. Therefore, the reflections of Georgian culture are also observed in the basin. The folk poetry-songs, which are sung in the Çoruh Basin, have lyrical themes and similar characteristics in terms of rhythm, whether in Georgian or Turkish. This situation shows the existence of a common culture. There are poetry-songs in the below that are compiled from Artvin and some villages in its towns, sung in both Georgian and Turkish. The cultural unity and mutual understanding in the Çoruh Basin also reveals itself in the form of singing these anonymous love poetry-songs.

Key Words: Çoruh Basin, Culture, Narrative Arts, the Anonymous Folk Poetry-Songs, Love Poetry-Songs

* Bu makale Mehmet Ali KESKİN'in “კულტურული მემკვიდრეობის საკითხები ჭოროხის აუზის ზეპირსიტყვიერებაში” “Çoruh Havzası'ndaki Kültürel Bellek Konuları ve Sözlü Anlatımlar” (Batumi Shota Rustaveli State University, Gürcü Edebiyatı ve Halk Bilimi) adlı yurt dışında yayımlanmış doktora tezinden yararlanılarak yazılmıştır. 2015: 62-78

Structured Abstract

The Çoruh Basin taking its name from the Çoruh River, covers an area of approximately 22.100 km². Located in the east of the Black Sea Region Çoruh Basin is between the Black Sea in the north and the Eastern Anatolia Region in the south. A large part of the Artvin province is located in the Çoruh Basin and has a border with the Republic of Georgia. Due to its location, Çoruh Basin has hosted and witnessed many historical and cultural changes.

Since our topic is oral narratives in the public memory, it is necessary to touch on the folk phenomenon as well. Yardımcı, states that folk is different from just a community and that culture should be included in the definition of folk in the following words: “The public is more than a group of people and they are the carrier of a culture. The mentioned culture is a shared knowledge with its plays, music and tradition as an identity existing in all segments of the society. This shared knowledge is examined within the framework of folklore. Each kind of cultural and artistic works created by individuals is among the subjects of related discipline because their owners and creators are known. Widely esteemed works such as epics, chansonettes, lullabies, riddles, legends and anonymous literary works created by the society, are among the subjects of folklore” (Yardımcı, 1993). The love songs-poetries take an important place in the narrative arts of the people in the Çoruh Basin. Lyric poems and songs in the Georgian-Turkish Folk Culture in this region are generally about praise, mourning, longing and love that are sung with full of emotion and enthusiasm.

In this article, the cultural unity of Georgian-Turkish community in the Çoruh Basin is examined in terms of the anonymous folk poetry and songs, which is a type of an anonymous folk literature, within the context of folklore.

The poetry-songs written in the below are compiled from Artvin and some villages in its towns. They are written in Georgian, pronunciation form of Georgian letters and its translation.

Georgian	Pronunciation	Translation
საყვეარას ფერდები	sakevaris perdebi	Sakevar slopes
საკუპრიას გვერდები	sakopriasis gverdebi	Sakoprian ways
მე რომ შენ დეგინახავ	me rom şen deginahav	When I see you
ჰეჩ აღარ დავბერდები!	heç aġardar berdebi!	I never get old!

The poet singer is Taner Işık, Artvin /Şavşat, Village of Maden (Bazgiret) – 2013

The theme of the lyrical poem above is the poet's love to his beloved one. He narrates that every time he sees the face of his lover, he will prolong his life and will never grow old. He believes that the seeing the beloved one is the best of the happiness and his greatest feelings, aspirations about life will come true.

The anonymous folk poems in the region are sometimes about the pain of lovers who cannot get together and are sung with a great intensity of emotion. The following poem is an example of this description.

Georgian	Pronunciation	Translation
ეჰლოჯან, ეჰლოჯან	Ehlocan, Ehlocan	Ehlocan, Ehlocan
ორ ზიგარას წუუკიდე,	Ori zigaras suukide	Light up two cigarettes
ერთი შენ სვი, ერთი - მე.	Erti şen svi, erti me	You smoke one, I smoke one
ორთავე დაწვილი ვართ,	Ortave dasvili vart,	We were both burned,
ერთი შენ თქვი, ერთი – მე.	Erti şen tkvi ,erti me	You tell one, me one

The poet singer is Şahsene Bilgin, Artvin / Şavşat, Village of Eskikale (Ustamis) -2013

Likewise, it is observed that in the anonymous folk poems in the Çoruh Basin, whether in Georgian villages or Turkish villages, are there many common cultural and lyric characteristics. As in the examples in Turkish below, the topics of love, reproach, longing and unrequited love were encountered in poetry themes.

Turkish

Orada ne durursun?
Pencere midur?
Gel biraz konuşalım
Aramız dere midur?

Translation

Why do you stand there?
Is it a window?
Let's talk a little
Is it a stream in between us?

The poet singer Aysel Şengül, Artvin-Merkez, Village of Beşağul -2020

The subject of the Turkish poem above is the complaint and the longing for the lover.

Turkish

Karşıda karaçamlar
Sakızı yere damlar.
Sevdiğimi görünce,
Yüreğime kan damlar

Translation

Black pines in opposite
Its resin drips to the ground.
When I see my lover,
Blood drips into my heart

The poet singer Vildan KENAR, Artvin/ Merkez- Village of Salkımlı (Tolgum) 2020

This poem tells about the pain of the lover, who cannot come together with his beloved one, when he sees his lover.

Love songs-poems are also popular in many regions of Georgia as well as in the Çoruh Basin and they show similarities with the love poem-songs in the Çoruh Basin. As in this song „წყალს ნაფოტი ჩამოჰკონდა“ (skhals napoti çamohkonda- su tahta parçasını (yongayı) getiriyordu- water brought the piece of wood), which is also popular in many regions of Georgia. The same song is sung in a similar way in Georgian in the Çoruh Basin. The song is written below in both versions in the Çoruh Basin and Georgia. Firstly, the Georgian version sung in the Çoruh Basin (Şavşat – Meydancık District);

Georgian

ღელეს მიაქ ნაფოტი
კატრის ჩამონათალი
შედეგ, ღელევ, მითხარი
არის შემონათვალი!

Pronunciation

ğeles miak napoti
katris çamonatali
şedeg, ğelev, mithari
aris şemonatvali!

Translation

The stream takes the shiver
The part of the pine tree
Stream, stop and tell me
What my lover said!

Halvaşi 2007:313 (ბაღვაში 2007:313 https://www.bsu.edu.ge/text_files/ge_file_4337_1.pdf)

Georgian

ღელეს მიაქ ნაფოტი
კატრი ჩამონათალი.
მო(Y) ლამაზო მითხარი
(Y)იარის შემონათვალი!

Pronunciation

ğeles miak napoti
katris çamonatali
moy lamazo mithari,
yaris şemonatvali!

Translation

The stream takes the shiver
The part of the pine tree
Come tell me my beautiful
What my lover said!

The poet singer is Bilal Sari Artvin /Şavşat-Village of Maden (Bazgiret), Gameşet Distr. - 2020

Below is the version in Georgia.

Georgian	Pronunciation	Translation
წყალს ნაფოტი ჩამოჰკონდა	skals napoti, çamohkonda	The stream takes the shiver
ალვის წყლის ჩამონათალი.	alvis sklis çamonatali	The part of the poplar tree
წყალო დადექ და მიაშბე	skalo dadek da miambe	Water, stop and tell me
საკვარლის შემონათვალი!	sakvarlis şemonatvali!	What my lover said!
<i>https://lyricstranslate.com/.../basiani-განდაგანა-წყალს-ნაფოტი-ჩამოჰ lyrics.html</i>		

In all three parts, the first quatrains of the songs were given as an example.

As is seen in many examples, there are content integrity, common rhythm, rhyme union in lyrical poems sung in Georgian. However, when it is translated into Turkish, as in many Georgian poetry-songs above, its rhythm, content integrity and rhyme are discomposed. However, in local poems and songs sung directly in Turkish, the rhythm and rhyme continue likewise and reflect the meaning and the feelings without any deformation. It is observed that the lyric poems of the Çoruh Basin, sung in Turkish, have the same characteristic features with the lyric poems in the Georgian villages that are read in Georgian.

The anonymous love songs and poetry in the memory of the Georgian-Turkish community in the Çoruh Basin are the part of their cultural unity and harmonization. Moreover, it is also clearly seen that this cultural interaction continues within the Republic of Georgia.

As a conclusion, both Turkish and Georgian folk anonymous poetry-songs in the Çoruh Basin have created a harmony and they have become mutually complementary. This situation shows itself in events like weddings, fairs and festivals where both communities come together.

Giriş

Adını Çoruh nehrinden alan Çoruh Havzası yaklaşık 22.100 km² alanı kapsamaktadır. Karadeniz Bölgesi'nin doğusunda yer alan Çoruh Havzası; kuzeyde Karadeniz ile güneyde Doğu Anadolu Bölgesi arasındadır. Artvin ilinin çoğu Çoruh Havzası'nda bulunur ve Gürcistan Cumhuriyeti ile sınır komşusudur. Konumu itibarıyla Çoruh Havzası birçok tarihsel ve kültürel değişimlere ev sahipliği ve tanıklık yapmıştır. Buna bağlı olarak havzada Gürcü kültürünün de yansımaları görülmektedir. Yapılan araştırmalarda Artvin ilinin ilçe ve köylerinde Gürcü kültürüne ait bu yansımalarla sıklıkla rastlanmaktadır. Bu yansımalarından biri de anonim halk edebiyatının bir parçası olan anonim halk şiir-şarkılarıdır.

Halk edebiyatının parçası olan “anonimlik” olgusunu Görkem, şu ifadelerle belirtir: *“Kültürün temel işlevi, iletişimi sağlamaktır. Bir toplumun üyeleri; değer, inanç, ölçü ve dünya görüşlerini sözlü gelenek vasıtasıyla dile getirir. Sözlü kültür ürünleri, “kısmen sözlü”, “tamamen sözlü” ve “sözsüz” eserler olarak üçe ayrılmaktadır. Folklor ürünleri; “sözlü”, “geleneksel”, “çeşitlenme”, “anonimlik” ve “kalıplaşma” özelliklerine sahiptir. Folklorik metinler, zaman içerisinde “anonimleşir”. Bu eserlerin ilk önce elbette birer ilk sahibi, yaratıcısı var idi. Ama sözlü gelenek kültürü, bireysel özellikleri zaman içerisinde “anonim” olmaya zorlar. Bütün kültürlerde mevcut olan ‘sözel edebiyat’ ürünlerinin ilk örneklerinin ‘şiir’ tarzında olduğu bilinen bir hakikattir”* der (Görkem, 2009).

Bu durumda Çoruh Havzası'nın değerli kültür mirası olan sözlü anlatımlar da zamanla anonim halk söylemleri hâline gelmekte ve anonim halk edebiyatı içerisinde sayılabilmektedir. Anonim halk edebiyatı ve özellikleri ile ilgili Artun, *“Anonim halk edebiyatı, kimin tarafından söylendiği bilinmeyen, halkın ortak malı olan edebiyattır. En belirgin özelliği sözlü olmasıdır. Teknik yönden tam anlamıyla bir sanat eseri özelliği göstermemekle birlikte bu ürünler millî bir karaktere sahiptir. Anonim edebiyatımızda şiir ile musiki iç içe birbirini tamamlayarak tarihî süreçte yaşamıştır.”* der (Artun, 2010)

Çoruh Havzası'ndaki anonim halk edebiyatı ürünlerinin de şiir şeklinde olup “ lirik” söylendiği görülmektedir. Bu şiirler mani, tekerleme, şarkı şeklindedir ve genellikle sevgiliye duyulan aşk, mutluluk, özlem, ayrılık, acı ve sitem üzerinedir. Buna göre lirik şiir kavramının da ne olduğu üzerinde durmak gerekir.

Aytaş lirik şiiri: *“etkileycilik bakımından hüznün, sevgi, sevinç, acı, keder vb. duygulara dayalı durumları yansıtan his ve hayal unsurları bakımından zengin şiirler”* olarak tanımlar. Ayrıca Aytaş; *“Diğer şiirler içinde de lirizm mutlaka vardır. Fakat lirik şiiri diğerlerinden ayıran temel özellik, onun bir amaca bağlı kalınarak yazılmamış olmasıdır. Lirik şiirin temel amacı, duygulara hitap etmesi ve duyguları dile getirmesidir”* şeklinde de görüşlerini dile getirmektedir (Aytaş, 2006).

Aytaş'ın lirik şiir hakkındaki görüşlerinden hareketle Çoruh Havzası'ndaki halkın belleğinde var olan şiirler lirik şiir çerçevesinde değerlendirilebilir.

Çoruh Havzası'ndaki Gürcü –Türk Halk Şiiri ve Şarkıları

Konumuz halk belleğindeki sözlü anlatımlar olduğuna göre halk olgusuna da değinmek gerekir. Yardımcı, halkın sadece bir topluluktan farklı olduğunu, kültürün de halk tanımı içerisinde yer alması gerektiğini şu sözleriyle belirtir: *“Halk, sadece bir insan grubu olmaktan öte bir kültür taşıyıcısıdır. Sözü edilen kültür oyunuyla, müziğiyle, gelenek ve göreneğiyle toplumun tüm kesimlerinde var olan bir kimlik konumundaki ortak yaşantıdır. Bu ortak yaşantı halk bilimi çerçevesinde incelenir. Hangi tür kültür ve sanat yapıtları olursa*

olsun kişiler tarafından oluşturulmuşsa bunların sahipleri ve yaratıcıları belli oldukları için ilgili bilim dallarının konuları arasına girerler. Destanlar, mâniler, ninniler, bilmeceler, efsaneler gibi tüm topluma mal olmuş yapıtlar ve toplumun yarattığı anonim edebiyat ürünleri halk biliminin konuları arasındadır” (Yardımcı, 1993).

Bu makalede Çoruh Havzası’ndaki Gürcü-Türk halkının kültür birliği, halk bilimi kapsamında anonim halk edebiyatının bir türü olan anonim halk şiiri ve şarkıları yönünden incelenmektedir.

Çoruh Havzası’nda yaşayan halkın sözlü anlatımlarında aşk şarkıları-şiiirleri önemli yer tutar. Bu bölgedeki Gürcü-Türk halk kültüründe yer alan lirik şiirler ve şarkılar genelde övgü, ağıt; özlem ve aşk üzerine duygu yüklü ve coşkulu söylenen şiir ve şarkılardır.

Aşağıda yazılan tüm aşk şiiri-şarkıları Artvin ve ilçelerinin bazı köylerinden derlenmiştir. Şiir-şarkılar Gürcüce, okunuşu ve tercümesi şeklinde yazılmıştır.

Gürcüce

საყევარას ფერდები
საკუპრიას გვერდები
მე რომ შენ დეგინახავ
ჰეჩ აღარ დავბერდები!

Okunuşu

sakevaris perdebi
sakoprias gverdebi
me rom şen deginahav
heç ağardar berdebi!

Tercümesi

Sakevar’ ın yamaçları
Sakoprian’ın yanları
Ben seni gördüğümde
Hiçbir zaman yaşlanmam

Kaynak şahıs: Taner Işık Artvin/Şavşat Maden (Bazgiret) Köyü-2013

Yukarıdaki lirik şiirin teması sevgiliye duyulan büyük aşktır. Şair sevdiğinin yüzünü her gördüğünde ömrüne ömür katacağını ve hiçbir zaman yaşlanmayacağını anlatmaktadır. Sevdiğini görmekten duyduğu mutlulukla hayata dair en büyük duygularının, özlemlerinin gerçekleşeceğine inanmaktadır. Aynı zamanda şiiri okuyan da aynı duyguları yaşamakta olup şiiri tüm kalbiyle ve sevinciyle okumaktadır.

Gürcüce

ჯანჯირის ბაწრებიდან
გეიარ, გახვალ ზიარეთ
სულ აღარ მავიწყდება,
ჩვენ რომ ერთად ვიარეთ.

Okunuşu

canciris bastrebidan
geiar gahval ziyaret
sul ağar movitskdeba
çven rom ertat viaret

Tercümesi

Cancir’ in patika yollarında
Gider gelirsin ziyarete
Hiç unutmam
Biz ki beraber gezdik.

Kaynak şahıs: Mesut Koca Artvin/Şavşat Meydancık (Agara) Köyü-2013

“Ziyaret” temaları bazen anonim halk şiirlerinde de seslendirilmektedir. Bu şiirde “ზიარეთ-ვიარეთ. (ziaret- viaret)” ilginç bir ritim unsuru gibi görülmektedir. Ziyaret; Çoruh Havzası’nda birçok yerde görülen eski kilise ya da kalelerde bulunan mezarlık alanlarıdır. Bu alanlara gidilip ziyaret edilerek, bazen orada yatılıp uyunarak, bazen de mum yakılarak dileklerin gerçekleşeceğine inanılan yerlerdir. Yukarıdaki şiir, âşıkların kavuşabilmek için ziyarete gidip dileklerde bulunmasını konu alır.

Gürcüce	Okunuşu	Tercümesi
გადი ყანი დარეზე	gadi kani daraze.	Geç tarlanın sonuna
გადი – გამო დი, მიყურე	gadi gamodi mikure	Geç gel de oradan bak bana.
ერა ზალუმი იყავ	e ra zalumi ikav	Ne kadar zalimmişsin,
დღისით–ღამით მატირე	dğisit- ğamit matire	Gece-gündüz ağlattın beni.

Kaynak şahıs: Emine Akgümiş Artvin/Şavşat Meydancık (İpreveli) Köyü-2014

Bu şiirde sevilen kadın sevildiğinin farkındadır fakat onu Mecnunca seven aşığına karşılık vermemektedir. Uzaktan sevmek acı vermekte olup halk şiirine göre bu acı Mecnun aşkı olarak bilinmektedir. Uzaktan sevmek gözyaşlarını da birlikte getirir. Buradaki aşk tek taraflıdır. Mecnunca seven âşık, sevdiğine karşı ümitsiz aşkını ve sitemini bu şiirle dile getirmektedir.

Gürcüce	Okunuşu	Tercümesi
მერეთა, მაჰახელი	mereta macaheli	Mereta, Macahel,
გოგო, რა გაკ სახელი?	gogo ra gak saheli?	Kız senin adın ne?
გუმინ რო დეგინახე,	guşin ro deginaha	Dün ki seni gördüğümde
ვერ ვიძინე წუხელი.	ver vizine tsuheli	Akşam uyuyamadım

Kaynak şahıs: Nigar Oral Artvin/ Şavşat Çağlayan (Hevstrel) Köyü- 2014

Yukarıdaki şiirde tek taraflı aşk vardır ve sevilen kadının bu aşktan haberi yoktur. Anonim halk edebiyatı motiflerine göre tek taraflı aşklar genelde umutsuzluk, karamsarlık, hüznün, acı ve işkence verir.

Bölgedeki anonim halk edebiyatı şiirlerinde bazen de kavuşamayan âşıkların aşk acısını birlikte çekmelerini konu alan ve büyük bir duygu yoğunluğuyla söylenen şiirlerde görülmektedir. Aşağıdaki şiir bu betimlemeye bir örnektir.

Gürcüce	Okunuşu	Tercümesi
ეჰლოჯან, ეჰლოჯან	Ehlocan, Ehlocan	Ehlocan, Ehlocan
ორ ზიგარას წუუკიდე,	Ori zigaras suukide	İki sigara yak
ერთი შენ სვი, ერთი - მე.	Erti şen svi,erti me	Bir tane sen iç, bir tane ben
ორთავე დაწვილი ვართ,	Ortave dasvili vart,	İkimiz de yanmışız,
ერთი შენ თქვი, ერთი – მე.	Erti şen tkvi ,erti me	Bir sen söyle, bir ben.

Kaynak şahıs: Şahsene Bilgin, Artvin / Şavşat Eskikale (Ustamis) -2013

Gürcüce	Okunuşu	Tercümesi
ღელე ღელე მივდოდი	ĝele ĝele mivdodi,	Dere dere gidiyordum
ღელე ბალახიანი	ĝele balaĝiani.	Otlu derede.
ერთი გოგო დევნახე	erti gogo devnahe	Bir kız gördüm
ზუზუტალახიანი.	zuzu tsalahiani	Memeleri çamurlu

Kaynak şahıs: İsrail Çolak Artvin /Şavşat Çukur köyü -2020

*İğne attım avluya,
Pırıl pırıl parlıyor.
Kız oğlanın koynunda,
Şıpır şıpır terliyor.*

Kaynak şahıs: Şükran Yıldırım Artvin/ Merkez Erenler (İrsa) Köyü-2020

Yukarıdaki şiirlerde görüldüğü gibi, anonim halk edebiyatı mahsulü şiir-şarkılarda erotizm temalarına da rastlanmaktadır.

Çoruh Havzası'nın çoğu bölgesinde yukarıdaki şiire ve benzerlerine sıklıkla rastlanmıştır. Fakat bölgelerdeki şiirlerde varyantlaşma olup bazen “bacakları çamurlu”, bazen de “yanakları (yanağı) çamurlu” şeklinde söylenmektedir. Bu sözlerdeki değişiklikler söyleyen kişilerin o andaki neşesine, psikolojik durumuna ve dinleyicinin profiline göre değişiklik gösterir.

Aynı şekilde Çoruh Havzası'ndaki anonim halk şiirlerinde, ister Gürcüce bilen köyler ister Türk köyleri olsun, birçok ortak kültür unsurunun lirik şiir özelliği taşıdığı gözlemlenmiştir. Aşağıdaki örneklerde olduğu gibi şiir temalarında aşk, sevgi, sitem, özlem, karşılıksız sevgi konularına rastlanmıştır.

*Orada ne durursun?
Pencere midur?
Gel biraz konuşalım,
Aramız dere midur?*

Kaynak şahıs: Aysel Şengül Artvin/Merkez Beşağul Köyü-2020

Yukarıdaki Türkçe şiirde sevgiliye karşı duyulan sitem ve özlem konu alınmıştır.

*Karakuş yuva yapar,
Peluşun kovuşunda.
Yârim beni bıraktı,
Zemheri soğuşunda.*

Kaynak şahıs: Aysel Şengül Artvin/Merkez Beşağul Köyü-2020

*Bu dağın ardı tandur,
Yandur Allah'im yandur.
Yârim küsmüş gidiyor,
Döndür Allah'im döndür.*

Kaynak şahıs: Naciye Çelik Artvin/Yusufeli Yamaçüstü Köyü-2020

Yukarıdaki şiirlerde de yine bölgeye has olan tipik lirik şiir özellikleri gözlenmektedir. Şiirde sevilen kişinin terk etmesi üzerine duyulan acı, öfke vardır.

*Uzun çubuk uzattım,
Yollarımı gözattım,
Belki gelirsin diye,
Kapıları gözattım.*

Kaynak şahıs: Vildan Kenar Artvin/Merkez Salkımlı (Tolgum) Köyü-2020

*Ocak başında kaldım,
İnce fikire daldım.
Her kapı açılınca,
Yârim geliyor sandım.*

Kaynak şahıs: Şükran Yıldırım Artvin/Merkez Erenler (İrsa) Köyü-2020

Yukarıdaki Türkçe şiirlerde âşğın sevdiğine karşı duyduğu aşk, özlem ve hasret konu alınmıştır.

*Karşıda karaçamlar,
Sakızı yere damlar.
Sevdiğimi görünce,
Yüreğime kan damlar.*

Kaynak şahıs: Vildan Kenar Artvin/Merkez Salkımlı (Tolgum) Köyü-2020

Bu şiirde de sevdiğine kavuşamayan âşğın sevdiğini görünce çektiği acı anlatılmaktadır.

*Gözlerimin yaşını,
Mendilim kurutamadı.
Bu nasıl sevda idi?
Yüreğim unutamadı.*

Kaynak şahıs: Aysel Şengül Artvin/Merkez Beşağul Köyü-2020

Üstte yer alan Türkçe şiirde Gürcü şiirleriyle konu benzerliği açıkça görülmektedir. Şiirde tasvir edilen konu tek taraflı aşktır ve bu aşk kişiye ümitsizlik, karamsarlık, hüznün, acı ve işkence verir. Şiiri okuyan kişi bu duyguyu hissederek okumuştur. Lirik şiirin güzel bir örneğidir.

Çoruh Havzası'ndaki halkın belleğinde saklı olan anonim halk şiirleri ister Gürcüce olsun ister Türkçe olsun konuları bakımından oldukça benzerlik gösterirler. Bu durum özellikle Artvin il, ilçe ve köylerinde yaşayan Türk-Gürcü halkın kuşaktan kuşağa süregelen kültürel varlıklarını birbirlerine aktardığının apaçık kanıtıdır. Yukarıda söylenen şiirlerdeki aşk, sevda, mutluluk, özlem, acı, umutsuzluk gibi duygular ve bu duyguları işleyen dörtlüklerdeki uyum ve ritim de hem Türk hem Gürcü halk şiirlerinde oldukça benzerdir. Şiirler belli bir ritimle söylenir.

Gürcüce

გაღმა თეთრი ქათამი
გამოღმა მოკაკანავს
(Y)არო ქი მომგონდება
გულში გამაკანკალავს.

Kaynak şahıs: Altun Taban kayda alan T. Shioshvili Artvin /Borçka Klaskur Köyü-2013

Okunuşu

gağma tetri katami
gamoğma mokakanavs
yaro ki momgondeba
gulşi gamakankalavs

Tercümesi

Yan tarafta beyaz tavuk
Bu tarafa gıdaklar
Yârimi ki hatırlarım
Kalbim titrer

Gürcüce

გაღმა თეთრი ქათამი
გამოღმისკენ კაკანობს
(Y)აროს ქი დევინახავ
გული გამიკაკანობს

Okunuşu

gağma tetri katami
gamoğmisen kakanobs
yaros ki devinahav
guli gamikakanobs

Tercümesi

Yan tarafta beyaz tavuk
Bu tarafa doğru gıdaklar
Yârimi ki görürüm
Kalbim çarpır

Kaynak şahıs: Vildan Erkalıç kayda alan T. Shioshvili Artvin / Borçka Klaskur Köyü-2013

Shioshvili, 2017 “კლარჯული ფოლკლორი” “Klarcet Folkloru” Tbilisi,2017:49

Gürcüce	Okunuşu	Tercümesi
გაღმა სერში ქათამი დამქდარა და კაკანობს მე შენ რომ დიგინახავ გულში გამაკანკალებს	gağma serşi katami damjdara da kakanobs me şen rom diginahav gulşi gamakankalebs	Yan taraftaki sırtta tavuk Oturmuş da gıdaklıyor Ben seni gördüğümde Kalbimin içi titiyor

Kaynak şahıs: Şahsenem Bilgin Artvin/ Şavşat Ustamis Köyü-2014

Yukarıda birçok versiyonu olan “გაღმა თეთრი ქათამი”-“gağma tetri katami” adlı şiir-şarkının Çoruh Havzası’nda ve Havza’dan Kocaeli ve Bursa’nın köylerine muhacir olarak gidenlerin torunları da dâhil olmak üzere 21 değişik söyleme versiyonu ile karşılaşılmıştır. Aynı zamanda bu şiir- şarkının Acara Bölgesi’nde de söylendiği bilinmektedir (Shioshvili, 2017).

Aşk şarkıları-şiirleri Çoruh Havzası’nda olduğu gibi Gürcistan’ın birçok bölgesinde de popüler olup Çoruh Havzası’ndaki şiir/şarkılarla benzerlikler göstermektedir. Gürcistan’ın birçok bölgesinde popüler olan “წყალს ნაფოტი ჩამოჰქონდა” ‘skhals napoti çamohkonda’ (su yongayı getiriyordu) şarkısı bunun iyi bir örneğidir. Aynı şarkı Çoruh Havzası’nda da benzer şekilde Gürcüce olarak söylenmektedir. Aşağıda hem Çoruh Havzası’ndaki versiyonları hem de Gürcistan’daki versiyonu verilmiştir. Çoruh Havzası’nda Şavşat-Meydancık ve Şavşat-Maden köylerinde Gürcüce olarak söylenen şekli şu şekildedir:

Gürcüce	Okunuşu	Tercümesi
ღელეს მიაქ ნაფოტი კატრის ჩამონათალი შედევ, ღელევ, მითხარი არის შემონათვალი!	ğeles miak napoti katris çamonatali şedeg,ğelev,mithari aris şemonatvali!	Dere götürüyor yongayı Çam ağacının parçasını Dere dur ve anlat bana Yârimin söylediklerini!

Halvaşi, 2007 (ბაღვაში,2007:313:https://www.bsu.edu.ge/text_files/ge_file_4337_1.pdf)

Gürcüce	Okunuşu	Tercümesi
ღელეს მიაქ ნაფოტი, კატრი ჩამონათალი. მო(ყ) ლამაზო მითხარი, (ყ)იარის შემონათვალი.	ğeles miak napoti katris çamonatali moy lamazo mithari, yaris şemonatvali.	Dere götürüyor yongayı Çam ağacının parçasını Gel bana söyle güzelim Yârimin söylediklerini

Kaynak şahıs: Bilal Sarı Artvin/ Şavşat Maden (Bazgiret) Köyü Gameşet Mah. - 2020

Aşağıdaki de Gürcistan’daki versiyonudur:

Gürcüce	Okunuşu	Tercümesi
წყალს ნაფოტი ჩამოჰქონდა, ალვის წყლის ჩამონათალი; წყალო დადექ და მიამბე, საკვარლის შემონათვალი!	skals napoti, çamohkonda alvis sklis çamonatali; skalo dadek da miambe sakvarlis şemonatvali!	Su getirir yongayı, Kavak ağacının parçası; Su dur da anlat bana, Sevdiğimin söylediklerini!

<https://lyricstranslate.com/.../basiani-განდაგანა-წყალს-ნაფოტი-ჩამოჰ-lyrics.html>

Her üç kısımda da şarkının ilk dörtlükleri alınmıştır.

Buna benzer birçok örnekte görüldüğü gibi, Gürcüce söylenen lirik şiirlerde anlam bütünlüğü, ortak ritim ve kafiye birliği bulunmaktadır. Fakat Türkçeye çevrildiği zaman yukarıdaki birçok Gürcüce şiir-şarkıda olduğu gibi ritim, anlam birliği ve kafiye bozulmaktadır. Fakat direkt Türkçe söylenen yöresel şiir ve şarkılardaki ritim, kafiye aynı şekilde devam etmekte ve doğal olarak anlam ve hissiyatı bozulmadan yansıtmaktadır. Türkçe söylenen Çoruh Havzası lirik şiirlerinin de aynı şekilde Gürcüce söylenen Gürcü köylerindeki lirik şiirler ile karakteristik özelliklerinin aynı olduğu gözlemlenmiştir.

Aynı zamanda Çoruh Havzası'ndaki kültür birliğinde incelik, sevgi, karşılıklı anlayış önemli bir niteliktir. Çoruh Havzası Gürcü düğünlerinde, festivallerinde, şenliklerinde bu duruma sıkça rastlanmaktadır. Bu düğünlerde, festivallerde ve şenliklerde Türkçe bilmeyen dostlarının, misafirlerinin sıkılmamaları için ortak kültürlerini yansıtan şiirler-şarkılar önce Gürcü lirğine uygun anlam bütünlüğü çerçevesinde Gürcüce okunduktan sonra hemen peşine günün anlam bütünlüğünü yansıtacak şekilde Türkçe şiir-şarkılar okunmaktadır. Fakat bu şiir ve şarkılar Gürcücenin tercümesi değildir. Aşağıda konuyla ilgili örnekler verilmektedir:

Gürcüce	Okunuşu	Tercümesi	Türkçe Şiir
აველ კოტელა სერზე ნისლები დახვეულია, ეშხით დაწვილი გული მანდილით შეხვევლია.	avel kotela serze, nislebi dahveulia, eşhit datsvili guli mandilit şehvevlia	Çıktım kotela sırtına Sisle kaplanmış Aşkla yanan kalbim Mendille sarılmıştır	Gidişim gidişimdir, Ellerim ibrişimdir, Ya gelirim, ya gelmem Belki son görüşündür

Kaynak şahıs: Cafer Torun Artvin/Şavşat Maden (Bazgiret) Köyü-2015

Gürcüce	Okunuşu	Tercümesi	Türkçe Şiir
გაველ კურთუქლი სერზე, დავჯდენა წითელი ქვაზე, მოდი, ერთად ვიაროთ, ჯანჯირში მკლავი მკლავზე.	gavel kurtukli serze, davcdena siteli kvaze modi, ertad viarot, cancirşi mklavi mkalvze	Geçtim Kurtukli'nin sırtına Oturacağım kırmızı taşa Gel, birlikte yürüyelim Cancir'de kol kola	Oy derelar, Aynalı pancaralar, Kime nasip olacak, Geleceğe buralar.

Kaynak şahıs: Cafer Torun Artvin/Şavşat Maden (Bazgiret) Köyü-2015

Gürcüce	Okunuşu	Tercümesi	Türkçe Şiir
აველ საზგირელაზე, გავგორდი, დამეძინა, საკვარელმა გეიარა. მამინ გამომეღვიძა.	avel sazgirelaze gavgordi, damezina, sakvarelma geiara maşin gamomeğviza.	Çıktım Sazgirel'e Yattım, uyudum, Sevdiğim (yanımdan) geçti O zaman uyandım	Gitme gitme yanarsın Giden günü sayarsın, Gidersen geri bakma Çıra gibi yakarsın

Kaynak şahıs: Cafer Torun Artvin/Şavşat Maden (Bazgiret) Köyü-2015

Gürcüce	Okunuşu	Tercümesi	Türkçe Şiir
საათი მევბი კლავზე, აველ საზგირელაზე, იქიდან გადმოგხედე, გამაგარჩიე კარზე.	saati mevbi klavze avel sazgirelaze, ikidan gadmoghede gamagarçie karze.	Saati taktım koluma Çıktım Sazgirel'e, yukardan baktım sana Kapıda fark ettim seni	Saatimin zinciri, Gel yiyelim inciri. Yar Allah'ın seversen Gel dolaşalım Cancir'i

Kaynak şahıs: Cafer Torun Artvin/ Şavşat Maden (Bazgiret) Köyü-2015

Yukarıdaki örnek şiir-şarkılarda görüldüğü üzere söylenen Gürcü-Türk şiir-şarkılarının sözleri ve ritimleri tamamen ayrı ve kendilerine hastır. Fakat yukarıdaki bazı Gürcü şiir-şarkılarda görüldüğü gibi Gürcüce yalın şiir-şarkılara Türkçe kelimeler de karışmıştır. Bu karışma da gayet doğal bir kültürel süreçtir.

Sonuç

Çoruh Havzası'ndaki Gürcü-Türk halkın belleğinde var olan anonim halk şarkı ve şiirleri kültürlerin birlikteliğinin ve kaynaşmasının bir parçasıdır. Ayrıca bu kültür etkileşiminin Gürcistan Cumhuriyeti içerisinde de devam ettiği açıkça görülmektedir. Bu etkileşim özellikle sözlü halk edebiyatında kendini gösterir. Çoruh Havzası'ndaki halkın belleğinde saklı olan, kültürel birliğin parçası aşk şiir-şarkılarındaki duygu, söyleyiş şekli ve sanatsallık hangi kültürden olursa olsun benzerlik göstermektedir.

Halk kültürü konusunda Artun: *“Halk kültürü halkın yaratıcı bir göstergesi olması açısından kültürel değerlerin aktarımında önemlidir. Halk kültürü yalnızca bir kültürel yapı değil, aynı zamanda belli davranış kalıplarına da addır. Halk kültürü, özü gereği statik değil dinamiktir. Gelenek, zaman boyutunda bir başka geleneğe dönüşür. Belli bir kültür içinde oluşur ve canlılığını sürdürür. Geçmişten günümüze gelmiş bir kalıp değildir. Yaşayan bir kültür topluluğunun bugünkü gereksinimini karşılayan bir sosyal kurumdur”* ifadelerini kullanmıştır. Ayrıca Artun, halk kültürünün önemini de: *“Bugün üzerinde yaşadığımız toprakların tarihi, insanlığın uygarlık tarihi ile özdeştir. Halk kültürünün korunması alanında yapılacak her türlü çalışma önemlidir. Halk kültürü bütün insanlığın ortak kültür mirasının ayrılmaz bir parçasıdır. Halk kültürü gelişen bir canlılığa sahiptir. Bu nedenle halk kültürünün tanıtımında süreklilik esas alınmalıdır. Halk kültürünün çeşitli sosyal grupları ve milletleri kaynaştırmada büyük gücü vardır”* şeklinde belirtmektedir (Artun, 2006, s. 82)

Sonuç olarak, Çoruh Havzası'ndaki hem Türk hem de Gürcü anonim şiir-şarkıları birbirinden ayrılmaz bir bütün oluşturmuş ve adeta birbirlerinin tamamlayıcısı olmuşlardır. Bu kültür birliği her iki halkın bir araya geldiği düğün, şenlik ve festival gibi etkinliklerde kendini göstermektedir.

Kaynaklar

- Artun, E. (2006). "Halk Kültürlerinin Gelecek Kuşaklara Taşınması". *Turkoloji.cu.edu.tr*, s:82.
- Artun, E. (2010). "Kültürel Değişim ve Gelişim Bakış Açısıyla Geçmişten Günümüze Anadolu Türk Halk Edebiyatı". *Turkoloji.cu.edu.tr*, 3.
- Aytaş, G. (2006). *Edebi Türlerden Yararlanma*. (M. Eğitim, Dü.)
https://dhgm.meb.gov.tr/yayimlar/dergiler/Milli_Egitim_Dergisi/169/ay.pdf.
adresinden alındı
- Görkem, İ. (2009). "Dünden Bugüne Türk Sözel Edebiyatı: Değişim ve Dönüşüm". *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*(39), 411-422.
- Halvaşi. (2007).
https://www.bsu.edu.ge/text_files/ge_file_4337Halvaşi2007:313ხალვაში2007:313.
Nisan 18, 2020 tarihinde <https://www.bsu.edu.ge>. adresinden alındı
- <https://lyricstranslate.com/.../basiani-განდაგანა-წყალს-ნაფოტი-ჩამოჰ->. (tarih yok).
<https://lyricstranslate.com>. adresinden alındı
- Keskin, M. A. (2015). "კულტურული მემკვიდრეობის საკითხები ჭოროხის აუზის ზეპირსიტყვიერებაში"(Çoruh Havzasındaki Kültürel Bellek Konuları ve Sözlü Anlatımlar). 62-78. ბათუმი, Batum, Gürcistan: სსიპ „ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი“ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი.
- Shioshvili, T. (2017). "სატრფიალო პოეზია" "aşk şiirleri". T. Shioshvili içinde, "კლარჯული ფოლკლორი" "Klarcet Folklorü" (s. 49,50). Tbilisi.
- Yardımcı, M. (1993). "Halk Bilim ve Edebiyat Yazıları". Malatya.

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ DERGİSİ EDITÖRLÜĞÜNE

Konu: Tezden üretilen makale için Etik Beyan / İzin Belgesi

Derginizin 2020 yılı 69 sayısına yayınlanmak üzere kabul edilen “**Çoruh Havzası’ndaki Anonim Halk Şiir-Şarkılarının Gürcü-Türk Kültür Etkileşimleri Yönünden Karşılaştırılması**” adlı çalışma danışmanlığımı yaptığım Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Ali KESKİN tarafından 05.10.2015 tarihinde Üniversitelerarası Kurul Başkanlığı’na Doktora Denklik başvurusu yapılan; 2547 sayılı kanununun 11. Maddesinin b/5 fıkrasına göre Türkiye’ de yapılan doktora eşdeğer olduğuna Üniversitelerarası Kurul’ca karar verilen ve YÖK Tez Merkezinde 21.12.2016/238 numara ile kayıtlı olan doktora tezinden üretilmiştir.

Çalışmanın etik açıdan bir sorun teşkil etmediğini beyan ederek ilgili sayıda yayınlanmasını arz ederim. 28.09.2020




Prof. Dr. Malkhaz CHOKHARADZE
Batum Shota Rustaveli Devlet Üniversitesi



AĞLAR BABA DİVANI'NDA "HİKMET" GELENEĞİ WISDOM OF TRADITION IN THE AGLAR BABA

NECDET TOZLU


Doç. Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Temel Eğitim Bölümü
Assoc. Prof. Dr., Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Education, Department of Basic Education*
necdettozlu@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-0466-1290>

Atıf / Citation

Tozlu, N. 2020. "Ağlar Baba Divanı'nda "Hikmet" Geleneği". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute*. 69, (Eylül-September 2020). 309-327

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü- *Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi- *Received Date* : 25.11.2019
Kabul Tarihi- *Accepted Date* : 06.06.2020
Yayın Tarihi- *Date Published* : 30.09.2020
 <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4299>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  *iThenticate* programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*
TAED-69, Eylül – September 2020 Erzurum. ISSN 1300-9052 e-ISSN 2717-6851
www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/ataunitaead>

AĞLAR BABA DİVANI'NDA "HİKMET" GELENEĞİ WISDOM OF TRADITION IN THE AĞLAR BABA

NECDET TOZLU

Öz

Hikmet, ilim, sır, gaye, fayda, adalet, felsefe demektir. Ayrıca hikmet, kâinatı ve ondaki varlıkların yaratılış gayesini ve faydalarını bilmek gibi manalara gelir. Yesevi'nin şiirlerinin adı da hikmet olup kendinden sonraki bu yolun yolcularına ilham kaynağı olmuştur. Ağlar Baba'nın şiirleri de bu geleneğin devamı ve günümüze mesajı niteliğindedir. Asıl adı İrşâdi olan Ağlar Baba, 1879-1958 yılları arasında yaşamış, Tasavvuf edebiyatı geleneğine bağlı kalarak şiirler yazmış bir halk şairidir. Bayburt'un Oruçbeyli (Siptoros) köyünde doğmuş, gelenek içinde eğitim almış, gördüğü bir rüyanın (dolu içme) tesiri ile de şiirler söylemeye başlamıştır. İslam öncesi Türk şiir geleneği çerçevesinde milli vezin ve halk dilinin kullanılmasıyla inşa edilen âşık tarzı şiirimiz, İslamlaşma sonrası tasavvuf düşüncesiyle birlikte felsefi bir alana taşınmıştır. Ağlar Baba da şiirleriyle bu alana katkı sunan önemli bir şairdir. Ağlar Baba, mutasavvıf ve şair bir aileden gelmektedir. Dedesi büyük İrşâdi Baba, yörenin tanınmış bir mutasavvıf ve şairi olup eserleriyle de Ağlar Baba'yı etkilemiştir. Daha çok din, tasavvuf ve ahlak konularında şiirler yazan şair; Divan, Kısas-ı Enbiya (zeyl), İnnanzelna Tefsiri ve Şamun Gazi Mesnevisi ile Tasavvuf Mesnevisi adlı dört esere sahiptir. Milli vezin ve sade bir Türkçe ile didaktik şiirler söyleyen Ağlar Baba, Hoca Ahmet Yesevi'nin hikmetlerini, Yunus Emre'nin ilahilerini çağrıştıran üslûbuyla bu tarzın günümüzdeki devamıdır.

Anahtar Kelimeler: Ağlar Baba, hikmet, gelenek, şiir.

Abstract

Ağlar Baba whose original name was İrsadi, had lived between 1879 and 1958. As a folk poet he had written poems in sophism literature. He was born in Oruçbeyli (Siptoros) village of Bayburt, had got a traditional education and then had started to tell poems as a consequence of the effect of a dream (drinking full). Our minstrel style poem which was built by using national matter and the folk language, in the frame of pre-Islamic Turkish poem tradition, was conveyed to a philosophic field by the thought of sophism in the post Islamization period. As a poet, he was originally coming from a poet and a sophism family. His grandfather was Gerat İrsadi Baba, a notorious sophism poet of his suburb, had affected Ağlar Baba though his written works. As a poet, he had written poems mostly on religion, sophism and moral subject. He had got four written works called as Divan, Kısas-ı Enbiya (Zeyl), İnnanzelna Tefsiri and Şamun Gazi Mesnevisi and Tasavvuf Mesnevisi. Ağlar Baba who had told didactic poems in national matter, with a simple Turkish, is a continuity of this steel at our era; with his steel that resembles Hoca Ahmet Yesevi's divine wisdom's and Yunus Emre's heavenly.

Key Words: Ağlar Baba, wisdom, tradition, poem

Structured Abstract

Ağlar Baba, whose real name is İrşâdi, is a folk poet who lived in Bayburt between 1879-1958 and wrote poems respecting the tradition of Sufi literature. He was born in the village of Oruçbeyli (Siptoros) in Bayburt, grew up in a traditional way and started to tell poems with the effect of a dream (full drinking) he saw. The minstrel style Turkish poetry, which was built with the use of national meter and folk language within the framework of the pre-Islamic Turkish poetry tradition, has been transferred to a philosophical field with the thought of Sufism after Islam. Ağlar Baba is also an important poet who contributed to this field with his poems. Ağlar Baba comes from a Sufi and poet family. His grandfather, İrşâdi Baba, is a well-known mystical poet of the region, and influenced Ağlar Baba with his works. The poet who wrote poems mostly on religion, mysticism and ethics and left behind four works called Divan, Kısas-ı Enbiya (zeyl), Innaenzelna Tefsiri (Interpretation of Innaenzelna) and Şamun Gazi Mesnevi and Tasavvuf Mesnevi.

Wisdom means science, secret, purpose, utility, justice, happiness, knowing and doing the truth, understanding the meanings, knowing God, philosophy. In addition, wisdom means knowing the purpose and benefits of the universe and the creatures as the information that enlightens the inner world of man is obtained through intuition. The word wisdom is accepted as "religious-mystical quintessence" in its most common form. Written by Ahmet Yesevi in the 12th century in a simple language and in quatrains, the name of the story is Dîvân-ı Hikmet. Divan-ı Hikmet, a didactic work on religion and mysticism, was written without worry about art, divine love, worship, heaven, the hereafter, etc. It is a work with a weak lyricism in which the subjects are handled. These wisdoms have inspired many poets, such as Ağlar Baba, after Yesevi.

The main purpose of Religious-Sufism poetry is guidance. As the priority of Ağlar Baba was guidance, he used local and plain language in folk poetry instead of an artistic, fancy and heavy language. Using Religious-Sufi words, nicknames and terms appropriately, the poet bases his talent in poetry on a divine inspiration.

In Islamic mysticism, the soul represents the sufi aspect of the human being, and the spirit represents the spiritual evolution. There is always a fight between the untrained soul and the spirit inclined to the lofty. While the soul wants goodness and beauty; desire enjoys sin and prohibition. Educating the soul against the wishes of the soul leads to sublime. Ağlar Baba connects the way of knowing God and defeating the enemy to a significant degree to knowing desire. "Whoever knows his soul knows himself." attaches importance to this subject based on the sentence.

For man, his own existence is an important secret. Ağlar Baba says, only he who knows himself can reach the secrets of God. The secret is the closeness between existence and non-existence in Sufism. It is a mysterious secret thing. It is the thing that God does not make and inform the public. While secrecy means covering, "being secret" means dying. Secret in the poems of Ağlar Baba is used together with words, adjectives and combinations such as mystic, sîrr-ı Hakk, sîrr-ı vahdet, râz, enigma, sîrr-ı Koran, mystery of the heart, sîrru'llah.

Another subject the poet dwells on is heart, which is the center of love, secrets and wisdom. Heart, the place (nazargâh) that God looks at in Sufi thought is the place

where all intangible activities and ingenuity occur. Heart is the center where beauty, love and God are perceived. Heart eyes open in the heart. In all religions, in all teachings and even in all of human history, there is the concept of "keeping the heart clean". Grudge, jealousy, arrogance, anger, excessive greed, passion for matter, excessive indulgence in body needs and the like are a curtain in or before the heart. These concepts, which are also defined as "heartbreak / rust", harden the heart, divert the mind from the path of the mind and drive man away from God. A person who wholeheartedly adopts God, love, friendship and knowledge is spiritually glorified and his behaviour is defined by words such as "entering the hearts" or "taking heart".

Another theme frequently used by Sufi poets is "four gates, forty authorities". Four doors are Shariah, sect, truth and genius. In the poems of Ağlar Baba, this doctrine aimed to mature and rise to the level of "perfect person" by reaching the level of morality and inner cleanliness.

Ağlar Baba, who sings didactic poems with sometimes prosody but mostly national and plain Turkish, is one of the representatives of the 20th century in the tradition of uttering wisdom with a style that evokes the wisdom of Hodja Ahmet Yesevi, the hymns of Yunus Emre and the tradition of Dede Korkut.

Giriş

Hikmet kelimesi; sözlükte: "1. Bilgelik. 2. Tanrı'nın insanlarca anlaşılmasını amaçlı. 3. Gizli sebep 4. Öğüt verici söz 5. eski dilde Fizik. 6. eski dilde Felsefe" anlamlarına gelir (Türkçe Sözlük 2015: 891). Yargıda bulunmak anlamındaki *Arapça hükm* mastarı ve köken olarak gemlemek; sağlam olmak (*ihkam*) köküyle ilişkilidir. Arapçada insanı iyi olana yönlendiren, çirkin ve kötü olandan alıkoyan anlamına gelmekte ve İbranice ustalık anlamına gelen *hokmah* kelimesiyle aynı Semitik köke dayandığı bilinmektedir. Hikmet ve hüküm kelimeleri "bilmek" (ilim) ve "anlamak" (fıkıh) anlamlarında da kullanılmıştır (Uludağ 2005: 169-170). Hikmet kelimesi lügatlerde birbirine yakın tanımlarla verilirken, en yaygın şekliyle "dinî-tasavvufî özlü söz" olarak kabul edilir (Eraslan 1983: 40). Hak Dini Kur'an Dili'nde de hikmetle ilgili değerlendirme şöyledir: "Hikmet, söz ve davranışın Allah'ın hükmü doğrultusunda olması, eşyanın anlam ve hakikatinin kavranması, ilim, amel, fıkıh, ince derin kavrayış ve Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmadır." (Yazır 2013: II/171-172) Yine hikmet, evrenin sırlarını çözmek, ibadetin sırlarını kavramak, her şeyde Allah'ın tecellilerini görmek, Allah'a ulaşmanın yollarını keşfetmek ve bu yolda dosdoğru yürümektir (Ünal 1996: 186). Kur'an tefsirlerinde hikmetin, ilim ve amelde sağlamlık, faydalı ve doğru bilgi, her şeyi yerli yerine koymak, bilgiyi algılamak, doğru olan şeyi yapmak, Kur'an'daki emir ve yasakları bilmek gibi birçok anlamlara geldiğini görülür. **Kindî (801-866)**, felsefeyi, İnsanın gücü nispetinde varlıkların hakikatini bilmesi, hikmeti de, varlıkların hakikatini bilmek ve bu hakikatlerin gerektirdiği şekilde davranmaktır, (Kaya 1994: 1) diye tanımlar. **Kindi, el-Harizmi (780-850)**, **Amirî (900-992)**, **Şehristani (1076-1153)** gibi âlim ve düşünürler felsefeyi hikmetin kendisi değil hikmet sevgisi, hikmetin talep edilmesi ve sistemli şekilde araştırılması olarak anlamışlardır. **İbn Miskeveyh (940-1030)** de hikmeti, onu araştıranlar için Allah'ın en büyük lutfu olarak değerlendirerek varoluşun kendisi üzere zuhur ettiği kanun, aklın ışığı, her şeyin iç yüzü şeklinde tanımlar. Hikmeti araştıran kimselerin aydınlanıp arınacağını, hikmete ulaşip bu bilgiyle kurtuluşa ereceklerini söyler (İbn

Miskeveyh 1983: 285-287). İslam filozofu **Kindi (801-866)**, felsefe ve hikmet terimini eş anlamlı gibi kullanıyor, metafiziği “hikmetlerin hikmeti olarak adlandırıyordu. **Farabi (870-950)**’ye göre hikmet anlamları idrak etmektir. Farabi, Allah’ın hem âlim hem hâkim olduğunu belirtirken hikmeti “en üstün ilimle en yüce şeyleri akıl etmek” şeklinde tanımlar. Hikmet, en üstün ilimdir çünkü Allah’ı konu edinir. Buna bağlı olarak da varlıkların Allah’tan kemal ve faziletleri nasıl aldıkları inceleme konusu olmalıdır, (Aydın vd. 2017: 45-46) der. **İbn Sina (980-1037)** metafizik anlamdaki hikmetin yönteminin bir şeyi her yönden düşünme, amacının ise insanın ulaşabileceği nihaî sebepleri kavramak olduğunu söyler. Hikmet İnsani gücün elverdiği oranda, insani nefsin kavramları tasavvur etmek, kuramsal ve maddi doğruları tasdik ederek incelemektir. Ünlü optik bilgini **İbnü'l-Heyssem’e (955-1040)** göre hikmet bütün doğruları bilmek, yararlı bütün şeyleri yapmaktır. İnsan, hayvanlardan farklı, akıllı bir varlık olarak mutluluğu talep eder. Hikmetin kavranması mutluluğun kendisidir. Hikmetsiz insan eksik insandır. Hikmetli olan kendini gerçekleştirmiş ve öteki canlılardan ayrılmış demektir, (Karagöz vd. 2010: 258) der.

Muhyiddin İbnü'l-Arabi (1165-1240), Fususü'l-hikem’de: “ Bir bilgiyi hikmet kılan ondaki yönlendirici ve hükmedici niteliktir,” der. Gerçek anlamda hakîm, hikmetin bilgisine sahip olmakla kalmayıp bu bilgiyi kullanan, uygulayan ve onunla hükmedendir. Her şeyin hakkını vermek, her şeyi yerli yerine koymak hikmet gereğidir, der. Arabi, hikmet ve felsefeyi aynı anlamda kullanmıştır. İnsan aklının ortaya koyduğu bilgiler, ona göre hikmete nisbet edilebilir. Ancak ona göre, hakiki hikmetin ilm-i ledün olduğu vurgulanır, yani hikmet nebevi bir karakter taşır (Kutluer 2001: 56-57) **Erzurumlu İbrahim Hakkı (1701-1780)** hikmeti: ilahi ilhamdan kaynaklanan ve öğretimle değil, perhizle elde edilen bir bilgi sayar. Hikmet Allah’ı bilmekten ibaret olmalıdır (Kutluer 1998: XVII/503-511) der. Tasavvuf ehlinin konuya ilişkin görüşleri de benzer şekildedir: Hikmet, nefsin afetlerini bilip mücadele yollarını öğrenmektir, nefsi tüm kötülüklerinden arındırmak için onun leh ve aleyhindeki şeyleri öğrenmek ve gereğini yapmaktır. Hikmet, varlıkları olduğu gibi bilip, sebepleri müsebbiplerle ilişkilendirerek, varlıklar arasındaki sırların düzenini öğrenip gereğini yapmaktır (Ebu Hizam 1993: 77), şeklinde tanımlanmıştır.

Bu bilgilerin ışığında hikmet; ilim, sır, gaye, fayda, adalet, mutluluk, doğruyu bilmek ve yapmak, anlamları idrak etmek, Allah’ı bilmek, felsefe anlamlarına gelir denilebilir. Ayrıca hikmet, insanın iç dünyasını aydınlatan ve sezgi yoluyla elde edilen bilgi olarak kâinatı ve ondaki varlıkların yaratılış gayesini ve faydalarını bilmek manalarına da gelir. Hikmet kelimesi lügatlerde birbirine yakın tanımlarla verilirken, en yaygın şekliyle “dinî-tasavvufî özlü söz” olarak kabul edilir (Eraslan 1983: 40; Karagöz vd 2010: 258). Yesevi’nin şiirleri bu içeriği yansıttığı içindir ki, bunlara “hikmet” adı verilmiş ve bu şiirler, Yesevi’den sonra gelen aynı yolun yolcularına ilham kaynağı olmuştur. Ağlar Baba’da tasavvuf yolcularından biri olarak hikmet geleneğini devam ettiren şiirler söylemiş ve aynı mesajı günümüze taşımıştır.

Asıl adı İrşâdî olan Ağlar Baba, 1879-1958 yılları arasında yaşamış, Tasavvuf edebiyatı geleneğine bağlı kalarak şiirler yazmış bir halk şairidir. Bayburt’un Oruçbeyli (Siptoros) köyünde doğmuş, gelenek içinde eğitim almış, gördüğü bir rüyanın tesiri ile de şiirler söylemeye başlamıştır (Ayrıntılı bilgi için: Tozlu 2002).

Ağlar Baba, mutasavvıf ve şair bir aileden gelmektedir. Dedesi Büyük İrşâdi Baba (1790-1865), yörenin tanınmış bir meşayıkı ve şairidir. İrşadi Baba, Ağlar Baba'ya göre daha sade bir dil kullanmıştır. Eserleriyle Ağlar Baba'yı etkilemiş, hatta bir eserinin Ağlar Baba tarafından tamamlanacağına işaret ederek torunun geleceğini de önceden haber vermiştir.

Daha çok din, tasavvuf ve ahlak konularında şiirler yazan Ağlar Baba; Divan (Ebyat)¹, Kıyas-ı Enbiya (zeyl), İnnâenzelna Tefsiri ve Şamun Gazi Mesnevisi ile Tasavvuf Mesnevisi adlı dört eser bırakmıştır. Millî vezin ve sade bir Türkçe ile hikmetli ve didaktik şiirler söyleyen Ağlar Baba, Hoca Ahmet Yesevi'nin hikmetlerini, Yunus Emre'nin ilahilerini çağrıştıran üslûbuyla bu tarzın günümüzdeki devamıdır. Nitekim İslam öncesi Türk şiir geleneği çerçevesinde millî vezin ve halk dilinin kullanılmasıyla inşa edilen âşık tarzı şiiri, İslamlaşma sonrası tasavvuf düşüncesiyle birlikte felsefi bir alana taşınmıştır. Ağlar Baba da şiirleriyle bu alana katkı sunan önemli bir şairdir (Tozlu 2002: 38).

Ağlar Baba'nın Şiirlerinde Hikmet Geleneği

Ahmed Yesevi'nin hikmetlerinin toplandığı kitaba Dîvân-ı Hikmet adı verilmiştir. Esere 'Dîvân-ı Hikmet' adının verilmesinde; 'Kur'ân-ı Kerîm'de yirmi ayette geçen hikmet sözünün 'Kur'ân-ı Kerîm'in muhtevası, hükümleri veya ilim anlamlarını taşıması ve 'Şiirin bir kısmı şüphesiz ki hikmettir.' hadisinin rolü olması muhtemeldir (Yeniterzi 1997: 71). Ahmet Yesevi tarafından 12. yy.da sade bir dille ve dörtlükler halinde kaleme alınan Dîvân-ı Hikmet'in, din ve tasavvuf konusunda yazılmış didaktik bir eser olduğu bilinmektedir. Eserde, sanat endişesi güdülmemiş, lirizm yanı zayıf olmakla birlikte, ilâhî aşkın, ibadetin, cennetin vb. konu edildiği görülür.

Ağlar Baba'nın şiirlerinin tamamı da benzer şekilde din ve tasavvuf konularını içermektedir. Divanda bulunan 344 şiirden yalnızca beş şiirde kişi övgüsü, iki şiirde taziye konusu ve bir şiirde Erzincan Depremi ele alınmış, geri kalan 336 şiirde tamamen Yunus Emre, Kaygusuz Abdal, Sunullah Gaybi, Niyazi-ı Mısri, Ahmet Yesevi'nin divanlarında olduğu gibi dîni ve tasavvufi ağırlığı olan konular işlenmiştir (Tozlu 2002: 43).

Dîni-Tasavvufî şiirin asıl amacı şiirsellikten ziyade irşaddır. Ağlar Baba'nın da önceliği irşad olduğu için, sanatlı, süslü, ağır bir dil yerine, halk şiirindeki mahalli ve sade dili kullanmıştır. Bunun yanında Dîni-Tasavvufî kelime, rumûz ve terimlere de sıkça yer vermiştir. Şair, şiirdeki kabiliyetini, ilâhî bir ilhamla temellendirmiş ve "Söyleten söyletti, ben de söyledim" demiştir. Buna bağlı olarak da söylemekte ve yazmakta olduğu şiirlerinde mânevi halin tasvirini terennüm eder.

*Âmân gönül aslâ hevâdan uçma
Sen kendi kendine söze bulaşma
Vaktini gözle de sen sonra başla
Vaktin yaşıyor hem yavaş yavaş (D 11/5)²*

¹ Ebyat, beyitler demektir. Şair şiirlerinin toplamına, kitaplaşmış haline "Ebyat" adını vermiştir. Beyt, Bayburt yöresinde şiir karşılığı kullanılır. Şiir söylemek yerine, beyit söyleme tabiri yaygındır. Beyt, bu yörede özel bir anlam içerir ve sıradan şiir söylemek değil, ötelerden, manevi âlemden sesler getirmek anlamında kullanılır.

² Tozlu 2002'deki şiir ve kıta numaralarıdır.

Ağlar Baba insanın nefsinin bilmesi, tanınması gerçeğini ön planda tutmuştur. Zira “nefsini bilen kendini bilir.” Allah’ı bilmenin, düşmanı alt etmenin yolu nefsinin bilmeden geçer;

*Her kim ki nefsinin bilür
Düşmanı muzmahil kılur
Men arefe sırrına varur
Rabbisini ol kul bulur (D 42/5)*

İnsan için asıl ve ilk önemli sır kendisidir. “Men arefe sırrından” bütün sûfiler gibi Ağlar Baba da dem vurmaktadır. O, ancak kendini bilen Allah’ın sırlarına erebilir der. Sır, tasavvufta, mana itibarıyla mevcut olan var-yok arası kapalıdır. Gizemli, gizli şeydir. Hakk’ın gaib hale getirip halka bildirmedığı şeydir sır (Uludağ 1977: 469). Ayrıca kalpte bulunan latifedir. Sırlamak deyimi, örtmek kapamak anlamındadır. “sırrolmak” ölmek karşılığında kullanılır (Gölpınarlı 1977: 294-295).

Ağlar Baba’nın şiirlerinde sır; esrâr, sırr-ı Hakk, sırr-ı vahdet, râz, muamma, sırr-ı Kurân, gönül esrârı, sırru’llah gibi kelime, sıfat ve terkiplerle birlikte kullanılmıştır. Sırrı bilmekle ilgili “Keşf” ifadesini kullanan Ağlar Baba’nın aşağıdaki şiiri sır ve nefis konusundaki görüşünü yansıtmaktadır:

Beyt-i Ağlar Baba

- 1 *Aslı nefsinin bilmeyen
Sırr-ı zamiri bilemez
Nefsiyle zulmette kalur
Rabbisini ol bulamaz*
- 2 *Nefis kula zimam vurur
Rabbisini unutturur
Sırr-ı zamiri örttürür
Rabbisini ol bulamaz*
- 3 *Aslı nefis hem dört şeydür
Dörtde kudüreti vardur
İnsanı bunlar aldudur
Rabbisini ol bulamaz*
- 4 *Faniden lezzeti alan
Şeytâna yakayı verir
Nefs-i emmareye varur
Rabbisini ol bulamaz*
- 5 *Her kim ki nefsinin bilür
Düşmanı müzmahil kılur
Men arefe sırrına varur
Rabbisini ol kul bulur*

- 6 Arrefe sırrına dalan
Nefsinin künhünü bilen
Dünyâdan uzleti kulan
Rabbisini ol kul bulur
- 7 Arrefe sırrını bilen
Kendini eflâke salmış
Tecerrüden linefsihi
Meleküte perin açmış
- 8 Vedduhâdan hüccet almış
Rabbisini ol kul bulur
Arrefe sırrına dalan
Sırrı Sübhânını bilür
- 9 Temûti'ye mazhar olur
Gönül bahçesini bulur
Muhammed'den feyzi gelür
Rabbisini ol kul bulur
- 10 Arrefe sırrıdır ancak Allah'ına kavuşturan
Kalbi mutmainne olup Cennete hem ulaşturan
Raziye Marzziyye ile rüyetini görüştüren
Kalb-i mutmainne ile Rabbisini ol kul bulur
- 11 Feyzile felâhı bulur
Rüyet-i cemâla varur
Allah Fedhulîy cennetiy buyurur
- 12 Rabbisini ol kul bulur
Ağlar Baba sırra daldı
Ol sırdan hücceti aldı
Cümle nâsa ilan etti
İnşaallah Rabbisin bulur

Himmet, "Fetehna sırrı"ndan beklenmelidir. Bu ayeti, "İnna fetehna leke fethan Mübina" zikredenlerde olağanüstü sırlar açığa çıkar. Bütün kapalı kapılar birer birer açılır, rüya veya kaza âlemlerinde sırlar aydınlanır. Sabırla bu sırta erenler Allah'a yaklaşır. Sırlar kapısının açılması batını bir manaya bürünmüştür. Gecelerinde Allah ile hemhal olanlar, nefsini muhasebe edecek kudrete ulaşırlar.

*Sırr-ı fetehnâdan himmeti gözle
‘Ailden geç şehir-i ağnâyı izle
Nişangâh güliinden mir’atı gözle
Hayy ol Allah ile hayy gecelerde (D 239/4)*

Görünen herşeyin içerisinde ayrı ve batınî bir sır vardır.

*Dil-dâre dilde ‘âşık ol dilde dil-dârım gizlidir
Mihmândâr ol mâşuku gör herşeyde mihmân gizlidir (D 249/1)*

Sırlar ilminin, yani ledün ilminin kaynağı Hz. Muhammed’tir. Çünkü Muhammed sır kapısının anahtarıdır.

*Kim arefe sırrına çün dalar ise Ahmed’im
Ol kulun kalbindeyim bil yâ Muhammed Mustafa*

*Sır kapunun miftâhısın ey habibim Ahmed’im
Kim salavât okur ise aç kapıyı Mustafa (D 259/3,4)*

İslâm tasavvufunda nefis, insanın toprağa meyilli olan süflî yönünü temsil eder. Ruh ise, onun Allah tarafından ihsan edilmiş, mânevî tekâmülünü isteyen, onu ulvîliğe çeken yönüdür. Terbiye ve ıslah edilmemiş nefis ile ulvî olana meyilli ruh arasında dâimî bir kavga vardır. Ruh, hayır ve güzelliği isterken; süflî nefis günah ve çirkin şeylerden hoşlanır. Ruh ile nefis arasındaki bu kavga, nefsin isteklerine karşı gelinerek onun eğitilmesiyle yavaş yavaş azalır. Neticede nefis, dizginleri yavaş yavaş bırakır. Ama mücadele ölüme kadar devam etmektedir. Her an palazlanmaya müsait olan nefis, tam yenildiği düşünüldüğü anda birden “küllerinden tekrar doğabilir.” Bu yüzden insanın iç dünyasındaki iyi ve kötünün mücadelesi, ömür bitmeden sona ermez. Şair bu durumun bilincinde ve okuyucusunu uyarmak istemektedir.

Ağlar Baba şu mısralarda ise sırrı, muamma sözcüğü ile açıklamıştır. Her peygamber mucizesinde mutlaka bir sır vardır.

*Balığın şikesin eyledi gülşân
Bundan mu’anma al ey deli insan
Yatma gecelerde Allah’tan utan
Zâlim olma ağla yalvar Hakk’ı bul (D 272/3)*

Şairin önemle üzerinde durduğu konulardan biri de gönüldür. Gönül; aşkın, sırların, hikmetin merkezidir. Tasavvuf düşüncesinde marifetin meydana geldiği yer olan gönül, kalp, Allah’ın nazargâhı ve bütün batını faaliyetlerin meydana geldiği yerdir. Güzelliğin, sevginin ve Tanrı’nın algılandığı merkezdir. Can gözü, kalp gözü gönülde açılır.

Bütün dinlerde, bütün öğretilerde hatta insanlık tarihinin tümünde “Gönül temiz tutmak” kavramı vardır. Kin, kıskançlık, kibir, öfke, aşırı hırs, madde tutkusu, bedeni ihtiyaçlara gereğinden fazla düşkünlük ve benzerleri gönülün içinde ya da önünde bir perdedir. “Gönül kiri/pası” olarak da tanımlanan bu kavramlar gönül katılaştırır, akıl yolundan saptırır ve insanı Tanrı’dan uzaklaştırır. Tanrı’ya, sevgiyi, dostluğu, bilgiyi gönülden benimseyen insan manen yücelir ve davranışı, “Gönüllere girmek” ya da “Gönül almak” gibi sözcüklerle tanımlanır.

Ağlar Baba, şiirlerde sık sık gönüle seslenir, onun kirlenmemesi, paslanmaması uyarısında bulunur. Gönül sözü yanında bazen "Fuad" sözünü kullanan şair, gönlün temiz tutulmasına, yakarıyla Hakk'ın gönülde bulunacağına dikkat çeker:

*Gönül düşme zülmet mücrim yasına
Zâlim olma ağla yalvar Hakk'ı bul
Vur cilâyı dilber yâr yuvasına
Zâlim olma ağla yalvar Hakk'ı bul (D 272/1)*

Bu dörtlükte gönlün Hakk'ı bulmak için bir ayna olduğu, tecelli için kötülüklerden arındırılarak cilalanması ve parlatılması gereken bir cilvegah olduğu dile getirilmiştir. Ağlar Baba, vücûdun geçici olduğunu dile getirildikten sonra, bulunması gereken mutlak hakikatın, mutlak bilginin de ancak gönülde peydahlandığını şu şekilde dile getirir:

*Vechullaha nâzır hem çeşm-i çârın
Lentebure mazhar kisb ile kârın
Vücûdum mihmândâr mihmân öz yârın
Nushayı kübrâyı sen sen de ara (D 281/7)*

Gönül o kadar yücedir ki ancak Kafdağı'yla tartılabilir. Çünkü o "ircî" emri ile Rabb'e dönen bir mefhumdur.

*Ey gönül 'aşk ocağında Kâfdağı tartmaz seni
Kesretin câmina girme hâl-i sû' üsler seni*

*Ağlar Baba dalma hâba saydını gözle âmân
İrcî³ hitâbı birgün kabire sesler seni (D 291/1-6)*

Alıntıladığımız örnekler gönlün tematik değer taşıyan örnekleridir. Şairin gönle hitap ettiği örnekleri göstermeyi uygun bulmadık. Çünkü üç yüz kırk dört şiirin yaklaşık iki yüz atmışında hitap gönledir.

Hikmetlerde bir başka önemli konu aşktır. Aşk, aşırı sevgi demektir. Tasavvuf dilinde sevginin son mertebesi, sevginin insanı tam olarak hükmü altına alması, varlığın aslı ve yaratılış sebebidir (Uludağ 1977: 59). Muhabbet, hûb ve sevi sözleriyle anlatılır. Vahdet-i vücüt anlayışında olan sûfilerde aşkın mecazi aşk ve hakiki aşk şeklinde iki türü vardır. Beşeri aşkı hakiki aşka bir geçiş süreci olarak düşünürler ve gerçek aşk, ancak mutlak Hüsn sahibi olan Allah'a karşı duyulur.

Ağlar Baba'nın şiirlerinde de aşk; hûb, muhabbet, sevgi kelimeleriyle karşılanmaktadır. Aşk ezelle başlayan bir kavram olup yaratılışla da doğrudan doğruya ilgilidir. O sevdiğini Âdem ile birlikte tanımıştır. Onun aşıklığı ezelden ebede kadardır.

*Halk oldum Sidre 'de nice yıl kaldım
Emretti Âdem'in beline girdim
Hurûc-i Miyandan yârimi gördüm
O hînden 'âşıkam yanub solmuşam (D 220/3)*

³ Ayetin tamamı: *إِذْ جَعَلْنَا إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مُّرْضِيَةً* // Sen O'ndan razı, O da senden hoşnut olarak rabbine dön (Fecr 28) şeklindedir.

O, beşerî aşkı mecazi aşk olarak görür. Diğer sûfiler gibi asıl aşkın Allah aşkı olduğunu ifade eder. Aşk, onda hakikate varmanın bir basamağı, merdivenidir:

*Ağlar Baba 'aşk mecâzından geçdi
Cevher-i hakikat bâbını açdı
Allah ile Serendib 'de görüşdi
Ol zamân secde-i celsede idim (D 227/6)*

*Gönül sende 'aşk-ı hakik olmazsa
'Aşk-ı mecâz ile uçsan ne fayda (D 46/1)*

Aşk dermansız bir illettir. Bundan dolayı Lokman bile çare bulamaz.

*Öyle derde düçar oldum dermani mümkün değil
İhrak-i 'aşkın cerrahı Lokmân 'ı mümkün değil (D 223/1)*

Fakat bu aşk kişiye yönelik bir aşk değildir. O, "Cemâl" diye adlandırdığı sığata, yani Allah'a âşıktır.

*Ağlar Gülmez 'âşık olmuş ol Cemâlin zâtına
Ey gönül sen hâba varma gece hayy olana bak (D 222/6)*

Bu ilâhi sevgi, bazen kendisini peygamber sevgisi olarak da gösterir:

*Bilmem nâsın bize nedür sitemi
Misl-i pul güzele deli olmuşam
'Aşk bâbında itürmüşem arımı
'Aşk ocağı Muhammed'e yanmışam (D 283/1)*

Aşk vahdetle bütünleştiğinde kişiyi Kafdağı'ndan da yüce kılar. Fakat kesrette boğulanlar o mertebeye erişemezler.

*Ey gönül 'aşk ocağında Kâfdağı tartmaz seni
Kesretin câmına girme hâl-i sù' üsler seni (D 290/1)*

Ağlar Baba mi'râcî aşkın bir mertebesi sayarak, asıl aşkın mi'râc gölgesindeki ulaşma, yani vuslat arzusu olduğunu söyler.

*Andan neşet etdi 'aşkın çirasi
Aldanma dünyanın azdur kirasi
Al-yeşil ibrişim kemha çuhasi
Mi'râc'da giydiği çuhadan getir (D 294/6)*

Bu sebepten şair, âşıklık nişanını Muhammed'den almıştır. Küçük bir coşku içerisinde, çünkü aşk bâdesi içmiştir.

*Ağlar Baba Muhammad'den bir nişan
Aşk âbından kanar havzuna düşen
Kasr -ı kalbî oldur eden ürüşân
Şevk ü 'aşk câmından al kâse getir (D 294/7)*

Ağlar Baba'nın üzerinde durduğu bir başka konu "can"dır. Can, rûh, nefes, hayat, yaşama anlamlarına gelir. Ölümle vücuttan ayrılan şey (Doğan 1982: 134). Madde dışı varlık, insanın kendi varlığı özü, gönül (Türkçe Sözlük 2015: 344). Tasavvuf dilinde cân, insan ruhu, ilahî nefes, hakkın tecellileri anlamlarını karşılamakta, bir tarikat deyimi olarak da mevlevilik ve bektâşilikte derviş, mürid anlamlarını kazanmaktadır (Uludağ 1977: 111). Ağlar Baba'nın Divanı'nda asıl can, Allah'a varan candır. Yani canda cânânı bulmaktır.

*Kırıp dil cânını tende bulamaz canda cânânı
Vurup nazargâha perde hakik Allah'ını bilmez* (D 214/3)

Can, ten anlamında kullanıldığında hakikâtin engelidir. Can perdesi ortadan kalkınca kalp gözü görmeye başlar.

*Ol hurşîd mü'minin kalbine vurur
Cân perdesi kalkar kalp gözü görür
Âlem-i rûhandan tecellâ olur
Yatma gecelerin zarfını gözet* (D 234/3)

Can, aynı zamanda şaire göre Allah'ın tecelligâhıdır. Allah her canda kendisini gösterir. Allah yerde semada değil, kişinin kendi canındadır.

*Allah'ı arama yerde semâda
Nahnü akrebü ileyhi bulursun canda
Üç yüz altmış altı perdeli dârda
Allah'ın kudretin sen sende ara* (D 281/3)

Çünkü kendini bilen Rabb'ini bilir denmiştir. Kendi canını bilen, Rabb'ini orda bulur anlayışıyla, Ağlar Baba canı çok önemser.

*Men arefe dersin okuyup kandın
Dil cânını silip cilâyı vurdun
Cânda aradığın cânânı buldun
Cândaki cânânı sen sende ara* (D 281/2)

Can, ten zevklerini öldürüp, "ölümünden önce ölmek" sırrını sâlikin eline vermektir.

*Ağlar Baba ağladığın
Muhammed'den bac aldığın
Temûtü ye el vurduğun
Cân vermeden çiksin cânın* (D 269/7)

Can gözü daima vücut gözünün önündedir. Ondandır daha parlak ve daha görücüdür. Can gözünün, gönül aynasının iyi görmesi, tozlanmaması, kirlenmemesi ve paslanmamasına bağlıdır. Bunun için, ibadetle, zikirle, saflaşması, cilalanması ve parlatılması gerekir. Dünya gözü ile bakan, yüzü; Gönül gözü ile bakan, özü görür" denilmiştir.

*Rûhdaki anâsır nûr zerre tozi
Mücellâ cilâsın gördi cân gözi
Musaffâ mir'atın aldı ser özi
Rûh cânın dermâni cilâdur tende* (D 268/3)

Can, içinde dermanını da barındıran ilahi bir cevherdir. Çünkü can ruh ile eş anlamlıdır ve Allah tarafından insana üfürülmüştür.

*Rûh zerresi hayât tozi
Ahirete diksene gözi
Vursun dile nûr cilâsi
Nişangâhda çıksın cânın (D 269/5)*

Canla ilgili diğer temalar daha ziyade can vermek, ölmek, ecel şerbeti içmek şeklinde işlenmiştir.

Tasavvufun önemli kavramlarından biri de terktir. Salikin vahdete ulaşabilmesi için, batın ilmini bilebilmesi ve bazı kavramları terk etmesi gerekir. Nakşî tarikatına mensup olduğunu bildiğimiz Ağlar Baba'nın terk anlayışı, bu tarikatın efradına uygundur. Nakşîler terk meselesini dört maddede toplarlar;

- 1.Terk-i dünya
- 2.Terk-i ukba
- 3.Terk-i hesdi (varlık)
- 4.Terk-i terk

Bunu da “kable en temütü” (ölmeden önce ölünüz) hadisine dayandırır. Ağlar Baba, hem bu hadise işaret eder, hem de terk ile ilgili kavramları sıralar. Şu dörtlükte terk, Peygamber'in anlayışı olarak sunulmuştur:

*Ağlar Baba mim'in bahrine daldı
Hem sine girmeden enisi buldu
Kable en temütü şefa'at aldı
Şefa'at kanidür Muhammed Nebi (D 128/10)*

Şu beyit de ise, terk-i dünya ve terk-i ukbadan dem vurulur; Kendi kabağuna çekilmiş şair, mevcudatı görmemektedir.

*Terk-i dünya terk-i 'ukbâ girmişem koz kabına
Ay ve gün hem bu kevni görmeyen gözsüz benem (D 179/5)*

Ağlar Baba, terk-i ukba konusunda, şu anlayışı dile getirir: Ahireti kar-zarar hesabıyla düşünmeyin ve dert etmeyin. İbadet ve niyette cennet sevdası ve cehennem korkusu maksat ve gaye olmamalı, tam manası ile her şey Allah'ın rızası için olmalıdır.

*Ribh-i dünya terk-i 'ukbâ olanda
Nedâmet gömleğin ansız giyende
Lâ taknetü min rahmeti⁴ sırrın umanda
Kahhar dergâhında Hannân'e düşmez (D 174/5)*

Terk anlayışı Ağlar Baba'da Fenâfillâhın en önemli basamağını oluşturur. Ancak ölmeden önce ölenler vahdete ulaşır diyen şair, durumu şöyle ifade eder;

⁴ Ayetin tamamı: *قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ* // De ki (Allah şöyle buyuruyor): "Ey kendi aleyhlerine olarak günahla haddi aşan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Allah (dilerse) bütün günahları bağışlar; doğrusu O çok bağışlayıcı, çok merhametlidir (Zümer 53) şeklindedir.

*Men samete âleminde rûhi müreccâh olur
Allah'a kalbini bağlar hurşûd-i cemâl vurur
Fenâfillâh ru'yetiyle bazı hayrette kalur
Bûm gibi virâne bekler bâb-ı nâciye girer (D 205/5)*

Bu dörtlükte aynı zamanda varlığın terkine de iman edildiği barizdir. Tasavvuf erbabının önemle üzerinde durduğu Dört Kapı Kırk Makam öğretisinde, kişinin derece derece ahlaklanıp iç temizliğine ulaşarak olgunlaşmasını, "kâmil insan" mertebesine yükselmesini sağlamak amaçlanmıştır. Dört kapı, kırk makam deyimleri, mutasavvıf şairlerde sıkça kullanılan deyimlerdir. Dört kapıdan kasıt; şeriat, tarikat, hakikat ve marifettir (Babür 2019: 270). Bunların her birinin de on makamı olup toplam kırk makama delâlet eder (Geniş bilgi için: Coşan 1996: 8-21; Güzel 1981: 287-290).

Ağlar Baba, bu öğretiyi, Dört kapı, dört temel ve aynı zamanda dört ilim olarak yorumlamış ve bu dört kavram bilindiğinde kalp gözünün açılıp hakikatin ortaya çıkacağı şekliyle izah etmiştir.

*Dört ilimden ders alursa rûh gözünü tez açar
Dört kapıdan girer isen ara nişangâhı bul (D 104/3)*

1. Şeriat

İslam dininin inanç ve ibadetleriyle, muamelât esaslarını belirleyen yaptırımlarına şeriat denir. Şeriata uymak esastır, farzdır. Çar imam diye de şairin adlandırdığı dört kapının en önemlilerinden biri şeriattır (Uludağ 2005: 332). Ağlar Baba buna "şer'i şerif" der.

*Çar imâmdan imâmımız hüccet-i kavî şâhım
İns-i cinni bend eder olmuş ona imam mâhım
Şer'i şerif bâbını çün feth etti imâmgâhım
Çar imâmın mezhebine girdiğini bilmez miyem (D 94/5)*

Ağlar Baba şeriata bakışını en açık bir biçimde şu şiirinde ortaya koymuştur:

*Kulu irfâna yetürür şeri'at
Küfrü imâna getirür şeri'at*

*Sa'id eşkiyayı eder o mümtâz
Emr ü nehyi de fasl-eder şeri'at*

*Şeri'at tarikata oldu kenet
Hakikât bâbını açar şeri'at*

*Ol bahr-i 'amike keştiyi kurar
Dahi limân ile sürer şeri'at*

*Tarikatça ol bahrin yok limânı
Sürer keştiyi limândan şeri'at*

*Tarikat keştisi deryâda kalur
Takar kancasını alur şeri 'at*

*Tarikat hem hakikât 'ilm ü irfân
Ol üç noktayı bildürür şeri 'at*

*Tarikatin ziyâsı hiç görünmez
Bu dünyâyı eder enver şeri 'at*

*Hakikâtın tarikatdur kilidi
Vurur muftâhını açar şeri 'at*

*Mü 'min mü 'minata farzdur din ilmi
Her birinin şâh penâhı şeri 'at*

*Hakikât mârifet bir gizli kenzdür
Ol esrârı izhâr eder şeri 'at*

*Tarikat seyfi kör kesmez haşebi
Yedi burcu keser seyfi şeri 'at*

*İbadet-i sariyyedür din 'ilmi
Bütün bu âleme mürşîd şeri 'at*

*Gedâ Ağlar Baba oku din 'ilmi
Seni tarikata sokdu şeri 'at (D 180/1-14)*

Şeriat ve tarikat birlikteliğini vurgulayan Ağlar Baba bu dört kapının birbirinden bağımsız olmadığını belirtmektedir. Bunlar üzerinde dedikodu etmenin gereği yoktur.

*Aramaz hayr ile şerri gider nefsin hevâsına
Şeri 'at tarikat söyler düşer bir dil davâsına (D 214/2)*

Ağlar Baba, sûfinin ilk görevini, dinin zahiri emri olan şeriata uymakla tanımlar:

*Allah resûle hizmet et
Farz ü sünnete dikkat et
Şeri 'ata sen biat et
Yalvar sen Allah 'a yalvar (D 36/7)*

Ağlar Baba, Kur'ân'dan temellendirdiği şeriat kavramının içerisine, önceki semavi kitapları da dahil eder:

*Uyan hâb-ı gaflet deminden gönül
Mahlûk-ı halk eden Hallâk'ın tanu
Âlemin şölvesi şer'-i şeri 'at
Zebûr Tevrât İncîl Furkân'ın tanu (D 245/1)*

2. Tarikat

Tarikat, yol demektir. Tasavvufî olarak da Allah'a ulaşmak için tutulan yoldur. Bu yolun kendine özgü bir takım kuralları ve âyinleri vardır (Uludağ 1977: 510). Yıkarıda da ifade edildiği gibi tarikat, şeriat, hakikat ve marifetten bağımsız olarak ele alınamaz. Bunlar ayrılmaz cüzlerdir. Ağlar Baba bu hususa şöyle değinir:

*Şeri 'at tarikâta oldu kenet
Hakikât bâbını açar şeri 'at*

*Ol bahr-ı 'amike keştiyi kurar
Dahi limân ile sürer şeri 'at (D 180/3,4)*

Tarikat ruhsata bağlıdır. Ona ancak emirle girilebilir ve ancak emirle çıkılabilir. Müşşidsiz tarikat olması mümkün değildir:

*İzin olmayınca kenzim açamam
Tarikât yolundan taşra çıkamam (D 49/8)*

Tarikatın kaynağını Kur'ân-ı Kerim'deki doğru yol "sırâtı müstakim"e bağlayan Ağlar Baba bunu şöyle ifade eder:

*Sırât-ı müstakim hüdâsın buldi
Eşeddü hübben lillah kadehi doldi
Mührâbına girdi tarikât kurdi
Gir mihrâb-ı şâha feyzini gözle (D 229/6)*

3. Marifet

Sufilerin mânevi ve ilahi hakikatleri idrak ettikleri bilgidir. Marifet insanın kendisini bilmesidir. Ledünni bilgi olan marifet ancak gönülde meydana gelebilir. Marifetin kaynağı da Kur'ân-ı Kerim'dir. "Vedduhâ"nın sırrı çözüldüğünde sâlik mârifete erişir (Uludağ 2005: 236).

*Vedduhâdan hikmet manâ alunur
Mekteb-i irfanda dersi okunur
Hakikât mârifet ezber olunur
Dört noktayla gönül imzalaşıbdur (D 164/4)*

Hakikatla marifet birbirinden ayrılmaz cüzler olup birer gizli hazinedir. Bunların perdesi şeriatın kılıcıyla kesildiğinde ortaya çıkarlar:

*Hakikât mârifet bir gizli kenzdür
Ol esrârı eder izhâr şeri 'at
Tarikat seyf-i kör kesmez haşebi
Yedi burcu keser seyf-i şeri 'at (D 180/11,12)*

Ağlar Baba'nın ifadesine göre; irfana, yani marifete varılan yollardan biri de inzivadır.

*İnzivâ şehrinin sen gir câmına
Sumt-ı kelâm ilm ü irfân yanına
Ağlar Baba gir Muhammed bağına
Ol bağın içinde illâ Allah de (D 193/7)*

Bir başka yol da bürhândır. Yani marifete varmanın ancak Kur'an'la mümkün olacağı görüşüdür:

*Fevz-i felâh bulsa irfânî şândan
Hücceti olmaza azîm Kur'ân'dan
İlm-i mârifetten olan bürhândan
Bürhânsız delilsiz şânda ne fayda (D 46/10)*

Gerçek iman ve inanç marifet köküne bağlıdır. Kişiyi marifete hazırlayan onun gönül gözünü açan anahtar da gözyaşındır.

*Çeşm-i 'âşk hâsıl olur yaşını gözden töker
Mârifet nûruyla berrak şark ile garbı görer
Yapar ol şehri tecelli Allah'ı mihmân eder
'Âşk-ı rabbâniye düşer gözyaşı töken kişi (D 172/5)*

Bütün bu kapıların ve makamların merkezi tarif edilemeyen gönüldür. Bunu Ağlar Baba şu dörtlüğünde dillendirir:

*Vecd-i hakikât sendedür
Nûr-ı mârifet sendedür
Lâ-mekân şehri sendedür
Vasfedemem gönül seni (D 188/6)*

4. Hakikat

Sözlük anlamı, gerçek, var olduğu açık ve kesin olarak bilinen, bir şeyi o şey yapan husus ve mahiyet demektir. Tasavvufi terim olarak baktığımızda hakikat; hakkın salihтен vasıflarını alarak yerine kendi vasıflarını koymasındır. Zira kul ile kulda ve kuldaki faaliyette bulunan odur (Uludağ 1977: 215-216). Ağlar Baba hakikat bahsine bütün yönleriyle eğilmiş mutlak hakikati Allah'a varan bir bilgi olarak izah etmiştir. Onun şu şiiri bahse ışık tutmaktadır:

*Sen zanmaki gönül yârin uzakta
Şâh damardan karib bu şirin cânda
Sâde cânda değil her bir eşyâda
Hakikâtdur durma ey gönül ağla*

*Allah buyurmuştur delil Kur'ân'da
Okurum delili bulurum cânda
Ve nahnü akrebü ileyh geldi Kurân'da
Hakikâtdur durma ey gönül ağla*

*Zanmaki sen gönül yârin gizlidir
Her bir neşv ü nemâ da zâtı bilünür
Cümle zir ü hattan Allah görünür
Hakikâtdur durma ey gönül ağla*

*Mücevher gülüdür zâti nişanı
Kudreti feyzinden kalmışdır ânu
Bir kale içinde tanıdık ânu
Hakikâtdur durma ey gönül ağla*

*Allah buyurduğu delil ile git
Vezkür rabbeke fiy nefsike tedarru 'an ve hıyfeten mânâsın fehmet
Raziye merziye makâmuna yet
Hakikâtdür durma ey gönül ağla*

*Ağlar Gülmez perin noktaya vurdu
Kur'an-ı Kerim'den mânâyı kurdu
Mezheb-i Nebi'ye telini vurdu
Hakikâtdür durma ey gönül ağla (D 17/1-6)*

Hakikat, Allah'a ulaşmak ve gerçek bilgiyi elde etmek demektir. Onun kapısı da Hz. Muhammed'dir:

*İlm-i hakikâti bilen
Sırr kapıya miftâh vuran
Muhammed bâbına varan
Kavuşur ol Rabb'isine (D 48/2)*

Ağlar Baba marifet gibi hakikatın yolunu da gözyaşı açar der:

*Hakikât Allah'a 'âşık olanlar
Gözü ağlar yaşı akmak gerektür (D 75/6)*

Hakikatın bulunmasında geçici bir basamak olarak beşerî aşkı bulan Ağlar Baba şöyle der:

*Ağlar Baba 'âşkı mecazdan geçdi
Cevheri hakikât bâbını açdı
Allah ile Serendip'de görüşdi
Ol zamân secde-i celsede idim (D 227/6)*

Sonuç

Asıl adı İrşâdi olan Ağlar Baba, 1879-1958 yılları arasında yaşamış, Tasavvuf edebiyatı geleneğine bağlı kalarak şiirler yazmış bir halk şairidir. Bayburt'un Oruçbeyli (Siptoros) köyünde doğmuş, gelenek içinde eğitim almış, gördüğü bir rüyanın (dolu içme) tesiri ile de şiirler söylemeye başlamıştır.

Dinî-tasavvufi şiirin asıl amacı irşattır. Mürşit, başkalarının kurtuluşu, hâl ve huylarının değişimi için, daima Allah'a dua eder. Ağlar Baba'nın da önceliği irşat olduğu için şiirlerinde duaya genişçe yer vermiştir. Tasavvuf terminolojisi yanında yöresel ağız özelliklerini de kullanan Ağlar Baba'nın şiirlerinin tamamı din ve tasavvuf konularını içermektedir. Bunlar kâinatı ve ondaki varlıkların yaratılış gayesini ve faydalarını bilmek, Yaratana kulluk vazifesini hatırlatmak amacıyla söylenmiş hikmetlerdir.

İslam tasavvufunda nefis, insanın süflî yönünü, ruh ise, manevi tekâmülünü, onu ulviliğe çeken yönünü temsil eder. Terbiye ve ıslah edilmemiş nefis ile ulvî olana meyilli ruh arasında daimî bir kavga vardır. Ruh, hayır ve güzelliği isterken; süflî nefis günah ve çirkin şeylerden hoşlanır. Ruh ile nefis arasındaki bu kavga, nefsin isteklerine karşı gelinerek onun eğitilmesiyle yavaş yavaş azalır. Neticede nefis, dizginleri yavaş yavaş bırakır. Ama mücadele ölüme kadar devam etmektedir. Ağlar Baba, Allah'ı bilmenin, düşmanı alt etmenin yolunu önemli derecede nefsin bilinmesine bağlar. Benzer şairlerde olduğu gibi, "Nefsini bilen kendini bilir." cümlesinden hareketle bu konunun işlenmesine ağırlık vermiştir.

Şairin önemle üzerinde durduğu konulardan biri de gönüldür. Gönül; aşkın, sırların, hikmetin merkezidir. Tasavvuf düşüncesinde marifetin meydana geldiği yer olan gönül, kalp, Allah'ın nazargâhı ve bütün bâtnî faaliyetlerin meydana geldiği yerdir. Gönül; güzelliğin, sevginin ve Tanrı'nın algılandığı merkezdir. Can gözü, kalp gözü gönülde açılır. Bütün dinlerde, bütün öğretilerde hatta insanlık tarihinin tümünde "Gönlü temiz tutmak" kavramı vardır. Kin, kıskançlık, kibir, öfke, aşırı hırs, madde tutkusu, bedeni ihtiyaçlara gereğinden fazla düşkünlük ve benzerleri gönlün içinde ya da önünde bir perdedir. "Gönül kiri/pası" olarak da tanımlanan bu kavramlar gönlü katılaştırır, akıl yolundan saptırır ve insanı Tanrı'dan uzaklaştırır. Tanrı'ya, sevgiyi, dostluğu, bilgiyi gönülden benimseyen insan manen yücelir ve davranışı, "Gönüllere girmek" ya da "Gönül almak" gibi sözcüklerle tanımlanır.

Ağlar Baba, şiirlerinde sık sık gönle seslenir, onun kirlenmemesi, paslanmaması uyarısında bulunur. Gönül sözü yanında bazen "fuad" sözünü kullanan şair, gönlün temiz tutulmasına; duayla, yalvarmayla, yakarıyla, ibadetle Hakk'ın gönülde bulunacağına dikkat çeker.

Dört kapı, kırk makam kavramları, mutasavvıf şairlerde sıkça kullanılır. Dört kapıdan kasıt; şeriat, tarikat, hakikat ve marifettir. Ağlar Baba'nın şiirlerinde de tasavvuf erbabının önemle üzerinde durduğu Dört Kapı Kırk Makam öğretisi, bu öğretilerde kişinin derece derece ahlaklanıp iç temizliğine ulaşarak olgunlaşması, "kâmil insan" mertebesine yükselmesi amaçlanmıştır.

Bazen aruz ama çoğunlukla millî vezin ve sade bir Türkçe ile didaktik şiirler söyleyen Ağlar Baba, Hoca Ahmet Yesevî'nin hikmetlerini, Yunus Emre'nin ilahilerini, Dede Korkut geleneğini çağrıştıran üslubuyla bu tarzın XX. yüzyıldaki devamıdır.

Kaynaklar

- Aydın, A. S. & Ark. (Terc.) (2017). *Farabi Ebu Nasr/es-Siyasetü'l-medeniyye*. Ankara: Büyüyen Ay Yayınları.
- Babür, Y. (2019). *Kemahlı İbrahim Hakkı Divan-ı Miftahu'l-maarif fi Nati'l-avarif*. Erzurum: Fenomen Yayınları.
- Buhari, Eb Abdullah Muhammed bin İsmail. (1992). *Sahih El Buhari*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Coşan, E. (1996). *Makâlât Hacı Bektaş Velî*. Ankara: Milli Kütüphane Basımevi.
- Doğan, D. M. (1982). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Birlik Yayınları.
- Ebu Hizam Enver Fuat. (1993). *Mu'cemu mustalahati's-sufiyye*. Beyrut.
- Eraslan, K. (1983). *Dîvân-ı Hikmet'ten Seçmeler*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Farabl, Ebu Nasr, (1971) Füsii.l Münteze 'a (thk. Fevzi Mitri Neccar) Beyrut.
- Gölpınarlı, A. (1977). *Tasavvuf'tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul: İnkılap ve Aka Yayınevi.
- Güzel, A. (1981). *Kaygusuz Abdal*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- İbn Miskeveyh, (1983). *el-Hikmetü'l-halide*. Beyrut.
- Karagöz, İ. vd. (2010). *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları.
- Kaya, M. (Ter.) (1994). *Kindi Ebu Yusuf Yakup b. İshak/Felsefi Risaleler*, İstanbul: İz Yayınları.
- Kutluer, İ. (1998). "Hikmet". *DİA, XVII*, Ankara: TDV Yayınları, 503-511.
- Kutluer, İ. (2001). *İslamın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayınları.
- Tozlu, N. (2002). *Ağlar Baba Divanı*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Türkçe Sözlük* (2011). Ankara: TDK Yayınları.
- Uludağ, S. (1977). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları.
- Uludağ, S. (2005). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Ünal, A. (1996). *Kur'an'da Temel Kavramlar*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Yazır, E. H. (2013). *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri*. Ankara: Akçağ Yayınları.




KUTSAL KİTAPLARDAKİ YASAK AĞAÇ HİKÂYESİNİN
GÖRECE YENİ BİR VERSİYONU ÜZERİNE
ON A RELATIVELY NEW VERSION OF THE FORBIDDEN
TREE STORY IN HOLY BOOKS

ÖZKAN DAŞDEMİR

Doç. Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Assoc. Prof. Dr., Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Turkish

Language and Literature


odasdemir@erzincan.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-4308-3710>

Atıf / Citation

Daşdemir, Ö. 2020. "Kutsal Kitaplardaki Yasak Ağaç Hikâyesinin Görece Yeni Bir Versiyonu Üzerine". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi- Journal of Turkish Researches Institute*. 69, (Eylül-September 2020). 329-338

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü-*Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi-*Received Date* : 20.02.2020
Kabul Tarihi-*Accepted Date* : 27.06.2020
Yayın Tarihi- *Date Published* : 30.09.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4359>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi- *Journal of Turkish Researches Institute*

TAED-69, Eylül – September 2020 Erzurum. ISSN 1300-9052 e-ISSN 2717-6851

www.turkiyatjournal.com

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

KUTSAL KİTAPLARDAKİ YASAK AĞAÇ HİKÂYESİNİN
GÖRECE YENİ BİR VERSİYONU ÜZERİNE
ON A RELATIVELY NEW VERSION OF THE FORBIDDEN
TREE STORY IN HOLY BOOKS

ÖZKAN DAŞDEMİR

Öz

Âdem ile Havva'nın cennette tattıkları yasak ağacın hikâyesi Tevrat ve Kur'an'da çeşitli benzerlik ve farklılıklarla kayıtlıdır. Kur'an'a göre, Âdem ve eşinin yeryüzüne indirilmeleri, Allah'ın yasakladığı ancak şeytanın kandırması sonucu tattıkları bir ağaç (meyvesi) nedeniyle dir. Tevrat versiyonunda ise yılan, kadını ayartan olarak takdim edilmiştir. Yılanın kandırdığı kadın bu yasak meyveden hem kendi yemiş hem de erkeğe yedirmiştir. Hikâyenin sonunda yılan, kadın ve erkek cezalandırılmıştır. Tevrat ve Kur'an'daki yasak ağaç hikâyesinin görece yeni bir versiyonu Nil nehrinin kaynağını arama yolunda çeşitli maceralara atılan şehzadenin başından geçen bir olayda işlenmiştir. Anlatıda, Kur'an versiyonuna paralellikler bulunmakla birlikte, her iki eski versiyonda (Tevrat ve Kur'an'da) çıkış noktası olan yaratılış motifi burada yerini esrarengiz bir yolculuğa bırakmıştır. Bu yazıda, Kur'an ve Tevrat'ta kayıtlı "yasak ağaç" hikâyesinin görece yeni bir versiyonu tanıtılacak, söz konusu anlatının bu bağlamda kutsal kitaplarla ilişkileri üzerinde durulacaktır. Böylece arkaik anlatıların günümüze uzanan izlekleri ve anlatılardaki motiflerin sürekliliği ile ilgili bir düşünce biçimi oluşturulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Âdem ile Havva, yasak ağaç, Nil nehri, elma, üzüm.

Abstract

The story of the forbidden tree tasted by Adam and Eve in paradise is recorded in the Torah and the Qur'an with various similarities and differences. According to the Qur'an, the fall of Adam and his wife to the earth is due to a tree (fruit) that Allah forbids but was tasted by them by the devil's deceit. In the Torah version, the snake was presented as the tempter of the woman. The woman deceived by the snake ate from the forbidden fruit both herself and had the man eat it as well. At the end of the story, the snake, the man and the woman were punished. A relatively new version of the forbidden tree story in the Torah and the Qur'an was covered in an incident experienced by a prince who embarked on various adventures in search of the source of Nile River. In the narrative, although there are parallels to the version of the Qur'an, the motif of creation, which is the starting point in both old versions (Torah and Qur'an), was replaced by a mysterious journey. In this paper, a relatively new version of the "forbidden tree" story recorded in the Qur'an and the Torah will be introduced, and in this context, the relationship of the narrative in question with the holy books will be emphasized. Thus, a way of thinking about the trends of the archaic narratives tracing to these days and the continuity of the motifs in the narratives will be attempted to be formed.

Key Words: Adam and Eve, forbidden tree, Nile River, apple, grape

Structured Abstract

According to Muslims, Adam (prophet) and his wife (Eve) are the first people. Adam is also the first prophet. The fact that Adam and his wife were brought down to earth is due to a tree that Allah forbids but they tasted as a result of the deceit of the Devil. The people who were brought down to earth as enemies to each other will live there for a while and die, and will be removed from there again. The Devil, in his deceit, tries to seduce people from the tree that will lead them to eternity with the claim and accusation that Allah has forbidden them. Elsewhere in the Quran, the relationship between the forbidden tree and immortality is expressed in the deceit of the Devil.

The commentators have made different comments on what the forbidden tree is. Some commentators have said that this object is the tree of science, that is, the tree of knowing good and evil or the tree of eternity. On the other hand, wheat is the most mentioned plant in the subject of forbidden trees.

An older version of the forbidden tree story is recorded in the Torah. There are similarities and differences in both versions of the story. In the Torah version, the snake is presented as the seducer of women. The woman deceived by the snake ate the forbidden fruit and made the man eat it. At the end of the story, the snake, the woman and the man were punished.

A relatively new version of the story of the forbidden tree in the Torah and the Qur'an was depicted in an incident that happened to the prince who went on various adventures in search of the source of the Nile. Stories about interesting events that happened to the hero who searched for the source of the Nile are quite common. The manuscript including the version subject to this study is registered at Istanbul Millet Library Ali Emiri Collection at 34Ae Roman 148 archive number.

Being one of the important cultural centers of the ancient world, Egypt owes this value to the Nile River to a great extent. The belief that the source of the river is in heaven is quite common in the imaginations about the Nile. The hero of the story witnessed many weird and strange things on the way to search for the source of the Nile. The prince meets an ascetic on his adventurous journey. The ascetic gives him some information about his journey. This part of the text is a new version of the forbidden tree story.

Although there are parallels to the version of the Qur'an in the narrative, the creation motif, which is the starting point in both old versions (Torah and the Quran) left its place to a mysterious journey here. In older versions, the entities that were the addressee of the forbidden tree were presented as prototypes of their kind. Although the first human (Adam) and his wife (Eve) are common characters; the "snake" in the Torah and the "Devil" in the Quran is the subject of the first lie and deception. According to the Quran, the man and the woman who tasted the forbidden tree as a result of the temptation of the Devil wanted to be forgiven for what they had done, and Allah sent them down to earth where they would live there for a while and die. Being mortal may have been given to the human as a punishment after breaking this prohibition. The form of punishment is explained in the Torah with a series of etymology. The snake tempting the woman will crawl on its belly; the woman who leads her man to crime will suffer painful labor pains and the man who acts on the woman's advice will be laboriously blessed with the earth and will return to the earth again.

In both versions, some explicit or implicit information is given about the forbidden tree making man mortal. In the new version, it is a bird that takes the prince to the land of paradise. This bird must be the phoenix we encounter in fairy tales. The prince, startled by its grandeur, clings to the bird's foot, and the bird seizes him, takes him to a strange land, and leaves him. While the prince is walking around here, he sees a red golden dome. A voice warns the prince, because it is heaven. It is also the source of the Nile. The prince, who is not allowed to enter, is shown a bunch of "grapes" from the Uçmak fruits. It is said that he should eat three kinds of grapes in green, white and red colors, so that he will stay alive until Doomsday and he will not need the blessings of the world. The prince, who has eaten the grapes, clings to the bird's foot again and descends to the earth. Here he encounters a sage. After telling him what happened, the sage offers him an unprecedented "apple". When the prince eats the apple, the grapes he ate before disappear from his throat and disappear in the sky. The sage, who tricks the prince and makes him eat the apple, disappears, saying that he is the one who tricked Adam out of Uçmak.

In this article, among these common stories, a new version of the "forbidden tree" story recorded in the Quran and the Torah was introduced, and the relations of the narrative in question with the holy books were discussed in this context. Thus, a way of thinking about the extant archaic narratives and the continuity of the motifs in the narratives has been tried to be formed. In this narrative, which can be considered as a relatively new version of the story of the forbidden tree in the Torah and the Quran, the prevalence of beliefs that the tree (or fruit) that is tasted with the temptation of the Devil is "apple" is confirmed. It is also noteworthy that in the story, the grape is presented as a fruit of heaven that brings eternity, while the apple is a fruit that brings death. As mentioned in the fairy tales about witches who poisoned or killed heroes by deceiving them with beautiful-looking apples, today "candy apple" must be symbolized as the deception archetype of the common subconscious. As a common belief among the people, the object of the Devil's deception is related to mortality, for example, in the Alevi-Bektaşî tradition, it appears in the stories and legends told in connection with the martyrdom of His Holiness Hüseyin and the deaths of other great personalities. Although the "apple" motif appears in Turkish folk narratives with its function in having children, it is seen that apple is related to death and mortality in some narratives and folk beliefs.

Giriş

Dünya kültür tarihinde “yayılma” (difüzyon) yoluyla çeşitlenen anlatıların önemli bir bölümünü kutsal kitaplarda kayıtlı olan kıssalar oluşturur. Özellikle *Tevrat* ve *Kur’an* kıssalarının çoğunlukla ortak motifler barındırdığı, *Tevrat*’ta kayıtlı kıssaların *Kur’an*’daki kıssalara göre daha detaylı öykülediği görülmektedir.

Bu yazıda; söz konusu ortak kıssalardan, *Kur’an* ve *Tevrat*’ta kayıtlı “yasak ağaç” hikâyesinin yeni bir versiyonu tanıtılacak, söz konusu anlatının bu bağlamda kutsal kitaplarla ilişkileri üzerinde durulacaktır. Böylece arkaik anlatıların günümüze uzanan izlekleri ve anlatılardaki motiflerin sürekliliği ile ilgili bir düşünce biçimi oluşturulmaya çalışılacaktır.

Kutsal Kitaplarda Yasak Ağaç

Müslümanlara göre Âdem (peygamber) ve eşi (Havva) ilk insanlardır. Âdem aynı zamanda ilk peygamberdir. *Kur’an*’daki insanın yaratılışı kıssasını üç safhada ele almak mümkündür. Bunlardan ilki, “insanın yaratılışı ve meleklerin secdesi”; ikinci safha, “İblis’in büyükenip lanetlenmesi”; son safha ise “*Cennet’e yerleştirilen Âdem ve eşinin şeytanın kandırmasıyla yasak meyveden yemeleri ve yeryüzüne inmeleri*” (Gürkan 2003: 13). Bu yazının konusunu içeren üçüncü safha *Kur’an*’da şu şekilde geçmektedir:

Ve (sen de) “Ey Âdem! Mesken tut o cenneti eşinle de ikiniz dilediğiniz yerden yeyin ve fakat şu ağaca yaklaşıp da zâlimlerden olmayın.” Derken şeytan bunlara kendilerinden örtülmüş olan çirkin yerlerini açmak için ikisine de vesvese verdi ve “Sizi Rabbiniz, başka bir şey için değil, sırf (ondan yerseniz) melek olacağınız veya sonsuza dek (hayatta) kalanlardan olacağınız için bu ağaçtan yasakladı. Ve kesinlikle ben sizin hayrınızı isteyenlerdenim.” diye ikisine de yemin etti. Böylece kandırarak ikisini de sarkırdı/sarkıttı, (paklık konumlarından ağaç yeme konumuna düşürdü). Bundan dolayı ne zaman o ağacı tattılar, ikisine de çirkin yerleri açılıverdi ve başladılar cennet yapraklarından üzerlerini üst üste yamamaya... Rableri de kendilerine şöyle seslendi: “Ben sizi bu ağaçtan yasaklamadım mı? Ve size ‘Haberiniz olsun bu şeytan açık bir düşmandır size!..’ demedim mi?” Dediler ki, “Ey Rabbimiz! Kendimize zulmettik; eğer sen bizi bağışlamaz, merhamet buyurmazsan, kuşku yok ki zarara uğrayanlardan oluruz.” Allah Teâlâ buyurdu ki “İniniz birbirinize düşman olarak... Size bir zamana kadar yeryüzünde bir karargâh tutmak ve bir nasip almak kaderdir.” (Yine) buyurdu ki, “Orada yaşayacaksınız ve orada öleceksiniz ve oradan çıkarılacaksınız.”

(*Kur’an*: 7/19-25).

Görüldüğü gibi Âdem ve eşinin yeryüzüne indirilmeleri, Allah’ın yasakladığı ancak şeytanın kandırması sonucu tattıkları bir ağaç nedeniyledir. Birbirlerine düşman olarak yeryüzüne indirilen insanlar bir süre orada yaşayıp öldükten sonra tekrar oradan çıkarılacaktır. Şeytan, kandırmacasında insanı sonsuzluğa ulaştıracak ağaçtan Allah’ın onları menettiği iddiası ve isnadıyla ayartmaya çalışmaktadır. *Kur’an*’da başka bir yerde yasak ağaç ve ölümsüzlük ilişkisi şeytanın kandırmacasıyla şöyle ifade edilmektedir:

Derken şeytan ona vesvese verdi, “Ey Âdem! Sana, ölümsüzlük ağacına ve tükenmeyen mülke kılavuzluk yapayım mı?” dedi. Bunun üzerine ikisi de o

ağaçtan yediler, derhal kendilerine kötü yerleri açılıverdi ve üzerlerine cennet yaprağından yamamaya başladılar. Ve Âdem Rabbine başkaldırdı da şaşkın düştü.

(Kur'an: 20/120-121).

Yasaklanan ağacın ne olduğu konusunda müfessirler değişik yorumlar ortaya koymuştur. Bazı müfessirler bu nesnenin ilim ağacı yani hayrı ve şerri bilme ağacı veya ebedilik ağacı olduğunu söylemişlerdir. Diğer yandan yasak ağaç konusunda buğday en çok zikredilen bitki olma özelliğini taşımaktadır. Bazıları da bu nesnenin meyve cinsinden bir ağaç olduğu konusunda ısrar etmiş ve bu meyvelerin başında incir, üzüm ve hurma sayılmıştır (Kahraman 2013: 199).

Tevrat'ın İbraniceden Latinceye yapılan bir çevirisinden kaynaklanan bir inanışa göre, Âdem ile Havva'nın cennette yediği yasak meyve, elmadır (Aydar 2006: 104). İsrâiliyyât kaynaklı bu inanış, Müslümanların yasak meyve ile ilgili tasavvurlarını da etkilemiştir. Müfessirlerin çeşitli görüşler öne sürdüğü yasak ağaç veya meyvenin, halk arasında yaygın olarak elma/ağacı olduğu kabul edilse de tefsirde bu bilgiye pek yer verilmemektedir (Kahraman 2013: 200). Cennetteki yasak meyvenin elma olduğu yönündeki düşünceler, kökeninde mitik tasavvurların yer aldığı İsrâilî düşünce sisteminin bir ürünüdür; zira değişik milletlerin söylencelerinde elma yaygın bir motif olarak kullanılmıştır.

Yasak ağaç hikâyesinin daha eski bir versiyonu *Tevrat*'ta şöyle kayıtlıdır:

Ve Rab Allah 'ın¹ yaptığı bütün kır hayvanlarının en hilekârı olan yilandı. Ve kadına dedi: "Gerçek, Allah: Bahçenin hiçbir ağacından yemeyeceksiniz dedi mi?" Ve kadın yılanı dedi: "Bahçenin ağaçlarının meyvesinden yiyebiliriz; fakat bahçenin ortasında olan ağacın meyvesi hakkında Allah: 'Ondan yemeyin ve ona dokunmayın ki, ölmeyesiniz.' dedi." Ve yılan kadına dedi: "Katiyen ölmezsiniz; çünkü Allah bilir ki, ondan yediğiniz gün, o vakit gözleriniz açılacak ve iyiyi ve kötüyü bilerek Allah gibi olacaksınız." Ve kadın gördü ki, ağaç yemek için iyi ve gözlere hoş ve anlayışlı kılmak için arzu olunur bir ağaçtı ve onun meyvesinden aldı ve yedi ve kendisiyle beraber kocasına da verdi, o da yedi. İkisinin de gözleri açıldı ve kendilerinin çıplak olduklarını bildiler ve incir yaprakları dikip kendilerine önlükler yaptılar.

(Tekvin: 3/1-7)

Hikâyenin her iki versiyonunda benzerlikler ve farklılıklar bulunmaktadır. *Tevrat* versiyonunda yılan, kadını ayartan olarak takdim edilmiştir. Yılanın kandırdığı kadın ise yasak meyveden hem kendi yemiş hem de erkeğe yedirmiştir. Hikâyenin sonunda yılan, kadın ve erkek cezalandırılmıştır.

Nil Nehrini Arayan Şehzadenin Hikâyesi

Tevrat ve *Kur'an*'daki yasak ağaç hikâyesinin görece yeni bir versiyonu Nil nehrinin kaynağını arama yolunda çeşitli maceralara atılan şehzadenin başından geçen bir olayda işlenmiştir. Nil nehrinin kaynağını arayan kahramanın başından geçen ilginç olayların anlatıldığı hikâyeler oldukça yaygındır. Bu çalışmaya konu olan versiyonun içinde yer aldığı

¹ Alıntı yapılan kitapta "Allah" olarak yazılmıştır (*Kitabı Mukaddes* 2000).

yazma metin İstanbul Millet Kütüphanesi Ali Emiri Koleksiyonu 34Ae Roman 148 arşiv numarasında kayıtlıdır. Nesih yazı ile kaleme alınmış olan metin, katalogda *Süleyman Aleyhisselam Hikâyesi* olarak kayıtlıdır. Yazma eserin herhangi bir yerinde böyle bir kayda rastlanmamıştır. Anonim olan hikâye 19 yapraklı hacimsiz bir eserdir. Yazmanın tarihi 23 Rebiyülahir 1035 (22 Ocak 1626 Perşembe) olarak kayıtlıdır.

Söz konusu metinde çerçeve vaka, kaza ve kadere inanmayan Simurg'un Süleyman Peygamber tarafından cezalandırılmasıdır. Hüthütün başına gelen bir kazadan dolayı yerinde olmadığı gerekçesiyle Hz. Süleyman'dan özür dilemesi üzerine, Simurg kaza ve kadere inanmadığını ifade eder. Hz. Süleyman ile iddialaşan Simurg, kaderleri birbirlerine yazılmış olan maşrik padişahının oğluya mağrip padişahının kızının ortak kaderini bozmak için kızı, bilinmeyen bir yere götürür. Bir süre sonra çocuklar büyür. Maşrik padişahının oğlu dünyanın faniliğini görerek ilim ve hüner sahibi olmak ve dünyanın bilinmezlerini keşfetmek için babasından izin alarak yola çıkar. Bu yolculukta melikzadenin başından türlü maceralar geçer. Burada maşrik padişahının oğlunun başından geçen maceralar *Binbir Gece Masalları*'nı anımsatan zincirleme hikâyelerle süslenerek işlenmiştir.

Çalışmaya konu olan şehzade hikâyesinin motif sırası şöyledir:

Şehzade hac ibadetini yerine getirdikten sonra ilim için Mısır'a gider, burada gördüğü Nil nehrinin kaynağını aramaya koyulur.

Hz. Süleyman'ın halifesi Halil'in yanına gider, bir müddet onun hizmetinde bulunur; Halil'in verdiği Uçmak yemişlerini yiyince kuşdilini ve diğer hayvanların dilini öğrenir.

Bir şehre varır; şehirdeki ağaçların sırrını öğrenmek isteyen padişahın merakını giderir, tekrar yoluna devam eder.

Başka bir şehirde bir ahiye misafir olur. Burada ahinin eşeği ve öküzü arasında geçen konuşmayı ahiye anlatır.²

Şehzade tekrar yola çıkar, yolda bir pire rastlar; başından geçenleri ona anlatır. Pir, şehzadeye Nil kenarında büyük bir kuş olduğunu söyler; şehzade kuşu bulur, kuşun üzerinde Uçmak'a benzer bir yere varır.

Deniz kenarında bir gemiye binerek ilerler, deniz ortasında fırtına çıkar, yedi gün sonra gemi karaya vurur.³

Şehzade bir ağacın dibinde oturur; ağaçtaki kızın aksini akarsuda görür, ilk görüşte kıza âşık olur.

Şehzade ile kız kuşdilince konuşurlar. Şehzade bir derinin içine gizlenir, Simurg gidince deriden çıkar, kız ile oğlan zevküsefa ederler.

Bir süre sonra kız hamile kalır; yel ve periler bu haberi Hz. Süleyman'a iletirler.

Antik dünyanın önemli kültür merkezlerinden olan Mısır, bu değerini büyük ölçüde Nil nehrine borçludur. Nil ile ilgili tasavvurlarda nehrin kaynağının cennette olduğu inancı oldukça yaygındır. Hikâye kahramanı, Nil nehrinin kaynağını arama yolunda birçok acayip

² Hikâyenin bu epizodu *Binbir Gece Masalları* kaynaklıdır (Bk. Mardrus 2012: 55-59).

³ Mısır konulu hikâyelerde "denizde çıkan fırtına sonucu kahramanın acayip diyarlara gitmesi" motifinin en eski örneği, Mısır'da I. Amenemhet'in hükümranlığı (M.Ö. 2000-1970) sırasındaki On İkinci Hanedanlık'tan geldiği sanılan bir metinde kayıtlıdır (Bk. Bratton 1995: 81-83).

ve garipliğe tanık olmuştur. Şehzade maceralı yolculuğu esnasında bir zahitle karşılaşır. Zahit ona yolculuğu hakkında bazı bilgiler verir. Metnin bu bölümü yasak ağaç hikâyesinin yeni bir versiyonudur.

Çün zâhid bu sıfatları ve bu nişânları melik-zâdeye bildürdi, ol dahı salıvirdügi nişanca gitti, ol kuşa irişdi. Ardından bakardı, önün göremezdi. Çünkü ol kuşa irişdüm,⁴ heybeti benim üzerüme düşdi, korkdum. Velikin Tañrı 'ya tevekkül eyledüm, ilerü yürüdüm. Ol kuşuñ berk ayağına yapışdum. Ol kuş beni götürdi, havâ yüzine çıkardı. Şol kadar çıkdı kim, yiryüzi bir kalkan kadarı görinürdi. Girü arkun arkun indi, bir yazıda kondı. Ben dahı elümi kodum, bir zamân beyhüd olmuşın. Bir zamândan soñra durugeldüm, ol şeyh nişân virdüğinden yaña gıtdüm ol demür yirlere irişdüm, gördüm, dağ taşı ve ağaçları hep demürden idi. Ol makâmdan geçdüm, ol bakır yire irişdüm. Bu dahı hemçünân taşı, ağaçı bakırdan. Andan geçdüm, ol hâm gümüş yire irişdüm. Anda her ne kim teferrüc var idi, gördüm. Andan dahı öte vardum, bir yire uğradum. Yiri kızıl altundan, hep ne ki var anda teferrüc eyledüm. Birâz yukaru vardum. Bir kubbe gördüm, kızıl altundan. Kasd kıldum ki anuñ üstüne çıkam, bir âvâz geldi ki: “Küstâhlık eyleme ki, bu ârâ Uçmak yirlerindendir, saña bundan böyle geçmege destür yokdur, yiriñde dur” Ben eytdim: “Dilerin ki yukaru yürüyem, anda ne var görem.” Baña eytdiler: “Senüñ ol kadar menziletüñ yokdur ki, aña çıkasın. Velâkin saña Uçmak'dan birâz nasîbüñ var, getürelüm. Tâ kim yiyesin, kıyâmete degin diri kalasın. Ayrık dünyâ nimetlerine muhtâc olmayasın.” Ben ol arada her dem ol kubbeyi taaccüb iderdüm ve ol suyu teferrüc eylerdüm. Nitekim ol zâhid dimişdi. Nâgâh bir salkım üzüm gâybiden önümde gördüm. Ol üzüm üç dürlü idi. Bir dânesi yaşıl ve bir dânesi ak ve bir dânesi kızıl. Andan âvâz geldi kim: “Şol üzüm Uçmak üzümlerindendir, al, yi!” didiler. “Ki tâ kıyâmete degin diri kalasın, saña yeter.” didiler. “Nîl'ün aslın, menbain gördüñ.” didiler. Ben dahı anda oturup ol üzümi yidüm ve ol sudan içdüm ve abdest aldım iki rekat namâz kıldum. Halîfeyi ve zâhidi ve ev issini Tañrı'dan diledüm ve kendümüñ dahı hâcetlerin diledüm. Girü döndüm, ol kuş makâmına geldüm. Ol kuşu girü anda buldum, hemân ol kuşuñ ayağına yapışdum, girü ol âbidüñ makâmına geldüm. Gördüm, âbid dünyâdan nakl kılmuş. Baña eytdi idi kim; “Girü gelicek, beni ölmüş bulasın.” didi idi. “Beni kabre kendü elüñle defn eyleğil.” Ben dahı anın vasiyyetin yirine getürdüm ve çok ağladım, zârı kıldum, ağlayudurdum. Karşudan bir pîr göründi, karşı vardum, baña eydür: “Varduñ, Nîl'ün menbain gördüñ mi? Tamâm bildüğün gibi baña nişânın eyit.” didi. Ben dahı dükelü nişânların haber virdüm. Andan ol pîr bir alma çıkardı yiñinden. Andan latîf alma gördüğüm yoğ-ıdı, baña virdi ve eytdi: “Bu almayı baña zâhid virdi kim, saña degürdem. Uçmak almalarındandır, yi!” didi. “Dünyâ taâmılarından fâriğ olursın.” didi. Sundum, ol pîriñ elinden almayı aldum, yidüm. Çünkim boğazımdan aşığa indi, ol üzüm salkımı boğazımdan girü çıkdı, göge uçdı. Nâ-bedîd oldı. Bu pîr baña eydür: “Beni bilür misin?” Ben eytdim: “Bilmezsin.” Eydür: “Ben ol'un

⁴ Burada “ben anlatıcı” anlatıma geçilmiştir.

*ki, Âdemi Uçmak'dan çıkardum, hîle ile." Bu sözi didi ve nâ-bedîd oldı,
aleyhi 'l-la 'ne. Anda çok zârılık eyledüm*

(y.y. 1626: 13b-14b).

Anlatıda, *Kur'an* versiyonuna paralellikler bulunmakla birlikte, her iki eski versiyonda (*Tevrat* ve *Kur'an*'da) çıkış noktası olan yaratılış motifi burada yerini esrarengiz bir yolculuğa bırakmıştır. Eski versiyonlarda yasak ağacın muhatabı olan varlıklar kendi türlerinin ilk örnekleri (*prototipleri*) olarak sunulmuştur. İlk insan (Âdem) ve eşi (Havva) ortak karakterler olmakla birlikte; *Tevrat*'ta "yılan", *Kur'an*'da ise "şeytan" ilk yalan ve kandırmanın öznesi durumundadır. *Kur'an*'a göre şeytanın ayartması sonucu yasak ağaçtan tadan erkek ve kadın yaptıklarından dolayı bağışlanmak istemiş, Allah da onları bir süre orada yaşayıp ölecekleri yeryüzüne indirmiştir. Ölümlü olmak, bu yasağın çiğnenmesi sonunda insana bir ceza olarak verilmiş olabilir. *Tevrat*'ta cezalandırmanın biçimi bir dizi köken bilgisiyle açıklanmıştır. Kadını ayartan yılan, karnı üstünde sürünecek; erkeğini suçta sevkeden kadın, acılı doğum sancıları çekecek ve kadın sözüne uyan erkek, topraktan zahmetle nimetlenecek, sonunda yine toprağa dönecektir.

Her iki versiyonda yasak ağacın insanı ölümlü kıldığı hakkında birtakım açık ya da örtük bilgiler verilmiştir. Yeni versiyonda şehzadeyi cennet diyarına götüren bir kuştur. Bu kuş masallarda karşımıza çıkan Zümrüdüanka kuşu olmalıdır. Heybetinden irkilen şehzade, kuşun ayağına yapışır, kuş da onu alır acayip ve garayiplerle dolu bir diyara götürür, bırakır. Şehzade burada gezinirken kızıl altından bir kubbe görür. Bir ses şehzadeyi uyarır, çünkü orası cennettir. Aynı zamanda Nil'in kaynağıdır. Kendisine geçit verilmeyen şehzadeye Uçmak yemişlerinden bir salkım "üzüm" gösterilir. Yeşil, ak ve kızıl renklerindeki üç türlü üzümünden yemesi, böylece kıyamete dek diri kalacağı ve dünya nimetlerine ihtiyaç duymayacağı söylenir. Üzümlerden yiyen şehzade tekrar kuşun ayağına yapışır ve yeryüzüne iner. Burada bir pir ile karşılaşır. Ona başından geçenleri anlattıktan sonra, pir kendisine eşi benzeri görülmemiş bir "elma" sunar. Şehzade elmayı yiyince önceden yediği üzümler boğazından çıkarak gökyüzünde kaybolur. Şehzadeyi kandırarak elmayı yediren pir, Âdem'i Uçmak'tan hîle ile çıkarmanın kendisi olduğunu söyleyerek gözden kaybolur.

Sonuç

Tevrat ve *Kur'an*'daki yasak ağaç hikâyesinin görece yeni bir versiyonu sayılabilecek söz konusu anlatıda, şeytanın ayartmasıyla tadılan ağacın (ya da meyvesinin) “elma” olduğu hakkındaki inanışların yaygınlığı teyit edilmektedir. Hikâyede üzümün ebedilik sağlayan bir cennet yemişi, buna karşın elmanın ölümlülük getiren bir meyve olarak sunulması da dikkat çekicidir. Masalarda kahramanları güzel görünüşlü elmalarla kandırarak zehirleyen veya öldüren cadılardan bahsedildiği gibi, günümüzde “elma şekeri” ortak bilinçaltının kandırma arketipi olarak simgelenmiş olmalıdır. Halk arasında yaygın bir inanış olarak şeytan kandırmacasının nesnesi olan elmanın ölümlülükle ilgisi, örneğin, Alevi-Bektaşî geleneğinde Hz. Hüseyin'in şehadeti ve diğer ulu şahsiyetlerin vefatlarıyla bağlantılı olarak anlatılan hikâye ve menkıbelerde karşımıza çıkmaktadır (Daşdemir 2015: 93). Türk halk anlatılarında “elma” motifi her ne kadar çocuk sahibi olmadaki işleviyle karşımıza çıksa da, elmanın kimi anlatılarda ve halk inanışlarında ölüm ve fanilikle ilgili olduğu görülmektedir.

Kaynaklar


- Aydar, Hidayet. (2006). “Adem’in Meyvesi”. *Meyve Kitabı*, (Ed. Emine Gürsoy Naskali, Dilek Herkmen). İstanbul: Kitabevi Yayınları, 83-104.
- Daşdemir, Özkan. (2015). “Alevi-Bektaşî Geleneğinde Elma”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8/37, 83-97.
- Gürkan, Salime Leyla. (2003). “Yahudi ve İslam Kutsal Metinlerinde İnsan’ın Yaratılışı ve Cennet’ten Düşüş”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 9, 1-48.
- Kahraman, Ferruh. (2013). “Bir Tefsîr-Kelâm Problemi: Hz. Âdem’in Yasak Ağaca Yaklaşması”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV/27, 191-226.
- Mardrus, Joseph Charles. (2012). *Binbir Gece Masalları*, 1/1, (Çev. Âlim Şerif Onaran). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Y.y. (1626). *Süleyman Aleyhisselam Hikâyesi*. İstanbul: İstanbul Millet Kütüphanesi, 34Ae Roman 148.
- Y.y. (2000). *Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi.
- Yazır, Muhammed Hamdi. (2008). *Hak Dini Kur’ân Dili Meâli*. (Sadeleştirenler: Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Bratton, Fred Gladstone. (1995). *Yakın Doğu Mitolojisi*, (Çev. Nejat Muallimoğlu), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.



GELENEKSEL ÜÇ SPORUN FARKLI TÜRLERDE GÖRÜNÜMÜ ÜZERİNE:
BAMSI BEYREK VE BANU ÇİÇEK MÜCADELESİ İLE NAADAM
FESTİVALİNİN KARŞILAŞTIRMALI İNCELEMESİ
ON THE VIEW OF THREE TRADITIONAL SPORTS IN DIFFERENT
GENRES: A COMPARATIVE REVIEW OF THE NAADAM FESTIVAL WITH
BAMSI BEYREK AND BANU ÇİÇEK CHALLENGE

UĞUR DURMAZ


Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Assist. Prof. Dr., Kocaeli University, Faculty of Science and Letters, Dep. of Turkish Language and Literature
ugurdurmaz10@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-0775-6962>

Atıf / Citation

Durmaz, U. 2020. "Geleneksel Üç Sporun Farklı Türlerde Görünümü Üzerine: Bamsı Beyrek ve Banu Çiçek Mücadelesi İle Naadam Festivalinin Karşılaştırmalı İncelemesi". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi- Journal of Turkish Researches Institute*. 69, (Eylül-September 2020). 339-356

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü- *Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi- *Received Date* : 28.01.2020
Kabul Tarihi- *Accepted Date* : 16.09.2020
Yayın Tarihi- *Date Published* : 30.09.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4330>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  *iThenticate* programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi- *Journal of Turkish Researches Institute*
TAED-69, Eylül – September 2020 Erzurum. ISSN 1300-9052 e-ISSN 2717-6851
www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/ataunited>

GELENEKSEL ÜÇ SPORUN FARKLI TÜRLERDE GÖRÜNÜMÜ
ÜZERİNE: BAMSİ BEYREK VE BANU ÇİÇEK MÜCADELESİ İLE
NAADAM FESTİVALİNİN KARŞILAŞTIRMALI İNCELEMESİ
ON THE VIEW OF THREE TRADITIONAL SPORTS IN DIFFERENT
GENRES: A COMPARATIVE REVIEW OF THE NAADAM FESTIVAL
WITH BAMSİ BEYREK AND BANU ÇİÇEK CHALLENGE

UĞUR DURMAZ

Öz

Halkbilimi ürünleri kültürün bir sonucu olarak insan hayatında önemli yer tutan yapılardır. Ürünlerin varyantlaşma yoluyla yayılması ve kendi arasında geçişliliği ya da dönüşümü de sıkça rastlanan durumlardandır. Bu noktada sözlü-yazılı, yazılı-elektronik, sözlü-elektronik kültürler arasında geçiş olduğu gibi; hayatın içinde yer alan kutlama, anma, eğlence, spor, adet, inanış ve uygulamalar gibi birçok alanın da bu geçişten etkilendiği ve dönüşüme uğradığı aşikârdır.

Bu yazıda da Dede Korkut anlatılarından biri olan Kam Püre Oğlu Bamsı Beyrek boyu ile Moğollarda halen kutlanmakta olup geçmişi uzun yıllara dayanan Naadam adlı festivaldeki üç spor etkinliğinin görünümüleri, tarihleri, ritüelleri, uygulanışları, işlevleri ve birbirleriyle olan bağları tartışılacaktır. Bu noktada iki ayrı geleneksel yapı metinler üzerinden incelenecek ardından tarihi-kültürel altyapı verildikten sonra işlevsel açıdan bir karşılaştırma yapılacaktır. Yapılan çalışmada amaç görüntüler başka olsa da ürünlerin ortaya çıkışları ve kullanımındaki benzerliği göstermek ve kültürün yayılma yapısını irdelemektir. Aynı zamanda bugünkü kabuller etrafında bu üç sporun durumuna da yazıda değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Dede Korkut, Naadam, Festival, Sözlü-Yazılı Gelenek, Spor.

Abstract

Folklore products are structures that take an important place in human life as a result of culture. It is also common for products to be spread through varianization and to be transitioned or transformed between themselves. At this point, it is clear that as there is a transition between oral-written, written-electronic, oral-electronic cultures, many areas of life such as celebration, remembrance, entertainment, sports, traditions, beliefs and practices are affected by the transition and have undergone transformation.

In this article, the story Kam Püre Oğlu Bamsı Beyrek, one of the narratives of Dede Korkut and is still celebrated in the Mongols and the views, dates, rituals, practices, functions and ties of the three sports events at the Naadam festival, which dates back many years, will be discussed. At this point, two different traditional structures will be examined through texts and then a functional comparison will be made after the historical-cultural infrastructure is given. The aim of the study is to show the similarity in the appearance and use of products, even though the images are different, and to examine the structure of culture's spread. At the same time, the status of these three sports will be stated in the article around today's admissions.

Key Words: Dede Korkut, Naadam, Festival, Oral-Written Tradition, Sports.

Structured Abstract

Societies stand out in their wide history with a number of characteristics. In steppe society, the most obvious of these features are the appearance of their association with nature in different ways. It is possible to see the partnerships they have established with nature in many areas in their lives. Especially in sports activities, imitations and analogies of the struggle with nature stand out. The Turks and Mongols, who are among the steppe peoples, also have three important sports organizations that show this situation: horse riding, archery and wrestling. These three sports have been traditionally performed for centuries and masters have been trained. Growing names bring these sports into modern life, while continuing the tradition by educating new students.

In this article, the appearance of the traditional three sports in different genres is examined comparatively and their similarities are revealed. The similarities between the archery, horse-riding and wrestling sports in a chapter in Bamsı Beyrek, a story in the Book of Dede Korkut, one of the main written works of the Turks, and the three competitions in the festival called Naadam, which belongs to the Mongols, are noteworthy. Because Book of Dede Korkut is a cultural carrier in itself, it would be wrong to see it as just a text. Icons, symbols, motifs and practices in the stories in it are important to reflect the way of life of the Turks. In the stories contained there, sometimes the customs of marriage, sometimes the practices of death, sometimes the rules governing the social structure are observed. The festival, called Naadam, is an organization whose foundation is based on religious beliefs, but is based on revealing power in a general sense and thus aims to show the physical aspect of society. The progress, influence and use of the three sports in the Bamsı Beyrek narrative with the three sports featured here show great similarities. In order to examine this in the study, the section in the text was given first and the original structure was seen. After that, it was revealed on what days, how and why these three sports at the Naadam festival were performed. After the short dates of the three sports were given, the similarity observed between the two examples and the situations that bring about this similarity were examined. Similar structures and the effects of women in the evaluation process of these two sports, seen in both a textual and social event, are also among the topics discussed. At the same time, why the steppe society attaches such importance to these three sports and the aspect of faith, along with the symbolic meanings of the sports activity from the past, has also been added to the study. The aim of the study is to show the diversity of the distribution sites of cultural products by revealing similar structures that appear in different species. However, it is possible to explain what changes the same event has undergone in different products, what structures have emerged in social life, sometimes verbally, sometimes written, sometimes in practice.

Among the study's main methods of review are both text-centered and context-centered theories. Text-centered theories were used in the study of the story in the Book of Dede Korkut; context-centered theories were used in the study of the Naadam festival. It is no coincidence that the three sports, which continue in different ways today, take place together in the same environment and in the same text. It is a well-known fact that peoples in close geography exchange cultures with each other. Traditional elements of both races based on almost the same lineage, such as the Turks and Mongols, show similar structures. For this reason, the study is also important in terms of showing the direction of culture's spread

and the way it spreads. These three sports, which are also effective in determining the social status around the importance of cultural activities for people and the value given by the society in which they live, have been considered valuable for these two peoples from date to date.

Looking at the information accessed as a result of the study, it was found that it was important for both societies to maintain similar structures for centuries, considering them valuable. The impact of geography on societies can be seen in their lives, as well as in such special structures. Again, it can be said that the expectations of societies about the traditional human type are also associated with power. This power applies not only to men, but also to women, children and the elderly, provided that it applies to every individual in society. A good example of this is the change of traditional elements as a result of the influence of women, especially in the Naadam festival. Again, in the story of Bamsı Beyrek, the woman never returned from the man in the races, and she was always able to do equivalent work with him. This, in turn, is proof of how the requirements of social status are viewed similarly in different elements. Another conclusion reached is that the sports in the written narrative and the festival are performed in the same order. This sequence is especially advanced on a scale that extends from easy to difficult according to the difficulty of sports and has been determined as horse riding, archery, wrestling. In the written narrative, the candidate who succeeds in all three of these sports in turn gets the woman he will marry; while at the end of the festival, the first ones in all sports are rewarded. The first person in wrestling wins the title of athlete of the year for that year. For this reason, wrestling is always one step ahead of other sports and is considered more valuable. As a result, the study shows how different structures are shaped under similar conditions, but in the new period it is understood how they continue their lives and protect their existence.

Giriş

Yaşama içgüdüğü canlılarda var olan ve temel olarak hayatta kalmayı, varlıklarını devam ettirmeyi ve yeni nesillere ulaşmayı sağlayan yapıdır. Canlılar içinde bu konuda bilinçli ya da bilinçsiz olarak birçok yapı görmek mümkündür. İnsanlar ise hem kendi hayatları hem de yarattıkları ürünlerin ve yaşam biçiminin bir göstergesi olan kültürlerinin devamlılığı için ellerinden geleni yapmaktadır. Kültür onu yaratan milletlerin yaşadıkları coğrafyadan, geçirdikleri tarihi süreçten, bugünkü durumlarından ve diğer dış etmenlerden etkilenerek değişir, dönüşür. Bazı durumlarda devam ettirilmesi güçleşerek belli bir süre içinde yok olarak unutulur. Böyle durumlarda da geçmişe yönelik yapılan araştırmalar aracılığıyla tekrardan bu ürünlerin neler olduğu, ne zaman kullanıldığı, neden yok olduğu gibi soruların cevapları bulunabilir. İnsanların kültürü üretme araçlarından birisi sözdür. Sözlü gelenek olarak nitelendirilebilecek olan ve bir yaratıcının ağzından döküldükten sonra kulaktan kulağa yayılarak yeni anlatıcılar aracılığıyla gerçekleştirilen bu yapı zamanla yazının kullanılması ve kayıt yöntemiyle daha kalıcı bir yapı haline gelmiştir. Güncel olarak bakıldığında ise teknolojik kayıt aletleri ve iletişim araçlarındaki ilerleme ile de yeni bir yaratma ve icra yapısı ortaya çıkarken hem sözlü hem de yazılı geleneğin birçok unsuru bu yeni ortamda kendisine yer bulmaktadır. İşte Türk kültürü açısından sözlü gelenekte başlayan anlatıcılık/hikâyecilik yapısının yazılı şekle dönüşmesiyle bugüne gelen en geniş kapsamlı eserlerinden bir tanesi Dede Korkut Kitabı'dır. 2019 senesinde yeni bir nüshanın keşfiyle beraber güncel araştırmalar için daha geniş kapsamlı bir süreç de başlamıştır. Dede Korkut Kitabı'nın önemi herkesçe malumdur. Burada yer alan anlatılar sadece birer sözlü/yazılı gelenek ürünü değil aynı zamanda tarih, coğrafya, antropoloji, sosyoloji, ekonomi, kültür araştırmaları gibi birçok bilim için belli bir döneme ışık tutmaktadır. Eserde yer alan hikâyeler üzerine yapılan karşılaştırmalı çalışmalarda Dede Korkut'ta yer alan bazı kültür unsurlarının güncel başka alanlarda da görüldüğü bilinmektedir.

İnsanoğlunun özellikle geçmiş dönemlerdeki toplumsal yapısında yer alan hayat düzeni içinde her işin belli bir zamana bölündüğü ve ona göre yaşamın sürdürüldüğü görülmektedir. Mevsimlerin, yaşanan coğrafyanın, siyasi konumun etkileri ile birlikte gruplar yetiştirdikleri tarım ürünlerini, dinlenme ve çalışma zamanlarını, sosyal ve siyasi kurumlarını oluşturarak kendi toplumsal düzenlerini ortaya koymuşlardır. İşte geçmiş dönemlerden bugüne kadar uzanan zaman diliminde özellikle dini altyapı etrafında başlayan sonrasında bu etkiyi kaybederek ladini özellikler gösteren ve sosyalleşme, rahatlama, bir arada olma gibi işlevlerin görüldüğü en önemli etkinlikler arasında festivaller/karnavallar/panayırlardır. Bu üç etkinlik temel yapısı itibarıyla insanların bir arada olduğu, eğlendiği, kendilerine ait kültürel yapıların sergilendiği kısıtlı zamanlı etkinlikler olması nedeniyle özellikle geçmiş dönem toplumlarında çok önemli ve değerli sayılırlardı. Bugün de bu değeri ve önemi koruyan etkinlikler olmakla birlikte güncel eğlence, sosyalleşme ve iletişim yapısı nedeniyle bu tarz geleneksel yapılar daha sembolik halde ilerlemektedir. Bu tarz festivallerin devam ettiği bölgelere bakıldığında geçmiş dönemle bağını koparmamış geleneksel toplumların öne çıktığı görülebilir. Moğolların da yaşadıkları coğrafya ve hayat biçimleri göz önünde bulundurulduğunda bu tarz festivalleri halen büyük bir coşku ve istekle düzenledikleri görülmektedir. *Naadam* adı verilen festival ise Moğol toplumu için senenin en büyük ve en görkemli etkinliği olarak tanımlanır. Burada yapılan kutlamaların yanında en dikkat çeken etkinlik ise üç önemli spor dalındaki müsabakalardır.

Bu yazıda hem Dede Korkut Kitabı'nda hem de Naadam festivalinde ortak şekilde var olan üç temel yarışın görünümü ve mitolojisi aktarılarak karşılaştırmalı bir çalışma amaçlanmaktadır. Bu iki ayrı türün içinde yer alan aynı etkinlikler zamanla kültürün nasıl dönüştüğünü ve kullanıldığını anlamak için iyi örneklerdir. Hem yazılı anlatı da hem de uygulamalı yapıda görülen büyük benzerlikler ise bu iki milletin ortak noktalarından birinin de kültür olduğunun kanıtıdır. Genel olarak bu üç yarışın geçtiği bölümler ve metinler incelenerek farklı unsurların birlikteliği gösterilmeye ve toplumsal işlevler açısından irdelenmeye çalışılacaktır.

1. Festival Kavramı ve Naadam Festivali

İnsanlık tarihinde geçmişten bugüne kadar festivaller farklı amaç ve yöntemlerle yapılagelmiş etkinliklerdir. Temelde kısıtlı zamanda, belirli yerde yapılan bu toplantılar eğlence, yeme içme, sosyalleşme, yarışma, tanıtım vb. birçok yapıyı içlerinde barındırırlar. “Festival teriminin etimolojisi Latince kelime olan festum’a gider, orijinal anlamı genel eğlence ve şenliktir. Burada festival bir kültürün veya sosyal grubun dünya görüşünü, geleneksel uygulamalarını, performanslarını, ritüellerini ve oyunlarını temsil eden periyodik bir kutlama olarak açıklanır. Festival, genellikle evrensel belki de gelenekte ısrar eden en karmaşık sosyal ve sembolik olaydır” (Green 1997: 295’ten akt İmirgi 2005: 30) Genel toplum düzeni içinde belli bir dönemde yapılan bu etkinlikler topluluğun sosyal ihtiyaçlarının karşılanması için gereklidir. Bu noktada dünyada pek çok farklı toplumda festival veya onun benzeri olan karnaval, fuar, şenlik, panayır gibi etkinlikler gözlemlenmektedir. Türk kültürü açısından da senenin belli dönemlerinde bir araya gelerek toplantılar yapma ya da belli amaçlar için çeşitli etkinlikler düzenleme bilinen bir gelenektir. Bu gelenek etrafında şekillenen birçok farklı unsur günümüze kadar ulaşabilmiştir. Doğum, evlenme, ölüm gibi geçiş dönemlerindeki kutlamalar ile birlikte özellikle baharın başlangıcı ya da bitişinde düzenlenen birçok tören bu duruma örnek olarak verilebilir. Bunun yanında yerelin kalkınması amacıyla düzenlenen fuarlar, panayırlar ya da belli bir ürün üzerinden ilerleyen festivaller de bu geleneksel zincirin günümüzdeki halkaları arasındadır. Türklerle komşu olan milletlerde de bu ve benzeri birçok etkinliği görmek mümkündür. Naadam festivali de Moğolların uzun yıllardır kutladıkları bir etkinlik olarak öne çıkmaktadır.

Naadam festivali temelde güreş, okçuluk ve at binmeden meydana gelen üç müsabakanın birleşiminden oluşan bir etkinliktir. Kelimenin sözlük karşılığı da bu duruma vurgu yapmakta ve şöyle açıklanmaktadır: “Naadam /Наадам/: Festival, bayram, oyun. Moğolların her yıl geleneksel olarak düzenledikleri büyük spor müsabakası olan güreş, okçuluk ve at yarışı bayramı” (Ariunbolor ve Natsag 2008: 483). Bu toplantı sadece bir yarışmalar dizisi değil aynı zamanda festivalin genel yapısı itibariyle sosyalleşme, yeme içme, rahatlama ve eğlenme alanıdır. Bahsedilen üç yarış erkeklere özgü olduğundan Naadam, üç erkek yarışı anlamını da taşıyan uzun geçmişe dayanan önemli bir kültürel faaliyettir. Temelleri Cengiz Han’a kadar götürülen festival, 13. yüzyılda Büyük Moğol Ulusunun oluşturulmasından sonra önemli devlet olayları ve askeri zaferlerin ardından düzenlenirken yerel düzeyde sosyal ve dini toplantılarda da kullanıldığı bilinmektedir. Burada başarılı olanların prenslerin ve soyluların yardımcısı olarak görevlendirildiği da bilinmektedir (Rhode 2009: 12). 13. yüzyıl sonrasında da bu oyunlar önemli zamanlarda tekrar ederek gelmiş ve 17. yüzyılda Budizm’le beraber dini bir kimlik kazanmış, bu yüzyılın

sonunda tamamen siyasi ve dini bir törene dönüşmüş ve birçok dinî ya da lâdini festival içinde bu üç yarışma yer almıştır. Özellikle dini liderlerini onurlandırmak için Moğollar tarafından her üç senede bir başkentte icra edilmiştir (Rhode 2009: 12). 1921 yılından sonra ise Naadam festivali ulusal devrimin bir kutlaması oldu. 11 Haziran 1921’de devrimciler başkent Urga’ya bir saldırı düzenledi ve Çin askerlerini kovdu. Böylece Yeni Moğolistan’ın ilk Naadam festivali kurtuluşun ilk yıldönümünde 11 Temmuz 1922’de Tula Nehri’nin güney kıyısında büyük Moğol kahramanı Sükhbaatar’ın seçtiği yerde kutlandı (O’Gorman ve Thompson 2007: 198). Yaşanan bu gelişim süreci etrafında yaklaşık 850 yıldır devam eden etkinliğin son şekli de ortaya çıkmıştır. Festival bugün de geleneksel olarak 11-12 Temmuz’da başkent Ulanbatur’da Moğol başkanı himayesinde kutlanmaktadır. Mekânsal ve zamansal boyutları olan bir devlet törenine dönüşmüş vaziyette olan bu festival Moğolistan’ın bağımsızlığı, egemenliği ve ulusal kimliğinin sembolik bir kutlamasıdır (Rhode 2009: 14).

Bugünkü Naadam festivalinin kendi içinde özel bir ilerleyişi mevcuttur. Bu ilerleyiş hem geleneksel hem de modern unsurlar taşımaktadır. Bunun yanında oyunların oynanma sırası ve katılımcıların ödüllendirilmesi de belli bir düzene göre yapılmaktadır. Festivalin ilk günü açılış seremonisi ile başlar. Devlet başkanı ve halkın bir araya geldiği başkent meydanında çeşitli törenler yapılır. Akabinde şehir stadyumuna geçilerek ikinci bir seremoniye başlanır. Burada Cengiz Han’ın tiyatral şekilde canlandırılması yapılarak ona olan saygı gösterilir. Sonrasında Cengiz Han’ın asıl dini olarak bilinen Şamanizm’e saygı amacıyla bir Şaman ritüeli gerçekleştirilir. Bu ritüelde bir şaman ateşi yakıldıktan sonra etrafında bir ayin düzenlenerek çeşitli danslar edilir. Sonrasında festivale ismini veren oyunların başlangıcı yapılır. Bu üç oyundan güreş stadyumun içinde, okçuluk stadyumun yanındaki bir alanda, at yarışları ise şehrin 30 kilometre dışında bir alanda yapılır. Oyunlar bütün festival boyunca devam eder. Festivalin son günü bu yarışmalarda dereceye girenlere ödüllerin verilmesi ve final güreşinin yapılması ile geçer. Sırasıyla okçuluk ve at yarışında dereceye girenlere ödülleri verilir ve bunların ardından festivalin büyük final güreşi yapılır. Final güreşinde kazanana ödülleri verilmesiyle festival sona erer (Rhode 2009: 43-81)¹.

Kısaca böyle özetlenebilecek olan Naadam festivalinin ilerleyişi birçok simgenin ve tarihi unsurun bir araya gelmesinden oluşan geniş kapsamlı bir etkinliktir. Burada dikkat çeken nokta yapılan üç yarış ve bu yarışların erkeklerle anılır olmasıdır. Temelde güreş dışındaki diğer iki yarışmaya kadınlar da katılabilmektedir ancak genel kanı olarak üç erkek yarış ifadesi festivalin özüne yansımış vaziyettedir. Yapılan yarışların toplumsal yönü ve geçmiş elbette ki bozkırdaki yaşama bağlantılıdır. Bu yaşamanın bir farklı örneğini gösteren eser ise Türk yazılı edebiyatının önemli numunelerinden olan Dede Korkut Kitabı’dır. Bu festivalde görülen üç yarışın aynısı Dede Korkut Kitabı’nda yer alan Kam Püre Oğlu Bamsı Beyrek boyunda da görülmektedir. Bamsı Beyrek ve Banu Çiçek arasında geçen bu üç yarış ile Naadam festivalindeki üç yarışın durumu çalışmada incelenecek temel noktadır.

¹ Burada bahsedilen ilerleyiş özet şeklinde verilmiştir. Adı geçen her bölümün belli ritüel yapıları ve özel görünüşleri mevcuttur. Yazının amacı Naadam Festivalinin tamamını tanıtmak olmadığından burada festivale ayrıntılı bir şekilde yer verilmemiştir. Gerekli kısımlar ilerleyen bölümlerde değerlendirme için kullanılacaktır. Festivalin tamamının detaylı şekilde işleyişi için bk: Rhode, 2009: 43-81.

2. Kam Püre Oğlu Bamsı Beyrek Boyu ve Üç Yarışın Görünümü

Dede Korkut kitabı hem sözlü hem de yazılı gelenek içindeki varlığı ve yeni gelişmelerle güncelliğini her daim koruyacak gibi görünmektedir. Bu sebeple de eserin içinde incelemeye tabii tutulacak unsurların sayısı da devamlı olarak artmaktadır. Yıllardır süren çalışmalar gösteriyor ki Dede Korkut hem metinsel hem de simgesel olarak Türk kültürünün zengin eserlerinden biridir. Hikâyelerin her birinde farklı unsurlar görülse de bu yazıda bir hikâyedeki kısa bir bölüm üzerinde durulacaktır. Dresden nüshasında *Kam Pürenün Oğlu Bamsı Beyrek Boyu* Vatikan nüshasında ise *Hikayet-i Bamsı Beyrek Boz Atlı* başlığına sahip bu anlatıda yer alan üç yarış örneği dikkate değerdir. Hikâyenin yarışlara kadar olan kısmında Bamsı Beyrek bir geyiği kovalayarak kırmızı otağın dikili olduğu yere gelir. Bu otağın sahibi olan Banı Çiçek gelen kişinin kim olduğunu araştırmak için yanındaki kadınlardan birini gönderir ve onun yüzü nikaplı bey oğlu bey olduğunu öğrenir ve onun nişanlısı olan Beyrek olabileceğini düşünür. Sonrasında Beyrek'in yanına gelerek onun sevgilisi olan Banı Çiçek'e uygun biri olup olmadığını anlamak için onu sınamak ister. İşte tam burada yazının konusu olan üç yarış görülür. Bu üç yarışın geçtiği kısım şöyledir:

Kız aydur: Ya ne maslahata geldün yiğit didi. Beyrek aydur: Pay Piçen Bigün bir kızı var-imiş, anı görmege geldüm didi. Kız aydur: Ol öyle adam degüldür kim sana görine didi, amma men Banı Çiçeğin dadısıyam, gel imdi senün-ile ava çıkalum, eger senün atun menüm atımı kiçer-ise onun atını dahi kiçersin, hem senün ile ok atalım, meni kiçer-isen anı dahi kiçersin ve hem senünile güreşeliüm, meni basar-isen anı dahi basarsın didi. Beyrek aydur: Hoş, imdi atlanun. İkiisi atlandılar, meydana çıkdılar. At depdiler, Beyrek atı kızun atını kiçdi. Ok atdılar. Beyrek kızun okın yardı. Kız aydur: Mere yiğit menüm atımı kimse kiçdügi yok, ohumu kimse yarduğı yok, imdi gel senün-ile güreş tutalım didi. Haman Beyrek atdan indi. Karvaşdılar, iki pehlivan olup birbirine şarmaşdılar. Beyrek götürür kızı yire urmak ister, kız götürür Beyregi yire urmak ister. Beyrek bunaldı, aydur: Bu kıza basılaçak olur-istem Kalın Oğuz içinde başuma kakıç yüzüme tohuñ iderler didi. Gayrete geldi, kavradı kızun bağdamasın aldı, emçeginden tutdı. Kız kaçındı. Bu kez Beyrek kızun ince biline girdi, bağdadı arhası üzerine yire urdı. Kız aydur: Yiğit Pay Piçenün kızı Banı Çiçek menem didi. Beyrek üç öpdı, bir dişledi, düğün kutlu olsun han kızı diyü parmağmdan altun yüzügi çıkardı kızun parmağma kiçürdi. Ortamuzda bu nişan olsun han kızı didi. Kız aydur: Çün böyle oldu, haman imdi ilerü turmak gerek big oğlu didi. Beyrek dahi nola hanum baş üzerine didi.”

(Ergin 2008:121-124).

Burada görülen üç yarış, at binme, ok atma ve güreştir. Naadam festivalinde olduğu gibi Dede Korkut metninde de bu etkinlikler belli bir sıraya göre yapılmaktadır. Benzerlikleri ve farklılıklarıyla bozkır kültür coğrafyası için önemli birer unsur olarak değerlendirilebilecek olan bu üç faaliyetin içerikleri, görünimleri ve işlevleri detaylı şekilde irdelenerek hem yazılı gelenekte hem de sosyal hayattaki durumu gösterilmelidir.

3. Üç Yarışın Tarihi, Görünümü, İşlevi

Milletlerin yaşam biçimini belirleyen birçok etmen mevcuttur. Etmenlerden en belirgin olanı ise coğrafyadır. Milletlerin yaşadıkları coğrafya onların dillerine, kültürlerine, yeme içme alışkanlıklarına, davranışlarına, inanmalarına, uygulamalarına, siyasi sınırlarına ve daha birçok unsura etki etmektedir. Bu noktada kültür araştırması yaparken dikkate alınacak ilk hususlardan biri coğrafyadır. İnsan yaşadığı yere uyum sağlayabilen ya da yaşayabileceği yeni yerleri arayan yapısıyla değişime ve dönüşüme açıktır. Sadece gündelik hayat değil sözlü ve yazılı birçok unsur da bu değişken yapı içinde şekillenmektedir. İşte burada bahsi geçen üç yarış Türkler ve Moğollar için ortak bir nokta olan bozkır coğrafyasının geçmişten bugüne varlığını sürdüren en bilindik yapılarıdır. Okçuluk, at biniciliği ve güreş neredeyse bozkır milletlerinin resmi ve milli sporları olarak anılmaktadır. Bu noktada birçok farklı yaratmada yer almaları gayet doğaldır. Hem Naadam hem de Dede Korkut'ta bu üç unsur benzer ya da farklı işlevler yüklenmiş haliyle görünmektedir. Bunların tarihi yönü ve ürünler içindeki durumu onların neden önemli olduklarını anlamak açısından bakılması gereken noktalaradır.

3.1. At Yarışı

At bozkır toplumları arasında yaygın olarak kullanılan bir hayvandır. Bozkır milletleri atı ulaşım, savaş, taşıma, beslenme ve spor gibi alanlarda kullanmaktadır. Atın bu denli işlevsel yapısı onu hayatın önemli unsurlarından biri haline getirmiş olup atın en eski dönemlerden beri önemli bir yardımcı olarak görüldüğünün en somut kanıtlarına anlatı sistemlerinde rastlamak mümkündür. Mitik anlatılardan itibaren kendine özel bir yer edindiği görülen at, savaş ve göç gibi olağanüstü zamanlarda ve normal yaşamda sosyal-kültürel hayatın önemli unsurlarından biri olarak insanoğlunun yanın da yer almıştır. Temeli göçebe yaşam üzerine kurulu Türk kültürü açısından konuya yaklaşıldığında, atın ailenin bir üyesi olarak görülmesinin nedeni açıkça anlaşılmaktadır. Bu düşüncenin mitik dönemden sonraki anlatı sisteminde de sıklıkla dile getirildiği görülür. Türk destan kahramanının atından başka kimsenin yardımını kabul etmemesi ya da Dede Korkut Kitabı'nda çokça rastlanan "yayan erin umudu olmaz" ifadesi atın önemiyle ilgili geleneksel anlatı sisteminden verilebilecek yerinde örnekler arasındadır. Kısaca at, Türk'ün ideallerini gerçekleştirme noktasında her daim yanında bulunan en önemli yardımcıdır.

Moğollarda ve Türklerde atın görünümü ve önemi genel olarak mitolojik ve gerçek hayattaki yönüyle karşımıza çıkmaktadır. İnanç unsuru ya da mitolojik olarak at genellikle iyilik, güç, tanrısallık ile özdeşleşmiş ve hem kendisini hem de binicisini farklı bir varlığa dönüştürebilen yetiye sahip olmuştur. "At, görünmezler âleminden haber getiren, gelecek fenalıkları sezen, dostu, düşmanı tanıyan bir yaratıktır. O kahramanın yardımcısı, silah arkadaşıdır. Gerekirse konuşur sahibine nasihat eder" (Uraz 1994: 146). Türk ve Moğol topluluklarının ilk inançlarından olan "Kamlık"ta da atın önemli olduğu görülmektedir. Bu inanışa göre at, kamların yeraltına ve gökyüzüne çıkmasına yardımcı olan unsur, hastalıkların iyileşmesinde kama yardım eden yol gösterici, büyüsel uygulamalarda bir simge ve ruhlara sunulan bir kurbandır (Seyidoğlu 1995: 92-93). At, aynı zamanda kült olan suyun hayvan şekilli timsali olarak sayılmaktadır. Bu sayede tanrısal bir vasıf da kazanmakla birlikte rengine ya da üzerinde bulundurduğu beneklere göre şans ve uğur getirdiği bilinmektedir (Çoruhlu 2011: 164). Atın gök ile bağlantısı milattan önceki dönemlere kadar

dayandırılmakta ve bozkırlarda yaygın bir inanç olarak var olmuş olabileceği ileri sürülmektedir (Roux 2017: 35). Bu inançsal yapısı yanında at, özellikle mitlerden başlayarak destan, hikâye, masal, efsane gibi birçok gerçek, yarı gerçek ya da olağanüstü unsurlu anlatı içinde kendisine yer bulmuştur. Buralarda da inanç altyapısından faydalanılarak genellikle tanrısal özellikler ile birlikte temelde ana kahramanın yardımcı unsuru olarak görülmüştür. Özellikle destanlardaki karakter kadrosu sayılırken “Hayvan Kahraman Tipi (Kahramanın Atı)” (Çobanoğlu 2011: 110) şeklinde bir başlık açıldığı görülmektedir ki bu onun sözlü anlatılardaki önemini gösteren kanıtlardandır.

Atın inanca dayalı ve mitik yapısının yanında bir de gerçek hayattaki durumu vardır. Sosyal hayat içinde özellikle bozkır milletleri için at, birçok yönden önemli sayılmaktadır. Atın genel bozkır hayatı içindeki yeri geçmişte ve günümüzde hem Türklerde hem de Moğollarda baskın şekilde görülmektedir. Coğrafyanın bir getirisi olan yaşam biçimi Türkler ve Moğollar için ortak sayılabilecek olan “atlı-göçebe” yaşam tarzıdır. Yerleşik köy ve şehir hayatına geçmeden önce bu tarz bir hayatın en temel ihtiyacı olan at zaten toplumun her alanına kendisini dâhil etmiştir (Kaplan 2016: 14). At her şeyden önce bir ulaşım aracı olarak işlev görmektedir. Uzun yolculuklara dayanabilen gerektiğinde birden fazla kişiyi taşıyabilecek bir taşıta dönüşen aynı zamanda savaşlarda da süvari grubunu oluşturan temel unsurdur. Yine ticaret ürünü olarak da farklı milletlere özellikle de komşu olan Çin ve Bizans’la yapılan ticaretin takas ürünü at ve ondan üretilen ürünlerdir (Gömeç 2016: 821-822). Atın sütü bir içecek olarak uzun yıllardır Türkler arasında yaygın olarak kullanılmakta bunun yanında eti de besin olarak tüketilmektedir. Göçebe yaşam şeklinde atın postu da hem kıyafet hem de korunak olarak kullanılmaktadır. Atın bir diğer kullanım alanı ise sanatsal aktivitelerdir. Özellikle bozkır çalgılarına bakıldığında at kılı ya da atkuyruğu kullanılarak yapılan müzik aletlerinin telleri ya da çalma araçları geçmişte de bugün de görülmektedir. Atın bu işlevleri ışığında temelde göçer bir yapıda olan geçmiş dönem bozkır topluluklarında bu hayvanın insanlara siyasi ve iktisadi yönden büyük bir atılım getirdiği ortadadır (Belek 2015: 114). Maddi ve sosyal yapı içinde atın işlevlerini toparlayacak bir görünüm şöyle açıklanır: “Türkler, sürüler halinde yetiştirdikleri atın etini yerler, onu kurban olarak sunarlar ve her yıl özellikle savaş atlarından binlercesini yabancı ülkelere ihraç ederek gelirlerini sağladılar” (Sertkaya 1995: 26).

İncelemesi yapılan iki gelenek içinde de atın belli amaçlar doğrultusunda kullanıldığı görülmektedir. Hem Dede Korkut’ta hem de Naadam festivalinde ilk işlev yarışmadır. Atın yarış aracı olarak ya da bir oyun aracı olarak kullanımı çok eski zamanlara kadar dayanmaktadır. Mısır Memluklarında at yetiştirmenin güncel haline benzer bir şeklinin görüldüğü ve yine Avrupa şövalyelerinin “Tournoi” adıyla icra ettikleri bir savaş oyununun benzer şekilde bu toplulukta oynandığı bilgisi verilmektedir (Ritter 1934: 46). Bilinen bu oyunların amacı toplumu savaşa hazırlamak ve gündelik hayatın bir parçası olan atın kullanımını hayatın her alanında yaygın hale getirmek için özendirme. Bu nedenle de çeşitli müsabakalar eşliğinde at yarışı bir değer ölçütü konumuna gelmektedir. Bamsı Beyrek hikâyesinde de Naadam festivalinde de at yarışı hem bir yarışma hem de bir sinema aracı olarak görülmektedir. Naadam’da at yarışı genel oyunların yapıldığı yerin yaklaşık 30 kilometre ötesinde ve atların yaşlarına göre dizayn edilmiş farklı mesafelerde yapılmaktadır. 2 yaşındaki atlar 15 km, 3 yaşındakiler 20 kilometre, 4 yaşındakiler 25 kilometre, 5 yaşındakiler 28 kilometre, 6-7 yaşındakiler 32 kilometrelik bir parkurda yarışır ve en

prestijli olan yarış *Ikh Nas* adı verilen 32 kilometrelik parkurdur (Rhode 2009: 111). Naadam festivalindeki bu at yarışlarının bir de dini önemi ve geçmişi olduğu aktarılmaktadır. Eski Moğolistan'da at yarışları ritüellerle bağlantılıdır. Bir Şaman ya da Budist rahip tarafından yazın başlangıcı olarak belirlenen uğurlu bir günde daha sonra özgür bırakılacak olan kırsaklardan sütler alınır ve bu ilk mahsuller tanrılara adanır. Sonrasında bunu kutlamak amacıyla ağırlar yarıştırlır ve bu yarışlarla birlikte en hızlı at ve en iyi binici seçilirdi (O'Gorman ve Thompson 2007: 198). Bu temel etrafında şekillenen gelenek, festival içindeki yarışların bugün dünyada bilinen manada sportif bir faaliyet olarak anılan at yarışından farkını ortaya koymaktadır.

Bamsı Beyrek ile Banu Çiçek arasındaki mücadelede at yarışı, avcılıkla birlikte anılmıştır. Ava çıkılıp orada yapılacak bir yarışın sonucunda eğer Beyrek, Banu Çiçek'in atını geçerse ikinci mücadeleye geçileceğine işaret edilir. Burada temelde bir sınama aracı olarak kullanılan yarış, o dönemki toplum içinde temel ihtiyaçlardan ortaya çıkan bir sürecin sonucudur. Toplumda ata olan ilgi ve sahip olunan bilgi onu sadece bir araç olmaktan çıkarak hem bir eğlence hem de bir yarışma unsuruna dönüştürmüştür. Aynı zamanda tıpkı Naadam festivalinde olduğu gibi at yarışının sonuçlanması yeterli görülmemiş ve arkasından iki tane daha müsabaka isteği ortaya atılmıştır. Burada toplumsal kabuller eşliğinde bakıldığında bireyde aranan özellikler de gözler önüne serilmektedir. O dönemin insanı ata binmesini bilmeli ve onu yarıştıracak kadar iyi sürmelidir. Aynı durum Moğol geleneğinde de görülmektedir. Atların yaşlarına göre düzenlenen müsabakanın amacı her kategoride en iyi atla beraber en iyi biniciyi de ortaya çıkararak ödüllendirmek ve toplumda kabulünü sağlamaktır. Bu noktada dikkat çeken noktalardan bir tanesi hem Naadam'da hem de Dede Korkut hikâyesinde at biniciliğinin sadece erkekler tarafından değil kadınlar tarafından da biliniyor olmasıdır. Çünkü bahsi geçen devirlerde toplumsal statüler içinde kadın ve erkek benzer işleri yapabilmeleriyle ön plana çıkmaktadır. Bu noktada toplumsal cinsiyet bağlamında bir gruplaşmanın olmadığı ve kadın ile erkeğin bu toplumlarda belli noktalarda eşit görüldüğü sonucuna varılabilir. Bu nedenle Banu Çiçek ilk olarak at yarışını teklif ettiği gibi Naadam'da da ilk gün yapılan yarışlar yine at binme üzerine kurulmuştur. Temel neden sınavın kolaydan zora doğru (binicilik, ok atma, güreş) ilerlemesidir. At binmek o dönemki toplumsal yapı içinde en basit ve herkesin yapabilmesi gereken bir eylemdir. Yarış ise bir beceri, güç ve akıl göstergesidir. Destanlardaki temel tiplerden olan alp tipinin özelliklerine bakıldığında da görüleceği üzere toplumun bu kişilerden beklentisi güçlü, cesaretli olması ve bununla beraber cömert davranmasıdır. Dede Korkut kitabında bu terimler "Hüner" ve "Erdem" kavramlarıyla özdeşleştirilmiştir (Duymaz 2003: 126). Bu noktada da alplık kavramı etrafında oluşan fikir çerçevesinde alp kişide yer alması gereken özellikler arasındaki güç ve zekâ toplumdaki her birey için geçerli bir durumdur.

3.2. Okçuluk

Ok, insanlık tarihinde pek çok alanda önemli bir araç olmuştur. Ok ve yay insanoğlunun doğayla olan mücadelesinde öncelikle beslenme sonra savaşma için kullanılmış bugüne geldikçe de spor ve eğlenceye kayan bir anlayışla varlığını korumuştur. Geçmiş tam olarak belirlenemese de ok ve yay kullanımı ile ilgili olarak üç bin yıldan eski bir tarihlere yapılmaktadır. M.Ö. 3500 yıllarında Mısır'da görülen sonra Asurlular, Hititler, Romalılar ve bozkır milletlerinde de görülen ok ve yaylar şekilsel olarak farklılık ve

gelişmeler gösterebilir de işlevsel olarak genelde aynı amaç doğrultusunda kullanılmıştır (Öngel 2001: 190-191). Okun ve yayın maddi hayattaki etkisi ve görünümü insanların inanç sistemlerinde ve anlatılarında da görünmesini sağlamıştır. Bu etki ile birlikte bozkır milletlerinde inanç sembolü, bayraklarda simge, gündelik hayattaki pratiklerde de dini büyüsel anlamlar kazanmıştır. “Umay’ın Türklerin inanışındaki sembolik şekli küçük ok-yaydı... Eski Türkler yıldırımın düştüğü yerde sevinçle dans ederler, mutluluklarını gökyüzüne ok atarak belirtirlerdi. Bazı araştırmacılar gökyüzüne ok atmayı Şamanizm’den kalma eski Türk Moğol geleneği olarak bilirler ve şamanların ruhundan yardım istemek olarak yorumlarlar” (Beydili 2004: 442). Moğollar, Azrail’i korkutmak için gökyüzüne ok atarlar ve bu sayede hastaların iyileşeceğine inanırlardı. Aynı zamanda Moğol şamanları gökyüzüne ok ve yay aracılığıyla seyahat ederlerdi. (Göksu 2013’ten aktaran Yönel ve Türkmen 2017:525-526). Yine Türklerin geçiş dönemlerinde de ok ve yayın varlığı göze çarpmaktadır. Ok ve yay, koruyuculuk yönü ön plana çıkarılarak doğumda çocuğun beşiğinin yanına konulmaktadır. Evlilikte ise gelin evine damat tarafından ok atıldığı görülmektedir. Buna benzer inanış ve uygulamalar ışığında birçok pratikle birlikte geçmişten bugüne gelmiştir (Beydili 2004: 443).

Ok hem Türklerde hem de Moğollarda boy anlamına gelmekle birlikte gündelik hayatlarında savaş için bir araç; savaşa hazırlık olan süre avlarında bir antrenman ve boşta kalan vakitlerde ise bir eğlence aracı olarak görülür. Bu noktada okların da çeşitlendiği ve *ıslık çalan ok* gibi farklı şekillerde yenilikçi fikirlerin kullanıldığı bilinir. Çocuklara küçük yaştan itibaren öğretilen ilk işlerden birisi ok atmaktır. Cengiz Han’ın bu konu ile ilgili bir öğüdü de çocuklara küçük yaştan itibaren ok atmayı, ata binmeyi ve güreşmeyi öğretin şeklinde aktarılır. Göktürklerde ok aynı zamanda hakanlar tarafından gönderilen bir haber çağrısı ve davet/yardım aracı olarak görülür (Dever ve İslam 2015: 49-53). Okçuluğun eskiden beri bir spor olarak da Türkler arasında yaygın olduğu ise yapılan müsabakalardan ve atışlardan anlaşıldığı gibi çeşitli idman yöntemlerinin de bilinmesiyle bağdaştırılır. Ritter’e (1934: 47) göre Türkler modern bir sporcu gibi antrenman yapmakta kendi içlerinde sınıflara ayrılarak bu sınıflara uygun şekilde çalışmaktadırlar. Bütün bunlar ışığında hem Türklerde hem de Moğollarda benzer bir durumdan söz etmek mümkündür. Ok ve okçuluk inançtan anlatıya gündelik yaşamdan olağanüstü durumlara kadar her türlü alanda görülen ve icra edilen bir simge ve işidir. Burada incelenen iki geleneksel yapıda da ok ve okçuluğun bir yarış unsuru olarak görüldüğü aşikârdır.

Ok ve okçuluğun Naadam festivalinde kullanımında sadece sporsal bir aktivite olmadığı geçmişine bakıldığında görülür. Yirminci yüzyılın ilk yıllarından itibaren Moğollar, oku hem av hem de savaş için kullanırlar hatta yay ve ok, düğün ve cenaze törenlerinde güç sembolü olarak simgesel anlam taşır. Yine benzer şekilde kötü ruhları uzaklaştırmak amacıyla da kurban olarak sunulur. Benzer şekilde bu dönemlerde bir adam boyundaki hedeflere yapılan atışların insanları hastalıktan kurtardığına ya da koruduğuna inanılır. Bugün ise özellikle komünist rejimin hayvanları öldürmeyi yasaklaması nedeniyle sadece bir spor dalı olarak varlığını devam ettirmeye çalışmaktadır (O’Gorman ve Thompson 2007:199). Bu özellikler etrafında Naadam festivali içinde de okçuluk bir yarışma ve spor olarak icra edilmektedir.

Festivalde okçuluk üç kategoride icra edilmektedir. Bunlar *Khalka*, *Buriat* ve *Urianghai* adlarını taşır. Oyunlarda statüsel bir kısıtlama mevcuttur. *Khalka* oyununa

Moğolistan'ın merkezinden gelenler; Buriat'a Sibirya'nın doğusundan gelenler, Urianghai'e ise batıdan gelenler katılır. Bu üç kategoriden ilk ikisine kadınlar da katılabilirken üçüncüsü sadece erkekler içindir. Khalka'da 75 metreden 40 atış yapılır. İlk 20 atış 3 metreye 4 metrelik bir alana yapılırken diğer 20 atış daha küçük 30 hedefe yapılır. Buriat'ta ise 35 metreden 12-15 santimetrelik hedeflere atış yapılır. Urunghai'de 45 metreden yapılan atışlar at derisinden yapılan bir hedefe atılır. Üç yarışmada da geleneksel olarak söylenen ve *ukhaili* adı verilen özel şarkılar vardır ki bunlar her yarışmacı skor elde ettiğinde halk tarafından söylenmektedir (Rhode 2009: 230). Geleneksel olarak okçuluk turnuvası Kaplan yılında doğan biri tarafından başlatılır çünkü bu yıl gücü ve nişancılığı sembolize eder. Ejderha yılında doğan bir kişi okçuların onuruna övgü dolu bir şarkı söyler. Okları fare yılında doğan insanlar toplar çünkü fare titizlik ve çalışkanlığın sembolüdür ve yarışmanın puanlarını maymun yılında doğan erkekler kaydeder çünkü maymun yılında doğanların zeki olduğu düşünülür (Rhode 2009: 105). Görüleceği üzere sembolik anlamlar ve standartlar etrafında festivalin içinde önemli bir yere sahip olan okçuluk genel anlamda geçmiş hayatın bir tekrarı ve güncel anlamda da bir sporun icrası şeklindedir. Kadınların ve erkeklerin bir arada yarışabildiği bir spor olması nedeniyle de özellikle Dede Korkut anlatısıyla benzerlik göstermektedir.

Dede Korkut'ta geçen hikâyede ise ilk mücadele olan at yarışının ardından Banu Çiçek ve Bamsı Beyrek ok atmaya başlarlar. Anlatıda gayet kısa geçilen bu bölümde dikkat çeken iki nokta vardır. Birincisi ok atışında ilk olarak Banu Çiçek ok atmış sonrasında ise Beyrek ok atmış gibi görünmektedir. Çünkü metinde Beyrek'in attığı ok Banu Çiçek'in okunu yarmaktadır. Oku yarmak bir güç ve üstünlük göstergesi olarak burada özellikle belirtilmiştir. İkinci nokta ise Banu Çiçek'in ağzından dökülen "Benim okumu kimsenin yardığı yok" cümlesidir. Burada özellikle Banu Çiçek'in yaşadığı bölgede erkek kadın fark etmeksizin hiç kimsenin ondan daha iyi bir okçu olmadığı anlaşılmaktadır. Fakat burada mücadele ve yarış üçüncü aşamaya taşımak için bir üstünlük göstermesi gereken Beyrek bunu oku yararak ortaya koymaktadır. Bir nevi yarışma olan bu ikinci mücadelede başarı elde etmiş olan Beyrek üçüncü sınamaya yani güreşe tabi tutulur. Okun sözlü/yazılı anlatıdaki görünümü bu kadar gibi görünse de aslında toplumsal olarak ne kadar önemli bir yere sahip olduğu açıktır. Bir yarışma aracı olduğu gibi güç gösterisi ya da beklenti olarak da hem kadın hem de erkeğin iyi bir ok atıcısı olması istenir. Bu sadece oku bir yere atabilmek değil gerekirse aynı yere atarak hedefi daha da etkili şekilde vurabilmenin göstergesidir. Tamamen sosyal bir fayda (av, savaş, savunma vb.) nedeniyle bu kadar ustalaşması istenilen toplum üyelerinin bu sorumluluğu ne derecede iyi yerine getirdiğinin bir kanıtıdır.

3.3. Güreş

Dünyada Türkler ile özdeşleşen bir spor dalı olarak da bilinen güreş, insanlık tarihinin en eski mücadelelerinden bir tanesi olarak da geçer. Geçmiş ile ilgili kesin bilgiler olmamakla birlikte milattan önce ikinci bin yıla ait Mısır kayıtlarında bile görülmektedir. Türkler için ise bir savaş antrenmanı olmakla birlikte hem bir eğlence hem de bir spor olarak önemli günlerde ya da çeşitli halk eğlencelerinde bolca icra edilirdi (Özcan 1996: 317). Eski Türklerden bugüne kadar canlı olarak varlığını sürdüren spor dallarından biri olan güreşin Anadolu coğrafyasındaki durumu da önemli gelişmelerle beraber varlığını korumuştur. Osmanlı Devleti'nin kuruluş devirlerinde siyasetten ve savaştan bağımsız şekilde kurulan *pehlivan tekkeleri* bu konuda önemli bir kurum olmakla birlikte güreşin sistemli şekilde

gelişmesini de sağlamıştır (Fişek 1985: 30). Bir karşılaşma ve güç gösterisi olan bu spor dalının maddi hayatta olan öneminin yanında adetler ve inançlarda da önemli yeri olduğu bilinmektedir. İnanç bağlamında özellikle güreşe başlamadan edilen duada İslamiyet'in etkisi görülmektedir. Bu duada Hz. Muhammed'e salâvat getirilip Hz. Hamza'nın adı zikredilerek bir anlamda manevi bağ kurulur (Özcan 1996: 318). Yine eski Türk düğün adetlerinde simgesel bir anlam taşıyan güreş görülmektedir. Gelin kocasının evine geldiğinde kaynanası ile kayınpederi bir güreşe tutuşurlar bir süre sonra kayınpeder yenilgiyi kabul ederek evde karısının sözünün geçtiğini ve onun sözüne itimat edilmesi gerektiğini vurgular (Ataman 1992: 4). Bugün Anadolu coğrafyasında ise güreşler bir gelenek olarak uzun yıllardır süregelen bir zincirin halkası olmasıyla bilinirler. Özellikle Batı Anadolu'da çokça görülen panayırlarda bir ya da birkaç gün güreşlere ayrılır. Bir yandan gündelik ihtiyaçlarını gidermek için panayırlara gelen halk bir yandan da bu spor faaliyetini izleyerek hem eğlenir hem de vakit geçirir (Durmaz 2016: 124). Anadolu'da güreş denildiğinde akla ilk gelen organizasyon ise hiç şüphesiz Edirne Kırkpınar güreşleridir. I. Murat tarafından 6 Mayıs 1361'de ilkinin düzenlendiği bilinen bu organizasyon, Türkiye'nin her bölgesinden güreşçiyi bünyesine toplayarak hem sportif hem de kültürel açıdan önemli bir etkinlik olarak bilinmektedir² (Soygüden, 2018: 339).

Moğollar da güreşi Türkler gibi ata sporu olarak görmekteydiler ve onlara göre bu spor çok eskiden beri icra edilmektedir. Moğollarda güreşin başlangıcı ile ilgili bir anlatı bulunmaktadır. Buna göre ayı avına çıkan Moğol erkekleri bu ayıyı tek başına avlarlar ve başarılı olanlar döndüklerinde ayıyla nasıl mücadele ettiklerini ve onu yere serdiklerini insanlara gösterirlermiş. Moğol güreşinde taraflardan birinin vücudunun bir parçası özellikle de eli yere değdiğinde güreş kazanılır kuralı da ayıyla olan mücadeledeki gösterimden ortaya çıkmıştır (Rhode 2009: 94). Yine Moğollarda Mengü Han ile Hülagü Han'ın pehlivanları arasında yapılan bir güreş müsabakası anlatılarak bu sporun tarihteki yeri de ortaya konulmaya çalışılır (Temel 2015: 128). Güreşçiler Moğollar için her zaman destansı kahramanlar olarak görülüp ideal erkek tipinin bir örneğidir. Sadece fiziksel olarak değil psikolojik olarak da gücü, büyüklüğü ve başarıyı simgelerler (Rhode 2009: 95).

Buradan da görüleceği üzere farklı birçok konuda güreşin kullanımı devam etmektedir. Elbette bu kadar önemli ve tarihi bir olayın birçok farklı ürün içinde görülmesi gayet anlaşılabilir. İncelemesi yapılan iki yapıda da güreş en önemli ve değerli yapı olarak görülmektedir. Naadam festivalinde de Dede Korkut anlatısında da güreşin etkisi diğer iki spor dalına göre daha ilgi çekici ve sonucu belirleyicidir. Naadam'da güreş bütün festival süresince devam eden ancak asıl önemli olan finali ise son gün bütün herkes toplanmışken yapılan güreştir. Naadam güreşinin temel bazı kuralları vardır. Bu güreşte yaş ya da ağırlık kısıtlaması yoktur. Bununla birlikte galip gelen güreşçi bir üst tura yükselir ve bu böylece finale kadar devam eder (Rhode 2009: 98). Güreşin hazırlığı da bitişi de sembolik birtakım görüntülere sahne olur. Başlangıçta ısınma için yapılan bazı hareketler vardır. Bunların ilki elini yere değdirmek ve tekrar ayağa kalkmaktır sonrasında da kollarını açarak ve çeşitli gerinme hareketleri yaparak ısınmadır. Toprağa dokunma yerin ruhuyla iletişime geçmeyi kollarını açarak gerinme hareketleri de aslanı taklit ederek onun gücüne erişmeyi simgeler. Güreşlerin sonunda galip gelen kişi de kollarını yukarı doğru kaldırır ve yenilen güreşçi kolların altından geçerek ona saygısını ve dostluğunu gösterir. Eğer yenilen güreşçi daha

² Kırkpınar güreşleri ile ilgili daha detaylı bilgi için bk. Özdemir ve Çalışkan 2018; Soygüden 2018.

yaşlı ya da tecrübeli ise bu sefer o kollarını açar ve galip gelen genç güreşçi ona olan saygısını göstermek için kollarının altından geçer. Buna “Kartal Dansı” adı verilir. Galip gelen kişi göğsünü aslan gibi dışarı çıkarır, kollarını kartal gibi açar ve etrafta bir fil gibi dolaşırken göğsünü bir goril gibi döver. Bunların hepsi ritüel sayılan ve güç gösterisi anlamına gelen hareketlerdir (Rhode 2009: 98; Okutan 2013: 181). Geleneksel olarak kartal dansı olarak bilinen bu dansın asıl adını “Garuda Dansı”dır. Güreşçi bu dansı ederken iki kutsal kuşu canlandırır: Bunlardan ilki Budist inancın kutsal ruhlarından biri sayılan güçlü Khan Garuda ve ikincisi cesareti, avlanma içgüdüğü ve hızıyla bilinen şahindir (O’Gorman ve Thompson 2007: 200). Bu güreşlerde üç kişiyi yenen güreşçiye şahin, yedi güreşçiye yenene fil, şampiyon olana ise aslan unvanı verilir (Okutan 2013: 180). Galip gelen kişinin bu hayvanların hareketlerini canlandırmasının nedeni bu unvanlardır. Simgesel olarak gücün ve erkekliğin vurgusunu yapar. Bahsedildiği üzere Naadam yarışlarında kadının girmediği tek dal güreştir. Bunun temel nedeni çok eski bir anlatıya dayandırılır. Bir zamanlar Naadam festivalindeki güreşe erkek kılığına girerek katılan bir kadın güreşçi bütün erkekleri yenerek şampiyon olur. Bu olayın ardından kadınların bu güreşlere katılımını engellemek için güreşçilerin bugün de giydiği göğüs kısmı açıkta bırakarak katılımcının erkek olduğunu gösteren güreş kıyafeti tasarlanmıştır (Rhode 2009: 100; Okutan 2013: 180).

Naadam festivalinde bu şekilde görülen güreş etkinliği Dede Korkut anlatısında ise daha kısa ve net şekilde görülmektedir. Bu anlatıda ilk iki mücadeleyi kazanan Bamsı Beyrek son olarak Banu Çiçek ile güreşe tutuşur. Bu güreş kıran kırana geçmektedir çünkü ikisi de birbirini tutup yere vurmak için gayretlenir. Hatta bir ara Beyrek’in geri düştüğünü bile düşündürür. Çünkü Beyrek, “Bu kıza yenilirim Kalın Oğuz’da bunu benim yüzüme vururlar kafama kakarlar” diye düşünür. Bunun üzerine de bir hileye başvurarak kızın önce memelerini tutar. Bunun üzerine kız geri çekilince beline sarılarak onu yere vurur. Böylece güreş müsabakasını kazanır ve son engeli de aşmış olur. Ancak metinden de anlaşılacağı üzere Beyrek güreşi hile yoluyla kazanır. Rakibinin yani Banu Çiçek’in zayıf noktasından tutarak, durumunu lehine çevirip galibiyeti elde eder. Bu mücadelede kadının öne geçmesi ve neredeyse galip gelmesi durumu Divan-ı Lügati’t Türk’te geçen “Kız birle küreşme, kısrak birle yarışma” sözünü akla getirir ki bu sözün açıklaması şöyle yapılır: “Bakire kızla küreşme, çünkü o güçlü olur ve seni yener. Yarışlarda da genç kısrakla yarışma çünkü o attan daha güçlü ve ataktır seni geçer” (Ercilasun ve Akkoyunlu 2018: 207). Bu atasözü hikâyede Beyrek’in dilinden dökülen sözlerde de teyit edilmiş olur çünkü Beyrek, kendisiyle başa baş mücadele eden kıza yenilmek üzereyken hile ile galibiyeti elde etmiştir. Bu noktada kadınlıkla küreşme meselesinde Naadam’da anlatılan hikâyenin tersi bir durum ortaya çıksa da kadın ve erkeğin güreşe tutuşması noktasında iki gelenekte de ortak bir zemin bulunmaktadır.

Sonuç

Ortak bir görünüme sahip olan bu iki yapıdaki benzerliğin temel nedenlerine bakılacak olursa ilk önce coğrafyanın etkisi göze çarpmaktadır. Bozkır coğrafyasının temel yaşam koşullarına bakıldığında buranın getirisini ya da gereklilikleri olan birtakım durumların bu geleneklerde görüldüğü açıktır. Özellikle mit, destan, halk hikâyesi gibi anlatılarda toplumun yaşamında önemli olan unsurların birer simge, sembol ya da görüngen olarak ortaya çıktığı bilinmektedir. Bu anlatıların yanında yaşam içinde görülen bazı dönemsel etkinliklerde de aynı düzeyde simgesel süreçlerin işlediği görülmektedir. Bozkır halklarından olan Moğollar ve Türklerin istedikleri temel kişilik özellikleri burada görülen yarışlar ya da spor dallarında açık şekilde ortaya çıkmaktadır. Anlatıdaki beklenti ile festivaldeki beklenti de benzer özellikler taşır. Yapılan üç yarışın temel amacı bozkır toplumunda ideal ya da istenen tipteki insanların var olup olmadığının kanıtlanması üzerine kuruludur. Buradan hareketle at yarışı yapmak, o coğrafyada çokça yetişen hayvan olan atın gündelik hayattaki kullanımının önemini vurgularken okçuluk bir dönemin temel savaş aleti olması nedeniyle kendisine yer bulur. Güreş ise Moğol anlatısında da görüldüğü üzere hayvan avlarında yapılan mücadelenin tekrar gösterimi ve canlandırması üzerine kurulu olarak bu iki etkinlikte yine doğayla mücadele edebilen insanın gücünün simgesidir. Bu simgesel yapıyı özellikle Naadam festivalinde yapılan güreşte görmek mümkündür. Oyunların başında ve sonundaki hayvan benzetmecesi şeklinde yapılan ritüel yapı direkt olarak güç gösterisidir. Coğrafi ve kültürel anlamda gücün simgesi olan hayvanların seçilmesi ile bu gücün gösterimi olarak ortaya çıkan güreş, açık alandaki en büyük savaş, ulaşım, taşıma araçlarından olan atın kullanımı ve elbette at üstündeki hayatın yanına mücadele için geliştirilen bir silahın konulması tamamen coğrafyanın görünen etkileridir. Bu toplumlar sürekli dışa dönük bir hayat yaşadıkları için devamlı olarak hareket ile birlikte güvenliğin sağlanmasında da teknik ve güce önem verirler. Bahsedilen üç yarış da tam anlamıyla bu gücün ve tekniğin göstergesidir.

Bu iki ortak yapının farklı iki gelenekte yer almasının bir diğer önemli etmeni ise toplumsal kabuller ve beklentilerdir. Toplumun beklentisi olan alp kişinin özellikleri arasında yer alan güç, cesaret ve cömertlik sadece erkeklerden değil, kadınlardan da istenen bir özelliktir. Kadının bu toplumdaki yerine bakıldığında belli noktalarda erkeklerden farklı görülse de bazı temel noktalarda erkeklerle bir sayıldığı hatta belli birkaç noktada erkeklerden üstün görüldüğü de anlaşılır. Türk destanlarında temel tiplerden biri olan kadın tipi kimi zaman anne, kimi zaman sevgili, kimi zaman eş, kimi zaman da kardeş olarak görülmekle birlikte genel olarak belli özelliklere sahiptir. Alplığın gerekliliği olan güç ve cesaretle birlikte cömertliğin sahibi olması yanında bir de akıl onun en belirgin özelliği konumuna getirilir. Bu noktada kadının Dede Korkut'taki görünümüne bakıldığında mukaddimeden itibaren mutlaka bahsedilen bir kadın tipi vardır. Mukaddimede dört türlü olarak tarif edilen ve bunlardan sadece bir tanesi övülen üç tanesi ise yerilen bir yapıdayken hikâyelerde kadının alplık özelliklerini gösterdiği görülmektedir. Toplumsal beklenti sadece bu noktada kalmamakla birlikte özellikle evlilik amacıyla erkeklerin belli bir bedel ödemesi gerektiği düşüncesi de hâkimdir. Bu düşünce bugünkü tabirle başlık parası olarak görülebileceği gibi destan anlatılarda bu "kalınlık" tabiriyle isimlendirilir. Bu kalınlık kimi zaman değerli eşya ya da para olurken kimi zaman da belli varlıklarla ya da düşmanlarla mücadele olmaktadır. Bamsı Beyrek boyunda ise mücadele direkt olarak evlenilecek kızla

olmaktadır. Naadam festivalinde de oluşan durum kadınların toplum içindeki durumlarının bir göstergesidir. Kadınlar bazı durumlarda derece farkları olmakla birlikte ata binerek yarışır, ok atarak hüner gösterirler. Güreşte ise bir kerelik galibiyetleri geleneksel güreş kıyafetinin değişip yerine yeni bir kıyafetin-cinsiyeti belli edecek şekilde tasarlanmış-gelmesine neden olmuştur.

Bu iki gelenekteki ortak oyunların bir diğer önemli özelliği de oyunların belli bir sırayla yapılması ya da kademeli bir değer yükselişinin olmasıdır. Bamsı Beyrek anlatısında net bir şekilde görülen bu sıra at yarışı, ok atma ve güreş şeklinde sıralanmıştır. Naadam'da ise bu sıralama açık şekilde görülmesi de değer bazında bir sıralamanın olduğu açıktır. Ok atma ve at yarışı belli bir zaman diliminde yapıp ödül töreninde ilk sırada ödüllendirilirken güreş hem bütün festival sürecinde devam eder hem de en son onun galibi ödüllendirilerek diğerlerinden ayrı şekilde bir değere sahiptir. Bu noktada toplumsal düzen ve güç gerektiren durumlar statüsel olarak sıralanabilir. Toplum ata binmeyi herkes için bir gereklilik olarak gördüğünden o basit bir iş olarak nitelendirilmekte ve ilk sırada sınanmaktadır. Okçuluk ise daha zahmetli ya da daha fazla ustalık istediğinden ikinci yarışma olarak sunulmaktadır. Güreş ise iki toplumda da ata sporu olarak nitelendirilmesiyle diğerlerinden ayrılmakla birlikte daha fazla güç ve tecrübe istemesi nedeniyle de en son sınanan ve en zorlu görev olarak görülmektedir. Zaten Bamsı Beyrek güreşi kazanarak sevdiğine, Naadam festivalinde ise güreş turnuvasını galip bitiren "Aslan" unvanına sahip olur ve onurlandırılır. İki gelenekte de bu üç yarışın toplumsal kabullerle beraber ödüllendirilmesi de belli bir düzen içinde görülür.

Sonuçta görülmüştür ki birbirine komşu olan iki toplumun ortak değerler etrafında oluşturdukları yazılı, sözlü, uygulamalı halkbilimi ürünlerinde ortaklıklar meydana çıkmakta ve köken önemli olmadan bunlar değerli sayılmaktadır. Bu değer kimi zaman senelik şekilde gösterilir ve yüzyıllar boyunca devam eden bir eğlenceye dönüşürken kimi zaman da sözlü ve yazılı geleneğin içinde sabitlenerek gelecek kuşaklara aktarılır. Her ikisinde de halkbiliminin temel işlevleri bulunabileceği gibi kültürel araştırmalar için birçok önemli noktaya değinilebileceği söylenebilir. Bozkır coğrafyasında ortaya çıkan milletlerin genel kabulleri ve gelenekleri onlar var oldukça yaşamaya devam etmektedir. Bu, Naadam festivali gibi halen Asya'da yaşayan Moğollarda görüldüğü üzere Anadolu'ya gelen Türklerde de okçuluk, at yarışları, at yetiştiriciliği, yağlı güreşler şeklinde varlığını korumaktadır. Bu nedenle sözlü, yazılı ve uygulamalı örnekler geçmişle bugünün sağlamasını yapmak için kullanılacak önemli ürünlerdir.

Kaynaklar

- Ariunbolor, Bayarnyam ve Natsag, Lhagvajav. (2008). *Türkçe-Moğolca, Moğolca-Türkçe Sözlük*. Ulanbatur: Empathy.
- Ataman, Sadi Yaver. (1992). *Eski Türk Düğünleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Belek, Kayrat. (2015). “Eski Türklerde At ve At Kültürü (Dünden Bugüne Kırgız Kültürel Hayatı Örneği)”. *Gazi Türkiyat*, 16, 111-128.
- Beydili, Celal. (2004). *Türk Mitoloji Sözlüğü*. Ankara: Yurt Kitap Yayın.
- Çobanoğlu, Özkul. (2011). *Türk Dünyası Epik Destan Geleneği*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çoruhlu, Yaşar. (2011). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık.
- Dever, Ayhan ve Ahmet, İslam. (2015). “Tarihsel Süreç İçerisinde Türk Kültüründe Spor Algısı”. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 4/5, 46-61.
- Durmaz, Uğur. (2016). *Güney Marmara Panayırları*. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
- Duymaz, Ali. (2003). “Dede Korkut Kitabında Alplığe Geçiş ve Toplumsal Katılma Törenleri üzerine Bir Değerlendirme”. *İslamiyet Öncesi Türk Destanları* (Haz. Saim Sakaoğlu ve Ali Duymaz). İstanbul: Ötüken Neşriyat, 125-138.
- Ercilasun, Ahmet Bican ve Ziyat Akkoyunlu. (2018). *Divânü Lügâti't Türk Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ergin, Muharrem. (2008). *Dede Korkut Kitabı Giriş-Metin-Faksimile*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Fişek, Kurthan. (1985). *100 Soruda Türkiye Spor Tarihi*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Gömeç, Saadetin Yağmur. (2016). “Türk Kültüründe At”. *Uluslararası Sempozyum: Geçmişten Günümüze Bozkır Bildiri Kitabı*. Konya: Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları. 819-834.
- İmirgi, Aysun. (2005). “Festival Kavramı Üzerine Düşünceler”. *Milli Folklor*, 17(65), 29-36.
- Kaplan, Mehmet. (2016). *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 3 Tip Tahlilleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- O’Gorman, Kevin ve Karen Thompson. (2007). “Tourism and Culture in Mongolia: The Case of the Ulaanbaatar Naadam”. *Tourism and Undigenous Peoples* (Ed. Richard Butlar and Tom Hinch). London: Routledge.
- Okutan, Nükhet. (2013). “Naadam Festivali Güreş Karşılaşmalarının Maskülen Kimliği”. *Tehlikedeki Diller Dergisi*. 3/3, 177-182.
- Öngel, Hasan Basri. (2001). “Gelişim Sürecinde Erken İç Asya Türk Okçuluğu”. *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 21/2, 189-215.
- Özcan, Abdülkadir. (1996). “Güreş” *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 14, 317-320.
- Özdemir, Günay ve Vedat Çalışkan (2018). “Geleneksel Bir Sporun Coğrafyası: Türkiye’de Yağlı Güreşler (Kırkpınar-Edirne ve Çardak-Çanakkale Güreşleri)”. *International Geography Symposium on the 30th Anniversary of TUCAUM Proceedings*, Ankara: Ankara Üniversitesi Türkiye Coğrafyası Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları.
- Rhode, Deborah. (2009). *Mongolia’s Naadam Festival Past and Present in the Construction of National Identity*. Universty of Canterbury, Master of Arts in Anthropology Thesis. New Zealand.

- Ritter, Hellmut. (1934). “Ata Binmek Ok Atmak”. *Türkiyat Mecmuası*. 4, 45-48.
- Roux, Jean-Paul. (2017). *Eski Türk Mitolojisi* (Çev. Musa Yaşar Sağlam). Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Sertkaya, Osman Fikri. (1995). “Eski Türk Kültüründe At”. *Türk Kültüründe At ve Çağdaş Atçılık* (Ed. Emine Gürsoy Naskali). İstanbul: Türkiye Jokey Kulübü.
- Seyidoğlu, Bilge. (1995). “Mitolojik Dönemde At”. *Türk Kültüründe At ve Çağdaş Atçılık* (Ed. Emine Gürsoy Naskali). İstanbul: Türkiye Jokey Kulübü.
- Temel, Kenan. (2015). *Ermeni Kaynakları ve Seyahatnamelere Göre Cengiz Moğollarının Kültürel Yapısı*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Afyonkarahisar.
- Soygüden, Aydoğan. (2018). “656. Kırkpınar Yağlı Güreşlerine Katılan Seyircilerin Sosyodemografik Özellikleri ve Katılım Sebepleri”. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 20/2, 337-352.
- Uraz, Murat. (1994). *Türk Mitolojisi*. İstanbul: Düşünen Adam Yayınları.
- Yönel, Gamze ve Mutlu Türkmen. (2017). “Türk Kültür Yaşamında Okçuluk”. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 5, 523-533.




HALK HEKİMLİĞİ ÜZERİNE YAPILMIŞ LİSANSÜSTÜ TEZLERDE DİŞ TEDAVİLERİNE YÖNELİK UYGULAMALARIN TESPİTİ VE BU UYGULAMALARIN DİŞ HEKİMLİĞİ TEMELİNDE DEĞERLENDİRİLMESİ

DETERMINATION OF DENTAL PRACTICES IN POSTGRADUATE THESES ON FOLK MEDICINE AND EVALUATION OF THESE PRACTICES ON THE BASIS OF DENTISTRY


DOĞAN DURNA

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, Diş Hekimliği Fakültesi, Ağız, Diş ve Çene Radyoloji Ana Bilim Dalı
Asst. Prof. Dr., Atatürk University, Faculty of Dentistry, Department of Oral and Maxillofacial Radiology
dogandurna@atauni.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-5341-6024>

HAMZA KOLUKISA

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi ABD
Asst. Prof. Dr., Atatürk Uni., Kâzım Karabekir Education Faculty, Dep. Turkish Language and Literature Education
hamzakolukisa@atauni.edu.tr


 <https://orcid.org/0000-0001-8627-531X>

Atıf / Citation

Durna, D-Kolukisa, H. 2020. "Halk Hekimliği Üzerine Yapılmış Lisansüstü Tezlerde Diş Tedavilerine Yönelik Uygulamaların Tespiti ve Bu Uygulamaların Diş Hekimliği Temelinde Değerlendirilmesi". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi- Journal of Turkish Researches Institute*. 69, (Eylül-September 2020). 357-386

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü- *Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi- *Received Date* : 19.04.2020
Kabul Tarihi- *Accepted Date* : 09.09.2020
Yayın Tarihi- *Date Published* : 30.09.2020

 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4404>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  *iThenticate* programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi- *Journal of Turkish Researches Institute*
TAED-69, Eylül – September 2020 Erzurum. ISSN 1300-9052 e-ISSN 2717-6851
www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

HALK HEKİMLİĞİ ÜZERİNE YAPILMIŞ LİSANSÜSTÜ TEZLERDE DİŞ TEDAVİLERİNE YÖNELİK UYGULAMALARIN TESPİTİ VE BU UYGULAMALARIN DİŞ HEKİMLİĞİ TEMELİNDE DEĞERLENDİRİLMESİ

DETERMINATION OF DENTAL PRACTICES IN POSTGRADUATE
THESES ON FOLK MEDICINE AND EVALUATION OF THESE
PRACTICES ON THE BASIS OF DENTISTRY

DOĞAN DURNA-HAMZA KOLUKISA

Öz

Mükemmel bir varlık olarak yaratılan insanoğlu doğumundan ölümüne kadar hastalıklardan kurtulmak ya da korunmak için değişik yollara başvurmuş, bunlara çareler aramış ve bunların tedavisi için uğraşmıştır. Doktorun olmadığı ya da doktora gitmenin zor olduğu, modern ilaçların bulunmadığı zamanlarda geleneksel tedavi yöntemlerine yönelmiştir. Halk hekimliği, halk tıbbı, halk tababeti, geleneksel tıp, tıbbi folklor gibi değişik adlar verilen bu geleneksel tedavi yöntem ve işlemleri çok eski zamanlardan geçerek, kuşaktan kuşağa aktararak zamanımıza kadar gelmiş, modern tıba da malzeme vermiştir.

Bağlı bulunduğu kültürün önemli bir parçası olan halk hekimliği, tecrübe ve gelenek neticesinde ortaya çıkan bitki, meyve, maden gibi araçları çeşitli hastalıkları tedavi için kullanmıştır. Toplum, hastalığı nasıl teşhis etmişse ona göre de çözüm üretmiştir. Halk hekimliğinde hastalığın sebebi ve algılanışıyla modern tıbbın teşhis, tedavi ve algılanışı arasında elbette ciddi farklılıklar vardır.

Bu çalışmada halk kültürü araştırmaları ile diş hekimliği disiplinleri arasında ortak bir kapı aralamak amacıyla halk hekimliği üzerine yapılmış lisansüstü tezlerdeki geleneksel diş tedavi yöntem ve uygulamaları belirlenmiş, elde edilen verilerin içerik analizi yapılarak diş tedavisinde kullanılan bitkisel, hayvansal ve madensel maddeler tespit edilmiştir. Her bir madde başlığı altında ilgili uygulamalar bir araya getirilmiş, bu süreçte her iki disiplinin üzerinde hem fikir olacağı bir üslup ve dil kullanılmaya gayret edilmiştir. Bu çalışmada tedavi maksadıyla kullanılan

Abstract

Mankind, who was created as a perfect being, have resorted to different ways to get rid of or be protected from diseases from birth to death, have sought remedies and worked on the treatment of these disease When there was no doctor or it was difficult to go to the doctor and modern medicine was not available, he turned to traditional treatment method These traditional treatment methods and procedures, which are given different names such as folk medicine, traditional medicine, medical folklore, have passed through ancient times, being inherited from generation to generation, and have provided materials for modern medicine.

Folk medicine, which is an important part of the culture it belongs to, used tools such as plants, fruits and minerals that emerged as a result of experience and tradition to treat various disease Society produced solutions the way it diagnosed a disease. Of course, there are great differences between the cause and perception of the disease in folk medicine and the diagnosis, treatment and perception of modern medicine.

In this study, traditional dental treatment methods and applications in postgraduate theses on folk medicine were designated in order to open a common door between folk culture research and dentistry disciplines; the content analysis of the obtained data was made, and herbal, animal and mineral substances used in dental treatment were established. Relevant applications were brought together under each item heading. In this process, efforts were made to use a style and language on which both disciplines agree. The study tried to make a scientific interpretation about why the

maddelerin niçin kullanılmış olabileceğine bilimsel bir yorum getirilmeye çalışılmıştır. Değerlendirme yaparken halk arasında yapılan bu uygulamaların doğru ya da yanlış olduğuna dair bir kanaat belirtilmemiştir. Sadece halkın diş tedavisinde kullandığı bitkisel, hayvansal ve madensel maddelerin kullanım amaçlarına bilimsel bir bakış açısı getirmek amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Halk hekimliği, diş hekimliği, geleneksel diş tedavi yöntemleri, bitkilerle tedavi (fitoterapi).

substances used for treatment may have been used. While making the assessment, no opinion was suggested about whether practices among the public are right or wrong. It was aimed only to bring a scientific perspective to the purposes of using herbal, animal and mineral substances used in dental treatment by the public.

Key Words: Folk medicine, dentistry, traditional dental treatment methods, Herbal therapy.

Structured Abstract

Mankind, who was created as a perfect being, resorted to different ways to get rid of or be protected from diseases from birth to death, sought remedies and worked on their treatment. When there was no doctor or it was difficult to go to the doctor and modern medicine was not available, he turned to traditional treatment method These traditional treatment methods and procedures, which are given different names such as folk medicine, traditional medicine, medical folklore, have passed through ancient times, being inherited from generation to generation, and have provided materials for modern medicine.

Folk medicine, which is an important part of the culture it belongs to, used tools such as plants, fruits and minerals that emerged as a result of experience and tradition to treat various disease Society produced solutions the way it diagnosed a disease. Of course, there are great differences between the cause and perception of the disease in folk medicine and the diagnosis, treatment and perception of modern medicine.

When people are desperate, they resort to folk medicine. There are two reasons for thi The first is poverty, and the second is that medicine has nothing left to do. Poverty here is not only a lack of money, but also a lack of a doctor or the difficulty of going to a doctor. All of these force people to self-medicate.

In the past, people in Turkey mostly lived in rural area So they had difficulties in education, transportation and communication. Today, the development of transportation and communication, the rapid access to information and the increase in the level of education have raised the public awareness, paving the way for the abandonment of some superstitious and irrational practices in folk medicine, and the continuation of others by evaluating them more rationally.

It is a fact that the application to folk medicine has decreased recently. In addition, traditional methods are used in cases such as avoiding the side effects of medical drugs, and when there is nothing left for medicine. But here it is necessary to draw attention to dental treatment. As mentioned, although traditional treatment methods are decreasing in other diseases, the rate of applying to folk medicine is higher in dental treatment. The biggest reason for this may be the fear of tooth extraction. Because some people go to the dentist as a last resort.

Diagnosis and treatment methods in folk medicine are the reconstitutions performed with Irvasa (folk remedies) and Parpilama (traditional practices, also including magic and invocation), and with religious means and plant, animal and mineral-based remedie According

to the results obtained from this study, no dental treatment with irvasa has been found in folk medicine. In six theses dealing with different regions, it was seen that the method of cauterization which is one of the treatment methods of *parpilama* was used. It has been determined that some verses of *Quran* are read and prayers are performed in order to relieve the pain of the aching tooth. The most and frequently used method is healing with plant-based drug Especially the use of "clove, garlic and thyme" is quite high. The use of plants such as "chicory, peganum, chamomile, strawberry" was seen only in one application. Applications made with "honey, propolis and eggs" are examples of healing with animal originated drug Dental treatments are also encountered with substances of mineral origin such as "salt, cologne, alcohol, gasoline, tar, kerosene". The use of "salt" is particularly common.

It can be said that substances such as clove, garlic, thyme, sage, ginger, anise, salt, which are used as medicine in dental treatment by the public, are used in accordance with their known effect However, given the chemical structures and known effects of substances such as gasoline, bitumen, kerosene, cologne, we suspect that they will serve the purpose of public use.

The source of healing for all diseases is nature. The important thing is the correct use of plants, minerals, animal products; otherwise the body can be harmed instead of benefit.

It definitely requires knowledge to prepare medicines with herbs and to use this medicine for treatment. For this, it is necessary to know very well how to use which plant. For this reason, treatment using herbs should be applied by conscious and knowledgeable people.

It should also be noted that folk medicine practices should not be underestimated as "folk remedies" and the experience of people being not aware of bacteria or virus should not be ignored. It is beneficial to appreciate the insight of people who had no knowledge of virus and bacteria, but discovered the use of plants without the opportunity to examine the germs that cause diseases under the laboratory.

It is a known fact that plants and fruits used in folk medicine also constitute the raw material of modern medicine Studies were carried out on some of the folk remedies used by the people, which are often beneficial, and their chemical structures and effects were determined. Some of the drugs have lost their value in today's modern medicine and pharmacy, while others are used in industry as an active ingredient source. Therefore, folk remedies should be given due importance and chemical pharmacological research should also be carried out studiously on these drug The importance and value of drugs emerging from the experience of the public should be well known.

In order for the use of complementary and alternative herbal treatments to become widespread in dentistry, scientific studies on the subject and support for these studies are needed. In this study, traditional dental treatment methods and applications in postgraduate theses on folk medicine were designated in order to open a common door between folk culture research and dentistry disciplines; the content analysis of the obtained data was made, and herbal, animal and mineral substances used in dental treatment were established. Relevant applications were brought together under each item heading. In this process, efforts were made to use a style and language on which both disciplines agree. The study tried to make a scientific interpretation about why the substances used for treatment may have been used. While making the assessment, no opinion was suggested about whether practices among the public are right or wrong. It was aimed only to bring a scientific perspective to the purposes of using herbal, animal and mineral substances used in dental treatment by the public.

Giriş

İnsanoğlunun Kur'an-ı Kerim'in birçok ayetinde mükemmel bir varlık olduğuna vurgu yapılmıştır. Ne var ki mükemmel bir yapı olan insan vücudu çeşitli sebeplerden dolayı sıkıntılarla karşılaşmıştır. Doğumundan ölümüne kadar insan bu sıkıntılardan/hastalıklardan kurtulmak ya da korunmak için değişik yollara başvurmuş, bunlara çareler aramış ve bunların tedavisi için uğraşmıştır. Doktorun olmadığı ya da doktora gitmenin zor olduğu, modern ilaçların bulunmadığı zamanlarda insanoğlu, halk hekimliği olarak adlandırılan geleneksel tedavi yöntemlerine yönelmiştir.

Boratav, "Halkın olanakları bulunmadığı için ya da başka sebeplerle doktora gidemeyince hastalıkları tanılama ve sağaltma amacı ile başvurduğu yöntem ve işlemlerin tümünü" (1999: 122) halk hekimliği olarak tanımlamıştır. Yoder ise geleneksel halk tıbbı olarak adlandırdığı halk hekimliğini, halk arasında görülen hastalıkları iyileştirmek için uygulanan yöntemler ve bunlar hakkındaki geleneksel görüşlerin bütünü şeklinde tarif etmiştir (1975: 25).

Başar ise "İçgüdü tababeti hâlinde başlayan ve eskiliği bu kadar çok olan halk hekimliği veya tıbbî folklor, bir taraftan animist, totemist, natüralist yollardan geçerek mistisizme bürünmek ve maddî taraflarıyla kurallaşmak ve kuşaktan kuşağa geçmek suretiyle zamanımıza kadar gelirken diğer taraftan evvelki yıllarda yani Hipokrat devrinde ve belki de daha evvel temeli atılmış olan ilmî tababete bol bol malzeme vermiştir." der (1972: 1). Bu uygulamalar kuşaktan kuşağa aktarılarak, aktarılırken de yeni eklemeler ve yorumlar katılarak bugünlere kadar ulaşmıştır.

Halk tıbbı bağlı bulunduğu kültürün bir parçasıdır; halka ait iyileştirme pratikleri, nesilden nesile geçerek oluşmuş, biriktirilmiş bilgilerin ürünüdür. Alışkanlıklar, deneyimler ve pratikler nedeniyle geleneksel bilgiye dayanır ve toplumdaki herkes az ya da çok bu bilgilere sahiptir. Bu alanda hastalık tedavisi amacıyla kullanılan ürünlerin hemen hepsi toplumsal tecrübe yoluyla edinilir (Kaplan, 2011: 151). Halk hekimliğinde kullanılan bitki, meyve gibi araçlar bu tecrübenin ve geleneğin sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Toplum, hastalığı nasıl teşhis etmişse ona göre de çözüm üretmiştir. Çolak'a göre "Geleneğin ilk temsilcileri, öncelikle inançları ön plana çıkararak tedavi şekilleri belirlemiş, büyücülük ve sihir halk hekimliğinin temel tedavi usullerini oluşturmuştur. Daha sonra ise etkili olduğuna inanılan bitkileri, hayvansal ve madensel ürünleri kullanmışlardır." (2015: 3)

İlk çağlardan başlayarak her şeyin insanların ihtiyaçlarından doğduğu düşünülecek olursa halk inançlarının da tarihin çok eski devirlerinden beri kullanılageldiği fikri yanlış olmaz. Bu ilaçlara duyulan ihtiyaçlar sebebiyle günümüze kadar ulaşmıştır (Sucu, 1989: 211).

Halk hekimliğinde hastalığın sebebi ve algılanışıyla modern tıbbın teşhis, tedavi ve algılayışı arasında elbette ciddi farklılıklar vardır. "Modern tıp, araştırmalarını laboratuvar şartlarında geliştirerek yeni keşiflerle varlığını hayatın vazgeçilmezleri arasına sokarken halk hekimliği varlığını tecrübeye dayandırmaktadır. Ortaya çıkan bu iki fark aslında iki hekimlik tarzının güvenilirliğini de ortaya koymaktadır. Modern tıp, ilaçların yan etkilerini yok etmeye çalışırken halk hekimliği geleneksel bilgiyi tartışmasız kullanma yolunu tercih etmektedir. Bu durum halk hekimliğinin aleyhine gibi gözükse de halk katmanlarındaki yaygınlığının giderek arttığı gözlemlenmektedir." (Çolak, 2015: 3)

Folklorik tıp ve folklorik eczacılık konuları beraber düşünülen, iç içe ve birbirinden kesin sınırlarla ayrılamayan konulardır. Bu nedenlerle halk hekimliği ve halk eczacılığı konuları beraber ve paralel yürütülmelidir (Asil, 1989: 33). Bilimsel anlamda halk hekimliği bireyin toplum içinde her türlü çevresel ve bireysel etkenlerle bozulan sağlığını tedavi etmek ve bireyin, dolayısıyla toplumun sağlığını korumakla yükümlü bir hizmettir (Özer, 1989: 203).

Halk hekimliği ile ilgili kısaca verilen bu bilgilerden sonra diş hekimliği tarihine, yapılan uygulamalara da göz atmakta fayda vardır.

Bir meslek olarak diş hekimliği de diğer tıp alanlarında olduğu gibi ihtiyaçtan doğmuş, ağrı duyan, ıstırap çeken insan kendine yönelmiş, bizzat veya çevresinden derdine çare aramıştır (Uzel, 2018: C.II, 237). Geçmişte de günümüzde de diş hastalıkları ülkemizde ve dünyada en önemli sağlık sorunları arasında yer almıştır. Çünkü sağlık ağızda, dolayısıyla dişlerde başlamaktadır.

Yayımlanmış kaynaklar, kazılardan elde edilerek müzelerde saklanan çene kemikleri, fosiller, tabletler, papirüsler ve dış aygıtlardan anlaşılıyor ki insanın var olması ile başlayan hastalıklar ve bunların tedavileri için de teşebbüsler vardır. Ancak tarihten önceki kayda geçmemiş dönemlerin kaynakları çok yetersizdir. Bu dönemden ele geçen kemik ve fosiller üzerindeki araştırmalarda diş çürüklerine çok az rastlanılır fakat sert gıdalarla beslenmelerden dolayı diş aşınmalarının ise çok olduğu görülür (Muğan, 1994: 9).

Tarihçiler, Neolitik Dönem’de dişçilikle ilgili uygulamaların “Parmakla kavrayarak diş çekmek, diş ağrılarını dindirmek için bazı bitkileri çiğnetmek, çürük diş kovuklarını silex (çakıl taşı) tozu veya ufalanmış boynuz tozu ile doldurmak” (Muğan, 1994: 9) şeklinde olduğunu tahmin etmektedir.

MÖ 5000 yıllarından kalma, Mezopotamya’da ele geçen tıbbi tabletlerde diş çürüklerinden bahsedilir ve bu çürüklerin kurtların yemesi, kemirmesi sonucu meydana geldiği belirtilir. Din adamlarının efsunculuğu, bazı bitkilerin yedirilmesi, çiğnenmesi veya lokal uygulaması ile dertlere çare aranmaya çalışılmıştır (Muğan, 1994: 10).

Doğu’da Türk ve İslam âleminde 12. yüzyıla kadar tababet en yüksek noktaya ulaşmıştır. Bu tarihteki Moğol istilaları her şeyi etkilediği gibi tababeti de etkilemiş, ilerlemeleri geciktirmiştir.

Türk ve İslâm âlemindeki bazı yazarlar ve eserlerinden de söz edilecek olursa, bunlardan biri Türkmen asıllı Mehmet Zekeriya El-Razi (866-923)’dir. El-Razi’nin El Havi isimli 28 ciltlik bir eseri vardır. Eserde dişeti iltihaplanmaları, kanamaları, ağız kokusunun tedavisi, diş çürükleri ve dişlerin erken dökülmesinden bahseder. Diş kovuklarının şap ile sakızın karıştırılmasıyla elde edilen macunla doldurulmasını önerir. (Muğan, 1994: 32)

Razi’nin uygulamalarından biri de şöyledir: “Razi, Hanzal otunu sirke içine bırakır, önce dişleri temizler sonra da üç dört gün bu solüsyonla ovar ve dişler ‘paralanır’. Eğer güherçile kullanılırsa dişler üç günde paralanır. Keskin sirkede güherçile emdirilir ve bir saat bırakılırsa diş hemen çatlar, bu esnada komşu dişleri korumak için mumla izole etmelidir.” (Uzel, 2018: C.II, 98)

980’de Özbekistan’ın Buhara şehrinde dünyaya gelen, 1037’de İran’ın Hemedan şehrinde 57 yaşında vefat eden İbn-i Sina, sadece Türk-İslâm âleminde değil bütün dünyada tanınan büyük bir âlim, filozof ve hekimdir. Onun tıpla ilgili en önemli eserleri Şifa ve El-Kanun fi’t-Tıp’tır. Onun Kanun kitabı içerdiği bilgilerin zenginliği ve sistematigi ile 18.

yüzyıla kadar Batı’da ve Doğu’da kaynak eser olmuştur. İbn-i Sina bu eserinde diş anatomisi ve fizyolojisi, çene ve dil anatomisi, diş hastalıkları, dişeti hastalıkları, ağız kokusu ve dil hastalıklarından bahseder ve tedavileri için önerilerde bulunur (Uzel, 2018: C.I, s.104-111).

1197-1248 yıllarında yaşayan devrinin en büyük tıp âlimlerinden biri de İbn-i Baytar’dır. Eserinde tuzun kabız olduğunu, kızdırıp ağızda tutulursa diş ağrısına iyi geldiğini, sirke ile karıştırılıp gargara edilirse çene dişlerine iyi geleceğini belirtir (Noras, 1973: 39).

Hacı Paşa olarak tanınan Hızır bin Ali bin Hattat tarafından 1385’te yazılan Kitab’üt-Teshil en eski tıp kitaplarından. Kitapta diş ve diş ağrısı için faydalı sebze, meyve ve hakkında bilgi verilmekte, sonra da diş hastalıkları ele alınmaktadır (Noras, 1973: 40).

Hacı Paşa Müntehab-ı Şifâ adlı eserinde ise diş karalığına karşı şöyle bir formül önerir: “Deniz köpüğü ve mazi, kakule, kebabe ve nezle otu, Mekke ayrığı (ayrık otu), tuz, anason, bambu kamışının içi, hilal tohumu, zencefil, kırmızı gül yaprağı alınır, ince dövülür, elenir, balla yoğrulur, dişlere sürülür.” (Uzel, 2018: C.II, 80) Hacı Paşa diş kirlerini temizlemek, dişleri korumak, ağız kokusundan kurtulmak gibi birçok uygulamaya da eserinde yer vermiştir.

Osmanlı Dönemi’nde Geredeli İshak bin Murad tarafından 1396’da yazılan Edviye-i Müfrede adlı eserde diş ağrısına iyi gelen droglar tavsiye edilir. Bunlar arasında bulunan denizköpüğü ve ebegümece halk tıbbına da girmiştir (Uzel, 2018: C.II, s.92).

Ebu Nuaym’ın Kitabü’ş-Şifa fi Ehadis-i Mustafa adlı eseri 1398’de Tıbb-i Nebevi adıyla Ahmed-i Daî tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Kitabın altıncı makalesinin altıncı faslında ağız ve dişlerdeki hastalıklar izah edilmiştir (Noras, 1973: 41-42).

İbn-i Nâkıs’ın Mucizü’l-Kanun adlı eserinin hülasasını, aynı zamanda şair olan Sururî Kitab-ı Şerh’ül Mucizü’s-Sururî adıyla şerh etmiştir. Sururî şerhinde dişeti için faydalı bitkiler, dişeti ve dudak hastalıkları, diş bakımı hakkında bilgi ve öğütler verir. Ayrıca zayıf dişler ve bunların tedavileri, dişeti noksanlığı, dişeti gevşekliği, diş ağrıları, dişlerin rengi konularından da bahseder (Noras, 1973: 42-43).

Her yeni aşama hem eskiyi içerir hem de onu gözden geçirir, düzeltir bazen de yanlışlayarak bir köşeye bırakır (Uzel, 2018: C.II, 237). Bilim tarihi incelendiğinde bilimin gelişmesinin temelini de bu oluşturur. Eski olmadan yeniye ortaya çıkarmak mümkün değildir. Eskiden bunlar yanlış yapılmış denilen şeyler bile doğruya zemin hazırlamıştır. Bu yüzden halkın yaptığı uygulamalara da bu gözle bakmakta fayda vardır. Halk yüzyıllar boyunca edindiği tecrübeyi kuşaktan kuşağa aktararak yaşatmıştır. Bunlardan bazıları devam etmiş, bazıları şekil değiştirmiş, bazıları da çağının gereğince geri plana itilmiştir. Halk hekimliği uygulamaları da böyledir.

Halk arasında tedavide kullanılan bitkilerle ilgili araştırmalar açısından bulunduğumuz coğrafya büyük fırsatlar sağlar. Binlerce yıldır çeşitli uygarlıklara ev sahipliği yapan, yaklaşık üçte biri endemik, 11400 kadar yabancı bitki çeşidini barındıran coğrafyamız şifalı bitkilerden yararlanma konusunda zengin birikime sahiptir. Çevresindeki bitkilerin tedavi edici yönlerini deneme yanılmayla öğrenmiş ve yeni kuşaklara binlerce yıldır aktaran bu coğrafyanın insanların bilgi birikimleri, tüm aşamaları bilimsel araştırma ilkelerine uygun titizlikle değerlendirilmelidir (Alpınar, 2011: 19-20).

Bu çalışma için YÖK Tez Merkezi taranarak halk hekimliği üzerine yapılmış lisansüstü tezler belirlenmiştir. Bu alanda şimdiye kadar 49 tane tez çalışması yapıldığı görülmüştür. Erişime açık olmayan dört tez ile diş tedavileriyle ilgili uygulamaların yer

almadığı 19 tez çalışmaya dâhil edilmemiştir. Geri kalan 26 tez taranarak diş tedavilerine yönelik veriler tespit edilmiştir. Elde edilen verilerin içerik analizi yapılarak diş tedavisinde kullanılan bitkisel, hayvansal ve madensel maddeler belirlenmiştir. Her bir madde başlığı altında ilgili uygulamalar bir araya getirilmiştir. Uygulamalarda kullanılan bu maddelerin niçin kullanılmış olabileceğine bilimsel bir yorum getirilmeye çalışılmıştır. Ayrıca dinsel yolla iyileştirme ve dağlama metodunun kullanıldığı uygulamalar da tespit edilmiştir. Değerlendirme yaparken halk arasında yapılan bu uygulamaların doğru ya da yanlış olduğuna dair bir kanaat belirtilmemiştir. Sadece halkın diş tedavisinde kullandığı bitkisel, hayvansal ve madensel maddelerin kullanım amaçlarına bilimsel bir bakış açısı getirmek amaçlanmıştır.

Halk hekimliğinde hastalığın sebebi ve algılanışıyla modern tıbbın teşhis, tedavi ve algılayışı arasında ciddi farklılıklar vardır. Acıpayamlı, halk hekimliğindeki teşhis ve tedavi yöntemlerini; “ırvasa¹ yoluyla yapılan sağaltmalar, parpilama² yoluyla yapılan sağaltmalar, dinsel yolla yapılan sağaltmalar, bitki kökenli emlerle yapılan sağaltmalar, hayvan kökenli emlerle yapılan sağaltmalar ve maden kökenli emlerle yapılan sağaltmalar” (1989: 2) şeklinde sıralamıştır. Halk hekimliği çalışmalarında diş tedavisiyle ilgili uygulamalar bu yöntemler doğrultusunda ele alınacaktır.

1. Halk Hekimliğinde Bitkilerle Yapılan Diş Tedavisi Uygulamaları ve Bilimdeki Yeri

Günümüzde fitoterapi, hastalıklardan korunmaya ve tedaviye yardımcı olarak bitkilerin tıbbi açıdan tesirli kısımlarını, ekstrelerini, usarelerini ve bunlardan elde edilen farklı formlarını kullanarak uygulanan, destekleyici ve tamamlayıcı amaçlı modern tedavi yöntemidir. Dünya genelinde olduğu gibi ülkemizde de fitoterapiye ilgi son yıllarda giderek artmaktadır. Yüzyıllardır bilinen fitoterapi, etkilerinin ve yan etkilerinin çok iyi gözlemlenmesi sebebiyle daha da önem kazanmaktadır (Güçlü ve Yüksel, 2017: 27). Halk hekimliğinde çok eski dönemlerden beri hastalıkların tedavisinde bitkilerin yaygın bir şekilde kullanıldığı bilinmektedir. Halkın diş tedavisi için de sıklıkla bitkilere müracaat ettiği görülmektedir.

Yapılan lisansüstü çalışmalarda tespit edilen, diş tedavisinde kullanılan bitkiler, bunlarla yapılan uygulamalar ve bunların tıbbi yönden değerlendirilmesine aşağıda yer verilmiştir.

Adaçayı (*Salvia Officinalis*)

Dişotu olarak da bilinen adaçayı ile ilgili tespit edilen halk hekimliği uygulamaları şunlardır:

Adaçayı diş ağrısına iyi gelir günde iki kere gargara yapılırsa ağrıyı hafifletir (Aktaş Küçükay, 2019: 58).

Adaçayı diş dostudur. Dişleri güçlendirir ve beyazlatır (Bozyiğit, 2011: 48).

Adaçayı içilir ve gargara yapılır (Bulut, 2018: 54).

¹ ırvasa: Doğrudan doğruya vücutla ilgili olmayan, hastayı etkileme amacı güden bir sağaltma şeklidir (Acıpayamlı, 1989: 2).

² parpilama: Hastaların vücutlarını çizerek, delerek, dağlayarak, keserek ya da vücutlarına değnekle vurarak yapılan sağaltma türüdür (Acıpayamlı, 1989: 2).

Adaçayı çay olarak demlenir ve soğutulur. Ardından gargara yapılır. Ağızdaki mikropları öldürmektedir (Özkan, 2019: 24).

Adaçayı yaprakları en eski çağlardan beri tedavi alanında kullanılmış, hatta Orta Çağ'da her derde deva olarak görülmüştür (Asımgil, 1993: 25). “Adaçayının Latince adının ilk kelimesi olan ‘salvia’ korumak, korunmak ve muhafaza etmek anlamına gelmektedir. Adaçayının içerdiği salvin, carnosol asidi ve cirsimaritin antibiyotik özelliği olan etkin maddelerdir. Özellikle salvin ve carnosol asidi, bakterilerde RNA-sentezini etkileyerek çoğalmalarını ve rejenerasyonlarını engellemektedir. Adaçayında bulunan önemli bir eterik yağ da içerdiği cineol’dür. Cineol, öksürüğü engelleyici bir maddedir. Kısaca, adaçayı hem doğal bir antibiyotik hem de doğal bir öksürük engelleyicidir.” (Saraçoğlu, 2008a: 47).

Bitkinin modern tıptaki kabul şekli ve farmakolojik özellikleri ile halkın kullanımı arasında bir uyum olduğu görülmektedir.

Karanfil (*Eugenia Caryophyllata*)

Kuru karanfil olarak da adlandırılan bitkinin halk tarafından diş tedavisinde kullanımı ile ilgili uygulamalar şöyledir:

Ağrıyan dişe karanfil konulur (Aktaş Küçükay, 2019: 58).

Karanfil, dişin üzerine konulur. Karanfil yaprağı diş etinin üzerine bırakılır (Aslan, 2018: 37).

Karanfil çiğnenir (Baştürk Soydemir, 1997: 63).

Karanfil yağı ağrıyan dişin çevresine sürülür (Bulut, 2018: 55).

Karanfil ağrıyan dişin üzerine konulursa ağrıyı keser (Dağ, 2019: 90).

Dişe karanfil konulur (Diş, 2019: 85).

Karanfil tohumu diş ağrılarını hafifletir ve uyuşturur. Bir pamuk yardımı ile üzerine bastırılan karanfil yağı diş ağrısına iyi gelir (Gökçe Şentürk, 2019: 78).

Kurutulmuş karanfil ağrıyan diş üzerinde 15-20 dakika bekletilir (Köprüdüz, 2019: 39).

Çocukken dişimiz ağrıdığında annem karanfil ikiye ezip toz hâline getirirdi. Sonra bunu dişimizin üzerine yerleştirirdi. Bir süre sonra bu ağrı geçirdi (Özdamar, 2019: 58).

Karanfil yağı dişlerin özellikle diş etlerinin canlı gözükmesini sağlar. Karanfil yağı diş ve diş etlerine bir fırçayla masaj yaparak sürülür (Özgen, 2007: 71).

Karanfil yağı mide ve ağız kokularını giderir. Diş ağrısını azaltır (Özgen, 2007: 72).

Karanfil yağı küçük bir pamuğa damlatılarak ağrıyan dişe konulur. Karanfil yağının olmadığı durumlarda dişe karanfil koymak da aynı tedaviyi sağlar (Özkan, 2019: 24).

Karanfil çiğnenir (Saygı, 2018: 44).

Yörede diş ağrısının giderilmesi için en sık kullanılan yöntem karanfiledir. Karanfil tanesi, dişteki oyuğa yerleştirilir ve ağrıyı kesmesi beklenir (Tuğra, 2019: 25).

Ağrıyan dişe karanfil konulur. Karanfil yağı damlatılır. Ancak karanfil yağı çok güçlü bir yağ olduğundan yağın çürük olmayan dişlere değdirilmemesi gerekmektedir. Aksi halde sağlam dişler bu yağdan zarar görebilir. Karanfil yağı, apseler için pamuk üzerine dökülerek sürülür (Ülger, 2012: 73-74).

Karanfil yağı sürülür. Karanfil çiğnenir. Karanfil dövülür ve dişe konur (Ünal, 2019: 47).

Diş ağrıları için karanfil tohumu ağrıyan yere basılır (Zorluer, 2018: 109).

Halkın, diş ağrısını tedavi etmede tercih ettiği yöntemlerden biri olan karanfil bitkisinin genellikle diş üzerine ve diş eti çevresine uygulandığı görülmektedir.

Karanfilin bileşimi; uçucu yağ (%15-20), sabit yağ ve tanen taşımaktadır. Uyarıcı, midevi ve antiseptik etkilere sahiptir. Çok tanınmış bir baharat olan karanfil diş hekimliğinde antiseptik ve ağrı kesici olarak kullanılır (Baytop, 1984: 272). Baytop'un bu ifadesi karanfilin içeriğinde anestezi maddeler bulunduğuna işaret etmektedir. Başer, "aynı zamanda karanfilin uçucu yağının önemli bir antimikrobiyal etkiye sahip" olduğunu belirtir (Başer, 2014: 27). Tanker de bir araştırmasında karanfil veya karanfil esansının diş ağrılarında kullanıldığını, öjenol'un hem lokal anestezi hem de antiseptik özelliği olduğunu ifade eder (1989: 246).

Halkın tedavi yönteminde karanfil kullanmasının temel sebebi de bitkinin anestezi maddeler içermesidir. Diş ağrısı geçici de olsa bu yolla dindirilmeye çalışılmaktadır. Halkın tercih ettiği bu tedavi yönteminin bitkinin farmakolojik özellikleriyle uyumu açısından bir karşılığının olduğunu söylemek mümkündür.

Sarımsak (*Allium Sativum*)

Sarımsak halk arasında tansiyondan kolesterole, saçkırandan kalp hastalıklarına kadar yaygın bir şekilde kullanılan bir bitkidir. İncelenen tezlerde ağız ve diş hastalıklarında da sarımsağın yoğun bir şekilde kullanıldığı dikkati çeker:

Ağrıyan dişe sarımsak konulur (Aktaş Küçükay, 2019: 58).

Sarımsak soyulup biraz suyu çıkarılıp ağrıyan dişe bastırılır ya da diş etine sürülür. Ağrı geçinceye kadar bu işlem uygulanmalıdır. Çok geçmeden ağrı kesilir (Ashırkhanova, 2019: 119).

Önce tuzlu su ile bir süre gargara yapılır. Ağrı geçmezse üzerine sarımsak bırakılır (Aslan, 2018: 36).

Ağrıyan dişin kenarına ufak bir sarımsak konur (Baştürk Soydemir, 1997: 63).

Sarımsak dövülür ve dişin arasına konur (Bulut, 2018: 54).

Sarımsak ezilir önce suyu içilir sonra bir diş sarımsakta ağrıyan yere konur (Dağ, 2019: 89).

Dişe sarımsak konulur (Diş, 2019: 85).

Ağrıyan diş üzerine sarımsak ezilerek konulur (Eprem, 2019: 84).

Tuzla sarımsak dövülür, macun haline getirilir. Ağrıyan dişin üzerine koyulur (Gökçe Şentürk, 2019: 78).

Antibiyotik özelliği bulunan sarımsak ezilerek ağrıyan dişin üzerine konur (Gökçe Şentürk, 2019: 78).

Ağrıyan dişin üzerine sarımsak konur (Kurum, 2008: 34).

Diş ağrısını almak için sarımsak tuzla dövülür. Pamukla ağrıyan dişin üzerine koyulur (Özgen, 2007: 71).

Bir cini (bir diş) sarımsak alınıp ağrıyan dişin üzerinde iyice çiğnenir (Saygı, 2018: 44).

Dişin arasına bir diş sarımsak konur (Sinoğlu, 2017: 136).

Ağrının giderilmesi için sarımsak da kullanılmaktadır (Tuğra, 2019: 26).

Sarımsak bastırılır (Ünal, 2019: 46).

Diş ağrısını gidermek için bir diş sarımsak ikiye ayrılır ve nabız atan yere konur (Zorluer, 2018: 109).

“Sarımsak başında hususi kokulu bir uçucu yağ, şekerler fermentler ve vitaminler (A, B, C ve P) tespit edilmiştir. Uçucu yağ içinde kükürtlü bir bileşik olan ‘aliin’ bulunur. Bu bileşik su ve ferment (allinaz) karşısında parçalanarak drogun tesirli maddesi olarak kabul edilen ‘allicin’ verir.” (Baytop, 1963: 430)

Taş Devri’nden beri kullanılan ve bilinen bir tıbbi bitki olan; acı lezzetiyle iştah açtığı, içerdiği “allicin” maddesiyle mikropları öldürdüğü bilimsel olarak ispat edilmiştir (Asımgil, 1993: 230-232). Bu sebeple sarımsağa halk tababetinde de sıkça başvurulması onun medikal alanda oldukça fazla kullanımı ile örtüşmektedir.

Soğan (Allium Cepa)

Soğan çok eski devirlerden beri tanınan ve kullanılan bir bitkidir. Yapılan üç çalışmada diş tedavisiyle ilgili olarak halkın şu uygulamalarına yer verilmiştir:

Soyulmuş soğan ağrıyan dişin karşısındaki dişe ya da diş etine bastırılırsa ağrıyı keser (Ashırkhanova, 2019: 120).

Soğan ve buğday çimeni ezilerek yumuşak hale getirilir ve dişin üzerine konulur (Bulut, 2018: 54).

Bir soğan sıcak kül içinde pişirilir. Üzerine veya dişe katran sürülerek dişin o kısmına konur (Çevik, 2008: 60-61).

Bileşiminde uçucu ve sabit yağ ve şekerler, fermentler ve amino asitler vardır (Yalçın, 1984: 596). Soğanın idrar arttırıcı, müshil, kan şekerini düşürücü, hazmettirici, yara iyi edici, tansiyon düşürücü, kalp kuvvetlendirici, bağırsak hareketlerini arttırıcı vb. birçok ve değişik etkileri bulunmaktadır. Bu nedenle eski devirlerden beri gıda ve ilaç olarak geniş bir kullanım alanına sahiptir. Antibakteriyel etkisinden istifade ederek salgın hastalıklarla mücadele etmek için de soğanın kullanıldığı bilinmektedir. Ayrıca antibakteriyel özelliğinden dolayı ağızdaki mikropların çoğalmasını önlemek için de soğan kullanılmıştır (Baytop, 1984: 370). Diğer taraftan Tanker de soğanın içerdiği kükürtlü organik bileşiklerden “metilalliin” nedeniyle bakteriostatik etki gösterdiğini, bunun da ağızdaki mikropları öldürdüğünü belirtir (Tanker, 1989: 248).

Bilimsel açıdan biyokimyasal olarak soğanın ispatlanan medikal faydaları ile halk tarafından tedavi amacıyla kullanılması arasında bir uyumluluk olduğu söylenebilir.

Hindiba (Cichorium intybus)

Sadece bir çalışmada bu bitkinin diş tedavisinde kullanımına rastlanılmıştır:

Şiddetli diş ağrılarında mavi hindiba bitkisinin mavi çiçeği çiğnenip suyu yutulur. Veya çiçeği kaynatılıp ağız çalkalanır (Ashırkhanova, 2019: 120).

Bitkinin bileşeninde inulin, şeker ve glikozit bünyesinde bir acı madde (intybin), yapraklarında inulin, şekerler ve kolin bulunmuştur. İnfüzyon hâlinde idrar söktürücü, yatıştırıcı (Baytop, 1963: 414) etkisi olan hindibanın diş tedavisinde kullanımının sadece yatıştırıcı etkisinden dolayı tercih edildiği düşünülmektedir.

Kenevir Tohumu (Semen Canabis)

Halk arasında kendir tohumu, kedene, çetene, kentir, kendirik, türcan gibi adlarla anılan (Demirhan Erdemir, 2007: 302) bu bitkinin ağız ve diş bakımı için kullanımına sadece bir çalışmada rastlanılmıştır:

Sonbaharda olgunlaşan kenevir tohumunun bir çorba kaşığı bir bardak suda kaynatılıp demlenir. Düzenli olarak her yemekten sonra ağız çalkalanırsa, üç gün içerisinde güzel sonuçlar alınır (Ashırkhanova, 2019: 120).

Kenevir tohumunda %30 sabit yağ, %20 protein, biraz cholin ve gonellin bulunur. İdrar söktürücü (Demirhan Erdemir, 2007: 302-303) özelliği olan bitkinin diş tedavisinde kullanımının ilmî bir karşılığı bulunmamaktadır.

Üzerlik Otu (Peganum Harmala)

İlezik, nazar otu, üzellik, üzerik, yabancı sedef otu (Baytop, 2007: 273) gibi adları da olan bitkinin kullanımıyla ilgili olarak bir çalışmada şu uygulamaya yer verilmiştir:

Üzerlik otu sigara gibi içilir (Ashırkhanova, 2019: 120).

“Üzerlik tohumu; saman nezlesi, alerjik astım, alerjiye bağlı hapsirme ve genel astıma karşı oldukça etkilidir. Ona bu çok yönlü gücü veren içerdiği vasicinone maddesidir. Vasicinone aynı zamanda hem bronş genişletici (bronchodilator) hem de solunum uyarıcıdır (respirastimulant). Vasicinone maddesi bütün bunlarla da kalmayıp aynı zamanda protein alerjisine karşı da (antianaphylactic) etkilidir.” (Saraçoğlu, 2008a: 211). Bitkinin bu bilimsel etkileri ile halkın kullanımı arasında bir uyum bulunmamaktadır.

Sumak (Rhus Coriaria)

Sumakla yapılan halk hekimliği uygulamaları şunlardır:

Diş eti kanamalarını durdurmak için sumak suyu ile gargara yapılır (Aslan, 2018: 36).

Sumak ile tuz kaynatılıp ağızda çalkalanır (Aslan, 2018: 36).

Diş ağrısının geçmesi için tuzlu suyla ya da sumak suyuyla gargara yapılır (Koksun Ölmez, 2019: 38).

“Bitkinin içeriğinde tanen, şeker, mum, flavon glikozitleri, sitrik, malik ve tartarik asitler bulunmaktadır. İçindeki ‘tanen’ sebebiyle kabız yapıcı ve hafif antiseptik yani mikrop öldürücü etkiye sahiptir. Bu nedenle ağız ve boğazın mikrobik hastalıklarında suyla kaynatılıp gargara yapılabilir.” (Asımgil, 1993: 247). Bilimin ortaya koyduğu sonuçla halkın uygulamaları arasında uyum olduğu görülmektedir.

Limon (Citrus Limonum)

Bu meyvenin halk hekimliğinde kullanımıyla ilgili olarak tespit edilen uygulamalar şunlardır:

Limon suyu gibi ekşilerle gargara uygulaması yapılır (Aslan, 2018: 36).

Limon kabuğunun iç ve dış tarafı dişle sürtülür (Aslan, 2018: 37).

Dişe limon konulur (Diş, 2019: 85).

Diş ağrırken limon ile şeker şerbet gibi kaynatılıp ılıyınca ağızda gargara yapılır (Epren, 2019: 84).

Ağrıyan diş limon damlatılır (Saygı, 2018: 44).

“Limon kabuğunda bir uçucu yağ (d-limonen, phellandren, l-pinen, camphen, cadinen, linalol, geraniol, terpineol, citronellal v taşır) ve hesperidin isimli bir glikozit, pulpa kısmında şeker, C vitamini, müsilaj, malik ve sitrik asitler ile bunların tuzları (K ve Ca) bulunmaktadır.” (Baytop, 1963: 242). Limon suyunda ise “sitrik asit, şekerler, pektin ve C vitamini” (Asımgil, 1993: 182) bulunmaktadır.

Limon içerdiği pektin sebebiyle ishalde düzelleme sağlayabilir, ağız kokularını giderir. Antiseptik (mikrop öldürücü) etkili olduğundan gargara yapılarak iltihapları öldürmede etkilidir. Limon suyu ve kabuğunda bulunan C vitamini kemikleri, bağ dokularını, damarları ve diş etlerini kuvvetlendirir (Asımgil, 1993: 182). Limonun bilinen etkileri ile halk hekimliği uygulamalarının uyduğu söylenebilir.

Zencefil (Rhizoma Zingiberis)

Halk tarafından hem baharat hem de bitkisel ilaç olarak kullanılmaktadır. Yapılan iki tez çalışmasında diş tedavisinde zencefil kullanımına rastlanmıştır. Yapılan uygulamalar şunlardır:

Zencefil diş arasına bırakılır (Aslan, 2018: 37).

Dişe zencefil tozu konulur (Diş, 2019: 84).

Zencefil kökünün bileşiminde bazı önemli maddeler bulunur. Taze zencefilde %80 su, %2-3 protein, %1 yağ, %12 nişasta, %1-2 mineraller (kalsiyum, fosfor ve demir), bazı B vitaminleri (thiamine, riboflavin ve niacin) ve C vitamini bulunur. Kuru zencefilde ise su oranı %10'dur. Soğuk algınlığında, öksürükte, midevi olarak kuvvet verici, kusma ve bulantıyı giderici amaçlarla kullanılır (Demirhan Erdemir, 2007: 494-496). Ayrıca sinir uçlarındaki çeşitli uyarı alabilen özelleşmiş hücrelere etki ederek ağrı kesici özelliği olduğu belirtilen zencefilin, doğrudan ağrıyı kesici ve ağrıya neden olan iltihaplanmaları hafiflettiği gözlemlenmiştir (<https://www.medicalpark.com.tr/zencefilin-faydaları/hg-1701>). Diş ağrısını dindirmek ya da hafifletmek için halk hekimliğinde zencefil kullanılmasının bilimsel verilerle örtüştüğü söylenebilir.

Kekik (Thymus Piperella)

Halk hekimliğinde yaygın olarak kullanılan bitkilerden biri olan kekik, diş tedavisi ile ilgili uygulamalarda da sıkça görülmektedir:

Kekik yağı diş etlerine sürülür (Aslan, 2018: 37).

Diş ağrısına eşşek kekiği ağrıyan yere konularak bir müddet bekletilirse iyi gelir (Çetinel, 2019: 82).

Kekik yağı pamuğa damlatılıp ağrıyan yere basılarak kullanılmaktadır (Çevik, 2008: 61).

Tuzlu su ve kekik karıştırılarak günde bir defa gargara yapılır (Köprüdüz, 2019: 39).

Ağrıyan dişin üzerine kekik konur (Kurum, 2008: 35).

Diş eti hastalıklarının tedavisinde kekik yağı kullanılmaktadır (Özgen, 2007: 71).

Kekik suyu kaynatıp pamukla ağırlı bölgeye baskı yapmak da diş ağrısı tedavisinde kullanılan yöntemlerdendir (Tuğra, 2019: 26).

Dişin ağrıyan yerine az miktarda pamukla birlikte kekik yağı konur (Ülger, 2012: 73-74).

Kekik suyu ağızda tutulursa geçer (Ülger, 2012: 73).

Kekik yağı ile ağız çalkalanır (Ünal, 2019: 47).

“Kekiğin bileşiminde uçucu yağ (%0,5- 3,5), acı madde ve tanen taşımaktadır. Uçucu yağ içinde timol (%20- 50) ve karvakrol bulunur. Midevi, yatıştırıcı, antiseptik, kurt düşürücü ve kan dolaşımını uyarıcı etkileri vardır.” (Baytop, 1984: 282) Kekik yağında ise timol ve karvakrol bulunmaktadır. Dâhilen safra artırıcı ve kurt düşürücü, haricen ise antiseptik olarak kullanılır (Baytop, 1984: 282).

“Kekik, sahip olduğu antiseptik özelliği ve hoş kokusundan dolayı diş hastalıklarında kullanılan bir bitkidir. Yine antiseptik olarak sarımsakla yapılan lapalar ve sarımsaklı su ise apse ile iltihaplı yaralarda tedavi edici özellik gösterir.” (Hoppe s.15’ten aktaran Kurum, 2008: 35). Kekik ve kekik yağının yatıştırıcı ve antiseptik etkilerinin halk hekimliğindeki tercihi ile medikal alandaki kullanımı uyum göstermektedir.

Ceviz Yaprağı (Folium Juglandis)

Ceviz yaprağının halk hekimliği ile ilgili kullanımına bir çalışmada rastlanmıştır:

Ceviz yaprağını iki veya üç defa kaynatarak bu suyla haftada iki kere ağız gargarası yapılır, ağız çalkalanır (Aslan, 2018: 37).

Ceviz yaprağının bileşiminde tanen, uçucu yağ ve acı lezzetli bir boyar madde (juglon) vardır. Bu maddenin redüklenmiş türevi taze yapraklarda glikozit hâlinde bulunur. Ceviz yaprağı çok kullanılan bir halk ilacıdır. İştah açıcı, kabız, kan şekerini düşürücü, kuvvet verici etkileri vardır (Baytop, 1984: 195). Haricen ceviz yaprağı ve cevizin yeşil kabuklarının suyu antiseptik olarak kullanılır. Bu su ile banyo yapılması sivilcelere iyi gelirken gargara yapmak da boğaz anjinine iyi gelir (Asımgil, 1993: 60). Ceviz yaprağının bilinen etkileri, halk hekimliğindeki diş tedavisiyle doğrudan ilgili olmasa da yaprağın antiseptik özelliği ve suyuyla gargara yapılması ağız ve diş eti yaralarında hastayı rahatlatmak suretiyle fayda sağlamaktadır.

Afyon (Opium)

Rastgele kullanımı yasak olan bu maddenin halk hekimliğinde kullanımı bir çalışmada tespit edilmiştir:

Afyon bitkisi (kozalağı) yeşil iken çizilir. Çıkan sütünden mercimek tanesi kadar bir miktar ağrıyan diş etine sürülür. (Baştürk Soydemir, 1997: 63)

Afyon, haşhaş meyvelerinin özel bıçaklarla çizilmesiyle akan, süte benzer sıvının güneşte katılaşmış ve esmerleşmiş şeklindedir. Bileşiminde morfin, kodein, tebain, papaverin narkotin gibi maddeler vardır. Tıpta ağrı ve sancıları dindirici ve ishal kesici olarak kullanılır (Yalçın, 1984: 546). Bu drogun tedavi etme ve zehirlenme miktarları arasındaki mesafe çok dar olduğundan ancak hekim nezaretinde ve tavsiyelerine göre kullanılmalıdır (Baytop, 1984: 246). Çok eski dönemlerden beri ağrı kesici olarak kullanılan afyon, ev ilaçlarında kullanılmamalı; Baytop’un da ifade ettiği gibi kullanımı doktor kontrolünde olmalıdır. Halkın diş ağrılarındaki tercihiyle afyonun medikal özelliklerinin uyduğuna da söylemek mümkündür.

Nane (Mentha Piperita)

Türk mutfağının vazgeçilmezlerinden olan nanenin incelenen halk hekimliği çalışmalarında diş ağrısının dindirilmesi ve ağız kokusunun giderilmesi amacıyla kullanıldığı tespit edilmiştir:

Ocaklı kişi beş ya da altı tane nane yaprağını, kaynar suya atar ve üzerini sıkıca kapatır. On dakika beklettikten sonra, ağrısı olan hastaya içerir (Baysan, 2016: 166).

Diş ağrısı çeken kişi taze nane çiğnerse ağrısı kesilir (Saygı, 2018: 44).

“Nane yapraklarında tanen, reçine, şekerler, acı madde ve uçucu yağ vardır. Uçucu yağda ise nanein etkili maddeleri olan mentol, cadinen, pinenler ve cineol mevcuttur.” (Asımgil, 1993: 202). Gürbüz, nane çayı ile ağızda gargara yapılırsa bunun diş ağrısını dindireceğini ifade eder (1982: 264). Nanein yaprakları çiğnendiği zaman ağız kokularını giderir. Nane esansının mikropları öldürücü etkisi de bilinmektedir (Asımgil, 1993: 203). Buna göre nanein halk hekimliğinde kullanımı ile tıbbi etkileri arasında paralellik vardır.

Kuşburnu (Rosa Canina)

Gülburnu, gülelması, itburnu gibi adlarla da bilinen bu bitkinin çayı, reçeli ve serbetiyle Türk mutfağında önemli bir yere sahip olup halk tarafından diş tedavisinde maksadıyla da kullanıldığı tespit edilmiştir:

Diş eti kanamalarında kuşburnu yağı cilde masaj yaparak uygulanır. Kanın durmasını sağlayacağı gibi diş etini tedavi ederek kanamanın olmasını engeller (Bozyiğit, 2011: 48-49).

Kuşburnu suyu içilir (Diş, 2019: 85).

Kuşburnunun bileşiminde şekerler, organik asitler, tanen ve başta C vitamini olmak üzere A ve B vitaminleri de bulunmaktadır (Baytop, 1984: 239). Kabızlığı önleyici, idrar söktürücü olduğu (Gürbüz, 1982: 243); içerdiği bol vitaminlerden dolayı vücudun genel direncini artırarak grip, nezle gibi hastalıklara iyi geldiği (Asımgil, 1993: 176) tıbbi açıdan desteklenen kuşburnunun diş etlerinin güçlendirilmesi ve ağız yaralanmalarında tercih edilmesiyle halk hekimliği uygulamaları arasında uyum bulunmaktadır.

Ihlamur (Tilia)

Ihlamurun soğuk algınlıklarında halk tarafından çok yaygın olarak kullanıldığı malumdur. Bu bitkiyi halkın diş ağrısını dindirmek için de kullandığı tespit edilmiştir:

Ihlamur ile ağız gargara yapılır (Bulut, 2018: 54).

Ağrıyan dişin acısını dindirmek için, bir miktar ihlamur kaynayan suya atılır ve 20 dakika kadar demlenmesi beklenir. Ihlamur demlendikten sonra tekrar kaynatılarak ısıtılır. Daha sonra ağız yakacak şekilde iki su bardağı miktarda gargara yapılır. Bu uygulama aynı zamanda diş etinde iltihap varsa onu da kurutur (Kurum, 2008: 34-35).

Ihlamurun yapraklarında tiliacin isimli bir glikozit, çiçeklerde ise tanen, müsilaj, şeker ve az miktarda bir uçucu yağ tespit edilmiştir. Uçucu yağ içinde farnesol (sesquiterpenik bir alkol) vardır (Baytop, 1963: 264). Ihlamur ağacının kabuğundan elde edilen merhem iltihaplara ve yaralara iyi gelir (Gürbüz, 1982: 180). Taşıdığı müsilaj ve uçucu yağdan ileri gelen idrar artırıcı, terletici, yatıştırıcı, uyutucu ve göğüs yumuşatıcı etkileri bulunmakta (Baytop, 1984: 258), grip ve soğuk algınlığının en etkili tedavilerinden biri olduğu (Asımgil, 1993: 124) kabul edilmektedir. Sedatif ve uyutucu etkileri göz önüne alındığında halk hekimliği uygulamalarıyla örtüşüğünü söylemek mümkündür.

Ebegümece (Malva Sylvestris)

Halk arasında ebegümece de denilen bitkinin halk hekimliğinde diş tedavisinde kullanımıyla ilgili tespit edilen uygulamalar şunlardır:

Ebegümece kaynatılıp dişin üzerinde bekletilir (Bulut, 2018: 54).

Dişe ebemeç (ebegümece) konur (Çetinel, 2019: 82).

Ebe gümece kaynatılır ve suyu ile gargara yapılır (Dağ, 2019: 90).

Ebegümece sıcak suda kaynatılır. Dişe konulur ve birkaç saat bekletilir (Diş, 2019: 85).

Ebegümece içinde müsilaj, malvin adlı anthocyan madde tanen ve glikoz bulunmaktadır (Asımgil, 1993: 90). Saraçoğlu ebegümece gargarasının faranjit, bademcik iltihaplanması ve sağlıklı diş etlerinin oluşumuna karşı etkili olduğunu, ağız ve diş temizliğine de iyi geldiğini ifade etmektedir (2008a: 51). Ebegümece ağrı kesici ve antiseptik özellikleri göz önüne alındığında halk hekimliğindeki kullanımıyla bir uyum olduğu söylenebilir.

Çam (Pinus)

Tomurcuğu, palamutu, kozalağı, filizleri ve çırası ilaç yapımında kullanılan (Yalçın, 1984: 529) çam ağacının diş tedavisinde kullanımına yönelik tespit edilen halk hekimliği uygulamaları şunlardır:

Çam püsesi konur (Çetinel, 2019: 82).

Diş ağrısının giderilmesi için faydalanılan bazı bitkiler de mevcuttur. Örneğin sirke ile çam ağacının kabuğu kaynatılarak gargara yapıldığında diş ağrısını büyük oranda dindirmektedir (Tuğra, 2019: 26).

Değişik türleri olan çamdan “çam terementisi, katranı, sakızı tomurcuğu, fistiği, kabuğu” gibi çok değişik ürünler elde edilmektedir. Çam katranında fenol türevleri ve reçine asidi, çamsakızında kolofan ve reçine asidi, çam tomurcuğunda uçucu yağ ve reçineli maddeler, çam fistiğinde sabit yağ, protein ve selüloz, çam kabuğunda ise tanen bulunmaktadır (Asımgil, 1993: 66-67). Bunlardan çam kabuğu deri endüstrisinde ve tedavide kabız olarak kullanılmaktadır (Demirhan Erdemir, 2007: 182). Eldeki verilerle halk hekimliği uygulaması uyum göstermemektedir.

Kahve (Coffea Arabica, Coffea Liberica)

Keyif verici bir içecek olarak bütün dünyada yaygın bir şekilde tüketilen kahvenin ağrıyan dişin ağrısını dindirmek ya da azaltmak için halk hekimliğinde de kullanıldığı tespit edilmiştir:

Kahve diş arasına bırakılır (Aslan, 2018: 36-37).

Ağrıyan dişin üzerine kuru kahve konur (Dağ, 2019: 90).

Kahvenin bileşimi tanen, uçucu yağ (%0,15), sabit yağ (%15), şekerler ve kafein (%0,6-2,5) içermektedir. Drogun etkili maddesi kafeindir. Baş ağrılarını azaltıcı, kalbi kuvvetlendirici, hazmettirici ve alkaloit zehirlenmelerinde panzehir olarak kullanılmaktadır (Baytop, 1984: 266-267). Ağrıyı azaltması ve kişiyi rahatlatması yönüyle halkın uygulamaları uyusmaktadır.

Zeytin (Olea Europaea)

Gerek yağı gerek meyvesiyle sofraların vazgeçilmezi olan zeytin, diş tedavilerinde de halkın başvurduğu önemli bir bitkidir. Halk hekimliği çalışmalarından elde edilen uygulamalar ise şunlardır:

Taze zeytin yaprağı çiğnenir (Dağ, 2019: 90).

Dişe zeytin konulur (Diş, 2019: 84).

Diş çürüklüğü olan kişinin çürük dişinin üzerine zeytin çekirdeği konulursa ağrısı durur (Eprem, 2019: 84).

Ağrıyan dişe zeytinyağı ile pansuman yapmak diş ağrılarını iyi gelir (Gökçe Şentürk, 2019: 78).

Özellikle siyah zeytin çekirdeğinden çıkarılıp ağrıyan yere koyulursa ağrıyı alır (Gökçe Şentürk, 2019: 78).

Çağ kaşığı ile ağrıyan dişe zeytinyağı damlatılır (Köprüdüz, 2019: 39).

İki dişin arasında zeytin ezilir (Sinoğlu, 2017: 136).

Zeytinyağı ve limon suyu karışımı da eklenmektedir (Tuğra, 2019: 26).

Ağrıyan dişe zeytin küspesi (yağı alınmış zeytin kabuğu) konulursa ağrıyı keser (Ülger, 2012: 73).

Zeytini çiğneyip ağrıyan dişin üzerinde tutarsak ağrısını alır (Ünal, 2019: 46).

Dişte ağrı olan yere zeytin konur (Zorluer, 2018: 109).

Zeytinin yaprakları ve gövde kabuklarında tanen, reçine, uçucu yağ ve organik asitler bulunur. Zeytinyağında ise A ve E vitaminleri, fitosterol oleik asit, linoleik asit, palmitik ve stearik asidin gliseridleri vardır (Asimgil, 1993: 289). Zeytinyağı safrayı artırır, karaciğeri çalıştırır ve ağrıları keser. Sarılıkta faydalıdır. Eczacılıkta bazı ilaçların yapımında kullanılır (Yalçın, 1984: 610). Merhem, sabun ve gliserin sanayinin başlıca hammaddesidir (Baytop, 1963: 316). Zeytin yaprağı çiğnemek ağız yaralarına iyi gelir. Zeytin yaprağı kaynatıp suyu ile gargara yapmak diş etlerini kuvvetlendirir ve diş ağrılarını giderir (Salih, 2008: 105). Ortaya konan bu veriler, halkın diş tedavisi uygulamalarında zeytin ve zeytinden elde edilen ürünleri kullanmasını destekler niteliktedir.

Çay (Thea Sinensis, Camelia Sinensis)

Çay Türk toplumunda yemeğine katık, sohbetine cila olarak özel bir yeri vardır. Halk ağrıyan dişine de çay koyarak ağrısını dindirmeye çalışmıştır. İlgili çalışmadaki uygulama şudur:

Dişe çay otu konulur (Diş, 2019: 85).

Çayın bileşeninde kafein, tanen, enzimler ve uçucu yağ bulunmaktadır. Tohumlarında sabit yağ ve saponinler vardır. Mideyi, kuvvet verici, idrar arttırıcı ve kabız etkilere sahiptir. Taşdığı tanenden dolayı alkaloit zehirlenmelerinde panzehir olarak kullanılır. Kafein elde edilmesinde bir hammaddedir (Demirhan Erdemir, 2007: 186). Çay otunun farmakolojik özelliği ile halk tarafından tedavi amacıyla tercih edilmesi arasında uyumluluk görülmektedir.

Çörek Otu (Nigella Sativa)

Çörek otu hamur işlerine çeşni vermek için mutfaklardan eksik edilmeyen bir bitkidir. Bir çalışmada diş tedavisi için çörek otu kullanımına rastlanmıştır:

Dişe çörek otu konulur (Diş, 2019: 85).

“Çörek otu tohumlarında uçucu ve sabit yağ, tanen, şekerler, glikozit bünyeli bir saponin olan melanthin ve alkaloitler bulunmaktadır.” (Baytop, 1963: 138). Yalçın, çörek otunun faydalarını şu şekilde sıralamıştır: “İştah açar. Vücuda kuvvet ve dinçlik verir. Hazmı kolaylaştırır. Mide ve bağırsak gazlarını söker. (Çörek otu yağı) koklanacak olursa baş ağrısını keser...” (1984: 533). Ağrı kesici yönüyle halkın kullanımı arasında bir uyum olduğu söylenebilir.

Misvak (Salvadora Persica)

Misvak Arapçada diş fırçası ve kürdan anlamına gelir (Demirhan Erdemir, 2007: 368). İslam dininin temizliğe verdiği önemin güzel bir numunesi olan misvak hem peygamber sünneti olduğu hem de diş temizliği için kullanılmaktadır. Hâl böyle olunca halk hekimliği uygulamaları arasında misvak da yerini almıştır:

Diş ağrısı çekmemek için özellikle hacca veya umreye giden kimselerden misvak getirmeleri istenir (Epren, 2019: 84).

Ağız ve diş sağlığı için günlük misvak kullanılır (Zorluer, 2018: 109).

Misvakta bulunan bileşiklerin antiseptik ve temizleyici özelliği etkili olmaktadır. Misvak bitkisinin yaprakları kuvvet verici, ateş düşürücü ve yatıştırıcı, meyveleri ise gaz söktürücü ve idrar arttırıcı olarak kullanılır (Baytop, 1984: 333). Antiseptik ve temizleyici etkisi ile halkın ağız ve diş sağlığı bakımından kullanımı arasında doğrudan bir ilişki olduğu aşikârdır.

Tarçın (Cinnamomum)

Tıp literatüründe Çin ve Seylan diye iki türü bilinen tarçının diş tedavisi için halk hekimliğinde kullanımına bir çalışmada rastlanmıştır:

Dişe tarçın kökü konulur (Diş, 2019: 85).

Tarçının içinde eterik yağ, nişasta, reçine, tarin ve tarçın aldehidi bulunur (Asımgil, 1993: 259). Tarçın kabuğunun bileşiminde bulunan uçucu yağ, kas ve sindirim kanalı hareketlerini uyarıcı bir etkiye sahiptir. Bu drog halk arasında olduğu kadar, bugünkü tıpta da kabız, gaz söktürücü ve antiseptik amaçlar için kullanılır (Demirhan Erdemir, 2007: 479). Antiseptik etkisi göz önüne alındığında ağız gargarası olarak tercih edilebilir.

Karabiber (Piper Nigrum)

Karabiber baharat olarak tüketilen önemli bir gıda maddesidir. Halk hekimliğine yönelik yapılan bir çalışmada diş ağrısını dindirmek için karabiber kullanıldığı tespit edilmiştir.

Tane karabiber ağrıyan dişin üzerine koyulduğunda ağrı durur (Gökçe Şentürk, 2019: 79).

Karabiberin içinde nişasta, uçucu yağ ve acı tadını veren piperin isimli madde vardır. İştah açıcı, sindirimi kolaylaştırıcı ve bağırsak gazlarını giderici etkiye sahiptir. Haricen ağrılı kasları ovma için kullanılır (Asımgil, 1993: 139). Buna göre karabiberin bilinen etkileriyle halkın kullanımı arasında bir uyum olduğunu söylemek mümkün değildir.

İncir (Ficus Carica)

Halk arasında “yemiş” olarak da adlandırılan incirin özellikle sütünün halk hekimliği uygulamalarında kullanıldığı tespit edilmiştir:

İncir yaprağı kaynatılıp gargara yapılır (Aslan, 2018: 36).

Diş ağrısını gidermek için, incir ağacının gövdesi çizilir ve ağacın gövdesinden akan süt (beyaz sıvı) ağrıyan dişin üzerine akıtılır (Kurum, 2008: 34-35).

Ağrıyan dişe incir dalının sütü damlatılır (Saygı, 2018: 44).

İncirin sütü, pamuğa sürülür ve dişe konulur. On beş, yirmi dakika kadar bekletilir (Ünal, 2019: 47).

İncirin bileşeni şeker, organik asitler, sabit yağ ve (A, B, C) vitaminleri içermektedir (Baytop, 1963: 110). İncir meyvelerinden hazırlanan infüzyon veya şurup bilhassa çocuklarda tehlikesizce kullanılabilen bir müshildir. İncir sütü haricen siğillere karşı etkilidir. Siğil üzerine her gün taze süt sürülür ise siğil zamanla kaybolur. Taze yaprak lapa hâlinde haricen çıbanların olgunlaştırılması ve delinmesi için kullanılır (Baytop, 1984: 261). İncir ağacının gövdesi çizilerek elde edilen süt, ağrıyan diş üzerine konursa etkili olur (Giray 1973: 175). Buna göre halk hekimliği uygulamaları incirin farmakolojik özellikleri ile uyumluluk göstermektedir.

Çilek (*Fragaria Vesca*)

Önemli bir yaz meyvesi olan çileğin halk hekimliğinde de kullanıldığı tespit edilmiştir.

Çilek ezilip karbonatla karıştırılarak pamukla dişler ovulduğunda dişleri beyazlatır (Özgen, 2007: 71).

Çilek bol miktarda A, B₁, B₂, C ve K vitamini, protein, şeker, meyve asidi, demir, fosfor, sodyum, kalsiyum ve potasyum ihtiva eder. Kansızlığa karşı tesirli bir ilaçtır. Sarılığa ve bağırsak rahatsızlıklarına iyi gelir. Çilek şurubu ateşi düşürür (Gürbüz, 1982: 121). Bitkinin farmakolojik etkileri ile halk uygulaması arasında uyum olduğunu söylemek mümkündür.

Isırgan Tohumu (*Fructus Urticae Piluliferae*)

Isırgan tohumunun halk hekimliğinde diş tedavisi uygulamasına bir çalışmada rastlanmıştır:

Dişte oyuk varsa ve ağrı yapıyorsa çürüyen oyuğa ısırgan tohumu koyulur, ağrıyı geçirir (Saygı, 2018: 44).

Isırganda urticosit isimli glikozid, potasyum ve kalsiyum nitrat, formik asit, C vitamini, demir, klorofil ve yakıcı yaprak tüylerinde bu etkinin nedeni olan asetikolin ile histamin tespit edilmiştir. Isırgan tohumu romatizmal ağrıları dindirici, idrar söktürücü, müshil, ateş düşürücü etkiye sahiptir (Asımgil, 1993: 125). Bitkinin tespit edilen ağrı kesici etkisinin halk hekimliği uygulaması ile uyumlu olduğunu söylemek mümkündür.

Papatya (*Compositae*)

Papatyanın çayı halk arasında yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Halk hekimliği uygulamalarında da papatyadan faydalandığı bir çalışmada görülmüştür:

Papatya yağı sürülür, suyu gargara yapılır veya kendisi çiğnenirse diş ağrısı geçer (Ülger, 2012: 73).

Papatyanın çiçekleri acı madde, tanen, reçineler, glikozit bünyeli bileşikler ve uçucu yağ ihtiva etmektedir. Bu yağın içinde bazı seskiterpenler, yağ asitleri, asetik ve salisilik asitler ve bunların esterleri, parafin ve rengi veren bir azulen bulunmaktadır (Baytop, 1963: 422). İdrar çoğaltıcı, iştah açıcı, yatıştırıcı, gaz ve safra söktürücü etkileri bulunmaktadır. Haricen infüzyonu gargara hâlinde boğaz iltihapları için, pansuman hâlinde iltihaplı yaralar için, ayrıca ağrı kesici ve yara iyi edici olarak kullanılmaktadır (Baytop, 1984: 349). Papatyanın medikal etkileri ile halk hekimliğindeki uygulama arasında bir uyum olduğu söylenebilir.

Anason (Pimpinella Anisum)

Bitkinin halk tarafından diş tedavisi amacıyla kullanıldığı bir çalışmada tespit edilmiştir.

Anason yaprağı ezilerek çürük olan ya da ağrıyan yere basılır (Zorluer, 2018: 108).

Bileşiminde sabit yağ ve uçucu yağ, uçucu yağ içinde ise etkili madde anethol vardır. Gaz söktürücü, iştah açıcı, uyku verici olarak kullanılır (Demirhan Erdemir, 2007: 132). Aidin Salih de anasonun ağrıları hafiflettiğini, baş ağrısına iyi geldiğini belirtir (2008: 75). Bitkinin medikal etkileriyle halkın kullanımı arasında paralellik olduğu söylenebilir.

Tütün (Nicotiana Tobacum)

Tütünden elde edilen sigara birçok hastalığın anasıdır. Dünyadaki en yaygın kötü alışkanlıklardan birinin sigara tiryakiliği olduğu kabul edilir. Bununla birlikte halk arasında diş ağrısını dindirmek amacıyla tütünün/sigaranın da kullanıldığı tespit edilmiştir:

Dişin etinin ağrı olan bölgesine sigara külü sürülür. Sigara dumanı da ağrının dinmesine faydalı olur (Aslan, 2018: 36).

Sigara dumanı ağızda tutulur (Bulut, 2018: 54).

Sigara külü ağrıyan dişin üzerine konulur (Dağ, 2019: 89).

Dişe sigara tütünü konulur (Diş, 2019: 84).

Diş ağrısını gidermek için tütün dumanı sadece ağza çekilir böylece diş ağrısı uyuşturulur (Epren, 2019: 84).

Sigara dumanı da diş ağrısını azaltır (Köprüdüz, 2019: 39).

Ağrıyan bölgeye tütün koyup bastırmak (Tuğra, 2019: 26).

Tütün çiğnenirse ağrı geçer (Ülger, 2012: 73).

Dişte ağrı, sancı olan yere sigara tütünü basılır (Zorluer, 2018: 109).

Tütün yapraklarında tanen, zambak, nişasta, reçine ve alkolitler bulunmaktadır. En önemli alkolit ise “nikotin”dir. Bunun yanında nikotine benzeyen alkolitler de tütün yaprağından elde edilmiştir (Baytop, 1963: 369). Tütün yaprağından hazırlanan infüzyon (%1) haricen vücut parazitlerine karşı, vücuda sürülmek suretiyle kullanılır (Baytop, 1984: 400). Daha çok vücuda verdiği zararlarıyla bilinen tütünün, içindeki nikotinin geçici uyumsuzluk meydana getirmesinden dolayı halk tarafından ağrıyan diş için kullanıldığı düşünülmektedir.

Pirinç [Oryza Sativa (Rice)]

Pirinç, Türk mutfağının vazgeçilmez bir gıda maddesidir. Halkın bu besini dişi tedavi etmek amacıyla da kullandığı tespit edilmiştir:

Diş ağrısı olan kişinin dişinin üstüne pirinç konulur (Epren, 2019: 84).

Pirinç havanda dövülür, un haline getirilerek elekten geçirildikten sonra dişin kovuğuna konulursa iltihap kesilir (Ülger, 2012: 73).

Bileşeninde nişasta ve vitaminler vardır. Pirinç kabuğundan tabii “phytine” elde edilir. Bu madde gelişmeye yardımcı olur, zihin açıklığı sağlar (Yalçın, 1984: 588-599). Pirincin bilinen etkileri ile halk hekimliği uygulamaları arasında uyum olduğu söylenemez.

2. Halk Hekimliğinde Hayvansal Ürünlerle Yapılan Diş Tedavisi Uygulamaları ve Bilimdeki Yeri

Yumurta

Bütün yaş grubundaki insanların tüketmesi önerilen yumurtanın halk tarafından diş tedavisi amacıyla da kullanıldığı tespit edilmiştir. İlgili uygulamalar şu şekildedir:

Haşlanmış yumurtanın sarısı dişte bekletilir (Bulut, 2018: 54).

Sadeyağla rafadan pişirilen yumurta, ağrıyan diş konur (Çevik, 2008: 61).

Dişe yumurta sarısı veya beyazı sürülür (Diş, 2019: 84).

Protein, doymamış yağ ve mineral kaynağı olan yumurta (Salih, 2008: 66) herkes tarafından tüketilen önemli bir hayvansal gıdadır. Yumurtanın sarısında A, D, E vitaminleri; riboflavin, tiyamin, biyotin, kolin ve pantotenik asit; yumurta akında ise niasin bulunmaktadır (Çelebi ve Karaca, 2006: 258).

Yumurta tüketiminin uzun vadede diş sağlığı için önemli olduğu söylenebilir. Fakat ağrıyan dişin tedavisinde yapılan halk hekimliği uygulamasının bilimsel bir karşılığı tespit edilememiştir.

Bal

Bal arılarının, bitkilerin çiçeklerinden ve diğer canlı kısımlarından salgılanan nektarı toplayıp, bileşimlerini değiştirerek petek gözelerine depo edip olgunlaştırması neticesinde ürettiği doğal bir gıda (Mutlu vd., 2017: 75) olan balın halk hekimliği uygulamalarında diş tedavisi için kullanıldığı tespit edilmiştir:

Bal ile sarımsak dövülür. Katlanması biraz zor olsa da bu karışım çürük olan diş konulur. Önce derin bir ağrı hissedilse de çok kısa bir süre içinde ağrının tamamen ortadan kalktığı görülecektir (Özkan, 2019: 23).

Bal bileşiminde bitki nektarı kaynaklı vitamin, karbonhidrat, aminoasit, organik asit ve fenolik bileşikler, arı kaynaklı enzimler bulunmaktadır. Balın antioksidan, antimikrobiyal ve antikarsinojen etkileri vardır (Mutlu vd., 2017: 81). “Apiterapi” adı verilen arı ürünleriyle yapılan tedavi amaçlı uygulamalar tıp dünyasında da kabul görmektedir (Albayrak ve Albayrak, 2008: 202). Buna göre halk hekimliği uygulaması ile balın bilimsel içeriği arasında uyum olduğu söylenebilir.

Propolis

Bal arılarının bitkilerden özellikle de çiçek ve tomurcuklardan toplanan çeşitli miktarlarda balmumu ve reçine karışımı içeren doğal bir arı ürünü (Doğan ve Hayoğlu, 2012: 39) olan propolisin diş tedavisi amacıyla kullanımına bir çalışmada rastlanmıştır:

Diş ağrıları için arı poliposu (propolis) konur (Zorluer, 2018: 109).

Propolis solüsyonlarının yüksek antibakteriyel etkinliğe sahip olduğu, ağız ve diş hastalıklarına karşı kullanılabileceği, diş çürüklerini önleyebileceği, analjezik ve anesteziik açıdan da faydalı olabileceği, diş eti fibroblastları üzerine kuvvetli antifungal etki gösterdikleri saptanmıştır (Yücel vd., 2014: 44). Propolisin farmakolojik etkileri ile halkın kullanımı arasında tam bir uyum vardır denilebilir.

3. Halk Hekimliğinde Madensel Ürünlerle Yapılan Diş Tedavisi Uygulamaları ve Bilimdeki Yeri

Tuz (Sodii Chloridum)

Tuz, eski dönemlerden beri hem besin hem de halk ilacı olarak kullanılmıştır. Halk hekimliği çalışmalarında diş tedavisi için tuzun yaygın bir şekilde kullanıldığı tespit edilmiştir:

Diş ağrıdığı zaman ağrıyan yere tuz dökülür (Aktaş Küçükay, 2019: 58).

Kaynatılmış ılık suda bir çay kaşığı tuz eritilip ağız birkaç kez çalkalanır. Tuzlu su ağrıyı ve kanamayı keser. Tuzlu su uygulaması sadece diş ağrısında değil, düzenli olarak her akşam yemekten sonra uygulanırsa diş ağrısına maruz kalınmaz (Ashırkhanova, 2019: 120).

Önce tuzlu su ile bir süre gargara yapılır (Aslan, 2018: 36).

Ağrıyan yere biraz tuz konur (Baştürk Soydemir, 1997: 63).

Diş eti kanamalarını durdurmak için tuzlu suyla gargara yapılır (Bozyiğit, 2011: 48).

Tuzlu su ile ağız gargara yapılır (Bulut, 2018: 54).

Diş etlerinin iltihaplanmalarında tuzlu su ile dişler fırçalanır. Tuzlu su ile gargara yapılır (Çevik, 2008: 61).

Tuzlu su ili gargara yapılır (Dağ, 2019: 90).

Ağız tuzlu su ile çalkalanır (Diş, 2019: 84).

Diş ağrısı olan kişi tuzlu su ile gargara yaparsa ağrısı azalır (Eprem, 2019: 84).

Tuzlu suya Fatiha okunur ve ağızda çalkalanır (Koksun Ölmez, 2019: 38).

Kaya tuzundan bir parça ağrıyan dişin üstünde beş dakika bekletilir (Köprüdüz, 2019: 39).

Diş ağrısını dindirmek için ağrıyan dişe biraz pamukla tuz konur (Özgen, 2007: 71).

Ağrıyan dişe tuz bastırılır (Saygı, 2018: 44).

Tuzlu su ile gargara yapılır (Sinoğlu, 2017: 136).

Tuzlu su ile gargara yapmak diş ağrısı tedavisinde kullanılan yöntemlerdendir (Tuğra, 2019: 26).

Dişlerde ağrı varsa az tuzlu suyla gargara yapılır. Tuzun kendisi ağrıyan dişe basılırsa ağrıyı keser (Ülger, 2012: 73).

Pamuğa biraz tuz konur ve ağrıyan yere uygulanır (Ünal, 2019: 47).

Dişte ağrıyan yere tuz basılır (Zorluer, 2018: 108).

Beyaz billurlar hâlindeki tuz, “sodyum klorür”dür. Tuz, haricen ağrı ve yaralara sürülür, kanı durdurmak için kanayan yere uygulanır. Nezle tedavisinde salgı azaltıcı olarak kullanılan tuz deri hastalıklarının tedavisinde de kullanılır. Tuzun salgı artırıcı, kanamayı durdurucu etkileri modern tıp tarafından da kabul edilmektedir (Demirhan Erdemir, 2007: 483). Tuzun kimyasal etkileri ile halk hekimliği uygulamaları uyusmaktadır.

Karbonat

Genellikle karbonat veya soda olarak bilinen “sodyum bikarbonat”ın diş tedavisinde kullanımı ile ilgili olarak halk hekimliği çalışmalarında şu uygulamalar tespit edilmiştir:

Karbonatlı su ile gargara yapılır (Aslan, 2018: 37).

Diş eti ağrısı için karbonatlı su ile ağızda gargara yapılır (Eprem, 2019: 84).

Ağrıyan dişe yemek sodası (karbonat) basılırsa ağrıyı durdurur (Ülger, 2012: 73).

Ağız ve diş temizliği için karbonat ile gargara yapılır (Zorluer, 2018: 109).

Sodyum bikarbonat, karbonik asit monosodyum tuzu veya sodyum hidrojen karbonat olarak adlandırılır. Sodyum ile karbonik asitin meydana getirdiği asit tuzudur. NaHCO₃ formülüne sahip olup molekül kütlesi 84 g/mol'dür. Kokusuz beyaz renkli granüler kristaller hâlinindedir. Asitler, sodyum bikarbonata etki ederek karbondioksit açığa çıkmasına neden olur. Sodyum bikarbonat eczacılık, yem ve gıda başta olmak üzere pek çok endüstride yoğun olarak kullanılmaktadır (Aslandaş, 2012: 19-20). İçinde asit tuzu bulunduğu için karbonatlı su gargarası diş ağrılarını uyuşturur. Diş eti ve açık diş çürüklerine dezenfektan etkisi yapabilir. Buna göre halk hekimliği uygulamasının bilimsel verilerle uyduğunu söylemek mümkündür.

Sirke

Yaygın olarak elma ve üzümünden üretilmekle birlikte farklı ham maddelerden elde edilen sirke çok eski dönemlerden beri bilinen bir üründür. Halk sirkeyi hem mutfakta hem de sağlık için kullanmıştır. Ağız ve diş sağlığı için sirke ile yapılan halk hekimliği uygulamaları ise şunlardır:

Sirke, limon suyu gibi ekşilerle gargara uygulaması yapılır (Aslan, 2018: 36).

Sirke ile ağız çalkalanır (Diş, 2019: 85).

Sirkeli ya da tuzlu su karışımı ile gargara yapılır (Özkan, 2019: 23).

Sirke ile çam ağacının kabuğu kaynatılarak gargara yapıldığında diş ağrısını büyük oranda dindirmektedir (Tuğra, 2019: 26).

Sirkenin içeriğindeki organik asitler, amino asitler, fenolik ve melanoidinler gibi biyoaktif bileşikler sağlık için yararlı etkilere sahiptir. Sirkedeki bu bileşiklerin antimikrobiyel, antioksidan, antienfeksiyon, kardiyovasküler, antitümör, antidiyabetik, antikarsinojenik etkilerinin olduğu ve çeşitli sağlık uygulamalarında kullanıldığı bildirilmektedir (Yücel Şengün ve Kılıç, 2019: 95). Sirkenin bilinen etkileri ile halk hekimliği uygulamaları uyum göstermektedir.

Kolonya

Birçok çeşidiyle Türk kültüründe vazgeçilmez bir yeri olan kolonyanın, özellikle diş ağrısını dindirmek ya da hafifletmek için halk hekimliğinde yaygın olarak kullanıldığı tespit edilmiştir:

Dişin ağrı olan bölgesine tuz sürülür, kolonyalı pamuk bırakılır sonra da ağız ılık sumakla gargara yapılır (Aslan, 2018: 36).

Kolonya bir pamuğa dökülerek dişin üstüne bastırılır (Bozyiğit, 2011: 48).

Pamuğun üzerine kolonya dökülüp, dişin üzerine konur (Bulut, 2018: 54).

Dişe kolonya dökülür (Diş, 2019: 85).

Dişe kolonyalı tütün konulur (Diş, 2019: 85).

Ağrıyan dişe kolonya damlatılır (Eprem, 2019: 84).

Diş ağrıdığı zaman bir pamuğa kolonya dökülür ve ağrıyan dişin üzerinde bir süre bekletilir (Saygı, 2018: 44).

Rakı kadar etkili olmasa da ağrılı bölgeye kolonyalı pamuk konması da bölgede yaygın kullanılan tedavi yöntemlerinden biridir (Tuğra, 2019: 26).

Ağrıyan dişin üzerine kolonyalı pamuk koyarlardı (Ünal, 2019: 47).

Kolonya, çeşitli doğal (bitkisel ve hayvansal kaynaklar) ve sentetik esansların etanol ya da etanol-su karışımıyla belirli oranlarda damıtılmasıyla üretilir (Topal, 2007: 6). XVIII. yüzyılın başlarında, bir İtalyan tarafından üretilen ve “Köln Suyu” olarak bilinen kolonyanın, hoş koku vermesinin yanı sıra, tarihte tıbbi amaçla da kullanıldığı bilinmektedir (Yeğenoğlu ve Sahne, 2013: 34). Kolonyanın hijyen amaçlı kullanımı da oldukça yaygındır. Kolonyadaki 80° alkol, mikropları öldürücü özelliğe sahiptir (Topal, 2007: 28). Kolonyanın içerdiği alkolün kimyasal özelliği, halk hekimliğindeki kullanımıyla örtüşmektedir. Uygun doz ve usulüne uygun yolla kullanılmaz ise ağız içi yanıklara sebebiyet verebilir.

Rakı

Halk hekimliği çalışmalarında diş tedavisinde rakı kullanımıyla ilgili şu uygulamalara rastlanmıştır:

Ağrı olan dişe bir pamuğa biraz rakı damlatılıp basılır. Orayı uyuşturduğu için ağrıyı hafifletir (Aktaş Küçükay, 2019: 58).

Ağrı yapan dişe rakı bir pamuğa dökülerek dişin üstüne bastırılır (Bozyiğit, 2011: 48).

Rakıyı pamuğa sürüp ağrıyan dişin üstüne koyulursa ağrıyı geçirir (Çetinel, 2019: 82).

Rakı ile gargara yapılır (Diş, 2019: 85).

Dini açıdan günahtır yapılması ama rakı ve pamuk ile ağrıyan dişe tampon yapılırsa ağrısı diner (Köprüdüz, 2019: 39).

Diş ağrısı için pamuğa rakı damlatılıp ağrıyan dişe konur (Özgen, 2007: 71).

Ağrıyan dişe rakı bastırılır (Saygı, 2018: 44).

Dişi ağrıyan kişi bir parça pamuğa rakı dökerek dişinin üzerine koyarsa o ağrıyı alır (Ülger, 2012: 73).

Rakıdan birkaç damla damlatılır (Ünal, 2019: 47).

Diş ağrısına pamuk yardımı ile rakı damlatılır (Zorluer, 2018: 109).

TDK Türkçe Sözlük'te “Üzüm, incir, erik vb. meyvelerin alkolle mayalanarak damıtılmasıyla elde edilen içki” şeklinde tanımlanan rakı, bir başka çalışmada “Yaş veya kuru üzüm şirasının, saccharomyces cerevisiae mayası ile etil alkol fermantasyonuna bırakılması sonucunda elde edilen alkollü mayşenin damıtılması ve damıtığın anason tohumuyla ikinci kez distile edilerek aromatize edilmesiyle üretilen yüksek alkollü bir içki” (Özkandan, 2009: 1) olarak açıklanmıştır. Anason başlığı altında belirtildiği üzere anasonun uyku verici, ağrıları hafifletici etkisi vardır. Alkol de buna eklenince rakı geçici olarak sinirleri yatıştırıcı, insanı rahatlatıcı bir etki gösterir. Halk hekimliğinde diş tedavisinde kullanılmasının sebebi olarak bu durum gösterilebilir.

Petrol Ürünleri

Halk hekimliği uygulamaları arasında zift, benzin, gaz yağı, zirai gübre gibi petrol ürünlerinin de kullanıldığı tespit edilmiştir:

Eğer diş çürükse dişin kovuğuna zift konur. Ancak bu ziftin diğer dişlere bulaşmamasına dikkat etmek gerekmektedir. Aksi takdirde zift diğer dişlerle temas ederse onları çürütebilir (Ülger, 2012: 73).

Pamuğun üzerine benzin dökülüp dişin üzerine konur (Bulut, 2018: 54).

Bir pamuğun üzerine benzin damlatılır ve ağrıyan yere konur (Dağ, 2019: 89).

Dişe benzin sürülür (Diş, 2019: 85).

Pamuğa gaz yağı dökülüp dişin üstüne bastırılır (Sinoğlu, 2017: 136).

Bu tür ürünlerin diş tedavisi için kullanılmasının sakıncalı olduğu belirtilmelidir. Bunlar tedavi etmekten ziyade dişeti, ağız yaralanmalarına ve kanserojen etkiye sebep olabilir.

4. Halk Hekimliğinde Dinsel Yolla Yapılan Diş Tedavisi Uygulamaları

Halk, ağrısını dindirmek için zaman zaman manevi yollara da başvurmuştur. Halk hekimliği çalışmalarında tespit edilen uygulamalardan birkaçı şöyledir.

Ocaklı abdest alır, bıçağı iyice ısıtarak üzerine meşe kömürünü döker ve ağırlı diş karşıdan gösterir. Uygulama esnasında üç İhlâs ve bir Fatiha suresini okur (Baysan, 2016: 166).

Ocaklı kâğıdı kare şeklinde keser ve dokuz bölüme ayırır. Her bir bölmeye sırasıyla Arapça “Be, Tı, Dal, Zel, He, Ayn, Vav, Mim, Ha” harflerini yazar. Başı ya da dişi ağrıyan hastadan, ağrıyan yerine sağ elini koyması istenir. Ocaklı ilk harf olan ‘be’ yi yazılı kâğıdı dua okuyarak çiviye takar. Hastanın ağrısı geçene kadar sırası ile harfler çivilenir. Genelde son harfe gelmeden ağrılar geçer (Baysan, 2016: 166).

Bu uygulamalar halkın manevi dinamikleriyle alakalı olup diş ağrısının yapılan ritüellerle geçeceği cihetinde bireyin motive edilmesiyle ortaya konan bir durum olarak değerlendirilebilir.

5. Halk Hekimliğinde Parpülama Yoluyla Diş Tedavisi Uygulamaları ve Bilimdeki Yeri

Türkler arasında çok eskiden beri yaygın olarak uygulanan tedavi yöntemlerinden biri de dağlamadır. Halk hekimliğinde birbirinden farklı maddeler kullanılarak yapılan bu tedavi şekli (Çavdar, 1989: 88) vücudun değişik yerlerine uygulanmaktadır. İncelenen çalışmalarda diş tedavisi için de bu tedavi yönteminin uygulandığı belirlenmiştir:

Diş üzerine dağlama yöntemi uygulanır (Atahan, 2019: 77).

Çürüdüğü için sancıyan dişin etine ucu ateşte kızdırılmış “çorap şişi” değiştirilir. Kızgın şiş başka bir yere değip orayı yakmasın diye 3-5 cm uzunluğunda bir kamışın içinden geçirilerek değiştirilir. Çürük bölgeye değirildiğinde oradan bir duman çıkar, sonra da diş sancısı kesilir (Baştürk Soydemir, 1997: 63).

Dişe kızgın şiş konulur (Diş, 2019: 85).

Ucu sivri olan demir şiş, ateşte kızdırılır daha sonra çürümüş dişin olduğu yer dağlanarak iltihap kurutulur (Eprem, 2019: 84).

Çürük diş ağrıdığı zaman bir şiş kızdırılıp çürük dişin özüne sokup biraz bekletilir, o dişteki sinirler yakılmış olur, yani dişin özü öldürülür ve ağrı geçer (Saygı, 2018: 44).

Dişte çürük varsa ateşte ısıtılan demir ağrıyan yere basılır (Ülger, 2012: 73).

“Dağlama işlemi dağlağı adı verilen bir aletle gerçekleştirilmektedir. Bu alet demir, bakır, gümüş, altın ve şimşirden olmaktadır. En yaygın olarak demirden yapılmış dağlağı kullanılmaktadır. Dağlama işleminin iğne, şiş, ustura, çivi, ağaç ve metal kaşık ile de yapıldığı bilinmektedir. Dağlama bedeninin birçok kısmına uygulanabilmektedir. Baş, boyun, sırt, göğüs, karın, kalça, bacak ve ayaklar hastalıktan dolayı dağlanmaktadır.” (Durmuş, 2012: 114). Dağlama, termik veya mekanik uygulamalar şeklinde yapıldığı gibi kimyasal maddeler kullanılarak da yapılabilir. Bu tedavi şekli ile irritasyon ve koterizasyon meydana

getirerek tedavi edici etki meydana getirmek amaçlanır (Çavdar, 1989: 88). Halk hekimliğinde yer alan bazı uygulamalar geliştirilerek tıpta kullanılmaya başlanmıştır (Durmuş, 2012: 121).

Modern diş hekimliğinde kanal tedavisinde kullanılan son uygulamalar da dağlama metodunu destekler niteliktedir. Bu açıdan bakıldığında halk hekimliğindeki bazı uygulamaların tedavi etme amacının esas itibarıyla modern tıpla çelişmediği söylenebilir. Modern tıpta geliştirilerek uygulanan bu yöntemin, halk arasında rastgele kullanılmasının doğuracağı komplikasyonlar nedeniyle tehlikeli olduğunun bilinerek uygulanması, zorunlu hâllerde dağlamanın ehil insanlar tarafından yapılması gerektiği unutulmamalıdır.

6. Halk Hekimliğindeki Diğer Diş Tedavisi Uygulamaları

Sıcak Havlu

Ağrıyan dişe sıcak kompres uygulamasına bir çalışmada rastlanılmıştır:

Sıcak havlu ile ağrıyan diş tarafındaki yanağa masaj yapılır (Bulut, 2018: 54).

Ağrıyan diş bölgesine sıcak kompres uygulaması veya sıcak suyla ağzı çalkalama geçici olarak ağrıyı hafifletebilir. Ancak sıcak uygulama damarlaşmayı artırdığı için o bölgedeki kasları yumuşatır, ağırlı bölgenin sıcak uygulanan kısmı bakteri ve iltihabın fazlalaşmasına neden olur. İltihap arttıkça, basınç ve ağrı da artar. Ağrı ile şişlik de artar.

Buz

Halkın ağrıyan dişe buz uyguladığı iki çalışmada tespit edilmiştir:

Dişe buz konulur (Diş, 2019: 85).

Ağza buz alınır ve özellikle ağrı olan bölgeye değmesi sağlanır. Ağzıda uyuşukluk yaparak ağrıyı azalttığı görülecektir (Özkan, 2019: 24).

Ağrıyan diş bölgesine buz uygulaması veya soğuk suyla ağzı çalkalama geçici olarak ağrıyı hafifletebilir. Soğuk kompresin ağrının olduğu bölgedeki damarlaşmayı azaltması ve kasların gerginliğini hafifletmesi cihetiyle ağrıyı ortadan kaldırdığı ve ağırlı bölgedeki şişliği azalttığı kabul edilir.

Aspirin

Her derde deva olarak sıklıkla kullanılan aspirin, halk hekimliği uygulamalarında da yerini almıştır. Bu uygulamalar bahse konu çalışmalarda şu şekilde yer almıştır:

Aspirin toz hale getirilir ve ağrıyan dişin üzerine sürülür (Dağ, 2019: 90).

Ağrıyan dişin üzerine aspirin konur (Köprüdüz, 2019: 39).

Diş ağrısı çekilen yere aspirin gibi şeyler konur (Özgen, 2007: 71).

Ağrıyan dişin üzerinde aspirin çiğnenir (Saygı, 2018: 44).

Ağrıyan dişe aspirin konulursa faydası olur (Ülger, 2012: 73).

Aspirinin etken maddesi asetilsalisilik asit'tir. Bu ilaç, steroid olmayan ağrı kesiciler grubuna aittir. Ateş düşürücü, ağrı kesici ve kan sulandırıcı özellikleri vardır. Aspirinin ham maddesi olan salisilik asit ve türevleri söğüt gibi bazı bitkilerin yaprak ve kabuklarında bulunur (www.medikalakademi.com.tr/aspirin). Zaten tıbbi bir ilaç olan aspirinin halk hekimliğinde kullanımı doğrudan ilacın etkisiyle ilişkilidir. Aspirin doğru şekilde uygulanmazsa diş çevresindeki yumuşak doku yanıklarına sebep olur.

Sonuç

İnsanlar çaresiz kaldığında halk hekimliğine başvurmaktadır. Bunun iki sebebi vardır. Birincisi yoksulluk, ikincisi ise tıbbın yapacak bir şeyinin kalmamasıdır (Alptekin, 2011: 117). Buradaki yoksulluk sadece paranın olmaması değil, aynı zamanda ya doktorun olmaması ya da doktora gitmenin zorluğudur. Bütün bunlar insanı zorlamış, kendi kendini tedavi etme yoluna sevk etmiştir.

Önceleri insanımız çoğunlukla kırsal kesimde yaşamakta; eğitim, ulaşım ve haberleşme güçlüğü çekmekteydi. Günümüzde ulaşım ve haberleşmenin çok gelişmesi, bilgiye çabuk ulaşılması, eğitim seviyesinin yükselmesi gibi sebepler halkı bilinçlendirmiş, halk hekimliğindeki batıl, akıldan uzak bazı uygulamaların terkedilmesine, bazılarının da daha akılcı değerlendirilerek varlığını devam ettirmesine zemin hazırlamıştır.

Halk hekimliğine müracaatın son dönemlerde azaldığı bir gerçektir. Bunun yanı sıra tıbbi ilaçların yan etkisinden çekinilmesi, tıbbın yapabileceği herhangi bir şeyin kalmaması gibi durumlarda yine geleneksel yöntemlere başvurulmaktadır. Fakat burada dikkati dış tedavisine çekmek gerekir. Bahsedildiği gibi diğer hastalıklarda geleneksel tedavi yöntemleri azalmasına rağmen dış tedavisinde ise halk hekimliğine başvurma oranı daha fazladır. Bunun da en büyük sebebi dış çektirmekten korkulması olabilir. Çünkü bazı insanlar son çare olarak dış hekimine gitmektedir.

Halk hekimliğindeki teşhis ve tedavi yöntemleri; ırsava yoluyla, parpılama yoluyla, dinsel yolla, bitki kökenli emlerle, hayvan kökenli emlerle ve maden kökenli emlerle yapılan sağaltmalardır. Bu çalışmadan elde edilen sonuçlara göre halk hekimliğinde ırsava yoluyla dış tedavisine rastlanmamıştır. Farklı bölgeleri ele alan altı tezde parpılama yolluyla tedavi şekillerinden dağlama yönteminin kullanıldığı görülmüştür. Ağrıyan dışın acısının dinmesi için Kur'an-ı Kerim'den bazı ayetler okunarak, dualar edilerek dinî yolla iyileştirmeye çalışıldığı tespit edilmiştir. En çok ve sıklıkla kullanılan yöntem ise bitki kökenli ilaçlarla iyileştirme biçimidir. Özellikle “karanfil, sarımsak ve kekik” kullanımı oldukça fazladır. “Hindiba, üzerlik otu, papatya, çilek” gibi bitkilerin kullanımı ise sadece birer uygulamada görülmüştür. Hayvan kökenli ilaçlarla iyileştirmeye “bal, propolis ve yumurta” ile yapılan uygulamalar örnek teşkil etmektedir. “Tuz, kolonya, alkol, benzin, zift, gaz yağı” gibi maden kökenli maddelerle de dış tedavisi uygulamalarına da rastlanılmaktadır. Özellikle “tuz” kullanımı oldukça yaygındır.

Halk tarafından dış tedavisinde ilaç olarak kullanılan karanfil, sarımsak, kekik, adaçayı, zencefil, anason, tuz gibi maddelerin bilinen etkilerine uygun olarak kullanıldığı söylenebilir. Fakat benzin, zift, gaz yağı, kolonya gibi maddelerin kimyasal yapıları ve bilinen etkileri göz önüne alındığında halkın kullanım amacına hizmet edeceğini şüphyle karşılamaktayız.

Bütün hastalıkların şifa kaynağı tabiattır. Önemli olan bitkilerin, madenlerin, hayvansal ürünlerin doğru kullanılmasıdır, aksi takdirde vücuda yarar yerine zarar verilebilir.

Şifalı bitkilerle ilaç hazırlamak ve bu ilacı tedavi amacıyla kullanmak kesinlikle bilgi sahibi olmayı gerektirir. Bunun için hangi bitkinin nasıl kullanılacağı çok iyi bilinmesi gerekir. Bu sebeple şifalı bitkiler kullanılarak yapılan tedavi bilinçli ve bilgili kişiler tarafından uygulanmalıdır.

Şu da belirtilmeli ki, halk hekimliği uygulamalarının “kocakarı ilacı” denilerek küçümsenmemesi, halkın tecrübesinin göz ardı edilmemesi gerekir. Çünkü bakteriden,

virüsten haberi olmayan; hastalıklara sebep olan mikropları laboratuvar altında inceleme imkânı olmadan bitkilerden faydalanmayı keşfeden halkın ferasetine değer verilmesinde yarar vardır.

Halk hekimliğinde kullanılan bitki ve meyvelerin modern ilaçların da hammaddesini oluşturduğu bilinen bir gerçektir. “Halkın kullandığı ve çoğu zaman da yarar sağladığı halk ilaçlarının bazıları üzerinde çalışmalar yapılmış, kimyasal yapıları etkileri belirlenmiştir. Droğların bazıları günümüz modern tıp ve eczacılığında değerlerini kaybetmiş, bazıları ise etken madde kaynağı olarak sanayide kullanılmaktadır. Bu nedenle halk ilaçlarına gereken önemin verilmesi ve kimyasal farmakolojik araştırmaların, bu ilaçlar üzerinde de titizlikle sürdürülmesi gerekir.” (Asil, 1989: 38) Halkın tecrübesiyle ortaya çıkan ilaçların önemi ve değeri iyi bilinmelidir.

Tamamlayıcı ve alternatif bitkisel tedavi uygulamalarının, diş hekimliğinde kullanımının yaygınlaşması için konuya ilişkin bilimsel çalışmalara ve bu çalışmaların desteklenmesine ihtiyaç vardır.

Kaynaklar

- Acıpayamlı, Orhan. (1982). “Türkiye Folklorunda Halk Hekimliğinin Morfolojik ve Fonksiyonel Yönden İncelenmesi”, Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri, Kültür Bakanlığı MİFAD Yay., 1-8, Ankara.
- Albayrak ve Albayrak, (2008). “Propolis: Doğal Antimikrobiyal Madde”, *Ankara Ecz. Fak. Dergisi*, 37 (3), 201 – 215.
- Alpınar, Kerim, (2011). “Halk Arasında Kullanılan Tıbbi Bilgilerin Derlenmesi”, *Bitkilerle Tedavi Sempozyumu*, İklim Ofset Matbaacılık, İstanbul, 19-28.
- Alptekin, Ali Berat. (2011). *Halk Bilimi Araştırmaları*, Akçağ Yay., Ankara.
- Asımgil, Adil, (1993). *Şifalı Bitkiler*, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Asil, Eriş, (1989). “Halk Hekimliği ve Eczacılığı Araştırmalarında Metodoloji”, *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri*, Kültür Bakanlığı MİFAD Yay., 33-38, Ankara.
- Başar, Zeki. (1972). *Erzurum’da Tıbbi ve Mistik Folklor Araştırmaları*, Sevinç Matbaası, Ankara.
- Başer, H. Can. (2014). “Karanfil”, *Bağbahçe Bilim Dergisi*, S.53, 26-27.
- Baytop, Turhan. (1963). *Türkiye’nin Tıbbi ve Zehirli Bitkileri*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Baytop, Turhan. (1984). *Türkiye’de Bitkiler ile Tedavi Geçmişte ve Bugün*, Nobel Tıp Kitapevleri, İstanbul.
- Baytop, Turhan. (2007). *Türkçe Bitki Adları Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Boratav, Pertev Naili. (1999). *100 Soruda Türk Folkloru*, Gerçek Yay., İstanbul.
- Çavdar, Ayşenur C. (1989). “Türk Halk Hekimliğinde Dağlama”, *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri*, Kültür Bakanlığı MİFAD Yay., 83-88, Ankara.
- Çelebi, Ş. ve Karaca, H. (2006). “Yumurtanın Besin Değeri, Kolesterol İçeriği ve Yumurtayı n-3 yağ Asitleri Bakımından Zenginleştirmeye Yönelik Çalışmalar”, *Atatürk Üniversitesi Ziraat Fakültesi Dergisi*, 37 (2), s.257-265.
- Çolak, Faruk. (2015). *Yazılı ve Sözlü Belgeler Işığında Niğde Halk Hekimliği*, Kömen Yay., Konya.
- Doğan, N. ve Hayoğlu, İ., (2012). “Propolis ve Kullanım Alanları”, *HR.Ü.Z.F. Dergisi*, 2012, 16(3), 39-48.
- Durmuş, İlhami. (2012). “Türk Kültür Çevresinde Dağlama Geleneği”, *Milli Folklor*, 2012, Yıl 24, Sayı 95, 114-121.
- Gürbüz, Ali. (1982). *Şifalı Nematlar*, Çiçek Neşriyat, İstanbul.
- Hoppe, Heinz Aughust. (1981). *Taschenfuch der Drogenkunde*, Berlin.
- Kaplan, Melike. (2011). “Halk Tıbbının Kökenleri: Teşhisten Tedaviye Din ve Büyü İlişkisi”, *Milli Folklor*, Yıl 23, 91, 150-156.
- Muğan, Nuri. (1994). *Türk Dış Hekimliği Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Yay., İstanbul.
- Noras, Yüksel. (1973). *Dış Hekimliği Tarihi*, Hacettepe Üniversitesi Yay., Ankara.
- Özer, Nurten. (1989). “Türk Halk Hekimliğinde Kaplıcalarımız”, *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri*, Kültür Bakanlığı MİFAD Yay., 203-209, Ankara.
- Salih, Aidin. (2008). *Gerçek Tıp*, İstanbul.
- Saraçoğlu, İbrahim Adnan. (2008a). *Bitkisel Sağlık Rehberi*, Gün Ofset, İstanbul.
- Saraçoğlu, İbrahim Adnan. (2008b). *Tıbbi Bitkiler Rehberi*, Gün Ofset, İstanbul.
- Saraçoğlu, İbrahim Adnan. (2009). *Bitkisel Kürler Rehberi*, Gün Ofset, İstanbul.

- Sucu, İkbâl. (1989). “Ege Bölgesi Halk İlaçları”, *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri*, Kültür Bakanlığı MİFAD Yay., 211-220, Ankara.
- Tanker, Mekin. (1989). “Halk İlaçları, Bitki Folkloru, Attariye ve Drog Kavramları Üzerinde Karşılaştırmalı Bir Araştırma”, *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri*, Kültür Bakanlığı MİFAD Yay., 237-244, Ankara.
- Tanker, Nevin. (1989). “Baharatın Halk İlacı Olarak Kullanılışı ve Farmognozi Açısından Değerlendirilmesi”, *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri*, Kültür Bakanlığı MİFAD Yay., 245-251, Ankara.
- Uzel, İter. (2018). *Diş Hekimliği Tarihi I-II*, Quintessence Yay., İstanbul.
- Yalçın, Ayhan. (1984). *A'dan Z'ye Şifalı Bitkiler Ev İlaçları-Şifalı Sular Ansiklopedisi*, Geçit Kitabevi, İstanbul.
- Yeğenoğlu ve Sahne, B. (2013). “Farklı Kültürlerin Ortak Ferahlatıcısı: Kolonya”, *Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Dergisi*, 34-34.
- Yoder, Don. (1975). “Halk Tıbbı”, *Folklorla Doğru*, (Çev. Sibel Yoğurtçuoğlu, Ayfer Gülüm), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Folklor Kulübü, Kasım-Aralık, 43. 23-31.
- Yücel Şengün, İ. ve Kılıç, G. (2019). “Farklı Sirke Çeşitlerinin Mikroflorası, Biyoaktif Bileşenleri ve Sağlık Üzerine Etkileri”, *Akademik Gıda* 17(1), 89-101.
- Yücel, B., Topal, E., Akçiçek, E. ve Köseoğlu, M. (2014). “Propolisin İnsan Sağlığına Etkileri”, *Anadolu, JAARI*, 2014, 41-49.
- Güçlü, İ. ve Yüksel, V. (2017). “Fitoterapide Antiviral Bitkiler”, *Deneyisel Tıp Dergisi*, 7 (13), 25-34.
- www.medikalakademi.com.tr/aspirin (Son Erişim Tarihi: 10.07.2020)

Lisansüstü Tezler

- Aktaş Küçükay, Tuğçe. (2019). *Artvin Merkez Köylerinde Halk Hekimliği Uygulamaları (Derleme, İnceleme, Tasnif)*. Artvin: Artvin Çoruh Üniversitesi
- Ashırkhanova, Karlygash. (2019). *Kazakistan'da Halk Hekimliği*. Niğde: Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi. (Doktora)
- Aslan, Mehmet Yusuf. (2018). *Silvan (Diyarbakır)'da Halk Hekimliği*. Elâzığ: Fırat Üniversitesi.
- Aslandaş, A. Merve. (2012). *Basınç Altında Borakstan Sodyum Bikarbonat Üretiminin Optimum Şartlarının Belirlenmesi*, Atatürk Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum.
- Atahan, Okan. (2019). *Hatay Yöresi Halk Hekimliği*. Hatay: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi.
- Baştürk Soydemir, Hatice, (1997). *Dinar ve Çevresinde Halk Hekimliği*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi.
- Baysan, Münire. (2016). *Kütahya ve Yakın Çevresinde Halk Hekimliği ile Ocak Kültü*. Bursa: Uludağ Üniversitesi. (Doktora)
- Bozyiğit, Nuray. (2011). *Gaziantep'te Halk Hekimliği (Merkez)*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi.
- Bulut, Ali. (2018). *Kilis Halk Hekimliği*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi.
- Çetinel, Ercan. (2019). *Erdemli'de Halk Hekimliği Uygulamaları ve İnanışları*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi.


- Çevik, Bülent. (2008). *Konya'da Halk Hekimliği Uygulamalarının Dünü ve Bugünü*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi.
- Dağ, Mehmet. (2019). *Şanlıurfa (Merkez) İli Halk Hekimliği Araştırması*. Adana: Çukurova Üniversitesi.
- Diş, Yusuf. (2019). *Erzurum İli Horasan İlçesinde Halk Hekimliği*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Eprem, Mesut. (2019). *Bingöl Halk Hekimliği*. Elâzığ: Fırat Üniversitesi.
- Gökçe Şentürk, Mercan. (2019). *İslahiye'de (Gaziantep) Halk Hekimliği*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi.
- Koksun Ölmez, Azize. (2019). *Kürtlerde Halk Hekimliği ve Halk İnanışları Hakkâri Rındık (Geçimli) Köyü Örneği*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi.
- Köprüdüz, İbrahim Halil. (2019). *Siverek Halk Hekimliği Uygulamaları*. Mersin: Çağ Üniversitesi.
- Kurum, Uygur. (2008). *Düziçi'nde Halk Hekimliği*. Niğde: Niğde Üniversitesi.
- Özdamar, Melih. (2019). *Diyarbakır Halk Hekimliği ve Kültürümüzdeki Yeri*. Elâzığ: Fırat Üniversitesi.
- Özgen, Zübeyde Nur. (2007). *Adana (Merkez) Halk Hekimliği Araştırması*. Adana: Çukurova Üniversitesi.
- Özkandan, Seda. (2009). *Türk Rakılarında Aroma Maddelerinin GC-MS-FID Tekniğiyle Belirlenmesi ve Hammaddenin Aromatik Kalite Üzerine Etkisi*, Adana: Çukurova Üniversitesi
- Özkan, Muhammed Esad. (2019). *Anamas Yöresi Halk Hekimliği*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi.
- Saygı, Elif. (2018). *İnebolu Halk Kültüründe Halk Hekimliği*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi.
- Sinoğlu, Sümeyra. (2017). *Rize İlinde Geleneksel Halk Hekimliği Uygulamaları*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
- Tuğra, Ahmet. (2019). *Mudurnu (Bolu) Yöresi Halk Hekimliği*. Ankara: Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi.
- Topal, Hande. (2007). *Koku Kullanım Kültürü ve Türkiye'de Kolonya Ambalajı*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Ülger, Züleyha. (2012). *Aydın (Merkez) ve Çevresinde Halk Hekimliği*. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi.
- Ünal, Ömer. (2019). *Hatay'ın Dört Yol İlçesinde Halk Hekimliği*. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Zorluer, Selim. (2018). *Çayıralan (Yozgat) Yöresinde Halk Hekimliği ve Halk İnanışları*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi.



MAHMUT MAKAL'IN BİZİM KÖY ADLI ESERİNDE HALK BİLİMİ VE HALK
KÜLTÜRÜ UNSURLARI
FOLKLORE AND FOLK CULTURE ELEMENTS IN MAHMUT MAKAL'S
MASTERPIECE NAMED BİZİM KÖY

MEHMET FATİH ÖZCAN


Dr. Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı
Asst. Prof. Dr. Department of Turkish and Social Sciences Education, Ağrı Ibrahim Cecen University
mefo3@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-0721-9422>

Atıf / Citation

Özcan, M. F. 2020. "Mahmut Makal'ın Bizim Köy Adlı Eserinde Halk Bilimi ve Halk Kültürü UNSURLARI". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi- Journal of Turkish Researches Institute*. 69, (Eylül-September 2020). 387-409

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü-*Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi-*Received Date* : 24.04.2020
Kabul Tarihi-*Accepted Date* : 08.09.2020
Yayın Tarihi- *Date Published* : 30.09.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4398>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi- *Journal of Turkish Researches Institute*

TAED-69, Eylül – September 2020 Erzurum. ISSN 1300-9052 e-ISSN 2717-6851

www.turkiyatjournal.com

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

MAHMUT MAKAL'IN BİZİM KÖY ADLI ESERİNDE HALK BİLİMİ VE HALK KÜLTÜRÜ UNSURLARI FOLKLORE AND FOLK CULTURE ELEMENTS IN MAHMUT MAKAL'S MASTERPIECE NAMED BİZİM KÖY

MEHMET FATİH ÖZCAN

Öz

Savaş ülkelerin her yönden yıkımına yol açan büyük bir felakettir. Kurtuluş Savaşı da kuruluş aşamasındaki Türkiye Cumhuriyeti'nin her şeye sıfırdan başlamasına sebep olmuştur. Osmanlı Devleti'nin son döneminde gerçekleştirilen reformların yetiştirdiği beyinlerin çoğu bu savaşta şehit olmuştur. Kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin kalkınmasında başta ekonomi olmak üzere acilen düzeltilmesi gereken unsur eğitim sistemiydi. Bu kalkınmanın sağlanması için de %80'i kırsalda yaşayan halka her alanda eğitim vermek ve bu eğitim sonucunda yine her alanda halkı üretime geçirmek gerekiyordu. Fakat yapılan tüm kanun ve uygulamalara rağmen istenilen başarı düzeyi yakalanamamaktaydı. Bu başarısızlığın sebeplerinden biri şehirden kırsala anlama ve anlatmaya çalışmaktır. Bu sıkıntılı dönemde Makal, istenilenlerin elde edilebilmesi için köyden şehre bakılması gerektiğini gösteren ve köy gerçekliğini olduğu gibi aktaran "Bizim Köy" adlı eserini kaleme almıştır. "Bizim Köy"ün devletin en üst kademelerine kadar dikkatleri çekmesindeki etken, Makal'ın köyde büyümesi, köylerde öğretmenlik yaptığı dönemde köylüleri ve köy gerçekliğini iyi gözlemlemesiydi.

Bu çalışmada Mahmut Makal'ın "Bizim Köy" adlı kitabında yer alan halk bilimi ve halk kültürü unsurlarının kullanımı incelendi. Bu unsurlar ana ve alt başlıklar olmak üzere tasnif edilerek örneklere sayfa numaralarıyla birlikte yer verildi. Makal "Bizim Köy"de anlatıcı olduğu kadar, anlatıklarını birebir doğumundan itibaren yaşamış bir kurban olarak görmektedir. Makal'ın "Bizim Köy"ü köy gerçekliğini perdesiz bir şekilde aktaran, daha sonra "köy edebiyatı" olarak adlandırılacak bir akımı da temsil eden önemli bir eserdir. Çalışmanın sonucunda Makal'ın da bir köy çocuğu olması ve gözlemlerini tüm gerçekliğiyle yansıtmaya sayesinde "Bizim Köy" de dönemin diline, giyimine, inanışlarına, oyun ve eğlence gibi halk unsurlarına oldukça rastlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mahmut Makal, Bizim Köy, Halk bilimi unsurları, Köy edebiyatı

Abstract

War is a major disaster that leads to the destruction of the societies from all aspects. And the Turkish War of Independence caused the Turkish Republic which was on the foundation phase to start from the very beginning. Most of the scholars who were educated thanks to the reforms implemented in the downfall period of the Ottoman Empire, had died in the Independence War. For the development of the newborn country one of the main factors to be improved was education together with economy. In order to succeed this development, it was necessary to educate the people whose 80 percent lived in rural areas, and this education should have directed people to production in all aspects. But in spite of all the laws and regulations implemented, desired level of success could not have been reached. One of the reasons of this failure was to try to understand and explain the rural life from the viewpoint of city life. At this downturn Makal, indited his masterpiece "Bizim Köy" which shows the facts that it was needed to see the city life from the viewpoint of rural life and describes the village reality as it was. The factors that lead "Bizim Köy" to attract attention to the highest levels of the State, were Makal's growth in the village and to observe the peasant and the village reality well while teaching in villages.

In this study, Mahmut Makal's usage of folklore and folk culture elements in his masterpiece named "Bizim Köy" have been observed. These elements are classified as main and subtitles and include samples with page numbers. Makal has been seen as the victim who lived exactly from birth what he told as much as the narrator in "Bizim Köy". Makal's Bizim Köy is an important masterpiece which transfers the village truth without fret and also represents a trend which will be called "village literature" after years. As a result of this study, thanks to the fact that Makal was a village boy and he reflected his observations with all their reality, in "Bizim Köy" someone can see quite a lot elements of that period such as language, clothing, beliefs, games and entertainment.

Key Words: Mahmut Makal, Bizim Köy, Folklore Elements, Village Literature

Structured Abstract

The Republic of Turkey is a new state founded in the light of education and science. So, various laws have been enacted to put education in a common purpose. In the light of these laws, it was aimed to educate the people, 80 percent of whom live in rural areas, by opening public houses and public schools. Foreign experts such as John Dewey and Bery Parker were invited to the country to discuss the things that could be done. At the end of this invitation it was reported that one should attach importance to village education and villagers, and it was necessary to increase the numbers of boarding schools. As a result of such studies, Mustafa Necati adapted the Village Teacher Schools and İsmail Hakkı Tonguç adapted Village Institute system. In 1938 Hasan Ali Yücel, with the village school's organization law aimed to develop and educate the villagers in all respects by providing right of education in equal opportunities. As a result of the efforts of those who were uncomfortable with the existence of these institutions, where all the needs of the students were met and self-sufficient individuals were raised by providing a family atmosphere, they were changed into classical schools in 1948. As a result of this change, only so-called schools where classical grading system were applied, where students moved from activity to passivity and where political views prevailed, were revealed. Village institutes were completely closed by Teyfik İleri in 1950. Many intellectuals and writers expressed their reactions due to the closure of these schools. Mahmut Makal is one of the authors who advocates the benefits of the village institutes to the utmost in improving the education system. He also handled his work "Bizim Köy" in this direction. In this work, people's literature, life, beliefs exist with all its reality.

The specifications called folk literature or folk culture include all the elements that examine the cultural products of the people, their oral literature, traditions, ceremonies, beliefs, cusine, plays, worship, their languages and the relationship of these specifications with each other. The adventure which started with the emergence of a community of folk elements, has passed through the centuries to the present day with verbal transfer. Folk elements reveal the essential character of a society. In this study, we examined how Mahmut Makal, one of the influential writers of the Republican Era, reflects people life, folk culture and village reality in his work titled "Bizim Köy". Mahmut Makal is someone who grew up and taught in the village. The advantage of Makal's connection with the village is that he approached and reflected in a realistic way to the unsolved problem of 'village and villager education' of Republic Era. Seeing the villagers as his own citizens, Makal explained their troubles, joy, traditions and customs in "Bizim Köy" with their language richness. Unlike the authors who looked at the village from the city until his time and described the village, villagers and the village education in this way, the author expressed with all the truth that the view from village to the city was the real solution to the problems. Makal reflected the existence of the villager in 'Bizim Köy' and added 'village literature' to Turkish, Turkish Folklore and spoken language. Neither a formally noticeable difference nor a stylistically impressive effect on the work of 'Bizim Köy' that attracted attention to the upper levels of the period. 'Bizim Köy' reveals the society in all its simplicity and negativity of the reality of Turkey. This realization also led to the sprouting of the village literature and social realism. Makal led to redefinition of the village and villagers by making the villagers who were damaged by the war and deprived of everything, and as a result, moved away with the people

of the city and the intellectuals of the Republic, to be noticed. In this work Makal's determinations about women are important in terms of reflecting the perspective of the period. As it can be understood from the sentences such as 'women eat separately, they also cover their mouth, and they never talk with a man' women were not valued. The woman had to treat the 7-year-old boy in the street with respect. This is called 'beard surveillance'. A woman could never cross a man on the street. Regardless of the conditions of the woman, she had to follow the man. If the man stopped, the woman would stop too. It was stated that the woman had no right by saying 'if the breath in this world is to be calculated afterlife, the woman is happy and profitable. The subject of woman also appears in the work under the article of marriage. There were a lot of girls getting married under the age of 15. Because girl meant 'bride price' which was economical destruction for the boy house. Such that, widowed girls were rare blessings for their fathers. He immediately used to go to so called bazaar and looked for someone suitable for his daughter. There were even those who sold 10-year-old girls for 100 Liras on the condition that they would marry 4 years later. Another subject that stands out in the work is the events that continue on the subject of 'religion'. The promises made, the vows given in the villages were either about worthless women or religious elements that were considered very sacred. As the villagers who were believed the discourse that 'whatever you do after you grow your beard, everything is natural and unobjectionable and you will go to the paradise directly. ' moved away from education and science, they had amulets written even for the breath they took by waiting everything from fake hodjas and sheikhs. Against this case, the teachers who explained the importance of education, faced not only with the imam, the village lord, the course teachers, but also mukhtars, district governors and governors. Another prominent element in the work is the number of literate people. Those who knew the new letters after the letter reform were only those who went to military.

'Bizim Köy' is an important work for our literature in terms of reflecting the village and its residents with all its reality. Makal, with 'Bizim Köy' revealed the village and its residents which were marginalized by the Republican Intellectuals with all its reality and believed that heading for the peasant will improve the country in every respect.

1. Giriş

Cumhuriyet'in ilanından sonra Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin yeni dünya düzenine uyum sağlaması için birçok alanda inkılaplar yapması gerekiyordu. Sarılması gereken yaraların başında da eğitim gelmekteydi. Bu alanda yapılan inkılaplar şu şekilde sıralanabilir:

- 1- 3 Mart 1924 Tevhid-i Tedrisat kanunu,
- 2- 2 Mart 1926 Maarif Teşkilatı Kanunu,
- 3- 1 Kasım 1928 Yeni Harflerin Kabulü,
- 4- 12 Nisan 1931 Türk Tarih Kurumu'nun açılması,
- 5- 12 Temmuz 1932 Türk Dil Kurumu'nun açılması (Yıldız, Akandere, 2017:1).

Yapılan bu girişimler sonucunda kanunların uygulanmasında millet mekteplerinin, halk evlerinin açılması gibi bazı uygulamalar denenmiştir. Cumhuriyetin ilk yıllarında nüfusun %80'i köylerde yaşıyordu ve bu nüfusun %90'ı okuryazar değildi. Ayrıca 40000 köyün 35277'sinde de öğretmen bulunmamaktaydı (Gürsel vd. 2009:1). Ortaya çıkan bu vahim tablonun hem eğitim açısından hem de savaştan çıkmış bir ülkenin ekonomisi açısından düzeltilmesi gerekiyordu. Bunun için iki unsuru da içeren bazı kararların alınıp uygulanması önem arz etmekteydi. Yabancı uzmanların davet edilmesi ile Türkiye'ye gelen John Dewey (Yıldız, Akandere, 2017:1)'in raporlarında köy eğitimine önem verilmesi ve bu önemin de çiftçileri ön plana alarak yapılması gerektiğini belirtmiştir. Diğer bir yabancı uzman olan Bery Parker'ın (1939: 39) raporunda da yatılı okullara ağırlık verilmesi istenmiştir. Bu tarz çalışmalar sonucunda Mustafa Necati Bey'in Köy Öğretmen Okulları'nı, İsmail Hakkı Tonguç ise Köy Enstitüleri sistemini getirmiştir. 1938 yılında Hasan Ali Yücel Köy Enstitüleri ve Köy okulları Teşkilat kanununu yayınlamaya eşit imkânlarla herkese eğitim hakkını sağlayarak köylünün her yönden gelişmesini ve eğitilmesini amaçlamıştır. Öğrencinin aile ortamında ihtiyacı olan her şeyin öğretildiği ve karşılandığı bu kurumların varlığından rahatsız olanların çabaları sonucunda 1948 yılında programları değiştirilerek klasik okullara çevrilmişlerdir. Bu değişim sonucunda klasik not sistemine geçildiği, öğrencinin aktiflikten pasifliğe alındığı, siyasi görüşlerin hâkim olduğu sadece adının "okul" olduğu yerler ortaya çıkmıştır. 1950 yılında Tefvik ileri tarafından köy enstitüleri tamamen kapatılmıştır. Enstitülerin kapatılması üzerine birçok aydın ve yazar tepkilerini dile getirmiştir. Bunlardan biri de köy edebiyatı hareketinin ilk temsilcilerinden Mahmut Makal'dır. Kut (2000: 302)'un aktardığına göre Makal bu kurumlar hakkında "*Köy okullarının yapımı, köylüye önder yeni öğretmenler... Olumlu programlarla, iş içinde yetişen insanlar, toprağıyla birlikte uyanıp düşünmeye başlayan sorunlara sahip çıkan, oy deposu ya da yük hayvanı gibi sömürü kapısı olma yerine hak arayan, hakkına sahip çıkan insanlar!... Ne kadar iyi ne kadar değişik olurdu değil mi? Bütün bunların olması için köy enstitülerinin kapatılmaması, sürmesi gerekirdi. O zaman partiler, sendikalar, dernekler, çağdaş düzeyde boy gösterir, haklar, görevler yerli yerine otururdu. Düşünce özgürlüğü, basın özgürlüğü doğallıştır, kitap kıymı tarihe karışır, İnsanlarımıza okuma, düşünme ve konuşma alışkanlığı yerleşirdi*" demiştir.

1.1. Yazarın hayatı

1930 yılında Aksaray'ın Demirci köyünde doğan Mahmut Makal, 1934 yılında İvriz Köy Enstitüsü öğrencisi olmuş ve edebiyata 1945'te "Türk'e Doğru" ve 1946'da "Köy Enstitüsü" dergilerinde şiirler yazarak giriş yapmıştır. Makal, Varlık dergisinde "Köy

Notları” adı altında yazdığı yazılarla ve altı yıllık öğretmenlik dönemindeki gözlemlerini yazdığı “Bizim Köy” adlı kitabıyla İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra başlayan “köy romanı” akımına giriş yapmıştır. Bayrak (1978: 483) ‘a göre yazarın köy konusuna yönelmesinde çocukluğunda kuzu ve koyun gütmesi, kuru yufka yemesinin etkisi görülmektedir. Yazar öğretmenlik hayatıyla enstitüde öğretilenlerin uyuşmadığını görerek, bu aksaklıkları dile getirmek için “Bizim Köy” adlı kitabını ele almıştır. Kitabın içeriğini yoksul köylü ve bu yoksullukta eğitim mücadelesi veren köy öğretmenleri oluşturmaktadır.

Köy gerçeği ile hayat mücadelesi veren ve yaşamına 27 eser sığdıran Makal 10 Ağustos 2018 tarihinde yaşamını yitirmiştir. Makal’ın eserlerini ise: “Bizim Köy (1950), Köylümden (1952), Hayal ve Gerçek (1952), Memleketin Sahipleri (1954), Kuru Sevda (1957), 17 Nisan (1959), Köye Gidenler (1959), Kalkınma Masalı (1960), Eğitimde Yolumuz Nereye (1960), _İplik Pazarı (1964), Kamçı Teslimi (1965), Ötelerin Havası (1965), Yer Altında Bir Anadolu (1968), Bu Ne Biçim Ülke (1968), Zulüm Makinesi (1969), Kokmuş Bir Düzendeki (1970), Değişenler (Bizim Köy 1975), Karanlığı Zorlayanlar (1976), Köy Enstitüleri ve Ötesi (1979), Bir işçinin Günlüğünden (1980), Köpeksiz Köy, Deli Memedin Türküsü, Bozkırdaki Kıvılcım, Bozkırdaki Kıvılcım Köy Enstitüleri, Anımsı Acımsı, Ağlatı, Poyraz Köyünden Köy Enstitülerine” şeklinde sıralayabiliriz.

1.2. “Bizim Köy” hakkında

Yaşar Nabi Nayır, “Bizim Köy” kitabının önsözünde yazarın kitabında Orta Anadolu köylüsünün acı gerçeklerini bütün çıplaklığıyla ele alan bir eser olduğunu söylemektedir. Mehmet Başaran (2008) ise Makal’ın “Bizim Köy” ile gözlerimizi açtığını, Anadolu’yu, halkı buldurduğunu, tüm çalışmalarımızda topraktan güç almamız gerektiğini kavratmış, edebiyatın bir oyun olmadığını dile getirmektedir. Yine Nurullah Ataç (akt. Dündar, 1995) da kendilerinin kapalı odalarda, cigara dumanı altında köyü ele aldıklarını ve gerçekliğe inemediklerini, fakat Makal’ın yeni bir çığır açarak gerçekliğe inilmesi gerektiğini dile getirdiğini söylemiştir. Bu gerçeklik üzerine Sabahattin Eyüboğlu Makal’ın diğer yazarlar gibi gerçeğin önüne perde çekmek yerine mevcut perdeleri kaldırdığını; Melih Cevdet Anday “Bizim Köy”ün şimdiye kadar okuduğumuz köylü edebiyatlarının hiçbirine benzemediğini dile getirmiştir. Orhan Veli Kanık ise Bizim Köy’ü yazan bir insanın bu memlekete kötülük etmeyeceğini söylemiştir.

2. Halk Bilimi Unsurları

Köyü ve köylüyü tanımayan aydın çevresine ve devlet yöneticilerine hitaben ele alınan “Bizim Köy” adlı kitap bir nevi de rapor şeklindedir. Çünkü içerisinde çeşitli başlıklar altında konular ele alınmıştır. Bu başlıkların içeriği ise tamamen halk bilimi unsurlarıdır. Eserde yer alan halk bilimi unsurlarından önce halk ve halk bilimi kavramlarının tanımları şu şekildedir:

Halk: Aynı ülkede yaşayan, aynı kültür özelliklerine sahip olan, aynı uyruktaki insan topluluğu (TDK, 2020)

Halk Bilimi: Bir ülkede yaşayan halkın kültür ürünlerini, sözlü edebiyatını, geleneklerini, törelerini, inançlarını, mutfağını, müziğini, oyunlarını, halk hekimliğini inceleyerek bunların birbirleriyle ilişkilerini belirten, kaynak, evrim, yayılım, değişim,

etkileşim vb. sorunlarını çözmeye, sonuç, kural, kuram ve yasaları bulmaya çalışan bilim dalı, folklor, halkiyat (TDK, 2020).

Halk ve halk bilimi tanılarında sonra halk biliminin unsurlarını da dil ve anlatımla ilgili unsurlar, geçiş dönemleriyle ilgili unsurlar, giyim kuşamla ilgili unsurlar, meslekler halk mutfağı, inanmalar ve ibadetler, tabiatüstü varlıklar ve inanışlar, oyun ve eğlenceler-unsurları, diğer halk bilimi unsurları ve alt başlıkları şeklinde sıralayabiliriz.

2.1. Dil ve Anlatımla İlgili Unsurlar

“Bizim köy” adlı eser “ağız unsurları ve ses unsuru dışında iletişim” alt başlıkları kapsamında ele alınmıştır.

Ağız: Aynı dil içinde ses, şekil, söz dizimi ve anlamca farklılıklar gösterebilen, belli yerleşim bölgelerine veya sınıflara özgü olan konuşma dili (TDK, 2020) olarak tanımlanmaktadır. Eserde yer alan ağız kullanımları şu şekildedir:

➤ Önün kavurga kavursun, arkan harman savursun. Kısaca, “Mart kapıdan baktırır, kazma kürek yaktırır” atasözü tam yerini buldu. (s. 12)

➤ Laf olsun diye, “**Bre Micırlı** nine, bu ne hal?” demiş buldum. “Beni söyletme **ağşamnan**, git yanından! Eğlence sırası **dail**.. Senin keyfin **kirt**, tuzun kuru he! Âlem kazanır, **galem yir**. Bizim yerimizde olsan, sen ne devşirirsin **gopa gopa!**” (s. 16)

➤ “**Bülüler** (hindiye bizim köylü **bülü** der) iyice zayıfladı, yürüyemez oldular. (s. 19)

➤ 'Yalan, yalan! Canı burnundan gelirken Koçasar'ın öte yanında birini de kendi öldürdü. Sekiz kadarını da Ömerhacılı'da çaldırdık gece. Birini de herifin biri aldı, 'İlle benim dişi bir **bülüm** var, bir erkek eş verin' diye parasız. Zaten **bülülerin** de hiç hayrı kalmadı **yörüye yörüye**...(s.19)

➤ “Koca Hüseyin'le Tat Musa'nın Ankara'da bülü sattığına **döndürme!**” diye, dillere bir de deyim armağan ettiler.(s. 19)

➤ Sadık Ağa, “İyice **millemiş**” diyor. “Batarsa içeride batsın, perişan etti bizi **evcek.**”(s. 22)

➤ Biraz geç kalacak olursa, kocasından yiyeceği dayağın haddi hesabı olmadığı gibi, adı da **ayyar** diye anılır ki, bir kadını küçük düşürmek için bundan kötü söz olmaz.(s. 24)

➤ Her keresinde yarım şinik unu eklemek ediyorlar benim için. Aşağı yukarı otuz kırk eklemek oluyor. (s. 24)

➤ “O bizden **irahat, Mamıdefendi**. Benim boynum kopuyor, bak. Ona ne var? **Cızı cızı** çapalayıp geçiyor. Hem o bizim kadar da ekiyor.”(s. 28)

➤ Sürüler daha gelmediğinden “**pin**”leri gezdik. “**Pin**” diye, körpe kuzuları içine doldurup barındırmak için yere kazılan, ağzı kapalı kuyulara diyorlar. (s. 29)

➤ Yolda falanca ağaya rastlarım. “Bre Mamıdefendi oğlum” diye ayıplar, “efendilik başka, **ireçperlik** başka.(s. 30)

➤ Bizim köyde bir söz daha var: 'Yığın yerini ben de gösteririm, ekini işleyen olsa...' Bu sözü anımsadım da, gülmekten kendimi alamadım.(s. 32)

➤ Ortalıkta **çeç**, yani saptan ayrılmış ürün varsa, harmanda yattığımız oluyor, beklemek için.(s. 33)

➤ “Kıran **giresice** de, mundar **çatlayısca**. **Mosgof** malı, **gâvur** ineği... **Biyilki** senede, elimi böğürümde koydun! Bulgur mulgur gitti. Al, **şinci** de çorbaliğin hesabını

gördün. Ben **naapiyim** de, nerelere gidiyim? Bıktım bu ineğin elinden, illallah dedim. Canım çıksa da kurtulsam.”(s.39)

➤ Gece, anam yine uyandırdı beni: “**Eşşemiz kunnadı** (doğurdu). Sıpası **kancık**” diye **muştuladı**.(s. 44)

➤ “Ben adamı gözünden bilirim” diyordu. “İl çocukları gibi mal canlısı değilsin. Her şeye süzer bakarsın. Şöyle içimize karış da, ne yapıyorsak onu yap. Geriden **seyretmeynen** mal mal olsa!”(s. 45)

➤ On altı baş horantayım (nüfus). Aç **nöreceyik!** (s. 47)

➤ Başka değil de tam **aşkıyakığın** sırası ki yani! Geçmeli şu yola, in eşşekten usulcacık kuzum! demeli. 'Cebinde, heybende ne varsa yiyelim.“ Bu sözü söyleyen de, Veli idi. Bana dönerek de, “Efendi kuzum, burda denenleri **ive iver** yazıyon ya, defterde kalmasın; **hökümet** babaya sal da, ne **diyecese** dışın halımıza...” dedi.(s. 49)

➤ “Ana, bunları atmalı, ne işe yarıyorlar sanki?” deyince, “Başımıza bela kesildin oğul. Git, yavrum, git. Koyduğumuzu koyduk yerde, dediğimizi dedik yerde **durutmaz** oldun. Delirdin mi sen, **n'ittin?**” diyor anam.(s. 57)

➤ “Doğru söylemiş **herifcinin** oğlu” dedi. “Bizim neden **habarımız** var ki: **Mikdar** mısın, **mikdarım**, oldu bitti! Kâtip bazı kanunu okur da, bana anlatır. Başımı sallarım, bir şey anladım sanır beni.” (s. 68)

➤ Ulan **eşşeoğlu eşşek diyecadım**, **Mamıdefendi**'ye. Tükendiyse benim un ekmek tükendi. Sana bok yemek düşer. Gine **inneallahıma** sabrettim. Şahabının hatırı için köpeğine taş atma, demiş atalar. Sen olmasaydın **İsmayıl, komazdım ahdimi!**”(s. 81)

➤ “Kurban olanı **Mamıdım**. Acep **hökümetten** bir **ziyanlık** olur mu ki? Parayı yidirdi diye, **mapus** ne yatırmazlar mı ki bizi? Kırca'nın oğlu Mırtaza, '**Mapus olun**' diyor bana... Ee? Ne olur söyle **kuzucuzam**: Sana **yımırta** pişiririm, kızımı veririm valla? Senden iyisine mi verecem. Sen beni kurtar!” (s. 83)

➤ Milli Eğitim Müdürlüğü'ne, müfettişe vs'ye durmadan yazarak, bir yandan da muhtarı sıkıştırarak, okul üzerine dikkati çektik. “**Salma**”nın ivedi toplanması ve okul gereksinimine harcanması için emir geldi. (Salmanın köye özgü bir vergi olduğunu bilirsiniz herhalde!)(s. 112)

➤ “Her zaman böyle **dirsin** ya, **gine** de birçok havadis bulup, **ağnadırsın**.”(s. 118)

➤ “Deli be herif” diyorlar birbirlerine. “**Babalı** (vebali) boynuma olsun deli. Dine hayrı **yoğumuş** okuduğu kitapların, imana hayrı **yoğumuş**...”(s. 120)

Ses unsuru dışında iletişim: Konuşma ve yazıya ilişkin sembollerin dışında göz hareketleri, beden hareketleri, alan kullanımı vb. unsurlarla meramın ifade edilmesine verilen ada ses unsuru dışında iletişim denmektedir. “Bizim Köy” adlı eserde yer alan bu ifadeler aşağıdaki şekildedir:

➤ Remzi Onbaşı'ya, “**Nasıl**” **der gibi baktım**. “Bu nedir?” diye soruyorum sanarak, “Efendi” dedi, “buna ipeçber altını derler. Gözünü seveyim, keşke olsa da bol bol yaksak...” (s. 12)

➤ **Bir orduya emir verecekmiş gibi kolumu uzatıyorum ileriye**... Ama deli sanırlar diye düşünerek, boynumu büküp oturuyorum yerime.(s. 27)

➤ Birden sözü değiştirdi; **sanki ben**, “**Neden ağlamıyorsun?**” diye sormuşum gibi atıldı:

Öküzün ağzından akıyor seller,

Otursan ağlasan divane derler. (s. 34)

➤ Yazın postaya verilen **mektup**, gazete vs'nin güzün; güzün verilenlerin kışın ya da baharın elime geçmesi, artık bana da olağan gelmeye başladı.(s. 65)

➤ İstanbul'dan 28 Nisan'da taahhütlü bir **mektup** veriliyor adıma. Üç ay sonra bunun sonucunu soran ikinci bir mektup alınca, postahaneye gittim. Arayıp tararken, dolabın altında buldum **mektubu**. Ya ben gelip aramasaydım? **Mektup** belki postanenin bir onarım ya da taşınma işinde ortaya çıkardı, ama acaba kaç yıl sonra? (s. 66)

➤ “Ne ayıbı, yahu, bana mı ayıp, ona mı? Eksiği ise eksikliğini bilsin” dedi. Bazan çocuğuna izin almak, hastalığını haber vermek için yanıma gelenler olur. **Bütün meramlarını el ve baş işaretleriyle anlatırlar**. Bu geleneklerden habersiz biri görse, zavallıyı anadan doğma dilsiz sanır. (s. 73)

➤ Hüseyin Dayımla karısı Uzun Ansa, doktora gidiyorlar ilçeye. Doktor soruyor: “Nen var, neren ağrıyor?” **Baş işaretlerinden başka bir karşılık alamıyor**. Kocasını anlatıyor sonra. (s. 73)

➤ Bunların üç çocuğu var. İyice yabancılaşmışlar. Uğraşa uğraşa yanıma sokulmaya alıştırdım bunları. Ama dillerini çözemedim bir türlü. Sonra sonra **işaretle konuşurken**, bazı sözcükleri söyler oldular. (s. 74)

➤ Celepçiye bir **mektup** yazdım. O gece ilçeye gidip **mektupla** birlikte parayı postaya verecek, Nevşehir'e. **Mektubu** yazdıktan sonra gidecekti, gidemedi. **Mektup** yazmama karşılık ne iyilik edeceğini şaşırdı. (s. 75)

➤ Üç senedir ne bir **mektubunu** aldım, ne de para gönderdi. (s. 100)

➤ Ya da, “Askerlikte kendini kurtaracak kadar, ıçık da **mektubunu** yazacak kadar öğrendi mi, gayrisi haram bize” diyorlar. (s. 108)

➤ Bir keresinde, bir fotoğrafçı arkadaştan on lira ödünç almıştım. Ay tamam olmadan bir **mektup** geldi. “İstanbul'a malzeme almaya gidiyorum, acele gönder” diye. Davrandım, metelik yok. (s. 116)

➤ Bu gidenleri, giderken görmek bir sorun. Bazan denk getirip de bir **gazete** sipariş etsek, “Ayazdan bakamadım, dükkânlar kapalıydı” derler. (s. 118)

➤ “Hökümetin emir verdiği şeyi niye okutmuyormuşum, sebep neymiş?” Başımın etini yediler. Gidip **dilekçe** verecek oldular. Belki de verdiler. (s. 121)

➤ Çalınan eşyaları için **tutanak** ve **dilekçeleri** varmış. (s. 131)

2.2. Geçiş Dönemleriyle İlgili Unsurlar

Doğum: Doğum hayatın en önemli olaylarından biri olup, yeni bir hayatın başlangıcıdır. Türk hayatında çocuğa çok değer verildiği için doğum da önemli bir hadise olarak görülür.

➤ Gece, anam yine uyandırdı beni: “**Eşşemiz kunnadı (doğurdu)**. Sıpası kancık” diye muştuladı. (s. 44)

➤ Ölüm **doğum** cetvelini, üye Nuri Altınbaş'ın yardımıyla, evleri gezip yazdım. 13 evli köyde, 4 yılda 29 **doğum**, 13 ölüm, oran %45. Fakat evlerde ne kadar çocuk varsa, hasta yatıyorlar. (s. 46)

➤ Demirci köyünün 350 ailesinde, dört yıl içinde 226 **doğum** olmuş, bu yıllar içinde **doğan** çocukların 81'i ölmüştür. 145'i yaşamaktadır. Aynı süre içinde daha önceki

doğumlulardan 53 kişi de ölmüş, böylece 226 **doğuma** karşılık, 134 ölüm olmuş, yani köy nüfusu dört yılda 92 kişi artmıştır. (s. 78)

➤ Görüldüğü gibi, oranlar hayli yüksektir. Türk köylüsü **doğurgandır**. Bulaşıcı hastalıkları olmayan (bizim köyler öyledir) yerlerde en kötü yaşam koşulları içinde bile, yine de artmak olanağını bulurlar. Ama” çocuk ölümlerini önlemenin çaresini bulmak gerekir... (s. 78)

➤ **Doğumun** daha ilk günlerinde çocuk, mikrop alıp ölmemişse, besinsizlikten zayıf düşüyor. (s. 78)

Evlilik:

➤ Efendim, “Deli Memet’i **nişanlıyorlar**. (s. 69)

➤ Kadının erkeğine karşı saygısı ise, ondan da çok. Ama kocasından korkusu kat kat fazladır. Oysa uygar yaşamda kadına verilen önemin tam karşısı, köy erkeğinin gözünde kadının hiçbir değeri yok gibidir. Yalnız yeni **evlendiği** zamanlar, belki dişilik yanı onu biraz ilgilendirir. (s. 72)

➤ **Evlenen** kızın yaşı çok kere on beşten aşağıdır. Kızcağız daha Hanya’yı Konya’yı anlamaya vakit bulamadan **everivermişlerdir**. İki yıl içinde çöküp gider. **Gelin** olur olmaz, yakayı, hastalığın pençesine kaptırır. (s. 76)

➤ **Evlenmek**, oğlan evi için bir yıkımdır. Hayvan satar gibi, kızlar için bin liradan kapı açılır, üç aşağı beş yukarı pazarlık kesilir. Bu parayı veremeyenlere “kokmuş” derler ve hiçbir kız babası böylelerinin yüzüne bakmaz. (s. 76)

➤ Böyle **evlenemeyenleri** bir yana bırakalım da bir yolunu bulup başını bağlayanlara dönelim: Oğlanı, ivmekten etekleri tutuşarak, daha çocuk yaşta **evermiştir** anası babası. O da bilmez kadının ve **evlenmenin** anlamını. Zayıflar, sararıp solar. Böylece gelenek yerini bulmuş olur. Aradan yıllar geçince oğlan, sevdiği bir kızı ya da kadını “**kuma**” getirir eve. Hoşuna gitmeyen eski karısına da yol verir, olmazsa fazla mal göz çıkarmaz, diye onu da yanında alıkor. Zaten, **resmi nikâh** diye bir şey bilmezler. Hepsi de **imam nikâhi** ile **evlenmişlerdir**. Ama ikinci bir karı getirebilenler, ancak eli biraz para tutanlardır. Çokluk, boğaz derdini düşünmekten, daha başka isteklerini gerçekleştirmeye olanak bulamaz ve “kısmetim buymuş” diye, ilk karısının yanında kocar. (s. 77)

➤ Karısı ölen bir erkek için bile, yoksulsa, yeniden **evlenmek** gerçekleşmeyecek bir düşüştür. Oysa ölen erkek olursa ve kadın da henüz gençse, boğazına kadar borca gömülmüş olan kız babası, buna neredeyse sevinir ve hemen dul kızını yedeğine alarak -sözgelimi-pazara çıkar. **Evlenme** yöntemlerindeki bu karışıklığın doğum düzensizliğine neden olduğu kadar, ölümlerin çoğalmasına da yol açtığı bir gerçektir. Bugün Demirci köyünde, **evli** erkekler sayısınca **dul** erkek vardır. Bunların çoğu 10-20 yıldan beri yalnızdır. (s. 77)

➤ Evde ekmek yok. İki posta topladılar. Ama sekiz baş nüfusa ne dayanır? Sonunda, “dört yıl sonra **düğün** yapmak koşuluyla” on yaşındaki kızı Ayyşe’yi, yüz liraya sattı. Belki bahara kadar yeter bu para. (s. 81)

➤ Beriki, bizim ilin gazetesi. Bir yaprak zaten. Birinci sayfayı beş altı **evlenme** ilanı doldurmuş. Söylüyorum. Güllüyorlar: “*Biz neyiz ki, gazetemiz ne olacak? Başka ne işleri var, falanca evlenmiş, falanca nişanlanmış. Gözlediğimize, dinlediğimize değmiyor...*” (s. 119)

Askerlik:

- Şimdi **askerde** bulunan Veysel'in karısı Deli Kezban da, Musa Usta'ya ırgat durdu on kileye (kile: 30 kilo). (s. 38)
- **Askerde** yeni harflerle okuma yazma öğrenen üç kişi var bu köyde... (s. 47)
- Köylerin çoğunda, **askerlikte** çat pat okuyup yazma öğrenmiş, geniş görüşlü kimseler bulunduğu halde, çok kere muhtarlar, cahiller arasından seçilir. (s. 67)
- Ya da, "**Askerlikte** kendini kurtaracak kadar, ıcık da mektubunu yazacak kadar öğrendi mi, gayrisi haram bize" diyorlar. Allah'tan, **askerlikte** yazı bilmemek gözlerini korkutmuş, o da olmasa... Ama köyde, **askerlikte** biraz harfleri söküp de çat pat okuyanların sayısı ona çıkmaz. (s. 108)
- "Sorma, dayıoğlu" dedi. "Arkadaşları görüp dert anlatayım dedim. Beni görünce hep gülüştiler. 'Git **jandarmaya** anlat derdini' dediler." (s. 134)

Ad verme:

- Asıl adıyla anılan, on kişiyi geçmez köyde. Daha çok **takma adlarıyla** anılır insanlar. Böyle anıla anıla da, adı unutulur. Sorulduğu zaman, **asıl adını bilmeyenler** var. Hele yeni yetişenler, köyün yaşlılarını yalnız **takma adlarıyla** tanımıştır, **ne bilsin adını**. Yaşlılar da gençlerin adını bilmezler. Zaten **dedelerinin takması, torunlara ad oluyor**. Takmalardan birkaçını sayayım: Kumbulu, Alanın oğlu, İdalı, Bildiri, Horsun, Holü, Dmkırı, Karaca...(s. 66)
- "Bu köyün nüfus defteri falan yoktur" dedi. "**Çocukların adları** da bu, babalarının da... Horruk, Şaplak, Köşküş, Çüllü, Moroğları. Babaları da öyle: Ayran, Tönbe, Bıyık, İbalı, Fosur, Gamuk..." (s. 67)

Ölüm:

- "**Ölümümüz** herkesle birlikte bu sudan olsun..." deyip içtik çaresiz. (s. 30)
- Babası **öldükten** sonra evin işleri ona kaldı. Kağnısı olmadığından, o da bizden rica etti. (s. 33)
- Ama küçük çocuklara gelince iş değişir. Anaları, babaları tarlada orak sallarken, **ecel** de onları kıyasıya biçti. Bir aylıkla bir yaş arasındaki çocuklardan, her gün köyde **bir iki kurban verdik**. İlk on beş gün içinde **ölenlerin** sayısı yirmi ikiyi buldu. (s. 36)
- Bu sıcak aylarda, bir yaşındaki çocuğunu tarla tarla gezdirdi de, yine **öldürmedi**. Herkes şaşakaldı bu işe; "Allah esirgediğini esirger" dediler. (s. 38)
- "Gel ana, **ölürsek** de aç **ölelim**" diyerek kolundan tutup getirdim eve. (s. 39)
- "Oğlum, o zaman başka çare yok, boyunduruğun bir yanına sen koşul, bir yanına da ben. İsmet de (küçük kardeşim) tutağa yapışsın. **Ölürsek** de öyle ölelim. Böyle sürünmekten, öyle **ölmesi** hayırlı..." (s. 41)
- "Ahırdan tıkırtı gelmeye başladı. Çırayı yaktım baktım ki, uzanmış çabalıyor yavrum, konur öküz. Ayaklarını diremiş, küt küt vuruyor. Kaldırıp kaldırıp başını da yere çalıyor. **Ölüyor! Öldü** belki şinciye kadar, yavrum, gak hele. Nidelim ki ya Rabbü..." (s. 42)
- "Öküz **ölürse** çift çubuk kalır. Sap, tarlanın yüzünde kalır. Harman ortada kalır. (s. 43)

➤ **Ölüm** doğum cetvelini, üye Nuri Altınbaş'ın yardımıyla, evleri gezip yazdım. 13 evli köyde, 4 yılda 29 doğum, 13 **ölüm**, oran % 45. Fakat evlerde ne kadar çocuk varsa, hasta yatıyorlar.(s. 46)

➤ Bir tanesi doktora götürmüş iğne almış; ama fayda etmemiş ve çocuk **ölmüş**. (s. 46)

➤ “Şu yatan çocukları da **ölüden** say, **ölü** gayıtına geçir Mamıdefendi; bunlar gakıp da adam mı olacaklar?”(s. 46)

➤ Dişimizi sıkı sıkı **ölümü** gözleyeceğiz. **Ölüm** kurtarır, **ölüm! Ölünce** de nasıl olsa biri sürüyüp üleşimizi evden çıkarıp atar şoraya...”(s. 48)

➤ “Yavu!” dedi Nuri Ağa. “Geçen yıl, bu yıl **ölenlerde** ne var! Bundan sekiz yıl önce bizim eve bi kıran girdi, tam on tane ölü çıktı. Allah seni inandırısın...”(s. 48)

➤ “Hükümet” sözünü duyunca dikkat kesildi ve “Hükümet daha **ölmedi** mi?” dedi. Hayretler içinde kaldık. Birdenbire, “Hükümet **ölür** mü?” deyivermişim. “**Ölmediyse** de şinciyedek iyice kocadı yavrum. Taaa ben kız iken cendirme ifade verdirmeye götürdüydü de, kapıaltına (Hükümet Konağı'nın merdiveni altındaki Jandarma Komutanlığı'nı kastediyor) daha o zamanlar delikannıydı” dedi...(s. 68)

➤ Aile başkanları borç harç edip gününü gün ediyorlar, ama bir de **ölüm** gelip çatınca, ardında kalanlar işte böyle perişan oluyor. Başka bir komşu ile bu sorunu konuşurken, gözlerim yaşarıyordu. “Boş ver, be herif” dedi. “İşin mi yok! **Ölmezlerse** bir şey olmaz onlara.” Evet, Nasrettin Hoca'nın eşeği gibi, **ölmezlerse** bir şey olmaz. Bu sözü söyleyen de, dindarlıkta kimseden geri kalmamak yarışındadır. (s. 76)

➤ Bir iki yıl yatalak olduktan sonra **ölenlere** çok rastlanır. Böyleleri için, “Zaten hastaydı, kocaya varınca hastalığı açığa vurdu” deyip geçerler.(s. 76)

➤ Demirci köyünün 350 ailesinde, dört yıl içinde 226 doğum olmuş, bu yıllar içinde doğan çocukların 81'i **ölmüştür**. 145'i yaşamaktadır. Aynı süre içinde daha önceki doğumlulardan 53 kişi de **ölmüş**, böylece 226 doğuma karşılık, 134 **ölüm** olmuş, yani köy nüfusu dört yılda 92 kişi artmıştır. (s. 78)

➤ Yaz aylarında **ölen** çocukların onda dokuzunun ishalden gittiği sonucuna vardım.79

➤ Hangi birisini sayayım? Notlarda ele aldığını her konu için bir kez **öldürseler**, şimdiye kadar elli kez **ölürdüm**. (s. 81)

➤ Bu işte tek keramet, elde imiş. **Ölenler** kalanlara elini veriyor, böylece ocak tükenmiyor ve dolayısıyla hasta da tükenmiyor... Öyle öyle geçip ve geçinip gidiyorlar. (s. 92)

➤ “Gonşu! Gonşu! Diye sesi geldi dışarıdan. Ben çıkmaya kalmadı kapıdan girdi hoca. Aman ne deyim sana, **öldürmüşler** hocayı... 'Beni **öldürdüler** gonşu' dedi. (s. 133)

2.3. Giyim Kuşamla İlgili Unsurlar

➤ **Elbise**, beş on yılda bir ya dikilir, ya dikilmez. Dikileni de sıcaklarda bile işe yaramaz türdendir. **Cekete** pek alışılmamıştır. **Yelekle pantolon** giyilir. Bazı yaşlılar, eski bir **asker ceketi** uydurmuşlardır bir yandan, boyayıp geçirirler sırtlarına. Bu **ceketin** altındakiler, en aşağı on yaşında bir **pantolonla**, bir **içlik** ya da sadece **don gömlek**. Çoğunun ayaklarında **nalın** vardır. **Ayakkabı** giyen çok azdır. Erkekler yazın **çarık**; kışın ise çoğu **nalın**, azı **ayakkabı** giyerler. **Çorap** giyen az bulunur. Zaten kış günü, evden köy odasına,

odadan eve gitmekten başka bir iş olmadığından, **ayakkabı** sürüklemektense, **nalın** sürüklemek daha iyi. Kadınlar yalınkat giyindikleri halde soğuğa alışık. Hayvana bakmak, sulamak, eve su getirmek gibi işler genelde onlardadır. Erkeklerse, boş oturmaktan titrerler hep kış boyu. Çoğunun bacağına tek kat **yamalı** bir **dondan** başka bir şey yoktur. (s. 11)

➤ Ekmek yapılırken kadının gözlerinden yaşlar, şapır şapır damlar durmadan. Ocak ha bire tüter. **Üstleri başları** o yüzden is, kurum içindedir. Cehennem azabı nedir diye sorsalar, “bu köyde ekmek pişirmektir” derim. (s. 24)

➤ Ayakları çıplak, baldırları görünüyor **şalvardan**. **İçliğin kolları** tillim tillim... Yüzü kavrulmuş, derisi dökülüyor. (s. 27)

➤ Bağını açtı. **Gömleği muşamba** gibiydi. Göğsünün kılları zift gibi kapkara bir kirle sıvanmış. “**Çamaşırın** hiç yıkanmaz mı?” dedim. “Ne diyon? Çamaşır kim, yıkanmak kim, biz kim.” (s. 30)

➤ **Gömleğim** tenime, saçım alınma yapışmıştır. Taramak istesem tarak batmaz. Akşam serinliğinde de çimento gibi donar. **Çorabımla pantolonumun paçalarına** dolan pıtrak dikenlerini, ancak yarım saatte ayıklayarak, güneş inerken ben de düşerim yola.³¹

➤ Ayaklarının tabanı paramparça. Ayağına iyi kötü bir **pabuç** aldık. “Onu kim sürükleyecek” diyor. (s. 36)

➤ Haziran ayı böylece geçti. **Çitili çarığım** içinde, fasır fasır kabardı ayaklarım. Toprak, taş gibi sert. Saban geçmez toprağa. (s. 41)

➤ Evdekilerin **üstüne başına** yenisini değil de eskilere **yamalık** alayım desen, iki yüz liraynan kapanmaz. (s. 48)

➤ Üst başa gelince... Onu anlatmak, değme babayiğidin harcı değil. Neresini anlatayım bilmem ki. **İçlikte** koltukların altındaki o kömür karasını mı? Omuz başlarından dışarı vuran kirini mi? Yoksa aklına estikçe, cartadan bir kenarından yırtarak parmağına sardığı **donunu** mu? (s. 62)

➤ **Fes** bir yana, **yemeni** bir yana. Yatarlar birbirinin dizine. Hiç usanmazlar akşamlara kadar, bit ayaklarlar. (s. 62)

➤ Bizim köyde **ayakkabı** giyen kadınların sayısı, yüzde beşi geçmez. Gerisi hep yalınayak. Kışın bile, karda çamurda çaya, çeşmeye su doldurmaya böyle giderler. Kızlar hep yalınayaktır, ama başlarında taşıyamayacakları kadar ağır **fesler**, **yazmalar**, **püsküller**, **pullar**, **incik boncuklar** doludur. (s. 64)

➤ Giyinişindeki özenmişliğe hayran olurken, bir yandan da kendi halimden utandım. Ben bizim köyün insanlarına tamamen uyumuşum. Yüzüm bu yaşta çizik çizik, tıraşım kaç günlük; gözlerim kan çanağı. **Pantolonumun** her yanı, elimle vurduğum **yamalarla** dolu. Yalvarıp yakarıp yirmi sekiz lira borca aldığımı **palto**, **ceketin yırtıklarını** gizliyor, ama onun da iler tutar yanı kalmamış. (s. 99)

➤ **Tillim paltosu** da sırtında. Tacı tahtı, doksan dokuzluk **tespihi** elinde. (s. 120)

➤ Ama hiçbirini **tarladaki kılıklarıyla** göremedim. Eve giderek başlarındaki **poşuyu** çıkarıp **kasket** giyiyorlar. **Ceketi** olanlar, onu eski **içliğin** üstüne geçiriyorlar. Asıl **iş kılıklarıyla** gelseler daha iyi olacak ya, ne ayrımı var! (s. 122)

➤ Anaları ya da bacıları, çocukları soyup, **gömlekte**, **içlikte** ve **donda** görebildiklerini, ellerinin başparmakları arasında çat çat öldürüyorlar ve giydirip geri gönderiyorlar. Bazıları, tamam soyunup, babalarının ya da kardeşlerinin **içliğini** vs. giyinip geliyorlar. (Dış giyim yok. **İçlikle don**, ana giyimi oluşturur...) (s. 125)

- Üstü başı kan içinde, **ceket** paramparça. **Şapkası** kaybolmuş. Yüzü tırmık tırmık. (s. 132)
- Ceketini eski, paltosu yırtık. Kuru bir kemikle, çıkmadık bir canı kalmış artık. (s. 140)

2.4. Meslekler

- İki **bekçi** seferber edilmiş, ev ev gezip çağırıyorlar, içeri gelen yeminini ettikten sonra çıkıp gidiyordu. (s. 20)
- **Çobanlar**, her yönden en çok yoksunluk çeken insanlarıdır köylerin. Ama bir kere alıştılar mı, artık köy sıkıyor onları. Ancak sürünün ardında rahat ederler. Buna sonradan alışmak güç. Küçükken alışana ise, **çiftçilik**, **işçilik** zor gelir... Bir de davar gütmenin yolunu yordamını bilmek gerek. (s. 29)
- “Okumuşleyin ya **vali** ol, ya **kaymakam**. Sen de bizimnen köy yerinde süründükten gilli ne hayrını görecen.” (s. 32)
- “**Çoban** kaval çalar, anın Hayatı şairanedir. Fısıldaşır, sükût eder, Bu bir güzel teranedir.” (s. 37)
- Şimdi **askerde** bulunan Veysel'in karısı Deli Kezban da, Musa Usta'ya **ırgat** durdu on kileye (kile: 30 kilo). (s. 38)
- On üç evin, altısı **rençperlik** yapıyor. O altı evin de dört kıcırdaklı kağnıları var. Artan yedi evin insanları, Konya köylerine giderek **çobanlık** yapıyorlar. (s. 47)
- **Askerde** yeni harflerle okuma yazma öğrenen üç kişi var bu köyde...(s. 47)
- “**Bekçiye**, miktara filan bir şey veremeziz gayrı. (s. 48)
- Kendi köyümle **öğretmenlik** yaptığımı köyün arası on saat çeker yürüterek. (s. 55)
- Köyde **muhtar** olabilmek için ilk koşul, varlıklı olmaktır. (s. 67)
- Mühür kimdeyse, keramet ondadır. Köylerin çoğunda, askerlikte çat pat okuyup yazma öğrenmiş, geniş görüşlü kimseler bulunduğu halde, çok kere **muhtarlar**, cahiller arasından seçilir. **Muhtar** oldun mu, ağalık biraz daha büyür, fakir fukaranın boynu, biraz daha inceler. (s. 67)
- İki oğlunu da okula aldık zorla. Hafta geçer, ay geçer, çocukların eli defter, kalem görmez. “Gitsin, gelsin... **Vali** olacak değil okuyup da...” deyip geçiyor.
- Kapı kapı dolaşarak, **muhtar**dan ve bilenlerden araştırarak, **öğretmenlik** ettiğim Nurgöz köyü ile doğduğum Demirci köyünün ölüm, doğum durumunun sayılamasını, geçen dört yıllık bir süre için oluşturdum. (s. 78)
- Atatürk devrimlerinin öncüsün sen bu köyde. **Öğretmen** ordusuna uzatılan bu dili koparmak sana düşer.” (s. 100)
- **Öğretmen** mi, eğitmen mi ne karın ağrısı ise, atın şunları gitsinler be, karışmasınlar **hacmın hocanın** işine bi daha. Ula gariptir didik a, tepemize çıkacak. Gelen konuğu sıkboğaz ediyor... Şunu temizleyin gitsin diyor kör şeytan!” (s. 102)
- Milli Eğitim Müdürlüğü'ne, **müfettiş**e vs'ye durmadan yazarak, bir yandan da **muhtarı** sıkıştırarak, okul üzerine dikkati çektik. “Salma”nın ivedi toplanması ve okul gereksinimine harcanması için emir geldi. (Salmanın köye özgü bir vergi olduğunu bilirsiniz herhalde!) (s. 112)

➤ Postayı gözlemek, gitgide bir hastalık halini aldı bende. **Posta işlerini yöneten mutemetle** az mı bozuştuk? Adamın işi getirip götürmek. Getirdiklerini idare odasına atardı. **Müdür** de, iki ya da üç posta birikince, aklına gelirse **nöbetçi öğretmene** emir verirdi dağıtması için. (s. 115)

➤ “Hasarı Saka da **başbakanlıktan** çekilmiş” dedim. (s. 119)

➤ **Öğretmenlere** hoş gözle bakmayan köylülerin, bu iftiradan sonra takınacakları tavrı kestirebilirsiniz. Kentte de, **bakkalı** çakkalı, “Zaten birader, bunlardan hayır gelmez” diye kestirip atıyorlar. (s. 133)

➤ Milli Eğitim **memuru** da toplantı tutanağının birinci maddesini yazdı. (s. 135)

2.5. Halk Mutfağı

➤ Öyle çeşit çeşit yiyecekler, **katıklar** aramayın bizde. Fırından yeni çıkmış **taze ekmek**, bakkaldan şunu bunu, manavdan **sebze ve yemişler** alıp, sepet sepet eve taşımak yok. Güzden eline ne geçer de evin kıyısına köşesine atarsan, baharı getirirsin onunla. (s. 16)

➤ Hemen unutmadan söyleyim. Alfabe de, “Baba bana **bal** al” cümlesini okurken, sordum: Elli altı öğrenci içinde, yalnız bir tanesi **bal** görmüş. Gerisi bilmiyor. O çocuk da, başka bir köye gezmeye gittiğinde görmüş. “Öğretmenim, ata mı benzer **bal**, yoksa kuzuya filan mı?” diye bir soru yağmuruna tutulup tanımlayamamıştım. Bizim köyde, **sebze** ekilmez değil. Mayıs ta ekilir, ağustosta yetişir ve ilkiydi, sonuydu derken, ekimde kesilir arkası. Bunlar **kabak, pancar** gibi şeylerdir. Bu aylarda **kabak ve pancar yemeği**, evlerde öğle akşam yenilen şeydir. Çünkü baş yiyeceğimiz olan **bulgur pilavı** da yazın bulunmaz. Kış sofrasının temel yemeği olan **bulgur**, harman kalktıktan sonra fazlaca kaynatılır. Ama bahara kadar zor dayanır. **Ekmek** bile bulunmaz o sıralarda çok evlerde. Üç ay ekinin yetişmesini bekle. Kadın kız, işi yoksa **ot** toplasın, kaynat kaynat ye. (s. 17)

➤ Davar gibi **yağ** verecek hayvanlar pek kıt olduğundan **bulgur pilavını**, o da kokusunu sindirecek kadar, ancak beş on ev **yağlı** yiyebilir. Ötekiler **sade suya haşlarlar**. (s. 18)

➤ Ben de Demirci’de öğüttüm **unu**. Gani Çavuş’unkilere göre bayağı iyi oluyor oranın **ekmeği**. (s. 23)

➤ **Ekmek** deyince, kentlerin **somunu** gelmesin aklınıza sakın. Bu bizim **ekmek** kalınca bir **yufkadır**. Yine de çok kere içi **hamur** kalır. Sindirebilene aşkolsun! Lastik gibi, çek çek kopmaz. Kalın bir kâğıdı ıslatıp yiyormuş gibi gelir adama. Ama ne sıkıntıyla yapılıyor o... Şu **ekmek** yapma derdi yok mu, bana öyle geliyor ki, bizim kadınların yaşamını yarı yarıya kısaltıyor. (s. 23)

➤ Her keresinde yarım **şinik unu ekmek** ediyorlar benim için. Aşağı yukarı otuz kırk **ekmek** oluyor. (s. 24)

➤ Kağnının harman yerine gelme vakti yaklaşınca, bizim Behice ile Duran’ın anası **azıkları** getirirler. Yemeklerin üstlerini örtmelerini bir türlü öğretemedim. (s. 35)

➤ Bir gün, **kabak** yemeye oturduk. Üstünde yoğurt var **kabağın**. Ama toz tabakası **yoğurdu** bastırılmış, kapkara etmiş. “Baba” dedim, “benim bildiğim **yoğurt** apak olur, bu kara **yoğurt** neden yapılır ki?” (s. 35)

➤ Çeşme, köyün yanında, aramız bir saat... İçmek için getirdiğimiz iki üç testi **suyu**; hep çatlak, yanan ayaklarına döküyor, başına göğsüne döküyor ve bize komşu tarlalardan **su** getirmek düşüyor çok kere. (s. 36)

➤ “Kıran giresice de, mundar çatlayısica. Mosgof malı, gâvur ineği... Biyilki senede, elimi böğürümde koydun! **Bulgur mulgur** gitti. Al, şinci de **çorbahğın** hesabımı gördün. Ben naapiyim de, nerelere gidiyim? Bıktım bu ineğin elinden, illallah dedim. Canım çıksa da kurtulsam.” (s. 39)

➤ Sıcak yemek yemeye ne olacak? **Şalak kemirmeynen** karın doyurmanın sonu öksürüktür...” On bir çocuk yatmakta boğmacadan. (s. 46)

➤ “O vakıtlar hep öyle oldu oğlum! Anam ağnatırdı irahmetlik de; 303'ün kıtlığında tek bi **şinik arpa** geçmiş ellerine; tam iki ay **yağsız tuzsuz un bulamacı** pişirmişler, avuç avuç. O yıl elli kişi kırlmış açlıktan bu köyde!” (s. 49)

➤ Yiyip içtiklerini sormak aklıma esti. Biliyorum ki, şu güz mevsimi başlangıcında **karpuz ekmekten** başka bir şey yemediler. “**Yavan ekmek** nemize yetmiyor” dedi yine Veli Çavuş. Sonra gayet içten ve acıklı: “Senin geçim dediğin bi sırdır bre Mamıdefendi; kimse bilmez kimin neler yiyip, neler çektiğini. Deftere galeme gelmez bu. Gelse de okuyan ne ağnayacak? Gelip beniminden bi kaç gece yatıp gakmalı da bellemeli, Veli Çavuş nasıl geçiniyormuş...” (s. 51)

➤ Söylev çekenlerin çıktığı kürsü değil bu! Yemek piştikten, **akşam yemeği** de pişsin diye **çömlekle tandıra** konulduktan sonra, **tandırda** ısınmanın sırası gelir. (s. 58)

➤ Sulu yemekler, tarlaya **çömlekle** gelir. Ağzına, kapak niyetine bir çaput bağlanır çömleğin. Sonra bu yemekler soğuk suyla şöyle bir çalkalanıveren eğri büğrü, kalaysız sahana boşaltılır. Kırk yıllık, kömür gibi kara, kimi çatlak, kimi sapsız ağaç kaşıkla yenir. (s. 61)

➤ Köyün üçtaş oturakla iki **şeker** sandığı kırığından başka bir şey bulunmayan dükkânında dizi dizi **rakı şişeleri**, paket paket **sigaralar** sıralanmıştır. (s. 72)

➤ Önünde sofrası bezi açık duruyor. Yanımdan gidince **ekmek** koydurmuş yemek için. Bir de **soğan** kırmış. (s. 75)

➤ Çoğu anaların, iyi beslenememeleri yüzünden sütleri de gelmez. Ne yiyorlar ki, **süt** yapsın: **Hıyar ekmek, soğan ekmek, olmazsa yavan ekmek...** (s. 79)

➤ Her hafta perşembe günleri hocaya “cumalık” yağıyor. **Tütün, cigara, sahan sahan bulgur, kuru fasulye, buğday.** (s. 109)

➤ Bu odalardan birinin bir köşesine, iki taş çatarak ocak yaptım. **Yemeği orada pişiririm.** Pişirmek hadi neyse, durmadan gözleri yakan is, duman yine neyse, ama şu bulaşık yıkamak yok mu, ömür törpüsü! (s. 112)

➤ Kasabaya her inişimde, bakkala borç edip, üç ay sonra elime geçen parayı oraya yatırıyorum. **Sigara, içki** gibi şeylere kulak verdiğim yok, ama yine de iki gazete, çocuklara üç beş **şeker** almadan kös kös köyün yolunu tutmak düşüyor. (s. 116)

➤ “Hasarı Saka da başbakanlıktan çekilmiş” dedim. “Şu, **şekeri** pahalılandıran mı?” dedi biri. “**Şekerle** alışverişimiz yok ya, neyse. Bu yeni gelen nasıl ki?” (s. 119)

➤ 9 Ekim cumartesi. Birinci dersten sonra, çocuklara sıra ile sordum. Bu sabah yirmi bir kişi hiçbir şey yemeden aç gelmiş, on kişi **yavan ekmek dürünüp yemiş.** 11 Ekim öğleden sonra: Otuz beş kişi de hep **karpuz şalağı** ile **ekmek** yemiş. (s. 124)

➤ 10 Ocak perşembe günü öğleden sonra: Dört kişi **yavan çorba**, altı kişi **bulgur pilavı**, on altı kişi **ekmek gevretip yemiş** öğleyin. Dört kişi **pilav** ısıtıp yemiş, beş kişi **pekmez dürümü**, ikisi evde anasını bulamamış, aç gelmiş. Beş tanesi, “Ne yiyeceğim?” diye

ağladıktan sonra **yavan ekmek** yiyip gelmişler. On bir kişi **soğan tuzlayıp dürülmüşler...** (s. 124)

➤ Hemen herkesin yediği, şimdi, sabah **cacıklı pilav**, öğleyin **cacıklı dürüm**, akşam **cacıklı pilav**. **Ekmeği** olmayan sadece cacık. 1 Nisan sabahı, ikinci sınıftan on iki kişi aç, on bir kişi **yavan ekmek**, yedi kişi **cacık pilav** (bir öğrenci eksik). Öğleden sonra, otuz mevcudun hepsi **cacıklı dürüm**. **Cacık** deyince, şu iştah verici **yoğurtlu salata** gelmesin aklımıza. Ne gezer burada öyle şeyler. **Cacık** diye buralarda, **karavluk**, **mercimelek**, **çıtık**, **kuşkusu**, **iğnelik**, **yemlik** gibi **otlara** derler. Kadınlar, kızlar bahar boyunca akşamlara kadar dere bayır dolaşarak sele ve çantalar dolusu bu otları toplarlar. **Tuzlanarak yufka ekmeğe sarılıp** yenir. Ya da kaynatılarak veryansın edilir kaşıkla. (s. 125)

➤ Kimine **kavun** yedirmiş, kimine **kelek**. Kiminin boynuna geçirmiş bir çarpık elek. Elekçiler ağladıkça gülmüş felek. (s. 139)

➤ Üç dört günde bir pişirdiği **yağsız pilav**, boğazından zor geçermiş. **Bulgurundan**, **unundan** gayrı, varmış bir de yatağı ya; ne **biberi** varmış, ne **yağı**. Bu nedenle bir yanı aç, bir yanı tok, yese de bir, yemese de birmiş. (s. 139)

➤ Beriki de gam çekermiş, geçtim **tavuk dolmasından**, **kahvesinin** bile olmadığına, konuk müfettişe bir **acı kahve** sunamadığına. (s. 140)

2.6. İnanmalar ve İbadetler

Batıl İnanışlar:

➤ Bir kadına, çocuğuna şekerle ezip karıştırarak kuru çay yedirmesini salık vermiş **üfürükçünün** biri. (s. 17)

➤ Babam, bir gece damdaki delikten bakıp da, geç vakit hâlâ ışık altında oturduğumu görünce huylanmış. **“Cinler yatırmıyor”** diye hemen koşmuş Kalemci Hoca'ya, benim için **muska yazırmaya**. (s. 89)

➤ Bir de baktık Murat Hoca'nın ünü göklere çıkarılıyor: Efendim, **ermişmiş**, **meleklerle görüşürmüş** falan... İşin aslını araştırdık. (s. 89)

➤ Havagazi ya da elektrik ocağı sanmayın, ne gezer burada öyle şeyler! **“Ocaklar”**, yani derde derman ocakları, çevremizde gıvıl gıvıl. Adamın dizine sızı, gözüne boz iner, karnı ağırır, bilmem daha nesi olur; haydi Ocağa... (s. 91)

➤ Bir karış sakal uzatıyorlar. Görünüşte, dünyada gözleri yoktur. İşi **ermişliğe** vurmaktalar. (s. 92)

➤ **“Şık efendi ermiş kişi**. Bugün bir dova etse, gökten nimet yağar.” Öyle olduğu halde, neden yokluktan bir türlü kurtulmadıklarını hiç düşünmüyorlar. (s. 95)

➤ “Mehmet Efendi mademki **ermişmiş**, neden dua edip borcundan kurtulmuyor?” diye sormaya kalksan, karşılık hazır: “Aman gı, nasıl dilin varıp da söylüyon. Gâvur olursun. Allah'tan kork. **Taş ider Allah seni**. Hemen malum olmuştur **şık efendiye** dediklerin.” (s. 96)

➤ **“Hatip'in yüzünü gören cennetlik olacak”** düşüncesi, bir sevinç dalgası halinde dolaştı yüzlerde. Hep birden bağrışıyorlardı: “Kurbanı olduğum Hatip! Aç yüzünü de, ölmeden çabuk görelim. Ellerini öptükten sonra ölsek de aramazık.” (s. 99)

Dinsel Kişilikler:

➤ Gelelim ötekilere; **Allah** kışı vermiş, kış için gerekli olanları da kendiniz bulun demiş. (s. 13)

➤ “Akıl dail eğlence. Sanki toktor **Allah**'ın hikmetine karşı gelecek...” “Veren **Allah**, alan **Allah**. Çok şükür bugünkü günümüze. Biz kaldık da neye yaradı. Ağşamlaradan işimiz gücümüz sövüp sayıp günaha girmek. Hiç olmazsa bunlar sabi sabi gidiyorlar, huri analarının yanına...” (s. 14)

➤ “**Tanrı**, bir de devlet hükümet düzenliliği verirse!” dilekleriyle dolu bütün ağızlar... (s. 6)

➤ “Keşke yaş geçse de burada çürüseydi şu mübarek” dedi. “Şuna bak, şu çocukların haline! Bizi de perişan etti, şu nimeti de. Senin ağnayacağını; Deli Çopur, 'Evimin yakını, ne arar senin ambar burada, ben küllük yapacağımı burayı' diye tutturdu. Şinci kaldırayım da irahmet durunca şu yana kazacağını ambarı.”(s. 22)

➤ “Korkma o kadar, senin karın, bağırsak dediğin şey kul yapısı da eskiyecek mi? **Allah**'ın elinden çıktı o.” (s. 25)

➤ 'Ya sana kim yardım eder?’’ “**Allah!**” (s. 28)

➤ “Ulan” dedi, “ireçper dediğin adam, senede bir kağrı toz yer! Toz yutmasa, işi rast gelmez. Sen kurban olamadın mı bu toza? Gözünü seviyim o tozun. Sen de ağnarsın daha dünyayı, hele ııcık daha dur!” oruçlu olduğuna bakmadan, anam da “**Allah**'a güveniyorum” diye başladı bizimle ekine. (s. 36)

➤ Bu sıcak aylarda, bir yaşındaki çocuğunu tarla tarla gezdirdi de, yine öldürmedi. Herkes şaşakaldı bu işe; “**Allah** esirgediğini esirger” dediler. (s. 38)

➤ “Seneye **Allah kerim**” düşüncesiyle hareket ediyor. (s. 40)

➤ “Avrat, eşşeğe bari para verdimmeyecek **Allah**, sağ olursa kırı. Anası kocayana kadar yetişir, büyür. O zaman da bu kunnar.” (s. 45)

➤ Elimizi **Allah**'a açıyoruz. Bu yıl tüm öldük, dedim a. Bi saçım saptan, eline geçen on üç kileden ne olur? **Allah** bi kapı açarsa açar. (s. 47)

➤ “Yavul!” dedi Nuri Ağa. “Geçen yıl, bu yıl ölenlerde ne var! Bundan sekiz on yıl önce bizim eve bi kıran girdi, tam on tane ölü çıktı. **Allah** seni inandırısın...” (s. 48)

➤ “Güle güle, kusur bizde, gidin **Allah** selamet versin” dediler. Ayrılarak, akşam köye geldik Celâl Özçelik arkadaşla. (s. 49)

➤ “Saat da ne olacaktı! Bu köy, **Nuh Nebi'den** beri, **Allah**'ın bozulmaz saati ile geçinmiş de, bu gâvur okumasının ağzına eğri mi geliyor?” (s. 79)

➤ Gani Çavuş'u göndermişler, geldi. Şu sözleri söylemeye memur etmişler: “İyi, hoş... **Allah** irazı olsun, her huyunu çok beğeniyok. Pınara giden karıya kıza da yan baktığı yok. Kuru mektebin içinde **evliya** gibi geçinip gidiyor; biz olsak çatlardık. Bi de bu huylan vazgeçse...” (s. 82)

➤ O satıcı adamın uyumunu tutturup okudum mu, alıyorum hayır dualarını. Alanların çoğu, okuması olmayan takımından. Yine de asmişler bir köşeye. “İçinde **Allah**'ın, **peygamberin** adı var. Evin bereketi kaçmaz” diyorlar. (s. 87)

➤ “Lan oğlum, **Allah**'ın işine akıl erdirmeye başlama, anladın mı? Burası sıcak olur da, orası serin mi olur? Ulan oranın **Allah**'ı ayrı mı?” (s. 91)

➤ On üç kişiydiler. Hepsi tarikatta. Bizim deyişle, hepsi “şık.” En küçüğü on dokuz yaşında; tam **hafız**... (s. 93)

➤ Gökyüzünde **İsa** ile Tur Dağı'nda **Musa** ile **Muhammet Mustafa** ile Zikredeyim **Mevla'm** seni.

➤ “**Allah** hu, Pilav su, **Allah** hay! Kahve çay! deyip zikretmekle iş bitmez. Kalbinizi düzeltin önce. Köy köy kış sallayıp gezeceğinize, çiftinizi çubuğunuzu düzeltin. Bak bakalım **Allah** kimi severmiş.” (s. 94)

➤ **Allah**'a daha fazla yaklaşmak için, bir de “çileye çekilmek” var. Hint fakirleri gibi. (s. 98)

➤ O köyde **şık** olmayan kalmamış. Sizin burası nasıl bilmem?” “Aynı, **hafız** efendi, aynı!” diye karşılık verdiler. (s. 101)

➤ Hocam şöyledir, hocam böyledir, dilimizin döndüğü kadar anlatıyoruz. **Nuh** diyor da, **peygamber** demiyor. (s. 117)

İbadet ve Dini Ritüeller:

➤ Muhtarın odasına girdiydim; içeridekiler hep ayakta. Meğer birisi **yemin ediyormuş**. **Yemin** bitince oturduk. Bir kişi daha geldi, yeniden ayaklandılar, ben de kalktım. O gelen de **etti yemini**; yine geldi birisi. Anlaşılan bütün köylü **yemin ediyor**. (s. 20)

➤ İşi yolunda olan bazıları, eşek koşanlara “dinsiz” diyorlar. Oysa bunlar **namazın vaktini** şaşırmazlar. Eşek koşmasın da kendini mi koşsun, neylesin? (s. 26)

➤ Bazan anama ufak bir şey soracak olsak, “Benim dermanım mı var söylemeye...” diye kısa keser. Ama bir yandan da durmadan **ilahi söyler**. (s. 36)

➤ Caminin kapısı batıyadır. Kapının eşiğinde bir bel (işaret) vardır. **Öğle namazına** biriken halk, oraya bakar durur. Sonra güneş o “bel”e geldi mi, **ezan okunur...** Akşam, güneş batıp da, battığı yer kızarıırken. **Yatsı kestirmecedir: Sabaha kadar yolu var. “Ne kadar geç kılınırsa, o kadar iyidir”** derler. Sabaha gelince; onu da tanyerine göre ayarlayıp, **ezanı** okuyor hoca. (s. 61)

➤ **Namaz vakitleri** dışında ise, zaman kavramı kimseyi ilgilendirmez... (s. 61)

➤ Ne zaman, nerede rastlaştık, “Anana ırahmet” diye **hayır duasını** alıyorum. (s. 72)

➤ **Orucu** bozdun mu, yan yan bakarlar adama. Gelen atar lafi, giden atar. Bizim Cinavların Honnuk Dede durur mu hiç, **oruç** yiyenleri görür de: “Böyleleri sacın üstünde yanıp kavrulurken şu suya tumanlar yok mu, cennetteki çayırın çimenin arasından onları seyredecekler. Allah'ın verdiği canı Allah'tan esirgeyenleri...” der. (s. 90)

➤ **Namaz vakitleri** dışında bütün işi de, ötekinin berikinin ardından koşmaktır. (s. 94)

➤ “Sabaha kadar höykürerek **zikrettiler**, öğretmenim. Sabahnan camiden çıkınca buğday topladılar. (s. 103)

➤ “Sabah”larını sordum. Kimi “**elham**”, kimi “**sübhaneke**”, kimi “**Allahümme sallî**” ezberliyormuş. (s. 108)

➤ “Yahu, **aptesten** amaç temizlik” demeyegör, “Gâvur oldun işte” diye yapıştın verirler. (s. 117)

➤ “Ne bilsin ufakık çocuklar **ibadeti**?” diyorum. “Allah bilir, kabul eder. Bizlere asıl öte dünya lazım. Şu seninkiler dünyalık. At, eşek... Zamane okuması... Hava!” (s. 118)

➤ “Güzeltene yalnızsın şurada. Şu kâğıtlara boşu boşuna kafa yoracağına, **aptesini alıp namazını kılsan**, Allah’a borcunu ödese... İyi, güzel; doğrusun, temizsin. Bizim yanımızda olduğun gibi, Allah’ın yanında da öyle ol...” diyorlar. (s. 120)

➤ “Bundan sonra **namaz** kılmayacak olursan, şinciden itibaren evlatlıktan iret ediyorum seni. Ne bu Allaşkına. Hem şu üst üste kayılı gâvur kitaplarını okumayacan bundangilli. İlaem Müslümanlığa heves eder, **namazlığını** beller, Müslüman olur, sen deli gibi inat edip gâvurluğa hizmet ediyon. Var da bi bak, ne diyor elin oğlu sana. Bi bakmada ağnarlar adamın ne olduğunu... “Yani, “herkes inancında, ibadetinde özgürdür” düşüncesine akılları yatmıyor bir türlü. (s. 120)

➤ Hoca’nın cüppesini havalansın diye ipe sermişler. Derken şiddetli bir yel, estiği gibi cüppeyi alıp götürmüş. Hoca “**Şükür ya Rabbi!**” diye **dua etmeye** başlayınca, karısı, “Ayol, niye **dua** edersin?” diye sormuş. “A hatun; ben de içinde olsaydım, halim nice olurdu?” demiş. Bizimkisi de o hesap. Ya duvar geçerken biz altında olsaydık? Ucuz kurtulduğumuza **şükredelim**. (s. 123)

➤ Dilini yutmali, sessizce **oruç tutmalıymış** adam, yoksa başına yıkılırmış dam. (s. 139)

Kutsal Kitaplar:

➤ “O gün köylüden ayrılmayacağına, Susuz’a varıp da dara gelince kaçmayacağına, dinine imanına mı?” Karşısındaki de gürlereyerek, şöyle edeceğini böyle edeceğini söyleyip, evetçesine elini basıyor **Kuran**’ın üstüne... (s. 20)

➤ Köy odasına gidince hemen basmış yaygarayı, benden için: “**Kuran**’ı da, ayeti de, Allah’ı da; her şeyi inkâr ediyor.” (s. 95)

➤ Bir **Kuran** okudum; cemaat hepten dudağını yaladı. (s. 100)

➤ “Akşam, Çimli’de **Kuran** okudum biraz. Sabaha kadar da zikir yaptık. O köyde sık olmayan kalmamış. Sizin burası nasıl bilmem?” (s. 101)

➤ Hiyerif Mamıdefendi, senin nirene yarıyor bi desene? Bi Allah adı mı geçiyor, peygamber adı mı geçiyor? Ne var dinden imandan hiyerif? Çocuk işi, çocuk. Şinci sen **Kuranıkerim**’i as efendim boynuna. Ezberle avare avare gezdiğin yerlerde. Ol hiyerif şöyle güzel bir hafız...” (s. 121)

Kutsal Mekânlar:

➤ **Caminin** kapısı batıyadır. Kapının eşiğinde bir bel (işaret) vardır. Öğle namazına biriken halk, oraya bakar durur. Sonra güneş o “bel”e geldi mi, ezan okunur... Akşam, güneş batıp da, battığı yer kızarıırken. Yatsı kestirmededir: Sabaha kadar yolu var. “Ne kadar geç kılınırsa, o kadar iyidir” derler. Sabaha gelince; onu da tanyerine göre ayarlayıp, ezanı okuyor hoca. (s. 61)

➤ “Şinci evde durulur mu? Ayaz keser içerisi. Günler döndü gayrım. **Cenneti** âlâsı sayılır köşeler bunların...” (s. 63)

➤ Birisi “Ulan benimki fazla almazsa avradımı...” öteki, “Anamı **Kâbe** yolunda zina edeyim ki, az alır da o sandığı kırmazsam...” derken iş büyüdü, gelsin kama, tabanca... (s. 70)

➤ Eğer, “dünyada harcadığımız soluğun hesabını **öbür dünyada** vereceğimiz” doğru ise, köy kadını mutludur, kazançlıdır. (s. 73)

➤ Lokma hırka davaları unutulmuş, **cenneti âlâ** hülyası sarmıştı hepsini. (s. 88)

➤ “Böyleleri sacın üstünde yanıp kavrulurken şu suya tumanlar yok mu, **cennetteki** çayırın çimenin arasından onları seyredecekler. Allah’ın verdiği canı Allah’tan esirgeyenleri...” der. (s. 90)

➤ Hacı Efendi, herkesten önce **camiyi** boylar. Daha güneş eşikteki bele gelmeden girer içeri. (s. 93)

➤ Baş şeyh söylemiş ya: “Sakalı uzattıktan sonra, ne yapsan doğaldır, sakıncasızdır, doğru **cennete** gidersin.” Ne de kolaymış ya, şu **cennete** girmek... (s. 95)

➤ Konya’nın en işlek **camisinin** hocasını buldum. Vaziyeti anlattım. O da âlim bir adammış. Beni **camiyeye** götürdü. Bir Kuran okudum; cemaat hepten dudağını yaladı. (Bu sırada bizim odanın cemaati de dudaklarını ısırды, bakışlar keskinleşti; hafız çocuk gözlerde büyüdü de büyüdü) (s. 100)

2.7. Rüyalar ve İnanışlar

➤ Ama aradan çok geçmedi, bir dedikodudur başladı. Ünü çevre köylere yayılmış olan bizim Niyazi Hoca, bir **düş** görmüş: Melekler bu işe kızıyorlarmış. Köyün başına kudretten büyük bir bela gelecekmış; o su, hayırlı su değilmiş. (s. 65)

2.8. Tabiatüstü Varlıklar ve İnanışlar

➤ Babam, bir gece damdaki delikten bakıp da, geç vakit hâlâ ışık altında oturduğumu görünce huylanmış. “**Cinler** yatırmıyor” diye hemen koşmuş Kalemci Hoca’ya, benim için muska yazırmaya. (s. 89)

➤ Bir de baktık Murat Hoca’nın ünü göklere çıkarılıyor: Efendim, ermişmiş, **meleklerle** görüşürmüş falan... İşin aslını araştırdık. (s. 89)

➤ Bir karış sakal uzatıyorlar. Görünüşte, dünyada gözleri yoktur. İşi **ermişliğe** vurmaktalar. (s. 92)

2.9. Oyun ve Eğlenceler-Unsurları

Çocuk oyunları:

➤ Okul binasının yapılışı, beş yıl öncedir. **Çocukların oyun oynarken yaptıkları evciklerden** ayırmsız, yumruk gibi taşlarla baştan savma yapıldığı bir bakışta anlaşılır. (s. 123)

Yetişkin Oyunları:

➤ Delikanlıların dükkân borcunu, **kumar** borcunu ödemek için kuyudakileri çaldıkları da olur. (s. 21)

➤ Hatta bunların yoksulluk yüzünden evlenememişleri o kadar dile düşmüştür ki, köyde bir **kirpi oyunu** vardır. Bir kişi çula bürünerek kirpi olur, söylenen türkü hoşuna giderse ellerini kaldırır, oynar. Hoşuna gitmezse pusar ve oynamaz. Türkücü, “Çınarlardan dünür gelmiş- Alın mı, kirpim, saran mı, kirpim?” deyince kirpi yerinden kıpırdamaz. (s. 77)

2.10. Diğer Halk Bilimi Unsurları

Deyimler ve atasözleri:

➤ Anketi yanıtlayan öğretmen haklı olmalı: “**Baş kalkmayınca, kış kalkmaz**” diye bir söz var bizde. Köyün başı muhtar değil mi? (s. 68)

➤ **Şahabının hatırı için köpeğine taş atma, demiş atalar.** Sen olmasaydın Ismayıl, komazdım ahdimi!" (s. 81)

Gelenek Görenekler:

➤ Eşek yaladıktan sonra, sıpanın kulaklarını çöttük, dik dursun diye, **gelenektir.** Babam burnuna üfürdü ve kulağına seslendi: "Kırr! Anandan arkaya kalma! Seni canavar yir!" Bu da gelenektir. (s. 45)

➤ **Köylülerin birçok pratik ölçüleri** vardır. Soyunup yere oturarak toprağın tavını anlamak, keçinin kuyruğuna bakarak, havanın iyi ya da kötü olacağını kestirmek gibi... (s. 60)

➤ Kadının gizli yeri ağzıdır. Kadının ağzı başına örttüğü yemeninin ucuyla sarılıyor. Açsa açsa yemek yerken açabilir. Onu da erkekle yemez. Bir ailenin erkekleri ayrı, kadınları ayrı yerler yemeği. Bundan başka sesi de gizlidir kadının. Rastgele herkesle konuşamaz kadın. Hele genç bir kız ya da gelin, kendinden büyük erkeğe, kadına, özellikle akrabaya el ve baş işaretiyle bile meram anlatamaz. Yüzüne bakamaz. Eğer, "dünyada harcadığımız soluğun hesabını öbür dünyada vereceğimiz" doğru ise, köy kadını mutludur, kazançlıdır. (s. 73)

➤ Bir de sakal gözetmek **gelenegi** var. Kadın, hangi yaşta olursa olsun, yedi yaşından yukarı bütün erkeklerin sakalını gözetir. Yolda giderken iki yüz adım geride de olsan, sen geçinceye kadar bekler, yüklü olsun, boş olsun. Çünkü herkesin dilinin ucunda hazır duran bir söz var. Hele yanılıp da erkeği geçmeye görsün; beriki hemen yapıştırır: "Makası amma da keskinmiş be!" Kadının gözü öylesine yılmıştır ki, bu sözü işitmekten. "Biz ağır yürüyeceğiz, sen bekleme, geç" desen bile geçmez. Ağır ağır arkadan yürür. Tıpkı Hindistan'daki paryalar gibi. (s. 73)

➤ Ocaklara, gelişigüzel çıkıp gidilmez. Remil atılır. Bir kaba biraz su konur. İçine iğneler bırakılır akşamdan. Uçları, ocak bulunan köylere çevrilir. O dert hangi ocaktan geçecekse, iğnenin o yanı, geceleyin paslanır. Hasta o ocağa gider sabahleyin...(s. 91)

3. Sonuç

İncelenen eserin içeriğini geçim derdi, köy hayatından sahneler, inanışlar, okul ve okuma konuları oluşturmaktadır. Yazar Cumhuriyet aydınlarıyla ötekileştirilen köylüler arasındaki ilişkiyi samimi bir şekilde yansıtmıştır.

Makal'ın köy hayatıyla başlayan yaşam serüveni ve Anadolu'da öğretmenlik yapmasının avantajıyla köy ve köy sorunlarına yaklaşımında yazara daha gerçekçi bir anlatım sağlamıştır. Yazar kendi insanının dertlerini, onların dil zenginlikleriyle anlatır. Bu konuda Nayır (akt. Kocabaş, 2019) "Bu eser, köyde yaşayan bir köy çocuğunun şahadetidir" vurgusunu yapar. Yazar, bu sayede Anadolu insanını ve folklorunu yakından tanıma fırsatı bulmuş, bu eserinde anlatıcı olduğu kadar, anlatıklarının deneyimleyicisi, tarafı da olmuştur. Yazar köylü hakkında kesin yargı bildirmeyip bunu olaylar ve diyaloglar vasıtasıyla okuyucuya cevaplatmaya çalışmıştır. Makal eserlerinde köy halkının ağız ve şivelerini inceliklerle kullanarak dönemin sosyal yaşantısını tüm gerçekliğiyle yansıtmıştır. Bu yansıtma kendisinden sonraki araştırmacılar için de rehber olmuştur. Böylece Türkçeye, Türk folkloruna ve konuşma diline "köy literatürü"nü de eklemiştir. Makal'dan önce Refik Halit'in Memleket Hikâyeleri, Reşat Nuri'nin Anadolu Notları vardır. Fakat bu eserler

şehirlinin taşraya bakışlarıyla sınırlıdır. Kısa alıntılarla ilerleyen “Bizim Köy”ün biçimsel yönden göze çarpan bir yanı yoktur. Üslup özellikleri ve anlatım açısından da normal bir kitap olmasına rağmen, Türkiye’nin köy gerçeğini tüm yalınlığı ve olumsuzluğuyla kamuoyunun gündemine taşımayı başarmıştır. Bu yönelim köy dilinin ve halk edebiyatı unsurlarının da incelenmesini sağlamıştır. “Bizim Köy” ile toplumsal gerçekçi edebiyatın başlamasına öncülük edilmiştir. Makal bu gelişme ve değişimin hem kahramanı hem de kurbanı olmuştur. Eserde göze çarpan konuların başında öğretmenlerin köy imamıyla, köy ağasıyla, kurs hocalarıyla ve beylerle karşı karşıya gelmeleridir. Bu karşıtlık bazen de muhtar, kaymakam veya vali ile de olmuştur. Köylüyle karşı karşıya kalınan durumlarda genellikle akılcılığı ve bilimselciliği savunan öğretmenlerin karşısında “din sömürücülüğü” yapan, köylüyü kandıranlar vardır. Eserin çoğunluğunun dinle alakalı uygulamalar ve söylemlerle dolu olduğu görülmüştür. Eserde her olayı mutlaka bir sebebe bağlama geleneği vardır. Bunun sonucunda da köyün ileri gelenine, imamına, şeyhine veya ermiş kabul edilen birine bir muska yaptırma söz konusudur. Niyazi Hoca’nın gördüğü rüyalarla köylünün hareket etmesi, “Sakalı uzattıktan sonra, ne yapsan doğaldır, sakıncasızdır, doğru cennete gidersin” gibi söylemlerde bu batıl inanışa örnek olarak verilebilir. Gelenek-görenek başlığı altında bilimsellikten ve akıldan uzak bazı yöntemlerin olduğu da görülmüştür. Köylerde verilen sözler, edilen yeminler ya beş kuruş değeri olmayan kadınlar üzerinedir ya da çok kutsal sayılan din unsurları üzerinedir.

Eserde Makal’ın kadın konusundaki tespitleri dönemin bakış açısını yansıtmaya açısından önemlidir. Eserde geçen “yemeğini ayrı yerde yer, ağzını dahi örter ve erkeklerin yanında asla konuşmaz” gibi cümlelerden de anlaşılacağı üzere kadına değer verilmemektedir. Kadın sokakta 7 yaşındaki erkek çocuğuna bile saygılı davranmalıdır. Buna “sakal gözetme” adı verilmektedir. Kadın asla bir erkeği sokakta geçemez. Kadının durumu ne olursa olsun erkeğin arkasından gelmelidir. Erkek durursa kadın da durmalıdır. Kadınlar için “dünyada harcanan soluğun hesabı öbür dünyada verilecekse, kadın mutludur, kazançlıdır” denilerek kadının söz hakkının olmadığı dile getirilmiştir. Kadın konusu eserde evlilik maddesi altında da karşımıza çıkmaktadır. Yaşları 15’ten az olan evlendirilen kızlar fazladır. Çünkü kız demek, erkek evi için yıkım olan başlık parası demektir. Öyle ki dul kalan kızlar, kız babası için bulunmaz bir nimettir. Hemen kızı için –sözgelimi- pazara çıkar ve uygun birilerini arar. Hatta 10 yaşındaki kızları 4 sene sonra evlendirmek kaydıyla yüz liraya satanlar da vardır.

“Bizim Köy” köyü ve köylüyü tüm gerçekliğiyle yansıtmaya açısından edebiyatımız için önemli bir eserdir. Makal “Bizim Köy”le Cumhuriyet aydınları tarafından ötekileştirilen köyü ve köylüyü samimi bir şekilde tüm gerçekliğiyle göstererek, köylüye yönelimin ülkeyi her açıdan düzlüğe çıkaracağı inancındandır.

Kaynaklar


- Başaran, M. (2008). “O köy bizim köyümüzdü...” *Radikal Gazetesi* <http://www.radikal.com.tr/kitap/o-koy-bizim-koyumuzdu-860574/>
- Bayrak, M. (1978). *Köy Enstitülü Yazarlar*, Ozanlar. Ankara: TÖB-DER Yayınları.
- Beryl P. (1939). *Türkiye’de İlk Tahsil Hakkında Rapor*, T.C. Maarif Vekilliği Ana Programa Hazırlıklar, Seri. B, No.4, İstanbul: Devlet Basımevi.
- Dündar, A. (1995). *Şeriata Karşı Laik Eğitim Özgür Toplum*. Ardıç yayınları.
- Erbaş, G. (2019). *Mahmut Makal’ın Hayatı, Sanatı ve Edebî Eserleri*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gürsel, Ö. Tekergül, E. Turan, K. Toraman B. Karagöz, Ö. Gültaş, M. (2009). “Cumhuriyetin İlk Yıllarında Bir Eğitim Modeli Köy Enstitüleri”, *1. İnşaat Mühendisliği Eğitimi Sempozyumu*.
- Kocabaş, K. (2019). “Mahmut Makal: ‘Canlandırılacak Köy’den ‘Bizim Köy’e’”. *Kitap Dergisi*.
- Kut, D. (2000). *60 Yılda Basında Köy Enstitüleri*, Ankara: Güliken Yayınları.
- Makal, M. (2008). *Bizim Köy*. İstanbul: Literatür Yayınevi.
- TDK, (2020). <https://sozluk.gov.tr/>
- Yıldız, N. Akandere, O. (2017) “Köy Enstitülerinin İdeolojik Yapısı”, *Journal Of Modern Turkish History Studies*, XVII/35 (2017-Autumn).



KUZEY MEZOPOTAMYA'DAN ORTA ASYA'YA UZANAN ÇOK BİLEŞENLİ
KÜLTÜRÜN İZLERİ: HALAF KÜLTÜRÜ
TRACES OF A MULTI-COMPONENT CULTURE SPREADING FROM
NORTH MESOPOTAMIA TO CENTRAL ASIA: THE HALAFIAN CULTURE


AHMET KOCAİSPİR

Arş. Gör. Dr., İğdır Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü
Res. Assist. Dr., *Iğdır University, Faculty of Letters, Department of History*
ahmetkocaispir@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-0682-4150>

UMUT PARLITI


Arş. Gör. Dr., Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji Bölümü
Res. Assist. Dr., *Atatürk University, Faculty of Letters, Department of Archaeology*
umutparliti62@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-9895-4926>

Atıf / Citation

Kocaispir A.-Parlıtı U. 2020. "Kuzey Mezopotamya'dan Orta Asya'ya Uzanan Çok Bileşenli Kültürün İzleri: Halaf Kültürü". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi- Journal of Turkish Researches Institute*. 69, (Eylül-September 2020). 411-440

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü-*Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi-*Received Date* : 25.04.2020
Kabul Tarihi-*Accepted Date* : 24.07.2020
Yayın Tarihi-*Date Published* : 30.09.2020
 <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4381>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi- *Journal of Turkish Researches Institute*
TAED-69, Eylül – September 2020 Erzurum. ISSN 1300-9052 e-ISSN 2717-6851
www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/ataunited>

KUZEY MEZOPOTAMYA'DAN ORTA ASYA'YA UZANAN ÇOK BİLEŞENLİ KÜLTÜRÜN İZLERİ: HALAF KÜLTÜRÜ TRACES OF A MULTI-COMPONENT CULTURE SPREADING FROM NORTH MESOPOTAMIA TO CENTRAL ASIA: THE HALAFIAN CULTURE

AHMET KOCAİSPİR- UMUT PARLITI

Öz

Halaf Kültürü, Kuzey Mezopotamya ve Suriye'den kuzeyde Elâzığ-Malatya Ovalarına, Güneydoğu Akdeniz'e, Orta Anadolu'ya ve Van Havzası'na kadar kesintisiz uzanmaktadır. Son yıllarda yapılan çalışmalar bu kültürün bilinenden çok daha uzak diyarları dolaylı yollardan etkilediğine dair birtakım ipuçları sunmaktadır. 1900'lü yılların başlarından itibaren günümüze kadar Halaf kültürünün yayılımı, kökeni ve kronolojisi hakkında birçok öneri ileri sürülmektedir. Zagros dağlarının alt kuşağında, Anadolu'nun iç bölgelerinde ve Muş-Van coğrafyasında gerçekleştirilen arkeolojik çalışmalar bizlere çok bileşenli bir kültürün varlığını doğrulamaktadır. Elbette Doğu Anadolu'da, Kuzey İran'da, Kafkasya'da ve Orta Asya'da henüz hiç araştırılmamış düzlükler, doğal yol hatları üzerinde gerçekleştirilecek bilimsel çalışmalar eksikliklerin giderilmesine yardımcı olacaktır.

Halaf Kültürü, görüldüğü gibi oldukça geniş bir coğrafyada hem seramik hem mimari hem de küçük buluntu özellikleriyle bir nevi moda gibi yayılım bulmuştur. Bu kültür kendinden önceki Hassuna-Samarra kültüründen etkilenmiş hemen ardılı olan Obeyd Kültürü'nü ise etkilemiştir. Kalemeye aldığımız bu çalışma söz konusu Halaf Kültürü'nün bilinenden çok daha uzak diyarları etkilemiş olabileceğini bilimsel olarak desteklemektedir. Bu etkinin nerelere kadar nüfuz ettiği irdelendiğinde Türkmenistan (Anav) sınırlarına kadar ulaştığına dair birtakım ipuçları sunması şaşırtıcı olmuştur. Biz bu makalede literatür destekli neden sonuç ilkelerine ve karşılaştırmalı değerlendirmelere sadık kalarak Halaf Kültürü'nün olası en uzak coğrafyalardaki izlerini sunmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Halaf, Anav, Kuzey Mezopotamya, Kuzey İran, Orta Asya.

Abstract

Halafian Culture extends from North Mesopotamia and Syria to Elazığ-Malatya Plains in the north, up to Southeast Mediterranean, Central Anatolia and Van Basin without interruption. Studies conducted in recent years have provided some clues that this culture indirectly influenced far more distant lands than known. Beginning from the early 1900s to the present day, many suggestions have been put forward about the spread, origin and chronology of Halafian Culture. Archaeological studies that have been carried out in the lower zone of the Zagros Mountains, in the inner regions of Anatolia and in the Muş-Van geography confirm the existence of a multicomponent culture. For sure, scientific studies on the natural route lanes and the planes in East Anatolia, North Iran, Caucasus and Central Asia that have not been explored yet will help to overcome deficiencies.

As it can be seen, Halaf Culture has spread like a fashion both with its ceramic and with its architecture and small finds in a very wide geography. This culture was influenced by its predecessor Hassuna-Samarra culture while it influenced its immediate successor, the Obeyd Culture. This study we put down on paper supports scientifically that the Halafian Culture in question might have affected far more distant lands than known. Considering how far this influence has penetrated, it has been surprising to find some clues that it reached up to the borders of Turkmenistan (Anau). In this article, we will try to present the traces of Halafian Culture in the most distant geographies, by being true to the literature supported cause and effect principles and comparative assessments.

Key Words: Halafian, Anau, North Mesopotamia, North Iran, Central Asia.

Structured Abstract

The core area of Halafian culture, which is based on Hassuna and Samarra culture, extends from Central Mesopotamia to the Zagros Mountains in North Syria, to the Central Zagros in Iran, and to the Elazığ-Malatya Plains through Euphrates and Tigris rivers in Anatolia. We can extend the first external stakeholders of this culture from Can Hasan in the Central Anatolia Region to Mersin Yümüktepe in the Çukurova Region, from Zap to Van Tilkitepe and Muş Plain in Eastern Anatolia. Secondary external stakeholders are associated with the Transcaucasia world and Central Asia's Anau Culture in the further east and the Mycenaean culture in the west. While it is predicted that people living in Halafian culture in the core area communicated directly with each other, they should have made commercial-oriented communication with people who lived in the geographies of the first external stakeholder. However, it is quite difficult to say that they communicated directly with secondary geographies and had commercial relations. The source of a number of findings found in these distant geographies that fit into the Halafian culture dating back to later periods can be sought in intermediaries.

Beyond any doubt, its ceramics and architecture are among the most beautiful findings defining Halafian culture. Pre-Halafian ceramics created some differences both in quality and in decoration compared to other ceramic craftworks of the Neolithic period. Regular decorations and paintings on ceramics are seen in the Pre-Halafian stage. Only a few of the ceramics of the Early Halafian period were burnished and most of them were shaped by hand. Local differences in ceramics are quite apparent. In this period, the decorations of the ceramics were made with black, red, brown, buff colored painting. The decorations, in the first place, were chosen from geometrical patterns due to their simplicity. Later on, nature motifs were added.

In the Middle Halafian period, an increase in the burnishing of ceramics can be observed. The ceramic artisan started to make the ceramic thinner and in better quality. There occurs a decrease in ceramics that are shaped by hand. Varieties of orange color and painting types of various color compositions are added to black, red, brown and buff color applied to ceramics. Towards the end of the middle phase, white was added to these painting types, which in fact corresponds to the Middle Halafian-Late Halafian transition phase. Essentially, if a comparison is made, it will coincide with the style of Mycenaean painted vases in decoration-wise.

In the Late Halafian period, ceramic artisans started to make thin, elegant ceramics completely with their own skills. In these two-chambered furnaces, ceramics in better quality compared to the Early and Middle Halafian period were produced. Multi-color and multi-decoration in these ceramics left their marks on the Halafian culture during the Halafian period. White painting on brown background in Late Halafian ceramics increased considerably compared to Middle Halafian period. In the Late Halafian period, in addition to geometric and nature motifs, maltese cross and rosette motifs were started to be applied as bands on ceramics. Moreover, clover motifs started to be seen in ceramics as a variation in the Late Halafian phase. In fact, if compared, in terms of decoration, they tally with the style of Anau painted pots.

With the Halafian culture, a new architectural style emerged in the northern part of Mesopotamia. Although there are rectangular structures, circular structures are the

characteristic architectural feature of this period. The use of rectangular planned, multi-roomed houses was gradually abandoned in the Halafian period. People started to live in domed, circular planned structures. Close analogues of these houses, which we call "Tholos", appeared in the south of Turkmenistan with Anau culture.

At this point, Iran geography, which serves as a bridge between the geographies of Mesopotamia and Central Asia, is of great importance since it stands at the intersection of communication. When we evaluate the subject in this context, we see that many decoration styles, especially line and geometric motifs, which are engraved on the ceramics in the early and middle stages of Anau culture, spread throughout the geography up to Central Iran. In the layers of Anau Culture, dating back to the Late Chalcolithic Age (end of the 4th millennium BC - beginning of the 3rd millennium BC), the likes of many new motifs, which were not seen before, such as cross-shaped, saw-shaped, printing and weaving are seen in both Iranian geography and Halafian culture of the Near East.

We also observe the effect of Mesopotamian features in other terra-cotta works, dating back to both the Early Chalcolithic and Middle Chalcolithic Age of Iran and Turkmenistan geography. Human-shaped figurines provide information about the spiritual cultural elements of both South Turkmenistan and other Chalcolithic Age cultures. Above all, the importance given to the women figure among human-shaped figurines is remarkable.

The traces of the indirect relationship between North Mesopotamia and South Turkmenistan, which are quite distant geographies, can be tracked, for sure, mostly through terra-cotta artifacts. The fact that among these finds, a number of decorations applied on terra-cotta pots belonging to Halafian Culture is also seen in terra-cotta pots originating from different cultures in different geographies can be defined as archaeological findings. The fact that these decorations appeared neither in the previous or the next millennia and that they came from different hands in different geographies in contemporary times is another situation that shows common grounds.

Giriş

Kuzey Mezopotamya'dan Türkmenistan'a Neolitik ve Kalkolitik Kültürlerin Analizi

Mezopotamya coğrafyası kısaca, Torosların ve Zagrosların yamaçlarıyla Suriye düzlükleri arasında, Fırat ile Dicle sularının beslediği verimli arazilerdir. Temelde Fırat ve Dicle Nehri arasında kalan toprakları kapsamakla birlikte arkeolojik açıdan ele alındığında Basra Körfezi'nin doğusunu da içine almaktadır. Bu geniş coğrafyanın Toros Dağlarından Bağdat sınırına uzanan kesimi Kuzey Mezopotamya; Yine Bağdat çizgisinden Basra Körfezi'nin doğusuna uzanan kesim Güney Mezopotamya olarak tanımlanır (Roaf, 1996: 16-20). Bu bölgede yaşayan en erken toplulukların ilk seçim yerleri kuzeyde Toroslar ve Zagros dağlarının yamaçları olmuştur. İklimin insanların yaşam şartlarına uymasıyla beraber “*verimli hilal*” olarak tanımlanacak olan dağlara yaslanan, kuru tarımın yapılacağı geniş düzlüklerde de yaşam başlamıştır. Bu en erken süreçte insan toplulukları ilk mevsimlik yerleşmelerini ve geçici barınaklarını kurmuşlardır. Güney Mezopotamya'da ise bilinen ilk yerleşimler kuzeyle kıyaslandığında çok daha geç bir süreçte, Geç Neolitik, başlar (Watson, 1983, 238-239; Braidwood, Çambel vd. 1971: 1237-1240).

Bölgede erken köy toplumunun temsil edildiği Hassuna döneminde, özellikle ev plan tipi ve çanak çömlekleriyle dikkat çekmektedir. Musul'un yaklaşık otuz beş kilometre güney kısmında, Dicle nehrinin kenarında konumlanan Hassuna yerleşiminde ilkel köysel yaşamı sergileyen izler yerine çok daha gelişkin mimariyle karşılaşmıştır. Ev planı olarak, bir avlu ve bunu çevreleyen 6-7 oda bulunmaktadır. Bakırı döverek işlemenin yanı sıra onu şekillendirmişlerdir. Bu insanların bilinen en güzel yapıtı Hassuna seramiği olarak adlandırdığımız standart kaplardır. Bu kapların hamurları daha çok kum katkılı olmakla birlikte özü sarımsı ve pembemsi renkten oluşmaktadır. Bu kap örneklerinden yola çıkarak kültürün Kuzey İran'da Hajji Firuz'a kadar etki alanını genişletmiş olduğunu söyleyebiliriz (Abedi, 2016: 60). Diğer bir kap türü olan Husking traylar ise Akdeniz'in kıyılarındaki Ras Shamra'dan, Batı İran'daki Ganj Dareh'a kadar uzanan geniş bir coğrafyada karşımıza çıkmaktadır. Bu kapların en karakteristik özelliği iç kısımlarında, yüzeylerinde ve tabanlarında başparmakla yapılmış gibi duran derin oluklar ve oyuklardır. Bu kapların Erken Halaf döneminin başlangıcına kadar varlıklarını devam ettirdikleri belirlenmiştir. Bu dönemin kaplarının kalitesi dikkate alındığında fırınlama derecesinin oldukça yüksek olduğunu söyleyebiliriz. Bu kap türleri Mezopotamya dışında Güneydoğu Anadolu, Suriye ve Filistin'e uzana büyük bir sahada yayılım bulmuştur (Moore, 1997:126; Tekin, 2005: 189-190; Türkmenoğlu, 2009: 44; Köroğlu, 2006: 42-43).

MÖ VII. binyıl sonları, VI. binyıl başlarında Geç Hassuna tabakaları farklı bir seramik grubu ile karşımıza çıkar. Samarra kültürüne adını verdirecek olan iyi pişirilmiş bu yeni bir seramik türü koyu kahverengi boyalı olup, daha çok son derece estetik desenlerle bezelidir. Yenilikler içeren bu kültür Geç Samarra kültürü içerisinde yer edinerek gelişmiştir. Kuzey Mezopotamya, Güneydoğu Anadolu dışında Orta Mezopotamya'ya kadar yayılmayı başarmıştır (Herzfeld, 1930: 74- 96; Çıvgın, 2020: 8). MÖ VI. binyıllara gelindiğinde Kuzey Mezopotamya'da Hassuna Kültürü'nün yerini Pre-Halaf kültürü (yaklaşık MÖ 5800-5700/5650) almıştır. Bu kültür adını Halaf seramiğinin ilk kez bulunduğu Tell Halaf yerleşiminden almıştır (Schmidt, 1943: 24, 84). Halaf kültürü yaklaşık olarak 600 yıl boyunca bugünkü Orta Mezopotamya ve Kuzey Suriye'den Zagros Dağları'na, İran'da Orta

Zagros'a kadar uzanmıştır. Anadolu coğrafyasında Orta Anadolu Bölgesi'nde Can Hasan'dan Çukurova Bölgesi'nde Mersin Yümüktepe'ye ve Zagros Dağları'na; Fırat ve Dicle nehirlerinden Doğu Anadolu içlerine ve Zap'a; Van Ovası'ndan Muş Ovası'na ve Transkafkasya'ya kadar yayılım bulmuştur (Roaf, 1990: 48-51; Rothman and Kozbe, 1997: 108, Fig. 3, Table 1; Kozbe, 2006: 296-297; Sagona ve Zimansky, 2009: 125). Ama bazı yönlerden ana gelişme çizgisinin dışında kalmışlardır (Harita 1). Arkeolojik çalışmalar yürüten birçok bilim insanı bu kültürün etki alanını batıda Miken ve Orta Anadolu kültürlerine; doğuda Dalma ve Anav kültürüne kadar uzatmışlardır¹.

Halaf insanların yaşadıkları köylerin daha çok dağınık olmaları, ekoloji açısından bakıldığında tarımın yapılabileceği yerlerde kurulmuş olmaları bu kültürün tarımcı olduklarını ve barışçıl olduklarını göstermektedir. Ancak Halaf kültürüyle sonradan görülen Obeyd kültürü arasındaki çekişmelerin olduğu açıktır. Bu mücadele sonuçta birtakım yenilikleri beraberinde getirmiş olmalı. Elbette bu çekişmenin Obeyd insanların Güney Mezopotamya'da ekonomik-örgütsel yapılanmasını büyük ölçüde etkilediğini görüyoruz. Çünkü güneydeki Obeyd köylerinde temel yaşam ekonomisini yansıtan arkeolojik bulgular ele geçmiştir. Bu kaynaklar besin zincirinin devamlılığını sağlamak adına uygulanan temel dinamiklerin neredeyse tümünün olduğunu gösteren köyleri işaret etmektedirler. Kuru tarım adına buğday, arpa; sulu tarım adına hurma üreten bu insanlar aynı zamanda sığırcılık ve domuz yetiştiriciliği yapmaktadırlar (Adams, 1981: 58-59).

Kuzey Mezopotamya'da Halaf kültürü ile eş zamanlı olarak Güney Mezopotamya'da ilk buluntu yerinden dolayı Ubaid, Ubaid veya Obeyd olarak adlandırılan bu yeni kültür MÖ 6. binyılın sonlarına doğru kuzeye yayılarak Halaf Kültürü'nün yerini almış ve bütün Mezopotamya'da benimsenen bir kültür oluşmuştur. Tholos tipi ev yapımı son bulmuş, çok renkli bezemeleri olan Halaf çanak çömlek geleneği de bu süreçte yeni bir gelenekle yer değiştirmiştir (Adams, 1981: 58-59, 60; Köroğlu, 2006: 46). C14 analiz sonuçlarına göre MÖ V. bininin ikinci ve IV. bininin ilk yarısına tarihlendirilebilecek olan Ubaid Kültürü'nün çanak-çömlek özelliklerini Mezopotamya dışında Ön Asya dünyasında Umman Körfezi'nin güneyi İran, Suriye, Doğu Anadolu ve Doğu Akdeniz bölgeleri boyunca çok geniş bir alana yayılmış olduğu görülmektedir (Ehrich, 1992: 71-73).

Bu çalışmalar Halaf kültürünün direk etkilediği güney coğrafyaları açığa çıkartmıştır. Ancak kuzey ve kuzeydoğu yönlü iletişim ağı maalesef hala bir muammadır. Bu nedenle çalışmamızın diğer ayağını oluşturan, Neolitik ve Kalkolitik Çağ Mezopotamya kültür bölgesi ile çağdaş, Orta Asya'nın güneyi, günümüz Türkmenistan coğrafyasına kadar derinlemesine bir çalışma yürütülmüştür. Bu coğrafyaya baktığımızda ise bölge, 53-66 doğu boylamı ile 36-43 kuzey enlemleri arasında yer almaktadır ve yüz ölçümü 488,1 bin kilometrekaredir. Batısında Hazar denizi, doğusunda ve kuzeydoğusunda Özbekistan, kuzeyinde Kazakistan, güneyinde İran ve güneydoğusunda Afganistan ile sınırı bulunmaktadır (Özbay, 2019: 103-104). Türkmenistan Asya'nın iç kesimlerinde yer aldığı için tam bir karasal iklime sahiptir. Türkmenistan'ın yaklaşık 4/5'i çöl karakterindedir. Çöl haricinde kalan ve toplamın %20'sini oluşturan toprakların %3'ünü ekilebilir alanlar, %63'ünü çayır ve otlaklar, %8'ini ormanlar ve %26'sını diğer alanlar oluşturmaktadır

¹ Halaf kültürünün etki alanına ilişkin detaylı bilgiler sunan bilim insanlarının görüşleri makale içerisinde ele alınmıştır.

(Ökmen, 2001: 236). Yağışlar oldukça az olup, en çok olduğu ay Mayıs ayıdır ve umumiyetle dağlık ve yaylalık yerlere yağış düşer. Ülkenin kuraklığını Tecen ve Murgap nehirleriyle Amuderya Nehri'nin %20 suyunu alan Karakum Kanalı'nın² suları giderir (Saray, 1996: 329). Türkmenistan'ın en önemli nehirleri Ceyhun, Murgap, Tecen ve Etrek'tir. Büyük nehirlerin hiçbirinin başlangıç noktası Türkmenistan'da değildir. Sarıgarnış ülkenin en büyük ve en önemli gölüdür. Bölgede Neolitik Çağ'dan itibaren Ceyhun Nehrinin yatak değiştirmeye başlaması, Hazar Denizi seviyesinin değişmesi Türkmenistan ikliminin değişmesinde önemli rol oynamıştır (Turkmenistan, 2002: 25). Bilim adamları arasında tarihçi Barthold Ceyhun Nehri'nin eski devirlerde Hazar Denizi'ne döküldüğünü ortaya koymuştur (Barthold, 2002: 248-252). Bu iklim değişikliğinin nedenlerine Aral Gölü'nün kurumaya başlamasını da ekleyebiliriz.

Kuzey Mezopotamya'nın Pre-Halaf kültürleriyle çağdaş olan, MÖ VI. binyıla tarihlenen, Ceytun Kültürü, bölgedeki ilk yerleşik kültürün izlerini taşır. Mevcut bilgilere göre, Ceytun Kültürü'ne (Rtveladze, 2005: 7-8) ait arkeolojik izlere ilk olarak hidrojeolog Raspopov tarafından Kelyata Aşkabat demiryolu istasyonu civarındaki kazı çalışmaları sırasında ulaşılmıştır (Korobkovo, 1996: 87). Hassuna, Samarra ve Halaf kültüründe olduğu gibi Ceytun kültürünün ne şekilde ve kimler tarafından oluşturulduğu hakkında da çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Kültürün kronolojik durumu ve komşu ülkelerdeki yerleşimler ile olan bağlantısının belirlenmesi bu incelemeyi doğal olarak gerektirmektedir. Maalesef bu sorun sadece dolaylı bilgilerin mevcut olması nedeniyle çözümlenememektedir; çünkü henüz Ceytun kültürünün yayılmış olduğu coğrafyada bu kültürden önce gelen herhangi bir yerleşim alanı bulunamamıştır. Sunulmuş olan Ceytun ve Hazar yakınlarındaki çakmak taşı endüstrilerinin karşılaştırılmasına dayalı Ceytun Kültürü'nün Mezolitik Çağ ile olan genetik bağı hakkındaki görüşler Türkmen-Horasan ve Elbrus dağlarındaki toplayıcıların Ceytun Kültürü'nün öncüleri olduğuna işaret etmektedir (Masson, 1960: 51).

Elde edilen söz konusu bilimsel verilere dayanarak kültürün adımı almış olduğu Ceytun yerleşimi (Martinov, 2000: 82-83) bu kültürün en eski safhasını oluşturmaktadır. Diğer yerleşimlerden elde edilen buluntular neticesinde ise kültürün orta safhasını; Boncuklutepe ve Çakıllitepe'nin en alt tabakaları ile Çobantepe (Atagarriev, vd., 1974: 22) ve Yuvarlaktepe'nin üst tabakaları oluşturmaktadır. Kültürün geç safhasını ise yine Çakıllitepe'nin (Moayyeri, 2003: 13) alt tabakaları ile Bami yerleşiminin 3, 4, ve 5. tabakalarının temsil ettiği anlaşılmaktadır (Masson, 1971: 138). Ceytun Kültürünü temsil eden bu tür yerleşimlerde çeşitli tarihlerde yapılan kazı çalışmaları neticesinde ortaya çıkarılan buluntular, bu kültüre ait gerek mimari gerek sosyal yaşam ile ilgili çeşitli bilgilere ulaşmamıza olanak sağlamaktadır. Bölgede yapılan kazı çalışmaları sonucunda ortaya çıkarılan Ceytun kültürüne ait yapıların tamamı birbirine benzerlik göstermektedir. Evler genellikle tek odalı (Markov, 2004: 39; Masson, 1976: 142), dikdörtgen planlıdır (Masson ve Sarianidi, 1972: 9). Binalar saman katkılı çamur harcın yardımıyla kerpiç duvarların örülmesi ve oluşturan bu duvarların yine aynı harç kullanılarak sıvanması suretiyle oluşturulmuştur (Markov, 1994: 23). Evlerin tamamında, oturlan odanın haricinde bir adet "kiler" olarak kullanılmak üzere küçük bir depo alanı inşa edilmiştir. Bazı durumlarda bu

² Karakum Kanalı 1950 yılında yapılmaya başlamıştır. Kanal Türkmenistan'daki Ceyhun, Murgap, Tecen v.d. nehirlerin sularını birbirlerine bağlayarak ülkenin çöllü bölgelerine hayat vermektedir. Karakum Kanalı dünyanın en büyük ikinci sulama ve taşımacılık kanaludur ve kanalın uzunluğu 880 km'yi bulmaktadır.

depo alanlarının iki aile tarafından ortak olarak kullanıldığı anlaşılmıştır. Yine her evin kendine ait veya ortak kullanılan bir adet avlusu bulunmaktadır. Bunların haricinde göze batan diğer bir ayrıntı ise ev içerisinde belirli bir köşede kurulmuş olan ocaklardır. Rus araştırmacılar bu ocakların genellikle yemek pişirme için kullanıldığını, ayrıca seramik kapların pişirilmesi gibi farklı amaçlar içinde kullanıldığını bildirmektedirler (Atagarriev, vd., 1974: 22).

Neolitik Çağ Ceytun ekonomisinin temelinde ilk önce tarım, hayvancılık ve avcılığa dayalı erzak edinme bulunmaktadır. Ceytun kabilelerinin ekonomisinde tarım en önemli, belki de en önceliklidir. Buna bir taraftan uzun süreli yerleşmiş köyler, diğer taraftan ise Ceytun sakinlerinin yaşamında büyük rol oynayan tarım ve buna bağlı ürünler tanıklık etmektedir. Örneğin köylerin tümünde yapıların inşası ve onarımında ve yine çömlek kapların yapımında kullanılan toprağa cömertçe eklenmiş çok sayıda doğranmış saman katkısının bulunması bu durumun ispatıdır. Ceytun'daki sadece yapıların inşası için bol miktarda saman gereklidir. Bununla birlikte toprak-saman karışımı harç, zeminin, çatının kaplamasında ve birçok depo alanının inşasında da kullanılmıştır. Saman muhtemelen çakmak taşından yapılmış bıçaklarla ya da oraklarla doğranmıştır (Masson, 1971: 140). Ceytun'luların ikinci tür meşguliyetin hayvancılık ya da avcılık olduğunu net olarak belirlemek zordur. Ama Ceytun Kültürü'nün erken safhalarında avcılığın önemi çok büyüktür. 1957-1958 yıllarında gerçekleştirilmiş kazı çalışmaları sonucunda elde edilmiş olan osteolojik malzemeleri inceleyen Rus araştırmacı Shevchenko toynaklı hayvanların dört ana grubunu belirlemiştir; sakallı keçi, yaban koyunu (*Ovis Orientalis*), keçi ya da koyun ve ceylan (Shevchenko, 1960: 465).

MÖ 5000 dolayında bölgede Ceytun Kültürü'nün yerini Anav Kültürü almıştır. Orta Asya'nın güneyinde, günümüz Türkmenistan topraklarının güney kesiminde yayılım göstermiş olan Anav Kültürü (Bk. Harita 2) yaklaşık olarak MÖ 5000-3000 yılları arasına tarihlenmektedir. Kültüre ait ilk kazılar 1886 yılında bugünkü Türkmenistan'ın başkenti olan Aşkabat'ın 12 km. doğusunda yüksek bir tepe üzerinde yer alan Anav Köyü, Trans-Hazar bölgesinin başkanı General A. V. Kamorov'un dikkatini çekmesiyle başlamıştır (Kurbanshatov, 1987: 7-9; Moayyeri, 2003: 12). General Kamorov daha önce Kuzey Karadeniz ve Kuzey Kafkasya'da zengin kraliyet mezarlarından çıkarılan hazineleri düşünerek yerleşim yerinde ilk kazı çalışmalarını başlattı. Fakat kazılardan çıkarılan malzemeler onun düşündüğü gibi zengin kral mezarlarından çıkarılan buluntular değildi. Kazı çalışmaları General Kamorov'un istediği sonuçları vermese de ortaya çıkarılan garip renkli desenlerle kilden yapılmış çanak-çömlek parçaları, taştan yapılmış aletler ve kemik parçaları bölgede yerleşik yaşamın izlerini göstermesi bakımından önemli bir yer teşkil etmekteydi. Ortaya çıkarılan arkeolojik buluntular Trans-Hazar Bölgesi eserlerinin genel incelemesi kapsamına alındı (Hlopin, 1964: 3).

Güney Türkmenistan'da yapılan kazılar sayesinde yerleşimlerin bölgelere göre nasıl bölündüğü ortaya konulmuş ve yapı katlarının kronolojisi de belirlenebilmiştir. Bu doğrultuda bölgedeki yerleşim yerlerinin kronolojik durumunu belirlemede; Kuzey Anav, Karatepe, Namazgahtepe ile Göksur gibi büyük yerleşimlerin tabakaları örnek alınmıştır. Buna göre, Namazgahtepe yerleşiminde Namazgah I – Namazgah VI (Kircho, 2008: 143; Antanova, 2009: 204) olmak üzere altı adet kültürel ve tarihsel dönem belirlenmiştir; arkeolojik kronolojiye göre ilk üç dönem Kalkolitik Çağ, diğerleri ise Tunç Çağı'na aittir.

Buradan hareketle ilk metal aletlerin ortaya çıktığı Namazgah I (Hiebert, 2002: 34; Lisitsina, 1965: 28) dönemi Erken Kalkolitik Çağ'a, Namazgah II (Lisitsina, 1965: 29; Martinov, 2000: 121; Hiebert, 2002: 35) dönemi Orta Kalkolitik Çağ'a, Namazgah III (Hlopin, 1969: 30) dönemi ise Geç Kalkolitik Çağ'a tarihlenmiştir (Lisitsina, vd., 1965: 10; Antanova vd., 1977: 15-20). Kültüre ait yerleşim yerlerinde yapılan arkeolojik çalışmalarda ele geçirilen üretim araçları, organik kalıntılar ve günümüze kadar ulaşmış diğer araç ve gereçler üretken ekonominin erken aşamaları hakkında bizlere oldukça bütünsel bir fikir vermektedir. Ayrıca ele geçirilen buluntulara bakıldığında dönem halkının kesinlikle yerleşik yaşam düzenini benimsemiş, üreten tarım ekonomisine sahip bir toplum olduğunu gösterir niteliktedir. Bu durumla orantılı olarak bölgede tarım, hayvancılık ve el sanatları ileri seviyelere ulaşmıştır.

Kültüre ait yerleşim yerlerinde yapılan araştırmalarda bölgedeki bazı yerleşimler dışındaki tüm yerleşim yerlerinde tarımsal ekipmanlarla birlikte tahıl tanelerine rastlanmıştır. Kömürleşmiş durumda olan bu taneler kil toprak içerisinde fosilleşmiş kalıntılar şeklinde ele geçirilmiştir. İlk olarak bölgede Neolitik Çağ Ceyhan Kültürü zamanında başlayan sulamalı tarım bu dönemde de daha da geliştirilerek kullanılmaya devam etmiştir (Martinov, 2000: 123). O dönemde kullanılan sulama yöntemleri Kopet Dağı'nın batısındaki bölgelerde günümüze kadar korunmuştur. En çok kullanılan sulamalı tarım yöntemlerinin başında taşımalı sulama yöntemi gelmektedir. Elde edilen bilgilere göre Anav IA döneminde küçük kanallardan yararlanılmak suretiyle ekimi yapılacak tarım arazisine suyun taşınması ile yarı sulamalı tarım uygulanmaktadır. Yerleşim yerlerinin nehir deltalarında bulunuyor olması bu durumu kanıtlar niteliktedir. Anav IA dönemine ait Ovadandepo yerleşimde ortaya çıkarılan yapı katlarında koyu renkli sulu çamur ile sarı kum izleri mevcuttur. Bu izler söz konusu yerleşimin Karasu nehrinin deltasında bulunduğunu ve sürekli bu nehir ile beslendiğini göstermektedir (Masson ve Merpert, 1982: 51). Kanal, sulama hendeği ve havuz gibi sulama tesislerinin izleri Göksur 1 ile Mullali – Depe'ye yakın yerlerde bulunmuştur (Lisitsina, 1965: 107-140). Bu tesisler Göksur dönemine, yani Tecen nehrinin eski ağzının var olduğu zamana aittir (Hlopin, 1969: 46). Doğu grubu yerleşimleri ise Mianasay (Korobkova, 2004a: 87) ile Çaaçasay (Korobkova, 2004b: 96-97) nehir deltalarında yer almaktadırlar. Çakmaklıtepe yerleşiminde kavak ağacına ait olduğu tespit edilen bitki artıklarının çok sayıda bulunuyor olması bölgenin sulak arazi olduğuna işaret etmektedir. Sulak arazilerde genelde buğday (*Triticum vulgare* L.) ve arpa (*Hordeum distichum* L.) ekilirdi (Lisitsina, 1965: 29; Martinov, 2000: 123; Kasparov, 2006: 109). Bunların yanmış tohumları dağ eteklerinde ve Göksur vahasında bulunmuştur. Arpa tohumlarının sayısı buğdaya göre 30 kat daha fazladır. Yakın Doğu ile Mezopotamya'da böyle bir dağılımın yaygınlık kazanması, arpanın orada eski zamanlardan beri temel buğdaygillerden biri olarak ekildiğini göstermektedir (Hlopin, 1963a: 23).

Hasatlar, birkaç çakmaktaşı dilgiden oluşan oraklar kullanılarak biçilmektedir. Ceytun döneminde oraklarda bu dilgilerin yerine prizmatik çekirdekler kullanılmıştır. Namazgah I döneminde ise dilgiler kalınlaşmış orakların ağzı testere dişlerini andıran rötüşle yapılmıştır. Çok nadir durumlarda parmak rötüşlü tek bir dilgiden oluşan oraklar kullanılmıştır. Toplanan hasat sonra tahıl öğütme taşları, havaneli gibi aletlerin yardımıyla işlenmiştir. Öğütülmüş tohumlardan ekmek ve benzeri gıdalar elde edilmiştir (Hlopin, 1963a: 23).

Kültüre ait yerleşimlerinden elde edilen çok sayıda evcil hayvan kemikleri, hayvan yetiştiriciliğinin dönem insanın hayatında önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Neolitik Çağ'la birlikte başlayan sınırlı sayıdaki hayvan yetiştiriciliği Kalkolitik Çağ Namazgah I döneminden itibaren, büyükbaş ve küçükbaş hayvanların türü ve sayısı giderek artmıştır (Avdusin, 1977: 72). Bu durum hayvan ürünlerinin kullanımını da etkilemiştir. Et, deri ve kemiklerin dışında hayvanlardan artık süt ürünleri ile yün temin edilmeye başlanmıştır (Korobkova, 2004b: 110-111). Büyük ihtimalle peynir ile kesilmiş sütün suyunu ayırmaya yarayan seramik eleğin parçaları, süt ürünlerinin artık yaygın kullanıldığına işaret etmektedir. Yünün işlenmesiyle ilgili Neolitik Çağ'da henüz icat edilmeyen ağırşaklar bulunmuştur. Böylelikle hayvancılık, yaban hayvanların derisini işlemekten ziyade dokumacılık sanatının gelişimini de etkilemiştir. Deriyi işlemek için de artık bakır aletler kullanılmaya başlamıştır (Hlopin, 1963a: 24). Bu dönemde yaşayan insan topluluklarının ne tür bir hayvancılık faaliyeti yürüttüğü konusunda herhangi bir ipucu olmasa da dönemin genel yapısına bakılarak hayvanların doğal yollarla beslendiği yani mera hayvancılığının yapıldığı sonucuna varılabilir. Ayrıca döneme ait yerleşim yerlerinden elde edilen evcil köpeklere ait kafatasları da bu yorumumuzu destekler niteliktedir (Kasparov, 2006: 80-90; 2000: 41-47).

Merkez yerleşimlerden Kuzey Anav'da ele geçirilen buluntulara göre ev işlerinde veya gıda olarak kullanılan hayvanların dağılımı belirlenmiştir; at %25, büyük baş hayvanlar %20, küçükbaş hayvanlar %30, domuz %15, deve %5, ceylan %2, yabani hayvanlar %1 dir (Masson, 1962: 23). Aynı şekilde Geç Kalkolitik Çağ Altın-tepe yerleşiminden elde edilen buluntular evcil hayvan sayısının yabani hayvan sayısına göre oldukça fazla olduğunu göstermektedir. Bu durum dönem insanın artık avcılıktan ziyade hayvan yetiştiriciliğine yöneldiğini göstermektedir.

Halaf Kültürünün Temel Dinamiği Ticaret: Seramik, Obsidyen ve Mimari

Bilindiği üzere Halaf Kültürü denilince akla ilk gelen şey son derece göz alıcı olan, iki gözlü fırınlarda pişirilen süslü seramikleridir. Oldukça ince olan bu kapların özleri sarımsı pembe renge sahiptir. Pre-Halaf seramikleri neolitik dönemin diğer seramiklerine nazaran kısmen gelişim gösterse de aslında bezemede birtakım farklılıklar içermektedir. Hassuna ve Samarra gibi seramiklerde daha çok çizgi bezeme ve düzensiz boya uygulaması bulunurken Pre-Halaf seramiklerinde daha düzenli bezemeler ve boyamalar uygulanmaya başlanmıştır. Bu özellikleriyle Pre-Halaf kültürü yeni bir döneme geçişin kapısını aralamaktadır. Bu geçiş beraberinde Erken Halaf kültürünün ortaya çıkmasını sağlar (yaklaşık MÖ 5700/5650-5500/5400). Erken Halaf seramikleri ise Geç Neolitik dönemde gördüğümüz Pre-Halaf seramiklerinin gelişkin formu olarak karşımıza çıkar. Ancak bu döneme ait seramikler orta ve geç evre seramiklerine nazaran oldukça sade yapılı olmakla birlikte kil kalitesi de düşüktür. Erken Halaf seramiklerinin çok azı perdahlanmıştır. Daha çok el sıvama yöntemiyle şekil almışlardır. Seramiklerdeki yerel farklılıklar kendini daha net göstermektedir. Bu dönem seramiğinin bir diğer özelliği kuzeye yayılımı gösteren Hassuna seramiğinin yayılım bulduğu sahada kendine yer edinmesidir. Hatta seramikler üzerinde yapılan analizlere bakarsak Erken Halaf kültürü zorlu Zagrosları aştıktan sonra Mersin Yümüktepe'ye daha sonra ticaretle birlikte Torosları da aşarak daha kuzeyde Orta Anadolu

platosunda Can Hasan'a kadar ulaşmıştır (Mellaart, 1965:128; Gorny, 1997: 124-125; Mellaart, 2000: 281; Yakar, 2011: 261).

MÖ VI. binyılda Hassuna seramiği ile bir süre beraber kullanılan Halaf seramikleri sonraki süreçle, Erken Halaf, birlikte klasik yapısını kazanmıştır. Klasik dönemle birlikte seramiklerdeki bezemeler siyah, kırmızı, kahverengi, devetüyü renklerindeki boya tercihiyle yapılmışlardır. Bezemelerde ilk başlarda kolay olan geometrik örgeler tercih edilmişken daha sonra doğa motifleri de yerini almıştır. Geometrik bezeme seçimlerinde baklava motifi, çapraz-sıralı hatlar, örgü-sepet motifi, üçgenler tercih edilmiştir. Daha çekici olan doğa bezemelerinde ise geyik, leopar, boğa, yılan, balık, koyun, dağ keçisi, ay, güneş, ağaç, çiçek, insan ve dans eden kadın figürleri uygulanmıştır. Doğa bezemeleri arasında şüphesiz en çok tercih edileni stilize bucranium motifiydi (Mallowan, 1935: 16-19; Oppenheim ve Schmidt, 1943: 32-33, 79-80; Dirvana, 1944: 417-418; Hrouda, 1971: 49; Mellart, 1975: 156; Hijara, vd., 1980: 140-141; Davidson ve Watkins, 1981: 5; Akkermans, 1987: 37; Paroda, vd., 1992: 84; Akkermans, 1993: 86, 125-127, 132-133; Le Mierere ve Niuwenhuyse, 1996: 175-176, 190). Erken Halaf dönemindeki bu bezemelerin işlendiği seramik formların seçiminde çoğunlukla cream bowls, dışa dönük sığ çanaklar, boyunlu-oval ağızlı çömlekler, kapaklı-akı taçlı çömlekler tercih edilmiştir. Bu dönemin seramik formlarından tabaklar en gösterişli, zenk unsuru sunanlar olurken; kullanıma dönük olanlar arasında en çok tercih edileni yemek kâseleri olmuştur (Mallowan, 1935: 19; Mellart, 1975: 156; Ehrich, 1992: 83; Akkermans, 1993: 125; Akkermans, 1996: 178; Armstrong, 1997: 154).

Orta Halaf dönemine (yaklaşık MÖ 5500/5400-5300) gelindiğinde yayılım içerisindeki sahanın tamamında kültürel birlikteliğin sağlandığını görüyoruz. Halaf insanları ortak zevkleri sunan, birebir benzeyen süslemeli seramikler üretmeye başlamışlardır. Oluşan bu kültür birlikteliğinin temel dinamiğinin altında politik yapılanmadan ziyade ticari ve ekonomik oluşum yatar. Bu sürecin seramik üretimine ailelerin kombinal çalışması damgayı vurmuştur. Bu üretimle birlikte seramiklerin perdahlanması artar, daha ince ve kaliteli yapılırlar. Seramik ustası beraberinde pişirim fırınına daha çok hâkim olmuştur. Daha öncede bildiğimiz siyah, kırmızı, kahverengi ve devetüyü renk uygulamalarına ek turuncu, portakal renkleri eklenerek bir çeşit renk yelpazesi elde edilir. Orta Halaf-Geç Halaf geçiş evresinde (yaklaşık MÖ 5350-5250/5200) bu boya yelpazesine beyaz renk eklenmiştir. Bu şekilde seramik ustaları seramikler üzerine uyguladıkları bezemeler de ayrıcalık, farkındalık yakalamayı amaçlamışlardır. Erken dönem seramiklerin iç veya dış yüzeyindeki motifler belirli bir düzen içerisinde ağızdan gövdenin yarısına kadar ya da seramiğin tamamını kapsayacak şekilde uygulanmışlardır. İç yüzeye uygulanacak bezemelerde çoğunlukla tabak formu tercih edilmiştir. Erken evrede uygulanan geometrik bezemeler yanı sıra stilize hayvan ve insan figürlerinin uygulanmaya devam ettiğini görüyoruz. Formların çeşitliliği arttığı gibi formlar da kendi içerisinde çeşitlenmişlerdir. Seramiklerdeki bu çeşitlenme, bezemelerdeki ortaklıkların artması, boyamadaki ortak üslup Orta Halaf'a gelindiğinde Anadolu, Suriye ve Mezopotamya'daki yerleşimler arasındaki kültürel ve ticari iletişimin arttığına işaret eder. Bu noktada, Orta Halaf dönemiyle birlikte seramiklere uygulanan beyaz boyamanın eş zamanlı olarak bütün yerleşimleri kapsayacak şekilde uygulanması dikkat çekicidir. Bunlar arasında beyaz dolgu bezekli seramikler belirgin bir şekilde Orta Halaf insanların kültürel iletişimine kanıt olarak sunulabilir (Mallowan, 1935: 16-19; Oppenheim ve Schmidt, 1943: 32; Dirvana, 1944: 416-419; Mellart, 1975: 159; Watson ve LeBlanc, 1990: 52; Akkermans,

1993: 34; Akkermans, 1996: 178; Güngördü, 2004: 2-3). Bu dönemin en uzak iletişimine seramikler üzerindeki bezeme uygulamaları gösterilecek olursa batıdaki Yunan boyalı vazoları karşımıza çıkar (Ehrich, 1992: 83). Boyalı Miken seramiklerine sevilerek uygulanan zikzak, dalga, bant bezemeler Orta Halaf seramiğine de sevilerek uygulanmıştır. Ayrıca Halaf seramikleri üzerinde gördüğümüz doğayı, çevreyi ve insanları betimleme sanatı da Miken boyalı kaplarındakilerle benzerdir. Her iki seramik kültüründe doğa, çevre ve insanlar olay akışı içerisinde verilmiştir (Mountjoy, 2005: 84).

Geç Halaf dönemine (yaklaşık MÖ 5300-5000) gelindiğinde seramiği yapan eller daha ince, zarif seramikleri artık sadece kendi yetenekleriyle üretmeye başlamışlardır. Halaf Köylerinde üretilen bu kaplar fırınlanmalarından boyanmalarına kadar bireysel seramik ustalarınca yapılmaktaydılar. Zarif desenli bu seramikler iki gözlü fırınlarda Erken ve Orta Halaf dönemine göre oldukça kaliteli olacak şekilde fırınlanmaktaydılar. Bu seramiklere işlenen çok renklilik, bezeklilik Halaf kültürüne damgasını vurmuştur. Bu yenilik Amik C evresinin sonunu Amik D evresinin başını işaret eder. Bir nevi Geç Halaf dönemini ve Obeyd kültürüne geçişi (yaklaşık MÖ 5200-4900) aşamasını verir (Mallowan, 1935: 19-20; Hrouda, 1971: 50-51; Mellart, 1975: 165; Yakar, 1991: 86; Mellink, 1992: 172; Nissen, 2004: 52). Seramik ustası bu süreçte fırındaki kapların pişirim derecesini dengelemiştir. Bu şekilde son derece estetik, sert kaliteli üretimler yapmayı başarmıştır. Bu evrenin bir diğer farkı kahverengi zemin üzerine uygulanan beyaz boya süslemenin oranı belirgin bir şekilde artmıştır. Beyaz bezemeli tabaklar dışında kırmızı perdahlı kaseler; açık turuncu zemin üzerine uygulanan kırmızı, kahverengi çömlüklerin sayısında artış söz konusudur. Geç Halaf döneminde geometrik motifler, balık, yılan, leopar, kuş gibi doğa motiflenmesi yanı sıra yeni eklenti olarak Malta haçı ve rozet motiflemesi seramiklerin üzerine bant şeklinde uygulanmaya başlanmıştır. Bunlarda dikkati çeken bir dizi bant şeklinin seramiğin tamamını sarmış olmasıdır. Ayrıca Geç Halaf evresinde farklılık olarak seramiklerde görülmeye başlanan yonca motifidir (Mallowan, 1936: 12-13; Oates, 1969: 122; Mellart, 1975: 168-169; Davidson ve McKerrel, 1980: 163; Hijara vd., 1980: 132; Watson, 1983: 231; Akkermans, 1993: 34; Akkermans, 1996: 177-178).

Bu çalışmalar neticesinde bazı seramiklerin üretildikleri yerlerden başka yerlere ihraç edildiklerini ve bazı seramiklerin ise taşrada üretildikleri sonucuna varılmıştır. Seramiklerin ortak noktası benzer bezemelere ve formlara sahip olmalarıdır. Özenerek yapılan boyalıların Halaf köyleri arasında ticari mal olarak taşındıkları anlaşılmaktadır (Tekin, 2018: 60-61). Bir Halaf köyü yakınındaki köyle, oda yakınındaki köyle aracılık kurarak ticari ağın gelişimini sağlamıştır. Benzer bir durum için sadece seramik örnekleri vermek doğru olmaz. Çünkü uzak diyarlardaki Halaf merkezlerinde tespit edilen obsidiyenlerin neredeyse tamamı Doğu Anadolu kaynaklıdır (Koutrafourı, 2009: 268). Bir başka açıdan bakıldığında Doğu Anadolu ve Mezopotamya, Suriye ve İran coğrafyalarındaki yerleşimlerde tespit edilen Halaf seramikleri, obsidiyenler dışında madeni eserler ticaret kaynaklı bir sosyal örgütlenmeyi işaret eder. Bu durumu destekleyen bilimsel çalışmalar yapılmıştır. Örneğin MÖ VI. bin yıl sonlarında Bingöl Dağlarından elde edilen obsidiyenin Altınova'dan Orta Anadolu'ya; Suriye ve Mezopotamya'ya, İran ve Transkafkasya'ya ticaret yolları vasıtasıyla dağıtıldığı belirlenmiştir (Carter, Eissenstat, vd., 1999: 569-576; Arslantaş, 2008: 389; Koutrafourı, 2009: 268; Çıvıgın, 2020: 45-48). Fırat ve Dicle Nehri üzerinde yapılan yüzey araştırmalarında Halaf dönem yerleşimlerinde obsidyen ve seramiğinin bir arada bulunması

bu nehirlerin ticaret maksadıyla kullanıldığını doğrulamaktadır (Taşkıran ve Kartal, 2010: 237; Güngördü, 2010: 21). Musul'un güney batısındaki Halaf merkezi Tell Azzo'daki tholoslar içerisinde de Halaf seramikleriyle beraber obsidyen aletler ele geçmiştir. Bu merkezlerin dağılımları göz önüne alındığında kuzey-güney yönlü yaklaşık 600-800 km. uzanan bir ticari ağı ortaya çıkar (Killick ve Roaf, 1983: 199-224; Yener, 2005: 195; McCarriston, 1992: 331).

Halaf kültürünün ortaya çıkardığı bir diğer yenilik mimaride gözlemlenir. MÖ VI. bin yılın ikinci yarısında her ne kadar dikdörtgen şeklinde yapılar bulunsa da daire şeklindeki yapılar da yapılmaya başlanır. Hatta bu dikdörtgen planlı, çok odalı evlerin kullanımı yavaş yavaş son bulur. Artık "tholos" adını verdiğimiz kubbeli yuvarlak planlı yapılarda insanlar yaşamaya başlamışlardır. Bu evlerin çapları 3-7 m arasında değişmekle birlikte dikdörtgen eklentilileriyle 20 m'yi bulan anahtar deliği şeklindeki bir sistem oluşturdular. Sivri çatılı bu yuvarlak evler çamur, kerpiç ya da taştan yapılırdı (Hijara, 1980: 16- 17; Çıvgın, 2020: 15-19).

Etkileşimi ispatlayan dikkate değer diğer grubunu Neolitik Dönemden itibaren gördüğümüz Anadolu'nun geleneksel damga mühürleri oluşturur. Bunlarda pişmiş topraktan yapılanların yanında taş malzemeden yapılanları da mevcuttur (Goldman, 1956: 65-92; Marfoe, 1982: 101; Sevin-Caneva, 1995: 27-51; Hauptmann, 1999: 8-25). Ticari etkileşim boyalı seramik, obsidyen ve mühürler dışında pişmiş toprak, taş, kemik malzemeden üç boyutlu heykelcik stilize figürin ya da çok boyutlu idol görünümlü kadın betimlerinde de karşımıza çıkmaktadır. Neolitik Dönem'in içlerinde Halaf Kültürü içerisine kadar uzanan bir zaman diliminde karşımıza çıkan şişman etli-butlu kadın figürinleri Obeyd kültürüyle birlikte incelerken yassı hale döner (Umurtak, 2002: 106-107; Çıvgın, 2020: 19, Fig. 4-5). Beraberinde Kalkolitik Çağ'm bu güçlü dini yapısı ileriki dönemlerde tanrı kavramından çıkararak içeriği değişmiş olmalı (Hodder, 2003: 129-140). Bir diğer husus küçükbaş gibi hayvansal ürünlerin ve bitkisel yağların Halaf kaplarında ticari maksatla taşınmış olmaları muhtemeldir (Türkecul ve Özbal, 2007:1-15; Türkecul ve Özbal, 2008: 255-256). Halaf kültürünü tanımlayan bu parçaların bütünü sosyokültürel birlikteliği yansıttığı gibi köylüler arasında eksikliklerin karşılıklı giderilme gereksiniminin yarattığı ticari bir oluşuma da işaret eder. Ticari meta olarak başta seramikler, obsidiyenler, madeni eserler gelirken diğer yandan tahıl, hayvansal ürünler, kurutulmuş meyveler, taş, kemik ve ahşap gibi diğer küçük eşyalar da dağıtımın kaynakları arasında yerini alıyor olmalıydı.

Anav Kültürü'nün Temel Dinamikleri: Seramik ve Mimari

Anav Kültürü'ne ait farklı üretim çeşitlerinden seramik üretimi en yaygın olanıdır. Bu alanda büyük önem arz eden pişirme işleminin tam olarak geliştirildiği söylenemez. Özel teknolojik incelemelerin sonucunda Namazgah II döneminde üretilen seramiklerin kısa süre içerisinde ve düzensiz bir şekilde 650 °C sıcaklıkta imal edildiği tespit edilmiştir. Seramiklerin farklı kalınlıklarda olması ve iyice işlenmemiş olması pişirme yönteminin gelişmemiş olduğuna işaret etmektedir (Masson ve Merpert, 1982: 54). Geç Kalkolitik Çağ'da çömlek fırınlarının kullanılması ile birlikte seramik üretimi yeni bir boyut kazanmıştır. Ayrıca seramiklerin üzerindeki bezemelerin çeşitliliğinin artması seramik işçiliğinde giderek ustalaşıldığını göstermektedir (Masson ve Merpert, 1982: 55).

Erken Kalkolitik Çağ seramiklerine göz attığımızda Namazgah I tarzı (Erken Kalkolitik Çağ) motifleri içeren seramikler, batıda Kızıl Arvat'tan doğuda Göksur vahasına kadar uzanan Güney Türkmenistan topraklarında bulunmuştur. Söz konusu seramiklerin hamuru bitki karışımı olduğundan dolayı hamurun gözenekleri büyüktür. Seramikler hafif pişirilmiştir. En fazla kullanılan formlar arasında; ağızları geniş kalın duvarlı çömlekler bulunur. Çömleklerin içbükey biçimli aşağı kısımları kabın dibine doğru daralmaktadır. Üst kısımları ya silindirik şeklindedir ya da ağız kısmına doğru daralmaktadır; Çömlek veya kupa formu kapların dipleri içbükey şeklindedir ve küçüktür. Bazen bu içbükey dipler yüksek olmayan (1-1,5 cm) halka biçimindeki dibe dönüşmektedir. Ağız kısımları hafif içe bükülmüştür; çanakların duvarları ya yarı küresel ya da konik biçimlidir. Kaseler, diplerin çaplarına göre alçak duvarlı ve yüksek duvarlı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır (Hlopin, 1963a: 17-18).

Büyük boyutlu çömleklerin üzerinde, zikzak, dama tahtası, çapraz çizgilerle çizilmiş veya tek renkli hem dikey hem de eğik geniş şeritlerden oluşan bezemeler kullanılmıştır. Çömlek ile kupa formu kaplar genelde; içi doldurulmuş üçgen, şerit, eğik şeritler ile boncuk dizi şeklinde ve çapraz çizgileri içeren üçgenlerden oluşan motiflerle bezenmişlerdir. Ayrıca bu formdaki kapların üzerinde en eski hayvan tasvirlerinden sayılan keçi motifi de tespit edilmiştir. Çanakların hem içi hem de dışı bezenmiştir. Dış taraflarına birbirine paralel çizgiler ve bu çizgilerin arasına içi doldurulmuş veya boş üçgenler çizilmiştir. Bununla birlikte içi ağ motifi ile doldurulmuş geometrik figürler ve kanat tasviri de mevcuttur. Kapların iç kısmına ise genellikle ağaç tasvirleri, geometrik figürler ve ağ biçimli motifler işlenmiştir. Kâselerin içine genellikle kurdele biçimli motif ile ağaç tasvirleri uygulanmıştır (Hlopin, 1963a: 17).

Orta Kalkolitik Çağ seramiklerini ile aldığımızda genelde kırmızı astar üzerine uygulanan koyu kahverengi motiflerin bulunduğu, küresel ve yarı küresel çanaklar, silindirik biçimli çömlekler, konik biçimli çanaklar ve kâseler, çift koni çanaklar ve kâselerden karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu kapların üzerine, kabın ağız kısmı boyunca uzunlamasına çizilen paralel şeritler (çoğunlukla küçük ve orta boylu kaplarda), üçgen şeritler (çoğunlukla büyük kaplarda) ve geometrik şekiller ile çizgilerden oluşan karışık motiflerin bulunduğu (çoğunlukla küçük ve orta boylu kaplarda) bezemeler işlenmiştir. Yapılan ölçümlere göre erken dönemlere ait yerleşimlerde şeritlerin arasındaki mesafe 13 mm'den 16 mm'ye kadardır. Sonraki dönemlere ait yerleşimlerde ise bu mesafe 4 mm'den 5 mm'ye kadar düşmüştür (Masson ve Merpert, 1982: 31).

Kalkolitik Çağda yüzölçümüne göre yerleşimler üç tipe ayrılmaktadır: 0,1 hektardan 2 hektara kadar, 4 hektardan 12 hektara kadar ve 20 hektardan fazla olanlar. Yapıların yüzölçümü ise yerleşimin boyutlarına bağlıdır. Mesela, küçük boyutlu Taşlıcatepe (Hlopin, 1963a: 15-16) yerleşiminde yapılar da küçüktür. Genel olarak yapılar tek veya çok odalıydı. Çok odalı olanlarda görülen tasarım yöntemleri ile esas eksenler, bu yapıların karmaşık bir kompleks halinde kurulduğuna dair düşünceleri yaratmaktadır. Tek odalı yapılar dikdörtgen veya kare ve oval veya yuvarlak olmak üzere iki esas alt tipe ayrılmaktadır. Yerleşimlerde ortaya çıkan oval planlı yapılar bu çağda ortaya çıkar. Yapıların duvarları güneşte kurutulmuş kil tuğlalar yardımıyla oluşturulmuştur. Duvarlar ve binaların tabanları ise bitki katkılı çamur harç ile sıvanmıştır (Hlopin, 1963b: 74).

Ayrıca yerleşim yerlerinde ibadet amaçlı kullanılan yapılar da tespit edilmiştir. Bu yapıların en önemli özelliği duvarlarının iç kısmının tamamı veya bir bölümünün boya ile kaplanmış olmasıdır. Bu tip yapılar bölgede birkaç tane yerleşim yerinde bulunmuştur

(Sarianidi, 1962a: 44-56; Hlopin, 1964: 76-79). Bu tip yapılara Kalkolitik Çağ öncesinde bölgede hâkim olan Ceytun Kültürü'ne ait yerleşimlerde de rastlanmıştır (Masson, 1971: 107). Çakmaklıtepe Yerleşiminde duvarları kırmızı renge boyanmış bu tip iki bina tespit edilmiştir. Namazgah I dönemine ait yerleşimlerde ise duvarları karışık renkte boyanmış yapılar bulunmuştur (Masson ve Merpert, 1982: 58). Çatalhöyük'te buna benzer iç kısmı boyanmış ve ibadet amaçlı kullanılan bir yapı iki veya üç aile tarafından kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu yapıların kalabalık nüfuslu toplumlarda ibadet merkezleri olarak kullanıldığı düşünülmektedir (Masson, 1971: 107). Nüfusu fazla olan Güney Türkmenistan'daki Kalkolitik Çağ yerleşimlerinde de aynı durumun söz konusu olduğu düşünülebilir. Büyük dikdörtgen ocaklar mevzubahis yapıların diğer bir ortak özelliği olarak kabul edilebilir. Bu ocakların şekli Mezopotamya'da var olan ocakları andırmaktadır. Yassitepe yerleşiminde bulunan şömine biçimli ocak, özel günlerde ateş yakılarak kullanıldığına işaret etmektedir. Bunun haricinde Orta Kalkolitik Çağ'da Göksur vahasında oval (Göksur 7) ve dikdörtgen planlı yapıların (Aynatepe) merkezlerinde oval biçimli ocakların bulunması dikkat çekicidir (Sarianidi, 1962b: 22-29). Ayrıca bu tip yapılarda taştan yapılmış kaplar, havanelleri, öğütme taşları ve yuvarlak ocaklar bulunmuştur.

Erken Kalkolitik Çağ ile başlayan gelişim süreci bölgede yaşayan insanların toplumsal yapısına da yansımıştır. Erken Kalkolitik Çağ'da birinci gruba giren küçük toplumlar bulunmaktadır. Bu toplumlardan birinin yaşam sürdüğü Boncuklutepe yerleşiminde dörtgen planlı küçük tek odalı evler yer almaktadır. Yüzölçümüne göre bu tip evlerde Ceytun'da olduğu gibi, birey sayısı ona kadar olan küçük aileler yaşamaktadır. İç kısmında duvarları boyanmış halde bulunan binaların aynı soydan gelen toplumun bir araya geldiği, kült yapılar olduğu düşünülmektedir. Diğer bir ayrıntıda Boncuklutepe ile Çakmaklıtepe yerleşimlerinde, yerleşim yerlerini ikiye bölen bir sokağın bulunmasıdır. Buna dayanarak bu yerleşimlerdeki toplumların ikiye bölünmüş olabileceği düşünülebilir (Masson ve Merpert, 1982: 53).

Orta Kalkolitik Çağ'da küçük ve orta olmak üzere iki tür yerleşim tipi bulunmaktadır. Göksur vahasında bulunan yerleşimler belli düzene göre kurulmuştur. Buna göre Göksur 1 yerleşiminin merkezinde büyük bir bina ve onun etrafında daha küçük olan 7 tane bina bulunmaktadır. Küçük yerleşimlerde ise Erken Kalkolitik Çağ geleneğine devam edilerek içerisinde ocakları bulunan, dikdörtgen veya oval planlı, tek odalı evler bulunmaktadır (Masson, 1962: 24). Yalangaçtepe yerleşiminde buna benzer yedi-sekiz ev mevcuttur. Mullalıtepe yerleşiminde ise aynı planda 17-20 ev vardır (Masson ve Merpert, 1982: 54). Bu durum kalabalık toplumlarda birlik olma bilincinin güçlendiğine dair düşünceleri yaratmaktadır.

Halaf Kültüründen Anav Kültürü'ne Yansıyan Olası İzler

Kopet Dağları'nın kuzey eteğindeki düzlüklerde konumlanmış Kalkolitik Çağ Anav Kültürü ile Kuzey ve Orta İran'ın Kalkolitik Çağ kültürleri arasındaki ilişkiler ve bunun aracılığıyla Mezopotamya kültürü ile ilişkilendirilmesi arkeolojinin temel ve aynı zamanda çokça işlemiş konularından biridir (Harita 3). Anav Kültürü ile Kalkolitik Çağ İran Kültürü arasındaki ilişkiyi belirlemek için genel olarak İran coğrafyasının kuzeyinde bulunan Tepe Sialk ile Tepe Hissar ana yerleşimler olarak ele alınmaktadır. Bu dönemde İran coğrafyası Mezopotamya, Suriye, Anadolu ile karşılıklı iletişim içinde olduğu gibi (Türkmenoğlu, 2009: 44), Rus araştırmacılar Türkmenistan'ın güneyinde yer alan Anav Kültürü'nün kökeni ve

gelişiminde İran kültürünün etkisi olduğunu bildirmektedirler. Seramik unsurları üzerinden karşılaştırmasını yaptığımız iki bölge arasındaki etkileşimin, ilk olarak yerleşik tarım kabilelerinin ortaya çıktığı Neolitik Çağ'dan itibaren başladığı açıkça görülmektedir. İran coğrafyasında bulunan Sialk I yerleşimindeki seramiklerin şekilleri Ceytun'daki kaplara kıyasla biraz daha gelişmiştir, yalnız üzerindeki motifler açısından belli başlı benzerliklerin olduğu kesindir. Aslında erken dönemdeki Ceytun motifleri Sialk I yerleşimine göre daha eskidir, yalnız dikey ve eğik çizgili motiflerde benzerlikler mevcuttur. Ceytun kültürünün orta ve geç safhalarındaki seramikler arasındaki benzerlikler daha çoktur. Sıra üçgen ve düz ya da eğri şeritlerden oluşan kompozisyon Sialk I, II ve Çobantepe yerleşiminde de görülmektedir. Sialk I, III'te Ceytun kültürünün orta ve geç safhalarında görülebilen sıkı ağısı desen de mevcuttur (Hlopin, 1963a: 20-21). Geç Ceytun dönemine ait ve Çakılıtepe'de yapılan kazı çalışmaları sonucunda elde edilen seramikler üzerine işlenmiş motiflerin arasında Sialk'ta (Sialk I, V) bulunan yatay dalgalı ve dikey zikzak şeklindeki motifler de bulunmaktadır (Masson, 1971: 128-129) (Bk. Tablo 1).

Bölgede yapılan araştırmalar, Neolitik Çağ'dan sonra Kalkolitik Çağ'da da etkileşimin devam ettiğini göstermektedir. Özellikle bu durum seramikler üzerinde gözlemlenmektedir. Erken Kalkolitik Çağ'da Güney Türkmenistan ile İran'ın kuzeyindeki Damgan ilçesinde ele geçirilen seramikler üzerinde yapılan incelemeler benzer bir kültürün mevcudiyetine işaret etmektedir. Aynı durum Merkez İran yerleşimlerinden Tepe Sialk içinde geçerlidir (Hlopin, 1963a: 25) (Bk. Tablo 1). Orta Kalkolitik Çağ ile birlikte seramikler üzerine işlenen motiflerde çeşitli değişiklikler görülmektedir. Namazgah II dönemine tarihlenen geometrik biçimli motifler ile Sialk II-III (Bk. Tablo 1) ve Güneybatı İran'da bulunan Jovi yerleşimlerinde bulunmuş seramiklerin üzerinde görülen bazı geometrik biçimli motifler birbirine yakındır (Masson, 1962: 21) (Bk. Tablo 1).











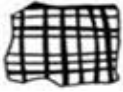



















MÖ IV. binyılın Anav Kültürü seramiklerinde daha önce de görülen geometrik motiflere ek olarak, daha önce hiç karşılaşılmamış haç biçimli, testere biçimli motifler gibi yeni bezeme şekilleri ortaya çıkmıştır. İlk defa bu dönemde, Göksur vahasında ortaya çıkan haç motifinin benzer örnekleri ise İran ve Mezopotamya coğrafyasında da görülmektedir. Anav Kültürüne ait haç motifinde dikkat çeken en önemli unsur ise haç şeklini oluşturan geometrik şekillerin içinin tarama yöntemiyle doldurulmuş olmasıdır. Bu yöntem İran'da kullanılan haç motiflerinden ziyade Mezopotamya seramik unsurlarında görülmektedir. İran'da bulunan motiflerinde genellikle haçın içi tarama yöntemiyle değil de tamamen boyanmıştır (Tablo 1). Geç Kalkolitik Çağ Namazgah III tipli seramiklerde ki bu değişim Merkez İran'dan gelen bir çeşit etki ile ilişkili olabilir. Göksur 2 seramik grubuyla büyük benzerliklerin görüldüğü Mezopotamya'da Samarra ve Halaf seramiklerinde haç motifi çokça tercih edilen bir grubu oluşturmaktadır (Erkanal, 1997: 1217)³. İran coğrafyasındaki haç motifleri Güney Türkmenistan örneğinden farklı olarak daha çok Malta haçının/sivastıganın varyasyonları tercihen kullanılmıştır. Malta haçı Mezopotamya'da Halaf kültürünün geç evresinde seramiklerin üzerine süslemeye başlamıştır. Pişmiş toprak kaplar üzerine işlenen Malta haçı Samarra Mezarlığı ve Susa I'de benzer özellikler göstermektedir (Russel, 1980: 12-13).

Bunların dışında özel bir çaba gerektiren, Geç Kalkolitik Çağ Doğu İran'daki Shahr-i Sokhta yerleşiminin I. tabakasında ele geçirilen seramikler ile Namazgah III dönemine ait

³ Hemen burada hatırlatmak gerekirse Myken kültüründe olduğu gibi Güney Türkmenistan kültüründeki bezemeler de Halaf kültürüne göre daha geçtir.

Güney Türkmenistan seramiklerinde de benzer unsurlar tespit edilmiştir. Bu yerleşimdeki seramik unsurlar Kara 2 tabakasında bulunan Geç Namazgah II geleneğinin devamına ve Kara IA tabakasının Erken Namazgah III seramiğine benzemektedir (Bk. Tablo 1). Ayrıca Anav Kültürü'nün Orta Kalkolitik Çağına özgü keçi motifiyle birlikte bu dönemde yabancı hayvan motiflerinin çeşitli türleri kullanılmıştır. Bu motif türlerinin benzer örneklerine Merkez İnan yerleşimlerinden Tepe Sialk, Tepe Hisar ve Güneybatı İnan Elam (Jovi) yerleşimlerinde de rastlandığını görmekteyiz (bk. Tablo 1).


















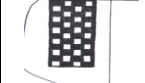




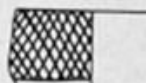







Tablo 1: Neolitik ve Kalkolitik Çağ Orta Asya ve İnan Bezemelerinin Karşılaştırması.

	ORTA ASYA			İRAN		
NEOLİTİK ÇAĞ						
	Ceytun Kültürü	Ceytun Kültürü	Ceytun Kültürü	Sialk I	Sialk I	Sialk I
						
	Ceytun Kültürü	Ceytun Kültürü	Ceytun Kültürü	Sialk I	Sialk I	Sialk I
KALKOLİTİK ÇAĞ						
	Anav Kültürü (E. Kalkolitik)	Anav Kültürü (E. Kalkolitik)	Anav Kültürü (E. Kalkolitik)	Sialk I/3-4 (E. Kalkolitik)	Sialk I/3-4 (E. Kalkolitik)	Sialk I/3-4 (E. Kalkolitik)
						
	Anav Kültürü (O. Kalkolitik)	Anav Kültürü (Göksur 2)	Anav Kültürü (G. Kalkolitik)	Jovi (O. Kalkolitik)	Tell-i Bakün	Şahr-i Sokhta I (G. Kalkolitik)
						
	Anav Kültürü (O. Kalkolitik)	Anav Kültürü (G. Kalkolitik)	Anav Kültürü (G. Kalkolitik)	Elam (Jovi)	Sialk II	Sialk III. 3-7

MÖ VI. bin yıllarına tarihlenen Pre-Halaf (Hassuna) ve Halaf Kültürü ile Erken Kalkolitik Çağ Anav Kültürü seramik unsurları arasında benzerlikler mevcuttur. Hassuna yerleşiminin III-V tabakalarında görülen içi ağzı motifle doldurulmuş veya içi boyalı ve boyasız geometrik figürler birbirine oldukça yakındır (bk. Tablo 2). Anav kültürünün batı yönlü uzak coğrafyalarla bir şekilde iletişim halinde olduğunu gösteren bir diğer bezeme motif grubu bitki bezemeleridir. Ağaç ve çiçeklerden oluşan bitki bezemeleri doğadan esinlenilerek kaplar üzerine işlenmişlerdir. Anav kültürüne ait pişmiş toprak kaplar üzerine işlenen bitki örgelerinin yakın benzerleri Samarra seramik grubu sonrası Halaf seramik grubunda da sevilerek kullanılmıştır. Ancak Anav ve Halaf kültürlerine ait pişmiş toprak kaplar üzerine işlenmiş bitki motifleri geometrik bezemelere göre oldukça azdır (Tablo 2).

Anav Kültürü ile Halaf Kültürü'nün pişmiş toprak seramikleri üzerine süslemede kullanılan benzer motiflerden bir diğeri dama tahtasıdır. Halaf kültürünü yansıtan seramiklerinin dış yüzlerine, gövde çevrelerine bantlarla sınırlandırılmış dama tahtası şeklinde olan bezeme çokça yaygındır. Benzer şekilde Anav kültürüne ait pişmiş toprak kaplarda da dış yüzeye, gövde üzerinde bantlarla çevrelenmiş dama tahtası motifinin yaygın olarak kullanıldığını görüyoruz (Tablo 2). Anav Kültürü'ne ait yerleşimlerde ve öncülü Halaf Kültürü'ne ait yerleşimlerde tespit edilen pişmiş toprak kaplar üzerinde sıkça baklava motifinin uygulandığını görüyoruz. Bu motif türünün içleri geometrik taralı çapraz baklava şeklinde olanı da mevcuttur Söz konusu çapraz baklava motiflerinin içlerinin taranması başka bir ortak noktadır (Tablo 2). Anav Kültürü ile Halaf Kültürü'ne ait ortak bezeme unsurlarından bir diğeri birbirine bitişik içleri boya ile tamamen doldurulmuş üçgen motifleridir. Bu motifler bitişik yan yana sıra halinde verilirken bazı örneklerde dikey ve aşağı sarkık şekilde de verilebilmektedir (Tablo 2).

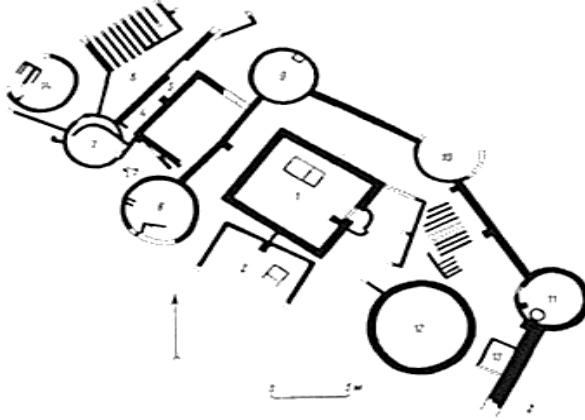
Tablo 2: Neolitik ve Kalkolitik Mezopotamya-Orta Asya Bezeme Karşılaştırması

MEZOPOTAMYA			ORTA ASYA		
					
Hassuna Kültürü (G. Kalkolitik)	Hassuna Kültürü (G. Kalkolitik)	Hassuna Kültürü (G. Kalkolitik)	Anav Kültürü (E. Kalkolitik)	Anav Kültürü (E. Kalkolitik)	Anav Kültürü (E. Kalkolitik)
					
Halaf Kültürü (E. Kalkolitik)	Halaf Kültürü (E. Kalkolitik)	Halaf Kültürü (E. Kalkolitik)	Anav Kültürü (E. Kalkolitik)	Anav Kültürü (E. Kalkolitik)	Anav Kültürü (O. Kalkolitik)
					
Halaf Kültürü (E. Kalkolitik)	Halaf Kültürü (E. Kalkolitik)	Halaf Kültürü (E. Kalkolitik)	Anav Kültürü (O. Kalkolitik)	Anav Kültürü (E. Kalkolitik)	Anav Kültürü (E. Kalkolitik)
					
Halaf Kültürü (E. Kalkolitik)	Halaf Kültürü (E. Kalkolitik)	Halaf Kültürü (E. Kalkolitik)	Anav Kültürü (E. Kalkolitik)	Anav Kültürü (O. Kalkolitik)	Anav Kültürü (E. Kalkolitik)
					
Halaf Kültürü (E. Kalkolitik)	Halaf Kültürü (E. Kalkolitik)	Halaf Kültürü (E. Kalkolitik)	Anav Kültürü (E. Kalkolitik)	Anav Kültürü (E. Kalkolitik)	Anav Kültürü (G. Kalkolitik)

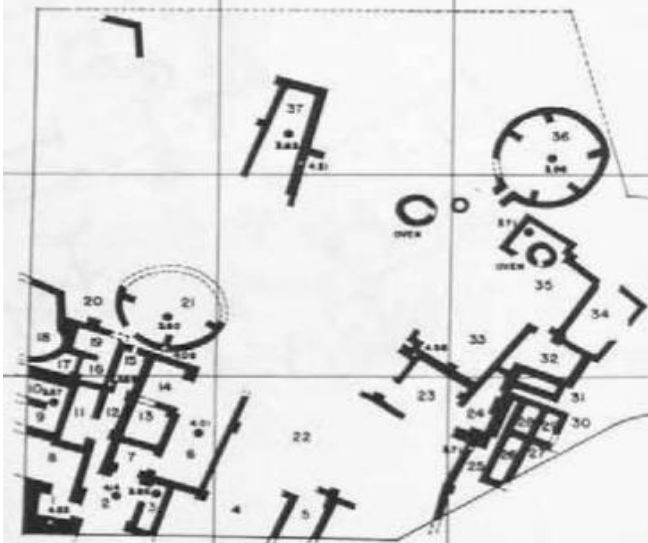
İki kültür bölgesi arasındaki benzerlikler sadece seramik unsurlarında olmayıp mimari uygulamalarda da benzerlikler mevcuttur. Anav Kültürü'ne ait Yalangaçtepe ve Mullaitepe yerleşimlerinin Orta Kalkolitik Çağ'a tarihlenen tabakalarında görülen yuvarlak planlı yapılar özellikle dikkate değerdir. Söz konusu mimari yapıların yakın benzerini Mezopotamya'nın Halaf kültürüne ait birçok yerleşimde olduğu gibi Tepe Gawra'nın XVII. tabakasında da görmek mümkündür (Tablo 3).

Tablo 3: Orta Kalkolitik Çağ Yalangaçtepe ve Tepe Gawra XVII. yapı katı yerleşim planı.

Orta Kalkolitik Çağ Yalangaçtepe Yerleşim Planı




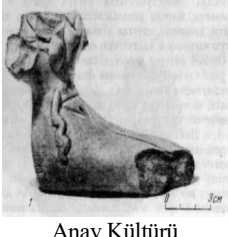








Tepe Gawra XVII. Yapı Katı Yerleşim Planı



Orta Kalkolitik Çağ'a tarihlenen Anav Kültürüne ait Göksur Vadisi'nde yer alan yerleşimlerde insan ve hayvan biçimli heykelcikler ortaya çıkmıştır. İnsan biçimli heykelciklerde özellikle kadın tasvirinin sayısı oldukça fazladır. Kadın heykelciklerin omuzları ve kolları genellikle tasvir edilmeyip, üst gövdenin merkezinde bulunan göğüslere vurgu yapılmıştır. Bu heykelciklerin benzer örnekleri Kalkolitik Çağ Tepe Gawra ve Uruk Yerleşiminin Obeyd tabakalarında da görülmektedir (Bk. Tablo 4). Hayvan biçimli heykelciklerde de önemli derecede benzerlikler söz konusudur (Tablo 4).

Tablo 4: Kalkolitik Çağ Mezopotamya ve Orta Asya, insan ve hayvan biçimli heykelcikler.

MEZOPOTAMYA		ORTA ASYA	
			
Uruk Yerleşimi (Ubeid Kültürü)	Tepe Gawra (Kalkolitik Çağ)	Anav Kültürü (Orta Kalkolitik Çağ)	Anav Kültürü (Orta Kalkolitik Çağ)
			
Tepe Gawra (Kalkolitik Çağ)	Tepe Gawra (Kalkolitik Çağ)	Anav Kültürü (Yalangaçtepe Yerleşimi)	Anav Kültürü (Yalangaçtepe Yerleşimi)
			
Tepe Gawra (Kalkolitik Çağ)		Anav Kültürü (Yalangaçtepe Yerleşimi)	

Değerlendirme-Sonuç: Sorunsallar ve Çözüm Önerileri

Seramiklerin özellikle üzerlerindeki motifler detaylı bir şekilde ele alındığında arkeolojik buluntular açısından en değişken buluntu grubunu oluşturduğu bilinmektedir. Bu özelliklerinden dolayı yabancı bir kültürün etkisi çoğunlukla hemen görülebilmektedir. Bu nedenle seramikler üzerindeki motiflerin gelişme sürecine bakarak Güney Türkmenistan'daki Kalkolitik Çağ Kültürü'nün Ön Asya Kültürleri ile olan münasebetini tespit etmek mümkün olmaktadır. Erken Kalkolitik Çağ Namazgah I dönemine ait motiflere bakıldığında seramikler hem yerel unsurları hem de dış unsurları barındırdığı görülmektedir. Bu bakımdan ele alındığında dış unsurların etkisi özellikle doğu yerleşimlerinde daha belirgindir.

Mezopotamya ile Orta Asya coğrafyaları arasında köprü görevi gören İran coğrafyası iletişimin kavşağında olduğundan büyük önem arz etmektedir. Bu bağlamda konuyu değerlendirdiğimizde Geç Neolitik ve Erken Kalkolitik dönemler içerisinde Anadolu'nun bazı özelliklerinin Kuzey Mezopotamya ve Kuzey Suriye kültürlerinden çok daha ileri olması, Anadolu'nun güneyinde etkili olan Halaf kültürünün aslında özünü bir nebze de olsa Anadolu kültüründen almış olduğunu göstermektedir. Kaldı ki kültürel ilişkiler değerlendirilirken Anadolu'nun üretim gücünün ele alınmaması Erken Kalkolitik dönem içerisinde eksik bir nokta olarak kuramsal arkeoloji sayfalarında yerini almaktadır. Anadolu'nun kültürel etkisi aslında o kadar güçlüdür ki, İç Anadolu kültürünün güney bölgeleri etkilediği gibi dolaylı yoldan İran'ın bazı boyalı çanak-çömlek kültürlerinde de etki izleri olduğu görülmüştür (Uçankuş, 2000: 259). Bu duruma paralel diğer yandan makale içerisinde ele aldığımız iletişim ağına dönük paralel buluntular Güney Türkmenistan'a yakın konumundan dolayı İran coğrafyasında da çokça görülmüştür. Özellikle birçok seramik unsurunda benzerlikler fark edilmiştir. Bu benzerliklerin en erken Neolitik Çağa kadar uzandığını görüyoruz. Orta Asya'nın Neolitik Çağı içerisinde değerlendirilen ve Güney Türkmenistan bölgesinde yayılım göstermiş olan Ceytun Kültürü seramiklerinin üzerine işlenmiş çizgi ve geometrik biçimli motifler İran coğrafyasında Tepe Sialk yerleşiminin I-III. tabakaları ile oldukça benzer özellikler göstermektedir. Neolitik Çağ'dan sonra bölgelerin Kalkolitik Çağında, başta çizgi ve geometrik motifler olmak üzere önemli derecede benzerlikler mevcuttur. Merkez İran ve Güneybatı İran yerleşimlerinden Tepe Sialk ve Jovi'de bulunan seramikler üzerine yerleştirilmiş geometrik motiflerin birbirine oldukça yakın olduğu görülmektedir. Anav Kültürü'nün Geç Kalkolitik Çağı'na tarihlenen tabakalarında (MÖ IV. bin yılın sonu- III. bin yılın başı) daha önce hiç görülmeyen haç biçimli, testere biçimli yeni motiflerin ortaya çıktığını görüyoruz. İncelediğimiz bu haç motifinin İran ve Mezopotamya'da elde edilen haç motifleri ile benzerlik gösterdiği tespit edilen bir diğer unsurdur. Burada dikkat edilmesi gereken husus; Güney Türkmenistan ve Mezopotamya'da bulunan haç motiflerinin içi tarama yöntemi ile doldurulmuşken, İran motiflerinin içi tamamen boyanmıştır (Hlopin, 1969: 41). Bunların dışında Anav Kültürü'nün geç safhasında görülen basamak ve dokuma motiflerinin birebir aynısı yine aynı döneme tarihlenen Shahr-i Sokhta yerleşiminde de görmekteyiz. Diğer yandan Anav Kültürü'nün Orta ve Geç döneminde ortaya çıkan bir diğer motif hayvan biçimliler İran'ın merkezinde bulunan Sialk yerleşimindeki keçi motiflerinden ziyade daha çok Elam geleneğine benzemektedir. Bu da Elam ile Orta Asya arasındaki temasların İran'ın merkezine değmeden geçtiğini göstermektedir (Masson ve Merpert, 1982: 34). Güney Türkmenistan ve

İran coğrafyasında tespit edilen bu benzerlikler ardıl kronoloji içerisinde dönem insanların kültürel anlamda dolaylı olarak iletişim halinde olduklarını göstermektedir. Ancak bu unsurların izlerini Mezopotamya dünyasında aradığımızda karşımıza daha erken bir kronolojinin kültürü Halaf çıkmaktadır (Kinal, 1983: 29; Erkanal, 1997: 1217). Birbirinden oldukça uzak coğrafyalar olan Kuzey Mezopotamya ve Güney Türkmenistan arasındaki dolaylı münasebetin izleri elbette en çok pişmiş toprak kaplardan takip edilebilmektedir. Bu buluntular arasında Halaf Kültürüne ait pişmiş toprak kapların üzerine uygulanan birtakım bezemelerin farklı coğrafyalardaki çağdaş farklı kültürlerle menşei pişmiş toprak kaplarda da görülüyor olması arkeolojik bulgular olarak tanımlanabilir. Söz konusu bezemelerin ne önceki ne de sonraki binyıllar içerisinde ortaya çıkmamış olması ve çağdaş zamanlar içerisinde farklı coğrafyalar içerisinde farklı ellerden çıkmış olması ortak zevklerin yaşandığını gösteren başka bir durumdur.

Mezopotamyalı özelliklerin etkisini İran ve Türkmenistan coğrafyasının hem Erken Kalkolitik hem de Orta Kalkolitik Çağ'a tarihlenen pişmiş topraktan yapılmış başka ürünlerinde de görmekteyiz. İnsan biçimli heykelcikler hem Güney Türkmenistan hem de diğer Kalkolitik Çağ kültürlerinin manevi kültür unsurları hakkında bilgiler vermektedir. Her şeyden önce insan biçimli figürinler arasında kadın tasvirine önem verilmesi dikkat çekicidir. Karşılaştırmasını yaptığımız söz konusu heykelcikler bölgelere göre biçim olarak farklılıklar gösterse de dönem insanların manevi zihniyetinde "*Toprak Ana*" kültürünün önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir.

Karşılaştırmasını yaptığımız kültürler arasındaki etkileşimin nasıl ve ne şekilde olduğu konusunda ise karşımıza bu dönemin şartlarını da düşünerek; ticaret ve göç olmak üzere iki seçenek çıkmaktadır. Bunlardan birincisi olan ticaretin tarihi, insanların birbirleriyle ilk temas kurdukları zamanlarda, ihtiyaçlarını karşılayacak türlü değiş tokuş yöntemleriyle başlamış olup, iktisadi gelişmelerin tarihinden çok daha eskiye dayanmaktadır. İnsanın coğrafi hareketliliği olarak özetleyebileceğimiz ve uygarlığın oluşumunda önemli bir role sahip olan göç ise, değişen iklim şartları, kuraklık, büyük salgınlar, savaşlar, fetihler, ideolojik baskılar gibi birçok doğal ve beşerî sebeplerden meydana gelmektedir. Bu hareketlilik, tarih boyunca çeşitli kavimlerin yeni yurtlar edinip, yeni uygarlıkların temelini oluşturmasına; bazı kavim ve uygarlıkların ise tarih sahnesinden çekilmesine sebep olmuştur.

Ortak bezemelerin uzak diyarlar arasında ortak zevk unsuru olarak kullanılmış olmasının yanı sıra yakın kronolojilerde ortaya çıkmış olmaları ve bazılarının benzer form özelliğine sahip pişmiş toprak kaplar üzerine işlenmiş olması oldukça dikkat çekicidir. Şüphesiz benzerliklerini kurduğumuz bu uzak diyarların kültürel ilişki ağında yaşanan en büyük sıkıntı göç yollarının belirlenmesidir. Olası göç yollarını belirleyebilmek için anahtar yerleşimler üzerinden karşılaştırmaya aldığımız pişmiş toprak eserleri bir harita üzerine aktardığımızda oldukça dikkat çekici birtakım sonuçlara ulaşılmıştır. Benzerliklerini yakaladığımız pişmiş toprak eserlerin buluntu yerlerini de harita üzerine işlediğimizde bu sefer coğrafi yol güzergahları hakkında bir takım destekleyici sonuçlara ulaşılmıştır. Ancak göz ardı edilmemesi gereken en önemli husus hem Doğu Anadolu hem Mezopotamya hem de Kuzey İran'da yürütülecek sistemli arkeolojik kazılar ve tarih çalışmaları şu an için kurduğumuz bağlantı ağlarının bir kısmının yönünün kısmen veya tümünden değiştirebileceği gerçeğidir. Şu an için Güney Kafkasya'da yürütülen arkeolojik kazı çalışmalarından elde edilen sonuçlar Neolitik dönemden Erken Tunç Çağına kadar oldukça farklı bir kültür

dokusuna sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Yürüttüğümüz literatür taramalarında bu bölgenin oldukça farklı bir zevk unsuruna sahip olduğunu sadece pişmiş toprak eserlerin form, bezeme gibi özelliklerinden değil aynı zamanda ölü gömme gelenekleri ve mimari yapıları açısından da anlaşılabilir. Bu nedenlerle Mezopotamya'dan Orta Asya'ya ulaşan yeni kültürel etkinin Doğu Anadolu üzerinden Güney Kafkasya'ya ve daha kuzeyi izleyerek ulaştığını söylemek şu an için oldukça zordur. Aynı zamanda Neolitik, Kalkolitik ve Geç Kalkolitik Çağ sürecinde Doğu Anadolu'nun kültürel iletişim ağının Kuzey Mezopotamya güdümlü olduğu arkeolojik çalışmalarla desteklenmektedir. Doğu Anadolu için kültürel kırılmanın başlangıcı yine arkeolojik verilere göre Erken Tunç Çağıyla başlamaktadır.

Burada Mezopotamya Ovasını boydan boya, enlemesine aşan bir yol ağından söz etmek gayet normaldir. Çünkü Kuzey Mezopotamya Ovasında enlemesine bir şekilde dağılım gösteren Hassuna-Samarra ve Halaf kültürü yer almaktaydı. Bu kültürlerin Halaf kolunun İran dağlarına ulaşış doğal yollar üzerinden Zap Suyuna ve oradan Van Tilkitepe'ye, Muş Ovasına kadar ulaştığı tespit edilmiştir (Parliti, 2011: 6-7). Zağros etekleri boyunca doğu yönlü ilerleyen alt kol Tepe Gawra gibi stratejik bir yerleşime ve Şehrizar Ovasına ulaşır (Çıvgın, 2020: 50). Bu kültür yolunun Kuzey İran'a kadar ulaştığını Dalma kültürü (MÖ 5000-4500) içerisindeki buluntu örneklerinden söyleyebiliriz (Abedi, 2016: 60, 64, Fig. 4-5). Görüldüğü gibi oldukça geniş bir coğrafyaya yayılan Halaf seramik kültür merkezleri içerisinde, özellikle Anadolu'nun Mezopotamya ile olan bağlantılarını sağlıklı kurabilmek amacıyla Anadolu'nun doğusu, güneyi ve beraberinde Kuzey Suriye, Kuzey Irak ile kısmen Batı İran merkezlerinin yöresel değişikliklerine rağmen temelde ortak bir birlikteliğe sahip olduğuna dikkat etmek gerekmektedir (Roaf, 1996: 19). Böyle bir iletişim ağının olduğunu yürüttüğümüz bu çalışma sonucunda öncelikle pişmiş toprak kaplar üzerindeki geometrik, stilize motiflerden ve bazı form bezemelerinden de anlamak mümkündür. Sonrasında pişmiş toprak kap unsurlarına kil figürinler, mimari, obsidyen gibi yan unsurlar desteklemektedir. Sonuçta buraya kadar ulaşan kültür ağının sonrasında İran içlerinde tespit edilen tarihi geçit yolları üzerinden Hazar'ın doğu kıyılarına ulaştığını söylemek mümkündür. Daha sonra üçüncü etapta bu yolun etki gücü zayıflayarak Güney Türkmenistan'a ulaşmış olabileceğini öngörebiliriz. Söz konusu muhtemel yol ağının bir kısmını pişmiş toprak kaplar üzerindeki benzerliklerden, formlardan bir kısmını ise aynı kronolojik düzlem içerisinde kullanıldığı tespit edilen doğal geçitlere sahip yollardan ortaya çıkarmaya çalıştık. Şimdi dış dinamiklerden ziyade iç dinamiklere dönük bir analiz yaparak bu durumu irdeleyelim.

Arkeolojik kanıtlar Halaf kültürünün çekirdek sahasında bu yolların kullanımına dönük daha güçlü işaretler vermektedir. Halaf kültürüyle birlikte özellikle Fırat havzasında değişimlere yol açacak yeni kültürel öğelerin etkisi kendisini hissettirmeye başlamıştır. Bu yenilikler M.Ö. VI. bin yılın son yüzyıllarından beri bu bölgelerle sıkı bir ilişki içerisindeki Arslantepe ile Malatya ve Elâzığ çevresine dağılmıştır. Kalkolitik Çağ'da Elâzığ bölgesindeki toplulukların Transkafkasya, Suriye ve Mezopotamya ve hatta Anadolu içinde Orta Anadolu ile geliştirdiği ilişkiler her dönemde gelişerek devam etmiştir. İnsanın madeni daha çok kullanmaya başladığı Kalkolitik Çağ'dan itibaren bölgeler arası göçler, ticari, kültürel ve sosyal etkileşim alanı haline gelmeye başlamıştır. Elâzığ bölgesinde yürütülen kazı ve yüzey araştırmalarında Transkafkasya, Mezopotamya, Suriye ve Anadolu'nun diğer

bölgeleri ile ilişki gösteren, mimari kalıntılar, çanak-çömlek eserler, taş, kemik ve maden eserler tespit edilmiştir (Carter, Eissenstat, vd. 1999: 569-576; Koutrafourı, 2009: 268).

Doğal yollar üzerinden sağlanan kültürel iletişimler Doğu Anadolu bölgesinde Altınova, Bingöl Dağları'ndan elde edilen obsidiyen nedeniyle daha M.Ö. VI. binlerin sonlarından başlayarak Kuzey ve Orta Anadolu'ya, Suriye üzerinden Mezopotamya'ya, Kafkaslara ve İran'a ticaret yolları ile bağlanmış olduğunu bu şekilde doğrulamıştır (Aktüre, 1997: 102-103). İran'a kadar uzanan bu yol devamında kuzeye ve doğuya doğru muhtemelen başka araçlar vasıtasıyla devam ettirilmekteydi. Yine arkeolojik kanıtlara göz attığımızda Halaf yerleşmelerinde bulunan, Van Gölü ve Bingöl çevresinden gelen obsidyen; İran Körfezi üzerinden Hint okyanusundan geldiği belirlenen Halaf yerleşmelerindeki deniz kabukları; Van Gölü yakınlarındaki Halaf alışveriş kolonisi olarak düşünülen Tilkitepe'ye ulaşan bakır ve altın bu irtibatı göstermektedir. Bu örnekler aynı zamanda Halaf yerleşmelerinin güçlü bir sosyal bağının olduğunu beraberinde güçlü bir ticaret bağı ile ekonomik ilişkinin pekiştğini de göstermektedir.

Yapmış olduğumuz bu çalışmada, döneme ait tarihsel ve arkeolojik verilerden yola çıkılmış olup, bu veriler arkeolog ve tarihçi gözüyle yorumlanarak bir sonuca varılmaya çalışılmıştır. Söz konusu veriler dışında kültürel etkileşimi sağlayan bizim şu an için bilmediğimiz başka unsurların da olabileceğini düşünmekte fayda var. Ticaret ve göç gibi etkileşim unsurlarının dışında, benzer coğrafi şartlardan kaynaklı yaşam biçimlerinin oluşturduğu, ortak zevk unsurlarının da olabileceğini hesaba katmakta fayda var. Bunların dışında Mezopotamya'da, Kuzey İran'da ve Doğu Anadolu'da gerçekleştirilmiş olan arkeolojik çalışmaların yetersiz olması bazı verilerin eksik kalmasının temel sebebidir. Mezopotamya'dan Orta Asya'ya uzanan bu bölgelerde ileride yapılacak olan arkeolojik çalışmalar daha tatmin edici sonuçlara ulaşmamızı sağlayacaktır.

Kaynaklar

- Abedi, A. (2016). "New Evidence from Neolithic to Achaemenid Periods in North-Western Iran: Excavations at Kul Tepe (Hadishahr), Second Preliminary Report (2013)", *Iranian Journal of Archaeological Studies*, vol. 6, 59-82.
- Adams, R. M. C. (1981). *Heartland of Cities, Surveys of Ancient Settlement and Land Use on the Euphrates*. University of Chicago Press, Chicago.
- Akkermans, P.M.M.G. (1987). "A Late Neolithic and Early Halaf Village at Sabi Abyad, Northern Syria", *Paleorient*, 13(1), 23-40.
- Akkermans, P.M.M.G. (1993). *Villages in the Steppe: Later Neolithic Settlement and Subsistence in the Balikh Valley, Northern Syria*. Unpublished PHD Thesis, University of Amsterdam, Ann Arbor.
- Akkermans, P.M.M.G. (1996). "Tell Sabi Abyad: The Late Neolithic Settlement, Report on the Excavations of Amsterdam/1988 and the National Museum of Antiques Leiden (1991-1993) in Syria", *AJA*, vol. (I-II), İstanbul.
- Aktüre, S. (1997). *Anadolu'da Bronz Çağı Kentleri*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Antanova, E. V. (2009). "K Probleme Formirovania Baktyrsko-Margianskovo Arheologicheskovo Kompleksa, *KSİA*, sayı 223, Moskova, 202-223.
- Antanova, E. V. (1977). "Shovostvo i Razlichie Antropomorfnoi Plastiki Yujnoi Turkmenii i Mesopotamii v Epohu Eneolita", Gafuruva, B. G. ve Litviskovo, B. A. *Sredniaya Azia v Drevnosti i Srednevekove*, Nauk Yayınları, Moskova, 15-20.
- Armstrong, J.A. (1997). "Ceramics: Mesopotamian Ceramics", *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East I*, New York, 453-459.
- Arslandaş, Y. (2008). "Tarihöncesi Dönemlerde Elâzığ Yöresinin Çevre Bölgelerle İlişkileri", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 7/24, Elâzığ, 383-393.
- Atagariev, E. vd. (1974). *Pomiatniki Arhitekturi Turkmenistana*, Obshesvo Ohrani Pomiatnikov Istorii i Kulturi Turkmenkoi SSR, Leningrad.
- Avdusin, D. A. (1977). *Arheologia SSSR, Vshaiya Shokola* Yayınları, Moskova.
- Barthold, V. V. (2002). *Raboti Po İstoriçeskoj Geografii*, Vostoçnaya Literatura Yayınları, Moskova.
- Braidwood, R.J. vd. (1971). "Beginnings of Village-Farming Communities in Southeastern Turkey", *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 1236-1240.
- Carter, E. vd., (1999). "The Kahramanmaraş Archaeological Project-1997", *AST XVI/II*, Ankara, 569-576.
- Çıvgın, İ. (2020). "Kuzey Mezopotamya ve Kuzey Levant'ta "Halaf Dönemi" (MÖ 6100-5300/5100): Maddi Kültür, Geçim Ekonomisi ve Kültürel Temas", *Cedrus VIII*, 1-63.
- Davidson, T.E. ve Mckerrell, H. (1980). "The Neutron Activation Analysis of Halaf and Ubaid Pottery from Tell Arpachiyah and Tepe Gawra". *Iraq*, 42, 155-167.
- Davidson, T.E. ve Watkins, T. (1981). "Two Seasons of Excavation at Tell Aqab in the Iraq, Syria", *Iraq XLIII*, 1-18.
- Dirvana, S. (1944). "Cerablus Civarında Yunus'ta Bulunan Tel Halaf Keramikleri", *Belleten XXXI/VIII*, 403-420.
- Ehrich, R.W. (1992). *Chronologies in Old World Archaeology*, Chicago.
- Erkanal, H. (1997). "Mezopotamya", *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi, Cilt: 2*, 1216-1229.

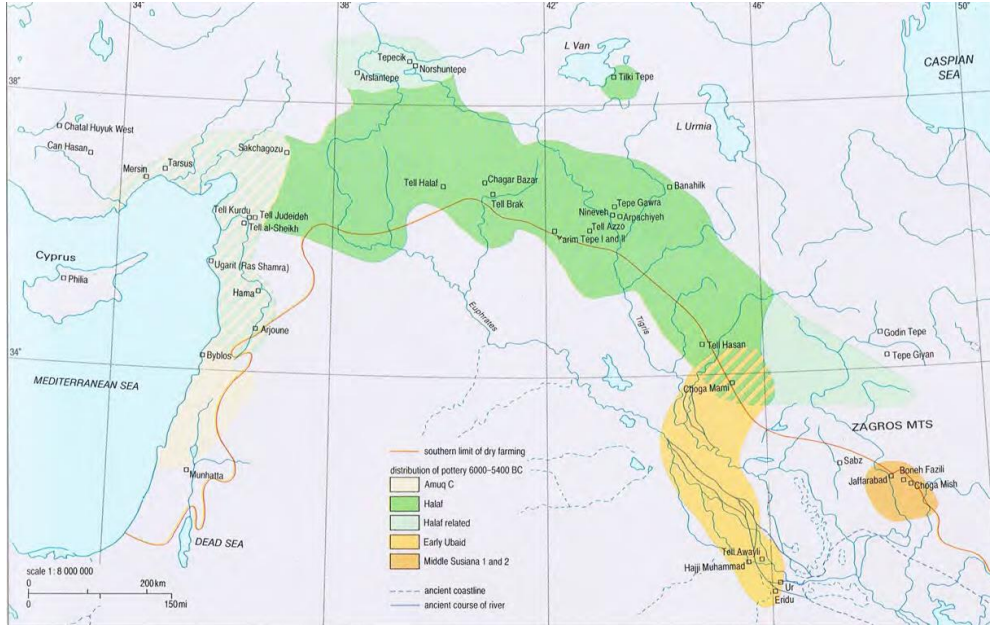
- Goldman, H. (1956). *Excavations at Gözlükule, Tarsus II, Volume II, Plates, From the Neolithic the Bronze Age*. Princeton, New Jersey.
- Gorny, R.L. (1997). "Anatolia: Prehistoric Anatolia", *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East 1*, 122-127.
- Gudz-Markov, A.V. (2004). *Indoevropeysi Evrazii i Slaviane*, Veche Yayınları, Moskova.
- Gudz-Markov, A.V. (1994). *Indoevropeskaia İstoria Evrazii*, Proishojdenie Slavanskovo Mira, Ensiklopedia Russkoi Misli, Tom 4, Moskova.
- Güngördü, F.V. (2004). *Kuzey Mezopotamya'da Halaf Mimarisi*, Lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Güngördü, F.V. (2010). *Obsidian Trade and Society in the Central Anatolian Neolithic*, Bilkent Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.
- Hauptmann, H. (1999). "Fırat Bölgesi Kazıları, Norşuntepe ve Lidar Höyük", *Kayıp Zamanların Peşinde, Alman Arkeoloji Enstitüsü'nün Yaptığı Kazılar*, İstanbul, 65-80.
- Herzfeld, E. E. (1930). *Die Ausgrabungen von Samarra, vol.5: Die Vorgeschichtlichen Töpfereien von Samarra*, Berlin.
- Hiebert, Frederik T. (2002). "The Kopet Dag Sequence of Early Villages in Central Asia", *Paléorient*, vol. 28, no 2, 25-41.
- Hijara, I. (1980). *The Halaf Period in Northern Mesopotamia*, Phd Thesis, Institute of Archaeology, London.
- Hijara, I. vd. (1980). "Arpachiyah 1976", *Iraq*, 42/2, 131-154.
- Hlopin, İ. N. (1963a). "Pomiatniki Rannego Eneolita Yujnoi Turkmenii, Eneolit Yuzhnykh Oblastei Srednei Azii", *Arheologia SSSR, Svod Arheologicheskikh İstochnikov*, B3-8, Akademi Nauk Yayınları, Moskova-Leningrad, 5-59.
- Hlopin, İ. N. (1963b). "Yalangach-Depe Posilenie Epohi Eneolita", *KSİA*, sayı 93, Akademi Nauk Yayınları, Moskova, 74-79.
- Hlopin, İ. N. (1964). *Geoksyurskaya Gruppa Posileniy Epohu Eneolita*, Akademi Nauk Yayınları, Moskova-Leningrad.
- Hlopin, İ. N. (1969). "Pomiatniki Razvitego Eneolita Yuga Vostochnoi Turkmenii, Eneolit Yuzhnykh Oblastei Srednei Azii", *Arheologia SSSR, Svod Arheologicheskikh İstochnikov*, B3-8, Akademi Nauk Yayınları, Leningrad, 5-84.
- Hodder, I. (2003). "The Lady and the Seed: Some Thoughts on the Role of Argiculture in the Neolithic Revolution", Hodder, I., (Ed.) *Archaeology Beyond Dialogue*, Salt Lake City, UT: University of Utah Press.
- Hrouda, B. (1971). *Vorderasien I. Mesopotamien, Babylonien, Iran and Anatolien, Handbuch der Archaologie*, München.
- Kasparov, A. K. (2000). "Sobaka Epohi Eneolita iz Yujnoi Turkmenii po Poleozoologicheskim Dannim" *Arheologicheskije Vesti*, sayı 7, St. Petersburg, 41-47
- Kasparov, A. K. (2006). *Skotovodstvo i Ohota Epohu Neolita-Paleometalla v Yujnom Turkmenistana*, Evropeyskiy Dom Yayınları, St. Petersburg.
- Kınal, F. (1983). *Eski Mezopotamya Tarihi*. Ankara.
- Killick, R. G. ve Roaf, M. D. (1983). "Excavations in Iraq 1981-1982". *Iraq* 45, 199-224.
- Kircho, L. B. (2008). "Kulturnie Vzaimodeystvia Kak Faktor Stanovlenia Rannegorodskoi Svilizatsii (Po Materialom Yujnogo Turkmenistana V-III. Tıs. DO.N.E.)", *Vestnik Sank-Petersburgskogo Universiteta*, sayı 3, St. Petersburg, 143-154.

- Korobkova, G. F. (2004b). "Hozaysvenno-Proizvosvennaia Deiatelnost Nasilenia Altyn-depe (Po dannym kompleksnovo izucheniya kamennih orudiy)", Korobkova, G. F., (Ed.) *Orudia Truda i Sistemi Jizneobezpechenie Nasilenia Evrazii (Pomaterialam epoh poleolita-bronzi)*, Epropeyskiy Dom Yayınları, St. Peterburg, 92-136.
- Korobkova, G. F. (2004a). *Orudia Truda i Sistemi Jizneobezpechenie Nasilenia Evrazii (Pomaterialam epoh poleolita-bronzi)*, Epropeyskiy Dom Yayınları, St. Peterburg, 87-91.
- Korobkovo, G. F. (1996). "Srednaia Azia i Kazahstan, Djeitunskaya Kultura", B. A. Rybakov (Ed.), *Neolit Severnoi Evrazii*, Nauk Yayınları, Moskova, 87-98.
- Koutrafourı, V.G. (2009). *Ritual in Prehistory; Definition and Identification. Religious Insights in Early Prehistoric Cyprus*, School of History, Classics, and Archaeology University of Edinburgh, Unpublish Phd Thesis, Edinburgh.
- Kozbe, G. (2006). "Şırmak ili, Cizre-Silopi Ovası 2004 Yılı Yüzey Araştırması", *AST 23/1*, Ankara, 293-308.
- Köroğlu, K. (2006). *Eski Mezopotamya Tarihi, Başlangıçtan Perslere Kadar*, İstanbul.
- Kurbanshatov, K. (1987). *Eneolit Anau*, Akademi Nauk Yayınları, Aşkabat.
- Le Miere, M., ve Nieuwenhuys, O. (1996). "The Prehistoric Pottery", *Tell Sabi Abyad, The Late Neolithic Settlement I-II*, İstanbul, 119-284.
- Lisitsina, G. N. vd. (1965). "İtogy Arheologicheskogo i Paleogeograficheskogo İzucheniya Geoksyurskovo Oaziza" *Sovietstvaia Arheologia*, sayı 1, Akademi Nauk Yayınları, Moskova, 9-23.
- Lisitsina, G. N. (1965). *Oroshaemoe Zemledelie Epohi Eneolita na Yuge Turkmenii*, Akademi Nauk Yayınları, Moskova.
- Mallowan, M.E. L. (1935). "Excavations at Tall Arpachiyah", *Iraq II*, 1-178.
- Mallowan, M.E. L. (1936). "The Excavations at Chagar Bazar and an Archaeological Survey of the Habur Region of North Syria 1934-5", *Iraq, 3/1*, 1-85.
- Marfoe, L. (1982). "Kurban Höyük Excavations", *KST V*, Ankara, 123-391.
- Martinov, A. İ. (2000). *Arheologiya, Vshiya Shkola*, Moskova.
- Masson, V. M. (1960). "Djeitunskaya Kultura", *TYUTAKE*, 10, Aşkabat, 45-95.
- Masson, V. M. (1962). "Pomiatniki Razvitago Eneolita Yugo-Zapatnoi Turkmenii, Eneolit Yuzhnykh Oblastei Srednei Azii", *Arheologia SSSR, Svod Arheologicheskikh İstochnikov*, B3-8, Akademi Nauk Yayınları, Moskova-Leningrad, 5-53.
- Masson, V. M., *Ekonomika i Sotsialniy Stroi Drevnih Obshestv (v svete dannih arheologii)*, Akademi Nauk Yayınları, Leningrad 1976.
- Masson, V. M. (1971). *Pasilenie Djeytun, Materiali i İsledovaniya po Arheologii SSSR*, No:180, Akademi Nauk Yayınları, Leningrad.
- Masson, V. M. ve Merpert, N. Y. (1982). *Eneolit SSSR*, Nauk Yayınları, Moskova.
- Masson, V. M. ve Sarianidi, V. İ. (1972). *Karakumi: Zeria Svilizatsii*, Nauk Yayınları, Moskova.
- McCorriston, J. (1992). "The Halaf Environment and Human Activities in the Khabur Drainage Syria", *Journal of Field Archaeology 19/3*, 315-333.
- Mellaart, J. (1965). *Earliest Civilizations of the Near East*. London.
- Mellaart, J. (1975). *The Neolithic of the Near East Thames and Hudson*. London.

- Mellaart, J. (2000). "The Earliest Settlements in Western Asia from the Ninth to the end of the Fifth Millennium B.C. Anatolia Before 400 B.C./The Halaf Culture-The Halaf Period in Syria and Lebanon", *The Cambridge Ancient History: Prolegomena and Prehistory, I/1, Cambridge University Press, Cambridge/ New York, 276-284.*
- Mellink, M. (1992). "Anatolian Chronology", *Chronologies in Old World Archaeology, 171-220.*
- Moayyeri, Haide, (2003). "Drevniy Merv i Istoricheskiy Merv", Azmun, G. (Ed.), *Merv-Name (Kniga o Merve)*, Kulturniy Sentr Posoltsvo IRI v Turkmenistana, Aşgabat, 6-22.
- Moore, A.M.T. (1997). "Prehistoric Syria", *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East 5, New York, 123-145.*
- Mountjoy, P.A. (2005). "The Mycenaean Pottery from the 1934-1939 Excavations at Tarsus", *Field Seasons 2001-2003 of the Tarsus-Gözlükule Interdisciplinary Research Project, İstanbul, 84-134.*
- Nissen, H. J. (2004). *Ana Hatlarıyla Mezopotamya-Yakın Doğu Arkeolojisi'nin İlk Dönemleri (İ.Ö. 9000-2000)*. İstanbul.
- Oates, J. (1969). "Choga Mami, 1967-68 A Preliminary Report", *Iraq, 31/2, 115-152.*
- Oppenheim M. F. ve Schmidt, H. (1943). *Tell Halaf I: Die prähistorischen Funde, Bearbeitet von Humert Schmidt*. Berlin.
- Ökmen, M. (2001). "Türkmenistan'da Çevre Sorunları", *Avrasya Dosyası, Türkmenistan Özel, c. 7, Sayı: 2, Yaz, 235-249.*
- Özbay, Ekrem, (2019). *Türkistan'da Parlayan Bir Yıldız: Türkmenistan*, Hiperlink Yayınları, Ankara.
- Parlıtı, Umut, (2011). *Mezopotamya'da Halaf Seramikleri ve Ön Asya'da Yayılım Alanlarının İncelenmesi*, (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi Cilt I), Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Paroda, E. vd. (1992). "The Chronology of Mesopotamia ca. 7000-1600 B.C", Ehrich, R.W. (Ed.) *Chronologies in Old World Archeology, 77-121.*
- Roaf, M. (1990). *Cultural Atlas of Mesopotamia and the Ancient Near East*, Andromeda Oxford Limited, New York.
- Roaf, M. (1996). *Mezopotamya ve Eski Yakandoğu*, Çev., Zülal Kılıç, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Rothman, M.S. ve Kozbe, G. (1997). "Muş in the Early Bronze Age", *Anatolian Studies, Vol. 47, British Institute at Ankara, Ankara, 105-126.*
- Rtveladze, E. (2005). *Svilizatsii, Gosudarstva, Kulturi Sentralnoi Azii*, Patent Press Yayınları, Taşkent.
- Russell, H.F. (1980). *Pre-Classical Pottery of Eastern Anatolia, based on a Survey by Charles Burney of Sites Along the Euphrates and Around Lake Van*, Monograph/British Institute of Archaeology at Ankara 85/2, Oxford.
- Sagona, A. ve Zimansky, P. (2009). *Routledge World Archaeology Ancient Turkey*. Canada.
- Saray, Mehmet, (1996). *Yeni Türk Cumhuriyetleri Tarihi*, TTK Yayınları, Ankara.
- Sarianidi, V. İ. (1962a). "Kultovie Zdaniya Posilenie Anauskoi Kulturi", *Sovietstkaia Arheologia*, sayı 1, Akademi Nauk Yayınları, Moskova, 44-56.
- Sarianidi, V. İ. (1962b). "Nekatorie Vaprosi Drevnei Arhitekturi Posileniy Geoksyurskovo Oaziza" *KSIA*, sayı 91, Akademi Nauk Yayınları, Moskova, 22-29.

- Schmidt, H. (1943). *Tell Halaf, die Prähistorischen Funde*, Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Sevin, V. ve Caneva, I. (1995). “1993 Yılı Mersin/Yümüktepe Kazıları”, *KST XVII*, Ankara, 27-42.
- Shevchenko, A. İ. (1960). “K İstorii Domasnih Jivotnih Yujnogo Turkmenistana”, *TYUTAKE*, 10, Aşgabat, 464-477.
- Taşkıran, H. ve Kartal, M., (2010). “2008 Yılı Ilısu Baraj Gövdesi Alanı Yüzey Araştırması”, *27. AST*, 3. Cilt, Ankara, 233-244.
- Tekin, H. (2005). “Yeni Buluntuların Işığında Anadolu’da Hassuna ve Samarra Seramiğinin Yayılımı Üzerine Bir Gözlem”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 22/1, Ankara, 183-202.
- Tekin, Halil. (2018). “Halaf: Mazopotaya’nın “gizemli” Neolitik Seramiği”, *Azərbaycan Arxeologiyası Xəzər Universiteti Nəşriyyatı Cilt. 21, No. 1*, 55-69.
- Turkmenistan*. (2002). *Sostoyanie Biologičeskogo Raznoobraziya. Obzor*, Aşhabad.
- Türkecul, A. ve Özbal, H. (2007). “Anadolu Kalkolitik ve Tunç Çağlarına Ait Arkeolojik Seramiklerdeki Organik Kalıntıların GC ve GC/MS ile Tanımlanması”, *23-27 Ağustos 2007, 21. Kimya Kongresi*, Ankara, 1-15.
- Türkecul, A. ve Özbal, H. (2008). “Arkeolojik Çanak ve Çömleklere Organik Kalıntıların Belirlenmesi: Anadolu’dan Bazı Örnekler”, *23. Arkeometri Sonuçları Toplantısı*, Ankara, 249-264.
- Türkmenoğlu, A.G. (2009). “Kalkolitik Dönem Değirmen-tepe (Malatya) Seramikleri Üzerinde Arkeometrik Çalışmalar”, *Türkiye Arkeolojisi’nde Seramik ve Arkeometrik Çalışmaları, I. ODTÜ Arkeometri Çalıştayı*, Ankara, 43-49.
- Uçankuş, H.T. (2000). *Bir İnsanlık ve Uygarlık Bilimi Arkeoloji, Tarih Öncesinden Perslere Kadar Anadolu*. Ankara.
- Umurtak, G. (2002). “Anadolu Figürinleri-Neolitik Çağ”, *Arkeo Atlas 1*, Doğan Grup, 106-107.
- Watson, P.J. (1983). “The Halafian Culture: A Review and Synthesis”, *Studies in Ancient Oriental Civilization, Oriental Institute 36*, Chicago, 231-250.
- Watson, P.J. ve LeBlanc, S.A. (1990). *Girikhacian: A Halafian Site in Southeastern Turkey, Institute of Archaeology, Monograph 33*, University of California, Los Angeles.
- Yakar, J. (1991). *Prehistoric Anatolia: The Neolithic Transformation and the Early Chalcolithic Period*. Jerusalem/Tel Aviv.
- Yakar, J. (2011). *Reflection of Ancient Anatolian Society in Archaeology from Neolithic Village Communities to Eba Towns and Polities*. İstanbul.
- Yener, K.A. (2005). *The Amuq Valley Regional Projects Volume 1, Surveys in the Plain of Antioch and Orontes Delta, Turkey 1995-2002*, Oriental Institute Publications No. 131, Chicago.

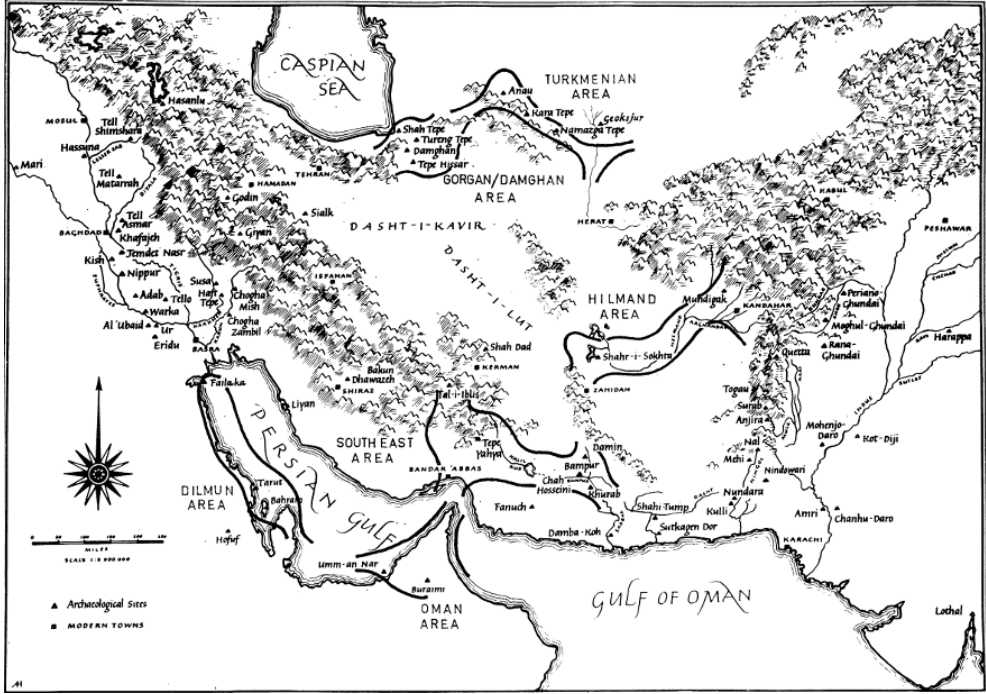
Haritalar



Harita 1: Halaf Kültürü Yayılım Alanı (Roaf, 1990: 49)



Harita 2: Anav Kültürü Yayılım Alanı.




Harita 3: Kalkolitik Çağ Mezopotamya, İran ve Güney Türkmenistan Bölgeleri (Lamberg ve Tosi, 1973).



SA'DÎ-İ ŞİRÂZÎ'NİN FARSAÇA ŞİİRLERİNDE
TÜRK VE MOĞOL DÖNEMİ DEVLET ADAMLARI
THE STATE MEN OF TURKISH AND MONGOLIAN PERIOD
IN SA'DÎ-İ ŞİRÂZÎ'S PERSIAN POEMS

ÖZKAN DAYI


Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü
Prof. Dr., Bayburt University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of History
ozkandayi@bayburt.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-8192-3445>

Atıf / Citation

Dayı, Ö. 2020. "Sa'dî-i Şîrâzî'nin Farsça Şiirlerinde Türk ve Moğol Dönemi Devlet Adamları".
Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi- Journal of Turkish Researches Institute. 69, (Eylül-
September 2020). 441-462

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü-*Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi-*Received Date* : 28.03.2020
Kabul Tarihi-*Accepted Date* : 17.08.2020
Yayın Tarihi-*Date Published* : 20.09.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4364>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi- *Journal of Turkish Researches Institute*

TAED-69, Eylül – September 2020 Erzurum. ISSN 1300-9052 e-ISSN 2717-6851

www.turkiyatjournal.com

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

SA'DÎ-İ ŞİRÂZÎ'NİN FARŞÇA ŞİİRLERİNDE
TÜRK VE MOĞOL DÖNEMİ DEVLET ADAMLARI
THE STATE MEN OF TURKISH AND MONGOLIAN PERIOD
IN SA'DÎ-İ ŞİRÂZÎ'S PERSIAN POEMS

ÖZKAN DAYI

Öz

Orta Çağ Yakınoğu tarihinde siyasi, askerî ve kültürel değişimlerin açısından önemli bir yere sahip olan XI-XIII. yüzyıllar, Türk-Moğol kökenli hanedanların hâkimiyetlerinin coğrafyada yoğun olarak yaşandığı bir dönemdir. Bu değişim ve dönüşüm çağı Fars edebiyatını her alanda farklı bir sürece getirmiş, bu tarihî seyir içerisinde sosyoekonomik yapı ve siyasi oluşumlardan Fars edebiyatı da fazlası ile etkilenmiştir. Bu etkileşim süreci, Fars edebiyatı alanında eser veren şair ve yazarların eserlerinde Türk-Moğol devlet adamlarından doğaal olarak yoğun bir şekilde söz etmelerine sebep olmuştur.

Bu süreç içerisinde yaşayan, eserlerine döneminin ve kendisinden önceki çağların hükümdarlarını yansıtan ve Moğol döneminin ünlü nasihat ustalarından ve müeddiplerinden Sa'dî-i Şîrâzî, içinde bulunduğu şartların etkisi ile eserlerinde bu devlet adamlarını nasihat ve ibret unsuru olarak sunmaktadır. Bu yaklaşım tarzı ile şairin eserinde yer alan Orta Çağ Türk-Moğol devlet adamlarını şairin şiirleri ile örneklendirerek Sa'dî-i Şîrâzî'nin bakış açısıyla değerlendirmeyi ve Fars edebiyatı disiplini içerisinde Türk-Moğol tarihine dair verileri farklı bir şekilde sunmayı amaçlamaktayız.

Anahtar Kelimeler: Orta Çağ, Sa'dî-i Şîrâzî, Türk-Moğol Devlet Adamları.

Abstract

The XI-XIV centuries, which had an important place in the Medieval Near East history in terms of political, military and cultural changes, is a period in which the domination of Turkish-Mongolian origin dynasties was experienced intensely in the geography. This age of change and transformation has brought Persian literature to a different process in every field, and Persian literature has been greatly influenced by the socio-economic structure and political formations in this historical course.

Sa'dî-i Şîrâzî, who lived in this process, who reflects the rulers of his period and the periods before him, and one of the famous counseling masters of the Mongolian period, presents these statesmen as an factor of advice and instruction in his works with the effect of the circumstances. With this approach, we aim to evaluate the medieval Turkish-Mongolian statesmen in the poet's work from the perspective of Sa'dî-i Şîrâzî by exemplifying the poet's poems.

Key Words: Medieval, Sa'dî-i Şîrâzî, Turkish-Mongolian Statesmen.

Structured Abstract

Medieval Turkish-Islamic geography, with its political and cultural background, is a region that has witnessed important developments in every field from the ancient period to the period when Sa'dî-i Şîrâzî lived, in other words, until the thirteenth century. In this process, especially in the Iranian geography; The periods of Turkish-Mongolian rule, which we will call the Iran-Turan wars, the Gazneli-Seljuk-Harizmşâh and the Ilkhanid periods, appear as historical processes that changed the fate of the region and left deep traces in the geography.

The struggles and political influences of the Central Asian tribes in the Near East since ancient times manifest themselves with the Turkish-Mongolian statesmen of the ages, which we will mention in the poems of Sa'dî-i Şîrâzî, one of the important poets of the thirteenth century. The poet, whose competence in Persian language and literature is indisputable, shows us that he has a well-equipped knowledge in the fields of ancient and medieval history with the information and examples he gave in his complex. In the light of these data, we clearly observe that Sa'dî-i Şîrâzî conveyed the historical information of both the previous periods and the age he lived. In our study, we aim to convey the Turkish-Mongolian statesmen mentioned in the works of the poet who lived in the ancient and medieval periods in historical reality and with the point of view of the poet, and to make a re-reading of history considering the conditions of the period. Before we talk about it, we believe that giving brief information about Sa'dî-i Şîrâzî and the period in which he lived would be beneficial in conveying our work in a better way. Then, we aim to make an evaluation in the conclusion part by presenting the statesmen who were in the complex of the poet in the ancient and medieval periods with examples. In this context, in our study; Efrâsiyâb, Sultan Alparslan, Kızıl Arslan, Atabek Ebu Bekir bin Sa'd bin Zengî, Atabek Muhammedşâh, Atabek Muzafferuddîn Selçukşâh, Sebüktegin, Âyâz, Tekiş, Tekle, Sungur, Tuğrul, Aybek, Abiş Hatun, Türkân Hüseyin Hatun, Şemsânînin, We discussed the Vizier Şemseddîn Cüveynî, Atamelik Muhammed Cüveynî and Emir Enkiyânû. Apart from the names we have listed above, we should state that there are many historical, religious and mythological figures in the complex of Sa'dî-i Şîrâzî.

There are many Turkish-Mongolian statesmen who are mentioned in the corpus of Sa'dî-i Şîrâzî and who have a place in Near East history. When we look at the framework of our study, we see that an important accumulation of knowledge about the Turkish-Mongolian history is conveyed in all of Sa'dî's works. In this respect, we can list the information about Turkish-Mongolian history in three stages in the corpus as follows; The first of these is the Turan judge in Iranian mythology, the second is the historical information given about the Gazneli-Seljuk statesmen who were active in the Near East region just before the period Sa'dî lived, and the elements that dominated the poet's period.

While the ancient Turan ruler Efrâsiyab is presented by Sa'dî-i Şîrâzî as a character that once dominated fame, wealth and wide geographies, it is especially emphasized that nothing remained of his superior qualities and sovereignty. With this aspect, the poet points out that even the strong are temporary, pointing to transience. In our study, Sa'dî-i Şîrâzî reflects the Middle Ages Turkish-Mongolian statesmen in his

work as more generous, compassionate, patron of the scientific world, powerful and the collector of the order that broke down during the Mongol invasion, as a source of hope.

Speaking abundantly about the historical figures who played an active role in Iranian history, Saudî quotes stories from the Seljuk Turks, who gained an important place in Iranian geography after the 10th century, and from the rulers of the branch Seljuk states that dominated the same region after the collapse of the Great Seljuk State. In this respect, the two Seljuks, which draw attention to Azerbaijan Atabeks and Kirman Seljuks, appear as residual states. Transferring these literary information to Turkish historical studies and presenting the perspectives of the scholars on Turkish history will add a different color to Turkish historical studies and bring a different evaluation method. The poet's mention of his contemporary Salgurlu dynasty, namely the Saud family, the Ilkhanid rulers and Noyans in the Persian region, and the people who were at the top of the Ilkhanid administrative system shed light on the history of Persia and Ilkhanians in the thirteenth century. As a result, when looking at the whole corpus in terms of Turkish-Mongolian history; A history reading of the ancient period, Gazneli, Seljuk, Hârizmşâh and İlhanid periods can be easily read. It also sheds light on Iranian and Ilkhanian history of the century. As a result, when looking at the entire corpus in terms of Turkish-Mongolian history; A history reading from the ancient period, Gazneli, Seljuk, Hârizmşâh and İlhanid periods can be easily read.

Giriş

Orta Çağ Türk-İslam coğrafyası, siyasi ve kültürel birikimiyle antik dönemden çalışmamıza konu olan Sa'dî-i Şîrâzî'nin yaşadığı döneme kadar, yani XIII. yüzyıla kadar, her alanda önemli gelişmelere sahne olmuş bir bölgedir. Bu süreç içerisinde özellikle İran coğrafyasında; İran-Turan savaşları, Gazneli-Selçuklu-Hârizmşâh ve İlhanlı dönemleri diye adlandıracağımız Türk-Moğol hâkimiyeti dönemleri bölgenin kaderini değiştiren ve coğrafyada derin izler bırakan tarihî süreçler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Antik dönemlerden beri Orta Asya kökenli kavimlerin Yakındoğu'daki mücadeleleri ve siyasi etkileri XIII. yüzyılın önemli şairlerinden olan Sa'dî-i Şîrâzî'nin şiirlerinde değineceğimiz çağların Türk-Moğol devlet adamları ile kendini göstermektedir. Fars dili ve edebiyatında yetkinliği tartışılmaz olan şair, külliyyâtında¹ verdiği bilgi ve örneklerle eski ve Orta Çağ tarihi alanlarında da donanımlı bilgilere sahip olduğunu bizlere göstermektedir. Bu veriler ışığında Sa'dî-i Şîrâzî'nin hem kendinden önceki dönemlerin hem de yaşadığı çağın tarihî bilgilerini aktardığını açıkça gözlemlemekteyiz. Çalışmamızda, antik dönem ve Orta Çağ döneminde yaşamış olan şairin eserlerinde adı geçen Türk-Moğol devlet adamlarını tarihî gerçeklikte ve şairin bakış açısı ile aktarmayı, dönemin şartları göz önünde bulundurularak yeniden bir tarih okuması yapmayı amaçlamaktayız. Konumuza geçmeden Sa'dî-i Şîrâzî ve yaşadığı dönem hakkında kısaca bilgi vermenin çalışmamızın daha iyi bir şekilde aktarılmasında faydalı olacağı kanaatindeyiz. Daha sonra antik dönem ve Orta Çağ döneminde şairin külliyyâtında geçen devlet adamlarını örnekler ile sunarak sonuç kısmında

¹ Çalışmamızda Muhammed Ali Furûğî'nin tashihi ettiği Sa'dî-i Şîrâzî külliyyâtını esas aldık. Çalışmada külliyyâtta Farsça şiirler temel alınmış olup, külliyyâtın nesir içeriğinden ve Arapça şiirlerden örnekler alınmamıştır. Şeyh Musliddîn Sa'dî-i Şîrâzî, Külliyyât-ı Sa'dî, (Haz. Muhammed Ali Furûğî Nüshasından Nâsir Ahmedzâde), Tahrân 1390 hş.

değerlendirme yapmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda çalışmamızda; Efrâsiyâb, Sultan Alparslan, Kızıl Arslan, Atabek Ebu Bekir bin Sa'd bin Zengî, Atabek Muhammedşâh, Atabek Muzafferuddîn Selçukşâh, Sebüktegin, Âyâz, Tekiş, Tekle, Sungur, Tuğrul, Aybek, Âbiş Hatun, Türkân Hatun, Şemseddîn Hüseyin 'Alekanî, Vezir Şemseddîn Cüveynî, Atamelik Muhammed Cüveynî, ve Emir Enkiyânû'yu ele aldık. Yukarıda sıraladığımız isimlerin dışında Sa'dî-i Şîrâzî'nin külliyyâtında birçok tarihî, dinî ve mitolojik şahsın da olduğunu ifade etmeliyiz.

Sa'dî-i Şîrâzî², 1208-1209 yılları civarında Şîrâz'da dünyaya gelmiş, şairin tahsilini Şîrâz'da ve Bağdat'taki Nizâmîye Medresesi'nde tamamladığı bilinmektedir. Şairin eserlerinden çeşitli memleketlere seyahat ettiği, bu coğrafyaların tarihini çok iyi tahlil ettiği anlaşılmaktadır. 1257 tarihinde eğitimini tamamladıktan sonra Şîrâz'a dönen Sa'dî, Salgurlu Atabeği³ (Fars atabeği) Atabek Ebû Bekir b. Sa'd b. Zengî'nin şehzâdesi Sa'd b. Ebu Bekir b. Sa'd'ın yakınları arasına girmiştir. Şiirlerinde başarılı bir şekilde nasihat üslubunu kullanması, fesahat ve belagatta Fars dilini üstün bir nitelikte kullanması onu Moğol dönemi şairleri arasında örnek alınan farklı bir yere ulaştırmıştır. İran Moğolları dönemi şairlerinden biri olan Sa'dî-i Şîrâzî, 9 Aralık 1292 senesinde Şîrâz'da vefat etmiştir.⁴

Zamanının bazı devlet adamlarına övgü dolu şiirler yazmışsa da saray şairi olmamış, özgürce düşüncelerini şiirlerinde aktarmıştır. Moğol istilası ve bu istiladan sonra meydana gelen kargaşa ve huzursuzluğa şahit olmuş, Moğolların yönetimini görmüş, eseriyle onları ve zamanın toplumunu eleştirmiş bir şairdir.⁵

1. Atabek Ebu Bekir bin Sa'd bin Zengî:

Fars Atabeği Ebu Bekir Bin Sa'd Bin Zengî, Fars Atabeklerinden olup onun döneminde Fars Atabekliği İlhanlı yönetimine tabi bir şekilde yaşamaktaydı. Ebu Bekir Bin Sa'd Bin Zengî, Moğollara karşı Ön Asya'da Müslüman devletlerle ittifak arayışı içine girdiyse de bunun sonuçsuz kalacağını görmüş, kardeşini dönemin Moğol hükümdarı olan

² Sa'dî-i Şîrâzî hakkında detaylı bilgi için bk. 'Umar Kehhâle, Mu'cemü'l-Mü'ellifin, IV, Dâr-i İhyâü't-Turâsü'l-'Arabiyye, Beyrut ty., 151; İsmâ'il Bâsâ el-Bağdâdî, Hediyyetu'l-'Ârifin, II, İstanbul 1951, 462; Reşidüddîn Fazlullâh, Câmi'u't-Tevârih, (Tsh. Doktor Behmen Kerîmî), İntişârât-ı İkbâl, Tahrân 1374 hş., 66; Zebihullah-i Safa, İran Edebiyatı Tarihi, (Çev. Hasan Almaz), II, Nusha Yay., Ankara 2005, 221-222; Sa'id Nefîsî, Târih-i Nazm ve Nesr der İrân ve Zebân-i Fârsî, I, İntişârât-ı Furûğî, Tahrân 1363 hş., 167-169; Zebihullah-i Safa, Târih-i Edebiyât der İrân, III, İntişârât-ı Firdovs, Tahrân 1349 hş., 587-622; M. Çiçekler, "Sa'dî-i Şîrâzî", DİA, İstanbul 2008, XXXV, 405-407; Abbâs İkbâl Âştîyânî, Târih-i Moğul ve Evâyl-i Eyyâm-i Teymûrî, I-II, İntişârât-ı Nâmek, Tahrân 1374 hş., 539-544; Muhammed Ca'fer Yâhakkî, Kulliyât-ı Târih-i Edebiyât-ı Fârsî, Tahrân 1389 hş., 83-85; Ö. Ünal, "Sa'dî-i Şîrâzî'nin Arapça Şiirleri ve Bağdad Mersiyesi", Nûsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi, 21/ Bahar, Ankara 2006, 90-91, 95; Ali Ekber Dihhudâ, "Sa'dî", (Haz. Muhammed Mu'in-Seyyid Ca'fer Şehîdî), Çâp-i Dânişgâh-i Tahrân, Tahrân 1373 hş., VIII, 12040; Ca'fer Müeyyid Şîrâzî, "Peyvendhâ-yi Honerî Kemâl Hucendî ve Sa'dî Şîrâzî", Makâlât-i Mecme'-i Bozorgdâşt-i Kemâl-i Hucendî, Tebriz 1375 hş., I, 253.

³ Sa'd ailesi olarak da bilinen Fars Atabegleri hakkında detaylı bilgi için bk. Şebânkâreî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, Mecma'u'l-Ensâb, (Tsh. Mîr Hâşim Muhammed), İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahrân 1343 hş., 182-187.

⁴ Şeyh Muslihiddîn Sa'dî-yi Şîrâzî, Kulliyât-ı Sa'dî, (Tsh. Muhammed 'Alî Furûğî), İntişârât-ı Kaknûs, Tahrân 1368 hş., önsöz, 23; Çiçekler, Mustafa, "Sa'dî-i Şîrâzî", DİA, İstanbul 2008, XXXV, 405-406.

⁵ Çiftçi, Hasan, Klasik Fars Edebiyatında Hiciv ve Sosyal Eleştiri, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002, 260.

Ögedey Han'a⁶ elçi olarak göndermiştir. Onun bu davranışı Han tarafından memnuniyetle karşılanmış kendisine Kutlug lakabı verilerek Fars idaresi tekrar ona bırakılmıştır.⁷

Fakat kendisi, döneminde Moğol zulmünden kaçan şairleri, bilim insanlarını ve özellikle Sa'dî'yi şahsini himaye ettiği için şairimizin külliyyâtında özel bir yere sahip olan birkaç kişiden biridir. Onun Sa'dî'nin hamisi olması ve onu desteklemesi şair tarafından sıkça dile getirilmektedir.⁸

امید هست که روی ملال درنکشد از این سخن که گلستان نه جای دلتنگیست

علی الخصوص که دیباچه همایونش بنام سعد ابوبکر سعد بن زنگیست

Umarım ki okurken melül olup kaş çatmaz; çünkü gülîstân üzülecek yer değildir.

Özellikle kutlu önsözü Sa'd Ebû Bekr Sa'd b. Zengî'nin adınadır.⁹

که سعدی که گوی بلاغت ربود در ایام بو بکر بن سعد بود

Belâgat topunu çelen Sa'dî, Ebû Bekr'in devrinde yaşadı.¹⁰

گر از سعد زنگی مثل ماند یاد فلک یاور سعد بو بکر باد

Sa'd Zengî'den hatıra olarak bir misal kaldıysa; felek, sen Sa'd Ebû Bekr'in yardımcısı ol!¹¹

چنین پادشاهان که دین پرورند به بازوی دین، گوی دولت برند

از آنان نبینم درین عهد کس و گر هست بو بکر سعد ست و بس

Böyle dindâr padişahlar, din pazusu ile devlet topunu çelmişlerdir; bu devirde onlardan kimseyi görmüyorum, Ebû Bekr Sa'd müstesnadır.¹²

بحمد الله این سیرت وراه راست اتابک ابو بکر بن سعد راست

⁶ Cengiz Han'ın üçüncü oğlu olup Cuci ve Çağatay'ın küçük kardeşi, Tuluy'un ağabeyidir. Gençliğinden itibaren Cengiz Han'ın çeşitli seferlerine katılmış ve 1220 yılı başlarında Otrar kuşatmasını yürütmüştür. Osman Gazi Özgüdenli, "Ögedey Han", DİA, İstanbul 2007, XXXIV, 21-22.

⁷ Erdoğan Merçil, Fars Atabekleri Salgurlular, TTK, Ankara 1991, 87.

⁸ Nefîsî, Târîh-i Nazm ve Nesr, I, 173; Safa, İran Edebiyatı Tarihi (Çev. Hasan Almaz), II, 33-34; K. Kenârîrûdî, "Nizâm-i Mâliyât-i Mogûlân ve Te'sîr-i Ân der İnhitât ve Zevâl-i Şehrîhâyi İrân", Pejuheşi Târîh, 12, 1387 hş., 86; Yıldırım, İran Edebiyatı Tarihi, 130; Ceylan Mollamehmetoğlu, Fahrüddîn-i İrâkî'nin Tasavvufi İstilahları ve Dîvân-ı Kebîr'den Şahit Beyitler, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kırıkkale 2014, 4.

⁹ Şîrâzî, Golîstân-i Sa'dî, (Tsh. Halil Hatîb Rehber), Tahrân 1347hş., 33; Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûgî), 20.

¹⁰ Şîrâzî, Bustân-i Sa'dî, (Tsh. Rehber), 32; Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûgî), 211.

¹¹ Şîrâzî, Bustân-i Sa'dî, (Tsh. Rehber), 34; Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûgî), 213.

¹² Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûgî), 228; Şîrâzî, Bostan ve Gülîstan, (Haz. Hüseyin Su-Abdürahim Karadeniz), Hece Yayınları, Ankara 2011, 43.

*Hamd olsun Allah'a Atabek Ebû Bekr b. Sa'd bu güzel adet ve doğru yoldadır.*¹³
 ز دوران گیتی نیاید مگر چو حاتم به آزاد مردی دگر

نهد همتش بر دهان سؤال ابو بکر سعد آنکه دست نوال

*Dünya var olduğundan beri Hatem gibi başka hür biri dünyaya gelmedi,
 Sa'd b. Ebû Bekr müstesna! Onun cömert eli ve himmeti ihtiyacın ağzını örter.*¹⁴
 دهانم جز امروز شیرین نگشت از آن جمله سختی که بر من گذشت

که مادر نزاید چنو قبل و بعد در اقبال و تأیید بو بکر سعد

*Maruz kaldığım tüm zorluklara rağmen bugünün dışında ağzım hiç tatlanmadı
 Hiçbir ananın onun gibi bir evlat doğurmadığı ve doğuramacağı Sa'd b. Ebû Bekr'in
 ikbal ve saltanatında (tatlandı).*¹⁵

که بندگان بنی سعد خوان یغمارا تو همچنان دل شهری بغمزه ای ببری

*Sen, Benî Sa'd'ın kölelerinin yağma sofrasını yağmalaması gibi, bir şehrin gönlünü
 bir gamzeyle çalarsın.*¹⁶

شهنشاه عادل اتابک محمد خداوند فرمان ملک سلیمان

پدر بر پدر نامور جد بر جد ز سعد ابو بکر تا سعد زنگی

*Sa'd Ebû Bekr'den Sa'd Zengî'ye kadar; babadan babaya, cedden cedde ünlü.*¹⁷
Süleyman mülkünün ferman sahibi büyük hükümdar âdil Atabek Muhammed.

سعد ابو بکر سعد زنگی مودود وارث ملک عجم اتابک اعظم

*Acem mülkünün vârisi, sevilen büyük Atabek Sa'd Ebû Bekr Sa'd Zengî*¹⁸
 کسی گفت سعدی چه شوریده رنگی بپرسیدم این کشور آسوده کی شد

جهانی پر آشوب و تشویش و تنگی چنان بود در عهد اول که دیدی

اتابک ابو بکر بن سعد زنگی چذین شد در ایام سلطان عادل

*Sordum bu ülke ne zaman âsûde oldu? Birisi; Sa'dî ne divânesin dedi.
 Dünya karışıklık ve sıkıntı içindeydi gördün, önceki dönemde böyle idi.
 (şimdi) Âdil sultan Atabek Ebû Bekr Sa'd b. Zengî'nin döneminde böyle oldu.*¹⁹

¹³ Şîrâzî, Bustân-i Sa'dî, (Tsh. Rehber), 127; Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 233.

¹⁴ Şîrâzî, Bustân-i Sa'dî, (Tsh. Rehber), 312; Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 284.

¹⁵ Şîrâzî, Bustân-i Sa'dî, (Tsh. Rehber), 748; Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 401.

¹⁶ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 444.

¹⁷ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 897.

¹⁸ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 905.

¹⁹ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 953.

ترا که سایه بو بکر سعد زنگی هست گر آفتاب فرو شد هنوز باکی نیست

*Güneş battıysa henüz endişelenecek bir şey yoktur; Ebû Bekr Sa'd Zengî gölgesi mevcuttur.*²⁰

بقای سعد ابو بکر سعد زنگی باد امید امن و سلامت بگوش دل می گفت

*Dinle, gönül güven ve selamet ümidiyle Sa'd Ebû Bekr Sa'd Zengî (varlığı) ebedi olsun diyor.*²¹

خداى پاک بفضل و کرم بیامرزاد روان پاک ابو بکر سعد زنگی را

*Ebû Bekr Sa'd b. Zengî'nin temiz ruhunu, temiz Allah fazlı ve keremi ile bağışlasın.*²²

که ماند سعد ابو بکر نامبردارش نمرد نام ابو بکر سعد بن زنگی

*Ebû Bekir Sa'd'ın adı ölmedi; onun ünü Sa'd Ebû Bekir olarak kaldı.*²³

آنکه اخلاقش پسندیدست و او صافش گزین خسرو صاحبقران غوث زمان بو بکر سعد

*Ahlakı beğenilen ve vasıfları seçkin; üstün hükümdar, zamanın gavvı Ebû Bekr Sa'd*²⁴

گر از سعد زنگی مثل ماند یاد فلک یاور سعد بو بکر باد

*Sa'd Zengî'den hatıra olarak bir misal kaldıysa; felek, sen Sa'd Ebû Bekr'in yardımcısı ol!*²⁵

شهنشاه عادل اتابک محمد خداوند فرمان ملک سلیمان

پدر بر پدر نامور جد بر جد ز سعد ابو بکر تا سعد زنگی

*Sa'd Ebû Bekr'den Sa'd Zengî'ye kadar; babadan babaya, cedden cedde ünlü.*²⁶

Süleyman mülkünün ferman sahibi büyük hükümdar âdil Atabek Muhammed.

سعد ابو بکر سعد زنگی مودود وارث ملک عجم اتابک اعظم

*Acem mülkünün vârisi, sevilen büyük Atabek Sa'd Ebû Bekr Sa'd Zengî*²⁷

ترا که سایه بو بکر سعد زنگی هست گر آفتاب فرو شد هنوز باکی نیست

²⁰ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 958.

²¹ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 959.

²² Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 960.

²³ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 962.

²⁴ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 965.

²⁵ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 213.

²⁶ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 897.

²⁷ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 905.

*Güneş battıysa henüz endişelenecek bir şey yoktur; Ebû Bekr Sa'd Zengî gölgesi mevcuttur.*²⁸

که هست سایه امیدوار فرزندان

نمرد سعد ابو بکر سعد بن زنگی

*Çocuğunun ümidvâr gölgesinde Sa'd Ebû Bekir Sa'd b. Zengî ölmedi.*²⁹

که ماند سعد ابو بکر نامبردارش

نمرد نام ابو بکر سعد بن زنگی

*Ebû Bekir Sa'd'ın adı ölmedi; Onun ünü Sa'd Ebû Bekir olarak kaldı.*³⁰

Sa'dî, himayesinde olduğu Fars Atabekliğini yani Salgurluları ve bu atabekliğin yöneticisi olan Sa'd hanedanını külliyyatının farklı yerlerinde bolca zikretmekte ve onlara minnet duygusunu ifade etmektedir. Çünkü yaşadığı dönemde âlimler ve müeddipleri koruyan onlara Fars Atabekliği içerisinde yer alan medrese ve hangâhlarda yer açan Sa'd hanedanı şairin gözünde çok kıymetli ve kahramanca bir yere sahiptir. Onların bu himayesi sayesinde Fars edebiyatının güzel örnekleri elimize ulaşabilmiştir.

Sa'dî, Farsça şiirlerinde Fars Atabekliği'nin yöneticilerine dualar etmekte, onların yönetimlerini güzel, doğru, dindar olarak nitelendirmekte ve eserlerini onlar adına telif ettiğini söylemektedir. Salgurluları Hâtem gibi yiğit, Süleyman gibi muktedir ve Acem mülkünün varisi olarak nitelendirmektedir. Yine şair, Moğol dönemini güneşin battığı karanlık bir geceye benzetmekte fakat bu durumdan endişe etmediğini çünkü Sa'd ailesinin himayesinde olmanın durumu düzelttiğine değinmekte, onların güven ve selameti getirdiğini vurgulamaktadır.

2. Atabek Muhammedşâh:

Atabek Sa'd'dan sonra yerine çocuk yaştaki oğlu Muhammed geçmiştir. Küçük yaşta olduğu için annesi Terken onun yerine naiblik yapmıştır. Fakat Muhammed, kısa bir süre sonra ölmüş onun yerine İlhan Hülegü'nun Bağdad kuşatmasına katılan ve han tarafından beğenilen Muhammedşâh, Salgurlu tahtına oturmuştur. Fakat devlet işlerinden uzaklaştırılan Terken Hatun, 1260 tarihinde Muhammedşâh'ı adamlarına öldürtmüştür.³¹ Bu dönemden sonra Fars Atabekliği'nin çöküş dönemine girdiğini görmekteyiz. Böylece Moğol hâkimiyeti Fars bölgesinde giderek artacaktır.

شه نشاه عادل اتابک محمد

خداوند فرمان ملک سایمان

*Süleyman mülkünün ferman sahibi büyük hükümdar âdil Atabek Muhammed.*³²

Sekiz ay kadar Fars memleketine hükmetmesine rağmen Sa'dî tarafından övgüyle anılması onun da tıpkı Salgurlu hanedanından gelen ataları gibi âlimleri ve sanat erbabını himaye ettiği sonucuna bizleri götürmektedir.

²⁸ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 958.

²⁹ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 961.

³⁰ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 962.

³¹ Şebânkâreî, Mecma'u'l-Ensâb, 185; Merçil, Fars Atabekleri Salgurlular, 100-103.

³² Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 897.

3. Atabek Muzafferüddîn Selçukşâh:

Fars Atabeklerinde Muzafferüddîn Selçukşâh, Terken Hatun'un desteği ile tahta çıkmış ve onun devlet içindeki gücünü çok iyi anlayan Selçukşâh, Terken Hatun ile evlenmiştir. Fakat Terken Hatun'un sonu Selçukşâh'ın elinden olmuş, Terken Hatun'un öldürülmesi Moğol ordularının Fars bölgesine gelmesine sebep olmuştur. 1264 yılında gerçekleşen Kazerun savaşında yenilen Selçukşâh daha sonra Moğollar tarafından katledilmiştir.³³

امید بسته بر آمد صباح خیر دمید
بدور دولت سلجوقشاه سلغر شاه

*Salgurşâhı Selçukşâh'ın devletinin zamanında; ümit bağlanmış ortaya çıktı hayırlı sabah doğdu.*³⁴

دفتر ز شعر گفته بشوی و دگر مگوی
الا دعای دولت سلجوقشاه را

*Şiir yazmayı bırak, artık söyleme sadece Selçukşâh'ın devletine dua et.*³⁵

مظفرالدین سلجوقشاه کز عدلش
روان تکلہ و بو بکر سعد می نازند

*Muzaffereddîn Selçukşâh'ın adaletinden Tekle ve Ebû Bekr Sa'd'ın*³⁶
ruhları övünür.

بدور دولت سلجوقشاه سلغر شاه
خدايگان معظم اتابک اعظم

*Muazzam kudretli büyük Atabek Salgurlu Şâhı Selçukşâh'ın devleti*³⁷
zamanında.

امید بسته بر آمد صباح خیر دمید
بدور دولت سلجوقشاه سلغر شاه

*Salgurlu Şâhı Selçukşâh'ın devleti zamanında; sabah hayırla doğdu ümit bağladı.*³⁸

Atabek Muhammedşâh gibi Muzafferüddîn Selçukşâh da Sa'dî tarafından methedilmektedir. Edebiyat ehlinin Fars atabekliğinde hüküm sürmüş yöneticiler tarafından devamlı korunması bize bu işin aslında bir devlet politikası haline geldiğini göstermektedir. Sa'dî-i Şîrâzî'nin Ebu Bekr b. Sa'd'dan başlayarak ve Ebu Bekr b. Sa'd'dan sonra gelen tüm Fars hâkimlerini külliyyatında zikretmesi ve övmesi hükümdarlar değişse de Fars yöneticilerinin müeddiblere sahip olmasını belirli bir politika olarak düşünmemize sebep olmaktadır.

4. Ayâz:

Ayâz, Sultan Gazneli Mahmûd'un musahibi yani sohbet arkadaşı olmuş, Gazneli Mahmûd için değerli devlet adamları arasında yer almıştır. Gazneli Mahmûd'a danışmanlık yapmakla kalmayan Ayâz, ayrıca Sultan tarafından sevilen ve değer verilen bir kişilik olarak

³³ Şebânkârî, Mecma'u'l-Ensâb, 186.

³⁴ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 939.

³⁵ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 887.

³⁶ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 903.

³⁷ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 924.

³⁸ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 939.

Sa'dî'nin şiirlerinde karşımıza çıkmaktadır. Sultan Mahmûd, genç bir Türk köle olan Ayâz'ı çok sevmiş, ona yakın ilgi duymuş ve aralarında çok sıkı bağlar oluşmuştur. Sultan Mahmûd onu ömrünün sonuna kadar hiç yanından ayırmamıştır.³⁹

یکی خرده بر شاه غزنین گرفت که حسنی ندارد ایاز ای شگفت

*Birisi, ne tuhaftır! Ayâz, hiç de güzel değildir, diyerek Gazne hükümdarını çekmiştir.*⁴⁰

دست مجنون و دامن لیلی روی محمود و خاک پای ایاز

*Mecnûn'un eli ve Leylâ'nun eteği; Mahmûd'un yüzü ve Ayâz'ın ayağının toprağı.*⁴¹

Mecnûn, çaresiz bir âşık olmasına rağmen Leylâ'yı düşünmektedir. Sultan Mahmûd ise büyük bir hükümdar olmasına rağmen musahibi Ayâz'ın ayağının tozunu yüzüne sürmektedir. Biri çok büyük bir âşık ve diğeri ise dünyaca ünlü bir hükümdar olmasına rağmen her ikisi de muhabbet duydukları kişilere karşı zayıf kalmaktadırlar.

ای که نصیحت کنی کز پی او دگر مرو در نظر سبکتکین عیب ایاز می کنی

*Bana artık onun peşinden gitmememi öğütölüyorsun; Sebüktegin'in (Sultan Gazneli Mahmûd'un babası) huzurunda Ayâz'ın ayıplıyorsun.*⁴²

Bu beyitte Sa'dî-i Şîrâzî, sevgilinin âşığına nasihat etmesine rağmen kendisinin maşûğundan istediği gibi davranmadığına işaret etmektedir. Aslında şair, burada sevgilinin istediği ile yaptığı şey arasında mevcut olan çelişkiden bahsetmektedir. Ayâz'ın kusurlarının beyan edilmesi de bu bağlamda Sa'dî-i Şîrâzî tarafından örnek olarak kullanılmıştır.

وه که ازو جور و تدبیم چه خوش آید چون حرکات ایاز بر دل محمود

*Vay! Bana ondan gelen acı ve sıkıntı ne güzeldir; Mahmûd'un gönlündeki Ayâz'ın hareketleri gibi.*⁴³

Sevgilinin her türlü cefası Sa'dî'ye göre âşığın gözüne hoş görünmektedir. Muhabbet duyulanın eziyet veren her çeşit tavrı ve davranışı Sultan Mahmûd'un musahibi Ayâz'ın hareketlerine benzetilmiştir.

Köle kökenli bir devlet adamı olmasına rağmen Sultan Mahmûd üzerinde oldukça fazla etkiye sahip olması hatta Sultan'ın Ayâz'a karşı muhabbet beslemesi bu tarihî karakterin Fars edebiyatında bolca kullanılmasına sebep olmuştur. Sa'dî-i Şîrâzî, Ayâz karakterini; özellikle dünyaya yön veren siyasî ve askerî faaliyetlere girişen güç sahibi kişilerin bile sıradan fakat saygı duydukları ya da güvendikleri kişiler karşısında güçsüz kalmalarına örnek olarak kullanmaktadır.

³⁹ Şebânkâreî, Mecma'u'l-Ensâb, 64; Nimet Yıldırım, Fars Mitolojisi Sözlüğü, İstanbul 2017, 544; Deniz Erçavuş, Hâfız-Şîrâzî'nin Gazellerinde Mitolojik Unsurlar, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum 2012, 181-182.

⁴⁰ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 304; Şîrâzî, Bostan ve Gülistan, (Haz. Su- Karadeniz), 127.

⁴¹ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 622; Şeyh Muslihiddin Sa'dî-yi Şîrâzî, Şerh-i Gazelhâ-yi Sa'dî, (Tsh. Muhammed Rızâ Buzurk Hâlikî-Turec 'İkdâyî), I, İntişârât-i Zevvâr, Tahrân 1386 hş., 678.

⁴² Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 807.

⁴³ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 905.

5. Aybek:

Türkistan kökenli olan Aybek, Sultan Şehâbeddîn Gûrî'nin sadık kölelerinden olup daha sonra Kutbeddîn adı ile Delhi Sultanlığının kurucusu olarak karşımıza çıkmaktadır. 1206-1210 tarihleri arasında hüküm sürmüş ve Lahor'da tahta çıkmıştır. Kurduğu devletin sınırlarını orta Hindistan'a kadar genişletmiştir. Kutbeddîn Aybek sanata ve imara önem veren biri olarak bilinmektedir.⁴⁴

بندگی درت کنم چندی بی ریا همچو ایبک و سنقر

*Aybek ve Sungur gibi riyâsızca, senin kapında ne zamana kadar kölelik edeyim.*⁴⁵

Sa'dî, tarihte bilinen iki ünlü köle kökenli devlet adamından örnek vererek onlar gibi, kendisinin de sevgilinin kapısında sadık ve riyâsız olarak beklediğine değinmektedir. Bu köle kökenli devlet adamlarının vefalı davranışları ilerleyen dönem içerisinde onları önemli bir konuma getirmiş ve davranışlarının ödülünü elde etmişlerdir. Sa'dî-i Şîrâzî, kendisini onlara benzeterek aslında sabır ve vefa ile beklemenin sonunda başarıya ulaşmanın mümkün olacağına işaret etmektedir.

6. Efrâsiyâb:

Ferîdûn'un üç oğlundan biri olan Tûr'un soyundan gelen Efrâsiyâb, Türkistan bölgesinin hâkimidir. Efrâsiyâb, antik İran efsanelerinde İran-Turan savaşlarında Turan ordularını temsil eden Türk kökenli hükümdardır.⁴⁶ Efrâsiyâb karakteri özellikle Firdevsî'nin *Şâhnâme* adlı eserinde İran-Turan savaşlarında sık sık bahsedilen korkusuz ve çetin düşmanı simgelemektedir. Hatta Firdevsî'nin eserine göre Efrâsiyâb'ın Turan orduları bir müddet İran'ı işgal bile etmişlerdir.⁴⁷

گر او پیشدستی کند غم مدار ورافراسیاب است مغزش برار

*Önce el kaldıran düşman olursa kaygılanma; Efrâsiyâb da olsa beynini akat.*⁴⁸

Bostân adlı eserinde ordu sevk etmenin ve düşmanla çarpışmanın usulleri üzerine de bilgiler veren Sa'dî, ilk hamlenin düşmandan gelmesi hususunda hükümdarları uyarılmaktadır. Ona göre ilk saldıran düşman olursa savaşta haklı olan taraf olunacağına onun karşısına korkusuzca çıkılması gerektiğine dikkat çekmektedir. Hatta bu düşman Efrâsiyâb gibi güçlü ya da çetin olsa da haklı olanın her zaman galip olacağına değinmektedir. Bu beyitte Efrâsiyâb, güçlü düşman ile özdeşleştirilmiştir.

سعدی نگفتمت که مرو در کند عشق تیر نظر بیفکند افراسیاب را

*Sa'dî, sana söylemedi mi? Aşkın kemendine esir olma! Efrâsiyâb'ın bakışı ok atar.*⁴⁹ Şair, bu gazeliyatında yer alan bu beytinde sevgilinin bakışını Efrâsiyâb'ın okuna

⁴⁴ Minhâcuddîn Osmân b. Sirâcuddîn Muhammed Cûzcânî, *Tabakât-ı Nâsırî*, I, (Haz. Abdullhay Habîbî), Encümen-i Târîh-i Afgânîstân, Kâbil 1343 hş., 413-418.

⁴⁵ Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, (Tsh. Furûğî), 1059.

⁴⁶ İbn-i Belhî, *Farsnâme, İntişârât-i Esâtîr*, Tahrân 1384 hş., 13.

⁴⁷ Hekîm Ebu'l-Kâsım Firdevsî, *Şâhnâme, İntişârât-i Tahrân*, Tahrân 1388 hş., 134-162.

⁴⁸ Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, (Tsh. Furûğî), 260.

⁴⁹ Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, (Tsh. Furûğî), 447; Şîrâzî, *Şerh-i Gazelâ-yi Sa'dî*, (Tsh. Hâlikî-'İkdâyî), I, 28.

benzetmekte ve onun bakışını âşıktan kudretli görmektedir. Sa'dî'ye göre aşkın kendine esir olunmamalı ve sevgilinin ok atan bakışına kapılmamak gerekmektedir. Çünkü bunlar âşığın kuvvetinin üzerindedir. Aslında sevgili çetin ve güçlü olan bir düşmana benzetilmekte ve onun karşısında âşığın da çaresiz olduğu anlatılmak istenmektedir. Ve bu güçlü düşmanın çetinliği de *Şâhnâme*'deki kudretli düşman Efrâsiyâb ile eş görülmektedir.

گر آن ساعد که او دارد بدی با رستم دستان به یک ساعت بیفکندی اگر افراسیابستی

*O, Rüstem hikâyesindeki gibi bir pazuya sahipse; Efrâsiyâb'ı bir anda yenebilir.*⁵⁰
رستمی باید که پیشانی کند با دیو نفس گر برو غالب شویم افراسیاب افکنده ایم

*Rüstemliğin dev nefise küstahlık etmesi gerekir; galip gelirse, Efrâsiyâb'ı yenmişiz demektir.*⁵¹

نه سام و نریمان و افراسیاب نه کسری و دارا و جمشید ماند

*Ne Sâm, Nerîmân, Efrâsiyâb; ne de Kisrâ (Nûşirâven), Dârâ, Cemşîd kaldı.*⁵²

Sa'dî'ye göre dünyanın fani bir mekân olduğu her defasında hatırlanmalıdır. Bunu yaparken de şair devamlı antik dönemin büyük hükümdarlarına dünyanın kalmadığını Efrâsiyâb'ı örnek göstererek hatırlatmaktadır. Ayrıca nefsin küstahlığına galip gelen kişiyi de Efrâsiyâb gibi güçlü bir düşmana galip gelmeye benzetmektedir.

7. Kızıl Arslan:

Kızıl Arslan, İldenizliler olarak bilinen Azerbaycan Atabeklerinin üçüncü hükümdarı olup, Musul Atabekliği ve diğer yerel devletlerle mücadele etmiştir. Kızıl Arslan zamanında Azerbaycan Atabekliği kudretli bir zaman yaşamıştır. Kızıl Arslan, 1186 tarihinde vefat etmiştir.⁵³

چه حاجت که نه کرسی آسمان نهی زیر پای قزل ارسلان

*Ne gerek var, göklerin dokuz katlı kürsüsünü Kızıl Arslan'ın ayağı altına koyarsın.*⁵⁴
قزل ارسلان قلعه ای سخت داشت که گردن به الوند بر میفراشت

*Kızıl Arslan'ın sağlam bir kalesi vardı; Elvend dağına başkaldırıyordu.*⁵⁵

8. Sebüktekin:

Gazneli devletinin kurucusu ve ilk hükümdarı olan Sebüktekin, 977-997 tarihleri arasında hüküm sürmüştür. Türk asıllı olan Sebüktekin, Afganistan ve Kuzey Hindistan bölgelerine sefer düzenlemiştir. Oğlu Mahmûd daha sonra Gazne Devletini genişletecek çağın en büyük devleti haline getirecektir.⁵⁶

⁵⁰ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 748; Şîrâzî, Şerh-i Gazelâ-yi Sa'dî, (Tsh. Hâlikî-'İkdâyî), II, 1084.

⁵¹ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 1020.

⁵² Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 1051.

⁵³ Faruk Sümer, "Kızıl Arslan", İA, VI, MEB Basımevi, İstanbul 1945, 787-789.

⁵⁴ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 215.

⁵⁵ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 348.

⁵⁶ Cüzcânî, Tabakât-ı Nâsırî, I, 266-269.

ای که نصیحتم کنی کز پی او دگر مرو در نظر سبکتکین عیب ایاز کنی

*Bana artık onun arkasından gitmememi öğütliyorsun; Sebüktegin'in huzurunda Ayâz'ın ayıbını beyan ediyorsun.*⁵⁷

Sa'dî'nin Afganistan ve Hindistan tarihine hâkim olduğunu şiirlerinde Gazne devleti yöneticilerinden birçok örnek vermesi ile bilmekteyiz. Sebüktekin, Gazneli Mahmûd ve Ayâz, Sa'dî'nin bu dönemden ismine yer verdiği şahsiyetler arasında yer almaktadır.

9. Sultan Alparslan:

Sultan Alparslan, Büyük Selçuklu hanedanının en bilinen hükümdarlarından birisidir. Anadolu Türk tarihi için de önemli bir karakter olan Sultan Alparslan zamanında 1071 Malazgirt zaferi kazanılmış ve Anadolu'nun İslamlaşması ve Türk yurdu haline gelmesi onun döneminde başlamıştır. Alparslan ve ardından gelen Melikşâh dönemi Büyük Selçukluların en parlak dönemlerini teşkil etmektedir.⁵⁸

چو الپ ارسلان جان به جانبخش داد پسر تاج شاهى به سر بر نهاد

*Alparslan, canını yaratıcıya verdiğinde, şahlık tacını oğlu giymiştir.*⁵⁹

Sa'dî, külliyyatının birçok yerinde ölüm döşeğinde olan veya vefat eden hükümdarlara dikkat çekerek onların yerine geçen oğullarına veya ölüm döşeğinde bu yöneticilerin nasihat ettikleri çocuklarına yer vermektedir. Bu simgeyi kullanarak şair aslında, dünyanın büyük hükümdarlara bile kalmadığına sık sık vurgu yaparak hayatın bir gerçeği olan ölüme dikkat çekmek istemektedir. Bu bağlamda ele alınan isimlerden birisi de Sultan Alparslan olmuştur.

10. Sungur:

Salgurluların kurucusu Sungur, 1148-1161 yılları arasında hüküm sürmüştür. Selçuklulardan bağımsız hareket eden Sungur, şube Selçuklu devletleri ile de mücadele etmiştir.⁶⁰

بندگی درت کنم چندی بی ریا همچو ایبک و سنقر

*Aybek ve Sungur gibi riyâsızca, senin kapında ne zamana kadar kölelik edeyim.*⁶¹

Sungur'un sadık bir köle olmasını sevgiliye olan bağlılığına örnek olarak göstermektedir.

11. Tekiş:

Tekiş, Hârizmşâh hanedanından altıncı hükümdar Alaüddin Tekiş, 1172-1200 tarihleri arasında hüküm sürmüştür.⁶²

⁵⁷ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 807.

⁵⁸ Şebânkâreî, Mecma'u'l-Ensâb, 100-102.

⁵⁹ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 248; Şîrâzî, Bostan ve Gülîstan, (Haz. Su- Karadeniz), 66.

⁶⁰ Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Ebî'l-Hayr Zerkûb-i Şîrâzî, Şîrâznâme, (Tsh. Behmen Kerîmî), Tahrân 1310-1350 hş., 49-50.

⁶¹ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 1059.

⁶² Şebânkâreî, Mecma'u'l-Ensâb, 137-138.

تکش با غلامان یکی راز گفت که این را نباید به کس باز گفت

*Tekiş, sırlarından birini kölelerine açmış, sakın bunu kimseye söylemeyin diye de tembih etmişti.*⁶³

Sa'dî, külliyyâtında Hârizmşâh liderlerine de yer vermiş onların kıssalarından alıntı yaparak örnek vermiştir. Aslında külliyyatın geneline bakıldığında bir çok Türk hükümdarının Sa'dî tarafından metafor olarak kullanıldığını rahat bir şekilde görmekteyiz. Bu durum bize İran coğrafyasının aslında Türk tarihinin bir parçası olduğunu gösteren güzel bir örnektir.

12. Tekle:

Tekle, Fars atabeylerinin üçüncüsüdür.⁶⁴

در اخبار شاهان پیشینه هست که چون تکله بر تخت زنگی نشست

به دورانش از کس نیاززد کس سبق برد اگر خود همین بود و بس

Eski padişahların arasında söylenir; Tekle, tahtına oturduktan sonra

*Bütün varlığı bundan ibaret olsa bile, onun döneminde kimse kimseden incinmedi.*⁶⁵

مظفرالدین سلجوقشاه کز عدلش روان تکله و بو بکر سعد می نازند

*Muzaffereddîn Selçukşâh'ın adaletinden Tekle ve Ebû Bekr Sa'd'ın ruhları övünür.*⁶⁶

13. Tuğrul:

Melik Muhammed vefat ettikten sonra oğlu Tuğrulşâh (1156-1170) Kirmân tahtına oturmuş ve kendisini tanımayan amcası Selçukşâh ile mücadele ederek onu öldürtmüştür. Babası gibi Salgurlular ile iyi ilişkiler içinde olan Tuğrulşâh döneminde, atabeklerin devlet yönetiminde söz sahibi olmaya başladıklarını görmekteyiz. Alâeddin Bozkuş ve Müeyyidüddin Reyhan bu dönemde devlet içerisinde öne çıkan atabekler arasında yer almaktadırlar. 1170'de vefat eden Tuğrulşâh zamanında Kirmân Selçukluları refah içerisinde idi.⁶⁷

شیدم که طغرل شبی در خزان گذر کرد برهندوی پاسبان

*Bir sonbahar gecesi Tuğrul Şâh saray bekçilerinden bir köleye uğramıştı.*⁶⁸

14. Şemseddîn Muhammed Cüveynî

Hârizmli bir Müslüman olup Cengiz Han'ın Batı seferinden Hülegü'nun Ön Asya'ya gelişine kadar yaklaşık otuz beş yıl babası Bahâeddîn Cüveynî ile Moğol idarecilerinin

⁶³ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 365; Şîrâzî, Bostan ve Gülistan, (Haz. Su- Karadeniz), 188.

⁶⁴ Şebânkâreî, Mecma'u'l-Ensâb, 183.

⁶⁵ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 233; Şîrâzî, Bostan ve Gülistan, (Haz. Su- Karadeniz), 50.

⁶⁶ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 903.

⁶⁷ Şebânkâreî, Mecma'u'l-Ensâb, 192; Erdoğan Merçil, Kirmân Selçukluları, TTK, Ankara 1989, 313-314.

⁶⁸ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 393.

kâtipliğini yapmıştır. Bitikçilik görevinden Seyfeddîn Bitikçi'nin öldürülmesinden sonra Sâhib-i Dîvânlık görevine getirilmiş, bu görevini İlhan Abaka zamanında da sürdürmüştür. İlhanlı devletinin teşkilinde idarî olarak büyük katkıları olmuştur. İlhan Argun zamanında babası Abaka'nın ölümünden mesul tutularak öldürtülmüştür.⁶⁹

خدايگان صدور زمانه شمس الدين
عماد قبه اسلام و قبله زوار

*İslâm kublesinin hizmetçisi ve İslâm kubbesinin desteği zamanın büyüklerinin kudretlisi Şemseddîn.*⁷⁰

Sâhib-i Dîvân Şemseddîn Muhammed Cüveynî'ye yazdığı medhiyeleri ile de tanınan şairin külliyâtında, hem Şemseddîn Cüveynî'ye hem de Şemseddîn Cüveynî'nin kardeşi Bağdad hâkimi Ata Melik Cüveynî'ye ve dönemin büyüklerine yazılmış birçok medhiyeleri de mevcuttur.⁷¹

هيچ شگ نیست که فریاد من آنجا برسد
عجب از صاحب دیوان نرسد فریادم

*Şüphesiz ki oraya ulaşırs feryâdım; acaba Sâhib-i Dîvân'a ulaşmadı mı feryâdım?*⁷²

تو همچو صاحب دیوان مکن که سعدی را
بیگ ره از نظر خویشتن بیندازی

*Sa'dî'yi Sâhib-i Dîvân gibi etme ki, birden gözünden düşüresin.*⁷³

خدايگان صدور زمانه شمس الدين
عماد قبه اسلام و قبله زوار

*İslâm kabilesinin hizmetçisi ve İslâm kubbesinin desteği zamanın büyüklerinin kudretlisi Şemseddîn.*⁷⁴

بهرکسی نتوان گفت شرح قصه خویش
مگر به صاحب دیوان محترم گویم

*Herkese kendi hikayesi söylenemez, ancak Muhterem Sâhib-i Dîvân'a söylerim.*⁷⁵

بصدر صاحب دیوان ایلخان نالم
که در ایاسه او جور نیست بر مسکین

*Yüce İlhanlı sâhib-i dîvânının makamında dert yanıyorum, çünkü onun arzusunda zulüm yoktur fakire.*⁷⁶

⁶⁹ Abû'l-Farac, Abû'l-Farac Tarihi, II, 585, 617; Ebu'l-Ferec İbnü'l-İbrî, Târîhu Muhtasari'd-Düvel, (Çev. Şerafettin Yaltkaya), TTK, Ankara 2011, 61; Mîr Seyyid Hamîdeddîn Muhammed b. Seyyid Burhâneddîn Hâvendşâh b. Kemâleddîn Mahmûd el-Belhî Mîrhând, Târîh-i Ravzatu's-Safâ, V, Pîrûz, Tahrân 1339 hş., 346; Abdullah b. Ömer Beyzâvî, Nizâmü't-Tevârih, (Tsh. Mîr Hâşim Muhaddes), Tahrân 1382 hş., 134, 427; Özkan Dayı, "Vezir Şemseddîn Cüveynî'nin İlhanlı Devletindeki Faaliyetleri (1263-1284)", Bayburt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Dergisi, Sayı: 1, Bayburt 2018, s. 95-108; Özkan Dayı, Moğolların Teşkilat ve İdarî Tarihi (İran Moğolları 1220-1295), Altınordu Yay., Ankara 2020, 357.

⁷⁰ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 910.

⁷¹ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 914, 917, 926, 930, 944, 1037, 1057.

⁷² Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 657.

⁷³ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 907.

⁷⁴ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 910.

⁷⁵ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 927.

⁷⁶ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 936.

15. Ata Melik Alâaddîn Muhammed Cüveynî

Hârizmli olan Cüveynî ailesinden birçok insan Moğolların hizmetinde bulunmuştur. Bunlardan Ata Melik Cüveynî'nin babası Bahâeddîn Cüveynî, Moğolların batıda görevlendirmiş olduğu sivil idarecilerin yanında uzun süre çalışmıştır. Ata Melik, ilk eğitimini babasından almıştır. Argun Aka'nın özel kâtibi olarak on yedi yıl görev yapmış, onunla birlikte birkaç kez Moğolistan'a gitmiştir. Daha sonra Argun Aka tarafından İlhan Hülegü'ya tanıtılmıştır. Yine Argun Aka tarafından Hülegü'nun hizmetinde bulunmaları için atanmıştır. Alamut kalesinin düşüşünde ve Bağdad'ın kuşatılmasında bulunmuştur. Bağdad'ın düşüşünden sonra bu şehrin hâkimliğini yapmış ve imarı için çalışmıştır. Mecdü'l-Mülk'ün Cüveynî ailesine muhalefeti sonucunda sıkıntılı bir dönem yaşamıştır. 1282 yılında Mugan'da vefat etmiştir.⁷⁷

Sa'dî-i Şîrâzî'nin Atamelik Cüveynî için yazdığı övgü dolu şiirlerden biri de bu beyitle başlamaktadır;

کدام باغ به دیدار دوستان ماند کسی بهشت نگوید به بوستان ماند

*Dostlarla buluşulan hangi bağ kaldı, kimse kalan bahçeye cennet demez.*⁷⁸

16. Emîr Enkiyânû:

Enkiyanu, İlhan Abaka'nın⁷⁹ Moğol kökenli emirlerinden olup bir süre Fars bölgesinde yöneticilik yapmıştır. Daha sonra İlhan Hülegü'nun elindeki toprakları idarî olarak taksim ettiğini görmekteyiz. Irak, Horasan ve Mâzenderân memleketlerini Ceyhun nehrine kadar en büyük şehzâde Abaka'ya tefviz etmiş, Arrân ve Azerbaycan'ı diğer oğlu Yeşmut'a havale etmiş; Diyar-ı Rebi'a'dan Fırat'ın kıyısına kadar olan yerleri Emîr Tudavun'a bırakmıştır. Rum memleketlerini Mu'ineddîn Pervâne'ye, Tebriz'i Melik Sadreddin'e, Kirman'ı Türkan Hatun'a, Fars'ı Emîr Enkiyanu'ya ihsan etmiştir. Emîr Seyfeddîn şehit edildikten sonra Sâhib Şemseddîn Muhammed Cüveynî'yi yüceltip memleketlerin sâhib-i divânlığını ona verdiğini ve Bağdad mülkünü kardeşi Sâhib Alâaddîn Ata Melik Cüveynî'ye bağışladığını görmekteyiz.⁸⁰

وان کیست انکیانه که دادار آسمان دادست مرو را همه حسن و شمایل

⁷⁷ Muhammed b. Şâkir el-Kutbî, Fevâtu'l-Vefeyât, II, Dâr-i Sâdir, Beyrut 1974, 452-453; Mîrhând, Târih-i Ravzatu's-Safâ, V, 271, 278, 325; Safa, Târih-i Edebiyât der İrân, III, 31; Safa, İrân Edebiyatı Tarihi, II, 26; Reşîdüddîn, Câmî'u't-Tevârih, 689, 777-778; Mîrhând, Târih-i Ravzatu's-Safâ, V, 230; E. T. Refî'i-H. Gulistânî, "Alâaddîn 'Atâ Melik Cüveynî ve Hülâgü Hân-i Mogûl", Fashnâme-i 'İlmî- Pejûheşi Târih, 9, ty., 108, Âştiyânî, Târih-i Mogûl ve Evâyil-i Eyyâm-i Teymûrî, I-II, 169-170.

⁷⁸ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûği), 903.

⁷⁹ İlhan Abaka (1265-1282), İlhan Hülegüoğlu ve İlhanlı Devleti'nin ikinci hükümdarı. Detaylı bilgi için bk. Ebu'l-Ferec İbnu'l-İbrî, Târihu Muhtasari'd-Düvel, 47; Kurban Durmuşoğlu, "Abaka Han Dönemi (1265-1282) İlhanlılar'da Dış Siyaset (Altın Ordu-Çağatay- Memlûk Örneği)", Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Sayı: 65, Erzurum 2019, s. 222-227.

⁸⁰ Reşîdüddîn, Câmî'u't-Tevârih, 732,734; Mîrhând, Târih-i Ravzatu's-Safâ, V, 271; Benâketî, Târih-i Benâketî, 425; Zerküb-i Şîrâzî, Şîrâznâme, 65; Mollâ Ahmed Tetevî-Asâf Hân Kazvîni, Târih-i Elfî, (Tsh. Gulâm Rızâ Tabâtabâyî Mecd), VI, Şirket-i İntişârât-i 'İlmî ve Fehengî, Tahrân 1382 hş., 4034; Âştiyânî, Târih-i Mogûl ve Evâyil-i Eyyâm-i Teymûrî, I-II, 197.

امروز در بسیط ندارد مقابلی

نوبین اعظم آنکه بتدبیر و فهم و رای

Merv'e bütün güzellikleri ve şekilleri veren gökyüzünün yaratıcısı olan o Enkiyânû kimdir?

*Bugün o büyük Noyanın tedbir ve düşüncesinin karşılığını anlatmak basit değildir.*⁸¹

Şair, Moğol istilasının getirmiş olduğu karışıklıktan sonra Emir Enkiyânû'nun aldığı tedbirleri yerinde bulmakta, aynı sitâyîş içerisinde onun için aşağıdaki beyitte de dua etmektedir.

سعدی دعای خیر تو گویان چو بلبل

همواره بوستان امیدت شکفته باد

*Senin ümidinle çiçek bahçesi daima açsın! Sa'dî, bir bülbül gibi sana hayırlı dua da bulursun!*⁸²

انکیانو سرور عالی

خسرو عادل امیر نامور

من جواهر می کنم وی نثار

دیگران حلوا و بطرغو آوردند

Âdil hükümdar, ünlü emir, yüce soylu mutlu Enkiyânû!

*Diğerleri tatlı ve hediye getirdiler, ben ise onun üzerine cevahir saçıyorum.*⁸³

Sa'dî, Emir Enkiyânû'yu âdil ve soylu olarak methederken, onu öven diğer şairlerin sitâyîşlerini beğenmemekte ve kendi sitâyîşini daha değerli ve üstün görmektedir.

سپهدار عراق و ترک و دیلم

جهان سالار عادل انکیانو

*Irak'ın, Türk'ün ve Deylem'in komutanı; cihanın hâkimi âdil Enkiyânû.*⁸⁴

İlhanlı döneminin özellikle Hülegü ve Abâkâ zamanının en önemli Moğol kökenli devlet adamlarından olan Emir Enkiyânû, Sa'dî tarafından külliyatında methedilen Moğol devlet ricâlindedir. Özellikle onun Sa'dî'nin yaşadığı Fars bölgesinden sorumlu idarecisi olması sitâyîşlerde yer almasına da sebep olmuştur. Yukarıdaki beyitlerde Emir Enkiyânû'dan övgü dolu sözlerle bahseden Sa'dî, aslında ona sadece sitâyîşle değinmekle kalmamış çok önemli tarihi verileri de bize aktarmıştır. Şairin aktardığına göre Emir Enkiyânû'nun, Irak'ın ve Deylem'in hâkimi olduğu da anlaşılmaktadır.

17. Türkân Hatun:

Türkan Hatun (Terken Hatun), Yezd Atabek'i 'Âlâu'd-devle'nin kızı olup küçük yaşta olan oğlu Muhammed b. Sa'd'ın yerine Fars Atabekliğinde niyâbet etmiştir. Kirman bölgesi Hülegü'nun yarlığı ile Muhammed'e verilmiştir. Bu sırada Muhammed'in annesi Türkan Hatun, Kirman yönetiminde etkili idi.⁸⁵ Bu dönemde Fars ve Kirman atabeyliğine mensup kadınlarla evlilik yapılarak bölgedeki yerel hanedanlarla akrabalık kuran İlhanlı yönetiminin bu coğrafyanın yönetiminde daha etkin bir hale

⁸¹ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 954.

⁸² Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 954.

⁸³ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 914.

⁸⁴ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 923.

⁸⁵ Şebânkâreî, Mecma'u'l-Ensâb, 198-199; Zerküb-i Şîrâzî, Şîrâznâme, 62.

geldiğini görmekteyiz.

هرگز نبوده اند بعدل و سخای تو

نوشین روان و حاتم طایی که بوده اند

*Nûşîrevân ve Hâtem-i Tâyi asla senin gibi adil ve cömert değildiler.*⁸⁶ Melike Türkân Hâtûn için yazılan bu sitayişte şair, Türkân Hâtun'u Nûşîrevân ve Hâtem gibi cömert ve adil görmektedir.

18. Âbiş Hatun:

İlhan Hülegü zamanında ülke geneline atamalar yapılmıştır. Oğulları Abaka ve Yeşmut'a Horasan ve Azerbaycan bölgelerinin yönetimini bırakmıştır. Bu esnada Selçukşâh'ın öldürülmesinden sonra Hülegü'nun oğlu Mengü Timur, Sa'd b. Ebîbekr b. Sa'd'ın kızı Âbiş Hatun ile evlenince resmen Fars atabekliği Moğollara bağlı uydu bir devlet haline gelmiş oldu.⁸⁷

یکی در خوشه پروین نباشد

ز مروارید تاج خسروانیت

*Senin saltanat tacındaki incilerden biri, Ülker yıldızının güzelliğinde olamaz.*⁸⁸

Sa'dî-i Şîrâzî, Sa'd ailesini her fırsatta himayeleri için övmektedir. Âbiş binti Sa'd'ı bu korumacı tavrı devam ettirdiği için methetmektedir.

19. Şemseddîn Hüseyin 'Alekanî:

Adına Sa'dî tarafından bir methiye yazılan Şemseddîn Hüseyin 'Alekanî, İlhanlılar zamanında Fars bölgesinden sorumlu memur olarak bilinmektedir. Fakat kaynaklarda nispesi ile yer verilmeyen bu memurun; kaynaklarda aktarılan, çağdaşı olan ve Salgurluların divânında görev yapan Şemseddîn Hüseyin adlı kâtiple aynı kişi olabileceği de ihtimal dâhilindedir.⁸⁹

نام حاتم نتوان برد باز بجود

ذکر آصف نتوان کردن ازین بیش بفضل

*Fazilette kimse Âsaf'tan⁹⁰ daha fazla zıkr edilemez; cömertlikte ise kimse Hâtem'den daha fazla ünli olamaz.*⁹¹

⁸⁶ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 939.

⁸⁷ Şebânkâreî, Mecma'u'l-Ensâb, 198-199; Dayı, Moğolların Teşkilat ve İdarî Tarihi (İran Moğolları 1220-1295), 261-262.

⁸⁸ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 898.

⁸⁹ Detaylı bilgi için bk. Erdoğan Merçil, Fars Atabekleri Salgurlular, TTK, Ankara 1991, 121; Şehâbeddîn Abdullah b. Fazlullah Şîrâzî, Tahrîr-i Târih-i Vassâf, (Tsh. Abdulmuhammed Âyetî), İntişârât-ı Bonyâd-ı Ferheng-i İrân, Tahrân 1346 hş., 219-220.

[http://wikijoo.ir/index.php?title=%D8%B9%D9%84%DA%A9%D8%A7%D9%86%DB%8C%D8%8C_%D8%B4%D9%85%D8%B3_%D8%A7%D9%84%D8%AF%DB%8C%D9%86_%D8%AD%D8%B3%DB%8C%D9%86_\(%D9%80%DB%B6%DB%B8%DB%B8%D9%82\)&mobileaction=toggle_view_desktop](http://wikijoo.ir/index.php?title=%D8%B9%D9%84%DA%A9%D8%A7%D9%86%DB%8C%D8%8C_%D8%B4%D9%85%D8%B3_%D8%A7%D9%84%D8%AF%DB%8C%D9%86_%D8%AD%D8%B3%DB%8C%D9%86_(%D9%80%DB%B6%DB%B8%DB%B8%D9%82)&mobileaction=toggle_view_desktop)

⁹⁰ Âsaf hakkında detaylı bilgi için bk. Muhammed b. Cerîr Taberî, Târih-i Taberî, II, 1352 hş., 414-415; Hamdullah Ebî Bekr b. Ahmed b. Nasr Müstevfî Kazvîni, Târih-i Guzîde, (Haz. Abdülhüseyn Nevâ'î), İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahrân 1387 hş., 49; Gıyâseddîn b. Humâmeddîn el-Hüseynî Hândmîr, Habîbu's-Siyer, (Tsh. Doktor Muhammed Debîr Siyâkî), I, Kitâbfurûş-i Hayyâm, Tahrân 1333 hş., 125; Yıldırım, Fars Mitolojisi Sözlüğü, 72.

⁹¹ Şîrâzî, Kulliyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûğî), 904.

Sa'dî, Şemseddin Hüseyin 'Alekanî'yi özellikleri yüzünden Âsaf'a benzetmektedir. Kur'an-ı Kerim'in Neml suresine göre kitaptan bir ilme sahip olan kişi, İslam âlimlerin tarafından Âsaf olarak nitelendirilmektedir. Bu doğrultuda şair, Âsaf'ın ilmini cömertliği ile meşhur olan Hâtem'e benzetmiş ve ikisinin de alanlarında tartışılmaz olarak en ileride olan kişiler olduğuna değinmiştir.

همه دانند مزامير نه همچون داود

همه گویند و سخن گفتن سعدی دگرست

*Herkes Sa'dî'nin söz söylemede bambaşka olduğunu söyler; herkes Zebûr surelerini bilir fakat Davut gibi değil.*⁹²

Sa'dî, bu beytinde Şemseddin Hüseyin 'Alekanî'nin yaptığı işi çok iyi bildiğine işaret ederek, herkesin Zebûr okumayı bilmediğini fakat hiç kimsenin Davud'un güzel sesi ile Zebûr'u okuyamadığına değinerek 'Alekanî'nin üstün meziyetine vurgu yapmaktadır.

Sonuç

Sa'dî-i Şîrâzî'nin külliyyatında adı geçen ve Yakınoğu tarihinde yer edinmiş birçok Türk-Moğol devlet adamı bulunmaktadır. Çalışmamızın çerçevesinden bakıldığında Sa'dî'nin tüm külliyyatında Türk-Moğol tarihine dair önemli bir bilgi birikiminin aktarıldığını görmekteyiz. Bu açıdan külliyyatın içerisinde üç aşamada Türk-Moğol tarihine dair mevcut bilgiyi şöyle sıralayabiliriz; bunlardan ilki İran mitolojisinde yer alan Turan hâkimi, ikincisi Sa'dî'nin yaşadığı dönemin hemen öncesinde Yakınoğu coğrafyasında etkin olan Gazneli-Selçuklu devlet adamları ve şairin yaşadığı dönemde hâkim olan unsurlar hakkında verilen tarih bilgisidir.

Antik dönem Turan hükümdarı Efrâsiyâb, Sa'dî-i Şîrâzî tarafından daha çok bir zamanlar şöret, zenginlik ve geniş coğrafyalara hâkim olmuş bir karakter olarak sunulurken onun bu üstün niteliklerinden ve hükümranlığından hiçbir şeyin kalmadığına özellikle değinilmektedir. Bu yönü ile şair, faniliğe işaret ederek, güçlülerin bile gelip geçici olduğuna dikkat çekmektedir. İncelememizde Sa'dî-i Şîrâzî, Orta Çağ Türk-Moğol devlet adamlarını eserinde daha çok cömert, merhametli, ilim dünyasının hamisi, güçlü ve Moğol istilası sırasında bozulan düzenin toparlayıcısı, ümit kaynağı olarak yansıtmaktadır.

İran tarihinde aktif olarak rol oynayan tarihi simalardan bolca bahseden Sa'dî, İran coğrafyasında X. yüzyıldan sonra önemli bir yer edinen Selçuklu Türklerinden ve Büyük Selçuklu Devleti yıkıldıktan sonra yine aynı bölgede hâkim olan şube Selçuklu devletleri hükümdarlarından kıssalar aktarmaktadır. Bu açıdan külliyyat genelinde Azerbaycan Atabekleri ve Kırmân Selçukluları dikkati çeken iki Selçuklu bakiye devlet olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu edebî bilgilerin Türk tarihi çalışmalarına aktarılması ve müeddiblerin Türk tarihine bakış açılarının sunulması Türk tarihi araştırmalarına farklı bir renk katacak ve farklı bir değerlendirme metodu kazandıracaktır. Şairin özellikle çağdaşı olan Salgurlu hanedanına yani Sa'd ailesine, Fars bölgesindeki İlhanlı yöneticilerine ve Noyanlarına ve İlhanlı idarî sisteminin en başında yer alan kişilere değinmesi XIII. yüzyıl İran ve İlhanlı tarihine de ışık tutmaktadır. Sonuç olarak külliyyatın tamamına Türk-Moğol tarihi açısından bakıldığında; antik döneme, Gazneli,

⁹² Şîrâzî, Külliyyât-i Sa'dî, (Tsh. Furûği), 904.

Selçuklu, Hârizmşâh ve İlhanlı dönemine ait bir tarih okuması rahatlıkla yapılabilir.

Sa'dî, sadece iyi bir dil ustası değil, aynı zamanda Orta Çağ Türk-Moğol tarihini aktaracak kadar iyi bir tarih bilgisine sahiptir. Onun tarih bilgisini aktarışı, tarih araştırmacılarını çeşitli dönemler hakkında farklı bakış açısı ile okumaya yönlendirmekte ve Sa'dî'nin külliyatını tarihî bilgi açısından yeniden ele alarak değerlendirmeye sevk etmektedir. Bu açıdan Sa'dî-i Şîrâzî'nin külliyatının aslında bir tarih kitabı niteliğinde de olduğunu rahatça söyleyebiliriz.

Kaynaklar

- Ahmed Ebî Yakûb, *Târîh-i Yakûbî*, (Trc. Muhammed İbrahim Âyetî), II, İntişârât-i İlm ve Ferheng, Tahran 1342 hş.
- Âştîyânî, Abbâs İkbâl, *Târîh-i Mogûl ve Evâyil-i Eyyâm-i Teymûrî*, I-II, İntişârât-i Nâmek, Tahran 1374 hş.
- Beyzâvî, Abdullah b. Ömer, *Nizâmu 't-Tevârih*, (Tsh. Mîr Hâşim Muhaddes), Tahran 1382 hş.
- Cûzcânî, Minhâcuddîn Osmân b. Sirâcuddîn Muhammed, *Tabakât-ı Nâsirî*, I-II, (Haz. Abdulhay Habîbî), Encümen-i Târîh-i Afgânistân, Kâbil 1343 hş.
- Çiçekler, Mustafa, "Sa'dî-i Şîrâzî", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 405-407.
- Çiftçi, Hasan, *Klasik Fars Edebiyatında Hiciv ve Sosyal Eleştiri*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002.
- Dayı, Özkan, "Vezir Şemseddin Cüveynî'nin İlhanlı Devletindeki Faaliyetleri (1263-1284)", *Bayburt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Sayı: 1, Bayburt 2018, s. 95-108.
- Dayı, Özkan, *Moğolların Teşkilat ve İdarî Tarihi (İran Moğolları 1220-1295)*, Altınordu Yay., Ankara 2020.
- Dihhudâ, Ali Ekber, "Sa'dî", (Haz. Muhammed Mu'ineddîn -Seyyid Ca'fer Şehîdî), Çâp-i Dânişgâh-i Tahran, Tahran 1373 hş., VIII, 12040.
- Durmuşoğlu, Kurban, "Abaka Han Dönemi (1265-1282) İlhanlılar'da Dış Siyaset (Altın Ordu-Çağatay- Memlûk Örneği)", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 65, Erzurum 2019, 221-244.
- Ebu'l-Ferec İbnü'l-İbrî, *Târîhu Muhtasari'd-Düvel*, (Çev. Şerafettin Yaltkaya), TTK, Ankara 2011.
- el-Kutbî, Muhammed b. Şâkir, *Fevâtu 'l-Vefeyât*, I-V, Dâr-i Sâdir, Beyrut 1974.
- Ensârî, Muhammed Hasan Câberî, *Târîh-i İsfahân ve Rey*, İsfahân 1321 hş.
- Erçavuş, Deniz, *Hâfiz-ı Şîrâzî'nin Gazellerinde Mitolojik Unsurlar*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2012.
- es-Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman b. Ebi Bekr, *Târîhu 'l-Hulefâ*, Beyrut 1416.
- Fehmî, Abdusselâm Abdulazîz, *Târîhü 'l-Devletü 'l-Mogûliyye fî İrân*, Dârü'l-Ma'ârif, İskenderiye 1981.
- Hândmîr, Gıyâseddîn b. Humâmeddîn el-Hüseynî, *Habîbu's-Siyer*, (Tsh. Doktor Muhammed Debîr Siyâkî), I-IV, Kitâbfurûş-i Hayyâm, Tahran 1333 hş.
- Hekîm Ebu'l-Kâsım Firdevsî, *Şâhnâme*, İntişârât-i Tahran, Tahran 1388 hş.
- İbn Kuteybe, *Uyûnü 'l-aḥbâr*, I, Kahire 1996.
- İbn-i Belhî, *Farsnâme*, İntişârât-i Esâtîr, Tahran 1384 hş.
- İsmâ'îl Bâşâ el-Bağdâdî, *Hedîyyetu 'l-Ârifîn*, I-II, İstanbul 1951.
- Kazvîni, Hamdullah Ebî Bekr b. Ahmed b. Nasr Müstevfî, *Târîh-i Guzîde*, (Haz. Abdulhüseyn Nevâ'î), İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran 1387 hş.
- Kehhâle, Umar Rızâ, *Mu'cemu 'l-Mü'ellifîn*, I-XV, Dâr-i İhyâü't-Turâsü'l-'Arabiyye, Beyrut ty.
- Kenârrûdî, Kurbân 'Alî, "Nizâm-i Mâliyât-i Mogûlân ve Te'sîr-i Ân der İnhitât ve Zevâl-i Şehrâyi İrân", *Pejûheşî Târîh*, 1387 hş., 12, 83-111.
- Merçil, Erdoğan, *Fars Atabekleri Salgurlular*, TTK, Ankara 1991.


- Merçil, Erdoğan, *Kirmân Selçukluları*, TTK, Ankara 1989.
- Mîrhând, Mîr Seyyid Hamîdeddîn Muhammed b. Seyyid Burhâneddîn Hâvendşâh b. Kemâleddîn Mahmûd el-Belhî, *Târîh-i Ravzatu 's-Safâ*, I-XI, Pîrûz, Tahrân 1339 hş.
- Muhammed b. Dâvud, *Târîh-i Benâketî*, (Tsh. Ca'fer Şe'âr), Tahrân 1348 hş.
- Mü'eyyid Şîrâzî, Ca'fer, "Peyvendhâ-yi Honerî Kemâl Hucendî ve Sa'dî Şîrâzî", *Makâlât-i Mecme 'i Bozorgdâşt-i Kemâl-i Hucendî*, Tebriz 1375 hş., I, 253-270.
- Nefîsî, Sa'id, *Târîh-i Nazm ve Nesr der Îrân ve Zebân-i Fârsî*, I-II, İntişârât-i Furûgî, Tahrân 1363 hş.
- Özgüdenli, Osman Gazi, "Ögedey Han", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 21-22.
- Reşîdüddîn Fazlullâh, *Câmi'u't-Tevârîh*, (Tsh. Doktor Behmen Kerîmî), İntişârât-i İkbâl, Tahrân 1374 hş.
- Rızâ Kulî Hân Hidâyet, *Fihrisu't-Tevârîh*, (Tsh. Abdulhüseyn Nevâ'î-Mîr Hâşim Muhaddes), Tahrân 1373 hş.
- Şeyh Muslihiddîn Sa'dî-yi Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa'dî*, (Tsh. Muhammed 'Alî Furûgî), İntişârât-i Kaknûs, Tahrân 1368 hş.
- Şeyh Muslihiddîn Sa'dî-yi Şîrâzî, *Külliyât-ı Sa'dî*, (Haz. Muhammed Alî Furûgî Nûshasından Nâsir Ahmedzâde), Tahrân 1390 hş.
- Şeyh Muslihiddîn Sa'dî-yi Şîrâzî, *Bostan ve Gülistan*, (Haz. Hüseyin Su-Abdürrahim Karadeniz), Hece Yayınları, Ankara 2011.
- Şeyh Muslihiddîn Sa'dî-yi Şîrâzî, *Golistân-i Sa'dî*, (Tsh. Halil Hatîb Rehber), Tahran 1347 hş.
- Şeyh Muslihiddîn Sa'dî-yi Şîrâzî, *Şerh-i Gazelhâ-yi Sa'dî*, (Tsh. Muhammed Rızâ Buzurk Hâlikî-Turec 'İkdâyî), I-II, İntişârât-i Zevvâr, Tahrân 1386 hş.
- Semerkindî, Emîr Devletşâh, *Tezkiretu 'ş-Şu'arâ*, (Tsh. Muhammed Ramazânî), İntişârât-i Pedîde-i Hâver, 1338 hş.
- Sümer, Faruk, "Kızıl Arslan", *İA*, VI, MEB Basımevi, İstanbul 1945, 787-789.
- Şebânkâreî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Mecma'u'l-Ensâb*, (Tsh. Mîr Hâşim Muhammed), İntişârât-i Emîr Kebîr, Tahrân 1343 hş.
- Şîrâzî, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Ebi'l-Hayr Zerkûb-i Şîrâznâme, (Tsh. Behmen Kerîmî), Tahrân 1310-1350 hş.
- Refî'î, Emîr Teymûr-Gulistânî, Hânîye , "Alâaddin 'Atâ Melik Cüveynî ve Hülâgû Hân-i Mogûl", *Faslnâme-i 'İlmî-Pejûheşi Târîh*, ty., 9, 105-121.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târîh-i Taberî*, I-XVI, 1352 hş.
- Tetevî, Mollâ Ahmed-Kazvînî, Asâf Hân, *Târîh-i Elfî*, (Tsh. Gulâm Rızâ Tabâtabâyî Meccd), I-VI, Şirket-i İntişârât-i 'İlmî ve Fehengî, Tahrân 1382 hş.
- Üçok, Bahriye, *İslâm Tarihi Emeviler Abbasiler*, Ankara 1979.
- Ünal, Ömer, "Sa'dî-i Şîrâzî'nin Arapça Şiirleri ve Bağdad Mersiyesi", *Nûsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Ankara 2006, 21, 89-110.
- Yâhakkî, Muhammed Ca'fer, *Kulliyât-ı Târîh-i Edebiyât-ı Fârsî*, Tahrân 1389 hş.
- Yıldırım, Nimet, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, Kablıc Yay., İstanbul 2017.
- Zebihullah-i Safa, *Târîh-i Edebiyât der Îrân*, I-V, İntişârât-ı Firdovs, Tahrân 1349 hş.
- Zebihullah-i Safa, *İran Edebiyatı Tarihi*, (Çev. Hasan Almaz), I-II, Nusha Yay., Ankara 2005.



SULTAN ALP ARSLAN'IN MERKEZİ OTORİTEYİ SAĞLAMA ÇABALARI:
1. HUTTELAN SEFERİ
SULTAN ALP ARSLAN'S EFFORTS TO SECURE CENTRAL AUTHORITY:
1. HUTTALAN EXPEDITION

ÖZGÜR TOKAN


Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü
Assist. Prof. Dr., Bartın University, Faculty of Letters, Department of History
otokan@bartin.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-0958-5714>

Atıf / Citation

Tokan, Ö. 2020. "Sultan Alp Arslan'ın Merkezi Otoriteyi Sağlama Çabaları: 1. Huttelan Seferi".
Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi- Journal of Turkish Researches Institute. 69, (Eylül-
September 2020). 463-484

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü-*Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi-*Received Date* : 01.03.2020
Kabul Tarihi-*Accepted Date* : 14.08.2020
Yayın Tarihi- *Date Published* : 30.09.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4375>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  *iThenticate* programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi- *Journal of Turkish Researches Institute*

TAED-69, Eylül – September 2020 Erzurum. ISSN 1300-9052 e-ISSN 2717-6851

www.turkiyatjournal.com

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

SULTAN ALP ARSLAN'IN MERKEZİ OTORİTEYİ SAĞLAMA ÇABALARI:

1. HUTTELAN SEFERİ

SULTAN ALP ARSLAN'S EFFORTS TO SECURE CENTRAL AUTHORITY:

1. HUTTALAN EXPEDITION

ÖZGÜR TOKAN

Öz

Bu çalışmada Sultan Alp Arslan'ın (1063-1072) saltanatı dönemindeki ilk askerî seferi, yani Huttelan seferi ele alınmıştır. Huttelan, kabaca Ceyhun ile Seyhun nehirleri arasında kalan Maverânnehir bölgesinin güneydoğusunda, günümüzde Tacikistan sınırları içerisinde yer alan tarihî bir yerdir. MÖ 2. binin başlarından itibaren çeşitli kavimlere ev sahipliği yapan Huttelan'a Türkler de çok eski devirlerden itibaren yerleşmiştir. Kayıtlara göre; Milat 8. Asrın ortalarına kadar burası, sırasıyla İskitler, Yüe-çiler, Kuşanlar, Akhunlar, Gök-Türkler ve Türgişler gibi birçok Türk topluluğunun hâkimiyeti altına girmiş bir bölgedir. Öyle ki bu sebeple Arap coğrafyacıları da burayı çok eski bir Türk bölgesi olarak göstermişlerdir. 8. asrın son çeyreğinde Emevîler'in egemenliği altına giren Huttelan, daha sonra Abbasiler, Samaniler ve Gazneliler'in hükmettiği bir eyalet olmuş, Selçuklular'ın Dandanakan'da Gazneliler'e karşı galip gelmesinin (1040) hemen akabinde ise Selçuklular'ın eline geçmiştir. Meliklik döneminde Alp Arslan'ın idare ettiği bölgeler arasında yer alan Huttelan, vasallık statüsünde olup bir emir tarafından idare edilmiştir. Ancak bu emir, Alp Arslan'ın tahta çıktığı sıradaki karışıklıkları fırsat bilerek Selçuklular'a karşı isyan etmiştir. Bunun üzerine Sultan Alp Arslan, bölgeye 12 Eylül-15 Kasım (1063) arasındaki bir günde başlayıp 1063 yılının Aralık ayı ortalarında son bulan bir askerî sefer düzenlemiştir. Sefer neticesinde Huttelan emiri öldürülmüş ve burası doğrudan Selçuklu Devleti merkezine bağlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Selçuklular, Alp Arslan, Gazneliler, Huttelan, Tacikistan.

Abstract

In this study, the first military expedition of Sultan Alp Arslan (1063-1072) during his reign, namely the Huttalan expedition, was discussed. Huttalan is a historical place located in the southeast of the Fararood region, roughly between the Ceyhun and Seyhun rivers, within the borders of present-day Tajikistan. Turks also settled in Huttalan, which was home to various tribes from the beginning of the 2nd millennium BC. According to the records, until the 8th century BC, this place was dominated by many Turkish communities such as Scythians, Yü-chih, Kushans, Hephthalites, Gokturks and Turgeshs. Thus, Arab geographers have shown this place to be a very old Turkish region. Huttalan, which came under the rule of the Umayyads in the last quarter of the 8th century, later became a province ruled by the Abbasids, Samanids and Ghaznavids, and immediately after the Seljuks' victory over the Ghaznavids in Danadanakan (1040), it passed into the hands of the Seljuks. Huttalan, which was among the regions ruled by Alp Arslan during the Meliks period, was in the status of a vassal and was administered by an emir. However, this emir rebelled against the Seljuks when Alp Arslan ascended the throne, knowing the confusion. Then, Sultan Alp Arslan organized a military expedition to the region that started between September 12 and November 15 (1063) and ended in mid-December of 1063. As a result of the expedition, the Emir of Huttalan was killed and this place was directly connected to the center of the Seljuk State.

Key Words: Seljuks, Alp Arslan, Ghaznavids, Huttalan, Tajikistan.

Structured Abstract

Huttalan is a historical settlement located in the southeast of Fararood district, which we can roughly describe as the site between Ceyhun and Seyhun and located between the borders of present-day Tajikistan. Huttalan, which was also mentioned in the records with names like Huttel (Huttal) and Hatlan, has hosted various tribes from the beginning of the 2nd millennium BC. However, Huttalan, which is shown as a state or region in the Middle Ages and famous for its horses and various agricultural products, was shown as a very old Turkish region by the 10th century Arab geographers.

Although the first date the Turks came or settled in Huttalan is not known precisely, we can start the Turkish history here at least from the beginning of the 7th century. During this period and later, many Turkish communities settled in the region, such as Scythians, Yü-chih, Kushans, Hephthalites, Gokturks and Turgeshes. So much so that some Arab geographers gave the name Haytal to the region of Fararood, including Huttalan, because of the Eftalite (Haytal) settlement here. However, Turkish domination in the region does not have an uninterrupted historical chronology. Especially during the Scythians, Eftalites and the Gokturks, this place was the scene of conflicts between the Persians and the Turks and eventually came into the hands of the Persians from time to time. The region, which came under the rule of these new invaders for a period after the conquest of Macedonian Alexander (336-323 BC), faced the invasions of Muslim Arabs when it came to the middle of the 8th century. The local dynasties who were ruled the region at the beginning of this century defended the region for a long time against the Umayyads (661-750) by forming an alliance with the Turgeshes, but, they did not achieve any success in the last quarter of the century in question. It is observed that the Turkish presence in Huttalan continued during the Abbasid period (750-1258), which ruled the region after the Umayyads. As a matter of fact, a noble Turkish family, who came into the service of the Abbasids and became known as Al-Bikiyeh, also lived here.

Huttalan, which came under the rule of Samanids (819-1005), one of the Emirates that emerged with the weakening of the Abbasids during the 9th century, was the scene of struggles between these two states, especially because it was a border region between the Karakhanids (840-1212) and Samanids. After the elimination of the Samanids by the Karakhanids (999), Huttalan came under the rule of the Ghaznavians (963-1186), although it was also a border region, and from time to time it was attacked by the Karakhanids. It is understood that the first contacts of the Seljuks with the Huttalan were probably during the Samanids' period. Because in this period, some Turkmen led by Arslan Yabgu, son of Selcuk Bey, provided military support to the Samanids, who were fighting against the Karakhanids in the Fararood region. It is possible that they fought against the Karakhanids in the border regions such as Huttalan and Saganiyan, as well as the Samanids during this period; however, we would like to note that there is no conclusive evidence in the records. The contact of the Seljuks with the Huttalan during the Ghaznavid period seems certain. Indeed, after Arslan Yabgu was arrested by Mahmud (1025), it is understood that the Sultan wanted to take advantage of them both to prevent the negative movements of the Seljuk Beys left by Arslan Yabgu and to protect the border areas including Huttalan against the Karakhan raids and thus placed them in these areas. However, for reasons we do not know for certain, the Seljuks sent a message to Mahmud of Ghaznav and informed him that they wanted to move to the Khorasan region, and when the sultan gave them permission, they left Huttalan and the surrounding area

and went to Khorasan. Thus, the first period of contact of the Seljuks with the state in question seems to be over.

The second period of the Seljuks' ties with Huttalan began after the death of Selcuk Bey (approximately 1007/1009), when another son Musa Yabgu and his descendants descended to the Fararood region of the Seljuks led by Tuğrul Bey due to some events we do not know for sure yet. Even though they had some wrangling at first, it is understood that they have established friendly relations with Arslan Yabgu and formed an alliance with the prince of Karakhan Ali Tegin, who actively engaged both with Karakhans and Ghaznevids, and they pressured the border areas of Ghaznavid state, including Huttalan (1030-1031). This is why Altuntas, the governor of the Ghaznavian region of Harezm, suggested that necessary military and political measures be taken against both Ali Tegin and the Seljuks in this group in the Huttalan and other border regions in a letter to Sultan Masud (his son who ascended the throne after Sultan Mahmud). However, while it is possible that the Seljuks may have had contact with the Huttalan during this period, there is no definite record of them entering the Huttalan.

The second relations between the Seljuks around Musa Yabgu, Çağrı and Tuğrul with the Huttalan are understood to be after their alliance with Börü Tegin, who is understood to be the son of Ilek Khan Nasser, one of the rulers of Karakhan. According to the records, Börü Tegin, in fact, was loyal to Sultan Masud, he cooperated with the Seljuks and eventually attacked the Huttalan and Saganiyan (Caganiyan) sides, and even destroyed the center of Huttalan (Hulbuk) in 1038-1039. Then the Ghaznean Army crossed the Ceyhun River and came upon it, and Börü Tegin had to flee. All these events show that Börü Tegin tended to the Seljuks, who succeeded in their two important battles against them (Nesa and Serahs Wars 1035/1038) as soon as he moved to Khorasan instead of the Ghaznians, who began to lose their power, and tried to find a place under their auspices. However, although it is clear that Börü Tegin, as the decisionist of the Seljuks, had entered Huttalan sometime, we would like to report that we did not coincide with any records showing that the Seljuks had entered the province in question during this period. Their decisive capture of Huttalan was through the conquest movements following the Battle of Dandanakan (1040). Soon after this battle was won, Çağrı Bey, one of the Seljuk leaders, went over the Belh which was in the hands of the Ghaznavids and when the governor of Huttalan, realized that there was no longer rule of the Ghaznavids in this region, left Huttalan. After the conquest of Belh, many places such as Cuzcan, Badgis, Tirmiz and Toharistan, including Huttalan, were taken over by the Seljuks. Çağrı Bey gave all these regions to the administration of his son Alp Arslan, who came to prominence during the conquest operations and especially achieved great success against the Ghaznavid army under the command of Sultan Masud's son Mawdud.

Until the death of Sultan Tuğrul (September 1063), the region was a vassal status and attached to the Seljuks by giving annual taxes and it was among the regions administered by an emir, Alp Arslan. However, this emir, which is not mentioned or even named in the sources, did not give the annual tax, which should have given opportunity to the confusion and the struggles for the throne that arose after the death of Sultan Tuğrul, and thus rebelled against the Seljuks. Upon this, Alp Arslan, who had just been accepted as sultan, made his first expedition here during his reign. During this expedition, the said emir was killed and the castle where he resided (probably the old name Cilan castle) was also taken under his control. The successful conclusion of the Huttalan expedition and the subsequent (later to be discussed)

Herat and Sagiyan campaigns led Sultan Alp Arslan to appear stronger and bolder against Qutalmish, who attempted to fight for the throne against him. In addition, after these expeditions, the status of the vassal of these places was ended and the connection of these places directly to the center of the Seljuk State ensured the restoration of the central authority that had been shaken and allowed Alp Arslan to make his later military expeditions in the west.

Giriş

Sultan Alp Arslan (1063-1072), Sultan Tuğrul'dan (1040-1063) sonra Büyük Selçuklu Devleti tahtını elde eden ikinci hükümdardır. O, bu çalışma içerisinde verdiğimiz bilgilere de bakılacak olursa, 15 Kasım 1063'ten önce ve 12 Eylül 1063'ten de sonraki bir tarihte payitaht Rey'de sultan olarak tanınmıştır. Daha tahta çıkmamışken, gerçekleştirdiği askerî seferlerle Gazneliler ve Karahanlılar karşısında büyük başarılar kazanan ve ülke sınırlarını oldukça genişleten Alp Arslan, askerî alandaki bu başarılarını saltanatı elde ettikten sonra da özellikle batıda sürdürmüştür. Onun bu başarılarına; bilhassa Gürcü ve Ermeni bölgelerini hâkimiyeti altına alarak sonuçlandığı askerî seferleri (1064,1067) ve Doğu Roma ordusu ile karşılaşmış bu orduyu müthiş bir bozuna uğrattığı Malazgirt Meydan Muharebesi (1071) gibi örnekler verilebilir. Nitekim Sultan Alp Arslan, bilhassa bu başarıları sayesinde hem kaynak niteliği taşıyan eserlerde hem de tetkik eserlerde kendisinden oldukça bahsettirmiştir. Bununla birlikte onun, saltanatının ilk dönemlerinde doğuda gerçekleştirdiği ve aslında batıdaki başarılarına da zemin hazırlamış olan askerî seferlerine, yani Huttelan, Herat ve Sağaniyan üzerine düzenlediği seferlerine kaynaklarda pek yer verilmemiştir.

Alp Arslan ve saltanatı dönemi hakkında bilgi veren Būndarī, Hüseynī, İbnü'l-Adim ve Reşidüddin gibi müellifler; dönemin olaylarını, onun Kutalmış ile karşılaşmış meydana gelen savaşı kazandıktan sonra saltanatı elde edişiyile başlatmışlar,¹ Mateos; doğrudan Gürcü-Ermeni seferleriyle başlatmış,² Ravendî; onun Kutalmış ile karşılaşmasını dahi anlatmadan Amidü'l-Mülk'ün azledilmesi ve öldürülmesi ile başlatmış,³ Abu'l Farac, kısaca onun tahta geçtiğinden bahsettikten sonra, Ani'nin Sultan Alp Arslan tarafından fethedilmesini anlatarak başlatmıştır.⁴ Özetle birçok müellif, yukarıda da bahsettiğimiz gibi sultanın ilk doğu seferlerinden hiç bahsetmemiş, yukarıda verdikleri bilgilerden sonra da daha çok batıdaki seferlerine odaklanmış, bunlar hakkında bilgi vermişlerdir. Doğu seferleri

¹ Būndarī, *Zubdetun-Nusra ve Nuhbatül-Ustra (Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi)*, (Çev. Kıvameddin Burslan), (2. Baskı), TTK, Ankara 1999, s. 26-27; Hüseynī (Sadreddin Ebu'l-Hasan Ali b. Nâsır b. Ali), *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukîyye*, (Çev. Necati Lügal), (2. Baskı), TTK, Ankara 1999, s. 20-21; İbnü'l-Adim (Kemâleddin İbn Ebû'l-Kâsım Ömer b. Ahmed), *Buğyetü't-Taleb fi Târih-i Haleb (Biyografilerle Selçuklular Tarihi-Şeçmeler)*, (Çeviri ve notlar: Ali Sevim), (2. Baskı), TTK, Ankara 1989, s. 10-11; Reşidüddin Fazlullah (İbn-i İmâdüddeve Ebû'l-Fazl b. Ebû'l-Hayr Hemedâni), *Camiü't-Tevarih, (Selçuklu Devleti)*, (Çev. Erkan Göksu-H. Hüseyin Güneş), Selenge Yay., İstanbul 2010, s. 107-108; Müstevfi (Hamdullah Müstevfi-i Kazvîni), *Târih-i Güzide (Zikr-i Pâdişâhân-i Selçukîyân)*, (Yayına Hazırlayanlar: Ayşe Ayna, Bilal Şahin, Ayşe Alihan ve diğerleri), Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2015, s. 30-31 vs.

² *Urjâlî Mateos Vekayî-Nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, (Tercüme: Hrant D. Andreasyan), TTK, Ankara 2000, s. 118 vd.

³ Ravendî, *Rahat-üs-Sudûr ve Âyet-üs-Sürûr I-II*, (Tercüme: Ahmed Ateş), (2. Baskı), TTK, Ankara 1999, I, s. 114-116.

⁴ Abu'l-Farac (İbn el-İbrî Bar Hebraeus Grigoriyus), *Abû'l-Farac Tarihi I- II*, (Çev. Ö. Rıza Doğrul), TTK, Ankara 1945 (I. Cilt)- 1950 (II. Cilt), I, s. 316-317.

hakkında bilgi veren en önemli müellifler ise İbnü'l-Esîr ve yine ondan aldığı bilgilerle bu olayları aktaran Müneccimbaşı'dır.⁵ Şunu da belirtmek isteriz ki; Selçuklu tarihi üzerine yapılmış sonraki çalışmalarda da bu seferlere çok az yer verilmiştir.⁶ Hâlbuki bu seferler, Alp Arslan'ın Sultan Tuğrul'un vefatı (Eylül 1063) akabinde ortaya çıkan karışıklıklar ve taht mücadeleleri nedeniyle sarsılan merkezi otoriteyi yeniden tesis etmek için gerçekleştirdiği ilk faaliyetlerdir. Bu faaliyetler; onun, hem taht mücadelesi dolayısıyla Kutalmış karşısına çıktığı esnada ardındaki tehditleri ortadan kaldırmasını hem de ülkenin doğusunu doğrudan merkeze bağlayarak batıdaki seferlerini daha rahat gerçekleştirmesini sağlamıştır. Bu sebeple hem söz konusu açıdan hem de Alp Arslan dönemi olaylarının kronolojik bir zeminde daha iyi anlaşılabilmesi açısından büyük önem arz eden ilk doğu seferlerinin çalışılmasına karar verilmiştir. Bu ilk çalışmada bu seferlerden ilki, yani Huttelan seferi ele alınmıştır. Diğer seferlerin ise daha sonraki bir çalışmada ya da iki ayrı çalışmada ele alınması planlanmaktadır.

Huttelan seferi ele alınırken öncelikle buranın coğrafi açıdan tam olarak nerede olduğu, burada Selçuklu öncesinde herhangi bir Türk varlığının söz konusu olup olmadığı ve buranın Selçuklu hâkimiyetine ilk olarak ne zaman girdiği gibi konular üzerinde durulmuştur. Daha sonra ise Sultan Alp Arslan'ın buraya ne zaman ve ne sebeple sefer düzenlediği ve seferin neticelerinin neler olduğu üzerinde durulmuştur.

1. Huttelan'ın Selçuklu Hâkimiyetine Girişi

1.1. Selçuklular Zamanına Kadar Huttelan ve Buradaki Türk Varlığı

Tarihi kayıtlarda Huttel (Huttal) ve Hatlan gibi farklı isimlerle de geçen Huttelan;⁷ Arap coğrafyacılarına göre, 10. Asırda Ceyhun nehrinin hemen kuzeydoğusunda yer alan ve

⁵ İbnü'l-Esîr (İzzeddin Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî), *el-Kâmil fi't-Târih (el-Kâmil Fi't-Târih Tercümesi) I-X*, (Tercüme: Ahmet Ağırakça, Beşir Eryarsoy ve diğerleri), Hikmet Neşriyat, İstanbul 2008, VIII, s. 231-232; Müneccimbaşı (Ahmed b. Lütfullah), *Câmiu'd-Düvel –Selçuklular Tarihi: I-II (Horasan, Irak, Kirman ve Suriye Selçukluları)*, (Neşreden: Ali Öngül), Akademi Kitabevi, İzmir 2000, I, s. 71-72.

⁶ M. Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi III: Alp Arslan ve Zamani*, TTK, Ankara 2011, s. 40-41; Mevdüdi (Mevlânâ Seyyid Ebu'l-A'lâ Mevdüdi), *Selçuklular Tarihi: I*, (Neşreden: Ahlak Hüseyin, Trk. Çev. Ali Genceli), Hilâl Yay., Ankara 1971, s. 223-224; O. Gazi Özgüdenli, *Selçuklular I –Büyük Selçuklular Devleti Tarihi (1040-1157)*, İSAM, İstanbul 2013, s. 137.

⁷ Mukaddesî (Muhammed b. Ahmed el-Mukaddesî), *Ahsenü't-Takâsîm (İslâm Coğrafyası)*, Selenge Yayınları, (Çeviri ve notlar: Ahsen Batur), İstanbul 2015, s. 290, 286-297 vs.; İstahri (Ebu İshak İbrahim b. Muhammed İstahri), *Mesâlikü'l-Memâlik (Ülkelerin Yolları)*, (Çev. Murat Ağarı), Kitabevi Yay., İstanbul 2015, s. 238, 253 vs.; İbn Havkal, (Ebû'l-Kasım İbn Havkal), *Sûrat El-Arz (10. Asırda İslâm Coğrafyası)*, (Tercüme: R. Şeşen), Yeditepe Yay., İstanbul 2014, s. 339, 340; İbn Hurdazbih (Ebu'l-Kasım Ubeydullâh b. Abdullâh b. Hurdazbih el-Bağdadî el-Fârisî), *el-mesâlik ve'l-Memâlik (Yollar ve Ülkeler Kitabı)*, (Çev. Murat Ağarı), Kitabevi Yay., İstanbul 2008, s. 42; Beyhakî (Ebu'l-Fazl Muhammed b. Hüseyin-i Beyhakî), *Târih-i Beyhakî*, (Tercüme: Necati Lügal), TTK, Ankara 2019, s. 79, 81, 194, 266 vs.; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, VIII, s. 231; Müneccimbaşı, *Câmiu'd-Düvel –Selçuklular Tarihi*, I, s. 71-72; V.V. Barthold, "Huttel", *İA*, MEB, V/I, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1987, ss. 620-621, s. 620; A. Z. Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2019, s. 22, 116, 240; Ramazan Şeşen, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, (2. Baskı), TTK Yayınları, Ankara 2001, s. 42, 173-174, 189 vs.; Mevdüdi, *Selçuklular Tarihi*, s. 138-140; M. Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi I: Kuruluş Devri*, TTK, Ankara 2011, s. 133, 134, 135; Köymen, *Alp Arslan ve Zamani*, s. 40-42, 60, 281-283; Cihan Piyadeoğlu, *Güneş Ülkesi Horasan (Büyük Selçuklular Dönemi)*, Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2012, s. 23, 46, 54, 55, 322, 341; D. Ali Akbulut, *Arap Fütühatına Kadar Maverâinnehir ve Horasan'da Türkler: M.Ö. II- M.Ö. VII. Yy.*, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat

bu nehre paralel bir şekilde uzanan büyük bir bölgeyi ya da eyaleti ifade etmiştir.⁸ Ceyhun'a dökülen Vahşâb (Vahş) ile Harbab nehirleri⁹ arasında uzanan bu eyaletin sınırları içerisinde yine aynı asırda Hulbuk (Hülbük), Merend, Andicârâğ, Helâverd, Lâvekend (Levekend), Kârbenk, İskendere, Kâvenk, Münk (Munk) ve Fârger gibi birçok şehir yer almıştır. Bu şehirlerden en büyüğünün Münk olduğuna işaret edilmişse de eyalet merkezinin, bugün Tacikistan sınırları içerisindeki Kulyab (Kulob)'ın güneyine konumlandırılan eski Hulbuk şehri¹⁰ olduğu konusunda neredeyse bütün coğrafyacılar hemfikirlerdir.¹¹ Nehirleri, bereketli toprakları ve binek hayvanlarıyla meşhur olduğu ifade edilen söz konusu eyaletin; Ortaçağda, modern tanımı da dikkate alınırca,¹² Maverâünnehir bölgesinin güneydoğu uç kısmında yer aldığı ve bir sonraki çalışmamızda ele alacağımız Sağaniyan eyaletiyle birlikte, adı geçen bölgenin beş ana kısmından (Soğd, Harizm, Sağaniyan-Huttel, Bedehşan, Fergana-Şaş) birisini oluşturduğu anlaşılmaktadır.¹³

Kayıtlarda eski bir Türk ülkesi olarak gösterilen Huttelan;¹⁴ bugünkü Tacikistan'ın tarihi kronolojisine de paralel olarak, milattan önceki devirlerden itibaren çeşitli menşeden toplulukların egemenliğine girmiştir. Tacikistan ile buraya dâhil olan mezkûr bölgenin İslam öncesi tarihi, bazı araştırmacılar tarafından MÖ 600'lerden başlatılmışsa da¹⁵ bölgede MÖ 3000'lere tarihlenen birtakım yerleşim yerlerinin bulunduğu ve buranın aynı tarihlerden

Fakültesi, Erzurum 1984, s. 33; Özgüdenli, *Selçuklular I*, 66, 80, 123, 137; Erdoğan Merçil, "Gazneliler", *DİA*, XIII, İstanbul 1996, ss. 480-484, s. 481.

⁸ İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, s. 238, 244, 253; Mukaddesî, *Ahsenü't-Takâsım*, s. 74, 290; İbn Havkal, *Sûrat El-Arz*, s. 325.

⁹ Bu ikinci nehri İbn Havkal Harbâb, İstahrî ise Ceryâb olarak kaydetmiştir (İbn Havkal, *Sûrat El-Arz*, s. 325; İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, s. 238). Muhtemelen iki isim de aynı nehri ifade etmek için kullanılmıştır. Barthold, Huttel'i sınırlayan nehirlerden Vahşâb'ın günümüzde Tacikistan'da bulunan Vahş nehri, Ceryâb'ın (Harbab'ın?) ise Penc (Aksu) nehri olduğuna işaret etmiştir (Barthold, "Huttel", s. 620). Bu nehirler hakkında geniş bilgi için ayrıca bakınız: Emel Esin, "Amuderya", *DİA*, III, İstanbul 1991, ss. 98-99, s. 98.

¹⁰ Hulbuk'un günümüzde Tacikistan'ın güneyinde yer alan Kulyab civarında bulunduğu ilim adamları tarafından ortaya konulmuştur (Pierre Siméon, "Hulbuk: Architecture and Material Culture of the Capital of the Banijurids in Central Asia", *Muqarnas*, XXIX/1, (March 2012), Brill, pp. 385-421; Habib Borjian, "Kulâb", *Encyclopaedia Iranica*, Originally Published: (July 20), 2005: <http://www.iranicaonline.org/articles/kulab> (Erişim Tarihi: 26. 04. 2020); Barthold, "Huttel", s. 620). Daha eski devirlerdeki ismi Hulbusa ya da Halbisina olarak gösterilen şehir, adını Ceyhun nehrine dökülen bir çaydan almıştır (Barthold, V.V., *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, (Hazırlayan: H. Dursun Yıldız), Kronik Kitap, İstanbul 2017, s. 93-94).

¹¹ İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, s. 237-238; İbn Havkal, *Sûrat El-Arz*, s. 339-340; Mukaddesî, *Ahsenü't-Takâsım*, s. 297. Toplu bilgi için ayrıca bakınız: Şeşen, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler*, s. 266-267.

¹² İbn Havkal ve İstahrî gibi Arap coğrafyacıları da Huttelan bölgesini doğrudan Maverâünnehir bölgesinde göstermişlerdir (İbn Havkal, *Sûrat El-Arz*, s. 325; İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, s. 244). Bununla birlikte kabaca Ceyhun ile Seyhun nehirleri arasındaki coğrafya olarak tarif edebileceğimiz Maverâünnehir bölgesinin, hem muhtelif coğrafyacılar ile tarihçiler tarafından yapılan tanımı için hem de modern tanımı ve Huttelan'ın bu bölgede yer aldığı konusunda geniş bilgi için bakınız: Eyub Baş, "Siracüddin Ali b. Osman el-Üşî'nin (ö.575/1179) Yaşadığı Coğrafya: Maverâünnehir", *Uluslararası Ali b. Osman el Üşî Sempozyumu Bildirileri*, TİKA, TDV Oş Devlet Üniversitesi Yayınları, Bışkek 2018 ss. 35-44, s. 36-40; O. Gazi Özgüdenli, "Maverâünnehir", *DİA*, XXVIII, İstanbul 2003, ss 177-180, ss. 177-178.

¹³ Özgüdenli, "Maverâünnehir", s. 178.

¹⁴ Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 22; Şeşen, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler*, s. 206, 209; Piyadeoğlu, *Güneş Ülkesi Horasan*, s. 23-24.

¹⁵ Sürer Eker, "Orta Asya'nın İrani Halkı Tacikler ve Bağımsızlığının 20. Yılında Tacikistan", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 15, (Güz 2011) Ankara 2011, ss. 349-398, s. 369.

İtibaren Maverâünnehir'e hâkim olan Hint ve İran kökenli toplulukların baskısına maruz kaldığı anlaşılmaktadır.¹⁶ MÖ 1000'lerden itibaren Soğdiana ülkesine dâhil olduğu anlaşılan bölge;¹⁷ yüksek ihtimalle, MÖ 8. Asırdan sonra bir dönem için, Çin sınırlarından batıya doğru gelişen göç hareketleri sonrasında bir taraftan Maverâünnehir bölgesine diğer taraftan ise Hazar denizinin batısı, Tuna nehrinin doğusu ve Karadeniz'in kuzeyindeki Kimmer toprakları ile Önasya'ya kadar yayılmış olan İskitler'in egemenliğine girmiştir.¹⁸ İskitler'in MÖ 625'te Çinliler ve Medler karşısında aldığı yenilgilerle Maverâünnehir'deki hâkimiyetlerini büyük oranda yitirmesi ve özellikle Hahameniş hükümdarlarından Kirus'un (MÖ 555-528) seferleri neticesinde ise bölge Persler'in eline geçmiş gözükmektedir.¹⁹ Bununla birlikte Kirus'un Büyük Saka İmparatoriçesi Tomris Hatun'a yenilip hayatını kaybettiği savaşın Ceyhun (Oxus) nehrinin aşağı bölgelerinde vuku bulmuş olduğu da²⁰ göz önüne alınırsa hem Maverâünnehir'de hem de buradaki hâkimiyet mücadelesine paralel olarak Huttelan'daki Türk-Pers çekişmesinin bu tarihlerde halen daha devam ettiği söylenilebilir. Makedonyalı İskender'in (MÖ 336-323) fetih harekâtları sonrasında, kısa süreliğine bu yeni istilacıların ve İskender vefat ettikten sonra da onun ardıllarının eline geçmiş olan bölge;²¹ Büyük Hun hükümdarı Mete Han (MÖ 209-174) ve onun oğlu Ki-ok (MÖ 174-160) tarafından vurulan darbeler neticesinde batıya sürülen Asyalı bir kavmin, yani Yüe-çiler'in²² akabinde de onların devamı niteliğinde olup MS 1. Asırda siyasi ve askeri bir teşekkül olarak ortaya çıkan ve zamanla Maverâünnehir, Horasan ve Toharistan üçgeninde geniş bir sahaya yayılan Kuşanlar'ın hâkimiyeti altına girmiştir.²³

Kuşanlar'ın gücünü yitirip dağılmaya başlaması sonrasında Eftalitler'in (Akhunlar'ın=Heftalitler'in) egemenliği altına girmiş olduğu anlaşılan (MS 4. Asrın sonları-MS 5. Asrın ortaları) Huttelan'ın uzun süre onların hâkimiyetlerinde kaldığı anlaşılmaktadır.²⁴ Öyle ki Arap coğrafyacılarından bazıları da Eftal (Heftal ya da Haytal) adına istinaden Huttelan'ın da içerisinde yer aldığı Maverâünnehir bölgesini Haytal (Heftal) olarak adlandırmışlardır.²⁵ 557 yılında Gök-Türkler ile Sasaniler arasındaki ittifak karşısında

¹⁶ Kirill Nourzhanov and Christian Bleuer, *Tajikistan A Political and Social History*, Australian National University, (E-Press), Australia 2013, s. 11; Akbulut, *Maverâünnehir ve Horasan'da Türkler*, s. 1-2; Özgüdenli, "Maverâünnehir", s. 178.

¹⁷ Ahmet Taşağıl, "Soğd", *DİA*, XXXVII, İstanbul 2009, ss. 348-349, s. 348.

¹⁸ İlhami Durmuş, *İskitler*, Akçağ Yayınları, Ankara 2017, s. 91-102.

¹⁹ Akbulut, *Maverâünnehir ve Horasan'da Türkler*, s. 3-4; Nourzhanov, Bleuer, *Tajikistan A Political, and Social History*, s. 12.

²⁰ Durmuş, *İskitler*, s. 91-102.

²¹ A. Müfid Mansel, *Ege ve Yunan Tarihi*, TTK, Ankara 1999, s. 447-448; Akbulut, *Maverâünnehir ve Horasan'da Türkler*, 6-10; Nourzhanov, Bleuer, *Tajikistan A Political, and Social History*, s. 12; Salim Cöhce, "Hindistan'da İlk Türk Hâkimiyeti: Kuşanlar ve Akhunlar", *Türkler*, I, ss. 815-820, s. 816.

²² İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, (27. Basım), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2007, s. 60-63; Nicola Di Cosmo, "Hun İmparatorluğu'nun Kuruluşu ve Yükselişi", *Türkler*, I, ss. 709-719, s. 714-716; N. Hidayet Ekrem, "Chang-Ch'ien'in Seyahat Raporuna Göre Hunlar Dönemindeki Orta Asya", *Türkler*, I, ss. 763-775, s. 767; Enver Konukçu, *Kuşan ve Akhunlar Tarihi*, Sevinç Matbaası, Ankara 1973, s. 5-10.

²³ Konukçu, *Kuşan ve Akhunlar Tarihi*, s. 1-3, 11, 21 vd.

²⁴ Konukçu, *Kuşan ve Akhunlar Tarihi*, s. 34-36, 96; Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, s. 86-87; Nourzhanov, Bleuer, *Tajikistan A Political, and Social History*, s. 12; Özgüdenli, "Maverâünnehir", s. 178.

²⁵ Mukaddesî, *Ahsenü 'r-Takâsim*, s. 296; Baş, "Maverâünnehir", s. 40. Arap müelliflerin Eftalitler için Haytal ismini de kullandığı hususunda ayrıca bakınız: A. Z. V. Togan, "Herat", *İA*, V/I, MEB, s. 429-442, s. 429.

Eftalitler'in hâkimiyetini yitirmesiyle I. Gök-Türk Devleti (552-630) egemenliği altına giren bölge, bir müddet yine Persler ile Türkler arasındaki mücadeleye sahne olmuş,²⁶ akabinde de Araplar'ın istilaları ile karşı karşıya kalmıştır. Çin ile olan münasebetleri ve iç çekişmeler sonrasında Gök-Türkler'in çözülmeye başladığı dönemlerde yerel hanedanlar tarafından idare edilmeye başlanan Huttelan; Siméon'un kayıtlarına göre 675-676'da Barthold'un kayıtlarına göre ise 737-738 yıllarında Emeviler (661-750) tarafından ele geçirilmiştir.²⁷ Fakat bu tarihler arasında Emevilerin bölgede tam bir hâkimiyet kuramadıkları da anlaşılmaktadır. Zira Kapgan Kağan döneminde (692-716) batıya yapılan seferler sonrasında Huttelan bir ara II. Gök-Türk Devleti'nin (681-745) hâkimiyeti altına girmiş (701-702),²⁸ daha sonra da bir müddet, yüksek ihtimalle yine Gök-Türkler'in ve onların himayesindeki Türgişler'in desteğini de alarak Araplar'a karşı mücadele veren yerel hanedanlar tarafından idare edilmiştir. Bu sıralarda Toharistan bölgesinde hâkim bulunan Türk prenslerden Tarhan Nizek'in²⁹ Huttelan'daki yerel prensler ile Araplar'a karşı oluşturduğu ittifak kesin bir zaferle sonuçlanmasa da³⁰ özellikle Sou-lou Kağan döneminde (716-737) Türgişler'in Araplar'a karşı bölgedeki üstünlüğü ele geçirdiği anlaşılmaktadır. Zira o, mahalli şeflerle kurduğu ittifak sayesinde 726'da Huttelan'da Araplar'a müthiş bir darbe vurmuş, 728'de ise onları Ceyhun nehrinin ötesine, güneybatısına atmıştır.³¹ Bu olaylardan sonra bir süre için söz konusu mücadeleler yine devam etmiştir; ancak Barthold'un işaret ettiği yıllardan sonra bölgenin neredeyse tamamının Emeviler'in hâkimiyeti altına girdiği anlaşılmaktadır.³²

Emeviler'den sonra Abbasiler'in (750-1258) egemenliği altına giren Huttelan'da halen daha asil Türk ailelerinin yaşadığı anlaşılmaktadır, nitekim onların hizmetine giren ve el-Bikiye olarak nam salmış olan Türk ailesi de bu bölgeden neşet etmiştir.³³ 9. Asırda Abbasiler'in (750-1258) zayıflamasıyla birlikte ortaya çıkan emirliklerden Samaniler'in

²⁶ Yuriy F. Buryakov, "Eski ve Orta Çağ Dönemlerinde Büyük İpek Yolu Üzerindeki Orta Asya Türkleri", (Çev. Alesker Aleskerov), *Türkler*, III, ss. 234-242, s. 238-239; Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü*, s. 100-101; Konukçu, *Kuşan ve Akhunlar Tarihi*, s. 99; Ahmet Taşağıl, "Göktürkler", *Genel Türk Tarihi*, I, Ankara 2002, ss. 653-710, s. 661-662; A. Nimet Kurat, "Gök Türk Kağanlığı", *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, X/1-2, (Mart-Haziran 1952), ss.1-56, s. 13-15; Özgüdenli, "Maveraünnehir", s. 178.

²⁷ Siméon, "Hulbuk", s. 388-389; Barthold, *Türkistan*, s. 214.

²⁸ Hasan Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci (Buhârâ Örneği)*, Fezr Yayınevi, Ankara 1998, s. 156-157.

²⁹ Tarhan Nizek, 7. Asrın sonları ve 8. Asrın başlarında Toharistan, Maveraünnehir ve Horasan coğrafyasında Araplara karşı büyük mücadeleler vermiş olan Türgeş hükümdarlarındandır. O, Türkistan'daki Emevi istilaları sırasında İslamiyet'i de kabul etmiştir; ancak onun bunda çok da samimi olmadığı anlaşılıyor. Kendisi Kuteybe b. Müslim tarafından verilen bir emirle öldürülmüştür (709). Hakkında geniş bilgi için bakınız: Zekeriya Kitapçı, "Orta Asya Mahalli Türk Hükümdar ve Aristokratları Arasında İslamiyet: İlk Müslüman Türk Hükümdarları (Emeviler Devri)", *Belleten*, LI/201, Aralık 1987, TTK Basımevi, Ankara 1988, ss. 1139-1207, s. 1143-1151.

³⁰ Abdülkerim Özyayın, "Türklerin İslamiyeti Kabulü", *Türkler*, IV, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, ss. 239-262, s. 241-244; Barthold, *Türkistan*, s. 205-214; Şeşen, *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler*, s. 2, 19, 172, 205-206; Siméon, "Hulbuk", s. 388.

³¹ Hüseyin Salman, *Türgişler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998, s. 51-53.

³² Barthold, *Türkistan*, s. 214.

³³ Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 240.

(819-1005) hâkimiyeti altına giren bölge, bu dönemde âmillik³⁴ olarak idare edilmiştir.³⁵ Ancak burası Samanîler ile Karahanlılar arasında bir sınır bölgesi olduğu için çoğu zaman Karahanlılar'ın (840-1212) baskınlarına sahne olmuştur. Samanîler'in Karahanlılar tarafından ortadan kaldırılması (999) sonrasında ise, yine bir sınır bölgesi olması sebebiyle zaman zaman Karahanlılar'ın baskınlarına uğrasa da Huttelan Gazneliler'in (963-1186) hâkimiyeti altına girmiştir.³⁶

1.2. Huttelan'ın Selçuklular Tarafından Fethedilmesi

Selçuklular, 10. Asrın sonlarında Oğuz Yabgu Devleti'nden³⁷ muhtelif sebeplerle ayrılıp İslam dünyası ile gayri Müslimler arasındaki bir sınır (uc) şehri olan Cend'e göç ederek buraya yerleşmişlerdir. Onlardan bir kısmı Selçuk Bey'in oğlu Arslan Yabgu (öl. 1032) liderliğinde, Karahanlılar'a karşı büyük mücadeleler veren Samanîler'in yardım çağrılarını üzerine Maverâünnehir bölgesine de ilk defa bu yüzyılın sonlarında ayak basmışlardır.³⁸ Bu dönem aslında onların Huttelan'a en çok yaklaştıkları ilk dönem olarak görülüyor; ancak yukarıda da belirtmiş olduğumuz üzere bu sıralarda Samanîler elinde olan ve bir sınır bölgesi olması sebebiyle Karahanlılar'ın baskınlarına uğrayan Huttelan'a Selçukluların girip girmediklerine dair kayıtlarda herhangi bir bilgiye tesadüf edemediğimizi bildirmek isteriz.

Selçukluların Huttelan ile ilk temasları muhtemelen Samanîler yıkıldıktan (999) sonra Arslan Yabgu'nun, yine aynı hanedana mensup olup Karahanlı hükümdarı Yusuf Kadir Han'a (1025-1032) karşı isyan etmiş olan Ali Tegin ile kurduğu ittifak sırasında gerçekleşmiştir. Nitekim Yusuf Kadir Han'ın hem Karahanlı hem de Gazneli toprakları için tehdit olan Ali Tegin ve Selçuklu Türkmenlerinden şikâyetçi olması ve onlara karşı kendisiyle ittifak kurmak istemesi neticesinde Gazneli Mahmud'un (998-1030) 1025 yılında Ceyhun nehrini geçerek Maverâünnehir bölgesine geldiği ve iki hükümdar arasında aynı yılda yapılan anlaşma sırasındaki olaylar anlatılırken de Ali Tegin ile müttefiki Selçukluların bölgeden çekilmesiyle Gazneli Mahmud'un sınır bölgeleri olan Huttelan, Sağaniyan,

³⁴ Âmil terimi esasen İslam dünyasında ve Müslüman Türk devletlerinde genel olarak vergi tahsildarlarını karşılamak üzere kullanılmış bir unvandır. Bununla âmillerin bazen bir idareci olarak da görev yaptıkları da bilinmektedir (Mehmet Erkal, "âmil", *DİA*, III, İstanbul 1991, ss. 58-60, s. 58-59). Dolayısıyla bu unvanı kullanan kişilerce idare edilen bölgeleri, İslam coğrafyacıları âmillik olarak göstermişlerdir (İbn Havkal, *Sûrat El-Arz*, s. 339, 357). Şunun da ilave edelim ki Huttelan'daki idarî sistem sadece Samaniler döneminde değil, Gazneliler döneminde de aynı şekilde devam etmiştir, yani bir amillik olarak statüsünü korumuştur (Beyhakî, *Târih-i Beyhakî*, s. 81).

³⁵ İbn Havkal, *Sûrat El-Arz*, s. 339, 357; Şeşen, *İslam Coğrafyacıların Göre Türkler*, s. 220.

³⁶ Barthold, *Türkistan*, s. 295-301; Omelyan Pritsak, "Karahanlılar", *İA*, MEB, VI, İstanbul 1977, ss. 251-273, s. 257; Erdoğan Merçil, "Gazneliler", *DİA*, XIII, İstanbul 1996, ss. 480-484, s. 481; Barthold, "Huttel", s. 621. Samanilerden önce Saffariler'in Maverâünnehir bölgesine kadar hâkimiyet sınırlarını genişlettiği bilinmektedir (Robert Mantran, *İslâmın Yayılış Tarihi (VII-XI Yüzyıllar)*, (Çev. İsmet Kayaoğlu), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1981, s. 138). Ancak onların Huttelan'a egemen olup olmadıklarını bilmiyoruz.

³⁷ Oğuz Yabgu Devleti; X. Asırda Hazar denizinin doğusundan itibaren Seyhun nehrinin orta mecralarına kadar uzanan sahalarda kurulmuş bir Türk devletidir. Bu sıralarda Oğuzlar henüz İslamiyet'i kabul etmemişlerdi (Bkz. Faruk Sümer, "Oğuzlar", *DİA*, XXXIII, İstanbul 2007, ss. 325-330, s. 325-326; Köymen, *Kuruluş Devri*, s. 1 vd.; Özgüdenli, *Selçuklular I*, s. 38-44).

³⁸ Köymen, *Kuruluş Devri*, s. 12-50; Mevdüdi, *Selçuklular Tarihi*, s. 66-77; Özgüdenli, *Selçuklular I*, s. 45-52; Faruk Sümer, "Selçuklular (Büyük Selçuklular)", *DİA*, XXXVI, İstanbul 2009, ss. 365-371, s. 365-366.

Kubadiyan ve Tirmiz’de kontrolü ele aldığı, buralardaki hâkimiyetini sağlamlaştırdığı kaydedilmiştir.³⁹

Esasen söz konusu anlaşmadan sonra anlatılan diğer bazı olaylar da Selçukluların bu dönemde Gaznelilerin hâkimiyeti altında olan Huttelan ile bir teması olduğunu doğrulamaktadır. Bir kayda göre; 1025’te yapılmış olan anlaşma gereği Sultan Mahmud, bir hileyle (toprak vaadiyle) Arslan Yabgu’yu nezdine getirtip tutuklatmış,⁴⁰ bunun sonrasında da Arslan Yabgu’ya bağlı Selçuklu Türkmenleri, Gazneli Mahmud’a bir haber göndererek Maverâünnehir’deki otlakların kendilerine kâfi gelmediğini ve Horasan’a geçmek istediklerini bildirmişlerdir.⁴¹ Bu durum Sultan Mahmud’un Arslan Yabgu’yu tutuklatmış olsa da ona bağlı bulunan Selçukluları kontrol altına almak ve teskin etmek için onlara özellikle sınır bölgelerinde yerleşebilecekleri ya da hayvanlarını otalatabilecekleri bazı yerleri, bu arada da Huttelan’ı verdiğine dair önemli bir işaretir. Bazı kayıtlar da onların, Sultan Mahmud’un müsaadesiyle Horasan’a geçtikten sonra üç tane seçkin Huttelan atını, üç yüz Türk koyununu (ya da keçisini) ve yedi tane Buht devesini Horasan valisi Ahmed b. El-Hasan el-Hamduniye’ye hediye olarak gönderip birtakım yerlerde hayvanlarını otlatabilmeleri için ondan müsaade istediklerini bildirmektedir ki,⁴² buradan çıkarılabilecek en makul sonuç da; kendilerine otlak olarak verilmemiş olduğunu kabul etsek bile, yine Selçukluların Huttelan ile bir temaslarının olduğu gerçeğidir.

Yukarıda verilen bilgiler, henüz Büyük Selçuklu İmparatorluğu’nun (1040-1157) temelleri atılmamışken Selçuklulardan bir kısmının Huttelan ile bir bağları olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Ancak Arslan Yabgu’ya bağlı bulunan bu Selçukluların, Horasan’a geçtikten sonra Huttelan ile bir bağlarının kalmadığı anlaşılıyor, çünkü onlar Horasan’da gelişen bazı olaylar neticesinde Gaznelilerin baskıları yüzünden dağılmış ve daha sonra batıya (Azerbaycan, Kirman, Irak taraflarına) çekilmek zorunda kalmışlardır.⁴³ Sultan Mahmud vefat ettikten (1030) sonra oğlu Mesud’un (1030-1040) Gazneli tahtını ele geçirmek için Karahanlı prensi Ali Tegin’den yardım istemiş olması ve bunun mukabilinde de ona Huttelan’ı vermeyi vaat etmiş olması da⁴⁴ hem buradaki Selçuklu varlığının bu ilk devrede son bulduğunu hem de Gaznelilerin halen daha burada hâkim güç olduğunu açık bir şekilde göstermektedir.⁴⁵

³⁹ Pritsak, “Kara-hanlılar”, s. 257; Erdoğan Merçil, “Gazneliler”, *DİA*, XIII, İstanbul 1996, ss. 480-484, s. 481.

⁴⁰ Arslan Yabgu’nun tutuklanması hakkında bakınız: Ravendî, *Rahat-üs-Sudûr ve Âyet-üs-Sürûr*, I, s. 87-89.

⁴¹ Ravendî, *Rahat-üs-Sudûr ve Âyet-üs-Sürûr*, I, s. 91; Mevdûdî, *Selçuklular Tarihi*, s. 84.

⁴² Bundarî, *Zubdetun-Nusra ve Nuhatül-Ustra*, s. 3. Mevdûdî, İbnü’l- Esir’e dayanarak adı geçen valinin Irak valisi olduğunu bildirmektedir (Mevdûdî, *Selçuklular Tarihi*, s. 86-87); ancak Hamduniye’nin Horasan valisi ya da burada geniş yetkileri olan bir idareci olduğu daha makul gözükmetedir. Zira Arslan Yabgu’ya bağlı Selçuklu Türkmenleri daha yeni Horasan bölgesine geçmişlerdir ve söz konusu vali onlara, istekleri üzerine Dandanakan çayırlarını otlak olarak vermiştir. Dandanakan’ın ise Irak’ın idari sınırları içerisinde bulunmadığı, aksine Horasan coğrafyasında bulunduğu bilinmektedir. Ayrıca Ceyhun nehrini daha yeni aşmış olan Selçuklular’ın, bu denli kısa sürede Irak’a ulaşabilmiş olmaları da oldukça zor bir ihtimaldir.

⁴³ H. İbrahim Gök, “İbn Hallikân’da Selçuklu Biyografileri-I”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 15, Yıl 2006, ss. 79-96, s. 87-88.

⁴⁴ Abdülkerim Özaydın, “Karahanlılar”, *DİA*, XXIV, İstanbul 2001, ss. 404-412, s. 407.

⁴⁵ Sultan Mesud; tahta çıkarken Arslan Yabgu’ya bağlı olup daha sonradan Gazneli Mahmud döneminin sonlarındaki baskılarla batıya çekilmek zorunda kalan Selçuklu Türkmenlerinden de yardım istemiştir. Ancak bu yardıma verdikleri olumlu cevap sonrasında Mesud tarafından Horasan bölgesine yerleştirilen Selçuklular; burada daha sonradan gelişen olaylar neticesinde, yine bizzat Sultan Mesud tarafından vurulan bir darbeyle, tekrar batıya

Selçuklular'ın Huttelan ile olan bağlarının ikinci devresi; Selçuk Bey'in vefatı (takriben 1007/1009) sonrasında, henüz kesin olarak bilmediğimiz bazı olaylar sebebiyle bir diğer oğlu Musa Yabgu ve torunları Çağrı ile Tuğrul beyler liderliğindeki Selçukluların Maveraünnehir bölgesine inmesiyle ve bunun akabinde gelişen bazı olaylarla başlamıştır. Onların; ilk başlarda bazı çekişmeler yaşamış olsalar da sonradan, daha önce Arslan Yabgu ile dostane münasebetler kurup gerek Karahanlılar'a gerekse Gazneliler'e karşı aktif bir şekilde faaliyetlerde bulunan Ali Tegin ile bir ittifak oluşturdukları ve birlikte hareket ederek Huttelan'ın da içinde yer aldığı Gazneli sınır bölgelerini baskı altına aldıkları anlaşılmaktadır (1030-1031). Nitekim Gaznelilerin Harezmi bölgesi valisi Altuntaş'ın, Sultan Mesud'a yazdığı bir mektupta gerek Ali Tegin'e gerekse bu gruptaki Selçuklular'a karşı, Huttelan ve diğer sınır bölgelerinde gerekli askerî ve siyasî tedbirlerin alınmasını önermesi de bu sebeple olmalıdır.⁴⁶ Fakat bu dönemde de Selçuklular'ın Huttelan ile bir temaslarının olmuş olabileceği ihtimali yüksek iken, onların Huttelan'a girdiklerine dair herhangi bir kesin kayıt bulunmamaktadır.

Musa Yabgu, Çağrı ve Tuğrul etrafındaki Selçuklular'ın Huttelan ile olan ikinci münasebetlerinin; Karahanlı hükümdarlarından İlek Han Nasır'ın oğlu olduğu anlaşılan Börü Tegin ile kurdukları ittifak sonrasında olduğu anlaşılmaktadır. Beyhâkî'nin aktardığı bilgilere göre; Börü Tegin aslında Sultan Mesud'a bağlı ve ona sadık birisi olmasına rağmen, Selçuklularla iş birliği yapmış ve nihayetinde Huttelan ve Sağaniyan (Çağaniyan) taraflarına saldırmış, hatta Huttelan'ın merkezi Hulbuk'ta tahribat yapmıştır (1038-1039). Bunun üzerine ise Gazneli ordusu Ceyhun nehrini geçip onun üzerine gelmiş, Börü Tegin de kaçmak zorunda kalmıştır.⁴⁷ Bütün bu olaylar; Mevdudî'nin de belirttiği üzere, Börü Tegin'in, gücünü kaybetmeye başlayan Gaznelilerin yerine, Horasan'a geçer geçmez (1034-1035) onlara karşı verdikleri iki önemli mücadelede (Nesa ve Serahs savaşları 1035/1038) başarılı olan ve burada büyük bir güç haline gelen Selçuklular'a meyil ettiğini ve onların himayesinde

çekilmek zorunda kalmışlardır (Mevdudî, *Selçuklular Tarihi*, s. 89-91). Bu yüzden onların bu zamanda da Huttelan ile bir bağlarının olmadıkları anlaşılıyor. Diğer taraftan Sultan Mesud'un tahta geçtiği bu ilk zamanlarda, Harezmi valisi Altuntaş'ın, sultana gönderdiği bir mektupta muhacirlerin Huttelan da dâhil olmak üzere Toharistan, Kubadiyan ve Çağaniyan gibi sınır bölgelerine yerleştirilmesini önermesi de (Beyhâkî, *Târih-i Beyhâkî*, s. 79) dikkate değerdir. Zira burada muhacirler olarak gösterilen topluluğun Arslan Yabgu'ya bağlı Selçuklular olduğu açıkça anlaşılıyor. Harezmi ve Horasandaki siyasî ve askerî gelişmeleri yakından takip eden vali; aslında bu muhacirleri, kendisine daha önceden Huttelan'ın vaat edildiği, ancak Sultan Mesud tahta kolaylıkla çıktıktan sonra bu vaadin yerine getirilmemesi sonrasında Gazneli Devleti'nin sınır bölgelerine saldırma ihtimali güçlü olan Ali Tegin'e karşı söz konusu bölgeye yerleştirilmesini önermiştir (Beyhâkî, *Târih-i Beyhâkî*, s. 79; Köymen, *Kuruluş Devri*, s. 133 vd.). Fakat dediğimiz gibi onlar; Horasan'a yerleştirilmiş olsa da Sultan Mesud tahtı elde ettikten sonra gelişen bazı olaylar neticesinde tekrar batıya sürülmüşler, Huttelan da dâhil olmak üzere adı geçen sınır bölgelerine yerleştirilmemişlerdir.

⁴⁶ Beyhâkî, *Târih-i Beyhâkî*, s. 79; Köymen, *Kuruluş Devri*, s. 133 vd.

⁴⁷ Beyhâkî, *Târih-i Beyhâkî*, s. 513- 532; A. Z. Velidi Togan, *Karahanlılar (Ders Notları)*, 1966-1967, s. 52-53. Mevdudî, Börü Tegin'in ismini Pur Tegin olarak gösterse de (Mevdudî, *Selçuklular Tarihi*, s.18-140, 143-144) Beyhâkî ve Togan'dan gösterdiğimiz sayfalara dikkatli bakıldığında ismin Börü Tegin olduğu açıkça anlaşılacaktır. Togan'ın verdiği bilgilere göre; Börü Tegin, daha önce, Yusuf Kadir Han'ın oğlu olup Taraz ve İsficab'da hâkim bulunan Yiğen Tegin'in himayesinde bulunmuştur. Yiğen Tegin ölünce de onun izlediği siyasete uygun olarak kendisi Gazneliler karşısında her zaman Selçukluların desteklemiştir. Hatta Selçuklular'ın Dandanakan'da Gaznelilere karşı kazandıkları zaferden az önce Çağrı Bey ile birlikte Horasan şehirlerinden Belh'i sıkıştırmış, bu zaferden sonra da Sağaniyan taraflarında faaliyet göstermiştir.

kendine yer bulmaya çalıştığını göstermektedir.⁴⁸ Bununla birlikte Selçukluların tâbisi olarak Börü Tegin'in bir ara Huttelan'a girmiş olduğu açıkça görülse de, bu dönemde Selçuklular'ın söz konusu eyalete bizzat girdiklerini gösteren herhangi bir kayda tesadüf etmediğimiz bildirmek isteriz. Onların Huttelan'ı kesin olarak ele geçirmeleri, Dandanakan savaşı (1040) akabindeki fetih hareketleri ile olmuştur. Bu savaş kazanıldıktan az sonra Selçuklu liderlerinden Çağrı Bey, Gazneliler elindeki Belh üzerine gitmiş ve burayı sıkıştırdığı sırada Huttelan valisi, artık bu bölgede de Gaznelilerin hükmünün kalmadığını anlamış olacak ki, Huttelan'ı terk etmiştir.⁴⁹ Belh'in fethedilmesinden sonra ise Huttelan'ın da içinde yer aldığı Cûzcân, Bâdgîs, Tirmiz ve Toharistan gibi birçok yer Selçuklular tarafından ele geçirilmiştir. Çağrı Bey, tüm bu bölgeleri, fetih harekâtları sırasında ön plana çıkan ve özellikle Sultan Mesud'un oğlu Mevdud komutasındaki Gazneli ordusuna karşı büyük başarılar elde eden oğlu Alp Arslan'ın idaresine vermiştir.⁵⁰

2. Huttelan Seferi ve Neticeleri

2.1. Sefer Tarihinin Tespiti

Burada ele alınan seferin gerçekleştiği tarihi tespit edebilmek ve bu seferin Sultan Alp Arslan'ın saltanat döneminde mi yoksa meliklik döneminde mi yapıldığını belirleyebilmek için Alp Arslan'ın sultan olarak kabul edildiği tarihi de kaynaklar ışığında ortaya koymak gerekmektedir. Bu yüzden öncelikle Alp Arslan'ın ne zaman sultan tanındığını ardından da söz konusu seferin ne zaman gerçekleştiğini, onun saltanat döneminde mi yoksa meliklik döneminde mi yapıldığını göstermeye çalışacağız.

Selçuklular hakkında bilgi veren bazı müellifler; Alp Arslan'ın tahta geçişini anlatırken, onun, Kutalmış ile karşı karşıya geldiği savaşı kazandıktan sonra Rey'de tahta oturduğunu kaydetmişlerdir.⁵¹ Bu olayın gerçekleştiği tarih ise, genellikle 1063 yılının Kasım ya da Aralık ayı veyahut da 1064 yılının Ocak ayı olarak gösterilmiştir.⁵² Ancak eserler dikkatlice incelendiğinde, Rey'de tahta oturmadan önce, adına hutbe okutulmak suretiyle Alp Arslan'ın sultan tanındığı açıkça görülebilmektedir. Kayıtlara göre; Sultan Tuğrul vefat etmeden önce hanedan üyelerinden Süleyman'ı⁵³ veliht tayin etmiş ve Sultan

⁴⁸ Mevdûdî, *Selçuklular Tarihi*, s. 143-144.

⁴⁹ Beyhakî, *Târih-i Beyhakî*, s. 611.

⁵⁰ İbnü'l-Adîm, *Bugyetü't-Taleb fi Târih-i Haleb*, s. 21; M. H. Yınanç, "Çağrı Bey", *İA*, MEB, III, ss. 324-328, s. 26; Piyadeoğlu, *Güneş Ülkesi Horasan*, s. 45-46.

⁵¹ Bunderî, *Zubdetun-Nusra ve Nuhbatül-Ustra*, s. 27-28; Müstevfî, *Târih-i Güzide*, s. 30-31; Reşideddîn, *Camiü't-Tevarih*, s. 107-108.

⁵² Sibt İbnü'l-Cevzî (Ebû'l-Muzaffer Yusuf b. Kızıoğlu), *Mir'atü'z-Zamân fi Târihi'l-Âyân -Mir'atü'z-Zamân fi Târihi'l-Âyân'da Selçuklular-*, (Seçme, Tercüme ve Değerlendirme: Ali Sevim), TTK, Ankara 2011, s. 129; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, VIII, s. 233-234; İbnü'l-Verdî, *Târihu İbnü'l-Verdî (Bir Ortaçağ Şairinin Kaleminden Selçuklular)*, (Tercüme ve Notlar: Mustafa Alican), Kronik Kitap, İstanbul 2017, s. 35; Reşideddîn, *Camiü't-Tevarih*, s. 107-108; Müneccimbaşı, *Camiu'd-Düvel -Selçuklular Tarihi*, I, s. 69-70. Nişaburî ile Ravendî de Alp Arslan'ın tahta geçişini anlatırken aynı tarihlere işaret etmişlerdir; ancak bu müellifler, Alp Arslan'ın tahtı Kutalmış'tan değil de Sultan Tuğrul tarafından veliht tayin edilmiş olan Süleyman'dan aldığını kaydetmişlerdir (Zahîreddîn Nişâbü'rî, *Selçuknâme*, (Tashih ve Neşir: Mirzâ İsmail 'Afşâr-Muhammed Ramazânî), İntişârat-ı Esâtîr, Tahran 1390, s. 21-22; Ravendî, *Rahat-üs-Sudûr ve Âyet-üs-Sürûr*, I, s. 114.

⁵³ Melik Süleyman, Çağrı Bey'in diğer bir oğlu olup Alp Arslan'ın da kardeşidir. Çağrı Bey vefat ettikten sonra Sultan Tuğrul bu ağabeyisinin eşiyle evlenmiş ve Süleyman'ı da üvey evlat olarak yanına almış, ölmeden önce de onu veliht tayin etmiştir (Bunderî, *Zubdetun-Nusra ve Nuhbatül-Ustra*, s. 24-25; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*,

öldükten hemen sonra da onun vasiyeti üzerine, o sıralarda vezir olarak bulunan Amidülmülk Kündürî, Süleyman'ı tahta çıkartmış ve onun adına payitaht Rey'de hutbe okutmuştur. Fakat Selçuklu emirlerinden Er-sığın (Er-sığın) ile Erdem'in⁵⁴ Melik Süleyman'ı sultan olarak tanımayıp Kazvin'e giderek Alp Arslan adına hutbe okutmaları ve halkın da Alp Arslan'ın sultan olmasını istemesi gibi sebepler neticesinde durumun kendi aleyhine döndüğünü gören Amidülmülk Kündürî, hutbede önce Alp Arslan'ın sonra da Süleyman'ın adlarının zikredilmesi kararını alıp bu kararı uygulamaya başlamıştır.⁵⁵ Bu olay ise Kutalmış ile Alp Arslan'ın karşı karşıya geldiği savaştan daha önce meydana gelmiştir. Kısacası Alp Arslan, daha Kutalmış ile karşılaşmadan sultan olarak kabul edilmiştir.

Alp Arslan'ın tahta çıkışı hakkında bilgi veren bazı müellifler de yukarıda işaret ettiğimiz müelliflerin aksine, onun tahta çıkış tarihini Sultan Tuğrul'un vefatının gerçekleştiği 4 Eylül 1063 (8 Ramazan 455) tarihi ile aynı göstermektedir.⁵⁶ Ancak verilen bilgilere bakılırsa durumun böyle de olmadığı, adına daha önce hutbe okutulan Süleyman'ın kısa bir zaman dilimi için olsa da sultan tanındığı anlaşılabacaktır. Alp Arslan dönemiyle ilgili oldukça detaylı bilgiler veren Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Süleyman adına 12 Eylül 1063 tarihinde veya bu tarihten hemen sonra hutbe okutulduğuna işaret etmesi de⁵⁷ yine Alp Arslan'ın 4 Eylül'de payitahtta sultan olarak tanınmadığını göstermektedir. Konuyla ilgili tutulmuş bir diğer kayıttta da Amidülmülk Kündürî'nin, Kutalmış'ın başkent Rey üzerine geldiği sırada, yani 15 Kasım 1063'ten biraz önce,⁵⁸ başkentte adına hutbe okutmak suretiyle hâlihazırda

VIII, s. 228; Müneccimbaşı, *Câmiu'd-Düvel –Selçuklular Tarihi*, I, s. 69; İbrahim, "Selçuk'un Oğulları ve Torunları", *Türkiyat Mecmuası*, XIII, İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, Ocak 1958, ss. 117-130, s. 128-129; Sümer, "Selçuklular", s. 369; Köymen, *Alp Arslan ve Zamanı*, s. 9; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, (2. Baskı), Turan Neşriyat Yurdu, İstanbul 1969, s. 147; Özgüdenli, *Selçuklular I*, s. 135).

⁵⁴ Adı geçen emirlerden Er-sığın; kaynaklarda El-basan, Yağısıyan, Er-basan gibi farklı isimlerde de geçmiştir (Bundarı, *Zubdetun-Nusra ve Nuhbatül-Ustra*, s. 26; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, VIII, s. 228; Müneccimbaşı, *Câmiu'd-Düvel –Selçuklular Tarihi*, I, s. 69; Köymen, *Alp Arslan ve Zamanı*, s. 9; Kafesoğlu, "Selçuk'un Oğulları ve Torunları", s. 129; İbrahim, *Selçuklular ve Selçuklu Tarihi Üzerine Araştırmalar*, Ötügen Neşriyat, İstanbul 2014, s. 36; Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, s. 147; Sevim, Ali; Merçil, Erdoğan, *Selçuklu Devletleri Tarihi (Siyaset, Teşkilât ve Kültür)*, TTK, Ankara 2014, s. 61) Kafesoğlu ve Turan'a göre; o, Selçuklu hanedanından olup Selçuk Bey'in torunu ve Yusuf (Yunus) Yınal'ın oğludur. Erdem'e gelince o da Tuğrul Bey'in en önemli kumandanlarından olup Hâcib ünvanını kullandığı anlaşılmaktadır. Bu ünvanın sarayda görevli en büyük makam sahibi kişilerce kullanıldığı (İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, TTK, Ankara 1988, s. 33; Köymen, *Alp Arslan ve Zamanı*, s. 91; Salim Koca, "İlk Müslüman Türk Devletlerinde Teşkilât", *Türkler*, V, 2002, s. 147-162) düşünülürse onun da devlet içerisinde büyük bir güce sahip olduğu açıkça anlaşılabacaktır.

⁵⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, VIII, s. 228; Bundarı, *Zubdetun-Nusra ve Nuhbatül-Ustra*, s. 26; Müneccimbaşı, *Câmiu'd-Düvel –Selçuklular Tarihi*, I, s. 69; Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, s. 147; Köymen, *Alp Arslan ve Zamanı*, s. 9-10; Muharrem Kesik, "Kutalmış Bey'in Anadolu'yu Fetih Çalışmaları ve İsyamı", *Vankulu Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3, Yaz 2019, ss. 179-192, s. 188.

⁵⁶ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb fi Târih-i Haleb*, s. 10; Azîmî (Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Nizâr), *Azîmî Tarihi (Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler H. 430-538=1038/39-1143/44)*, (Notlar ve Çev. Ali Sevim), (2. Baskı), TTK, Ankara 2006, s. 102.

⁵⁷ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'atü'z-Zamân fi Târihi'l-Âyân*, s. 125.

⁵⁸ Kutalmış'ın Rey üzerine geliş tarihi ve öldürüldükten sonra cesedinin Rey'e nakledildiği tarih; Sıbt İbnü'l-Cevzî tarafından sırasıyla 21 Zilkade ve 13 Zülhicce olarak gösterilmiş, fakat bu müellif bu olayları anlatırken net bir yıl vermemiştir. Adı geçen müellifin eserini Türkçe'ye tercüme eden Sevim ise, bu tarihlerin miladi olarak sırasıyla 4 Aralık 1064 ve 26 Kasım olduğuna işaret etmiştir (Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'atü'z-Zamân fi Târihi'l-Âyân*, s. 128-129). Bu bilgiler göz önüne alındığında aynı yılın Kasım ayında ölü olarak bulunan Kutalmış'ın, yine aynı yılın

sultan tanımış olduğu Alp Arslan'a bir haber göndererek Kutalmış'a karşı yardım istediği ve ne yapması gerektiği hakkında kendisinden emir beklediği bilgisi yer almaktadır.⁵⁹ Bu durumda Alp Arslan'ın 15 Kasım 1063'ten önce ve 12 Eylül 1063'ten de sonra payitahtta sultan olarak tanındığı rahatlıkla söylenilebilir. Diğer taraftan Zahirreddin Nişaburî'nin Alp Arslan'ın 1063 yılı Kasım ayında tahtı elde ettiği yönünde verdiği bilgiler⁶⁰ ve Köymen'in, Amidülmülk Kündürî'nin daha önceden Süleyman adına okuttuğu hutbeyi Ekim veya Kasım ayında Alp Arslan adına çevirdiğini bildirmiş olması da bu tahmini desteklemektedir.⁶¹ Bununla birlikte Merçil, Sevim ve Özgüdenli'nin Kutalmış'ın Rey'e girip kendisini 1063 yılı Ekim ayında sultan ilan ettiği yönünde verdiği bilgiler⁶² ise, Alp Arslan adına 12 Eylül ile Ekim'in en son günü arasında hutbe okutulduğunu, yani onun bu sıralarda sultan tanındığını akla getirmektedir. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz üzere mezkûr vezir, bu olay yaşanmadan önce zaten sultan olarak kabul etmiş olduğu Alp Arslan'dan yardım istemiş ve konuya ilişkin emrinin ne olduğunu sormuştur. Ancak şunu da ifade etmeliyiz ki bu bilgiyi veren tarihçiler, Ekim 1063 (Şevval 455) tarihine işaret ederken bilginin hangi kaynaktan yer aldığını belirtmemişlerdir. Esasen Bûndârî ve İbnü'l-Esîr'in, Amidülmülk Kündürî'nin Alp Arslan'ı sultan tanımmasının sebebi olarak özellikle Selçuklu emirleri arasında çıkan anlaşmazlığa ve Emir Er-sıgın ile Erdem'in Kazvin'e giderek Alp Arslan adına hutbe okutmalarına işaret etmeleri de⁶³ Süleyman'ın tahtta çok fazla kalmadığını ve Alp Arslan'ın Ekim ayı dolaylarında sultan tanındığını göstermektedir. Çünkü bu olay yukarıda da bahsettiğimiz gibi Kutalmış Rey'e gelmeden önce gerçekleşmiştir. Fakat buna rağmen Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin, Kutalmış'ın Rey üzerine geldiği tarihi 15 Kasım 1063 olarak vermesini de göz önünde bulundurursak, çıkarılabilecek en doğru sonucun yine şu olduğu görülecektir: Alp Arslan, 15 Kasım 1063'ten önce ve 12 Eylül 1063'ten de sonraki bir tarihte payitahtta sultan olarak tanınmıştır.

Alp Arslan'ın sultan kabul edildiği tarih aşağı yukarı belirlendiğine göre, artık söz konusu seferin Alp Arslan'ın saltanat döneminde mi yoksa meliklik döneminde mi olduğu ve tam olarak ne zaman gerçekleştiği meselesine gelebiliriz. Bu sefer hakkında en detaylı bilgiyi veren müellifler İbnü'l-Esîr ile yine olay hakkındaki bilgileri onun kayıtlarından aktaran Müneccimbaşı'dır. Onlara göre; Amidülmülk Kündürî'nin payitahttaki hutbeyi Alp Arslan adına çevirtmesinden (yani Alp Arslan'ın sultan tanınmasından) hemen sonra Selçuklu ülkesindeki karışıklıkları ve otorite boşluğunu fırsat bilen Huttelan ile Sağaniyan emirleri, daha önceden verdikleri vergileri vermemek suretiyle isyan etmişler, merkeze karşı başkaldırmışlardır. Ayrıca diğer bir hanedan üyesi olup Herat'ta bulunan Musa Yabgu da bu

Aralık ayında Rey üzerine gittiği söylenemez. Bu sebeple Sevim'in gösterdiği ilk tarihteki yılın Hicri 455, miladi olarak ise 1063 yılı olması gerekmektedir. Bu durumda tarih çevirimi yapıldığında, Kutalmış'ın Rey üzerine geldiği ve kendisini sultan ilan ettiği tarihin Hicri 455 yılı Zilkade ayı olduğu, bunun da miladi olarak 15 Kasım 1063 yılına tekabül ettiği açıkça görülecektir. Kaldı ki diğer birçok kaynaktan da Kutalmış'ın Rey üzerine gelişi 1063 yılında verilmiştir (Bakınız: İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, VIII, s. 233; Köymen, *Alp Arslan ve Zamani*, s. 45; Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, s. 148; Muharrem Kesik, "Kutalmış'ın Büyük Selçuklu Tahtını Ele Geçirme Gayretleri", *Türk Kültürü*, 454, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Şubat 2001, ss. 97-106, s. 101).

⁵⁹ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'atü'z-Zamân fi Târîhü'l-Âyân*, s. 128.

⁶⁰ Zahirreddin Nişaburî, *Selçuknâme*, s. 21-22.

⁶¹ Köymen, *Alp Arslan ve Zamani*, s. 30, 44.

⁶² Sevim, Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, s. 61; Özgüdenli, *Selçuklular I*, s. 137.

⁶³ Bûndârî, *Zubdetun-Nusra ve Nuhbatül-Usra*, s. 26; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, VIII, s. 228.

sıralarda taht iddiasıyla ortaya atılmıştır. Tüm bu olaylar neticesinde Sultan Alp Arslan, taht döneminin ilk işi olarak askerî bir harekât düzenlemiş ve adı geçen bölgelerdeki kontrolü sağlamıştır.⁶⁴ Bu kayıtlar; söz konusu harekâtın Alp Arslan'ın saltanat döneminde gerçekleştirildiğini açıkça göstermektedir. Olaya ilişkin bilgi veren diğer tarihçilerin de adı geçen seferi Sultan Alp Arslan döneminin ilk askerî harekâtı olarak kaydetmiş olması,⁶⁵ bu yargıyı desteklemektedir. Seferin gerçekleştiği tarihe gelince, bu tarihin 12 Eylül-15 Kasım arasındaki bir günde (Alp Arslan'ın saltanatı elde ettiği zamanda) başladığını ve 1063 yılının Aralık ayı ortalarında son bulduğunu söylemek mümkündür. Zira kayıtlara bakılırsa Sultan Alp Arslan; sırasıyla Huttelan, Herat ve Sağaniyan'da kontrolü sağladıktan sonra, Sağaniyan'dan çıkarak önce Merv'e sonra da Nişabur'a gelmiş, Nişabur'dan ise Aralık ayı sonlarında (25 Aralık dolaylarında) doğrudan Rey taraflarına hareket etmiştir.⁶⁶ Bu son hareketin sebebinin Kutalmış isyanı olduğu ve dolayısıyla hızlı cereyan ettiği dikkate alınır, Sultanın Sağaniyan'dan Nişabur'a gelişinin çok kısa bir zaman diliminde gerçekleştiği ve bu da dikkate alınır doğu seferinin de yine Aralık ayı ortalarında tamamlandığı söylenilebilir.

2.2. Seferin Sebepleri, Gerçekleşmesi ve Sonuçları

Selçuklular'ın egemenliği altına girdikten sonra Huttelan'ın nasıl bir statüde olduğu hakkında kaynaklarda teferruatlı bilgiler bulunmamaktadır. Bununla birlikte buranın Sultan Tuğrul'un vefatına (Eylül 1063) kadar Alp Arslan'ın hükmettiği bölgeler içerisinde olduğu, Samaniler ile Gazneliler döneminde olduğu⁶⁷ gibi bir emir ya da vali tarafından idare edildiği ve vassallık statüsüne sahip olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁸ Zira İbnü'l-Esîr'in ve Müneccimbaşı'nın verdiği bilgilere bakılırsa burayı idare eden kişi *emir* unvanını kullanıyor ve yıllık olarak Selçuklulara vergi veriyordu. Ancak bu zat, Sultan Tuğrul vefat ettikten sonra Selçuklu ülkesinde ortaya çıkan karışıklıkları ve taht mücadelelerini de fırsat bilerek Sultan Alp Arslan'a vermesi gereken vergiyi vermemiş ve bu suretle isyan etmiştir.⁶⁹ Alp Arslan'ın Huttelan üzerine düzenlediği seferin asıl sebebinin de bu olduğu gözükmektedir. Bununla birlikte Alp Arslan'ın, Sultan Tuğrul'un vefatı sonrasında bozulan Selçuklu otoritesini yeniden tesis etmek ve özellikle de taht mücadelesindeki asıl rakibi olan Kutalmış karşısına çıkmadan önce devletin doğusundaki tehditleri ortadan kaldırmak istediği de anlaşılmaktadır. Bu nedenle onun, saltanatı döneminde merkezi otoriteyi sağlamak için attığı adımlardan ilkinin bu askerî sefer olduğu görülmektedir.

Alp Arslan'a karşı isyan eden emirin kim olduğu hususunda kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak anlaşılan odur ki; bu emir, Alp Arslan'ın adamlarından birisi ya da Selçuklu Türkmenlerine mensup bir kişi değildir. Çünkü kayıtlar, sefer başarıyla tamamlandıktan sonra Alp Arslan'ın öldürülen bu emir yerine Huttelan'ı idare etmek üzere kendi adamlarından birisini tayin ettiğini göstermektedir.⁷⁰ Peki, bu emir kimdir? Bu emir,

⁶⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, VIII, s. 232-233; Müneccimbaşı, *Câmiu'd-Düvel-Selçuklular Tarihi*, I, s. 71-72.

⁶⁵ Mevdûdî, *Selçuklular Tarihi*, s. 223-224; Köymen, *Alp Arslan ve Zamani*, s. 40; Sevim, Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, s. 62; Özgüdenli, *Selçuklular I*, s. 117.

⁶⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, VIII, s. 233-234; Köymen, *Alp Arslan ve Zamani*, s. 44.

⁶⁷ İbn Havkal, *Sûrat El-Arz*, s. 339, 357; Beyhakî, *Târih-i Beyhakî*, s. 81.

⁶⁸ Köymen, *Alp Arslan ve Zamani*, s. 40.

⁶⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, VIII, s. 231; Müneccimbaşı, *Câmiu'd-Düvel-Selçuklular Tarihi*, I, s. 71.

⁷⁰ Müneccimbaşı, *Câmiu'd-Düvel-Selçuklular Tarihi*, I, s. 72.

yüksek ihtimalle daha önceden Gazneliler hizmetinde bulunmuş olan ve bu devletin Horasan ve Toharistan gibi bölgelerdeki topraklarının Selçuklular eline geçmesiyle artık buralara hükmetmeye başlayan yeni devletin, yani Selçuklu Devleti'nin hizmetine girmiş birisidir.⁷¹ Diğer taraftan onun, daha önceden Gazneliler'e karşı Selçuklular ile ittifak kurmuş olan Karahanlı prenslerinden Börü Tegin (Tangaç Han) olduğu ihtimali de düşünülebilirdi. Ancak özellikle Çağrı Bey'in Belh'i kuşattığı sıralarda onunla birlikte hareket eden ve buranın alınmasında büyük roller üstlenen Börü Tegin, aynı zamanda Buhara ve Semerkant gibi yerleri kendisine payitaht yapmış, bir ara bütün doğu ve batı Türkistan'a hükmetmiş bir hükümdardır (1052-1068) ve kendisi 1068 yılında vefat etmiştir.⁷² Bu sebeple onun olma ihtimali yoktur, zira yukarıda da ifade ettiğimiz gibi hem Huttelan'ı idare eden emir kim ise sefer sırasında öldürülmüş hem de eğer bu kişi Börü Tegin olsaydı müelliflerin ondan açıkça bahsetmemiş olmaları ihtimali çok düşük olurdu.

Sultan Alp Arslan'ın seferi gerçekleştirilmeden önce nerede bulunduğu tam olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte bu sıralarda onun, babası Çağrı Bey zamanında da merkez olarak kullanılan Merv'de bulunduğu ya da Horasan bölgesinin en önemli şehirlerinden birisi olan Belh'te bulunduğu hükmedilebilir. Nitekim o, meliklik döneminde de buralarda bulunmuş ve özellikle başlarda Gazneliler ile Selçuklular arasında bir sınır şehri olan Belh'ten hareketle, Gazneli topraklarının birçoğunu fethetmiştir.⁷³ Sultanın Huttel seferi için de Belh'ten hareket ettiğini kabul edersek, sefer yolunun, daha önceden Börü Tegin'in isyanı ve Huttelan'a saldırmış olmasından dolayı onun üzerine giden Gazneli ordusunun izlediği yol ile aynı olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Bu yol da Belh'ten hareketle Ceyhun'a varılıp burası köprüler vasıtasıyla geçildikten sonra Tirmiz'e ulaşan daha sonra da Çağaniyan'a ve Huttelan'a ulaşan yoldur.⁷⁴ İbn Havkal bu yol hakkında oldukça detaylı bilgiler vermiştir. Onun kayıtlarına göre; bu güzergâh, Belh'ten Tirmiz yolu ile Ceyhun nehri kıyısına kadar olan iki günlük mesafe kat edildikten ve nehir geçildikten sonra Tirmiz'e ulaşır. Tirmiz'den çıktıktan sonra Cermekân'a bir merhale, buradan Sarmecî'ye bir merhale, buradan Darzencî'ye bir merhale, oradan Sağaniyan'a iki merhale mesafe olmak üzere devam eder. Sağaniyan ile Huttelan'ın merkezi olan Hulbuk arasındaki yol ise; Harbâb üzerindeki Bedaşan geçidinden Münk'e altı merhale, buradan Vahşâb üzerindeki Kantarat el-Hacar'a iki merhale, buradan Vahşâb nehri yanına inildikten sonra Liyûkend'e iki merhale, buradan aynı nehir kıyısındaki Helâverd'e bir merhale, buradan Erhand geçidi geçildikten sonra da Hulbuk'a iki günlük bir mesafedir.⁷⁵ Görüldüğü üzere oldukça uzun bir mesafeden bahsedilmektedir; ancak bu mesafenin at üzerinde gidildiği ve seferin de hızlı bir şekilde

⁷¹ Selçuklular Gazneliler karşısında başarılı olup Horasan ve İran coğrafyasına yerleştikten ve devletlerini kurduktan sonra daha önceden Gazneliler hizmetinde yer almış olan birçok devlet adamına kendi devletleri içerisinde görev vermişlerdir. Bu devlet adamlarına Sultan Tuğrul dönemi vezirlerinden Ebu'l-Kasım Büjçânî de dâhil olmak üzere birçok örnek verilebilir (Özgür Tokan, *Büyük Selçuklular ve Irak Selçukluları'nda Dîvân-ı Âlâ*, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2015, s. 33).

⁷² Togan, *Karahanlılar*, s. 52-56; Özeydin, "Karahanlılar", s. 408; Pritsak, "Karahanlılar", s. 264-265.

⁷³ Köymen, *Alp Arslan ve Zamanı*, s. 3-5.

⁷⁴ Beyhakî, *Târîh-i Beyhakî*, s. 530-532; Mevdûdî, *Selçuklular Tarihi*, s. 138-140.

⁷⁵ İbn Havkal, *Sûrat El-Arz*, s. 344, 359, 393-394. Buradaki mesafeler normal bir insanın yaya adımlarla yürüme hızına göre belirlenmiştir. Merhale bir konaklık mesafeyi, yani takriben yaya bir kişinin normal bir hızda bir günde alabileceği bir mesafeyi ifade etmektedir.

gerçekleştiği düşünülürse, Selçuklu ordusunun bu mesafeyi çok kısa zamanda tamamladığı söylenilebilir.

Sefer yolu kat edildikten sonra Selçuklu ordusu emirin bulunduğu kale civarına gelmiştir. Söz konusu kale, Huttelan'ın emiri Hulbuk merkezinde ikamet ettiğine göre Hulbuk kalesidir.⁷⁶ Bununla birlikte diğer kaynaklar bu kale hakkında herhangi bir bilgi vermezken İbnü'l-Verdî'deki bir kayıt, kalenin o zamanki isminin Cılan olabileceğine işaret etmektedir. Bu kayıta müellif, Sultan Alp Arslan'ın ilk doğu seferlerini anlatırken olayları şöyle sıralamaktadır: “*Bu sene Alp Arslan Cılan Kalesi'ni aldı. Sonra amcası Yabgu'yu Herat'ta muhasara etti. Şehri ele geçirdi ve amcasına ikramda bulundu. Sonra Sağaniyan'ı zor kullanarak ele geçirdi...*”⁷⁷ Aslına bakılırsa aynı olaylar hakkında bilgi veren diğer müellifler de Alp Arslan'ın bu faaliyetlerini, İbnü'l Verdî'nin verdiği kronolojiye uygun olarak vermektedirler. Onlara göre de sultan, sırasıyla Huttelan emiri, Herat'ta bulunan amcası ve Sağaniyan emiri üzerine yürümüştür. Ancak bu müellifler Huttelan emirinin bulunduğu kaleden bahsederken kalenin ismine dair herhangi bir bilgi vermemişlerdir.⁷⁸ Görüldüğü üzere İbnü'l-Verdî ise Huttelan yerine Cılan kalesi ifadesini kullanmıştır.

Yukarıda değindiğimiz gelişmeler üzerine Hulbuk'a gelen Selçuklu ordusu Hulbuk kalesini (muhtemelen Cılan kalesini) kuşatma altına almıştır; fakat kalenin savunulması kolay bir dağın tepesinde yer alması ve tahkim edilmiş olması sebebiyle ordu ilk başlarda herhangi bir başarı elde edememiştir. Burada ise bizzat sultanın kendisi devreye girmiştir. Kaynakların verdiği bilgiye göre; çok cesur olan sultan, atından inerek dağın tepesine doğru hızlı bir şekilde tırmanmaya başlamıştır. Onu gören askerleri de Alp Arslan'dan cesaret bularak daha çabuk hareket etmeye ve kaleyi ok yağmuruna tutmaya başlamıştır. Bu oklardan birisinin isabet etmesi neticesinde kale emirinin öldürülmesi ise, kaledeki askerlerin ve halkın kolayca teslim olmasını sağlamıştır. Kaleyi teslim alan Sultan Alp Arslan, buranın daha önceki statüsüne (vasallık statüsüne) son vermiş, burayı doğrudan merkeze başlayarak idaresi için de kendi adamlarından birisini tayin etmiştir.⁷⁹ Böylece çok eski bir Türk yerleşim yeri de olan Huttelan'daki Selçuklu hâkimiyeti tekrar sağlanmış, sarsılan Selçuklu merkezi otoritesini yeniden tesis etmek üzere önemli bir adım atılmıştır. Bu sefer, ülkenin doğu kısmındaki tehditlerin ortadan kaldırılması için gerçekleştirilmiş ilk seferdir ve ayrıca Alp Arslan'ın cesaretini ön plana çıkartması bakımından da oldukça önemlidir.

⁷⁶ Hulbuk'taki kale için bakınız: Siméon, “Hulbuk” s. 385-421.

⁷⁷ İbnü'l- Verdî, *Târîh*, s. 35.

⁷⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, VIII, s. 231-232; Müneccimbaşı, *Câmiu'd-Düvel –Selçuklular Tarihi*, I, s. 71-72.

⁷⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, VIII, s. 231-232; Müneccimbaşı, *Câmiu'd-Düvel –Selçuklular Tarihi*, I, s. 71-72; Köymen, *Alp Arslan ve Zamani*, s. 40; Mevdüdi, *Selçuklular Tarihi*, s. 223-224; Piyadeoğlu, *Güneş Ülkesi Horasan*, s. 54.

Sonuç

Huttelan, milattan önce iki bin yıllarından itibaren birçok menşeden topluluklara ev sahipliği yapmış tarihî bir yerdir. Kabaca Ceyhun ile Seyhun nehirleri arasındaki bölge olarak tarif edebileceğimiz Maverâünnehir'in güneydoğusunda, yani günümüzde Tacikistan sınırları içerisinde yer alan Huttelan'daki Türk hâkimiyeti de çok eski devirlerden başlatılabilmektedir. Buradaki Türk hâkimiyetini belki de daha önceki devirlerden başlatmak mümkün olabilirdi; ancak tarihî kayıtlardaki bilgilerin yetersizliği buna pek olanak tanımamaktadır. Bununla birlikte kayıtlar; bu hâkimiyetin, en azından MÖ 7. Asırdan itibaren İskitler ile başladığını göstermektedir.

Huttelan'ın, buradaki İskit hâkimiyetinden sonra, gerek Persler ile Türkler arasındaki çekişmeler gerekse de Büyük İskender'in (MÖ 336-323) doğuya yaptığı seferler sonrasında zaman zaman Türkler'in elinden çıkmış olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bunlar dışarıda bırakılırsa buradaki Türk hâkimiyetinin, Müslüman Arapların 8. Asrın ortalarında bölgeye yaptığı seferlere kadar neredeyse kesintisiz olarak devam ettiği görülmektedir. Bu devreye kadar bölge, kökeni halen daha tartışmakla birlikte yüksek ihtimalle bir Türk topluluğu olan Yüe-çiler'in, akabinde de sırasıyla Kuşanlar, Ak-Hunlar, Gök-Türkler ve Türgişler gibi Türk siyasi-askerî teşekküllerinin hâkimiyeti altına girmiştir. Ögleki bu durumu göz önünde bulunduran birçok Arap müellifi burayı eski bir Türk ülkesi olarak göstermiştir.

8. Asrın son çeyreğinde Emevîlerin hâkimiyeti altına girdiği anlaşılan Huttelan'a, bundan sonra sırasıyla Abbasîler, Samanîler ve Gazneliler egemen olmuştur. Ancak özellikle Samanîler ve Gazneliler döneminde, bu devletler ile Karahanlılar arasında bir sınır bölgesi olması sebebiyle Huttelan üzerinde büyük çekişmeler olmuştur. Nihayetinde Sultan Mesud döneminin sonlarına kadar Gazneli hâkimiyetinde kalan bölge, Dandanakan savaşından (1040) az sonra da Çağrı Bey ve oğlu Alp Arslan'ın çabaları sayesinde Selçuklu egemenliği altına girmiştir.

Sultan Tuğrul'un vefatı (Eylül 1063) sıralarına kadar vassal bir statüde olup yıllık vergi vermek suretiyle Selçuklulara bağlı olan bölge Alp Arslan'ın idare ettiği bölgeler arasında yer almış ve bir emir tarafından idare edilmiştir. Fakat kaynaklarda kendisinden pek bahsedilmeyen, hatta ismi dahi verilmeyen bu emir, Sultan Tuğrul'un vefatı sonrasında ortaya çıkan karışıklıkları ve taht mücadelelerini de fırsat bilerek vermesi gereken yıllık vergiyi vermeyiş ve böylece Selçuklulara karşı isyan etmiştir. Bunun üzerine daha yeni sultan olarak kabul edilmiş olan Alp Arslan, saltanat dönemindeki ilk seferini buraya yapmıştır. Bu sefer sırasında söz konusu emir öldürülmüş ve onun ikamet ettiği kale de (muhtemelen eski ismiyle Cilan Kalesi) kontrol altına alınmıştır. Huttelan seferinin ve akabinde gerçekleşen (daha sonra ele alacağımız) Herat ile Sağaniyan seferlerinin başarılı bir şekilde sonuçlandırılması; Sultan Alp Arslan'ın, kendisine karşı taht mücadelesine girişen Kutalmış karşısına daha güçlü ve cesaretli bir şekilde çıkmasını sağlamıştır. Ayrıca bu seferler sonrasında söz konusu yerlerin vassallık statüsüne son verilip buraların doğrudan Selçuklu Devleti'ne bağlanması, sarsılmış olan merkezi otoritenin yeniden tesis edilmesini sağlamış, Alp Arslan'ın daha sonraki askerî seferlerini batı yönünde yapmasına imkân tanımıştır.

Kaynaklar

- Abu'l-Farac (İbn el-İbrî Bar Hebraeus Grigorius), *Abû'l-Farac Tarihi I- II*, (Çev. Ö. Rıza Doğrul), TTK, Ankara 1945 (I. Cilt)- 1950 (II. Cilt).
- Akbulut, D. Ali, *Arap Fütühatına Kadar Maverâünnehir ve Horasan'da Türkler: MÖ II-MÖ VII. Yy.*, (Basılmamış Doktora Tezi) Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Erzurum 1984.
- Azîmî (Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Nizâr), *Azîmî Tarihi (Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler H. 430-538=1038/39-1143/44)*, (Notlar ve Çev. Ali Sevim), (2. Baskı), TTK, Ankara 2006.
- Barthold, V.V., "Huttel", *İA*, MEB, V/1, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1987, ss. 620-621.
- Barthold, V.V., *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, (Hazırlayan: H. Dursun Yıldız), Kronik Kitap, İstanbul 2017.
- Baş, Eyub, "Siracüddin Ali b. Osman el-Üşî'nin (ö.575/1179) Yaşadığı Coğrafya: Maverâünnehir", *Uluslararası Ali b. Osman el Üşî Sempozyumu Bildirileri*, TİKA, TDV Oş Devlet Üniversitesi Yayınları, Bişkek 2018 ss. 35-44.
- Beyhakî (Ebu'l-Fazl Muhammed b. Hüseyin-i Beyhakî), *Târîh-i Beyhakî*, (Tercüme: Necati Lügal, Hazırlayan: Hicabi Kırlangıç), TTK, Ankara 2019.
- Borjjan, Habib, "Kulâb", *Encyclopaedia Iranica*, Originally Published:, July 20, 2005: <http://www.iranicaonline.org/articles/kulab> (Erişim Tarihi: 26. 04. 2020).
- Bundarî, *Zubdetun-Nusra ve Nuhbatül-Usra (Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi)*, (Çev. Kıvameddin Burslan), (2. Baskı), TTK, Ankara 1999.
- Buryakov, Yuriy F., "Eski ve Orta Çağ Dönemlerinde Büyük İpek Yolu Üzerindeki Orta Asya Türkleri", (Çev. Alesker Aleskerov), *Türkler*, III, ss. 234-242.
- Durmuş, İlhami, *İskitler*, Akçağ Yayınları, Ankara 2017.
- Ekrem, N. Hidayet, "Chang-Ch'ien'in Seyahat Raporuna Göre Hunlar Dönemindeki Orta Asya", *Türkler*, I, ss. 763-775.
- Erkal, Mehmet, "Âmil", *DİA*, III, İstanbul 1991, ss. 58-60.
- Esin, Emel, "Amuderya", *DİA*, III, İstanbul 1991, ss. 98-99.
- Gök, H. İbrahim, "İbn Hallikân'da Selçuklu Biyografileri-I", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 15, Yıl 2006, ss. 79-96.
- Hüeynî (Sadreddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Nâsır b. Ali), *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, (Çev. Necati Lügal), (2. Baskı), TTK, Ankara 1999.
- İbn Havkal, (Ebû'l- Kasım İbn Havkal), *Sûrat El-Arz-10. Asırda İslâm Coğrafyası-*, (Tercüme: R. Şeşen), Yeditepe Yay., İstanbul 2014.
- İbn Hurdazbih (Ebu'l-Kasım Ubeydullâh b. Abdullâh b. Hurdazbih el- Bağdadî el Fârisî), *el-mesâlik ve'l- Memâlik (Yollar ve Ülkeler Kitabı)*, (Çev. Murat Ağarı), Kitabevi Yay., İstanbul 2008.
- İbnü'l-Adîm, Kemâleddîn İbn Ebû'l-Kâsım Ömer b. Ahmed, *Bugyetü't-Taleb fî Târîh-i Haleb (Biyografilerle Selçuklular Tarihi-Seçmeler)*, (Çev. ve notlar: Ali Sevim), (2. Baskı), TTK, Ankara 1989.
- İbnü'l-Esir (İzzeddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî), *el-Kâmil fî't-Târîh (el-Kâmil Fî't-Târîh Tercümesi) I-X*, (Tercüme: Ahmet Ağırakça, Beşir Eryarsoy vd.), Hikmet Neşriyat, İstanbul 2008.

- İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbnü'l-Verdî (Bir Orta Çağ Şairinin Kaleminden Selçuklular)*, (Tercüme ve Notlar, Mustafa Alican), Kronik Kitap, İstanbul 2017.
- İstahrî (Ebu İshak İbrahim b. Muhammed İstahrî), *Mesâlikü'l- Memâlik -Ülkelerin Yolları-*, (Çev. Murat Ağarı), Kitabevi Yay., İstanbul 2015.
- Kafesoğlu, İbrahim, "Selçuk'un Oğulları ve Torunları", *Türkiyat Mecmuası*, XIII, İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, (Ocak 1958), ss. 117-130.
- Kafesoğlu, İbrahim, *Selçuklular ve Selçuklu Tarihi Üzerine Araştırmalar*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2014.
- Kafesoğlu, İbrahim, *Türk Millî Kültürü*, (27. Basım), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2007.
- Kesik, Muharrem, "Kutalmış Bey'in Anadolu'yu Fetih Çalışmaları ve İsyanı", *Vankulu Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3, (Yaz 2019), ss. 179-192.
- Kesik, Muharrem, "Kutalmış'ın Büyük Selçuklu Tahtını Ele Geçirme Gayretleri", *Türk Kültürü*, 454, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, (Şubat 2001), ss. 97-106.
- Kirill Nourzhanov and Christian Bleuer, *Tajikistan A Political and Social History*, Australian National University (E-Press). Australia 2013.
- Kitapçı, Zekeriya, "Orta Asya Mahalli Türk Hükümdar ve Aristokratları Arasında İslamiyet: İlk Müslüman Türk Hükümdarları (Emeviler Devri)", *Belleten*, LI/201, (Aralık 1987), TTK, Ankara 1988, ss. 1139-1207.
- Koca, Salim, "İlk Müslüman Türk Devletlerinde Teşkilat", *Türkler*, V, ss. 2002, 147-162.
- Konukçu, Enver, *Kuşan ve Akhunlar Tarihi*, Sevinç Matbaası, Ankara 1973.
- Köymen, M. Altay, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi I: Kuruluş Devri*, TTK, Ankara 2011.
- Köymen, M. Altay, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi III: Alp Arslan ve Zamanı*, TTK, Ankara 2011.
- Kurat, A.Nimet, "Gök Türk Kağanlığı", *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, X/1-2, (Mart-Haziran 1952), ss. 1-56.
- Kurt, Hasan, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci (Buhârâ Örneği)*, Fecr Yayınevi, Ankara 1998.
- Mansel, A. Müfid, *Ege ve Yunan Tarihi*, TTK, Ankara 1999.
- Merçil, Erdoğan, "Gazneliler", *DİA*, XIII, İstanbul 1996, ss. 480-484.
- Merçil, Erdoğan, *Afganistan ve Hindistan'da Bir Türk Devleti: Gazneliler*, Bige Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2014.
- Mevdûdî (Mevlânâ Seyyid Ebu'l-A'lâ Mevdûdî), *Selçuklular Tarihi: I*, (Nşr. Ahlak Hüseyin, Trk. Çev. Ali Genceli), Hilâl Yay., Ankara 1971.
- Mukaddesî (Muhammed b. Ahmed el-Mukaddesî), *Ahsenü't-Takâsîm (İslâm Coğrafyası)*, (Çeviri ve notlar: Ahsen Batur), Selenge Yayınevi, İstanbul 2015.
- Müneccimbaşı (Ahmed b. Lütfullah), *Câmiu'd-Düvel -Selçuklular Tarihi: I-II (Horasan, Irak, Kirman ve Suriye Selçukluları)*, (Nşr. Ali Öngül), Akademi Kitabevi, İzmir 2000.
- Müstevf (Hamdullah Müstevfi-i Kazvîni), *Târîh-i Güzîde (Zikr-i Pâdişâhân-i Selçukiyân)*, (Yayına Hazırlayanlar: Ayşe Ayna, Bilal Şahin, Ayşe Alihan ve diğerleri), Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2015.

- Naqibullah Farmani, *İslâm Medeniyetinde Herat*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Bursa 2019.
- Nicola Di Cosmo, “Hun İmparatorluğu’nun Kuruluşu ve Yükselişi”, *Türkler*, I, ss. 709-719.
- Omelyan Pritsak, “Karahanlılar”, *İA*, MEB, VI, İstanbul 1977, ss. 251-273
- Özaydın, Abdülkerim, “Karahanlılar”, *DİA*, XXIV, İstanbul 2001, ss. 404-412.
- Özaydın, Abdülkerim, “Türklerin İslâmiyeti Kabulü”, *Türkler*, IV, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, s. 239-262.
- Özgüdenli, O. Gazi, “Mâverâünnehir”, *DİA*, XXVIII, İstanbul 2003, ss 177-180.
- Özgüdenli, O. Gazi, *Selçuklular I –Büyük Selçuklular Devleti Tarihi- (1040-1157)*, İSAM, İstanbul 2013.
- Pierre Siméon, “Hulbuk: Architecture and Material Culture of the Capital of the Banijurids in Central Asia”, *Muqarnas*, Brill, XXIX/1, (March 2012), pp. 385-421.
- Piyadeoğlu, Cihan, *Güneş Ülkesi Horasan (Büyük Selçuklular Dönemi)*, Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2012.
- Ravendî, *Rahat-üs-Sudûr ve Âyet-üs-Sürûr I-II*, (Tercüme: Ahmed Ateş), (2. Baskı), TTK, Ankara 1999.
- Reşîdeddîn Fazlullah (İbn-i İmâdüddeve Ebû'l-Fazl b. Ebû'l-Hayr Hemedânî), *Camii't-Tevarih, (Selçuklu Devleti)*, (Çev. Erkan Göksu-H. Hüseyin Güneş), Selenge Yay., İstanbul 2010.
- Robert Mantran, *İslâmın Yayılış Tarihi (VII-XI Yüzyıllar)*, (Çev. İsmet Kayaoğlu), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1981.
- Salim Cönce, “Hindistan’da İlk Türk Hâkimiyeti: Kuşanlar ve Akhunlar”, *Türkler*, I, ss. 815-820.
- Salman, Hüseyin, *Türgişler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998.
- Sevim, Ali; Merçil, Erdoğan, *Selçuklu Devletleri Tarihi (Siyaset, Teşkilât ve Kültür)*, TTK, Ankara 2014.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî (Ebû'l-Muzaffer Yusuûf b. Kızıoğlu), *Mir'atü'z-Zamân fi Târîhi'l-Âyân - Mir'atü'z-Zamân fi Târîhi'l-Âyân'da Selçuklular-*, (Seçme, Tercüme ve Değerlendirme: Ali Sevim), TTK, Ankara 2011.
- Sümer, Faruk, “Oğuzlar”, *DİA*, XXXIII, İstanbul 2007, ss. 325-330.
- Sümer, Faruk, “Selçuklular (Büyük Selçuklular)”, *DİA*, XXXVI, İstanbul 2009, ss. 365-371.
- Sürer Eker, “Orta Asya’nın İrani Halkı Tacikler ve Bağımsızlığının 20. Yılında Tacikistan”, *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 15, (Güz 2011), Ankara 2011, ss. 349-398.
- Şeşen, Ramazan, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, (2. Baskı), TTK, Ankara 2001.
- Taşağıl, Ahmet, “Göktürkler”, *Genel Türk Tarihi*, I, Ankara 2002, ss. 653-710.
- Taşağıl, Ahmet, “Soğd”, *DİA*, XXXVII, İstanbul 2009, ss. 348-349.
- Togan, A. Z. Velidi, *Karahanlılar (Ders Notları)*, 1966-1967.
- Togan, A. Z. Velidi, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2019.
- Togan, A. Z., “Herat”, *İA*, MEB, V/I, s. 429-442.

- Tokan, Özgür, *Büyük Selçuklular ve Irak Selçuklularında Dîvân-ı Âlâ*, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2015.
- Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, (2. Baskı), Turan Neşriyat Yurdu, İstanbul 1969.
- Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, (Tercüme: Hrant D. Andreasyan), TTK, Ankara 2000.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, TTK Yayınları, Ankara 1988.
- Yınanç, M. H., "Çağrı Bey", *İA*, MEB, III, ss. 324-328
- Zahîreddîn Nişâbûrî, *Selçûknâme*, (Tashih ve Neşir: Mirzâ İsmail 'Afşâr-Muhammed Ramazânî), İntişârat-ı Esâtîr, Tahran 1390.




İLK İSLÂM DONANMASI VE HZ. OSMAN'IN ROLÜ THE FIRST ISLAMIC NAVY AND ROLE OF UTHMAN

HAKAN ÖZKAYA

Doktorant, Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü

Ph.D. Student Atatürk University Turkish Researches Institute


hakan_000_04@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-1790-3188>

Atıf / Citation

Özkaya, H. 2020. "İlk İslâm Donanması ve Hz. Osman'ın Rolü". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute*. 69, (Eylül-September 2020). 485-498

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü- *Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi- *Received Date* : 15.09.2019
Kabul Tarihi- *Accepted Date* : 14.08.2020
Yayın Tarihi- *Date Published* : 30.09.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4272>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate® programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*

TAED-69, Eylül – September 2020 Erzurum. ISSN 1300-9052 e-ISSN 2717-6851

www.turkiyatjournal.com

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

İLK İSLÂM DONANMASI VE HZ. OSMAN'IN ROLÜ THE FIRST ISLAMIC NAVY AND ROLE OF UTHMAN

HAKAN ÖZKAYA

Öz

Dünya yüzeyinin yaklaşık %80'i sularla kaplı iken bunun %97'sini ise denizler ve okyanuslar oluşturmaktadır. Dolayısıyla anakara üzerinde kurulan siyasi bir teşekkül, deniz üstündeki egemenlikle perçinleşmedikçe uzun süreli ve dinamik bir hâkimiyet hiyerarşisi kurması mümkün değildir. Tarih bunun birçok örneği ile doludur. Deniz kuvvetlerinin varlığı hem savunma hem de saldırı bakımından hayati bir öneme sahip iken bu sayede oluşturulan güvenli saha ile birlikte ülke ekonomisini ihyâ edecek sürekliliği olan büyük bir iktisadî gelirinde önü açılmaktadır. İnceleyeceğimiz dönem olan İslâm tarihi de bu teoremin önemli referanslarından birini meydana getirmektedir. Zira Hz. Ömer döneminde fethedilen 2,251, 030 km² alandaki 1036 şehir ile birlikte İslâm coğrafyası İran, Irak, Azerbaycan, Ermenistan, Gürcistan, Suriye, Filistin, Ürdün, Lübnan, el-Cezire, Mısır ve Libya'nın da dâhil olduğu çok geniş bir alana ve alternatifler sunan çeşitli su yolları bağlantı hatlarına erişim sağlamıştı. Ancak bu durum olumlu sonuçların yanı sıra olumsuz bazı gelişmelere de zemin hazırlıyordu. Bu su yollarının bağlantı hatları sayesinde fethedilen bölgeler arasında ve fethedilecek yeni bölgelere yönelik olarak askerî ve ticarî açıdan büyük kazançlar sağlayacak muazzam bir potansiyel ortaya çıkmıştı. Öte yandan tamamen kara kuvvetleri şeklinde organize olan ve donanması bulunmayan İslâm ordusunun denizden gelecek olası saldırılara karşı dirençli bir savunma mekanizması oluşturması ve bu saldırılara karşı caydırıcı bir etki yaratması ya da püskürtmesi ise mümkün görünmüyordu. Bu gelişmeler ışığında hem ortaya çıkan potansiyelden istifade etmek hem de fethedilen toprakları elde tutmak için bir donanmaya sahip olmak kaçınılmaz hale geliyordu. Devlet teşekkülünün çok yeni olması, Müslümanların deniz kuvvetleri konusundaki deneyimsizliği ve

Abstract

Approximately 80% of the Earth's surface is covered with water, while 97% of this is composed of seas and oceans. Therefore, it is not possible to establish a long-term and dynamic hierarchy of sovereignty unless a political institution established on the mainland rivets with sovereignty over the sea. History is full of many examples. While the presence of the navy is of vital importance both in defense and attack, this way paves the way for a great economic income with the continuity to enliven the country's economy with the secure field established. Islamic history, which is the period we will examine, constitutes one of the important references of this theorem. Because Along with 1036 cities in an area of 2,251, 030 km² conquered by Omar, the Islamic geography has a wide range of alternatives, including Iran, Iraq, Azerbaijan, Armenia, Georgia, Syria, Palestine, Jordan, Lebanon, Al-Jazeera, Egypt and Libya. Offering access to various waterways connecting lines. However, this situation paved the way for some negative developments as well as positive results. Thanks to the connection lines of these waterways, there was a tremendous potential between the conquered regions and the new regions to be conquered, which would yield huge military and commercial gains. On the other hand, it was not possible for the Islamic army, which was completely organized in the form of land forces and had no navy, to create a defense mechanism against possible attacks from the sea and to create a deterrent effect against these attacks or to repel them. In the light of these developments, it became inevitable to have a fleet both to take advantage of the potential and to hold the conquered lands. Despite the fact that the state was very new, Muslims' inexperience in naval forces and the lack of navy industry, this necessity would be more dominant. Shortly after the establishment of the state, they would fulfill their desires. However, what

donanma endüstrisinin eksikliği gibi mevcut etkenlere rağmen bu zaruri ihtiyacın giderilmesi daha baskın hale gelecekti. Devletin kurulmasından kısa bir süre sonra ise bu arzularını gerçekleştirmiş olacaktardı. Peki, ama çöl ikliminin hâkim olduğu bir coğrafya kültüründen gelen Arap fâthilerin bir donanma vücuda getirecek kadar politik bir olgunluğa erişmiş olmalarının altında hangi ana faktörler etkin olmuştu, bu faktörlerin siyasi, idari, sosyal, askeri ve iktisadi alt yapıları nasıl gelişmişti ve bu hususta Hz. Osman'ın nasıl bir rolü olmuştu? Çalışmamızda bu soruları irdelemeye ve cevaplarını bulmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İslâm, Suyolları, Hz. Ömer, Donanma, Hz. Osman

major factors were effective under the fact that the Arab conquerors from a geographic culture dominated by desert climate had reached a political maturity enough to bring a navy to the body, how the political, administrative, social, military and economic infrastructure of these factors developed and what role did Uthman play? In our study, we will try to examine these questions and find their answers.

Key Words: Islam, Waterways, Omar, Navy, Uthman

Structured Abstract

After the collapse of the Roman Empire in the 5th century, the power center in Europe shifted to Constantinople, so the Byzantine administration had to fight for nearly a century to unite the disintegrating power centers around a single focus and dominate the Mediterranean world. Although the Mediterranean was still under the control of Constantinople, it was able to maintain a limited naval power in the Adriatic. But Caliph Omar, who seized Syria, the center of science under Byzantine control, the granary of Egypt and Jerusalem, one of its religious centers. Also took the Mediterranean trade, one of the most important income sources of the Byzantine treasury, under control. It paved the way for the spread of the Islamic belief by ending the Christian identity supremacy of the Mediterranean world. But the territory of the region covered a fairly large area and had a long coastline. Therefore, it was under the threat of Byzantine forces with a strong navy. The raid of the Byzantine navy on the city of Alexandria after the conquest of Egypt proved this. Another problem arising from the naval power was that the pirate ships anchored in the island of Cyprus constantly threatened the Syrian territory.

The governor of Syria, Muawiya, who was disturbed by this situation and thought that a navy should be formed against Byzantium, presented his proposal to the caliph on this issue. However, Caliph Omar, who had no knowledge and experience about the sea, did not accept it despite Muawiya's insistence. It was content with strengthening the coasts of Syria and Egypt and pursuing a defense-oriented policy at sea.

The land operation carried out over Anatolia was not enough to squeeze Byzantium, and a naval force was definitely needed. Therefore, he made the same offer to Uthman, who was the caliph after Omar. At first, Caliph Uthman was determined to continue the policy of his predecessor Omar. However, he did not show any more resistance against Muawiyah's insistence and allowed the navy to be established and land on the island of Cyprus.

This decision meant the discovery of a new world for Muslims. The regions along the Mediterranean coast, where the navy industry consisted of iron, timber, shipyard, harbor, craftsmen, sailors, captains, crews and soldiers, was under Muslim rule. In addition, the Syrian and Egyptian navies in the region were captured by the Muslims. The maritime circles

of the region consisting of Monophysite Christians such as Copts and Ya'kubis were in serious competition with Byzantium due to the ongoing religious conflicts since the Iznik Council in 325. Therefore, they supported the formation of the Islamic navy that would rival the Byzantine navy by taking the side of the Muslims.

Ensuring the presence of persons to take part in the navy was also realized during this period. In the beginning, the ribats, which consisted of simple tents where horses kept ready for jihad were tied and where murabits (volunteer soldiers) were accommodated, gradually turned into fortified structures. In time, the ribat became the places where both those who went to war and those who wanted to go to war started to gather. When it came to the Uthman period, when privileges were given to those who wanted to live in coastal cities and the lands won in the war were taken over by soldiers. An intense wave of immigration started from Ba'lebek, Hums and other cities to Sur, Akka and other Jordanian coastal cities. With these migrations, a very crowded population emerged for the sea voyages that Muawiyah thought to make.

Finally, the effects of the changes in the conditions with Uthman becoming the caliph were very important. The fact that the new caliph appointed pro-naval governors instead of the anti-navy people and the merchant identity were very important factors for the formation of the navy. Caliph Omar had no relationship with the sea. Therefore, he made a decision with the interpretation of governor of Egypt and refrained from an undertaking that he thought was carrying risks in an unfamiliar area. However, Caliph Uthman was familiar with seas and ships. It is rumored that he has merchant ships and even carries the goods of other merchants in addition to his own commercial goods. In this respect, Uthman's knowledge of the sea and ships was an important factor in allowing the formation of the navy.

The formation of the first Islamic navy emerged with the combination of all these conditions. A strong navy of 1700 pieces was established, along with the ships in Syria and Egypt from the Byzantine period, as well as the ships built by Muawiye in the Phoenician Port in Beirut and the ships that the Egyptian governor started on the island of Ravda, opposite Fustat, on the Nile.

Giriş

V. yüzyılda Roma İmparatorluğu'nun yıkılışı başta Avrupa olmak üzere Akdeniz dünyasında ve Anadolu'da radikal değişimlerin yaşanmasına ve bölgesel olarak kendi dinamikleri içinde yeniden dizayn olan çeşitli organizasyonların meydana gelmesine neden olmuştu. İspanya Vizigotlar, İtalya Ostrogotlar tarafından işgal edilmiş, Vandallar İspanya üzerinden Kuzey Afrika'ya ulaşmış ve Romalılaştırılmış Avrupa homojenliği dağılarak ilk kez bozulmuştu. İmparatorluğun doğu kısmındaki mülklerinin sahibi ve varisi olan Bizans ise Güney Avrupa ve Akdeniz'de ortaya çıkan siyasi ve askerî boşluğu karşılamakta yetersiz kalmış ve sadece Adriyatik'te sınırlı bir deniz gücü bulundurabilmişti (Pryor, 2003:158). Öte yandan Balkanlarda Avar-Slav toplulukları ve Anadolu-Kafkasya hattında Sâsânî İmparatorluğu ile ağır ve yıpratıcı bir mücadeleye girmek zorunda kalmıştı (Levçenko, 1999: 105-Juddith, 2010: 14- Ostrogrsky, 1981: 67-Timoty, 2008: 156). Özellikle Sâsânîlerle uzun bir süre devam eden bu çatışmalar iki tarafında askerî ve iktisadî alanlarda büyük kayıplar yaşamasına neden olmuştu. 626 yılında ilk kez kurulan bir ittifakla Avarlar Sâsânîlerle birlikte Konstantinopolis'i kuşatmış ancak başarılı olamamışlardı. Bir yıl sonra karşı saldırıya geçen Bizans İmparatoru Herakleios, eski başkent Ninova yakınlarında elde ettiği kesin zaferle İran Şahı II. Hüsrev'i bulunduğu Ktesiphon'dan (Tizpon) Dastgerd'a kaçmaya zorlamıştı. Bu arada Sâsânî İmparatorluğunda II. Hüsrev devrilmiş ülke iç karışıklıklarla çalkalanmaya başlamıştı (Vasiliev, 1943: 251-Barthold, 1940: 13).

Mücadelenin Bizans lehine döndüğü bu dönemde hiçbir askerî ve siyasi tehdit algısının bulunmadığı bir coğrafya olan Arap yarımadasında, Hz. Peygamber önderliğinde dini-cemaatsel bir yapılanmadan dini-askerî bir serüvene doğru hızlı bir seyir izleyen Müslümanlar, Mûte gazvesiyle (8/629) Bizans'a karşı ilk seferi başlatmıştı. Tebuk gazvesiyle (9/630) devam eden mücadeleler, (Halife b. Hayyât, 2001: 112-117-Belâzurî, 2012: 40-41) Hz. Peygamber'in bu âlemden ayrılması ve ilk halife Hz. Ebu Bekir'in (632-634) irtidad hareketleriyle meşgul olmasından dolayı kesintiye uğradıysa da iç isyanların bastırılmasından sonra kaldığı yerden devam etti. Hâlid b. Velid komutasında Suriye'ye sevk edilen kuvvetler, Ecnadeyn Savaşı'nda (634) Bizans'a karşı önemli bir zafer kazanarak Suriye ve Filistin'in kapılarının Müslümanlara açılmasını sağladı (İbn Kesîr, 1994: VII, 12-Fayda, 1994: 104). Böylece özelde kıyı kesimi ve Kıbrıs Adası, genelde ise tüm Akdeniz dünyası Müslümanların ilgi alanına girmiş oldu.

Yeni halife Hz. Ömer, iç politikadaki istikrarın ve coşkulu bir fetih arzusu taşıyan askerî kadroların yarattığı enerjiyi doğru ve teşvik edici bir yönlendirmeyle Sâsânî ve Bizans hudutlarına doğru kanallı etti. Suriye'deki Müslüman kuvvetler Filh savaşında (Ocak 635) ağır zayıat verdikleri, Mercürrüm savaşında (Eylül 635) yendikleri Bizans kuvvetlerini Şeria Irmağı'nın ötesindeki Yermük muharebesinde (Ağustos 636) adeta yok ettiler (Belâzurî, 2012: 160-163). Mezopotamya'nın kalbi ve Bizans'ın bilim merkezi Suriye, semavi dinlerin beşiği Filistin, Lübnan, Ürdün ve Nil deltasının zenginlik ve kültür merkezi Mısır, hiç tanımadıkları yeni efendileri karşısında kısa süre içinde teslim bayrağı çekmek zorunda kaldılar (638-642). Müslümanların dizginden boşalmış akınları yanında, Vandalların, Vizigotların, Franklar, Lombardlar ve Ostrogotların saldırıları bir hiç sayılırdı. Kendi tarihi içinde hiçbir zaman bu kadar hızlı ve ağır bir yenilgiler serisi yaşamamış olan Bizans, Akdeniz'in güney kıyısındaki topraklarından, vergi gelirlerinin önemli bir kısmından,

dönemin dünya ticaret merkezleri olan güneyindeki limanlarından ve Mısır gibi bir hububat ambarından vazgeçmek zorunda kalmıştı. Ama daha da önemlisi güçlü bir tahakkümle inşa ettiği Akdeniz'in dini bütünlüğünü yeni rakibi İslâm karşısında geri dönülmez bir şekilde kaybetmişti.

Asırların birikimi politik ve askerî deneyimi olan, dönemin en iyi silah teknolojileriyle donatılmış çağının en büyük ve düzenli ordusuna sahip Bizans, çölün yeni hâkimleri karşısında niye bu kadar kısa bir zamanda bu kadar ağır yenilgiler yaşamıştı? Üstelik bu Arap fatihlerin çok sınırlı bir siyasi ve askerî tecrübesi vardı ve ordunun önemli bir kısmı hala bedevi kültürünün haşin ve zapt edilemez özelliklerini taşıyordu. Acaba bunun tek sebebi yeni dinin getirdiği dinamizm ve mücadeleyi teşvik eden cihatçı İslâm ruhumuydu? Muhtemelen dini-askerî oluşumun ilk evrelerinde ana etken bu olmuştu ve sonraki dönemlerde de hareketin temel karakteristiği haline gelmişti. Ancak sınırların genişlemesiyle birlikte devlet gelirlerinde görülen düzenli yükseliş ve savaşçıların çoğalan ganimet gelirlerinden aldığı pay oranındaki artışında, ciddi bir katkı sunduğu muhakkaktır. Muhammed Hamidullah İslâm öncesi Arap toplumunda ordu kumandanının, ele geçirilen ganimetin dörtte birini ve bölünmeyecek malları kendisine aldığını belirtir. (Hamidullah, 2002: 264) İslâm'ın zuhuruyla beraber ise Kur'an'ın getirdiği yeni teamüllere göre ganimet gelirlerinin beşte biri devlet hazinesine geriye kalan beşte dördü ise belli kurallar dâhilinde savaşanlar arasında pay edildi. Hz. Ömer döneminde bu usulün askerler lehine fihhi ve mali açıdan sistemli hale getirilmesi (Erkal, 1996: 351-354) ve bu dönemin yapılan fetihler açısından İslâm tarihi içinde en parlak dönemi ihtiva etmesi, akla asıl tetikleyici unsurun “ganimet” mi olduğuna dair haklı bir şüpheyi getiriyor. Ama temel etkenin bu husus olduğunu iddia etmek cılız bir referans olarak kalır. Ortaya çıkan tabloya geniş açıdan bakıldığında ise büyük askerî zaferler için gerekli olan maddi ve manevi unsurların birlikte olması durumunun tam da bu dönemde tezahür bulduğu anlaşılıyor. Bu yüzden yeni dini inancın getirdiği manevi coşku ve artan ganimetlerin oluşturduğu maddi kaynakların bu süreçte bütünlüşmesi “neden” ve “nasıl” sorularının izahatını mümkün kılacak bir yeterlilik sağlıyor.

İslâm; siyasi, askerî ve toplumsal ilk gelişim çağını Hz. Peygamber döneminde Mekke ve Medine'de tamamlamıştı. Bu bölge iklim ve topografya bakımından çok elverişli koşullara sahip olmasa da, Kızıldeniz'e bağlanan Mekke'de ki Şuaybe (daha sonra Cidde limanı yerini almıştır) ve Medine'deki Câr limanları aracılığıyla Mısır, Habeşistan, Aden, Hindistan ve Çin'e kadar uzanan bir suyolları bağlantı hattına sahipti (Küçüktaşçı, 2003: 10 ve 171). Ancak bu su yolu bağlantıları askerî bir nitelikten ziyade ekonomiye dayalı ticari bir özellik taşımaktaydı. Bölgede önemli ve tehdit unsuru olacak etkin bir askerî varlık mevcut olmamakla birlikte Mekke ve Medine şehirleri önemli ticaret merkezleri olarak ön plana çıkmaktaydı (Binggel, 2011: 281-Hoyland, 2010: 109-110). Arap Yarımadasının tümüyle ele geçirilmesiyle birlikte ise deniz ticaretinden gelen tüm ekonomik kazanımlar başkent Medine'de toplanmaya başlandı. Bu gelişme devletin gelirlerini önemli ölçüde artırdığı gibi büyük bir ihtimalle sosyal ve askerî gelişmeleri de körüklemişti. Bölge, ticari bakımdan o dönemin en stratejik noktalarından biriydi ve coğrafyadan kaynaklanan maddi yoksunluğu ziyadesiyle telafi edebiliyordu.

Kızıldeniz'in suları ünlü korsanların kaynadığı ve açıklardaki sığ kayalıklar nedeniyle seyir bakımından tehlikeli olduğu için, bu ticareti gerçekleştiren gemiler yüklerini ya Aden'e ya da Yemen kıyısında boşaltıyorlardı. Yükler oradan da kara yoluyla Arabistan'ın Kızıldeniz kıyısından Elat'taki ana dağıtım noktasına taşınırdı. Arabistan'ın Akdeniz dünyası için önemli kılan şey bu kervan yoluydu; çünkü bu yollar Elat'tan yelpaze gibi açılıp Mısır'a ve Suriye'ye uzanmaktaydı. İskenderiye şehrinin başlıca liman olduğu Doğu'da, mallar Şam'dan deniz yoluyla Gazze'ye ya da diğer kıyı limanlarına ulaşır ve buradan da iç kesimlere dağıtım yapılırdı. Karadan ise Khalkedon'a (Kadıköy'e) dolayısıyla Konstantinopolis (İstanbul)'e giderdi (Bradford, 2000: 307). O dönem Avrupa ve Akdeniz dünyası için en önemli ticari emtia Hindistan ve Doğu'dan gelen mallardı. Özellikle Bizans için altıncı ve yedinci yüzyıllarda bu ticaret güzergâhı çok önemli idi ve devlet hazinesinin en büyük gelir kaynaklarından birini oluşturuyordu. Zira o dönemin dünya ticaret merkezi Hint Okyanusu ve Güney Asya'dan gelen malların toplanma ve dağıtım merkezi olan Kızıldeniz, Basra Körfezi ve Akdeniz'in doğu limanlarının bulunduğu coğrafya bölgesiydi. Arabistan'ın nüfuzu ve önemi ise büyük ölçüde, Hint Okyanusu ve Güney Asya'yı Akdeniz'den ve Avrupa'dan ayıran coğrafi konumundan kaynaklanıyordu. Dolayısıyla Arabistan ve Kızıldeniz'de etkin olan bir güç, bölge ticaretini kolaylaştırabilir ya da tümüyle engelleyebilirdi (Glubb, 1963: 22).

Bununla birlikte Müslüman fatihler anakarada kısa bir süre zarfında inanılmaz sınırlara ulaştırdıkları hükümler sayesinde doğu limanlarının da yeni sahipleri haline gelmişlerdi. Bizans karşısındaki zaferleri ile Akdeniz'in güney kıyılarını denetimleri altına almış, Sâsânileri yenilgiye uğratarak Basra Körfezini ele geçirmişlerdi. Kızıldeniz ise zaten Mekke'ye 75 km. uzaklıkta olduğu için devletin merkezinde ve siyasi egemenliğinde bulunuyordu (Meloy, 2015: 42). Bunların arasında sunduğu ekonomik avantajların yanı sıra Ön Asya ve Mısır arasındaki hattı tamamlayacak ana merkez rolüne de sahip olan Basra Körfezi'nin merkezinde yer aldığı bölge, gözden kaçan ama son derece önemli bir coğrafyaydı. Kızıldeniz ile birlikte halifeliğin merkezine giden suyollu bağlantı noktalarından biriydi ve ele geçirilmiş olması iktisadî avantajlarının yanında önemli bir güvenlik zafiyetini de ortadan kaldırmış oluyordu. Siyasi olarak ilk kez Persler tarafından birleştirilmişti. Batı ülkelerinin Kızıldeniz ve Mısır üzerinden doğrudan Doğu ile ticaret yapma istekleri, Mezopotamya ve Suriye'nin tek merkezden yönetilmemesinden dolayı sonuçsuz kalıyordu. Ptolemaioslar, Selevkoslar, Romalılar, Parthia Hanedanlığı, Bizans ve Sâsâniler bunu mümkün kılmak için asırlara varan mücadeleler ortaya koydularsa da başarılı olamamışlardı. En sonunda güneyden gelen Müslüman Araplar, beklenmedik bir şekilde kısa süre içerisinde eski Pers coğrafyasını yeniden dirilterek bu çabaları nihayette erdirdi (Hourani, 1995: 52). David Abulafia gibi birçok batılı araştırmacının Akdeniz'deki İslâm varlığını faydalı mı zararlı mı şeklinde bir paradoks olarak sunması bu noktada önemini kaybediyor (Abulafia, 2012: 284). Zira sadece bu başarı dahi Akdeniz'de boy gösteren Müslüman Arapların görmezden gelinmeyecek ölçüde büyük bir katkı sunduğunu gözler önüne sermektedir. Ayrıca Akdeniz; doğu-batı ekseninde kültürleri, inançları, yiyecekleri, giyecekleri, anlatıları tamamen farklı olan iki dünyanın buluştuğu bir merkezdi ve sadece doğudan ya da sadece batıdan yönetilmesinin bir olanağı yoktu. Belki Antik Roma bunu bir nebze başarmıştı, ancak onlar dahi sorunsuz bir şekilde Mezopotamya-Suriye bağlantısını sağlayacak kadar geniş bir hâkimiyet hiyerarşisi kuramamıştı. Şimdi ise Müslümanlar bunu

başarabilecek geniş sınırlara ve gerekli imkânlarla sahip olmuşlardı. Ancak bunun için güçlü bir donanmaya sahip olmaları kaçınılmaz bir ihtiyaç haline gelmişti.

Öte yandan Müslümanların anakaradaki önlenemez ilerleyişi, Bizans'ı denizlerdeki kuvvetlerini sahaya sürmeye sevk etmişti. Deniz üstünlüğü onların elindeydi ve 645-646'da İskenderiye'yi yeniden işgal edip bir ayaklanma başlatacak ve kıyıları boyunca gözetleme kuleleri ve bir sinyal sistemi oluşturacak kadar kuvvetli bir etkiye sahipti (Pryor, 2003: 159). Ancak çöl ikliminden gelen ve denize karşı doğal bir hevesleri olmayan Müslümanlar, Bizans'ın bu saldırıları karşısında Lazkiye, Trablusşam, Sayda, Sûr, İskenderiye ve Dimyat gibi sahil şehirlerinin giriş çıkışlarına savunma yönü kuvvetli, güçlü gemiler yerleştirerek güvenli bir savunma hattı oluşturmakla yetindiler (en-Numani, 1928: 388-389-Özcan, 1986: 13). Bu tedbirler güçlü olmakla birlikte süreklilik arz edecek bir yeterlilikte değildi. Buna rağmen Hz. Ömer liderliğindeki Müslümanların o dönemde gelen saldırıları bertaraf etmelerine imkân tanıyacak bir donanma vücuda getirme fikri henüz olgunlaşmış değildi.

Bununla birlikte halife sivil amaçlarla denizden yararlanma konusunda bir mahzur görmüyordu. Medine'de yaşanan kıtlık durumundan dolayı Mısır valisi olan Amr b. Âs'tan bu sorunun çözümü için Medine'ye hububat getirmesini istedi (İbnü'l-Esîr, 1985: II, 508). Amr b. Âs'ın kara yoluyla Medine'ye erzak sevk etmenin zor olmasını gerekçe göstererek, Nil nehrinin kenarında bulunan Babilon şehri ile Kızıldeniz sahilindeki Külzûm (Süveyş) Limanını birbirine bağlayan ve Mısır firavunları döneminde yaptırılmış olmasına rağmen zamanla kapanmış olan kanalı yeniden açma ve hububatı gemilerle bu kanal üzerinden gönderme teklifinde bulundu. Halife ise herhangi bir muhalefet göstermeksizin bu teklifi kabul etti. Nil nehrini Kızıldeniz'e bağlayacak altmış dokuz mil uzunluğunda bir kanal olan "Halicü emîri'l-mü'minîn" kanalı (Cooper, 2014: 95), yaklaşık altı ay süren çalışma neticesinde yeniden açıldı ve Mısır'dan yolla çıkan hububat yüklü yirmi gemi Medine'nin Câr limanına ulaştı (İbnü'l-Esîr, 1985: 515-Öztürk, 2012: 18). Yaşanan kıtlık sorunuyla beraber kanal açılması neticesinde Mısır, Haremeyn ile Yemen ve Hindistan arasında deniz ticareti etkinlik kazandı ve bu alanda büyük bir gelişimin önü açılmış oldu. Hatta Rivayet edildiğine göre, kanal açılması hususunda yakalanan başarıdan dolayı Amr b. Âs, Akdeniz'i Kızıldeniz'e bağlama konusunu da halifeye bildirmiş ancak Hz. Ömer, Rumların hacca gelenlerin gemilerini yağmalayacağı endişesini taşıdığı için bu teşebbüs fikrine karşı çıkmıştı (Kettânî, 1993: II, 119).¹

Halife'nin deniz konusundaki bu tereddütlerinin Mısır'ın fethinden sonra İskenderiye şehrinin yönetim merkezi yapılması konusunda da devam ettiğini görüyoruz. Amr b. Âs'ın İskenderiye'nin statüsünün devam ettirilmesi yönündeki isteğine, Medine ile vilayet merkezleri arasına su girmeden kara yoluyla bağlantı olması gerektiğini söyleyerek daha iç kısımlarda bulunan Fustat şehrinin kurulmasını ve Mısır'ın oradan idare edilmesi emrini vermiştir (Ya'kûbî, 2002: 105-es-Seyid, 2000: XXII, 574).

¹Mes'ûdi, Hz. Ömer'in bu Rumların işidir diyerek karşı çıktığını ifade eder. *bk. Mes'ûdi, Murûcü'z-zehab ve me'âdinü'l-cevher*, 264. Muhammed Hamidullah, eğer bu fikir uygulanmaya konulsaydı hâkimiyet ve mülkiyet konularıyla birlikte, üzerindeki trafiği tam kontrol etme bakımından normal kanal ve nehirlere farklı olmayacağını çekinmeden iddia edebileceğini ifade eder. *bk. Muhammed Hamidullah, İslâm'da Devlet İdaresi*, 1998, 118, 284. Ayrıca İbn Haldûn bu konunun Müslümanlardan önceki hükümdarlar tarafından da gündeme getirildiğini ancak uygulanmadığını kaydeder. *bk. İbn Haldûn, Mukaddime*, I, 281.

İskenderiye şehri Roma ve Bizans gibi güçlü donanmalara sahip olan devletler için bir kıyı şehri olması açısından büyük avantajlar sağlayabilirdi. Ancak deniz kuvvetleri açısından elinde güçlü bir donanma bulunmayan İslâm Devleti'nin İskenderiye gibi deniz kıyısında bulunan ve denizden gelebilecek her türlü saldırıya açık olan bir şehri yönetim merkezi olarak kullanması büyük riskler taşıyordu. Mısır'ın fethinden kısa bir süre sonra şehrin Bizans donanması tarafından yeniden ele geçirilmiş olması, halifenin bu konudaki tereddütlerini haklı çıkarmıştı.

İslâm Devleti'ni bir donanma oluşturma arayışına sevk eden temel sebep Bizans'ın denizlerdeki üstün gücüydü. Akdeniz'deki filolarının varlığı Suriye topraklarını da tehdit ediyordu ve yoğunlaşan saldırılar Şam Valisi Muaviye'yi bir çözüm bulma arayışına itiyordu. Ürdün, Şam bölgesi ve çevresi, Humus, el-Cezire, Kınnesrîn ve Filistin gibi Bizans sınırındaki bölgelerin yönetimini elinde bulunduran Muâviye, (İbnü'l-Esîr, 1985: III, 122) Bizans tehdidini bertaraf edecek en iyi seçeneğin bir deniz kuvveti vücuda getirmek olduğunu düşünmeye başlamıştı. Ayrıca Bizans egemenliğinde bulunan Anadolu'ya seferler düzenleyerek Bizans'ın askerî ve siyasî gücünü anlamaya ve bu doğrultuda politikalar üretmeye çalışıyordu. Sahilleri Rakka'dan Tarsus'a kadar uzanan Suriye topraklarına yönelik artan Bizans ve Hıristiyan korsanların saldırılarına müdahale etmek ve nihayete erdirmek için bu gemilerin ikmal ve işe merkezi olan Kıbrıs Adasını ele geçirmeyi öncelikli hedefi haline getirmişti (Adevî, 1963: 81). Halife'yi ikna etmek içinde, Suriye'ye yakın olan Kıbrıs adasında bulunan Rumların sahile çok yakın olduklarını belirterek şöyle dediği rivayet edilir: "Sahildeki köylerden birinde oturan Müslümanlar bu adada yaşayan Rumların köpeklerinin ulamalarını ve horozların ötüşlerini duyuyorlar" (Taberî, 1967: IV, 258-İbnü'l-Esîr, 1985: III, 101).

Kıbrıs, Doğu Akdeniz'de stratejik bir konuma sahipti. Bu adadan Mısır limanlarına ulaşım yapılabilir, ticari açıdan önemli avantajlar sağlanabilir ve Anadolu, deniz üzerinden sıkıştırılabilirdi. Ancak Muâviye, bunlardan ziyade yönetimi altında bulunan toprakların güvenliğini sağlamak için adanın fethini gerekli görüyordu. Nitekim adanın fethinden sonra Müslümanların adaya yerleşmemesi ve vergi alımı dışında her hangi bir faaliyetin olmaması bu görüşü desteklemektedir (Taberî, 1967: IV, 262- Belazûrî, 2012: 178- İbnü'l-Esîr, 1985: III, 102). Bununla birlikte adayı fethetme isteği ilk deniz kuvvetlerinin inşası için çok önemli bir vizyon sağlamıştı. Muâviye, bu fikrini Medine'ye bildirince denizlerle ilgili hiçbir tecrübesi olmayan halife, Muâviye gibi Bizans'ın denizden gelen saldırılarına maruz kalan Mısır valisi Amr b. Âs'a durumu istişare etmek için bir mektup yazdı. Amr b. Âs cevabi mektubunda "*Ben denizde kalabalık insanların küçücük bir şeye bindiklerini gördüm. Onların altlarında su, üstlerinde de deniz vardır. Deniz sakinleştiği zaman kalplere dehşet verir, dalgalandığı zaman da insanların aklını çeler. Böyle bir anda insanların Allah'a olan bağlılığı biraz daha artar, fakat korkuları da çok olur. Böyle bir anda o gemilere binen insanların durumu bir sopa üzerinde oturmuş kurtçukların haline benzer. Eğer kıpırdayacak olursa batar ve kurtulursa da korkudan ve dehşetten gözleri görmez hale gelir.*" diye cevap yazar. Hz. Ömer, Amr b. Âs'ın yazdıklarını görünce hemen Muâviye'ye mektup yazdı. Mektubunda "*Hz. Muhammed'i hakla gönderen Allah'a yemin ederim ki, hayatta olduğum müddetçe hiçbir Müslüman'ı bu denize sokmayacağım. İşittiğime göre, Akdeniz yeryüzündeki denizlerin en büyüklerinden birisiymiş ve böyle tehlikeli bir sefere ben nasıl Müslümanları çıkarırım da kâfirler üzerine göndereyim? Vallahi benim için tek bir*

Müslüman Bizans'tan ve Bizans'ın içinde bulunan her şeyden çok daha kıymetli, daha sevimli ve daha önemlidir. Sakın sakın bir daha bana bu konuda bir şey sormayasın. Sen bu konuda nasıl bir davranışta bulunacağımı benden iyi bilirsin" diyerek teklifini katı suretle ret ettiğini bildirdi. (Taberî, 1967: IV, 258-259- İbnü'l-Esîr, 1985: III, 101).

Kısa süre içerisinde karada Sâsânî ve Bizans kuvvetlerine karşı büyük zaferler kazanmış olan Hz. Ömer, aynı başarıyı denizlerde gösterme konusunda oldukça çekimser davranmıştı. İbn Haldun, halifenin bu tutumunu Müslümanların göçebe bir toplum yapısına sahip olmasına ve Batı ülkeleri gibi denizcilik konusunda bir kültürlerinin bulunmayışına bağlarken (İbn Haldûn, 1982: I, 649-650), Mehmed Halid ise denizi hiç görmemiş olan Müslümanların deniz seferleri için yeterli olgunluğa ulaşmamış olmalarını ve deniz nakliye araçlarına sahip olmamalarından kaynaklandığını belirtmektedir (Mehmet Halid Vecihi, 1316/1898: 217). Ciddi ve kabul edilebilir nedenler sunan bu gerekçelerin yanı sıra, 15/636 yılında Bombay yakınlarındaki Tâne adasına cesur bir akında bulunan Bahreyn ve Uman valisi Osman b. Âbü'l-Âsî es-Sekâfî² (Belazûrî, 2012: 495-Öztürk, 2012: 18) ve kendisinden sonra yine bu bölgeye vali olarak atanan Alâ b. Hadramî'nin 17/638 yılında halifeden izin almaksızın Basra Körfezi üzerinden İnan kıyılarını fethetme teşebbüsünün başarısız olması da, (İbnü'l-Esîr, 1985: II, 492-493-İbn Kesîr, 1994: VII, 138-Kettânî, 1993: II, 549- Zeydân, 2004: I, 265-Hasan, 1985: II, 192) Hz. Ömer'in bu tutumunu tetiklemişti.

Suriye valisi Muâviye ise bir donanma meydana getirme konusundaki ısrarından vazgeçmek niyetinde değildi. Öngörü sahibi, zeki ve başarılı bir siyaset adamı olduğunu Emevi devletini kurarken şahit olduğumuz Muâviye, deniz kuvvetlerinin İslâm devleti için ne kadar hayati bir öneme sahip olduğunu çabuk idrak etmişti. Bir yandan Bizans ile denizde de mücadele etmek için çözümler ararken diğer yandan da donanmanın gelişimine dair haberler alıyordu (Adevî, 1963: 81). Tüm bu çabaları ise Hz. Ömer'in muhalefeti neticesinde sonuçsuz kalıyordu. Hz. Ömer'den sonra ona nazaran hem daha sakin bir tabiata sahip hem de kendi kabilesinden gelen Hz. Osman'ın halife olması, Muâviye'nin Medine ile yeniden temaslarını artırmasını beraberinde getirdi. Bu ısrarlar karşısında önce Hz. Ömer'in geleneğini sürdürme eğiliminde olan Hz. Osman, daha sonra bazı şartlar öne sürerek Muâviye'nin Kıbrıs Adası'na bir çıkartma seferinde bulunmasına izin verdi ((Belazûrî, 2012: 178-İbnü'l-Esîr, 1985: III, 102-Öztürk, 2012: 22). Bu çok önemli bir gelişmeydi. Zira Müslümanlar hiç bilmedikleri yeni bir dünyanın keşfine karar vermişlerdi. Hz. Osman döneminde bir donanma vücuda getirilmesi, deniz seferine çıkılması ve bu yolla bir adanın fethine karar verilmesi nasıl ve hangi şartlar altında vuku bulmuştu? Bu durumu olağanlaştıran siyasi, sosyal, askeri, iktisadi ve demografik etkenler nasıl sağlanmıştı? Bu sorulara kesin ve donanımlı cevaplar bulmak güç olmakla birlikte bazı araştırmacıların yaptıkları gibi tek bir nedene bağlamak ise konuyu anlamak bakımından yetersiz hatta kifayetsiz kalmaktadır. Geniş bir muhtevadan bakıldığında ise ilk İslâm donanmasının oluşumunu sağlayan şartlar şu şekilde izah edilebilir:

² İbn Haldûn, Hz. Ömer döneminde deniz seferine çıkan ilk kişinin Becile kabilesinin reisi olan Arfece b. Herseme el-Ezdi olduğunu ifade eder. Ona göre Hz. Ömer, Arfece b. Herseme'yi Umman üzerine gazaya göndermiş, kendisine tenbih etmesine rağmen Arfece b. Herseme'nin deniz savaşı yaptığını ve bu yüzden halife tarafından çok sert şekilde kınandığını kaydeder. *bk.* İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 649.

- *Demir, kereste, tersane, liman, zanaatkâr, usta, gemici, kaptan, tayfa ve askerlerden meydana gelen donanma endüstrisinin bulunduğu Akdeniz kıyısındaki bölgeler Hz. Ömer döneminde fethedilmiş, bu dönemde ise siyasi otorite olgunlaşarak bölge halklarıyla ilişkiler yoğunlaşmış ve bölge kaynaklarından en iyi şekilde istifade etmek için uygun bir zemin hazırlanmıştı. Ayrıca bölgede bulunan Suriye ve Mısır donanmaları da Müslümanların eline geçmişti.*

- *Bölgenin denizci halkları genel ekseriyetiyle Kıptiler ve Ya'kübîler gibi Monofizit Hıristiyanlardan oluşuyordu. Hıristiyanlığın Ortodoks mezhebini benimsemiş olan Bizans ile 325 yılındaki İznik Konsili'nden itibaren süregelen dini çatışmalardan dolayı ciddi bir rekabet içindeydiler. İnanç yönünden İstanbul ve Roma kiliselerinden ayrı oluşları, milli kimliklerini koruma arzuları, imparatorluğun onlar üzerine ağır vergiler yüklemesine ve hürriyetlerini sınırlamasına sebep olmuştu (Erbaş, 1998: 120). Bundan dolayı İslâm ordularının Mısır'ı fethi esnasında Mısır mukavkısı olan Cyrus Bizanslılara karşı Müslümanların tarafını seçmişti (Erdem, 1997: 158). Yeni hâkimleri Müslümanlar ise Bizans'ın baskıcı rejiminin aksine inançlarına dolayısıyla yaşam haklarına saygılıydılar. Bu durum bölgenin denizci Hıristiyan halklarının Müslümanların yanında yer almasına ve Bizans donanmasına rakip olacak İslâm donanmasının oluşumuna destek vermelerine olanak sağlamıştı.*

- *Donanmada görev alacak kişilerin mevcudiyetinin sağlanması da yine bu dönemde gerçekleşti. Hz. Ömer zamanında deniz seferine izin verilmemişse de fethedilen sahil kentlerinin savunması ve buradaki nüfusun istihdamı konusunda çeşitli tedbirlere başvurulmuştu (Belazûrî, 2012: 150-151). Ayrıca bu şehirlerin denizden gelen tehditlerden korunması içinde gerekli önlemler alınmıştı. Başlangıçta cihat için hazır tutulan atların bağlandığı ve murâbıtların (gönüllü askerlerin) konakladığı basit çadırlardan ibaret olan ribâtlar giderek müstahkem yapılara dönüştü. Bu tip ribâtlar önce Bizans'a karşı Suriye ve Kuzey Afrika sahillerinde yapılmaya başlandı. Hz. Osman zamanında özellikle Bizans saldırılarına açık Suriye ve Mağrib sahillerinde Bizans'tan kalma kalelerin yanı sıra yeni askerî binalar (ribâtlar) inşa edildi. Muâviye, Sûr ve Sayda'daki sahil kentlerini tahkim ettirdikten sonra Cebele'de bulunan eski Bizans kalesinin dışında bir kale ve askerî binalar yaptırıp içine askerler yerleştirdi (Belazûrî, 2012: 156). Ribâtlarda askerlerin kalacağı odalar olduğu gibi silah depoları ve gözetleme kuleleri de bulunmaktaydı. Bu kuleler herhangi bir saldırı durumunda halkı önceden uyarıp geri çekilmelerini sağlayarak daha az zarar görmelerini sağlıyorlardı. Zamanla ribâtlar hem savaşa gidenler hem de savaşa gitmek isteyenlerin toplanmaya başladığı yerler haline geldi. Hz. Osman dönemine gelindiğinde sahil şehirlerinde yaşamak isteyenlere ayrıcalıklar tanınması ve savaşta kazanılan toprakların askerler arasında iktâ edilmesi de söz konusu olunca Ba'lebek, Hıms ve diğer şehirlerden Sûr, Akkâ ve diğer Ürdün sahil şehirlerine yoğun bir göç dalgası başladı (Adevî, 1963: 86). Bu göçlerle beraber Muâviye'nin yapmayı düşündüğü deniz seferleri için oldukça kalabalık bir nüfus ortaya çıkmış oluyordu.*

- *Son olarak Hz. Osman'ın halife olmasıyla birlikte şartların değişmiş olmasının yarattığı etkilerde çok önemliydi. Yeni halifenin kendi kabilesinden olan kişilere karşı zaafî, donanma karşıtı kişilerin yerine donanma yanlısı valilerin iş başına getirilmesi ve tüccar kimliği, donanmanın oluşumu için çok önemli faktörler olmuştu. Hz. Osman, Muâviye ile aynı kabileden geldiği için Hz. Ömer kadar sert bir muhalefet uygulamamış ve bir donanma*

oluşturma arzusunun gerçekleşmesine bazı şartlar dâhilinde izin vermişti. Ayrıca Hz. Ömer'in kararının oluşumunda oldukça etkin olan Amr b. As'ı Mısır valiliğinden alarak yerine donanma yapımına büyük katkılar yapacak olan sütkardeşi Abdullah b. Sa'd Ebû Serh'i tayin etmişti. Ama en önemli etken Hz. Osman'ın gerek cahiliye devrinde gerekse Müslüman olduktan sonra sürdürdüğü ticari faaliyetleriydi. Hz. Ömer'in deniz ile hiçbir ilişkisi olmamıştı. Dolayısıyla Amr b. As'ın yorumuyla karar vermiş ve yabancı olduğu bir alanda riskler taşıdığını düşündüğü bir teşebbüste bulunmaktan geri durmuştu. Ancak Hz. Osman denizlere ve gemilere aşinaydı. Kendisinin ticari gemilerinin olduğu hatta gemilerinde kendi ticari malları dışında diğer tacirlerin mallarını da taşıdığı rivayet edilmektedir (Kettâni, 1993: II,132-Adevî, 1963: 86-Utku, 2005: 178). Bu bakımdan Hz. Osman'ın deniz ve gemilere vâkıf olması, donanmanın oluşturulmasına izin vermesinde önemli bir etken olmuştur.

İlk İslâm donanmasının oluşumu tüm bu şartların bir araya gelmesiyle birlikte ortaya çıktı. Bizans döneminden kalma Suriye ve Mısır'daki gemilerin yanı sıra Muâviye'nin Beyrut'taki Fenike Limanında inşa ettiği gemiler (Fahmy, 1980: 51) ve Mısır valisi ve Afrika İslâm orduları komutanı Abdullah b. Sa'd Ebû Serh'in Nil nehri üstünde, Fustat'ın karşısına düşen Ravda adasında yapımına başladığı gemilerle birlikte güçlü bir donanma kuruldu (İbn Kesîr, 1994: VII, 251-252-Pryor, 2004: 159). Nasıl gemilerden oluştuğu tam olarak bilinmeyen bu donanmada Theophanes ve Ebü'l Ferec'in verdikleri bilgilere göre 1700 gemi bulunmaktaydı (Theophanes, 1997: 478-Ebü'l Ferec, 1945: 180). Donanmada Monofizit Hıristiyanlar görev alırken, savaşçılar Muâviye'nin davetine icabet eden gönüllü Müslümanlardan oluşuyordu. İslâm donanması 28-29/648-649 kışında Akkâ deniz üssünden ilk seferini yapacağı Kıbrıs'a hareket etti. Diğer taraftan Mısır valisi Abdullah b. Sa'd Ebû Serh'te Doğu Akdeniz'de bulunan İslâm donanmasıyla birlikte İskenderiye'den Kıbrıs'a doğru yola çıktı. Tuzla (Larnaka) açıklarında bir araya gelen ve başarılı bir sefer gerçekleştiren donanmaya Abdullah b. Kays kumandanlık ediyordu (el-Hamevî, 1977: IV, 305-Belazûrî, 2012: 178-İbnü'l-Esîr, 1985: III, 102). İslâm donanması 33/653'te adaya ikinci seferini gerçekleştirdikten kısa bir süre sonra 34/655 yılında İmparator II. Konstans'ın idare ettiği ve 500 parçadan oluştuğu rivayet edilen Bizans donanmasına karşı Zâtü's-Savâri savaşında 200 gemi ile büyük bir başarı sağlayarak önemli bir zafer kazandı (Theophanes, 1997: 481-482-Ebü'l Ferec, 1945: 181-182-İbn Kesîr, 1994: VII, 259-260-Timoty, 2008: 172). Bu başarı Akdeniz dünyasında ki güç dengelerini ciddi ölçüde yeniden biçimlendirirken askeri ve iktisadi olarak Bizans'ın denizlerdeki üstünlüğünü Müslümanlar lehine terk etmeye zorladı. Müslümanlar ise güçlü bir donanmaya sahip olmanın getirdiği avantajları bu sefer Bizans'ın başkenti Konstantinopolis'in ele geçirilmesi için kullanacaktı.

Sonuç

İslâm inancının yaygınlaşması ve takipçilerinin dönemin iki büyük gücü olan Sâsânî ve Bizans karşısında kısa süre içerisinde büyük bir ilerleme kaydetmeleri, onlar için yeni bir serüvenin başlangıcını hazırlamıştı. Zira elde ettikleri kazanımları korumanın ve yeni yerler fethetmenin yolu denizlere açılmak ve bu alanda da güçlü bir askerî güce sahip olmaktan geçiyordu. Geldikleri coğrafyadan dolayı bu sahaya yabancıydılar. Üstelik mürettebat, kumandan, donanma endüstrisi gibi deniz kuvvetleri için gerekli olan birçok şeyden mahrumdular. Karada muazzam şekilde toprak kazanan ikinci halife Hz. Ömer'de dâhil olmak üzere çöl ikliminden gelen Arap fatihlerin deniz dünyasına özellikle de donanma inşası ve kullanımına dair çok sınırlı bir bilgileri vardı. Bu yüzden bir deniz gücü teşekkül etme konusunda çekimser davranılmıştı.

Ancak Hz. Osman dönemine gelindiğinde donanma kurulması konusunda şartlar olgunlaşmaya başlamıştı. Donanma endüstrisi için gerekli olan demir, kereste, kıyı kesimindeki tersaneler Müslümanların denetimi altına geçmişti. Suriye, Filistin ve Mısır kıyısındaki donanma uzmanı Monofizit Hıristiyanlar Müslümanların egemenliğini kabul etmiş hatta Bizans'a karşı mücadelede onların safında yer alma konusunda istekli davranmıştı. Ayrıca savaşmak için ribatlar da toplanmaya başlayan Müslümanların sayısı gün geçtikçe artıyordu. Tüm bunları göz önüne alan ve Bizans'a karşı denizlerde de mücadele edilmeden mutlak bir başarı kazanılmayacağını düşünen Şam valisi Muaviye'nin artan ısrarı da eklenince yeni halifenin direncini kırılmaya başlanmıştı. Fakat Hz. Osman'ın donanma kurulmasını desteklemesini sağlayan asıl etken, selefi Hz. Ömer'e kıyasla denizler konusunda daha fazla bilgi sahibi olmasıydı. Tüccar olmasından dolayı gemileri olduğu için deniz dünyasına aşinaydı ve öneminin farkındaydı. Dolayısıyla sahip olduğu bu avantajı bir donanma vücuda getirilmesi konusunda çok önemli bir vizyon sağlamıştı. Böylece tüm uygun şartların bir araya gelmiş olması ve yeni halifenin de bu hususta deneyim sahibi olarak destek vermesiyle birlikte ilk İslâm donanması kurulması konusunda gerekli çalışmalara başlandı.

Kaynaklar**Ana Kaynaklar**

- Belâzurî. *Fütûhu'l-Büldân*. (çev. Mustafa Fayda).2012. İstanbul.
- Ebü'l Ferec. *Abu'l Farac Tarihi*. (çev. Ömer Rıza Doğrul) 1945. Ankara.
- Halife b. Hayyât. *Tarihu Halife b. Hayyât*, (çev. Abdülhalik Bakır) 2001. Ankara.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*, (çev. Süleyman Uludağ) 1982. İstanbul.
- İbn Kesîr. *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, (çev. Mehmet Keskin) 1994. İstanbul.
- İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil fi't-Târih*, (çev. Abdülkerim Özaydın vd.) 1985. İstanbul.
- Mes'ûdî. *Murûcü'z-zehab ve me'âdinü'l-cevher*, (thk. Muhammed Muhyüddin Abdülhamid) el-Mektebü't-ticareti'l-kübra. 1964. Kahire.
- Taberî. *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*. (thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim) Dâru Süveydan. 1967. Beyrut.
- Theophanes. *The Chronicle Theophanes Confessor Byzantine and Near Eastern History AD 284-81*. (çev. Cyril Mango and Roger Scott, Clarendon Press) 1997. Oxford.
- Ya'kübî. *Kitabü'l-Büldân*. (çev. Murat Ağır), 2002. İstanbul.
- Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemül-büldân*. Dâru Sadır. 1977. Beyrut.

Araştırma Eserleri ve Makaleler

- Abulafia, David. (2012). *Büyük Deniz, Akdeniz'de İnsanlık Tarihi*, (çev. Gül Çağalı Güven) İstanbul.
- Adevî, İbrahim Ahmed. (1963). *el-Ümeviyyun ve'l-Bizantiyyun*. ed-Dârü'l-Kavmiyye. Kahire.
- Barthold, W. (1940). *İslam Medeniyeti Tarihi*, (çev. M. Fuad Köprülü) İstanbul.
- Binggeli, André. (2011). "Annual Fairs, Regional Networks, and Trade Routes in Syria, Sixth-Tenth Centuries", *Trade and Markets in Byzantium*, (ed. Cécile Morrisson) Washington D.C.
- Bradford, Ernle. (2000). *Mediterranean Portrait of a Sea*, London.
- Canbey, Özcan. (1986). *Emeviler Döneminde İslâm Donanması*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa.
- Cooper, John P. (2014). *the Medieval Nile Route, Navigation, and Landscape in Islamic Egypt*, Cairo.
- en-Numani, Mevlana Şibli. (1928). *İslâm Tarihi: Asr-ı Saadet: Peygamberimizin Risaleti ve Şahsiyeti*, (çev. Ömer Rıza Doğrul) İstanbul.
- Erbaş, Ali. (1998), "Müslüman-Hıristiyan Münasebetleri Süresince Hıristiyanların İslâm'a ve Müslümanlara Bakışı", *İlam Araştırma Dergisi*. 3, Sayı 1.
- Erdem, Mustafa. (1997). "Kıptî Kilisesi Üzerine Bir Araştırma", AÜİFD, XXXVI, Ankara.
- Erkal, Mehmet. (1996). "Ganimet", DİA, XIII. İstanbul.
- es-Seyid, Fuâd Eymen. (2000). "İskenderiye" DİA, XXII. İstanbul.
- Fahmy, Aly Mohamed. (1980). *Muslim Naval Organization in the Eastern Mediterranean from the Seventh to the Tenth Century A.D.*, Cairo.
- Fayda, Mustafa. (1994). "Ebû Bekir" DİA, X. İstanbul.
- Glubb, Sir John Bagot. (1963). *The Great Arab Conquests*, London.
- Hamidullah, Muhammed. (2002). *Hz. Peygamber'in Savaşları*, (çev. Salih Tuğ) İstanbul.
- Hamidullah, Muhammed. (1998). *İslâm'da Devlet İdaresi*, (çev. Hamdi Aktaş) İstanbul.


- Hasan, H. İbrahim. (1985). *Siyasî Dini Kültürel Sosyal İslâm Tarihi*, (çev. İsmail Yiğit, Sadreddin Gümüş) İstanbul.
- Hourani, George F. (1995). *Arab Seafaring*, New Jersey.
- Hoyland, R.G. (2010). *Arabia and Arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam*, London.
- Juddith, Herrin. (2010). *Bizans (Bir Orta Çağ İmparatorluğunun Şaşırtıcı Yaşamı)*. (çev. Uygur Kocabaşoğlu) İstanbul.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay. (1993). *et-Terâtibü'l-idâriyye*, (çev. Ahmet Özel) İstanbul.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. (2003). *Cahiliye'den Emevilerin Sonuna Kadar Haremeyn*, İstanbul.
- Levçenko, M.V. (1999). *Kuruluşundan Yıkılışına Kadar Bizans Tarihi*, (çev. Maide Selen) İstanbul.
- Louth, Andrew. (2008). "Byzantium Transforming (600-700)," *The Cambridge History of the Byzantine Empire c. 500-1492*, (ed. Jonathan Shepard) Cambridge.
- Meloy, John L. (2015). *Imperial Power and Maritime Trade Mecca and Cairo in the Later Middle Ages*, Chicago.
- Ostrogorsky, Georg. (1981). *Bizans Devleti Tarihi*, (çev. Fikret Işıltan) Ankara.
- Öztürk, Murat. (2012). *Fâtımîler'in Deniz Gücü ve Akdeniz Hâkimiyeti*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul.
- Pryor, John. (2003). "The Mediterranean Break sup: 500-1000", *The Mediterranean in History*, (ed. David Abulafia) London.
- Pryor, John. (2004). *Akdeniz'de Coğrafya, Teknoloji ve Savaş: Araplar, Bizanslılar, Batılılar ve Türkler*, (çev. Nurettin Elhüseyni) İstanbul.
- Timoty, E. Gregory. (2008). *Bizans Tarihi*, (çev. Esra Ermert). Yapı Kredi İstanbul.
- Utku, Nihal Şahin. (2005). *Kızıldeniz'de Denizcilik, Ticaret ve Yerleşim*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul.
- Vasiliev, A.A. (1943). *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, (çev. Arif Müfid Mansel) Ankara.
- Vecihi, Mehmet Halid. (1316/1898). *Mufassal Tarih-i İslâm*, Artin Asaduryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası, İstanbul.
- Zeydân, Corci. (2004). *İslam Uygarlıkları Tarihi*, (çev. Necdet Gök) İstanbul.



ERZURUM VİLAYET SALNAMESİNE GÖRE ERZİNCAN SANCAĞINDA
İDARİ TAKSİMAT
ADMINISTRATIVE DIVISION IN THE ERZİNCAN SANJAK ACCORDING
TO ERZURUM PROVINCIAL YEARBOOKS


ASUMAN KARABULUT

Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü
Asst. Prof. Dr. Erzincan Binali Yıldırım University Faculty of Science and Letters History Department
asuman_krbtl@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-2816-7286>

HATİCE TERCAN


Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi
Erzincan Binali Yıldırım University Institute of Social Sciences Graduate Student
haticetercan2424@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-7698-8498>

Atıf / Citation

Karabulut, A.- Tercan, H. 2020. "Erzurum Vilayet Salnamelerine Göre Erzincan Sancağında İdari Taksimat". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi- Journal of Turkish Researches Institute*. 69, (Eylül-September 2020), 499-520

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü- *Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi- *Received Date* : 15.04.2020
Kabul Tarihi- *Accepted Date* : 17.08.2020
Yayın Tarihi- *Date Published* : 30.09.2020
 <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4390>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi- *Journal of Turkish Researches Institute*
TAED-69, Eylül – September 2020 Erzurum. ISSN 1300-9052 e-ISSN 2717-6851
www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

ERZURUM VİLAYET SALNAMESİNE GÖRE ERZİNCAN
SANCAĞINDA İDARİ TAKSİMAT
ADMINISTRATIVE DIVISION IN THE ERZİNCAN SANJAK
ACCORDING TO ERZURUM PROVINCIAL YEARBOOKS

ASUMAN KARABULUT- HATİCE TERCAN

Öz

Osmanlı Devleti'nde Tanzimat sonrası gerçekleşen reformlardan biri de mülki sistemin taşra idaresinde yeniden yapılanmasıdır. Özellikle 1871 Vilayet Nizamnamesi ile vilayet, sancak ve kaza idaresinde köklü değişiklikler gerçekleşmiştir. Nizamnamelere göre kurulan meclisler, mahkemeler, kalemler ve kurulların gayesi devlet merkezine uzak bölgelerin Tanzimat'a uygun bir şekilde işlerliğini ölçmeye yönelik olmuştur. 1871 Vilayet Nizamnamesi'nin Osmanlı taşrasına getirmiş olduğu düzenin yansımalarının görülebileceği en iyi kaynakları ise vilayet salnameleri oluşturmaktadır. Bu salnamelerin hazırlanması ve yayımlanması noktasında bazı vilayetlerin nizamnamelerde belirtildiği şekilde titizlik gösterdiği bilinmektedir. Kimi vilayet idaresi hemen her yıl salname yayımlarken, bazıları birkaç salname ile yetinmiştir. Çalışma konusunu ilgilendiren Erzurum Vilayet Salnameleri de ilk kez 1870 tarihinde yayımlanmaya başlamış ve belli aralıklarla 1900 tarihine kadar 15 defa yayımlanmıştır. Taşra idaresi üzerine detaylı bilgiler sunan bu salnamelerden yakın dönem Erzurum bölgesi tarihinin sosyal, iktisadi, idari, ekonomik ve askeri yapısına ilişkin bilgiler edinmek mümkündür. Lokal çalışmalar noktasında ihtiyaca cevap veren vilayet salnameleri, çalışmanın ana kaynağını oluşturmaktadır. Bu çalışmada, Erzincan Sancağı idaresi yıllara göre Erzurum Vilayet Salnameleri ışığında incelenmiştir. Ayrıca sancağın idari taksimatında görülen değişim ve gelişmeler değerlendirilerek 19. yüzyıl Osmanlı taşra idaresi alanındaki çalışmalara katkı sağlanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Erzurum, Erzincan, Taşra Yönetimi, İdare, Salname

Abstract

One of the reforms that took place in the Ottoman Empire after the Tanzimat Reforms was the restructuring of the civilian administration system in the framework of provincial administration. Especially with the Provincial Regulation of 1871, radical changes took place in the administration of provinces, sanjaks, and districts. The purpose of the assemblies, courts, offices, and boards established in line with regulations was to inspect whether regions far from the state center were being administered in accordance with the Tanzimat Reforms. Provincial yearbooks present the best sources to see the reflections of the order brought about to the Ottoman provinces by the 1871 Provincial Regulation. It is known that some provinces were meticulous in the preparation and publication of these yearbooks, as stipulated in the regulations. While some provincial administrations published yearbooks almost every year, some of them published only a few over the years. The Erzurum Provincial Yearbooks, which concern the subject of this study, started to be published for the first time in 1870 and were published periodically 15 times until 1900. From these yearbooks, which provide detailed information on provincial administration, it is possible to obtain information about the recent-era Erzurum in terms of its social, economic, administrative, economic, and military structures. Provincial yearbooks, which fulfill the need for sources in local studies, constitute the main source of this study. This article aims to contribute to the studies on the 19th century provincial administration of the Ottoman Empire by examining the administration of the Erzincan Sanjak by years in light of its provincial yearbooks and evaluating the changes and developments in the administrative division of this sanjak.

Key Words: Erzurum, Erzincan, Provincial Management, Administration, Yearbook

Structured Abstract

The administrative organization of the Erzincan region, according to the provincial yearbooks in the 19th century, is the subject of this study. The reflections of the provincial regulations and the systematic regulations made in the provincial administration after Tanzimat (Reforms) on the provincial yearbooks will be examined at the scale of Erzincan Sanjak. As is known, in terms of Turkish administrative history, the 1871 Regulation holds a significant position. This legislation is seen as a turning point in the creation of a contemporary local government system, the expansion of civil administration to non-capital administrative roles, and increased involvement of people in political and bureaucratic processes. Erzurum Provincial Yearbooks, which were recorded between 1870 and 1900, are also relevant in terms of revealing whether the Regulations intended to be made in the 1871 reflected on the provinces, the effect of state control and the discrepancies between the provinces and the regulations.

Under the Provincial Regulations of 1871, the governor is the manager and accountable of the sancak administration. When the Provincial Yearbooks of Erzurum are reviewed, it is seen that the permanent civil servants belonging to the Sanjak of Erzincan consist of governor, regent, registry manager, accountant, and mufti.

It is seen that a total of 16 individuals served as the governorate in Erzincan between the years 1867-1908. When the yearbooks are checked, details regarding individuals' ranks and titles can also be collected. The rank of Rumeli Beylerbeyi is held by Erzincan Governors Mustafa Şefik Pasha and Mehmed Hurşid Pasha. Mehmed Asaf Pasha and Mehmed Hurşid Pasha, who holds the rank of Rumeli Beylerbeyi as well, are mürimîrân ranked. Of the 16 individuals who were governors between 1867-1908, nine were pashas, two were beys and five were master-titled administrators.

Naip means deputy, deputy judge, a person who, instead of the real holder, takes the responsibility of the office temporarily. 15 regents from 1870 to 1900 were registered in the Erzurum Provincial Yearbooks. It was observed that these regents, having the same powers as the Kadis and providing essential services in the administration of justice, normally remained in office for a year. Mehmed Raşid Efendi, in 1872-1874, and Mehmed Hilmi Efendi in 1876-1877 were the longest serving regents.

When reviewing the Erzurum Provincial Yearbooks, which are the key source of the study, it was found that this task was performed for several years by the correspondence officers at Erzincan Sanjak. Accordingly, from 1870-1900, there were just 5 correspondence officers. As is known, the affiliation councils put into effect with the Tanzimat era in the field of administration and the country councils set up afterwards performed the task of collecting tax and treasury revenues belonging to the state. By establishing a council in the sanjak and state centres they went with the real estate and the clerk, they were doing this service.

Among this council's natural representatives were judges, mufti, military officers, and clerks. The country councils established after the accountancy councils had similar characteristics with the old ones. Accordingly, the sanjaks had liva administrative councils. This agency, which continued its activities until 1849, attempted to introduce the tax reform envisaged by the Tanzimat, similar to the accountancy councils. Before the Tanzimat, almost all the members of the Assembly were those who served in the government. The mufti was among the natural members of this assembly.

The governor was the head of the liva administration in the provincial legislation of 1871, and the permanent civil servants serving under him consisted of the accountant, the registry manager, the registry official and the delegation member. The mufti was not among the permanent posts. Nevertheless, provided the Provincial Yearbooks of Erzurum, it is seen that the mufti are included among the permanent officers of the Erzincan Sanjak. Looking at the yearbooks, this condition can be said to be true not only for the Erzincan Sanjak but also for other sancaks. Indeed, according to the 1871 Yearbook of the Province of Erzurum, it was determined that the officers of Van, Kars, Muş, Çıldır and Bayezid Sanjak were also composed of regent, mufti, accountant and reporter under the governor's lead. Only two muftis served in the sanjak between 1870-1900.

In addition to being mufti, muftis could also fulfil the role of professors. The fact that an individual was a mufti did not prohibit him from teaching a student or working as a professor. Muftis could also be engaged in education and training. There were those who were given the position of professorship, while working as a mufti, there were also those who were appointed as mufti while working as a professor and conducting these two positions at the same time. Mehmed Arif Efendi, one of the Muftis of Erzincan Sanjak, performs the duty of professor as well as the mufti.

The naip, the mufti, the accountant, the clerical director, and the religious leaders of the non-Muslim members were natural members of the executive council. Four members, two Muslim and two non-Muslim elected by the people, completed the assembly. When the yearbooks in the Erzincan Sandjak were taken into account, it was found that this law had usually been followed.

Taking into account the administrative structure of the districts of Kemah, Kuruçay, Kuzican, Ovacık and Refahiye, which constitute the districts of Sancak, it was identified that the districts were administered by the district governor and his entourage, the property manager, and the mufti as specified in the regulation. In addition to the aforementioned authorities, district board of director had three elected members. The Deavi council and the benefit fund formed the other administrative units in the districts.

Since 1887, it was determined that different civil servants other than the regent, property manager, ballot box trustee and mufti were included in the yearbooks. These are deputy revenue officer and correspondence officer. It is worthy of notice that the revenue officers were named with one assistant. This condition may also be an indicator of the revenue officers' increased duty obligations or workload.

The Erzurum Province Yearbooks, published 15 times, although not every year, between 1870 and 1900, allowed the developments in the Erzincan Sanjak to be followed by years. Each new yearbook provided more comprehensive details than the previous one. From the details of the data, the way Tanzimat reforms work in the provinces can easily be seen. Thus, considering the yearbooks and the Erzincan Sanjak institutions in this context, it can be assumed that the modern structuring model that began with the Tanzimat was applied in the Erzincan Sanjak.

Giriş

Tarih boyunca birçok medeniyete ev sahipliği yapmış olan Erzincan, Doğu Anadolu Bölgesinin Yukarı Fırat kısmında, kendi adını taşıyan ovanın ortasında yer almaktadır.¹ Şehir bugün, 11,903 km²'lik² yüzölçümüne sahiptir. Refahiye, İliç, Kemah, Kemaliye, Çayırılı, Otlukbeli, Tercan ve Üzümlü³ adlı sekiz ilçesi bulunan Erzincan'ın doğusunda Erzurum, batısında Sivas, güneyinde Tunceli, güneydoğusunda Bingöl, güneybatısında Elâzığ ve Malatya, kuzeyinde Gümüşhane ve Bayburt, kuzeybatısında ise Giresun illeri ile çevrelenmiştir.⁴

Erzincan bölgesi uzun bir tarihi geçmişe sahip olması münasebeti ile dönemlere göre çeşitli isimlerle anılmıştır. İlk çağlarda *Orasa*, *Orsa*, *Orse*, *Orsene*, *Urassa*, *Urusu* adlarıyla kaydedilmiştir.⁵ Antik dönemde *Aziris* ve *Eriza* şeklinde zikredilen Erzincan, Ermeni kaynaklarında Erez, Erzng olarak ifade edilmiştir. Arap kaynaklarında ise *Erzencan* olarak adlandırılmıştır. Selçuklular döneminde ise şehrin bugün ki adına yakın bir isim olarak *Erzingan* ve *Ezirgan* olarak zikredilmiştir. Daha sonra Erzincan adı yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır.⁶

Bölgede yerleşimin ne zaman kurulduğuna dair bilgiler net olmamakla birlikte yapılan incelemeler burada gerçekleşen ilk iskânların özellikle çevre dağların eteklerine yapıldığını göstermektedir. Bir kısmı MÖ 4. bine kadar giden bir geçmişe sahip yerleşimlerin çoğu MÖ 2. bine aittir.⁷ Doğu Anadolu'da özellikle de Erzincan'da İlk Tunç Çağı özelliği gösteren çok sayıda yerleşim yeri tespit edilmiştir.⁸ Bölge zaman içerisinde Medlerin, Urartuların, Partların, Romalıların, Pontusluların, Ermenilerin, Bizans'ın ve Sasanilerin tarihlerinde de önemli bir konuma sahip olmuştur.⁹

Bölgeye yönelik ilk Müslüman akınları Hz. Ömer döneminde gerçekleşmiştir.¹⁰ Özellikle 1058 yılında Erzincan, Türk akıncılarının uğradığı ve kısmen hâkimiyet kurdukları veya idaresiyle tam bir anlaşma içinde oldukları bir üs ve barınma merkezi durumuna gelmiştir. Selçuklular, Mengücek Beyliği'ne son verdikten kısa bir süre sonra bölge Moğol istilasına uğrayarak el değiştirmiştir.¹¹ Bölge, 1473'de Otlukbeli Muharebesi ile Osmanlı Hükümlerine girebilmiştir.¹²

¹ Abdulkadir Gül, "Erzincan Kazasının Yerleşme Özellikleri (XVI-XX Yüzyıllar Arası)", *EÜSBED* [VI] 1, cilt.6, 2013, 57-94.

² Erzincan Belediyesi, "Coğrafya", <https://www.erkincan.bel.tr/belediyeyazilari/8/co%ca4%9erafya>, 22.03.2020.

³ Erzincan Valiliği, "Erzincan", <http://www.erkincan.gov.tr/ilcelerimiz>, 22.03.2020.

⁴ Leyla Dolun, Mehmet Oğuzhan Önen, *Erzincan İli Uygun Yatırım Konuları Araştırması*, Teknoloji, Araştırma ve İş geliştirme Daire Başkanlığı, Ankara 2017, 26.

⁵ İsmet Miroğlu, "Erzincan", *DİA.*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/erkincan>, 21.03.2020, Gül-Başbüyük, 43.

⁶ Ferruh Kayalan, "Geçmişte Erzincan Şehrinin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yapısı", *Cappadocia Journal Of History and Social Sciences*, Cilt 9, Ekim 2017, 152-174.

⁷ Şahin, 7.

⁸ Alpaslan Ceylan-İbrahim Üngör, *Eski Çağ'da Erzincan Kaleleri*, Erzurum, 2018, 45-48.

⁹ Şahin, 65, 69, 73, 81, 85.

¹⁰ Nizamettin Parlak, "Klasik Kaynaklarda Erzincan'ın Yeri ve Önemi", *Erzincan Üniversitesi Uluslararası Sempozyumu 28 Eylül-1 Ekim 2016 Erzincan Bildiriler* Cilt 1, 356.

¹¹ Şahin, 189, 195, 233.

¹² Abdülkadir Gül, "1642-1643 Tarihli Avarız Defterlerine Göre Erzincan Şehri", *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2009, 15, 2009, s.114.

19. yüzyılda vilayet salnamelerine göre Erzincan bölgesinin idari teşkilatlanması bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Vilayet nizamnameleri ile Tanzimat'tan sonra taşra yönetiminde yapılan sistemli düzenlemenin vilayet salnamelerine yansımaları, Erzincan Sancağı ölçeğinde incelenecektir. Bilindiği üzere 1871 Nizamnamesi Türk idare tarihi açısından oldukça mühim bir yere sahiptir. Bu nizamname, çağdaş biçimde bir yerel yönetim mekanizmasının gelişmesinde, sivil bürokrasinin başkent dışındaki idari mevkilere yayılmasında ve halkın siyasi ve bürokratik süreçlere katılımının artmasında bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir.¹³ 1870-1900 tarihlerinde kayıt altına alınmış olan Erzurum Vilayet Salnameleri de 1871 Nizamnamesinde gerçekleştirilmek istenen düzenlemelerin vilayetlere yansıyor yansımadığını, devlet kontrolünün etkisini ve vilayetler ile nizamname arasındaki farklılıkları ortaya koyması açısından önem teşkil etmektedir.

Erzincan'ın İdari Teşkilatlanması

Geniş bir coğrafyaya yayılmış olan Osmanlı Devleti bünyesinde barındırdığı toprakları eyaletlere, sancaklara ve kazalara bölerek yönetme usulünü benimsemiştir. Tanzimat sonrası yaşanan yenilenme dönemiyle beraber, eyaletler vilayetlere dönüşmüş, sancaklar asıl birim olma özelliğini korumaya devam etmiş, kazalar ise kadı yönetiminden çıkarak kaza müdürlüğü haline getirilmiştir.¹⁴

Sancakların yönetimi herhangi bir makam, görev veya memuriyeti elinde bulunduran, tasarruf eden kişi anlamına gelen mutasarrıflar tarafından yapılmaktaydı. Bunlar, 17. yüzyıldan itibaren sancakların en büyük idari-mülki amiri haline gelmişlerdir.¹⁵

1867 yılında Teşkil-i Vilayet Nizamnamesi'nin şekillenmesiyle birlikte eyaletten vilayete geçiş sürecine girilmiştir. Erzincan Sancağı da bu tarihe gelinceye kadar belgelerde ve kaynaklarda zaman zaman sancak veya kasaba¹⁶ olarak anılsa da çoğunlukla kaza olarak kayda geçmiştir. Erzurum Eyaleti'nin idari yapısı hakkında bilgi veren (1606) Ayn Ali Efendi risalesinde Erzincan, sancak konumundadır. 1620, 1635 ve 1636 tarihli icmal defterlerinde ise kaza statüsündedir. 1642 tarihli Erzurum Eyalet Mufassal Avarız Defterine ve Evliya Çelebi Seyahatnamesi'ne de (1647) kaza olarak kaydedilmiştir. 1835 yılında Erzurum Vilayeti'ne bağlı bir kaza, 1837'de kasaba durumundadır¹⁷. Erzincan'ın sancak statüsü kazanması Tanzimat sonrasındaki döneme denk gelmektedir. 1863'te sancak olma özelliği kazanan bölge, Cumhuriyet dönemine kadar sınırları değişmekle birlikte bu hüviyetini korumuştur.¹⁸

1871 Vilayet Nizamnamesi'ne göre sancak idaresinin yönetici ve sorumlusu yine mutasarrıf olarak belirlenmiştir. Alt memurları ise muhasebeci ve tahrirat müdürü ve defter-

¹³ Mustafa Gençoğlu, "1864 ve 1871 Vilâyet Nizamnamelerine Göre Osmanlı Taşra İdaresinde Yeniden Yapılanma", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2(1), 2011, 29-50.

¹⁴ Musa Çadircı, Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapısı, TTK., Ankara 3013, 236.

¹⁵ Ali Fuat Öreç, "Mutasarrıf", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mutasarrif>, 01.07.2020.

¹⁶ Nurettin Birol, 19. Yüzyılda Erzincan Tanzimat'tan Birinci Dünya Savaşına Kadar (1839-1914), Erzincan 2020, 99

¹⁷ Abdülkadir Gül, Adem Başbüyük, Bir tarihi coğrafya incelemesi: (Osmanlı'dan Cumhuriyete Erzincan Kazası), Erzurum, 2011, 48-49.

¹⁸ Vedat Karadeniz, "Erzincan İlindeki İdari Yerleşmenin Toponimik Açısından Sınıflandırılması", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, XI-II, 2018, 181-197

i hakânî memuru ve liva heyet-i zâbitesinin âmirinden oluşmaktadır.¹⁹ Erzurum Vilayet Salnameleri incelendiğinde Erzincan Sancağına ait daimî memurlar mutasarrıf, naip, tahrirat müdürü, muhasebeci ve müftüden meydana gelmektedir.

Tablo 1: Erzincan Mutasarrıfları

Hurşid Paşa	1867-1868
Zeki Paşa	1868 ²⁰
Mustafa Şefik Paşa	1868-1875
Mahmud Hurşid Paşa	1876-1877
Ali Rıza Bey	1878-1879
Tosun Paşa	1879-1880
Asaf Efendi	1880-1881
Mehmed Haşim Efendi	1882-1883
Hacı Hüseyin Paşa	1883-1884
Mehmed Emin Efendi	1884
Ahmed Şevki Efendi	1887-1892
Ali Namık Bey	1892-1896
Mehmed Emin Efendi	1897
Asaf Paşa	1898-1902
Tevfik Paşa	1903-1904
Mahmud Paşa	1904-1908

Tablo incelendiğinde 1867-1908 tarihleri arasında Erzincan'da toplam 16 kişinin mutasarrıflık görevini ifa ettiği görülmektedir. Bunlar içerisinde Zeki Paşa, Ali Rıza Bey, Mehmed Haşim Efendi, Hacı Hüseyin Paşa, Ahmed Şevki Efendi ve Mehmed Emin Efendi yalnızca bir yıl mutasarrıflık yapmıştır. Uzun süre mutasarrıflık yapanlar 7 yıl ile Mustafa Şefik Paşa (1868-1875), 4 yıl ile de Ali Namık Bey (1892-1896) ve yine 4 yıl ile Mahmud Paşa'dır (1904-1908).

Erzincan'da beylerbeyi payesini taşıyan mutasarrıflar da görev yapmıştır. Mustafa Şefik Paşa ve Mehmed Hurşid Paşa Rumeli Beylerbeyi payesine sahiptirler. Mehmed Hurşid Paşa aynı zamanda mîrimîrân rütbesine de sahiptir. Mîrimîrân rütbesini taşıyan bir diğer mutasarrıf Mehmed Asaf Paşa'dır. 1867-1908 tarihleri arasında mutasarrıflık yapan 16 kişinin 9'u paşa, 2'si bey, 5'i efendi unvanlı yöneticilerdir.

Sancak yönetiminde mutasarrıftan sonra gelen bazı daimî idari memurlar da bulunmaktadır. Bunlar Mutasarrıfın yardımcılığı vazifesini üstlenen naip, tahrirat müdürü, muhasebeci ve müftüdür. Bazı yıllarda daimî memuriyetler arasına yenilerinin de eklendiği tespit edilmiştir.

¹⁹ Mehmet Seyitdanlıoğlu, "Yerel Yönetim Metinleri VI: 1871 Vilayet Nizamnamesi ve Getirdikleri", *Çağdaş Yerel Yönetimler*, Cilt 5, Sayı 5 (Eylül 1996), 89-103,

<http://yunus.hacettepe.edu.tr/~mehmets/yerelyonetimmetinleri6.pdf>, 03.04.2020

²⁰ BOA., A.MKT.MHM.425/93.

Naip; vekil, kadı vekili,²¹ bir makamın sorumluluğunu asıl sahibi yerine geçici bir zaman için yüklenen kimse anlamlarına gelmektedir.²² Osmanlı'da fethi gerçekleşen yerlere idareyi temsilen sancak beyi veya subaşı, hukuku temsilen kadı yahut naip gönderilirdi. Naipler tıpkı kadılar gibi medrese eğitimi alarak özellikle fıkıh alanında kendi kaza dairesinde ihtilâflı görülen meseleleri çözebilecek bir seviyede tahsil görürlerdi.²³

Tablo 2'de Erzincan Sancağında görev yapan naipler yıllara göre verilmiştir. 1870 tarihinden 1900 tarihine kadar 15 naip kayda geçmiştir. Kadılarla aynı yetkilere sahip olan, adaletin tevziinde önemli hizmetler gören bu naiplerin genellikle bir yıl görevde kaldıkları tespit edilmiştir. En uzun süre ile görev yapan naipler 1872-1874 yıllarında Mehmed Raşid Efendi, 1876-1877 yıllarında Mehmed Hilmi Efendi'dir.

Tablo 2: Erzincan Sancağı Naipleri²⁴

Tarih	Naip
1870	Fehmi Efendi
1871	Ali Fevzi Efendi
1872	MehmedRaşid Efendi
1873	MehmedRaşid Efendi
1874	MehmedRaşid Efendi
1875	MehmedMayid? Efendi
1876	Mehmed Hilmi Efendi
1877	Mehmed Hilmi Efendi
1882	Mehmed Ali Efendi
1887	Mahmud İzzet Efendi
1892	Hacı Ali Vehbi Efendi
1894	Hacı Ali Vehbi Efendi
1897	Mehmed İzzet Efendi
1899	Ahmed Tevfik Efendi
1900	Yusuf Efendi

1871 vilayet nizamnamesininin 38. maddesine göre livalarda vazife gören tahrirat müdürleri livanın tüm yazışmalarının idaresinden, kaydının toplanmasından ve korunmasından mesuldür. Umur-ı tahriyyeyi maiyetinde bulunan tahrirat kalemi, umur-kuyûdiyyeyi kalem-i mezkûr heyetinde seçilmiş özel memurlar vasıtasıyla idare edilir.²⁵

²¹ Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, Cilt 1-2, İstanbul 2005, 1452.

²² Casim Avcı, "Naib", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/naib>, 29.03.2020.

²³ Mehmet İpşirli, Naib, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/naib#2-osmanlilarda>, 27.04.2020.

²⁴ Erzurum Vilayet Salnamesi, 1870, 93-101, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1871, 91-97, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1872, 93-106, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1873, 82-89, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1874, 83-89, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1875, 83-89, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1876, 109-114, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1877, 92-105, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1882, 132-140, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1887, 267-277, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1892, 170-184, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1894, 223-229, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1897, 213-234, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1899, 240-261, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1900, 229-233.

²⁵ Seyitdanlıoğlu, <http://yunus.hacettepe.edu.tr/~mehmets/yerelyonetimmetinleri6.pdf>, 03.04.2020.

Tablo 4: Erzincan Sancağı Tahrirat Müdürleri²⁶

Tarih	Tahrirat Müdürü
1870	Numan Efendi
1871	Numan Efendi
1872	Numan Efendi
1873	Arif Efendi
1874	Arif Efendi
1875	Numan Saib Efendi
1876	Numan Saib Efendi
1877	Numan Saib Efendi
1882	Numan Saib Efendi
1887	Ahmed Rıfat Bey
1892	Ahmed Rıfat Bey
1894	Ahmed Rıfat Bey
1897	Ahmed Rıfat Bey
1899	Ahmed Rıfat Bey
1900	Ali Muhlis Efendi

Erzurum Vilayet Salnameleri incelendiğinde Erzincan Sancağındaki tahrirat müdürlerinin uzun yıllar bu görevi yerine getirdikleri tespit edilmiştir. Buna göre 1870-1900 tarihleri arasında yalnızca 5 tahrirat müdürü mevcuttur. Ali Muhlis Efendi bir yıl (1900 tarihinde) müdürlük yaparken en uzun süre müdürlük görevini icra eden kişi 12 yıl ile Ahmet Rıfat Bey'dir (1887-1899).

Liva muhasebecisi, sancaklarda yer alan bir diğer daimi memurlardandır. 1871 Vilayet Nizamnamesi'ne göre liva muhasebecisi, umûr-ı mâliye-i vilâyet nizamnamesinin belirlediği kurallar çerçevesinde liva idaresi ile alakalı kısmın icraatından sorumludur. Vilayet defterdarı hesap idaresi, vali vasıtasıyla livaya yapılması gerekenleri bildirmektedir.²⁷

Erzincan Sancağında 1870-1900 tarihleri arasında 10 kez liva muhasebecisi değişikliğinin yapıldığı tespit edilmiştir. Ancak 1887 ve 1894 tarihlerinde daimî memurlar arasında muhasebeciye yer verilmemiştir. Sancakta, en uzun süre ile muhasebecilik görevini icra eden kişi Halil Faik Efendi'dir (1875-1877).

²⁶ Erzurum Vilayet Salnamesi, 1870, 93-101, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1871, 91-97, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1872, 93-106, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1873, 82-89, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1874, 83-89, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1875, 83-89, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1876, 109-114, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1877, 92-105, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1882, 132-140, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1887, 267-277, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1892, 170-184, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1894, 223-229, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1897, 213-234, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1899, 240-261, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1900, 229-233

²⁷ Seyitdanlıoğlu, <http://yunus.hacettepe.edu.tr/~mehmets/yereyonyonitmetinleri6.pdf>, 03.04.2020.

Tablo 3: Erzincan Sancağı Muhasebecileri²⁸

Tarih	Muhasebeci
1870	..? Efendi
1871	İbrahim Adem Efendi
1872	İbrahim Adem Efendi
1873	Kamil Efendi
1874	Kemal Efendi
1875	Halil Faik Efendi
1876	Halil Faik Efendi
1877	Halil Faik Efendi
1882	Mustafa Mazhar Efendi
1887	-
1892	Asım Bey
1894	-
1897	Rıza Efendi
1899	Hakkı Efendi
1900	Mustafa Bey

Salnameler incelendiğinde livanın daimî memurları arasında yer alan görevlilerinden birinin de müftü olduğu anlaşılmaktadır. Müftüler genellikle idareci sınıftan sayılmamasına rağmen şehir yaşantısında sözü geçen saygın kişilerdendi. Klasik dönemde devlet merkezinde bulunan ve ulemanın başkanı olan Şeyhülislamın devlet ve hükümet merkezinde gördüğü işleri eyalet ve sancak merkezleri olan büyük kentlerde gören kimselerdi. Yöneticilerin, kadının veya halkın çözemedikleri dinsel bir problemin ortaya çıkması durumunda veya çıkan probleme din bakımından destek sağlamak istendiğinde müftülere başvurulurdu.²⁹

Bilindiği üzere Tanzimat dönemiyle beraber yönetim alanında uygulamaya konulan muhassıllık meclisleri ve onun ardından kurulan memleket meclisleri devlete ait vergi ve hazine gelirlerinin toplanması görevini yerine getirtmekteydi. Bu hizmeti ise emlak ve nüfus kâtibi ile birlikte gittikleri sancak ve eyalet merkezlerinde birer meclis oluşturarak yapmaktaydılar. Muhassıllık meclislerinde hâkim, müftü, asker zabiti ve kâtipler bu meclisin tabii üyeleri arasında yer alırdı.³⁰ Muhassıllık meclislerinin ardından kurulan memleket meclisleri de eskisiyle benzer özellikler taşıyordu. Buna göre sancaklarda liva idare meclisleri bulunuyordu. 1849 tarihine kadar çalışmalarını sürdüren bu kurum muhassıllık

²⁸ Erzurum Vilayet Salnamesi, 1870, 93-101, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1871, 91-97, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1872, 93-106, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1873, 82-89, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1874, 83-89, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1875, 83-89, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1876, 109-114, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1877, 92-105, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1882, 132-140, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1887, 267-277, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1892, 170-184, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1894, 223-229, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1897, 213-234, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1899, 240-261, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1900, 229-233.

²⁹ Çadırcı, s 92.

³⁰ Çadırcı, 212-213.

meclisleri ile benzer şekilde Tanzimat'ın öngördüğü vergi reformunu uygulamaya çalışmıştır. Meclis üyelerinden hemen hepsi Tanzimat öncesinde yönetimde görev almış olanlardı.³¹ Müftü de bu meclisin tabii üyeleri arasında bulunmaktaydı.

1871 vilayet nizamnamesinde liva idaresinin reisi mutasarrıf, onun altında çalışan daimî memurlar ise muhasebeci, tahrirat müdürü, defter-i hakani memuru ve liva heyet-i zâbitesinin âmirinden meydana gelmekteydi.³² Müftü daimî memuriyetler arasında yer almıyordu. Ancak Erzurum Vilayet Salnameleri göz önünde bulundurulduğunda Erzincan Sancağı daimî memurları arasında müftüye de yer verildiği görülmektedir. Salnamelere bakıldığında bu durumun yalnızca Erzincan Sancağı için değil, diğer sancaklar için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim 1871 Erzurum Vilayet Salnamesi'ne göre Van³³, Kars³⁴, Muş³⁵, Çıldır³⁶ ve Bayezid Sancağı³⁷ memurlarının da mutasarrıf başkanlığında naip, müftü, muhasebeci ve tahrirat müdüründen oluştuğu tespit edilmiştir. Sancakta, 1870-1900 tarihleri arasında yalnızca iki müftü görev yapmıştır. 1870 tarihinde müftülüğe başlayan Mehmed Arif Efendi bu görevi 1894 tarihine kadar sürdürmüştür. 1899-1900 tarihlerinde Osman Fevzi Efendi bu görevi yürütmüştür.

Müftülerin birçoğu müftülük vazifesinin yanı sıra müderrislik vazifesini de birlikte icra etmekteydi. Kişinin müftü olması müderris olarak görev yapmasına veya talebe okutmasına engel teşkil etmiyordu. Müftüler de eğitim-öğretim işleri ile meşgul olabilirdi. Müftülük görevini yerine getirirken kendisine müderrislik vazifesi tevcih olunanlar bulunduğu gibi, müderrislik vazifesini icra ederken müftü olarak tayin olunup bu iki görevi eş zamanlı yerine getirenler de mevcuttu.³⁸ Salnamelerden, Erzincan Sancağı müftülerinden Mehmed Arif Efendi'nin müftülük vazifesini gerçekleştirmesinin yanı sıra müderrislik yaparak eğitim öğretime katkı sağladığı tespit edilmiştir.

Tablo 4: Erzincan Sancağı Müftüleri³⁹

Tarih	Müftü
1870	Mehmed Arif Efendi
1871	Mehmed Arif Efendi
1872	Mehmed Arif Efendi
1873	Mehmed Arif Efendi
1874	Mehmed Arif Efendi

³¹ Çadırcı, 216.

³² Seyitdanhoğlu, <http://yunus.hacettepe.edu.tr/~mehmets/yerelyonetimmetinleri6.pdf>, 06.05.2020.

³³ Erzurum Vilayet Salnamesi 1871, 58.

³⁴ Erzurum Vilayet Salnamesi 1871, 69.

³⁵ Erzurum Vilayet Salnamesi 1871, 74.

³⁶ Erzurum Vilayet Salnamesi 1871, 81.

³⁷ Erzurum Vilayet Salnamesi 1871, 85.

³⁸ Ahmet Sinan Kara, *Osmanlı Devleti'nin Son Yüzyılında Müftülük: Müftülerin Eğitim, Tayin, Azil ve Sosyal Hayattaki Konumları*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2011, s 151.

³⁹ Erzurum Vilayet Salnamesi, 1870, 93-101, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1871, 91-97, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1872, 93-106, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1873, 82-89, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1874, 83-89, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1875, 83-89, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1876, 109-114, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1877, 92-105, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1882, 132-140, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1887, 267-277, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1892, 170-184, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1894, 223-229, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1897, 213-234, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1899, 240-261, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1900, 229-233.

1875	Mehmed Arif Efendi
1876	Mehmed Arif Efendi
1877	-
1882	Mehmed Arif Efendi
1887	Mehmed Arif Efendi
1892	Mehmed Arif Efendi
1894	Mehmed Arif Efendi
1897	Osman Fevzi Efendi
1899	Osman Fevzi Efendi
1900	-

Bazı tarihlerde, naip, tahrirat müdürü, muhasebeci ve müftü dışında farklı memuriyetlerin de daimî memurlar arasına dâhil edildiği görülmüştür. Örneğin 1873 ve 1874 tarihinde evkaf muhasebeciliğine bu memuriyetler arsında yer verilmiştir. Bu tarihlerde görevde bulunan kişi Mehmed Şükrü Efendi'dir. 1875 ve 1876 tarihinde Hüseyin Vehmi Efendi bu görevi icra etmektedir. 1877'de Evkaf Muhasebecisi Vekili Tahir Efendi'dir. 1882'de Evkaf Müdürü Mustafa Bey'dir. 1899 ve 1900 tarihlerinde Mutasarrıf Muavini Yusuf Efendi'dir.

1864 ve 1871 Vilayet Nizamnamesi ile 1869 Maarif Nizamnamesi doğrultusunda Tanzimat'ın eşitlik ilkesine uygun Müslüman ve gayrimüslimlerin yer aldığı meclisler, komisyonlar, sandıklar devletin hemen her vilayetinde, sancağında ve kısmen kazasında kurulmuştur. Erzurum Vilayeti'nin diğer sancaklarında olduğu Erzincan Sancağı kurumlarında da idari, ekonomik, sosyal ve kültürel olarak Tanzimat'la başlayan modern yapılanma modelinin uygulandığı görülmektedir.

Tanzimat'ın getirdiği kurallar çerçevesinde liva idare meclislerinin başkanlığını daha önce de değinildiği üzere mutasarrıflar yapmaktaydı. Naip, müftü, muhasebeci, tahrirat müdürü ve gayrimüslim üyelerin dini önderleri meclisin doğal üyeleriydiler. Halk tarafından seçilen ikisi Müslüman ikisi gayrimüslim dört üye de meclisi tamamlamaktaydı⁴⁰. Erzincan Sancağında da salnamelere göz atıldığında bu kurala genel anlamda uyulduğu görülmektedir. 1872'de Erzincan Sancağı Liva İdare Meclisi üyelerini oluşturan kişiler ikisi Müslüman olan Hacı Rauf Bey, Hacı Mehmed Bey ve ikisi gayrimüslim olan Danik Ağa, Sevkiyas Ağa'dan oluşmaktadır.⁴¹

Seçilmiş üyelerden oluşan mütemeyyiz meclisi naip başkanlığında Müslüman ve gayrimüslim üyeler ile kâtip, yardımcısı, müstantik ve yardımcısından meydana gelmekteydi. 1875 tarihli Erzurum Vilayet Salnamesi incelendiğinde bu kaideye uyum gösterilerek bir meclis meydana getirildiği söylenebilir. Bu tarihte, Erzincan Sancağı Mütemeyyiz Meclisi üyeleri Naip Mehmed Efendi başkanlığında, Abdülhalim Efendi, Mehmed Tahir Efendi, Paniko Efendi ve Hoçe Arteben'dir. Yine aynı meclisi oluşturan diğer memurlar ise Baş Kâtip Hüsnü Efendi, Refikî Mahmud Nuri Efendi, Müstantik-i Evvel Hafız İbrahim Efendi ve Refikî Atherto Efendi'dir.⁴²

⁴⁰ Çadırcı, 259.

⁴¹ Erzurum Vilayet Salnamesi, 1872, 93-106.

⁴² Erzurum Vilayet Salnamesi, 1875, 83-89.

1877 Belediye Kanunu belediyeyi idari bir varlık olarak tanımaktan öte, adeta tüzel kişilik de kazandırmaktaydı. Bu kanuna göre belediye personeli; tabib, baytar, mühendis gibi meclisin müşavir üyeleri dışında kâtip, sandık emini ve zabıta-i belediye görevini üstlenen yeteri kadar belediye çavuşundan oluşmaktaydı.⁴³ 1872 tarihinde Erzincan Sancağının belediye meclisinde yer alan üyeler bir başkan eşliğinde iki Müslüman, iki gayrimüslim üye ve bir sandık eminden meydana gelmekteydi. Bunlar Servet Efendi başkanlığında Hacı Yahya Bey, Salih Efendi, Kirkork Ağa ve Unah Bey'dir. Sandık emini ise İsmail Efendi'dir.⁴⁴

Tanzimat Fermanı'ndan sonra adli alandaki ıslahat çerçevesinde taşralarda eyalet yahut livâ merkezi olan şehir ve kasabalarda yargılama yetkisine de sahip birtakım meclisler kurulmuştu. Bunlardan biri de ceza ve ticaret davalarına bakmak üzere kurulan meclislerdir. Nizamiye mahkemesinin kuruluşunu hazırlayan bu meclisler ile ilgili en önemli düzenlemelerden ilki 7 Kasım 1864 tarihli Vilâyet Nizamnâmesi ile yapılmıştır. Buna göre her kazada bir deâvî meclisi kurulmakta ve bu meclis, kazanın şer'î hâkimi başkanlığında Müslüman ve gayrimüslim mümeyyizlerden oluşan üç üyeden meydana gelmekteydi. Kazalardaki bu meclisler, şer'î davalar, gayrimüslimlerin idâre-i rûhâniyyesinde görülen hususi davalar, cinayet meclislerinde incelenecek konular ve ticaret meclislerinde görülecek davaların dışındaki davalar ile cünha, kabahat derecesindeki suçları kapsayan davalara bakmakla görevliydi.⁴⁵

1872 tarihli Erzurum Vilayet Salnamesi'nin verdiği bilgiler ışığında Erzincan Sancağı Deavi Meclisi, Naip Mehmed Raşid Efendi başkanlığında toplanmaktadır. Ayrıca meclis, Mehmed Salih Efendi, Abdülhalim Efendi, Selim Vasıf Efendi, Paniko Efendi, Kozar Ağa, Kâtip Hacı Âdem Efendi isimli üyelerden ve Müstantik Mehmed Tevfik Efendi, Müstantik Adem Efendi, Müstantik Mehmed Nuri Efendi'den meydana gelmektedir.⁴⁶

Ticaret hukuku ile ilgili 1860 tarihinde, Fransız Ticaret Kanunu'nun dördüncü kısmı alınarak 1850 tarihli Kanunnâme-i Ticaret-i Berriyye'ye bir ek yapılmıştı. Buna göre ticaret meclisleri ticaret mahkemesi adını alarak varlığını sürdürdü. Kanunnamede ticaret davalarının görülebileceği yerler kesin olarak belirlenmişti. Daha sonra çıkarılan "Teşkilat-ı Mehakim Kanunu" ile de yapılan düzenlemeler son ve kesin halini aldı. "Teşkilat-ı Mehakim Kanunu"na göre her kazada bir bidayet ve Adliye Nezareti'nce uygun görülen yerlerde bir de ticaret mahkemesi oluşturulmasına karar verildi. Mahkemede yer alan üyelerin ikisi Müslüman üçü gayrimüslim unsurlardan meydana gelmekteydi.⁴⁷

Erzincan Sancağında ticaret mahkemesi kayıtlarına 1873 tarihinde rastlanmaktadır. Bu yıla ait verilere göre mahkeme reisi münhal yani boşta. Üyeler ise iki Müslüman, iki gayrimüslim üye ve bir kâtipten meydana gelmektedir. Bunlar; Hacı Şerif Efendi, Ahmed

⁴³İlber Ortaylı, *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri (1840-1880)*, TTK., 2011, s.190.

⁴⁴ Erzurum Vilayet Salnamesi, 1872, 93-106.

⁴⁵ Macit Kenanoğlu, "Nizamiye Mahkemeleri", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nizamiye-mahkemeleri>, 13.06.2020.

⁴⁶ Erzurum Vilayet Salnamesi, 1872, 93-106.

⁴⁷ Ekrem Buğra Ekinci, *Osmanlı Mahkemeleri: Tanzimat ve Sonrası*, İstanbul 2017, s.105; Akmandar Demirci, *Osmanlı Devleti'nde Taşra Ticaret Mahkemeleri (Beyrut, İzmir, Selanik ve Ankara Örnekleri)*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Ankara 2019, s.83.

Ağa, Hoçe Marderos, Hoçe Estepan ve kâtip Berhan Efendi'dir.⁴⁸ 1876 tarihinde reis İsmail Hakkı Efendi'dir. Üyeler; Şerif Efendi, Halid Ağa, Kozmaro Paşa ve Aktemiyos Ağa'dır. Bu tarihte de üç yerine iki gayrimüslim üyeye yer verilmiştir. Kâtip ise Mehmed Hulusi Efendi'dir.⁴⁹

Ticaret işleyişinin yoğun olduğu yerlerde ticaret mahkemelerinin kurulmasına özen gösterilmiştir. Ticari faaliyetlerin az olduğu yerlerde bu mahkemelerinin kurulmayışının nedeni ise daha çok bunların kendi giderlerini karşılayamamasıdır. Çünkü ticaret mahkemeleri giderlerini mahkeme gelirlerinden karşılamaktaydı. Kendi giderini karşılamayacak yerlerde, ticaret mahkemelerinin olmaması, ticaret işlemlerinin, Ticaret Kanunlarına göre bidayet mahkemelerince görüleceği belirtilmiştir.⁵⁰

Erzincan'da 1876 tarihinden sonraki kayıtlar incelendiğinde ticaret mahkemesinden ziyade ziraat ve ticaret meclisleri göze çarpmaktadır. 1887 tarihinde ziraat ve ticaret meclisini oluşturan kişiler bir başkan, üç Müslüman ve üç gayrimüslim üyeden meydana gelmektedir. Bu tarihte meclisin reisi Nuri Bey'dir. Üyeleri Bekir Efendi, Mehmed Eyyüb Efendi, Mehmed Ali Ağa, Agob Ağa, Enaştaş Efendi ve Hemyorsana Efendi'dir.⁵¹

Yukarıda bahsi geçen kalemler, komisyonlar ve meclisler dışında Erzincan Sancağında defter-i hâkanî kalemi, tahsilât komisyonu ve memleket sandığı komisyonu da bulunmaktaydı.

1867 tarihinde kesin hükümlere bağlanarak ülkenin bütün vilayet ve sancaklarında "Memleket Sandığı" kurulmuştur. Bu sandıklar milli bankacılığın ilk örneği olarak tarihe geçmiş ve bu girişim Ziraat Bankası'nın kuruluşunda büyük rol oynamıştır.⁵² Salnameler incelendiğinde Erzincan Sancağında memleket sandığı komisyonuna ilk kez 1873 tarihinde⁵³, Ziraat Bankası kaydına ise 1892 tarihinde rastlanmaktadır.⁵⁴ 1873 tarihinde memleket sandığı üyeleri Şerif Ağa ve Yakub Ağa'dır. Memleket sandığının bu yıla ait sermayesi ise 12.000 kuruştur.⁵⁵ 1892'deki kayıtlara göre Erzincan Sancağı Ziraat Bankası üyeleri ise sırasıyla; Reis Abdullah Bey, Memur Hacı Şükrü Efendi, Kâtip Şakir Efendi ve Müdavim Abdulvelid Efendi'dir.⁵⁶

Erzincan Sancağı Kazalarının İdaresi

Salnameler incelendiğinde sancak merkezinde görülen idari yapılanmanın kazalar için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Erzincan Sancağı; Kemah, Kuzican, Ovacık, Mazgird, Kuruçay ve Refahiye kazalarından meydana gelmektedir. 1887'de bir ara Bayburt, Şiran, Kelkit ve İspir kazaları da kısa süreliğine Erzincan'a bağlanmıştır.⁵⁷ Salnamelerde, 1882 tarihinden itibaren de Refahiye Kazası ile ilgili bilgilere yer verilirken Kuzican, Ovacık

⁴⁸ Erzurum Vilayet Salnamesi, 1873, 82-98.

⁴⁹ Erzurum Vilayet Salnamesi, 1876, 109-114.

⁵⁰ Demirci, 83.

⁵¹ Erzurum Vilayet Salnamesi, 1887, 269-270.

⁵² Çadırcı, 338.

⁵³ Erzurum Vilayet Salnamesi 1873, 82-89.

⁵⁴ Erzurum Vilayet Salnamesi 1892, 170-184.

⁵⁵ Erzurum Vilayet Salnamesi, 1873, 82-98.

⁵⁶ Erzurum Vilayet Salnamesi 1892, 170-184.

⁵⁷ Gül-Başibüyük, 49.

ve Mazgird kazalarına dair bilgiler yer almamaktadır. 1894 tarihinden itibaren Kuzican Kazası'nın adı Pülümür olarak kaydedilmiştir.⁵⁸ Tercan ise doğrudan Erzurum merkez sancağına bağlıdır. 2 Nahiyesi ve 104 köyü bulunan Eğin ise yapılan değişiklikler esnasında Sivas'tan alınıp Mamuretü'l-aziz Vilayeti'ne bağlanmıştır.⁵⁹

Erzincan Sancağı kazalarının idari teşkilatını oluşturan memurin-i kaza olarak belirtilen kısım kaymakam başkanlığında, naip, mal müdürü, müftü, sandık emini ve zaman zaman tahrirat kâtibi ile birlikte verilmiştir.

Tablo 10: Erzincan Kazaları Kaymakamları⁶⁰

Tarih	Kemah	Kuzican (Pülümür)	Ovacık	Mazgird	Kuruçay	Refahiye
1870	Kamil Efendi	Hüseyin Bey	Kahraman Ağa	Gülabi Ağa		
1871	Adil Bey	Hüseyin Rıza Bey	Kahraman Ağa	Gülabi Ağa	Berhan Efendi	
1872	Adil Bey	Hüseyin Rıza Bey	Kahraman Ağa	Gülabi Ağa	Berhan Efendi	
1873	Adil Bey	Hüseyin Rıza Bey	Yusuf Ağa	Gülabi Ağa	Ali Rıza Efendi	
1874	Adil Bey	Hüseyin Rıza Bey	Yusuf Ağa	Gülabi Ağa	Ali Rıza Efendi	
1875	Yusuf Paşa	Hüseyin Bey	Manzur Ağa		İbrahim Bey	
1876	Mustafa Hilmi Efendi	Hüseyin Bey	Emin? Ağa	Münhal	Mustafa Hüsnü Ağa	
1877	Hacı Hüseyin Efendi	Hüseyin Rıza Bey	Yusuf Ağa	Hüseyin Tahsin Efendi	Hacı Nizib Efendi	
1882	Ali Galib Efendi				Mehmed Said Efendi	Mehmed Sadık Efendi
1882	Ali Galib Efendi				Mehmed Said Efendi	Mehmed Sadık Efendi
1887	Ali Galib Efendi				Mehmed Ali Bey	Mehmed Naid Efendi
1892	Ali Galib Efendi				Süleyman Efendi	Mehmed Ali Bey
1894	Mehmed Ali Bey	Mehmed Ziyaeddin Efendi			Ahmed Bey	Mehmed Sadık Efendi
1897	Ali Galib Efendi				Mehmed Ali Bey	Mehmed Naid Efendi
1899	Ali Galib Efendi	Mehmed Ali Bey			Ahmed Hamdi Bey	Hüsnü Efendi
1900	Ali Galib Efendi	Mehmed Halid Efendi			Mehmed Ali Bey	Hüseyin Hüsnü Efendi

⁵⁸ Erzurum Vilayet Salnamesi, 1894, 223-229. Pülümür Cumhuriyet döneminde 1936 yılına kadar Erzincan'a bağlı İlçe olarak kaldı ve 4 Ocak 1936 da Tunceli adı ile kurulan İlin yedinci ilçesi olarak Tunceli Vilayeti'ne katıldı. Tunceli Valiliği, "Pülümür", <http://tunceli.gov.tr/pulumur>, 01.07.2020.

⁵⁹Şahin, 397.

⁶⁰ Erzurum Vilayet Salnamesi, 1870, 93-101, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1871, 91-97, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1872, 93-106, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1873, 82-89, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1874, 83-89, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1875, 83-89, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1876, 109-114, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1877, 92-105, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1882, 132-140, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1887, 267-277, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1892, 170-184, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1894, 223-229, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1897, 213-234, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1899, 240-261, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1900, 229-233.

Kazaların idari yapısına ve yönetimine ilişkin kayıtlara göz atıldığında idarenin kaymakam ve maiyetindeki naip, mal müdürü ve müftü tarafından icra edildiği görülmektedir. Kaza idare meclisi bahsedilen memurlara ek olarak seçilmiş üç azanın katılımıyla bir araya gelmekteydi. Deavi meclisi, menfaat sandığı ise kazalardaki diğer idari birimleri oluşturmaktaydı.

Tablo 11: Erzincan Kazaları Naipleri⁶¹

Tarih	Kemah	Kuzican (Pülümür)	Ovacık	Mazgird	Kuruçay	Refahiye
1870	Ali Rıza Efendi	Hayati Efendi	Hacı İshak Efendi	Halid Ferid Efendi	Mehmed Zühtü Efendi	
1871	Ali Rıza Efendi	Ali Hayati Efendi	Hacı İshak Efendi	Mustafa Efendi	Mehmed Efendi	
1872	Hacı Abdullah Efendi	Ali Hayati Efendi	Hacı İsmail Efendi	Mustafa Efendi		
1873	Abdurrahman Efendi	Ali Hayati Efendi	Hacı İshak Efendi	Mustafa Efendi	Süleyman Necati Efendi	
1874	Abdurrahman Efendi	Ali Hayati Efendi	Hacı İshak Efendi	Mustafa Efendi	Süleyman Necati Efendi	
1875	Münhal	Ali Hüseyin Efendi	Hacı İshak Efendi	Mustafa Efendi	Süleyman Necati Efendi	
1876	Mehmed Rıfat Efendi	Ali Hayati Efendi	Mehmed Sadık Efendi	Mehmed Şevki Efendi	Hacı İbrahim Efendi	
1877	Mehmed Rıfat Efendi	Ali Hayati Efendi	Mehmed Sadık Efendi	Mehmed Şevki Efendi	Hacı İbrahim Efendi	
1882	Ahmed Hilmi Efendi				Ahmed Nuri Efendi	Hafız Halil Efendi
1887	Ahmed Hilmi Efendi				Mehmed Şefik Efendi	Hafız Halil Efendi
1892	Süleyman Remzi Efendi				Hüseyin Raci Efendi	İsmail Hakkı Efendi
1894	Abdullah Faik Efendi	Fahreddin Efendi			Hüseyin Raci Efendi	Ömer Lütfi Efendi
1897	İsmail Hakkı Efendi	Yusuf Ziya Efendi			Ali Galip Efendi	Osman Efendi
1899	Numan Efendi	Ahmed Rıfat Efendi			Yusuf Ziya Efendi	Hüseyin Efendi
1900	Numan Efendi	Ahmed Rıfat Efendi			Süleyman Efendi	Hüseyin Hüsnü Efendi

Kazalara kadı tarafından atanan ancak yargılama yetkisine sahip olmayan naip, keşif şahitlerin tezkiyesi yani güvenilirliğinin oluşturulması tarafların ifadelerinin alınması gibi görevlerini yerine getirmekteydiler. Naip, sadece kendilerini tayin eden kadıların kaza

⁶¹ Erzurum Vilayet Salnamesi, 1870, 93-100, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1872, 96-98, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1873, 95-97, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1874, 86-89, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1875, 85-87, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1876, 113-116, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1877, 94-98, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1882, 127-129, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1887, 269-270, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1889, 243-251, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1892, 189-191, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1894, 226-231, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1897, 219-225, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1900, 229-233.

bölgesinde yetkiliydi. Bu bölge dışında faaliyetinde bulunamazlar, buldukları takdirde bu hüküm nazif olmadığı için uygulanamazdı.⁶²

Tablo 11’de Erzurum Vilayet Salnamesi’ndeki Erzincan Sancağı kazaları naiplerinin isimleri ve görev yaptıkları tarihler birlikte verilmiştir. Buna göre Erzincan Sancağının Ovacık Kazası’nda Hacı İshak Efendi 1870-1875 tarihlerinde naiplik yapmıştır. Mazgird Kazası’nda Mustafa Efendi’nin yine 1871-1875 tarihlerinde bu görevi ifa ettiği görülmektedir. 1882 tarihinden itibaren Refahiye Kazası naiplerine de yer verilmiştir. Burada en uzun süre ile bu görevi yapan naip, 1882-1887 tarihlerinde Hafız Halil Efendi’dir.

Tablo 12: Erzincan Kazaları Mal Müdürleri⁶³

Tarih	Kemah	Kuzican	Ovacık	Mazgird	Kuruçay	Refahiye
1870	Osman Hamdi Efendi	İsmail Efendi	Hasan Efendi	Mehmed Efendi	Hüseyin Lütfü Efendi	
1871	Osman Hamdi Efendi	İsmail Efendi	Hasan Efendi	Mehmed Ağa	Hüseyin Efendi	
1872	Osman Hamdi Efendi	İsmail Efendi	Hasan Efendi	Mehmed Efendi	Hüsnü Efendi	
1873	Osman Hamdi Efendi	Hüseyin Efendi	Hasan Efendi	Mehmed Efendi	İsmail Rıza Efendi	
1874	Osman Hamdi Efendi	Hüseyin Efendi	Hasan Efendi	Mehmed Efendi	İsmail Rıza Efendi	
1875	Osman Hamdi Efendi	Hüseyin Efendi	Hasan Efendi	İsmail Rıza Efendi	Mehmed Efendi	
1876	Osman Hamdi Efendi	Hüseyin Efendi	Osman Avni Efendi	Hasan Efendi	Osman Hamdi Efendi	
1877	Osman Efendi	Hüseyin Efendi	Osman Avni Efendi	Mehmed Emin Efendi	Osman Sıddık Efendi	
1882	Osman Efendi				Mehmed Tevfik Efendi	Ragıp Efendi
1887	Osman Efendi				Tevfik Efendi	Vekil Hüseyin Efendi
1892	Şükrü Efendi				Hüseyin Efendi	Hamdi Şefik Efendi
1894	Şakir Efendi	İsmail Hakkı Efendi			Hasan Efendi	Hamid Şefik Efendi
1897	Hamdi Şefik Efendi	Münhal			Ahmed Bey	İsmail Hakkı Efendi
1899	Osman Efendi	Mehmed Naci Efendi			Ahmed Bey	Mustafa Efendi
1900	Osman Efendi	Mehmed Naci Efendi			Ahmed Bey	Mustafa Efendi

⁶² Abdullah Demir, “Osmanlı Devleti’nde Kadılar ve Naibler”, *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1, 2017, s.34-37.

⁶³ Erzurum Vilayet Salnamesi, 1870, 93-101, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1871, 91-97, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1872, 93-106, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1873, 82-89, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1874, 83-89, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1875, 83-89, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1876, 109-114, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1877, 92-105, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1882, 132-140, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1887, 267-277, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1892, 170-184, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1894, 223-229, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1897, 213-234, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1899, 240-261, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1900, 229-233.

Tablo 12 incelediğinde mal müdürlüğü memuriyetindeki kişilerin uzun yıllar bu görevi yaptıkları göze çarpmaktadır. Osman Hamdi Efendi'nin 1870-1877 tarihlerinde Kemah'da, 1870-1872 tarihlerinde İsmail Efendi'nin Kuzican'da, 1870-1874 tarihlerinde Mehmed Efendi'nin Ovacık Kazası'nda mal müdürlüğü görevinde bulunduğunu söylemek mümkündür. 1887 tarihinde Refahiye Kazası'nda bu görevi Hüseyin Efendi vekâleten yürütmüştür. 1897 tarihinde de Pülümür Kazası mal müdürlüğü münhal yani boşta kalmıştır.

Kaza idaresinde görevli bir diğer daimî memuriyet sandık eminiğidir. Daha önce de değinildiği üzere modernleşme sürecinde memleket sandığı adı verilen kuruluşlar vasıtası ile giderlerin tek elden karşılanmasına çalışılmıştır. Bu sandığın yönetimine getirilen ve “sandık emini” denilen kimse, sancak merkezinde oturan ileri gelenler tarafından seçilmekteydi. Tanzimat'ın ilanından sonra bu kurum varlığını devam ettirmiştir. Memurlara maaş bağlanması ve bu maaşın eyalet vergilerinden ödenmesi usulünün benimsenmesi ile sandık emininin görev ve önemi de artmıştır. Hazırlanan nizamnameler ile sancaklarda olduğu gibi kaza merkezlerine de birer sandık emini atanmaya başlamıştır.⁶⁴

Sandık emini, toplanan bütün hazine gelirlerinin mal sandığında saklanması ve gerektiğinde buradan harcamalar yapılmasını sağlardı. Görevli asker ve memurların maaşlarının ödenmesi buradan yapıyordu. Sandık eminleri tek başlarına sandıktan para çekme veya sandığa para koyma yetkisine sahip değildi. Sandık ancak meclis üyelerinden birkaçı önünde açılır ve işlem bittikten sonra yine orada hazır bulunan üyelerin mühürleri ile kapatılırdı.⁶⁵

Tablo 13: Erzincan Kazaları Sandık Eminleri⁶⁶

Tarih	Kemah	Kuzican	Ovacık	Mazgird	Kuruçay	Refahiye
1870	Edhem Efendi	Hoca Neşat	Mıgırđıç Efendi	Davit	Hoçe Serkes	
1871	Edhem Efendi	Nişan Ağa	Mıgırđıç Ağa	Davit Ağa	Nişan Ağa	
1872		Hoçe Nişan	Mustafa Efendi	Hoçe Davit	Ohanes Ağa	
1873	Edhem Efendi	Hoçe Nişan	Mustafa Efendi	Hoçe Vartayet	Hoçe Ağa	
1874	Edhem Efendi	Hoçe Nişan	Mustafa Efendi	Hoçe Vartayet	Hoçe Efendi	
1875	Nuri Efendi	Nişan Ağa	Mıgırđıç Ağa	Davit Ağa	Kirgork Ağa	
1876	Nuri Efendi	Nişan Efendi	Mıgırđıç Ağa	Davit Ağa	Kirgork Ağa	
1877	Mehmed Efendi	Nişan Ağa	Mıgırđıç Ağa	Davit Ağa	Manuk Ağa	
1882	Tahir Efendi				Mıgırđıç Ağa	Kalos Efendi
1887	Tevfik Efendi				Temyatos Efendi	Yani Efendi
1892					Halil Efendi	Hacı Efendi
1894	Mehmed İlyas Efendi	Hebas Efendi			Bekir Efendi	Ahmed Efendi

⁶⁴Çadırcı, 211.

⁶⁵Çadırcı, 211.

⁶⁶ Erzurum Vilayet Salnamesi, 1870, 93-101, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1871, 91-97, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1872, 93-106, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1873, 82-89, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1874, 83-89, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1875, 83-89, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1876, 109-114, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1877, 92-105, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1882, 132-140, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1887, 267-277, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1892, 170-184, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1894, 223-229, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1897, 213-234, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1899, 240-261, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1900, 229-233.

1897						
1899						
1900						

Yıllara göre Erzincan Sancağı kazalarında tespit edilen sandık emimleri 1870 tarihinden 1897 tarihine kadardır. Daha sonraki yıllarda bu memuriyete yer verilmediği saptanmıştır. Kemah'ta görevli sandık emimleri Müslümanlardan oluşurken Kuzican, Ovacık, Mazgird, Kuruçay ve Refahiye'de büyük oranda gayrimüslim memurların bu görevi yaptığı görülmektedir. Tabloda belirtilen tarihler ve isimler dışında bu görevi icra eden kişi tespit edilememiştir.

Erzincan Sancağı kazalarında naip, mal müdürü ve sandık emimini dışında yer alan bazı memurlar da bulunmaktadır. Bunlardan ilki müftüdür. Ancak yalnızca Kemah, Kuruçay ve Refahiye kazalarında müftülüğe daimî memurlar arasında -her yıl olmamakla birlikte- yer verildiği tespit edilmiştir. Kemah Kazası'nda ise durum diğer iki kazadan biraz daha farklıdır. Çünkü kaza idaresinde hemen her sene bir müftünün de yer almasına özen gösterilmiştir. Buna göre Kemah müftüleri 1870 tarihinden 1899 tarihine kadar varlık göstermişlerdir. Bazı yıllarda kayıtlar isimsiz bir şekilde "müftü efendi" ibaresi ile tutulurken 1871-1872 tarihlerinde Mehmed Şerif Efendi, 1887-1899 tarihlerinde ise Mehmed Arif Efendi müftülük mesleğini icra etmiştir. 1876 tarihinde ise Kemah Kazası'nda bu kadro münhal yani boş olarak kayda geçmiştir. 1900 tarihinde ise kazaların hiçbirinde müftü yer almamaktadır. Kuruçay Kazası'nda 1871-1876 tarihlerinde Ali Efendi müftülük yapmıştır. Refahiye'de ise yalnızca 1882 tarihinde bir müftü isimsiz bir şekilde kaydedilmiştir.

Müftü dışında kaza idaresinde yer alan memuriyetlerden biri de tahrirat kâtipliğidir. 1887 tarihinde Kemah Tahrirat Kâtibi Mahmud Said Efendi, 1899-1900 tarihinde Kazım Efendi'dir. 1887 Refahiye Tahrirat Kâtibi Şerif Efendi, Kuruçay Tahrirat Kâtibi Şakir Efendi'dir. 1897-1899 Refahiye Tahrirat Kâtibi Osman Sadık Efendi, 1897-1900 tarihlerinde Kuruçay Tahrirat Kâtibi Mustafa Efendi'dir. 1897 tarihinde Pülümür Tahrirat Kâtibi Ahmed Efendi, 1899-1900 tarihinde Hüseyin Hüsnü Efendi'dir. 1900 tarihinde Refahiye Tahrirat Kâtibi Tevfik Efendi'dir.⁶⁷

1892 yılından itibaren Mal müdürlerine birer muavin atanmış olması dikkat çekmektedir. Bu durum mal müdürlerinin görev sorumluluklarının veya iş yükünün artmasının da bir göstergesi olabilir. Bahsi geçen tarihte Kemah Mal Müdürü Muavini Sait Efendi, Refahiye Mal Müdürü Muavini Hasan Efendi, Kuruçay Mal Müdürü Muavini Saffet Efendi'dir. 1894 tarihli salnameye göre ise Kemah Mal Müdürü Muavini Sabit Efendi, Refahiye Hasan Efendi, Kuruçay Saffet Efendi ve Pülümür Mustafa Rıfat Efendi'dir.

⁶⁷ Erzurum Vilayet Salnamesi, 1870, 93-101, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1871, 91-97, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1872, 93-106, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1873, 82-89, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1874, 83-89, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1875, 83-89, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1876, 109-114, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1877, 92-105, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1882, 132-140, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1887, 267-277, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1892, 170-184, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1894, 223-229, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1897, 213-234, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1899, 240-261, Erzurum Vilayet Salnamesi, 1900, 229-233.

Sonuç

Eyaletten vilayete geçiş sürecinde gerçekleştirilen düzenlemelerin taşra idaresinde nasıl işlediğini göstermesi bakımından vilayet salnamelerinin önemi yadsınamaz. Özellikle 1871 Vilayet Nizamnamesi ile taşra idaresinde gerçekleşen değişiklikler tutulan salnameler vasıtası ile yıl yıl takip edilebilmektedir. Bu durum küçük ölçekte bölgenin, büyük ölçekte ise devletin zaman içerisinde gelişimini ve değişimini göstermesi açısından mühimdir.

19. yüzyılda vilayet salnamelerine göre Erzincan bölgesinin idari teşkilatlanması bu çalışmada ele alınmıştır. 1870-1900 tarihlerinde 15 defa tutulmuş olan Erzurum Vilayet Salnameleri de 1871 Nizamnamesinde gerçekleştirilmek istenen düzenlemelerin vilayetlere yansıyor yansımadığını, devlet kontrolünün etkisini ve vilayetler ile nizamname arasındaki farklılıkları ortaya koyması açısından önem teşkil etmektedir. Salnamelere Erzincan Sancağı özelinde bakıldığında genel olarak nizamnamelerin belirlediği kaidelere uyulduğu tespit edilmiştir.

1871 Vilayet Nizamnamesi'ne göre sancak idaresinin yönetici ve sorumlusu mutasarrıf olarak belirlenmiştir. Alt memurları ise muhasebeci ve tahrirat müdürü ve defteri hakânî memuru ve liva heyet-i zâbitesinin âmirinden oluşmaktadır. Erzurum Vilayet Salnameleri incelendiğinde Erzincan Sancağına ait daimî memurlar; mutasarrıf, naip, tahrirat müdürü, muhasebeci ve müftüden meydana gelmektedir.

1867-1908 yılları arasında Erzincan'da toplam 16 kişinin mutasarrıflık görevini ifa ettiği görülmektedir. Salnameler incelendiğinde aynı zamanda kişilerin sahip olduğu rütbe ve unvanlar hakkında da bilgi edinmek mümkündür. Erzincan mutasarrıflarından Mustafa Şefik Paşa ve Mehmed Hurşid Paşa Rumeli Beylerbeyi payesine sahiptirler. Mehmed Asaf Paşa ve aynı zamanda Rumeli Beylerbeyi payesine sahip Mehmed Hurşid Paşa mîrimîrân rütbesine sahiptir. 1867-1908 tarihleri arasında mutasarrıflık yapan 16 kişinin 9'u paşa, 2'si bey, 5'i efendi unvanlı yöneticilerdir.

Naip; vekil, kadı vekili, bir makamın sorumluluğunu asıl sahibi yerine geçici bir zaman için yüklenen kimse anlamlarına gelmektedir. Erzurum Vilayet Salnamelerinde 1870 tarihinden 1900 tarihine kadar 15 naip kayda geçmiştir. Kadılarla aynı yetkilere sahip olan, adaletin tevziinde önemli hizmetler gören bu naiplerin genellikle bir yıl görevde kaldıkları görülmüştür. En uzun süre ile görev yapan naipler 1872-1874 yıllarında Mehmed Raşid Efendi, 1876-1877 yıllarında Mehmed Hilmi Efendi olmuştur.

Çalışmanın ana kaynağı olan Erzurum Vilayet Salnameleri incelendiğinde Erzincan Sancağındaki tahrirat müdürlerinin uzun yıllar bu görevi yerine getirdikleri tespit edilmiştir. Buna göre 1870-1900 tarihleri arasında yalnızca 5 tahrirat müdürü mevcuttur. Ayrıca livanın daimî memurları arasında yer alan görevlilerinden birinin de müftü olduğu anlaşılmaktadır. Müftüler, müftülük vazifesinin yanı sıra müderrislik vazifesini de birlikte icra edebilmekteydi. Erzincan Sancağı müftülerinden Mehmed Arif Efendi de müftülük vazifesinin yanı sıra müderrislik görevini yerine getirmektedir.

Naip, müftü, muhasebeci, tahrirat müdürü ve gayrimüslim üyelerin dini önderleri idare meclisinin doğal üyeleriydiler. Halk tarafından seçilen ikisi Müslüman ikisi gayrimüslim dört üye de meclisi tamamlamaktaydı. Erzincan Sancağında da salnamelere göz atıldığında bu kurala genel anlamda uyulduğu görülmüştür.

Sancak kazalarını oluşturan Kemah, Kuruçay, Kuzican, Ovacık ve Refahiye'nin idari yapısına bakıldığında kazaların nizamnamede belirtildiği gibi kaymakam ve maiyetindeki

naip, mal müdürü, müftü tarafından yönetildiği tespit edilmiştir. Kaza idare meclisleri de bahsi geçen memurlara ek olarak seçilmiş üç azanın katılımıyla bir araya gelmektedir. Deavi meclisi, menfaat sandığı ise kazalardaki diğer idari birimleri oluşturmuştur.

1887 tarihinden itibaren naip, mal müdürü, sandık emini ve müftü dışında farklı memuriyetlere de salnamelerde yer verildiği tespit edilmiştir. Bunlar mal müdürü muavinliği ve tahrirat kâtipliğidir. Mal müdürlerine birer muavin atanmış olması dikkat çekmektedir. Bu durum mal müdürlerinin görev sorumluluklarının veya iş yükünün artmasının da bir göstergesi olabilir.

Her yıl olmasa da 1870-1900 tarihleri arasında 15 defa yayımlanmış olan Erzurum Vilayet Salmeleri, Erzincan Sancağındaki gelişmelerin yıllara göre takip edilebilmesini sağlamıştır. Her yeni salname bir öncekine göre daha fazla ve detaylı veriler sunmuştur. Verilerin ayrıntılarından Tanzimat reformlarının taşrada işleme biçimi kolaylıkla görülebilmektedir. Buna göre, salnameler göz önünde bulundurulduğunda ve Erzincan Sancağı kurumları bu kapsamda değerlendirildiğinde Tanzimat'la başlayan modern yapılanma modelinin Erzincan Sancağında uygulandığı söylemek mümkündür.

Kaynaklar

Başbakanlık Osmanlı Arşivi
BOA., A.MKT.MHM.425/93.

Salnameler

Erzurum Vilayet Salnamesi,1870,93-101
Erzurum Vilayet Salnamesi, 1871, 91-97
Erzurum Vilayet Salnamesi,1872,93-106
Erzurum Vilayet Salnamesi,1873,82-89
Erzurum Vilayet Salnamesi,1874,83-89
Erzurum Vilayet Salnamesi,1875,83-89
Erzurum Vilayet Salnamesi,1876, 109-114
Erzurum Vilayet Salnamesi,1877, 92-105
Erzurum Vilayet Salnamesi,1882,132-140
Erzurum Vilayet Salnamesi,1887, 267-277
Erzurum Vilayet Salnamesi,1892, 170-184
Erzurum Vilayet Salnamesi,1894,223-229
Erzurum Vilayet Salnamesi,1897, 213-234
Erzurum Vilayet Salnamesi, 1899, 240-261
Erzurum Vilayet Salnamesi,1900,229-233

Telif Eserler ve Makaleler

- Biröl, Nurettin. (2020) 19. Yüzyılda Erzincan Tanzimat'tan Birinci Dünya Savaşına Kadar (1839-1914), Erzincan.
- Ceylan, Alpaslan, Üngör, İbrahim. (2018) *Eski Çağ'da Erzincan Kaleleri*, Erzurum
- Çadırcı, Musa. (2013) *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, TTK., Ankara
- Demir, Abdullah. (2017) "Osmanlı Devleti'nde Kadılar ve Naipler", *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 1 (1), 34-37.
- Demirci., Akmandar, (2019) *Osmanlı Devleti'nde Taşra Ticaret Mahkemeleri (Beyrut, İzmir, Selanik ve Ankara Örnekleri)*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Ankara.
- Dolun, Leyla., Oğuzhan Önen, Mehmet Oğuzhan. (2017) *Erzincan İli Uygun Yatırım Konuları Araştırması*, Teknoloji, Araştırma ve İş geliştirme Daire Başkanlığı, Ankara.
- Ekinci, Ekrem Buğra. (2017) *Osmanlı Mahkemeleri Tanzimat ve Sonrası*, İstanbul.
- Gençoğlu, Mustafa. (2011) "1864 ve 1871 Vilâyet Nizamnamelerine Göre Osmanlı Taşra İdaresinde Yeniden Yapılanma", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2(1), 20-50.
- Gül, Abdülkadir. (2013) "Erzincan Kazası'nın Yerleşme Özellikleri (XVI-XX Yüzyıllar Arası)", *EÜSBED [VI]* 1, cilt.6, 57-94.
- Gül, Abdülkadir, Başibüyük, Adem. (2011) *Bir Tarihi Coğrafya İncelemesi: (Osmanlı'dan Cumhuriyete Erzincan Kazası)*, Erzurum.
- Gül, Abdülkadir. (2009) "1642-1643 Tarihli Avarız Defterlerine Göre Erzincan Şehri", *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, S 15.

- Kara, Ahmet Sinan. (2011) *Osmanlı Devleti'nin Son Yüzyılında Müftülük: Müftülerin Eğitim, Tayin, Azil ve Sosyal Hayattaki Konumları*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Karadeniz, Vedat. (2018) "Erzincan İlindeki İdari Yerleşmenin Toponomik Açından Sınıflandırılması", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, XI-II, 181-197
- Kayalan, Ferruh. (2017) "Geçmişte Erzincan Şehrinin Sosyoekonomik ve Kültürel Yapısı", *Cappadocia Journal Of History and Social Sciences*, Cilt 9, Ekim 2017, 152-174.
- Ortaylı, İlber. (2011) *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri (1840-1880)*, TTK.
- Şahin, Tahir Erdoğan. (2017) *Erzincan Yukarı Ülkenin Kadim Cenneti*, Erzincan Valiliği Kültür Yayınları, Ankara
- Şemseddin Sami (2005) *Kâmûs-ı Türkî*, Cilt 1-2, İstanbul.
- Parlak, Nizamettin. (2016) "Klasik Kaynaklarda Erzincan'ın Yeri ve Önemi", *Erzincan Üniversitesi Uluslararası Sempozyumu 28 Eylül-1 Ekim 2016 Erzincan Bildiriler C. 1*.

İnternet Kaynakları


- Avcı, Casim. "Naip", DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/naip>, 29.03.2020.
- Erzincan Belediyesi, "Coğrafya", <https://www.erkincan.bel.tr/belediye yazilari/8/CO%C4%9ERAFYA>, 22.03.2020.
- Erzincan Valiliği, "Erzincan", <http://www.erkincan.gov.tr/ilcelerimiz>, 22.03.2020.
- İpşirli, Mehmet. "Naip", DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/naip#2-osmanlilarda>, 27.04.2020.
- Kenanoğlu, Macit. "Nizamiye Mahkemeleri", DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nizamiye-mahkemeleri>, 13.06.2020.
- Miroğlu, İsmet. "Erzincan", DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/erkincan>, 21.03.2020.
- Öreñç, Ali Fuat. "Mutasarrıf" DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mutasarrif>, 03.04.2020.
- Seyitdanlıoğlu, Mehmet. "Yerel Yönetim Metinleri VI: 1871 Vilayet Nizamnamesi ve Getirdikleri", *Çağdaş Yerel Yönetimler*, Cilt 5, Sayı 5 Eylül 1996, 89-103, <http://yunus.hacettepe.edu.tr/~mehmets/yerelyonetimmetinleri6.pdf>, 03.04.2020.
- Tunceli Valiliği, "Pülümür", <http://tunceli.gov.tr/pulumur>, 01.07.2020.



TAYİN, TERFİ VE İHRAÇ ÜÇGENİNDE BİR OSMANLI POLİSİ AN OTTOMAN POLICE OFFICER IN THE TRIANGLE OF APPOINTMENT, PROMOTION AND EXPORTATION

AHMET YÜKSEL


Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Tarih Bölümü
Assoc. Prof. Sivas Cumhuriyet University, History Department
ahmetarih@hotmail.com ayuksel@cumhuriyet.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-5353-1989>

Atıf / Citation

Yüksel, A. 2020. "Tayin, Terfi ve İhraç Üçgeninde Bir Osmanlı Polisi". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi- Journal of Turkish Researches Institute*. 69, (Eylül-September 2020). 521-554

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü- *Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi- *Received Date* : 21.04.2020
Kabul Tarihi- *Accepted Date* : 02.08.2020
Yayın Tarihi- *Date Published* : 30.09.2020
 <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4393>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi- Journal of Turkish Researches Institute
TAED-69, Eylül – September 2020 Erzurum. ISSN 1300-9052 e-ISSN 2717-6851
www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/ataunited>

TAYİN, TERFİ VE İHRAÇ ÜÇGENİNDE BİR OSMANLI POLİSİ AN OTTOMAN POLICE OFFICER IN THE TRIANGLE OF APPOINTMENT, PROMOTION AND EXPORTATION

AHMET YÜKSEL

Öz

Öz: Osmanlı polis teşkilatı 1845 yılındaki ilk teşekkülünden imparatorluğun yıkılışına kadar geçen süreçte pek çok değişim ve dönüşüm yaşamıştır. Teşkilat ve çalışanları; çeşitli isim ve yapılar altında vazifelerini sürdürmüş, II. Abdülhamid döneminde, özellikle 1880'li yıllardan itibaren modern ve bugünküne oldukça yakın bir tarzda devlet ve kamu hayatındaki yerlerini almışlardır. Bu çalışmaya konu olan Ali Rıza Efendi söz konusu teşkilatın taşrada görevli ilk mensuplarından birisidir. Onun son derece hareketli bir sosyal ve meslekî yaşantısı olmuştur. Özellikle sürekli bir düşüş ve yükseliş gösteren meslek hayatının her bir evresi esasında Osmanlı polisinin gelişim çizgisini takip edip anlamaya yarayacak nice ilginçlikleri bünyesinde barındırmaktadır. Bu çalışma, Osmanlı Arşivi'nden temin edilen vesikalar ışığında dikkat çekilen ilginçliklerle birlikte Osmanlı polisinin sosyal yaşantısından kesitler sunmayı kendisine amaç edinmiştir. Sunumun daha net bir görüntü içerisinde aktarımı için de döneme ait yasal düzenlemelerle politik gelişmelere atıfta bulunulmuş, diğer bir ifadeyle onların Osmanlı polis teşkilatının gelişim ve dönüşümünde nasıl bir etkiye sahip olduklarına işaret edilmiştir. Bu sayede nizamnamelerden yoksun olunan ve zaptiye-polis ayrımının net bir biçimde ortaya konulamadığı, ancak sağlanması yolunda önemli adımların atıldığı bir süreçte Osmanlı polisinin tayin, terfi, azil ve sicil işlemlerinin nasıl gerçekleştiğine, o noktada hangi resmî yazışmaların yürütüldüğüne dair bazı detaylar paylaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, polis, Ali Rıza Efendi, Tayin, Terfi, Azil

Abstract

The Ottoman police organization experienced many changes and transformations from the first establishment in 1845 to the fall of the empire. Organization and its employees, continued their duties under various names and structures, during the reign of Sultan Abdülhamid II they took their place in the state and public life in a modern and very close style to the present especially since the 1880s. Ali Rıza Efendi, who is the subject of this study, is one of the first members of the organization in question in the countryside. It was an extremely active social and professional life. Especially in every phase of the professional life, which shows a continuous decrease and rise, it contains many interesting things that will follow and understand the development line of the Ottoman police. This study aims to present sections of the social life of the Ottoman police with the interesting points of attention in the light of the documents obtained from the Ottoman Archive. For the transfer of the presentation in a clearer image, the legal regulations of the period were referred to the political developments, in other words, what effect they had on the development and transformation of the Ottoman police force. In this way, some details were shared on how the appointment, promotion, dismissal and registry procedures of the Ottoman police were carried out, and which official correspondence was carried out at that point, in a process devoid of regulations and where the police-policemen (zaptiye) distinction could not be clearly revealed, but important steps were taken to ensure it.

Key Words: Ottoman, Police, Ali Rıza Efendi, Assigment, Promotion, Dismissal.

Structured Abstract

The Ottoman police organization went through many changes and transformations from its first establishment in 1845 to the collapse of the empire. The organization and its employees; They carried out their duties under various names and structures, and they took their place in the state and public life in the period of Abdulhamid II, especially since the 1880s, in a modern and very close manner to today. Ali Rıza Efendi, who is the subject of this study, is one of the first members of the organization to work in the provinces. It can be said that the existing archive documents about him are rich enough to shed light on many aspects of his professional and social life. He emigrated with his family from Golos Town of Greece to Aydın Province in 1882. After dealing with trade here for a short time, he joined the policing profession on April 27, 1884 with a salary of 300 kuruş in İzmir. A year later, he skipped the first step in his professional career and was promoted to third-class police commissioner. Due to this promotion, his salary has been increased from 300 to 400 kuruş. However, after a short while, he was involved in a corruption case concerning illegal cartridges, whose name had been seized previously, and was sentenced to three months in prison and one-year dismissal as a result of the first on-site trial. Upon Ali Rıza Efendi's objection to this decision, the case was re-held by the Council of State Appeals Court (Şurayı Devlet Temyiz Mahkemesi) and as a result of the retrial, the previous decision was reversed and the case was concluded in acquittal. Ali Rıza Efendi was promoted to second class police commissioner in İzmit Sanjak with a salary of 500 kuruş in 1900 after working for 6 months at the Council of Inspection Department in İstanbul, while the trial process was continuing. However, his days in İzmit were not at all bright for him, and he was constantly complained to the state center by the local administration, alleging that he was acting against the police officer. In addition, he was suspended for a short time due to the accusations that he opened a shop in violation of his civil service and ran it through apprentices, but was later returned to his post. Despite this, when the complaints against him were not interrupted, his rank was reduced to the third-class police commissioner. Finally, he was dismissed after the Young Turk Revolution due to his surging registry file and his proximity with the names around Sultan Abdulhamid II. The efforts and attempts of the Arrangements of the Investigation-i Commission and the Council of State for several years to reinstate him have not yielded any results. As such, the process for Ali Rıza Efendi resulted in the end of his professional career, which lasted for approximately 25 years, with various interruptions.

The professional life of Ali Rıza Efendi, who was observed to have been extremely active and turbulent in the testimony of the archive documents, is very important in terms of following the establishment and development stages of the modern Ottoman police organization. For example, that experience provides details about how the appointment, promotion, dismissal and registration procedures of the Ottoman police were carried out, and what official correspondence was carried out at that point, in a period when the police were deprived of regulations and the distinction between police and police was not clearly revealed, but important steps were taken to ensure it. Moreover, "What kind of criteria were sought for those who wanted to become a police officer before the police schools were opened in the Ottoman country? Was there a promotion system suitable for measuring professional and legal knowledge? What would have been necessary to be promoted to Commissioner and hold on? How much salary would police officers and commissars get? How would the

trial process of an Ottoman policeman be run? What points would have to be paid attention to in order not to experience a continuous rise or decrease in the professional career? Why would an Ottoman policeman be suspended or dismissed from the profession? What or where would he be able to return to duty? Could he really make all the townspeople love him or make them completely hate him? What conditions had to be met in order to get out of the fire of the arrangements (tensikat), which was ignited by the Committee of Union and Progress and put an end to the duties of many civil servants without getting hurt? " It is possible to find developments that can answer such questions in the flow of Ali Rıza Efendi's story. Moreover, the fact that the answers were conveyed together with some of the procedures and operations in the imperial bureaucracy constituted another important aspect of the study. For example, the working procedures of the commissions in charge of keeping the civil servant registries, the degrees of the Ottoman courts and assemblies and the way they make or break decisions, the formation and functioning of the Tensikat commissions, whether they are able to carry out their examination on a healthy ground, and what kind of process has been implemented regarding the objections. Although not, it is possible to access some important details regarding the protection system in the Ottoman bureaucracy through this study.

Last but not least, in Ali Rıza Efendi's story, it is also possible to capture some details about the social lives of the Ottoman policemen, which have not been emphasized so far, and their efforts to build and maintain that life with their irregular and extremely low salaries. Legal arrangements regarding the appointment, promotion, punishment and dismissal of the police were frequently used in the study in order to convey all these matters listed more clearly and to follow the development in the Ottoman police organization in a healthier way.

Gololu Ali Rıza Efendi

Araştırmacı, Ali Rıza Efendi'nin sosyal ve meslekî yaşantısına ilişkin ayrıntılı sayılabilecek bir biyografi ortaya koyabilme noktasında son derece şanslıdır. Çünkü gerek geçirdiği soruşturmalar gerekse yaşadığı tayin ve terfiler nedeniyle ona ait birçok tercüme-i hal varakası ve onlardan hareketle oluşturulan sicil kaydı¹ mevcuttur. Dahası onunla ilgili evraklar arasında bugünün nüfus cüzdanlarından çok daha fazla bilgiyi kapsar tarzda oluşturulan *Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye Tezkiresi*'ne² ulaşılmıştır. Bu gelişme, araştırmacı açısından her ne kadar bir şans olsa da bazen birbiriyle çelişen bilgiler nedeniyle mesele üzerine daha fazla mesai sarfı yahut kafa yorulması gibi bir neticeyi beraberinde getirebiliyor. Ali Rıza Efendi için de durum pek farklı değildir. Takip eden satırlarda dikkat çekileceği üzere, özellikle doğum, tayin, terfi veya açığa alınma tarihlerinde birbiriyle çelişen rakamlara tesadüf edilmiştir. Bu duruma en çok Ali Rıza Efendi'nin meslekten ihraç edildiğinde kendisine doldurtulan tercüme-i hal varakası sebebiyet vermiştir. İşsiz veya aç kalmanın meydana getirmesi muhtemel bir sarsıntı hali özgeçmişe ilişkin bilgilerin hatırlanmasını zorlaştırmış olabilir veya hiçbir kurumsal bağlantısı kalmadığından Ali Rıza'nın kendisine yöneltilen sorular karşısında öyle gelişigüzel bir tarzda kalem oynatmış olması da muhtemeldir.

28 yaşındayken oluşturulan nüfus tezkeresinde belirtildiği üzere Ali Rıza Efendi orta boylu ve çakır gözlüdür. Sakal ve bıyıkları sarıdır. Kendisini diğer insanlardan ayırt etmeye yarar herhangi bir 'alamet-i farikası' yoktur.³ Tercüme-i hal varakasında gerçek adının Ali olduğunu, Rıza'nın ise sadece bir mahlastan ibaret bulunduğunu, ayrıca herhangi bir şöhret ve lakaba sahip olmadığı gibi tanınmış bir aileye de mensup bulunmadığını beyan etmiştir. Ancak bu ifadesinin altına vurduğu mühürde isminin önünde yer alan 'Es-Seyyid'⁴ unvanı

¹ II. Abdülhamid devrinde, 1879 senesinde kurulan Sicil-i Ahvâl Komisyonu ile Osmanlı memurlarının sicil kayıtları tutulmaya başlanmıştır. Bunun için evvela memurlara kendi el yazılarıyla bir tercüme-i hal varakası doldurtulur, Sicil-i Ahval Komisyonu da o varakayı esas alarak memurların biyografilerini hazırlardı. Komisyon, memurlarca beyan edilen bilgilerin doğruluğunu sunulan belgelerden ve yürütülen araştırmalardan edinilenlerle karşılaştırıp doğruluklarından emin olduktan sonra temize çekerd. Bu işlem sadece ilk atama sırasında değil, terfi, rütbe, ceza, görev değişikliği, maaş artışı, azalması, azil, emeklilik gibi tüm gelişmelerde uygulanmıştır. Komisyon ve çalışmaları hakkında daha fazla bilgi için bkz. Atillâ Çetin, "Sicil-i Ahvâl Defterleri ve Dosyaları Hakkında Bir Araştırma", *Vakıflar Dergisi*, XXIX, Ankara 2005, ss. 87-104; Gülden Sarıyıldız, *Sicil-i Ahvâl Komisyonu'nun Kuruluşu ve İşlevi (1879-1909)*, Der Yay., İstanbul 2004.

² *Eşkal ile birlikte nüfus ve ikametgâh bilgilerinin de yer aldığı ilk kimlik belgesi olan Tezkire-i Osmaniye 1863 nüfus sayımından sonra kullanılmaya başlanmıştır. Tezkirenin içerdiği bilgiler ve sonrasında uğradığı değişimle ilgili olarak bkz. Gülden Sarıyıldız, "Osmanlı'da Asayiş ve İç Güvenlik: Men-i Mürûr Nizamından Kriminal Kimliklendirmeye", *Türk Polis Tarihinin Kökenleri*, Ed. Yücel Yiğit, Polis Akademisi Yay., Ankara 2017, s. 400.*

³ BOA, DH. EUM. MEM., 129/15-2.

⁴ Hz. Muhammed'in aile ve yakın akrabası, özellikle de kızı Hz. Fatıma'nın iki oğlu vasıtasıyla devam eden soyundan gelenler İslam toplumlarında ayrıcalıklı bir yere sahip olmuşlar, hatta zaman içerisinde onları sayıp sevmek dinî bir kaideye dönüşmüştür. Hz. Muhammed'in neslini devam ettiren devlet ve toplum nezdinde büyük saygı gören Al-i Fatıma mensupları için kullanılan seyyid ve şerif kelimelerinin terim olarak oluşum ve gelişim süreciyle ilgili olarak bkz. Mustafa S. Küçükbaşçı, "Tarihî Süreçte Seyyid ve Şerif Kavramlarının Kullanımı", *Osmanlı Araştırmaları*, XXXIII, (Prof. Dr. Muammer Kemal Özergin Hatıra Sayısı-I), İstanbul 2009, ss. 87-129; ayr. bkz. Rüya Kılıç, *Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler*, Kitapyayinevi, İstanbul 2005.

dikkati çekmektedir. Şayet müteseyyid⁵ değilse diğer İslam ülkelerinde olduğu gibi Osmanlı devlet ve toplum hayatında da daima ayrıcalıklı bir mevki sağladığı aşikâr olan bu unvan Ali Rıza Efendi'nin meslekî yaşantısının başlangıç ve gelişimine katkı sağlamış olabilir.

Ali Rıza Efendi Müslüman bir Osmanlı vatandaşı olarak Yunanistan'ın Golos⁶ Kasabası'na bağlı Velestin⁷ Nahiyesi'nde dünyaya gelmiştir. Bu münasebetle bazen Goloslu Ali Efendi olarak anılmaktadır. Doğum tarihi ise yukarıda dikkat çekilen çarpık bilgiler arasında ilk sırayı işgal etmektedir. Çünkü birbirinden farklı birçok tarih mevcuttur. Örneğin nüfus tezkeresinde 1273 yılı kayıtlı olmasına karşın⁸ nüfus tezkiresine atfen oluşturulan Sicil-i Umumî kaydında 1275 (H/R) yılında doğduğu yazılıdır.⁹ Daha ilginç ise son tercüme-i hal varakasında Ali Rıza Efendi 1279 mali yılının şubat ayında doğmuş olduğunu ifade etmiştir.¹⁰ Bu çarpık bilgilerin Ali Rıza Efendi'nin içerisinde bulunduğu ruh haliyle alakalı olabileceğine yukarıda işaret edilmişti. Sicil Komisyonu da o şekilde düşünmüş olmalıdır. Çünkü onun mevcut beyanına rağmen 16 Mart 1909 tarihinde düzenlenen son sicil kaydına 1275 doğumlu olduğu bilgisi işlenmiştir.¹¹ Gerçekten Ali Rıza Efendi hangi yılda dünyaya gelmiştir? Cevaplanması hayli güç olsa da gerek farklı evraklarda birçok defa geçmiş olması gerekse Ali Rıza'nın Yunanistan'dan göç ettikleri 1882 senesinde 23 yaşında bulunduğunu ifade etmiş olması münasebetiyle doğum yılı olarak 1275'i (1859) kabul etmek makul bir tercih gibi durmaktadır. Ali Rıza Efendi'nin bu beyanını esas kabul edilince 7 Kasım 1885 (26 Teşrinievvel 1301) tarihinde oluşturulan nüfus tezkeresindeki doğum yılı (1273 H/R) ve yaşı (28) ile ilgili bilgilerin gerçeği yansıtmadığını ifade etmek kolaylaşıyor. Muhtemelen Ali Rıza 28 yaşında olduğunu ifade ettiğinden doğum yılını tutturabilmek için 1273 yılı kayıt altına alınmıştı. Birazdan paylaşılacak olan nüfus tezkeresinde yer alan bilgilerle, Ali Rıza Efendi'nin polislik mesleğine giriş, askerlik ve terfi hakkında düzenlenen belgeleri mukayese edince doğum tarihine ilişkin bu çıkarımlar daha net bir görüntü kazanacaktır.

Golos, 1881 senesinde Yunanistan'a devredilince diğer Türkler gibi Ali Rıza Efendi ve ailesi de kısa bir süre sonra oradan göç etmek durumunda kalmıştı. Bu göç hareketi 13

⁵ Âl-i Fâtıma evladına mensup olmadığı halde seyyid ve şeriflere toplumda gösterilen itibar ve tanınan haklardan faydalanmak isteyenler için sahte seyyid anlamında kullanılır bir tabirdir. Mübahat Küttükoğlu, "Lütfi Paşa Âsafinâmesi", *Prof. Dr. Bekir Küttükoğlu'na Armağan*, İstanbul 1991, s. 98

⁶ Yunanca Βόλος/Türkçe Golos; Yunanistan'ın en eski yerleşim bölgelerinden birisi olup Antik Magnesia bölgesinde yer alan bir liman şehridir. Osmanlı hâkimiyeti döneminde Golos, şimdi ise Volos olarak adlandırılan şehir bir kaza olarak 16. yüzyılın sonlarından 19. yüzyılın ortalarına değin Trhala Sancağı'na bağlı olmuştur. Sancağın tek liman kenti olan Golos'tan Mısır, Avusturya ve Fransa'ya kumpanya vapurları işlemekte, ayrıca Selanik, İzmir, İstanbul ve İskenderiye gibi şehirlerle ticaret yapılmaktaydı. Şehir hakkında daha fazla bilgi için bkz. Zafer Atar-Ferdi Çiftçiöğlü, "XIX. Yüzyılda Osmanlı Devleti İçin Balkanlarda Stratejik Bir Liman Kenti: Golos", *Journal of Social And Humanities Sciences Research*, 5/25, 2018, s. 2299-2305.

⁷ Velestin, Yunanistan'ın orta kesiminde büyük Tesalya ovasının güneydoğusunda ve liman şehri Golos'un (Volos) 20 km. kuzeybatısında yer alan bir kasabadır. Bir tarım ve ticaret merkezi olan Velestin 1455'ten itibaren bir Türk yerleşim birimine dönüşmeye başlamıştır. 1570'lere gelindiğinde 21 Müslüman hanesi, bir cuma camii ve önemli bir pazar yerile artık bir Türk kasabası olmuştur. Osmanlıların 1881 senesinde Tesalya'yı Yunanistan'a devretmeye zorlanmasından sonra hemen bütün Türkler kasabayı terk etmiş, onlardan doğan boşluk ise civar köylerde oturan Rumlarca doldurulmuştur. Machiel Kiel, "Velestin", *TDV. İA*, c. 43, İstanbul 2013, ss. 22-24.

⁸ BOA, DH. EUM. MEM., 129/15-2.

⁹ BOA, DH. SAİD.d., 152/152.

¹⁰ BOA, ZB, 631/48, s. 2.

¹¹ BOA, ZB, 631/48, s. 10; 3 Mart 1325/16 Mart 1909.

Mayıs 1882 tarihinde Aydın Vilayeti'nde sonlanmıştır. Vilayet o yıl itibariyle beş sancaktan oluşmaktadır. Ali Rıza'nın ailesi iskân sahası olarak Saruhan Sancağı'nın Akhisar Kasabası'nı tercih etmiştir yahut devlet tarafından kendilerine yer olarak orası gösterilmiştir. Goloslu Ali Rıza'nın aile üyeleri arasında sadece babası hakkında bilgi bulunmaktadır. İsmi Abdurrahman Efendi'dir. Vesikalarda “*Golos ahalisindendir*” gibi kısa bir tanımlamanın ardından ilmiye sınıfı mensuplarından olduğuna değinilmiştir. Ali Rıza Efendi, bir hoca (hâcegân) olan ve Akhisar'da yaşamını yitirdiğinden bahsettiği babasından hayatı boyunca Arapça ve Farsça ile akaid-i diniye (imanî esaslar) dersleri almıştır. Bu derslerden sonuncusunda nasıl bir ilerleme kaydettiği bilinmez, ancak dil konusunda gelişim gösteremediği kendi ifadesinde gizlidir. Çünkü tercüme-i hal varakasında sadece Türkçe okuma-yazma ile Rumca konuşabilme becerisine sahip olduğunu, diğer lisanlara aşina olmadığını yazmıştır.¹²

Goloslu Ali Rıza Efendi, ‘yaşadığı müddetçe’ babasından tahsil almanın dışında sadece doğduğu kasabada iptidai mektepte okumuştur.¹³ Bu mektepler, temel amacı okuma yazma öğretiminin yanında İslam'ın temel ilkeleri ve Kuran-ı Kerim'i öğretmek olan sıbyan mekteplerinin yeni usule¹⁴ uyarlanmış biçimleriydi. Ancak yabancı dil konusundaki olumsuz durumun okul yaşantısında da devam ettiği görülmektedir. Çünkü kendisi, tahsilinin ve -haliyle- herhangi bir diplomasının (şahadetname) bulunmadığını beyan etmiştir. Ayrıca fen ve sanatın herhangi bir dalında beceri sahibi değildir. Resmî ruhsat ile yayınladığı kitap veya risalesi yoktur.¹⁵ 1885 yılı itibariyle rütbe, nişan veya imtiyaza da sahip değildir.¹⁶ Yukarıda da ifade edildiği üzere, Ali Rıza Efendi söz konusu beyanatları gelişigüzel bir şekilde vermemekte, kendisine doldurması için verilen matbu tercüme-i hal varakasında yer alan sorulara cevap olarak üretmektedir. Gerek o varakada gerekse diğer vesikalarda Ali Rıza'nın özgeçmişine ilişkin bu bilgiler yer almaktadır. Ayrıca çalışma içerisinde paylaşılacak vesikalardan satır aralarına serpiştirilen bilgilerden Ali Rıza Efendi'nin bir aile yaşantısı kurduğu da anlaşılmaktadır. Anadolu'ya geçtikten sonra gerçekleştiği kesin olmakla birlikte, kiminle ne zaman evlendiği ve o evlilikten kaç çocuğunun olduğu gibi hususlar maalesef mevcut verilerle aydınlatılabılır olmaktan uzaktır.

Polis Memuru Ali Rıza Efendi

Ali Rıza Efendi 23 yaşında geldiği İzmir'de boş durmamış, içeriğine temas etmediği bir ticaretle iki yıl kadar meşgul olmuştur. Bu gelişme doğal karşılanmalıdır. Çünkü o, ticarî açıdan son derece büyük bir potansiyele sahip olan Golos gibi bir liman kentinde doğup büyümüştü. Burada ticaret sahasında edindiği izlenim ve kazandığı tecrübeleri şimdi Osmanlı'nın en önemli liman kentlerinden bir diğeri olan İzmir'de değerlendirmek istemiştir. Bu istem, aynı zamanda az ya da çok sahip olunan bir sermayenin varlığına da işaret etmektedir. Ancak Ali Rıza'nın ticarî yaşantısı çok uzun sürmemiştir. Belki beklentisini karşılamadığından belki de daha sağlam bir meslek ve geleceğe sahip olmak istediğinden

¹² EGM Özlük Dosyaları, Atik-996; BOA, ZB, 631/48, s. 2.

¹³ BOA, DH. SAİD. d., 152/152.

¹⁴ Necdet Sakaoğlu, *Osmanlı Eğitim Tarihi*, İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 12.

¹⁵ BOA, ZB, 631/48, s. 2.

¹⁶ BOA, DH. EUM. MEM., 129/15-6.

devlet memuriyetinde çalışmayı tercih etmiştir. Nitekim 300 kuruş maaş ile 27 Nisan 1884 tarihinde İzmir merkezde polislik mesleğine giriş yapmıştır.¹⁷ Aşağıda da tanıklık edileceği üzere, askerî esaslar doğrultusunda ve bölük düzeninde yapılandırılan, o münasebetle teşkilata dahil olabilmek için güçlü ve gösterişli olmanın dışında çok fazla kıstas aranmayan Osmanlı polis teşkilatının oluşum yıllarında Goloslu Ali Rıza'nın da o şekilde rahatlıkla polisliğe dahil olduğu söylenebilir.¹⁸ Bundan kısa bir süre sonra, 7 Kasım 1885 tarihinde hazırlanan nüfus tezkeresi ise şu şekildedir:

Tablo 1. Devlet-i Aliye-i Osmaniye Tezkiresi¹⁹

İsim ve şöhreti		Ali Efendi			
Pederinin ismiyle ikamet mahalli		Abdurrahman			
Yaşı		28			
Sanatı		Polis			
Doğum tarihi ve yeri		Golos/1273			
Mezhebi		Müslim			
İntihab-ı Selahiyet		----			
Eşkal Bilgileri					
Boy	Göz	Sakal-Bryık	Alamet-i Farika		
Orta	Çakır	Sarı	-----		
İkamet Bilgileri					
Memleket	Daire	Mahalle	Sokak	Mesken No	Mesken Türü
İzmir	Birinci	Şeyh	---	5	Hane (Kıracı)

Bu hüviyet cüzdanı sayesinde yukarıda paylaşılanlardan hariç olarak Ali Rıza Efendi'nin İzmir'in Şeyh Mahallesi'nde 5 numaralı evde kiracı olarak oturduğu görülmektedir. Onun mesleğe adım attığı dönem esasında polisliğin Osmanlı taşrasında yeni yeni ve gerçek anlamda teşkilatlanmaya başladığı yıllara denk gelmektedir. Şöyle ki uzunca bir süre imparatorluğun kolluk hizmetlerini üstlenen Zaptiye Müşiriyeti 1879 yılında yerini Zaptiye Nezaretine'ne terk etmişti. Nezaret sadece İstanbul'un emniyetinden sorumlu tutulurken vilayetlerde kolluk hizmetleri Seraskerliğe bağlanmıştı. Ancak bu durum çok uzun sürmemiş, nezaret teşkilatı daha sonra bütün imparatorlukta yaygınlaştırılmıştı. 1881 yılına gelindiğindeyse İstanbul'un asayişinden sorumlu Asakir-i Zaptiye Teşkilatı kaldırılarak yerine Polis Teşkilatı kurulmuş ve bu uygulama 1885 yılından itibaren taşraya da teşmil edilmeye başlanmıştır.²⁰

Bu açıdan değerlendirildiğinde Ali Rıza Efendi aynı zamanda modern Osmanlı polis teşkilatının ilk mensupları arasında yer almaktadır. Bu gelişmeyi o döneme ait salnameler kanalıyla takip etmek de mümkündür. Zira söz konusu kayıtlarda artık zaptiye yerine polis

¹⁷ BOA, DH. EUM. MEM., 129/15-6; EGM Özlük Dosyaları, Atik-996. Emniyet Genel Müdürlüğü'nde bulunan özlük dosyasındaki (EGM Özlük Dosyaları, Atik-996) evraklarda 27 yaşında mesleğe giriş yaptığı kayıtlıdır. Ancak kendi anlatımı ve olayların akışı dikkate alındığında polisliğe 25 yaşında girmiş olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁸ Eyüp Şahin, 1907'den 2000'e Polis Okulları, APK Dairesi Başkanlığı Yay., Ankara 2001, s. 64.

¹⁹ BOA, DH. EUM. MEM., 129/15-2.

²⁰ Polis teşkilatının taşrada kurulup yaygınlaşması hakkında bkz. Derviş Okçabol, *Türk Zabta Tarihi ve Teşkilat Tarihiçesi*, Polis Akademisi Yay., Ankara 2016, s. 73, 96; Halim Alyot, *Türkiye'de Zabta, Tarihi Gelişim ve Bugünkü Durum*, Türk Polis Tarihi Araştırma Merkezi, Ankara 2008, s. 80-81; Veysel K. Bilgiç-Muhittin Karakaya, "Türk Polis Teşkilatının Tarihi Gelişimi", *Polis Bilimleri Dergisi*, c. 4 (1-2), Ankara 2002, s. 178.

tabiri kullanılmaya başlanmıştır. Mesela Ali Rıza Efendi'nin mesleğe giriş yaptığı 1884 yılı itibariyle Aydın Vilayeti polis müdürü Eşref Paşa'dır.²¹ Vilayet polis dairesi de bir kol ağası, iki yüzbaşı ve iki mülazım-ı evvelden ibarettir. İzmir, Saruhan, Aydın, Denizli ve Mentеше sancaklarıyla birlikte vilayetin toplam polis mevcudu ise yüzbaşı, mülazım-ı evvel, mülazım-ı sani, çavuş, onbaşı ve nefer şeklinde olmak üzere toplam 138 kişiden oluşmaktadır.²² Bu durum 1885 yılı salnamesinde de geçerliliğini korumuştur, ancak sadece kâğıt üzerinde.²³ Çünkü Emniyet Genel Müdürlüğü tarafından hazırlanan *1885 Yılı Taşra Teşkilatı Kadro Durumu* ile ilgili bir liste Aydın Vilayeti'ndeki polisiye yapılanmanın başladığına işaret etmektedir. Buna göre vilayette bir Serkomiser, üç İkinci Komiser, 20 Üçüncü Komiser ve 100 de polis neferi olmak üzere toplam 124 memur görev yapmaktadır.²⁴ Hasan Yağar'ın ifadesiyle söz konusu değişim yahut yapılan iş esasında bir unvan değişikliğinden ibarettir. Zaptiye yerine polis tabirinin kullanılmasının dışında diğer bütün unsurlar varlığını muhafaza etmiştir.²⁵ Ali Rıza Efendi ekseninde aşağıda paylaşılacak bazı gelişmeler de zaptiye alayları şeklindeki eski askerî yapılanmanın birdenbire kırılmadığını doğrulayacaktır. Ancak polislikle ilgili yasal düzenlemeler gerçekleşinceye değin teşkilat ne şekilde devam etmiş olursa olsun Goloslu Ali Rıza Efendi'nin özelde Aydın'da, genel olarak da Osmanlı taşrasında görev alan ilk polislerden birisi olduğu gerçeği değişmeyecektir.

Üçüncü Komiser Ali Rıza Efendi

Ali Rıza Efendi meslekte sekizinci senesini geride bıraktığı 1892 yılında silah altına alınmış ve 11 ay boyunca tayin bedeli²⁶ almıştır.²⁷ Askerlik vazifesini tamamladıktan iki yıl sonra, yani kendi ifadesiyle meslekte geçirdiği 10 yılın ardından terfi etme fırsatı yakalamıştır. Çünkü o sene Aydın Vilayeti polis üçüncü sınıf komiserlerinden Süleyman Efendi'nin²⁸ başka bir mahalle nakledilmesi münasebetiyle kadrosu boşa çıkmıştır. İlginç olansa, Ali Rıza Efendi'nin meslekî kariyerini tahlil etmenin Osmanlı polis teşkilatının gelişimini takip etmek anlamına geldiği yönündeki iddiamızı destekler şekilde söz konusu gelişmenin polislerin terfiine ilişkin ilk yasal düzenlemenin hemen akabinde yaşanmış olmasıdır. 1881 senesinde İstanbul, 1885'ten itibaren taşrada fiilen kurulmuş ve sürekli bir gelişim göstermiş olmasına karşın uzunca bir süre Osmanlı polisinin tertip ve teşkili, zat (özlük) işleri ile vazife ve yetkileri gibi konuları kapsar esaslı bir kanun metni

²¹ *Salname-i Vilayet-i Aydın*, H. 1301/M. 1884, s. 33.

²² *Salname-i Vilayet-i Aydın*, H. 1301/M. 1884, s. 43.

²³ *Salname-i Vilayet-i Aydın*, H. 1302/M.1885, s. 43.

²⁴ Gökhan Tanışık, *Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti Kayıtlarına Göre Polis Teşkilatı Kadro Hareketleri (1909-1938)*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun 2009, s. 33.

²⁵ Hasan Yağar, "Mevzuat Metinlerinde Polis Teşkilatında Yapı ve Görev (1845-1923)", Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 1988, s. 72.

²⁶ Osmanlı ordusunda kazandan yemek verilmesi mümkün olmayanlara ödenen bir tür ücrettir.

²⁷ *BOA, ZB, 631/48, s. 2.*

²⁸ Vilayet Polis Dairesi; Serkomiser Cemal Efendi, ikinci komiserler Ömer, Mahmud ve Mustafa efendiler, üçüncü komiser Süleyman, Osman, Hayri ve İsmail efendilerden ibarettir. Ayrıca İzmir'de 85, Saruhan'da 14, Aydın'da 9, Denizli'de 7 ve Manisa'da 7 olmak üzere Aydın Vilayeti'nde toplam 122 polis memuru mevcuttur. Bkz. *Salname-i Vilayet-i Aydın*, H. 1302/M. 1885, s. 41.

oluşturulamamıştı.²⁹ İlk polis nizamı olarak kabul edilen 17 maddelik nizamname (1845) ile polislik işlerini yürütmekle sorumlu teftiş memurları hakkındaki talimat (1867)³⁰ ihtiyaçların hayli uzağında kalmıştı. Polisin görev ve yetkilerini gösteren 16 maddelik bir nizamname (1896)³¹ ise Ali Rıza Efendi'nin terfiinden bir yıl sonra yürürlüğe girecekti. Kısacası Osmanlı polis teşkilatının bütün ihtiyaçlarını kusursuza yakın surette karşılayacak bir yasal düzenlemeye rast gelebilmek için 1907 Polis Nizamnamesi'nin³² yürürlüğe girişini beklemek gerekmişti. Hal öyle olunca Türk polisi uzunca bir süre eski zaptiye kaidelerinin gölgesinde şekillenmiş bazı usul ve teamüllere göre hareket etmek mecburiyetinde kalmıştı.³³

Bununla birlikte dönem dönem polis mensuplarının tayin ve terfilerine ilişkin olarak Zaptiye Nezareti tarafından bazı düzenlemeler yapma yoluna gidilmiştir. Mesela Ali Rıza'nın terfiinin gündeme gelişinden dört sene evvel, 1891 yılında Zaptiye Nezareti tarafından polis komiserliklerine yapılacak atamalarda usul olarak kabul edilmesi için bir kanun teklifi hazırlanmıştı. Bu teklif Sadaret tarafından Şura-yı Devlet'e havale edilmiş ve Tanzimat Dairesi'nde müzakere edilip son şekli verildikten sonra II. Abdülhamid'in oluruyla (irade) yürürlüğe girmişti. Bununla, Bab-ı Zaptiye'de açılan ve hemen bütün araştırmacılarca Türkiye'de polisin eğitimiyle ilgili ilk müessese olarak kabul edilen Polis Dershanesi'nde³⁴ haftada iki gün Ceza Kanunu, Usul-ü Muhakemat-ı Cezaiye ve Tahkikat-ı Evveliyeye konularında eğitilmekte olan polislerin şevkini artırıp gelişmelerini sağlamak için oluşacak boş kadrolara öncelikli olarak onların atanması usulü getirilmiştir. Bunun için boşa çıkan bir komiserlik kadrosuna aday olanlar evvela Zaptiye mektupçusu ile İstanbul Polis Meclisi Reisi ve Kanun mualliminden oluşan bir heyet (*Heyet-i İntihabiye*) huzurunda imtihana tabi tutulacaktı. İmtihan neticesinde ilgili kadro için yetkinliğini en fazla ispat edenler tercih edilip buna ilişkin bir mazbata düzenlenecekti. O mazbatalar Zaptiye Nezareti tarafından onaylandıktan sonra terfii işi icra edilecekti. Üstelik bu düzenleme sadece İstanbul ile sınırlı olmayacak, taşrada açılacak veya boşa çıkacak polis komiserlikleri için de başkent polislerinden şahadetname almış olanlar tercih edilecekti. II. Abdülhamid, polisler için

²⁹ Alyot, *Türkiye'de Zabuta, Tarihi Gelişim ve Bugünkü Durum*, s. 186.

³⁰ Söz konusu düzenlemeler hakkında bkz. *Düstur*, Tertib-i Evvel, c. 2, s. 748-755; Alyot, *Türkiye'de Zabuta, Tarihi Gelişim ve Bugünkü Durum*, s. 179-180; Hikmet Tongur, *Türkiye'de Genel Kolluk-Teşkil ve Görevlerinin Gelişimi*, Polis Akademisi Yay., Ankara 2016, s. 163.

³¹ 6 Aralık 1896 tarihli ve "Dersaadet ve Bilâd-ı Selâse'de Asayiş Vazifesiyle Mükellef Olan Nizamiye ve Jandarma Asakir-i Şahanesiyle Polis Memurlarının Suret-i Hareketlerine Dair Talimat" isimli düzenlemenin 5, 6 ve 7. maddeleri polis, nizamıye ve jandarma kuvvetlerinin aralarındaki münasebetleri düzenlemekte, 13 maddesi ise polisin vazife ve yetkilerini göstermektedir. Bu bakımdan teşkilatının fiilen kurulmasının ardından polisin vazifelerini gösteren ilk resmî metin olması münasebetiyle önem arz etmektedir. Maddeler için bkz. Alyot, *Türkiye'de Zabuta, Tarihi Gelişim ve Bugünkü Durum*, s. 187-189.

³² *Düstur*, Tertib-i Evvel, c. 8, s. 666 vd.

³³ Nizamnamenin eksikliği hakkında bkz. Noémi Lévy-Aksu, *Osmanlı İstanbulu'nda Asayiş 1879-1909*, Çev. Serra Akyüz, Yay. Haz. Ali Berktaş, İletişim Yay., İstanbul 2017, s. 177; Eyüp Şahin, *Dersaadet Polis Mektebi*, Polis Akademisi Yay., Ankara 2018, s. 81.

³⁴ Osman Nuri Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, c. 3-4, Eser Matbaası, İstanbul 1977, s. 1178; Yurdal Demirel, "Osmanlı Dönemi Polis Eğitiminden Bir Sayfa: Polis Dershanesi", *Türk Polis Tarihinin Kökenleri*, Ed. Yücel Yiğit, Polis Akademisi Yay., Ankara 2017, s. 377; Eyüp Şahin, *Türk Polis Eğitim Tarihi*, Emniyet Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 2018, s. 75-76.

imtihani icra edecek heyete daima Zaptiye Nazırı tarafından başkanlık edilmesi gerektiğine ilişkin bir eklemede bulunmuş ve bu düzenleme o şekilde yürürlüğe girmişti.³⁵

Komiserliklere yapılacak atamalar için sadece Polis Dershanesi'nde tahsil görüp diploma almış olan İstanbul polislerine öncelik veren bu usul şayet istisnasız bir biçimde uygulanmış olsaydı Ali Rıza Efendi açısından terfi kapısı daha açılmadan kapanmış olacaktı. Ancak esnek tutuldu ve taşrada boşa çıkan polis komiserlikleri için Ali Rıza Efendi örneğinde olduğu gibi ilgili birimin en kıdemli ve sicili temiz polisleri tercih edildi. Ayrıca Heyet-i İntihabiye huzurunda imtihana tabi tutulma uygulamasının da tam anlamıyla tatbik edilmediği söylenebilir. En azından Ali Rıza Efendi'nin öyle bir imtihan için İstanbul'a gittiğine dair vesikalara yansıyan herhangi bir bilgi mevcut değildir. Sadece üç üyeden oluşacağı ifade edilen söz konusu heyet tarafından Ali Rıza Efendi'nin sicil kaydı üzerine yapılan incelemenin ardından kendisinin 19 Şubat 1895 tarihi itibarıyla intihap olunduğuna (seçildiğine) ilişkin bir mazbatanın (*intihapname*) düzenlenmiş olduğu bilgisine tesadüf edilmiştir. Hüseyin Hüsnü, Ragıp ve Hüseyin Nazım imzalı o mazbata padişahın emrine uygun olarak Zaptiye Nazırı'na takdim edilmişti.³⁶ Bunun üzerine 21 Şubat 1895 tarihinde, yani iki gün sonra. Zaptiye Nazırı Nazım tarafından Ali Rıza Efendi'ye hitaben tebrik amaçlı, ancak daha ziyade uyarı içeren şu yazı kaleme alınmıştır: “Fütüvvetli Efendi, Heyet-i İntihabiye'nin işbu mazbata ve kararı üzerine hazır bulunan üçüncü komiserliğe terfiyan tayin olduğunuzdan vazifenizi son derece dikkat ve itina ile yerine getirip, kanuna aykırı hal ve hareketlerden kaçınınız.”³⁷

Böylelikle Goloslu Ali Rıza Efendi, tıpkı zaptiye erliğinden subaylığa seçilme ve atanmada geçerli olan “en kıdemli ve liyakatli olma, mümkün mertebe okuyup yazma ve subaylık hal ve sıfatına aykırı hareketlerden uzak durma”³⁸ gibi kıstaslar doğrultusunda komiserliğe terfi etme sevinci yaşamıştır. Polis-zaptiye ayrımının henüz tam manasıyla sağlanamadığına işaret eden ve kanunlarla meslekî yetki ve vazifeler hakkında bilgi sahibi olup olmadığının ölçülebilmesine fırsat tanımayan söz konusu terfi ile birlikte Ali Rıza Efendi meslekî kariyerindeki ilk basamağı atlamış, o münasebetle maaşı da 300'den 400 kuruşa yükselmiştir.³⁹ Ayrıca Aydın Vilayeti polis teşkilatındaki yeri de artık daha bir belirginlik kazanmıştır. Mesela terfi aldığı 1895 yılına ait vilayet salnamesini karıştıranlar Goloslu Ali Rıza Efendi ismini artık kolayca fark edebilirler. Çünkü kendisi üçüncü komiser olarak Aydın Polis Meclisi'ne⁴⁰ en alt sıradan dahil edilmiştir:

³⁵ *Düstur*, Tertib-i Evvel, c. 6, s. 1139-1140; Yağar, “*Mevzuat Metinlerinde Polis Teşkilatında Yapı ve Görev (1845-1923)*”, s. 72.

³⁶ BOA, DH. SAİD. d. 1527152; DH. EUM. MEM. 129715-2.

³⁷ BOA, DH. EUM. MEM. 129715-2.

³⁸ Yağar, “*Mevzuat Metinlerinde Polis Teşkilatında Yapı ve Görev (1845-1923)*”, s. 47.

³⁹ BOA, ZB. 631/48, s. 2.

⁴⁰ Her müdüriyet merkezinde bir Polis Meclisi vardı. Bir Serkomiser'in başkanlığında, şayet mümkünse iki ikinci ve iki üçüncü komiserden oluşurdu. Vazifesi; bütün polis merkez ve mevkilerinden gönderilen evrakı tasnif edip gerekli işlemleri icra etmek, onlardan savcılığa verilmesi gerekenleri sevk etmek, ayrıca inzibat işlerine aykırı harekette bulunanlar hakkında kanunen lazım gelen nakdî cezanın tahsiline hükmetmektir. Bkz. Manyas'ızade Refik Bey, 2013: 13-14; Ayr. Bkz. Nureddin Van, *İstanbul Polis Müdüriyeti-i Umümiyyesi; Kuruluşu, Teşkilâtı ve Faaliyetleri (1909-1918)*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2012, s. XXIII.

Tablo 2. Aydın Polis Meclisi

Reis	Serkomiser Niyazi Efendi
Reis Vekili	İkinci Komiser Mustafa Efendi
Aza	İkinci Komiser Ömer Efendi
Aza	Üçüncü Komiser İsmail Efendi
Aza	Üçüncü Komiser Nişli Ali Efendi
Aza	Üçüncü Komiser Goloslu Ali Efendi ⁴¹

Yaşanan yeni ayrılış ve atamaların ardından Aydın Vilayeti Polis teşkilatının 1895 senesinde merkez ve sancaklara dağılım ile unvanlar açısından arz ettiği görüntü ise vilayet salnamesine şu şekilde yansımıştır:

Tablo 3. Aydın Vilayeti Polis Teşkilatı (1895)

Sancaklar	Ser Komiser	İkinci Komiser	Üçüncü Komiser	Nefer	Toplam
İzmir	1	2	17	66	86
Saruhan	-	-	1	13	14
Aydın	-	1	-	8	9
Denizli	-	-	1	6	7
Manisa	-	-	1	7	8
Toplam	1	3	20	100	123 ⁴²

Tablolardan takip edileceği üzere, Komiser Ali Rıza Efendi vilayet polis yapılanmasında daha belirgin bir görüntüye sahip olmuştur. Ancak resmî işlemler açısından aynı gelişmeden bahsedebilmek mümkün değildir. Çünkü terfiye ilişkin yasal prosedür henüz tamamlanmamıştır. Terfiinden bir yılı aşkın bir zaman geçtikten sonra, 1896 Nisan'ında Ali Rıza Efendi yeni bir tercüme-i hal varakası doldurmuştur. Bu varakada aktarılan bilgilerin, ek olarak sunulan resmî evraklarla mukayese edildikten sonra doğrulukları teyit edilmiş ve o şekilde Aydın Vilayeti Serkomiseri tarafından imzalanmıştır. Bu haliyle ve Serkomiser'in Goloslu Ali Rıza Efendi'nin "ifa-yı hüsn-ü hizmet etmekte olduğu" yönündeki mülahazasıyla birlikte varaka 7 Nisan 1896 tarihinde Aydın Valiliği'ne takdim edilmiş ve 27 Nisan'da vali tarafından da onaylanmıştır.⁴³ Böylece yerelde gerekli olan inceleme, imza ve onay işlemleri tamamlanarak tercüme-i hal varakası Ali Rıza Efendi'nin sicil işlemlerinin tamamlanması için Zaptiye Nezareti'ne gönderilmiştir. Nezaret, Ali Rıza Efendi'nin polisliğe giriş ve terfi ile ilgili aktardığı bilgilerin gerçeği yansıtmadığının anlaşılması için ilgili resmî kayıtların çıkarılması işini 13 Eylül 1896 tarihinde Muhasebe birimine havale etmiştir.⁴⁴ Burada mevcut kayıtlar üzerinden yapılan inceleme neticesinde Ali Rıza Efendi'nin aktardığı bilgilerin doğru olduğu 17 Eylül'de teyit edilmiştir. Bu bilgi üzerine Ali Rıza'nın tercüme-i hal varakası Zaptiye Nazırı tarafından tasdik edildikten sonra ek evraklarla ve Zaptiye Nezareti Sicil Şubesi ifadesiyle birlikte tescil edilmek üzere 22

⁴¹ Ayrıca Vilayet Umum Merkez Komiseri üçüncü komiser Yaver Efendi, Polis İdaresi Umur-u Tahririyesi (Yazı İşleri) memuru ise komiser Mahmud Efendi'di. Bkz. *Salname-i Vilayet-i Aydın*, H. 1313/M. 1895, s. 75.

⁴² *Salname-i Vilayet-i Aydın*, H. 1313/M. 1895, s. 75.

⁴³ BOA, DH. EUM. MEM. 129/15-6.

⁴⁴ BOA, DH. EUM. MEM. 129/15-3; 5 Eylül 1312/13 Eylül 1896.

Kasım 1896 tarihinde Sicil-i Ahval Daire-i Umumiyesi Riyaseti'ne takdim edilmiştir.⁴⁵ Böylelikle Ali Rıza'nın kayıt işlemleri tamamlanmış ve asıl tercüme-i hal varakası, nüfus tezkeresi ve üçüncü sınıf komiserlik intihap-namesinin onaylı suretleri de dahil olmak üzere ilgili tüm evraklar muhafaza altına alınmıştır.⁴⁶

Sanık Ali Rıza Efendi

Ali Rıza Efendi, kendi ifadesiyle “*hamdolsun ki*” devlet hizmetine girdiği günden komiserliğe yükseltildiği tarihe kadar ne bir şikâyete konu olmuştur ne de hakkında bir dava açılmıştır.⁴⁷ Üstelik onun bu iyi hali üstlerince de tasdik edilmiştir.⁴⁸ Ancak bu beyanatının üzerinden çok az bir süre geçtikten sonra Ali Rıza Efendi'nin ismi inceleme komisyonlarında zikredilip, mahkeme salonlarında yankılanır olmuştur. Nitekim yeni sicil kayıt işlemlerinin tamamlandığı 1896 senesinde⁴⁹ Goloslu Es-seyyid Ali Rıza Efendi ismi yolsuzlukla ilgili bir iddianın içerisinde yer almıştır. Kendisi, el konulan kaçak fişek kovanlarından 2 bin tanesini satıp bedellerini zimmetine geçirdiği iddiasıyla Jandarma Ermenekli Mehmed Çavuş ile birlikte yargı önünde hesap vermek durumunda kalmıştır. İlk yargılamayı yapan Aydın Vilayet İdare Meclisi tarafından suçları sabit görülmüş ve haklarında Ceza Kanunu'nun 90. maddesi uygulanmıştır. Böylece üçer ay hapislerine, birer sene süreyle memuriyetten çıkarılmalarına⁵⁰ ve ayrıca zimmetlerine geçirdikleri bedelin kendilerinden tahsil edilmesine karar verilmiştir.⁵¹ Ceza Kanunu'nun söz konusu maddesinin içeriğine bakılırsa Vilayet İdare Meclisi hayli iyimser davranmış, Ali Rıza ve suç ortağı için en alt seviyeden bir ceza tayin etmiştir. Çünkü ilgili maddeye göre “her ne suretle olursa olsun devlet malını zimmetine geçiren veyahut başka birinin geçirmesine izin veren mülkiye ve maliye memurları memuriyetten atılır ve üç aydan iki seneye kadar hapis veyahut altı aydan üç seneye kadar sürgün edilirler.”⁵²

90. madde ne kadar yumuşatılmış olursa olsun netice itibariyle Ali Rıza Efendi polis mesleğindeki 12. yılında bir sene süreyle açığa alınmıştır. 1896 yılı vilayet salnamesi bu kararın hemen tatbik edildiğine tanıklık etmeye hazırdır. Nitekim salnamede Polis İdaresi ve Polis Meclisi kısmında Ali Rıza Efendi ismi artık yoktur. Üçüncü komiser sayısı da yukarıda paylaşılan bir önceki yıla ait verilere kıyasla 16'ya düşmüştür.⁵³ Böylece Ali Rıza Efendi'nin cezasını çekmeye başladığı anlaşılmaktadır. Öte taraftan ise Vilayet İdare Meclisi tarafından birinci derecede (bidayeten) verilen kararın bozulması için Mehmed Çavuş ile birlikte bir üst mahkemeye (istinaf) itirazda bulunmuşlardır. Ancak Şura-yı Devlet İstinaf Mahkemesi tarafından icra edilecek olan yeniden yargılanma sürecinin başlayıp tamamlanması toplam

⁴⁵ BOA, DH. EUM. MEM. 129/15-4; 10 Teşrinisani 1312/22 Kasım 1896.

⁴⁶ BOA, DH. SAİD. d., 96/20.

⁴⁷ BOA, DH. EUM. MEM. 129/15-6.

⁴⁸ BOA, DH. EUM. MEM. 129/15-7.

⁴⁹ BOA, ZB. 631/48, s. 2.

⁵⁰ Ali Rıza Efendi, tercüme-i hal varakasında vazifesinde suiistimal görülmesinden dolayı bidayeten bir sene hapsine hükmedilmişse de Şura-yı Devlet İstinaf Mahkemesi'nde yapılan yargılama neticesinde beraatına karar verildiğini beyan etmiştir (BOA, ZB. 631/48, s. 2). Ancak Sicil Komisyonu tarafından düzenlenen kayıtda da üç ay hapsine ve bir sene müddetle memuriyetten çıkarılmasına karar verildiği yazılıdır. Bkz. BOA, ZB. 631/48, s. 10; 3 Mart 1325/16 Mart 1909.

⁵¹ BOA, DH. SAİD. d., 152/152.

⁵² *Düstur*, Tertib-i Evvel, c. 1, s. 556.

⁵³ *Salname-i Vilayet-i Aydın*, H. 1314/M. 1896, s. 75-76.

beş yıl sürmüştür. 17 Eylül 1901 tarihinde düzenlenen ve bir nüshası günümüze intikal eden karara ilişkin mazbata (ilam) sayesinde yapılan yeniden yargılamanın gelişim ve içeriği hakkında detaylı bilgiye ulaşabilme imkânı hasıl olmuştur. İlamda kaydedildiği üzere, İstinaf Mahkemesince yapılan inceleme neticesinde Ali Rıza ve Mehmed Çavuş hakkında Vilayet İdare Meclisi tarafından verilmiş olan ilk hükmün eksik tetkiklere dayandığı tespit edilerek feshedilmesine ve eksikliklerin tamamlanması için ilgili bütün evrakın Aydın'a iadesine karar verilmiştir. Ancak Şura-yı Devlet İstinaf Savcılığı (Müdde-i Umumilik) bu kararı - gerekçesi aşağıda paylaşılacak olan- bir itirazla temyize götürmüştür. Şura-yı Devlet Temyiz Mahkemesi de kararın bozulması (nâkız) yönünde bir hükme varmıştır. O hükümle birlikte ilgili tüm evraklar İstinaf Mahkemesi'ne iade edilmiştir. Ali Rıza Efendi ile Mehmed Çavuş için yeniden yargılanma yolunun açılması bu sayede mümkün olmuştur. Kendileri, yapılan tebligata uygun olarak duruşma için belirlenen tarihte mahkemede hazır bulunmuşlardır. İstinaf Müdde-i Umumi Hacı Aziz Beyefendi'nin de hazır bulunduğu duruşmada ilk olarak Temyiz Mahkemesi'nin fesih kararı ve gerekçesi okunmuştur:

Usul-ü Muhakemat-ı Cezaîye Kanunu hükümlerine göre eğer İstinaf Mahkemesi bir kararı feshederse yargılama sürecini tamamlamak zorundadır. Oysa İstinaf Mahkemesi Vilayet Meclisi'nden verilen ilk kararı feshettikten sonra ilgili evrakların mahalline iade edilmesine hükmetmiştir. Bununla kanunen isabetsiz olan bir eyleme imza atılmıştır. İstinaf kararının bozulmasına hükmedilmiş olması bundan dolayıdır.

Bu açıklamanın ardından Temyiz Mahkemesi'nin bu bozma kararına ne diyecekleri sorusuna sanıklar Ali Rıza ile Mehmed Çavuş tarafından kabul ettikleri yönünde bir cevap verilmiştir. Savcı Hacı Ali Bey de aynı mütalaada bulunduğunu beyan edince mahkeme heyeti yapılan müzakere neticesinde bozma kararını kabul etmiştir. Böylece yeniden yargılama süreci başlatılmış ve sanıklardan esas hakkındaki savunmaları istenmiştir. İlk sözü Ali Rıza Efendi almış ve “fişeklere el konulduğuna dair vazifesinin gereği olan jumali düzenleyerek usulüne uygun şekilde merciiine takdim ettiğini ve fişeklerin satılması işinden haberdar olmadığını” ifade etmiştir. Mehmed Çavuş ise “amiri olan Komiser Ali Rıza tarafından kendisine içinde ne olduğunu bilmediği bir bohçanın verildiğini, bunu söylenen yere götürüp teslim ettiğini ve nizama aykırı herhangi bir hareketinin söz konusu olmadığını” söylemiştir. Savunmalarının ardından her ikisi de beraatlarını talep etmişlerdir. Onların ardından Savcı Bey “sanıkların sorumluluk doğurur herhangi bir hareketlerinin sabit olmamasından dolayı beraat etmelerine karar verilmesi yönündeki” mütalaasını beyan etmiştir.

Mütalaanın ardından taraflara başka eklemek istedikleri bir husus olup olmadığı sorulmuş ve “yoktur” cevabı alındıktan sonra mahkemenin sona erdiği ilan edilmiştir. Bundan sonra mahkeme heyeti tarafından durumun gereğinin müzakere edilmesine geçilmiştir. Yapılan müzakere neticesinde nihai karar verilmiş ve açıklanmak üzere sanıklar mahkeme salonuna alınmıştır. 16 Mayıs 1901 Perşembe günü istinaf yoluyla yapılan yargılama neticesinde ve savcılıkça ortaya konulan mütalaa doğrultusunda Aydın polis komiserlerinden Ali Rıza Efendi ile Ermenekli Jandarma Mehmed Çavuş'un fişek meselesinde sorumluluk doğurur herhangi bir hareketlerinin sabit olmadığı anlaşıldığından beraatlarına, yargılama gideri olan 140 kuruşun da bölüştürülmek suretiyle kendilerinden

tahsil edilmesine çoğunlukla karar verilmiştir.⁵⁴ Böylece oybirliği olmaksızın ve zihinlerde beliren bazı soru işaretleriyle birlikte Ali Rıza Efendi'nin suçsuzluğu mahkemece onaylanmış oluyordu. Bununla birlikte ve takip eden satırlarda tanıklık edileceği gibi Goloslu Ali Rıza üzerine atılı bu iddia ile meslekî yaşantısının her bir köşe başında karşılaşacaktır.

İkinci Komiser Ali Rıza Efendi

Ali Rıza Efendi yukarıda aktarılan yargılama sürecinin devam ettiği 1900 yılının mart ayında izinli olarak İstanbul'a gitmiş ve Heyet-i Teftişîye Dairesi'nde⁵⁵ çalışmıştır. Yeni bir terfiinin ilk adımı olan bu hizmette altı buçuk ay bulunmuş ve kendi deyimiyle o süre zarfında devletten bir kuruş maaş almamıştır.⁵⁶ Buradaki vazifesi bitince süreç de tahmin edildiği şekilde neticelenmiş ve Goloslu Ali Rıza Efendi devam eden yargı sürecinin gölgesinde yeni bir terfi sevinci yaşamıştır. Takvim yaprakları 28 Eylül 1900⁵⁷ tarihini işaret ettiğinde kendisi 500 kuruş maaşla İzmit Sancağı ikinci sınıf polis komiserliğine yükseltilmiştir. Esasında Aydın Vilayet salnameslerinden takip edilebildiği kadarıyla Ali Rıza Efendi bir yıllık meslekten uzaklaştırılma cezasını tamamlayıp yeniden polis teşkilatına dahil edildiği 1897 yılından itibaren İzmir Polis Meclisi'nde ikinci komiser olarak kaydedilmiştir.⁵⁸ Bu atama muhtemelen söz konusu kadroda doğan boşluğu doldurmak amacıyla açıktan yapılmıştır. Ali Rıza Efendi'nin sadece unvan olarak taşıdığı anlaşılan ikinci komiserlik vazifesini kadrosunun İzmir'den İzmit'e nakledileceği 1900 yılının Eylül ayına kadar sürdürdüğü görülmekte⁵⁹, hatta 1901 yılında dahi -muhtemelen önceki yılın kayıtlarının aynen kopya edilmesinden dolayı- ismine vilayet salnamesinde tesadüf edilmektedir.⁶⁰ Ali Rıza Efendi'nin yokluğunu nihayet 1902 yılı vilayet salnamesinden itibaren takip edebilmek mümkündür.⁶¹

Netice itibarıyla Ali Rıza Efendi açıktaki geçen bir yılı dışarıda tutulacak olursa meslekte geride bıraktığı 15. yıl itibarıyla polislik kariyerinde önemli bir aşama daha kat ederek ikinci komiserliğe terfi etmiştir. Yeni görev yeri polis teşkilatı açısından son derece sade bir görüntü arz etmektedir. Teşkilat oluşumunu tamamladığı 1885 senesinde sadece bir adet üçüncü komiser ve dört polis neferi olmak üzere toplam beş mensuba sahipti. Jön Türk Devrimi'nin gerçekleştiği 1908 senesinde, yani 23 yıl boyunca İzmit Emniyet teşkilatının

⁵⁴ BOA, ZB, 631/48: 1; 3 Cemaziyülahır 1319/17 Eylül 1901. Bu karar sicil kaydına da işlenmiştir. Bkz. BOA, DH. SAİD.d, 152/152.

⁵⁵ Heyet-i Teftişîye Reisliği 1900 yılı itibarıyla kurulmuştur. Heyet bünyesinde çalıştırılmak üzere 1500 kuruş maaşlı 16 kişilik bir polis müfettişi kadrosu oluşturulmuştur. Daha sonra bu kadroya 1500 kuruş maaşlı bir polis müfettişi kadrosu daha ilave edilmiştir. Bkz. Hüseyin Hüsnü Gören, *Birinci Yüzyılda (1839-1938) Türk Polis Teşkilatının Tekâmül, Teşkilat ve Kadro Hareketleri*, Yay. Haz. Ebubekir Açıkgöz, Emniyet Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 2018, s. 22; Şahin, *Dersaadet Polis Mektebi*, s. 14-15.

⁵⁶ BOA, ZB, 631/48, s. 2.

⁵⁷ Emniyet Genel Müdürlüğü arşivinde bulunan özlük dosyasında Ali Rıza Efendi'nin 27 Ağustos 1900 (14 Ağustos 1316) tarihinde İzmit ikinci sınıf komiserliğine terfiyan tayin edildiği kayıtlıdır. Ayrıca Ali Rıza Efendi'nin Tetkik-i Tensikat Komisyonu'na sunduğu ve aşağıda ayrıntıları paylaşılacak olan 30 Mart 1911 tarihli dilekçesine Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti Sicil Kalemi tarafından yapılan derkenarda kendisinin 26 Kasım 1899 (14 Teşrinisani 1315) tarihinde açıktan Serkomiserliğe seçilmiş olduğu da kayıtlıdır (*EGM Özlük Dosyaları*, Atık-996).

⁵⁸ *Salname-i Vilayet-i Aydın*, H. 1315/M. 1897, s. 52.

⁵⁹ *Salname-i Vilayet-i Aydın*, H. 1316/M. 1898; H. 1317/M. 1899, s. 53.

⁶⁰ *Salname-i Vilayet-i Aydın*, H. 1319/M. 1901, s. 53.

⁶¹ *Salname-i Vilayet-i Aydın*, H. 1320/M. 1902, s. 53.

kadro durumunda ciddi bir değişim yaşanmamıştır. O yıl itibariyle müstakil İzmit Sancağı'nda bir Serkomiser, bir ikinci komiser, iki üçüncü komiser, iki komiser muavini ve üç de polis memuru olmak üzere toplam kadro mevcudu dokuza yükselmişti.⁶² Öte taraftan bir arşiv vesikasında İzmit ve bağlı birimler için bir ikinci, bir üçüncü komiser ile 14 kaza ve 12 nahiye polisi tertip edildiği ve bunların yıllık toplam maaşları olarak da 74 bin 400 kuruş tahsis edildiği kayıtlıdır.⁶³ Müstakil bir sancak olması münasebetiyle devlet salnamesine dahil edilen İzmit'in polis teşkilatı hakkında salnamelerde -diğer birimler gibi- ayrıntılı bilgiler yer almadığından Ali Rıza Efendi'yi ismen takip edebilmek de mümkün olmamıştır.

Goloslu Ali Rıza'nın İzmit'teki meslekî yaşantısına gelince tamamıyla çalkantılarla dolu olduğu görülecektir. Nitekim burada henüz üçüncü yılını doldurmuşken yeni bir açığa alınma durumuyla karşı karşıya kalmıştır. Hakkındaki iddia, devlet memurlarının ticaretle uğraşmalarının yasak olmasına rağmen kendisinin İzmit'te iki dükkân açıp çıraklar vasıtasıyla bakkallık etmekte olduğu yönündedir. Bu nedenle İzmit Mutasarrıflığı tarafından İstanbul'a şikâyet edilmiştir. Şikâyet, Dahiliye Nezareti tarafından Heyet-i İntihabiye'ye havale edilmiş ve Ali Rıza Efendi 25 Eylül 1903 tarihi itibariyle tedbir amaçlı açığa alınmıştır.⁶⁴ Ancak açıkta geçen günleri çok uzun sürmemiştir. Çünkü Heyet-i İntihabiye tarafından yürütülen araştırma neticesinde söz konusu dükkanların Ali Rıza Efendi ile doğrudan bir bağlantıları tespit edilememiştir. Dükkanların sadece Ali Rıza Efendi'nin yardımıyla açıldıkları ve onunla yakınlığı bulunanlardan birisi tarafından işletildiği, dolayısıyla iddiaların gerçeği yansıtmadığı anlaşılmıştır. Bu durumu ve söz konusu ticaretin, komiserin vazifesine sekte vurmadağı gibi İzmit ahalisine de bir zararı dokunmadığı gerçeğini göz önünde bulunduran Heyet-i İntihabiye Ali Rıza Efendi'nin "şu durumda" azledilmesinin adalete aykırı olacağına hükmetmiştir.⁶⁵ Bu şekilde düzenlenen Heyet-i İntihabiye mazbatasını uyarınca kendisi açığa alınışından yaklaşık bir hafta sonra, 3 Ekim 1903 tarihinde mevcut maaşıyla birlikte memuriyetine iade ettirilmiştir.⁶⁶

Ali Rıza Efendi böylelikle bir iftiraya maruz kaldığını ve suçsuzluğunu bir kez daha ispat etmiştir. Gerçi imparatorluğun yüksek noktalarında kendisini gözetip kollayan hamilerinin gizli elleri Ali Rıza'nın girdiği hukukî mücadelelerden hep zaferle ayrılmasında hissedar olabilirler. İlerleyen satırlarda bu iddiayı belirgin kılmaya müsait bazı gelişmelerin varlığına tanık olunacaktır. Ayrıca Ali Rıza Efendi hatırlanacağı üzere imparatorluğun işlek ticaret ağına sahip liman kentlerinden birisinde doğup büyümüş ve oradan aynı niteliğe sahip olan İzmir'e göç etmişti. Burada da iki yıl kadar ticaretle meşgul olmuştu. Dolayısıyla söz konusu sahada belirli bir deneyime sahipti. Sözün özü, kendisi belki o deneyimlerinin iteklemesiyle belki de eski alışkanlıklarından sıyrılmayışının bir yansıması olarak söz konusu dükkanların İzmit halkının istifadesine sunulması noktasında sanılandan daha fazla etkin ve hissedar olmuş olabilir.

⁶² Tanışık, *Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti Kayıtlarına Göre Polis Teşkilatı Kadro Hareketleri (1909-1938)*, s. 34, 51.

⁶³ Bkz. *BOA, ZB, 434/25*; 19 Teşrinievvel 1322/1 Kasım 1906.

⁶⁴ *BOA, DH, SAİD. d., 152/152*.

⁶⁵ *EGM Özlük Dosyaları*, Atık-996.

⁶⁶ Özlük dosyasında iade tarihi 23 Eylül 1903 (10 Eylül 1319) olarak kaydedilmiştir ki açığa alındığı ve incelemelerin yapıldığı tarihler dikkate alınınca bunun gerçeği yansıtmadığı görülecektir.

Goloslu Ali Rıza Efendi, hakkındaki suçlamaların sıcaklığını muhafaza ettiği günlerde bu kez sanki meslekî kariyerinin nasıl gelgitlerle dolu olduğunu ispatlamak istercesine ismini imparatorluğun seçkin polisleri arasına yazdırmasını sağlayacak, hatta hakkında oluşan kötü imajı silecek bir eylem içerisinde bulunmuştur. Vesikalara yansıdığı üzere kendisi 1904 senesinde İzmit'in asayiş ve huzurunun sağlanması noktasında üstün hizmet ve yararlıklar göstermiştir. Bu durum yerel idarenin dikkatinden kaçmamış ve İzmit Mutasarrıflığı'ndan Dahiliye Nezareti'ne takdim edilen 2 Ekim 1904 tarihli bir yazıyla Ali Rıza Efendi'nin '*rütbe-i salise*' ile taltifi talep edilmiştir. Bu talep gereğinin yapılması ricasıyla 18 Ekim 1904 tarihinde nezarettten Sadaret'e sunulmuştur.⁶⁷

Üçüncü Komiser Ali Rıza Efendi

Ali Rıza Efendi hakkındaki taltif talebine Sadaret cephesinden nasıl bir geri dönüşte bulunulduğuyla ilgili herhangi bir vesikaya tesadüf edilememiştir. Ancak bu tarihten sonra doldurulan tercüme-i hal varakasında ve o varakadan hareketle oluşturulan sicil kaydında Ali Rıza Efendi'nin sahip olduğu herhangi bir rütbeye atıfta bulunulmamış olması taltif meselesinin akamete uğradığını delalet etmektedir. Sonuç ne olursa olsun öyle bir talebin imparatorluk merkezine aksettirilmiş olması bile sicil dosyasında olumsuz yönde bir şişkinlik oluşmaya başlayan Goloslu Ali Rıza için rahat bir nefes alma fırsatı doğurmuş olmalıdır. Hatta kendisinin imparatorluğun üçüncü rütbesine sahip memurlarından birisi olarak ve büyük bir heyecan içerisinde ikinci komiserlikten ser-komiserliğe terfi ettirileceği gün için bir geri sayıma başlamış olması da muhtemeldir. Öte taraftan öyle bir gelişmenin yaşanması, yani Ali Rıza Efendi'nin pürüzsüz bir terfi imza atması, bu çalışmanın onun kariyeriyle ilgili olarak savunduğu inışli çıkışlı şeklindeki tezin iflası demek olacaktır. Ancak Ali Rıza Efendi kimseyi yanıltmadı. Kendisini yine kariyeriyle birlikte ani bir düşüşün içerisinde buldu. 28 Ağustos 1905 tarihli bir atama yahut merkeze çağırılma emri aldı. 500 kuruş olan mevcut maaşını muhafaza ediyordu, ancak rütbesi için aynı durum söz konusu değildi. İstanbul muvakkat ilave polis üçüncü sınıf komiserliğine tayin edilmişti.⁶⁸ Kısacası terfi ettirileceği günü beklerken tenzil-i rütbe ile karşılaştı. Birçok hususta olduğu gibi böyle ani bir düşüşün neden kaynaklandığı noktasında vesikalar sessizliğe bürünüyor. Yukarıda, memur nizamına aykırı olarak ticaretle uğraştığına ilişkin suçlamalardan her ne kadar aklanmış olduğuna kanaat getirilse de Ali Rıza'nın öyle bir eyleme imza atabileceğine ilişkin güçlü sinyallerin varlığına işaret edilmişti. Bu hususta genişletilip neticeye vardırılan bir inceleme yahut soruşturma onunla ilgi böyle bir karar alınmasının gerekçesini oluşturmuş olabilir.

Buraya kadar aktarılanlardan kestirilebileceği üzere artık ne yaparsa yapsın, hatta hiçbir şey yapmasın Goloslu Ali Rıza Efendi ve ismi daima şaibenin göbeğinde yer almaktadır. Hatta İstanbul'da görevlendirildiği günlerde maaşının nereden ödeneceği hususu bile merkez ve yereldeki memurlar arasında hayli hararetle bir yazışmaya konu olmuştur. Ödemenin Zaptiye Nezareti merkez tahsisatından mı yoksa İzmit emvalinden mi yapılacağı noktasında yereldeki memurlar ihtilafa düşünce İzmit Mutasarrıflığı 15 Ekim 1906 tarihinde 'bu noktada ne yapmak lazım gelir?' sorusunu Zaptiye Nezareti'ne yöneltmek mecburiyetinde kalmıştı. Nezaret Muhasebesi'nden alınan bilgilerden hareketle bu soru için 1 Kasım'da kısa ama oldukça net bir cevap kaleme alınmıştı: Dersaadet üçüncü ilave bölüğü

⁶⁷ BOA, DH. MKT, 900/53.

⁶⁸ BOA, DH. SAİD.d., 152/152; EGM Özlük Dosyaları, Atik-996.

komiserlerinden Goloslu Ali Rıza Efendi 'burada' geçici olarak istihdam edilmiş olduğundan bir yıllık maaşı olan 6 bin kuruşun (500x12) İzmit Livası'nın 1906 senesi emvalinden ödenmesi gerekmektedir.⁶⁹ Bunun için ayrı bir havalenamenin (ödeme emri) düzenlenip İzmit'e gönderilmesi gerektiği hususu aynı tarihte Maliye Nezareti'ne yazılmıştır.⁷⁰ Ancak Maliye'den İzmit'e konuyla ilgili herhangi bir belge veya cevap ulaşmamıştır. Bu durum İzmit Livası Muhasebeciliği kanalıyla teyit edilince Zaptiye Nezareti 23 Aralık 1906 tarihinde Maliye'den gereğinin süratle yerine getirilmesini isteyen bir hatırlatma yazısı kaleme almıştır.⁷¹ Ancak yıl sonunun (Rumi takvime göre şubat ayı) yaklaşmış olmasına karşın Maliye Nezareti'nden beklenen havalename bir türlü İzmit'e ulaşmamıştır.⁷² Bu nedenle 3 Şubat 1907 tarihinde İzmit Mutasarrıflığı durumu tekrar Zaptiye Nezareti'ne bildirmek zorunda kalmıştır. Nihayet hayli yoğun süren bu yazışma trafiğinin ardından beklenen havalename bir gün sonra (4 Şubat) Maliye'den İzmit'e gönderilmiştir.⁷³ Devlet merkezinde kızığa çekilme türünden bir uygulamaya maruz kaldığı gözlemlenen Ali Rıza Efendi'nin başkent günleri yaklaşık iki yıl sürmüştür. 5 Ekim 1907 tarihinde tekrar İzmit Sancağı'na iade edilmiştir. 500 kuruşluk maaşını muhafaza etmekle birlikte sınıfında herhangi bir değişiklik yoktur. Kendisi için oluşturulduğu anlaşılan İzmit Sancağı muvakkat ilave üçüncü sınıf polis komiserliğine nakledilmiştir.⁷⁴

Açıktan Komiser Ali Rıza Efendi

İkinci İzmit günlerinde Ali Rıza Efendi için her şey yoluna girecek midir? Yaklaşan emeklilik günlerine artık herhangi bir sorun veya soruşturma ile karşılaşmaksızın erişebilecek midir? Bu sorulara cevap üretebilmek için öyle uzun uzadıya beklemeye gerek yoktur. Çünkü Ali Rıza'nın İzmit'e nakledilişinden sonraki memuriyet hayatı bir yıl bile sürmemiştir. Takip eden satırlarda daha belirgin olarak fark edileceği üzere, 1908 Devrimi sonrası İttihatçılarca girilen II. Abdülhamid kadrolarını (*devr-i sabık memurlarını*) tasfiye etme arzusunun doğurduğu girdap Ali Rıza Efendi'yi de içine çekmiştir. Temmuz ayında gerçekleşen devrimin en heyecanlı günlerinde Ali Rıza Efendi bir kez daha açığa alınmıştır. Ama neden? O günlerin en popüler söylemi Sultan Abdülhamid rejimine yakın isimlerden olmak yahut öyle isimlerle yakın ilişki içerisinde bulunmaktır. Ancak ilk etapta Ali Rıza Efendi için böyle bir gerekçe yoktur. İzmit Mutasarrıflığı'ndan Zaptiye Nezareti'ne bildirildiği üzere, Goloslu Ali Rıza'nın kötü ahvali ağızdan ağıza dolaşacak kadar ayyuka çıkmıştır. Bu nedenle şehirde kalması artık uygun değildir. Mutasarrıflığın bu bildirimini Zaptiye Nezareti'nin 5 Ağustos 1908 tarihinde Ali Rıza Efendi'nin tebdili yönünde bir karar alması için yeterli olmuştur. Ancak o kararı uygulama sahasına aktarmak için sadece 'dedikodu' yeterli değildir, esaslı bir gerekçe lazımdır. Bunun için Zaptiye Nezareti 6 Eylül tarihli emriyle İzmit Mutasarrıflığı'ndan Ali Rıza'nın bahsedilen kötü ahvalinin içeriği hakkında bilgi verilmesini istemiştir.⁷⁵

⁶⁹ BOA, ZB, 434/25; 19 Teşrinievvel 1322/1 Kasım 1906; ZB, 434/57; 22 Kânunusani 1322/4 Şubat 1907.

⁷⁰ BOA, ZB, 343/15; 19 Teşrinievvel 1322/1 Kasım 1906.

⁷¹ BOA, ZB, 343/62; 10 Kânunuevvel 1322/23 Aralık 1906.

⁷² BOA, ZB, 434/40; 17 Kânunuevvel 1322/30 Aralık 1906.

⁷³ BOA, ZB, 434/71; 7 Şubat 1322/20 Şubat 1907.

⁷⁴ BOA, DH. SAİD.d., 152/152; EGM Özlük Dosyaları, Atik-996.

⁷⁵ BOA, ZB, 621/127; 24 Ağustos 1324/6 Eylül 1908.

Muhtemelen o tarz bir taleple karşılaşılmayacağını düşündüğünden İzmit Mutasarrıflığı hazırlıksız yakalanmıştır. Böyle olunca Abdülhamid devri kadrolarına yönelik üretilen gerekçe Ali Rıza Efendi için de işletilmiştir. Bu durum 9 Eylül 1908 tarihinde kaleme alınan cevap mahiyetindeki yazıdan rahatlıkla anlaşılabilir. Nitekim İzmit Mutasarrıflığı'nın ifadesi olmak üzere, esasında Ali Rıza Efendi'nin halihazırda sabit veya ispatlanmış herhangi bir suçu yoktur. Ancak II. Abdülhamid'in çevresindeki isimlerden mabeyinci (Sarica) Ragıp Paşa ile bir yakınlığı vardır. Bu ise İzmit'te kendisine karşı bir nefret ve düşmanlık uyandırmıştır. Artık şehirde kalmasının uygun olamayacağına kanaat getirilmiş olması bundan dolayıdır. Mutasarrıflığın bu gerekçe ve cevabı Zaptiye Nezareti için yeterli gelmiş ve 24 Eylül'de İzmit'e gönderilen yazıda Ali Rıza Efendi'nin, hakkında daha sonra Heyet-i İntihabiye tarafından nihaî bir karar verileceği açıklamasıyla 'şimdilik' açığa alındığı,⁷⁶ yerine de Dersaadet eski polis ikinci sınıf komiserlerinden Ahmed Zihni Efendi'nin tayin edildiği belirtilmişti. Mutasarrıflıktan sadece Ali Rıza Efendi'nin açığa alınma, Ahmed Zihni'nin de işe başlama tarihlerinin bildirilmesi istenmişti.⁷⁷ Liva Muhasebeciliği'nden alınan bilgiler doğrultusunda İzmit Mutasarrıflığı, 11 Ekim 1908 tarihli cevap yazısında İzmit polis ikinci komiserliğine tayin edilen Ahmed Zihni Efendi'nin 4 Ekim'de işbaşı yaptığını, açığa alınan Ali Rıza Efendi'nin kaydının ise 3 Ekim 1908 tarihi itibarıyla silinmiş olduğunu aktarmıştı.⁷⁸ Bu bilgilerin sicil defterlerine işlenmesiyle ilgili olarak imparatorluğun merkez büroları arasındaki yazışmalar bir müddet daha devam etmiştir.⁷⁹

Son yazışmalarda dikkati çeken gelişme II. Abdülhamid'in en yakın adamlarından olan Ragıp Paşa ile Ali Rıza arasındaki yakınlığa ilişkin iddialardır. Şayet bu iddialar gerçeği yansıtıyorsa Ali Rıza Efendi üzerindeki koruyucu elin Ragıp Paşa olma ihtimali yüksektir. Ancak o bağlantıya ilişkin kesin verilerden mahrumiyet öyle uzun uzadıya yorumda bulunabilmeyi, dolayısıyla Ali Rıza'nın hikayesi ile ilişkilendirilmeyi mümkün kılmamaktadır.

Halkın Adamı Ali Rıza Efendi

Ali Rıza Efendi'nin açığa alınmasından sonra tahmin edilmesi güç ve son derece ilginç gelişmeler yaşanmıştır. Biraz evvel aktarıldığı üzere, İzmit Mutasarrıflığı tarafından halkın Ali Rıza'ya karşı büyük bir nefret ve düşmanlık beslediği vurgulanmıştı. Ancak şimdi aynı halk onun için kelimenin tam manasıyla bir karşı taarruz başlatmıştı. Yediden yetmiş bütün İzmit halkı Ali Rıza Efendi'nin göreve iade edilmesi arzusuyla kaleme sarılmıştı. Bu şekilde Osmanlı Arşivi'nin en renkli ve uzun vesikalarından birisi olmaya aday 700-800 imzayı geçkin⁸⁰ bir dilekçe (*mahzar*) hazırlanarak Sadaret'e sunulmuştu. Mutasarrıflığın iddialarının aksini savunan o dilekçe incelenmesi için Sadaret'ten Dahiliye Nezareti'ne havale edilmişti. Ancak nezaretten İzmitlilerin iade talebine ilişkin olarak herhangi bir geri dönüş söz konusu olmamıştır. Onlar da isteklerinde ne kadar samimi ve kararlı olduklarını

⁷⁶ Ali Rıza Efendi, sicil kaydına bakılırsa 17 Eylül 1908 tarihinde Heyet-i İntihabiye tarafından açığa alınmıştır bkz. *BOA, DH. SAİD.d, 152/152*. Ancak kendisi 3 Ekim 1908 tarihinde "kötü hallerinden dolayı" Zaptiye Nezareti'nin emriyle açığa çıkarılmış olduğunu ifade etmiştir *BOA, ZB, 631/48: 2*.

⁷⁷ *BOA, ZB, 436/65; 11 Eylül 1324/24 Eylül 1908*.

⁷⁸ *BOA, ZB, 103/26; 28 Eylül 1324/11 Ekim 1908*.

⁷⁹ *BOA, ZB, 103/26; 6 Teşrinievvel 1324/19 Ekim 1908*.

⁸⁰ Dahiliye Nezareti arzuhal üzerinde 500'den fazla imza olduğunu kaydetmiştir. Bkz. *BOA, DH. MKT, 2631/36, s. 3; 27 Eylül 1324/10 Ekim 1908*.

ispatlamak istercesine yeni bir halk hareketine kalkışmışlardır. Aralarında gayrimüslimlerin de bulunduğu tüccar ve eşraftan 8-10 kişilik bir heyet bütün kasabayı temsilen 10 Ekim 1908 tarihinde kalkıp İstanbul'a gitmiştir. Heyet, "Sevgili eski komiserleri" Ali Rıza hakkında lazım gelen takibatın kanun dairesinde yapılması ve akabinde onun görevine iade edilmesi amacıyla Dahiliye Nezareti'ne bir arzuhal sunmuştur. Bu hususta neden böyle ısrarcı bir tutum takındıklarını merak edenler için arzuhallerine birkaç satır eklemeyi unutmamışlardır. Çünkü "kendisi sekiz yıldır İzmit'te sadakat ve doğruluk içerisinde vazifesini yürütmüştür. Şimdi ise sadece bazı kötü maksat sahibi kimselerin mesnetsiz ithamlarından dolayı azledilmiştir. Bu ise adalete tamamen aykırıdır."⁸¹

İzmitlilerin yoğun talep ve ısrarı karşısında Dahiliye Nezareti nihayet sessizliğini bozmuş ve heyet tarafından arzuhalin sunulduğu gün Ali Rıza'nın azledilme sebeplerinin bildirilmesi istemiyle İzmit Mutasarrıflığı'na bir telgraf çekilmiştir.⁸² Bunun üzerine ve yine aynı gün içerisinde mutasarrıf Seyyid Ali imzasıyla İstanbul'a zehir zemberek bir cevap ulaşmıştır. Mutasarrıf Bey'in ifadesiyle Ali Rıza Efendi önceki idare zamanında (Abdülhamid Devri) nice fena işlere (*mesâvi*) bulaşmıştır. Tek tek gün yüzüne çıkarılan o işlerinden dolayı birkaç kez azline teşebbüs edilmiştir. Ancak Ragıp Paşa'ya olan mensubiyeti münasebetiyle polis memurluğuna devam etmiştir. Şimdi ise kendisini koruyacak kollayacak kimse kalmadığından Zaptiye Nezareti tarafından açığa alınmıştır ki bu son derece gerekli ve yerinde bir eylemdir. Mutasarrıf Seyyid Ali, halk tarafından Sadaret ve Dahiliye Nezareti'ne sunulan arzuhallere de kendince açıklık getirmiştir. Ona göre söz konusu arzuhallerde tamamen Ali Rıza'nın parmağı vardır. Kendisi "*şuna buna ve en ziyade ayak takımına müracaat*" ederek görevine iade edilebilmesi için sürekli imzalı dilekçeler yazdırmaktadır. Hatta Abdülhamid idaresine taraftar olan bazı kent sakinlerini yeni hükümet aleyhine hareket etmeleri noktasında teşvik etmekten geri durmadığı yönünde de haberler alınmıştır. "*İtidal ve asayişe muhtaç olunan şu günlerde*" Ali Rıza Efendi'nin o tür eylemlere kalkışması asla tasvip edilmediğinden Zaptiye Nezareti'nden kendisinin İstanbul'a çağrılması talep edilmiştir. Ancak nezaretten henüz bir cevap alınamamıştır. Mutasarrıf Bey, "*Ali Rıza'nın bir yandan teşvikat ve tahrikata cüret etmekte olduğu istihbar edildiğinden başkente aldırılması lüzumunu arza mecbur oldum*"⁸³ açıklamasıyla yazısına nokta koymuştur.

Görüldüğü üzere, İzmit Mutasarrıflığı yukarıdaki cevabıyla Ali Rıza Efendi'nin açığa alınmasını sanki kendi taleplerinin neticesinde gelişen bir eylem değil de Zaptiye Nezareti'nin bir tasarrufu gibi göstermiştir. O nedenle Dahiliye Nezareti 15 Ekim 1908 tarihli bir yazıyla bu kez Zaptiye Nezareti'nin kapısını çalmıştır. İzmit Mutasarrıflığı'ndan alınan cevap ve halk tarafından sunulan dilekçelerin ek yapıldığı söz konusu yazı esasında yerel idarenin kaygısına ortak olunduğuna ilişkin bir ifadeyle başlamaktadır: Elbette Dahiliye Nezareti de halkı tahrik edici eylemlere asla taraftar değildir. Ancak 500'den fazla imza ve mühür taşıyan dilekçelerde Ali Rıza Efendi'nin sadece bazı kötü niyetli kimselerin iftiralari neticesinde azledildiğinden bahsedilmekte ve bu nedenle onun görevine iade edilmesi ısrarla talep edilmektedir. Bu noktada açığa alınma eylemini gerçekleştiren Zaptiye Nezareti'nden

⁸¹ BOA, DH. MKT, 2631/36, s. 2; 27 Eylül 1324/10 Ekim 1908.

⁸² BOA, DH. MKT, 2631/36, s. 3; 27 Eylül 1324/10 Ekim 1908.

⁸³ BOA, DH. MKT, 2631/36; s. 1; 27 Eylül 1324/10 Ekim 1908.

istenen “gereğinin yerine getirilip neticenin bildirilmesidir.”⁸⁴ Burada yerine getirilmesi istenen ‘gerek’ vesikada açıkça ifade edilmemiş olsa da sonraki yazışmalar onun Ali Rıza’nın görevine iade edilmesiyle alakalı olduğunu göstermektedir.

Goloslu Ali Rıza Efendi hakkında Dahiliye ve Zaptiye nezaretleri arasındaki yazışma trafiğinin başlayıp devam ettiği, hatta son yazışmanın mürekkebinin kurumadığı 16 Ekim’de İzmit halkı İstanbul’a yeni bir dilekçe daha ulaştırmıştır. İzmit’in Müslim ve gayrimüslim sakinlerinden dört kişinin imzasını taşıyan ve Dahiliye Nezareti’ne sunulan dilekçenin içeriğini tahmin etmek artık çok güç değildir: Kendisinden halkın son derece hoşnut olduğu Ali Rıza Efendi kanuna aykırı olarak açığa alınmıştır. Daha evvel sunmuş oldukları dilekçeleriyle ilgili olarak kendilerine henüz bir dönüş olmamıştır. Meselenin bu şekilde sürüncemede bırakılması ise İzmit halkının (*ahalimiz*) yeis ve kederini her geçen gün artırmaktadır. Bu duruma bir son vermenin yolu Ali Rıza Efendi’ye mümkün olan en kısa süre içerisinde mesleğine geri dönüş izninin sağlanmasından geçmektedir.⁸⁵ Dahiliye Nezareti, dilekçelerin İzmit Mutasarrıflığı’nın iddia ettiği gibi Ali Rıza Efendi’nin yönlendirmesiyle yazıldığına artık inanmadığını ispatlamak istercesine halkın söz konusu taleplerini hiç vakit kaybetmeksizin ve bu kez ‘gereğinin süratle yerine getirilmesi istemiyle’ 20 Ekim’de Zaptiye Nezareti’ne yönlendirmiştir.⁸⁶

Halkın talepleri ve o talepler doğrultusunda şekillenen ve neredeyse bir direktife doğru giden Dahiliye Nezareti’nin yazıları neticesinde nihayet Zaptiye Nezareti de sessizliğini bozmuştur. Gelen son yazıya Heyet-i İntihabiye’den alınan bilgiler doğrultusunda 25 Ekim tarihli bir cevap verilmiştir. Buna göre, esasında Ali Rıza Efendi’nin polislikte devam etmesinin hem siyaseten hem de işin bir icabı olarak asla uygun olamayacağına kanaat getirerek süratle değiştirilmesini talep eden İzmit Mutasarrıflığı’dır. Ali Rıza’ya işten el çektirilmiş ve yerine yeterliliğini ispatlamış olan Zihni Efendi’nin seçilerek İzmit’e gönderilmiş olması söz konusu taleple alakalıdır. Bu görüntü altında Zaptiye Nezareti’nin son sözü, Ali Rıza Efendi’nin görevine iade edilmesi gibi bir durumun artık mümkün olmadığı yönündedir.⁸⁷ Bu cevapla birlikte artık devletin kapıları Ali Rıza Efendi için sanki bir daha açılmamak üzere kapatılmış gibidir. Açılması için o zamana değin İzmit halkının taleplerine ortak olan Dahiliye Nezareti açısından da Goloslu Ali Rıza dosyası kapanmak üzeredir. Nitekim 1 Kasım 1908 tarihinde Zaptiye Nezareti’ne gönderilen son yazıda artık ‘kanundışılık’ veya ‘göreve iade’ kavramlarına rastlanmamaktadır. Üstüne üstlük İzmit Mutasarrıflığı’nın açığa alınmış olan Ali Rıza Efendi’nin ‘oradan kaldırılması’ talebinin Zaptiye Nezareti tarafından süratle yerine getirilmesi istenmektedir.⁸⁸ Böylelikle Ali Rıza Efendi için beklenen son adım adım yaklaşmaktadır. O adımlardan ilki Dahiliye Nezareti’nden ulaşan talebin Zaptiye Nezareti tarafından Heyet-i İntihabiye’ye havale edilmesi olmuştur. Bunun üzerine heyet tarafından “görevine iade edilmesi için dilekçe yazdırmaya teşebbüs ettiği gerekçesiyle İzmit Mutasarrıflığı tarafından oradan kaldırılması” istenen Komiser Ali Rıza Efendi’nin durum ve dosyası üzerinde başlatılan incelemeler

⁸⁴ BOA, DH. MKT, 2631/36, s. 4; 2 Teşrinievvel 1324/15 Ekim 1908.

⁸⁵ BOA, DH. MKT, 2640/20; 3 Teşrinievvel 1324/15 Ekim 1908.

⁸⁶ BOA, DH. MKT, 2640/20; 7 Teşrinievvel 1324/20 Ekim 1908.

⁸⁷ BOA, DH. MKT, 2640/20; 12 Teşrinievvel 1324/25 Ekim 1908; ZB, 327/64; 12 Teşrinievvel 1324/25 Ekim 1908.

⁸⁸ BOA, DH. MKT, 2643/79; 19 Teşrinievvel 1324/1 Kasım 1908.

tamamlandığında varılan karar “onun polislik mesleğine yeniden girebilmesi için nezaret tarafından istihdamına onay (*cevaz-ı istihdam*) verilmesinin gerekli olduğu” yönündedir. Bu hususun mutasarrıflık kanalıyla kendisine tebliğ edilmesi istenmiştir. O istek ve alınan karar doğrultusunda durumun Ali Rıza’ya iletilmesi için Zaptiye Nezareti’nden İzmit Mutasarrıflığı’na 15 Kasım 1908 tarihli bir yazı gönderilmiştir.⁸⁹

Tensikzede Ali Rıza Efendi

Heyet-i İntihabiye’nin, hakkında aldığı kararın kendisine iletilmesinden sonra mesleğe iade edilmesi yönünde önceki türden dilekçelere tesadüf edilememiş olması Ali Rıza Efendi’nin ve en büyük destekçisi olan halkın ümidini büsbütün yitirmiş olduğuna yorulabilir. Son yazışmanın üzerinden iki ay gibi bir süre geçtikten sonra Ali Rıza Efendi ile yeniden karşılaşabilmek mümkün olmuştur. Çünkü 18 Ocak 1909 tarihinde Zaptiye Nezareti’nden İzmit Mutasarrıflığı’na gönderilen bir yazı Ali Rıza Efendi’yi de ilgilendirmektedir. Ancak yazı içerik olarak bu kez tahminlerin ötesindedir. Mesela bu çalışma açısından bir pelesenk niteliği kazandığı kesin olan ‘açığa alınma, iade istemi yahut şehirden uzaklaştırılma’ gibi kavramlar yoktur. İçerik; birkaç yıl evvel İzmit’te inşa edilmiş olan Polis Dairesi’ne ilişkindir. İnşaatla ilgili yazışmalara ulaşamayınca konu hakkında bilgi sahibi olan isimlere müracaat edilmesi mecburiyeti doğmuştur. İstanbul Polis Müdürlüğü’nce yürütülen çalışmalar neticesinde üç isim ön plana çıkmıştır. O isimlerden birisi de Ali Rıza Efendi’dir. Diğer iki isimden Ragıp Efendi inşaatla alakalı herhangi bir bilgisinin bulunmadığını, Mehmed Bey ise sadece o iş için oluşturulan komisyonda üye sıfatıyla bulunduğunu, hafriyata asla dokunmadığını, mevcut bütün harcamaların Ali Rıza Efendi marifetiyle yapılmış olduğunu ve dolayısıyla ilgili evrakların ondan sorulması gerektiğini beyan etmiştir. Bunun üzerine kendisine ulaşmak için bir araştırma başlatılmış ve neticesinde Ali Rıza Efendi’nin ailesiyle birlikte İzmit’te ikamet etmekte olduğu öğrenilmiştir.⁹⁰ Dolayısıyla Mutasarrıflığın, İzmit’ten uzaklaştırılması yönündeki tüm ısrar ve gayretine karşın Ali Rıza Efendi halen son görev yerindedir ve sanki yukarıdaki yorumun yersiz olduğunu ispatlamak istercesine görevine iade edileceği günün gelmesini beklemektedir.

Yorumda yaşanan çatışmanın gereksiz, mesleğe iade edilmek için beklemeninse nafile eylemler olduğu inşaat ile ilgili yazışmanın üzerinden çok az bir zaman geçtikten sonra gün yüzüne çıkmıştır. Yukarıda paylaşıldığı üzere, Ali Rıza Efendi hakkında son kararı verecek olan Heyet-i İntihabiye nihayet incelemelerini tamamlamış ve onun meslekten ihracına hükmetmiştir. Bundan sonraki süreçte Ali Rıza Efendi için üretilen vesikaların anahtar kelimesi ‘azil’ anlamındaki ‘infisal’dır. O, kesintilerle birlikte toplam 25 yılı geride bıraktığı, bir diğer ifadeyle ne eksik ne fazla tastamam ömrünün yarısını verdiği meslekî yaşantısının son durağına gelmiştir. Polisliğe veda ettiği ve muhtemelen hayatının en zor anlarından birisini yaşadığı o süreçte son bir vazifesi kalmıştır. Usul ve kanuna uygun olarak, Zaptiye Nezareti’nden gelen emir doğrultusunda artık meslekle herhangi bir bağının kalmadığına resmîyet kazandıracak olan tercüme-i hal varakalarının sonuncusunu kendi elleriyle doldurmak zorundadır. Çalışmanın başında işaret edilen ve akışında karşılaşılan özgeçmişteki tutarsızlıklar çoğunlukla işte böyle sarsıntılı bir ruh haliyle doldurulan söz

⁸⁹ BOA, ZB, 436/82; 2 Teşrinisani 1324/15 Kasım 1908.

⁹⁰ BOA, ZB, 436/93; 5 Kânunusani 1324/18 Ocak 1909.

konusu varakadan kaynaklanmıştır. Daha önce de ifade edildiği üzere, Ali Rıza Efendi kendisi açısından herhangi bir anlam yahut değer ifade etmeyen bir prosedürü öyle gelişigüzel cevaplarla yerine getirmiş veya işsiz kalmanın yarattığı sarsıntıyla özgeçmişine ilişkin bilgileri hatırlamakta zorlanmış olabilir. Hangi sebepten kaynaklanmış olursa olsun Goloslu Ali Rıza en nihayetinde o tercüme-i hal varakasını bizzat doldurmuş ve işlenmesi için Zaptiye Nezareti Sicil Şubesi'ne teslim etmiştir. Sonraki süreç o varakayla alakalı tescil işlemlerinin eksiksiz surette yerine getirilmesi için merkez bürolar arasında cereyan eden hararetle bir yazışma trafiğinden ibarettir. Özetle o aşamada ilkin Sicil Şubesi tarafından varaka üzerinde usule uygun olarak gerekli tetkikler yapılmıştır. Akabinde Ali Rıza Efendi tarafından polislik hizmetindeki mazesine dair aktarılan bilgilerle ilgili resmî kayıtların çıkarılması için varakası 21 Ocak 1909 tarihinde Zaptiye Nezareti Muhasebe Dairesi'ne gönderilmiştir. Muhasebe, 'eski komiser' Ali Rıza'nın hizmet süresi, maaş miktarı ve sebepleriyle birlikte açığa alınma ve azil tarihlerine ilişkin oluşturduğu bir tablo eşliğinde varakayı 23 Ocak'ta Sicil Şubesi'ne iade etmiştir.⁹¹ Ali Rıza Efendi tarafından doldurulan tercüme-i hal varakasından tayin ve azline ilişkin olarak aktarılan tarihinin birçoğu genellikle bu tabloda yer alanlarla uyuşmamaktadır.

Tablo 4. Ali Rıza Efendi'nin Siciline Dair Zaptiye Muhasebesi Tarafından Hazırlanan Tablo

Memuriyet Yeri/Görevi	İstihdam Süresi			Maaşı Kuruş	Açığa Alınma
	Rumi Miladi	Başlangıç	Bitiş		
Aydın Vilayeti Polis Neferliği	R	15 Nisan 1300	6 Şubat 1310	300	
	M	27 Nisan 1884	19 Şubat 1895		
Aydın Vilayeti Üçüncü Komiserlik	R	7 Şubat 1310	14 Eylül 1316	400	
	M	19 Şubat 1895	27 Eylül 1900		
İzmit Sancağı İkinci Komiserlik	R	15 Eylül 1316	11 Eylül 1319	500	İki dükkân açarak çıraklar vasıtasıyla bakkallık etmekte olduğundan memurların ticaretle uğraşmaları kanunen yasak olduğu için Dahiliye Nezareti'nin bildirimine üzerine Heyet-i İntihabiye'nin 24 Eylül 1903 tarihli mazbatasıyla açığa çıkarılmıştır.
	M	28 Eylül 1900	24 Eylül 1903		
İzmit Sancağı İkinci Komiserlik	R	20 Eylül 1319	14 Ağustos 1321	500	
	M	3 Ekim 1903	27 Ağustos 1905		
Dersaadet 3/2 Muvakkat İlave 3. Komiserlik	R	15 Ağustos 1321	21 Eylül 1323	500	
	M	27 Ağustos 1905	4 Ekim 1907		
İzmit Sancağı 3/2 Muvakkat İlave Üçüncü Komiserlik	R	22 Eylül 1323	4 Eylül 1324	500	Kötü ahvalinden dolayı İzmit'te kalmasının uygun olamayacağı mutasarrıf tarafından bildirilince hakkında daha sonra bir karar alınmak üzere Heyet-i İntihabiye'nin 17 Eylül 1908 tarihli mazbatasıyla açığa çıkarılmıştır.
	M	5 Ekim 1907	17 Eylül 1908		

⁹¹ BOA, ZB, 631/48, s.3; 10 Kânunusani 1324/23 Ocak 1909; DH. SAİD. d, 152/152.

Ali Rıza Efendi'nin tercüme-i hal varakası Sicil Şubesi'ne teslim edildikten bir gün sonra (24 Ocak 1909) "üzerinde gerekli tetkikler yapılmıştır" açıklamasıyla ve Zaptiye Nazırı imzasıyla tescil edilmek üzere Sicil-i Ahval-i Memurin Komisyonu Riyaseti'ne gönderilmiştir. Komisyondan ayrıca tescil işlemi tamamlandıktan sonra varakanın çoğaltılacak bir kopyasının kayıt altına alınması için Zaptiye Nezareti'ne gönderilmesi istenmiştir.⁹² Bu istek doğrultusunda Komisyon'a⁹³ bağlı Sicil Müdüriyeti hemen işe koyulmuş, ancak yapılan düzenlemeler esnasında bir eksiklik fark edilmiştir: Ali Rıza Efendi'nin açığa alınma sebebi olarak sadece kötü halleri ibaresi kayıtlara yansımış, başkaca bir bilgiye yer verilmemiştir. Oysa o kötü hallerin neden ibaret olduğunun bilinmesi gerekmektedir. Çünkü kendilerine verilen özel talimatın bir gereği olarak memuriyetten çıkarılma sebepleri sicillere açık bir şekilde işlenmelidir. Bu hususlar Sicil Müdüriyeti tarafından Komisyona iletilmiş ve söz konusu varakaya ait işlemlerin tamamlanabilmesi için gerekli olan o bilgilerin Zaptiye Nezareti'nden sorulması istenmiştir. Bu istek ve eksikliklere ilişkin olarak hazırlanan 26 Ocak 1909 tarihli yazı Sicil Komisyonu'ndan nezarete iletilmiştir.⁹⁴ Zaptiye Nezareti esasında Ali Rıza Efendi hakkında yürütülen eski yazışmalardan hareketle istenen bilgiyi aktarabilecek imkana sahip olmasına rağmen Sicil Komisyonu'nun sorusunu 27 Ocak'ta İzmit Mutasarrıflığı'na iletmıştır.⁹⁵ Oradan alınıp 8 Şubat'ta Sicil-i Ahval Müdürlüğü'ne aktarılan cevap eskilerin bir tekrarından ibarettir: "Ali Rıza'nın kötü ahvali ağzdan ağza dolaşmaktaydı. Ancak bu husus somut bir biçimde ispat edilememişti. Sadece II. Abdülhamid'in adamlarından Ragıp Paşa'ya intisap ettiği, bununsa kendisine karşı kentte bir nefret ve düşmanlık uyandırdığı bilinmekteydi."⁹⁶

Bu bilgilerin ardından Sicil-i Ahval-i Memurin Komisyonu son olarak Ali Rıza Efendi'nin halihazırda düzenlenmekte olan tercüme-i hal varakasına ait işlemlerin tamamlanabilmesi için ihtiyaç duyulan bazı evrakları temin gayesiyle bu kez 15 Şubat'ta Şura-yı Devlet Riyaseti'nin kapısını çalmıştır. Amaç, Ali Rıza'nın İzmir'de görevliken (vesikada yanlışlıkla polis neferliği şeklinde kaydedilmiştir) hakkında Vilayet İdare Meclisi tarafından bidayeten verilmiş olan bir sene hapis cezasının (Daha evvel de düzeltildiği üzere, Ali Rıza Efendi'ye dört ay hapis, bir yıl meslekten çıkarılma cezası verilmişti) Şura-yı Devlet tarafından yapılan incelemeler neticesinde iptal edildiğine ilişkin kararın onaylı bir suretinin Sicil Komisyonu'na gönderilmesini sağlamaktır.⁹⁷ Bu noktada herhangi bir geri dönüş alınmayınca komisyonun bağlı olduğu Dahiliye Nezareti devreye girmiş ve nazır namına

⁹² BOA, ZB, 631/48, s. 4; 11 kânunusani 1324/24 Ocak 1909.

⁹³ Ali Rıza Efendi'nin sicil kaydının oluşturulması için yapılan yazışmalara ilişkin evraklar üzerinde Memurin-i Mülkiye Komisyonu başlığı (antet) yer almaktadır. Oysa herhangi bir daireye bağlı olmadan çalışan bu komisyon II. Meşrutiyet'i müteakip kaldırılmış ve "Sicil-i Ahvâl İdâresi" adıyla bu kez Dahiliye Nezareti teşkilatı içerisinde yeniden kurulmuştu (1908). (Bkz. Serap Sunay, *II. Abdülhamid Döneminde Balıkesirli Mülki Görevliler Hakkında Bir İnceleme (Sicil-i Ahval Kayıtlarına Göre 1879-1909)*, Afyonkarahisar Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2007, s. 14). Zaptiye Nezareti de Ali Rıza ile ilgili yukarıdaki yazışmaların sonucunda Sicil-i Ahval-i Memurin Komisyonu'nu muhatap almıştır. Dolayısıyla Ali Rıza'nın kaydının düşürülmesi çalışmalarının yürütüldüğü günlerde yaşanan o değişim nedeniyle Osmanlı memurları mevcut antetli evrakı çöpe atmak yerine onu tükenene kadar kullanmayı sürdürmek gibi bir tasarruf yoluna gitmişlerdir.

⁹⁴ BOA, ZB, 631/48, s. 5; 13 Kânunusani 1324/26 Ocak 1909.

⁹⁵ BOA, ZB, 436/96; 14 kânunusani 1324/27 Ocak 1909.

⁹⁶ BOA, ZB, 631/48, s. 6; 26 Kânunusani 1324/8 Şubat 1909.

⁹⁷ BOA, ZB, 631/48, s. 7; 2 Şubat 1324/15 Şubat 1909.

müştaşar imzasıyla 24 Şubat'ta bir kez daha Şura-yı Devlet'e müracaat edilmiştir.⁹⁸ Nihayet beklenen cevap 6 Mart'ta Şura-yı Devlet Reisi imzasıyla Dahiliye Nezareti'ne sunulmuştur.⁹⁹

Son yazışmalarla birlikte bütün eksiklikler tamamlanmış ve Sicil-i Ahval-i Memurin Komisyonu 16 Mart 1909 tarihinde Ali Rıza Efendi'nin asıl tercüme-i hal varakasına son şeklini vermiştir.¹⁰⁰ Bu varaka, onun hizmet sürelerine, aldığı maaşlara ve azledilme sebebine dair Zaptiye Nezareti Muhasebesi'nin 23 Ocak tarihli yazısı, Zaptiye Nezareti Sicil Şubesi'nin 8 Şubat 1909 tarihli cevap müzekkeresi, Şura-yı Devlet Riyaseti'nin onaylı ilam sureti ve nüfus tezkeresiyle birlikte Sicil-i Ahval İdare-i Umumiyesi tarafından incelendikten sonra komisyona iade edilmiş ve tüm evraklarla birlikte muhafaza altına alınmıştır.¹⁰¹

Hakkında yapılan son işlemlerle birlikte Ali Rıza Efendi için meslekî yaşantısının son perdesi kapanmak üzeredir. Ancak imparatorluk bürokrasisinin en hareketli günlerini yaşadığı II. Meşrutiyet Dönemi'nin hemen başında Ali Rıza Efendi açısından “çıkmadık candan ümit kesilmez” özdeyişi adeta hayat bulmuş gibidir. Anımsanacağı üzere Meşrutî idarenin yeniden tesis edilışinin ardından, tam tarih vermek gerekirse 1908 Ağustos'unun ilk haftasından itibaren İttihatçılar devlet dairelerinde hızlı bir tensikata girişmişlerdi. Maksat, görünürde kötü sicilli ve ihtiyaç fazlası olan memurların, gerçekteyse II. Abdülhamid devri kadrolarının devlet teşkilatından ayıklanmasıydı. Polis teşkilatı, tensikat işinden en fazla etkilenen kurumların başında geliyordu. Çünkü İttihatçılar otoritenin tamamıyla kendilerinde olduğunu ispatlamak için polis kadrolarında mutlak hakimiyet kurmak arzusundaydılar. Bu arzu özellikle birçok güvenlik zafiyetinin görüldüğü 31 Mart Vakası'nın ardından büsbütün artmıştı. Ancak tensikat işine esaslı bir plandan uzak olarak girildiğinden problem ve şikayetlerin önü alınamamıştı. Oluşan aksaklık ve belirsizlikleri giderme amacıyla 30 Haziran 1909 tarihinde bir Tensikat Kanunu çıkarıldı. Bununla her nezaret ve daire bünyesinde üçer üyeden müteşekkil Tensikat komisyonları oluşturuldu.¹⁰² Tensikat Kanunu'nun dördüncü maddesi merkez dairelerde oluşturulacak komisyonların vazife ve yetkilerinin vilayet merkezlerindeki amirlerle mutasarrıflara da şamil olacağını beyan ediyordu.¹⁰³

Heyet-i İntihabiye tarafından verilen yukarıdaki karar¹⁰⁴ doğrultusunda meslek ve devletle olan alakası kesilmiş olan Goloslu Ali Rıza Efendi için bahsedilen Tensikat Kanunu'nun birinci maddesi son değil ama yeni bir ümit ışığı doğurmuştur. Çünkü o

⁹⁸ BOA, ŞD, 2780/36.

⁹⁹ BOA, ZB, 631/48, s. 9; 21 Şubat 1324/6 Mart 1909.

¹⁰⁰ BOA, ZB, 631/48, s. 10; 3 Mart 1325/16 Mart 1909.

¹⁰¹ BOA, DH. SAİD.d., 152/152; 27 Safer 1327/7 Mart 1325. ZB, 631/48: s. 1.

¹⁰² Nureddin Van, “II. Meşrutiyetin İlanından Sonra Polis Teşkilatının Değişimi Ve Dönüşümü”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 34, Kütahya 2012, s. 288-289; Erkan Tural, *II. Meşrutiyet Döneminde Devletin Restorasyonu Bağlamında 1909 Teşkilat ve Tensikat Kanunu*, Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İzmir 2006, s. 47-90.

¹⁰³ *Düster*, Tertib-i Sani, c. 1, s. 327

¹⁰⁴ Yukarıda aktarıldığı üzere Ali Rıza Efendi Heyet-i İntihabiye tarafından meslekten azledilmişti. Ancak sicil dosyasında, Heyet-i İntihabiye tarafından ileride hakkında bir karar alınmak üzere 17 Eylül 1908 tarihinde sadece açığa çıkarıldığı kayıtlıdır (*EGM Özlük Dosyaları*, Atik-996). Dolayısıyla sicil dosyası oluşturulurken heyet tarafından yapılan inceleme neticesinde Ali Rıza Efendi'nin meslekten ihraç edilmiş olduğuna ilişkin kayıtların gözden kaçırılmış olduğu anlaşılacaktır.

maddede, komisyonların vazifesinin meşrutiyetin ilanından önce veya sonra bir şekilde memuriyetlerinden ayrılmış yahut azledilmiş olan bütün memurların sicillerini ve yetkinliklerini inceleyip istenen şartları taşıyanların ilgili dairenin uygun görülen bir memuriyetinde yeniden istihdam edilmelerine karar vermek olduğu ifade edilmiştir.¹⁰⁵ Bu münasebetle ve her ne kadar dilekçesi mevcut olmasa da Ali Rıza Efendi'nin İzmit Liva Tensik Komisyonu'na müracaat ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü komisyon, onun tercüme-i hal varakasıyla ağızdan ağıza dolaşmakta olan eski ahvalinden hareketle artık devlet hizmetinde istihdam edilmesinin uygun olmayacağına kanaat getirmiş ve Tensikat Kanunu'nun 11. maddesi¹⁰⁶ uyarınca hakkında işlem yapmıştır. Nihayet kendisine senet mukabilinde 20.820 kuruş 30 pare tazminat ödenerek hükümetle olan alakası kesilmiştir.¹⁰⁷

Goloslu Ali Rıza Efendi örneğinde görüldüğü üzere komisyonlar kısa bir incelemenin ardından kötü şöhret sahibi memurlarla yaşı 65'i geçmiş olanları işten çıkarmakta, o günün ifadesiyle yerlerine “namuslu memurlar” tayin etmekteydiler. Komisyonların daha verimli ve etkin çalışmalarını sağlamak, ayrıca Tensikat Kanunu'nun eksikliklerini gidermek amacıyla 14 Mayıs 1910 tarihinde bir de Zeyl-i Tensikat Kanunu hazırlanmıştı. Ancak bazen çok hızlı ve gelişigüzel bir şekilde hareket etmek bazen haksız hukuksuz uygulamalara yol açmaktaydı. O şekilde mağdur edildiklerini düşünen memurların sayısı hayli artmıştı. Bu duruma engel olmak gayesiyle Tensikat komisyonları tarafından verilen kararları yeniden incelemek ve herhangi bir haksızlık olup olmadığını tespit etmek üzere 20 Ağustos 1910 tarihinde Babıâli'de bir Tetkik-i Tensikat Komisyonu oluşturulmuştu. Şura-yı Devlet üyelerinden birisinin başkanlık etmekte olduğu bu komisyonda ayrıca her daireden bir üye vardı. Kadro harici kalıp başvuruda bulunan polislerin sayısındaki artış komisyona Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti'nden de bir üye seçilmesini gerektirmişti.¹⁰⁸ İmparatorluk bürokrasisinin tensikat ateşiyle kasıp kavrulduğu o günlerde Ali Rıza Efendi ümidinin henüz tükenmediğini ispatlamak istercesine 30 Mart 1911 tarihli ve İzmit eski ikinci komiseri imzalı bir dilekçeyle Tetkik-i Tensikat Komisyonu'na müracaat etti. Arzusu mesleğe yeniden iade edilmesini sağlayacak adil bir karara varılmasıydı. Komisyon hiç vakit kaybetmeksizin Ali Rıza Efendi'nin dilekçesini gündemine aldı ve sağlıklı bir karara varabilmek için gerekli belgeleri toplamaya başladı. İlk olarak 9 Nisan'da İzmit Mutasarrıflığı'ndan Ali Rıza Efendi hakkında Liva Tensik Komisyonu tarafından verilen kararın bir sureti temin edildi, ardından Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti'nden Ali Rıza'nın sicili istendi. Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti Sicil Kalemi, istenen kaydı Ali Rıza Efendi'nin dilekçesine derkenar yaparak komisyona takdim etti. Gerekli evrakın toplanmasının ardından Ali Rıza'nın dilekçesi Tetkik-i Tensikat Komisyonu'nda okundu. Toplanan evraklar incelendi ve nihayet komisyon 10 Ağustos 1911 tarihinde kararını verdi. Bu karar Ali Rıza Efendi'nin

¹⁰⁵ *Düstur*, Tertib-i Sani, c. 1, s. 326-327

¹⁰⁶ Takvim-i Vekayi ile 10 Temmuz 1909 tarihinde ilan edilen Tensikat Kanunu'nun 11. maddesi ile “kötü şöhret sahibi olmayıp da sadece ehliyet ve malumat derecelerine nazaran artık devlet memuriyetinde istihdam edilmeleri komisyonlarca uygun görülmeyenlerin” hizmet süreleri baz alınarak kendilerine ödenecek tazminat bedelleri belirlenmektedir. (*Düstur*, Tertib-i Sani, c. 1, s. 331-332). Oysa İzmit Liva Tensik Komisyonu Ali Rıza Efendi'yi meslekten ihraç ederken onun kötü şöhretini de göz önünde bulundurmuş, dolayısıyla bu madde ile apaçık bir çelişkiye düşmüştür.

¹⁰⁷ *EGM Özlük Dosyaları*, Atık-996.

¹⁰⁸ Van, “II. Meşrutiyetin İlanından Sonra Polis Teşkilâtının Değişimi Ve Dönüşümü”, 288-289; Tural, *II. Meşrutiyet Döneminde Devletin Restorasyonu Bağlamında 1909 Teşkilat ve Tensikat Kanunu*, 47-90.

hikâyesinin daha fazla uzamasına müsaade etmeyecek türdendir. Çünkü İzmit Livası Tensik Komisyonu tarafından alınan kararı tasdik etmektedir. Bu karar müracaat ettiği Ali Rıza Efendi'ye aktarılmak üzere ilgili evraklarla birlikte Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti'ne gönderilmiş, oradan da 14 Ağustos'ta Memurin Kalemi Müdüriyeti'ne havale edilmiştir. Ayrıca Ali Rıza Efendi'nin künyesi üzerine kaydedilmek için o kararın bir kopyası da İzmit Mutasarrıflığı'na gönderilmiştir.¹⁰⁹ Sonraki süreçte Goloslu Ali Rıza'nın diğer meslektaşları gibi devlet kapısını yeniden aralayabilmek adına Şura-yı Devlet veya Osmanlı Mebuslar Meclisi'ne müracaat edip etmediğine ilişkin herhangi bir kayda tesadüf edilmemiştir. Ancak öyle bir müracaatta bulunmuş olsa bile, ilerleyen zaman içerisinde Osmanlı polis teşkilatında onun ismine veya cismine tesadüf edilememiş olması teşebbüsünün semeresiz kaldığını ispatlamaktadır. Dolayısıyla Ali Rıza Efendi'nin Osmanlı polis teşkilatı ile olan bağı, rafa kaldırılan eski evraklarından ve -birincisi daha fazla olduğu tahmin edilen- acı tatlı hatıralarından ibarettir. Sonraki yaşantısı hakkında ise hiçbir şey bilinmemektedir. Sade, ancak mimli bir vatandaş olarak toplum safındaki yerini almış ve muhtemelen ailesinin geçimliğini sağlayacak yeni bir iş yahut 'ticarî bağlantı' arayışına hararetle koyulmuş olmalıdır. Belki bir on yıl daha yaşayarak Cumhuriyet Türkiye'sinin doğuşuna tanıklık etmiştir, tıpkı mutlakiyetten meşrutiyete geçişte olduğu gibi...

Değerlendirme

Goloslu Ali Rıza Efendi'nin meslekî yaşantısı son derece hareketli geçmiştir. Hatta o dönemde Osmanlı bürokrasisini en fazla meşgul eden aynı düzeydeki memurlar arasında bir sıralama yapılacak olsa kendisi şüphesiz listeye en üst sıralardan giriş yapacaktır. Onun hikâyesi içerisinde sadece hareketlilik ve ilginçlik taşıyor olmasından ötürü önemli değildir. Onu daha takip edilir kılan hususiyet, Osmanlı polis teşkilatının kuruluş ve gelişimine ilişkin nice ayrıntıyı bünyesinde barındırıyor olmasıdır. Osmanlı ülkesinde polis mekteplerinin açılmasından evvel polis olmak isteyenlerde ne tür kıstaslar aranırdı? Komiserliğe yükselmek ve orada tutunabilmek için ne yapmak gerekirdi? Polis memur ve komiserleri ne kadar maaş alırlardı? Meslekî kariyerde sürekli bir yükseliş içerisinde bulunabilmek yahut düşüşe uğramamak için hangi hususlara dikkat etmek gerekirdi? Bir Osmanlı polisi niçin açığa alınır veya meslekten ihraç edilirdi? Göreve geri dönebilmesinin yolu neyden veya nereden geçirdi? Bütün bir şehir halkına gerçekten kendisini sevdirebilir yahut onları kendisinden tamamen nefret ettirebilir miydi? Tensikat ateşinden yara almadan sıyrılıp çıkabilmek için hangi şartlara sahip olmak gerekiyordu? Ali Rıza Efendi'nin hikâyesinde böyle nice soruya cevap üretecek gelişmeler gizlidir. Üstelik cevapların, imparatorluk bürokrasisindeki bazı usul ve işleyişe dair ayrıntılarla birlikte aktarılmış olması çalışmanın bir diğer önemli cephesini oluşturmuştur. Mesela tercüme-i hal varakalarından hareketle memur sicillerini tutmakla görevli komisyonların çalışma usullerine, Osmanlı mahkeme ve meclislerinin dereceleriyle karar alma yahut bozma biçimlerine, Tensikat komisyonlarının oluşum ve işleyişleriyle incelemelerini sağlıklı bir zeminde gerçekleştirip gerçekleştirmediğine, ayrıca çok net olmamakla birlikte Osmanlı bürokrasisindeki himaye sistemine ilişkin bazı önemli detaylara bu çalışma vasıtasıyla erişebilme imkânı vardır.

¹⁰⁹ EGM Özlük Dosyaları, Atik-996.

Kaynaklar

I. Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA) Belgeleri (Belgelerin tam künyeleri metin içerisinde verilmiştir.)

Dahiliye Nezareti Sicill-i Ahvâl Komisyonu Defterleri. (DH. SAİD. d)

96/20.

152/152.

Dahiliye Nezareti Emniyet Şubesi Memurin Kalemi (DH. EUM. MEM)

129/15-2.

Dâhiliye Mektubî Kalemi (DH.MKT)

900/53.

2631/36.

2640/20.

2643/79.

Zaptiye Nezareti (ZB)

103/26.

327/64.

343/15.

343/62.

434/25.

434/40.

434/57

434/71.

436/65.

436/82.

436/93.

436/96.

621/127.

631/48.

Şura-yı Devlet (ŞD)

2780/36.

II. Emniyet Genel Müdürlüğü Personel Dairesi Başkanlığı Özlük Dosyaları Arşivi

Atik-996.

III. Düstur

Düstur, Tertib-i Evvel, c. 1.

Düstur, Tertib-i Evvel, c. 2.

Düstur, Tertib-i Evvel, c. 6.

Düstur, Tertib-i Evvel, c. 8.

Düstur, Tertib-i Sani, c. 1.

IV. Salnameler

Salname-i Vilayet-i Aydın, 1301, 1302, 1313, 1314, 1315, 1316, 1319, 1320.

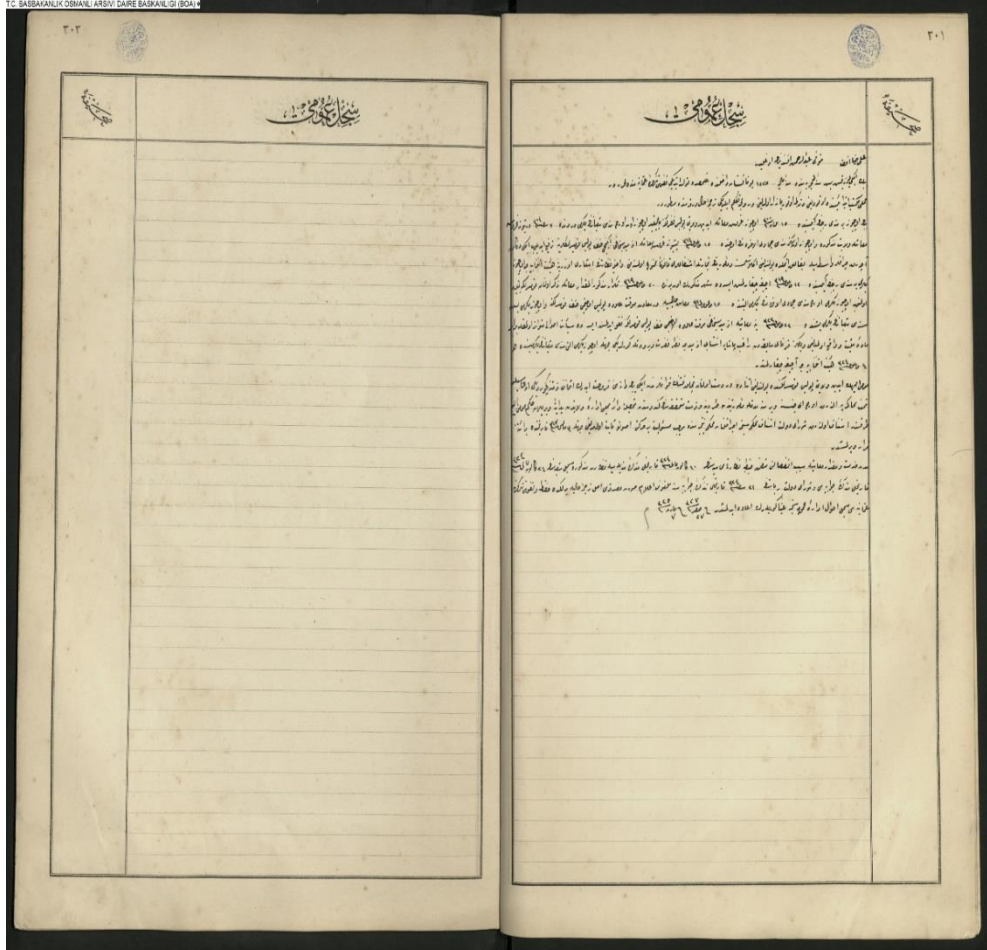
V. Araştırma-İncelemeler

- Alyot, Halim, *Türkiye’de Zabıta, Tarihi Gelişim ve Bugünkü Durum*, Türk Polis Tarihi Araştırma Merkezi, Ankara 2008.
- Atar, Zafer -Ferdî Çiftçiöğlü, “XIX. Yüzyılda Osmanlı Devleti İçin Balkanlarda Stratejik Bir Liman Kenti: Golos”, *Journal of Social And Humanities Sciences Research*, 5/25, 2018, 2299-2305.
- Bilgiç, Veysel K. -Muhittin Karakaya, “Türk Polis Teşkilatının Tarihi Gelişimi”, *Polis Bilimleri Dergisi*, c. 4 (1-2), Ankara 2002, 171-186.
- Çetin, Atillâ, “Sicill-i Ahvâl Defterleri ve Dosyaları Hakkında Bir Araştırma”, *Vakıflar Dergisi*, XXIX, Ankara 2005, 87-104.
- Demirel, Yurdal, “Osmanlı Dönemi Polis Eğitiminden Bir Sayfa: Polis Dershanesi”, *Türk Polis Tarihinin Kökenleri*, Ed. Yücel Yiğit, Polis Akademisi Yay., Ankara 2017, 377-397.
- Ergin, Osman Nuri, *Türkiye Maarif Tarihi*, c. 3-4, Eser Matbaası, İstanbul 1977.
- Gören, Hüseyin Hüsnü, *Birinci Yüzyılda (1839-1938) Türk Polis Teşkilatının Tekâmül, Teşkilat ve Kadro Hareketleri*, Yay. Haz. Ebubekir Açıköz, Emniyet Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 2018.
- Kılıç, Rüya, *Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler*, Kitapyayınevi, İstanbul 2005.
- Kiel, Machiel, “Velestin”, *TDV. İA*, c. 43, İstanbul 2013, 22-24.
- Küçükkaşçı, Mustafa S., “Tarihi Süreçte Seyyid ve Şerif Kavramlarının Kullanımı”, *Osmanlı Araştırmaları*, XXXIII, (Prof. Dr. Muammer Kemal Özergin Hatıra Sayısı-I), İstanbul 2009, 87-129.
- Kütükoğlu, Mübahat, “Lütfi Paşa Âsafnâmesi”, *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu’na Armağan*, İstanbul 1991.
- Lévy-Aksu, Noémi, *Osmanlı İstanbulu’nda Asayiş 1879-1909*, Çev. Serra Akyüz, Yay. Haz. Ali Berktaş, İletişim Yay., İstanbul 2017.
- Manyas’izade Refik Bey, *Nizâmât-ı Zabtiye Yâhûd Vezâ’if-i Zâbita*, Polis Akademisi Yay., Ankara 2013.
- Okçabol, Derviş, *Türk Zabıta Tarihi ve Teşkilat Tarihçesi*, Polis Akademisi Yay., Ankara 2016.
- Sakaoğlu, Necdet, *Osmanlı Eğitim Tarihi*, İletişim Yay., İstanbul 1991.
- Sarıyıldız, Gülten, *Sicil-i Ahvâl Komisyonu’nun Kuruluşu ve İşlevi (1879-1909)*, Der Yay., İstanbul 2004.
- Sarıyıldız, Gülten, “Osmanlı’da Asayiş ve İç Güvenlik: Men-i Mürûr Nizamından Kriminal Kimliklendirmeye”, *Türk Polis Tarihinin Kökenleri*, Ed. Yücel Yiğit, Polis Akademisi Yay., Ankara 2017, 399-419.
- Sunay, Serap, *II. Abdülhamid Döneminde Balıkesirli Mülki Görevliler Hakkında Bir İnceleme (Sicil-i Ahval Kayıtlarına Göre 1879-1909)*, Afyonkarahisar Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2007.
- Şahin, Eyüp, *1907’den 2000’e Polis Okulları*, APK Dairesi Başkanlığı Yay., Ankara 2001.
- Şahin, Eyüp, *Dersaadet Polis Mektebi*, Polis Akademisi Yay., Ankara 2018.
- Şahin, Eyüp, *Türk Polis Eğitim Tarihi*, Emniyet Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 2018.

- Tanışık, Gökhan, *Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti Kayıtlarına Göre Polis Teşkilatı Kadro Hareketleri (1909-1938)*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun 2009.
- Tongur, Hikmet, *Türkiye’de Genel Kolluk-Teşkil ve Görevlerinin Gelişimi*, Polis Akademisi Yay., Ankara 2016.
- TURAL, Erkan, *II. Meşrutiyet Döneminde Devletin Restorasyonu Bağlamında 1909 Teşkilat ve Tensikat Kanunu*, Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İzmir 2006.
- Van, Nureddin, *İstanbul Polis Müdüriyet-i Umûmiyyesi; Kuruluşu, Teşkilâtı ve Faaliyetleri (1909-1918)*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2012.
- VAN, Nureddin, “II. Meşrutiyetin İlanından Sonra Polis Teşkilâtının Değişimi Ve Dönüşümü”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 34, Kütahya 2012, 281-294.
- Yağar, Hasan, “*Mevzuat Metinlerinde Polis Teşkilatında Yapı ve Görev (1845-1923)*”, Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 1988.

Ekler

Ek-1: Ali Rıza Efendi'nin Sicil-i Umumi Defterindeki Künyesi



Ek-2: Ali Rıza Efendi'nin Üçüncü Komiserliğe Terfii Münasebetiyle Zaptiye Nazırı Tarafından Kendisine Hitaben Kaleme Alınan Yazı ve Onaylı Nüfus Tezkiresi

T.C. BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BAŞKANLIĞI (BDA)

5

ایضاً در تظلمه ایستادگی نماید و در غیر اینصورت پیگردانی خواهد شد
 قلمبر
 امضاء و تاریخ
 امضاء

آریه درنگه ایستادگی نماید و در غیر اینصورت پیگردانی خواهد شد
 امضاء و تاریخ

ایضاً در تظلمه ایستادگی نماید و در غیر اینصورت پیگردانی خواهد شد
 قلمبر
 امضاء و تاریخ
 امضاء

در تظلمه ایستادگی نماید و در غیر اینصورت پیگردانی خواهد شد
 قلمبر
 امضاء و تاریخ
 امضاء

اسم و کنیت	پدر و جدی	سن	صنف	تاریخ و کتبت	نوع	امتناب
علی درنگ	علیه	۶۸	بلای	۱۳۴۶	سالم	

اشغال

بورج	کوتاه	مصفا	عزیز	نعمت	دار	محمد	رؤفاده	مسکون	نوع	مکان
اورج	چارتر	صالح	ارز	برنج	مرد	سید	د	خان	مکان	

بلايه کتبه و حال صفت خود در اینصورت باینجه در تظلمه ایستادگی نماید و در غیر اینصورت پیگردانی خواهد شد
 امضاء و تاریخ

OSMANLI ARŞİVİ
 DH.EUM. MEM
 /29 15 2

Ek-3: Ali Rıza Efendi Tarafından Doldurulan Tercüme-i Hal Varakası

T.C. BASBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BAŞKANLIĞI (EBA)

دولت طبعخانه مطبوعه آملورون وكتبه مستنصرین سارمسه مخصوص ترجمه حال و ترجمیدار

سجل احوال : **صوفی** **مأثورین** و مستعینین دولت طبعخانه عمل ترجمه احوال ذالیله سال و اولیای ثانیه رسمیاریک مشغله له و غیره و بعد و بخله خصوص اوق و مأثورین و كتبه و مستعینین ساله خلدوله احوالات و اولیای که تکلیف و اجازات و سایر هر نوع منسلات واجرا آفته مسجون به مؤنثین اورد و وضع و تألیف بیورشدر

سوال	جواب
محقق ترجمه که کتب چه بزرگ است و چه بزرگ است از کتابهای قدیم و معاصر و کتب فقهیه و فلسفیه و کتب عربیه و کتب غیره که در این کتابخانه موجود است را بفرمائید.	کتابهای قدیمه که در این کتابخانه موجود است از کتب فقهیه و فلسفیه و کتب عربیه و کتب غیره که در این کتابخانه موجود است را بفرمائید.
تاریخچه این کتابخانه را بفرمائید.	تاریخچه این کتابخانه را بفرمائید.
... (سوالها و جوابها در تصویر قابل مشاهده است)	... (جوابها در تصویر قابل مشاهده است)

OSMANLI ARŞİVİ
HÜKUM İMZA
1291 15
6

Ek-4: Ali Rıza Efendi'nin Vazifesine İadesi İçin İzmit Halkı Tarafından Dahiliye Nezaretine Takdim Edilen Arzuhallerden Birisi

T.C. BASBAKANLIK OSMAKLI ARSIVI DAİRE BAŞKANLIĞI (BCA)

DH.MKT 2631/36 2

سنه 19 في 19 نومنه سنه 19 في 19
 وصول نومروسی 2631 واسطه واسطه
 No d'arrivée 2631 Transmis par دقیقه
 دقیقه ساعت 2631 h. m. du بدأ بخاره
 h. m. du 2631 Commencé à 00
 ارسال 2631 ختم بخاره
 Réexpédié 2631 Fin à
 مأمورك امضای 2631 مأمورك امضای
 Signature de l'Employé 2631 Signature de l'Employé

L'état n'accepte aucune responsabilité à raison du service de la télégraphie.

De عن Pour عن

محل نومروسی	عدد کلمات	غروه	محل تاریخ	ساعت	دقیقه	روز و شب	طریق	اشارات مخصوصه
No du dépôt	Nombre de mots	Groupe	Date du dépôt	Heures	Minutes	Matin ou soir	Voie	Indications non taxes
2631	2631	2631	2631	2631	2631	2631	2631	2631

رايه تطارت هيله


از قيد و قبح نامه بيگم سزا بوز اهداء نماز بفرم فطير جمع ابري كوت و
 بايه هدايت تقديم و عقبت ذات و الا لانه هو الله بوز كسبه ايگه بلكه تدر
 برهيك قطعه فطير بفرم بفرم صهي سكرت فانونه دائر ستر
 تفقيات لانه نك اجراء ايجه سزا اوده تفقوا هالتر تخم و قبه
 نامه بلكه در سمارت و اصل بفرم لطفنا سو كولا قوتيسر سابه عا رضائيل
 ايقا صحت حق امروا بوز بوزني از مع ايرت فطير
 از سبب اعانته بوز ايله
 فضايل
 از سبب ايرت فطير
 اعتراف سو كولا
 از سبب اعانته و بخار بفرم صهي
 از سبب او سكاره با بفرم
 با بفرم
 از سبب اعانته و بخار بفرم صهي
 از سبب او سكاره با بفرم
 با بفرم
 از سبب اعانته و بخار بفرم صهي
 از سبب او سكاره با بفرم
 با بفرم



MODERNLEŞEN OSMANLI TOPLUMUNDA
SÜS VE MODA ÜZERİNE BİR İNCELEME
AN ANALYSIS ON ORNAMENTS AND FASHION
IN THE MODERNISED OTTOMAN SOCIETY

HÜRÜ SAĞLAM TEKİR


Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü
Asst. Prof. Dr., Sinop University, Faculty of Education, Department of Turkish and Social Sciences Education
hrsaclam@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-5351-0384>

Atıf / Citation

Sağlam Tekir, H. 2020. "Modernleşen Osmanlı Toplumunda Süs ve Moda Üzerine Bir İnceleme".
Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute. 69, (Eylül-
September 2020). 555-575

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü-*Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi-*Received Date* : 22.04.2020
Kabul Tarihi-*Accepted Date* : 24.08.2020
Yayın Tarihi- *Date Published* : 30.09.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4406>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate® programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*
TAED-69, Eylül – September 2020 Erzurum. ISSN 1300-9052 e-ISSN 2717-6851

www.turkiyatjournal.com

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

MODERNLEŞEN OSMANLI TOPLUMUNDA
SÜS VE MODA ÜZERİNE BİR İNCELEME
AN ANALYSIS ON ORNAMENTS AND FASHION
IN THE MODERNISED OTTOMAN SOCIETY

HÜRÜ SAĞLAM TEKİR

Öz

Çok biçimli bir kavram olan moda bu çalışmada giyim alışkanlıklarının ve süsün gelişimini ve değişimini ima etmektedir. Modanın tek unsuru giyim olmamakla birlikte bu çalışma 19. yüzyıl Osmanlı toplumundaki giyim ve aksesuarlara odaklanmaktadır. Tarihi süreçte moda olgusunun anlam ve muhteviyatının farklılaştığı görülmektedir. Özellikle aksesuar olarak kullanılan ayakkabı, şemsiye, baston, şapka, eşarp ve takılar; kişiye aynı kıyafet içerisinde küçük dokunuşlarla farklı bir imaj kazandırdığı için sıklıkla kullanılmaktadır. Bu durum da kişinin daha az para harcayarak görünümünü farklılaştırmasına imkân sağlar. Moda ve süs denildiğinde akla ilk gelen kadınlar olsa da bu çalışmada erkeklerin de modaya bakış açıları ve bazı moda alışkanlıkları üzerinde durulmuştur.

Modaya olan farklı bakış açıları ekonomik, dinî, sağlık ve sosyal bakış açılarına göre temellenmektedir. Nitekim çalışmada giyim ve kullanılan aksesuarlar üzerinden dönemin moda algısı ile modanın bileşenlerinden olan kumaş, saç modası, baston modası ile kullanılan aksesuarlardan şapka, şemsiye ve süs eşyaları farklı perspektiflerle ele alınmaya çalışılmıştır. Moda ve süs konusu arşiv evrakından ziyade dönemin basın yayın organlarından takip edilerek ortaya konulmuş ve dönemin gazete ve dergilerinde çıkan moda haberleri temel alınarak hazırlanmıştır. Bunun yanı sıra moda eşyalarının ülkeye gümrüklerden sokulması sırasında karşılaşılan zorluklar konusunda ise arşiv evrakına başvurulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Moda, Osmanlı, süs, baston, şemsiye, kadın.

Abstract

As a polymorphic concept, fashion refers to the development and change of dressing habits and ornaments in the present study. Although dressing is not the only element of fashion, the study focuses on the clothing and accessories in the 19th-century Ottoman society. The meaning and content of fashion are seen to have differentiated in the course of history. Especially accessories like shoes, umbrellas, walking sticks, hats, scarves and jewellery are frequently used as they give a person a different image with small touches on the same dress. This, in turn, enables individuals to differentiate their appearance with less expense. Although women are the first to come to mind when fashion and ornaments are mentioned, the study also discusses men's perspectives on fashion and some of their fashion habits.

Different perspectives on fashion are based on economic, religious, health and social perspectives. In this context, the study tries to analyse from different points of view the fashion perception of the era based on the garments and accessories used, fabric as a fashion component, hair fashion, walking stick fashion, and accessories including hats, umbrellas and ornaments. Issues relating to fashion and ornaments are explained drawing upon the press organs of the time and specifically the fashion news covered in newspapers and magazines rather than archival documents were drawn on to analyse issues relating to fashion and ornaments. Archival documents are used to shed light on the difficulties experienced when introducing fashion items into the country through customs.

Key Words: Fashion, Ottoman, ornaments, walking sticks, umbrellas, women

Structured Abstract

Designer Coco Chanel, one of the first names to come to mind when fashion is mentioned, once said: "Fashion is not something that exists in dresses only; fashion is something in the air. It's the wind that blows in the new fashion; you feel it coming, you smell it... in the sky, in the street; fashion has to do with ideas, the way we live, what is happening." As a matter of fact, fashion is a polymorphic concept. As Coco Chanel said, dressing is not the only aspect of fashion. The present study, however, only deals with the clothing and accessory aspects of fashion in the 19th-century Ottoman society. In doing this, the study discusses the social and economic dimensions of fashion and analyses the influence of fashion on health from different perspectives. In-depth analysis efforts are made on news reports on fashion in Paris, which is the first thing that springs to mind when fashion is mentioned and which is considered to be the centre of fashion; an examination of fashion in terms of economics; women's passion for fashion; and various types of fashion and accessories. Fabrics and especially velvet fashion, hair fashion, walking stick fashion, umbrellas, hats and ornaments as components of fashion are among the other subjects discussed in the study.

Changes made in every historical period or place have not always resulted in a universal attraction and neither they are not supposed to do so. Considering either social history or individual history, there have been incidents where fashion was rejected, bound by certain rules, prohibited, written against and ignored. Likewise, in the Ottoman society, some objections to fashion, criticisms against it and writings on its harm to health are among the topics mentioned in the study. Although the 19th century is the longest for the Ottoman Empire, it is also the century of cultural transformation. In that era, the interaction with the West, the orientation towards a new social structure, intellectual influences and changes have also transformed the external appearance of people.

Although women are the first to come to mind when it comes to fashion, men's attitudes towards fashion are also interesting. Besides, considering walking sticks that men carried as accessories, it can be concluded that they were not indifferent to fashion either. However, everyone's perspective on fashion was different in the Ottoman society. It is possible to follow these different views from periodicals of the era. Specifically, there were also some people who thought fashion was incompatible with the Turkish nation and did not prefer the European style. Those who had this point of view found it appropriate to accept fashion within the framework of the requirements of Islam by adhering to certain rules. Moreover, some women believed that the interest in fashion was fruitless and some men thought this interest was temporary.

Looking at fashion in a broader sense, it is possible to say that it is an important tool of communication. Clothes worn by people throughout history carry meanings on them as attributed by society. Furthermore, fashion has always been seen as a symbol of status for many people.

Press organs of the period rather than archival documents were utilised in this study on fashion and ornament in Ottoman society in the 19th century. In particular, fashion and ornaments news published in newspapers and magazines of the period were drawn upon. Archival documents were consulted in regard to the difficulties encountered in bringing fashion items to the country through customs.

Giriş

Moda günümüzde daha çok bir hareket olarak anlaşılmaktadır. Bir moda ortaya çıkar, yaygınlaşır ve söner. Bir zamanlar hayranlık duyulan, taklit edilen, yükseltilen, yaygınlaştırılan şey, gün gelir modası geçmiş olur. Bununla birlikte bir moda ancak bir başka moda tarafından yok edilir ve yerini ardından gelene ve sonuncu olmayana bırakır. Modanın konusu bir renk, bir dekorasyon motifi, bir giysi biçimi, yabancı bir aksan, bir yolculuk istikameti, bir yazar, bir besteci, bir politikacı, bir fikir kısacası her şey olabilir. Fakat günümüzde moda terimi genellikle yalnızca giysi sunumundaki yeniliği ve daha genel olarak da giysi yaratıcılığını (kreasyonu) ve tekstil dünyasını belirtmektedir. İnsan bedeninin gece gündüz, doğumdan ölüme kadar kumaşa sarılıyor olması modanın önemini ortaya koymaktadır.¹

Moda ve giysi/giyim farklı kavramlar ve varlıklardır. Bu konuda yapılan araştırmalar birbirinden ayrılarak çalışılmalıdır. Maddi olmayan bir nesne olan moda ile maddi bir nesne olan giyim arasındaki bağlantıyı inkâr etmek elbette zordur. Brennkmeier'in de ifade ettiği gibi giyim ve giysi modanın üretiminin hammaddeleleridir. Moda genellikle giyim aracılığıyla ifade edilir. Moda tek bir birey tarafından değil üretimine dâhil olan herkes tarafından yaratılır, bu sebeple de kolektif bir etkinlik olur. Bir giysi biçimi ya da giysi biçimini kullanma şekli toplumda geniş bir kesim tarafından benimsenene ve kullanılabilece kadar moda olmaz. Belirli bir giysi tarzının moda olabilmesi için geniş bir kesime yayılması ve sonrasında bu kesim tarafından kabul edilmesi gerekir.²

Tarihin her döneminde ve her mekânında yapılan değişiklikler her zaman evrensel bir çekime yol açmaz. Toplumsal ve bireysel tarihte modanın reddedildiği, kurallara bağlandığı, yasaklandığı, aleyhinde davranıldığı ya da yalnızca göz ardı edildiği durumlar yaşanmıştır. Başka bir açıdan düşünersek bir moda hareketine katılmak demek aynı zamanda varlıklı olmayı da gerektirmektedir. Aynı zamanda bir modaya eşlik etmek ya da modayı takip etmek bir zevk ya da toplumsal bir ayrıcalıktır.³ Moda önemli bir iletişim aracıdır. Tarih boyunca insanların giydiği kıyafetler üzerlerinde toplum tarafından verilmiş anlamları taşımıştır. Birçok kişi tarafından moda statü simgesi olarak kullanılmış ve kullanılmaya da devam etmektedir.⁴

Devamlı bir şekilde değişiklik gösteren sosyal yaşamın her alanı modanın ilgi alanına girmektedir. Tarih boyunca kadınlar kılık kıyafetlerine önem vermiş; zarafet aynı zamanda kılık kıyafete özen göstermeyi gerektirmiştir. Özellikle batılılaşma hareketleri kapsamında Osmanlı sosyal hayatında, kılık kıyafet özelinde Fransız kültürünü görmekteyiz. Tanzimat'ın ilanı ile birlikte ve daha çok II. Meşrutiyet döneminde özgür bir ortamın oluşmasıyla, Avrupa ve daha çok Fransız moda tasarımları dergilerin çoğunda gerek çizimlerle gerek resimlerle Osmanlı kadınına örnek olmuştur.⁵

Tanzimat döneminde kadınların giyim kuşamlarıyla ilgili Batı etkisi özellikle saraylarda ve konaklarda görülmeye başlamıştı. II. Abdülhamid döneminde kadınların giyim

¹ D. Waquet-M. Laporte, *Moda*, Çev. Işık Ergüden, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2011, s. 7-8.

² Yuniya Kawamura, *Moda-loji-Moda Çalışmalarına Giriş*, Çev. Şakir Özudoğru, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2016, s. 15-17.

³ Waquet-Laporte, *Moda*, s. 11.

⁴ Melis Alphan, "*Moda Moda*" *Dedikleri*, Ayraç Kitapevi, Ankara 2008, s. 15.

⁵ İlbeyi Özer, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Yaşam ve Moda*, Truva Yayınları, İstanbul 2014, s. 327.

kuşamlarına dair bazı değişiklikler olmuştur. Bu değişikliklerin sebebi Müslüman kadınların Hristiyan kadınlara benzemesiydi. Şöyle ki; çok ince kumaştan siyah çarşaf giyinen ve siyah tül örtünmüş olan Müslüman kadınların matem tutan Hristiyanlara benzemelerinden dolayı Padişah çarşaf giyilmesini 2 Nisan 1892 yılında yasaklamıştır. Nitekim bu yıllarda çarşaf giyinip, hırsızlık ve yolsuzluk yapan erkeklerin de olması bu kararın alınmasında etkili olmuştur.⁶ Örneğin II. Abdülhamid Yıldız Sarayı'na çarşaf giyerek giren erkeklerin olduğunu öğrenince, herhangi bir suikasta uğrarım vehmiyle, çarşafın yasaklanmasını istemişti. Çünkü çarşaf hem insanların yüzlerini hem de silahlarını gizlemesine uygun bir kıyafetti. Nitekim çarşaf yasağı çok uzun sürmese de II. Abdülhamid tarihe “*çarşafı yasaklayan Osmanlı padişahı*” olarak geçmiştir.⁷

19. yüzyıl siyasi, ekonomik ve askerî açıdan imparatorluğun en uzun yüzyılı olmasının yanında kültürel dönüşümün de yüzyılıdır. Ekonomik açıdan tüketim alışkanlıklarında görülen köklü değişimler, İstanbul Beyoğlu'nda birbiri ardına açılan lüks mağaza ve dükkânlar adeta Osmanlı'da modayı başlatıp yön veren sürecin başlangıcı olmuştur. Cadde-i Kebir/İstiklal Caddesi üzerinde açılan mağazalar Avrupalı örneklerinden geri kalır değildi. Modanın merkezinde açılan BonMarché, Louvre, Au Lion, Bazaar Allemand, Karlman, Tring, Şark, Suriye, Elhamra, Olivio, Aznavur, Hacopulo, Avrupa, Hristaki, Halep, Rumeli adlı mağaza, dükkân, terzihane ve pasajlar modaya yön veren mekânlar olmuştur.⁸

Edmondo De Amicis, İstanbul'da gördüğü ayakkabılardan hareketle modayı şöyle tarif eder;

*“Paris'in son moda fotinlerine kadar dünya yüzünde mevcut bütün pabuçların geçtiği görülür; Türklerin sarı, Ermenilerin kırmızı, Rumların mavi, Musevilerin siyah pabuçları, sandallar, Türkistan çizmeleri, Arnavut tozlukları, açık küçük iskarpinler, Küçük Asya süvarilerinin rengârenk paçalıkları, sırma işli pantuflalar, İspanyol çarıkları, kadife, ip, bez, tahta pabuçlar, o kadar çok pabuç vardır ki, birine bakarken yüz tanesi görülür. Dikkatli olunmazsa her adımda sırtüstü düşmek iştten bile değildir.”*⁹

Ayrıca dönemin dergilerinden olan Mecmua-yı Ebuzyiya'da modaya cinsiyetçi bir yaklaşım söz konusudur. Buna göre erkeklerde silaha karşı olan meyil kadınlarda ise moda merakı şeklinde tezahür etmektedir. Bu yaklaşımda silah ve moda bir tutularak iki zararlı akım olarak tasvir edilmiştir.¹⁰

1885-1887 yılları arasında İstanbul'da görev yapan Amerikan Diplomat Samuel S. Cox ise kadınların kıyafetlerine müdahale edildiğini şöyle ifade eder; “*Sanki Türk kadınları*

⁶ Şefika Kurnaz, *Yenileşme Sürecinde Türk Kadını 1839-1923*, Ötügen Yayınları, İstanbul 2015, s. 70-71.

⁷ Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Yayınları, İstanbul 2013, s. 249.; Osmanlı toplumunda kadınların çarşaf giymelerine dair bkz; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I*, MEB Yayınları, İstanbul 1993, s. 327-328.; BOA, İ. DH., 1071/83993.

⁸ *Zaman Tünelinde Beyoğlu*, Beyoğlu Belediyesi Yayınları, İstanbul 2012, s.72.

⁹ Edmondo De Amicis, *İstanbul (1874)*, Çev. Beynun Akyavaş, TTK Yayınları, Ankara 1993, s.25-26.

¹⁰ *Mecmua-yı Ebuzyiya*, 30 Teşrin-i Sani 1297/12 Aralık 1881, Cilt 1, Sayı:6, s. 182.

alışkanlıklarını ve sıkıntılarını daha serbest Frenk yaşamına benzetmeye çalışıyormuşçasına sık sık kılık kıyafetin yeniden düzenlenmesine ilişkin polisiye emirler çıkıyor”.¹¹

Kadının iş hayatına dâhil edilmemesi de moda merakının artmasına neden olan etmenlerin başında geliyordu. Ev işleri ve gündelik rutinleri dışında yapacak işleri olmayan şehirli kadınlar vakitlerini yeni süsler aramak için geçiriyorlardı. Kadınlar, sırma şeritli kıyafetlerle örtünen, saçlarına tüyler ve kurdeleler takıp, omuz ve kollarını kürklerle süslemekten geri durmazlardı. Bunun yanında saçlarını çeşitli renklere boyadıktan sonra başlarını örterlerdi.¹²

Modernleşen Osmanlı Toplumunda Moda Algısı

Süs ve moda iki yönden iki farklı ekonomiyi etkiliyordu. Bunlar; “*milli iktisat*” ve “*aile iktisadı*” idi. Süs ve moda taraftarları milli iktisattan yana tavır koyarken bunu reddedenler ise soruna aile iktisadı açısından bakıyorlardı. Milli iktisat penceresinden sorun ele alındığında; her yeni moda iş sahası yaratıyor ve bununla birlikte çok sayıda işsiz üretime katılabilmek imkânı elde ederek makine başına geçiyordu. Şapka ve elbiselerde sık sık gündeme gelen değişiklikler aynı zamanda şapka ve elbise atölyelerinin ayakta kalmasını sağlıyordu. Öte yandan bu atölyelere hammadde sağlayan kumaş fabrikaları da üretimlerini sürdürüyorlardı. Belki de moda olmasa bu atölye ve fabrikalar büyük ölçüde âtıl kalacaklar ve sonrasında ise kapanacaklardı. Aile iktisadı bağlamında olaya yaklaşanlar ise süs ve modanın özellikle fakir ülkelerde, hayatın temel ihtiyaçlarının bile karşılanmasında büyük zorluklar çekildiği bir ortamda, aile ekonomisine olumsuz etki yaptığını savunuyorlardı. Bu görüşe göre moda akımı; aile içinde ahlak buhranlarının yaşanmasına, genç kızların evi terk etmelerine ya da ailenin mal varlığını satıp çocuklarının süs ve modaya dair isteklerini karşılama noktasına kadar gidiyordu.¹³

Kemal Said, Milli Mecmua isimli dergiye yazmış olduğu makalede modayı iktisadi açıdan şu şekilde irdelemektedir;

Memleketlerin içtimai hayatlarında olduğu kadar iktisadi hayatlarında da çok faal bir rol oynayan süs ve moda, şüphe edilemez ki tetkiki icap eden ehemmiyetli mevzulardan biridir, nitekim bazı memleketlerde zaman zaman moda aleyhtarlığının vücut bulması ve bunun bir salgın şeklinde diğer memleketlere de sirayet etmesi, bize ehemmiyeti hakkında kâfi bir fikir vermektedir. Öyle iddia olunabilir ki çok eski zamanlardan beri süs ve moda ile mücadele etmeyen herhangi bir memleket yoktur. Hatta bugün bile Yunanistan ile İtalya’da bu maksat ile teşkil edilen birtakım cemiyetlere, komisyonlara tesadüf olunmaktadır. Bu cemiyet ve komisyonların vazifelerinde ne dereceye kadar muvafık olduklarını bilmiyoruz. Yalnız şu muhakkak ki zamanımızda –hemen hemen- her memlekette böyle bir cidal vardır. Bu cidalin ne zamana kadar devam ve ne gibi neticeler tevelliit edeceği hakkında şimdiden bir şey söylemek de mümkün olamaz.

¹¹ Samuel Sullivan Cox, *Bir Amerikan Diplomatının İstanbul Anıları*, Çev. Gül Çağalı Güven, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2010, s.541.

¹² Amicis, *İstanbul (1874)*, s.212.

¹³ Zafer Toprak, *Türkiye’de Yeni Hayat-İnkılap ve Travma 1908-1928*, Doğan Kitap, İstanbul 2017, s. 255-256.

Süs ile modanın tarihine bir nazar-ı atfedildiği takdirde, her tarihi devrede bu iki mefhumun insanlarca malum bulunduğu anlaşılmaktadır. Denebilir ki, insanların medeniyet sahasındaki tekâmülleri ile süse ve modaya olan alakaları mütemadiyen artmış ve hatta bazen (israf) derecesine bile varmıştır. Süs ile modanın vücuda getirdiği içtimai ve iktisadi tesirleri müspet veya menfi bulanlar ayrı ayrı gruplar halinde toplanarak yekdiğeri ile mücadele etmektedirler. Bazen bu cidal o kadar ehemmiyet ve o kadar azimet kesb eyler ki nihayet, devlet bile müdahale etmek zaruretini hissederek cüz-i birtakım tedbirler ittihaz eyler.¹⁴

Bu bağlamda Osmanlı memleketinde modayı savunanlarla modayı reddedenlerin gerekçeleri üzerinde durmak gerekir. Kemal Said'in de belirttiği gibi modayı savunanların bakış açısında süslenme manevi bir ihtiyaç olarak kabul ediliyordu. Bu sebeple insanların böyle bir ihtiyacı eleştirmek veya buna mâni olacak birtakım hareketlerde bulunmak kesinlikle kabul edilemezdi. İnsan ile doğayı karşılaştıran görüşe göre moda, yalnızca insanın değil tabiat hayatında da kendini gösteriyordu. Bahar geldiğinde ağaçların çiçek açarak tabiatın süslendiği, her tarafın doyulmaz bir güzellik arz ettiği olağan bir durumdur. Ayrıca bu güzellik yalnız baharda değil, senenin her mevsiminde ayrı ayrı göze çarpıyordu. Yazın, sonbaharın hatta kışın dahi kendine mahsus güzellikleri vardı. Tabiat bile süslenmeye meyilli iken insanlara süsten feragat etmelerini tavsiye etmek doğru değildir. Modayı savunanlar, en iptidai hayat geçiren insanların dahi süse düşkün olduklarını iddia ederler. Süs ihtiyacı, çok umumi ve çok kapsayıcı bir ihtiyaçtır. İnsanların, medeniyet âleminde terakki ve tekâmül etmesiyle birlikte ihtiyaçlarının da çeşitlendiğini zarafete özen gösterdikleri söylenebilir. İptidai türlerde yaşayan insanların, yabani nebat ve meyvelerle beslendiklerini, vurdukları hayvanların derileri ile de elbise ihtiyaçlarını tatmin ettikleri bilinmektedir. Beslenme ve giyim ihtiyacı dünyanın kurulduğu andan itibaren devam edip gitmektedir. Zaman geçtikçe de bu iki ihtiyacın en güzel, en iyi şekilde tatminine mesai sarf edilmektedir. İnsanların süs ihtiyacından feragat etmelerini istemek, modernleşen dünyada gayr-i medeni bir yaklaşım olarak görülüyordu.

Diğer bir bakış açısına göre süs ve moda birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Süsün insanları daha medeni gösterdiği kabul edildiğinde moda da en az onun kadar belki de daha fazla insanı medenileştiren bir olgudur. Tüm bunların yanında göz ardı edilmemesi gereken bir diğer husus modanın toplumsal hayata tesirinin dışında ekonomik neticeleridir. Yeni bir modanın kabul görmesiyle yeni iş sahalarının açılması doğru orantılıdır. İş gücü yaratarak işsizliğin azalmasını sağlar. Modası geçen eşyaların yeni moda eşyalarla değiştirilmesiyle birlikte demode ürünler pazarlarda düşük fiyatla fakir halkın ulaşabileceği fiyatlara satılır. Böylece fakir halk da nispeten modayı takip etmiş olur.

Süsü reddedenlere göre; süs ihtiyacı, maddi ihtiyaçların yanında ikinci derecede ehemmiyete haiz manevi bir ihtiyaçtır. Bu ihtiyacın giderilmemesi insanlarda şiddetli elem ve ıstırapın yaşanmasına sebep oluyordu. Bilhassa kendileri için en zaruri ve en kaçınılmaz olan gıda ihtiyacını dahi temin edemeyen insanların, süs ve lüks ihtiyaçlarını gidermek için çaba sarf etmeleri bu görüşe göre feci bir durumdur. Süsü reddedenlerin en önemli dayanak

¹⁴ *Milli Mecmua*, 13 Eylül 1926, Cilt. 3, Sayı No. 70, s. 1134.

noktalarından biri ise bu alışkanlığın tasarruf etmeyi imkânsız hale getirerek israfi yaygınlaştırmasıdır. İnsanlığın süs felaketinden kurtularak daha basit giyimleri birçok sorunun bir dereceye kadar çözülmesini sağlayacaktır.¹⁵

Modayı Türk milletiyle bağdaştırmayan, alafrangalığı tercih etmeyen kişiler de vardı. Bunlardan biri Mehmed Hoşyar'dı. Ona göre; “*Alafranga niçin alaturkaya tercih edilsin. Türk milletiyle alafrangaya tabiiyet ne kadar kabih (çirkin) bir hareket ne büyük gaflettir ne büyük günahdır. Modayı kabul edelim. Fakat İslamiyet dairesinde bu yoksa tamamı tamamına Avrupa'ya neden taklide mecbur olalım. Neden bir madam, neden bir mösyö olarak meydana çıkalım!*”. Hoşyar, bu düşüncelerinin yanı sıra modanın insan vücuduna vermiş olduğu zararlardan da bahsetmektedir. O'na göre korse insan vücuduna zararlıdır. Kadınlar vücutlarına verilen bu zararı bilmeden korse kullanmaktadır. Zira moda doğrudan doğruya yalnız Avrupalılara mahsus bir keyfiyet değildir. Milli kıyafet ile Türk milletine yakışacak yeni modalar oluşturulabilir.¹⁶

Beyan-ül Hak Gazetesi'nde çıkan bir haber yine modayı eleştiren fikir ve düşünceleri barındırmaktadır. Haberde modanın ülke ekonomisine verdiği zarar üzerinde durulduğu gibi insan bedenine verdiği zararlara vurgu yapılarak şöyle denilmiştir: “*Asıl önemli olan insan sağlığına zarar verildiği bilinen bir modadan, kadınların vazgeçmemesidir. Bu Avrupa'da da böyledir. Mesela kadınların korse kullanarak belini sıkmaları bir modadır. Hâlbuki bunun birçok zararı vardır vücuda. Fakat yine de bir adet halini almıştır.*”¹⁷ Bu haberde de korsenin sağlığa verdiği zarardan bahsedildiği gibi yine bununla ilgili 1889'da Paris'te Tyilicka tarafından yazılan bilimsel bir yazı vardır. Bu tıbbi çalışmada korse, varis, solunum yolları enfeksiyonları gibi pek çok hastalığın sebebi olmasından ötürü suçlanmıştır.¹⁸

Hoca Fatma Mergube'nin “*İslam Kadınları ve Moda*”yı konu alan yazısında; dünyada hangi millete ya da hangi dine mensup olursa olsun hiçbir kadının süslenmek fikrinden arınmış olmadığı vurgulanmaktadır. Diğerlerinin yanında Müslüman kadının da süslenme hissinin olmadığını zannetmek yanlış bir düşüncedir. Mergube'ye göre; süs ve modanın önüne geçmek imkânsız olmasına rağmen Avrupa kumaşlarını kullanmanın önüne geçilebilirdi. Erkeklerin gayretleriyle açılacak fabrikalarda yerli kumaşlar ve elbiseler üretmek sorunun çözümü için önemli bir adım olabilirdi. Bunun yanında israfın önüne geçebilmek adına kadınların dikiş dikmeyi öğrenmeleri ve kıyafetleri özel günlerde bir kez giyiniş bir daha giymemelerinin de israfa sebep olacağından bunların önüne geçmek için de bazı önlemler ve hazırlıklar yapılabilirdi.¹⁹

Modaya karşı çıkanlar tarafından moda merakı, “*neticesiz bir heves*” olarak da adlandırılmaktadır. Kadınlara oldukça sert eleştiriler yönelten bir görüşe göre kadınlar çoğunlukla memleketlerini ilgilendiren ciddi meselelere kafa yormazlar. Gereksiz konulara olan heves her türlü düşünceye hâkim olur. Bu neticesiz heveslerden biri kadınların moda merakıdır. Bu durum Avrupa'da da farklı değildir. Orada da modaya olan aşırı talep

¹⁵ *Milli Mecma*, 13 Eylül 1926, Cilt. 3, Sayı: 70, s. 1134.

¹⁶ *Malumat*, 30 Kanun-u Sani 1312/12 Şubat 1897, Cilt 3, No: 69, s. 417.

¹⁷ *Beyan-ül Hak*, 18 Temmuz 1327/31 Temmuz 1911, Cilt:4, Sayı: 121, s. 2207.

¹⁸ Fatma Barbarosoğlu, *Moda ve Zihniyet*, İz Yayıncılık, İstanbul 2019, s. 35.

¹⁹ *Beyan-ül Hak*, 18 Teşrin-i Sani 1324/30 Kasım 1908, Cilt:1, Sayı: 9, s. 193.; Kadınların gündelik kıyafetleri ve özel günlerde giyindikleri kıyafetler ve moda algılarına yönelik bkz. Fatma Aliye, *Osmanlı'da Kadın-Cariyelik, Çokeşlilik ve Moda*, Sadeleştirerek Yayına Hazırlayan Orhan Sakin, Ekim Yayınları, İstanbul 2012.

sebebiyle aileler arasında ciddi kavgalar, gürültüler olduğu hatta bazı yeni modaların ailelerin iflasına sebep olduğu durumlar yaşanmaktadır.²⁰

Modaya ithaf edilen bu farklı bakış açılarında dikkat çeken husus, konuya yaklaşımlarında benzer hassasiyetler; ancak farklı söylemlerin hâkim olmasıydı. Muhafazakâr çevreler için kadının yaşamındaki değişim geleneksel toplumsal yapının çözümlüşünü simgelediğinden yozlaşmanın bir yansımasıyken, modernleşmeciler arasında yeni toplumsal düzenin sembolik ifadesi olarak destek buluyordu.²¹

Moda denilince akla ilk olarak kadınlar gelse de bazı erkeklerin moda merakı kadınlardan geri kalır durumda değildi. Fakat yine de modanın tezahürü erkeklerde ve kadınlarda farklı seviyelerde seyretmekteydi.²² Musavver Malumat-ı Nafia adlı dergide konuyla ilgili yayınlanan bir makalede dönemin yaygın görüşü şu şekilde ifade ediliyordu;

*“Erkeklerde moda merakı kadınlara nispeten hiç hükmündedir. Fakat işsiz, güçsüz, avare olanlar için mühim bir meşgaledir. Meşgul bir hayatı olan ekmeğini çalışmak, çabalamakla çıkararak vazifeperver erkekler için modayı takip etmek bittabi gayr-i kabildir. Her ne olursa olsun erkeklerde moda geçici bir hevestir. Lakin kadınlarda ölmez, bitmez tükenmez bir arzu, bir iştiyaktır. Fakat bu kadının yed-i ihtiyarında değildir. Kadın zarif bir mahlûk olması itibariyle zarafete meclubdur. Bazen kadın ipekli bir kostümü evladı kadar sever. Belki evladından daha ziyade onun muhafazasına dikkat ve ihtimam eder. Bu ifrattır fakat vakadır. Ekseriya ailesine karşı vazifesinde kusur eden müsamahakâr kadınlarda görülür.”*²³

Modanın zararlı olduğuna ve kadınlara moda üzerinden saldırılmasına Meliha Canan; kadınların doğaları gereği güzel görünmek istediklerini, bundan haz duyduklarını savunarak modayı takip eden erkekler varken kadınların bu içgüdüsel tepki nedeniyle bu denli eleştirilmelerinin doğru olmadığına dikkat çekmiştir.²⁴

Bir Fransız ekonomi teorisyeninin belirttiğine göre; aile bütçelerinde giyime ayrılan gelir yüzdesi hem ülkeden ülkeye hem de aynı ülkedeki farklı toplumsal tabakalar arasında farklılık gösterdiği şekildeydi. Aynı aileden olsalar da kadın, erkek ve çocuk ailenin giyim bütçesinden farklı ölçülerde yararlanmışlardır.²⁵

Dönemin moda ile ilgili zikredilmeye değer bir başka görüşü ise modanın bir yenilik olmadığını bir tekrardan bir değişiklikten ibaret olduğunu savunmaktaydı. Böyle düşünenlerin temel dayanağı üç dört sene bile geçmeden eskiden rağbet olan modanın tekrardan moda olmasıydı. Bazı konularda ise moda senelerce geçerliliğini korumaktaydı. Çünkü moda bir icattır. Avrupa’da bilhassa yeni süs ve modalar çıkartmakla uğraşan ve bu yolda hayatını kazanan kadınların sayısı azımsanamayacak kadar çoktur. Fakat bu modanın

²⁰ Musavver Malumat-ı Nafia, 24 Nisan 1330/7 Mayıs 1914, Cilt:1, Sayı: 11, s. 175.

²¹ Namık Sinan Turan, “Modernleşmeyi Semboller Üzerinden Okumak: Son Dönem Osmanlı Kadın Kıyafetinde Değişim ve Toplumsal Tartışmalar”, *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 2013, Sayı: 12, s.106.

²² *Mecmua-yı Ebuzıyya*, 30 Kasım 1880, Cilt: 1, Sayı: 6, s. 183.

²³ Musavver Malumat-ı Nafia, 24 Nisan 1330/7 Mayıs 1914, Cilt:1, Sayı: 11, s. 176.

²⁴ Ümit Akagündüz, *II. Meşrutiyet Döneminde Kadın Olmak*, Yeni İnsan Yayınevi, İstanbul 2015, s. 245.

²⁵ Diana Crane, *Moda ve Gündemleri: Giyimde Sınıf, Cinsiyet ve Kimlik*, Çev. Özge Çelik, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, s.105.

ani değişimleri moda merakı olanlar için üzücü bir durumdur. Modanın yalnızca saçta, yaşta, kıyafette ya da tuvalette olduğunu düşünmek gerçekle bağdaşmaz. Örneğin evdeki eşyaları moda uygun şekilde değiştiren moda müptelaları bunun en önemli kanıtıdır. Yine de modanın en yaygın olduğu alan kostüm ve tuvalettir.²⁶ Tekerrürcü görüşe göre aile için moda merakı sakıncalıdır. Moda merakı ailede sefalet neden olabilir. Moda olsun diye senede birkaç çarşaf yaptırıp sonra çarşafsız kalanlar bunun kanıtıdır. Her alanda olduğu gibi moda alanında da itidalli hareket edilip en büyük modanın mesut yaşayabilmek olduğu unutulmamalıdır.²⁷

Mehmet Arif Bey Servet-i Fünun'a yazmış olduğu bir makalede; modayı bela olarak tanımlarken kadınların da moda müptela olduklarını özellikle vurgulamıştır. Modanın sağlığa birtakım zararları olduğundan bahseden Mehmet Arif'e göre;

“Moda bir beladır. Bunun ne efratı ve ne de takriti ve ne de evsati hiçbir zaman iyi değildir. Buna, en ziyade kendilerini beğendirmek meyl arzusu erkeğe nispeten daha ziyade bulunan kadınlar müpteladır, şimdiye kadar bazı kadınlarımızda görülen moda ahlak belyyesi öyle bir dereceyi bulmuştur ki buna değil birçok erkeklerimiz, hatta kendi cinslerinden bulunan birçok hanımlarımız da, kızlarımız da kalben mütemeyyiz oluyorlar. Binaenaleyh buna karşı sükût edilmek devri çoktan geçmiş olduğuna kaniyim. Evet, öteden beri garp için ve garp ile münasebet daimide bulunan milletler için moda bir belye olmuştur. Moda belyyesinden muzdarip olan milletlerin ser ifrazı olan ve hatta ona prestij eder derecede bulunan Fransızlar bile bu beladan kendilerini kurtarmak için çok uğraşmışlar ve daha da uğraşacaklardır. Fransızların modadan bilginlikleri o kadar ileri ve ermiştir ki, onun hakkında bir darp meseleleri bile vardır. Fransızlar (Les Fous Inventent suivent les sages les et modes les) derler. Yani deliler modayı icat eder, akıllılar da onları takip eder. Pek doğrudur. Her sene birçok modaları meydana getirenler, parasını sarf için yer arayan birtakım divanelerdir ki bunları gören zavallı aklı başında olanlar da bunlara kapılarak bu hususta onları takip etmektedirler.”²⁸

Kadınların elbise, çarşaf, kundura gibi ihtiyaç duydukları kıyafetlerin tamamında sağlığa zararlı olup olmadıkları ilk göz önünde bulundurmaları gereken meseleyken bunu dikkate almayarak sadece modayı düşünmeleri teessüf edilecek bir durumdur. Mehmet Arif makalesinde şöyle devam etmektedir;

“Modaperest hanımlara sorarım siz hiç, elbisenizi, çarşafınızı, kunduranızı, yaptırırken veyahut satın alırken, acaba bunların zaman itibarıyla, mevsim itibarıyla veyahut mizacınız itibarıyla de ne dereceye kadar sıhhatinizi muhafaza edecektir, hiç aklınıza geldi mi? Asla değil mi? Pekâlâ öyle ise niçin? Sual ediyorum. Buna da cevabınız moda böyle de onun için böyle yaptırırım değil mi? Pekiyi sıhhatinizin sizin için, aileniz için ve nihayet millet için hiçbir kıymeti yok mudur? Olduğunu inkâr edemezsiniz değil mi?

²⁶ Musavver Malumat-ı Nafia, 24 Nisan 1330/7 Mayıs 1914, Cilt:1, Sayı: 11, s. 176.

²⁷ Musavver Malumat-ı Nafia, 24 Nisan 1330/7 Mayıs 1914, Cilt:1, Sayı: 11, s. 176.

²⁸ Servet-i Fünun, 28 Şubat 1334/28 Şubat 1918, Cilt:54, Sayı:1382, s. 63.

Sihhatinizi muhafazaya hem kendi namınıza hem de aileniz ve büyük aileniz millet namına borçlu olduğunuz halde modaya tabi' olacağım diye bu vazifenizi ifa hususunda gösterdiğiniz ısrara ne ad verelim?"

Kadınların moda uğruna yapmış oldukları vücutlarına zarar veren bazı alışkanlıklar vardır. Bunlardan birisi “uzun ökçeli kunduralar”dır. Bu ayakkabıları giyinmek insan vücuduna olumsuz etki etmekte ve bazı hastalıklara sirayet etmektedir. İkincisi ise “boyun ve gerdanların açılması”dır. Mehmet Arif Bey çok da bilimsel olmayan bir yaklaşımla toplu ayakkabı giyinme hususunda şöyle düşünmektedir;

“Kızlar eğer bu kunduraları, boyumuzu biraz daha yüksek gösterelim diye giyiyor iseniz yine aldanıyorsunuz. Bilakis bu kunduraları isti'mal ede ede boyunuz küçülür. Böyle uzun ökçeli ayakkabı giyen hanımlar pek ala dikkat etmişlerdir ki bunları isti'mal ettikleri vakit, vücutları ona doğru bir inha peyda ediyor, bu inhada mürrur zamanla umut fikirlere tesir ile vücudun kameti tenakus ediyor. İsterseniz böyle ayakkabıları kullanmadan boyunuzu ölçünüz bir vakit sonra yine ölçünüz, ne kadar boyunuzda fark olduğunu ve vücudunuzun nasıl çarpıldığını göreceksiniz.”²⁹

Mehmet Arif Bey'in üzerinde durduğu modanın insan vücuduna verdiği ikinci zarar ise “boyun ve gerdanların açılması”dır. Bu durumun gerek yaz gerekse kış aylarında ciddi hastalıklara sebebiyet vereceği yazıda vurgulanmaktadır. Görüşlerini de şu sözleriyle desteklemektedir; “ufak bir soğuk almanın, hafif bir nezlenin bronşite, zatürreye, vereme ve sonra da ölüme kadar yolu olduğunu bilmeyen kimse kalmadığı halde nasıl oluyor da fenalığı ölüme kadar nihayet bulan bir modaya prestij ediliyor?”³⁰

Dönemin Moda Bileşenlerine Bazı Örnekler

Modanın, esinlenme, taklit ve kurumsallaşmadan oluşan karmaşık bir bileşim sayesinde ayakta kalabileceği savunulabilir; ancak moda tarihinden de çıkartabileceğimiz gibi bu karışımın yapısı ve derecesi çok değişkendir. Davis'e göre moda sürecinin evreleri; icat, tanıtım, modada öncülük, toplum içinde görünürlüğü artması, modanın tükenmesinden oluşmaktadır.³¹ Modanın tükenmesi ve değişmesi bağlamında bu başlık altında saç modası, baston modası, kadife kumaş modası ve aksesuarlar üzerinde durulacaktır.

Kadın Güzelliğinin Ruhu: Saçlar ve Saç Modası

Kıyafet modasının en önemli tamamlayıcısı aksesuarlarsa diğeri de saçlardır. Zamana göre farklı saç modelleri oluştuğu gibi öğle, akşam, gece ve özel merasimlerde saç tuvaletleri de farklı farklıdır. 1900'lere kadar kabarık saç moda iken 1900'lü yıllardan sonra bu saç modasının çoğunlukla terk edildiği görülmektedir. Saç modasında dikkat edilen bir husus saçın arka tarafının hoş ve zarif olmasına özen gösterilmesiydi. Yüz güzelliği insanın kusurunu örter; çünkü ilk bakış saçlardan ziyade simayadır. Hâlbuki arkadan saçta görülen

²⁹ *Servet-i Fünûn*, 28 Şubat 1334/28 Şubat 1918, Cilt:54, Sayı:1382, s. 63.

³⁰ *Servet-i Fünûn*, 28 Şubat 1334/28 Şubat 1918, Cilt:54, Sayı:1382, s. 66.

³¹ Fred Davis, *Moda, Kültür ve Kimlik*, Çev. Özden Arıkan, YKY, İstanbul 1997, s. 137-179.

en ufak bir hata hemen göze çarpar. Saçın şekli yalnız modaya münhasır kalmaz zamana, zemine, lüzuma göre de değişir. Medeni bir kadın için bunların bilinmesi önemlidir. Bu gibi şeyleri bilmek en büyük muvaffakiyettir; çünkü kalbe hükümran olan kadının tahakkümü, taassubu değil; nezaketi, şefkati, hatta zafiyetidir.³²

Son senelerde saç bakımı mühim bir mevki kazanmış olduğundan Avrupalı aileye mensup kadınlar saçlarını daima beraber bulundurdıkları baş tuvaletinde yetkin, kadın-erkek sanatkâr hizmetçilerine yaptırdıkları gibi hanesinde maaşlı kuaförler bulunduranlar da vardı. Ekonomik gücü olmayan aileler de sayıları her geçen gün artan kuaför dükkânlarında saçlarını yaptırmayı tercih ediyorlardı; fakat bir kadının kendi mahareti olarak saçlarına verdiği şekil zarafet açısından çok daha önemliydi.³³ Musavver Malumat-ı Nafia'da saçın kadınlar için ne kadar önemli olduğuna ve kadınların saçlarına verdikleri zararlara dair şu şekilde açıklamalar yapılmıştır:

“Binaen aleyh kadınların kendi saçlarıyla oynamaları ve onları kâh yorgun, ihmalkâr, kâh asabi, itinakar parmaklarıyla nihayet cadib, sevdai bir şekle sokmaları zarafet-i nisvan icabatındandır. Fakat şurasını kemal-i ehemmiyet ile kaydederiz ki: kadınlar bir servet bi nihaye olan saçlarını istedikleri şekle sokmakla beraber o manzume-i aşk ve sevdâyı hırpalamamaları, kızgın demir parçalarının azgın dişleri arasında yakmamaları, saçların maye-i hayatını öldürmemeleri lazımdır. Çünkü bütün aza-yı beşer gibi saçların da bir hayatı vardır. İşte! O hayatı en ziyade söndüren maşa ile bukle için saçları yakmak, fazla tarak kullanmak, rengine letafet ve taravet yahşi olur itikadıyla muhteviyatı meçhul birtakım eczalar, ilaçlar, lavantalar sürmek, temiz tutmamak, pek sıcak su ile yıkamak gibi dikkatsizliklerdir ki: netayüc-ü vehime pek mücrimdir. Hatta bazı kadınlar merak-ı saikesiyle saatlerce aynanın karşısında mütereddid, saçlarıyla oynar hem kendilerini hem saçlarını yorarlar, sonra saçlar kırılır, hazan yaprakları gibi dökülür, saç tuvaletinde mümkün olduğu kadar sadeliği ihtiyar etmelidir. Sade yapılan bir tuvaletle saçlara pek muhteşem bir şekil de verilebilir.”³⁴

Saç boyamak eski zamanlardan itibaren insanlarca malum ve kadim bir alışkanlıktır. Zamanımıza kadar insanlar saçlarını boyamışlar fakat tababetten harice çıkmamışlardır. Saçların doğal renkleri siyah, sarı, kumral, beyazdır. İnsanlar zemin ve zamana göre bu renklerden birini saçlarına uygulamıştır. Kraliçe Victoria'nın saçları beyazladığı sırada bir hürmet-i mahsusada olmak üzere mabeyn erkânı kadın, erkek saçlarını beyaza boyarlardı. Hatta bu beyaz saç modası bir dönem Avrupa'da yayılmıştır. Kumral ve sarı saçların doğuda bir kıymet ve ehemmiyeti olduğundan çoğunlukla kadınlar saçları için kumralı veya sarı rengi tercih etmekteydiler. İngilizler arasında saçlarını siyaha boyayanlara tesadüf olunmakla birlikte 1900'lü yıllarda moda bunların hiçbirisi değildi. Saçlar mor, yeşil, pembe ve mavi renklere boyanmakta ve Paris'te büyük bir rağbet görmekteydi. Alışılmış bir durum

³² Musavver Malumat-ı Nafia, 20 Mart 1330/2 Nisan 1914, Cilt: 1, No: 6, s. 92.

³³ Musavver Malumat-ı Nafia, 20 Mart 1330/2 Nisan 1914, Cilt: 1, No: 6, s. 92-93.

³⁴ Musavver Malumat-ı Nafia, 20 Mart 1330/2 Nisan 1914, Cilt: 1, No: 6, s. 93.

olmadığından ötürü garip gelse de beğenenler çoktu. Sarı, siyah, mavi, yeşil hangi renk olursa olsun bunlardan birini tercih edenler vardı.³⁵

Baston Modası

Yürümeye yardımcı olması hasebiyle yüzyıllar boyu özellikle erkekler tarafından kullanılan asa/bastonlar 19. yüzyıla birlikte modanın bir parçası, kıyafetin tamamlayıcı bir unsuru haline gelmişti. Bununla birlikte baston kullanmak erkekler arasında pek eski bir adetti. İlk insanlar kendilerini hayvanlara karşı korumak için sopa şeklinde bastonlar kullanıyorlardı. Bu bastonlar haliyle pek kalın ve her türlü süsten mahrumdu. Zaman geçtikçe bastonlara bir şekil verilmeye başlanmıştır. Yani bastonları boyamak ve kalın sopalar yerine daha mukavemetli, fakat daha ince ağaçlar intihap etmek adet olmuştu. Tarih kitaplarında pek çok ünlü kişilerin bastonlarından bahsedilmektedir. Hz. Musa'nın denize vurarak bir taraftan diğer tarafa geçmek için yol açtığı asası malumdur. Tarih-i enbiyada diğer birçok peygamberlerin asaları zikredilmekte, hatta bazı peygamberlerin asalarını yere bırakarak ejderhaya tahvil etmek suretiyle mucizeler gösterdiklerinden söz edilmektedir. Eski Yunanlılar, Mısırlılar ve Asuriler zamanından kalma kitabelerde ekser erkeklerin de ellerinde birer baston bulunduğu görülmektedir. Sokaklarda çırılçıplak gezen Diogenes (Diyojen) elinde meşhur fenerinden başka bir de baston taşırdı. Yine diğer Yunan meşhurlarının, Mısır firavunlarının bastonla gezdikleri bilinmektedir.³⁶

Yüzyıllarca baston herkes tarafından kullanılmasına rağmen zaman içerisinde baston taşımak ancak hükümdarlara, prenslere ve şövalyelere münhasır bir imtiyaz addedilmişti. Avrupa'da baston hüküm ve kudret simgesi olarak telakki edildiğinden halk tabakası bastonla gezemezdi. İhtiyarlar sokakta dayanmak için ancak iptidai sopalar kullanabilirlerdi. Bu türde elde taşınan bastonlara daha muntazam bir şekil verilmiş ve bunları altın ve gümüşle, kıymetli taşlarla süslemek moda halini almıştı. Avrupa'nın Orta çağ karanlığından kurtulmasından sonra isteyen herkes baston kullanmaya başlamış ve 16. yüzyılda moda halini almıştır. Fransa Kralı olan XIII. Louis ekseriyetle abanozdan mamul ince bir bastonla gezerken hali yerinde olanlar da baston kullanmaya başlamışlardır. XIV. Louis zamanında baston modası kadınlara da sirayet etmiştir. O devirde bilhassa kibar kadınlar ellerinde ince ve kıymetli birer baston bulundurlardı. Baston taşımak Avrupa'da 1900'lere gelindiğinde dört yüz yıldır devam eden bir modaydı. 19. yüzyıldan önceki bastonlar elde imal edildiği için ulaşılması güç ve pahalıydı. Bu yüzyıla birlikte Fransa'da baston üretmek üzere açılan fabrikalar bastonun ucuzlamasını ve ulaşılabilir olmasını sağlamıştır. Bu durum sokakta gezen her erkeğin elinde baston bulundurulması modasını başlatmıştı.³⁷

Avrupalı erkekler ihtiyaç duymamalarına rağmen bastonlarını yanlarından ayırmıyordu. Bu durum kısa zaman içerisinde bastonun farklı amaçlarla kullanılmasını da kaçınılmaz olarak gün yüzüne çıkardı. Bastonlar maharetli ellerde kolayca kılıç ya da silaha dönüşebiliyordu. Avrupa'da sansasyonel birtakım eylemlerde kullanılmaları Babiali'nin gözünden kaçmadı. Şubat 1894 tarihli bir irade-i -hususiyeye ile Avrupa'da anarşistler tarafından baston, çanta ve sair şekillerde dinamit bombaları icat ve imal olunduğundan

³⁵ *Musavver Malumat-ı Nafia*, 20 Mart 1330/2 Nisan 1914, Cilt: 1, No: 6, s. 93.

³⁶ *Aylık Mecmua*, Kasım 1926, Cilt: 1, Sayı: 8, s. 13.

³⁷ *Aylık Mecmua*, Kasım 1926, Cilt: 1, Sayı: 8, s. 13.

Dersaadet ve Osmanlı ülkesinin herhangi bir bölgesine gelecek bu tarzda eşyanın engellenmesi emrediliyordu. Gümrük memurları baston ve çanta gibi malları her zamankinden daha dikkatli inceleyecekti. Bu tarz bir düzenlekle karşılaşıldığında ise hemen zapt tutulup müsadere edilecekti.³⁸ Böyle bir tehlikenin ortaya çıkması başta bastonlar olmak üzere çok sayıda ürünün gümrüklerde çok daha dikkatli şekilde incelenmesine neden oldu. Temmuz 1904 tarihli bir belgeye göre gümrüklere gelip daire-i emanette heyet-i fenniye tarafından kontrol edilen başta adi fenerli bastonlar olmak üzere nadide pilli lamba ve teferruatının gümrükten geçirilmesine izin veriliyordu.³⁹

Bastonların farklı amaçlar için kullanılabilmesi Osmanlı gümrüklerinin sürekli dikkatlerinin bu yöne çevrilmesine neden oluyordu. Eylül 1892'de Beyoğlu'nda bulunan Bonmarche Mağazası'na bir kumanyaya ait vapurla getirilen 12 adet tulumbalı bastonların ülkeye girişine Kireçburnu Gümrüğü tarafından izin verilmedi. Gerekece olarak ise iç kısmına zararlı maddelerin konulabileceği iddia edilmişti. Fransız Elçiliği'nin araya girmesiyle bastonların gümrükten geçişine izin verilmesi Zaptiye Nezareti'nce tebliğ edildi.⁴⁰ 19. yüzyılda artan milliyetçilik akımıyla birlikte ayrılıkçı faaliyetlere hız veren grupların suikast girişimlerinde bu tarz silahları kullanma ihtimalleri bu tarz önlemlerin alınmasını beraberinde getiriyordu. Şubat 1892'de Vasil adlı gemide bir âdeti baston şeklinde olmak üzere çeşitli miktarlarda silah ele geçirildi. Bu tarz silahların suikast için hazırlandığına ise hiçbir şüphe yoktu.⁴¹

Baston başta olmak üzere süs eşyalarının bir kısmının üretildiği maddeler Osmanlı Devleti'nin gümrük rejimine takılıyordu. Gümrüklerden geçişine izin verilse dahi satılması konusunda sorun yaşıyordu. Baston, tarak, sigara ağızlığı ve sair ürünlerin imalinde kullanılan yanıcı bir maddenin satışı konusunda çıkarılan engeller konunun Dâhiliye Nezareti'ne taşınmasına sebep olmuştu. Çiçek Pazarı'nda Fındıklıyan Hanı'nın arkasındaki Polikar ve Fani mağazasında satılan baston ve şemsiye yapımında kullanılan yanıcı bir maddenin sebep olacağı olumsuzlukların Temmuz 1889'da araştırılması istendi.⁴² Yapılan incelemelerde Dersaadet ve özellikle Beyoğlu civarındaki mağaza ve dükkânlarda muhtelif renklerde ve çubuk halinde satılan maddenin baston ve şemsiye kabzalarının imalinde kullanıldığı anlaşıldı. Fakat ürünün, imali sırasında parlayıp alev alması hedef tahtasına konulmasına neden olmuştu. Yapılan araştırmalar sonucunda satışına engel olunmamasına karar verildi.⁴³

Darülaceze yaşlı ve bakıma muhtaç kimselerin herhangi bir kıstasa tabi olmadan ihtiyaçlarının karşılandığı bir merkezdi. Burada yaşlı müsait ve zanaatkâr olan ihtiyar erkeklerin ileride maişet noktasında sorun yaşanmaması için kakmacılık yöntemiyle baston üretmelerinin sağlanması Mart 1909'da gündeme geldi. İmal edilmesi düşünülen bastonların tezyinatı gümüş veya sedef ile yapılacaktı. Bu ürünlere gerek Osmanlı'da gerekse yabancı memleketlerde oldukça yoğun bir talep söz konusuydu. Eski usuldeki Türk ve Arap sanatının nadide ev süslemeleri, müzik aletleri, tavla, bezik marközü üretilebilecek şekilde

³⁸ BOA, İ. HUS., 21/47.

³⁹ BOA, İ. RSM., 20/9.

⁴⁰ BOA, HR. TH., 123/8.

⁴¹ BOA, Y.. PRK.SGE., 4/58.

⁴² BOA, DH. MKT., 2225/33.

⁴³ BOA, DH. MKT., 2577/56.

genişletilebilirdi. Bunun için talep edilen ustaların ders vermek için Darülaceze'ye getirilmesi noktasında gerekli izinler ise verildi.⁴⁴

20. yüzyılın başında gezmeye müsait olmayanlar için bastonun bir yön tayin ettiği anlaşılmaktadır, bilhassa gençler bastonu ihtiyarlığa saklıyorlardı. Nitekim erkekler arasında asırlardan beri devam eden baston taşımak modası hitam bulmak üzereydi. Fransız gazeteleri, son zamanlarda erkeklerin bastonsuz gezmeyi tercih etmeye başladıklarını, bu yüzden Paris'teki baston fabrikaları sahiplerinin büyük bir endişe içinde olduklarını haber veriyorlardı. Gazetelerin beyanına göre baston fiyatları yarı yarıya düşmüştü. Siparişler gittikçe azaldığından baston fabrikalarındaki amelenin miktarı üçte bire indirilmişti. Bu moda devam edecek olursa yavaş yavaş bütün baston fabrikalarının kapanması muhtemel bir durum olabilirdi.⁴⁵

Baston kullanma aynı zamanda kullanan kişiye "hakiki şık" imajı da kazandırıyor. Bunun için bastonu yere düşürmeyerek saatlerce parmakları arasında çevirebilenlere hakiki şık nazarıyla bakılırdı. Önceleri fabrikalarda imal edilen ilk bastonlar ince ve sapsızdı. Bu nedenle yüzyılın şıkları sokakta yürürken bunları parmakları arasında rahatça çevirebiliyorlardı. Sonraları bu ince bastonları, daha kalın ve sapı ayakta duran açılı şekilde bastonlar takip etmiş, bunun üzerine sokakta baston sallamak modası çıkmıştır. Baston sallarken bacakları arasına dolaştırarak yere düşenler yahut bacaklarını kıranlar olmuştur. Zamanla herkes baston sallamaya alışmış; fakat bu sırada da bastonun modası değişmiştir. Artık kalın ve sapsız bastonlar moda olmuştur. Bu bastonların sap yerinde ekseriyetle altın veyahut gümüşten bir top bulunuyordu. 25 sene evvelki şıklar bu bastonları koltukları altında, yere meyilli bir şekilde taşıyorlardı. Ayrıca sapsız ve kalın bastonların bir kusuru vardı. Bunları kola asmak yahut bir yere bırakmak mümkün değildi. Bastonlar sık sık yere düştüğünden sap yerindeki altın veya gümüş eğrilip bükülüyordu. Bunun üzerine fabrikatörler ortaya bugün bildiğimiz kıvrık saplı bastonları atmışlardı. Bu bastonlar, kullanılmasındaki suhulet dolayısıyla pek ziyade rağbet görmüş ve her tarafta tamim etmiştir. Mamafih bir müddet sonra 20. yüzyıl hayatının baston taşımaya müsait olmadığı anlaşılmış ve tedricen erkekler bastonsuz gezmeye başlamışlardır. Mütemediyen yeraltı şimendiferlerine, tramvaya, otomobile binip inen, caddelerde kalabalık arasında yürüyen bir insan için bastonun rahatsız edici bir hal almaya başlaması ortaya çıkmış; bu durumdan ilk rahatsız olan Amerikalılar epeyce bir zamandan beri ellerinden bastonları atmışlardı. Amerikalıları takiben zamanla Avrupa'da da halkın ekseriyeti bastonsuz gezmeye alışmışlardır. Paris, Londra, Berlin gibi büyük şehirlerde ancak ihtiyarların elinde bastona rastlanı hale gelinmiştir.⁴⁶

Kadife Kumaş Modası

İpek, yün, pamuk gibi malzemelerden tezgâh veya makinelerde dokunarak elde edilen kumaş, kıyafetin olduğu kadar modanın da hammaddesidir. Zamanla kumaşların türü ve cinsi değişse de kumaş, hayatın her alanında kullanılmaya devam etmiştir. İnsan bedeninin örtülmesinde, yerlerde ve duvarlarda, tavanlarda, mobilyalarda ve gayrimenkullerde, sanat

⁴⁴ BOA, DH. MKT., 829/38.

⁴⁵ *Aylık Mecmua*, Kasım 1926, Cilt: 1, Sayı: 8, s. 13.

⁴⁶ *Aylık Mecmua*, Kasım 1926, Cilt: 1, Sayı: 8, s. 13.

eserlerinde ve gündelik yaşam nesnelerinde kumaş vazgeçilmez bir nesne olagelmıştır. Ayrıca tarihin belirli dönemlerinde değiş tokuş faaliyetlerinde, toplumsal yaşam ritüellerinde ve insanların hayal gücünde önemli bir yer edinmiştir.⁴⁷

Edebiyatta nasıl klasikleşmiş eserler varsa mensucatta da klasik olanın kadife kumaş olduğu söylenebilir; çünkü uzun yıllardan beri kadife, önemli olma özelliğini yitirmemiştir. Kadife, yeni kumaşlara tahtını kaptırsa bile zaman zaman kendisini göstererek moda âleminde rağbet görmüştür. Kadife “Rönesans” devrinde ve bundan önceki hükümdar ve prenslerin hatta prenseslerin kendilerine has kullandıkları bir kumaş olagelmıştır. Vaktiyle papalar ve kardinaller de kadife kumaş kullanımını bırakmamıştır; Venedik dukleri kızıl-al kadifeyi bir nişane olarak görmüş ve kendilerine yakıştırmışlardır. Kadife eski Romalılar zamanında da kullanılmıştır. Fransa’nın Lyon şehri ipek mensucatin öteden beri bir merkezi sayılmakla birlikte Lyon fabrikalarında kadife, 17. yüzyılın ortalarına doğru imal edilmeye başlanmıştır. Buradan Hollanda, Almanya ve İngiltere’ye geçmiştir. Fransa’da yine başlıca kadife imalathaneleri Lyon’da, Almanya’da, İngiltere’de, Manchester’da bulunmaktaydı.⁴⁸

Kadife esasen ipektan imal edilmesine rağmen gelişen teknoloji ile birlikte pamuktan, yünden, ketenden her nevi ipektan yapılmaya başlanmıştır. Avrupa modasında İtalya’nın “Cenova Kadifesi” pek makbul görülmekteydi. Bunun yanı sıra İngiliz kadifeleri de modanın değişmez hammaddelerindendi. 20. yüzyılın başından itibaren kadife imalatında pamuk kullanımı ön plana çıkmıştır. “Koton, merserize” yani ipekleştirilmiş, parlaklaştırılmış pamuk sanatının ilerlemesi bu neticeyi vermiştir. Bununla birlikte kadifeye ünlü terziler tarafından moda olarak da rağbet edilmiştir. Bu da kadifenin diğer ülkelerde olduğu gibi Osmanlı moda hayatında da klasik mevkiini hala koruduğunu göstermektedir. Nitekim Osmanlı saray ve cemiyet hayatının her alanında kadifenin farklı türlerinin yoğun olarak kullanıldığı bilinmektedir.⁴⁹ Özellikle Bursa’nın ipekli kadifeleri ve Üsküdar’ın kadifeleri Osmanlı toplumunun kadife ihtiyacı için önemli merkezler olmuşlardır.⁵⁰

İstanbul’a gelen Lady Emelia Hornby isimli seyyahın anılarında da kadınların kadife kullanımına dair kanıtlar mevcuttur. Hornby, Göksu mesire alanında kadınların giyim kuşamı karşısında çok etkilendiğinden; Türk kadınlarının renkleri birbirine yakıştırma konusundaki maharetlerinden; ev sahibi kadının kenarları siyah kadifeyle işlenmiş gösterişli pembe feracesinden ve gördüğü kadının güzelliğinden bahsetmiştir.⁵¹

Aksesuar Modası

Türk kadını kendisini en çok alakadar eden konular hakkında kayıtsız kalamıyordu. Paris’te elbisenin genel yapısı, şapkalar, eşarplar, çiçekler ve eller hakkında son günlerin modalarının neler olduğu merak konusu olmuştu. Gün geçtikçe zarafette kendisini biraz daha Avrupalılaştıran Türk kadınına asırlardan beri dünyanın süs ve moda muallimi olan Paris’teki son moda düşüncelerine dair kısa bazı malumatlar mecmualarda verilmekteydi. Bunlardan

⁴⁷ Waquet-Laporte, *Moda*, s. 10-11.

⁴⁸ *Servet-i Fünûn*, 18 Teşrin-i Evvel 1928, Cilt: 64, Sayı: 1679, s. 373.

⁴⁹ *Servet-i Fünûn*, 18 Teşrin-i Evvel 1928, Cilt: 64, Sayı: 1679, s. 374.

⁵⁰ Kudret Emiroğlu, *Gündelik Hayatımızın Tarihi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2016, s. 217.

⁵¹ Selçuk Düğür, *Kadın Seyyahların İzlenimlerinde Osmanlı ve Batı Dünyası*, Gece Kitaplığı, 2015, s.110.

biri Asri Türkiye Mecmuasındaki son günlerin modalarından olan bütün bir elbisenin genel yapısı, şapkalar, eşarplar, çiçekler ve eller hakkında Paris’te neler yapıldığına dair haberdir.⁵²

Bir kadının genel görünümünü, başından ayağına kadar görünüşü, giyiniş tarzı belirlemektedir. Mesela bir kadının şapkası, saçı, mantosu güzel ve şık, iskarpinleri keza güzel olabilir fakat bunların yanı sıra mantosuyla şapkasının, kostümünün de birbirine uyumlu olması gerekmektedir.⁵³

Şapka toplumun belirli katmanlarında kabul görmese de çoğunlukla benimsenen bir aksesuardır. Ceket ve paltolardan daha düşük bir harcamayı temsil ettiklerinden “*geleneksel sınıf sınırlarını belirsizleştirmek ve dönüştürmek*” için insanlara ideal bir fırsat sağlamıştır. Nitekim bir erkeğin üstlerine saygısını ifade etme yollarından biri olan “*şapkayla selamlama*”nın incelikli adetleri sınıf sınırlarını belirlemede şapkanın önemini yansıtmaktadır. Yine aileyi kamu alanlarında daha çok erkeklerin temsil etmesi, ailenin statüsünü belirtmek için kadınların şapkalarından çok erkeklerinki kullanılmıştır. Kadın şapka ve başlıklarının daha bireysel olduğu söylenebilir. Ayrıca kadın şapkaları toplumsal statüyü belirten kodlanmış işaretleri nakletmekten çok dikkat çekici bir tüketime örnek olarak verilebilir. 19. ve 20. yüzyılın başlarında şapkalar düşük gelire sahip insanları da kapsayacak şekilde tüm toplumsal sınıflar tarafından kullanılmıştır.⁵⁴

Şapkanın ilk örneklerinin hayvan derisinin başın üzerine geçirilmesiyle ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Teb’deki mezar resimlerinden birinde saman şapkalı bir hamala rastlanılmıştır. Şapkalar ilk önceleri hava şartlarından, düşen taşlardan veya silahlardan korunmak için ortaya çıkmışken sonraları otoritenin simgesi haline gelmiştir. Çünkü Mısır, Roma ve Yunan medeniyetlerinde şapka kişilerin sosyal sınıfını ortaya koyuyordu. İlerleyen zamanlarda ise üniforma ve sanat formuna dönüşmüşlerdir. Moda açısından şapka şüphesiz en dikkat çekici aksesuarlar arasındadır. Çünkü bir kişi ile karşılaşıldığında ilk o kişinin yüzüne bakılır. Kadınların şapka kullanımı 17. yüzyılın sonuna doğrudur ve erkek modasından esinlenilerek ortaya çıkmıştır. 18. yüzyıla gelindiğinde ise şapkalar artık kişinin sosyal durumunu yansıtmaya başlamıştı. Şapka ne kadar gösterişliyse takan kişinin sosyal statüsünün o derece iyi olduğu düşünülüyordu. Öte yandan şapka takmayan kişilere de statü sahibi olmayan biri gibi bakılıyordu. 19. yüzyıla gelindiğinde ise şapkalar; kurdeleler, çiçekler, kuş tüyleri ve tüllerle süslenmişti. Bunların yanı sıra şapkaların boyutu büyümüştür.⁵⁵

Şapka hemen hemen umumiyetle ya yumuşak fötr yahut pike taftadandı. Üzerinde kıvrımı yani pilisi bulunmaktaydı. İşçilik bu pilideydi ve bu pili kâh yanda, kâh arkada kalmaktaydı. Şapkaları süslemek için pilisi üzerine iki ayrı kristal veya inci başlı iğne kullanılıyordu. Eşarplar da sporcu kıyafetine girmek hevesinde bulunan kadınları etkilemiş ve moda olmuştur. Kadınlar uzun bir kaşkolü kürk mantolarının altına doğru uzatmışlar ve alelekser kocalarının veya erkek kardeşlerinin gömlekçisinden ipek ve fulardan dört köşe ekose ile aynı zarafeti temin etmişlerdir. Çiçekler ve kolyeler de modernleşmeyle birlikte çoğunluğun görüşüne göre moda olacak objeler arasındaydı. Özellikle yuvarlak taşlı ve boynu saran gerdanlıklar tercih edilmeye başlanmıştır. Yüzüklerin eskiden kadınların ellerini

⁵² Asri Türkiye Mecmuası, 1 Nisan 1926, Cilt: 1, Sayı: 2, s. 22.

⁵³ Asri Türkiye Mecmuası, 1 Nisan 1926, Cilt: 1, Sayı: 2, s. 22.

⁵⁴ Crane, *Moda ve Gündemleri: Giyimde Sınıf, Cinsiyet ve Kimlik*, s.114.

⁵⁵ Alphan, “*Moda Moda*” *Dedikleri*, s. 57-58.

çirkinleştirdiği düşünülürken artık bu düşünce geçerliliğini yitirmeye başlamıştır. Fakat eldeki yüzüklerin sayısını da abartmamak gerekiyordu. Ellerde bir ya da en fazla iki tane yüzük bulundurulabilir; bunun biri inci taşlı veya beyaz, diğeri sarı iki elmas taştan ibaret olabilirdi. Bunun yanı sıra bilezik çok daha moda haline gelmiş; iri halkalı altın bileziklerden koleksiyon taşıyan kadınlar, saçlarına hiçbir aksesuar takmamaya başlamışlardı.⁵⁶

Eteklerin kısalması, kıyafet tarzının değişmesi ayakkabı modasını da etkilemiştir. Zaten iskarpinler kadın tuvaletinde ayrı bir öneme haizdi. Kadınların seçkinliğinde kıyafet kadar iskarpin de önemliydi. Özellikle çamurlu sokakların kısmen de olsa son bulması ayakkabı modasının başlamasına yol açmıştır. Ayağın zarafetini artırması ayakkabıda her türlü kumaşın kullanılmasına sebep olmuştur. Kadife işlemeli, ipekli tarzlarda, çiçekle süslenmiş, pırlantalı olmak üzere çeşit çeşit iskarpinler vardı.⁵⁷ İskarpinler genellikle koyu renkte tercih edilmekteydi. Gündüz giyilecek iskarpinler çoğunlukla siyah lezardan yahut timsah derisiydi. Daha önceden moda olan pembe çorap renginin artık modası kalmamıştı. Bu yüzden moda ile ilgilenenler pembe renkli çorap giyilmemesini tavsiye ediyorlardı. Bu dönemde çorap için en iyi renk havana tonu yahut kumru gerdanı denilen renkti.⁵⁸ Bununla birlikte kadın kıyafetlerinin moda sebebiyle acayip şekiller aldığı bu yüzden de gülünç durumlara düştükleri zamanlar da olmuştur. Nitekim şapkaların oldukça büyük olması insanları rahatsız etmiştir. Mesela Avrupa'da sebze tablası hacminde büyük şapka kullanılması sahnenin görünürlüğünü tehlikeye attığı için sorun teşkil etmiş; bundan sonra zaman zaman tiyatro ilanlarında oyuna gelecek kadınların şapkalarıyla gelmemeleri hakkında uyarılarda bulunmak mecburiyetinde kalınmıştır.⁵⁹

Şemsiye elde taşınarak modanın bileşenlerinden birini oluşturmaktadır. Şemsiye erkeğin ve kadının elde taşıdıkları bir süs eşyası olarak kabul görüyordu. Erkeklerde bastonun yerine geçen kıyafetin önemli bir parçası, kadınlarda ise zarif bir sokak tuvaletinin tamamlayıcısıydı. Erkek şemsiyelerinde su sızdırmaz ipekli kumaşın inceliği ve sağlamlığı ile saplarının zarif olması aranan en önemli özelliklerdi. Şemsiyelerin sapları bambu, kiraz ve gül ağacından imal edilirken, sapın üzerine sahibin adının yazılabilmesi için bir altın bilezik eklenirdi. Osmanlı'da sapları gümüş, altın hatta elmaslarla süslü erkek şemsiyelerinin kullanımı yaygındı. 19. yüzyılda kibar İstanbul beyefendileri arasında sapları elmaslı ve kenarları sırma saçaklı şemsiyelerin kullanılması moda haline gelmişti. Kadın şemsiyeleri ise zengin ve zarif dantelalar ile süslenirken sapları ise daima ince ve uzun olup erkek şemsiyelerinde olduğu gibi kıymetli madenlerle süslenirdi.⁶⁰

Şemsiye, Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte yine moda haline gelerek özellikle kadınların sokağa çıkarken ellerinde taşıdıkları bir obje olmuştur. Savaş yıllarının yokluk döneminde gözden düşmüş olsa da sonrasında tekrar favori hale gelmiş; eskiye nazaran daha süslü olmuşlardı. Şemsiyelerin saplarında oymalar, işlemler, ipekten fiyonklar bulunuyordu. Nitekim şemsiyeyi çanta gibi kullananlar da vardı; örneğin makyaj malzemeleri saklayanlar, küçük defter, kalem asan kadınlar çoğunlukta idi. Yani bir kadının zarafetini yalnızca elbisesi, iskarpini değil artık şemsiyesi de belirliyordu.⁶¹

⁵⁶ Toprak, *Türkiye'de Yeni Hayat-İnkılap ve Travma 1908-1928*, s. 252-253.

⁵⁷ Toprak, *Türkiye'de Yeni Hayat-İnkılap ve Travma 1908-1928*, s. 252-253.

⁵⁸ *Asri Türkiye Mecmuası*, 1 Nisan 1926, Cilt: 1, Sayı: 2, s. 22.

⁵⁹ *Beyan-ül Hak*, 18 Temmuz 1327/31 Temmuz 1911, Cilt:4, Sayı: 121, s. 2207-2208.

⁶⁰ Reşat Ekrem Koçu, *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, Doğan Kitap, İstanbul 2015, s. 220-221.

⁶¹ Toprak, *Türkiye'de Yeni Hayat-İnkılap ve Travma 1908-1928*, s. 253-254.

1930’lu yıllara kadar kadın kıyafetinin ayrılmaz bir parçası da eldivenlerdi. Âdâb-ı muâşeret kurallarına göre zarif bir kadın eldivensiz sokağa çıkamazdı; bayram ve törenlerde beyaz, cenazede siyah, günlük gezintilerinde çeşitli renkte eldiven takmalıydı. Eldivenlerin ipekten örüldüğü, şallar kumaşlar üzerine inciler, meşin üzerine elmaslar takıldığı zaman “elçek” diye adlandırıldığı; yılan derisinden, güderiden yapılmaya başlandıktan sonra ise eldiven ismiyle anıldığı ifade edilmektedir. Eldiven burjuvazi ve aristokrasi arasında yıllarca görmüş olduğu itibarı, günümüzde soğuk kış günlerinde kullanıma veya iş gereği kullanmaya bırakmıştır.⁶²

Beyan-ül Hak’ta M. Şükrü Bey moda ile ilgili yazmış olduğu yazıda; Avrupa’da ortaya çıkan hemen hemen her konunun Osmanlıya intikal ettiğini savunarak ortaya atılan modanın zarar ve faydasına bakmadan uygulamanın, örnek almanın, medeniyetin gerekçelerinden birisi olarak görüldüğünü ifade etmiştir.⁶³

Cumhuriyet’in ilanından sonraki yıllarda moda ile ilgili haberlere bakıldığında önceki yılların benzerlerinin moda olarak devam ettiği göze çarpmaktadır. Örneğin aynı kumaşların moda olarak kullanılmaya devam ettiği, yeni ipekli kumaşların kullanılmaya başlandığı veya bunların bir miktar daha parlatılmaya çalışıldığı olmuştur. Önceki yıllarda kumaşların krem, bej renkleri imal edilirken sonraki senelerde ise yeşil, krem ve sarı renkleri renk havuzuna ilave edilmiştir. Özellikle salon elbiselerinde gözleri kamaştırıcı derecede parlak altın renginde kumaşlar kullanılmaya başlanmıştır. Kışlık sokak kıyafetlerinde şal yakaların yerini kısa yakalar almış ve kalın tüylü kürklerle süslenmiştir. Kollar ve eteklerde de geniş kürkler kullanılmaya başlanmıştır. Buradan da anlaşılıyor ki dekolterler modadan çıkmaya başlamış olup aksesuar olarak elbiselerde yakalık ve kolluklar kullanılmaya başlanmıştır. Atkı ve şalların rengi de moda renklere bürünmüştür. Ev ve iş elbiselerinde de değişiklikler meydana gelmiştir; mesela elbiselerin renkleri koyulaşıp kolları uzatılmış ve tayyörlerin yakaları da oldukça güzelleşmiştir.⁶⁴

⁶² Emiroğlu, *Gündelik Hayatımızın Tarihi*, s. 266-267.

⁶³ *Beyan-ül Hak*, 18 Temmuz 1327/31 Temmuz 1911, Cilt:4, Sayı: 121, s. 2208.

⁶⁴ *Asar-ı Nisvan*, 1 Teşrin-i Evvel 1341/1 Ekim 1925, Cilt:1, Sayı:14, s. 11.

Sonuç

Bu çalışma moda ve süs olgusuna giriş mahiyetinde kabul edilebilir. Nitekim modanın bileşenleri sadece bu çalışmada ele alınan konularla sınırlı değildir. Öte yandan çalışmada daha çok İstanbul çevrelerindeki moda ve süs odaklanılmışken Anadolu'nun giyim kuşam ve modası detaylı bir şekilde araştırılmaya muhtaçtır.

Moda ve süs konusu konuşulmaya başlandığında muhtemelen akla gelen ilk sorulardan bir tanesi ekonomik boyutudur. Şüphesiz ki süs ve moda belirli bir ekonomik güç gerektiren konulardır. Bu noktada akla milli iktisat ve aile iktisadı gelmektedir. Milli iktisat noktasında modanın içinde yaşadığı topluma maddi bir katkı sağladığı tespit edilirken öte taraftan aile iktisadı noktasında bir takım olumsuz etkiler yarattığı söylenebilir. Milli iktisat noktasında moda ile geçimini sağlayanlar, kumaş fabrikaları, terziler, bu atölyelerde çalışan işçiler ekmeğini kazanma fırsatı yakaladıkları gibi ülke ekonomisine de katkı sağlama noktasında dikkate değerdir. Aile iktisadı noktasında ise genellikle kadınların moda ve süs merakının fazla olması; moda konusunda karşı koyamadığı bazı hislere yenik düşmesi aile içinde sıkıntılar yaratabilmekteydi. Karı koca hatta genç kızların aile içinde tartışmaları ya da ahlak buhranları gibi üzücü hadiseler yaşanmaktaydı. Yaşanılan bu durum sadece Osmanlı toplumuna özgü değildi; diğer ülkelerde de benzer sıkıntıların yaşandığı, modaya karşı bir mücadele verildiği, hatta zaman zaman devletlerin de tedbirler almak durumunda kaldıkları söylenebilir.

Her konuda olduğu gibi moda konusunda da süs ve modayı savunan veya reddedenler vardır. Savunan kişiler modanın kişiyi mutlu ettiğini ve insanlara iş imkânı sunduğunu düşünüyorlardı. Ayrıca modası geçen eşyaların elden çıkarılması, alım gücü düşük insanların bu eşyalardan faydalanmasını sağlayarak onların da moda eşyalar kullanmasını sağlıyordu. Öte taraftan modanın israf yarattığı yönüyle süslenmenin yasaklanmasını düşünenler de yok değildi. Modayı Türk milliyetçiliği ile bağdaştırmayan, alafrangalığı tercih etmeyen kişiler de moda ve süslenmeye karşıydı. Bunların gerekçeleri modanın İslamiyet ile örtüşmediği noktalarda neden modanın peşinden gidildiğiyle ilgiliydi.

Çalışmada araştırmalar neticesinde tespit edilen bir husus da şartlar nasıl olursa olsun çoğunlukla kadınların süs ve modadan geri durmadıklarıdır. Kadınların maddi ve manevi gereksinimlerinden ötürü moda ve süs meraklarının modernleşmenin de etkisiyle hayatlarında hep var olduğu söylenebilir. Moda, kadınlar için tüketimin en görünür biçimi olmuştur. Bununla birlikte moda denildiğinde akla ilk olarak kadınlar gelse de erkeklerin de moda ve süslenmeye dair fikirleri vardır. Fakat kadınlarla kıyaslandığında erkeklerin moda düşkünlüğünün geçici bir heves olduğu söylenebilir. Erkeklerin özellikle herhangi bir işle meşguliyeti olmayanların modaya merak saldıkları iddia edilebilir.

Moda bileşenlerinden baston ve şemsiyenin amacının dışında kullanıldığı durumlar da olmuştur. Amacı dışındaki bu farklı niyetler karşısında devlet gerekli tedbirleri alma noktasında harekete geçmiştir.

Kaynaklar**I. Arşiv**

- Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)
 İ.. HUS., 21/47.
 DH. MKT., 2225/33.
 DH. MKT., 2577/56.
 DH. MKT., 829/38.
 HR. TH., 123/8.
 Y.. PRK.SGE., 4/58.
 İ.. RSM., 20/9.

II. Gazete ve Dergiler

- Âsar-ı Nisvan*
Asri Türkiye Mecmuası
Aylık Mecmua
Beyan-ül Hak
Malumat
Mecmua-yı Ebuziyya
Milli Mecmua
Musavver Malumat-ı Nafia
Servet-i Fünûn

III. Telif ve Tetkik Eserler

- Akagündüz, Ümüt (2015), *II. Meşrutiyet Döneminde Kadın Olmak*, İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi.
 Alphan, Melis (2008), “*Moda Moda*” *Dedikleri*, Ankara: Ayraç Kitapevi.
 Amicis, Edmondo De (1993), *İstanbul (1874)*, Çev. Beynun Akyavaş, Ankara: TTK Yayınları.
 Barbarosoğlu, Fatma (2019), *Moda ve Zihniyet*, İstanbul: İz Yayıncılık.
 Cox, Samuel Sullivan (2010), *Bir Amerikan Diplomatının İstanbul Anıları*, Çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: İş Bankası Yayınları.
 Crane, Diana, (2000) *Moda ve Gündemleri: Giyimde Sınıf, Cinsiyet ve Kimlik*, Çev. Özge Çelik, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
 Çakır, Serpil (2013), *Osmanlı Kadın Hareketi*, İstanbul: Metis Yayınları.
 Düğer, Selçuk (2015), *Kadın Seyyahların İzlenimlerinde Osmanlı ve Batı Dünyası*, Gece Kitaplığı.
 Emiroğlu, Kudret (2016), *Gündelik Hayatımızın Tarihi*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
 Fatma Aliye (2012), *Osmanlı'da Kadın-Cariyelik, Çokeşlilik ve Moda*, Sadeleştirerek Yayına Hazırlayan Orhan Sakin, İstanbul: Ekim Yayınları.
 Kawamura, Yuniya (2016), *Moda-loji-Moda Çalışmalarına Giriş Yapmak*, Çev. Şakir Özüdoğru, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
 Koçu, Reşat Ekrem. (2015), *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, İstanbul: Doğan Kitap.


- Kurnaz, Şefika (2015), *Yenileşme Sürecinde Türk Kadını 1839-1923*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Özer, İlbeyi (2014), *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Yaşam ve Moda*, İstanbul: Truva Yayınları.
- Pakalın, Mehmet Zeki (1993), *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I*, İstanbul: MEB Yayınları.
- Toprak, Zafer (2017), *Türkiye'de Yeni Hayat-İnkılap ve Travma 1908-1928*, İstanbul: Doğan Kitap.
- Turan, Namık Sinan (2013), "Modernleşmeyi Semboller Üzerinden Okumak: Son Dönem Osmanlı Kadın Kıyafetinde Değişim ve Toplumsal Tartışmalar", *Kadın Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 12, s. 103-138.
- Waquet D., Laporte M. (2011), *Moda*, Çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Zaman Tünelinde Beyoğlu*, (2012) İstanbul: Beyoğlu Belediyesi Yayınları.



XVIII- XX. YÜZYILDA OSMANLI SANAT ORTAMI THE OTTOMAN ART ENVIRONMENT FROM THE 17TH TO THE 20TH CENTURY

ESRA HALICI


Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü
R.A., Atatürk University, Faculty of Letters, Department of Art History
esra.halici@atauni.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-3803-2967>

Atıf / Citation

Halıcı, E. 2020. "XVIII- XX. Yüzyılda Osmanlı Sanat Ortamı". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi- Journal of Turkish Researches Institute*. 69, (Eylül-September 2020). 577-628

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü- *Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi- *Received Date* : 03.04.2020
Kabul Tarihi- *Accepted Date* : 04.09.2020
Yayın Tarihi- *Date Published* : 30.09.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4386>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi- Journal of Turkish Researches Institute
TAED-69, Eylül – September 2020 Erzurum. ISSN 1300-9052 e-ISSN 2717-6851
www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

XVIII- XX. YÜZYILDA OSMANLI SANAT ORTAMI*
THE OTTOMAN ART ENVIRONMENT FROM THE 17TH TO THE 20TH
CENTURY

ESRA HALICI

Öz

XVIII -XIX. yüzyıl evrensel anlamda, siyasal, sosyal, kültürel ekonomik ve teknik gelişmelerin meydana geldiği bir dönemi yansıtmaktadır. Bu değişim dünyada, toplumlar ve devletlerarasında yayılım alanı bulmuş ve geleceğe bağlı olarak da köklü bir değişim yaşanmasına yol açmıştır. Avrupa’da Otuz Yıl Savaşları (1618-1648), Rönesans döneminin toplumsal yansımaları, Fransız Devrimi gibi etkenler Batı’nın sosyokültürel yaşamını belirginleştiren en önemli hususları oluşturmuştur.

Bu zaman çizelgesinde kendisine bir yer bulan Osmanlı Devleti de bu değişen dünyaya sırt çevirememiş ve ilk olarak askeri düzende gerçekleştirilecek iyileştirmeler için yüzünü batıya çevirmiştir. Askeri platforma başlayan batının etki ettiği bu değişim sanat, kültür, hatta şehirleşme anlamında da Osmanlı topraklarında kendini hissetmiştir.

Özellikle sanat ve mimaride Sultan III. Ahmed zamanında geçiş evresini yaşayan batılılaşma hareketleri (Lale Devri olarak anılır) daha sonra, Sultan I. Mahmut’un idaresiyle ivme kazanmıştır. Bu nedenle Osmanlı Devleti’nin yönettiği topraklarda ve özellikle başkent İstanbul’da, Batı kaynaklı barok, ampir ve eklektizm etkisini canlı bir şekilde göstermeye başlamıştır.

Bu makalede, Osmanlı devletinin askeri anlamda başlayan batılılaşma hareketinin evreleri ve bu hareketin Cumhuriyetin ilanına kadar olan sürecinde Osmanlı kültür ve sanat ortamına yansımaları incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Batılılaşma Hareketi, Sanat, Kültür, Değişim.

Abstract

The 18th -20th century in a universal sense reflects a period of political, social, cultural, economic and technical developments. This change has found an area of spread in the world, between societies and states, and has led to a radical change depending on tradition. Factors such as the Thirty Years' Wars in Europe (1618-1648), social reflections of the Renaissance period, and the French Revolution formed the most important aspects that made the socio-cultural life of the West obvious.

The Ottoman State, which found a place for itself in this timeline, was also unable to turn its back on this changing world and first turned its face to the West for improvements in the military order. This change, influenced by the West, which started the military platform, was felt in the Ottoman lands in terms of art, culture, even urbanization

Especially in art and architecture, Westernization movements (called the Tulip era), which experienced a transition phase during the time of Sultan Ahmed III, gained momentum later with the administration of Sultan Mahmud I. Therefore, in the lands ruled by the Ottoman Empire and especially in the capital Istanbul, Western baroque, empiricism and eclecticism began to show their influence vividly.

In this article, the phases of the Westernization movement of the Ottoman state that began in the military sense and the reflections of this movement on the Ottoman culture and art environment in the process leading up to the declaration of the Republic will be examined.

Key Words: Westernization Movement, Art, Culture, Change

* Bu makale “Osmanlı Başkentlerinde XVIII-XX. Yüzyıllar Arasında Türbe Yapılarındaki Süsleme Programı” başlıklı devam eden Doktora tezinden üretilmiştir.

Structured Abstract

Socio-cultural phenomenon in Ottoman society in the 18th and 19th century is as active as in Europe. The years between 1789 and 1815 represent the beginning of modernization not only in modern Europe but also in all around the world. The reflection of freedom and the nationalistic movements appeared as a result of the French Revolution on the political order and institutions was realized in a brand-new understanding.

It is seen that the Ottoman State, which experienced this change, maintained its borders until 1683 and maintained its status in a political sense. The war environment, which began with the defeat of Vienna in 1683, continued with the Treaty of Karlofca signed in 1699. The deterioration of the grooming system and the lack of cash at the financial point prevented the accumulation of capital, and the Ottoman State, which constantly lost territory, now found itself in a period of collapse.

It is understood that the Treaties of Pasarofca and Karlofca have taken a place on the historical scene as military defeats that caused the Ottoman Empire to change its borders. At that time, the Ottoman Empire realized that it would not advance much against the West and had to resort to defensive measures. These treaties signed between the Ottoman state and the European states also caused military, political and economic balances to gain an advantage in favor of Europe. Rather than a transformation, underlying the Westernization tendency of the Ottoman Empire lays an essential and real situation. The Ottoman Empire did not realize the "Westernization" process in a rationalist or positivist way. We can easily understand this situation by looking at the formation time of the changes under the name of Westernization and the administrative-cultural reflections of the state. Ottoman Westernization began with the modernization of the Army after the military failures it received. A solution-oriented approach was demonstrated and there was no concern about turning into Western Civilization. Although the Ottoman State first went to organize a change within itself, statesmen and military administration, raised far from care and caution during the establishment period, were the institutions that took the highest share in the deterioration and opposed this change. For this reason, the state administration preferred the way to change institutions to correct the failures that occurred within themselves and began the change from the military structure. Thus, the first Westernization movement in the Ottoman State took place in military schools opened in the 18th century.

French influences are seen in the changes that emerged in the social and administrative structure of the Ottoman State in the 19th century. It is not surprising that the first western influences originated from France, due to their relations with the French court since the reign of Suleiman the Magnificent. These effects were realized especially in line with the ideas that developed after the French Revolution. France's advantage in European politics, its special political movements against Russia and Austria and its superiority over other states in the field of military service made Ottoman statesmen believe that it was necessary to use France for breeding. And for this purpose, a permanent envoy was first appointed in France in 1720, and then embassies were established in other European cities.

Two important developments during the time of Ahmed the third come to the fore in the westernization process of the Ottoman Empire. One of these is that Ibrahim Müteferrika came to the Ottoman Empire as a refugee and brought the printing press with him, and the other was that people working in the state such as Nisli Mehmet Aga and Yirmisekiz Mehmed

Celebi were sent as ambassadors to various capitals to learn about Europe. Although the apparent task of Yirmisekiz Mehmed Celebi, who was sent to Paris, the capital of France, between 1720 and 1721, was to gather information about the policies of the Russian Tsar Petro in France, the main situation that the sultan and Nevsehırlı Damat Ibrahim Pasha cared about was the social life of France culture, architecture and military technology. Mehmed Çelebi's writings containing his observations and ideas in France were collected in a "Sefaretname" ("travelogue") and highly appreciated. The information in the travelogue can be traced at that time, when it had a number of effects on habits, social life, and tastes in palace life. These effects were realized in a short time and many foreign artists and architects were invited to Istanbul. Thus, the main change manifested itself in the fields of architecture, art and urbanism.

In this article, the phases of the westernization movement of the Ottoman Empire that started and continued in the military sense and the reflections of this movement on the Ottoman culture and art environment in the period until the declaration of the Republic will be examined. The periods will be compared with the art environment in Europe and evaluated in the light of examples.

Giriş

Osmanlı toplumundaki sosyokültürel olgu XVIII. ve XIX. yüzyılda en az Avrupa'daki kadar hareketlidir. 1789-1815 yılları sadece çağdaş Avrupa'nın değil, dünyanın da çağdaşlaşma oluşumunun başlangıcını ifade eder. Fransız ihtilalinin meydana getirdiği hürriyet ortamı ve milliyetçilik hareketlerinin, siyasi düzene ve müesseslere yansımaları yepyeni bir anlayış içinde gerçekleşmiştir¹.

Bu değişimi yaşayan Osmanlı Devleti'nin ise 1683 yılına kadar sınırlarını koruduğu, siyasi anlamda da durumunu muhafaza ettiği görülür. 1683 yılından sonra Viyana ve İkinci Ciğerdelen bozgunuyla kaybedilen Estergon, 1686'da Budin, 1687 de Eğri ve 1688 de Belgrad'ın düşmesi ile Osmanlı Devleti'nde çözümlerin başladığı görülmektedir². 1699 yılında şartları oldukça ağır olan Karlofça Antlaşması³ ile de batılılaşma süreci ilişkilendirilmektedir⁴. Tımar sisteminin bozulması ve mali noktada nakit sıkıntısı beraberinde sermaye birikimini engellemiş, sürekli toprak kaybeden Osmanlı Devleti artık çöküş olarak adlandırılan bir dönemin içinde kendini bulmuştur.

Pasarofça ve Karlofça antlaşmaları, Osmanlı Devleti'nin sınırlarının değişmesine neden olan askeri yenilgiler olarak tarih sahnesinde kendine yer edindiği görülmektedir. Artık Osmanlı Batı karşısında fazla ilerlemeyeceğini anlamış ve savunma tedbirlerine başvurmak zorunda kalmıştır. Osmanlı Devleti ile Avrupa Devletleri arasında imzalanan bu

¹ Fahir Armaoğlu, *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi (1789-1914)*, İstanbul 2010, 19-20.

² Yılmaz Öztuna, *Türkiye Tarihi*, C.10, İstanbul 1983 182.

³ Detaylı bilgi için bk., Uğur Kurtaran, "Karlofça Antlaşması'nda Venedik, Lehistan ve Rusya'ya Verilen Ahidnamelerin Genel Özellikleri ve Diplomatik Açından Değerlendirilmesi", *TAD*, C.35, S.60, Ankara 2016, 103,104.

⁴ Reneta Holod, Ahmet Evin, Süha Özkan, *Modern Türk Mimarlığı 1900-1980*, Ankara 2007, 39.

antlaşmalar askeri, politik ve ekonomik dengelerin Avrupa lehine avantaj sağlamasına da neden olmuştur⁵.

Teşkilât sistemi ve askeri yönden başarıları üç kıtaya yayılmış Osmanlı ordularının askeri eksikliklerinin tespit edildiği ilk olay 1596 yılında Hasan Kâfi Akhisârî⁶ tarafından yazılan “Usulü'l Hikem Fi Nizamü'l-Âlem”de, Eğri seferinde cephedeki askerlerin ateşli silahların kullanılmasıyla kaçarak uzaklaştıklarına değinilmiştir. Bu eserden sonra birçok kez ordunun eksiklikleri ve idari yönetimi çeşitli yönleriyle ele alınmış ve eksiklikler dile getirilmiştir⁷.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Batılılaşma eğiliminin altında bir dönüşümden çok, zaruri ve gerçek bir durum yatmaktadır. Osmanlı “Batılılaşma” sürecini rasyonalist veya pozitivist⁸ bir şekilde gerçekleştirmemiştir. Bu durumu en iyi şekilde, dönemde Batılılaşma adı altında yaşanan değişimlerin oluşum zamanına ve devletin idari-kültürel yansımalarına bakarak anlayabiliriz. Osmanlı Batılılaşma meselesine, aldığı askeri başarısızlıklar sonrasında ordunun modernizasyonu ile başlamıştır. Çözüm odaklı bir yaklaşım sergilenmiş ve Batı Medeniyeti'ne dönüşmek gibi bir kaygı güdülmemiştir⁹.

Osmanlı Devleti ilk iş olarak kendi içinde bir değişim düzenlemesine gitmiş olsa da kuruluş dönemindeki özen ve tedbirlilikten uzak bir şekilde yetiştirilen devlet adamları ve askeri yönetim, bozulmada en yüksek payı alan müesseseler olmuş ve bu değişime karşı çıkmışlardır. Bu sebepten ötürü devlet idaresi, kendi içinde vuku bulan aksaklıkları düzeltmek için müesseseleri değiştirme yolunu tercih etmiş ve değişime askeri yapıdan başlamıştır. Böylece Osmanlı Devletindeki ilk Batılılaşma hareketi XVIII. yüzyılda açılan askeri okullarda gerçekleşmiştir¹⁰.

Osmanlı Devleti'nin XIX. yüzyılda sosyal ve idare yapısında ortaya çıkan değişikliklerde Fransız etkileri görülür¹¹. Kanuni Sultan Süleyman döneminden itibaren Fransa sarayı ile ilişkilerinden dolayı ilk batı etkilerinin Fransa kaynaklı olması şaşırtıcı değildir. Bu etkiler özellikle Fransız devrimi sonrasında gelişen fikirler doğrultusunda gerçekleşmiştir. Fransa'nın, Avrupa siyasetinden avantaj sağlaması, Rusya ve Avusturya'ya karşı takındığı özel politik hareketler, askerlik alanında diğer devletlerden üstün olması Osmanlı devlet adamlarını ıslahat için Fransa'dan faydalanılmasının gerekliliğine inanmıştır¹².

⁵ Taner Timur, “Osmanlı ve Batılılaşma”, *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, C.1, İstanbul 1985, 141.

⁶ “Detaylı bilgi için bk., Muhammed Aruçi, “Hasan Kâfi Akhisârî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.16, İstanbul 1996, 326.

⁷ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul 1978, 76.

⁸ Detaylı bilgi için bk., Cihan Ballıkaya, “Pozitivizm Tarihsel Süreç İçerisindeki Gelişimi ve Sosyolojik Düşünceye Etkileri”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, S.33, 2015, 88.

⁹ İlber Ortaylı, *Tarihimiz ve Biz*, İstanbul 2008, 100.

¹⁰ Metin Eriş, “Osmanlı Devleti'nde Batılılaşma Hareketleri”, *Türkler Ansiklopedisi “Osmanlı”*, C.14, Ankara, 2014, 593.

¹¹ Detaylı bilgi için Bk., Marry E. Wiesner-Hanks, *Early Modern Europe, 1450-1789*, Cambridge History Of Europe, 2nd Edition, 2013.

¹² Filiz Yenişehirlioğlu, “Sanatta Osmanlı İmparatorluğu Fransa Etkileşimi”, *Osman Hamdi Bey ve Dönemi Sempozyumu Kitabı*, İstanbul 1993, 58.

Bu durum sonucunda Osmanlı Devleti Avrupa ile diplomatik temaslara geçmiş ve bunun neticesinde Avrupa'daki siyasi ve askeri ortamın tanınması hedeflenmiştir. Osmanlı Devleti için bu diplomatik ilişkiler bir ilk olmayıp, kuruluşundan beri var olan ve birçok devletle iletişim sağlandığı, elçilerin kabul edildiği veya gönderildiği aşına olunan bir durumdur¹³.

Yabancı ülkelerde sürekli elçi bulundurma geleneği ancak XVIII. yüzyıldan sonra başlamıştır. Ancak Venedik Cumhuriyeti¹⁴, Fatih döneminden itibaren İstanbul'da daimî bir elçilik kurmuş ve ardından 1497'de Rusya, 1475'de Lehistan, 1525'de Fransa bunu takip etmiştir. Osmanlı ise ilk olarak 1720 yılında Fransa'da daimî bir elçi görevlendirmiş ardından da diğer Avrupa şehirlerinde elçilikler kurmuştur¹⁵.

Devleti yıkılmaktan kurtarmak adına girilen, askeri, siyasi ve ekonomik alandaki batıya yönelik Osmanlı devletinin çöküşü ile paralel bir süreç olarak düşünüldüğü için batılılaşma kavramı her zaman olumsuz bir durumun gölgesi olarak tanımlanmıştır. Ancak bu karamsar durum sanatsal ve kültürel değişimleri de beraberinde getirerek çöküş devri olarak nitelendirilen yorumları geride bırakmıştır¹⁶.

XVIII. yüzyılda başlayan Osmanlı Devleti'ndeki Batılılaşma hareketleri, hükümdarların siyasi duruşuna göre şekil aldığı devlet bürokrasisi tarafından idame ettirilmiştir. Duraklamalar, geri dönüşler ve kesintilerle Cumhuriyet'in ilanına kadar kesilmeden süren bu hareketin evreleri, sanat yapıtları üzerinden de izlenebilir¹⁷.

III. Ahmed zamanındaki iki önemli gelişme Osmanlı Devleti'nin batılılaşma sürecinde ön plana çıkmaktadır. Bunlardan biri İbrahim Müteferrika'nın¹⁸ mülteci olarak Osmanlı İmparatorluğu'na gelmesi ve beraberinde matbaayı getirmesi, diğeri de Nişli Mehmet Ağa, Yirmisekiz Mehmed Çelebi gibi devlet bünyesinde görevli kimselerin Avrupa hakkında bilgi edinmek üzere çeşitli başkentlere elçi olarak gönderilmeleridir¹⁹. 1720-1721 yıllarında Fransa'nın başkenti Paris'e gönderilen Yirmisekiz Mehmed Çelebi'nin görünürdeki görevi Rus Çarı Petro'nun Fransa'daki politikaları hakkında bilgi toplamak olsa da padişahın ve Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın önemseydiği asıl durum Fransa'nın sosyal yaşamı, kültürü, mimarisi ve askeri teknolojisidir.

Yirmisekiz Mehmed Çelebi'nin Fransa'daki gözlemlerini ve fikirlerini içeren yazıları bir "Sefaretname"de toplanmış ve çok beğenilmiştir. Sefaretnamedeki bilgiler saray erkânının alışkanlıkları, sosyal yaşamı, zevkleri üzerinde birtakım etkileri olduğu o dönemde izlenebilmektedir. Bu etkiler kısa sürede hayata geçirilmiş ve birçok yabancı sanatçı ve

¹³ Ömer Düzbakar, "XV-XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı Devleti'nde Elçilik Geleneği ve Elçi İşlerinin Karşılanmasında Bursa'nın Yeri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C.2, S.6, Bursa 2009, 184-186.

¹⁴ Detaylı bilgi için bk.. Günsel Renda, *The Ottoman Empire and Europe: Cultural Encounters*, *Foundation For Science Technology And Civilisation*, Publication Id.622, Manchester 2006, 4; Raby 2000, 67.

¹⁵ Düzbakar, 2009, 184-186.

¹⁶ Shirine Hamadeh, *Şehr-i Sefa, 18. Yüzyılda İstanbul*, (Çev., İlknur Güzel), İstanbul 2010, 311.

¹⁷ Aytül Papıla, "Osmanlı İmparatorluğunun Batılılaşma Döneminde Resim Sanatının Ortaya Çıkışı ve Osmanlı Kimliğinin Resimsel Anlatımı", *Gazi Üniversitesi, Sanat ve Tasarım Dergisi*, Ankara 2008, 120.

¹⁸ Detaylı bilgi için bk.., Mustafa Akbulut, "İbrahim Müteferrika ve İlk Türk Matbaası", *Türkler Ansiklopedisi*, C.14, Ankara 2014, 922.

¹⁹ Nursel Gülenaz, *Batılılaşma Dönemi İstanbul'unda Hanlar ve Pasajlar*, İstanbul 2011, 94.

mimar İstanbul'a davet edilmiştir. Böylece esas değişim mimari, sanat ve şehircilik alanlarında kendini göstermiştir²⁰.

Dört aşamada incelenebilen Yirmisekiz Mehmed Çelebi'nin Fransa Sefaretnamesinin birinci bölümde sefirin, İstanbul- Paris arasında geçen yolculuk sürecindeki yaşadıklarından bahsetmektedir. İkinci bölümde, Paris'e ulaşması, kral'la tanışması ve karşılama törenindeki notları dikkat çeker. Üçüncü bölümde, sefirin Fransa'da ziyaret ettiği şehirler ve buralardaki gözlemleri anlatılmıştır. Son bölümde ise Paris- İstanbul arasında geçen yolculuğu kaleme alınmıştır²¹.

A. Arel, Osmanlıdaki Fransız etkisini ortaya koyabilmek için Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin notlarını incelemiş ve Saint-Cloud, Meudan, Versailles, Trianon ve Marly Sarayları ile alakalı olan notları şu şekilde anlatmıştır;

Saint-Cloud: "...hep iki tarafına dümdüz ulu ağaçlar dikilmiş yollardan geçtik, saraya vardık. Öyle güzel bir tertip temaşa eyledik ki tabir olunmaz. Odalarını birer birer seyir ve temaşa ettik. Sırma ile işlenmiş seccadelerle süslü bir sürü görülmemiş, ufak tefek kıymetli şeyler konmuş... Ondan sonra bahçe seyrine gittik. Evvela bir havuza geldik. Etrafı ulu ağaçlarla çevrili idi. Havuzun ortasında bir fiskiyesi mızraktan kalın su fışkırtır. Sual eyledim: Yüz elli kademe fırlarmış. (...) Bu fiskiyenin bütün diyarda benzeri yok diye haber verdiler. Ve bir havuz daha gördük ki yokuştan inişe doğru, nakışlı mermerlerden merdivenler etmişler. Su aktıkça basamaklar örtülmesiyle yekpare sudan merdiven gibi görünür. Yer yer fiskiyeler koymuşlar, ejder ağızları koymuşlar.

Meudan: "Bir saray temaşa ettik ki, vasfı bir veçhile mümkün değil. Kısacası, sarayın mevkii bir yüksek yerde olmakla cümle Paris şehrini temaşa ederdi. Gayet hoş makam idi."

Versailles: "Akşama yakın geldik. Gönüllere ferahlık veren bir saray ve canlara deva olan acayip düzen müşahede olundu ki güzellikleri dil ile anlatılmaz.

Önce bir mahalle götürdüler ki, güya başka bir daire. Birbirine uygun ağaçlarla dolu bir kuru. Bunlar arasında düz sokaklar etmişler ki, cümlesi birbirine bağlı ve bunların her birleştiği yerde bir şadırvan ile bir havuz yapmışlar ve her bir şadırvanı da bir başka hayvan şeklinde tunçtan resmetmişler; sular anlardan fışkırır...

Bunlara benzer daha nice havuzlar ve şadırvanlar var ki, her birinde bir başka" sanat göstermişler ki biri bir gayri bahçede görülmemiştir ve bu kadar havuzun ayaklarından bir nehir meydana gelmiş ve bu nehri haç şekline sokmuşlar. Bir sürü kayak var."

Trianon: "Bunun tertip tarzı kendine mahsus olup üçer, dörder kat bina ederlerken, bunu yalnız bir kat bina etmişler. Bahçesi dahi öyle tanzim

²⁰ Erkan Atak, "Osmanlı Mimarisi Lale Devri Üslubu (Anadolu'daki Yansımalar)", *Turkish Studies Social Sciences*, Volume 13/10, Ankara 2018, 61.

²¹ Türkan Polatçı, "Osmanlı Batılılaşmasında Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin Paris Sefaretnamesi'nin Önemi", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C.2, S.2, Çankırı 2017, 254

olunmuş ki, tabiri mümkün değil. Bunda daha türlü türlü fısıkiyeler ve şadırvanlar etmişler ki anlatılamaz".

Marly: "Öyle süslü bir keyif yeri müşahede olunmuştur ki misli yok. Bahçesinin tertip tarzı bence hepsine tercih olunur. Burada bulunan birbirine sarılmış ağaçları hiçbir yerde görmedik. Mesela iki tarafta olan ağaçların dallarını birbirine öyle asmışlar ki, bir yeşil yüksek kemer peyda olmuş..."²².

Arel, Fransız mimarisinin özellikleri arasında Yirmisekiz Çelebi'yi en çok etkileyen durumları aktarmış, gözlemsel ve kuramsal olarak elçinin belleğindeki ise şu şekilde sıralamıştır.

1. *Doğanın, somut ve pratik yararlarından uzaklaştırılarak mimarının hizmetine sokulması;*
2. *Estetik gereksinimleri karşılamaktan başka amaç gütmeyen bir yan mimarının varoluşu;*
3. *Mutlakiyetçi düzeni abartmaya yönelik bir imar programında, sarayın törensel yaşamına dekor olacak bir "protokol mimarisine yer verilmiş olması."²³*

Sefaretnamedeki gözlemler ve aktarımlar sonucunda Avrupa'nın saray ve köşk mimarisi, bahçeleri ve saray çevrelerinin yaşam tarzı ve Batı uygarlığında kişinin toplumdaki varlığı gibi değerler Osmanlı idareci sınıfını etkilemiş ve özellikle Haliç kıyılarında köşk ve bahçe inşaatlarıyla buralarda sürülen şaşaalı yaşam Lale Devri²⁴ denen döneme damgasını vurmuştur²⁵. Yapılan bu çalışmalardan Kâğıthane olayı²⁶ gibi büyük bir kısmı günümüze ulaşmayan sivil mimari örneklerinin Fransız Rokokosunun²⁷ etkisinde yapılar olduğu bilinmektedir. Burada dikkat çeken durum, inşa faaliyetlerinden daha ziyade padişah kasırlarının tercih edilmesi ve döneme ismini veren lale çiçeğinin motiflerde sıklıkla kullanılmasıdır. Bununla paralel olarak, Sadrazam Damat İbrahim Paşa Kâğıthane'de, eski saraydan uzakta, padişaha tahsis edilmek üzere Sadabad Sarayını da inşa ettirmiştir²⁸(Fotoğraf 1, 2).

Sadabad Sarayı ve Kâğıthane bahçelerinin batılı tarzda ele alınması Haliç kenarında yapılmış olan barok bir bahçenin kent dokusuna yansıtılması ile önemlidir. Günümüze ulaşmayan bu sarayın, fısıkiyeli havuzları, etrafı açık seyir pavyonları, ejderha başlıklı ve ağzından sular akan sütunları Yirmisekiz Mehmet Çelebinin anlattığı barok bahçelerin

²² Ayda Arel, *On Sekizinci Yüzyıl Osmanlı Mimarisinde Batılılaşma Süreci*, İstanbul 1975, 22-24.

²³ Arel, 1975, 25.

²⁴"Lale Devri" ismi, XVIII. yüzyılın başlarında Yahya Kemal Beyatlı (1884-1958) tarafından verilmiştir. Tarih yazarı Ahmet Refik Altınay (1880-1937) ise "Lale Devri" başlıklı kitabı ile Osmanlı tarihinin bu zaman aralığındaki olayları okuyucuya anlatırken bu adı da pekiştirmiş oldu bk.. Semavi Eyice, "Batı Sanat Akımlarının Değiştirdiği Osmanlı Dönemi Türk Sanatı", *Türkler Ansiklopedisi*, C.15, Ankara 2014, 286.

²⁵ Gülenaz, 2011, 94.

²⁶ Detaylı bilgi için bk.. Mustafa Cezar, *Sanatta Batıya Açılış ve Osman Hamdi*, İstanbul 1995, 159-171.

²⁷ D. Kuban, Bu saraylara benzetilerek yapıldığı öne sürülen sarayların gravürlerine bakıldığında, üslubun yansıtıldığına dair bir veri olmadığını öne sürmektedir. Kuban, bezeme anlamında yeni üslubun I Mahmut döneminde başladığını söylemektedir. Bk.. Doğan Kuban, *Kent ve Mimarlık Üzerine İstanbul Yazıları*, İstanbul 1998, 72.

²⁸ H. Mustafa Eravcı, İlker Kiremit, "Lale Dönemi ve Patrona Halil İsyanı Üzerine Yeni Değerlendirmeler", *Tarih Okulu Dergisi* S.8, Aralık 2010,82.

etkisinin burada yansıtıldığı minyatürlerden ve gravürlerden anlaşılmaktadır. Yine bahçe içindeki kasırların iç duvarlarında ve ahşap kapakların bezemelerinde Lale Devri “Şukufe” tarzı çiçekli süslemelerin yer aldığı bilinir²⁹. M. Cezar, Kâğıthane yapılarının Paris’teki köşk ve saraylarını andıran yapılar tarzında inşa edildiği düşüncesinin, XIII. yüzyılda James Dallaway ile III. Selim ve I. Mahmud dönemlerinde Türkiye’de bulunmuş olan Castellan, Pertusier ve Hammer’in III. Ahmed dönemi Türk-Fransız ilişkilerini anlatan yazıları ile A. Vandal’ın eserlerinde yer alan kısa bilgilerden kaynaklandığını dile getirmektedir. Aynı zamanda Patrona Halil İsyanı ile ortadan kalkan eserlere ait günümüzde resim kalmadığını ve açık betimlemelere sahip yazıların olmamasından dolayı o döneme ait üslup hakkında kesin yargılarla konuşmanın bilimsel olmayacağına değinmiştir³⁰.



Fotoğraf 1. Sultan II. Mahmud Döneminde Sa'dabad Sarayını Tasvir Eden Preault Tarafından Çizilmiş Gravür³¹



Fotoğraf 2. Nevşehir Damat İbrahim Paşa Medresesi Vazodan Çıkan Laleler³²

Kâğıthane’yi oluşturan düzen şemasının yalnızca Fransız saraylarına ilişkin ölçütlerle kıyaslayıp bir değerlendirme ortaya koymak yetersiz görülmektedir. Batur bunu şu şekilde açıklamaktadır;

“Havuz ve çağlayanların Kasırla birlikte kapalı bir düzen oluşturmaları, Fransız sarayının monarşik protokol törenlerine sahne olmak üzere düzenlenmiş büyük boyutlu, açık vistalı, biçimsel ve disiplinli bahçe düzenleme anlayışından çok, İran ve Doğu bahçelerinin su ve çiçek sevgisine bağlı konseptiyonuna daha yakındır. Sa'dabad'daki yapılara ve yerlere Farsça adlar verilmesi, divan edebiyatının sınırları içerisinde soyutlanabilecek veya Nedim'in özentileri sayılabilecek yalınkatlıkta olmamalıdır. D. Kuban, “Sa'dabad literatüründe Doğu bileşenine, İran'ın da Batı'yla ilişkilerini geliştirdiği bir ortamda “Batı'da XIV. ve XV. Louis devirleriyle Doğu'da Safavi Saltanatı'nın haşmetli mimari ve şehircilik uygulamalarının aşağı yukarı eşzamanlı bir örneği” olarak değinmektedir. Buradan “Şarkiyatçı söyleme bile göndermeler yapılabilir. Asıl olan, Batı'ya açılmanın Kâğıthane örneğinde olduğu modellerle ve kararlı yola çıkışların bile gösterdiği gibi, tek

²⁹ Asiye Okumuş, *Türk Süsleme Sanatlarında Barok ve Rokoko*, İstanbul 2016, 20.

³⁰ Cezar, 1995, 28.

³¹ <https://islamansiklopedisi.org.tr/sadabad> 01.04.2019.

³² Atak, 2018, 74.

boyuta indirgenemeyen değişik kavram ve bağıntularla anlaşılabilir bir olgu olduğuna işaret etmektedir”³³.

D. Kuban ise Fransız saray bahçelerinden ilham alınarak oluşturulan bir mimari düzen düşüncesinin İslâm uygarlığında, var olduğunu dile getirmekte ve Osmanlı Devleti'nin ilk zamanlarından beri İstanbul çevresine yayılan büyük has bahçelerin varlığını belirtmektedir. Ancak Saadâbâd'ta ki gibi, büyük su kanalları, kanalların bağlayan köprüler, bunlar arasına yerleştirilmiş kasırlarla yabancı seyyahlara Marly'yi veya Fontainebleau hatırlatan bahçe fikrinin İstanbul'a Lâle Devrinde girdiğine deęinmektedir³⁴.

Lâle Devri'nde, Osmanlı mimarisinde süregelmiş sivil mimariden farklı arayışların olduğu görülmektedir. Söz konusu değişimin odağında ahşap sarayların yanı sıra çevre düzenlemeleri dikkat çekmektedir. Çevre düzenlemesi içinde değerlendirilen ve III. Ahmed devrinin sonlarında ortaya çıkan “Meydan Çeşmesi Tipi” Lâle Devri sonrasında I. Mahmud'un hükümdarlık döneminin ilk yıllarında inşa edildiği görülmektedir. Meydan çeşmeleri buldukları çevrenin odağında dört cepheli kuruluşları ile meydan tasarımına olanak sağlayan çok yönlü yapılarıdır. Söz konusu çeşmeler daha önceki dönemlerde olduğu gibi sadece su getirmek amaçlı yapılar olmaktan çıkmış şehir planlamasının merkezi halini almışlardır. Bu yönüyle Roma Piazza Navona'daki Bernini tarafından yapılmış barok dört nehir çeşmesi (Fontana dei Quattro Fiumi-1651) bir anıt gibi ortada duran meydan çeşmeleri yapılır. Bab-ı Hümayûn ve Üsküdar'daki III. Ahmed Çeşmeleri (1728), Tophane Çeşmesi (1732) ve Hekimoğlu Ali Paşa Çeşmesi (1732) gibi örnekler mimari vizyonlarının yanı sıra tezyinata da zengin bir içeriğe sahiptir³⁵ (Fotoğraf 3,4).



Fotoğraf 3. III. Ahmet Çeşmesi



Fotoğraf 4. Roma Dört Nehir Çeşmesi Fontana Dei Quattro Fiumi³⁶

³³ Afife Batur, ‘Batılılaşma Döneminde Osmanlı Mimarlığı’, *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, C.4, İstanbul 1985, 1041-1042.

³⁴ Doğan Kuban, “İstanbul’un Tarihi Yapısı”, *Mimarlık Dergisi*, S.5, Ankara 1970, 39.

³⁵ Atak, 2018, 61.

³⁶ <https://www.art.com-01.04.2019>

Lale Devri çeşmeleri, klasik Osmanlı çeşmelerinden kurgusal ve süsleme programı olarak farklılık gösterir. Süslemede kullanılan natüralist anlayışla ele alınan vazoda çiçek ve kâsede meyve motifleri ile dikkat çekmektedir. Çiçekli vazoların ilk örneği Anadoluhisarı'ndaki Amcazade Hüseyin Paşa Yalısı (1699) divanhanesinde görülmektedir³⁷. Tüm bu süsleme programlarının genel hatlarına bakıldığında ne klasik ne de batılı olarak nitelendirilecek unsurlara rastlanamamaktadır³⁸. Ancak Lale Devri motiflerinde kullanılan süsleme unsurların hemen hepsi, Osmanlı süsleme sanatında, öteden beri yer almaktaydı. Bu sebepten ötürü çiçek ve meyve motiflerine düşkünlük hiç kuşkusuz Lale Devrine özgü değildir. Örneğin, Sultanahmet Camii duvarlarını süsleyen çiniler kompozisyonları bakımından Lale Devri süsmelerinden çok kesin bir biçimde ayrılmaz. Lale Devrinin getirdiği başlıca yenilik süslemelerin doğal prototiplerine yaklaştırmak istenmesinden kaynaklanır. Örneğin, kemer alınlığını dolduran kıvrım dalların soyut niteliğini yitirdiği, gerçek kıvrımlı dallara benzetildiklerini görmekteyiz. Kıvrım dallardaki bu natüralist yaklaşımla birlikte, plastik bir etki için zeminden dışa taşırılma dikkat çekici bir uygulamadır. Bu durum natüralist anlatıma geçişte duyumsal gerçeği daha fazla çağrıştıran motiflerin bir çeşit perspektif içinde algılanmaya başladığı gösterir. Gerçekçi olmayı amaçlayan bir süsleme tasarımıyla bu tasarımın uygulanmasında kullanılan derinlik algısı arasındaki zıtlık daha sonraki dönemde barok tarzın benimsenmesiyle sonuçlanacak bir anlayışın da belirtisidir³⁹.

Lale Devri Osmanlı döneminde bir geçiş safhası olmuştur. Klasik Dönemin ölçülü mimarisi ve sanat zevkini yansıtan bezeme üslubu, bu dönemde yerini yeni ve kendine oldukça yabancı bir üsluba doğru bırakmaya başlamış ve barok üslubun daha sonraki yıllarda benimsenmesi için gerekli olan çözülmeye zemin hazırlanmıştır⁴⁰. 1730 yılında patlayan Patrona Halil ayaklanması ile Haliç kıyılarını süsleyen Lale Devri köşk ve kasırlarının neredeyse tamamı tahrip edilerek bu geçiş dönemi Nevşehirli İbrahim Paşa'nın öldürülmesi ve padişah III. Ahmed'in tahttan indirilmesi (1730) ile kapanmıştır⁴¹.

Lale Devrinin zemin hazırladığı batılı üsluplar arasında yer alan barok, Avrupa sanatında önce ortaya çıkmakla beraber Osmanlı sanatında varlık gösteren ilk batılı üslup rokoko olmuştur. 1720 yılında Fransa'da doğan rokoko akımı, baroğun eğrisel ve bitkisel hatlarından yararlanırken yine baroğun abartılı yoğunluğuna karşı daha sade bir özellik gösterir. Rokoko bezemede asimetrik motifler, iç bükey ve dış bükey eğriler, deniz kabuğu motifleri, kartuşlar, akant yaprakları dikkat çekmektedir⁴². Ayrıntılarındaki bolluk, üslubun karakteristiğini yansıtmaktadır. İlk örneğini Mehmet Emin Ağa (1740)⁴³ Sebili'nde veren

³⁷ Semra Ögel, "18.yüzyıl Mimarisinin İstanbul'daki Yaratıcı Değişimi", *Sanat Tarihi Defterleri*,13-14, İstanbul 2010, 166.

³⁸ Cezar,1995, 49.

³⁹ Arel,1975, 43.

⁴⁰ Arel, 1975, 42.

⁴¹ Semavi Eyice, "Batı Sanat Akımlarının Değiştirdiği Osmanlı Dönemi Türk Sanatı", *Türkler Ansiklopedisi "Cumhuriyet"*, C.15, Ankara 2014, 285.

⁴² Cezar, 1995, 49-50.

⁴³ Detaylı bilgi için bk.; Arel, 1975, 51.

rokoko⁴⁴, III. Selim döneminde zirve yapmış ve Topkapı Sarayı Sofa Köşkü, III. Selim ve Mihrişah Valide Sultan Daireleri, Haliçte Aynalı Kavak Kasrı bu üslubu yansıtan örnekler arasındadır⁴⁵ (Fotoğraf 5).



Fotoğraf 5. Mehmet Emin Ağa Sebili⁴⁶

Türk rokocosunda, erken dönemde “S” ve “C” kombinlerinin sıklıkla kullanıldıkları görülmektedir. Bu kompozisyonlarda, “S” ve “C”lerin uçları volütlenir ve ortaya çıkan eğrisel hatlar bağımsız biçimler halinde mümas bir yerleşim göstermektedir. Bazen de bu eğriler küçük düz çubuklarla birleşmektedir. Bu kombinler şu şekilde sıralanabilir;

- Düz hatların yalnızca “C” motifiyle oluşturulan örnekler (Üsküdar Saadeddin Efendi Çeşmesi-1740)

-“S” ve “C” lerin kombin edilerek karmaşık bir sistemde uygulandığı örnekler.(Nur-uosmaniye Çeşmesi-1755)

- Sadece “S” veya sadece “C”lerin kullanıldığı örnekler (Recai Mehmet Efendi Çeşmesi- 1775, Zevki Kadın Çeşmesi 1755)⁴⁷.

Erken rokoko döneminin vazgeçilmez bir diğer süsleme ögesi ise kartuşlardır. Genellikle çeşme aynalarında, kemer alınlıklarında ve cephe yüzeylerini süsleyen bu kartuşlar, eğri yüzü eliptik bir madalyon ve onu çevreleyen “S” ve “C” kıvrımlı yapraklardan oluşmaktadır. Rokoko’nun sevdiği süslemelerden arasında bulunan deniztarağı motifi ise III. Mustafa’nın (1757-1774) son yıllarında ve I. Abdülhamid döneminde (1774-1789) kartuşların yerine tercih edildiği görülmektedir. Karakteristik örnekler içerisinde, Hamidiye Sebili (1777), Koca Yusuf Paşa Sebili (1786), Hüsameddin Ağa Çeşmesi (1791) sayılabilir⁴⁸.

Sultan I. Mahmud’un (1730-1754) saltanatının ilk zamanında sanatta geçiş döneminin ilkelerinin yavaşça oturmaya başladığı görülmektedir. Bu periyotta, Avrupa’nın Barok sanatı tüm dünyada olduğu gibi Asya kıtasında da kendini göstermiş ve Osmanlı

⁴⁴ 1740 tarihli Mehmet Emin Ağa Sebili çeşme alınığında ‘S’ ile başlayan ve geometrik bir temele dayandırılan bir çember parçası ‘C’ ile tamamlanarak rokoko motiflerini bünyesinde barındırmaktadır. Detaylı bilgi için bk.. Doğan Kuban, *Kent ve Mimarlık Üzerine İstanbul Yazuları*, İstanbul, 1998, 77.

⁴⁵Cezar, 1995, 46-47.

⁴⁶ <http://www.eskiistanbul.net/6681/mehmet-emin-aga-sebili-sebah-joaillier-fotografi> 02.04.2019

⁴⁷ Kuban, 1998, 77.

⁴⁸ Kuban, 1998, 78.

Devleti Barok sanat ve estetiğini 1730- 1805 yılları arasında sanatı içinde değerlendirmeye ve yabancı olan bu üslubun prensiplerini geliştirmeye başlayacaktır.⁴⁹

Tarihsel ölçüde değerlendirecek olursak, 1739 yılında Belgrad Antlaşması ile Türk-Fransız yakınlaşması dikkat çekici boyutta olduğu görülmektedir. 1740 yılında kapitülasyonlarla birlikte bu yakınlaşmanın boyutu artmış ve bu ilişkilerin sanata yansımaları somut boyutta Osmanlı mimarisinde barok rokoko eserlerin görülmeye başladığı tarih olarak verilebilmektedir. 1709'dan itibaren kendi içinde başlamış olan batıya eğilim ve yenilenme hareketleri 1740'da politik ortamla birlikte batının etkisini kabullenme yılları şekline dönüşmüştür.⁵⁰

Türkiye'de barok, ilk olarak rokoko süsleme motiflerinin ithali edildiği üslubu izleyerek kendine Osmanlı sanatında yer bulmuştur. Bu sebepten ötürü barok üslubunu, bezemeye hâkim olan rokoko üslubundan ayırmak zordur. I. Mahmud döneminde sindirilmiş bir üslup haline geldiği, bununla beraber batı tarzı mimari özelliklerinin yapı tasarımına etkisinin bir bütün olarak değil de yapı bütününde tek tek sınırlı kaldığı ve ancak XIX. yüzyılda bir karakter kazandığı söylenebilir.⁵¹

“Türk Baroğu” olarak adlandırılan bu yeni sanat karşımıza başkent üslubu olarak çıkmakta ve baroğun yayılım coğrafyasında uygulamaları Anadolu ile farklılık göstermektedir. Batının etkisi ile alışlagelmişin dışında değişik görünümlü eserler, önceleri sadece Avrupa'ya benzeme çabası olarak görülmüş, zamanla eserlerin çoğalması sonucu halk bu türe intibak etmiş ve sevmiştir.⁵² XVIII. yüzyıl Türk mimarları batı kökenli baroğu, mimari ürünlerin ortaya konduğu ülkelere gidip inceleme şansı bulamaları da batılı kitaplarından yararlanmak suretiyle uygulamışlardır.⁵³

Ancak Barok Anadolu'da bezemesel bir üslup olmaktan pek de öteye geçememiştir. Mimari tasarımda ise dış kütle kompozisyonunda barok hususiyetler, gösterişli bir plastr düzenlemesi, profil sistemlerinin zenginleştirilmesi ve bilhassa büyük iç bükey profillerin kullanılması ile belirli noktalarda yoğunlaşmıştır. Kemerlerin biçimi değişmiş sivri kemerler yerini barok profilli kemerlere bırakmıştır. Mukarnas başlıklı sütunların yerine, akant yapraklarının “S” ve “C” kıvrımlarının üç boyutlu etkisini gösterdiği plastik değerleri fazla olan barok başlıklar mimaride yerini almıştır. Klasik form üzerine hareket ve dinamizm uygulayan Osmanlı'nın Klasik dönemini mekân yaratma fikriyle ayıran Avrupa baroğundan bu düzenlemesi ile plan açısından pek az etkilendiği görülmektedir.⁵⁴

Lale Devri döneminde uygulama alanı daha çok çeşme, köşk, kasır ve saraylardan ibaret olan yeni üslup, I. Mahmud döneminde 1748'de başlanıp sultan III. Osman tarafından tamamlanan Nur-u Osmaniye Camiinde ilk kez dini bir mekânda kendine yer bulmuş ve bu yeni üslubun kendini gösterdiği ilk büyük eser olmuştur.⁵⁵ Mimaride Nur-u Osmaniye Camii

⁴⁹ Oktay Aslanapa, *Türk ve İslam Sanatı*, İstanbul 1973, 108.

⁵⁰ Cezar, 1995,50.

⁵¹ Kuban, 1998, 71-72.

⁵² Şule Aksoy, “Kitap Süslemelerinde Türk Barok-Rokoko Üslubu.”, *Sanat*, S.6, İstanbul 1977, 128.

⁵³ Mustafa Cezar, “Sanatta Batıya Açılış Döneminde Mimarlar” 9. *Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi Kitabı*, İstanbul, 23-27 Mayıs 1991, 480.

⁵⁴ Semavi Eyice, “XVIII' da Türk Sanatı ve Türk Mimarisinde Avrupa Neo-Klasik Üslubu”, *Sanat Tarihi Yıllığı*, S. 9-10, İstanbul 1981, 165.; Kuban, 1998, 71-72.

⁵⁵ Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı*, İstanbul 2014,276.

kütlesi, son cemaat yeriyle önceki dönemlerin düzeni koruduğu görülmektedir. Ancak avlu düzenlemesinde görülen yarım oval uygulama, Osmanlı mimarisinde öncül bir ilkeyi göstermektedir. Ancak bu atektonik⁵⁶ tatbik harim duvarlarında uygulanmamıştır. Mihrabın apsis çıkıntısı biçiminde yapılması da öncekilere göre bir farklılıktır. Bununla birlikte, kendisini özellikle mimaride gösteren barok üslup, süslemede ağırlığını daha fazla hissettirmektedir⁵⁷. Konsol ve kornişlerde tek veya çift kıvrımlı volütler yuvarlak veya oval pencereler, silme profillerdeki değişiklikler, kubbelerin yüksek birer kasnağa oturtulması gibi uygulamalar barok sanatın getirdiği özelliklerdir. Bu özellikler gerek yapının esas bünyesinde gerekse ayrıntılarında olmak üzere Fatih Külliyesi içindeki Nakşidil Sultan Türbesi'nde de bulunur⁵⁸(Fotoğraf 6).



Fotoğraf 6. Nur-u Osmaniye Camii Oval Avlu Formu⁵⁹

XVIII. yüzyılda, Nur-u Osmaniye Külliyesi, İstanbul'a özgü bir barok başyapıt olarak tanımlanmış olsa da Nur-u Osmaniye'nin tasarımı dışında, mimaride bu kadar yansıtılmış barok örnekler bulunmamaktadır.

Dönemin ünlü mimarı ser mimar Mehmed Tahir Ağa'nın yapıtı olan (1759-1763) Laleli Camisi "yeni üslubun Türk geleneği içindeki yorumunu" gösteren tanınmış bir örnektir. Osmanlı mimarisinde bu dönemdeki değişimlerde, mihrabın dışa taşırılarak ayrı bir bölüm gibi uygulanması (Hekimoğlu Ali Paşa Camii-1734, Nur-uosmaniye-1748-1755, Beylerbeyi Camii-1776-1778, Eyüp Sultan-1798-1800), doğu ve batıda yer alan galeriler (Nur-u Osmaniye, Laleli), kuzeyde hünkâr mahfilinin ayrı bir birime dönüşüp rampalı girişlere sahip olması, (Beylerbeyi Şepsefa Kadın-1787, Hekimoğlu Ali Paşa), son cemaat

⁵⁶ Detaylı bilgi için bk., Metin Sözen, Uğur Tanyeli, *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2015, 38.

⁵⁷ Kasım İnce, "Osmanlı Sanatının 1789-1839 Dönemine Bir Bakış", *Türkler Ansiklopedisi*, C.15 Ankara 2014, 311.

⁵⁸ Nurhan Atasoy, "Barok" Mad., *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.5, İstanbul 1992, 82.

⁵⁹ <http://haberciniz.biz/foto-galeri-nuruosmaniye-camiinin-altindan-su-terazisi-cikti-12308.htm> 04.04.2019

yerinin iki katlı düzenlemesi, minare bütünleşmesi (Nur-u Osmaniye Ayazma-1757-1760, Selimiye 1804-1805) bahçe görünümlü avlular, farklı formda bol pencere uygulaması⁶⁰ ve fevkani yapı oluşumu gibi gelişmeler dışında temelde bir değişiklik yoktur⁶¹.

Türk sanatında, rokoko bezemeyi, barok ise mimariyi tanımlamak için kullanılsa da üslup olarak genellikle birbirinden ayrılması oldukça güç bir sanat aksidir. Avrupa'da birbirine eklenen bu iki üslup Anadolu'da uygulamasında birbiri içinde tatbik edilmiştir. Rokoko üslup, eğrisel biçimleri, ikili veya üçlü sütun düzeninde uygulanması ve büyük iç bükey profillerin saçak kornişlerine hâkim olması gibi baroğa özgü form şekilleriyle kullanılmıştır⁶².

Anadolu'da mimari açıdan Avrupa baroğunda değerlendirilecek tek yapı Nuruosmaniye iken, I. Mahmud'un Lale Devrini takip eden hüküm yıllarında geleneksel bezeme üslubu aşamalı olarak terkedilerek Fransız rokoku ve "Rocaille" diye isimlendirilen rokokonun aşırı süslü aşamasını temsil eden motifler Türk yapılarını bezemek için tatbik edilmiştir⁶³. Bu farklı uygulamaların nedenlerini, padişahların siyasi kişilikleri ve batya karşı olan sempati derecesinden ziyade baş mimarların tutum ve kişiliklerinde aramak daha doğru olacaktır. III. Mustafa kendisinden önceki III. Osman ve I. Mahmud'dan daha fazla batya ilgi gösteren bir padişah olmasına rağmen baş mimarlık makamındaki kişi Mehmed Tahir Ağa'dır. Kendisinin aralıkla uzun süre görevde olması onun sanata olan bakış açısı baş mimarlık yaptığı süre boyunca etkili olmuştur⁶⁴.

Dini mimari örnekleri dışında, barok sanatın sivil mimari eserlerine yansımaları A. Arel, Topkapı Sarayındaki III. Osman Köşkü, Valide Sultanın Yatak Odası, Hünkâr Sofası ve Fatih'teki Yusuf Efendi Çeşmesi'nin (1757) diğer örneklerden ayıran güçlü barok etkili yansımalarına değinerek ön plana çıkarır. Bu yapıları Nur-u Osmaniye'ye benzer güçlü bir barok etkinin ürünleri olarak kabul eder ve bunları III. Osman dönemine tarihler⁶⁵. Ancak M. Cezar Yusuf Efendi Çeşmesi dışındaki eserleri tarihlemesinde kesin yargıya kapılmamaktadır. Cezar, III. Osman Köşkünün adı geçen padişah zamanında yapıldığını teyit ederken II. Mahmud döneminde yapının kapsamlı bir tamir gördüğüne değinmektedir. Hatta yapıda, III. Osman Taşlığı'na bakan kapının üzerinde II. Mahmud'un tuğrası ve adına yazılmış bir kitabenin olmasından ötürü köşkün II. Mahmud dönemi süsleme özellikleri gösterdiğini belirtmektedir. Hünkâr sofasındaki barok süslemelerin ise I. Abdülhamid dönemi süslemeleriyle benzerliğine değinen Cezar Valde Sultan Dairesinin süslemelerinin, III. Osman Köşküyle benzer yönlerine bakarak III. Osman dönemine vermenin sağlam bir yargı oluşturmayacağına değinmektedir⁶⁶ (Fotoğraf 7).

⁶⁰ Nur-u Osmaniye Caminde kullanılan barok stildeki 174 pencere camiye bol ışığın girmesini sağlamaktadır. Zeynep Sultan, Hekimoğlu Ali Paşa, Lâleli Camilerinde de görülen yuvarlak pencereler ise Klâsik Osmanlı mimarisine yabancıdır. bk. Nurcan İnci, "18 Yüzyılda İstanbul Camilerine Batı Etkisiyle Gelen Yenilikler", *Vakıflar Dergisi*, S.XIX, Ankara 1985, 228.

⁶¹ İnci, 1985, 227-230

⁶² Kuban, 1998, 76; Okumuş, 2016, 25.

⁶³ Kuban, 1998,78.

⁶⁴ Cezar, 1995, 55.

⁶⁵ Arel,1975, 59-61.

⁶⁶ Cezar, 1995, 57.



Fotoğraf 7. Yusuf Efendi Çeşmesi (1757)⁶⁷

Osmanlı barok döneminde Türk sanatına giren bir diğer yenilik ise perspektifli manzara resimleri olmuştur. Bunlar duvar, tavan ve ahşap üzerine uygulanmıştır. Ancak bu yeniliği barok ve rokokonun bir parçası onun bir gereği olarak değil, batıya açılmanın bir sonucu olarak değerlendirmek gerekmektedir. Bu resimlerin saraya yansması ise I. Abdülhamid dönemine rastlar. Nitekim saraydaki en eski tarihli duvar resmi Gözdeler Dairesinin büyük odasında bulunmakta olup 1779 tarihlidir. Ancak saray dışında 1750 tarihli Kavafyan Yalısında ve 1768 tarihli Bursa Abdal Mahallesinde bir evde bulunan manzara resimleri saraydan daha eski tarihli uygulamalardır.⁶⁸ (Fotoğraf 8, 9).



Fotoğraf 8. Topkapı Sarayı Haremünde Gözdeler Dairesi Duvar Resmi⁶⁹



Fotoğraf 9. Bursa Abdal Mahallesindeki Evin Tavan Eteği Resmi⁷⁰

Shirine Hamadeh XVIII. yüzyıl mimarisine farklı bir bakış açısıyla bakmakta ve bu dönemi Batılılaşma kavramı içinde bir açılım olarak değerlendirerek yenilik için bir duruş olarak tanımlamaktadır. Bu yüzyılın siyasi ve sosyal ortamında, Osmanlı Devleti kendi imgesini oluştururken yeniden yapılandırmayı dendiği mimari oluşumunda, İstanbul'un en

⁶⁷ <https://onedio.com/haber/istanbul-sokaklarinin-arasina-sikisip-kalmis-tarih-akitan-mazlum-cesmeler-626259>
07.04.2019

⁶⁸ Cezar, 1995, 58.

⁶⁹ Günsel Renda, *Batılılaşma Döneminde Türk Resim Sanatı 1700-1850*, Ankara 1977, 110.

⁷⁰ Renda, 1977, 124.

göze çarpan semtlerinde varlığını görünür hale getirdiği görülmektedir. Shrine Hamadeh'e göre barok tezyinatın egemen olduğu mimari yapılardaki yansımalar yeni bir estetik arayışının ürünü olup basit bir batı etkisi olarak açıklanamayacağını dile getirmektedir. Shrine "Yeni Osmanlı üslubu," diye tanımladığı sanat zevkini şu cümlelerle anlatmaktadır; "Bu üslubun yeniliği hem Doğulu hem de Batılı çeşitli yabancı geleneklerin yorumlanmasında gösterdiği esneklik ve hem Doğu hem de Batı'yı kapsama eğilimindeki olağandışı seviyede yatmaktadır."⁷¹

XVIII. yüzyıl boyunca ekonomik açıdan güçlenen Anadolu'nun ve Rumeli'nin toprak sahibi ayarı⁷², başkentteki değişimleri ve gelişimleri takip edecek seviyeydi. Bunun sonucu olarak XVIII. yüzyıl İstanbul'da yaşanan mimari değişimlerin yansımalarını özellikle Batı Anadolu'da görmek mümkündür. Nur-u Osmaniye Camii ile aynı tarihlerde yapılmış olan Aydın'daki Cihanoğlu Camii (1756) bunun tipik örneğidir. Batur, barok anlayışta yapılmış olan eserin üslup özelliklerini şu şekilde dile getirmektedir "Yalnız Anadolu'daki değil, İstanbul'daki camiler arasında da barok iç süslemesinin en güzel örneklerinden biri" olan Cihanoğlu Camisi, şadırvanında, kubbesi ve tromplarında "C" ve "S" kıvrımları, alçıya işlenmiş meyve kâseleri, girdandlar ve kartuşlarla" barok dekorasyonu coşkunlukla veren bir uygulamadır. Anadolu'daki uygulamaların, büyük çeşitliliklerine karşın kuşkusuz bazı ortak özellikleri vardır. Bunların birincisi XVIII. yüzyılda Anadolu'da yeni biçimlerin hele bezeme motiflerinin camilerde kullanılmasındaki rahatlık ve benimseniştir. Anadolu camilerinin plan şemalarında ve dış yüzlerinde barok veya diğer üslupların özelliklerinin pek görünmemesine karşılık "iç mekândaki zengin süslemeler çelişkili bir sürpriz yaratırlar". Örneğin yine Aydın yakınındaki Cincin köyündeki Cihanoğlu Camisi'nin duvar resimleri ve mihrabı şaşırtıcı bir barok uygulamadır. Mihrabın iki yanındaki burmalı çift sütunlar ve başlıklardaki akantus yapraklarının natüralist taşkınlığı, hatta yabancı -belki de bir İtalyan- bir sanatçıyı düşündürmektedir. Yozgat'taki Çapanoğlu Camisi (1779) veya Gülşehir Kara Vezir Camisi (1779) ilk verilecek isimler arasındadır⁷³ (Fotoğraf 10,11).



Fotoğraf 10. Aydın Cihanoğlu Camisi⁷⁴

⁷¹ Shirine Hamadeh, 2010, 14-29

⁷² "Detaylı bilgi için bk., Özcan Mert, "Ayan" Mad., TDV İslam Ansiklopedisi, C.4, İstanbul 1991, 195.

⁷³Batur,1985, 1044.

⁷⁴ <http://aydinsehirrehberi.com/blog/tarih/20150814-006/cihano%C4%9Flu-camii>, 07.04.2019
<https://www.facebook.com/pg/Ko%C3%A7arlı-Merkez-Cihano%C4%9Flu-CAM%C4%B0%C4%B0-754466134688319/photos/> 07.04.2019



Fotoğraf 11. Yozgat Çapanoğlu Camii

XVIII. yüzyılda başlayan batılılaşma hareketleri XIX. yüzyılda ivme kazanarak yol aldığı gözlemlenmektedir. XIX. yüzyılda özellikle saltanattaki padişahların Osmanlı Devleti'nin bir dünya devleti olduğu ve Avrupa'nın bir parçası olduğunu ispatlama çabalarının devam ettiği görülmektedir.

XIX. yüzyıl Osmanlı için oldukça zor bir yüzyıl olmuştur. Osmanlı Devleti'nde XIX. yüzyıl başında III. Selim'in başlattığı ve II. Mahmut tarafından devam ettirilen Batılılaşma eğilimlerinin ilk hamlesi yine orduda başlamıştır. III. Selim devrinde ortaya çıkan Nizam-ı Cedid (Yeni Düzen) çabaları II. Mahmut devrinde devlet politikası olarak uygulanmış ve XIX. yüzyıl boyunca devam ettirilmiştir. 1839'da Sultan I Abdülmecid devrinde ilan edilen Tanzimat Fermanı ve 1856 Islahat Fermanı sonrası da meşrutiyetin ilanı Osmanlı devlet yönetiminde köklü değişiklikler getirmiştir. Devlet yönetiminde merkezileşme çabaları artmış, bürokrasi güçlenerek etkin rol oynamıştır. Devlet ve toplum yapısındaki değişikliklere bağlı olarak toplumun o zamana kadar ihtiyacı olmayan yapılar ortaya çıkmıştır. Bu kapsamda başta askeri yapılar olmak üzere, resmi yapılar, sağlık kuruluşları, sanayi tesisleri, ticaret, konaklama, eğlence yapıları inşa ettirilmiştir⁷⁵.

A. Arel, eserinde III. Selim'in saltanat yılları başlığında "*Birbirini izleyen yüzyıllar ve zamanın durmaksızın değişmesi, evrenin ulu fabrikası kadar insanoğlunun ufak tezgâhında başka başka şekillere sokar. Uluslar ve insanlar değiştiği gibi, devletlerin temel kurumları da sonsuz çeşitlenir; bilim ve hünerler dünyayı kat eder, bilgiler ise, kendilerine bir merkez ve bir toplanma yeri aramışçasına, onları geliştiren ve onlara saygı gösterenleri izler ve onlara uyar "Seyyid Mustafa'nın 1803 tarihli Fransızca risalesinde kaleme aldığı bu düşünceler aslında III Selim devrinde baş gösteren zihniyet değişikliğini dile getirmektedir. Bu yıllarda Osmanlılar ilk kez, uygarlık kavramının zamana uyma zorunluğuyla koşullu olduğunu kabul ediyor, uygarlığı ise toplumsal kurumların yapısında görüyorlardı."* cümleleriyle Osmanlı devletinin XIX. yüzyılda batı kültürüne ve gelişimine yaklaşımını göstermektedir⁷⁶.

Osmanlı Devleti'nin XIX. Yüzyılda, sanat ve mimarlık alanındaki değişimleri hız kesmeden devam ettiği görülmektedir. Aynı yüzyılda Avrupa'da ise mimari değişimin başlangıcını belirleyen olayların başında, 1789 Fransız ihtilali ve 1764'te James Watt'ın buhar makinesini bulması gelmektedir. Fransız İhtilali ile Ulusallaşma (Nasyonalizm),

⁷⁵Alidost Ertuğrul, "XIX. Yüzyılda Osmanlı'da Ortaya Çıkan Farklı Yapı Tipleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C.7, S.13, 2009, 294-295; Necdet Sakaoglu, "Abdülmecit", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, C.1, İstanbul 1994, 45-48

⁷⁶ Arel,1975, 82.

Kültür devrimi olarak nitelendirilmiş ve Hıristiyanlık karşısında bir çeşit din haline gelmiştir. İhtilal ahlakta, politikada ve dinde değişiklikler getirmiştir. Birçok alanda köklü değişikliklere sebep olan Fransız ihtilalinin sanata yansması köklü bir form arayışı ile başlamıştır⁷⁷. Mimarlar ve sanatçılar bu yeni dönemde üslup arayışlarına girer ve Rönesans döneminde olduğu gibi eskiye dönerek antik Yunan⁷⁸ mimarisini benimserler. Neoklasizm ya da neogrek olarak da adlandırılan bu sürecin revivalist (canlandırmaca) bir yanı vardır. Dönemin başında antik sanatla ilgili çalışmalar yoğunlaşır, yeni antik kentler bulunur (Pompei gibi) ve mimarlık tarihi bilimsel anlamda yazılmaya başlanır⁷⁹.

Neoklasik bağlantılı bu yeni üsluba Fransızlar empire üslubu adını vermişlerdir. Empire üslubunun adı Napolyon'un Fransa'da kurduğu imparatorluktan referans almakta ve imparatorluk üslubu manasına gelmektedir. Napolyon döneminden, daha önce ortaya çıkmış ve onun hâkimiyetiyle yaygınlaşan empire üslubu, farklı ülkelerde değişik adlarla anılmıştır İngiltere'de "Victorian" (Kraliçe Victoria), Amerika Birleşik Devletleri'nde ise "Georgian" (George Washington) olarak adlandırılmıştır⁸⁰.

Avrupa'nın bu yeni üslubu, değişim içinde olan Osmanlı Devleti'ne diğer sanatlara kıyasla daha kısa süre içerisinde kendini göstermiştir. Fransa'yla olan siyasi ilişkilerden dolayı neoklasik Fransız empire üslubundan gelen bu yeni sanat ortamı "Türk Empire" ya da "Türk Ampir" dönemi olarak isimlendirilmiştir. XVIII. yüzyıl sonu XIX. yüzyıl ortalarına kadar Osmanlı sanatında dini ve sivil mimari örneklerinde severek kullanılan bir üslup olmuştur⁸¹.

Türk ampir dönemi III. Selim zamanında başlamış, II. Mahmud'un saltanat yıllarında gelişmiş ve Abdülmecid tarafından da sanatın devamlılığı sağlanmıştır. Özellikle Balyan ailesinin özenli çalışmaları ile de pek çok yapıda uygulama alanı bulmuştur. Kendine bir yer bulan bu yeni üslup aynı zamanda Sultan II. Mahmud (1808-1839) zamanında Batılılaşma yöneliminin aleni belirtisi olarak görülmüştür. Yabancı etkili Osmanlı sanatının yeni bir evrimini oluşturan bu üslup, uygulamada ciddi şekilde Osmanlı mimarlığının süzgecinden geçmiştir. Bu dönem, kendini kamu yapılarında çok güçlü bir şekilde gösterirken, dini mimaride ise ayrıntılarda varlığını güçlü bir şekilde göstermiştir. Ampir üslubun kamu binalarındaki güçlü etkisi Anadolu'ya yayılarak devlet otoritesini tanımlayacak yapılar halinde ortaya çıkmıştır. Bu akımı ünlü yazar Ahmed Hamdi Tanpınar (1901-1962) "Tanzimat Üslubu" olarak adlandırmıştır⁸².

XIX. yüzyılın İstanbul'u aynı zamanda Avrupa başkentlerinin de gelişme dönemini yansıtan bir tarih sahnesidir. Bu dönem, Paris'in, İmparator III. Napoleon ve Vali Bugene

⁷⁷ Adnan Turani, *Dünya Sanat Tarihi*, 2013, 500.

⁷⁸ XVIII. yüzyılda Batı Avrupa ülkelerinde gelişen tarihcilik (historicism) akımının gelişmesindeki en önemli olay, 1815 Viyana Kongresi'nden sonra, Osmanlı İmparatorluğu için siyasi bir zarar olarak görülen yeni Yunan devletinin kurulmasıdır. Hictoricism etkisiyle başlayan eski Yunan ve Roma uygarlıklarına duyulan ilgi, giderek Yunan hayranlığına (Philhellenism) dönüşmüştür. Detaylı bilgi için bk., Yıldırım Yavuz, "İkinci Meşrutiyet Döneminde Ulusal Mimari Üzerindeki Batı Etkileri (1908 -1918)", *ODTU Mimarlık Fakültesi Dergisi*, C.2, S.1, Ankara 1976, 10.

⁷⁹ Yılmaz Büktel, *Mimarlık Tarihi II*, Trakya Üniversitesi Mühendislik Mimarlık Fakültesi Mimarlık Bölümü, Edirne 2000, 35.

⁸⁰ Semavi Eyice, "Empire", *TDV İslam Ansiklopedisi* C.11, İstanbul 1995, S. 159-160.

⁸¹ Semavi Eyice, "XVIII. Yüzyılda Türk Sanatı ve Türk Mimarisinde Avrupa Neo-Klasik Üslubu", *Sanat Tarihi Yıllığı*, S. IX-X, İstanbul 1981, 169.

⁸² Eyice, 2014, 287.

Haussmann yönetiminde yeniden yapılanmasına (1853-1872), Viyana'nın 1860'larda Ringstrasse çevresindeki gelişimine ve Roma'nın Alessandro Viviani'nin 1882 tarihli planı uyarınca yeniden düzenlenmesine denk düşmektedir. Avrupa devletleri, sömürgeleşmiş kent merkezlerinde yerli halktan ayrı yaşamak istedikleri için çağdaş Batı kent tasarımı ilkelerine uygun baştanbaşa yeni mahalleler inşa etmişlerdir. Osmanlı hükümdarları ise Avrupa'daki kent oluşumu, toplumsal yaşayış ve çağdaşlık algısını İstanbul'da aynı dinamik şehir yapısıyla oluşturmak istese de Osmanlı ekonomisindeki sıkıntılı durum inşaat faaliyetlerinin çok kısıtlı olmasına neden olmuştur. Bunun sonucunda ise İstanbul'un kent dokusundaki farklılaşma azar azar gelişmiş ve nihayetinde yamalı, eklektik denecek bir şema oluşturmuştur⁸³.

Bu olumsuz gibi görünen ortama rağmen, XIX. yüzyılda Büyük Liman şehirlerinde ve özellikle İstanbul'da yeni bir hayat stili benimsenmiştir. Bu yeni hayat stilinde Avrupalı mobilyalar, kâgir konaklar, batı tarzı sofrada gibi yenilikler göze çarpsa da asıl atılım toplumsal hayatta ortaya çıkmaktadır. Toplumun gazete ve roman okumaya başlaması, yüksek sınıfın kadınlarının eğitim alması ve toplumsal hayata girmesi, resimde, mimaride, musikide gelenekselin yanında Avrupa'dan gelen yeni oluşumlarla dünyanın değişim ve gelişimine ayak uydurma çabaları olarak görülebilir. Özellikle büyük şehirlerin fiziki dokusu devlet binalarıyla donatılmış, kâgir okullar, karakollar XIX. yüzyılın mimari zevkini yansıtmaya başlamıştır⁸⁴ (Fotoğraf 12).



Fotoğraf 12. 1789-1878 İstanbul Kent Planı⁸⁵

Gelişen ve değişen mimari zevk anlayışı, mimarlık örgütlenmesinde de yeniliklere neden olmuştur. II. Mahmud döneminde önce şehreminliğiyle mimarbaşılık Ebniye-i Hassa Müdürlüğü adıyla birleştirilmiş (1831), daha sonra Meclis-i Umur-ı Nafia (1836) ve arkasından Umur-ı Ticaret ve Nafia Nezareti (1839) kurulunca mimarbaşılığın içinde bulunduğu birimler buraya bağlanmıştır⁸⁶. Gelişen yeni inşaat teknolojilerine ayak

⁸³ Zeynep Çelik, *19. Yüzyılda Osmanlı Başkenti "Değişen İstanbul"* (çev. Selin Deringil), Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul 1998, 2.

⁸⁴ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı, Araştırma İnceleme Dizisi*, İstanbul 2005, 247,253.

⁸⁵ Kuban, 1998, 43.

⁸⁶ Şerafettin Turan, "Mimarbaşı", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.30, İstanbul 2005, 91.

uyduramayan geleneksel eğitim almış mimarlar yerine⁸⁷, dışarıdan gelen yabancı mimarlar bu dönemde göze çarpmaktadır.1840 yılında meslek localarının kapatılması sonucunda eğitim alamayan geleneksel mimarlar batılı mimarlar ya da eğitilmiş Ermeni mimarlarla rekabet edememişlerdir⁸⁸. XIX. yüzyılda Türk olmayan mimarlar arasında 1730'lardan beri faal olarak çalışan Balyan ailesinden Sarkis Balyan'ın dışında, mimar Ohannes Serveryan, Vasilaki, Amasyan Efendi, Mimar Yanko, Başmühendis Bertier Dikran Kalfa, gibi mimarlar ön plana çıkmaktadır⁸⁹. Yabancı mimarlar arasında ise Fossati, Alexander Vallauray, Raimondo d'Aronco⁹⁰, Jachmund, Philippe Bello, Giulio Mongeri, Helmuth Cuno ve Otto Ritter gibi isimlerin yer aldığı görülmektedir.

Yabancı mimarların aksine, ampir mimarlığının temel sanat felsefesini yansıtan Roma ve Yunan mimarisine ait cephelerin dekorasyon ve yerleştirme unsurları, yabancı mimarlardan farklı olarak, klasik Osmanlı mimari geleneğini sürdüren Hassa mimarlar Ocağı'nda yetişen mimarlar tarafından daha sade bir şekilde yorumlanmıştır. XVIII. yüzyıl sonunda "Türk Barok" üslubu ile birlikte kullanılan bu üslup anlayışı, dünyadaki ampir üslubundan ayrı bir üslup anlayışı oluşturmaktadır. Bu farklı karakterli üslup, ele alınmış nedeniyle birçok kaynakta Osmanlı-Türk Ampiri ya da Türk Neo-Renaissance'ı olarak tanımlanmıştır⁹¹.

XIX. yüzyılda Osmanlı mimarisinde geleneksel yapı detaylarında gevşeme ve yeni olanı kabullenme, XVIII. yüzyıl mimarisine göre arttığı ve cesurca kullanıldığı görülmektedir. XIX. Yüzyılın bu rahat sanat ortamı, kent dokusundaki değişimlerde, dini mimari yapısı olan camilerde de etkisini hissettirmiş ve klasik döneme göre daha küçük ölçekli yapılmıştır. Tek mekânlı, ana ibadet bölümü ve son cemaat yeri ile oluşturulan bu camiler mekân kurgusunda klasik geleneği devam ettirmektedirler. Ancak bu dönemde selatin camilerinde gözlemlenen hünkâr mahfilinin son cemaat yeri ile bütünleşmesi ile

⁸⁷ Y. Yavuz, S. Özkan yerli mimarların durumunu şu cümlelerle anlatmaktadırlar; "*Osmanlı Hassa Mimarları Ocağı üyelerinin büyük- yapı tasarım ve uygulamasında yetersiz olmasının da rolü büyüktü. Geleneksel yetiştirme tarzları, Osmanlı toplumunun gereksinmesi olan evcil ölçekte ve geleneksel işlevler için geçerli bir tasarım ve uygulama becerisi edinmelerini sağlamıştı. Değişmekte olan çağın ilk sancularından biri yerli mimarların daha cazip olan iş alanlarını tümüyle yabancı ya da azınlık kökenli mimarlara kapturmakta olmalarıydı. Reformcu sultanların yeni ve "çağdaş" gereksinmeler için yeğledikleri yeni ihal mimari, Osmanlı mimarlarının işsiz kalmaları ötesinde, kendi doğal evrimi içinde ve geleneksel sürekliliğinde gelişen mimarlığa kesin bir kopukluk getirmiş, böylece ülke içinde bir meslek grubuyla birlikte mesleğin sürekliliği de önemli bir darbe yemişti. İmparatorluğun bu devrinde hemen tüm mimarların ya yabancı ya da başkentteki azınlık grubu mensubu olmalarının ardındaki bir başka gerçek de, 19. yy Osmanlı toplumunda memuriyetin -ya da zamanın deyimiyile "kalem efendiliğinin" teknik dallara oranla daha üstün bir statüsü olan ve daha çok özlem duyulan bir uğraşı dalı olmasından kaynaklanmaktaydı". Detaylı bilgi için bk., Yıldırım Yavuz, Süha Özkan, "Osmanlı Mimarlığının Son Yıllar", *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, C.4., İstanbul 1985, 1078-1079.*

⁸⁸ Detaylı bilgi için bk., Üstün Alsaç, "Türkiye'deki Mimarlık Düşüncesinin Cumhuriyet Dönemindeki Evrimi", *Mimarlık Dergisi* S.121-122, İstanbul 1973, 13.

⁸⁹ Cezar, 1995, 159-171.

⁹⁰ O. Aslanapa, "*Türk Sanatı*" adlı kitabında Osmanlı Baroğu'nu "hazmedilmiş" bir üslup olarak tanımlarken, Abdülmecid ve Abdülaziz devri mimarisini, özellikle de Balyan'ların ve D'Aronco ve Vallauray gibi yabancı mimarların "Türk zevkine yabancı" olan "başarısız eserler" yaptıklarını belirterek Osmanlı oryantalist tarzını bir "dejenerasyon" olarak tanımlar. bk., Oktay Aslanapa, 2014, 284.

⁹¹ Önder Aydın, "Sultan II. Abdülhamit Dönemi Yapılarında İmparatoru / İmparatorluğu Temsil Eden Semboller" *Mimarlık Tarihi, Mimarlar Odası Mimarlık Dergisi*, S.364, Ankara 2012.

<http://www.mo.org.tr/mimarlikdergisi/index.cfm?sayfa=mimarlik&DergiSayi=378&RecID=2910#>

meydana getirilen hünkâr köşkleri, klasik dönem camilerindeki kompozisyon bütünlüğünün aksine, farklı biçimsel birlikteliği olan yapıların bir arada çözüldüğü, camiden ayrı bir alan olarak tasarlanmış ve batılılaşma yeniliği olarak uygulanmıştır⁹².

Yukarda değindiğimiz gibi ampir üslup III. Selim (1789-1807) döneminde Osmanlı sanatına girmeye başlamıştır. O döneme ait en güzel örnekler, imtiyaz sahibi ressam ve mimar Antione İgnacio Melling tarafından çizimleri yapılan, Hatice Sultan ve kız kardeşi Beyhan Sultan için Boğaziçi'nde yaptırılan saraylar olup, günümüze ulaşmayan bu saraylar ancak sanatçının gravürlerinden görülebilmektedir⁹³(Fotoğraf 13).

III. Selim dönemi eserlerinde batı etkisine genel hatlarıyla bakıldığında dikkat çeken en önemli husus mimari ile dekorasyonun kaynaşmasıdır. Süsleme artık mimarinin güzelleştirme aracı olmayıp mimariye bağımlı onun bir parçası haline gelmiştir. Selim dönemi çeşmelerinde korniş detaylarında abartı detaylara yer verilmediği gibi pilastr ve sütunlarda dişler ve kırılmalar azalırken sayısal oranların da binadaki konumlarına göre dengeli bir şekilde dağıtıldığı görülmektedir⁹⁴.



Fotoğraf 13. Melling Tarafından Çizilmiş Gravür ve Sarayın Yeniden Canlandırılması⁹⁵

III. Selimden sonra tahta geçen II. Mahmud (1808-1839) döneminde ise batı ile hem ticari hem de sanat yönünden değişimlerin arttığı ilişkilerin derinleştiği görülmektedir. Avrupa kökenli toplumsal değişimler, İstanbul'un belli semtlerinde artık kendini kıyafette, müzikte yaşamsal olgunun var olduğu her yerde hissettirmeye başlamıştır. Pera'da ikamet eden Avrupalıların bu değişimlerde etkisi yadsınamaz. 1826 yılına kadar yabancı ressamlar Osmanlı topraklarında duvar resimlerini özel izinlerle ya da çeşitli göz yummalarla gerçekleştirirken bu tarihte Türklerin tekelinde olan nakkaşlık mesleğinin serbest bırakılması II. Mahmud'un batılılaşma noktasında sınırı olmadığını göstermektedir⁹⁶.

II. Mahmud resim merakının dışında mimari ile de yakından ilgilenmiştir. Kendisinde Avrupa'daki sarayların çizimlerinin olması Avrupa mimarisini yakından takip ettiğini göstermektedir.

⁹²Aslanapa, 2014, 281; Önder Aydın, "Sultan II. Abdülhamid Devri Camilerinde Eskişehir Mahmudiye'den İki Örnek: Çarşı ve Hara Camileri", *Belleken*, C. LXXIII, S.268 Ankara 2009, 695-703

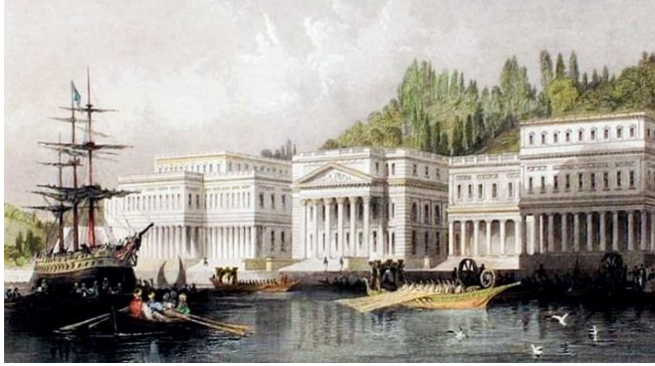
⁹³Eyice, 1981, 170.

⁹⁴Cezar, 1995, 63.

⁹⁵ <https://t24.com.tr/haber/hatice-sultan-ile-ressam-mellingin-siradisi-iliskisi,127147> 12.04.2019

⁹⁶ Serim Denel, "Batılılaşma Sürecinde İstanbul'da Tasarım ve Dış Mekânlarda Değişim ve Nedenleri", (*Yayımlanmamış Doktora Tezi*), İstanbul Teknik Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, İstanbul 1982, 29.

Topkapı Sahil Sarayı'nı ve Beşiktaş Sahil Sarayı'nı⁹⁷ kullanan II. Mahmud, Topkapı Sarayına⁹⁸ da ayrı ilgi göstermiş onarım ve yenileme işlemleri gerçekleştirmiştir. II. Mahmud, Beşiktaş'taki Sarayı⁹⁹ ise kolonlar ve alınlıklarıyla Neo-Yunan seçmeciğinin Alman yorumuna benzeyen Avrupalı bir saray görünümünde olduğu gravürlerden anlaşılmaktadır¹⁰⁰. Bu sarayın bir tasvirini yapan Walsh, sarayı şu cümlelerle anlatmaktadır; “Onun inşa ettirdiği yapıların kendinden önceki sultanlarınkı ile artık hiçbir benzerliği yoktur. Devlet fabrikaları ve dökümhaneleri Sheffield, Manchester, Paris ve Viyana'dakilerle aynıdır. Sarayları ise eski Yunan sanatı modeline göre yapılmıştır. İşte Boğaziçi'ndeki yeni sarayı da böyledir. Saray ortadaki bir ana bölüm ile bunun iki yanında uzanan birer kanattan meydana gelmiştir. Cephede mermerden Dor nizamında bir sütun dizisi bulunmaktadır... İntizamlı sıralar halinde pencereler, silme ve arşitravlar ile süslenmiştir... Orta kısım ise eşsiz güzellikte bir alınlığın taçlandığı Korint nizamında altı sütundan meydana gelmiş muhteşem bir girişi vardır.” Uzun ömürlü olmayan bu sarayın gravürleri Thomas Allom tarafından çizilmiştir¹⁰¹ (Fotoğraf 14.).



Fotoğraf 14. II. Mahmud'un Sahilsarayı-1838 Yılında Th. Allom Tarafından Yapılan Gravürü.¹⁰²

II. Mahmud döneminin ampir üslubunu yansıtan en önemli eser, Divanyolu Caddesinin kenarında bulunan ve Garabet Balyan (1823-1869) tarafından yapılan Sultan Mahmud Türbesidir (1839-1840). Türbenin etrafını çeviren hazire duvarı ve bunun ortasındaki sebili ile birlikte türbe merkezli bir külliye olarak tasarlanmıştır. Eski Türk mezar yapılarından oldukça farklı şekilde ele alınan türbede bilhassa mekânın iç ve dış tezyinatı

⁹⁷ “Detaylı bilgi için bk. A. Fulya Eruz, “Sahilsaray”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.35, İstanbul 2008, 531.

⁹⁸ II. Mahmud döneminde Topkapı sarayında uygulanan ampir üslup, sarayın Hünkâr Sofasında, Harem kısmında ve Alay Köşkünde (barok ampir yorumuyla) karşımıza çıkmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Eyice, 1981, 170-171.

⁹⁹ Son yıllarda P. Tuğlacı ve M. Cezar tarafından yapılan araştırmalarda iki farklı tez ortaya konulmuştur. Bunlardan ilki Pars Tuğlacı'ya ait olup yapının mimarının Garabet Balyan olduğunu ileri sürer. M. Cezar ise Abdülhalim Bey adına dikkat çekerek bu ismin İstanbul Başbakanlık saray arşivlerinde sarayın inşasına ait birçok belgede isminin geçtiğine değinir. Döneme ait bir diğer kaynağın sahibi olan Miss Pardoe ise mimarın Ermeni kökenli olduğunu söyler. Detaylı bilgi için bk. Feryal İrez, “Çırağan Sarayı: Milli Saraylar Arşivinden Bazı Önemli ve Bilinmeyen Belgeler”, *19 Yüzyıl İstanbul'da Sanat Ortamı, HABİTAT II'ye Hazırlık Sempozyumu*, İstanbul 1996, 55-62.

¹⁰⁰ Denel, 1982, 31.

¹⁰¹ Eyice, 1981, 170.

¹⁰² <https://islamansiklopedisi.org.tr/empire> 14.04.2019

sanki bir saray bölümü görünümünde olması ile dikkat çekicidir ¹⁰³. Dış cephede karşılaştığımız çiçek kabartmalarıyla süslü iyon tarzı sütun başlıkları olan pilastrlar, kilittaş süslemeli kemerli pencereler, kılıçlı armalar, ışınsal âlem ve antik palmetlerle bölümlenmiş dış mimarisi, kaşelenmiş kubbede uygulanan alçı kabartmalarla oluşturulmuş arma, çelenk ve çiçek sepeti motifleriyle süslenmiştir. Yine Fransız ampir tarzında demir pencere kafesleri dikkat çekicidir. Yapı Osmanlı türbelerine göre de boyut olarak büyük yapılmıştır ¹⁰⁴ (Fotoğraf 15).

Yabancı mimarlar tarafından ampir üslubun kullanım örnekleri oldukça fazladır. Sultan II. Mahmud döneminde G. Fossati (1809-1883) Rus hükümeti tarafından Rus elçilik binasını Beyoğlu yangınından etkilenmesi nedeniyle tekrardan inşa etmek için kardeşiyle birlikte İstanbul'a gönderilmiştir. Fossati kardeşlerin İstanbul'daki en önemli faaliyeti, Ayasofya'nın karşısında ampir üslubunda inşa edilen ve büyük ölçekli yapısıyla dikkat çeken Darü'l-Fünun binasıdır. (Fotoğraf 16) ¹⁰⁵. Kent ölçeğini şaşırtan boyutları sebebiyle, D. Kuban bu yapının ampir sanat örneği olmasından çok iri kitlesiyle İstanbul silüetini bozan, çevreyle uyumsuz bir yapı olarak değerlendirmiştir. ¹⁰⁶

Ampir üslubundan yabancı bir mimar önderliğinde yapılan bir diğer eser ise Bayezid'deki Eski Saray'ın yerinde seraskerlik olarak yaptırılan ve günümüzde İstanbul Üniversitesi Merkez Binası ¹⁰⁷ olarak kullanılan bina Fransız mimar Bourgeois tarafından inşa edilmiştir. (Fotoğraf 17). Dış mimarisiyle batı sanatına uygun olan Dolmabahçe Sarayının iç süslemelerini de yine Fransız dekoratörü Sechan gerçekleştirmiştir. Bu arada İstanbul'da Hristiyan mimarların dışında Ermeni kökenli mimarlarında eserleri bulunuyordu ¹⁰⁸.



¹⁰³ Eyice, 1981, 178.

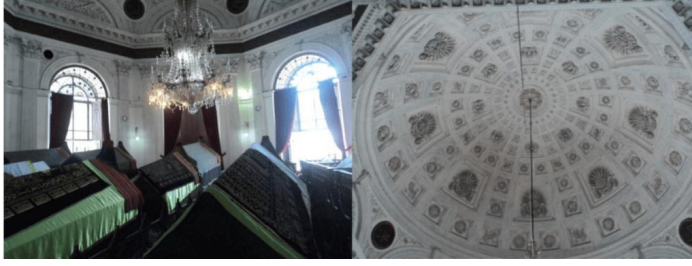
¹⁰⁴ H. Burcu Özgüven, "Mahmud II Türbesi, Sebili, Çeşmesi ve Haziresi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2003, C.27, 357.

¹⁰⁵ Eyice, 2014, 287.

¹⁰⁶ Kuban, 1970, 45.

¹⁰⁷ Detaylı bilgi için bk., Feza Günergün -Sevtap Kadioğlu, "İstanbul Üniversitesinin Yerleşim Tarihçesi Üzerine Notlar", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, C.VIII, S.I, İstanbul 2006,142.

¹⁰⁸ Eyice, 2014, 287.

Fotoğraf.15. II. Mahmud Türbesi¹⁰⁹Fotoğraf.16. Mimar Fossati'nin inşa ettirdiği Darü'l-Fünun binasının gravürü¹¹⁰Fotoğraf.17. İstanbul Üniversitesi Merkez Binası¹¹¹

Tanzimat'ın ilânından sonra Abdülmecit ve Abdülâziz de Avrupa başkentlerinin havasını Osmanlıya taşıyan ve İstanbul'unun görünüşünü etkileyen geniş bir saray inşaatına girişmişlerdir. Bu sarayların ilki, Abdülmecit'in 1853'de, eski Beşiktaş Sarayı'nın yerine yaptırdığı Dolmabahçe Sarayı diğeri 1857'de yapılan ahşap malzemeli Küçüksu Kasrıdır. Abdülâziz, bunlara 1865'de Beylerbeyi ve 1874'de Çırağan ¹¹²Saraylarını katmıştır¹¹³.

Dolmabahçe Sarayı Garabet Balyan tarafından yapılmış ve payitahttaki hiçbir bina bu sarayın ampir süslemelerine yaklaşamamıştır. Sarayın klasik cephesi Fransız ampir tarzını yansıtmaktadır. Pencereleri çevreleyen burma sütunlar, Dor ve İyon sütunlar ile birlikte kullanılmış, kemerlerin etrafından kıvrılan ve iç içe geçirilerek kurgulanmış çiçek ve bitki motifleri ampirin zarif kullanımının örneklerindedir. Aynı mimar sarayla aynı tarihlerde sarayın güney kapısının karşısına Dolmabahçe camisini tasarlamıştır. Sarayın süslemelerini

¹⁰⁹ <https://www.sanatin Yolculugu.com/sultan-ii-mahmud-turbesi/> 14.04.2019

¹¹⁰ İtalyan asıllı mimar Fossati'den, Kasım 1846 yılında üç katlı, 125 odalı, Avrupa üniversitelerine benzer şekilde büyük bir bina yapılması istenmiştir. İnşasına hemen başlanan Darülfünun binası ancak 8 Mart 1865'te tamamlanmış ve bittiğinde Darülfünun binası olarak kullanılmamıştır. Detaylı bilgi için *Bk.*, E. İhsanoğlu, "Darü'l-Fünun", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.8, İstanbul 1993, 522.

¹¹¹ <https://www.facebook.com/saltonline.tr/photos/a.1137998022877871/1137998032877870/?type=3&theater> 15.04.2019

¹¹² Çırağan Sarayı dış cephesi klasik tarzı yansıtırken iç mekândaki zengin İslami süslemeler dikkat çekmektedir. Detaylı bilgi için *bk.*, Çelik, 1998,170.

¹¹³ Kuban. 1970, 45.

tamamlayan kompozisyonla oluşturulan camii batı tarzı mimari motiflerinin Osmanlı mimarlığına ne denli girdiğinin göstergesidir¹¹⁴.

Balyanlar¹¹⁵ tarafından Sultan Abdülmecid için yapılan bir diğer ampir özellikli yapı 1853 tarihli Ortaköy Camiidir. Geleneksel Osmanlı cami mimarisi ile Ampir uygulamalar bir arada kullanmıştır. Ortaköy Camii bazı yeni biçimleri bünyesinde taşımaktadır. Antik sütun dizilerinin yoğun şekilde dekoratif kullanımı, yapıyı XVIII. yüzyıl mimarisinden ayırmaktadır. Cephelerde üst üste duran bitişik sütunlar, zemin katta değişkenliğe uğrayarak belli bir yüksekliğe kadar yivsiz uygulanmış üst kısımlarda ise yivlendirilmiştir. Bu tür düzenlemeler Helenistik-Roma dönemine kadar gitmekle birlikte Rönesans barok uygulamalarda da kullanılmaktadır. Bunun dışında yapının birçok detayında, Batının temel tarihsel dokunun vurgulandığı ve çağdaş eserlerinin yer aldığı dizayn kitaplarının incelenerek katalog gibi değerlendirildiği, şekillerin ayıklanarak dönemin sanat zevkine göre uyarlandığı anlaşılmaktadır¹¹⁶(Fotoğraf 18).

Osmanlı sanatında Neoklasik (Ampir) uygulamalarıyla dikkat çeken bir diğer mimar Vallaury olarak karşımıza çıkmaktadır. Vallaury'nin yapılarındaki Neoklasik yansıma simetrik ve anıtsallık gibi temel vurgularda görülmektedir. Cephelerde yatay ve düşeyde hareketlilik ve süreklilik dikkat çeker. Özellikle Vallaury'nin temel cephe özelliği, Rönesans'ın saray mimarlığından alınan cephelerin kornişlerle yatay parçalara bölümlendiği bir Neo-Rönesans etkiyle verilir. Özellikle geç Rönesans mimarlarından Bramante ve Raffaello'nun tasarımlarında görülen duvar yüzeyinin sütunlar, rüstik bloklar, balkonlar, yoğun kabartmalar ve bezemelerle vurguladığı tarzı kendine örnek almıştır. Vallaury'nin bu klasik cepheleri barok motiflerle hareketlendirdiği görülmektedir. Akroterler, meandrlı bezemeler, volütler akantus yaprakları palmet motifleri, konsollarda volütlenmeler, masklar, kıvrım dallar hareket sağlayan süsleme öğeleridir. Bunun yanın sıra Sanay-i Nefise Binasındaki Medusa başı, Cercle d'Orient'daki satyr başları, Osmanlı Bankası ve yine Cercle d'Orient'da yer alan grifon figürleri mitolojik öğeler olarak cepheleri hareketlendirmektedir¹¹⁷(Fotoğraf 19, 20, 21, 22).

¹¹⁴ Çelik, 1998,168-169.

¹¹⁵ Birçok yayında Nikogos Balyan'ın yapının mimarı olduğu belirtilmiştir. Detaylı bilgi için *bk.*, Pars Tuğlacı, Osmanlı Mimarlığında Balyan Ailesinin Rolü, İstanbul, 1993,306; Doğan Kuban, Osmanlı Mimarisi, İstanbul, 2007, 610. Bunun yanı sıra bazı yayınlarda Garabet Balyan adının geçtiği de görülmektedir. *Bk.* Zeynep Çelik, 1998,187. Ancak arşiv belgelerinde Nikogos Balyan'dan başka, bu inşaatta görev olan ve ödeme yapılan isimler arasında Garabet Kalfa, İstefan Kalfa ve Artin Kalfa'nın da isimleri geçmektedir Detaylı bilgi için *bk.* Alyson Wharton, "Tanzimat Döneminde Cami Mimarlığı", *Batılaşan İstanbul'un Ermeni Mimarları*, İstanbul 2010, 90.

¹¹⁶ Turgut Saner, Çağhan Keskin, "Büyük Mecidiye (Ortaköy) Caminin Mimarisi", *Büyük Mecidiye Camii ve Ortaköy*, İstanbul 2014, 278,280.

¹¹⁷ Alkım Doğan, "Vallaury'nin Klasik Cephe Tasarımları", (haz. Gözde Çelik), *Geç Osmanlı Döneminde Sanat, Mimarlık ve Kültür Karşılaştırmaları*, İstanbul 2016,192-196.

Fotoğraf 18. Ortaköy Camii¹¹⁸Fotoğraf.19. Bramante- Tempietto
1481¹¹⁹Fotoğraf.20. Vallaury- Osmanlı Bankası
1892¹²⁰Fotoğraf 21. Sanay-i Nefise Binası 1882¹²¹Fotoğraf 22. Cercle D'orient 1884¹²²

¹¹⁸ <https://www.islamveihsan.com/buyuk-mecidiye-camii-tarihi.html> 16.04.2019

¹¹⁹ <https://www.artsy.net/artist/donato-bramante> 16.04.2019

¹²⁰ <https://tr.pinterest.com/pin/559361216202537663/?lp=true> 16.04.2019

¹²¹ https://twitter.com/seda_ozen/status/8239785905345658881 16.04.2019

¹²² <http://www.biristanbulhayali.com/tag/emek-pasaji> 16.04.2019

Vallaury'nin klasisist cephe anlayışına eşlik eden barok ve Rönesans referansları dışında, kendi tutumuyla yansıttığı birtakım düzenlemelerde vardır. Özellikle tapınak cephesinin güçlü bir mimari etki yarattığını düşünen mimar, bunu yapılarında hiyerarşik bir cephe oluşumu kurmak için kullanmıştır. Arkeoloji Müzesinin girişinde merdivenlerle yükseltilmiş bir platformda, Korint düzenli sütunların taşıdığı üçgen alınlıklı tetrastlos tarzı bir tapınak cephesi vardır. Yine Sanayi Nefise Mektebinde yan ve arka cephelerde duvar nişleri içine yerleştirilmiş bir başka üçgen alınlıklı tapınak cephesi bulunur. Özellikle Osmanlı Bankası için hazırladığı cephe çizimde kullandığı tapınak düzenlemesi iki ayrı ölçekli şemasıyla önemlidir. İlk ölçek yüksek sütun üzerinde bulunan mahyadaki palmet motifi, yanlarda grifon figürünün kullanıldığı akroterli gösterişli bir alınlığın taşıdığı düzenleme, diğeri ikinci kat pencerelerinin sınırladığı üçgen alınlıklı bölümdür¹²³.

XIX. yüzyıl, kendinden önceki yüzyıllardan büyük farklılık arz eder¹²⁴. Tüm dünyayı etkisi altına alan bilimdeki hızlı gelişme, ekonominin değişken tavrı ve teknolojik gelişmeler sonucu ortaya çıkan mekanik araçlar, duygular ve düşünceler arasında dengesizliğe neden olur. Yüzyıllardan beri sanatın popüler tavrı bilimsel gelişmeler neticesinde onun gerisinde kalmaya başlar. İşte bütün bunlar ülkelerin yaşamsal sahalarına hızla girerken, kültürün gösterge alanlarından olan mimaride değişim belirgin bir şekilde kendini gösterir. Bu dönemde eklektik ve Modernizmin ilk ayağını oluşturacak üsluplara eğilimler görülür. Yüzyılın ilk yıllarında ortaya çıkan romantik eğilimler, son zamanlara doğru modernleşmeye doğru kayarak farklı bir yaklaşım sergiler¹²⁵.

Avrupa ülkelerinde yaşanan bilimin sanatın önüne geçmesi, var olandan sıkılma, saf ve öz olana eğilim bir üslup arayışına neden olmuştur. İlk bölümde değindiğimiz gibi revival ya da canlandırma olarak adlandırılan bu dönem Osmanlı Devleti'ni de kendini hissettirecektir. Osmanlı'nın Fransa'yla samimi ilişkileri göz önünde tutulursa, Fransa'da ortaya çıkacak yeni bir sanatsal oluşum batıya kapalı olmayan Osmanlı'nın sınırlarında görülmesi beklenmedik bir durum değildir.

Ancak burada değinilmesi gereken en önemli husus Avrupa'nın üslupsal değişimin altında yatan nedenlerle Osmanlı'ya yansıyan eklektik oluşum aynı şartlar altında değerlendirilmemelidir. Avrupa, bilim, teknoloji ve ticari gelişimin yarattığı hareketlilikle sosyal kültürel hayatını şekillenirken, Osmanlı Devleti zaruri şartlar altında ve kendine uymayan oluşumlar içerisinde Avrupa'da esen rüzgârlara ayak uydurma çabası içerisinde kalmıştır. Bunu sanat ortamı olarak değerlendirmek gerekirse, Osmanlı barok ve rokodan bıkmadan ampir ve eklektisizmle karşılaşmıştır. Avrupa kendi kültür oluşumuna canlılık katmak isteğiyle Neoklasik eğilimleriyle başlayan arayışı, eklektik bir sanat ortamında klasik elemanların ağırlığı hissedilirken bu sırada Osmanlı Devleti kendi kültürüne yabancı olan batı mimarisinin klasik elemanlarını tanıma ve bunu kendi kültür varlığında uygulama sürecine girmiştir¹²⁶.

Batı'daki üslup arayışının sonucu ortaya çıkan canlandırma hareketlerinin, geleneksel bir kültür mimarisi yaşayan Osmanlı Devleti'nde somutlaşması, Avrupa'daki

¹²³ Doğan,2016, 196.

¹²⁴ Detaylı bilgi için bk., Yavuz, 1976, 10.

¹²⁵ Meltem Özkan Altunöz, "19.yüzyıl Osmanlı Mimarisindeki Oryantalizmin Endülüs Kaynağı ve Sirkeci Garı'nın Değerlendirilmesi", *Turkish Studies*, Volume 9/10 Fall 2014, Ankara-Turkey, p. 837-852,

¹²⁶ Cezar, 1995, 102-104.

eklektizminden farklı olarak Osmanlı eklektizmini üretmiştir. Bu bağlamda, Osmanlı mimari tasarımlarının şekillendirici temelleri ve Batılılaşma hareketlerinin formları yukarıda da belirtildiği gibi yabancı mimarlar tarafından uygulanmıştır.

Ancak bu dönemde Osmanlı Devleti'nde mimar tanımının yanı sıra bir de kalfa olgusunun ortaya çıktığı görülmektedir. Tarihçi Mustafa Nuri Paşa hassa mimarlar ocağının hiyerarşi ve terfi sisteminin çökmesine dayandırdığı bu kalfalık sisteminin ilk başlangıcı, Nur-u Osmaniye ve Laleli Camilerinde çalışan Simon Kalfa ve öğrencisi Komyanos Kalfa tarafından gerçekleştirildiğini söylemektedir. Bu Gayrimüslim kalfaların nereden geldikleri, hangi becerilere ve ne çeşit eğitime sahip oldukları bilinmemekle birlikte marangoz ustalarından oldukları belirtilmektedir. XIX. yüzyılın ilk yarısındaki reformlarla birlikte bu kalfaların faaliyet alanları iki şekilde genişlemiştir. İlki mimarlık işlerinde daimî görevlendirilmeleri diğeri de kurumlar adına faaliyet gerçekleştirmek için sözleşmeli çalışma sahası sunulmasıdır¹²⁷.

Yukarda Neoklasik ya da ampir boyutuna değinilen sanat ortamının devamında Avrupa'da kraliçe Victoria devrinin Neogotik üslubu İstanbul'a G.E. Street tarafından 1869 yılında Kırım Kilisenin inşasıyla Osmanlı mimarlığında yerini almıştır. Bu kilise Osmanlı topraklarındaki en erken tarihli Neogotik yapısı olup İstanbul'da beğenilip yaygınlaşmasında önemli bir etkidir. Bunun dışında Osmanlı topraklarında Neogotik üslubun saf haliyle yansıtıldığı iki yapı daha bulunmaktadır. Surp Bogos Kilisesi (1885) ve Saint Antoine Kilisesi (1906-1912)'dir. Ancak bu kiliselerde Avrupa'daki örnekleri ile karşılaştırıldığında küçük boyutlu olarak tasarlanmışlardır¹²⁸ (Fotoğraf 23).



Fotoğraf 23. Kırım Kilisesi, Surp Bogos Kilisesi, Saint Antoine Kilisesi¹²⁹

¹²⁷ Alyson Wharton, The Identity Of The Ottoman Architect in The Era Of 'Westernization', Hasan Kuruyazıcı (Ed.), *İstanbul'un Ermeni Mimarları*, İstanbul 2010, 20.

¹²⁸ Çelik, 1998,188; Birgül Açıkıldız, "19.Yüzyıl Osmanlı Mimarlığında Neogotik Üslup", (*Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*) Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1997, 108.

¹²⁹ <http://gezginlerkulubu.org/kirim-kilisesi/>, <https://team-aow.discuforum.info/t23308-Buyukdere-Surp-Bogos-Ermeni-Katolik-Kilisesi.htm>; <http://yasamizi.blogspot.com/2015/01/saint-antuan-kilisesi.html> 19.04.2019

Osmanlı Devleti'nde bu üç kilise dışında Neogotik uygulama, arı bir üslup olarak uygulanmamıştır. Osmanlı Devleti gotik elemanlarını, kendi sanatı içinde bir kullanım alanı yaratarak Avrupa'yı kopya etmeden, yalnızca mimari detaylanmalarda kendini yansıtan bir seçmecilik ile üslubu Osmanlılaştırmıştır. Pertevniyal Valide Sultan (1869-71) ve Yıldız Hamidiye (1881-85) Camilerinin cephe detaylarında karşımıza çıkan sivri kemerli pencereler ve bu pencerelere uygulanan dolgu motifleri ile gotiğin düşey vurgusu sağlanmıştır (Fotoğraf 24, 25). Yine Küçük Mecidiye (1848) , Sadabad (1862) ve Hacı Küçük (1872) Camilerinin minarelerinde kullanılan üç dilimli kemer uygulamaları, Zuhti Paşa (1885-86) ve Osman Reis (1904-05) Camilerinin beden duvarlarında yer alan sivri kemer formları ve pencere profilleri, Aya Triada Rum Kilisenin (1880) batı cephesi ve Çırağan Sarayının (1869-71) beden duvarlarındaki dolgu motiflerinde bulunan üç dilimli kemer, yonca motifi ve sivri kemer formlarının oluşturduğu kompozisyon ile Şişli Kaymakamlık Binasının ön cephesinde bulunan sivri kemerli ikiz pencere Neogotik unsurlarıdır. Bu örnekler ışığında, plan ve kesitte gelenekselden ayrılmayan Osmanlı Devleti, Neogotik anlayışı süslemede sınırlı bıraktığı söylenebilir. Ancak Neogotik üslup oryantalizm ile birlikte ve onunla kaynaşarak uygulanmıştır. Arı olmayan Neogotik'ten kastımız budur¹³⁰ (Fotoğraf 26, 27).



Fotoğraf 24. Pertevniyal Valide Sultan Camii Gotik Detaylar¹³¹



Fotoğraf 25. Çırağan Sarayı Cephesindeki Gotik Detaylar¹³²

¹³⁰ Açıkyıldız, 1997, 109.

¹³¹ <https://www.istanbuldakicamiler.com/pertevniyal-valide-sultan-camii> 21.04.2019

¹³² <https://www.alamy.com/stock-photo-facade-at-ciragan-palace-hotel-kempinski-istanbul-turkey-74328509.html> , 21.04.2019



Fotoğraf 26. Yıldız Hamidiye Camii
Pencere Detayı¹³³



Fotoğraf 27. Sadabad Camii
Minaresi¹³⁴

Mimarlıkta Klasizme karşı ilk tepki Neogotik tasarımlarla ortaya çıkmıştır. Klasizmin mimarlığı yönlendiren öncül durumunun sarsılmasıyla birlikte tüm dünyada var olan biçim ve üsluplara karşı açık bir çoğulcu yaklaşım gelişmiştir. Bu ortamda dikkat çeken egzotik eğilimler, XIX. yüzyılın historik anlayışıyla ortaya çıkan Yunan, Romanesk, Gotik, Barok gibi üsluplarına ek olarak karşı, kendinden olmayan Uzakdoğu, Hint ve İslâm etkilerinin ilgi gördüğü bir çoğul anlayışı ifade eder¹³⁵.

Historik anlayış noktasında ve egzotik ya da oryantalist düşüncenin temelinde olan bu durumu Küçük ve Köse ise şu şekilde anlatmaktadırlar; “Doğulu ulusların, Batılardan farklı ve evrensel nitelikteki bilgi ve zihin yapısının, Batılı bilgi ve zihin yapısı olması gerektiğidir. Bu sonuca göre, geçmişlerini ve geçmişleri hakkındaki değerlendirmeleri Batılılardan öğrenen uluslar, geçmişlerinde kayda değer bir tarih ve bilginin olmadığına inanmaktadırlar. Çünkü Batı, dünya yüzeyindeki tek uygarlığın, Batılı uygarlık olduğunu zihinlere kazımıştır. Buradan, Doğulu ulusların, Batılılara benzemesi gerektiği ima edilir. Bir şeye benzemek, kendi olmaktan vazgeçişle mümkündür. Yani kendisi olmamaktır. Sonuç olarak, birey nasıl kendisine karşı olanla var olabiliyorsa, kendisini, dışındaki ile tanımlayabiliyorsa, Batı da varlığını kendisi olmayana borçludur. Bu sebeple, Batı düşünce geleneği Doğu’yu tasavvura dayalı olarak incelemiş ve bu tasavvurdaki Doğu, sorgusuz sualsiz Batı şuuruna yansımıştır. Tasavvurda şekillenen Doğu ile gerçek Doğu çelişkilidir. Fakat hayalî Doğu, gerçek doğuya tercih edilmiştir.”¹³⁶

XIX. yüzyılda Avrupa’da sanayileşmeyle ortaya çıkan seri üretim sisteminin, sanat üzerindeki etkisi William Morris önderliğindeki Sanat ve Zanaat hareketi (Arts and Crafts) olarak çıkmıştır. Güzel sanatlar sistemine atfedilen sanat olgusu ile artık revaçta olmayan Orta Çağ el işçiliğini aynı düzlemde birleştirerek zanaatı canlandırmayı amaçlayan bu oluşum, XIX. yüzyılda oldukça kabul gören bir yaklaşım olarak kabul görmektedir. Seri üretime karşı romantik tepki, doğaya yönelik artan ilgiyi de beraberinde getirerek, kaynağını

¹³³ <http://wowturkey.com/forum/viewtopic.php?t=7132&start=40> 21.04.2019

¹³⁴ <https://www.istanbuldakicamiler.com/sadabad-camii-fotograf-galerisi> 21.04.2019

¹³⁵ Turgut Saner, *19 Yüzyıl Osmanlı Mimarlığında “Oryantalizm”*, İstanbul 1998,12.

¹³⁶ Meryem Köse, Meryem Küçük, “Oryantalizm ve “Öteki” Algısı”, *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*, C. I, S.1, 2015, 124

doğadan ve Uzak Doğu esintilerinden alan art nouveau yani yeni sanat ortamını yaşamaya başlayacaktır. Ancak Avrupa'nın, doğaya eğilim hareketleri ve Revival/canlandırmacı dönemindeki geçmişe olan ilgisi yön değiştirerek, kendinden olmayan bir geçmişe araştırma sahası olarak seçecek ve yüzünü doğuya çevirdiği bir dönemi "oryantalizmi" beraberinde getirecektir.

Oryantalizmin, Avrupa'da ortaya çıkmasından kısa bir süre sonra, batılılaşma eğilimindeki Osmanlı Devleti'nde kendisini göstermesi şaşırtıcı bir durum olmayacaktır. Tuztaşı ve Aşkun bu duruma şöyle açıklamaktadır "19. yüzyılın ilk yarısının önemli bir özelliği, 18 yüzyıldaki Osmanlı-Avrupalı sentez mimarisinin terk edilerek, yönetici elitin Batılılaşmanın "doğrudan" olması gerektiği fikrini yansıtan Neo-Klâsik mimarinin İstanbul'da inşa edilen önemli yapılara egemen olmasıdır. Tanzimat Fermanıyla hız kazanan bu gidişat sonucunda, Osmanlı'ya tamamen yabancı olan bu üslubu gerçekleştirebilecek olanlar genellikle Beyoğlu'nda birçok yapı gerçekleştiren ve aralarında Rus Büyükelçiliği ve ilk Darülfünun binasını inşa eden Gaspere Fossati gibi isimlerin olduğu, çoğu İtalyan, yabancı mimarlardan çıkmıştır. İronik denebilecek bir şekilde, Osmanlı elitinin daha doğrudan ve çabuk bir Batılılaşma amacıyla reddettiği 18. yüzyılın "Osmanlı-Avrupalı" sentezi, Oryantalizm rüzgârının yeni bir moda olarak bütün Batı dünyasında esmesi ve bunun payitahtta bir "Batılı-Doğulu" sentezi olarak belirmesi neticesinde tekrar gündeme gelecektir. Osmanlı'nın icat etmediği, âdeta kendini zorla kabul ettiren bu Batılı ama oryantalist sentez, selefi olan Neo-Klâsik üslûpla birlikte ele alındığında, Osmanlı mimarına kompozisyonel anlamda yeni fikirler vermiş, hatta bu sayede mimarinin fikrîsel ve tarihsel, yani kuramsal bir altyapısının olması gerektiği benimsenmeye başlamıştır, denebilir¹³⁷.

Oryantalizm, Osmanlı mimarlığında eklektik anlayışta var olmuştur. Avrupa'dan farklı olarak romantik anlayıştan beslenmemiş daha çok rasyonalist bir yaklaşımla yansıtılmıştır. Örneğin; XIX. yüzyılda Batılılaşan Osmanlı Devleti için yeni kurumların ve binaların tesis edilmesi batılı rasyonalizmin Osmanlıda benimsenmesini göstermektedir. Diğer taraftan batılı rasyonalizmde kendini gösteren hastaneler, okullar, kırsallar, devlet daireleri hatta saraylar ve konakların oryantalist üslubun romantik anlayışında, egzotik algısıyla ele alınırken, Osmanlıda bu durum rasyonalist, ilerici ve yenilikçi bir üslup anlayışında uygulanmıştır. 1873'de Viyana Sergisi için oluşturulan "Usul-i Mimari-i Osmani'de"¹³⁸, Osmanlı usullerini/düzenlerini gündeme getirmesi, bunu ikna ve ispat yöntemi ile ele alması, Osmanlı mimarlığının uluslararası platformda oryantilizmi batılı bir fantezi olarak değil rasyonelliği temsil ettiğinin bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır¹³⁹.

Bu rasyonel ve egzotik durumu açmak gerekirse, batının hayalindeki doğu algısı her şeyi ile rengârenk canlı bir imgeden oluşmaktadır. Bu izlenime, Owen Jones'un gözlemleri ve çizimleri eklenince, batının oryantalist yapıları renklenmeye başlamıştır. Batı bunu yalnızca egzotik doğuya duyduğu saf hayranlığının yansımaları olarak görmemiş, bu aynı

¹³⁷ Uğur Tuztaşı, İlgı Yüce Aşkun, "Klasik Dönemden Batılılaşmaya Osmanlı Mimarlığında İdealleştirme Olgusu ve Batı Mimarlığıyla Olan Mukayesesi", *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies*, XXXVIII, 2011, 227.

¹³⁸ Detaylı bilgi için bk., Serap Durmuş, "Metinsel Var Olma Biçimi Olarak Osmanlı Mimarlığı: Usul-İ Mi'mârî-İ Osmânî", *Osmanlı'da Mimari, Sanat ve Yemek Kültürü*, İstanbul 2018, 47-48.

¹³⁹ Tuztaşı, Aşkun, 2011, 225.

zamanda ticari amaçlı bir reklam teşviki olarak kullanmıştır. Sinemalar, kafeler, tiyatrolar ve oteller, doğunun biçimsel uygulamalarına ek olarak renkleriyle büyüleyici yapılar olarak inşa edilerek, müşteriye çekme hedeflenmiştir. Buna karşın, Osmanlı Devleti dış mimarideki zengin renk uygulamalarını kültüründe barındıran bir sanata sahipti. Bu sebepten renk ögesinin egzotik çekiciliği ve reklam paydası Osmanlı sanatının hiç ilgisini çekmemiştir¹⁴⁰.

Osmanlı mimarlığında mevcutta var olan örnekler ve görsel kaynaklardan ulaşılan eserler incelendiğinde ortaya çıkan tek sonuç çeşitlilik ilkesi olup tekil bir doğu seçiciliğinin olmamasıdır. Osmanlı oryantalizmde Uzakdoğu etkisi oldukça sınırlıdır. Hint rengi ise kubbe ve kulelerde kendini göstermektedir. İran ve Memluk sayıca birkaç örnekte kendini hissettirmektedir. Bununla birlikte Avrupa’da Elhamra Sarayı ile özdeşleşen mağrip akımı ağırlıklı olarak yapılarda varlığını ortaya koymaktadır¹⁴¹.

Ancak Osmanlı mimarlığında oryantalizmin temel kaynağı, erken dönem Osmanlı örnekleri olmuştur. Klasik dönemi atlayarak uyguladığı oryantalist üslupta tespit edilebildiği kadarıyla Bursa yapıları ve Fatih dönemi yapısı Çinili Köşk ön plana çıkmaktadır¹⁴².

Osmanlı döneminde tarihi bilinen en erken oryantalist yapı Mustafa Reşid Paşa Türbesi (1858) olup plan kitle olarak Klasik Osmanlı özelliklerini bünyesinde barındırırken, dar yüksek pencerelerdeki hafif eğimli at nalı kemerler oryantalizme karşı çekingen tavrı göstermektedir¹⁴³ (Fotoğraf 28).



Fotoğraf 28. Mustafa Reşit Paşa Türbesi- 1858¹⁴⁴

XIX. yüzyılın ikinci yarısında bu çekingen tavır çeşitli fuarlara katılımlarla kırılmaya başlamıştır. Fransız mimar Bourgeois 1863 yılında Osmanlı ulusal sergisi¹⁴⁵ için hipodromda kurulan geçici yapının cephesinde çinili köşkün revakını uygulamıştır. Yine aynı mimar 1864 yılında Harbiye Nezaretinin İkiz Köşkleri için Çinili Köşk’ün mimarisinin minimal bir versiyonunu ele almıştır. 1867 Paris sergisinde de kullanılan Çinili Köşk

¹⁴⁰ Saner, 1998, 132-134.

¹⁴¹ Turgut Saner, “19. Yüzyıl Osmanlı Eklektisizminde ‘Elhamra’nın Payı’”, *Osman Hamdi Bey Dönemi Sempozyumu*, İstanbul 1993, 135.

¹⁴² Saner, 1998, 132-135.

¹⁴³ Afife Batur, “Oryantalist Mimari”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, C.6, İstanbul 1994, 149.

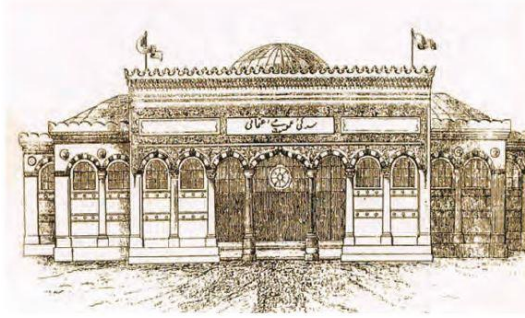
¹⁴⁴ <http://dunyarehberi.blogspot.com/2011/07/mustafa-resit-pasa-turbesi-eminonu.html> 24.04.2019

¹⁴⁵ “Detaylı bilgi için bk., Haluk Kanca, “XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Uluslararası Osmanlı Fuarı: 1863 Sergi-i Umumi-i Osmani”, *Muhasebe ve Finans Tarihi Araştırmaları Dergisi*, S:5, Temmuz 2013, 162.

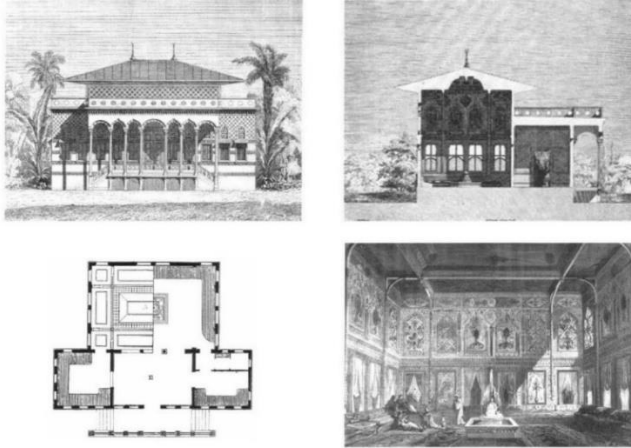
tasarımları, Osmanlı külliyesinin gerçek bileşenleri temel alınarak oryantalist bir tutumla tasarlanmıştır. Bu yapıların mimari olan Leon Parvillee Bursa Anıtları restorasyonunda çalışmış ve Erken Osmanlı mimarlığını iyi bilen bir mimar olarak tanınmasını sağlamıştır. Bu bilgi birikimiyle Parvillee, Paris sergisinde bir Bursa Anıtı olan Yeşil Cami'yi ve cephe tasarımı içinde Çinili Köşkü seçmiştir. Bu yapılar özgün bir mimari karakteri yansıtmamakla birlikte, gerçekliği olan modeller oryantalist üslupta birleştirilmiştir¹⁴⁶ (Fotoğraf 29,30).

Yukarda değinilen sergiler ve Abdülaziz'in kişisel tarzı sayesinde Osmanlı mimarlığında oryantalist anlayış 1860'larda adeta patlama yaşamıştır.

Fransız mimarların tasarımları kısa bir süre sonra 1871 yılında Pertevniyal Valide Sultan Camisine dayanak olacaktır. Eklektik bir sanat üslubu sergileyen yapıda batılı biçimlense doğulu etkinin hâkimiyeti söz konusu olup Osmanlı olmayan İslâm mimarlığı biçimleri de dikkat çekicidir.¹⁴⁷



Fotoğraf 29. Sergi-i Umumi-i Osman-i Ana Binası¹⁴⁸



Fotoğraf 30. 1867 Paris Bosphore Pavillion Boğaziçi Köşkü Plan Kesit Cephe ve İç Dekorasyon¹⁴⁹

¹⁴⁶ Saner, 1998, 136-137.

¹⁴⁷ Saner, 1998, 32

¹⁴⁸ Kanca, 2013, 186.

¹⁴⁹ <https://sultanabdulaziz.com/abdulaziz-ve-sanat/abdulaziz-ve-diger-sanatlar/sultan-abdulaziz-paris-fuarinda-yesil-cami-bogazici-kosku-hamam/> 25.04.2019

Osmanlı Devleti'nin Oryantalizmi, mimaride düzenleme elemanlarına da yansımıştır. Bu unsurlar sütun başlıkları, başlıklarda özel bölümler, kemerler, niş dizileri, ağ süsleme ve kuleler olarak sıralanabilmektedir.

XIX. yüzyılda Osmanlıda, klasik dönemin ardından yaşanan batılılaşma eğilimiyle gelen üslup esintileri içerisinde, üslup yaratma ortamında ortaya çıkan Neogrek, Neogotik, Neorönesans, Neobarok ve oryantalizm gibi üsluplarının yanı sıra, XIX. yüzyılın sonunu XX. yüzyılın başlarında, modern çağın getirdiği düz ve keskin çizgilere karşı doğanın kıvrak hareketli çizgilerini öneren art nouveau üslubu da tercih edilmiştir. Art nouveau Osmanlı İmparatorluğu döneminde eklektik olarak değerlendirilen bir uygulama akımı olmuş ancak kısa bir dönem varlığını sürdürebilmiştir.

1900 dolaylarında gelişen bu sanat hareketine, ülkelerin isteklerine ve zevklerine göre değişen adlar verilmiştir. Adlara uygun olarak da uygulamaların niteliklerinde değişiklikler görülmüştür. Avusturya'da Secession Stil, Almanya'da Jugendstil, Fransa ve İngiltere'de Modern Style denmiştir. Art nouveau sanatının ilk dönem mimari uygulamalarındaki stil aşamalarında, abartmalı yansımalarıyla barok benzeri dekoratif nitelikleri nedeniyle bitkisel stil (style floral) kamçı vuruşu stil (style coup de fouet)- yılanbalığı stili (style angouille) adları da kullanılmıştır¹⁵⁰.

Art nouveau akımının Avrupa'da ortaya çıkıp geliştiği yıllar Osmanlı imparatorluğunun çöküş öncesi yıllarına denk gelmektedir. Savaşlar, yenilgiler, etnik ve milliyetçi başkaldırıları, en önemlisi de "93 Harbi" olarak adlandırılan 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı imparatorluğu güçsüz ve yoksul bırakmıştır. İstanbul ise bu güçsüz ve çökmekte olan imparatorluğun başkenti durumundadır. Ancak bu karamsar tablo, İstanbul ve İzmir gibi kentler söz konusu olduğunda ışıltılı bir algı sergilemektedir. Özellikle İstanbul'un Tanzimat'la birlikte değişen yönetim ve kentleşme politikası, liman işlevlerindeki konumu ve transit ticaretin artmasıyla önemli ve ayrıcalıklı bir duruma gelmiştir¹⁵¹.

Akımın İstanbul'a girişi, Avrupa'daki ortaya çıkma nedenleriyle ortaklık göstermemekle birlikte, dönemin siyasal ve kültürel faaliyetleriyle ilgilidir; batılılaşma zihniyetinin yanında, yabancı mimarların ulusalcı eğilimlerle etnik kimliklerini tanımlama ve kendilerini Türk toplumu içinde görünür kılma çabası batılı üslupların Osmanlı topraklarında tercih edilmesini sağlamıştır¹⁵².

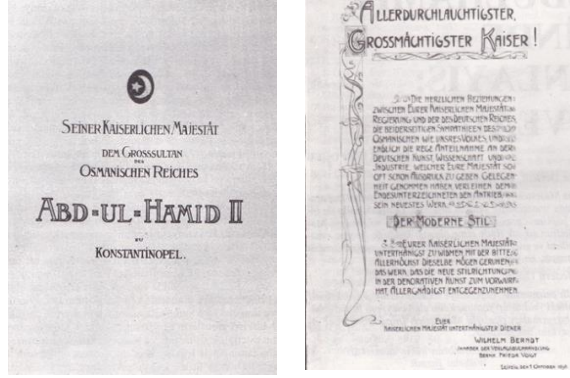
Sanayi toplumuna doğru bir evrim geçirme çabasında olmayan Osmanlı Devleti'nde, art nouveau düşüncesinin İstanbul'da sanayileşmenin getirisi olan yeniden üretimi söz konusu olamayacaktı. Ayrıca Osmanlı toplumunda "zenaat/sanat/sanayi" ilişkisini yeniden düzenlemeyi gerektiren, bir sanayi burjuvazisi ve bu gereksinmeyi gerçekleştirecek bir ortam da yoktu. Ancak bu ilişkiyle beraber düşünülmesi gereken, bu gelişmelerle ortaya çıkan yeni ürünlerin tüketicisi vardı. Bu sebepten ötürü art nouveau, Osmanlı İmparatorluğu'na ilk olarak ithal edilmiş günlük kullanım eşyaları yoluyla, sonra da yabancı mimarlar vasıtasıyla

¹⁵⁰ Cahit Kınay, *Sanat Tarihi*, Ankara 1993, 223.

¹⁵¹ Afife Batur, "Art Nouveau", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, C.1, İstanbul 1993, 327-328.

¹⁵² Zeynep Meray Enil, "19. Yüzyıl İstanbul'unda Konut Yapı Gelenekleri ve Kent Kültürü", (Ed. Nur Akın, Afife Batur, Selçuk Batur), *Osmanlı Mimarlığının 7 Yüzyılı "Uluslararası Bir Miras" Uluslararası Kongre Bildirileri*, İstanbul 1999, 287.

getirilmiş olmalıdır¹⁵³. Bir diğer tahmin ise dekoratif eşyalar satan dükkanlar ve İstanbul'da yayınlanan kadın dergileridir. 1898 tarihli “Der Moderne Stil” isimli bir albüm, II. Abdülhamid’e¹⁵⁴ hediye ve ithaf edilmiş olduğu bilinmektedir. Öyle ki albümün yayınevi, II. Abdülhamid’e, kataloğa eklenen akımı tanıtıcı açıklama yazısıyla sunulması ve Avrupa’da güncel olan bu akımın Osmanlı topraklarına tanıtılma yolunu göstermesi bakımından önemlidir¹⁵⁵. A. Batur, 1896-1901 yıllarında, Edebiyat-ı Cedide Akım’ının önemli şairi Tevfik Fikret’in piyasaya sürdüğü Servet-i Fünun Dergisi’nin 18 Temmuz 1318/1900 yılında, 588. Sayısında ve 235-238 sayfalarını süsleyen art nouveau desenler ve son sayısında art nouveau akımını tanıtan bir yazının bulunmasına değinir¹⁵⁶(Fotoğraf 31).



Fotoğraf 31. “Der Moderne Stil” Albüm Kapağı ve Sultan II. Abdülhamid’e İthaf Yazısı¹⁵⁷

20 renkli baskı ile yayımlanan “Der Moderne Stil” albümde sultana ithaf edilen yazı şu şekildedir;

“En Devletli, En Haşmetli İmparator!

Siz Majesteleri İmparatorun yönetimi ile Alman İmparatorluğu yönetiminin samimi ilişkileri, Osmanlı halkı ile bizim halkımız arasındaki karşılıklı sempati ve nihayet Majestenin sık sık ifade etme olanağı bulunduğu Alman sanatı, bilimi ve endüstrisine duyduğu canlı ilgi, aşağıda imzası bulunana, en yeni, Modern Üslup adlı çalışmasını, beğenmeye tenezzül etmeleri; dekoratif sanattaki yeni üslup yönünü konu alan bu yapıtı lütfedip kabul buyurmaları ricasıyla Majesteleri İmparatora ithaf etme şevkini bahşetmiştir.

Majesteleri İmparatorun Hakir Hizmetkârı

Wilhelm Bernst

Bern. Friedr. Voigt Yayınevi Sahibi

Leipzig 1 Ekim 1898”¹⁵⁸

¹⁵³ Afife Batur, “İstanbul Art Nouveau’su” *Tanzimat’tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, C.4., İstanbul 1985, 1087.

¹⁵⁴ Detaylı bilgi için bk., Cevdet Küçük, “Abdülhamid II”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.1, İstanbul 1988, 221.

¹⁵⁵ Gül İrepoğlu, “Sultan II. Abdülhamid Döneminde Yeni Bir Anlayış: Art Nouveau”, *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi*, S.9, İstanbul, 1990, 9-14.

¹⁵⁶ Afife Batur, “Art Nouveau Mimarlığı ve İstanbul”, *Yapı*, S.161, İstanbul 1995, 56.

¹⁵⁷ İrepoğlu, 1990, 9-10.

¹⁵⁸ İrepoğlu, 1990, 10.

Abdülhamid'in Alman kültürüne sempatisi ve bu sempatinin Alman diplomasisinde, sanatında ve sanayisinde anlaşılması ve değerlendirilmesi açısından bu ithaf yazısı önemli bir olay olarak görülmektedir. Osmanlı imparatorluğunun Almanya ile olan ilişkilerini somut bir şekilde belgeleyen bu albüm, aynı zamanda art nouveau sanatının Türk sanat ve kültürüne giriş yollarından birine kanıt olması yönünden de ayrı bir öneme sahiptir. Albümde yer alan ve art nouveau sanatının uygulama sınırlarını çizen tanıtım yazısında ise, akım hakkında bilgi vermektten çok bu yeni sanatın düşünsel boyutta ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu tanıtımın akılda kalıcılığını sağlamak içinde albümde en iyi art nouveau tasarımları kullanılmıştır¹⁵⁹(Fotoğraf 32).



Fotoğraf 32. "Der Moderne Stil" Albümünden Art Nouveau Süsleme Örnekleri¹⁶⁰

Art nouveau üslubunun temelinde simgeciğin felsefik özü, empresyonizm'in getirdiği doğaya açılma düşüncesi ve işlevsellik tartışmaları bulunmaktadır. Bu üsluptaki eserlerin süsleme programlarında görülen bağımsız yelpaze seçeneği ve diğer üsluplara karşı aleni seçmeci tavrıyla bir nevi İstanbul art nouveausı yaratılmış¹⁶¹ ve belli karakteristik özellikler yansıtılmıştır. İstanbul'da art nouveausı dönüşüme uğrayan malzeme ve teknolojiye bağlı olarak geliştirilmiştir. İstanbul'da art nouveau Avrupa'dan farklı olarak, demir ve çeliğin kullanılış biçimlerini, kendi mimari geleneğine göre geliştirme temeline dayanıyordu. Örneğin çeliğin imkânlarına tabi olan yapısal dekorasyon İstanbul'da yerini ahşap konstrüksiyona, bağdadilere vb. bırakmıştır. Art nouveaunun kendi ilkeleri açısından, geleneksel malzemeye dönüş bir gerileme gibi gözükse de üslubun anonim kullanımını sağlamıştır. İstanbul'da inşa edilmiş art aouveau üslubundaki yapılar önemli bir stilistik çeşitlilik göstermektedir. Bu çeşitliliğin kaynağı, üslubun Avrupa'nın çeşitli ülkelerinden gelmiş mimarların uygulanmalarından kaynaklanmaktadır. İstanbul'da art nouveau üslubundaki yapıların en önemli özelliği, floral veya geometrik motiflerin yahut lineer veya plastik düzenlemelerin birlikte, hatta Neoklasik biçimlerle eşlik halinde kullanılmasıdır. İstanbul Art Nouveausının bazı uygulamalarda eklektisizme kayan bir yapısı vardır.¹⁶²

¹⁵⁹ İrepoğlu, 1990, 13.

¹⁶⁰ İrepoğlu, 1990, 10-13.

¹⁶¹ Neşe Yıldırım, "II. Abdülhamid Dönemi Mimarlığı", *Türkler Ansiklopedisi*, C.15, Ankara 2014, 370.

¹⁶² Batur, 1985, 1087.

A. Batur, art nouveau mimarlık uygulamalarını, kesin tarihi bilinmeyenleri de dikkate alınarak 1898- 1900 Aralığına vermiş ve İstanbul'daki, 1. Dünya Savaşı ile kesintiye uğrayan başlıca iki periyodu olduğunu belirtmektedir. İlki 1900-1915 yılları arasında, başlangıcından 2. Meşrutiyet'e kadar olan süreyi kapsamakta ve eğitilmiş mimarlar tarafından uygulamaların yapıldığına değinmiştir. Uygulamalar, Boğaziçi'nin batı yakasında, Beyoğlu'nda, Moda, Yeşilköy gibi Osmanlı Devleti'nin saraya yakın zümrelerinde, yüksek bürokratların yaşam alanlarında, yabancıların yerleşik bulunduğu yerlerde ve levantenlerin bulunduğu bölgelerde gerçekleşmiştir. İkinci dönem ise 1922-1930 yılları arasında yaşanmıştır. İlk on yıllık evrede belli bir alışkanlık ve eğilimin oluşmasıyla avangarde ve yüksek kültürden orta sınıfa doğru bir kültür aktarımına neden olmuştur. Bu aktarımın bir diğer sebebi de II. Abdülhamid'in tahttan inmesiyle birlikte gerçekleşen saray mimarlarının değiştirilmesi ve pek çok yabancı mimarın ülkelerine dönmesinin etken olarak düşünülmesi gerekir¹⁶³. Yabancı mimarların varlığının azaldığı bu dönemde yerel mimarlar anonim bir inşaa faaliyetleriyle geniş bir coğrafyada art nouveauyu benimsemişlerdir.¹⁶⁴

İstanbul'da art nouveau uygulamalarında mimarların İstanbul mimarisi için alıntı yaptığı kaynaklar arasında "Viyana Secession" üslubunun ve İtalyan "Stile Floreale" üslubunun eğilimleri gözlemlenmektedir. Özellikle "Viyana Secession" üslubunun İstanbul yapılarında görülme nedeni, Osmanlı Devleti'nin son dönemindeki Avusturya ve Almanya kültürlerine olan yakın ilgisiyle açıklamak mümkündür¹⁶⁵. "Wiener Neubauten In Style Der Secession" isimli kitapta bulunan "Viyana Secession" tarzı binaların süslemeleri, İstanbul'daki mimarlara rehberlik ettiği bilinmektedir. Bununla birlikte Wagner ve Hoffmann'ın temel geometrik motifleri balkon ve pencere kafeslerinde kullanılmış, D'Aronco'nun uygulamalarında ise yoğun olarak kullanılan Olbrich yorumlamaları İstanbul'a kadar ulaşan "Der Arkitekt" Dergisinde yayınlanmıştır. Bir diğer eğilim olan Fransız art nouveau'su veya İtalyan florealesi ise cephelerde dekorasyonun istifinde kullanılan tüm cepheyi saran, yayılım gösteren bir anlayışta kullanılmıştır¹⁶⁶.

İstanbul art nouveau'su özellikle 1905 yılı ile 1925 yılları arasında karakterize olmuş bir kimlikle kendini gösterir. Cephelerde üslup tutarlılığına önem verilmiştir. Cepheler, Osmanlı sivil mimarisinin cephe düzenleme ilkelerine göre oluşturulurken, dekorasyonun istifi, belli mimari elemanları bezeme için değerlendiren bir tavır içinde kullanılmıştır. Bezeme motifleri, binaya uygulanırken belli bir geometrik disiplin içinde birimlere bölünerek asimetrik ve floral biçimde süslenmişlerdir. İstanbul art nouveau'su örneklerinde, renksizlik hâkimdir. Renk yalnızca girişleri, sofaları, merdiven hollerini veya balkonu ayırmak amacıyla renkli cam bölmelerde kullanılmıştır¹⁶⁷.

Osmanlı İmparatorluğu'nda art nouveau akımının ortaya çıkıp yayılmasında en önemli etkiyi Avrupa'ya da Avrupa'ya eğitim için gönderilmiş mimarlar sağlamıştır. Bunlar arasında en dikkat çekici isim ise II. Abdülhamid döneminde İstanbul'a davet edilen İtalyan

¹⁶³ Batur, "İstanbul Art Nouveau 'su", *Avrupa'dan İstanbul'a Yeni Sanat 1890-1930*, Ankara 2005, 157-160.

¹⁶⁴ Batur, 1995, 60

¹⁶⁵ Ezio Godoli, "Türkiye'de Olbrich Yorumları", (çev. Aygül Ağır), *Yapı Dergisi*, S.161, İstanbul 1995,64.

¹⁶⁶ Diana Barillari. Ezio Godoli, *İstanbul 1990, Art Nouveau Mimarisi ve İç Mekânları*, İstanbul 1997, 140-146

¹⁶⁷ Batur,1985, 1088.

mimar Raimondo D'Aronco'nun çalışmaları¹⁶⁸ olmuştur. R. D'Aronco'nun 1893-1909 arası profesyonel yaşamının en verimli dönemi İstanbul'da geçmiştir. İstanbul'dan önce genellikle proje yarışmalarına katılan mimar, bu eserlerinde genellikle Neogotik, Neobarok vb. canlandırmacı tasarımları ile dikkat çeker. D'Aronco'nun akademik eğitiminin olmayışı mimari stil noktasında kendine özgü, sınırlarla bağlanmayan yenilikçi tasarımlar üretmesine sebep olmuştur. İstanbul ise binlerce yıllık zengin mimari mirasıyla, kendini özgürce açık tuttuğu üslup çoğulluğuna yepyeni boyutlar eklenmesini de sağlamıştır¹⁶⁹.

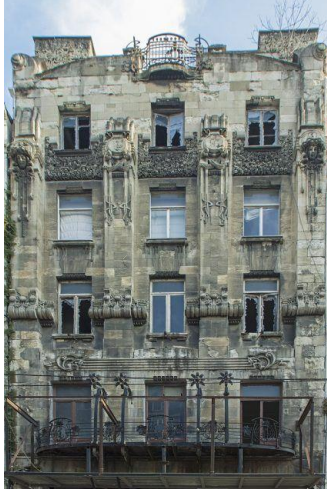
D'Aronco'nun İstanbul'daki 1900'lere kadar süren ilk dönem çalışmalarında eklektisist ve historisist yaklaşım belirgindir. Bir arada olan bu yaklaşımla İslam- Osmanlı süsleme dar ağacını başarılı bir şekilde kullanan eserler ortaya koyar. Ancak 1900'den sonra art nouveau eğilimlerle Sultanın resmi terzisi J. Botter için tasarladığı büyük konut, meslek yaşamında bir dönüm noktası olmuştur. Botter apartmanında zemin kat, asma kat ve birinci kat arasında Jean Botter'in atölyesi, prova odası ve mağazaları bulunur. Kalan katlar ise aile için ayrılmıştır. İşyeri konut birlikteliği gösteren bu düzenleme Otto Wagner'in Viyana'da gelişim gösteren, Max Fabiani'nin Portois, Fix ve Arteria binalarıyla rasyonel bir yönde evrilerek 1897-1901 yıllarında Wagnerschule'nin öğrencileri için araştırma konusu haline gelmiştir. Ancak D'aronco Viyanalılardan farklı olarak seramik ve mermer malzemenin üzerine işlenecek iki boyutlu cephe görseli yerine, süslemenin mekân ve hacimle sınırlandırılmadığı esnek ve plastik bir öge olan duvar üzerine çalışmayı tercih eder. Meşhur "Kırbaç Darbesi" motifinin hâkim olduğu kapı ve balkonlardaki dövme demirlerden, orta katların şeridini süsleyen flora ve gül temalı motiflerden, kadın başlarındaki bağ ve kurdellalara kadar bu çeşitlilik D'Aronco'nun uluslararası düzeydeki art nouveau kaynakları çevresinde bilgi birikiminin ve araştırmanın doruk noktasını temsil eder¹⁷⁰. Botter Apartmanı (1900) art nouveau üslubunun, bilindiği kadarıyla, İstanbul'daki ilk örneğidir. D'Aronco'nun İstanbul'a ilk geldiğinde karşılaştığı eklektik sahneyi çok iyi özümseydiğini apartmanda uyguladığı Neobarok biçimlerini Viyana "Secession" ekolünün çiçeksi motifleriyle birleştirmesiyle ispatlamıştır. Ustalıkla taş kaplı cephe tasarım çizimleri için 32 paftalık bir koleksiyon hazırlamış olup, bu proje çizimleri bugün doğum yeri olan Udine Kent Müzesi arşivinde bulunmaktadır¹⁷¹(Fotoğraf 33, 34).

¹⁶⁸ Detaylı bilgi için bk., Hatice Adıgüzel, "Bir Tasarımın İzinde: Yeni Bulgular Işığında Raimondo D'aronco'nun İlk İstanbul Projesi Dersaadet Ziraat ve Sanayi Sergi-İ Umumisi, *Metu Journal Of The Faculty Of Architecture*, C.36, Ankara 2019, 162.

¹⁶⁹ Afife Batur, "D'aronco, Raimondo Tommaso", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 2, İstanbul 1994, 550-551.

¹⁷⁰ Diana Barillari, "Modern Kozmopolit Mimariler: Raimondo D'Aronco'nun İstanbul'daki Eserleri", *"Osmanlı Mimari" D'Aronco 1893-1909 İstanbul Projeleri*, İstanbul 2010, 48,66,68.

¹⁷¹ Afife Batur, "Botter Apartmanı", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 2, İstanbul 1994, 313.

Fotoğraf 33. Botter Apartmanı¹⁷²Fotoğraf 34. Kadın Başı ve
Balkondaki Kırbaç Darbesi¹⁷³

D'aronco'nun en çok bilinen çalışmaları arasında Beşiktaş'ta Şeyh Zafir Türbesi, Kitaplık ve Çeşmesi (1903), Fenerbahçe'de Botter Evi (yıkıldı) ve Tarabya'da İtalyan Elçiliği Yazlık Binası sayılabilir.

İstanbul'daki art nouveau yapılarında dikkat çeken en önemli husus, D'Aronco'nun Botter apartmanında olduğu gibi bütüne yansıyan bir mimari tasarım uygulaması yoktur. Bu yeni sanat anlayışında ön plana çıkan biçimsel olgular başka üsluplardaki tasarımlara eklenerek kullanılmıştır. Botter'de birlikte uygulanan Neobarok uygulamalara karşın, Hıdiva Emine Sarayında art nouveauya Neoklasik biçimler eşlik ederken Yeniçeri Müzesi ve Ziraat, Orman ve Maadin Nezareti Binasında oryantalist öğeler art nouveau tasarıma eklenmiş uygulamalardır¹⁷⁴.

İstanbul'daki art nouveau yapılarında imzalanmış çok az sayıda eser olmakla birlikte mimarları bilinmeyen birçok yapı bulunmaktadır. Osmanlı devletinin çöküşü, Kemalist başkaldırı ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu sırasında cemaatler halinde varlık gösteren Rum ve Ermeni mimarların, bu sanat yapıtlarını kullandıkları bilinse de biyografik profillerini çıkarmak oldukça güçtür. Yapılarında art nouveau özellikler kullanan ve bilinen Rum mimarlar Konstantinos Kyriakidis, Alexandre D. Néocosmos Yenidunia, Dimosthenis ve Stefanos Georgiadis kardeşler, I. Karaghiannis, G. Konstantinidis, Hovsep Aznavuryan, A. ve J. Caracach gösterilebilir¹⁷⁵.

İstanbul'da kaldığı dönem boyunca Konstantinos Kyriakidis'in, altmış kadar apartman, Pera'da bir otel, Elhamra Sinema ve Tiyatrosu, Fatih Belediyesi, iki hastane, çeşitli okul binaları ve iki merkezi mezbaha yaptığı bilinmektedir. Bu eserlerdeki en dikkat çekici

¹⁷² <https://www.arkitektuel.com/botter-apartmani/> 01.08.2019

¹⁷³ <http://www.biristanbulhayali.com/islamcidan-hediye-bir-modaevi> 01.08.2019

¹⁷⁴ Afife Batur, "Art Nouveau", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, C.1, İstanbul 1994, 330.

¹⁷⁵ Barillari, Godoli, 1997, 148,149

detay ise seçmeci üslubun yapılarda verimli bir şekilde kullanılmasıdır. Mimarın art nouveau özelliklerini yansıtan ve en çok uğraş gerektiren yapısı Karaköy'deki Frej Apartmanı olmuştur. İstanbul'daki olağan konut mimarisindeki çıkma hacimler, Frej Apartmanında kompakt kütlede, heykelimsi çıkıntılarda yoğun plastik detaylar kullanmasına rağmen rafine bir tasarımla bunu ustaca uygulamıştır. Barok formülleri modernist bir yorumla değerlendiren mimar, süsleme düzeninde kendine ait işaretler de kullanmıştır. Yırtıcı kuşlardan baykuş, atmaca ve böceklerden arılar stilize şekilde ana cephedeki taşıyıcılarda ve balkon pencerelerinin arşitravları üzerinde değerlendirilmiştir¹⁷⁶(Fotoğraf 35, 36).



Fotoğraf 35. Frej Apartmanı¹⁷⁷



Fotoğraf 36. Frej Apartmanı Cepheden Detaylar¹⁷⁸

Art nouveau, apartman binaları dışında birçok yapı tipinde kendini göstermiştir. Bunlardan Anzavur Pasajı'nda oryantalist etkilerle, floral motiflerin ve eğrisel çizgilerin oluşturduğu tezyinat uygulamaları özgün haliyle günümüze gelmiştir. İstiklal caddesindeki bir diğer yapı tipine örnek ise no:411'deki Moda Evidir. Çok katlı olarak tasarlanan bu yapıda cam detaylı vitrin algısı Avrupa'da çelik konstrüksiyonlu tamamen cam vitrinlerin İstanbul'daki malzeme kullanımına güzel bir örnek teşkil etmektedir. Eminönü'ndeki Vlora Han ise Pera ve Galata dışından bir örnek olup detaylarda alışılmadık özenler yapıyı eşsiz kılar. Cumbaları ve eğrisel balkonları, Fransız pencere detaylarındaki gül tomurcukları ile birbirine dolanmış bitki saplarından oluşan floral süslemenin dağılışındaki motiflerinin zarif

¹⁷⁶ Barillari, Godoli, 1997, 148,150.

¹⁷⁷ <http://www.istanbulkulturenvanteri.gov.tr/anit/index/galeri/53335?page=14> 09.08.2019

¹⁷⁸ <http://www.istanbulkulturenvanteri.gov.tr/anit/index/galeri/53335?page=16>, 09.08.2019

görünümüne kadar uygulanmış detaylar dikkat çeker. Saray mimarisinde ise mobilya ve sabit döşeme objeleri ile Yıldız Sarayı ve Dolmabahçe’de görülen bu yeni sanat, daha sonra Bebek’teki Mısır Arap Cumhuriyetinin Konsolosluk Binası olan ve Mısır Hıdivinin annesi için yapılan yazlık sarayda, neoklasik ve art Nouveaunun “İtalyan Liberty” özelliğini yansıtan floral anlayışıyla saray mimarisinde kendini tamamen gösterir¹⁷⁹ (Fotoğraf 37,38).



Fotoğraf 37. İstiklal Caddesi, No.212, Beyoğlu, Anzavur Pasajı Pencere ve Çıkma Desteği¹⁸⁰



Fotoğraf 38. İstiklal Caddesi No.411, Beyoğlu, Modaevi Girişi ve Eminönü Vflora Han Cephe Detayı¹⁸¹

Art nouveau üslubunun etki ettiği bir diğer yapı türü ise Türk ahşap evleridir. Gerek cephelerdeki süslemeleri gerekse iç mekânlardaki merdiven uygulamaları ile bu yeni sanat Osmanlı geleneksel anlayışıyla ev ve konak mimarisinde uygulanmıştır. Ancak ahşap yapıların İstanbul’un nemli ortamında en fazla elli yıllık bir ömrü olması sebebiyle tarihlerin saptanması noktasında sıkıntı yaratabilmektedir. Ahşap yapılardaki etnik süsleme öğeleri yapılarda bezeme oluşturma kaygısıyla yapılmamış “üst yapısal” bir görev üstlenmişlerdir. Örneğin; Arnavutköy Kuruçeşme Caddesinde bulunan evin cephe düzenlemesinde yer alan birinci kat cumbası ve ikinci kat balkonunun kare kesitli dikmeleri arasındaki kolon başlığını andıran ve büyük bir tüle benzeyen kesmeler güneş kırıcı görevi üstlenmişlerdir. Evlerin

¹⁷⁹ Barillari, Godoli, 1997, 158-170.

¹⁸⁰ Barillari, Godoli, 1997, 157.

¹⁸¹ Barillari, Godoli, 1997, 158,167.

pencere tiplerindeki dikdörtgen oluşum, yerelliği göstermekteyken üslup açısından güncelliği yakalama kaygısı kornişlerin biçimlenişinde kendini gösterir. Kıvrım kenarları ile duvarların yatay hatları arasındaki zıtlık cephelerde net bir şekilde izlenebilir.

Yukarda değinilen tüm özellikler yüksek mevki sahibi kişilerin evleri için geçerli değildir. 1901-1908 yılları arasında Mimar Kemalettin tarafından yapılan Çamlıca Ahmet Ratip Paşa Köşkü az sayıdaki bu evlere örnek teşkil etmektedir. Ahşap binaya art nouveau süsleme dağarcığını ustalıkla nakşedilmesi ve Mimar Kemalettin'in¹⁸² ilk dönemlerine ait bir yapı olması bu binayı özel kılmaktadır¹⁸³ (Fotoğraf 39).



Fotoğraf 39. Ahmet Ratip Paşa Konağı

Örneklerden de anlaşıldığı ile ilk dönem Art nouveau üslubunun, plan ve mekânlardaki yenilikleri yaygın değildir. Geleneksel görüntüde galeri ve asma kat, cumba, dışa taşan kütlesiz hacim, aydınlatmada kullanılan metal strüktürlü cam çatı örtüleri ve floral desenli vitraylar büyük konut ve saraylarda uygulanabilmektedir.

Birinci Dönem art nouveau mimarisinde anıtsal yapılarda geleneksel ve yeni malzeme bir arada kullanılmıştır. Düzgün kesilip işlenmiş taşla kaplanmış tuğla duvar ve putreli döşeme en yaygın kullanım olarak karşımıza çıkar. Bunun dışında bazı anıtsal yapılarda İstanbul'un geleneksel malzeme ve tekniği olan, kâğır zemin kat üzerine ahşap strüktürlü tuğla dolgulu ve bağdadi kaplamalı duvarlarda yer almıştır. D'Aronco tarafından tasarlanan İtalyan Elçiliği Yazlık Rezidansı'nda ve mimar Kemalettin'in Ratip Paşa'nın Küçük Çamlıca'daki anıtsal konağında yer yer yeni malzemelerin de kullanıldığı görülmektedir.¹⁸⁴

Art nouveau ve batı etkisi ile birlikte eski yaşam düzeninde de gerçekleşen değişimlerin konut mimarisine de yansıdığı gözlemlenmektedir. Konutların zemin katları sokağa açılmaya başlamasıyla evlere düzayak giriş terkedilmiştir. Mahremiyet sıkıntısı yaratan bu durumun çözümü ise bodrum katın yükseltilmesiyle oluşturulan alana merdiven uygulamasıyla çözülmüştür. Zemin kat pencerelerinde parmaklıklar yeni sanatın zevkine uygun olarak şekillenmiştir. Zemin kat üstünden yükselen birinci kat taşma yapmaya devam ederken kâğır evlerde bu alan küçük localar şeklinde uygulanmıştır. Türk geleneğinde eskiden beri var olan ancak kullanılmayan, her yanı görmeye elverişli, çatı arası balkonlu

¹⁸² Ulusal mimarlık hareketinin lideri olan Mimar Kemalettin diğer üsluplara karşı düşmanca bir önyargısının olmadığını kanıtı bu eserdir. Detaylı bilgi için bk.. Barillari, Godoli, 1997, 194.

¹⁸³ Barillari, Godoli, 1997, 190,194.

¹⁸⁴ Batur, 1995, 58.

cihannüma alanları da oluşturulmaya başlanmıştır. Açık balkonlar, Fransız tipi açıklıklar dışa dönük yapı kavramını destekler nitelikte İstanbul konaklarına girmiştir. Cephelerde art nouveau bezemelerle işlenmiş süslemelere eşlik eden Neoklasik sütun nizamları, barok hatlı kornişler ve buna ilaveten yeni Osmanlı ve ulusal motifleri birbiriyle karıştırılarak kullanılmıştır¹⁸⁵.

Art nouveau mimarisinde simetri temel esastır. Bu simetriye uygun biçimde yerleştirilen girişler vurgulanarak ayrılmış ve bunun üzerinde bina üç ila dört kat boyunca pilastrlarla çerçevelelenek üstte floral bir bitiş motifi olan cephe düzeni ile uygulanmıştır. Bezemeler ise balkon parapetleri, pencere, kapı, destekler ve kafes gibi mimari öğelerde sınırlandırılmıştır. Açıklık, loca ve balkonları kısmen kapayan bu süslemelerin amacı mahremiyetten daha çok güneş kıran işlevini sağlamaktır. İç mekânlarda alçı döküm tekniği yaygın bir kullanımdadır. Seramik ve duvar kâğıdı, en sık karşılaşılan ve art nouveau iç mekânlarını canlandıran ithal malzemelerdir. Taş ve metal işçilik gösteren teknikler ise daha anıtsal yapılarda görülmektedir. Örneğin Hıdıva Emine Sarayının natüralist bitkisel çizgilere sahip merdiven korkulukları ustalıkla ele alınmıştır. Yine aynı sarayın harem ve selamlık bölümlerinin kabul salonlarında yer alan merdivenler, üstten çiçek desenli vitraylarla aydınlatılmıştır. Vitray, art nouveau yapıların da gözde dekorasyon tekniklerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır¹⁸⁶ (Fotoğraf 40).

1909 ihtilali ile tahttan indirilen I. Abdülhamid ve milliyetçi "Jeuns Turcs" hareketi Osmanlı revivalizminin öne çıkmasına art nouveau hareketinin ise gerilemesine neden olur. Ancak Kurtuluş Savaşının bitiminde yaşam yeniden başlarken art nouveauun II. dönemiyle kaldığı yerden yeniden sürmeye başladığı görülür.

II. dönem, "art nouveau" orta sınıflar tarafından benimsenmiş ve genellikle konut mimarisindeki yaygın kullanımı ile ön plana çıkmıştır. Konutlar profesyonel mimarlık eğitimi almamış, usta/çırak ilişkisi içinde anonim mimarlar tarafından yapılmıştır. Anonim mimariye geçişi hızlandıran en önemli etken ise II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesiyle birlikte saray mimarları kadrosunun değiştirilmesi ve pek çok mimarın İstanbul'dan ayrılması sayılabilir. Art nouveau mimarlığı bu evrede, İstanbul'da geniş bir coğrafyaya yayılmış olarak görülür. Bu yayılımda, kentin kozmopolit semtleri göze çarpar; Arnavutköy, Sarıyer/Büyükdere, Yeldeğirmeni, Bakırköy, Yeniköy, Moda/Mühürdar/Bahariye, Adalar, Yeşilköy gibi. Bunun yanında daha homojen bir nüfus yapısı gösteren Göztepe ve Erenköy gibi bölgelerde de art nouveau üslubu yaygın olarak kullanılmıştır. Hatta İstanbul Art nouveau üslubunu kimi yazarlar oryantalist çizgilerle karışmış olan örneklerinden dolayı "Erenköy üslubu" olarak adlandırmışlardır¹⁸⁷.

¹⁸⁵ Kuban, İstanbul, 1998, 190.

¹⁸⁶ Batur, 1994, C.1, 331.

¹⁸⁷ Batur, 1995, 60.



Fotoğraf 40. Hıdıva Sarayı Giriş Kapısı ve Merdiven Detayı¹⁸⁸

Bu evrenin art nouveau yapılarının plan şemalarında önemli yenilikler gözlenmezken bazı esnek uygulamalar ve vurgular geleneksel şemalardaki ilaveler olarak görülebilir. Yapılar genellikle kâgir bir bodrum kat ile tuğla üzerine ahşap kaplı beden duvarlı, iki veya üç, bazen de dört katlı olarak düzenlenmiştir. Osmanlı konutunda olmayan sekizgen köşe kulesi uygulaması, topografyanın elverdiği ölçüde uygulanırken yarım kat, altıgen çıkmalarda evlerde görülen geleneksel art nouveau kullanımlarıdır. Balkonun konumu, sayısı, boyutlarındaki büyüme ve ahşap bezemesi bu evrenin bir başka özelliğidir. Anonim karakterli art nouveau, ilk dönem profesyonel art nouveausındaki eklektik uygulamalarına göre daha homojen ve otantik yapıdadır. Cephe dekorasyonu Osmanlı sivil mimari ilkeleri temelli kendi içinde asimetrik ve çiçeksi yapısıyla “jugendstil” tarzını yansıtırken binaya montajında geometrik bir disipline bağlı biçimlerde oluşturulmuştur. Bezeme tekniğindeki balkon parmaklıklarının renklendirilmesi ve vitraylar dışında renk kullanımı yalnızca sofaları, balkon veya merdiven holü ve girişleri ayıran bölmelerin camlarında görülür. Art nouveau konut mimarisi, İstanbul’da oryantalist eğilimli bir eklektisizmi beraberine alıp yaygınlaşarak 1930'lara doğru bu kez “art deco” anlayışıyla beraber bir süre daha devam etmiş ve yerini modernist anlayışa bırakmıştır¹⁸⁹.

XX. yüzyılın ikinci çeyreği, Türkiye için radikal yenilikler ve mimarinin değişken sanat yorumlarında köklü yeniliklerin yaşandığı bir dönemi işaret eder. XIX. yüzyılın mimari etkinliğini elinde tutan yabancı mimarlara karşı, XX. yüzyılın başlarında çağdaş eğitim kurumlarında eğitim gören Türk mimarlarının etkili olmaya başladıkları görülmektedir. Yurt dışında eğitimlerini tamamlayarak yurda geri dönen Mimar Kemalettin Bey ve Mimar Vedat Tek ülkenin içinde bulunduğu siyasi, ekonomik ve kültürel ortama uygun, ulusal bilinci ve birlikteliği ön plana çıkaran sembolik bir mimarlık faaliyeti yürütmeye başlamışlardır¹⁹⁰.

Birinci Ulusal Mimarlık Akımı¹⁹¹ 1908-1930 yılları arasında sürdürülen bu mimari ortam, dönemin siyasi ve düşünsel ortamının etkisiyle, Osmanlı İmparatorluğu’nun sonları

¹⁸⁸ Barillari, Godoli, 1997, 171,172.

¹⁸⁹ Batur, 1994, C.1, 333.

¹⁹⁰ Yavuz, 1976, 14.

¹⁹¹“Detaylı bilgi için bk., Elâ Güngören, Uğur Tuztaşı, “Türk Mimarlık Tarihi Yazıcılığında ‘Ulusal’/‘Millî’ Olanın Eklektisizm ve Modernizm Ekseninde Ayrıştırılması Üzerine”, *Sanat Kuram Dergisi, Mimar Sinan Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Dergisi*, C.10, S.18, İstanbul 2014, 117-134.

ve Cumhuriyetin ilk çeyreğinde şekillenmiştir. Ulus kurma ve mimari bir kimlik kazandırma adına Türk mimarları, yeni bina tipleri ve tasarım ilkeleri ile ilk kez burada karşılaşmışlardır. A. Batur “*Osmanlı- İslâm mimarisinin cumhuriyet döneminde nihai olarak ortaya koymadan önceki son nefesi bu kadar dramatik bir biçimde dönüştürülmüş, Batılılaşmış ve stilize edilmiş yapıda olsa da Osmanlı İmparatorluğunun mirasına yapılan son bir gönderme*” olduğu söylenmektedir¹⁹².

Bu ortamda ortaya konan eserler incelendiğinde Klasik Osmanlı mimarlığına ve Selçuklu Devleti sanatına ait birtakım öğeleri, yabancı kökenli olmayan üslup diliyle eklektik bir anlayışla anıtsal yapılar olarak inşa edilmiştir. Bu inşa hareketinde kamu yönetim binaları öncelikli mimari faaliyetler olarak ortaya çıkar. Mimar Vedat Tek’in 2. TBMM Binası, Mimar Halim Bey’in Maliye Bakanlığı Binası, Mimar Arif Hikmet’in Ankara Adliyesi Binası döneminin önemli yapılarındandır. Buna ilaveten aynı dönemde çalışan, Mimar Kemalettin’in Ankara Palas Oteli ve Gazi Eğitim Enstitüsü Binaları, Mimar Mukbil Kemal’in Gazi ve Latife Okulu, Giulio Mongeri’nin Osmanlı Bankası, Tekel Genel Müdürlük Binası, İş Bankası Genel Müdürlüğü ve Ziraat Bankası Genel Müdürlüğü, Mimar Necmeddin Emre’nin İzmir Türk Ocağı, Arif Hikmet Koyunoğlu’nun Etnografya Müzesi ve Ankara Türk Ocağı diğer önemli tasarımlardır.

Bu örneklerden hareketle, dönem mimarlarının, plan değerlendirmesi batı etkili olduğu söylenebilir. Bu planlara göre oluşturulan yapıların cepheleri ise anıtsal tasarlanmış olmakla birlikte ayrıntılı bir biçimde Selçuklu ve Osmanlı sanatına ait mimari eleman öğeleri ve süsleme çeşitliliği ile yeni düzene vurgu yapılarak uygulanmıştır¹⁹³.



Fotoğraf.2.2 6. Mimar Vedat Tek’in
II. TBMM Binası¹⁹⁴



Fotoğraf.2.2 7. Giulio Mongeri’nin
Osmanlı Bankası¹⁹⁵

1923 yılında Cumhuriyetin ilan edilmesi ve değişen rejim anlayışı, Osmanlıdan farklı bir konumda tanımlanma isteğini de beraber getirmiştir. Bu yolda adım adım Türkiye Cumhuriyeti Devleti, birçok alanda devrim niteliğinde yeniliklere imza atmıştır. Bu

¹⁹² Afife Batur, “Modern Olmak: Bir Cumhuriyet Mimarlığı Arayışı”, *Modern Türk Mimarlığı 1900 – 1980*, (Ed. Holod, R. – Evin, A. – Özkan, S.) Ankara 2007, 69 – 96.

¹⁹³ Metin Sözen, *Cumhuriyet Dönemi Türk Mimarisi*, Ankara 1996, 17-19.

¹⁹⁴ <http://www.tamsanat.net/sanaticilar/eserleri.php?sanatici=368&album=219> 21.08.2019

¹⁹⁵ <https://tr.pinterest.com/pin/334321972318458773/?lp=true> 21.08.2019

devrimler mimarlık alanında da “kuruluş ve kurumlaşma” ilkesiyle kendini güçlü bir şekilde hissettirmiştir¹⁹⁶. Aslında 1920’lerde tüm Avrupa’da, yeni kavramı, ilerici bir teknolojinin anahtar kelimesi haline gelmiştir. Türkiye’de ise, Osmanlıdan farklılaşmayı yenileşmeyi tanımlayan bu kavram devrimin mimarlığını yaratma düşüncesi, değişim ve gelişmeyi açıklayan yeni ile karşısında dağ gibi duran Osmanlı’nın eski kavramı arasında var olan bir mimariyi temellendirmekte ve yeni kavramı, Cumhuriyet’in ilanı ile kurulan yeni yönetimin mimarlığını tanımlamak için kullanılmaktadır. Böylece Cumhuriyet dönemi mimarlığı, Ulus devletinin modernleşme süreci çerçevesi içinde tanımlanmaktaydı¹⁹⁷.

1927’den itibaren yabancı mimarların tekrardan Türk mimarlık akademilerinde eğitim vermeye başlaması ve Türk olan mimarların gittikleri yabancı ülkelerde modern mimari üzerine eğitim almalarıyla Türkiye Mimarlığı Modernizmin ya da yeni mimarinin etkisiyle imar faaliyetleri göstermiştir. 1930 – 1940 yılları arasında gerçekleşen yapılaşmada yoğunluk Kamu Yönetim Yapıları ve Eğitim yapılarındadır. Clemens Holzmeister’in Ankara Ordu Evi Binası, Millî Savunma Bakanlığı, Cumhurbaşkanlığı Köşkü, İçişleri Bakanlığı, Ernst Egli’nin Musiki Muallim Mektebi, Yüksek Ziraat ve Baytar Enstitüsü, Sayıştay Binası, Ankara Ticaret Lisesi, İsmet Paşa Kız Enstitüsü Binası, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Ankara Kız Lisesi ve Türk Hava Kurumu, Arif Hikmet Oltay’ın İstanbul Üniversitesi Observatoryumu, Bruno Taut’un Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Cumhuriyet Dönemi örneklerindedir.

¹⁹⁶ Batur, 2007, 73.

¹⁹⁷ Elvan Altan Ergut, “Cumhuriyet Dönemi Mimarlığı: Tanımlar, Sınırlar, Olanaklar”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C.7, S.13, İstanbul 2009, 121.

Kaynaklar

- Açıkyıldız, B. (1997) “19 Yüzyıl Osmanlı Mimarlığında Neogotik Üslup”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Adıgüzel, H. (2019) “Bir Tasarımın İzinde: Yeni Bulgular Işığında Raimondo D’aronco’nun İlk İstanbul Projesi Dersaadet Ziraat ve Sanayi Sergi-İ Umumisi, *Metu Journal Of The Faculty Of Architecture*, C.36, Ankara, 157-182.
- Aksoy, Ş. (1977) “Kitap Süslemelerinde Türk Barok-Rokoko Üslubu”, *Sanat*, S.6, İstanbul, 126-136.
- Alsaç, Ü. (1973) Türkiye’deki Mimarlık Düşüncesinin Cumhuriyet Dönemindeki Evrimi, *Mimarlık Dergisi* S.121-122, İstanbul, 12-25.
- Altınöz, M.Ö. (2014) “19.yüzyıl Osmanlı Mimarisindeki Oryantalizmin Endülüs Kaynağı ve Sirkeci Garı'nın Değerlendirilmesi”, *Turkish Studies* 9/10 Ankara, 837-852.
- Armaoğlu, F. (2010) *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi (1789-1914)*, Alkım Yayınları, İstanbul.
- Aruçi, M. (1996) “Hasan Kâfi Akhisârî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.16, İstanbul, 326-329.
- Aslanapa, O. (1973) *Türk ve İslam Sanatı*, İstanbul.
- Aslanapa, O. (2014) *Türk Sanatı*, Remzi Kitapevi, İstanbul.
- Atak, E. (2018) Osmanlı Mimarisi Lale Devri Üslubu (Anadolu’daki Yansımalar), *Turkish Studies Social Sciences*, Volume 13/10, Ankara, 57-86.
- Atasoy, N. (1992) “Barok”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.5, İstanbul, 81-83.
- Ayda, A. (1975) *Onsekizinci Yüzyıl Osmanlı Mimarisinde Batılılaşma Süreci*, İTÜ Mimarlık Fakültesi, İstanbul.
- Aydın, Ö. (2009) “Sultan II. Abdülhamid Devri Camilerinde Eskişehir Mahmudiye’den İki Örnek: Çarşı ve Hara Camileri”, *Bellekten*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, C. LXXIII, S.268 Ankara, 695-703.
- Aydın, Ö. (2012) “Sultan II. Abdülhamit Dönemi Yapılarında İmparatoru / İmparatorluğu Temsil Eden Semboller” *Mimarlık Tarihi, Mimarlar Odası Mimarlık Dergisi*, S.364, Ankara.
- Barillari, D.- Godoli, E. (1997) *İstanbul 1990, Art Nouveau Mimarisi ve İç Mekânları*, Yem Yayınları, İstanbul.
- Barillari, D. (2010) “Modern Kozmopolit Mimariler: Raimondo D’Aronco’nun İstanbul’daki Eserleri”, “*Osmanlı Mimari” D’Aronco 1893-1909 İstanbul Projeleri*, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 32-123.
- Batur, A. (1994) “Oryantalist Mimari”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Kültür Bakanlığı Tarih Vakfı, C.6, İstanbul, 148-149.
- Batur, A. (1985) ‘Batılılaşma Döneminde Osmanlı Mimarlığı’, *Tanzimat’tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, C.4, İstanbul, 1038-1066.
- Batur, A. (1985) “İstanbul Art Nouveau’su”, *Tanzimat’tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, C.4., İstanbul, 1086-1089.
- Batur, A. (1993) “Art Nouveau”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 327-328.
- Batur, A. (1994) “Botter Apartmanı”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Kültür Bakanlığı Tarih Vakfı Yayınları, C.2, İstanbul, 312-314.

- Batur, A. (1994) Art Nouveau, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Kültür Bakanlığı Tarih Vakfı Yayınları, C.1, İstanbul, 327-333.
- Batur, A. (1994) D'aronco, Raimondo Tommaso, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Kültür Bakanlığı Tarih Vakfı Yayınları, C.2, İstanbul, 550-551.
- Batur, A. (1995) “Art Nouveau Mimarlığı ve İstanbul”, *Yapı*, S.161, İstanbul, 44-63.
- Batur, A. (2005) “İstanbul Art Nouveau’su”, *Avrupa’dan İstanbul’a Yeni Sanat 1890-1930*, Mimarlık Odası Yayınları, Ankara, 157-160.
- Batur, A. (2007) “Modern Olmak: Bir Cumhuriyet Mimarlığı Arayışı”, *Modern Türk Mimarlığı 1900 – 1980*, (Ed. Holod, R. – Evin, A. – Özkan, S), TMMOB Mimarlar Odası Yayınları, Ankara, 69-96.
- Berkes, N. (1978) *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Büktel, Y. (2000) *Mimarlık Tarihi II*, Trakya Üniversitesi Mühendislik Mimarlık Fakültesi Mimarlık Bölümü, Edirne.
- Cezar, M. (1991) “Sanatta Batıya Açılış Döneminde Mimarlar” *9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi Kitabı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 23-27 Mayıs, 479-487.
- Cezar, M. (1995) *Sanatta Batıya Açılış ve Osman Hamdi*, Erol Kerim Aksoy Kültür Eğitim, Spor ve Sağlık Vakfı Yayınları, Yayınları, İstanbul.
- Çelik, Z. (1988) *19. Yüzyılda Osmanlı Başkenti “Değişen İstanbul”* (çev. Selin Deringil), Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul.
- Denel, S. (1982) *Batılılaşma Sürecinde İstanbul’da Tasarım ve Dış Mekânlarda Değişim ve Nedenleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Teknik Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, İstanbul.
- Doğan, A. (2016) “Vallaury’nin Klasist Cephe Tasarımları”, (haz. Gözde Çelik), *Geç Osmanlı Döneminde Sanat, Mimarlık ve Kültür Karşılaştırmaları*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 192-196.
- Durmuş, S. (2018) “Metinsel Var Olma Biçimi Olarak Osmanlı Mimarlığı: Usûl-i Mi’ârî-i Osmani”, *Osmanlı’da Mimari, Sanat ve Yemek Kültürü*, OSAMER, Sakarya üniversitesi, İstanbul, 41-60.
- Düzbakar, Ö. (2009) “XV-XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı Devleti’nde Elçilik Geleneği ve Elçi İşlerinin Karşılmasında Bursa’nın Yeri”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C.2, S.6, Bursa, 182-194.
- Enlil, Z. M. (1999) “19. Yüzyıl İstanbul’unda Konut Yapı Geleneği ve Kent Kültürü”, *Osmanlı Mimarlığının 7 Yüzyılı “Uluslararası Bir Miras”*, *Uluslararası Kongre Bildirileri*, (Ed. Nur Akn., Afife Batur, Selçuk Batur), İstanbul, 286-295.
- Eravcı, H.M.- Kiremit, İ. (2010) Lale Dönemi ve Patrona Halil İsyanı Üzerine Yeni Değerlendirmeler, *Tarih Okulu Dergisi*, S.8, İzmir, 79-93.
- Ergut, E. A. (2009) “Cumhuriyet Dönemi Mimarlığı: Tanımlar, Sınırlar, Olanaklar”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C.7, S.13, İstanbul, 121-130.
- Eriş, M. (2014) “Osmanlı Devleti’nde Batılılaşma Hareketleri”, *Türkler Ansiklopedisi “Osmanlı”*, Yeni Türkiye Yayınları, C.14, Ankara, 593-605.
- Ertuğrul, A. (2009) “XIX. Yüzyılda Osmanlı’da Ortaya Çıkan Farklı Yapı Tipleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C.7, S.13, 293-312.
- Eruz, F. (2008) “Sahilsaray”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.35, İstanbul, 530-532.

- Eyice, S. (1981) “XVIII. Yüzyılda Türk Sanatı ve Türk Mimarisinde Avrupa Neo-Klasik Üslubu”, *Sanat Tarihi Yılığı*, S. IX-X, İstanbul, 163-189.
- Eyice, S. (1995) “Empire”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.11, İstanbul, 159-163.
- Eyice, S. (2014) “Batı Sanat Akımlarının Değıştirdiğı Osmanlı Dönemi Türk Sanatı”, *Türkler Ansiklopedisi “Cumhuriyet”*, Yeni Türkiye Yayınları, C.15, Ankara, 284-309.
- Godoli, E. (1995) “Türkiye’de Olbrich Yorumları”, (çev. Aygül Ağır), *Yapı Dergisi*, S.161, İstanbul.
- Gülenaz, N. (2011) *Batılılaşma Dönemi İstanbul’unda Hanlar ve Pasajlar*, İstanbul Ticaret Odası Yayınları, İstanbul.
- Günergun, F.– Kadioğlu, S. (2006) “İstanbul Üniversitesinin Yerleşim Tarihçesi Üzerine Notlar”, *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, C.VIII, S.I, İstanbul, 136-163.
- Güngören, E.- Tuztaşı, U. (2014) “Türk Mimarlık Tarihi Yazıcılığında ‘Ulusal’/’Millî’ Olanın Eklektisizm ve Modernizm Ekseninde Ayrıştırılması Üzerine”, *Sanat Kuram Dergisi, Mimar Sinan Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Dergisi*, C.10, S.18, İstanbul, 117-134.
- Hamadeh, S. (2010) *Şehr-i Sefa 18. Yüzyılda İstanbul*, (çev. İlknur Güzel), iletişim Yayınları, İstanbul.
- Holod, R.- Evin, A.- Özkan, S. (2007) *Modern Türk Mimarlığı 1900-1980*, TMMOB Mimarlar Odası, Ankara.
- İnce, K. (2014) “Osmanlı Sanatının 1789-1839 Dönemine Bir Bakış”, *Türkler Ansiklopedisi*, C.15 Ankara, 310-319.
- İnci, N. (1985) “18 Yüzyılda İstanbul Camilerine Batı Etkisiyle Gelen Yenilikler”, *Vakıflar Dergisi*, S.XIX, Ankara, 223-236.
- İrepoğlu, G. (1990) “Sultan II. Abdülhamit Döneminde Yeni Bir Anlayış: Art Nouveau”, *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi*, S.9, İstanbul, 9-14.
- İrez, F. (1996) “Çırağan Sarayı: Milli Saraylar Arşivinden Bazı Önemli ve Bilinmeyen Belgeler”, *19 Yüzyıl İstanbul’da Sanat Ortamı, HABİTAT II’ye Hazırlık Sempozyumu*, İstanbul, 55-62.
- Kanca, H. (2013) “XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Uluslararası Osmanlı Fuarı: 1863 Sergi-i Umumi-i Osmani”, *Muhasebe ve Finans Tarihi Araştırmaları Dergisi*, S:5, 159-187.
- Karpat, K. H. (2012) *Kısa Türkiye Tarihi 1800-2012*, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Kınay, C. (1993) *Sanat Tarihi*, Kültür Bakanlığı Sanat Tarihi Dizisi/25, Ankara.
- Köse, M.- Küçük, M. (2015) “Oryantalizm ve “Öteki” Algısı”, *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*, C. I, S.1, 107-127.
- Kuban, D. (1970) “İstanbul’un Tarihi Yapısı”, *Mimarlık Dergisi*, S.5, Ankara, 26-48.
- Kuban, D. (1998) *Kent ve Mimarlık Üzerine İstanbul Yazıları*, Yem Yayınları, İstanbul.
- Okumuş, A. (2016) *Türk Süsleme Sanatlarında Barok ve Rokoko*, İlke Kitap, İstanbul.
- Ortaylı, İ. (2008) *Tarihimiz ve Biz*, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Ögel, S. (2010) “18.yüzyıl Mimarisinin İstanbul’daki Yaratıcı Değışimi”, *Sanat Tarihi Defterleri*, Ege Yayınları, İstanbul, 165-185.
- Özğüven, H. B. (2003) “Mahmud II Türbesi, Sebili, Çeşmesi ve Haziresi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.27, Ankara, 357-358.

- Öztuna, Y. (1983) *Türkiye Tarihi*, C.10, Ötüken Yayınları, İstanbul,
- Papila, A. (2008) “Osmanlı İmparatorluğunun Batılılaşma Döneminde Resim Sanatının Ortaya Çıkışı ve Osmanlı Kimliğinin Resimsel Anlatımı”, *Gazi Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Sanat ve Tasarım Dergisi*, Ankara, 117-134.
- Polatçı, T. (2017) “Osmanlı Batılılaşmasında Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi’nin Paris Sefaretnamesi’nin Önemi”, *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2 (2), Çankırı, 249-263
- Raby, J. (2000) “Oyun Başlıyor”, *Padişahın Portresi Tesavir- i Ali Osman*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Renda, G. (2006) *The Ottoman Empire and Europe: Cultural Encounters*, *Foundation For Science Technology And Civilisation*, Publication Id.622. Manchester,
- Renda, G. (1977) *Batılılaşma Döneminde Türk Resim Sanatı 1700-1850*, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara.
- Sakaoğlu, N. (1994) “Abdülmecit”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, C.1, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul. 1994, 45-48
- Saner, T.- Keskin, Ç. (2014) “Büyük Mecidiye (Ortaköy) Caminin Mimarisi”, *Büyük Mecidiye Camii ve Ortaköy*, Kuveyt Türk Katılım Bankası Kültür Yayınları Dizisi: 4, İstanbul, 278,280.
- Saner, T. (1993) 19. Yüzyıl Osmanlı Eklektisizminde ‘Elhamra’ nın Payı”, *Osman Hamdi Bey Dönemi Sempozyumu, Tarih Vakfı Yurt Yayınları*, İstanbul, 134-145.
- Saner, T. (1998) *19 Yüzyıl Osmanlı Mimarlığında “Oryantalizm”*, Pera, İstanbul.
- Sözen, M. (1996) *Cumhuriyet Dönemi Türk Mimarisi*, İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara.
- Timur, T. (1985) “Osmanlı ve Batılılaşma”, *Tanzimat’tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, C.1, İstanbul, 139-142.
- Turan, Ş. (2005) “Mimarbaşı”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.30, İstanbul, 90-91.
- Turani, A. (2013) *Dünya Sanat Tarihi*, Remzi Kitapevi, İstanbul.
- Tuztaşı, U.- Aşkun, İ. Y. (2011) “Klasik Dönemden Batılılaşmaya Osmanlı Mimarlığında İdealleştirme Olgusu ve Batı Mimarlığıyla Olan Mukayesesi”, *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies*, XXXVIII, 213-235.
- Wharton, A. (2010) “The Identity Of The Ottoman Architect In The Era Of Westernization”, Hasan Kuruyazıcı (Ed.), *İstanbul’un Ermeni Mimarları*, Hrant Dink Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Wiesner, M. E- Hanks (2013) *Early Modern Europe, 1450-1789, Cambridge History Of Europe, 2nd Edition*.
- Yavuz, Y. (1976) “İkinci Meşrutiyet Döneminde Ulusal Mimari Üzerindeki Batı Etkileri (1908 -1918)”, *O.D.T.U. Mimarlık Fakültesi Dergisi*, C.2, S.1, Ankara, 9-34.
- Yavuz, Y.- Özkan, S. (1985) “Osmanlı Mimarlığının Son Yıllar”, *Tanzimat’tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, C.4., İstanbul, 1078-1085.
- Yenişehirlioğlu, F. (1993) “Sanatta Osmanlı İmparatorluğu Fransa Etkileşimi”, *Osman Hamdi Bey ve Dönemi Sempozyumu Kitabı*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul,
- Yıldırım, N. (2014) II. Abdülhamid Dönemi Mimarlığı”, *Türkler Ansiklopedisi*, Yeni Türkiye Yayınları, C.15, Ankara, 367-373.

İnternet Kaynakları

- <https://islamansiklopedisi.org.tr/sadabad>
<https://www.art.com>
<http://www.eskiistanbul.net/6681/mehmet-emin-aga-sebili-sebah-joaillier-fotografi>
<http://haberciniz.biz/foto-galeri-nuruosmaniye-camiinin-altindan-su-terazisi-cikti-12308.htm>
<https://onedio.com/haber/istanbul-sokaklarinin-arasina-sikisip-kalmis-tarih-akitan-mazlum-cesmeler-626259>
<http://aydinsehirrehberi.com/blog/tarih/20150814-006/cihano%C4%9Flu-camii>
<https://www.facebook.com/pg/Ko%C3%A7arlı-Merkez-Cihano%C4%9Flu-CAM%C4%B0%C4%B0-754466134688319/photos/>
<https://t24.com.tr/haber/hatice-sultan-ile-ressam-mellingin-siradisi-iliskisi,127147>
<https://islamansiklopedisi.org.tr/empire>
<https://www.sanatin Yolculugu.com/sultan-ii-mahmud-turbesi/>
<https://www.facebook.com/saltonline.tr/photos/a.1137998022877871/1137998032877870/?type=3&theater>
<https://www.islamveihsan.com/buyuk-mecidiye-camii-tarihi.html>
<https://www.artsy.net/artist/donato-bramante>
<https://tr.pinterest.com/pin/559361216202537663/?lp=true>
https://twitter.com/seda_ozen/status/823978590534565888
<http://www.biristanbulhayali.com/tag/emek-pasaji>
<http://gezginlerkulubu.org/kirim-kilisesi/>
<https://team-aow.discuforum.info/t23308-Buyukdere-Surp-Bogos-Ermeni-Katolik-Kilisesi.htm>
<http://yasamizi.blogspot.com/2015/01/saint-antuan-kilisesi.html>
<https://www.istanbuldakicamiler.com/pertevniyal-valide-sultan-camii>
<https://www.alamy.com/stock-photo-facade-at-ciragan-palace-hotel-kempinski-istanbul-turkey-74328509.html>
<http://wowturkey.com/forum/viewtopic.php?t=7132&start=40>
<https://www.istanbuldakicamiler.com/sadabad-camii-fotograf-galerisi>
<http://dunyarehberi.blogspot.com/2011/07/mustafa-resit-pasa-turbesi-eminonu.html>
<https://sultanabdulaziz.com/abdulaziz-ve-sanat/abdulaziz-ve-diger-sanatlar/sultan-abdulaziz-paris-fuarinda-yesil-cami-bogazici-kosku-hamam/>
<https://www.arkitektuel.com/botter-apartmani/>
<http://www.biristanbulhayali.com/islamcidan-hediye-bir-modaevi>
<http://www.istanbulkulturenvanteri.gov.tr/anit/index/galeri/53335?page>
<http://www.istanbulkulturenvanteri.gov.tr/anit/index/galeri/53335?page=16>
<http://www.tamsanat.net/sanaticilar/eserleri.php?sanatci=368&album=219>
<https://tr.pinterest.com/pin/334321972318458773/?lp=true>

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ DERGİSİ EDITÖRLÜĞÜNE

Konu: Tezden üretilen makale için Etik Beyan / İzin Belgesi

Derginizin 2020 yılı 69 sayısına yayınlanmak üzere kabul edilen “XVIII. - XX. Yüzyılda Osmanlı Sanat Ortamı” adlı çalışma danışmanlığını yaptığım Esra HALICI tarafından hazırlanmakta olan ve YÖK Tez Merkezinde 10333782 numara ile kayıtlı olan doktora tezinden üretilmiştir.

Çalışmanın etik açıdan bir sorun teşkil etmediğini beyan ederek ilgili sayıda yayınlanmasını arz ederim. 28. 09.2020




İMZA
Prof. Dr. Hüseyin YURTTAŞ
Atatürk Üniversitesi



GÜNEŞİN DOĞDUĞU, İNSANLIĞIN BATTIĞI TOPRAKLAR:
DOĞU TÜRKİSTAN
A LAND WHERE THE SUN DAWNS BUT THE HUMANITY DIES:
EAST TURKESTAN

İSMAİL GÖKÇE


Uzman, Komiser, Erzurum Emniyet Müdürlüğü
Specialist, Police Superintendent, Erzurum Security Forces
i.gokce1299@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-9815-781X>

Atıf / Citation

Gökçe, İ. 2020. "Güneşin Doğduğu, İnsanlığın Battığı Topraklar: Doğu Türkistan". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute*. 69, (Eylül-September 2020). 629-652

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü-*Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi-*Received Date* : 05.04.2020
Kabul Tarihi-*Accepted Date* : 12.06.2020
Yayın Tarihi-*Date Published* : 30.09.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4352>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate® programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*
TAED-69, Eylül - September 2020 Erzurum. ISSN 1300-9052 e-ISSN 2717-6851

www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

GÜNEŞİN DOĞDUĞU, İNSANLIĞIN BATTIĞI TOPRAKLAR: DOĞU TÜRKİSTAN

A LAND WHERE THE SUN DAWNS BUT THE HUMANITY DIES:
EAST TURKESTAN

İSMAİL GÖKÇE

Öz

Bazı yazarlar tarafından “yüz yılın fikri” olarak nitelendirilen insan hakları, geçtiğimiz yüzyılda en büyük yarayı dünya savaşlarından almıştır. Konvansiyonel ve kimyasal silah teknolojilerinin yeryüzünü alt üst ettiği bu savaşlarda milyonlarca insan hayatlarını veya sağlıklarını kaybetmiştir. 21. yüzyıla gelindiğinde ise insanlık adına dünya savaşlarından daha yıkıcı bir olgu ile karşılaşmaktayız. “Devlet Terörü” denilen uluslararası terörizm tandanslı bu yeni paradigma geçtiğimiz yüzyıldaki dünya savaşlarının yerini almış, yeni dönemin aktörleri tarafından küresel ölçekli siyasi emellerine ulaşabilmek için kullanılan en önemli silah olmuştur.

Çin Halk Cumhuriyeti, 1949’da işgal ettiği Doğu Türkistan’daki Uygur Türklerine yönelik olarak sürdürdüğü sistematik işkenceden ötürü, Uygur Türklerini sözde radikal İslamcı teröristler olarak lanse etmeye çalışarak kendisini aklamak istemektedir. Sözde radikalizmden arındırılmak adına eğitim kampı adını verdikleri zindanlara hapsedilen Uygurlar, dünyada emsali görülmemiş işkence ve zalimane muamelelere maruz kalmakta ve binlerce yıllık vatanlarında yok edilmek istenilmektedir. Bugün, Müslüman veya Türk aidiyetlerine dair herhangi bir belirtinin işkence ya da ölüm anlamına geldiği Doğu Türkistan’da insanlık ayaklar altındadır. Yaklaşık 40 milyon Müslüman Uygur Türkü gün be gün, yavaş yavaş yok edilmektedir. Ne dünya savaşlarında yaşanan acılar ne de bu savaşlarda kullanılan kitle imha silahlarının yarattığı tahribat Doğu Türkistan’daki insanlık dramının tarifine imkân vermemektedir.

Bu makalenin konusu, aciliyetine ve önemine binaen Doğu Türkistan’da yaşanan insan hakkı ihlalleri ve çözüm önerileri ile sınırlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Doğu Türkistan, Çin, İşkence, Soykırım, İnsan Hakları.

Abstract

The concept of human rights, which certain authors dub as “the idea of the century”, was most damaged by world wars in the past century. Millions of people lost their lives or health in these wars during which conventional and chemical weapon technologies disrupted the world. However, following the turn of the century, we are facing a more destructive fact for the humanity compared to world wars. This new paradigm called “State Terrorism” and tinged with international terrorism has replaced the last century’s world wars, becoming the most important weapon manipulated by the new era actors to achieve global political goals.

The People’s Republic of China is desirous of acquitting itself from the systematic torture committed by it against Uyghur Turks in Eastern Turkestan which it had invaded in 1949 as it tries to downplay Uyghur Turks as so-called radical Islamist terrorists. Uyghur Turks are imprisoned in dungeons which are notoriously called “training camps” where they will be supposedly cured off the radicalism, suffer unprecedented torture and cruel treatments and there is a campaign to wipe them off their homeland where they have been living for centuries. Today, the humanity in East Turkestan is trampled down under feet as any sign of being Muslim or Turk means a death warrant or torture. Nearly 40 million Muslim Uyghur Turks are slowly annihilated day by day. Neither the grief that the humanity endured during world wars nor the devastation caused by mass destruction weapons used in those wars would suffice to describe the humanitarian plight that East Turkestan is enduring nowadays.

This paper is limited to human right violations in Eastern Turkestan and proposed solutions, given the urgency and significance of the subject matter.

Key Words: East Turkestan, China, Torture, Genocide, Human Rights.

Structured Abstract

The concept of human rights, which certain authors dub as “the idea of the century”, was most damaged by world wars in the past century. Millions of people lost their lives or health in these wars during which conventional and chemical weapon technologies disrupted the world. However, following the turn of the century, we are facing a more destructive fact for the humanity compared to world wars. This new paradigm called “State Terrorism” and tinged with international terrorism has replaced the last century’s world wars, becoming the most important weapon manipulated by the new era actors to achieve global political goals.

Using the September 11, 2001 terrorist attacks in New York as an excuse the United States of America sometimes conveniently expands the “preventive right to self-defense” in international law, and sometimes claims that it would bring democracy and freedom to the countries having attacked by the country and sometimes criminalize the local elements in the regions it would attack. It has tried to prepare the ground for state terrorism and create legitimacy through criminalization. The policy of the USA trying to bring the countries considered as enemies in the so-called “terrorist network” with the threat of “either share my values or...”, has found promoters in Far Asia. State terrorism bringing together the United States of America and the People’s Republic of China representing two ideologically opposed ideas, has paved the way for global human rights violations, especially in the last 20 years. Another terrorist state the People’s Republic of China is desirous of acquitting itself from the systematic torture committed by it against Uyghur Turks in Eastern Turkestan which it had invaded in 1949 as it tries to downplay Uyghur Turks as so-called radical Islamist terrorists. Uyghur Turks are imprisoned in dungeons which are notoriously called “training camps” where they will be supposedly cured off the radicalism, suffer unprecedented torture and cruel treatments and there is a campaign to wipe them off their homeland where they have been living for centuries. Today, the humanity in East Turkestan is trampled down under feet as any sign of being Muslim or Turk means a death warrant or torture. Nearly 40 million Muslim Uyghur Turks are slowly annihilated day by day. Neither the grief that the humanity endured during world wars nor the devastation caused by mass destruction weapons used in those wars would suffice to describe the humanitarian plight that East Turkestan is enduring nowadays.

At the 41st session of the Council, held in July 2019 at the United Nations Office in Geneva by 22 states being members of the UN Human Rights Council, the People’s Republic of China was called upon in writing to put an immediate end to the mass arrests and human rights violations in eastern Turkistan. This declaration is considered important because it is the first document where violations of human rights by the People’s Republic of China are accepted and condemned on an international platform. The greatest evidence of this crime against humanity committed by the State of China are undoubtedly the people of eastern Turkistan who have managed to share the torture and cruel treatment experienced by themselves and their relatives with the world public despite the blackout and pressure on eastern Turkistan. Today, torture and inhuman treatment of Eastern Turks from all over the world can be found due to open source information.

We should note that we are faced with the obligation to disclose to the world public the planned and systematic torture of the Chinese state for a specific purpose. The present study examining what needs to be done for this purpose under the headings of international

relations, social media and civil society, is the work that needs to be carried out to address the problem before the United Nations in the context of international relations. The most effective step to be taken at the international level is the mobilization of the General Assembly of the United Nations with the statement that the country systematically commits the crime of genocide, expressed the international conventions to which the PRC is a party, and with all its elements in the modern criminal justice systems of today. It should be kept in mind that the decisions of the General Assembly of the United Nations are very valuable for attracting the attention of the international public even if they are not binding and for disclosing and proclaiming the violation of rights or acts that violate the international law of the state or states concerned. In particular, some states claiming to be democratic constitutional states are not happy that their report on human rights which is rather weak, is announced by a prestigious institution such as the UN. Such decisions will damage the image of the so-called "country of freedoms" in the international arena and cause a serious loss of reputation.

The most important decision of the United Nations on this issue is undoubtedly the condemnation of the United States' decision to move the Israeli Embassy from Tel Aviv to Jerusalem by recognizing Jerusalem as the capital of Israel. This decision of the UN Security Council had a major impact worldwide and the United States was sharply criticized. While some authors have described it as the most serious defeat of the United States in international politics, some others have presented the accomplishments and diplomatic initiatives of Tukey which is the president of the organization for Islamic Cooperation of that period.

Another way to keep the East Turkistan problem on the agenda of the world public and to follow it with a view to its solution is to involve international pressure groups in the process. When it comes to human rights in international relations, most states have instrumentalized human rights through a political reaction. At this point, the existence of some organizations working voluntarily to end violation of human rights around the world, regardless of the political powers in the countries where you operate, is important. The current activities of these organizations, especially Amnesty International and Human Rights Watch, which are directly involved in the problem of the Eastern Turkistan, are important. In addition to the organizational struggle over the East Turkistan, it is assumed that every citizen with a minimum level of media literacy can contribute to the process.

There is no doubt that the most effective individual responses are the messages given through social media. The management of perception and mass mobilization power of Social media leading the developments of the recent history of the main political/social events including the protests of students in Chile during Arab Spring in middle east, yellow vest protests in France has been increasing every other day. makes it more and more effective every day. Those who benefit from this cost-effective and easily accessible social media option should present their message about the persecution of the Chinese in Eastern Turkistan to the international public. This attempt should not be underestimated. A single message that is individually shared spreads quickly and generates similar new messages. The attention of the masses interacting with active social media users interested in East Turkistan is paid attention and mentally prepares the ground for organized struggle in the field of civil society and politics.

As of today, a large number of associations, foundations, journals and websites of Uighurs conducting activities to attract the attention of global public regarding the issue of

Eastern Turkistan in Turkey continues its activities under the chairmanship of Hidayet Oğuzhan by the organization of "East Turkistan Civil Society Organizations Union". Non-governmental organizations, one of the musts of the democratic social order, are also a necessity to be a constitutional state. Uighur diaspora in Turkey and other states with constitutional rights and law framed by case will not interfere with events and activities carried out under the freedom to make a significant contribution.

The aim of the study is to examine the proposed solutions to end the Uyghur genocide. It has shown that it is a mandatory condition for the humanity to conduct individual efforts, national and international political and social organizations, as well as some initiatives in order to immediately announced the violation of human rights in East Turkistan to the world public and put on the agenda of the United Nations. Even the importance of the work to be conducted by individual initiatives and pressure groups, the main argument should be the fact that it is the Republic of Turkey. Otherwise, there is no other country in the world that can end this persecution in terms of its geopolitical and geostrategic importance, history, culture, perspective on human rights and its role in the Turkish-Islamic world.

Giriş

Çin Halk Cumhuriyeti, ikinci dünya savaşından bu yana sistematik olarak Doğu Türkistan'daki Müslüman Türklere yönelik soykırım suçunu işlemektedir. Doğu Türkistan'da insan hak ve hürriyetleri emsali görülmemiş zalimane uygulamalar ile ihlal edilmekte, insan onuru ayaklar altına alınmaktadır.

Komünist Parti'nin iktidara geldiği 1949 yılından itibaren; 1949-1952 tarihlerinde 2.8 milyon, 1952-1957 arasında 3.5 milyon, 1958-1960 arasında 6.7 milyon, 1961-1965 arasında 13.3 milyon olmak üzere toplam 26.6 milyon Müslüman Uygur Türkü ya Çin askeri tarafından doğrudan katledilmiş ya da Çin yönetiminin sebep olduğu kıtlık neticesinde hayatını kaybetmiştir (İnce, 2019: 577). Dünya'da adı en fazla işkence ile anılan devlet olan Çin, Sinkiang Gazetesi'nin 12 Eylül 1992 tarihli sayısında verilen habere göre, 1991'de Hoten vilayetinin Karakaş İlçesinde 18700 Müslüman Türk kadını zorla kürtaj ettirmiş ve kısırlaştırmıştır. Doğu Türkistan'da hapisanelerde tutuklu bulunan Uygurlar bedensel olarak dayanılması güç işlerde çalıştırılmakta, temel gıda ihtiyaçlarından mahrum bırakılmakta, konuşmama, gülmeme, ağlamama gibi acımasız kuralların muhatabı olmaktadır. Bu kuralları çiğneyenler, elektrikli coplarla dayak, havada uçak pozisyonunda asılı kalma, tavana asılarak işkence etme, vücudun çeşitli yerlerine elektrik verme, cinsel organlara elektrikli çubuk ve at kılı sokma gibi ağır işkencelere maruz kalmaktadır. Bu işkencelere maruz kalan Uygur Türklerinin birçoğu feci şekilde can vermekte, akli melekelerini kaybetmekte ya da bedenlerinde kalıcı hasarlar oluşmaktadır. 16 Şubat 1997'de 9000 civarında Uygur Türkü terörist oldukları iddiasıyla tamamen çıplak vaziyette şehir meydanlarında dolaştırılarak Doğu Türkistanlıların önünde işkenceye uğramıştır. 1999 yılının ilk üç ayında 10.000 civarında Türk keyfi olarak gözaltına alınmış ve işkence görmüştür. Bir kısım medya organlarına göre 1999-2000 yıllarında yaklaşık 2500 Uygur Türkü ya Doğu Türkistan mahkemeleri tarafından haklarında verilen idam kararı ile ya da cezaevlerinde uğradıkları işkence neticesinde hayatlarını kaybetmiştir (Öztürk, 2013: 70,75).

Birleşmiş Milletler tarafından 9 Aralık 1948'de onaylanan "*Soykırım Suçunun Önlenmesi ve Cezalandırılması*" sözleşmesine göre; ulusal, etnik, ırki ya da dinsel bir grubu, kısmen ya da tamamen ortadan kaldırmak amacıyla işlenen aşağıdaki fiillerden herhangi biri, soykırım suçunu oluşturur:

- a) Gruba mensup olanların öldürülmesi,
- b) Grubun mensuplarına ciddi surette bedensel ya da zihinsel zarar verilmesi,
- c) Grubun bütünüyle ya da kısmen, fiziksel varlığını ortadan kaldıracak hesaplanarak, yaşam şartlarını kasten değiştirmek,
- d) Grup içinde doğumları engellemek amacıyla önlemler almak,
- e) Gruba mensup çocukları zorla bir başka gruba nakletmek (Değer, 2009: 69)

Çin tarafından da onaylanan sözleşme metninde belirtilen bu fiillerin tamamı, Komünist Parti yönetimi tarafından sağlıklı bir insanın aklına dahi getiremeyeceği ölçüde vahşice ve acımasızca Doğu Türkistan'daki Müslüman Türklere uygulanmaktadır. Sözde aşırıçılıktan, radikalizmden ve kökten dincilikten arındırılacağı iddia edilerek gözaltına alınan Doğu Türkistanlılar toplama kamplarına hapsedilmektedir. Bugün bir ila üç milyon arasında Uygur Türkü, ölümün bir kurtuluş olduğu bu kamplarda, her türlü zulüm ve işkence altında fiziksel ve ruhsal sağlıklarını kaybetmektedirler. Toplama kamplarına götürülen her Doğu Türkistanlı erkeğin evine Çinli bir erkek gönderilmekte, literatürde tarifi ve örneği

olmayan bu kitlesel insan hakkı ihlallerine sözde “kardeş aile projesi” adı verilmektedir. Doğu Türkistanlı çocuklarda benzer bir uygulama ile anne ve babalarından kopararak ya da işkence sonucunda anne babasız bırakılarak dillerini, dinlerini, kültürlerini ve Türk kimliklerini kaybetmelerini sağlamak amacıyla sözde eğitim programlarına maruz bırakılmaktadır.

BM İnsan Hakları Konseyi’ne üye olan 22 devlet tarafından, BM Cenevre Ofisi’nde gerçekleşen konseyin 41. oturumunda, Doğu Türkistan’daki toplu gözaltılar ve İnsan Hakları ihlallerinin derhal durdurulması amacıyla Çin Halk Cumhuriyeti’ne yazılı bir çağrıda bulunulmuştur. Temmuz 2019’ da kaleme alınan bildiriye şu ülkeler imza atmıştır: Avustralya, Yeni Zelanda, Kanada, Japonya, İngiltere, Fransa, Almanya, İsveç, Letonya, Litvanya, Estonya, Danimarka, Norveç, Kuzey İrlanda, Hollanda, İzlanda, Lüksemburg, İspanya, Avusturya, İrlanda, Belçika, İsviçre. Bu bildiri, ÇHC tarafından yapılan İnsan Hakları İhlalleri’nin Uluslararası alanda kabul edildiği ve kınandığı ilk belge olması bakımından önemli bulunmaktadır. Çin Devleti’nin işlediği bu insanlık suçunun en büyük kanıtı hiç şüphesiz Doğu Türkistan üzerinde uygulanan karartma ve baskıya rağmen bizzat kendisi ve yakınlarının uğradığı işkence ve zalimane muameleyi dünya kamuoyu ile paylaşmayı başarabilen Doğu Türkistan halkının kendisidir.¹ Bugün Doğu Türkistanlılara yapılan işkence ve insanlık dışı muamelelere, dünyanın her yerinden açık kaynak bilgileri sayesinde ulaşılabilmektedir.

Yapılan bu zulümleri sadece asimilasyon kavramı ile ifade etmeye çalışmak mümkün değildir. Zira kişinin önceki kimliğinin yerine, yeni ev sahibi toplumun kimliğini ikame etmesi olarak tanımlanan asimilasyon (Martikainen, 2005: 43), Doğu Türkistan’daki durumdan çok farklı sosyolojik hadiselerle işaret etmektedir. Literatürde göçmenler, yasa dışı göçmenler, köleler, misafir işçiler ve marjinal dini gruplar gibi insan topluluklarının ev sahibi toplumla olan ilişkileri bağlamında değerlendirilen asimilasyon, daha çok entegrasyonun² bir aşaması olarak kabul edilmektedir. Ne Doğu Türkistan’daki Müslüman Uygur Türkleri göçmen ya da misafir, ne de Çin ev sahibidir. Dolayısıyla yapılan sistematik işkenceler, yukarıda da izah edildiği üzere soykırım suçunun ta kendisidir. Çünkü sözleşmeye göre soykırım suçunun oluşması için en az birinin gerçekleşmesi gereken beş farklı eylemin tamamı Çin yönetimi tarafından sürekli ve istikrarlı bir şekilde uygulanmaktadır. Bu husus, Doğu Türkistan’da yaşanan bu vahim olayları Çin yönetiminin algı oyunları ve propaganda gücünden etkilenmeden, mecrasından saptırmadan, olduğu gibi anlamak için oldukça önemlidir.

1. Doğu Türkistan’lılar Bizden Ne İstiyor?

Doğu Türkistan M.Ö. 206 yılından M.S. 1759 yılına kadar geçen yaklaşık 2000 yıllık süre içerisinde bağımsızlığını korumuştur. Tüm bu dönemler boyunca Çin, tarihi İpek Yolu’nu denetimi altına alabilmek için zaman zaman Doğu Türkistan’ı işgal etmiştir. Ancak

¹ <https://www.youtube.com/watch?v=eisAyHYJzKU> (Erişim Tarihi: 25.01.2020)

<https://www.youtube.com/watch?v=hBTKNg8vjnw> (Erişim Tarihi: 25.01.2020)

<https://www.youtube.com/watch?v=zIS5zuaxnu4> (Erişim Tarihi: 25.01.2020)

² Entegrasyon: Çoğulcu toplumun tüm bireylerinin ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel yaşamda toplumun tüm bireylerinin etkin katılımı ve karşılıklı ilişkilerini mümkün kılan, ortak aidiyetlikleri ulusal ve yerel düzeyde teşvik eden çok aktörlü bir süreçtir (Çetin, 2016: 200).

Çin istilaları hep kısa sürelidir ve Çin hiçbir işgal döneminde Doğu Türkistan üzerinde tam anlamı ile bir hâkimiyet kuramamıştır (Dauliatova, 2007: 22).

Doğu Türkistan araştırmacılarının ve teşkilatlarının, bölge halkının aile yapısını ve kültürünü göz önünde bulundurarak ulaştıkları kanaate göre şu an Doğu Türkistan nüfusu kırk milyonu aşmıştır. Hatta bu sayının daha fazla olma ihtimali yüksektir (Saipedinova, 2019: 52). Bu veriler ışığında denilebilir ki, Doğu Türkistan binlerce yıllık kadim bir Türk yurdudur. Doğu Türkistan'daki Müslüman Türkler ise tarih sahnesine çıktığı günden bu yana insanlık ortak mirasının oluşmasında başat rolü oynayan Büyük Türk Milletinin öz evlatlarıdır.

Doğu Türkistanlıların temsilcisi konumunda bulunan, onlar adına irade beyan etmeye yetkili olan, onlar adına konuşan, ya da bu minvalde öne çıkan hiçbir Uygur Türkü, biz Türkiye Türkleri dâhil hiçbir ülkeden nakdi bir yardım ya da siyasi sığınma talep etmemişlerdir. Bunun da ötesinde maddi bir karşılığı olan hiçbir şey talep etmemiş, istememişlerdir. Türk Dünyasından, Müslümanlardan ve hassaten biz Türkiye Türklerinden istedikleri iki şey vardır. Birincisi seslerini dünyaya duyurmamız, ikincisi ise dua etmemizdir.

Bir insanlık harikası olan Türk-İslam medeniyetinin bu müstesna temsilcileri, insana özgü en muhteşem hasletlerin vücut bulduğu o haykırışlarında bizden sadece dua etmemizi ve seslerini duyurmamızı istemektedirler.

2. Ne Yapabiliriz?

Çin Halk Cumhuriyetinin kitlesel insan hakları ihlallerine dönüşen Doğu Türkistan politikası, uluslararası toplumun vicdanını yaralamaktadır. Hiçbir siyasi kaygı, ekonomik çıkar ya da başkaca bir menfaat gözetmeksizin yalnızca insan olmanın şuuru ile Doğu Türkistan'da yaşananlara seyirci kalamayan milyonlarca insan, dünyanın dört bir yanından Doğu Türkistan'a destek mesajları göndermektedir.

Bilindiği üzere Türkiye Türklerinin önemli bir çoğunluğu Anadolu'ya göç etmeden önce Türkistan topraklarında yaşamaktaydı. Bu durumun bir sonucu olarak Doğu Türkistan Türkleri ile yurttaşlık ve komşuluk ilişkileri bağlamında kurulan yakın temas, Oğuzların Anadolu gibi uzak bir coğrafyaya göç etmeleri ile bir dönem azalmış olsa da, milli kültür öğeleri, edebi eserler ve inanç merkezli organizasyonlar sayesinde bu iki akraba Türk topluluğu ortak kültürden gelen benzerliklerini korumuşlardır (Ulus, 2019: 25).

Uygur Türkleri ile bin yıllara varan ortak bir tarih, kültür, inanç ve yaşayış biçimlerinin getirdiği duygusal yakınlık, medeniyetimizin insana, yaratılana olan yaklaşımı, aslında sadece insan olmamız, 21. yüzyılın bu en vahim devlet terörüne karşı bizlere bir takım sorumluluklar yüklemektedir. Bu anlamda, öncelikle ve vakit kaybetmeksizin Çin Devleti'nin belli bir amaca yönelik, planlı ve sistematik olarak gerçekleştirdiği işkenceleri Dünya kamuoyuna duyurma mecburiyeti ile karşı karşıya olduğumuzu ifade etmeliyiz. Meşru yol ve yöntemlerle yapılması gerekenleri ayrı başlıklar altında şu şekilde inceleyebiliriz:

Uluslararası İlişkilerde Doğu Türkistan

Doğu Türkistan konusunun uluslararası arenada gündem olması, -verecekleri ya da vermedikleri tepki bağlamında- Çin ile ekonomik ilişki içerisinde bulunan diğer ülkeler tarafından mali yapılarına yönelik bir tehdit olarak algılanmaktadır. Uygur Türkleri

meselesinde Çin'i karşlarına almak ülkelerin ekonomik çıkarlarına ters düştüğünden, bu yöndeki tepkiler daha cılız bir ses tonu ile dile getirilmektedir (Sayın, 2017: 20). Temel yaklaşım ekonomik çıkarlar olmakla birlikte daha geniş bir perspektifle bakıldığında aslında insan haklarının siyasallaşmaya kurban edildiği ve neredeyse hiçbir devletin umurunda olmadığını görmekteyiz.

Niteliği itibari ile evrensel olan, evrensel olduğu ölçüde anlam ihtiva eden insan hakları, uluslararası ilişkilerde siyasal gücü elinde bulunduran devletler tarafından istismar edilmekte, insan onuru çirkin bir çıkar siyasetine tercih edilmektedir. Berdal Aral'a (2006: 99) göre;

“İnsan haklarının uluslararası ilişkilere etki gücü ne geçmişte ne de günümüzde istenen seviyeye ulaşmıştır. Bunun en önemli nedeni, uluslararası ilişkilerin güçlü aktörlerinin insan haklarını verili siyasetten ve stratejik kaygılardan ayrı bir bağımsız değişken, bir değerler sistematığı, bir ilkeler bütünü olarak görmemeleridir. O nedenle, denebilir ki, insan haklarının uluslararası ilişkileri etkileme gücü, ne yazık ki uluslararası ilişkilerin insan haklarını tanımlama ve şekillendirme gücü karşısında kadük kalmaktadır. Bu hususu daha iyi irdeleyebilmek için insan haklarına yüklenen bu ideolojik işlevi gözden geçirmekte yarar vardır... Uluslararası ilişkileri en fazla etkiler görünen insan hakları unsurları, hegemonik güçlerin ve onların müttefiklerinin çoğu zaman kendi ulusal çıkarları için suiistimal etmelerine imkân veren haklar ve özgürlüklerdir...”

Uluslararası insan hakları belgeleri ve koruma mekanizmaları bakımından en etkili müessese şüphesiz Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve bu sözleşmede yer alan hakların taraf devletlerce ihlal edilmediğinin denetimi ile görevli olan Avrupa İnsan Hakları Mahkemesidir. AİHM kararlarının bağlayıcılığı ve yaptırım gücü sözleşmeye taraf devletlere önemli sorumluluklar yüklemektedir. Ancak bölgesel nitelikte olan bu kurum ve sözleşme doğal olarak Çin Halk Cumhuriyeti'ni bağlamamaktadır.

Esasında on yıllardır süren soykırım uygulamaları Çin Halk Cumhuriyeti anayasasına da aykırıdır. Doğu Türkistan - Çin'e göre Xin Jiang Uyghur - Özerk Bölgesi, Tibet Özerk Bölgesi, Guang Xi Zhuang Zu Özerk Bölgesi, Ning Xia Hui Zu Özerk Bölgesi ve İç Moğol Özerk Bölgesi olarak beş özerk yönetim birimine sahip olan Çin, anayasasında bu bölgelere demokratik denilebilecek bir takım ayrıcalıklar tanımıştır. Eğitim, bilim, kültür, sağlık ve spor alanlarını özerk olarak yöneterek kendi milletin mirasını, kültürünü koruyup geliştirebilmekten, devletin askeri sistemine ve kendisinin ihtiyacına göre, merkezi halk hükümetinin onayından sonra kamu düzenini korumak için yerel kamu güvenlik güçlerini organize edebilmeye kadar birçok yetki hali hazırda Çin anayasasında mevcuttur (Tuoheti, 2016: 72). Uygur Türklerinin yaşam ve işkence görmeme hakkı gibi temel hak ve özgürlüklerine dahi tahammülü olmayan bir terör devletinin sosyal içerikli bu haklara kayıtsız kalması doğaldır. Ancak yaptıkları zulmün ifşa edilmesi söz konusu olduğunda, öncelikle kendi anayasalarını ihlal ettikleri ifade edilebilir.

Uygur Türkleri sorununun çözümü noktasında en kısa süre içerisinde somut ve çözüme yönelik atılacak adımlar şüphesiz Birleşmiş Milletler nezdinde yapılacak girişimler sayesinde olacaktır.

Çin Halk Cumhuriyeti Birleşmiş Milletlere üyedir. Aynı zamanda BM Güvenlik Konseyi'nin daimi üyesidir ve Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Beyannamesine taraftır. Bununla birlikte BM İnsan Hakları Sözleşmelerinden; “Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesini” 4 Kasım 1980’de; “Her Türlü Irk Ayrımcılığının Ortadan Kaldırılmasına İlişkin Uluslararası Sözleşmeyi” 29 Aralık 1981’de; “Soykırım Suçunun Önlenmesi ve Cezalandırılması Sözleşmesini” 1983’de; “İşkence ve Diğer Zalimane İnsanlık Dışı veya Onur Kırıcı Muamele veya Cezaya Karşı Sözleşme”yi 4 Ekim 1988’de; “Çocuk Hakları Sözleşmesini” 2 Mart 1992’de; “Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Uluslararası Sözleşmesini” 27 Mart 2001’de; “Çocuk Satışı ve Çocuk Pornografisi Satışına İlişkin Çocuk Hakları Sözleşmesine İlişkin İsteğe Bağlı Protokolü” 3 Aralık 2002’de; “Çocukların Silahlı Çatışmalara Katılımına İlişkin Çocuk Hakları Sözleşmesi’ne İlişkin İsteğe Bağlı Protokolü” 20 Şubat 2008’de ve “Engelli Hakları Sözleşmesini” 1 Ağustos 2008’de onaylamıştır.³

Milletlerarası alanda atılacak en etkili adım ÇHC'nin yukarıda sayılan sözleşmeler ve günümüz modern ceza hukuku sistemlerinde yer alan soykırım suçunu tüm unsurlarıyla birlikte sistematik olarak işlediğinden bahisle BM Güvenlik Konseyini veya Genel Kurulunu harekete geçirmektir. Bilindiği gibi BM Güvenlik Konseyinin beş daimi üyesinden biri olan ÇHC, Konseyin alacağı kararlarda veto yetkisine sahip olmakla birlikte kendisi ile ilgili İnsan Haklarını ihlal ettiğine dair iddiaların araştırılması ve tespit edilmesi noktasında bu hakkını kullanamamaktadır. Bununla birlikte bu iddiaların tespiti ve ifşa edilmesi halinde uygulanacak yaptırımlar söz konusu olduğunda ise veto hakkını kullanma haklı saklıdır (Kuzu, 1998: 87). Doğal olarak böyle bir aşamada BM Güvenlik Konseyi nezdinde yapılacak girişimler sonuçsuz kalacaktır.

BM Genel Kurulunda ise durum biraz farklıdır. Esas itibarı ile uluslararası güvenlik politikaları ve insan haklarının korunması güvenlik konseyinin görevidir ve genel kurulun bu alanda bir karar verme görevi bulunmamaktadır. BM'nin beş ana organından biri olan genel kurul, bir istişare organıdır. Her üye ülkenin eşit olarak temsil edildiği ve bir oy hakkının bulunduğu kurulun görev ve yetkileri şu şekildedir:

1- Silahsızlanma ve silahların kontrolünü öngören düzenlemeler dâhil olmak üzere uluslararası barış ve güvenliğin korunmasına yönelik konuları ele almak ve tavsiye kararları vermek;

2- Güvenlik Konseyi'nde ele alınan ihtilaflar ve konuları kapsamamak üzere Dünya barışı ile ilgili konularda oturumlar düzenlemek ve tavsiye kararları almak;

3- Güvenlik Konseyi'nde ele alınan ihtilaflar ve konular hariç olmak üzere Antlaşma kapsamına giren konularda ve Birleşmiş Milletler organlarının görev ve yetkilerini kapsayan başlıklarda oturumlar düzenlemek ve tavsiye kararları almak;

4- Uluslararası siyasi işbirliğini, uluslararası hukukun geliştirilmesi ve tedvini,⁴ herkesi kapsayan temel insan hak ve özgürlüklerinin hayata geçirilmesi ve ekonomik, toplumsal, kültürel, eğitim, sağlık alanlarında uluslararası işbirliği sağlanması için çalışmalara başlamak ve tavsiyede bulunmak;

5- Kökeni her ne olursa olsun milletlerarasındaki dostça ilişkileri bozacak herhangi bir sorunun barışçıl yolla çözülmesi konusunda tavsiyede bulunmak;

³ <https://tbinternet.ohchr.org/SitePages/Home.aspx> (Erişim Tarihi: 27.01.2020)

⁴ Tedvin: “*Derleme*” <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 30.01.2020)

6- Güvenlik Konseyi ve diğer Birleşmiş Milletler organlarının vereceği raporları değerlendirmek;

7- Güvenlik Konseyi'nin daimi olmayan üyelerini, Ekonomik ve Sosyal Konsey üyelerini ve Vesayet Konseyi'nin ek üyelerini (gerekli olması durumunda) seçmek; Güvenlik Konseyi ile birlikte Uluslararası Adalet Divanı Yargıçlarını seçmek ve Güvenlik Konseyi'nin tavsiyesi doğrultusunda Genel Sekreteri atamak.⁵

BM genel kurulunun bu maddeler kapsamına giren konularda almış olduğu kararların, -bir bağlayıcılığı olmasa da- uluslararası kamuoyunun dikkatinin çekilmesi ve ilgili devletin veya devletlerin alınan kararlara konu olan hak ihlalleri ya da uluslararası hukuka aykırı eylemlerinin ifşa edilerek dünya çapında duyurulması bakımından çok değerli olduğu yadsınamaz. Özellikle demokratik hukuk devleti olduğu iddiasında bulunan kimi devletler, oldukça zayıf olan insan hakları karnelerinin BM gibi saygın bir kurum tarafından açık edilmesinden hiç de hoşnut olmazlar. Bu gibi kararlar, Uluslararası arenada sözde “özgürlükler ülkesi” imajlarına zarar vereceği gibi ciddi bir itibar kaybına uğramalarına da sebep olacaktır.

BM'nin bu hususta yakın tarihte vermiş olduğu en önemli karar, şüphesiz Amerika Birleşik Devletleri'nin Kudüs'ü İsrail'in başkenti olarak tanıyarak İsrail Büyükelçiliği'ni Tel Aviv'den Kudüs'e taşıma kararının BM Genel Kurulu tarafından kınanmasıdır. ABD Başkanı Donald Trump, 6 Aralık 2017 tarihinde Kudüs'ü "İsrail'in başkenti" olarak tanıdığını ifade ederek ABD Büyükelçiliği'nin Tel Aviv'den Kudüs'e taşınması talimatı verdiğini açıklamıştır. Esasında 'Kudüs Yasası' olarak bilinen yasa ile 1995 yılında ABD Kongresi tarafından kabul edilen bu karar, 1995'den itibaren görev yapan tüm ABD başkanları tarafından 6 ayda bir ertelenmek suretiyle yerine getirilmemiştir. Ta ki Donald Trump'ın Filistin yönetimiyle hiçbir görüşme yapmadan ve gelecek tepkilere aldırış etmeden bu kararı ilan etmesine kadar (Türkmen, 2019: 128).

Tarihsel süreç içerisinde Kudüs hem Filistin hem de İsrail tarafından başkent olarak kabul edilmiştir. İsrail-Filistin sorunu içerisinde önemli bir yeri olan Kudüs konusunda iki ülkenin argümanları da uluslararası toplum tarafından tam anlamıyla kabul görmediğinden, diğer ülkelerin İsrail-Filistin sorununa bakış açıları daha çok BM'nin bu konudaki kararları ile şekillenmektedir. Bu nedendir ki BMGK tarafından verilen İsrail-Filistin sorunu ile ilgili kararların birçoğunda Kudüs'ün statüsüne değinilmiştir (Keleş, 2018: 1).

Dünya çapında özellikle İsrail'in Filistin'e uyguladığı ambargo ve insan hakları ihlalleri ile yakından ilgilenen devletler nezdinde tepkilere neden olan bu karar, öncelikle BM Güvenlik Konseyi'ne getirilmiş, fakat ABD tasarısı veto etmiştir. Bunun üzerine o dönem İslam İşbirliği Teşkilatı dönem başkanı olan Türkiye ve Yemen'in girişimleriyle karar tasarısı bu kez de BM Genel Kurulunun gündemine taşınmıştır. 21 Aralık 2017'de 9'a karşı 128 gibi ezici bir çoğunlukla kabul edilen tasarı, “BM Genel Kurulu'nun ES-10/L.22 sayılı Kararı” olarak tarihe geçmiştir. Oylamada 35 ülke çekimser kalırken 21 ülke oylamaya katılmamıştır. Tasarı şu şekilde kaleme alınmıştır:

⁵ <http://www.unicankara.org.tr/today/index.html> (Erişim Tarihi: 30.01.2020)

"Genel Kurul, (...) Kutsal Kudüs Kenti'nin özel statüsünü, özellikle de BM kararlarında belirtildiği üzere kentin ruhani, dini ve kültürel boyutlarının korunma ihtiyacını göz önünde bulundurarak, Kudüs'ün nihai statüsüne BM kararları çerçevesinde yürütülecek müzakereler sonucunda karar verilmesi gerektiğini vurgulayarak, Kutsal Kudüs Kenti'nin statüsünü, karakterini veya demografik yapısını değiştirme niyetindeki kararların yasal bir etkisi olmadığını, geçersiz olduğunu ve Güvenlik Konseyi'nin kararları doğrultusunda iptal edilmesi gerektiğini tekrar tasdik ederek, Tüm devletleri BMGK'nun 478 sayılı kararı uyarınca Kudüs'te diplomatik misyon kurmaktan kaçınmaya davet eder; Tüm devletlerin BMGK'nun Kutsal Kudüs Kenti kararlarına uygun hareket etmesini ve bu kararlara aykırı bir eylem veya önlemi tanınamasını talep eder; Sahada iki devletli çözümü tehlikeye atan negatif trendlerin geri çevrilmesi ile vakit kaybetmeden, Orta Doğu'da Birleşmiş Milletler kararları ve toprak hakkı da dâhil olmak üzere Madrid şartnamesini, Arap Barış İnisiyatifi'ni ve Orta Doğu Dörtlüsü Yol Haritası'nı temel alan kapsamlı, adil ve kalıcı bir barışa ulaşmayı hedefleyen uluslararası ve bölgesel çabaların hızlandırılmasına yönelik çağrısını tekrar eder; Onuncu acil özel oturumu geçici olarak sonlandırmaya ve Genel Kurul Başkanı'na üye devletlerin talebi doğrultusunda oturumu devam ettirme yetkisi verme kararı alır."⁶

BMGK'nın bu kararı Dünya çapında büyük yankı uyandırmış, özellikle karar tasarısını onaylayan birçok devlet tarafından ABD'nin bu kararı bir kez daha en sert şekilde eleştirilmiştir. Bazı yazarlar bu durumu ABD'nin uluslararası siyasette aldığı en ağır yenilgi olarak nitelendirirken, önemli bir bölümü de dönemin İT başkanı olan Türkiye'nin girişimlerini ve diplomatik başarısını öne çıkarmıştır. Bu karar aynı zamanda, Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın ilk kez 24 Eylül 2014'de BM Genel Kurulunun 69. oturumunda, güvenlik konseyinin veto yetkisine sahip beş daimi üyesini kastederek dile getirdiği "Dünya beşten büyüktür" söyleminin Dünya'da karşılık bulduğu ve önemli ölçüde desteklendiğinin somut bir göstergesi olmuştur. Gerek karar tasarısı genel kurulda oylanmadan önce gerekse kabul edildikten sonra başta Başkan Trump olmak üzere ABD Dışişleri Bakanlığı yetkililerinin yaptıkları, diplomaside bir karşılığı olmayan, özensiz ve devlet ciddiyeti ile bağdaşmayan açıklamalar, ABD'nin bu travmayı daha ağır yaşamasına sebep olmuştur. BMGK'da oy kullanacak 3. Dünya Ülkelerini kendilerine yapılan nakdi yardımların kesilmesi ile tehdit edecek kadar bocalayan ABD'ye karşı takınılan bu net tavır, Doğu Türkistan sorununda önümüze ışık tutmaktadır.

Yakın tarihte yaşanan ABD örneğinden yola çıkarak yapılması gereken, en kısa sürede Doğu Türkistan'daki soykırımı BM gündemine taşımaktır. Öncelikli amaç, her türlü işkence ve kötü muamelenin derhal durması ve toplama kamplarındaki Uygurların serbest bırakılması olmalıdır. Dünya'da her şeye rağmen siyasi ve ekonomik gücü nispetinde bu çağrıya destek verecek ülkeler mutlaka vardır, olacaktır. Uluslararası toplum yeteri kadar bilgi sahibidir. ABD'nin Kudüs kararı sonrasında BM bünyesinde

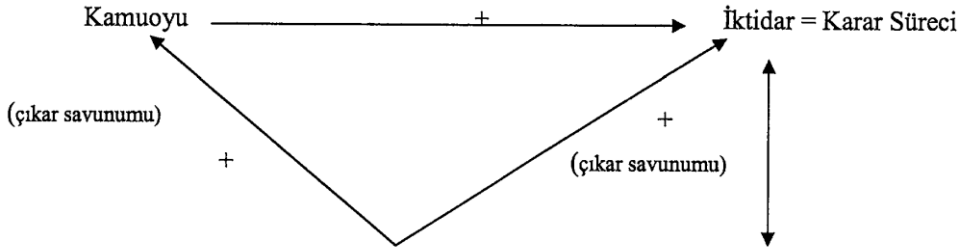
⁶ <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-42447809> (Erişim Tarihi: 07.02.2020)

cereyan eden olaylar ve nihayetinde alınan kınama kararının bir benzerinin fakat daha güçlü ve etkilisinin, güvenlik konseyinin veto yetkisine sahip bir diğer üyesi olan ÇHC'nin soykırım politikası için alınmaması adına hiçbir sebep yoktur. Kaldı ki Doğu Türkistan sorunu, ABD'nin İsrail Büyükelçiliği'nin nerede olduğu sorunundan daha vahim, daha acil ve daha insani bir sorundur. Bu bağlamda, aşağıda sıralanacak diğer önerilerden ziyade sorunun çözüm yeri olarak BM'yi işaret etmek gerçekçi ve sonuç odaklı bir yaklaşım olacaktır. Jeopolitik ve Jeostratejik önemi, tarihi, kültürü ve milli benliği ile dünyada bunu başarabilecek tek ülke Türkiye Cumhuriyeti'dir.

2.1.1. Uluslararası Baskı Grupları

Doğu Türkistan sorununun dünya kamuoyunun gündeminde tutulması ve çözümü noktasında öncelikle BM nezdinde girişimlerde bulunmak gerektiğini ifade etmiştik. Bunun yanı sıra izlenmesi gereken diğer bir yol uluslararası baskı gruplarını sürece dâhil etmektir.

Birçok yazar tarafından farklı şekilde yorumlanıp tanımı yapılan baskı gruplarının kısa ve net bir tanımı olmamakla beraber, kavram üzerinde hemen her yazarın üzerinde durduğu tanım, “ortak bir amaç için bir araya gelerek siyasi iktidarı ele geçirme amacı taşımaksızın iktidarı ve karar alma sürecini kendi lehlerine etkilemeye çalışan gruplardır” şeklinde ifade edilebilir. Demokratik toplum düzeninin vazgeçilmez unsurlarından biri olan baskı grupları bu yönüyle siyasi iktidarın meşruiyet kaynaklarından biridir. Çoğulcu demokrasinin işlerlik kazandığı gelişmiş toplumlarda, vatandaşların örgütlü insan toplulukları vasıtasıyla siyasi karar alma sürecine istikrarlı bir şekilde katkıda bulunduğu bir düzen vardır (Kitapçioğlu, 2013: 385).



Baskı Grupları..... (sürekli baskı).....→ Siyasal Mekanizma
Şekil:1 Siyasal Sistemde Baskı Grupları (Akkan, 2004: 5)

İşveren örgütleri, işçi sendikaları, esnaf, sanatkâr ve ticaret odaları, borsalar, meslek birlikleri, dernekler, vakıflar gibi örgütler ulusal baskı gruplarına örnek teşkil ederken bu başlık altında değineceğimiz uluslararası baskı grupları genellikle uluslararası alanda faaliyet göstermektedir (Bilgici, 2010: 27).

Yukarıda uluslararası ilişkilerde insan hakları mevzubahis olduğunda çoğu devletin politik bir tepki verdiğinden bahisle insan haklarını araçsallaştırdığından bahsetmiştik. Bu noktada, faaliyet gösterdiği ülkelerdeki siyasi iktidarlardan bağımsız olarak dünya üzerinde

insan hakları alanındaki ihlallerin son bulması amacıyla gönüllü olarak çalışan bazı örgütlerin varlığı önem arz etmektedir. Bu konuyu Burhan Kuzu (1998: 91) şu şekilde ifade etmektedir:

“... Devletlerin bu tür politik yaklaşımları karşısında ‘Devlet dışı Uluslararası Baskı Kuruluşları’ olarak isimlendirilen ‘İnsan Hakları Gönüllü Bekçileri’ olarak vasıflandırılan, bir takım sivil insan hakları kuruluşlarından yararlanmak mümkündür.

Hiçbir devlete bağlı olmaksızın tümüyle özel nitelikte kişiler ve gruplarca meydana getirilen bu gönüllü kuruluşlar (kısaca NGO)⁷ insan hakları ile ilgili çeşitli alanlarda faaliyet göstermektedirler. Dünya ölçüsünde insan haklarına saygı gösterilmesini sağlamak amacıyla çaba harcayan bu örgütlerin hayli etkili oldukları da görülmüyor. Herhangi bir resmi sıfatları olmadığı halde bunların nasıl olupta etki sağlayabildikleri akla gelebilir. Bu sorunun karşılığını şurada aramak gerekir sanırız: Günümüzde genel olarak devletler, demokratik olsun ya da olmasın dünya kamuoyunda “insan haklarına saygılı görünmek” konusunda oldukça hassas davranmaktadırlar. Hiçbir devlet dışarıya karşı açıktan açığa insan haklarını çiğnediği görüntüsünü (imajını) vermek istemiyor ve bundan olabildiğince kaçınıyor. İşte devletlerin, bu alanda nispi de olsa gösterdikleri duyarlılıkları, uluslararası gönüllü kuruluşların en büyük kozunu oluşturmaktadır...”

Uluslararası baskı gruplarının üstlendiği en önemli görev, küresel ölçekte insan hakkı ihlallerinin önlenmesi ve insan haklarının geliştirilmesidir. Bu anlamda hak ihlallerinin yapıldığı ülkelere uluslararası kamuoyunun ilgisini çekmek, sosyal sorumluluk projeleri ve kampanyalar düzenlemek, hak ihlallerinin muhatabı olan devletler ile bölgesel ve küresel ölçekli İnsan Hakları Kuruluşları nezdinde baskı yoluyla girişimlerde bulunmak, devletlerin imzaladıkları insan hakları anlaşmalarına uyup uymadıklarını takip etmek gibi faaliyetler icra eden bu örgütlerden öne çıkan bazılarına değinmek faydalı olacaktır (Güneş, 2016).

2.1.1.1. Uluslararası Af Örgütü (Amnesty International)

Kendilerini “7 milyondan fazla üye ve destekçisiyle, 150’den fazla ülke ve bölgede faaliyet gösteren ve insan hakları ihlallerinin sona erdirilmesi için çalışan bir küresel hareket” olarak ifade eden Uluslararası Af Örgütü, uluslararası alanda tanınan küresel bir harekettir.⁸ 1961 yılında Londra’da kurulan örgüt, işkence ve kötü muameleye son verilmesi, idam cezasının kaldırılması, şiddete başvurmamış olmak kaydıyla tüm siyasi mahkûmların serbest bırakılması, kadınlara karşı şiddetin ve ayrımcılığın durdurulması, yoksul haklarının ve onurunun gözetilmesi, göçmenlerin ve sığınmacıların haklarının korunması, küresel silah ticaretinin düzenlenmesi, terörle mücadelenin adil bir şekilde yapılması, nefret söylemi dışında ifade özgürlüğünün sağlanması gibi konularda aktif kampanyalar yürütmekte olup bu bağlamda çeşitli hükümetler ve uluslararası örgütler nezdinde baskı ve lobi faaliyetlerinde bulunmaktadır (Koca, 2018).

⁷ NGO (Hükümet Dışı Kuruluşlar): “Non-Governmental Organizations-NGO”; (Bilman, 2001).

⁸ <https://www.amnesty.org.tr/> (Erişim Tarihi: 10.02.2020)

Bugün itibarı ile örgütün resmi internet sitesinde “Neredeler? Çin’de Toplu Gözaltılar” başlığı altında yürütülen güncel kampanyalardan biri de Doğu Türkistan kampanyasıdır. ÇHC’nin uyguladığı soykırım konusunda yeteri kadar detay bilginin bulunduğu kampanya da bizzat yakınları toplama kamplarında hapis durumunda bulunan Uygur Türklerinin açıklamalarına yer verilmiştir. Ayrıca internet ortamında kampanyayı imzalama imkânı da sunularak Dışişleri Bakanı Mevlüt ÇAVUŞOĞLU’na iletilmek üzere bir metin hazırlanmış, özetle Doğu Türkistan’daki soykırımı dikkat çekilmek istenmiştir.⁹

2.1.1.2. Uluslararası Kızılhaç Komitesi (International Committee of The Red Cross)

Uluslararası baskı grupları olarak nitelendirilen örgütlerin en eskisi olarak kabul edilen Uluslararası Kızılhaç Komitesi 1863 yılında İsviçre’de kurulmuştur (Kuzu, 1998: 91). Tarafsızlık, bağımsızlık, yansız olma, insaniyet, gönüllülük, birlik ve evrensellik gibi değerleri şiar edinen Uluslararası Kızılhaç Komitesi’nin öncelikli görevi, şiddet ve savaş durumlarında insan hayatını ve onurunu korumak, savaş ve şiddet mağdurlarına yardım etmektir (Katıman, 2016: 390). ICRC 16 Ekim 1990 tarihinde Birleşmiş Milletlerde gözlemci statüsü kazanmıştır. İsviçre merkezli olup İsviçre yasalarına tabi olan, “savaşta yardım” ve “barış için insaniyet” sloganı ile hareket eden komitenin kendi tüzüğünde yer alan görevlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

- 1) Uluslararası Kızılhaç ve Kızılay Hareketi’nin temel ilkelerini korumak ve yaymak,
- 2) Cenevre Sözleşmeleri ve ek protokollerine uygun olarak uluslararası insani hukukun adil bir şekilde uygulanmasına yönelik çalışmalar yapmak,
- 3) İnsani faaliyetlerde tarafsız bir kurum olarak çatışma içerisinde yer alan tüm mağdurların korunmasını garanti altına almak,
- 4) Sağlık personelinin, araç gereksinimi desteklemek,
- 5) Uluslararası Kızılhaç ve Kızılay Konferansı ekseninde ortaya konan direktifleri uygulamak (Köksoy, 2017: 105).

Birleşmiş Milletler Genel Sekreteri Ban Ki Moon’un girişimleri ile ilk kez düzenlenen Dünya İnsani Zirvesi, 21-24 Mayıs 2016 tarihleri arasında Türkiye’nin ev sahipliğinde gerçekleşmiştir. Zirve’de Devlet ve hükümet başkanları, hak ihlaline uğrayan, bu anlamda sorun yaşayan grupların temsilcileri, ulusal ve uluslararası yardım kuruluşları, dünya çapında söz sahibi olan kanaat önderleri ve özel sektör temsilcileri hazır bulunmuştur. Zirve’nin konsültasyon sürecine önemli katkılarda bulunan Uluslararası Kızılhaç Komitesi, zirvede tartışılan konulardan temelde iki alana odaklanmaktadır. Bunlardan ilki, silahlı çatışmaların yaşandığı yerlerde yer alan korunmasız kişilerin ihtiyaçlarının karşılanması iken, ikincisi ise bu alanda rol oynayan insani aktörlerin desteklenmesini sağlamaktır (Köksoy, 2017: 106).

Görüldüğü üzere, görevleri, ilgi alanı ve uluslararası alandaki özgül ağırlığı nazara alındığında Uygur Türklerinin maruz kaldığı soykırımın doğrudan ICRC’nin faaliyetleri kapsamında olduğunu söyleyebiliriz. Komiteye internet sitesi, mail ve telefon vasıtasıyla ulaşmak mümkündür.¹⁰

⁹ İlgili metin için Bknz. [https://www.haklaricin yaz.org.tr/api/site/campaign_detail?publicKey=\\$2y\\$10\\$LP4R L3ULGai54DRbCMbLeJL9r2ICSTRIZE0P1xlKcazV2VB7n62q&id=2871](https://www.haklaricin yaz.org.tr/api/site/campaign_detail?publicKey=$2y$10$LP4R L3ULGai54DRbCMbLeJL9r2ICSTRIZE0P1xlKcazV2VB7n62q&id=2871) (Erişim Tarihi: 10.02.2020)

¹⁰ <https://www.icrc.org/en/contact> (Erişim Tarihi: 13.02.2020)

2.1.1.3. İnsan Hakları İzleme Örgütü (Human Rights Watch)

İnsan onurunun, hak ve hürriyetlerinin ağır yara aldığı ikinci dünya savaşından sonra kurulan uluslararası baskı gruplarından biri de İnsan Hakları İzleme Örgütüdür. Örgüt 1978 yılında Helsinki’de kurulmuştur. İlk adı Helsinki İzleme Örgütü olup, sonradan İnsan Hakları İzleme Örgütü adını almıştır. Örgüt resmi hükümetler dışında, uluslararası alanda birçok sivil ve tüzel kişi ile kurumdan yardım almaktadır. Bu sayede dünyada insan haklarını savunan önemli bir sivil toplum örgütü, baskı grubu haline gelmiştir (Gülmez, 2018: 23-44).

İnsan Hakları İzleme Örgütü, yıllık olarak yayınladıkları raporlar ile devletlerin politika ve uygulamalarını insan hakları düzleminde değerlendirerek sorunlu gördükleri alanlara temas edilmesini bekler.

Örgüt, 1 Mayıs 2019 tarihinde yayınladığı raporda ÇHC’nin Doğu Türkistan’da yaşayan Müslüman Uygur Türklerini fişlemek, takip etmek ve keyfi olarak gözaltına almak için bir cep telefonu uygulaması kullandığını belirtmiştir. Örgütün internet sitesinde deklare edilen faaliyetle ilgili;

“...İnsan Hakları İzleme Örgütü, Sincan’da kullanılan ve insanlar hakkında toplanan bilgileri bir araya getirerek, potansiyel tehdit olarak görülen kişileri mimleyen kolluk programı, Entegre Ortak Operasyon Platformu (Integrated Joint Operations Platform-IJOP) ile bağlantı kurmak için görevlilerin yararlandığı cep telefonu uygulamasını, tersine mühendislik yöntemiyle, 2018 Ocak’ı ile 2019 Şubat’ı arasında çözmeyi başardı. Söz konusu dönemde kamuoyunun erişimine açık olan programın tasarımını inceleyen İnsan Hakları İzleme Örgütü, Sincan’daki yetkililerin sıradan insanlar hakkında çok miktarda ve çeşitlilikte bilgi toplamakta olduklarını tespit etti.” İfadelerine yer verilmiştir.¹¹

“Çin’in Baskı Algoritmaları: Sincan’da Polis Tarafından Kullanılan Takip ve Gözetim Yazılımını Tersine Mühendislik Yöntemiyle Çözmek” başlıklı 68 sayfalık rapor ile ilgili konuşan Maya Wang:¹²

“Araştırmamız Sincan Polisi’nin insanların tamamen yasal davranışları hakkında kanunsuz olarak bilgi topladığını ve bu bilgileri onlara karşı kullandığını ilk defa gösteriyor, Çin hükümeti insanların yaşamlarını her yönüyle takip ediyor ve gözetliyor, güvenmediklerini ayıkıyor ve onları daha fazla incelemeye tabi tutuyor” şeklinde açıklamalarda bulunmuştur.

ÇHC’nin bu makaleye konu olan sistematik soykırım planının somut verilerle desteklenerek tüm detayları ile dünya kamuoyuna deklare edildiği bu raporun sonunda, ÇHC Hükümetine, Ulusal Halk Kongresi Daimi Komitesi’ne, İlgili hükümetlere, Birleşmiş Milletlere ve Doğu Türkistan’da faaliyet gösteren Çinli ve Uluslararası şirketlere bir dizi tavsiyelerde bulunulmuştur (İnsan Hakları İzleme Örgütü, 2019: 7-8). Ayrıca bahse konu raporla ilgili 4 dakika 42 saniyelik bir de video paylaşan İnsan Hakları İzleme Örgütü, Alim adında Uygur bir öğrencinin yaşadığı insanlık dışı muameleyi birinci ağızdan duyurmuştur.¹³

¹¹ <https://www.hrw.org/tr/news/2019/05/01/329642> (Erişim Tarihi: 15.02.2020)

¹² Maya Wang: İnsan Hakları İzleme Örgütü, Çin Baş Araştırmacısı

¹³ <https://www.youtube.com/watch?v=amAFJFUW7fw> (Erişim Tarihi: 16.02.2020)

Anlaşıldığı üzere IJOP projesi, dini aidiyetlerinden, kültürel etkinliklerine kadar bütün yaşamsal faaliyetleri kontrol altına alınarak öz vatanları açık hava hapisanesine çevrilen Uygur Türklerine uygulanan soykırım politikasının teknolojik alt yapısını oluşturmaktadır.

İnsan Hakları İzleme Örgütü'nün yayınlamış olduğu bu rapor, hem ÇHC'nin işlemekte olduğu soykırım suçunun başka bir delili olmakta hem de uluslararası baskı gruplarının insan haklarının korunup geliştirilmesindeki rolü bakımından güzel bir örnek teşkil etmektedir.

2.1.1.4. Uluslararası Medya Kuruluşları

Şüphesiz uluslararası baskı gruplarının en etkiliisi uluslararası medya organlarıdır. Hem diğer baskı gruplarının eylem ve söylemlerine yer verilmesi hem de kendi yayın politikalarının süzgecinden geçirdikleri haberlerin dünya kamuoyu ile paylaşılması, uluslararası medyayı bu anlamda öne çıkarmaktadır. Baskı gruplarının siyasi karar alma mekanizmalarını etkilemek adına yaptıkları eylemlerin uluslararası basının propaganda gücü ile desteklenmediği takdirde amacına ulaşması oldukça zordur.

Baskı grupları ile medya ilişkisi ele alındığında, medyadan gözetilen faydanın şu başlıklar altında incelenebileceği söylenebilir: Görünürlük (visibility), bilgilendirme (information), kamuoyu-ortam-kanaat iklimi oluşturma (climate), tepki-karşı tepki verme (reactive response), etki (influence) ve içerik (content). Faaliyet konusu ne olursa olsun bütün organizasyonlar seslerini, eylemlerini, yaptıklarını ya da yapamadıklarını duyurabilmek adına ulaşabildikleri en fazla sayıda insana ulaşmayı hedeflerler. Bu bakımdan görünür olabilmeleri medya ile kurdukları ilişki ile yakından ilgilidir. Medya yazılı ya da görsel, ürettiği bütün içeriklerle aynı zamanda baskı gruplarının haber alma ihtiyacına da cevap vermektedir. Baskı gruplarının toplumda konuşulup tartışılmasını, gündem olmasını istedikleri konularla ilgili mesajları medya yoluyla kaynağına ulaşmaktadır. Baskı grupları kendilerine yönelen her türlü eleştiri ya da ilgi alanlarına giren bazı konularda kimi zaman hemen cevap verme refleksi göstermekte bunu da yine medya yoluyla yapmaktadır. Yukarıda da değinildiği gibi medyanın en büyük gücü etkilemek ve algıyı yönetmektir. Baskı grupları medya tarafından üretilen içeriklere kendi güçleri nispetinde etki ederek asıl hedefleri olan karar vericilere ulaşmak istemektedir (Erdoğan, 2009: 122).

Baskı grupları açısından kısaca önemine değindiğimiz uluslararası medya kuruluşları, bu makaleye konu olan Çin işkencelerinin ve soykırımının dünyaya duyurulması bakımından hayati önem taşımaktadır.

Baskı grupları ile ilişkisinden başka, Doğu Türkistan'da işlenen soykırım için öncelikle başvurulması gereken merci olarak işaret ettiğimiz BM bünyesinde yapılacak çalışmalar bakımından da uluslararası medya çözümün odak noktasındadır. Zira uluslararası alanda ÇHC'nin bu zulmü sona erdirmesi adına atılacak her adım, dünya üzerinde ulaşabildiği ülke ve insan sayısı kadar anlamlı ve değerli olacak, bu ölçüde çözüme katkı sağlayacaktır.

Dünya çapında takip edilen uluslararası medya kuruluşlarından CNN International, Reuters, Euronews ve Aljazeera gibi haber ajansları değişik tarihlerde yapmış oldukları haberlerle Doğu Türkistan meselesinin tanınmasına önemli ölçüde katkı sağlamışlardır. Bu haberlerin en kapsamlısı BBC muhabiri John Sudwort tarafından 2019 Haziran ayında yapılmıştır. BBC ekibinin özel bir izinle girdiği toplama kampında edinilen izlenimlerin

haberleştirildiği çalışmada, Çin hükümetinin bütün “hazırlıklarına” rağmen kampların eğitim merkezinden çok bir açık hava hapisanesine benzediği vurgulanmıştır. Haberin yalnızca sosyal paylaşım sitesi youtube’da paylaşılan videosu bugün itibarıyla yaklaşık 550.000 kişi tarafından izlenmiştir.¹⁴

Açıklanan sebeplerle, Doğu Türkistan davası ile ilgili ulusal ve uluslararası alanda yapılacak çalışmalar konusunda uluslararası medya kuruluşları sağlıklı bir şekilde beslenmeli, dezenformasyona imkân verilmemelidir.

3. Sosyal Medya

Uluslararası medya kuruluşları alt başlığı altında bahsi geçen baskı grupları-medya ilişkisinin farklı bir boyutu olarak sosyal medya kavramını ayrı bir başlık altında incelemek yerinde olacaktır. Doğu Türkistan sorunu hakkında sosyal ve siyasi örgütlenmelerden beklenen tutum ve davranışlarından başka, asgari düzeyde medya okuryazarlığına¹⁵ sahip her yurttaşın sürece katkı sunabileceği değerlendirilmektedir. Bireysel anlamda verilebilecek tepkilerin en etkili şüphesiz Sosyal medya kanalıyla verilecek mesajlardır.

İnternet teknolojisinin gelişim sürecinde ortaya çıkan sosyal ağlar, insanların toplumsal yaşamı ilgilendiren her konuda özgürce iradelerini açıklamalarına imkân tanımıştır. Sıcak bilgi akışı, bilginin hızla yayılması ve geleneksel medyada çok da mümkün olmayan geri bildirim gibi özelliklere sahip olan sosyal medya, birey ve organizasyonların istedikleri konuda kamuoyu oluşturabilmelerini sağlamıştır. Orta Doğudaki Arap baharından Şili’deki öğrenci eylemlerine, Fransa’daki sarı yelekliler protestolarına kadar yakın tarihin önemli siyasi/toplumsal gelişmelerine yön veren sosyal medyanın, algıyı yönetme ve kitleleri harekete geçirme gücü her geçen gün daha da etkili hale gelmektedir. Sosyal medyanın sunduğu bu düşük maliyetli ve erişimi kolay imkândan faydalanan herkes, Doğu Türkistan’da yaşanan Çin zulmü hakkındaki mesajını Uluslararası kamuoyuna servis etmelidir (Alp, 2019). Bu girişim küçümsenmemelidir. Bireysel olarak paylaşılan tek bir ileti hızla yayılmakta, benzer yeni iletilerin oluşmasını sağlamaktadır. Doğu Türkistan’a ilgi duyan aktif sosyal medya kullanıcıları ile etkileşim halinde bulunan kitlelerin dikkati çekilmekte, mental olarak sivil toplum ve siyaset alanında yapılacak örgütlü mücadeleye zemin hazırlanmaktadır.

Sosyal medyada bireysel olarak paylaşılan öyle iletiler vardır ki, kimi zaman en etkili siyasi liderlerin en yaygın iletişim araçları ile yaptıkları propagandadan bile daha fazla ses getirebilmektedir. Bunlar dünyaca ünlü sanatçı ve sporcuların paylaşımlarıdır. Değişik alanlarda ön plana çıkan bu şöhretli isimlerin sosyal medyada milyonlarca takipçisi bulunmakta, her paylaşımını büyük ilgi görmektedir.

İngiltere’nin Arsenal takımında oynayan dünyaca ünlü Türk asıllı Alman futbolcu Mesut Özil’ in 13 Aralık 2019 tarihinde twitter hesabından yaptığı paylaşım konumuzla ilintisi bağlamında önemli bir örnektir. Komünist parti tarafından yapılan işkencelerin detaylarına yer verilen paylaşımında Uygurların Müslüman kimlikleri ön plana çıkarılmış

¹⁴<https://www.youtube.com/watch?v=4kXBH21-dxM&gl=TR> (Erişim Tarihi: 20.02.2020)

¹⁵Medya Okuryazarlığı: Çeşitli türden (görsel, işitsel, basılı, vb.) medya mesajlarına erişebilme, erişilen medyaları eleştirel bakış açısıyla çözümleyip değerlendirebilme ve kendi medya iletilerini üretebilme becerisidir. <https://www.medyaokuryazarligi.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 22.02.2020)

aynı zamanda bu zulme sessiz kalan Müslümanlar eleştirilmiştir. Twitter adlı sosyal paylaşım sitesinde yaklaşık yirmi beş milyon takipçisi bulunan Mesut Özlü' in bu hamlesi dünya çapında yankı bulmuştur. ÇHC makamları bu durumdan hiç de hoşnut olmamış, tek bir tweet fazlasıyla keyiflerini kaçırmıştır. Çin Devlet Televizyonu bu yüzden Manchester City – Arsenal müsabakasını yayından kaldırmıştır. Daha da ötesinde hükümet yetkilileri Mesut Özlü' i sözde yalan haberlerle kandırıldığından bahisle Doğu Türkistan'a davet etmiştir.

Bir Çin şirketi olan diğer bir sosyal paylaşım ağı Tik Tok, ABD' de yaşayan Feroza Aziz isimli insan hakları aktivistinin Doğu Türkistan'daki işkencelere dikkat çektiği videosunu yayından kaldırmış, sonrasında gelen tepkiler üzerine özür dileyerek, insani bir hata nedeniyle videonun kaldırıldığını ve hatanın telafi edilerek tekrar yayınlandığını ifade etmiştir. Feroza Aziz'in 23 Kasım 2019'da yayınladığı video, yayından kaldırılmasına yönelik tepkilerin de etkisiyle Twitter, Youtube ve Instagram gibi diğer sosyal paylaşım sitelerindeki kopyaları ile birlikte milyonlarca kullanıcı tarafından izlenmiştir.

4. Sivil Toplum

Uluslararası baskı gruplarını tanımlarken kısaca değindiğimiz sivil toplum kuruluşları, diğer bir ifade ile ulusal baskı grupları, ulusal ölçekte dış politikayı etkilemek suretiyle devletler nezdinde yapılacak girişimlere ön ayak olabildikleri gibi incelediğimiz konunun evrenselliği bağlamında sadece yapılan insan hakları ihlallerine tepki göstermek amacıyla yerelden yükselen bir ses niteliği de taşıyabilmektedirler.

Türkiye'de bugüne kadar birçok siyasi parti, bunların fraksiyonları, dernekler, vakıflar, öğrenci örgütleri ve daha birçok sivil toplum kuruluşu Doğu Türkistan'daki Çin zulmünü protesto etmek amacıyla basın açıklamaları, paneller, konferanslar ve yürüyüşler düzenlemişlerdir. Son olarak 21 Aralık 2019 tarihinde yurt çapında "Sessiz Çığlık" adıyla gerçekleştirilen eylemlere çok sayıda katılım sağlanmış, güçlü bir protesto gösterisi yapılmıştır.

Doğu Türkistan'da yaşam alanları gitgide daralan Uygurlardan Türkiye'ye göç edenler, bir yandan yaşadıkları sıkıntılarının üstesinden gelmeye çalışırken bir yandan da Doğu Türkistan sorununu gündemde tutmaya çalışmışlardır. Bu amaçla kurulan "Doğu Türkistan Göçmenler Cemiyeti" bizzat Uygurların yürüttükleri faaliyetler ile Doğu Türkistan davasının Türkiye kamuoyunda belli bir yer edinmesine imkân sağlamıştır (Tuncer, 2018: 205). 90'lı yılların sonuna denk gelen dönemde ise Türk-Çin ilişkilerinin olumlu anlamda ivme kazanması, Türkiye'deki Uygurların lobi faaliyetlerini sekteye uğratmıştır. Mayıs 1998'de Çin ziyareti sırasında "Sinjang'daki Müslümanların durumu ile ilgili Çinlilerin hassasiyetlerinin gözetilmesi gerektiği" yönünde açıklamalar yapan Başbakan Yardımcısı Bülent Ecevit'in ardından, Başbakan Mesut Yılmaz başkanlığındaki hükümet, 1998 yılının aralık ayında yayınladığı genelge ile "Sinjang'ın Çin toprağı olduğu ve Uygur diasporasının siyasi girişimlerinin Türk-Çin ilişkilerine zarar verdiği" gerekçesi ile üst düzey bürokratlar dâhil tüm memurların Uygur Türkleri tarafından kurulan STK'ların faaliyetlerine katılmalarını yasaklamıştır. Türkiye'deki Uygur diasporası, bu dönemin ardından faaliyetlerini büyük ölçüde Almanya olmak üzere diğer Avrupa ülkeleri ve ABD'ye taşıma eğiliminde olmuştur (Ertürk, 2018: 6). Ta ki 5 Temmuz 2009 yılında meydana gelen Urumçi olaylarına kadar. Uygur

diasporasının Türkiye’deki faaliyetleri bakımından yeni bir dönemin başlangıcı kabul edilen bu tarihte, yaşananları “soykırım” olarak nitelendiren Başbakan Recep Tayyip Erdoğan’ın talimatıyla, 1998’de bir Başbakanlık genelgesi ile yasaklanan Uygur faaliyetleri aynı yöntemle serbest bırakılmıştır (Ulus, 2019: 94).

Bugün itibarı ile Türkiye’de Doğu Türkistan sorununa Dünya kamuoyunun ilgisini çekmek amacıyla faaliyet yürüten Uygurlara ait çok sayıda dernek, vakıf, dergi ve internet sitesi, başkanlığını Hidayet Oğuzhan’ın yaptığı “Doğu Türkistan Sivil Toplum Kuruluşları Birliği” çatısı altında faaliyetlerine devam etmektedir.

Demokratik toplum düzeninin vazgeçilmez unsurlarından biri olan sivil toplum örgütleri, aynı zamanda hukuk devleti olmanın bir gereğidir. Türkiye, Uygur diasporasının anayasa ile çerçevelenmiş hak ve özgürlükler bağlamında gerçekleştirecekleri etkinlik ve faaliyetlerine engel olmayarak¹⁶ haklı davalarına önemli bir katkı sunmuş olacaktır.

Sonuç

İnsan hakları, günümüz hukuk devletlerinin en önemli meşruiyet kaynağıdır. Hukuk devletlerinde devletin temel yapısı, devlet organlarının kuruluş, görev ve hizmet esasları insan haklarına dayalı olmalıdır. Dolayısıyla bir ülke anayasasında lâfzen insan haklarına atıf yapılarak devletin insan haklarına saygılı olduğu ve insan haklarını korumakla görevli olduğunu belirtmenin tek başına bir anlamı yoktur. Asıl olan devlet organlarının işleyişi ve devlet görevlilerinin icraatlarında kurumsallaşan, insan haklarına dayalı ilke ve uygulamaların sürekli hale gelmesidir. Bununla birlikte, insan haklarına yalnızca kendi vatandaşı olan insanların değil evrendeki bütün insanların sahip olduğu gerçeğini göz önünde bulundurarak uluslararası ilişkilerde de bu hassasiyetin terk edilmemesi insan haklarına dayalı demokratik bir hukuk devleti olmanın zorunluluğudur. Bir devletin hukuk devleti olup olmadığının en önemli göstergesi budur. Sözde özgürlükler ülkesi ABD ve ÇHC gibi ülkelerin dış politikalarına hâkim olan ve yukarıda “devlet terörü” kavramı ile açıklamaya çalıştığımız durum, Doğu Türkistanlıların karşı karşıya kaldığı yok olma tehlikesine zemin hazırlayan en önemli etkidir.

Bugün dünya üzerinde birçok yerde insan hakkı ihlalleri yaşanmaktadır. Ancak bunlardan en vahimi Uygur Türklerinin yaşadığı soykırımdır. Çünkü tarih boyunca işkence teknikleri ile ün yapmış olan Çin’in izlediği yöntem, Uygur Türklerini sessiz sedasız yok etmektedir. Çin polisinin Uygurları fişlemek için kullandığı mobil uygulamadan, gerektiğinde bir eğitim kampına dönüştürülebilen zindanlara, iletişim olanaklarına uygulanan karartmadan, Uygur diasporasının kökten dinci bir terör örgütü olduğu yönündeki kara propagandaya kadar en ince ayrıntısına kadar tasarlanan soykırım planı sistematik olarak işlemektedir. Yukarıda belirttiğimiz gibi bireysel olarak bu insanlık suçunun delillerine ulaşmak mümkündür ve Uygur soykırımının bilinirliği uluslararası kamuoyunda belli bir seviyeye ulaşmıştır. Ancak yine de ABD’nin terörü finanse ederek kan gölüne çevirdiği Orta Doğu’da patlattığı bir bomba, gerçekleştirdiği katliamlar, Ebu Gureyb ceza evinde yaptığı işkenceler ya da İsrail’in Filistinli çocukların üzerine attığı fosfor bombaları gibi gündeme gelmemekte, duyulmamaktadır.

¹⁶ Negatif Statü Hakları için Bknz. Gözler, 2000: 210

Uygur soykırımının sona erdirilmesi amacına yönelik çözüm önerilerinin dört ana başlık altında incelendiği bu çalışma göstermiştir ki, bireysel çabalar, ulusal ve uluslararası siyasal ve toplumsal örgütlenmeler ile devlet nezdinde bazı girişimlerde bulunmak suretiyle Doğu Türkistan'da yapılan insan hakkı ihlallerinin vakit kaybetmeksizin dünya kamuoyuna duyurulması ve BM gündemine taşınması, insanlık adına zorunlu bir durumdur. Bu yüzden bireysel girişimler ile baskı grupları marifetiyle yapılacak çalışmaların önemi ortada olmakla birlikte, en önemli argümanın Türkiye Cumhuriyeti Devleti olduğu gerçeğine dikkat edilmelidir.

Doğu Türkistan konusu, siyaset üstü bir konudur. Her ne kadar işkencenin faili olan devletlerce politize edilmeye çalışılsa da konu aslında sadece insan ve insanlıktır. Uluslararası arenada Doğu Türkistan'ı savunmak, yapılan işkenceleri dünyaya duyurmak maksadıyla diplomasi, uluslararası hukuktan ve insan haklarından başka izlenecek meşru bir yol olmadığından bu mecrada ilm-i siyaset zaruri görünmektedir. Ancak ülkemizde amiyane tabir ile biz bizeyken rahatlıkla ifade edilmelidir ki, Doğu Türkistan her türlü siyasi mülahazalardan varestede tutulmalı, mesele önce insan olmamızın sonra da milli benliğimizin üzerimize yüklediği sorumluluğun gereği olarak ele alınmalıdır. Bu minvalde dünya görüşü ne olursa olsun her Türk vatandaşı Doğu Türkistan'ın Türk Dış Politikasında hak ettiği yeri alması için yasal ve anayasal haklarını demokratik yol ve yöntemlerle sonuna kadar kullanmalıdır. Her STK bir taraftan ÇHC'yi protesto ederken diğer yandan tüzel kişiliklerinin bir talebi olarak bu feryatlarının uluslararası alanda duyulması için devletten sürece müdahil olmalarını istemelidirler.

Siyasi partiler ideolojilerine, parti programlarına, aldıkları oy oranına, mecliste temsil edilip edilmediklerine veya kaç milletvekili ile temsil edildiklerine bakmadan ve hiçbir siyasi kaygı gözetmeden konuyu sahiplenmeli, kurumsal kimlikleri ile sürece müdahil olmalıdırlar. Doğal olarak Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde grubu bulunan siyasi partilerin bu anlamda eli daha güçlü, imkânları daha çeşitlidir. Ancak bu süreçte siyasi partilerin kullanacağı dil son derece önemlidir. Doğu Türkistan, rakibi konumundaki siyasi partileri alt etmek, zor duruma düşürmek ve buradan siyasi kazanç elde etmek için bir malzeme olmamalıdır. Odaklanması gereken konu, Doğu Türkistan'da yıllardır devam eden işkence ve kötü muamelenin bir an evvel sona ermesidir. Bu amaçla TBMM iç tüzüğüne milletvekillerine ve siyasi parti gruplarına tanıdığı yetkiler işletilerek kurulacak bir komisyonla ya da TBMM İnsan Hakları Komisyonu bünyesinde yapılacak çalışmalarla konu TBMM gündemine taşınmalı ve çözüm odaklı bir Doğu Türkistan politikası belirlenmelidir. Hiç şüphe yok ki millet iradesinin tecelligahı olan TBMM'de belirlenecek olan politika ya da alınacak bir karar, sonrasında atılacak her adımı daha etkili kılacaktır.

İnsan denen varlık, Türk-İslam medeniyetinde yaratılanların en şerefli (eşref-i mahlûkat) olarak özel bir yere sahiptir. İslamiyet öncesi Türk Devletlerindeki toplumsal davranış kuralları ve savaş hukukundan Hz. Muhammed dönemine, sonrasında kurulan Türk imparatorluklarından Türkiye Cumhuriyeti'ne kadar bu anlayış çerçevesinde şekillenen insan tasavvuru, belki de Türk kültürünün en kıymetli hazinesidir. Bu anlayış Türk dış politikasına da hâkimdir. Zira dünyada Türkiye'den başka -ya da Türkiye kadar- hiçbir devlet hiçbir menfaati olmaksızın, yalnızca insan olduğu için, zulüm altında bulunan başka bir ülkenin vatandaşını savunmamıştır. Bu onurlu duruş, Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın 29 Ocak 2009'da Davos'da gerçekleştirilen Dünya Ekonomik Forumu'nda,

Dünya'nın gözü önünde İsrail Cumhurbaşkanı Şimon Peres'e Filistinli çocukları nasıl öldürdüklerini haykırırken, 22 Eylül 2011'de 66. BM Genel Kurulunda Somali'deki insanlık dramını dile getirirken, 24 Eylül 2019'da BM'nin 74. Genel Kurulunda Myanmar'daki Müslümanların uğradığı zulme dikkat çekerken ve benzeri birçok hususta en yalın haliyle izlenmiştir.

Bugün Çin zulmü altında var olma mücadelesi veren kırk milyon Müslüman Uygur Türkü ile soydaşları esaret altında bulunan Büyük Türk Milletinin tek umudu Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin bu onurlu dış politikasıdır.

Kaynaklar

- Akkan, Fatma. (2004). “*Türk Dış Politikasında Baskı Grupları: Tüsiad Örneği*” (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Karadeniz Teknik Üniversitesi, Trabzon.
- Alp, Hakan. (2019). “*Algı İnşasında Sosyal Medyanın Gücü*”, İstanbul, Kriter Yayınları.
- Aral, Berdal. (2006). “Uluslararası İlişkiler ve İnsan Hakları: Kazançlar ve Kayıplar”. *Sivil Toplum Düşünce ve Araştırma Dergisi*.
- Bilgici, Özcan. (2010). “*Baskı Gruplarının Siyasi Karar Alma Organları Üzerindeki Etkisi: Türkiye Barolar Birliği Örneği*” (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Sakarya Üniversitesi, Sakarya.
- Bilman, Levent. (2001). “Hükümet Dışı Kuruluşların (NGO) Dünya Ekonomik ve Sosyal Gelişimindeki Rollerini”. *Dışişleri Bakanlığı Yayınları, Uluslararası Ekonomik Sorunlar Dergisi*. Sayı II.
- Çetin, İhsan. (2016). “Türkiye’de Suriyeli Sığınmacıların Sosyal ve Kültürel Entegrasyonu”. *Sosyoloji Dergisi*.
- Dauliatova, Şahzada. (2007). “*Çin’in Doğu Türkistan Politikası*”. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Gazi Üniversitesi, Ankara.
- Değer, Ozan. (2009). “Soykırım Suçu ve Devletin Sorumluluğu: Uluslararası Adalet Divanı’nın Bosna-Hersek v. Sırbistan-Karadağ Kararı”. *Uluslararası İlişkiler*. Cilt 6, Sayı 22.
- Erdoğan, İlker. (2009). “*Türkiye’de Gündem Belirlemede Baskı Gruplarının Rolü: Avrupa Birliği Müzakere Süreci Örneğinde Siyaset-Medya-Kamuoyu İlişkisi*”. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ege Üniversitesi, İzmir.
- Ertürk, Amine Tuna. (2018). “Uygur Toplumu: Tarihi Serüveni, Sorunları ve Talepleri”. *İnsani ve Sosyal Araştırmalar Merkezi*.
- Gözler, Kemal. (2000). “*Türk Anayasa Hukuku*”. Bursa, Ekin Kitabevi Yayınları.
- Gülmez, Recep. (2018). “İnsan Hakları İzleme Örgütü Raporlarında 2002- 2017 Yılları Arası Türkiye’de İnsan Hakları”. *Alinteri Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD)*. Cilt 2, Sayı 3.
- Güneş, Ümrân. (2016). “Hükümet Dışı Uluslararası Örgütler ve İnsan Hakları”. TUIÇ Akademi, Uluslararası İlişkiler Çalışmaları Derneği. 07.02.2020 tarihinde <http://www.tuicakademi.org/hukümet-disi-uluslararasi-orgutler-insan-haklari/> adresinden erişildi.
- İnce, Gül Seda Acet. (2019). “Çin’in Vahşi Yüzü: Doğu Türkistan Zulmü ve Uluslararası Toplumun Sorumlulukları”. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*. Cilt: 6, Sayı: 4.
- İnsan Hakları İzleme Örgütü. (2019) “*Çin’in Baskı Algoritmaları*”.
- Katıman, Esra. (2016). “Yardım Kuruluşu Olmanın Ötesinde Bir Örgüt: Uluslararası Kızıllaç Komitesi”. *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*.
- Keleş, İrem. (2018). “Kudüs’ün Hukuki Statüsü”. *Merkez Strateji Enstitüsü, Güncel Değerlendirme*. Sayı 1.
- Kitapçıoğlu, Tülay. (2013) “Baskı Grupları ve Demokrasi”. *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*.
- Koca, Oğuzhan. (2018). “Küresel Hükümet Dışı Örgütlerin Küresel Siyasetteki Etkisi: Uluslararası Af Örgütü Örneği”. 10.02.2020 tarihinde <https://www.akademikkaynak.com/kuresel-hukümet-disi-orgutlerin-kuresel-siyasetteki-etkisi-uluslararasi-af-orgutu-ornegi.html> adresinden erişildi.

- Köksoy, Fulya. (2017). "Uluslararası Kızılhaç Komitesi'nin Faaliyetleri Ekseninde İnsani Diplomasi". *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*. Cilt:7, Sayı1/1.
- Kuzu, Burhan. (1998). "Doğu Türkistan Raporu ve İnsan Hakları İhlalleri". *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. Cilt 6, Sayı 1-2.
- Martikainen, Tuomas. (2010). "Religion, Immigration and Integration, AMID (AMID-Akademi for Migrationsstudier i Danmark) Working Paper Series 43/2005, Published by: AMID Aalborg University s.1-13'ten çeviri yapılmıştır". Çeviren Nebile Özmen. *Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*.
- Öztürk, Gülnihal Altın. (2013). "Uluslararası Çatışma Bölgeleri: Doğu Türkistan Ve İnsan Hakları İhlalleri". *Barış Araştırmaları ve Çatışma Çözümleri Dergisi*. Cilt:1.
- Saipedinova, Dilnaz. (2019). "Uluslararası Azınlık Hakları Bağlamında Uygur Türklerinin Durumu: Türkiye, Kırgızistan ve Doğu Türkistan Örneği". (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ahi Evran Üniversitesi, Kırşehir.
- Sayın, Yusuf ve Koçak, Gamze. (2017). "Müslüman Dünyanın Bir Sorun Alanı Olarak Doğu Türkistan Meselesi ve Çin Halk Cumhuriyeti'nin İzlediği Politikalar". *Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*. Cilt: 3, Sayı:4.
- Tuncer, Tekin. (2018). "Türkiye'de Yaşayan Doğu Türkistanlıların Kurduğu Sivil Toplum Örgütleri ve Bunların Faaliyetleri: Doğu Türkistan Göçmenler Cemiyeti Örneği". *History Studies International Journal of History*.
- Tuoheti, Gülisareayi. (2014). "Çin Halk Cumhuriyeti'nde Yerel Yönetimler". *Yerel Politikalar*. Sayı:6.
- Türkmen, Buket. (2019). "Televizyon Haberlerinde 2017 Kudüs Krizi: a haber, cnn türk ve FOX tv ana haber Bültenleri Üzerinden bir İnceleme". (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Ulus, Taner. (2019). "Türkiye-Doğu Türkistan İlişkileri 1923-2009". (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara.
- BBC Türkçe Haberler*. (2017). 07.02.2020 tarihinde <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-42447809> adresinden erişim sağlanmıştır.
- BBC, Uygur Türkü Müslümanların Tutulduğu Toplama Kamplarına Girdi*. (2019). 20.02.2020 tarihinde <https://www.youtube.com/watch?v=4kXBH21-dxM&gl=TR> adresinden erişim sağlanmıştır.
- Birleşmiş Milletler Antlaşma Organı Veri Tabanı*. 27.01.2020 tarihinde <https://tbinternet.ohchr.org/SitePages/Home.aspx> adresinden erişim sağlanmıştır.
- Birleşmiş Milletler Teşkilatı*. 30.01.2020 tarihinde <http://www.unicankara.org.tr/today/index.html> adresinden erişim sağlanmıştır.
- Çin: Sincan'da Kitleselel Takip ve Gözetim Nasıl İşliyor*. (2019). 16.02.2020 tarihinde <https://www.youtube.com/watch?v=amAFJFUW7fw> adresinden erişim sağlanmıştır.
- Çin: Sincan'da Kitleselel Takip ve Gözetim Nasıl İşliyor*. (2019). İnsan Hakları İzleme Örgütü Resmi İnternet Sitesi. 15.02.2020 tarihinde <https://www.hrw.org/tr/news/2019/05/01/329642> adresinden erişim sağlanmıştır.
- Doğu Türkistan Mazlumlarıyla Dayanışma Mitingi*. (2019). <https://www.youtube.com/watch?v=zIS5zuaxnu4> adresinden 25.01.2020 tarihinde erişim sağlanmıştır.


- Doğu Türkistan: Neler Oluyor? Tanıklar Anlatıyor. (2019).*
<https://www.youtube.com/watch?v=eisAyHYJzKU> adresinden 25.01.2020 tarihinde erişim sağlanmıştır.
- Doğu Türkistan'da İnsanlık ve İslam'a İşkence Ediliyor. (2018).*
<https://www.youtube.com/watch?v=hBTKNg8vjnw> adresinden 25.01.2020 tarihinde erişim sağlanmıştır.
- <https://sozluk.gov.tr/> adresinden 30.01.2020 tarihinde erişim sağlanmıştır.
- <https://www.medyakuryazarligi.gov.tr/> adresinden 22.02.2020 tarihinde erişim sağlanmıştır.
- Neredeler? Çin'de Toplu Gözaltılar. (2018).* Uluslararası Af Örgütü Resmi İnternet Sitesi. 10.02.2020 tarihinde <https://www.amnesty.org.tr/> adresinden erişim sağlanmıştır.
- Türkiye Sincan Uygur Özerk Bölgesi'ndeki Toplu Gözaltıları Unutmamalı.* Uluslararası Af Örgütü Resmi İnternet Sitesi. 10.02.2020 tarihinde;
[https://www.haklaricin yaz.org.tr/api/site/campaign_detail?publicKey=\\$2y\\$10\\$hLP4RL3ULGai54DRbCMbLeJL9r2ICSTRTZEOP1xIKcazV2VB7n62q&id=2871](https://www.haklaricin yaz.org.tr/api/site/campaign_detail?publicKey=$2y$10$hLP4RL3ULGai54DRbCMbLeJL9r2ICSTRTZEOP1xIKcazV2VB7n62q&id=2871) adresinden erişim sağlanmıştır.
- Uluslararası Kızılhaç Komitesi Resmi İnternet Sitesi.* 13.02.2020 tarihinde;
<https://www.icrc.org/en/contact> adresinden erişim sağlanmıştır.



**TÜRKİYE-JAPONYA ARASINDA DİPLOMATİK İLİŞKİLERİN YENİDEN
TESİSİ VE SİYASİ- İKTİSADİ İLİŞKİLER (1951-1960)**
RE-ESTABLISHMENT OF THE DIPLOMATIC RELATIONS BETWEEN
TURKEY AND JAPAN AND THE POLITICAL AND ECONOMIC
RELATIONS (1951-1960)

MUHARREM TURP


Dr. Öğr. Üyesi, Kafkas Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü
Assist. Prof. Dr., Kafkas University, Faculty of Science and Letters, Department of History
muharremt28@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-9080-5501>

Atıf / Citation

Turp, M. 2020. "Türkiye-Japonya Arasında Diplomatik İlişkilerin Yeniden Tesisi ve Siyasal-İktisadi İlişkiler (1951-1960)". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute*. 69, (Eylül-September 2020). 653-669

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü- *Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi- *Received Date* : 28.11.2019
Kabul Tarihi- *Accepted Date* : 08.07.2020
Yayın Tarihi- *Date Published* : 30.09.2020
 <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4302>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  **iThenticate** programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute
TAED-69, Eylül – September 2020 Erzurum. ISSN 1300-9052 e-ISSN 2717-6851
www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

TÜRKİYE-JAPONYA ARASINDA DİPLOMATİK İLİŞKİLERİN
YENİDEN TESİSİ VE SİYASİ- İKTİSADİ İLİŞKİLER (1951-1960)
RE-ESTABLISHMENT OF THE DIPLOMATIC RELATIONS BETWEEN
TURKEY AND JAPAN AND THE POLITICAL AND ECONOMIC
RELATIONS (1951-1960)

MUHARREM TURP

Öz

Öz
Milli Mücadele'nin zaferle sonuçlanmasının ardından yapılan Lozan Konferansı'nda Japonya, İngiltere'nin görüşlerini destekledi. Ancak Lozan Barış Antlaşması'nın imzalanmasının ardından Türkiye ve Japonya arasında ilişkiler gelişmeye başladı. Atatürk Dönemi'nde ilişkiler daha çok siyasi alanda gelişti. Japonya, İkinci Dünya Savaşı'na Almanya ve İtalya'nın bulunduğu Mihver grubu içerisinde girdi. Ancak ABD'nin Hiroşima ve Nagazaki'ya attığı atom bombalarının ardından 14 Ağustos 1945'te teslim oldu. Türkiye ise 23 Şubat 1945'te Almanya ve Japonya'ya savaş ilan etti. Ancak savaşa fiili olarak katılmadı. 8 Eylül 1951 tarihli San Francisco Barış Antlaşması imzalanmadan hemen önce iki ülke arasında diplomatik ilişkilerin yeniden tesis edilme süreci başladı. Antlaşmanın 12 Mayıs 1952'de TBMM'de onaylanmasının ardından ise Orgeneral İzzet Aksalur, büyükelçi olarak Tokyo'ya gönderildi. Dönem içerisinde Türkiye ile Japonya arasında özellikle Başbakan Adnan Menderes'in Tokyo'ya yaptığı ziyaret sonrası ikili ilişkiler artmaya başladı. Pek çok Japon iş adamı ve resmi temsilcilerinden oluşan heyetler Türkiye'ye gelerek iki ülke arasındaki siyasi ve ticari ilişkilerin artırılması için faaliyetler yürüttü. Türkiye, Japonya'ya hammadde ihracatı yaparken karşılığında sanayi ürünleri ithal etti.

Anahtar Kelimeler: Türkiye, Japonya, Diplomasi, İktisat

Abstract

Japan supported England's views in the Lausanne Peace Conference that was signed after the victorious conclusion of the Turkish National Struggle. However, after signing the Treaty of Lausanne, relations began to develop between Turkey and Japan. During the rule of Atatürk, the relations developed mostly in the political field. Japan went to World War II along with the Axis powers, which included Germany and Italy. However, it surrendered on 14 August 1945 after the USA dropped atomic bombs to Hiroshima and Nagasaki. Turkey, declared war against Germany and Japan on 23 February 1945. Just before the signing of the San Francisco Peace Treaty on September 8, 1951, the process for re-establishing diplomatic relations between the two countries began. After the approval of the treaty in the Grand National Assembly of Turkey, the Four Star General İzzet Aksalur was sent to Tokyo as an ambassador. During the period, the bilateral relations between Turkey and Japan began to improve especially after the visit that Prime Minister Adnan Menderes made to Tokyo. Committees consisting of many Japanese businessman and official representatives came to Turkey for improving the political and commercial relations between the two countries. Turkey exported raw material to Japan and imported industrial products in return.

Key Words: Turkey, Japan, Diplomacy, Economy

Structured Abstract

Although Japan joined the First World War on the side of the Allied Powers, it did not go into a de-facto war with the Ottoman Empire. Participating in the Lausanne Conference, Japan supported Britain's views here. However, after the proclamation of the Republic, relations between the two countries developed in a friendly atmosphere. But although the two countries set the goal of establishing and improving diplomatic relations, this goal has never been achieved at the desired level. Undoubtedly, the most important factor in this situation was the geographical distance between the two countries. Additionally, the Second World War and the fact that the war took place on high seas affected trade routes. The diplomatic relations were ended when Turkey, although it remained neutral during the war, declared war against Germany and Japan towards the end of the Second World War on 23 February 1945 in order to be able to participate in the San Francisco Conference. It is worth mentioning here that just as in the First World War, there was no actual war between these countries in the Second World War even though they were officially at war. The peace agreement between the Allies and the defeated Japan was signed on 8 September 1951. The process of re-establishment of diplomatic relations between Turkey and Japan also began in the process of signing the agreement and the Consul-General in London, Mennen Tebelen, was appointed as the Consul-General in Tokyo on 2 July 1951. Then on 21 October 1952, General Izzet Aksalur was appointed as the ambassador of Tokyo, and thus Turkey began to be represented at the embassy level in Japan. Thereupon, Japan appointed Shinichi Kamimura, the Washington Minister, as its Ankara Ambassador. Shinichi Kamimura arrived in Ankara on 19 May 1953. This was an important step for the development of bilateral relations. In those years, the Democratic Party was the ruling power in Turkey and was leading major breakthroughs in Turkey's foreign policy; this produced significant opportunities for improving the bilateral relations. For this purpose, many Turkish and Japanese delegations made mutual visits during the period. The main aim of the delegations from Japan was to investigate investment opportunities in Turkey, establish new partnerships and boost trade relations between the two nations. As a matter of fact, these delegations prepared the ground for the improvement of commercial relations. Besides, the visits by top Turkish officials to Japan contributed to the betterment of both political and commercial relations. One of the most important topics in the mutual visits was about making a trade agreement between the two parties. The negotiations between the two countries, which started in 1952, bore fruit with the signing of an agreement in 1955. Trade and settlement agreements were signed between Turkey and Japan on 8 February 1955. In the following years, new arrangements were made in the agreements. The trade volume between Turkey and Japan rose from time to time thanks to these efforts, but did not reach the desired level. Turkey's exports to Japan in that period, which followed an up and down course, was 8,120,785 TL in 1951 but it descended to 4,640,000 TL in 1957 and then further down to 2,304,000 TL in 1960. Turkey's imports value, on the other hand, which was 579,095 TL in 1951, rose to 27,416,000 TL in 1956 but then fell to 7,800,000 in 1960. The products Turkey sold to Japan included salt, opium, cotton, wheat, etc. In turn, it bought industrial products such as textile products, automobile spare parts, ships, porcelain goods, weaving machines, etc. In the period between 1955-1960, Turkey suffered continuous foreign trade deficit in its trade with Japan. Obviously, the most important reason for this was that Turkey mostly sold

agricultural products like cotton, wheat and opium but mostly bought technological products such as automobile spare parts, ships and weaving machinery. The visit by Turkish Prime Minister Adnan Menderes to Japan in 1958 was certainly another step taken for enhancing the bilateral relations. A delegation consisting of members of parliament, bureaucrats, soldiers, academics and press members had accompanied him, who arrived in Tokyo on 21 April 1958. Members of the delegation also had the opportunity to examine Japan in many aspects during the visit. Menderes first met with the Japanese Emperor after coming to Tokyo. Upon this meeting, Menderes was awarded with the Order of the Rising Sun, which is the most important order of Japan, and this is very important in terms of showing the importance Japan attached to Turkey. Undoubtedly, the most important purpose of Adnan Menderes' trip to Japan was improving the relations between the two countries. To this end, it was decided to establish a joint commission. It can be said, as a result, that Turkey and Japan have made significant efforts to increase their mutual political and trade relations beginning from 1951. The establishment of diplomatic relations has provided convergence in political relations. However, commercial relations have failed to reach the expected level.

Giriş

Japonya, doğusunda ve güneyinde Büyük Okyanus, kuzeyinde Ohostk Denizi ve batısında Japon Denizi ile çevrili dört büyük adadan ve bunun dışında pek çok küçük adacıklardan meydana gelmektedir¹. Paleolitik Çağ'da herhangi bir yerleşimin bulunmadığı bu coğrafyaya ilk yerleşimler, Neolitik Çağ'da başladı. M.Ö 660'da ilk imparator Jimmo Tenno'nun kurduğu feodal sistemle birlikte Japon İmparatorluğu'nun ilk adımı atıldı. Ada, tarih boyunca monarşiyle yönetildi ancak siyasi çekişmeler uzun yıllar devam etti. 16. Yüzyıldan itibaren Avrupalı devletler ile Japonya arasında ilişkiler kurulmaya başladı. Ancak Japonya, Avrupalı devletlerin siyasi ayrıcalıklar elde etmek ve Hristiyanlığın adada yayılmasını sağlamak için çalışmalar yürütmeye başlaması üzerine 1611-1613'te Hristiyanlığı yasakladı ve ardından dış dünya ile bağlarını tamamen kopardı. Japon tarihindeki en önemli dönemlerden biri ise şüphesiz 1868'de başlayan İmparator Meiji dönemi oldu. 44 yıl ülkeyi yöneten Meiji döneminde Japonya, büyük bir modernleşme hamlesi gerçekleştirdi. 1868'de parlamenter monarşiye geçildi. Ardından idari, sosyal, askeri ve teknolojik anlamda başlatılan bu süreç, Japonya'nın dünyanın sayılı devletleri arasına girmesini sağladı². Osmanlı Devleti ile Japonya arasındaki ilk ilişkiler de Meiji döneminde kuruldu. 1873'te Avrupa ülkelerine gönderilen İwakura Delegasyonu'nun üyelerinden Genichiro Fukuchi, İstanbul'u ziyaret etti. Fukuchi'nin amacı diplomatik ilişkilerden ziyade Osmanlı Devleti'nin adalet sistemi hakkında araştırma yapmaktı. 12 Mart 1881'de ise Japonya'dan gelen bir delegasyon, İran ve ardından İstanbul'u ziyaret ederek Sultan 2. Abdülhamid ile bir görüşme gerçekleştirildi. Ticari ve diplomatik ilişkilerin kurulması için iki taraf da istekli olmasına rağmen araya giren başka sorunlar nedeniyle bu mümkün olmadı. 31 Aralık 1886'da ise Japon Tarım ve Ticaret Bakanı Tateki Tani ve özel sekreteri Shirô Shiba, Sultan 2. Abdülhamid ile görüştü. Bu görüşmelerde de her iki taraf da ilişkilerin

¹ Cemil Lee Hee-Soo, "Japonya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 23, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 570.

² Ahmet Kavas, "Japonya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 23, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 571-573.

geliştirilmesinde istekli olsa da istenilen düzeye ulaşamadı. Türk-Japon ilişkileri açısından bu dönemde en önemli olaylardan biri ise 2 Ekim 1886'de Avrupa ve Amerika'ya bir ziyaret düzenleyen Japon Prensi ve Kara Kuvvetleri Korgenerali Komatsu Akihito'nun Ekim 1887'de İstanbul'u ziyaret etmesi oldu. İstanbul'da çok sıcak karşılanan Akihito'nun dönüşünün ardından ise İmparator Meiji, 1889'da Sultan 2. Abdülhamid'e üst düzey "Krizantem Nişanı" takdim etti³. Sultan 2. Abdülhamid ise hem imparatorun takdim ettiği nişana bir karşılık vermek hem de Osmanlı Devleti'nin genç bahriyelilerinin tecrübe kazanmasını sağlamak amacıyla Bahriye Miralay (Japonya yolunda Tümamiral olmuştur) Osman Bey idaresindeki Ertuğrul Fırkateyni'ni 1889 yılında Japonya'ya gönderdi. 7 Haziran 1890'da Japonya'ya ulaşan fırkateyn Japon halkı tarafından coşkuyla karşılandı. Ardından Osman Paşa ve heyeti, Sultan 2. Abdülhamid'in gönderdiği şeref nişanını İmparator Meiji'ye takdim etti. 3 ay sonra yola çıkan Ertuğrul Fırkateyni 16 Eylül 1890'da İstanbul'a dönüş yolunda iken Wakayama iline bağlı Kaşinozaki Burnu'nda kayalıklara çarparak battı. Osman Paşa dâhil 650 kişilik mürettebattan 581'i hayatını kaybetti. Sağ kurtarılanlar ise Japon Hükümeti tarafından kruvazörlerle İstanbul'a gönderildi. Bu olay iki milleti birbirine daha çok yaklaştırsa da dostluk ve ticaret anlaşmalarında bir sonuca varılamadı. Japonya ise gelişimini hızla sürdürüyordu. 1905'te Rusya'yı mağlup eden Japonya, bölgede söz sahibi bir devlet konumuna yükseldi. 1910'da Kore'yi tamamen işgal etti. Yayılımacı politikalarını ilerleyen yıllarda da sürdüren Japonya, Birinci Dünya Savaşı'na ise İtilaf Devletleri safında katıldı⁴.

Japonya ile Osmanlı Devleti arasında Birinci Dünya Savaşı'nda fiili bir çatışma gerçekleşmese de dâhil oldukları ittifaklar gereği iki devlet resmi olarak savaş halindeydi. Nitekim Milli Mücadele'nin askeri safhasının başarıyla tamamlanmasının ardından toplanan Lozan Konferansı'na Japonya da katıldı. Ancak Baron Hayashi başkanlığındaki Japon Heyeti, konferans sırasında Lord Curzon'un görüşlerini destekledi ve kapitülasyonların kaldırılmasına karşı çıktı. Lozan Antlaşması'nın imzalanmasından sonra ise iki ülke ilişkileri dostane bir şekilde ilerledi⁵.

1925'de Tokyo'da Japon-Türk Dostluk Derneği kuruldu. Ardından ilk Tokyo Konsoloslugu açıldı ve Tokyo Maslahatgüzarı Fuat Togay görevine başladı. Aynı yıl Japonya da Türkiye'de büyükelçilik açtı. Bu dönemde iki ülke arasında ticari ve dostane ilişkilerin geliştirilmesine çalışıldı. Tokyo'da Türk-Japon Dostluk Derneği'nin kurulmasının ardından ise Japon hükümeti ve özel kuruluşlar vasıtasıyla İstanbul'da 1928'de bir Japon sergi sarayı kuruldu. 12 Ocak 1931'de ise Japon Prensi Takamatu İstanbul'a geldi. İstanbul ziyaretlerinin ardından Ankara'ya gelen prens burada Mustafa Kemal Atatürk ile de görüşmelerde bulundu. Bu ziyaret Türkiye-Japonya ilişkilerinin geliştirilmesi açısından son derece önemliydi. 1936'da ise Tokyo Konsoloslugu büyükelçilik oldu ve Hüsrev Gerede Tokyo Büyükelçisi olarak atandı⁶.

³ Nobuo Misawa, *Türk-Japon Ticaret İlişkileri*, İstanbul Ticaret Odası, İstanbul, 2011, s. 33-41.

⁴ Kavas, "Japonya", s. 573-574.

⁵ Şayan Ulusal, "Arşiv Belgelerine Göre Atatürk Dönemi Türk-Japon İlişkileri (1923-1938)", *Cappadocia Journal Of History And Social Sciences*, Vol: 9, 2017, s. 537.

⁶ Selçuk Esenbel, "Türk-Japon İlişkilerinin Tarihi", *Türkler Ansiklopedisi*, Cilt: 13, Editörler: Hasan Celal Güzel, Prof. Dr. Kemal Çiçek, Prof. Dr. Salim Koca, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, s. 278; Mustafa Özyürek,

Birinci Dünya Savaş sonrası yayılmacı politikalarını sürdüren Japonya, 1931'de Mançurya'yı işgal etti ve 1932'de Cemiyet-i Akvam'dan ayrıldı. Ekim 1938'de ise Çin'in büyük bir kısmını işgal etti. 1939'da başlayan İkinci Dünya Savaşı'na Almanya ve İtalya ile giren Japonya, savaş süresince Singapur, Malezya, Burma, Endonezya, Filipinler ve Yeni Gine'yi işgal etti. 1941'de ise İngiltere ve ABD'ye karşı savaş açarak Pasifik Savaşı'nı başlattı⁷.

Türkiye, Müttefik Devletlerin oluşturacakları yenedünya düzeninin dışında kalmamak için 23 Şubat 1945'te Almanya ve Japonya'ya savaş ilan etti⁸. Bu sırada Japonya için ise savaş istenildiği gibi gitmiyordu. Nitekim ABD tarafından 6 Ağustos 1945'te Hiroşima'ya atom bombası atıldı. 8 Ağustos'ta Sovyetler Birliği, Japonya'nın elinde bulunan Mançurya ve Sahalin'i işgal etti. 9 Ağustos 1945'te ise Nagazaki'ye ikinci atom bombası atılmasının ardından Japonya, 14 Ağustos'ta koşulsuz olarak teslim olmayı kabul etti⁹. Teslim belgesi 2 Eylül 1945'te Tokyo koyundaki Missouri Zirhlisi'nde imzalandı¹⁰. Böylece Japonya'nın tarihindeki ilk yabancı işgali başladı¹¹.

Müttefikler adına işgal komutanı olarak görev yapan Amerikalı General Mac Arthur, Japonya'yı otoriter bir şekilde yönetiyordu. Japonlar ise işgal altında olmaları nedeniyle hoşnutsuzdu. Sovyetler ve Çin'in komünist yönetimleri ise bu durumu bir propaganda aracı olarak kullanarak Japonya'da ABD karşıtlığını körüklemeye çalışıyorlardı. 1950'de Kore Savaşı'nın da başlaması ABD'nin Japonya politikasında değişikliğe gitmesine neden oldu. Uzak Doğu'daki Çin tehlikesine karşı ABD, Japonya'ya ihtiyaç duyuyordu. Bu nedenle Japonya ile ilişkilerini yeni bir düzene oturtmaya karar verdi. Bu husustaki ilk adım için ise bir barış antlaşması imzalanması gerekiyordu. Bu sebeple ABD, 20 Temmuz 1951'de Türkiye de dâhil olmak üzere Japonya'ya savaş ilan etmiş 52 devleti San Francisco'da toplantıya çağırdı. Yapılan görüşmeler neticesinde 8 Eylül 1951'de San Francisco Barış Antlaşması imzalandı. Japonya'nın ABD işgalinde kaldığı 1945-1952 döneminde toprak mülkiyeti, demokratikleşme, cinsiyet eşitsizliği, işçi örgütlenmeleri, kapitalist ekonomiye geçiş gibi hususlarda işgal yönetimi altında reformlar gerçekleştirildi¹².

1. Diplomatik İlişkilerin Yeniden Tesisi ve Siyasi İlişkiler

Türkiye ile Japonya arasında İkinci Dünya Savaşı sırasında kesilen diplomatik ilişkilerin yeniden kurulmasına ilişkin çalışmalar, San Francisco Barış Antlaşması'nın kabulünden önce başladı. 2 Temmuz 1951'de Londra Birinci Sınıf Başkonsolosu Mennan Tebelen, Tokyo Başkonsolosluğuna atandı¹³. San Francisco Barış Antlaşması'nın kabul

“Cumhuriyet Dönemi Türkiye-Japonya İlişkileri Çerçevesinde Japon Prensi Takamatsu'nun Türkiye Ziyareti”, *Atatürk Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 2, 2016, s. 19-22.

⁷ Kavas, “Japonya”, s. 573.

⁸ Cemil Koçak, *Türkiye'de İki Partili Siyasi Sistemin Kuruluş Yılları (1945-1950), İkinci Parti*, Cilt: 1, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 105-106.

⁹ Janet E. Hunter, *Modern Japonya'nın Doğuşu 1853'ten Günümüze*, İmge Kitabevi, Ankara, 2002, s. 56.

¹⁰ Fahir Armaoğlu, *20. Yüzyıl Siyasi Tarihi 1914-1980*, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara, 1983, s. 406.

¹¹ Hunter, *Modern Japonya'nın Doğuşu 1853'ten Günümüze*, s. 56.

¹² Armaoğlu, *20. Yüzyıl Siyasi Tarihi 1914-1980*, s. 456-457; Hunter, *Modern Japonya'nın Doğuşu 1853'ten Günümüze*, s. 28-29.

¹³ BCA, 030.10.1/225.263.2.

edilmesinin ardından diplomatik ilişkilerin yeniden tesisi için Japonya'ya giden Mennan Tebelen, 19 Eylül 1951'de yaptığı açıklamada barış antlaşmasının TBMM'de kabulünden sonra Türk Büyükelçiliği'nin yeniden açılacağını belirtti. Hatta daha önce kullanılan büyükelçilik binası, İkinci Dünya Savaşı sırasında yandığından yeni bir bina arayışına dahi girilmişti¹⁴. Türkiye Cumhuriyeti ve diğer Müttefik Devletler ile Japonya arasında imzalanan Barış Antlaşması 12 Mayıs 1952'de TBMM'de onaylandı ve 17 Mayıs'ta Resmi Gazete'de yayınlanarak yürürlüğe girdi¹⁵. Ardından 21 Ekim 1952'de Orgeneral İzzet Aksalur, Tokyo Büyükelçiliği'ne tayin edildi¹⁶. Aksalur, 6 Kasım 1952'de Tokyo'ya gitmek için Ankara'dan hareket etti¹⁷. 19 Mayıs 1953'te ise daha önce Japonya'nın Washington Ortaelçisi görevini yürüten Shinichi Kamimura Ankara Büyükelçisi olarak Londra üzerinden Ankara'ya geldi. Büyükelçi Londra'da basın mensuplarına yaptığı açıklamada savaştan önce Türkiye ile Japonya arasında dostane ilişkiler olduğuna değinerek şunları söyledi; *“Ben bu dostluğa bakarak Türk milletinin Japonya'ya karşı bugün de büyük bir dostluk duymakta olduğuna inanıyorum. İki memleket arasındaki münasebetleri takviye yolunda çalışmak imkânını bulduğumdan son derece memnunum”*¹⁸.

Bu tarihten itibaren Türk-Japon ilişkileri de giderek gelişmeye başladı. 26 Eylül 1956'de 7 kişiden oluşan Japon Parlamento Heyeti, İstanbul'a geldi. Heyetin amacı 14 ülkenin meclislerinde tetkiklerde bulunmaktı. Nitekim Türkiye'de iki gün kalacaklarını belirten Heyet Başkanı Jusiro Skoda, daha sonra Kahire, Bağdat ve Beyrut'a gideceklerini belirtmekteydi¹⁹.

Dönem içerisinde Türk-Japon ilişkilerindeki en önemli gelişmelerden biri Başbakan Adnan Menderes'in Japonya gezisi oldu. Japon Hükümeti tarafından yapılan davete olumlu karşılık veren Menderes, 19 Nisan 1957'de Japonya'ya gitti²⁰.

Menderes'in ziyareti Japonya tarafından büyük bir ilgiyle karşılandı. Öyle ki henüz Menderes gelmeden Japon basınında Menderes ve Türkiye'ye ilişkin geniş bilgilerin yer aldığı haberler yapılmaya başlandı. Japon Radyoları programlarında Türkiye saati yaparak Türkiye hakkında dinleyiciye bilgi vererek, Türk klasik ve modern müziğinden eserler yayınlamayı planlıyorlardı. Ziyaret öncesi açıklanan ziyaret programına göre Menderes, 21 Nisan'da saat 16.00'da Tokyo'ya ulaşacak, Japonya Başbakanı Nabosuke Kishi tarafından karşılanacak, Nihon Üniversitesi tarafından Menderes'e Fahri Doktorluk unvanı verilecek ve Menderes, 25 Nisan'da bir basın toplantısı düzenledikten sonra Kore'ye hareket edecekti²¹.

Menderes'e ayrıca Japonya Bakanlar Kurulu tarafından Japonya'nın en büyük nişanı olan “Doğan güneş” nişanının birinci rütbesi verilmesi kararı alınmıştı²².

Japonya Başbakanı Kishi ise Anadolu Ajansı'na verdiği demecinde Menderes'in ziyaretinden duyduğu memnuniyeti şu sözlerle dile getiriyordu; *“Başvekil Menderes'in*

¹⁴ Milliyet Gazetesi, 20 Eylül 1951, Sayı: 487; Resmi Gazete, 17 Mayıs 1952, Sayı: 8112.

¹⁵ Resmi Gazete, 17 Mayıs 1952, Sayı: 8112.

¹⁶ Akşam, 22 Ekim 1952, Sayı: 12229.

¹⁷ Milliyet, 7 Kasım 1952, Sayı: 896.

¹⁸ Milliyet, 14 Mayıs 1953, Sayı: 1084; Milliyet, 20 Mayıs 1953, Sayı: 1090.

¹⁹ Milliyet, 27 Eylül 1956, Sayı: 2286.

²⁰ Milliyet, 20 Nisan 1958, Sayı: 2854.

²¹ Milliyet, 18 Nisan 1958, sayı: 2852.

²² Milliyet, 18 Nisan 1958, sayı: 2852.

davetimizi kabul ederek Japonya'ya ziyaret etmesinden fevkalade memnunuz. Japonya ile Türkiye arasında, siyasi ve iktisadi sahalarda olduğu gibi kültürel sahada da manevi bir dostluk mevcuttur. Japon milleti Türkiye ve Türk halkına karşı en derin ve en samimi dostluk hisleriyle bağlıdır. Bu ziyaret iki memleket arasındaki karşılıklı itimad ve anlayışı kuvvetlendirecektir. Kısa sürecek bu ziyaret esnasında Türk Başvekilinin Japonya'ya tanyacağına ümit ediyorum. Başvekil Menderes ve beraberindeki heyeti Tokyo'da beklerken, Türk hükümetine ve Türk milletine samimi duygularımın iblağını rica ederim.²³”

Adnan Menderes, beraberindeki heyetle birlikte Japonya'ya da kapsayacak olan Uzak Doğu seyahati için 19 Nisan 1957'de Japonya'ya gitmek için yola çıktı²⁴. Heyetin 21-25 Nisan'da Japonya, 25-28 Nisan'da Güney Kore ve ardından 28 Nisan-1 Mayıs'ta da Formoza'ya ziyaret etmesi hedefleniyordu²⁵. Başbakan'ın Uzakdoğu seyahati sırasında başbakanlığa Milli Savunma Bakanı Ethem Menderes vekâlet edecekti²⁶.

Heyet 21 Nisan'da Tokyo'ya ulaştı. 22 Nisan'da Adnan Menderes, Japon İmparatoru Hirohito ile görüştü ve beraberindeki heyeti imparatora tanıttı. Öğle yemeğini imparator ve imparatoriçe ile birlikte yiyen Menderes'e, Tokyo Fahri Hemşeriliği ve Nihon Üniversitesi fahri doktorluğunun yanı sıra Doğan Güneş nişanı verildi²⁷.

Nihon Üniversitesi'ndeki merasim sırasında konuşma yapan rektör Dr. Bunpei Kure, Türkiye'nin son 9 yılda yapmış olduğu çalışmaları övdü. Buna karşılık Menderes ise Türkiye'nin Japonya'ya ilişkin duyduğu hayranlığı ve Japonya'nın son yıllardaki süratli kalkınmasından duyduğu memnuniyeti dile getirerek; *“Japonya'nın bu manevi varlığını yapan, idame ettiren daima daha ileri bir seviyeye çıkarmaya gayret eden ve bunda muvaffak olan müesseseler de bugün lütuf kârlığınız sayesinde benim de ailesi meyanına alındığım Nihon Üniversitesi gibi büyük tesislerdir. Nihon Üniversitesi'nin fahri doktorluk unvanını taşımakla daima büyük şeref ve iftihar duyacağımdan emin olabilirsiniz. Gerek size, gerek*

²³ Milliyet, 18 Nisan 1958, sayı: 2852.

²⁴ Milliyet, 20 Nisan 1958, Sayı: 2854; Adnan Menderes ise Uzak Doğu seyahatine çıkan heyette yer alan isimler şunlardı; Dışişleri Bakanı Fatih Rüştü Zorlu, Basın-Yayın ve Turizm Bakanı Sıtkı Yırcalı, İzmir Milletvekili Muammer Çavuşoğlu, Afyon Milletvekili Arif Demire, Muğla Milletvekili Nuri Özsan, İstanbul Milletvekili Celal Ramazanoğlu, Bursa Milletvekili Haluk Şaman, Balıkesir Milletvekili Halil İmre, İstanbul Milletvekili Nizamettin Ali Sav, İstanbul Milletvekili Tahsin Yazıcı, İstanbul Milletvekili Mithat Perin, Muğla Milletvekili Burhan Belge, İzmir Milletvekili Osman Kapanı, Denizli Milletvekili Hamdi Sancar, Antalya Milletvekili Burhanettin Onar, Dışişleri Bakanlığı Kâtipi Umumisi Melih Esenbel, İkinci Ordu Kumandanı Orgeneral Rüşti Erdelhun, İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi Dekanı Ord. Profesör Dr. E. Şerif Egeli, Havadis Gazetesi Baş Muharriri Mümtaz Faik Fenik Başbakanlık Özel Kalem Müdürü Muzaffer Ersü, Dışişleri Bakanlığı İkinci Daire Genel Müdürü İlhan Savut, Dışişleri Bakanlığı Dördüncü Daire Genel Müdürü Ziya Tepedelen, Başbakanlık Özel Kalem Müdür Muavini Şefik Fenmen, Basın-Yayın ve Turizm Bakanlığı Özel Kalem Müdürü Tevfik Ertürk, Dışişleri Bakanlığı Kâtipi Umumilik Kalem Müdürü Sermet Pasin, Dışişleri Bakanlığı Ticaret ve Ticari Anlaşmalar Dairesinden Yüksel Menderes, Anadolu Ajansı Umum Müdürü Şerif Arzık, Basın-Yayın ve Turizm Genel Müdürlüğü Mütercimlerinden Erdoğan Ulus, Hayat Mecmuasından Suavi Soner, Başbakanlık Özel Kalem Müdürlüğü Şeflerinden Yurnanur Genya, Fotoğrafçı Mehmet Serenkök ve Adnan Atar, Silimci Hüseyin Tutar, Emniyet Memuru Kenan Öztürkmen, Emniyet Memuru Naci Özveren ve Müstahdem Kazım Nefes. BCA, 030.18.01/148.21.14.

²⁵ Milliyet, 20 Nisan 1958, Sayı: 2854.

²⁶ Milliyet, 20 Nisan 1958, Sayı: 2854.

²⁷ Milliyet, 23 Nisan 1958, Sayı: 2855.

üniversite tedris heyeti azasına şahsıma karşı gösterilen bu teveccüh dolayısıyla derin şükranlarımı arz ederim” dedi²⁸.

Başbakan Adnan Menderes’in ziyareti Türk-Japon ilişkileri açısından oldukça önemli gelişmelere zemin hazırladı. 23 Nisan’da Japon Başvekili Nebusuke ile yapılan görüşmelerde bilhassa ekonomik ilişkilerin geliştirilmesi üzerinde duruldu. Bu amaçla bir komisyon kurulmasına karar verildi. Ayrıca bir kültür anlaşması imzalanması için çalışmalar yapılması kararı alındı²⁹. Türkiye Dışişleri Bakanı Fatih Rüştü Zorlu ve Japonya Dışişleri Bakanı Fujiyama’nın da bulunduğu bu görüşmenin ardından Menderes ve beraberindeki heyet bir kültür ve turizm şehri olan Nikko’ya hareket etti. Menderes yine aynı gün Tokyo’da bulunan sanayi tesislerini gezdi³⁰.

24 Nisan’da ise Türk Heyeti’nde bulunan milletvekilleri Japon Ayan ve Temsilciler Meclisi başkanlarını ziyaret ettiler. Japon Mebusan Meclisi Başkanı, iki ülke arasındaki dostluğun güçlendirilmesine vurgu yaparken, Türk milletvekilleri adına konuşan Burhanettin Onat, Türkiye ile Japonya arasındaki ilişkinin kuvvetlendirilmesinin dünya barışına da katkı sağlayacağını belirtti³¹. Türk heyetinde bulunan bir diğer isim olan İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi Dekanı Profesör Ekrem Şerif Egeli ise Tokyo ve Nihon Üniversitelerine ziyaretlerde bulundu ve her iki üniversitenin rektörünü Türkiye’ye davet etti³².

Başbakan Adnan Menderes’in Japonya ziyareti, hem Türkiye hem de dünya basımında da yer buldu. Görüşmelerin içeriğine değinen yerli ve yabancı gazetelerde bu ziyaretin amaçlarından biri de Uzak Doğu’da Milliyetçi Çin, Güney Kore ve Japonya’nın bir pakt kurmasına öncülük edilmesi olarak değerlendirildi. Ayrıca Türkiye’nin Japonya’dan iktisadi yardım hususunda çalışmalar yürüttüğü ve bunlara olumlu cevap alınacağı da satır aralarında geçiyordu³³. Menderes’in Japonya ziyareti 25 Nisan’da son buldu ve aynı gün Adnan Menderes, Uzak Doğu seyahatine devam etmek için Güney Kore’ye hareket etti³⁴.

Türkiye ile Japonya arasındaki ziyaretler ilerleyen yıllarda da devam etti. Milli Savunma Bakanı Ethem Menderes, Japonya’yı ziyaret ederek 6 Nisan 1959’da Japonya Dışişleri Bakanı ve milletvekilleri ile görüştü. Aynı zamanda Tokyo’daki Megura Füze Araştırma Enstitüsü’ne bir ziyaret gerçekleştirdi³⁵.

Milli Savunma Bakanı Ethem Menderes’in ardından ise TBMM Başkanı Refik Koraltan Japonya’ya bir ziyaret gerçekleştirdi. 23 Eylül 1959’da İmparator Hirohito tarafından Tokyo Sarayı’nda kabul edilen Koraltan’ın ardından Japon Başbakanı Nabosuke Kishi ile de bir görüşme gerçekleştirdi³⁶. Diplomatik ilişkilerin yeniden kurulmasıyla birlikte ilişkiler olumlu yönde hızla ilerlerken acı bir olay yaşandı. Tokyo Büyükelçimiz Süreyya Anderiman ve eşi 28 Eylül 1959’da Tokyo’daki büyükelçilik binasında intihar ederek

²⁸ Milliyet, 23 Nisan 1958, Sayı: 2855.

²⁹ Milliyet, 24 Nisan 1958, Sayı: 2856.

³⁰ Milliyet, 24 Nisan 1958, Sayı: 2856.

³¹ Milliyet, 25 Nisan 1958, Sayı: 2857.

³² Milliyet, 25 Nisan 1958, Sayı: 2857.

³³ Milliyet, 25 Nisan 1958, Sayı: 2857.

³⁴ Milliyet, 25 Nisan 1958, Sayı: 2857.

³⁵ Milliyet 07 Nisan 1959, Sayı: 3201.

³⁶ Milliyet, 24 Eylül 1959, Sayı: 3366.

yaşamlarına son verdi³⁷. İntiharların sebebi olarak basında çeşitli haber çıksa da net bir açıklama olmadı³⁸.

Bu olay üzerine Japon İmparatoru da Cumhurbaşkanı Celal Bayar'a bir taziye mektubu gönderdi. Türk Büyükelçiliği'ne de taziyesini ilettili³⁹. Süreyya Anderiman'ın vefatının ardından Rasim Fenmen, Geçici Maslahatgüzar olarak 25 Nisan 1960'a kadar görev yaptı. Ardından Tokyo Büyükelçiliği'ne Nejad Kemal Kavur atandı. Kavur 1962 yılına kadar bu görevi sürdürdü⁴⁰.

2. Türk-Japon İktisadi İlişkileri

San Francisco Barış Antlaşması'nın imzalanmasıyla birlikte ticari ilişkilerde de gelişme olmaya başladı. 22 Ekim 1951'de Tekel İdaresi, Maryados gemisiyle Japonya'ya 10.000.000 kilo tuz ihraç etti. Tekel'in ilerleyen günlerde yine aynı miktarda tuzu Japonya'ya göndereceği basında yer aldı⁴¹. Türk-Japon ticari ilişkilerinde tuz önemli bir ihraç ürünü oldu. Bu ticaret ilerleyen süreçte de devam etti⁴².

Japonya ile ticari ilişkilerin arttırılmasına ilişkin hükümetler nezdinde de görüşmeler oldu. 1952 yılında iki ülke arasında bir ticaret anlaşmasının imzalanması için mektuplar yoluyla girişimler başladı. Ayrıca Türkiye'nin Tokyo Büyükelçiliği ve Japonya'nın Ankara Büyükelçiliği de bu hususta girişimler de bulundular. Görüşmelerde iki ülke arasında yapılacak ticarete hangi malların ne miktarda satılacağına ilişkin temaslar oldu. Türkiye, Japonya ile ticaretini geliştirerek hem Avrupa'dan daha ucuza mal temin etmeyi hem de ihraç yoluyla ülkeye girecek doları arttırmayı planlıyordu⁴³. İlerleyen günlerde Japonya'dan bir heyet ticaret anlaşması yapmak üzere Türkiye'ye gelecekti. Türkiye adına müzakereleri yürütmek üzere 25 Şubat 1953'te Dışişleri Vekâleti Umumi Katib Elçi Haydar Görk görevlendirildi⁴⁴. Ardından 8 Mart 1953'te 12 kişilik bir Japon Ticaret heyeti İstanbul'a geldi ve 15.30'da Ankara'ya hareket etti⁴⁵. Japon Nakliyat İşleri Müdürü Asao başkanlığındaki heyette Tokyo'nun tanınmış iş adamları da bulunmaktaydı⁴⁶. Japon heyetinin görüşmelerinin ardından Türk ve Japon heyetleri arasında 11 Mart 1953'te müzakereler başladı. Bu müzakerelere hükümeti temsilen Dışişleri Bakanlığı Umumi Kâtip Muavini Haydar Görkün Başkanlığında, Ticaret Anlaşmalar Umum Müdürü Turgut Menemencioglu, Umum Müdür Muavini Deniz Tunalıgil, Ekonomi ve Ticaret Vekâleti Ticari Anlaşma Müşavirleri Fuat Ünal, Sami Özensel, Merkez Bankası Mümessili Behzat Bayer ve Maliye Vekâleti

³⁷ Milliyet, 29 Eylül 1959, Sayı: 3371.

³⁸ Milliyet, 29 Eylül 1959, Sayı: 3371.

³⁹ Milliyet, 01 Ekim 1959, sayı:3373.

⁴⁰ Tomoyuki Abe, *Japonya ve Türkiye (Dün, Bugün Yarın)*, Japonya Büyükelçiliği, Ankara, 2004, s. 39; <http://tokyo.be.mfa.gov.tr/Mission/MissionChiefHistory> (Erişim Tarihi: 17 Ekim 2019).

⁴¹ Milliyet, 23 Ekim 1951, Sayı: 520.

⁴² Tekel Genel Müdürlüğü, Ocak 1952-Nisan 1952 arası Japonya ve İsrail'e 22.000.000 kilo tuz ihraç edildiğini bildirmekteydi. Milliyet, 09 Mayıs 1952, Sayı: 719.

⁴³ Milliyet, 23 Temmuz 1952, Sayı: 792.

⁴⁴ BCA, 030.18.01/131.15.16.

⁴⁵ Milliyet, 09 Mart 1953, Sayı: 1018.

⁴⁶ Milliyet, 24 Şubat 1953, Sayı: 1005; Milliyet, 10 Mart 1953, Sayı: 1019.

Müessili Hüseyin Türkten katıldı. İmzalanacak anlaşmayla Türkiye'den Japonya'ya pamuk ihraç edilmesi ve 50.000.000 dolar döviz elde edilmesi planlanıyordu⁴⁷.

Türk Japon heyetlerinin görüşmeleri devam ederken Japon Heyeti'nden isimlerden bazıları 11 ve 12 Mart'ta İstanbul'a gittiler⁴⁸. Burada Heyet Başkanı Asao, basına yaptığı açıklamada Türkiye'den alacakları ürünlerin fiyat olarak çok cazip olduğu ve buna karşılık Türkiye'ye ihtiyaç duyduğu malları verebileceklerini söyledi⁴⁹. Heyet 13 Nisan 1953'te İstanbul'da da bir dizi görüşme gerçekleştirdi ve İstanbul'da bir Japon ticaret ataşeliğinin açılması için girişimlere başlandı. Daha sonra heyetten bazı isimler Türkiye'den ayrılırken diğerleri ise çalışmalara devam etmek üzere kaldılar⁵⁰.

Türkiye ile Japonya arasında yapılan görüşmeler neticesinde ticaretin serbest dolar esasına göre yapılamayacağı, takas usulüyle olacağı kararı alındı. Konuya ilişkin açıklama yapan Ekonomi ve Ticaret Vekâleti, Türkiye'nin Japonya'ya pamuk satacağını buna karşılık ise kamyon, demir malzeme, makine gibi ürünler almak istediklerini ancak Japonya'nın ise boncuk ve oyuncak satmak istediğini söyledi⁵¹.

Ancak iki ülke arasındaki ticari ilişkilerin geliştirilmesi ve Türk pamuğunun Japonya'da tanıtılması için Ekonomi ve Ticaret Vekâleti, Ağustos 1953'te, 1952 mahsulünden Japonya'ya yapılacak pamuk ihracatına izin verdi⁵². Hemen ardından Çukurova Pamuk Tarım Satış Kooperatifi karşılığında kamyon almak üzere Japonya'ya büyük bir pamuk satışı gerçekleştirdi⁵³. Hükümetin kararının ardından pamuk ticaretinde gelişme oldu. Ekim 1953'te ise Japonya'ya iki parti 6600 ton pamuk satılmasına ve bu miktarın serbest dövizle karşılığı oranında da mal alınması karar verildi. Türkiye'nin Japonya'dan ithal edeceği ürünlerin %40'ı pamuklu mensucat, %35'i kamyon yedek parçaları, % 20'si mensucat makinesi ve %5'i de porselen eşya ve matbaa mürekkebi olacaktı⁵⁴.

Türkiye'de Japonya'ya 20.000.000 dolarlık pamuk ihraç edecek ve karşılığında ise "Pamuklu mensucat, kamyon ve yedek aksamı, akümülatör, otomobil iç ve dış lastikleri, jeneratör traktör, iplik ve dokuma makineleri" alacaktı. Yine Çukurova Pamuk Tarım Kooperatifi de Japonya'ya sattığı 15.000 ton pirince karşılık Japonya'dan "100 bin dolarlık buzdolabı, 125 bin dolarlık oto ve kamyon şaseleri, 100 bin dolarlık yün mensucat, 100 bin dolarlık traktör, 100 bin dolarlık pamuklu mensucat, 50 bin dolarlık radyo ve 50 bin dolarlık petrol sobası" alacaktı⁵⁵.

Diğer yandan Türkiye'ye gelen Japon Ticaret Heyeti ile müzakereler de devam etmekteydi. Milliyet gazetesinin 15 Aralık 1953'te duyurduğu habere göre Japonya ile pamuk ihracı konusunda anlaşmaya varılmıştı. Ayrıca artık ticaretin serbest dolara göre

⁴⁷ Milliyet, 11 Mart 1953, Sayı: 1020.

⁴⁸ Akşam, 12 Mart 1953, Sayı: 12370.

⁴⁹ Akşam, 13 Mart 1953, Sayı: Belirtilmemiş.

⁵⁰ Milliyet, 14 Mart 1953, Sayı: 1023.

⁵¹ Milliyet, 15 Mayıs 1953, Sayı: 1085.

⁵² Milliyet, 06 Ağustos 1953, Sayı: 1166.

⁵³ Milliyet, 17 Ağustos 1953, Sayı: 1177.

⁵⁴ Akam, 20 Ekim 1953, Sayı: 12587.

⁵⁵ Milliyet, 26 Aralık 1953, Sayı: 1305.

yapılması hususunda da anlaşmaya varılmıştı⁵⁶. Ancak anlaşmanın imzalanarak yürürlüğe girmesi biraz daha zaman alacaktı.

Japon ticaret heyetlerinin Türkiye'ye ziyaretlerinin yanı sıra Türk ticaret heyetleri de Japonya'da temaslarda bulundular. 7 Ocak 1954'te Türkiye'ye dönen manifatura tacirleri beraberinde Japon iş adamlarını da getirdi ve Türkiye ile kurulacak olan ticari ilişkilerin geliştirilmesine katkı sağladı⁵⁷.

13 Ocak 1954 itibarıyla Türkiye, Japonya'ya 3000 ton pamuk ihraç etmişti. Mersin ve İskenderun Limanlarında gönderilmeyi bekleyen 3500 ton daha pamuk vardı. Türkiye karşılığı 7.000.000 TL olan bu ürünlerin bedeli olarak Japonya'dan manifatura, kamyon ve otomobil lastiği, gemi türbinleri, balık avı için kullanılacak malzeme ve mürekkep alacaktı⁵⁸.

Türkiye ile Japonya arasındaki ticaret ilişkilerindeki bir diğer ihraç ürünü ise buğdaydı. Nitekim Türkiye, numune olarak 100 ton buğdayı 1954 yılı başında Japonya'ya göndermişti⁵⁹. Ayrıca 1 Haziran 1954-15 Kasım 1954 arasında Japonya'ya 16 ton afyon satışı yaptı⁶⁰.

1 Şubat 1955'te Türkiye'ye yeni bir Japon Ticaret Heyeti geldi. Heyetin geliş amacı Türkiye ile Japonya arasında bir ticaret anlaşması imzalanmasına ilişkin görüşmelerde bulunmaktı. Heyette bulunanlardan T. İshii anlaşmayla ilgili olarak; "*Japonya ile Türkiye arasında imzalanacak olan ticaret anlaşmasının ilk hazırlıkları ikmal edilmiştir. Bazı formalitelerin tamamlanması için imza merasimi biraz geçecektir*" diyerek yukarıda belirttiğimiz anlaşma hususunda artık son aşamalara geldiğini söyledi⁶¹.

Çalışmalar neticesinde 8 Şubat 1955'te Türkiye ile Japonya arasındaki ticaret ve tediye anlaşmaları imzalandı⁶². Anlaşmalar, 31 Temmuz 1956'ya kadar yürürlükte kalacak ve bu tarihten 2 ay önce feshedilmezse bir yıllık sürelerle uzatılmış olacaktı. Ticaret Anlaşmasıyla iki ülke arasında, ilk altı aylık Ticari Mübadeleler Programı da belirlenmişti. Buna göre Türkiye, ilk altı ay içerisinde Japonya'ya 6.550.000 dolarlık ihracat yapacaktı. Bu ihraç ürünleri ise şunlardı; hububat, buğday, pamuk, tuz, yağlı tohumlar, yün ve tiftik, krom cevheri ve diğer cevherler, deriler ve kösele, tütün. Türkiye buna karşılık olarak Japonya'dan 6.550.000 dolarlık ürün alacaktı. Bu ürünler ise şunlardı; makine ve aksamı, demir ve çelik, kimyevi gübreler ve diğer kimyevi ve eczaî mamuller, kamyon ve otomobiller için iç ve dış lastikleri, porselen, zirai mahsuller, gazete kâğıdı, diğer kâğıtlar, adi matbaa kâğıdı, ambalaj kâğıdı, karton kâğıdı vs.⁶³. Anlaşma içeriği incelendiğinde Türkiye'nin dönem içerisinde Japonya'ya ham madde satarken Japonya'dan işlenmiş ürün ve teknolojik ürünler alacağı görülmektedir. Ancak anlaşma istenildiği gibi uygulanmadı. Bu durumda, ABD'nin Japonya'ya uyguladığı sınırlamalar etkili oldu⁶⁴. Mevcut ticaret anlaşmalarının ihtiyacı

⁵⁶ Milliyet, 15 Aralık 1953, Sayı: 1294.

⁵⁷ Milliyet, 08 Ocak 1954, Sayı: 1318.

⁵⁸ Milliyet, 13 Ocak 1954, Sayı: 1323.

⁵⁹ Milliyet, 26 Şubat 1954, Sayı: 1367.

⁶⁰ Milliyet, 21 Kasım 1954, Sayı: 1620.

⁶¹ Milliyet, 01 Şubat 1955, Sayı: 1692.

⁶² BCA, 030.18.01.02/138.130.2.

⁶³ Resmi Gazete, 7 Mayıs 1955, Sayı: 9000.

⁶⁴ Milliyet, 09 Mayıs 1955, Sayı: 1789.

karşılama üzerine 7 Mart 1956'da Türkiye ile Japonya, anlaşmada yeni düzenlemeler yaptı⁶⁵.

Türkiye ile Japonya arasındaki ticari ilişkilerin bir diğer kalemi ise inşa ettirilen şileplerdi. 13 Mayıs 1955'te Japon firmasına inşa ettirilen 3500 tonluk Denizli şilebi denize indirildi. Amasya şilebinin ise omurgası merasimle konuldu⁶⁶. Dönem içerisinde Japonya'da pek çok şilep yaptırıldı. Denizcilik Bankası tarafından yaptırılan bu şilepler yapımı tamamlandıktan sonra Türkiye'ye gönderildi⁶⁷. 1955 Temmuz ayında Denizcilik Bankası, bir Japon firmasına 73.900 ton olan 9 yeni gemi siparişi verdi. Gemilerin 4'ünün 1956, 5'inin 1957 yılında teslim edilmesi planlanıyordu⁶⁸.

25 Eylül 1955'te Ankara'ya gelen Japon Ticaret Heyeti ile Toprak Mahsulleri Ofisi'nden alınacak hububat hususunda görüşmeler yapıldı. Basından edinilen bilgilere göre Japonya ile süren görüşmeler olumluydu⁶⁹. 4 Ekim 1955'te son bulan görüşmelerde anlaşma sağlandı. Buna göre Japonya, Toprak Mahsulleri Ofisi'nden yüklü miktarda afyon alacak ve karşılığında da makine, yedek parça ve pamuklu dokuma ürünleri verecekti⁷⁰.

Yapılan anlaşmalar Türkiye ile Japonya arasındaki ticareti olumlu yönde etkiledi ve iki ülkenin ticaret hacmi giderek artmaya başladı⁷¹. 21 Kasım 1955'te, mevcut ticaret ve ödeme anlaşmaları ile iki ülke arasındaki borçları görüşmek üzere Japonya İthalat-İhracat Bankası İdare Meclisi Başkanı Yauno Giwa ve muavini Türkiye'ye geldiler⁷². Heyet aynı zamanda Denizcilik Bankası yetkilileriyle de bir görüşme gerçekleştirdi⁷³.

Bir yandan ticaret anlaşmaları imzalanırken bir yandan da Japonya'da yaptırılan şilepler Türkiye'ye teslim edildi. 29 Ekim 1955'te Deniz Nakliyatı T.A.O. tarafından yaptırılan 5500 tonluk Sakarya şilebi Türkiye'ye ulaştı. Denizli Şilebi ise 30 Ekim'de gelecekti⁷⁴. 30 Ocak 1956'de ise Kayseri, 20 Mart 1956'da, Amasya şilebi teslim edildi⁷⁵. 10 Mayıs 1956'da ise Denizcilik Bankası tarafından Japonya'da yaptırılan Batman tankeri merasimle teslim edildi. Batman tankeri, Türk Ticaret Filosu'na ait tonaj bakımından en büyük gemi oldu⁷⁶.

Ancak Japonya firmasından alınan gemiler, zaman içerisinde çok sık arıza vermeye başladı. Nitekim bu durum üzerine gemileri satın alan Denizcilik Bankası yetkililerine soruşturma açıldı. Yapılan çalışmalarda gemilerin satın alınmaması gereken kadar bozuk durumda olduğuna karar verildi⁷⁷.

03 Ekim 1959'da, Japonya Demir ve Çelik Sanayisinde faaliyet gösterenler ve dünyanın en büyük çelik fabrikalarından biri olan Yuwata Demir ve Çelik Fabrikası Baş

⁶⁵ Milliyet, 08 Mart 1956, Sayı: 2088.

⁶⁶ Milliyet, 11 Mayıs 1955, Sayı: 1791; Milliyet, 14 Mayıs 1955, Sayı: 1794.

⁶⁷ Milliyet, 19 Temmuz 1955, Sayı: 1858.

⁶⁸ Milliyet, 23 Temmuz 1955, Sayı: 1862.

⁶⁹ Milliyet, 27 Eylül 1955, Sayı: 1925.

⁷⁰ Milliyet, 05 Ekim 1955, Sayı: 1933.

⁷¹ Milliyet, 18 Kasım 1955, Sayı: 1977.

⁷² Milliyet, 22 Kasım 1955, Sayı: 1981.

⁷³ Milliyet, 23 Kasım 1955, Sayı: 1982.

⁷⁴ Milliyet, 30 Kasım 1955, Sayı: 1989.

⁷⁵ Milliyet, 20 Mart 1956, Sayı: 2100.

⁷⁶ Milliyet, 10 Mayıs 1956, Sayı: 2151.

⁷⁷ Milliyet, 04 Temmuz 1958, Sayı: 2924.

Müşaviri Mr. Vagamata Başkanlığındaki 5 kişilik bir heyet, Türkiye'ye geldi⁷⁸. Japon sanayiciler Türkiye'ye yatırım yapmak istediklerini söyleyerek mevcut yatırım alanlarını şu şekilde belirttiler;

“1-Türkiye'nin her şehrini birbirine bağlayacak büyük bir demiryolu şebekesi kurmak.

2-Karabük demir ve çelik fabrikasının memleket ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için mezkur fabrikaya ilaveler yapmak ve geniş kapasiteli bir demir çelik fabrikası kurmak.

3- Türkiye'de en az sekiz katlı olmak üzere çelikten blok apartmanlar ve iş hanları inşa etmek⁷⁹.

Türkiye ilerleyen yıllarda da gemi almaya devam etti. Aralık 1959'da Japonya'nın Uraga firmasından 70 yıl vadeyle 12.750.000 dolara 1 petrol tankeri, 8000 tonluk iki gemi ve 5000 tonluk 4 gemi alınması hususunda anlaşmaya varıldı. Gemilerin Mayıs ayı içerisinde teslim edilmesi bekleniyordu⁸⁰. Mart 1960'da Japon Hitachi firması ile Pendik ve civarında 1961'de bir tersane yapımına başlanması hususunda anlaşmaya varıldı⁸¹. Ancak bu tersanenin yapımı gerçekleşmedi.

1948-1960 arası Türkiye'nin Japonya ile İhracat ve İthalatı⁸²

Yıl	İhracat (TL)	İthalat (TL)
1948	207.305	10.738.371
1949	481.279	2.541.779
1950	5.848.396	39.528
1951	8.120.785	579.095
1952	704.000	561.000
1953	19.733.600	1.656.203
1954	7.341.000	14.689.361
1955	3.002.000	9.368.000
1956	2.704.000	27.416.000
1957	4.640.000	3.895.000
1958	642.000	2.251.000
1959	6.669.000	4.999.000
1960	2.304.000	7.800.000

İki ülke arasındaki ithalat ve ihracat verilerine göre diplomatik ilişkilerin yeniden kurulduğu 1951'de Türkiye'nin Japonya'ya ihracatı 8.120.785 TL iken 1953'te 19.733.600 TL'ye çıktı. Ancak 1958'de 642.000 TL'ye kadar düştü. 1960'da ise 2.304.000 TL'ye çıktı. Türkiye'nin Japonya'dan ithalatı ise 1951'de 579.095 TL iken 1956'da en yüksek seviyeye ulaştı ve 27.416.000 TL oldu. Ancak 1960'da 7.800.000 TL'ye geriledi.

⁷⁸ Milliyet, 04 Ekim 1959, Sayı: 3376.

⁷⁹ Milliyet, 05 Ekim 1959, Sayı: 3377.

⁸⁰ Milliyet, 23 Aralık 1959, Sayı: 3456; Milliyet, 03 Ocak 1960, Sayı: 3467.

⁸¹ Milliyet, 16 Mart 1960, Sayı: 3540.

⁸² TBMM Zabıt Ceridesi, Cilt: 8, Devre: 10, İçtima: 2, İnikat: 13, 12. 12. 1955, s. sayısı: 3; T.C Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü, *Dış Ticaret, Yıllık İstatistik 1960 ve 1960 Ekim, Kasım ve Aralık Ayı*, Seri: 1, Özel Ticaret, Madde ve Memleketler İtibarile İthalat ve İhracat, s. 28.

Bu veriler ışığında Türkiye ile Japonya arasındaki ticaret hacminin yapılan anlaşmalar ve görüşmelere rağmen yıllar içinde dalgalı bir seyir takip ettiği ve istenilen düzeye ulaşmadığı görülebilir. Öyle ki 1951-1960 arası dönemde Japonya'nın Türkiye'nin toplam ihracatındaki payı en fazla %1.8, ithalatındaki payı ise en fazla %2.4 oldu⁸³.

Sonuç

Türkiye ile Japonya arasında Atatürk döneminde başlayarak olumlu bir hava içinde gelişen ilişkiler, İkinci Dünya Savaşı nedeniyle bir durgunluk dönemine girdi. Türkiye 1945'e kadar tarafsızlığını korusa da hem iki ülke arasındaki mesafenin bilhassa ticari ilişkileri arttırmak için oldukça uzun olması hem de açık denizlerde devam eden savaşın bu ticareti olumsuz yönde etkilemesi iki ülke arasındaki ilişkilerin gelişmesine engel oldu. 1945'te ise Türkiye, Japonya'ya savaş ilan etti. Ancak Türkiye'nin amacı savaşa fiili olarak dâhil olmak değil savaş sonrası oluşturulacak yeni düzende uluslararası toplantılara katılmayı sağlamaktı. Savaşın sona ermesinin ardından Japonya bir süre işgal yönetimi altında kaldı. San Francisco Konferansında yapılan barış görüşmeleri sırasında ise Türkiye ile Japonya arasında diplomatik ilişkilerin tesis edilmesi için girişimler başladı. 8 Eylül 1951'de barış anlaşmasının imzalanması ve ardından anlaşmanın 12 Mayıs 1952'de TBMM'de onaylanmasından sonra iki ülke karşılıklı büyükelçilikler açtılar. Böylece iki ülke arasındaki ilişkilerin geliştirilmesi hususunda önemli bir adım atılmış oldu. İki ülkenin devlet adamları karşılıklı ziyaretlerle bu ilişkilerin arttırılmasına katkı sağladı. Nitekim bu ziyaretlerin en önemlisi 21-25 Nisan 1958'de Başbakan Adnan Menderes'in Uzakdoğu ziyareti sırasında Japonya'ya da bir ziyarette bulunmasıydı. Menderes, Japonya'da yaptığı temaslarda iki ülke arasında iktisadi, siyasi ve kültürel ilişkilerin geliştirilmesi amacıyla çaba sarf etti. Menderes'in ardından Türk Hükümeti'nden bakanlar ve temsilciler ve Japonya'dan da pek çok hükümet üyesi ve temsilci Türkiye'ye ziyaretlerde bulunarak aynı amaçlarla görüşmeler gerçekleştirdi. İktisadi ilişkiler ise İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra artsa da istenilen seviyeye ulaşamadı. Dönem içerisinde Türkiye ve Japonya arasındaki ticaret daha çok takas usulüyle yapıldı. Türkiye bu dönemde Japonya'ya pamuk, buğday, afyon, tuz, tütün gibi tarım ürünleri ve çeşitli hammaddeler satarken Japonya'dan kamyon, gemi, matbaa ürünleri, otomobiller için yedek parça, iplik ve dokuma makineleri gibi sanayi ürünleri aldı.

⁸³ Türkiye İstatistik Kurumu, *İstatistik Göstergeler 1923-2011*, Türkiye İstatistik Kurumu Matbaası, Ankara, 2012, s. 500,510.

Kaynaklar

1- Arşiv Belgeleri

BCA, 030.18.01.02/138.130.2.

BCA, 030.10.1/225.26.3.2.

BCA, 030.18.01/131.15.16.

BCA, 030.18.01/148.21.14.

2- Resmi Yayınlar

T.C Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü, *Dış Ticaret, Yıllık İstatistik 1960 ve 1960 Ekim, Kasım ve Aralık Ayı*, Seri: 1, Özel Ticaret, Madde ve Memleketler İtibarıyla İthalât ve İhracat.

TBMM Zabıt Ceridesi, Cilt: 8, Devre: 10, İçtima: 2, İnikat: 13, 12. 12. 1955, s. sayısı: 3.

Türkiye İstatistik Kurumu. (2012). *İstatistik Göstergeler 1923-2011*, Türkiye İstatistik Kurumu Matbaası, Ankara.

3- Süreli Yayınları

Akşam, 22 Ekim 1952, Sayı: 12229.

Akşam, 12 Mart 1953, Sayı: 12370.

Akşam, 13 Mart 1953, Sayı: Belirtilmemiş.

Milliyet, 23 Aralık 1959, Sayı: 345.

Milliyet, 20 Eylül 1951, Sayı: 487.

Milliyet, 23 Ekim 1951, Sayı: 520.

Milliyet, 09 Mayıs 1952, Sayı: 719.

Milliyet, 23 Temmuz 1952, Sayı: 792.

Milliyet, 7 Kasım 1952, Sayı: 896.

Milliyet, 09 Mart 1953, Sayı: 1018.

Milliyet, 24 Şubat 1953, Sayı: 1005.

Milliyet, 10 Mart 1953, Sayı: 1019.

Milliyet, 11 Mart 1953, Sayı: 1020.

Milliyet, 13 Mart 1953, Sayı: 1022.

Milliyet, 14 Mart 1953, Sayı: 1023.

Milliyet, 14 Mayıs 1953, Sayı:1084.

Milliyet, 15 Mayıs 1953, Sayı: 1085.

Milliyet, 20 Mayıs 1953, Sayı: 1090.

Milliyet, 06 Ağustos 1953, Sayı: 1166..

Milliyet, 17 Ağustos 1953, Sayı: 1177.

Milliyet, 20 Ekim 1953, Sayı: 1238.

Milliyet, 15 Aralık 1953, Sayı: 1294.

Milliyet, 08 Ocak 1954, Sayı: 1318.

Milliyet, 26 Aralık 1953, Sayı: 1305.

Milliyet, 13 Ocak 1954, Sayı: 1323.

Milliyet, 26 Şubat 1954, Sayı: 1367.

Milliyet, 21 Kasım 1954, Sayı: 1620.

Milliyet, 01 Şubat 1955, Sayı: 1692.

- Milliyet, 09 Mayıs 1955, Sayı: 1789.
Milliyet, 11 Mayıs 1955, Sayı: 1791.
Milliyet, 14 Mayıs 1955, Sayı: 1794.
Milliyet, 19 Temmuz 1955, Sayı: 1858.
Milliyet, 23 Temmuz 1955, Sayı: 1862.
Milliyet, 05 Ekim 1955, Sayı: 1933.
Milliyet, 27 Eylül 1955, Sayı: 1925.
Milliyet, 18 Kasım 1955, Sayı: 1977.
Milliyet, 22 Kasım 1955, Sayı: 1981.
Milliyet, 23 Kasım 1955, Sayı: 1982.
Milliyet, 30 Kasım 1955, Sayı: 1989.
Milliyet, 08 Mart 1956, Sayı: 2088.
Milliyet, 20 Mart 1956, Sayı: 2100.
Milliyet, 10 Mayıs 1956, Sayı: 2151.
Milliyet, 27 Eylül 1956, Sayı: 2286.
Milliyet, 18 Nisan 1958, sayı: 2852.
Milliyet, 18 Nisan 1958, sayı: 2852.
Milliyet, 18 Nisan 1958, sayı: 2852.
Milliyet, 20 Nisan 1958, Sayı: 2854.
Milliyet, 20 Nisan 1958, Sayı: 2854.
Milliyet, 20 Nisan 1958, Sayı: 2854.
Milliyet, 20 Nisan 1958, Sayı: 2854.
Milliyet, 23 Nisan 1958, Sayı: 2855.
Milliyet, 23 Nisan 1958, Sayı: 2855.
Milliyet, 24 Nisan 1958, Sayı: 2856.
Milliyet, 24 Nisan 1958, Sayı: 2856.
Milliyet, 25 Nisan 1958, Sayı: 2857.
Milliyet, 25 Nisan 1958, Sayı: 2857.
Milliyet, 25 Nisan 1958, Sayı: 2857.
Milliyet, 25 Nisan 1958, Sayı: 2857.
Milliyet, 04 Temmuz 1958, Sayı: 2924.
Milliyet 07 Nisan 1959, Sayı: 3201.
Milliyet, 01 Ekim 1959, sayı:3373.
Milliyet, 04 Ekim 1959, Sayı: 3376.
Milliyet, 05 Ekim 1959, Sayı: 3377.
Milliyet, 24 Eylül 1959, Sayı: 3366.
Milliyet, 29 Eylül 1959, Sayı: 3371.
Milliyet, 29 Eylül 1959, Sayı: 3371.
Milliyet, 03 Ocak 1960, Sayı: 3467.
Milliyet, 16 Mart 1960, Sayı: 3540.
Resmi Gazete, 17 Mayıs 1952, Sayı: 8112.
Resmi Gazete, 17 Mayıs 1952, Sayı: 8112.
Resmi Gazete, 7 Mayıs 1955, Sayı: 9000.

4- Kitap ve Makaleler

- ABE, Tomoyuki. (2004). *Japonya ve Türkiye (Dün, Bugün Yarın)*, Ankara: Japonya Büyükelçiliği,
- ARMAOĞLU, Fahir. (1983). *20. Yüzyıl Siyasi Tarihi 1914-1980*, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara.
- ESENBEL Selçuk. (2002), “Türk-Japon İlişkilerinin Tarihi”, *Türkler Ansiklopedisi*, Cilt: 13, Editörler: H. C. Güzel, K. Çiçek, S. Koca, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, s. 149-161.
- HEE-SOO, Cemil Lee. (2001). “Japonya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 23, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, s. 570-571.
- HUNTER, Janet E. (2002). *Modern Japonya'nın Doğuşu 1853'ten Günümüze*, İmge Kitabevi, Ankara.
- KAVAS, Ahmet. (2001). “Japonya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 23, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, s. 571-573.
- KOÇAK, Cemil. (2010). *Türkiye'de İki Partili Siyasi Sistemin Kuruluş Yılları (1945-1950), İkinci Parti*, Cilt: 1, İletişim Yayınları, İstanbul.
- MİSAWA, Nobuo. (2011). *Türk-Japon Ticaret İlişkileri*, İstanbul: İstanbul Ticaret Odası.
- ÖZYÜREK, Mustafa. (2016). “Cumhuriyet Dönemi Türkiye-Japonya İlişkileri Çerçevesinde Japon Prensi Takamatsu'nun Türkiye Ziyareti”, *Atatürk Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 2, s. 19-22.
- ULUSAL, Şayan. (2017). “Arşiv Belgelerine Göre Atatürk Dönemi Türk-Japon İlişkileri (1923-1938)”, *Cappadocia Journal of History And Social Sciences*, Vol: 9, s. 535-557.

5- İnternet Kaynakları


<http://tokyo.be.mfa.gov.tr/Mission/MissionChiefHistory> (Erişim Tarihi: 17 Ekim 2019).



ARŞİV BELGELERİ İLE SEYFETTİN ÖZEĞE KÜTÜPHANESİNİN
OLUŞTURULMA SÜRECİ
CREATION PROCESS OF SEYFETTİN ÖZEĞE LIBRARY WITH ARCHIVE
DOCUMENTS

MALİK YILMAZ


Dr. Öğr. Üyesi Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü
Assist. Prof. Dr. Atatürk University, Faculty of Letters, Department of Information and Records Management
malik.yilmaz@atauni.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-3217-9776>

Atıf / Citation

Yılmaz, M. 2020. "Arşiv Belgeleri İle Seyfettin Özege Kütüphanesinin Oluşturulma Süreci".
Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi- Journal of Turkish Researches Institute. 69, (Eylül-
September 2020). 671-705

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü-*Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi-*Received Date* : 14.04.2020
Kabul Tarihi-*Accepted Date* : 18.07.2020
Yayın Tarihi-*Date Published* : 30.09.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4389>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  *iThenticate* programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi- *Journal of Turkish Researches Institute*
TAED-69, Eylül – September 2020 Erzurum. ISSN 1300-9052 e-ISSN 2717-6851
www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/ataunitaead>

ARŞİV BELGELERİ İLE SEYFETTİN ÖZEĞE KÜTÜPHANESİNİN OLUŞTURULMA SÜRECİ CREATION PROCESS OF SEYFETTİN ÖZEĞE LIBRARY WITH ARCHIVE DOCUMENTS

MALİK YILMAZ

Öz

Bir kitap koleksiyoneri ve kitapsever olarak bilinen Seyfettin Özege, 1961 yılında Atatürk Üniversitesi öğretim üyesi Niyazi Akı ile İstanbul'da görüşmesinden sonra yıllarca biriktirdiği binlerce yayını Atatürk Üniversitesi'ne bağışlama kararı almıştır. Bu çalışmanın amacı, Özege'nin kütüphanesini Atatürk Üniversitesi'ne bağışlama kararı almasından sonra, Atatürk Üniversitesi'nin Özege ile yazışmalarıyla bağış sürecinin nasıl gerçekleştiğini ve sonrasında Üniversite'de bu kütüphaneye yönelik ne tür çalışmalar yapıldığını incelemektir. Belgelerin kapsamını çoğunlukla, Özege'nin bağış kararı ile birlikte öne sürdüğü koşulların yerine getirilmesine dair yapılan çalışmalara yönelik uygulamalar oluşturmaktadır. Birincil/orijinal bilgi kaynakları olan bu belgeler aracılığıyla, Seyfettin Özege Kütüphanesi'nin üniversiteye bağış süreci, kataloğunun hazırlanmasına yönelik çalışmalar ve bu kütüphanenin hizmete sunulması konularında bilgiler elde edilmiştir. Verilere kaynaklık eden belgelere/yazışmalara Atatürk Üniversitesi arşivinden ulaşılmıştır. Çalışmada doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Atatürk Üniversitesi'nin bağışlanan kütüphaneye yönelik olarak Özege'ye gönderdiği yazışmalar kronolojik olarak sıralanmış ve çalışmanın amacı ve kapsamı doğrultusunda uygun olanları değerlendirilmiştir. Çalışmanın kapsamında bu süreçte Özege'nin üniversiteye gönderdiği mektuplar yer almamaktadır. Ulaşılan bulgular doğrultusunda bağışlanan kütüphaneye yönelik Atatürk Üniversitesi'nin ve kütüphanesinin bu süreçte koşullar doğrultusunda nasıl bir yol izlediği, kataloğun nasıl hazırlandığı ve kütüphanenin hizmete sunulabilmesi için neler yapıldığı ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Seyfettin Özege, Seyfettin Özege koleksiyonu, Atatürk Üniversitesi, koleksiyon bağış süreci, yazışmalar

Abstract

Seyfettin Özege, known as a book collector and book lover, decided to donate thousands of publications that he had accumulated for years after meeting with Atatürk University faculty member Niyazi Akı in İstanbul. The purpose of this study is to examine how the donation process took place with the correspondence of Atatürk University with Özege and what kind of studies were carried out at the University after Atatürk decided to donate Özege's library to Atatürk University. The scope of the archival documents mostly consists of applications for the studies carried out to fulfill the conditions proposed by Özege with the donation decision. Through these documents, which are primary / original sources of information, information on the donation process of the Seyfettin Özege Library to the university, the studies for the preparation of its catalog and the launch of this library were obtained. Documents/correspondence that originated the data were obtained from the archive of Atatürk University. Document analysis method was used in the study. The correspondences sent by Atatürk University to Özege for the donated library are listed chronologically and the appropriate ones are evaluated in line with the purpose and scope of the study. The scope of the study does not include the letters sent by Özege to the university in this process. In line with the findings reached, it has been revealed how Atatürk University and its library have taken a course in line with the conditions, how the catalog has been prepared and what has been done to put the library into service

Key Words: Seyfettin Özege, Seyfettin Özege collection, Atatürk University, Collection donation process, correspondence

Structured Abstract

When Seyfettin Özege is mentioned, a book enthusiast, collector, an invaluable library that he created by spending great effort and money for years, a person who donated this library to Atatürk University and prepared the “Turkish Letters Catalogue Printed with Old Letters” comes to mind. Özege, who was born on February 7, 1901 in Istanbul, graduated from the School of Civil Affairs in 1921 and then graduated from Istanbul Law Faculty. He started working as a civil servant at İstanbul Branch of Turkey İşbank in 1926. He retired from the same institution in 1950 at his own request. He died at the age of 80 in Istanbul which he never left on April 27, 1981. The most important feature of Özege is the passion of books that can be seen in very few people, and that this passion continues with the same excitement for a lifetime. Because of this passion and the feature of being a bibliophile and bibliomaniac, he spent almost all of his wealth and life on publication for this purpose. As a matter of fact, in his letter sent to the Rector's Office of Atatürk University with the conditions of donation on 28 April 1961, he stated this situation as follows: First, I started off to collect the books belonging to various topics I was interested in. Then, keeping in mind a broader and more general goal, I collected to bring together as much of the books, epistles, newspapers and magazines as possible printed in Turkish from the establishment date of the printing press to 1928 when new letters were used.

With the establishment of the Turkish Republic, a social change and transformation was experienced in all areas in Turkey. One of them is the field of education. As a matter of fact, many new educational institutions were established in this period, which could be considered to be modern according to the conditions of the day. One of these is Atatürk University, which was established in Erzurum. With the enactment of the Law No. 6990 on 07.06.1957, the foundation of Atatürk University was completed and officially established. After starting the education and training, Atatürk University carried out various studies to institutionalize and gain a contemporary university identity. One of these studies is that Niyazi Akı, one of the lecturers of the university, met Seyfettin Özege in Istanbul in 1961 who was known as a book collector. As a result of this meeting, Seyfettin Özege decided to donate thousands of publications collected by spending great effort and money to Atatürk University. This decision was conveyed to the university by Niyazi Akı. Atatürk University also reported this to Özege with a document dated 19 April 1961. The following statements are included in the said document numbered 1129 on library works signed by Deputy Rector Prof. Dr. Ahmet Özel. “We have learned from our friend Dr.Niyazi Akı that you want to present a library of 15-16 thousand volumes that you own to our university under certain conditions. I express the gratitude that this sincere and close interest you have shown in our community, I would like to respectfully inform you about what other desires are in case there is no change in your decision”. When this document reached Özege, he sent a letter of 28 April 1961 to the university, which includes the conditions for his donation. In his letter, Özege reported the following conditions to the university. (a) an alphabetical catalog will be printed according to the title of the book with a subject index according to Decimal Classification at the latest within one year from the date of receipt of the books. (b) The collection to be donated will not be separated from each other and will be preserved as a whole. He also requested that these matters be confirmed by the university in writing.

These conditions were accepted by Atatürk University and the donation process started. With this process, the university and Özege corresponded between 19 April 1961 and 2 February 1981. This study is intended to reveal the donation of Özege's library to Atatürk University in 1961 within the framework of certain conditions, to show the conditions in line with the correspondences sent by Atatürk University to Özege with the realization of this process, the organization of Seyfettin Özege Library and the preparation of the catalog. In this process, the number of documents/correspondences in the form of most official articles sent by Atatürk University to Özege is 69. The scope of the study consists of these 69 documents/correspondences. The scope of the study does not include the letters sent by Özege to the university in this process. Relevant documents/correspondence selected for the purpose and scope of the study were evaluated.

When the correspondences sent by Atatürk University to Özege were analyzed, it was found out that the university stuck to the commitments to Özege and worked with all its means to open the Seyfettin Özege Library as soon as possible but the catalog work could not be done in the desired time due to the problems and inadequacies arising from the lack of expert staff, building, budget and material because it was a newly established university. By the way, after the new library building was built in the future, a separate hall was allocated for the collection, staff was reinforced and classification, cataloging and binding studies for the collection started. As a matter of fact, the university conducted studies in the catalog prepared for the donation collection by following the librarianship rules and the catalog samples sent by Özege. As a result, the condition that an alphabetical catalog will be printed according to the title of the book with a subject index according to Decimal Classification at the latest within one year from the date of receipt of the books, which was specified by Özege with his letter dated April 28, 1961, was sometimes interrupted due to a number of problems, the financial impossibility and staff shortage in that period since it was a new university. However, the catalog of donation books was prepared and presented to Özege, although it took a long time. The condition of protecting the Özege library as a whole was also fulfilled. As in the past, this library is today carefully protected from the division as a whole. In addition, a special section was created for the Özege donation library in the new library building, and it was named as Seyfettin Özege Section.

Giriş

Cumhuriyetin ilanı ile birlikte pek çok alanda yenileşme ve toplumsal dönüşüm hareketi başlamıştır. Bunlardan biri de eğitim alanıdır. Nitekim bu dönemde günün koşulları doğrultusunda pek çok yeni ve modern eğitim kurumu tesis edilmiş ve eğitimin tüm topluma yaygınlaşması hedeflenmiştir. Yükseköğretim düzeyinde 1933 yılında ilkin İstanbul Üniversitesi çağdaş anlayışla yeniden yapılandırılmış, arkasından ise kuruluş dönemi ve tarihi açısından Cumhuriyetin ilk üniversitesi olan Ankara Üniversitesi kurulmuştur. Bu dönemde yükseköğretim kurumu dâhil her seviyeden eğitim kurumunun tesisine yönelik çalışmalar, Mustafa Kemal Atatürk'ün talimatıyla yerine getirilmiştir. Bu kurumlardan biri de Atatürk Üniversitesi'dir. 1957 yılında Erzurum'da kurulan Atatürk Üniversitesi, bu açıdan Cumhuriyet döneminde kurulan ilk üniversitelerdendir. Bu tarihten sonra Atatürk Üniversitesi'nde, kuruluş sorunlarına karşın, kurumsallaşma süreci başlatılarak, tüm birimleriyle çağdaş bir eğitim kurumu kimliği kazanılması adına çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan biri de üniversite kütüphanesinin kurulması ve geliştirilmesidir. Bu birimi her açıdan modern bir üniversite kütüphanesi haline getirmek ve dermesini zenginleştirmek için ortaya konulan çalışmalardan öne çıkanı, üniversitenin öğretim üyelerinden Dr. Niyazi Akı'nın 1961 yılında İstanbul'da bir kitap koleksiyoneri ve kitap tutkunu olarak bilinen Mehmet Seyfettin Özege ile görüşmesidir¹. Bali (2014: 9)'ye göre bu görüşme sonucu Özege yıllarca büyük bir emek ve para harcayarak toplamış olduğu 52.000 cildin üstündeki kitap ve dergi koleksiyonunu Atatürk Üniversitesi'ne bağışlamıştır. Özege yıllar boyunca topladığı ve/veya bibliyografik bilgilerini derlediği Arap harfli Türkçe eserleri kayıt altına alıp Atatürk Üniversitesi'ne bağışlayarak Türk kültür hayatına çok önemli ve paha biçilmez bir hizmette bulunmuştur.

1961 yılında başlayan bağış süreci çerçevesinde Özege ve Atatürk Üniversitesi, Özege'nin 28 Nisan 1961 tarihli üniversiteye gönderdiği mektubunda ortaya koymuş olduğu bağış koşulları doğrultusunda karşılıklı yazışmışlardır. Atatürk Üniversitesi arşivinden yararlanılarak üniversitenin Özege'ye gönderdiği belirlenen çoğu resmi yazı niteliğinde belge sayısı 69'dur. Çalışmanın kapsamını söz konusu bu 69 belge/yazışma oluşturmaktadır. Çalışmanın amacı doğrultusunda seçilen belgeler değerlendirilmiştir. Çalışmanın kapsamında Özege'nin bu süreçte üniversiteye gönderdiği mektuplar yer almamaktadır. Çalışmada bütünlük sağlamak amacıyla kısaca Özege'nin hayatına değinilmiş akabinde Atatürk Üniversitesi'nin kuruluş süreci ve bugünü ele alınmıştır. Son kısımda ise Özege'nin bağış koşullarının neler olduğunu talep ettiği ve bağış kararını verdiği mektupla başlayan süreçte, üniversitenin Özege'ye gönderdiği yazışmalar/belgeler incelenmiştir. Bu gönderilen yazışmalardan elde edilen verilere dayanarak Seyfettin Özege Kütüphanesi'nin² ve/veya

¹ Özege'nin Dr. Niyazi Akı ile İstanbul'da görüştüğü, Üniversite'nin Özege'ye göndermiş olduğu 19 Nisan 1961 tarih, 1129 sayı, Rektör Vekili Prof. Dr. Ahmet Özel imzalı Y1 kodlu yazışmadan anlaşılmaktadır. Fakat Akı'nın ne sıfatla ya da hangi görevle Özege ile görüştüğü belirlenmemiştir. Bununla birlikte Ayan (2014: 15) Niyazi Akı'nın İstanbul kütüphane çevreleriyle kitapçıların pek yakından tanıdığı Sayın Seyfettin Özege ile tanışmalarının mesut bir neticesi olarak Atatürk Üniversitesi bir kütüphane kazandı diyerek, görüşmenin bir tanışma sonucu olduğunu belirtmiştir.

² İlk dönemlerde gönderilen yazışmalarda, Özege tarafından üniversiteye bağışlanan kütüphanesi için kullanılan ifade 'Seyfettin Özege Kütüphanesi'dir. Bu ifade Y3, Y11, Y14, Y15, Y35, Y37 ve Y58 kodlu yazışmalarda geçmektedir. Sonraki dönemlerde gönderilen yazışmalarda ise, Seyfettin Özege Servis Şefliği (Y45), Seyfettin

koleksiyonun nasıl bir gelişme ve ilerleme gösterdiği, Özege'nin taleplerinden biri olan katalogun hazırlanması ve bastırılması çalışmasının nasıl gerçekleştiği ve kütüphanenin düzenlenerek nasıl hizmete sunulduğu konuları açıklanmıştır. Daha önce yayımlanmış olan 'Mektuplarla Seyfettin Özege ve Kütüphanesinin Bağış Süreci' başlıklı çalışmada, Özege'nin Atatürk Üniversitesi'ne bağışladığı kütüphanesinde öne sürdüğü koşulların yerine getirilip getirilmediği ile ilgili olarak üniversiteye bizzat kendisi tarafından gönderilen şahsi mektuplar incelenmiş, Özege'nin yazdıklarıyla, görüş açısıyla ve değerlendirmeleriyle bağış sürecinin nasıl ilerlediği ortaya konulmuştur. Ayrıca gönderdiği mektuplara dayanarak Özege'nin kitaba ve kütüphaneye yaklaşımı ile birlikte, bazı mektuplarda kendisini gösteren kişilik özelliklerine değinilmiştir. Adı geçen çalışmada sadece Özege'nin üniversiteye gönderdiği mektuplar çalışmanın kapsamına alınmıştır (Yılmaz, 2020). Bu çalışmada ise, Özege'nin kütüphanesini Atatürk Üniversitesi'ne bağışlama kararıyla birlikte başlayan süreçte, bağışlanan kütüphaneye yönelik olarak üniversitenin Özege'nin koşullarını yerine getirdiğine ve bu koşullara yönelik yapılan çalışmaların ve uygulamaların neler olduğunun Özege'ye bildirilmesine dair yazışmalar yer almaktadır. Nitekim bağış koşullarından biri olan, bağışlanan kitapların katalogunun hazırlanması çalışması yazışmalarda en çok yer alan konu olarak göze çarpmaktadır. Bu bağlamda çalışma, üniversitenin Özege'ye gönderdiği yazışmalar üzerine kurulmuştur. Bununla birlikte 'Mektuplarla Seyfettin Özege ve Kütüphanesinin Bağış Süreci' başlıklı çalışma ile bu çalışmada incelenen konu hem Özege hem de üniversite açısından temelde Özege kütüphanesinin bağış sürecine ve ileri sürülen bağış koşullarına dayandığı için, bazı kısımlarda bilgi örtüşmesinin ve benzerliğin söz konusu olduğu söylenebilir. Bu durum doğaldır, çünkü bağış sürecinde Özege üniversiteye gönderdiği mektuplarıyla öne sunduğu koşulların yerine getirilip getirilmediğini takip etmiş; üniversite ise bu süreçte söz konusu koşulların yerine getirilmesine yönelik yapılan çalışmaların neler olduğunu bağış sahibi olan Özege'ye yazışmalarla bildirmiştir. Bu çalışmada üniversitenin Özege'ye gönderdiği yazışmalar kapsama alınmış ve çalışmanın amacı doğrultusunda söz konusu yazışmalar değerlendirilmiştir.

1. Mehmet Seyfettin Özege

Bir hukukçu ve bankacı olmasına karşın, Seyfettin Özege denilince O'nu tanıyan insanların aklına ilkin bir kitap tutkunu, koleksiyoner, yıllarca büyük emek ve para harcayarak oluşturduğu paha biçilmez koleksiyon, bu koleksiyonu Atatürk Üniversitesi'ne bağışlayan ve 'Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu'nu hazırlayan kişi gelmektedir. Buna karşın "*Türk matbuat ve kültür âleminde çok önemli katkıda bulunmasına rağmen bu âlemin en az bilinen isimlerinden biri M. Seyfettin Özege'dir ve Seyfettin Özege hakkında yayınlanmış incelemeler son derece azdır*" (Bali 2014: 9-11).

7 Şubat 1901 tarihinde İstanbul'da dünyaya gelen Özege, 1921 yılında Mülkiye Mektebi'nden sonrasında ise İstanbul Hukuk Fakültesi'nden mezun oldu. 1926 yılında Türkiye İş Bankası İstanbul Şubesi'nde memurluğa başladı. 1950'de kendi isteği ile bu

Özege Servisi (Y47), Seyfettin Özege Şefliği (Y50), Seyfettin Özege Servisi Şefliği (Y48, Y55), Seyfettin Özege Salon Şefliği (Y57) ifadeleri geçmektedir. İlk dönemlerde bağışlanan koleksiyon için belirlenen ad Seyfettin Özege Kütüphanesi iken, bu koleksiyon sonraki dönemlerde Seyfettin Özege Servisi olarak adlandırılmıştır. 16 Temmuz 1969 tarih, 670/279 sayılı Y30 kodlu belgede "*Adınıza açılan kütüphane Kütüphanemize bağlı müstakil bir şeflik haline getirilmiştir*" ifadesinden bu değişiklik anlaşılmaktadır.

kurumdan emekliye ayrıldı (Çankaya 2014: 23; Kırzioğlu 2014: 45-47). 27 Nisan 1981 yılında hiç dışına çıkmadığı İstanbul'da 80 yaşında vefat etti. Özege'nin en önemli özelliği çok az insanda görülebilen kitap tutkusu ve bu tutkuyu bir ömür boyu aynı heyecanla sürdürmesidir. Bu tutkudan ve bibliyofil ve bibliyoman olma özelliğinden ötürü bu uğurda neredeyse servetinin ve ömrünün tamamını yayın toplamaya harcamıştır. Nitekim 28 Nisan 1961 tarihli Atatürk Üniversitesi Rektörlüğü'ne gönderdiği, bağış şartlarının da yer aldığı mektupta bu durumu kendi deyimleriyle şu şekilde belirtmiştir.

Kitaplar, evvela alakadar olduğum muhtelif mevzulara ait eserleri tedarik etmek gayesiyle işe başlamışken sonradan Türkiye'de matbaanın kuruluşu tarihinden yeni harflerin kullanılmaya başlandığı 1928 tarihinde kadar Türkçe olarak basılmış kitap, risale, gazete, mecmuaların mümkün olduğu kadar büyük bir kısmını bir araya getirmek maksadıyla daha geniş ve umumi bir hedef göz önünde tutularak toplanmıştır.

Özege'nin kütüphanesini üniversiteye bağışı o dönem Erzurum yerel gazetelerinde haber konusu olmuştur. Nitekim Erzurum'da yayımlanan Hür Söz Gazetesi bunu haber yaparak okurlarına duyurmuştur. Haberde;

Halen İstanbul'da bulunan Seyfettin Özege isimli hayırsever bir vatandaşımız 20 bin ciltlik ve asgari 300 bin lira değerindeki hususi kütüphanesini üniversitemize bağışlamış ve üniversitemiz de bu bağışı 'Seyfettin Özege Koleksiyonu' adı altında umumi istifadeye sunmak üzere son hazırlıklarını da bitirmiştir. 20 bin kitabın yüzde 80'ni İslam harfleri ile yüzde 20'si de Latin harfleri ile yazılmıştır.

(Seyfettin Özege Üç Yüz...1965) bilgisi yer almaktadır.

2. Atatürk Üniversitesi ve Kütüphanesi

Atatürk Üniversitesi'nin kurulması fikri Cumhuriyetin ilk zamanlarına kadar gitmektedir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk 1 Kasım 1937 tarihinde, TBMM'de yaptığı Beşinci Dönem Dördüncü Yasama Yılı açılış konuşmasında Doğu Anadolu'da büyük bir üniversite kurmanın gereğini ifade ederek, bu husustaki çalışmaların başlaması talimatını vermiştir³. Atatürk'ün ölümünün ardından bu çalışmalara 13 yıl ara verildikten sonra konu, devrin Cumhurbaşkanı Celal Bayar tarafından tekrar gündeme getirilmiştir. Nitekim Bayar 1 Kasım 1950 tarihinde Dokuzuncu Dönem İkinci Yasama Yılı açılışında yaptığı konuşmasında Atatürk'ün ortaya attığı fikre işaret ederek bu

³ Konuşma şu şekildedir: "İşaret ettiğim umdeleri, Türk gençliğinin dimağında ve Türk milletinin şuurunda daima canlı bir halde tutmak, Üniversitelerimize ve yüksekokullarımıza düşen başlıca vazifedir. Bunun için memleketi şimdilik çok büyük kültür bölgesi halinde mütalaa ederek; Garp bölgesi için İstanbul Üniversitesi'nde başlanmış ıslahat programını daha radikal bir tarzda tatbik ederek Cumhuriyete cidden modern bir üniversite kazandırmak; merkez bölgesi için Ankara Üniversitesi'ni az zamanda kurmak lazımdır; ve doğu bölgesi için Van gölü sahillerinin en güzel bir yerinde her şubeden ilkokullar ile ve nihayet üniversitesiyle modern bir kültür şehri yaratmak yolunda şimdiden fiilyata geçilmelidir. Bu hayırlı teşebbüsün, doğu vilayetlerimiz gençliğine bahşedeceği feyiz, Cumhuriyet Hükümeti için ne mutlu bir eser olacaktır" (T.B.M.M. Zabıt Ceridesi 2020).

konuda adım atılması gerektiğinden bahsetmiştir⁴. 1951 yılında oluşturulan bir ilim heyeti, Doğu Üniversitesi'nin Van'da değil Erzurum'da kurulmasını önermiştir. *"İlim heyetinin yaptığı çalışmalar, üniversitenin kurulacağı yerlerin belli olmasına ve geleceğe dönük yol haritasının kesinleşmesine katkıda bulunmuştur. Bu süreçte Milli Eğitim Bakanı'nun Erzurumlu olması ve Demokrat Parti Hükümeti'nin Erzurum'a ayrı bir önem vermesinden dolayı, bu durum üniversitenin kurulacağı yer açısından diğer illere göre Erzurum'a daha fazla avantaj sağlamıştır"* (Namal ve Karakuzu 2016: 489). 10.03.1954 tarih ve 6373 Sayılı Kanun'la bu üniversitenin adının Atatürk Üniversitesi olması kararlaştırılmıştır. Bu kararlar birlikte aynı yıl Amerikan İktisadi Kalkınma Teşkilatı aracılığıyla Nebraska Üniversitesi ile iş birliği anlaşması imzalanarak hazırlık çalışmaları hızlandırılmıştır⁵. 6990 Sayılı Kanun'un 07.06.1957 tarihinde yürürlüğe girmesi ile birlikte Atatürk Üniversitesi'nin kuruluş çalışmaları tamamlanarak resmen kurulmuştur.

Atatürk Üniversitesi kurulduktan sonra tedricen gelişim süreci göstermiştir. Yeni kurulan üniversitelerde başlangıçta pek tabii birçok sorun olacaktır. Atatürk Üniversitesi de bunu yaşamıştır. Buna mukabil kurumsal ve bireysel çalışmalarla üniversitenin temelleri sağlam bir şekilde atılmıştır. Üniversite kütüphanesinin kuruluşu ve kütüphaneye eleman yetiştirilmesi için Nebraska Üniversitesi'nde Kütüphanecilik alanında profesör olan Arthur J. Vennix'in iki yıl süreyle çalıştırılması için kararname çıkartılmıştır (Amerikalı Prof. Arthur...1962) (Bkz Ek 1). Vennix Nebraska Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde master (M.A.) derecesi olan bir hukuk kütüphanecisidir⁶ ve 1957-1971 yıllarında (1963-1965 izinli)⁷ bu üniversitede çalışmıştır (Baker ve Pearlman 2014: 192). Arthur J. Vennix, Erzurum Atatürk Üniversitesi'nde kütüphane danışmanı olarak bu yeni üniversitede bir kütüphane binası planlamasına yardımcı olacaktır (Oliver 1961: 241).

Vennix'in Erzurum'da görevlendirilmesi ve Erzurum'daki çalışmaları o dönem Nebraska'da yayımlanan gazetelerden biri olan 'Lincoln Evening Journal and Nebraska State Journal'da haber konusu olmuştur. Haberde, eğitime susayan insanlarla çalışan ve Türkiye Erzurum'daki Atatürk Üniversitesi'nin kütüphanesini kurmak için orada bulunan Nebraska Üniversitesi'nde hukuk kütüphanecisi olan Arthur J. Vennix ile bu üniversiteden diğer birkaç

⁴ Konuşma şu şekildedir: *"Bunun için memleketi şimdilik üç büyük kültür bölgesi halinde mütalâa ederek, Garp bölgesi için İstanbul Üniversitesi'nde başlanmış olan islahat programını daha radikal bir tarzda tatbik ederek Cumhuriyete cidden modern bir üniversite kazandırmak. Merkez bölgesi için, Ankara Üniversitesi'ni az zamanda kurmak lazımdır ve Doğu bölgesi için Van gölü sahillerinin en güzel bir yerinde her şubeden ilkokulları ile ve nihayet üniversitesiyle modern bir kültür şehri yaratmak yolunda şimdiden faaliyete geçmelidir. Bu hayırlı teşebbüsün, Doğu vilayetlerimiz gençliğine bahşedeceği feyiz Cumhuriyet Hükümeti için ne mutlu bir eser olacaktır. Bugünkü iktidarın da programına alarak kendisine mal ettiği bu görüş, bir mütalâa ilâvesine lüzum göstermeyecek kadar vazihdir. Vaktiyle, bu nutku müteakip Milli Eğitim Bakanı tarafından Van havalisinde tetkikata da girilmişti. Eğitim işlerinde diğer mahallere nispetle daha geri kalmış olan Doğu bölgemizde böyle bir irfan müessesesinin kurulması için bütün müşkülât iktihâm olunmalı ve önümüzdeki bütçe yılında işe başlanmalıdır"* (T.B.M.M. Tutanak Dergisi 2020).

⁵ Nebraska Üniversitesi ile varılan anlaşma gereği Türkiye'ye gelen 5 Amerikalı ve 6 Türk profesörden oluşan Türk-Amerikan Karma Komitesi, Atatürk Üniversitesi hazırlık bürosunda çalışma programına uygun olarak toplantı yapmıştır. Öncelikle üniversitedeki ziraat, veteriner ve fen fakülte binaları ile tesisleri ziyaret ederek çalışmalar hakkında dekanlardan bilgi almışlardır (Namal ve Karakuzu 2016: 492).

⁶ Her ne kadar söz konusu kaynakta Arthur J. Vennix'in M. A. (Master) derecesine sahip olduğu belirtilse de Doçent Doktor (Associate Professor) olduğu Library Law Review'da yer almaktadır (Ginsburg 1966: 184). Bu yüzden 1962 yılında çıkartılan bahsi geçen karamamede Profesör unvanı yazılmıştır.

⁷ Arthur J. Vennix'in Erzurum'da bulunduğu yıllar.

öğretim üyesi, ABD Uluslararası İşbirliği İdaresi ile birlikte Amerikan Toprak Bağış Üniversitesi'nin (Land-Grant College) bir modeli olarak Türk üniversitesinin inşasına yardımcı olmaktadır. Bir milyon kitap kapasiteli yeni bir kütüphane binası yapım aşamasındadır, binanın tamamlanma tarihi ise 30 Haziran 1967'dir. Vennix, üniversitenin Erzurum şehrinin modernleşmesinde büyük etkisinin olduğunu belirterek, tamamlanan tek bina olan kimya binasında yer alan mevcut kütüphanede ise 40.000 cilt kitabın bulunduğu (Librarian in Turkey...1963) bilgisini vermiştir.

Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, 1970 yılında bugünkü binasına taşınmıştır. Kütüphanede 200.000'den fazla basılı kitap, 195.000 civarı e-kitap, 13.000 kadar üniversitede yapılan tezler ve 45 adet veri tabanı yer almaktadır. Kütüphanenin kuruluş amacı, öncelikle üniversite bünyesindeki eğitim-öğretim ve araştırma faaliyetleri ve daha sonra da üniversite dışındaki araştırma faaliyetlerinin gerçekleştirilmesine destek olmak ve bu anlamda kullanıcılarına nitelikli bilgi kaynaklarını sağlamaktır (Tarihçe, 2019).

3. Çalışmanın Amacı ve Araştırma Soruları

Çalışmanın amacı, Özege'nin 1961 yılında sahip olduğu kütüphanesini Atatürk Üniversitesi'ne bazı koşullar çerçevesinde bağışlamak istemesi ve bu sürecin gerçekleşmesiyle birlikte, Atatürk Üniversitesi'nin Özege'ye gönderdiği yazışmalar/belgelere dayanarak üniversitede, bağışlanan kitapların kataloğunun hazırlanmasına ve Seyfettin Özege Kütüphanesi'nin düzenlenmesine yönelik yapılan çalışmaların neler olduğunu ortaya koymaktır. Çalışmada amaç doğrultusunda belirlenen araştırma soruları ise şunlardır:

- Atatürk Üniversitesi Özege'nin koşulları gereği bağış sürecini nasıl yönetmiştir? Üniversite bu süreçte bağış sahibi Özege ile nasıl bir iletişim kurmuştur?
- Yazışmalar fiziksel, içeriksel ve ana fikir açısından ne gibi özelliklere sahiptir?
- Üniversite, bağışlanan kütüphanenin kataloğunu hazırlarken ve kütüphaneyi düzenlerken ne tür çalışmalar yapmıştır?

4. Yöntem

Bu çalışmada nitel araştırma yaklaşımlarından durum çalışması (case study) kullanılmıştır. Çalışmada kullanılan verilerin elde edilmesi için Atatürk Üniversitesi arşivine başvurulmuş, ilgili belgeler sağlanmıştır.

4.1. Veri Toplama

Çoğunluğu dönemin Atatürk Üniversitesi rektörleri imza sahipli Özege'ye gönderilen yazışmalardan/belgelerden erişilebilenlerin sayısı 69'dur. Belgeler/yazışmalar, birincil kaynaklar olarak pek çok konuya ışık tutabilmektedir. 19 Nisan 1961 ile 2 Şubat 1981 tarihleri arasında kapsayan bu yazışmalar/belgeler Seyfettin Özege Kütüphanesi'nin kabulü, düzenlenmesi, kataloğunun hazırlanması ve hizmete sunulması açısından oldukça önemli bilgiler barındırmaktadır. Bu açıdan Atatürk Üniversitesi'nin Özege ile yazışmalarına dayanarak bu sürecin nasıl ilerlediğini anlamak mümkün olabilecektir. Çalışmanın ekler

kısmına, çalışmanın amacını ve içeriğini desteklemesinden ve çalışmaya kanıt olmasından ötürü 8 adet belge konulmuştur.

4.2. Veri Analizi

Doküman analizi, basılı ve elektronik dokümanları incelemek veya değerlendirmek için kullanılan sistematik bir yöntemdir. Nitel araştırmadaki diğer analitik yöntemlerde olduğu gibi, doküman analizi de anlam çıkarmak, anlayış kazanmak ve ampirik bilgi geliştirmek için verilerin incelenmesini ve yorumlanmasını gerektirir. Dokümanlar bir araştırmacının müdahalesi olmadan kaydedilmiş metinleri (kelimeleri) ve resimleri içerir. Doküman analizi ise dokümanları gözden geçirme (yüzeysel inceleme), okuma (ayrıntılı inceleme) ve yorumlamayı gerektirir (Bowen 2009: 27). Doküman analizi yazılı belgelerin içeriklerinin titizlikle ve sistematik olarak incelenmesinde kullanılan bir yöntemdir. Doküman analiz süreci şu adımları içermektedir: (a) Hangi belgelerin kapsama alınacağına dair ölçütlerin belirlenmesi (b) Belgelerin toplanması (c) Temel analiz alanlarının açıkça belirlenmesi (d) Belgelerin kodlanması (e) doğrulama ve (f) analiz (IDS Practice 2013). Silverman (2018: 429)'a göre de doküman analizi, ayrıntılı veri analizine dayanan bir yöntemdir. Herkesle paylaşılabilen verilerin küçük bölümlerinin detaylı analizlerinde teorik kaynaklardan faydalanmak doküman analizinin özgün yararlarından biridir. Bu durum doküman analizini içerik analizi başta olmak üzere birçok nicel araştırmadan ayırmakta ve araştırma için basit bir veri kodlamasının yeterli olmayacağı anlamına gelmektedir.

Doküman analizi, mevcut kurumsal kayıtların, belgelerin ve bilgilerin derlenmesine ve analizine dayandığından, veri toplamak için kullanılan çok yaygın bir yöntemdir (Document analysis, t.y). Amerikan Ulusal Arşivi'ne⁸ göre doküman analizi birincil kaynaklarla çalışmanın, ilk aşamasıdır. Yazılı bir belge analiz edilirken atılması gereken adımlar şunlardır;

- Dokümanı tanıma (Doküman üzerinde özel işaretler var mı? Var ise hangisinin/hangilerinin olduğunun ve dokümanın el yazısı veya daktilo ile yazılıp yazılmadığının belirlenmesi. Bilinmeyen kelimelerin yazılması ve anlamlarına bakılması)
- Dokümanın diğer parçalarını inceleme (Bu dokümanı kim yazdı? Bu dokümanı kim aldı ve okudu? Dokümanın tarihi nedir?)
- Dokümanı anlamaya çalışma (Dokümanın ana fikri nedir? Sizce bu doküman neden yazıldı?)
- Dokümanı tarihsel kanıt olarak kullanma (Bu dokümanı yazan ve alan kişiler ile dokümanda yer alan etkinlik ya da etkinlikler hakkında daha fazla bilginin nereden bulunabileceğinin düşünülmesi) (Analyze a Written Document 2020).

4.3. Bulgular

Çalışmada elde edilen bulgular, Özege'nin kütüphanesini üniversiteye bağışlama kararı almasından sonra çoğunlukla bağış koşulları ile ilgili yapılan çalışmalara yönelik olarak Atatürk Üniversitesi'nin Özege'ye gönderdiği yazışmalara dayanmaktadır. Özege'ye gönderilen yazışmalar, çalışmanın amacı ve kapsamı çerçevesinde şekil, yapı, içerik, konu ve ana fikir bağlamında incelenmiştir.

⁸ The National Archive

5. Atatürk Üniversitesi ile Seyfettin Özege Arasındaki Yazışmalar

Mektuplar ya da yazışmalar insanoğlunun yazıyı bulduğu tarihten itibaren en önemli iletişim ve haberleşme araçlarından biri olmuştur. Devletler, kurumlar ve kişiler isteklerini ve düşüncelerini mektuplar ya da resmi yazılar aracılığıyla muhataplarına iletmışlerdir. Bu bakımdan yazışmalar, yazıldıkları dönemin sosyal, siyasal, ekonomik ve edebi olaylarına ışık tutan birincil kaynaklar⁹ olarak kabul edilir. Teknolojik gelişmelerle birlikte mektupların veya yazışmaların nitelikleri ve iletim biçimi değişmiştir. Buna karşın mesaj iletmeye özelliği hiçbir zaman değişmemiştir. Özellikle resmî kurumlar, kişi veya diğer kurumlara iletmek istedikleri mesajları, resmi yazışma kuralları çerçevesinde oluşturdukları yazışma belgeleri ile göndermektedir. “Resmi yazışma idarelerin kendi içlerinde, birbirleriyle veya gerçek ya da tüzel kişiler ile iletişim sağlamak amacıyla güvenli elektronik imza kullanarak elektronik ortamda ve zorunlu hâllerde veya olağanüstü durumlarda el yazısıyla atılan imza ile fiziksel ortamda yürüttükleri süreçtir” (Resmi 2020). Bu çalışma kapsamında yer alan yazışmalar, dönemin koşulları gereği fiziksel olarak oluşturulmuştur.

Özege'nin 1961 yılında Niyazi Akı ile görüştüğünden sonra aldığı kararla büyük bir emek ve harcamayla yıllarca biriktirdiği yayımları henüz yeni kurulan Atatürk Üniversitesi'ne belirlediği koşullarla bağışlamak istemesiyle başlayan bağış süreci doğrultusunda karşılıklı yazışmalar başlamıştır. Atatürk Üniversitesi'nin Özege'ye gönderdiği yazışmalarla/belgelerle¹⁰, Özege'nin koşulları doğrultusunda yapılan çalışmalar ve bağış sürecinin nasıl yönetildiği, kütüphanenin nasıl hizmete sunulduğu ve kataloğunun nasıl hazırlandığı ortaya konulacaktır. Bu açıdan Özege'ye gönderilen yazışmalar/belgeler, Atatürk Üniversitesi bağlamında Seyfettin Özege Kütüphanesi'nin kabulünden, düzenlenmesine; kataloğunun oluşturulmasından hizmete sunulmasına kadar pek çok çalışmaya ve konuya ışık tutacak niteliktedir. Atatürk Üniversitesi tarafından Özege'ye gönderildiği belirlenen yazışmaların toplam sayısı 69'dur. Bu 69 yazışma kronolojik olarak değerlendirildiğinden ötürü, her yazışmaya 1'den başlayarak 69'a kadar sayı verilmiştir. Yazışmalar Y harfiyle gösterilmiştir. Yazışmaların düzenlenmesinde ve değerlendirilmesinde kolaylık sağlanması ve zamansal ilişkilerin doğru kurgulanması için belgelere Y1 ve Y2 gibi harf ve sayıdan oluşan kodlar verilmiş ve tarihsel sıraya göre değerlendirilmiştir. Bazı yazışmaların içeriğinde çalışmanın amacını destekleyecek bilgiler olmadığı için bu tür yazışmalar kapsama alınmamıştır.

Atatürk Üniversitesi'nin 19 Nisan 1961 tarihli Y1 kodlu yazısı ile bağış süreci başlamıştır (bk. Ek 2) Rektör Vekili Prof. Dr. Ahmet Özel imzalı, kütüphane işleri konulu ve 1129 sayılı belge Özege'ye hitaben düzenlenmiştir. Belgede/yazışmada şu ifadeler yer almaktadır. “Sahibi bulunduğumuz 15-16 bin ciltlik bir kütüphaneyi bazı şartlarla üniversitemize hediye etmek isteğinde bulunduğunuzu arkadaşımız Dr. Niyazi Akı'dan öğrenmiş bulunuyoruz. Gösterdiğiniz bu samimi ve yakın ilginin camiamızda uyandırdığı şükran duygusunu ifade eder; kararınızda bir değişiklik bulunmadığı takdirde diğer arzularınızın neler olduğunun bildirilmesini saygı ile rica ederim”. Bu yazıya karşılık Özege tüm bağış sürecini etkileyecek ve yönlendirecek bağış koşullarının da yer aldığı 28 Nisan

⁹ Orijinal kaynak olarak da bilinen birincil kaynak, bir arkeolojik eser, belge, günlük, el yazması, otobiyografi, kayıt veya çalışılan zamanda üretilmiş bir bilgi kaynağıdır (Birincil Kaynak 2020).

¹⁰ Çalışmada, Atatürk Üniversitesi tarafından Özege'ye gönderilen resmi yazılar için belge veya yazışma terimleri aynı anlamda kullanılmıştır.

1961 tarihli mektubu Atatürk Üniversitesi Rektörlüğü'ne göndermiştir. Mektupta belirtilen bağış koşulları şunlardır:

1. 19 Nisan 1961 tarih ve kütüphane işleri 1129 sayılı yazınızı saygı ile aldım. Dr. Niyazi Akı vasıtasıyla arz ettiğim veçhile kitaplarımı Atatürk Üniversitesi'ne bağışlamak istiyorum. Bu hususta aradığım şartları iki maddede hülasa etmek kabildir:
- 2.. Kitapların teslimümü tarihinden itibaren en geç bir sene zarfında ilişikte takdim ettiğim örnekte görülecek malumatı havi, kitap ismine göre tertip edilmiş ve sonuna aşarı tasnife göre konu endeksi ilave edilmiş alfabetik bir kataloğunun bastırılması,
3. Aşağıda bir münasebetle temas edileceği üzere bir küll teşkil eden bu koleksiyonun birbirinden ayrılıp parçalanmamasıdır. Bu hususlar üniversitece yazılı olarak tarafıma teyit edilecektir.

Atatürk Üniversitesi Özege tarafından ortaya konulan bu koşulları kabul ederek süreci başlatmıştır. Yazışmalar incelendiğinde bağışlanan kütüphane ile ilgili yapılan tüm çalışmaların her iki taraf için bu iki koşul üzerinden yürütüldüğü görülmektedir.

5.1 Şekil ve Yapı Bakımından Yazışmalar

Özege'ye gönderilen yazışmaların ekseriyeti Atatürk Üniversitesi tarafından gönderildiği için resmi kurum çıkışıdır. Yazışmaların çoğunluğu daktilo ile yazılmıştır. Bu belgelerden 29 Ağustos 1963 tarihli Y8 kodlu yazının eki, 17 Haziran 1964 tarihli Y17 kodlu mektup ve Özege'nin vefatından kısa bir süre önce O'na gönderilen 2 Şubat 1981 tarihli Y69 kodlu mektup el yazısı ile yazıldığı için şekil bakımından resmî yazı özelliği göstermemektedir. Ayrıca Y33 ve Y41 kodlu belgeler ise telgraftır. Yazışmaların sağ üst köşesinde tarih, sol üst köşesinde adres, sağ altında ise imza sahibi yer almaktadır. Yazışmaların/belgelerin üst verileri incelendiğinde çoğunluğunda konu, tarih, sayı vb. bilgilerin yer aldığı görülmektedir. Yazışmaların/belgelerin bir kısmı aslı gibidir şeklinde çoğaltıldığı için bu belgelerin sol üst kısmında Atatürk Üniversitesi başlığı yer almamaktadır. Bununla birlikte ulaşılan orijinal yazışmalarda/belgelerde bu başlık vardır (*bk. Ek 3*). Y4, Y6 ve Y26 kodlularda ise 'aslının aynıdır' ibaresi bulunmaktadır. Bununla birlikte Y4, Y6, Y9, Y10, Y11, Y17, Y20, Y21, Y22, Y23, Y24, Y25, Y26, Y29, Y30, Y31, Y37, Y38, Y42 ve Y58 kodlu yazışmalarda imza sahibinin adının yazılmasına karşın bunlar imzasızdır. Bu belgelerin sonradan orijinallerinden çoğaltıldığı anlaşılmaktadır.

Biri hariç yazışmaların tamamı Özege'ye hitaben yazılmıştır. Özege'ye hitaben yazılmayan, fakat bağış süreci ile ilgili olduğu için kapsama alınan 11 Aralık 1963 tarihli Y15 kodlu bu mektup, Gündüz Akıncı imzalı olarak Ferhan Hanım'a¹¹ hitaben yazılmıştır. Mektup, Özege'nin tevazu sahibi biri olduğunu göstermesi açısından da önemlidir. Mektupta şu ifadeler yer almaktadır;

Ferhan Hanımefendi, 18/9/1963 günlü mektupla Sayın Seyfettin Beyefendiden, Üniversitemize bağışladıkları kütüphaneye ait kataloğun baş tarafına

¹¹ Ferhan Hanım (Ferihan Balaban), Özege'nin ablası Hatice Sâcide (Balaban) Hanım'ın küçük kızıdır. Evlenip ayrılmış ve dayısı Seyfettin Özege Bey ile birlikte yaşamaktadır (Kırzioğlu 2014: 45).

konulmak üzere, arzu edecekleri poz ve büyüklükte bir adet resimleri ile tercüme-i hallerini istirham etmiştim. 26/9/1963 günlü cevaplarında, yüksek bir tevazu örneği göstererek, bundan sarfi nazar edilmesini rica etmektedirler. Üniversitemiz, bu resim ve tercüme-i halin, Seyfettin Özege Kütüphanesine küçük bir hizmet olarak hazırlamakta bulunduğu kataloğun ilk sayfelerini süslemesine büyük fayda ve zaruret duymaktadır. Sizden Sayın Seyfettin Beyefendiden habersizce, bir adet resimleri ile tercüme-i hallerini kaleme alarak en yakın bir gelecekte göndermenizi rica eder, bu vesile ile saygılarımı sunarım.

Yazışmalarda kullanılan hitap şekilleri şunlardır: Sayın Bay Seyfettin Özege, Sayın Seyfettin Özege, Muhterem Beyefendi, Sayın Seyfettin Beyefendi, Muhterem Seyfettin Beyefendi, Sayın Seyfettin Özege Beyefendi, Pek Sayın Seyfettin Özege, Muhterem Seyfettin Özege ve Muhterem Efendim. Yazışmalarda en fazla ‘Sayın Seyfettin Özege’ hitabının kullanıldığı görülmektedir. Bu hitabın daha çok kullanılmasının nedeni, yazışmaların resmî belge olmalarıdır. Bağışın ilk dönemlerinde daha çok Rektörlerle resmî yazışmaların yapıldığı, sonraki dönemlerde ise idarî personelin de Özege ile yazıştığı görülmektedir (bk. Ek 4).

5.2. İçerik ve Ana Fikir Açısından Yazışmalar

Özege'nin Dr. Niyazi Akı ile İstanbul'da görüşmesinin ardından aldığı kararla kütüphanesini Atatürk Üniversitesi'ne bağışlama isteğini belirtmesi ve bunun da Akı tarafından üniversiteye bildirilmesi neticesinde, Atatürk Üniversitesi harekete geçerek Özege'ye yukarıda içeriği yer alan Y1 kodlu belgeyi göndermiştir. Özege de bağış koşullarının yer aldığı 28 Nisan 1961 tarihli mektubu ile bu durumu Atatürk Üniversitesi'ne bildirmiştir. Böylece süreç karşılıklı olarak başlamıştır. Nitekim bu mektuba karşılık olarak gönderilen 13 Haziran 1961 tarih, 1715 sayı, Rektör Vekili Prof. Dr. Ahmet Özel imzalı Y2 kodlu belgede, “Üniversite kütüphanesine bağışlamak lütfunda bulunacağınız kitapları, önümüzdeki tatil aylarında İstanbul'a gelecek olan görevli elemanlarımızın sizinle konuşmalarından sonra en kısa zamanda nakledilecektir” bilgisi yer almaktadır. 12 Temmuz 1961 tarih, 786-02324 sayı ve Rektör Prof. Dr. Bekir Sıtkı Baykal imzalı Y3 kodlu belgede Özege'nin bağış koşullarının üniversitece kabul edildiği belirtilmiştir. Nitekim yazı şu şekildedir (Bkz. Ek 5).

Üniversitemize bağışlamak lütfuna bulunacağınız kütüphane konusunda teklif ettiğiniz:

1-Kütüphanenin bir Türkçe basmalar koleksiyonu bütünü halinde muhafaza edilmesi,

2-Kütüphanenin Üniversiteye gelişinden itibaren bir buçuk yıl zarfında teksir ve baskı suretiyle kitap ismine göre yapılacak bir alfabetik katalogdan zatîlinize yüz nüsha verilmesi,

Şartlarının üniversitemizce kabul edilmiş olup yerine getireceklerini ve Kütüphanenizin “Seyfettin Özege Kütüphanesi” adı ile anılacağını saygılarımla bilgilerinize sunarım.

31 Temmuz 1961 tarih, 216 8 sayı, Rektör Prof. Dr. Bekir Sıtkı Baykal imzalı, aslının aynıdır ibaresinin yer aldığı Y4 kodlu yazıda, üniversite kütüphanesine bağışlanan kitapların sayım, liste tanzimi ve nakil işleri için Dr. Niyazi Akı'nın görevlendirildiği, kendisinin bu konuda şartları görüşmeye, karara bağlamaya ve kabule yetkili olduğu ve İstanbul'a hareket ettiği belirtilmiştir. Üniversitenin Özege tarafından ileri sürülen bağış koşullarını kabul ederek, bu değerli kütüphanenin üniversiteye sağlanması için hemen eyleme geçtiği yazıdan anlaşılmaktadır. 1 Kasım 1961 tarihli Y5 kodlu mektup Niyazi Akı tarafından şahsen Özege'ye gönderilmiştir. Bu yazının şeklen ve kullanılan dil itibarıyla resmi yazı özelliği göstermediği, koleksiyonun tüm işleri ile ilgilenmesi için görevlendirildiğinden, Niyazi Akı tarafından Özege'ye gönderilen bir mektup olduğu anlaşılmaktadır (Bkz. Ek 6). Mektupta Akı, öncelikle maruzat belirterek İstanbul'a gidemeyeceğini, bu yüzden kitapların gönderilmesi için Ankara-Güneş Ambarına mektup yazarak kendileriyle iletişime geçeceklerini, kitaplar hazırdır denildiği takdirde vasıta gönderip alırtacaklarını belirtmiştir. Ayrıca mektupta üniversitenin açılış merasiminde Rektör, *"kıymetli bağışınızdan minnetle bahsetti, bütün arkadaşlar aynı duyguyu besliyor. Kitapların tasnifi için hazırlıklara başlamış bulunuyor son kitapları birçok gözle bekliyoruz"* yazmaktadır. Y4 kodlu belgede Akı'nın İstanbul'a hareket ettiği belirtilmiş olmasına karşın, bu mektupta seyahatin gerçekleşmediği vurgulanmıştır. Buradan Y4 kodlu belgede durumu açıklarken yanlış ifade kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca mektuptan üniversitenin, bağış konusunda koşullardan biri olan tasnifin yapılması ve kataloğun hazırlanması için de hazırlık yaptığı söylenebilir. 6 Nisan 1962 tarih, 1138-674-1 sayı, Rektör Prof. Dr. Eyub Hızalan imzalı ve aslının aynıdır ibaresinin yer aldığı Y6 kodlu belgede Özege'nin isteklerinin yerine getirilmesine öncelik tanıdığını, fakat üniversitenin kuruluş sorunlarından ötürü bugüne kadar aydınlık bir sonuca varılamadığını; tasnif ve kataloglama işlemleri için üniversitenin misafir profesörlerinden Dr. Ahmet Caferoğlu'nun görevlendirildiğini ve kendilerini bu hususta bir rapor ile bilgilendirdiklerinden bahsedilmiştir. Ayrıca yazının sonunda *"Üniversitemizde bir hamiyet örneği olarak alınan bağışınıza gereken ilgi ve titizliğin gösterileceğinden emin olmanızı ve saygılarımızın kabul edilmesini rica ederim"* denilmektedir.

4 Haziran 1962 tarih, 670-186 sayı, Rektör Prof. Dr. Eyub Hızalan imzalı Y7 kodlu belgede kitap sandıklarından 25-30 adetinin açıldığı, bunun için dört elemanın görevlendirildiği ifade edilmiştir. 29 Ağustos 1963 tarih, 3225 sayı, Dekan Prof. Dr. Gündüz Akıncı imzalı Y8 kodlu diğer bir belgede Üniversitece taahhüt edilen kitap adına göre yapılacak bir alfabetik kataloğun işine başlanmak üzere denilerek; katalogta yer almasını arzu edip, fakat yanlarında bulundurmamak istedikleri kitapların bir listesinin kendileri tarafından üniversiteye gönderilmesi istenmektedir. 18 Eylül 1963 tarih, 670/229 sayı, Dekan Prof. Dr. Gündüz Akıncı imzalı Y9 kodlu belgede, şartlardan biri olan katalog çalışmalarına başlandığı ifade edilerek *"ilişikte sunulan teksir sayfası, sizin bize verdiğiniz örneklerden faydalanılarak hazırlandı. Noksanlarının olmadığını iddia etmek doğru olmaz. Lakin hem kütüphanecilik kaidelerine hem de sizin verdiğiniz örneklere sadık kalmaya çalıştığımızı emin olmanızı istirham edeceğim"* denilmektedir. Yazıda, ekte yer alan 23 eseri içeren örnek katalog sayfası Özege tarafından onaylandığı takdirde diğer eserler için de kataloğun bu şekilde teksir edileceği ve teksir halinde basılacağı belirtilmiştir. Özege'ye gönderilen ve ekte yer alan katalog örneklerinden ikisi aşağıda yer almaktadır.

1. *Abbase: Corci Zeydan. Çev. Hasan Bedrettin. İstanbul. Orhaniye Matbaası, 1339. 302 s. 8°*

2. *Abdulezel Paşa: Ali Muzaffer. İstanbul, Panayotidis Matbaası, 1315. 14 s. 8°*

27 Eylül 1963 tarih, 670/204 sayı, Dekan Prof. Dr. Gündüz Akıncı imzalı Y10 kodlu belgede, Özege tarafından 16 ve 23 Eylül 1962 tarihinde gönderilen toplam 950 adet fişin alındığı ve üzerlerinde gerekli işlemlerin yapıldığı belirtilerek, Özege'nin önerilerine uyararak hataların nedenleri ve bunların giderilmesi için çalışılacağı vurgulanmıştır. 3 Ekim 1963 tarih, 670/243-3593 sayı, Rektör Prof. Dr. Eyub Hızalan imzalı Y11 kodlu belgede kütüphanenin bir üniversite için önemli olduğuna değinilerek “*Üniversitemiz, taahhütlerine sadık kalarak zatiâlinizin muhterem adlarını ebediyete götürecektir kütüphaneyi bir an evvel hizmete açabilmek için bütün imkânları ile çalışmaktadır*” denilmektedir. Bu yazı üniversitenin kuruluş aşamasında, özellikle personel, bina ve malzemenen kaynaklı karşılaşılan sorunlardan ötürü tasnif ve kataloglama işlemlerinin gecikmesi karşısında Özege'ye gönderilmiştir. 4 Ekim 1963 tarih, 670/244-3596 sayı, Dekan Prof. Dr. Gündüz Akıncı imzalı Y12 kodlu belge, şartlardan biri olan tasnifin yapılması ve katalogun hazırlanması ile ilgilidir. Belgede katalogun kitap adına göre hazırlanmakta olduğu Y9 kodlu belgede yer alan örnek şekliyle fişlerin oluşturulduğu, katalogun kitaplar, el yazmaları ve periyodikler bölümlerini içereceği, kataloga bu şekil ile devam edilip edilmemesi hususunda tavsiyelerini bekledikleri ifade edilmiştir. Hazırlanan katalogun Özege'nin bilgisi ve tavsiyeleri doğrultusunda yapılamaya çalışıldığı bu yazıdan anlaşılmaktadır. 16 Ekim 1963 tarih, 670/247-3749 sayı, Kütüphane Müdür Vekili¹² Prof. Dr. Gündüz Akıncı imzalı Y13 kodlu belgede şu ana kadar iki binden fazla fiş çıkarıldığını bunun hafta sonuna kadar üç bine çıkarılacağını hesaplanması ve tüm fişlere bir sıra numarası verilmiş olması nedeniyle Özege tarafından teklif edilen kitapların, el yazmaların, periyodiklerin ve yabancı dille yazılmış kitapların ayrılması çalışmasının, şu ana kadar yapılan işlerin heba edilmesi demek olduğu belirtilmiştir. Ayrıca yazıda “*katalog için çıkarılan fişlerde, kitabın hangi dilde yazılı olduğuna dair işaret bulunmaması bu teklifleriniz karşısında güçlüklerle karşılaşmamıza sebep oluyor. Yalnız okuyucunun müracaat fişlerinde bu özelliğin de bulunabilmesi sağlanacaktır*” denilmektedir. Katalog fişleri çıkarılırken sonradan Özege'nin yukarıda belirtilen önerisine neden dikkat edilmediği bilinmemektedir. Bu durum sonraki dönemde Özege ve üniversite arasında ihtilafa neden olacaktır.

31 Ekim 1962 tarihli, Gündüz Akıncı imzalı Y14 kodlu mektup resmi bir belge özelliği taşımamaktadır (Bkz. Ek 7). Akıncı mektubunda, Özege ile aralarındaki hukuka dayanarak koleksiyona yönelik yapılan çalışmaları ve karşılaşılan zorlukları samimi bir şekilde dile getirmiştir. Nitekim Akıncı katalogun taahhüt edilen tarihte bitirilemediğinin nedenini “*katalog ve kütüphanenin tanzimi ile meşgul bulunmakta olduğumuz halde imkânların darlığı, bazen genişleyen bu imkânların tekrar azalması taahhütlerimizin ifasında bizleri de müşkül duruma düşürmektedir*” şeklinde belirterek, yine de katalogun tanziminde oldukça ilerlediklerini, kitap adına göre alfabetik katalogun A, B, C, Ç, D, E harflerinin yazılmış; F, G ve H harflerinin de yazılmakta olduğunu ifade etmiştir. “*Diğer taraftan da inşa edilmekte bulunan kütüphane binasının tamamlanmasına kadar, halen*

¹² Özege tarafından öne sürülen şartlar doğrultusunda bağışlanan yayınların bir an önce istenilen şekilde tasnifinin ve katalogunun yapılması için Prof. Dr. Gündüz Akıncı'nın Kütüphane Müdür Vekilliği görevine getirilmesi, üniversitenin bu konu üzerine ciddi şekilde eğildiğinin bir kanıtıdır.

kitapların bulunduğu Fen-Edebiyat Fakültesi'nin zemin katında 25 no'lu salona 'Seyfettin Özege Kütüphanesi' adını vererek kısmen okuyucunun ve araştırmacının hizmetine açmış bulunuyoruz" yazarak, üniversitenin yeni ve kuruluş halinde olan bir müessese olmasının, bunlara neden olduğunu ifade etmiştir.

10 Haziran 1964 tarih, 670/285-154 sayı, Rektör Prof. Dr. Eyub Hızalan imzalı, Y16 kodlu belgede "İsteğiniz üzerine bağış kitaplarınızın Üniversitemiz Kütüphanesince hazırlanan kataloğunun birinci bölümünden bir adedi ilişikte sunulmuştur" denilmektedir. Bağış kararı ile birlikte üç sene sonra büyük gayretlerle kataloğun birinci bölümünün hazırlanarak Özege'ye gönderilmesi yeni kurulan ve yüzden birtakım sorunlarla mücadele etmek zorunda kalan bir eğitim kurumu için bir başarıdır. Nitekim söz konusu sorunlara ilişkin durum, 4 Aralık 1964 tarih, 670/460-03055 sayı, Rektör Vekili Prof. Dr. Fethi İncekara imzalı Y18 kodlu belgeden anlaşılmaktadır. Belgede "Değerli kitaplarınızın kataloğunun teksir durumu malzeme yokluğundan aksamış bulunmaktadır. Ancak izinden dönen Kütüphane Müdürü Müşerref Aysay'ın kendi parasıyla almış olduğu teksir kâğıdı ve diğer malzeme ile kataloğun ikinci kısmı basılmış ve bir adet adresinize postalanmıştır" bilgisi yer almaktadır. Bu belgeden üniversitenin mali zorluk yaşadığı ve bunun da katalog çalışmalarını aksattığı anlaşılmaktadır. Bunun en önemli nedeninin üniversitenin kuruluş aşamasında yaşadığı zorluklar ve ülkenin o zamanki ekonomik koşullarının olumsuzluğu olduğu söylenebilir. 19 Kasım 1964 tarih, 670/495-03322 sayı, Rektör Vekili Prof. Dr. Fethi İncekara imzalı Y19 kodlu belgede katalog işinin vaktinde bitirilmemesinin kurumdaki tahsisat, malzeme tedariki ve personel eksikliğinden kaynaklandığı; ayrıca teksir kâğıdının üniversite tarafından karşılandığı belirtilmiştir. 20 Mart 1965 tarih, 670/52-0077 sayı, Rektör Prof. Dr. Osman Okyar imzalı Y20 kodlu belgede Okyar Rektörlüğe tayininden sonra 20 bine yakın kitabın üniversiteye bağışlandığını haber aldığını, bunun yeni kurulan bir üniversite için önemli olduğunu ve bunun zatiîlileri tarafından yapılmış olmasına çok sevindiğini dile getirmiştir. Yazının devamında,

O arada kitaplığa gittiğimde kitaplığın müşkül şartlar altında bulunduğunu gördüm. Bununla birlikte koleksiyonun kitap adı kataloğunun bitirilmek üzere bulunduğunu müşahede ettim...Kitap adı kataloğunun bitirilmiş olduğunu gördüm. Kitap adı kataloğu dört ciltten ibaret olup 4. Cildin 735-759 sayfası arası yazmalar, 760-842 sayfası arası da periyodikler kısmına tahsis edilmiş bulunmaktadır. Böylece kitaplar, yazmalar ve periyodikler adı geçen katalogta yer almış bulunmaktadır.

Yazının sonunda Özege'ye gönderilen 12 Temmuz 1961 tarihli mektupta yazar endeksinden (indeks) bahsedilmediği, bunun zaman ve emek isteyen bir konu olduğu ve belki önümüzdeki sene ele alınabileceği vurgulanmıştır. 23 Mayıs 1966 tarih, 670/453 sayı, Prof. Dr. Osman Okyar imzalı Y22 kodlu belgede, yeni yapılan kütüphane binasına taşınma hazırlıkları yapıldığı, oraya geçildiğinde koleksiyona ayrı bir salon tahsis edileceği; koleksiyona yönelik olarak tasnif, kataloglama ve ciltleme çalışmalarının devam ettiği, yeni binaya geçildiğinde eleman takviyesi yapılacağı ifade edilmiştir. Ayrıca koleksiyondaki eserlerden birkaçının modern katalog fiş örneklerinin ekte gönderildiği, kitapların aşarı tasnif (Onlu Sınıflama) numaralarına göre raflarda sıralanacağı, sevke hazır 10 sandık kitabın

görevlendirilecek bir personel tarafından alınacağı bildirilmiştir. Belgenin ekinde gönderilen fişlerden örnekler aşağıda yer almaktadır:

Konu fişi¹³

297.541 Okcuzade. E. H.
Ok Asâr-ı eslaftan Ahsen el-hâdis.
İstanbul, İkdâm Matbaası, 1313 (1895)
256 s. 8°
19207

Yazar adına göre fiş

T813.219 A. Hulusi E. H.
A İffet yahut Gülşen-i saadet. İstanbul,
Nişan Berberyân Matbaası, 1313 (1895)
95 s. 8°

Kitap adına göre fiş

Açık kumral saç. E. H.
843.98 Sales, Pierre, 1854-1914.
S Açık kumral saç. 3. bs. Çev. Nüzhet.
1307 İstanbul, Kasbar Matbaası, 1307 (1889)
259 s. 8°

4 Ağustos 1966 tarih, 670/561-2923 sayı, Rektör Osman Okyar imzalı Y24 kodlu belgede, Özege'nin gönderdiği 15 Temmuz 1966 tarihli mektupta üniversite ile zatiâliniz arasında bir anlaşmazlığın uyandığı anlaşılmaktadır denilerek, bunun nedeninin zatiâlinizin anlaşma şartlarının üniversiteye yerine getirilmediği kanaatini taşımakta bulunduğunuzdan kaynaklandığı belirtilmiştir. Sonrasında yazıda Özege'nin iki bağış şartı ortaya konularak "anlaşmaya dair arz ettiğim bu malumatın doğru olup olmadığını ve noksansa noksansız tam anlaşmanın ne olduğunu ve hangi vesikada bulunduğunu bildirmenizi rica ederim" ifadesi yer almaktadır. Geçen beş yılda tekrar şartların gündeme gelmesinin ne önemli nedeni, üniversitenin şartlardan biri olan kitapların teslim tarihinden itibaren en geç bir sene zarfında koleksiyonun alfabetik bir kataloğunu istenilen şekilde hazırlamasıdır. Üniversiteye bu kataloğun hazırlanmasının gecikmesi, Özege'de şartlara uyulmadığı izlenimini uyandırdığı anlaşılmaktadır. 20 Aralık 1966 tarih, 670/4556 sayı, Rektör Prof. Dr. Osman Okyar imzalı Y25 kodlu belge, Özege ile üniversite arasında ortaya çıkan ihtilafa yönelik hazırlanmıştır. Yazıda, 28 Nisan 1961 tarihli mektupta yer alan bağış şartları tekrar belirtilerek devamında şunlar yazılmıştır.

Şartlardan birinde, yani alfabetik kataloğun muhtevası hususunda, Üniversitenin kabul ettiği mükellefiyet, zatiâlinizin isteğinden farklı olarak sadece kitap ismine göre yapılacak alfabetik katalogdan 100 nüsha verileceği

¹³ Y22 kodlu belgenin ekinde Konu Fişleri başlığı yazılmış, altında da şu ibare yer almaktadır. "Kitapların raflarda yer alması da bu fişlerdeki tasnif numarasına göredir". Ayrıca sayfanın altına not düşülmüştür notta, "Sağ üst köşedeki E.H. eski harfli eserler demek olup, sağ alt köşedeki rakamlar da demirbaş numaralarıdır" ifadesi yer almaktadır.

şeklinde. O tarihte Üniversitenin teklif ettiği mukabil şartlara bir itirazınızın olup olmadığını bilmiyorum. Fakat bu tarihten sonra bağış yapma lütfunda bulunduğunuza göre Üniversitenin şartlarını kifayyetli bulduğumuz anlaşılabilir. Muayyen bir zamanda bunun bitirilmesi Üniversitece tekeffül edilmemiş olmakla birlikte, bu önemli konu üzerinde durmakta haklı olduğunuzu kabul ve takdir ediyoruz. Bu boşluğu doldurmak üzere bir müddetten beri tasnif yapılmaktadır. Ancak, kuruluş halindeki bir Üniversitenin problemleri ve Erzurum'da ehliyetli kütüphaneci bulmak güçlüğü muvacehesinde çok daha güç olan bu ikinci tasnif şeklinin temenni edilen zaman zarfında bitirilmesi imkânsızdır.

Bununla birlikte bu çalışmanın bitirilmesi için gayret sarf edildiğinden, fakat özellikle üniversitenin kuruluş sorunları ve uzman personel bulma zorluğu nedeniyle gecikmelerin yaşandığından bahsedilmiştir. 12 Nisan 1967 tarih, 670/136 sayı, Rektör Vekili Prof. Dr. Ali Ertuğrul imzalı Y26 kodlu belgede, koleksiyonun Atatürk Üniversitesi kütüphane binasındaki yerine yerleştirildiği, ciltleme ve fişleme işlemlerine başlandığı belirtilmiş, akabinde Özege şeref misafiri olarak davet edilmiştir. Bu olumlu gelişmelere karşın Özege'nin öne sürdüğü şartların yerine getirilmediği düşüncesiyle yine de üniversiteye dava açtığı görülmektedir. Nitekim 31 Mayıs 1967 tarih, 670/197-1420 sayı, Atatürk Üniversitesi Rektörü¹⁴ imzalı Y27 kodlu belgede bu dava mevzu edilmiştir. Belgede,

İstanbul 8. Noterliğinden Rektörlüğümüze gönderdiğiniz 28 Şubat 1967 tarih ve 6091 sayılı ihtarnamenizi dikkatle incelik denilerek 20.000 küsur cildi ihtiva eden bir kütüphanenin aşari usule göre endeksinin düzenlenmesi, Üniversitemizin sınırlı imkânlarına göre birkaç yıl sürecek güç bir iştir. Bunu zat-ı alinizde çok iyi takdir buyuracağınız için bizi kütüphanenize karşı ilgisizlikle itham etmeyeceğinizi umarız. Değerli kütüphaneniz, Kütüphane binasının adınıza açılmış bir kısmında itina ile muhafaza edilmekte ve kitapların tasnifine, ciltletilmesine elimizdeki imkânlar ölçüsünde hızla devam olunmaktadır". 12 Temmuz 1961 tarihli ve 817 Ks. 786 sayılı yazınızla tarafınıza bildirdiğimiz hibe kabul şartlarını tam ve zamanında ifa etmiş bulunuyoruz. Bu şartların bildirilmesinden sonra kitaplarınızı göndermiş olduğunuza göre hibenin hukukî şartları bunlardır ve bunlar bizi ilzam eder.

ifadeleri yer almaktadır. Özege tarafından öne sürülen ilgisizlik ithamı karşında, üniversitenin kuruluş aşamasında ve sahip olduğu personel, bina ve bütçe gibi imkânların kısıtlı olması nedeniyle şartların zamanında yerine getirilmediğini belirtmesi haklı bir savunmadır. Diğer tarafta çok büyük emek, zaman ve para harcayarak oluşturduğu kıymetli kütüphanesini tasarrufu var iken başka kurumlara değil de Atatürk Üniversitesi'ne bağışlayan Özege'nin, belirlediği bağış şartları doğrultusunda beklenti içinde olması da haklı bir gerekçedir. 18 Mart 1969 tarih, 670/76 sayı, Rektör Prof. Dr. Reşit Sönmez imzalı Y29 kodlu belgede "Üniversitemiz kütüphanesine bağışlamış olduğunuz son grup kitaplar için çıkartılan ek katalogdan (5. Cilt) iki adet adresinize gönderilmiştir" ifadesi yer almaktadır.

¹⁴ Belgede Rektör adı ve aslı gibidir ifadesi yazmamaktadır, fakat bu tarihte Atatürk Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Ali Ertuğrul'dur. Bu belgenin aslından çoğaltıldığı anlaşılmaktadır.

16 Temmuz 1969 tarih, 670/279 sayı, Kütüphane Müdür Vekili Çağlar Kantarcıoğlu imzalı, Y30 kodlu belgede 7 Mayıs 1969 tarihinde kütüphane sorumlusu olduğu, koleksiyona yönelik gecikmelerin vaktinde iletilmediğini yazışmaları tetkik ettiğinde üzüntü ile öğrendiğini; çalışmaların bundan sonra istenilen şekilde yapılacağı, adınıza açılan kütüphanenin, kütüphanemize bağlı müstakil bir şeflik haline getirildiği dile getirilmiştir. Ayrıca kütüphaneye uzman elemanların getirildiğini, kitapların büyük bir kısmının onarıldığını ve ciltlendiğini belirterek, şu an yapılan işin ise ‘onlu tasnife göre numaralandırma’ işlemi olduğu belirtilmiştir. 15 Aralık 1970 tarih, 670/333 sayı, Rektör Prof. Dr. Kemal Bıyıkoglu imzalı Y31 kodlu belgede Özege’nin davadan vazgeçtiği ve 24 sandık kitabın daha gönderileceğinin öğrenildiği belirtilerek, aşağıdaki hususların kabulünün rica edilmesi istenmektedir.

- 1-Bundan sonra Üniversitemize bağışlayacağınız kitaplarınızın kataloglarının mümkün merteye düzgün bir imlâ ile hazırlanmasına çalışılacaktır.
- 2-Kitapların ambalaj ve nakliyesi Üniversitemizde yapılacaktır. Bu işi Üniversitemizde kütüphane elemanlarımızdan birisi görevlendirilecek ve adı ayrıca bildirilecektir.
- 3-Üniversitemizin müstakil kütüphane binasının üst katındaki 300 m²’lik salonda ve ayrı memurlar idaresindeki ‘Seyfettin Özege’ bölümünde adınıza ‘şeref köşesi” tesis edilecektir.

Bu yazıdan üniversitenin dava mevzusundan sonra Özege’ye yeni taahhütler sunarak hem Özege’nin gönlünü almak, hem de bu koleksiyona önem verdiklerini göstermek istedikleri anlaşılmaktadır. Nitekim akabinde gönderilen belgede de bu durumu görmek mümkündür. 16 Mart 1971 tarih, 670/71-765 sayı, Rektör Prof. Dr. Kemal Bıyıkoglu imzalı Y32 kodlu belgede “20 Aralık 1970 tarihli mektubunuzdan 24 sandık tutarındaki koleksiyonu göndereceğinizi öğrenmiş bulunmaktayız” denilerek devamında aşağıdaki çalışmaların yapılacağı beyan edilmiştir.

- 1-Bundan sonra Üniversitemize bahşedeceğiniz kitapların katalogları mümkün olduğu kadar düzgün ve istediğiniz tarihte bitirilmeye çalışılacaktır.
- 2-Son göndereceğiniz 24 sandık tutarındaki koleksiyonun katalogları Aralık 1971 tarihinde bitmiş olacaktır.
- 3-Bu arada bütün eserleriniz Dewey Onlu Tasnif Sistemi’ne göre tasnif edilerek en kısa zamanda bitirilmeye çalışılacaktır.

30 Nisan 1971 tarih, 670/122-2762 sayı, Rektör Prof. Dr. Kemal Bıyıkoglu imzalı Y34 kodlu belgede Özege’nin 22 Mart 1971 tarihli mektubunda ileri sürdüğü şartların kabul edildiği belirtilmiştir. Söz konusu şartlar şunlardır;

- 1-1-4 ciltlik katalogda toplanan kitaplardan sonra gönderilen veya gönderilecek (son parti) kitaplar, ilk bağışın devamıdır ve aynı şartlara tabidir.

2-Bu sebeple bunlar için 1-4 ciltlik katalog örneğine uygun ek katalogun hazırlanıp 100 nüshasının tarafınıza 30 Mart 1973¹⁵ tarihinde takdim edileceğini,

3-Asıl ve ek katalogdaki kitaplar için aşari usule¹⁶ göre tek endeksi 1973 senesi sonuna kadar tamamlanacağını taahhüt ederiz.

17 Eylül 1971 tarih, 670/356 sayı, Rektör Kemal Bıykoğlu imzalı Y36 kodlu belgede “Zatâlinizin Üniversitemize ve dolayısıyla ilim âlemine bağışlamak lütfunda bulunduğu koleksiyonun devam olan, 26 sandık kitabı almak üzere Üniversitemiz kütüphanesi elamanlarından filolog Yaşar Günay görevlendirilmiştir” ifadesi yer almaktadır. Üniversitenin bağıışı ve sürecini ciddiye alarak özellikle buna yönelik işlerin takibi için bizzat bu işten sorumlu personel görevlendirdiği bu yazıdan anlaşılmaktadır. 2 Kasım 1971 tarih, 670/421-7183 sayı, Rektör Kemal Bıykoğlu imzalı Y37 kodlu belgede 28 sandık içerisindeki 5450 ciltlik kitap koleksiyonunu kütüphane idaresinin teslim aldığı ve hemen katalog işleri ön hazırlıklarına başlandığı belirtilmiştir. Ayrıca yazıda son gelen 28 sandıktaki kitapların ilk 4 ciltlik katalogun sonundaki 20224 sıradan itibaren numaralanarak birleşeceği, bu yüzden yapılacak konu indeksinin de bütün kitapları kapsayacağı ifade edilmiştir. Devamında ise şahsi çalışmalarınız için yanınızda bulundurduğunuz ve henüz kütüphanemize gelmeyen kitaplar ile sonradan tedarik ettiğiniz kitaplar en son teslim alındığında bunlar katalogda + işareti ile gösterilecektir yazmaktadır. 20 Mart 1972 tarih, 859/1682 sayı, Rektör Kemal Bıykoğlu imzalı Y38 kodlu belgede “Üniversite kütüphanesine bağışta bulunduğunuz değerli koleksiyonla ilgili olarak bastırdığımız ‘Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu’ndan 25 takımına ihtiyacımız vardır” denilmektedir. 26 Nisan 1972 tarih, 670/286 sayı, Genel Sekreter Orhan Suner imzalı Y42 kodlu belgede üniversitenin içinde bulunduğu personel sorunu şu ifadelerle dile getirilmiştir. “Kütüphane müdürümüz 20 Aralık 1971’de kütüphanemize naklen atandı. Yine bu arada bazı müdürlerimiz yeni atandı ve halen atanmak üzere olanlar da var. Yine kütüphanemiz örgütündeki bazı memurlar, nakli memuriyetle ayrıldılar, yerlerine yenileri geldiler. Ayrıca onları yetiştirmek çabası içindeyiz”. 30 Mayıs 1972 tarihinde Seyfettin Özege Bölümü Şefi Vekili Lütfi Bayraktutan tarafından gönderilen Y44 kodlu mektupta¹⁷ üniversitenin bağış kitaplarının tasnif ve kataloglamasında özellikle personel bağlamında yaşanan sorunları ve zorlukları ortaya koyması açısından önemlidir. Mektupta şu ifadeler yer almaktadır;

Katalog hazırlıklarımız için, bizi ikaz eden mektubunuzu büyük bir memnuniyetle aldık. Mektubunuzda bildirdiğiniz aksaklıkları, fiş yazma işlerinde görevlendirilen on kişiye yakın elemanın yarısının fişleme işlemine yabancı olmalarından dolayı ortaya çıkmıştır. Bazı kitapların eksik görülmesi veya bazılarının da künyelerinde eksiklik olması işte bu sebepten ileri gelmektedir. Bölümümüz elemanları böyle yazılan fişleri yeniden gözden geçirmekte ve bazılarını da yeniden yazarak hataları azaltmak gayreti

¹⁵ 16 Temmuz 191 tarih, 670/281 tarih, Prof. Dr. Kemal Bıykoğlu imzalı Y35 kodlu yazışmada sürenin 6 Haziran 1972 olarak değiştirildiği bildirilmiştir.

¹⁶ Dewey Onlu Sınıflama Sistemi

¹⁷ Gönderilen bu yazı üstveri ve şekil itibarıyla resmi bir belge özelliği göstermemektedir. Bu yüzden şahsi yazışma niteliğinde olduğu için mektup olarak değerlendirilmiştir. Çalışmada mektup ifadesi geçen belgelerin bu açıklama özelliği göstermesinden ötürü, onlar için ayrıca dipnot açıklaması yapılmamıştır.

içindedirler. Önceki kataloglardaki bazı yanlışlıklar ve hatalı tespitler bizim de dikkatimizden kaçmamaktadır. Sizin de bu husustaki fikirlerinizi bilhassa göz önünde tutacağız.

Mektuptan Özege'nin koleksiyonun düzenlenmesinde üniversiteye sürekli yönlendirme yaptığı ve önerilerde bulunduğu anlaşılmaktadır. 2 Haziran 1972 tarih, 670/376-3210 sayı, Genel Sekreter Orhan Suner imzalı Y45 kodlu belgede “*Mütalaalarınız dikkat nazara alınmak suretiyle katalog çalışmalarımız büyük bir itina ve süratle sürdürülmektedir. Bu cümleden olarak tashih için B harfine ait 20 ve C harfine ait 11 sahifelik liste ile ayrıca “Seyfettin Özege Servis Şefliği”nin mütalaası ilişikte gönderilmiştir*”. Bu yazıdan da yine Özege'nin hazırlanan kataloğa yönelik bilgiler verdiği, düzeltme ve yönlendirme yaptığı anlaşılmaktadır.

30 Haziran 1972 tarihli Seyfettin Özege Servis Şefi Vekili Lütfi Bayraktutan tarafından gönderilen Y47 kodlu mektupta Özege'nin talimatları doğrultusunda ne tür çalışmalar yapıldığı belirtilmiştir. Mektupta şu ifadeler yer almaktadır.

10 Haziran 1972 tarihli mektubunuzda belirttiğiniz hususlara sadık kalarak ilişikteki listeleri yeniden düzenledik. Yabancı dilli eserleri de belirttiğiniz sebeplerden dolayı diğer kitaplarımızla birlikte listelere geçirdik. Seri halinde yazdığımız fişleri bozduk. Her kitabı tek tek ele alıp istediğiniz gibi sıraladık. Son olarak gönderdiğiniz kitapları ve önlerine + işareti konulması gerekenleri de listeler alıp işaretledik.

1 Temmuz 1972 tarih, 670/646 sayı, Genel Sekreter Orhan Suner imzalı Y48 kodlu yazıda hazırlanan kataloğa yönelik tashih çalışmalarının neler olduğu belirtilmiş ayrıca Ç harfinden L harfine kadar toplam 106 sayfalık bir liste Seyfettin Özege Şefliği'nin kısa bir açıklama yazısı ile ekte gönderilmiştir. 24 Temmuz 1972 tarihli, Seyfettin Özege Bölümü Şefi Vekili Lütfü Bayraktutan imzalı Y49 kodlu mektupta “*Tahsis edip gönderdiğiniz listeleri aldık. İkazlarınızı göz önünde tutarak gereken işlemi yapıyoruz*” denilerek, 5 maddede nelerin yapıldığına dair uzunca bir malumat verilmiştir. 25 Temmuz 1972 tarih, 670/516 sayı, Genel Sekreter Orhan Suner imzalı Y50 kodlu belgede, katalog çalışmaları hakkında bilgi sunulmuştur. I harfinden Z harfine kadar toplam 117 sayfalık bir liste de belgeye eklenerek Özege'ye gönderilmiştir. 31 Temmuz 1972 tarih, 670/536 sayı, Genel Sekreter Orhan Suner imzalı Y51 kodlu belgede katalog çalışmaları hakkında bilgi verilerek toplam 185 sayfalık bir liste Özege'ye iletilmiştir. 8 Eylül 1972 tarih, 670/629 sayı, Rektör Prof. Dr. Kemal Bıykoğlu imzalı Y52 kodlu belgede, Özege'nin göndermiş olduğu katalog müsveddeleriyle 223 numaralı sandıkla gönderilen kitapların alındığı belirtilerek katalogların, basım için matbaaya verildiği belirtilmiştir. 26 Eylül 1972 tarih, 670/672 sayı, Genel Sekreter Orhan Suner imzalı Y53 kodlu belgede katalog çalışmaları hakkında bilgi verilerek periyodiklere ait toplam 34.5 sayfalık bir liste ekte gönderilmiştir denilmektedir. 21 Ocak 1973 tarih, 670/78 sayı, Genel Sekreter Orhan Suner imzalı Y55 kodlu belgede, kitapların¹⁸ baskılarının matbaadan çıktığını ve üzerinde tahsis çalışması yapıldığı; periyodiklerin de listelerinin hazırlanıp matbaaya verildiği belirtilmiştir. 5 Mayıs 1973 tarih,

¹⁸ Belgede geçen kitaptan kasıt matbaada henüz basımı yeni yapılan katalogdur. Muhtemelen sehven yazılmıştır.

670/370-3741 tarih, Rektör Prof. Dr. Kemal Bıykoğlu imzalı Y56 kodlu belgede, Sayıştay murakıplarının “13 Temmuz 1972 gün ve 684590/1314 sayılı emirde derpiş¹⁹ olunan iddiaları²⁰ süresi içinde cevaplandırmak amacı ile 20 Kasım 1972 tarihinde fiilen başlatılmak üzere bütün kütüphanemize şamil, hummalı bir sayım faaliyetine girilmiştir. Özege bölümü 20 Kasım 1972’den 23 Ocak 1973 gününe kadar dört kişilik kadrosuyla hem kendi faaliyetini hem de sayım faaliyetini sürdürmüştür” denilerek Sayıştay Başkanlığı’nın bu emrinin ve çalışmasının katalog işlerini bir müddet sekteye uğrattığı ve dört ay gibi bir kayba neden olduğu ifade edilmiştir. 30 Haziran 1973 tarih, 670/501-5922 sayı, Rektör Prof. Dr. Kemal Bıykoğlu imzalı Y57 kodlu belge periyodikler hakkındadır. Katalog tashih işlemlerine devam edildiğinden bahsedilerek devamında “periyodikler koleksiyonunuzla ilgili bazı eksik sayıların kütüphanemizin periyodikler bölümünde mevcut olduğu anlaşıldı. Tasvip ettiğiniz takdirde bu sayıları, Seyfettin Özege Salonu’na nakletmeyi ve bunlarla koleksiyonunuzu tamamlamayı düşünüyoruz. Bu konudaki mütalâanızı izhar buyurmanız için Seyfettin Özege Salonu Şefliği’nin yazısı ile periyodikler listesini ekte gönderiyorum” denilmektedir.

22 Ocak 1974 tarih, 670/38 sayı, Rektör Kemal Bıykoğlu imzalı Y60 kodlu belgede “Basım işi biten Seyfettin Özege Bağış Kitapları Ek Kataloğu- Kitap Adına Göre- Cilt 5’ten 25 paket halinde cem’an²¹ yüz adedi adresinize gönderilmiştir” ifadesi yer almaktadır. 4 Mart 1974 tarih, 670/146-2379 sayı, Rektör Prof. Dr. Kemal Bıykoğlu imzalı Y62 kodlu belge “3 Şubat 1974 tarihli mektubunuzda söz konusu ettiğiniz bağışımızın devamı en büyük arzumuzdur. Pek çok mütehasıs kaldığımız bu teklifinizi memnuniyetle ve aynı şartlarla kabul ediyoruz” ifadesi yer almaktadır. Belgeden Özege’nin topladığı yayınları mütemadiyen üniversiteye gönderdiği anlaşılmaktadır. Nitekim bağış sürecinin tamamına bakıldığında, 1961 yılındaki ana bağıştan sonra Özege’nin sonradan topladığı yayınları peyderpey üniversiteye gönderdiği bilgisi hem Özege mektuplarında hem de üniversitenin Özege’ye gönderdiği yazışmalarda mevcuttur. 17 Şubat 1975 tarih, 670/126-1455 sayı, Rektör Prof. Dr. Kemal Bıykoğlu imzalı Y63 kodlu belgede şu ifadeler yer almaktadır;

Üzerinde durduğumuz ve faaliyetlerimizi teksif ettiğimiz aşarı endeks (indeks) çalışmalarımız, malumunuz olduğu üzere evvelce yapılan kitap adı kataloğu esas alınmak suretiyle yürütülmektedir. Yine malumunuzdur ki dört cilt halinde ve teksir halinde çıkartılan bu katalogda maalesef fahiş hatalar mevcuttur. Fahiş hatalı bir katalog esas alınarak yapılacak aşarı endeksinde aynı hatalarla malûl olacağı ve hiç de hoş gitmeyecek bir netice tevhit edeceği pek tabiidir. Göre göre ve şuurlu olarak böyle bir işe girişmenin her halîyle daha büyük hata olacağı da izahtan varestedir. Böyle bir teşebbüsün ise hüsnüniyetle kabili telif²² edilmeyeceği ve bunun akıl kârı olmayacağı meydandadır. Bu itibarla aşarı endekse esas olan dört cilt teksir kataloğumun da aşarı endekse birlikte yeniden yapmanın en makul ve akıselim icabı

¹⁹ Derpiş etmek: Göz önünde bulundurmak, dikkate almak, öngörmek.

²⁰ İddiaların ne olduğu belgede belirtilmediği için bunların neler olduğu tam olarak bilinmemektedir.

²¹ Toplam

²² Uygun olan, bağdaşan

olduğuna karar verdik. Çok mspet olduğuna inandığımız bu iyi niyetli teebbsmzn zatililerinizce de tasip göreceğinizden mit varız.

28 Mart 1977 tarih, 670/308-3052 sayı, Rektör Prof. Dr. Hurit Ertuğrul imzalı Y64 kodlu belgede Şu ifadeler yer almaktadır;

Konu ve yazar endeksinin temeli sayılan ve fahiŖ hatalarla malul bulunan evvelki dört ciltlik teksir halindeki "kitap adı kataloğu" normal boy daktilo kğı ve normal daktilo aracılığıyla 1360 sayfa (85 forma) halinde ve matlup edildiği Şekilde niversitemiz Merkez Kütüphanesi Müdürlüğü tarafından Rektörlüğümüze intikal ettirilmiŖtir. Bu katalogdaki kitap numaraları, konu ve yazar endeksine esas teŖkil edeceğinden öncelikle ve hatasız olarak bunun bastırılmasını kararlaŖtırdık.

16 Şubat 1978 tarih, 670/111-1251 sayı, Rektör Yardımcısı Prof. Dr. Muzaffer Krkoğlu imzalı Y65 kodlu belge zege'nin katalog alıŖmalarını sormasına karŖılık gnderilmiŖtir. Belgede "Daktilo edilmiŖ olarak hazırlanan katalogun niversitemiz Yönetim Kurulunca niversitemiz matbaasında basılmasına karar verilmiŖtir. Üniversite matbaası katalogu basmıŖ ve tashihi yapılmak üzere Kütüphane Müdürlüğü'ne gndermiŖtir. Halen Kütüphane Müdürlüğü tashih alıŖmalarını sürdürmektedir. Çok kısa zamanda bu tashih iŖi biter bitmez matbaamızca basımı gerekleŖtirilecektir" bilgisi yer almaktadır. 25 Mayıs 1978 tarihli Prof. Dr. M. Kaya Bilgegil imzalı Y66 kodlu mektupta Bilgegil, katalog alıŖması iin Rektrle grŖtđn, katalogun tashihi ve bitirilmesi iin yevmiyeli musahhih²³ tutmasını tavsiye ettiğini, Rektöre "Bir Rektör kütüphane kurarak ismini devam ettirir; siz de kurulmuŖ kütüphaneyi bozdurmak mecburiyetinde kalırsanız hayırlı bir ad bırakmıŖ olmazsınız" dediğini, buna mukabil Rektörün yevmiyeli adam alıŖtırmanın mali imknsizliğından söz atığını belirterek, iŖin intaı²⁴ iin baŖka yollar dŖnp onlar üzerinde ısrar edeceğim demektedir. 10 Haziran 1980 tarih, Mustafa Koca imzalı Y68 kodlu mektupta katalog alıŖmalarının yoğun bir Şekilde sürdürüldüğü birinci, ikinci ve beŖinci ciltlerin katalogunun yazar indeksinin basıma hazır ve konu indeksinin de bitmek üzere olduğu belirtilerek; nc ve dördüncü ciltlerin tashihlerinin yapıldığı ve basıma verildiği, altıncı cildi ihtiva edecek olan periyodiklerin kataloga esas olan listelerinin de hazır vaziyete getirildiği beyan edilmiŖtir.

6. YazıŖmaların İerdiği Konular

Atatürk niversitesi'nin 19 Nisan 1961-2 Şubat 1981 tarihleri arasında zege'ye gndermiŖ olduğu yazıŖmalara bakıldığında odak noktayı, zege'nin bađıŖ kararını Atatürk niversitesi'ne bildirdiği ilk mektubunda ortaya koyduğu Ŗartların oluŖturduđu görülmektedir. YazıŖmalar incelendiğinde oğunluğunda yer almamakla birlikte bir kısımda resmi yazı gereği yazının konusu belirtilmiŖtir (Bkz. Y8). Üniversite'nin zege'ye hitaben gönderdiği yazıŖma belgelerinde yer alan konular Ŗunlardır.

²³ Dzeltmen, düzeltici, yanlıŖları düzelten

²⁴ Bitirme, sonulandırma.

Tablo 1. Özege'ye gönderilen yazışmalarda yer alan konular

Bağış kitaplarının birinci bölümü hakkında	Y16
Kitap başışı hakkında	Y32
Katalog hakkında	Y38, Y65
Fotokopiler hakkında	Y40
Katalog çalışmaları hakkında	Y45, Y48, Y50, Y51, Y52, Y53, Y54, Y55, Y56, Y62, Y63
Periyodikleri hakkında	Y57
Seyfettin Özege kataloglarının gönderildiği hakkında	Y60
Baskı resim gönderildiği hakkında	Y67

Çoğunluğu resmi yazışma belgeleri olan yazıların içerdiği konular, aşağıda yer alan tabloda belirtilmiş ve bir belgedeki farklı konular da dikkate alınarak sınıflandırılmıştır.

Tablo 2. Özege'ye gönderilen yazışmaların içerdiği konular

Bağış şartları	Y1, Y3, Y6, Y11, Y23, Y24, Y25, Y33, Y35, Y62
Kitap nakli	Y2, Y4, Y5, Y21, Y22, Y27, Y28, Y31, Y36, Y37, Y39, Y41, Y42, Y52, Y58
Kitap başışı	Y7, Y31, Y32, Y42
Katalog ve tasnif çalışmaları	Y8, Y9, Y10, Y12, Y13, Y14, Y16, Y17, Y18, Y19, Y20, Y22, Y23, Y25, Y26, Y27, Y31, Y32, Y34, Y37, Y38, Y40, Y42, Y43, Y44, Y45, Y47, Y48, Y49, Y50, Y51, Y52, Y53, Y56, Y57, Y58, Y59, Y61, Y63, Y64, Y65, Y68, Y69
Biyografi ve fotoğraf talebi	Y15
Davet	Y26
Katalog gönderimi	Y29, Y60
Ciltleme çalışması	Y26, Y27, Y30, Y37
Katalog basımı	Y54, Y55, Y65

Tablo 2 incelendiğinde farklı faaliyetleri içeren konuların yazışma belgelerinde yer aldığı görülmektedir. Bu konuların ortak noktası, tamamının Özege'nin koleksiyonunu ve/veya kütüphanesini Atatürk Üniversitesi'ne bağışlama kararı alırken bunu ilan eden mektubunda belirttiği kataloğun hazırlanmasına yönelik çalışmalar olduğu görülmektedir. Nitekim 'katalog ve tasnif çalışmaları' konusunun yazışmalarda çoğunlukla yer almasının nedeni budur. Diğer konular da doğal olarak Özege'nin bağış koşullarının yerine getirilmesine yönelik çalışmalarla ilgilidir.

7. Sonuç ve Değerlendirme

“Türkiye’de matbaanın kuruluşundan 1928 harf inkılabına kadar basılmış kitap, gazete ve mecmuaların en azından 2/3 kadarını toplayan” (Ayan 2014: 16) bu bağlamda topladığı yayınlara Türk kültür ve eğitim dünyasına çok önemli bir miras bırakan Seyfettin Özege, ülkemizin yetiştirdiği gerçek anlamda en önemli kültür insanlarından biridir. Kitap sevgisi zamanla tutkuya dönüşerek, bibliyofil ve bibliyoman bir karakter özelliğine bürünen Özege’nin ortaya koyduğu çalışmalar, oluşturduğu kütüphanesi ve kütüphanesinin barındırdığı yayınlara gelecek nesillere aktarma düşüncesi, kendisine bir kültürel misyon edindiğinin kanıtıdır. Bu kültürel misyonu ömrünün sonuna kadar aynı şevk ve heyecanla sürdüren Özege’nin, tanınmış bir kitap koleksiyoneri olmasının yanında O’nu öne çıkartan ve bugün de bilim dünyasında tanınmasını sağlayan en önemli hizmetlerinden biri, 1961 yılında aldığı kararla günümüzde bile gıpta ile bakılan kütüphanesini henüz yeni kurulan Atatürk Üniversitesi’ne bağışlamasıdır. Bu bağışla hem kütüphanesinin bir bütün halinde parçalanmadan korunmasını sağlamış, hem de yayınların tasnifinin yapılmasını ve kataloğunun hazırlanmasını sağlayarak, denetimini ve kullanımını gerçekleştirmiştir. Nitekim bu iki durum Özege’nin bağış koşullarının temelini oluşturmaktadır.

Özege’nin İstanbul’da Atatürk Üniversitesi öğretim üyelerinden Dr. Niyazi Akı ile İstanbul’da görüşmesinden sonra aldığı bağış kararını 28 Nisan 1961 tarihli mektupla Atatürk Üniversitesi Rektörlüğü’ne bildirmesiyle özellikle bağış koşulları doğrultusunda başlayan irtibat, karşılıklı pek çok yazışmayı beraberinde getirmiştir. Nitekim söz konusu karar ile başlayan süreçte üniversite ve Özege karşılıklı yazışmışlardır. İstanbul dışına çıkmadığı bilinen ve dolayısıyla bağışladığı kütüphanesine yönelik çalışmaları yerinde görme şansı bulamayan Özege’ye Atatürk Üniversitesi, bağış sonrası koşullar doğrultusunda koleksiyona yönelik yapılan çalışmalar hakkında sürekli bilgilendirici ve bazı zaman da Özege’den yönlendirme ve tavsiye almak amacıyla yazışmalar göndermiştir. Atatürk Üniversitesi arşivinden ulaşılan 69 adet yazışmaya bakıldığında, bunların 31 âdetinin bizzat dönemin rektörleri tarafından Özege’ye gönderildiği ve imza sahiplerinin rektörler olduğu görülmektedir. Bu da Atatürk Üniversitesi’nin yapılan bağışa önem verdiğinin bir göstergesidir.

Yazışmalardan üniversitenin taahhütlerine sadık kaldığı ve Seyfettin Özege Kütüphanesi’ni bir an önce hizmete açabilmek için tüm imkânlarıyla çalıştığı, fakat yeni kurulmasının beraberinde getirdiği uzman personel, bina, bütçe ve malzeme tedarikinden kaynaklı sorunlardan ötürü, katalog çalışmasının istenilen sürede yapılamadığı anlaşılmaktadır. Yeni kütüphane binası yapıldıktan sonra koleksiyon için ayrı bir salon tahsis edilmiş, personel takviyesi yapılmış ve koleksiyona yönelik olarak tasnif, kataloglama ve ciltleme çalışmalarına devam edilmiştir. Nitekim üniversite bağış koleksiyonuna yönelik olarak hazırladığı katalogta, dönemin kütüphanecilik ve/veya kataloglama kurallarına ve Özege’nin gönderdiği katalog örneklerine uyarak çalışmalar yapmıştır.

Özege’nin 28 Nisan 1961 tarihli mektubuyla belirtmiş olduğu, kitapların, teslim alındığı tarihten itibaren en geç bir sene zarfında kitap adına göre düzenlenmiş ve sonuna Onlu Sınıflamaya göre konu indeksi eklenmiş alfabetik bir katalogun bastırılması şartı, Atatürk Üniversitesi’nin yeni kurulmasının beraberinde getirdiği birtakım sorunlarla özellikle o dönemin koşulları gereği yaşanan maddi imkânsızlık ve personel yetersizliği nedeniyle bazı zamanlar sekteye uğramıştır. Bununla birlikte uzun sürse de bu koşul gereği

bağış kitaplarının katalogunun hazırlandığı ve Özege'ye sunulduğu görülmektedir. Ayrıca yapılan yeni kütüphane binasında Özege bağış kütüphanesi için özel bir bölüm oluşturularak, Seyfettin Özege Bölümü adı verilmiştir. Günümüzde bu bağış koleksiyonu kütüphanede, Seyfettin Özege Nadir Eserler Salonu'nda hizmete sunulmaktadır. Seyfettin Özege Nadir Eserler Salonu'nda bulunan 50.000 civarında Osmanlıca (Eski Türkçe), Arapça ve Farsça eserlerden, harici diskle kütüphaneye gelinerek, dijital ortama aktarılmış olanlarından yararlanılmakta ve çıktı alınmaktadır. Üniversite dışındaki kullanıcıların istedikleri kaynak ise, e-posta adreslerine gönderilmektedir (Koleksiyon hakkında 2019). Bu hizmetlere bakıldığında 1961 yılında yapılan bağışa ilişkin koşulların geçen sürede üniversitenin gayretleri ile tam anlamıyla yerine getirildiği görülmektedir. Bağış koşullarının kabul edildiği ve yerine getirileceğinin belirtildiği 12 Temmuz 1961 tarih, 786-02324 sayı ve Rektör Prof. Dr. Bekir Sıtkı Baykal imzalı Özege'ye hitaben gönderilen yazıda, kütüphanenizin "Seyfettin Özege Kütüphanesi" adı ile anılacağı ifade edilmiştir. Atatürk Üniversitesi'ne çok değerli bir koleksiyon bağışlayan Özege'nin aziz hatırasının yaşatılması için, bu taahhüdün dikkate alınarak buna yönelik çalışmaların yapılması önemlidir.

Kaynaklar

- Amerikalı Prof. Arthur J. Vennix'in, Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi'nin kurulması ve Bu Kuruma Eleman Yetiştirilmesi İşlerinde Çalıştırılması. T.C. Başbakanlık Kanunlar ve Kararlar Tetkik Dairesi. (1962.06.08). Kararname. CADB. 7846-27283, 165.35.7, 30.18.1.2. Ankara: Devlet Arşivleri Başkanlığı.
- Ayan, H. (2014). Alfabetik Katalog Seyfettin Özege Bağış Kitapları–Kitap Adına Göre–. (Der. Rıfat N. Bali). *Büyük Bir Kitabiyat Âlimi ve Bibliyografyacı: M. Seyfettin Özege* içinde (15-22). İstanbul: Libra Kitapçılık ve Yayıncılık.
- Baker, M. L. Dority and Pearlman, S. S. (2014). *A Bibliography Of University of Nebraska College of Law Faculty Scholarship 1892–2013*. Nebraska: University of Nebraska Press.
- Birincil Kaynak (202). https://tr.wikipedia.org/wiki/Birincil_kaynak (Erişim Tarihi: 11.07.2020).
- Bowen, G. A. (2009). “Document Analysis as A Qualitative Research Method”. *Qualitative Research Journal*, 9 (2), 27-40.
- Çankaya, A. (2014). 1965: Mehmed Seyfettin Özege; Mek. [Tep] Nu. 31. (Der. Rıfat N. Bali). *Büyük Bir Kitabiyat Âlimi ve Bibliyografyacı: M. Seyfettin Özege* içinde (23-32). İstanbul: Libra Kitapçılık ve Yayıncılık.
- Document Analysis (t.y). <http://www.lctevaluationtoolkit.com/documant-analysis> (Erişim Tarihi: 28.06.2020)
- Ginsburg, H. (1966). Proceedings of The Nebraska State Bar Association House of Delegates Meeting 1966. *Nebreska Law Review*. 46 (2), 189 (1967).
- IDS Practice Paper in Brief (2013),
[https://opendocs.ids.ac.uk/opendocs/bitstream/handle/20.500.12413/2989/PP%20In Brief%202013%20QDA%20FINAL2.pdf?sequence=4](https://opendocs.ids.ac.uk/opendocs/bitstream/handle/20.500.12413/2989/PP%20In%20Brief%202013%20QDA%20FINAL2.pdf?sequence=4). (Erişim Tarihi: 11.07.2020).
- Kırzioğlu, F. (2014). Mehmet Seyfettin Özege (7 Şubat 1901 İstanbul Doğumlu). (Der. Rıfat N. Bali). *Büyük Bir Kitabiyat Âlimi ve Bibliyografyacı: M. Seyfettin Özege* içinde (43-62). İstanbul: Libra Kitapçılık ve Yayıncılık.
- Koleksiyon Hakkında (2019). <https://kutuphane.atauni.edu.tr/koleksiyon-hakkinda/> (Erişim Tarihi: 10.07.2020)
- Librarian in Turkey Misses NU Football: Vennix Says Turks Have Thirst for Education. *Lincoln Evening and Nebraska State Journal*. 18, Oct, 1963-P.M. s.9 <https://www.newspapers.com/clip/33838925/lincoln-journal-star/> (Erişim Tarihi: 10.07.2020).
- Namal, Y. ve Karakuzu, H. (2016). Türkiye’de Üniversite Açma Politikasına Bir Örnek: Doğu Üniversitesi Fikrinden Atatürk Üniversitesi’ne. *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*. XXVII, 481-517.
- Oliver, M. W. (1961). “Membership News”. *Law Library Journal*, 3 (54), August, 240-243. Resmî Yazışmalarda Uygulanacak Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelik, T. C. Resmî Gazete (2646, 10 Haziran Şubat 2020).
- Seyfettin Özege Üç yüz bin Liralık Kütüphanesini Üniversiteye Bağışladı: 20 Bin Ciltlik Kütüphanesinin Yüzde Sekseni İslam Harfleri İle Yazılmış Eserler İle Dolu. *Hür Söz*, 31 Mart 1965. s. 1.

- Silverman, D. (2018). Nitel Verileri Yorumlama (çev. ed. Erkan Dinç) Ankara: Pegem Akademi.
- T.B.M.M. Tutanak Dergisi (2020).
<https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d09/c002/tbmm09002001.pdf> (Erişim Tarihi: 11.10.2020).
- T.B.M.M. Zabıt Ceridesi (2020).
<https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d05/c020/tbmm05020001.pdf> (Erişim Tarihi: 11.10.2020)
- Tarihçe (2019). <https://kutuphane.atauni.edu.tr/tarihce-2/> (Erişim Tarihi: 18.06.2020).
- Yılmaz, M. (2020). “Mektuplarla Seyfettin Özege ve Kütüphanesinin Bağış Süreci”. *Bilgi Dünyası*, 21 (1), 125-165

Ekler

T. C.
BAŞBAKANLIK
KANUNLAR VE KARARLAR
Tetkik Dairesi
Karar Sayısı
6

KARARNAME

784

Amerikan tebaasından Profesör Arthur J. Vennix'in, Atatürk Üniversitesi Kütüphanesinin Kuruluşu ve bu müesseseye elşman yetiştirilmesi işlerinde iki yıl müddetle geliştirilmesi ; içişleri ve Dışişleri Bakanlık larının uygun mütalsalarına dayanan Millî Eğitim Bakanlığının 5/7/1962 tarihli ve 20606 sayılı yazısı üzerine, 788 sayılı Kanunun 5 inci maddesine göre ,Bakanlar Kurulunca 6 / 8 /1962 tarihinde kararlaştırılmıştır .

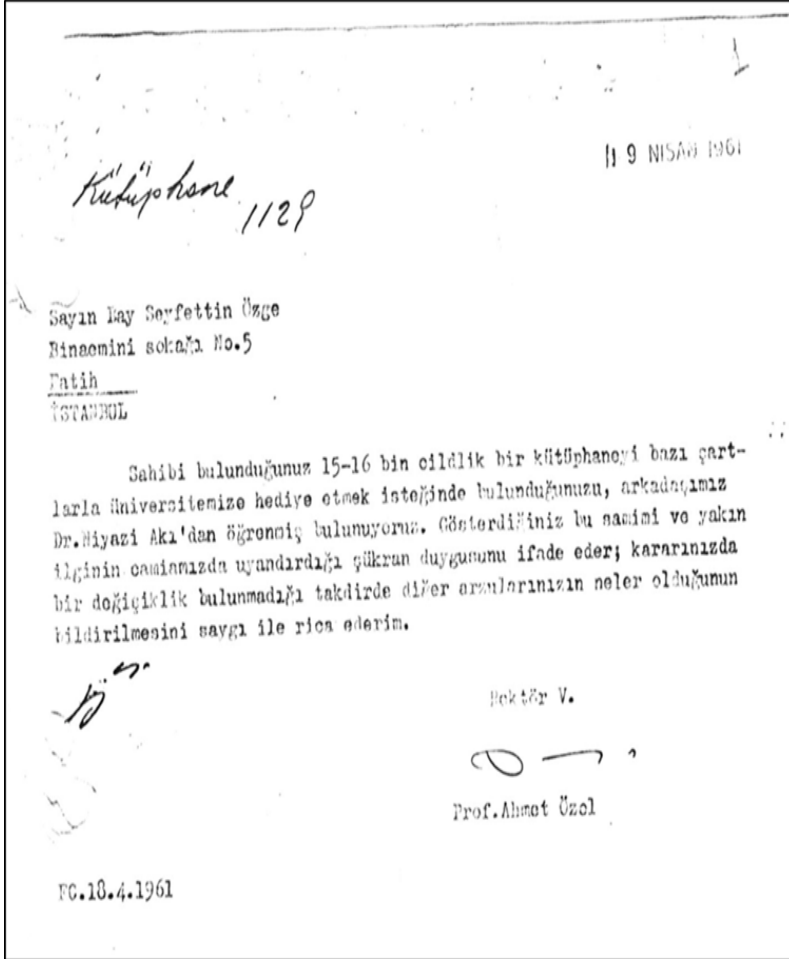
CUMHURBAŞKANI

Başbakan	Devlet Bakanı ve Başb. Yardımcısı	Dışişleri Bakanı ve Başb. Yardımcısı	Devlet Bakanı ve Başb. Yardımcısı	Devlet Bakanı ve Başb. Yardımcısı	Devlet Bakanı
<i>[Signature]</i>	<i>[Signature]</i>	<i>[Signature]</i>	<i>[Signature]</i>	<i>[Signature]</i>	<i>[Signature]</i>
Devlet Bakanı	Adalet Bakanı	Millî Savunma Bakanı	İçişleri Bakanı	Dışişleri Bakanı	
<i>[Signature]</i>	<i>[Signature]</i>	<i>[Signature]</i>	<i>[Signature]</i>	<i>[Signature]</i>	
Maliye Bakanı	Millî Eğitim Bakanı	Rayondelik Bakanı	Ticaret Bakanı		
<i>[Signature]</i>	<i>[Signature]</i>	<i>[Signature]</i>	<i>[Signature]</i>		
Sa. ve So. Y. Bakanı	Gün. ve Tebel. Bakanı	Toprak Bakanı	Ulaştırma Bakanı		
<i>[Signature]</i>	<i>[Signature]</i>	<i>[Signature]</i>	<i>[Signature]</i>		
Çalışma Bakanı	Sanayi Bakanı	Ba. - Ya. ve Turizm Bakanı	İmar ve İkân. Bakanı		
<i>[Signature]</i>	<i>[Signature]</i>	<i>[Signature]</i>	<i>[Signature]</i>		

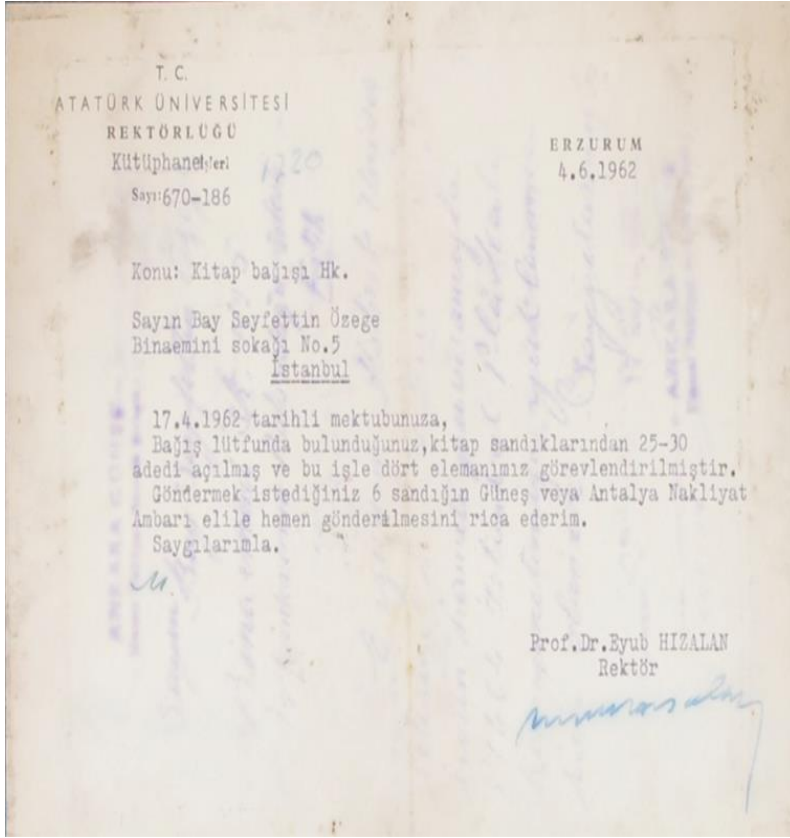
630 18 01 155 85 7

Doküya No: 27-283
68

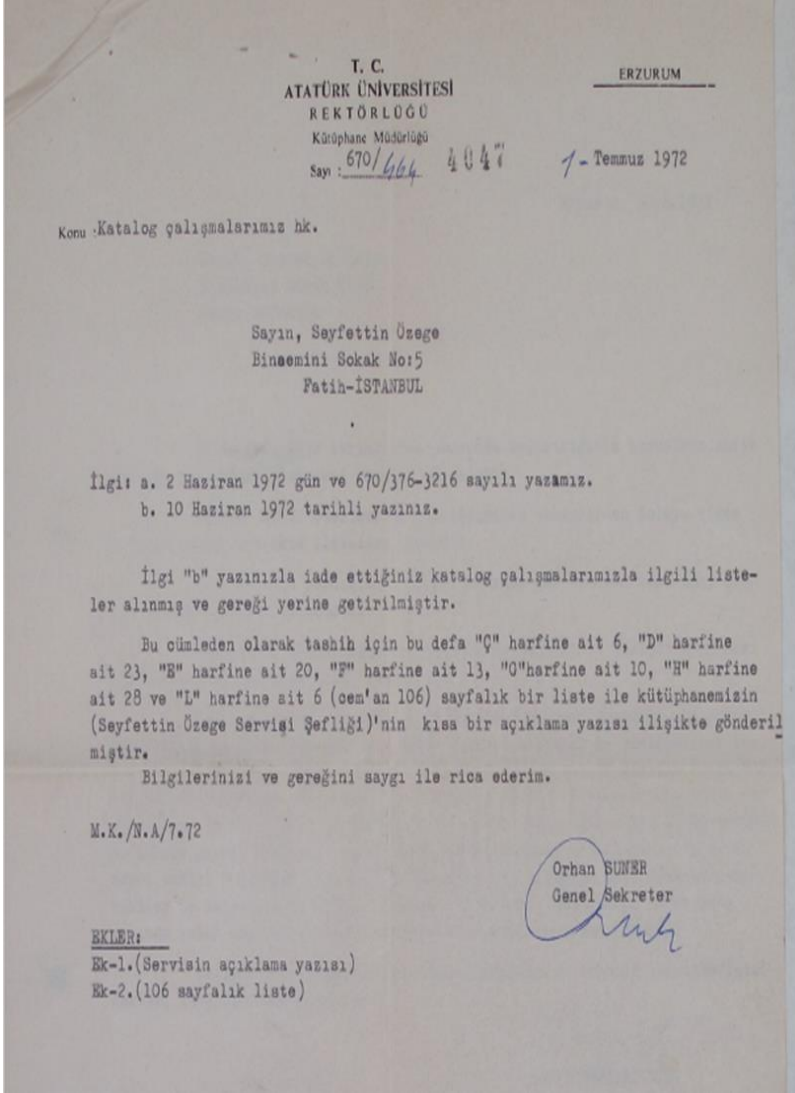
Ek 1. Profesör Arthur J. Vennix'in Atatürk Üniversitesi'nde iki yıl süreyle çalıştırılmasına dair çıkartulan kararname



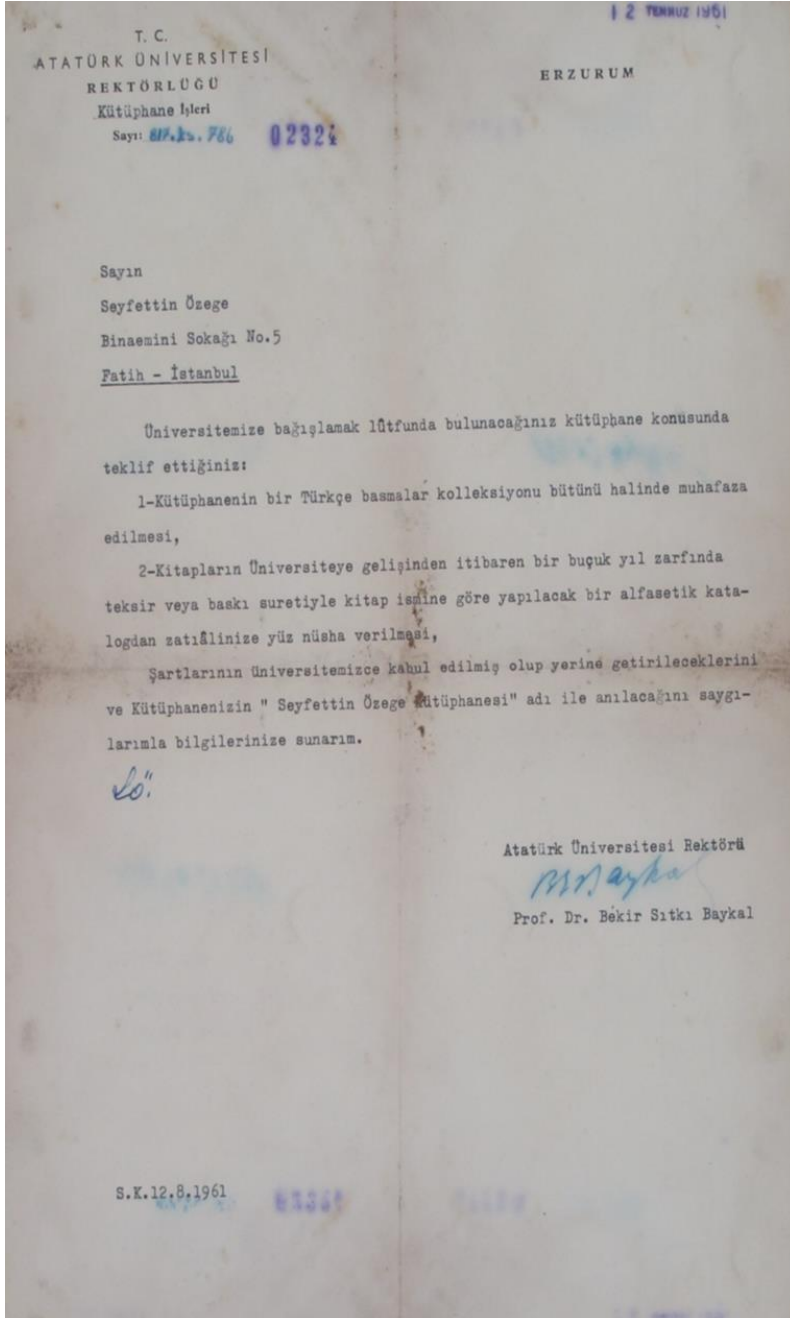
Ek 2. Özege'ye gönderilen bağış diğer bağış şartlarının neler olduğunun bildirilmesine dair yazışma (Y1)



Ek 3. T.C. Atatürk Üniversitesi başlıklı orijinal yazışma (Y7)



Ek 4. İdari personelin Özege'ye gönderdiği yazıya (Y48)



Ek 5. Atatürk Üniversitesi'nin Özege'ye gönderdiği bağış koşullarını kabul ettiğine dair yazışma (Y3)

1/11/1961 Erzurum

Muhterem Beyefendi

Maalesef İstanbul'a gelemiyor ve kitapları bizzat alamıyorum. On dört günde kaleme aldığım kitabı jüri haklı olarak kabul etmedi ve genişletilmesi kaydıyla iade etti. Hoş, kabul edilseydi de imtihanlar Ankara'da olduğu için İstanbul'a belki yine de gelemedim; ama mutlaka bir çare arardım, tahmin buyurursunuz.

Gelemediğime göre, anbara teslim işini buradan halletmeyi düşündüm. Bu maksatla ANKARA-GÜNEŞ ANBARI işletme şefi Fahri Bey'e de bir mektup yazarak telefon numaranızı verdim. Sizi arayacak, kitaplar hazır, dediğiniz taktirde vasıta gönderip alıracak. (Ankara-Güneş'in telefon numarasını size de yazmak isterdim fakat yanımda rehber yok maalesef, eğer bir ihmal şüphesiz telefon etmek mecburiyetinde bırakırsa işletme şefi Fahri Beyi şantiyeden istemeniz kâfi gelecektir.)

Bilmiyorum kasalar yetti mi, icabında emretmeniz için bir telefon numarası bırakmıştım (271966); aynı yere daima müracaat mümkündür.

Üniversitenin açılış merasiminde Rektör kıymetli başkanınızdan minnetle bahsetti; bütün arkadaşlar da aynı duyguyu besliyor. Kitaplarınızın tasnifi için hazırlıklara başlamış bulunuyor, son kitapları birçok güne bekliyoruz.

Bilvesiyle hürmetlerimin kabulünü rica eder emirlerinizi beklerim, efendim.

Dr. Niyazi Akı
Atatürk Üniversitesi
Erzurum



عاشيه: بالثبات انه يا زميلو لكتمه بولوروسه / انه فرطى ترجمه ليه بولوروسه
نوزده يا زميلو / حولا لكتمه اذقو باليه كتمه بولوروسه
N.A.

Ek 6. Dr. Niyazi Akı'nın Özege'ye gönderdiği mektup (Y5)

31/10/1963

Muhterem Seyfettin Beyefendi,

Üniversitemize başısladığınız kütüphaneye ait, Üniversitemizde taahhüt edilen kataloğ için ıstuf buyurduğunuz son tarihin de gelip geçtiğini ve bu tarihte mezkür kataloğu vermeği hesapladığımız halde çeşitli engeller yüzünden buna imkan bulamamanın mahcubiyetini ifade ve bu vesile ile zatıalınızden özür dilemeye çalışacağım.

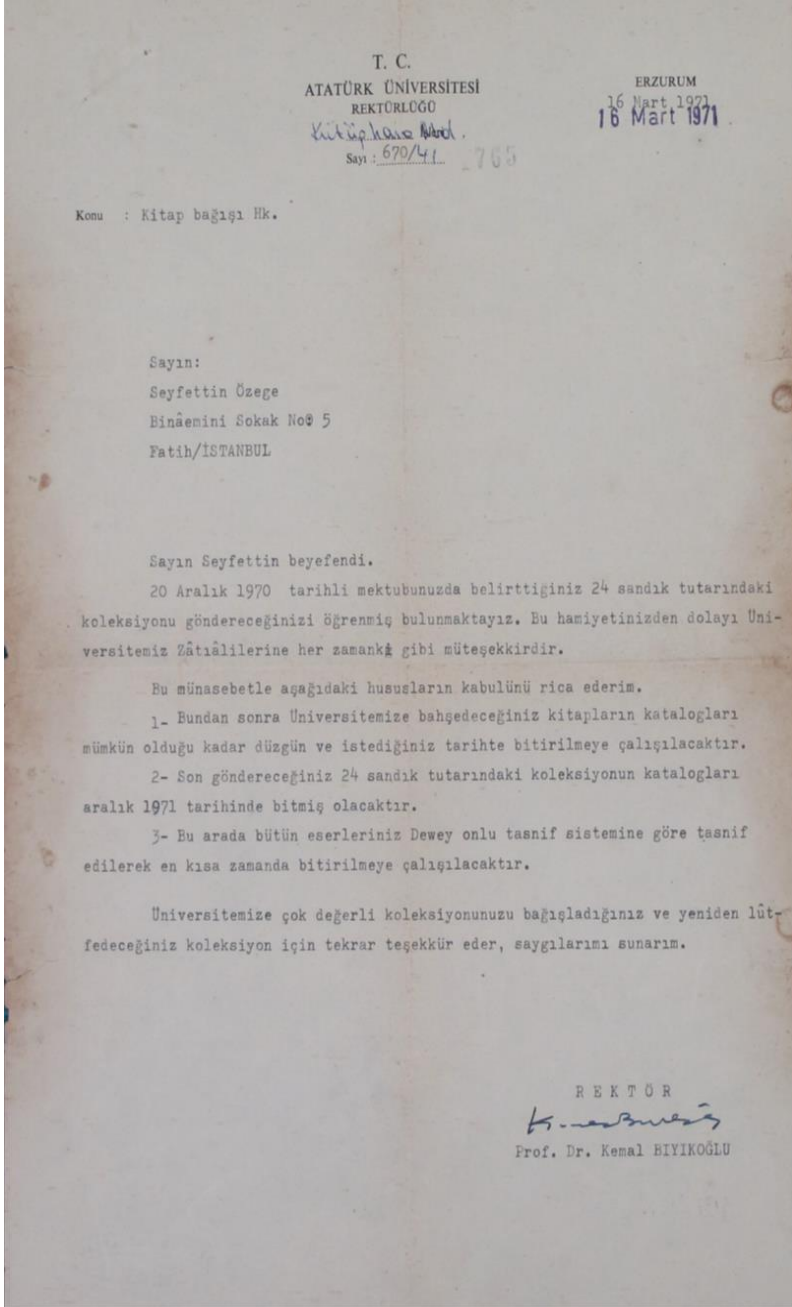
Kütüphaneniz, Üniversitemize maledildiğinden buyana kataloğ ve kütüphanenin tanzimi ile meşgul bulunmakta olduğunuz halde imkanlarımızın darlığı, bazen genişliyen bu imkanların tekrar azalması taahhütlerimizin ifasında bizleri de müşkül duruma düşürmektedir. Bununla beraber, 29/Ekim/1963 de sizlere bizzat sünmeyi vadettiğim kataloğun yazımında oldukça ilerlemiş bulunduğumuzu da söylersem hakikatı ifade etmiş oluruz. Mektubumu kaleme aldığım şu anda, kitap adına göre alfabetik kataloğun A,B,C,Ç,D,E, harflerinin yazılmış F, G, H, harfleri de yazılmaktadır. Evvelce de arz olunduğu veçhile muhtelif daktilolara fişleri taksim etmiş bulunuyorken sonradan ortaya çıkan, harf puntosu değişiklikleri gibi sakıncalar bu yolu bırakıp çokluk iki, bazan de üç daktilo ile yazma işine devam etmemize sebep teşkil ediyor. Diğer taraftan da, inşa edilmekte bulunan kütüphane binasının tamamlanmasına kadar, halen kitapların bulunduğu, Fen- Edebiyat Fakültesinin zemin katında 25 nolu salona " Seyfettin Özege kütüphanesi " adını vererek kısmen okuyucunun ve araştırmacının hizmetine açmış bulunuyoruz. " Seyfettin Özege Kütüphanesi " adlı levhanın da yazdırılıp yerine astırılması için ilgililere direktif verdiğimizizi de bu arada anmak benim için zevkli bir vazife oluyor.

Zatıalileri, bir kütüphanenin tasnif ve tanzimindeki güçlükleri takdir buyururlar. Bhusus bütün teşkilatı ile yeni ve kuruluş halinde olan bir müessese de bu hal, izahtan varestedir. Bütün imkanlarımızla Zatıalınıza verilen sözün icaplarını yerine getirmeye doğru adım adım ilerlemekte olduğumuzu ifade ederken bu vesile ile derin hürmetlerimin kabulünü de ıstirham ederim.

Gündüz Akıncı



Ek 7. Gündüz Akıncı'nın Özege'ye gönderdiği mektup (Y14)




Ek 8. Konunun belirtildiği yazışma (Y32)



SAVAŞIN KADIN KALEMİNE YANSIMASI – LÜBNAN ÖRNEĞİ THE REFLECTION OF WAR TO WOMAN'S PEN – LEBANON EXAMPLE

RUMEYSA BAKIR DAYI


Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Bölümü
Assist. Prof. Dr., Bayburt University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of
Arabic Language and Rhetoric
rbakirdayi@bayburt.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-8945-8776>

Atıf / Citation

Bakır Dayı, R. 2020. "Savaşın Kadın Kalemine Yansımaları – Lübnan Örneği". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi- Journal of Turkish Researches Institute*. 69, (Eylül-September 2020). 707-716

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü- *Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi- *Received Date* : 28.03.2020
Kabul Tarihi- *Accepted Date* : 25.08.2020
Yayın Tarihi- *Date Published* : 30.09.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4365>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi- *Journal of Turkish Researches Institute*
TAED-69, Eylül – September 2020 Erzurum. ISSN 1300-9052 e-ISSN 2717-6851
www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/ataunited>

SAVAŞIN KADIN KALEMİNE YANSIMASI – LÜBNAN ÖRNEĞİ*
THE REFLECTION OF WAR TO WOMAN'S PEN – LEBANON EXAMPLE

RUMEYSA BAKIR DAYI

Öz

Tarih boyunca erkek işi olarak bilinen, kurallarını ve kararlarını erkeklerin ortaya koyduğu savaş, olgusunda kadınlar çoğunlukla saf dışı bırakılmış hatta ganimet olarak paylaşılmıştır. Buna rağmen kadın; savaş sırasında ve sonrasında dağılan ailenin güvenliğini sağlayan, taş taş üstünde kalmayan bir ülkede toplumu ayakta tutan temel taşdır. Geçmişte birçok ülkede sayısızca örneğinin bulunduğu kadın dirayeti, kendisini Orta Doğu'da din ve kültürün birçok çeşidini bir arada bulandıran Lübnan'da göstermektedir.

Lübnan gerek coğrafyası gerek etnik yapısı ve idare tarzı bakımından Orta Doğu'nun en ilgi çekici ülkelerinden biri olmuştur. Çalışmamızda da Lübnan'da yaşanan toplum baskısını, gelenekselliğin ağır basmasını, savaşın getirdiği çıkmazları ve göç etme zorunluluğunun getirdiği zorlukların kadın üzerindeki etkisini ve bunun onların kalemine yansımaları, Lübnanlı kadın yazarların eserlerinden yola çıkarak incelemeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Savaş, Kadın, Lübnan

Abstract

Despite the fact that women are mostly eliminated and even shared as spoils in the phenomenon of war known as men's work throughout history and whose rules and decisions are made by men; It is the cornerstone that ensures the safety of the family that collapsed during and after the war and keeps the society alive in a country that crumbles.

Women's strength, of which there are countless examples in many countries in the past, manifests itself in Lebanon, which contains many types of religion and culture in the Middle East.

Lebanon has become one of the most interesting countries in the Middle East in terms of its geography, ethnic structure and administrative style. In our study, we tried to examine the social pressure in Lebanon, the predominance of tradition, the dilemmas brought by the war and the difficulties caused by the obligation to migrate on women, and its reflection on women, based on the works of Lebanese women writers.

Key Words: War, Woman, Lebanon.

* Bu çalışma, Modern Lübnan Edebiyatı'nda Nesir adlı doktora tezinde mevcut kadın yazarların, savaş olgusu ile ele alınarak yeniden düzenlenmiş halidir.

Structured Abstract

The Middle East, in addition to being a geography where three major religions were born and spread around the world, it is a region where these three major religions are divided into different sects. This situation naturally caused the increase of differences among societies and made the Middle East culturally rich but politically and socially more complex. Throughout history, the region has attracted many nations due to its location and wealth. This led to the use of the mixed sectarian and religious situation of the region in order to take over the rich geography, and it was as effective as ethnic and religious divisions in the beginning and end of the civil wars.

Lebanon has been one of the most interesting countries in the Middle East, both in terms of its geography, ethnic structure and administrative style. Because Lebanon is like a mirror of the political and social issues that the Middle East has. For this reason, throughout history, it has been a country with a variety of conflicts based on different balances, and a variable and complex internal structure. For this reason, the Lebanon issue has recently become the most important and unsolved problem in Arab history, and has been a geography that has remained on the world agenda for centuries.

When is looked in this way, this potential of Lebanon has always left positive and negative effects on it. It is very difficult to distinguish between the socio-political events in a country and the literature because they affect each other closely. Looking at the stories, novels or theater works of a country, it is possible to examine the political and social structure of that country.

One of the women writers of Lebanese Arabic literature, such as Ġmân Ĥumejdân Yûnus, Anbera Selâm el-Ĥâlidî, Lebîbe Hâşim, Selmâ eş-Şâyıġ, Hüdâ Berekât, 'Ulviye Şubĥ, Leyla' Useyrân, Seher Mendûr, Leylâ Ba'albekî, Ĥannân eş-Şeyĥ, rights advocates, critics, journalists and novelists wrote down the historical events of the period with a rich narrative style and bold pens.

Although the phenomenon of war that started in the smallest unit of society, the family, continues with the internal conflicts in the society and extends to countries and continents, throughout the history it seems that men have always been brought up and managed by men, behind this chaos, there is a woman who gathered the destroyed home and the country.

Many Lebanese female writers with strong pen have written stories, novels and poems on many topics, both social, religious and cultural, to encourage, inform and promote women in society. Especially the civil wars experienced in Lebanon affected every part of the country as well as women writers.

Like Hannân Eş-Şeyĥ, some of them have overlapped the civil war they have experienced with their own civil war, and they constantly highlight women in their writings. She always found herself thinking about women's thoughts in life, lifestyles, and problems of freedom, especially gender freedom.

For this, the issue of gender was discussed in Ĥikâyetun Zehrâton (1980) and Mesku 'l-Ġazâl' (1988). She dealt with the bad events he experienced, abortion, and the overwhelming situation of not being a virgin. The Lebanese civil wars that broke out in 1975 had a tremendous impact on the release of the novel of Ĥannân eş-Şeyĥ. The author emphasizes that she cannot read what is written about the Lebanon war and that she has

created great sadness. War has been the biggest factor that brought these feelings out. She wrote about his painful experiences during the civil war in Lebanon in the 70s, both in the genre of social realist novels and biography novels.

Like Leyla 'Useyrân, she has always supported the Arab community around a single language and a single culture within the geography. She was of the opinion that she could keep the society together and happy even after the civil war. 'Useyrân, who was closely interested in the cases of the Palestinians, went down to the squares with them, and felt deeply the troubles they suffered, and in 1967, the "Aşâfiru'l-Fecr " and in 1976" Haţtu'l-Efâ ". In two novels, she wrote about the defeats and troubles of the Palestinians, the fronts she went and saw, and the events she closely witnessed.

While she wrote was about the civil war in the novel "Kal'atu'l-Estâ" in 1979, she also wrote about the resistance of the Lebanese youth against the Israeli revolution in the novel "Cesâretu'l-Hacer", which she published in 1986. In 1989, he reported the situation of the free Lebanese who had emigrated and the silenced Lebanese who were left behind. The events take place in the sad city of Beirut and in the glorious country France.

In her novels such as Hüdâ Berekât, she conveyed the joyful and tragic aspects of life in her powerful, dominant and passionate style. She blends the events in his novels with the experiences and emotions of the characters and gives them directly. He handled the issue of feminism by exemplifying the dominant female role in 20th century modern Arabic literature.

Giriş

Orta Doğu üç büyük dinin doğduğu ve dünyaya yayıldığı bir coğrafya olmanın yanı sıra bu üç büyük dinin de farklı mezheplere ayrıldığı bir bölge konumundadır. Bu durum haliyle farklılıkların toplumlar arasında çoğalmasına sebep olurken Orta Doğu'yu kültürel anlamda zengin ama siyasi ve toplumsal olarak daha karmaşık hale getirmiştir. Bölge tarih boyunca konumu ve zenginliği yüzünden birçok milleti cezp etmiştir. Bu da zengin coğrafyayı ele geçirmek için bölgenin karışık mezhepsel ve dini durumundan yararlanmaya sebep olmuş, iç savaşların başlamasında ve bitmesinde etnik ve dini parçalanmalar kadar etkili olmuştur.

Lübnan gerek coğrafyası gerek etnik yapısı ve idare tarzı bakımından Orta Doğu'nun en ilgi çekici ülkelerinden biri olmuştur. Çünkü Lübnan, Orta Doğu'nun sahip olduğu siyasal ve toplumsal meselelerin aynası gibidir. Bu nedenle tarih boyunca farklı dengelere dayalı çok çeşitli çekişmelerin yer aldığı, değişken ve karmaşık içyapısıyla karşımıza çıkan bir ülke olmuştur. Bu sebeple Lübnan meselesi son dönemlerde Arap tarihinin en önemli ve çözülemeyen davası haline gelmiş, yüzyıllardır dünya gündeminden düşmeyen bir coğrafya olmuştur.

Bu şekilde bakıldığında Lübnan'ın sahip olduğu bu potansiyel onda her zaman olumlu ve olumsuz etkiler bırakmıştır. Bir ülkede yaşanan sosyopolitik olaylar ile edebiyatın birbirini yakından etkilemesi dolayısıyla birbirinden ayırmak oldukça zordur. Bir ülkenin öykü, roman veya tiyatro eserlerine bakıldığında o ülkenin siyasi ve toplumsal yapısını da incelemek mümkündür.

Lübnan Arap edebiyatının kadın edebiyatçılarından, İmân Humejdân Yûnus, Anbera Selâm el-Hâlidî, Lebîbe Hâşim, Selmâ eş-Sâyîğ, Hüdâ Berekât, ‘Ulviye Şubh, Leylâ ‘Useyrân, Şeher Mendûr, Leylâ Ba’albekî, Hannân eş-Şeyh, gibi insan hakları savunucusu, eleştirmen, gazeteci ve roman yazarları, dönemin tarihi olaylarını zengin anlatım tarzı ve cesur kalemleriyle yazıya dökmüşlerdir. Bu yazarlardan bazıları eserlerinde bu konuları şöyle ele almışlardır:

1. İmân Humejdân Yûnus (1956-...)

Modern Lübnan edebiyatında psikolojik roman yazarlarından biri olan İmân Humejdân Yûnus, Lübnan’ın modern edebiyatçılarından. Üniversite hayatından sonra yazarlığa yönelmiş olan İmân Humejdân Yûnus yazılarında din ve mezhepler arasındaki birbirine geçmişliği ve aralarında hoşgörünün olması gerektiğine yer verip, 19.yy’dan beri Yeni Dünya’ya göç edışı ele almıştır.¹

Lübnanlı yazar İmân Humejdân Yûnus’un adı 1997 yılının başlarında çıkardığı “Bâe Misle Beyt... Misle Beyrût” (Beyt Gibi, Beyrut Gibi B Harfî) isimli romanı ile Arap edebiyatında duyulmuştur. İmân Humejdân Yûnus, romanında yaşadığı zamanı resmetmiş, insanların kibirli, kırılmalı ve galibiyet durumlarındaki güçlü ve zayıf hallerini, bütün gerçekliği ve bütün ayrıntılarıyla yansıtmıştır. Romanında bütün Lübnanlıların savaş döneminde hissettiği ortak duyguları ve hassasiyetlerini de vurgulamayı ihmal etmemiştir.

Yazar eseriyle adeta Lübnan iç savaşının Lübnanlıların hayatlarında bıraktığı izleri ve hafızalarda kalan hatıralarla Lübnan’ın toplumsal suretini resmetmiştir. Romanda olaylar bir inşaat binasında Leyleyân, Verde, Mihâ ve Kâmîliyâ isimli dört kadın kahramanın karşılaşması ile başlamıştır. Kahramanlardan Leyleyân güneyle bir Şii ile evli, savaş döneminde ailesinin yaşadığı köyden zorla çıkarılmış ve göçe zorlanmış Hıristiyan bir bayandır. Evin üst katında duran, akrabaları tarafından kendisinden yaşça çok büyük bir erkekle evlenmeye zorla itilmiş, kahve ve sigarasız yaşayamayan Verde, evlendiği eşinin kızlarının koruma ve haklarını yasaklamasından sonra kızları için sürekli gözyaşı dökten, diğer bayan kahramandır. Hayat arkadaşının milis güçleri tarafından öldürüldüğü, kendisinin de sokaklarda yırtıcı bakışlarla izlendiği Mihâ, savaş mağduru köyünü arada sırada ziyaret eden romanın üçüncü karakteridir. Romanın dördüncü karakteri Kâmîliyâ ise Miha gibi Dürzî bir ailede yetişmiş, erkek gruplarının arasından sıkça bulunması nedeniyle onunla karşılaşan herkesin yanında arsız bir duruş ve büyüleyici bir güven intibası vermektedir. Hâlbuki korkulu ve endişeli durumunu saklayan bir duruştu Kâmîliyâ’daki.²

“Bâe Misle Beyt... Misle Beyrût” romanında yazar, zengin anlatım tarzı ve roman karakterleri ışığında Lübnan’ın savaş yıllarında geçirdiği kara dönemleri vermektedir. Romanda karakterlerin olaylara verdiği değer, kendini mekânlarda da göstermiştir. Yazar, “Bâe Misle Beyt... Misle Beyrût” adlı romanında Beyrut’un sokakları, caddeleri, evleri, bahçelerini ile en ince ayrıntısına kadar anlatmıştır.³ Mahvolmuş, kana bulanmış yollar, harabeye dönmüş binalar, çıkan yangınlardan dolayı kapkara olmuş duvarlar, göç etmek zorunda kalmış, yurtlarına dönecekleri zamanı bekleyen çaresiz insanlar romanın konularını

¹ http://www.diwanalarab.com/spip.php?page=article&id_article=2185 07.03.2016.

² <http://www.langue-arabe.fr/spip.php?article197> 07.03.2016; Cemile Emin Huseyn, el-Mer’e fi’r-Rivâyeti’l-Lubnâniyyeti’l-Mu’âsır (1899-2009), Dâru’l-Fârâbi, Beyrut 2016, 303-304.

³ Huseyn, el-Mer’etu fi’r-Rivâyeti’l-Lubnâniyyeti’l-Mu’âsır (1899-2009), 301.

oluşturmaktadır. Kısacası İmân Humejdân Yunus, Lübnanlıların 1975-1990 yılları arasındaki kâbus dolu yıllarını dört kadın üzerinden anlatmaktadır. Berlin duvarı meselesi ve Lübnan iç savaşı arasındaki benzerlikler, her iki şehir halkının da siyasi bölünmeler nedeniyle birçok sıkıntıyla yüz yüze gelmesi, romanın 2007 yılında Almancaya çevrilmesini de beraberinde getirmiştir. Almanca'nın yanında eser Fransızca'ya da çevrilmiştir.⁴

İmân Humejdân Yunus diğer önemli eseri “TûtuBerrâ” yı (Frambuaz) 2001 yılında yazmıştır. Kendi orta sınıf ailesinin hayatını kaleme aldığı eser, okuyucu tarafından ilgi görmüş, İngilizce ve Almancaya çevrilmiştir. Lübnan topraklarının derinliklerinde, zorbalıktan, savaştan kaçmış, göç etmeye mecbur kalmış, fakat gurbetin vatan özlemini söndüremediği gerçek hikâyelere yer vermiştir. Yazar diğer eserinde olduğu gibi bu romanında da kişi kadrosuna verdiği önemi çevre betimlemesinde de göstermiştir. TûtuBerrâ'da olayların vuku bulduğu evi, odayı, çevreyi, bahçeyi bütün ayrıntıları ile tasvir etmektedir. Kendisi de kaleme aldığı hatıraların, daha çok annesinin, ninesinin, babasının kısaca ailesinin ve yaşadığı toplumun hatıraları olduğunu söylemektedir. Romanda annesinin ve onun gibi susan, korkusundan konuşamayan kadınların sözlerini dile getirmiş, hayata karşı çaba sarfetmiş ama başarısız olmuş birbirinden farklı kadın hikâyelerine dokunmuştur. Herkesten bir parça gerçek olay alıp, her yazışında suskunluğa karşı intikam alıyormuş gibi hissettiğini dile getirmiştir.⁵

2. Lebîbe Hâşim (1880-1947)

Ahlaki değerlere önem veren Lebîbe Hâşim, çağdaşları tarafından mücadeleci ve yenilikçi bir kadın lider olmuştur. Doğulu kadınları İslami değerlerden uzak geleneklerin içinde boğulmasından çekip, hak ve hürriyetleri konusunda bilinçlendirme çabasında olan önemli bir bayan edebiyatçıdır.

Lebîbe Hâşim; arkasında kadın hakları konusunda kaleme aldığı, etkisi çok büyük olan eserler bırakmıştır. Bu romanların en çok dikkat çeken ve ilgi göreni 1904 yılında çıkardığı, kahramanlarının Hıristiyan bir genç ve Dürzi bir genç kız olan Lübnan, Mısır ve Avrupa arasında yaşanan olayları ve kadın haklarının savunulduğu *Kalbu'r-Racul* (Erkek Kalbi) adlı romanı⁶ olmuştur. Bir aşk hikayesi gibi görünen romanda yazar aslında 1860 yıllarındaki Lübnan iç savaşları nedeniyle ülkelerini terk etmek zorunda kalan, savaş ortasında katliamlara maruz kalan insanların hayatlarına bir tarihçi, sosyolog ve edebiyatçı kimliğiyle değinmiştir.⁷

3. Hüdâ Berekât (1952-...)

Hüdâ Berekât, 1952 Lübnan Bişerri doğumlu roman ve hikâye yazarı Lübnan'da iç savaşın kıvılcımlarının çıktığı dönemlerde üniversiteye başlamış, daha sonra öğretmenlik, gazetecilik ve mütercimlik yapmış kadın edebiyatçıdır.

Yaşadığı dönemde iç savaş eserlerinde kaleme alan edebiyatçı, ilk kitabı “ez-Zâirât”ı (Kadın Ziyaretçiler) 1985 yılında çıkarmıştır. Eser, Hüdâ Berekât'ın yıllar boyunca neşrettiği kısa hikâyelerin bir mecmuasıdır. Bu kitap başarılı bir eser olmasına rağmen, edebiyat

⁴<http://tishreen.news.sy/tishreen/public/read/5622> 07.03.2016.

⁵ Hüseyin, el-Mer'etufi'r-Rivâyeti'l-Lübnâniyyeti'l-Mu'âsir (1899-2009), 301-302.

⁶ Muhammed Yûsuf Necm, el-Kışşa fi'l-Edebi'l-Arabiyyi'l-Hadis, Dâru's-Sekâfe, Beyrut 1966,130-132.

⁷ İsa Fettûh, Edebiyyât 'Arabiyyât Seyr ve Dirâsât, Dimaşk, 1994, s. 122.

alanında gözleri üzerine çekememiş, Lübnan'ın genç yazarları arasında kaybolmuş, sadece dar bir çevrede tanınmıştır. 1989 yılında Beyrut'tan ayrılmış, iki çocuğu ile birlikte Paris'e gitmiştir. Paris'te Şark Radyosunun haber bölümünde gazetecilik yapmıştır. 1990 yılında ilk romanı "Haceru'd-Đahık" (Gülen Taş) Londra'da çıkan ve editörlüğünü Riyâd Necib er-Ris'in yaptığı edebiyat eleştiri dergisinde yayınlanmıştır. Lübnan iç savaşını konu alan bu eser, ona ilk ödülünü aldırın ve adını Arap edebiyatına yazdırın eserdir. 1993 yılında ikinci eseri, "Ehlü'l-Hevâ"yı, 1998 yılında da üçüncü romanı "Hârisu'l-Miyâh"ı çıkarmıştır. Üç eserinde de ülkenin her yerinde ve bütün halkında izler, acılar bırakan iç savaşın çocuklar üzerinde bıraktığı izleri ele almıştır.⁸

Hüdâ Berekât, romanlarında hayatın neşeli ve trajik yönlerini güçlü, baskın ve tutkulu tarzıyla aktarmıştır. Romanlarındaki olayları, karakterlerin deneyim ve duygularıyla harmanlayıp doğrudan vermektedir. Feminizm konusunu 20. yy'ın modern Arap edebiyatında baskın kadın rolünü örneklendirerek ele almıştır. Örneğin; "ez-Zâirât"da (Kadın Ziyaretçiler) Beyrut'ta kopan iç savaşın, kadınların özellikle ünlü kadınların yaşantılarında bıraktığı etkiyi kaleme almıştır. Bu üç romanından başka 2004 yılında "Seyyîdî ve Hâbibî" (Efendim ve Sevgilim) ve 2012 yılında "Melekûtu Hâzihi'l-Ard" (Bu Dünyanın Melekleri) adlı iki romanı ve tiyatro eserleri bulunan Hüdâ Berekât'ın "Haceru'd-Đahık"ı 2000 yılında Kahire'deki Amerikan Üniversitesi tarafından Necib Mahfuz ödülüne layık görülmüş, ayrıca İngilizce, Fransızca ve Almancaya çevrilmiştir. "Ehlü'l-Hevâ" da İtalyanca, Fransızca ve İngilizceye tercüme edilmiştir.⁹ Farklı sanat dalları ile kendini daha iyi tamamladığını söyleyen Hüdâ Berekât,¹⁰ Lübnan edebiyatına adını büyük harflerle yazdırın kadın edebiyatçılardan biridir.

4. Leylâ 'Useyrân (1934-2007)

Sosyal roman alanında eserler kaleme almış yazarlardan biride 1934 Beyrut doğumlu Leylâ 'Useyrân'dır. Kısa hikâyeye, roman ve gazetecilik alanlarında büyük etki bırakmış, ilk Arap kadın edebiyatçılarından olan Arap milliyetçiliğini savunan, Filistin sorunlarını romanlarına yansıtan Leylâ 'Useyrân'ın milliyetçi duyguları 1950 yılında liseyi bitirip eğitim için Amerikan Üniversitesi'ne geçtiği dönemlerde ortaya çıkmıştır.

İlk romanı "Len Nemûte Gaden"i 1962 yılında çıkarmıştır. Özgürlüğü için çalışan bir genç kız ile Mısır Arap toplumu arasındaki olaylar romanın konusu olmuştur. Leylâ 'Useyrân'ın roman yazmadaki şevki devam etmiş, 1964 yılında ikinci romanı "el-Hivâru'l-Ahras"ı (Dilsiz Diyaloglar) yazmıştır. Lübnan'daki toplumsal tabakalaşmaları, bunların arasındaki fayda vermeyen, kısır ve sessiz diyalogları aktarır romanında bu romanını 1966 tarihinde üçüncü romanı "el-Medînetu'l-Fârîgâ" (Boş Şehir) takip eder. Baskıcı yönetime, rüşvet ve fesat yöneticilere karşı direnen, huzursuz bir milletin yok oluşunu anlatıyor.¹¹

Her zaman tek dil, tek coğrafyayı tasvir eden 'Useyrân, tek bir kültür etrafında bir araya gelen Arap topluluğunu desteklemektedir. Filistinlilerin davaları ile yakından ilgilenmiş, onlarla meydanlar inmiş, onların çektiği sıkıntıları derinden hissetmiş olan

⁸ Hamdî es-Sukkût, Kâmusu'l-Edebi'l- 'Arabiyyi'l-Hadîs, Dâru's-Şurûk, Kahire, 2009, 602-603.

⁹ Selma Hâdra Ceyyusi, Modern Arabic Fiction, II, Columbia University Press, New York 2005, 842

¹⁰ İbtisâm 'Azim, "عن مكان بقي-موطناً ولم يتحول-وطناً" <http://www.jadaliyya.com/pages/index/5065/07.02.2016>.

¹¹ Muhammed Altuncu, Mu'cemu'l- 'Alami'n-Nisâ, Dâru'l-'İlmi'l-Melâyin, 2001 Beyrut, 155.

‘Useyrân 1967 yılında “Aşâfiru’l-Fecr”i (Sabah Güvercinleri) 1976 yılında da “Haţtu’l-Ef’â” yı çıkarmıştır. İki romanda Filistinlilerin hezimetlerini, sıkıntılarını kaleme almış, gidip gördüğü cepheleri, yakından şahit olduğu olayları yazmıştır. 1979 tarihinde “Kal’atu’l-Estâ” isimli romandaki iç savaşı konu alırken, 1986 yılında çıkardığı “Cesâretu’l-Hacer” isimli romanda da İsrail ihtilaline karşı Lübnanlı gençlerin direnişini kaleme almıştır. 1989 yılında da göç etmiş hür Lübnanlılar ile geride kalmış, suskun Lübnanlıların durumunu nakletmiştir. Olaylar hüzünlü şehir Beyrut ve ihtişamlı ülke Fransa’da geçmektedir. Leylâ ‘Useyrân, hayatından kesitler sunduğu eseri “Şer’aitunMulevvene min Hayâtî”yi 1994 tarihinde yayınlamıştır. Romanda erken yaşta babasını kaybetmesinden, Kahire’de aldığı eğitime, üniversiteye başlamasından gazeteciliğe, siyasi durumlardan Filistin olaylarına kadar her şeye yer vermiştir.

Yaşadığı şehri Beyrut’u, halkını çok seven ‘Useyrân, “Tâir mine’l-kamer” isimli romanında halkının yaşadığı savaşları, olayları, değişimleri ele almış, hayata olan sevgileriyle ve bağlılığıyla sonlandırmıştır. Leylâ ‘Useyrân, 1950’li yılların sonu ve 1960’lı yılların başında çıkan Lübnan edebiyatının yenilikçi hareketlerinin ikinci döneminde ortaya çıkmış, önder kadınlardan biridir.¹²

5. Hannân eş-Şeyh (1944-...)

Edebiyat hayatında Leylâ Baalbekki’den etkilenmiş, ilk eserini onun Ene Ahyâ’ına göre şekillendiren 1944 yılında Güney Lübnan’ın Arnoun bölgesinde dünyaya gelen Hannân eş-Şeyh, Lübnanlı kadın yazarlar arasındadır. Kız kardeşi ile birlikte annesinin terk ettiği, kalabalık içinde yalnız bir hayat geçiren edebiyatçı, yaşadığı bu durumları onun edebi ve fikir dünyasına da yansımış, olgun tavırlar sergilemiştir. 60’lı ve 70’li yıllarda geçirdiği dönemi, bağlarından kopup özgürlüğüne uyanış olarak nitelemektedir. İnsan olgusunu özellikle kadın varlığına karşı bilinçli bir yazar olmaya başlamıştır. Kadın haklarını ve hürriyetlerini savunduğu, dillendirdiği kitaplarında birçok kadın şair ve yazarın ismi duyulur olmuştur.

1975 yılında patlak veren Lübnan iç savaşlarının Hannân eş-Şeyh’in romanının çıkışında çok büyük etkisi olmuştur. Yazar, Lübnan savaşı hakkında yazılanları okuyamadığını, içinde büyük hüztin oluşturduğunu vurgular. Savaş içindeki bu duyguları dışarı çıkararak en büyük etken olmuştur. 70’li yılların Lübnan’ında yaşanan iç savaş sırasında yaşadığı acı deneyimleri hem toplumsal gerçekçi roman türünde hem de biyografi roman türünde kaleme almıştır. Böylece 1980 yılında “Hikâyetun Zehraturun” isimli savaş romanını yazmıştır. Roman, güney topraklarında ismi Zehra olan bir kadının, güç, cinsiyet ve siyasi anlamda erkeğin otoriter ve baskın olduğu bir toplumda soyutlanmış, kapatılmış, kısıtlanmış kadının ülke savaşı içinde aslında iç savaş vermesini konu almıştır. Kendi iradesini kullanabilen, cinsiyet bağlamında da sadece kendisi olmak isteyen, bunu içinde haykıran Zehra’nın romanıdır. Hannân eş-Şeyh’e göre bir insan yetiştiği ülkeyi, mekânları terk edince, kişiliğini de orada bırakıp terk etmektedir. Daha sonra da yüreği geri dönüş isteği ile dolu olur. “Hikâyetun Zehraturun” romanında iki türlü savaş bulunmaktadır. İlki dışarıda Lübnan topraklarında yaşanan savaş, diğeri ise yazarın ruhundaki iç savaşıdır. Romanda iki dönem bulunmaktadır. İlki Afrika’da dayısı Haşim’in yanında geçirdiği, Macit ile evlilik yaptığı dönem, ikincisi ise Beyrut’ta yaşanan savaş dönemidir.¹³ Çocukluğundan beri çevresinden

¹² Hüseyin,el-Mer’e fi’r-Rivâyeti’l-Lübnâniyyeti’l-Mu’âsıra (1899-2009), 171-173,

¹³ Nezihe Ebû Naçdâl, Temerrüdü’l-Ünsâ, Dâru’l-Fâris, Beyrut 2004, 239.

gördüğü baskıcı davranışlar, kendini yazılarında toplumsal isyan olarak göstermiştir. Romanlarını yazmadan önce birçok hatıra yazıları, kitapları derlemiş, onları özümseedikten sonra romanını kaleme almıştır. Hannân eş-Şeyh, kendi gördüğü, duyduğu ve tecrübe ettiği olguları içten ve samimi duygularla yazmıştır. İlk romanı “İntihâru Raculin Meyyitin” i (Ölü Adamın İntiharı) 1936 yılında henüz on dokuz yaşında iken yazmıştır.

Hannân eş-Şeyh yazılarında sürekli kadınları ön plana çıkarmıştır. Kendini sürekli kadınların hayattaki düşüncelerini, yaşam tarzlarını, hürriyet sorunlarını özellikle cinsiyet özgürlüklerini düşünür bulmuştur. Bunun için Hikâyetun Zehrâton (1980) ve Mesku'l-Ğazâl'de (1988) cinsiyet konusunu ele almıştır. Yaşadığı kötü olayları, kürtaj olmayı, bakire olmamanın toplumda verdiği ezici durumu ele almıştır. Gerçek hayatta yapmak istediklerini roman kahramanları ile yapmıştır. Çünkü Hannân eş-Şeyh de romanda olduğu gibi gerçek hayatta bir arkadaşı ile birlikte bir kahvehanede oturmayı ve bu oturmayı erkek kardeşinin gelip onu kolundan tutup, sürükleyerek evine götürmeden gerçekleştirmek istemektedir.

Hannân eş-Şeyh, edebi hayatında Arap ve yabancı olmak üzere birçok edebiyatçıdan etkilenmiştir. Necib Mahfuz, Yusuf İdris, Halim Berekat, Ğada es-Semman gibi Arap edebiyatçılarından, Alberto Moravia, William Wagner gibi yabancı edebiyatçılarından etkilenmiştir.¹⁴ Eserlerinin bazılarında dil olarak İngilizceyi tercih etmiş, ayrıca İngilizce çeviriler de yapmıştır.¹⁵ Kendi eserleri de birçok dile çevrilmiştir. Türkçeye çevrilmiş tek eseri ise Hikâyetun Zehrâton olmuştur. “Zehra Beyrut’lu Genç Bir Kızın Hazin Öyküsü” adında çevrilmiştir.

Sonuç

Toplumun en küçük birimi olan ailede başlayan toplumdaki iç çatışmalarla devam edip ülkeler, kıtalar arasına kadar uzanan savaş olgusu, tarih boyunca her zaman erkekler tarafından çıkarılıp, onlar tarafından yönetilmiş görünse de bu kargaşanın arkasında yıkılan yuvayı ve ülkeyi toplayan bir kadın vardır. Savaş esnasında ve sonrasında her zaman vatanının ve ailesinin yanında yer alan kadın maalesef savaş sonrasında toprak ile aynı kategoride sayıldığı için ganimet olarak paylaşılmaktadır.

Lübnan, kendi arasındaki birçok mezhepsel kavgalara, iç savaşlara; Orta Doğu’da stratejik bir konumda olması hasebiyle de yabancı ülkelerin milli, kültürel ve dini baskılarına maruz kalmıştır. Gerek içerden gerek dışarıdan gelen savaş Lübnan’da toplumsal bozulmalara, yıpranmalara ve göçlere sebep olmuştur. Bir insan doğduğu, büyüdüğü toprağı bırakıp giderek sadece vatanını terk etmiyor, kişiliğini ve ruhunu da o ülkede bırakıyor. Zira yaratıcı, insanları belli bir toprak ve onun özelliğine göre karakterlerle yarattığı düşüncesindeyim. Vatanını terk etmek zorunda kalan birçok insanda isyankâr bir ruh, toplumsal ve geleneksel olgu ve inançlarını kaybetme durumu gelişmektedir. Başka bir deyişle göç edilen topraklar, göçmenler için tükenen umutların mükemmel mezarlığı oluyor.

Lübnanlı, kalemi kuvvetli birçok kadın yazar toplumdaki kadınları cesaretlendirmek, bilgilendirmek ve ön ayak olmak için hem toplumsal hem dini ve kültürel birçok konuda hikâye, roman ve şiir yazmışlardır. Lübnan’da yaşanan özellikle iç savaşlar ülkedeki her kesimi etkilediği gibi kadın yazarları da etkilemiştir. Hannân eş-Şeyh gibi kimisi yaşanan iç savaşı kendi iç savaşı ile örtüştürmüş, Leyla Ba’albeki gibi isyankâr ruhunu kaleme almış,

¹⁴ ‘Affe Ferrâc, el-Mer’etu Beyne'l-Fikr ve'l'Ibdâ', Dâru'l-Âdâb, Beyrut 2009, 135-136.

¹⁵ Muhammed Altûncî, Mu'cemu 'Alâmi'n-Nisâ, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 2001, 76.

Leyla ‘Useyrân gibi her zaman tek dil, coğrafya içerisinde tek bir kültür etrafında Arap topluluğunu desteklemiştir. İç savaşın ardından bile toplumu bir arada ve mutlu tutabileceği kanaatinde olmuştur. Hüda Berekât gibi romanlarında hayatın neşeli ve trajik yönlerini güçlü, baskın ve tutkulu tarzıyla aktarır feminizm konusunu 20. yüzyılın modern Arap edebiyatında baskın kadın rolünü örneklendirerek ele almıştır.

Son olarak diyebiliriz ki; insanları ve duyguları öldüren, savaşta öldüren ya da öldürülen tarafın annesi, karısı, kardeşi ya da kızı olan kadın hem kendisini hem diğer kadınları temsilen kaleme ve kâğıda sığınmıştır. Konumuzda ele aldığımız bazı Lübnanlı kadın yazarların, eserlerinde savaşı ve onun kendi hayatlarındaki ve toplumdaki etkilerini nasıl kâğıda döktüklerini göstermeye çalıştık.

Kaynaklar

- ‘Afife Ferrâc, el-Mer’e Beyne’l-Fıkr ve’l- ‘İbdâ’, Dâru’l-Âdâb, Beyrut 2009.
- Cemîle Emîn Huseyn, el-Mer’e fi’r-Rivâyeti’l-Lubnâniyyeti’l-Mu’âsıra (1899-2009), Dâru’l-Fârâbi, Beyrut 2016.
- Hamdî es-Sukkût, Kâmûsu’l-Edebi’l- ‘Arabiyyi’l-Hadîs, Dâru’s-Şurûk, Kahire, 2009.
- Îsa Fettûh, Edîbât ‘Arabiyyât Seyr ve Dirâsât, Dımaşk 1994.
- Muhammed Altûncî, Mu’cemu ‘Alâmi’n-Nisâ, Dâru’l- ‘İlm li’l-Melâyîn, Beyrut 2001.
- Muhammed Yûsuf Necm, el-Kışşa fi’l-Edebi’l-Arabiyyi’l-Hadîs, Dâru’s-Sekâfe, Beyrut 1966.
- Nezîhe Ebû Naqdâl, Temerrüdü’l-Ünsâ, Dâru’l-Fâris, Beyrut 2004.
- Selma Hâdra Ceyyusi, Modern Arabic Fiction, II, Columbia University Press, New York 2005.
- http://www.diwanalarab.com/spip.php?page=article&id_article=2185 07.03.2016.
- هدى بيركات _ عن مكان بقي-موطناً ولم يتحول-وطناً
<http://www.jadaliyya.com/pages/index/5065/> 07.02.2016.
- <http://tishreen.news.sy/tishreen/public/read/5622> 07.03.2016.
- <http://www.langue-arabe.fr/spip.php?article197> 07.03.2016
- http://www.diwanalarab.com/spip.php?page=article&id_article=2185 07.03.2016

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ DERGİSİ EDITÖRLÜĞÜNE

Konu: Tezden üretilen makale için Etik Beyan / İzin Belgesi

Derginizin 2020 yılı 69 sayısına yayınlanmak üzere kabul edilen “*Modern Lübnan Edebiyatında Nesir*” adlı çalışma danışmanlığımı yaptığım Rumeysa Bakır Dayı tarafından 2018 yılında tamamlanmış ve YÖK Tez Merkezinde 615440 numara ile kayıtlı olan doktora tezinden üretilmiştir.

Çalışmanın etik açıdan bir sorun teşkil etmediğini beyan ederek ilgili sayıda yayınlanmasını arz ederim. 28.09.2020



İMZA

Prof. Dr. Kenan DEMİRAYAK

Atatürk Üniversitesi


Etik Beyan / İzin Belgesi



MİLLÎ KÜLTÜR TEMASI ÖĞRETİMİ BAĞLAMINDA ÜÇ ANADOLU
EFSANESİ ADLI ESERİN İNCELENMESİ
ANALYSIS OF THREE ANATOLIAN LEGENDS IN THE CONTEXT OF
NATIONAL CULTURE THEME TEACHING


HULUSİ GEÇGEL

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı
Assist. Prof. Dr., Canakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Education, Turkish Language Education Dep.
hgecgel@comu.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-9277-6417>

FATİH KANA


Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı
Assist. Prof. Dr., Canakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Education, Turkish Language Education Dep.
fatihkana@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-1087-4081>

Atıf / Citation

Geçgel, H.- Kana, F. 2020. "Millî Kültür Teması Öğretimi Bağlamında Üç Anadolu Efsanesi Adlı Eserin İncelenmesi". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute*. 69, (Eylül-September 2020). 717-734

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü- *Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi- *Received Date* : 22.04.2020
Kabul Tarihi- *Accepted Date* : 06.08.2020
Yayın Tarihi- *Date Published* : 30.09.2020
 <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4372>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*
TAED-69, Eylül - September 2020 Erzurum. ISSN 1300-9052 e-ISSN 2717-6851
www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/ataunited>

MİLLÎ KÜLTÜR TEMASI ÖĞRETİMİ BAĞLAMINDA ÜÇ ANADOLU EFSANESİ ADLI ESERİN İNCELENMESİ ANALYSIS OF THREE ANATOLIAN LEGENDS IN THE CONTEXT OF NATIONAL CULTURE THEME TEACHING

HULUSİ GEÇGEL- FATİH KANA

Öz

Bu araştırmada Üç Anadolu Efsanesi adlı eserin Türkçe Dersi Öğretim Programı'nda yer alan milli kültürümüz teması açısından incelenmesi amaçlanmıştır. Araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman inceleme yöntemi kullanılmış olup elde edilen veriler betimsel analiz yoluyla analiz edilmiştir. Araştırmada çalışılan eser Yaşar Kemal'in Üç Anadolu Efsanesi adlı eseridir. Kitap "Köroğlu'nun Meydana Çıkışı, Karacaoğlan, Alageyik" adlı üç bölümden meydana gelir. Yaşar Kemal, âşık tarzı halk hikâyeciliği geleneğinden beslenen bir yazardır. Anadolu'nun sözlü gelenekteki efsane ve destanları onu yakından ilgilendirmiş, hikâyeciliğinin temel kaynaklarından birini oluşturmuştur. Üç Anadolu Efsanesi gerek içerik gerekse dil ve üslup özellikleri yönüyle bu kaynaktan üretilen bir eserdir. Eserlerde gelenek görenek ağırlıklı milli kültür unsurları bulunmuştur. "Millî kültürümüz" teması, her sınıf düzeyinde işlenmesi zorunlu üç temadan biridir. "Üç Anadolu Efsanesi" adlı eser, "millî kültürümüz" teması ve bu temayla ilgili konu önerileri doğrultusunda incelenmiştir. İnceleme sonucunda eserin halk anlatılarından oluşan metinleriyle, ortaokul düzeyi "millî kültürümüz" temasının işlenişinde etkili bir öğretim materyali olarak kullanılabileceği, öğretim programında bu temayla ilgili verilen konu önerileri bakımından oldukça zengin bir içeriğe sahip olduğu belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Temalar, Millî Kültürümüz, değerler, efsane, Üç Anadolu Efsanesi.

Abstract

In this study, it is aimed to analyze the work named Three Anatolian Legends in terms of the theme of our national culture in the Turkish Curriculum. In the research, the document analysis method, which is one of the qualitative research methods, was used and the data obtained were analyzed through descriptive analysis. The work studied in the research is Yaşar Kemal's work titled Three Legends of Anatolia. The book consists of three chapters, "The Emergence of Köroğlu, Karacaoğlan, Alageyik". Yaşar Kemal is a writer who is fed by the minstrel style folk storytelling tradition. The legends and epics of Anatolia's oral tradition have been closely related to him and formed one of the main sources of his storytelling. Three Anatolian Legends are produced from this source in terms of both content and language and style. In the works, tradition-based national cultural elements were found. The theme of "our national culture" is one of the three themes that must be taught at each grade level. The work titled "Three Anatolian Legends" has been examined in line with the theme of "our national culture" and suggestions on the subject. As a result of the examination, it has been determined that the text of the work with folk narratives can be used as an effective teaching material in the processing of the theme of our "national culture" at the secondary school level, and it has a very rich content in terms of topic suggestions given in the curriculum.

Key Words: Themes, Our National Culture, values, legend, Three Anatolian Legends.

Structured Abstract

In the Turkish Course Curriculum (MEB, 2019), text types were collected under three main forms: informative, narrative, and poetry, and the distribution of text types that can be used in textbooks was made according to grade levels. According to this distribution, it is stated that fairy tale, legend, epic and story types can be used at every grade level. The aim of this research is to analyze the texts in the work named "Three Anatolian Legends" in terms of their themes, types and messages and to try to determine their appropriateness in terms of teaching the theme of "our national culture" in the Turkish Education Program. Yaşar Kemal grew up in the narrative tradition of the Çukurova region; He is a writer nourished by this tradition by listening to epics, legends and stories from minstrels. He has listened to many epic narrators from his early ages and started literature as both a compiler and narrator. In this study, document analysis method, one of the qualitative research designs, was used for the analysis of Yaşar Kemal's book named "Three Anatolian Legends". Document review is a review for analyzing written materials (Yıldırım & Şimşek, 2018). Therefore, in this study, three stories in Yaşar Kemal's "Three Anatolian Legends" were analyzed in terms of the theme of "Our National Culture" and the concepts related to this theme, and their appropriateness in terms of teaching this theme was determined. In this research, three stories (Köroğlu's Appearance, Karacaoğlan, Alageyik) in Yaşar Kemal's book "Three Anatolian Legends" were used. Three Anatolian Legends were published in 1967. The book consists of three chapters named "The Emergence of Köroğlu, Karacaoğlan, Alageyik" respectively. The author has examined, researched and rewritten these folk narratives in the book in his own language and style. Content analysis method, one of the data analysis methods, was used in the study. In content analysis, similar data are organized within the framework of themes (Yıldırım & Şimşek, 2018). In the research, three stories in Yaşar Kemal's book "Three Anatolian Legends" were analyzed. In qualitative research, it is necessary to increase the credibility of the research in order to increase its validity and reliability (Merriam & Tisdell, 2015). In the research, direct quotations were made from the data obtained from the story in order to increase the credibility. Reliability is important in qualitative research. In order to ensure the reliability of the research, the national culture elements in the story were checked by two researchers who obtained the research.

In the research, the Köroğlu story includes the national culture elements under the title of tradition, farewell, respect for elders, listening to the advice, fulfilling the words, motifs of the Turkish marriage and wedding tradition, burials performed after death, and information about the tradition of minstrelsy. The tradition of minstrelsy was emphasized 18 times more than the sample sentences given. There are examples that can be gathered under the title of world view, which indicate the understanding of independence of Turks and their loyalty to the country where they were born and raised. Our proverbs are under the title of language; Under the title of religion, there are pirs, saints and saints of aksakalı. Big Seyis went three times before leaving his father's year to the sea, Kırat leaving the sea to throw three mares, Bozat going back and forth three times in the field, doing this work every forty days, three foams, a wedding for forty days and forty nights. Köroğlu's first road block to the third caravan and so on. number motifs in our culture; The horse motif, which has an important place in Turkish culture as well as in economy and social life; Three foam motifs believed to give the qualities of amorousness, valor and immortality; According to many

verbal accounts, *Köroğlu did not die but mixed with the 40s; the motif of seeing Ak Sakallı Dede in a dream, etc. are national cultural elements that can enter the dimension of cultural heritage. National cultural elements in the story of Karacaoğlan can be gathered around tradition, religion, art, language, family ties, place names, places and human relations. In the story of Karacaoğlan, one of the most important poets of minstrel literature and famous for his beauties, the tradition of minstrelsy and singing a lot of songs are included. Apart from the examples given above, the word âşık appears 33 times and the word türkü 95 times in the story. Apart from these, preparing dowry, setting up a wedding, which are included in Turkish marriage traditions, which can be included under the title of tradition; There are ceremonies called unwritten law rules, attendees of the youth procession, and elements of hospitality. Referring to Kerem and Aslı, Ferhat and Şirin, there are examples of literature that can be addressed under the title of art, and a few proverbs are included, and the language, swearing and the sacredness of the Qur'an are mentioned, and elements of the title of religion are included. National culture elements in the story of Alageyik can be gathered around the topics of tradition, worldview, art, religion, family ties and solidarity, human relations, places and our country. In the story of Alageyik, it can be said that the sense of compassion belonging to the society is emphasized by emphasizing that the arbitrary hunt and the persecution of an innocent soul will not end well, in other words, the world view of the Turks is given as an example. It is a story in which the customs before and after the marriage ceremony, concepts such as being a hearth, being a product of a mystical tradition, and elements of tradition such as customs are abundant.*

There are sixteen themes in the Turkish Language Teaching Program. Of these, the theme of "our national culture" is one of the three themes that must be addressed at every grade level. The work titled "Three Anatolian Legends" has been examined in line with the theme of "our national culture" and subject suggestions related to this theme. As a result of the examination, it was determined that the work can be used as an effective teaching material in the processing of the theme of "our national culture" at the secondary school level with its texts consisting of folk narratives, and it has a very rich content in terms of subject suggestions given in the curriculum. In addition to this theme, the work has the qualities of teaching material that can be used in the themes of "virtues, reading culture, rights and freedoms, communication, individual and society, time and space, emotions, nature and universe, personal development, art, citizenship". When the stories in the study are examined, the national culture elements in the Köroğlu story are gathered around tradition, customs, religion, language and world view, family ties, authority, historical personalities and cultural heritage, an indicator of respect and love for professionals, human relations, and the wisdom of the elders.

Giriş

Kültür kelimesi insan faaliyetlerinin en incelikli olanlarına verilen ad olarak ifade edilmektedir (Eagleton, 2016, s. 9). Bu kavram, Klemm tarafından uygarlık kelimesinin karşılığı olarak kullanılmıştır (Güvenç, 2015). Tylor, kültürü; bireyin toplumun bir ferdi olarak kazandığı bilgi ve becerilerin tümü olarak ifade etmiştir (Güvenç, 2015; Wulf, 2015; Eagleton, 2016). Bozkurt (2007, s. 91) kültürün, insanların davranışlarını kontrol eden bir anlayış olduğunu ifade etmektedir. İnsanlar, kültür yoluyla insan olduklarını anlayabilirler (Wulf, 2015, s. 142). Parekh (2002) kültürün tarih içerisinde insanın yarattığı bir anlam, inanç ve gelenek, görenek sistemi olduğunu ifade etmektedir. Kymlicka (2015) ise kültürü tanımlarken çok uluslu yapılarıdaki çokkültürlülük kavramını kullanmaktadır. Kültür, tarihsel süreçler boyunca biçimlenmiş yaşam tasarımları olarak belirtilmektedir (Billington vd., 2015). Her toplumu kendi değerleri içerisinde sınıflandırmak mümkündür (Şişman, 2014, s. 4). Gökalp (1975, s. 27), kültürü hayatların ahenkli mecmuası olarak tanımlar. Kültür her topluma özgüdür (Kafesoğlu, 1997: 16). Bununla beraber kültür kavramıyla ilgili alanyazında birçok araştırma yapılmıştır (Güvenç, 1984; Tural, 1988; Turhan, 1997; Kağıtçıbaşı, 2000; Bock, 2001; Hofstede, 2001; Kağıtçıbaşı, 2000; Kottak, 2001; Haviland, 2002; Emiroğlu ve Aydın, 2003; Smith, 2005; Çukur, 2007, Beşirli, 2010; Ünlü, 2012; Erkenekli, 2013; Okur, 2013; Göktolga ve Gündoğmuş, 2015; Uygur, 2018). Bu araştırmalarda kültürün tanımından yola çıkarak insan hayatındaki öneminden bahsedilmiştir.

İnançlar, gerçekliğin doğası hakkında paylaşılan fikirlerdir. İnançlar ve değerler, amaç ve davranışları belirleyen bir standart olarak görülmektedir (Bozkurt 2007). Değerler, her kültürü bütünleştirir ve diğer kültürlerden ayrışmasını sağlar (Gezon ve Kottak, 2016). Çocukların bilinçli olarak değil de örtük bir şekilde kazandıkları ilk şeyler arasında değerler yer alır (Hofstede, 1991). Türk Eğitim sisteminin amacı, değerleriyle bütünleşik bilgi ve beceriye sahip bireyler yetiştirmektir. Değer, dünden bugüne bugünden yarına ulaşan mirasımızdır (MEB, 2019: 4).

Kişilik bir kişiye özgü özellikler örüntüsüdür (Guilford, 1959). Kişiler, çoğu zaman olduğundan farklı bir şekilde görünmeye çalışmaktadır. Bireyin diğer insanlarla kurdukları ilişkide kendini göstermek için sergilediği davranışlar kişiliktir (Köknel, 1983). Kişilik, bireyin doğumla beraber getirdiği bütün yetenek ve davranışları ile doğumdan sonra kazandığı yetenek ve davranışlarıdır (Akyıldız, 2006). Eğitim sisteminde en çok kullanılan kelimelerden biri de kişiliktir. Edebiyat bireylerdeki kişilik bilincini uyandıran araçların en başında gelir. Edebiyatın en temel işlevlerinden biri, insanın kişiliğini geliştirmek ve değiştirmektir. Kişiyi sığılıktan, bencillikten ve onun doğurduğu yalnızlıktan kurtarmaktır (Kavcar, 1994: 5).

Türkçe Dersi Öğretim Programı ile öğrencilerde millî ve manevî duygu ve düşüncelerinin geliştirilmesi, tarihi, ahlaki, sosyal ve kültürel değerlere önem vermelerinin sağlanması, Türk dünyasına ait kültür ve sanat eserleri aracılığıyla sanatsal ve estetik değerleri keşfetmeleri amaçlanmaktadır (MEB, 2019: 8). Öğrenme öğretme süreci planlanırken her branştan ders öğretmenleri tarafından bu hedeflerin gerçekleşmesine katkı sağlayabilecek nitelikteki edebiyat metinleri öğretim materyalleri olarak seçilmeli, eğitim ve öğretim ortamında bu metinlerden yararlanılmalıdır. Ders kitaplarında metinlerden oluşan temalar bulunmaktadır. Konu daha çok içerikle ilgili tema ise metinde verilmek istenen

mesajla ilgilidir. Öğretim programlarının amaçlarına ulaşabilmeleri için temaların önemli bir yeri vardır (Özbay ve Çeçen, 2012: 69). Türkçe Dersi Öğretim Programı'nın uygulanması sürecinde sekiz temanın her sınıf düzeyinde işlenmesi hedeflenmiştir. Millî Mücadele ve Atatürk, millî kültürümüz ve erdemler teması her sınıf düzeyinde işlenmesi gereken zorunlu temalardır.

Efsane, düz konuşma dili ile bildirilen, kalıplaşmış kurallı biçim olmayan, kendine özgü bir üslubu olan bir anlatı türüdür. Efsanede anlatılan olayların, gerçekten olmuş olarak kabul edilmesi, bu türü masaldan ayırarak, hikâye ve destana yaklaştırır. Efsane türü hazır kalıplara yer vermeyen, her türlü üslup kaygısından yoksun, doğal konuşma diliyle oluşan bir anlatı türüdür. Tarihî efsaneler, yazılı edebiyatta “menkıbe” adıyla belirtilen anlatıların tümünü kapsar. Uluslar, büyük afetler, savaşlar ve yayılışlar, tanınmış kişiler (yöneticiler, komutanlar, bilginler, şairler gibi), sevda maceralarıyla ünlenmiş âşıklar vb. üzerine anlatılan hikâyelerden oluşurlar. Efsaneler daha çok inanış konusu içerdiklerinden; halkın çaresizliklerini diğer halk edebiyatı türlerinden daha keskin belirtirler. Onları “saçmadır”, “akıldışıdır” diye küçümsemek ya da “zararlıdır” diye dışlamaya çalışmak yersiz bir davranış olur. Efsanelerin bir kısmı, halk onlara inanmaz olduktan sonra da sürmektedir (Boratav, 1982).

Yaşar Kemal, Çukurova bölgesinin anlatı geleneği içinde büyümüş; âşıklardan destanlar, efsaneler, hikâyeler dinleyerek bu gelenekten beslenmiş bir yazardır. Küçük yaşlarından itibaren çok sayıda destan anlatıcısını dinlemiş, kendisi de edebiyata hem derlemeci hem de anlatıcı olarak başlamıştır. Yaşar Kemal ilk romanı İnce Memed'in konusunu seçerken de tüm dünyada yaygın olan "soyulu eşkıya" hikâyesi geleneğinden esinlenmiştir. Bu soyulu eşkiyalar ezilen köylülerin, sömürülen kesimlerin yanında durmuş, zalim yöneticilere başkaldırış ve adalet için uğraşan haydutlardır (Moran, 2001: 103).

Türkçe Dersi Öğretim Programı'nda (MEB, 2019) metin türleri bilgilendirici, hikâye edici, şiir olmak üzere üç ana biçim altında toplanmış ve sınıf düzeylerine göre ders kitaplarında kullanılacak metin türlerinin dağılımı yapılmıştır. Bu dağılıma göre masal, efsane, destan ve hikâye türlerinin her sınıf düzeyinde kullanılacağı belirtilmiştir. Bu araştırmanın amacı “Üç Anadolu Efsanesi” adlı eserdeki metinleri temaları, türleri ve iletileri bakımından çözümlemek ve Türkçe Öğretim Programı'nda yer alan “millî kültürümüz” temasının öğretimi açısından uygunluklarını belirlemeye çalışmaktır.

Yöntem

Araştırmanın Deseni

Bu araştırmada Yaşar Kemal'in “Üç Anadolu Efsanesi” adlı kitabının analizi için nitel araştırma desenlerinden doküman incelemesi yöntemi kullanılmıştır. Doküman incelemesi yazılı materyallerin analiz edilmesine yönelik bir incelemedir (Yıldırım ve Şimşek, 2018). Dolayısıyla bu araştırmada Yaşar Kemal'in “Üç Anadolu Efsanesi” adlı eserindeki üç hikâye “Millî Kültürümüz” teması ve bu temayla ilişkili kavramlar bakımından çözümlenmiş ve bu temanın öğretimi açısından uygunlukları belirlenmiştir.

Araştırmada İncelenen Eser

Bu araştırmada Yaşar Kemal'in “Üç Anadolu Efsanesi” adlı kitabında yer alan üç hikâye (Koroğlu'nun Meydana Çıkışı, Karacaoğlan, Alageyik) kullanılmıştır. Yaşar Kemal,

âşik tarzı halk hikâyeciliği geleneğinden beslenen bir yazardır. Anadolu'nun sözlü gelenekteki efsane ve destanları onu yakından ilgilendirmiş, hikâyeciliğinin temel kaynaklarından birini oluşturmuştur. Üç Anadolu Efsanesi, Binboğalar Efsanesi, İnce Memed, Ağrı Dağı Efsanesi, Çakırcalı Efe isimli romanlar gerek içerik gerekse dil ve üslup özellikleri yönüyle bu kaynaktan üretilen eserlerdir. Üç Anadolu Efsanesi 1967'de yayımlanmıştır. Kitap sırasıyla “Köroğlu'nun Meydana Çıkışı, Karacaoğlan, Alageyik” adlı üç bölümden meydana gelir. Yazar, kitapta yer alan bu halk anlatılarını incelemiş, araştırmış ve kendi dil ve üslubuyla yeniden kaleme almıştır.

Verilerin Analizi

Araştırmada veri analiz yöntemlerinden içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. İçerik analizinde birbirine benzeyen veriler temalar çerçevesinde düzenlenir (Yıldırım ve Şimşek, 2018). Araştırmada Yaşar Kemal'in “Üç Anadolu Efsanesi” adlı kitabında yer alan üç adet hikâye analiz edilmiştir.

Araştırmanın Geçerlik ve Güvenirliği

Nitel araştırmalarda araştırmanın geçerliğini ve güvenirliliğini arttırmak için inandırıcılığını arttırmak gerekmektedir (Merriam ve Tisdell, 2015). Araştırmada inandırıcılığı arttırmak amacıyla hikâyeden elde edilen verilerden doğrudan alıntılar yapılmıştır. Nitel araştırmalarda güvenebilirlik önemlidir. Araştırmada güvenebilirliğin sağlanabilmesi için araştırmanın elde edilen verilen iki araştırmacı tarafından hikâyedeki millî kültür unsurları kontrol edilmiştir.

Bulgular ve Yorum

Araştırmanın bu bölümünde “Üç Anadolu Efsanesi” kitabındaki üç hikâye, Türkçe ders kitaplarında yer alan millî kültür temasının aktarımında öğretim materyali olarak kullanılabilirliği bakımından analiz edilmiştir. Türkçe Dersi Öğretim Programı'nda her sınıf düzeyinde işlenmesi zorunlu olan Millî Kültürümüz temasıyla ilgili konu önerilerine yer verilmiştir (MEB, 2019: 15). “Üç Anadolu Efsanesi” adlı eser, “millî kültürümüz” teması ve bu temayla ilgili konu önerileri doğrultusunda çözümlenmiştir.

Köroğlu Hikâyesindeki Millî Kültür Unsurları

Tablo 1. Köroğlu Hikâyesindeki Millî Kültür Unsurları

Kültür Unsurları	f
Gelenek Görenek	25
Din	7
Dil	3
Dünya Görüşü	2
Aile Bağları	2
Otorite	2
Tarihî Şahsiyetler ve Kültürel Miras	2
Meslek Erbabına Saygı ve Sevgisinin Göstergesi	1
İnsan İlişkileri	1
Büyüklerin Bilgeliği	1

Tablodan da görüleceği üzere Köroğlu hikâyesindeki kültür unsurları gelenek, görenek, din, dil ve dünya görüşü, aile bağları, otorite, tarihî şahsiyetler ve kültürel miras, meslek erbabına saygı ve sevgisinin göstergesi, insan ilişkileri, büyüklerin bilgeliği etrafında toplanmıştır. Köroğlu efsanesinin temel mekânları Bolu ve Çamlıbel'dir. Hikâyede Bolu diyarı en iyi atların yetiştirildiği tavlaları, Bolu Beyi ve Köroğlu'nun doğum yeri olması gibi unsurlarıyla yer alır. Hikâyede Çamlıbel, Koca Yusuf'un oğluna Kırat'ı alarak mesken tutmasını ve hayatını orada kurmasını öğütlediği yerdir. Çamlıbel'in Bolu yakınlarındaki çamlı bir orman olduğu rivayet edilmektedir. Köroğlu hikâyesinde millî kültür unsurlarından gelenek görenek başlığı altında uğurlamalar, büyüklere duyulan saygı, verilen öğütleri dinleme, sözleri yerine getirme, Türk evlenme ve düğün geleneğine ait motifler, ölüm sonrası yapılan defin işlemleri, âşıklık geleneğine ait bilgiler yer almaktadır. Âşıklık geleneği, verilen örnek cümlelerin haricinde 18 kez daha kullanılarak vurgulanmıştır. Türklerin bağımsızlık anlayışını, doğup büyüdüğü yurda bağlılıklarını belirten yani dünya görüşü başlığı altında toplanabilecek örnekler yer almaktadır. Atasözlerimiz dil başlığı altında; din başlığı altında ise aksakallı pirlere, ermişlere, erenlere yer almaktadır. Koca Seyis'in babasının yıkılışını denize bırakmadan önce üç kere gidip gelmesi, denizden çıkan Kırat'ın üç kısrağa kulun atması, Bozat'ın tarlada üç kere gidip gelmesi, bu işin kırk gün arayla yapılması, köpüklerin üç adet olması, kırk gün kırk gece düğün kurulması, Köroğlu'nun ilk yol kesmesini üçüncü kervana yapması vb. kültürümüzdeki sayı motifleri; ekonomi ve sosyal hayattaki rolü kadar Türk kültüründe de önemli bir yeri olan at motifi; âşıklık, yiğitlik ve ölümsüzlük vasıfları kazandırdığına inanılan üç köpük motifi; birçok sözlü anlatıma göre Köroğlu'nun ölmeyip Kırklara karışması; rüyada Ak Sakallı Dede görme motifi vb. kültürel miras boyutuna girebilecek millî kültür unsurlarıdır. Aşağıda efsanede kullanılan millî kültür unsurlarıyla ilgili örnekler verilmiştir.

“İki gözüm oğul, gönüldeşim kırata klaptan işleme, altın üzengili eğeri, gene altın işleme babamdan kalma gemi vur, göğsüne incili, mercanlı, **maşallahlı gerdanlığı**, hamayili tak, götür deniz kıyısına onu öylece bırak.” s. 13 (**Gelenek Görenek**)

“Yusuf: **‘Emrin baş üstüne baba. Başım üstüne. Kendi başıma buyruk olacağım, dünyayı güzel atlarla donatacağım’** dedi, babasına söz verdi.” s. 15 (**Gelenek Görenek**)

“Sen yaşa, Koca Yusuf. Artık sen onu aratma. Baban ölürlen sana **el vermiştir**. Sen de onun gibi güzel atlar yetiştireceksin.” s. 16 (**Gelenek Görenek**)

“Beylere, padişahlara has bir **düğün kurdu Koca Yusuf için. Düğün kırk gün, kırk gece sürdü.**” s. 18 (**Gelenek Görenek**)

“**Baş üstüne baba. Emrin baş üstüne ...**” s. 40 “**Baş üstüne Ağamız**” dediler. s. 97 “Saaol, varol Beyim”. s. 17 (**Gelenek Görenek**)

“**Haydi, uğuroლა...**” s. 49 (**Gelenek Görenek**)

“**Oğlum, benim gözlerim gayri açılmaz. Sen Körünoğlu oldun. Adın Köroğlu kalsın.**” s. 70 (**Gelenek Görenek**)

“Kim olacak, Bolu Beyinin kız kardeşi, Ruşen Alinin çocukluk arkadaşı ve de **beşikkertme nişanlısı Telli Nigar**” s. 70-71 (**Gelenek Görenek**)

“Davul zurna çalmağa başladı. Bir yanda köçekler, çengiler, bir yanda âşıklar. Kalabalık gittikçe artıyor, davul zurna çoğalıyordu.” s. 81 (**Gelenek Görenek**)

“Omzunda da bir saz asılı. Tam **âşıklara dönmüş.**” s. 82 (**Gelenek Görenek**)

“Öğütlerin **başım üstüne** çoban amca...” s. 76 / “Yolun açık olsun oğul. Bahtın güzel olsun.” s. 77 (**Gelenek Görenek**)

“**Düğün alayı** başladı.” s. 89 / “Bir karış çocuk ne hakla geliyordu da tam **düğün alayının** ortasında Osmanlı Vezirinin oğluna giden kızı istiyordu!” s. 91 / “Nigar Hatun da arabasının içinde mavi bir yıldız gibi balkıyarak sevincinden deli olarak Köroğlu'nun **düğün alayını** perişan edişini seyreyliyor.” s. 92 (**Gelenek Görenek**)

“**Gelinin arabası, tel duvak** içinde, çiçekler içinde önde gidiyor.” s. 90 (**Gelenek Görenek**)

“Şu gelin giden de benim **beşikkertme** nişanım Telli Nigardır.” s. 90 / “Sen benim **beşik kertme** nişanımı Allahtan korkmadan, Peygamberden utanmadan Kel Vezirin oğluna, şu adama benzemeze nasıl verirsin?” s. 90 (**Gelenek Görenek**)

“Babamdan **vasiyettir** ki, demiştir ki bana, iki elin kanda da olsa, hasta, ölüm yatağında da olsan önce kırata bakacak, onun rahatına bakacak, sonra da kendi işlerini göreceksin.” s. 94 (**Gelenek Görenek**)

“Köroğlu kıyam etti, Köse Kenan'ın **elini öpüp başına götürdü.**” s.102 (**Gelenek Görenek**)

“Varım **düğün bayrağını dikip** düğüne başlayacağız.” s. 113 (**Gelenek Görenek**)

“Ben **okuntuları** hazırladım. Bolu Beyine de bir **okuntu** göndereceğim.” s. 113 (**Gelenek Görenek**) “OKUNTU: Geleneğe göre, bir yere, özellikle bir düğüne çağırarak ereğiyle, birine armağan olarak gönderilen fincan, bardak gibi küçük bir nesne.”

“Çamlıbel'de **kırk gün kırk gece bir düğün** yapacak ki Köse Emmi, Osmanlı Padişahı, İran Şahı, Hind Kralı böyle düğünü ne yapmış ne de görmüştür.” “Köse dediğini de yaptı. **Kırk gün kırk gece bir düğün** oldu ki ancak düğünün böylesini Kaf Dağının peri padişahı yapmıştır. **Kırk gün kırk gece** Çamlıbel'in dağı taşı ateşe yaluma kesti.” s. 113 (**Gelenek Görenek**)

“Bir Cuma gecesi Köroğlu'nu gerdeğe verdiler ...” s. 115 (**Gelenek Görenek**)

“Mesleğin babadan oğula aktarılması; seyislik mesleği; zanaatkâr olana saygı duyulması; Ruşen Ali'nin de babası gibi saz ehli olması” (**Gelenek Görenek**)

“Buyur **âşık**, buyur **âşık**,” dediler. Dediler: “Bu düğün öyle bir düğündür ki binlerce **âşığı** doyurur, ağırlar, memnun eder gönderir. Bu düğün öyle bir düğün ki böyle bir düğünü yeryüzü yeryüzü oldu olalı görmemiştir. Hoş geldin âşık. Anan seni **kadir gecesi** doğurmuş. İyi bir düğüne geldin.” s. 82 (**Gelenek Görenek**) (**Din**)

“**Köroğlu babasını soydu, yıkadı, ona kokulu çiçeklerden bir kefen yaptı, mezarına indirdi, üstüne de mersin dalları koydu, toprakladı, atına bindi, çevirdi atın başını...**” s. 70 (**Gelenek Görenek**) (**Din**)

“Sana bir öğüdüm olsun ki, **kulağına küpe yap** da bu öğüdümü ölinceye kadar taşı kulağında.” s.75 (**Gelenek Görenek**) (**Dil**)

“Aradan günler geçti, baba yataktan kalkamadı. **Yusuf hasta babasını sırtına alıp bu yangından, kıtlıktan başka diyarlara göç etmek istedi, baba buna razı gelmedi. Güzel günler gördüğü, suna gibi atlar yetiştirdiği yurdunda ölecekti.**” s. 15 (**Gelenek Görenek**) (**Dünya Görüşü**)

“Yarın düğün hazırlığı var. Malum ya, **erenler** oturmuş ırmağın kıyasına herkesi dengi dengine, dengi dengine yazar suya atarlarmış.” s. 79 (**Din**)

“**Sakalı ak pîr** Koca Yusuf'un elinden tuttu.” s. 62 (**Din**)

“Üçüncü köpük, **ab-ı hayat**tır.” s. 67 (**Din**)

“Akar **ab-ı hayat** biter yemişler.” s. 67 (**Din**)

“Koroğlu'nun, yüreğinden bütün iyilikler geçerdi de bir gün **ermişliğe** ulaşacağı hiç mi hiç geçmezdi.” s. 70 / “İşte bu çoban belki de bir **ermişti**. Bir **ermişti** de karşısına bu sıkıntılı gününde çıkmıştı.” s.76 / “Yok oğul, yok! Harami olmaz da **ermiş** olursun. Yani çifte mumlu **ermişler ermiş!**” s.22 (**Din**)

“Atalar ne demiş, **kepenek altında er yatar**, demiş.” s.74 (**Dil**)

“**Kol kırılır yen içinde** geleneğiydi.” s. 95 (**Dil**)

“**Kula kul olma, kulun emrine girme**. Girersen, bil ki başına büyük belalar gelecektir. Kendi başına buyruk ol. Dünyayı güzel atlarla donatmağa devam et.” s.15 (**Dünya Görüşü**)

Oğulların babalarının öğütlerini dinlemesi ve onların mesleğini sürdürmek istemeleri, aile dayanışması sayesinde zorluklarla başa çıkmaları (**Aile bağları**)

Ruşen Ali'nin vakti geldiğinde sevdiği Telli Nigar'la evlenip yuva kurması (**Aile bağları**)

Bolu Beyi'nin çelimsiz tayları gördüğünde, beyliğini ve padişahı düşünerek Yusuf'un gözlerine mil çektirmesi (**Otorite** - Devlet büyükleri olarak padişah ve bey otoritenin temsilcileridirler. Bolu Beyi'nin yaptığı haksız davranış ve kötülük Koroğlu'nun dağa çıkarak haksızlığa başkaldırma nedenidir.)

Osmanlı Padişahı, Osmanlı veziri (**Otorite**)

Yiğitlik ve âşıklık vasıflarıyla Koroğlu (**Tarihî şahsiyetler ve kültürel miras**)

Halka kötü davranan yönetici vasfıyla Bolu Beyi (**Tarihî şahsiyetler ve kültürel miras**)

Köse Kenan'ın âşıklığına ve yiğitliğine hayran olduğu Koroğlu'nu kardeşi ve sağ kolu bilmesi (**İnsan İlişkileri**)

Bolu Beyi'nin beyliğindeki tüm atları Koca Yusuf'un bakımına teslim etmesi (**Meslek erbabına saygı ve sevgisinin göstergesi**)

Koca Yusuf'a rüyasında köpükleri anlatan “Ak Sakallı Dede” motifi (**Büyüklerin bilgeliği**)

Karacaoğlan Hikâyesindeki Millî Kültür Unsurları

Eserin bu bölümünde dillere destan türküleriyle Türk edebiyatında önemli bir yere sahip olan ve bir oba beyinin kızı Elif ile yaşadığı aşk nedeniyle halk hikâyelerine kaynaklık eden Karacaoğlan'ın hikâyesi anlatılır. Aslında çocukluk yıllarından Çukurova'da türkülerini ve hikâyesini dinlediği Karacaoğlan'ın Yaşar Kemal'in hayatında önemli bir yeri vardır. Daha dokuz yaşındayken çevre köylerde Âşık Kemal olarak ünlenen yazar, bir gün yaşadığı köye gelen iki gözden yoksun Âşık Ali ile sabaha dek atışır ve Âşık Ali, Yaşar Kemal'e “Sen bu yaşta bu kadar, büyüyünce Karacaoğlan gibi olacaksın.” der. Yaşar Kemal, daha çocukluğunda birçok âşıkla atışır, nice şiirler söyler ve okuma yazmaya olan merakı da şiirlerini unutmamasını önlemek adına başlar (Türkoğlu, 2019: 140). Tarihî bir şahsiyet olarak Karacaoğlan, Türk halk edebiyatının en önemli âşıklarından biridir. Karacaoğlan hikâyesi sözlü kültürün yaygın olduğu bir dönemde geçer. Toplumda halkın mutluluklarına, üzüntülerine, acılarına tercüman olan ve “ozan, âşık, saz şairi” gibi adlarla anılan kişiler yer alır. Halk duyuğu, düşünce ve hayallerini dile getiren bu kişilere ermiş gözüyle bakar.

Karacaoğlan hikâyesinde bu özellikleriyle yer alır. Elinde sazıyla halkın sözcüsü olur ve bu özelliklerinden dolayı halk tarafından kutsallaştırılır.

Tablo 2. Karacaoğlan Hikâyesindeki Millî Kültür Unsurları

Kültür Unsurları	f
Gelenek Görenek	12
Din	3
Sanat	3
Dil	2
Aile Bağları	1
Yer Adları	1
Mekânlar	1
İnsan İlişkileri	1

Karacaoğlan hikâyesinde yer alan millî kültür unsurları gelenek görenek, din, sanat, dil, aile bağları, yer adları, mekânlar ve insan ilişkileri etrafında toplanabilir. Âşık edebiyatının en önemli şairlerinden biri olan ve güzellemeleriyle ün salmış Karacaoğlan'ın hikâyesinde âşık geleneği ve türkü söylemeye oldukça fazla yer verilmiştir. Hikâyede yukarıda verilen örneklerin dışında âşık kelimesi 33, türkü kelimesi ise 95 kez geçmektedir. Bunlar dışında gelenek görenek başlığı altına dâhil edebilecek Türk evlenme gelenekleri içerisinde yer alan çeyiz hazırlama, düğün kurma; yazısız hukuk kuralları olarak adlandırılan töreler, delikanlı alayı seymenler, misafirperverlik unsurları yer almaktadır. Kerem ile Aslı, Ferhat ile Şirin'e atıfta bulunarak sanat başlığı altında ele alınabilecek edebiyata ait örnekler yer almış, az da olsa birkaç atasözüne yer verilerek dil, yemin etme ve Kuran'ın kutsallığından bahsedilerek din başlığına dair unsurlara yer verilmiştir.

“Obamızın şenliği, gözümüzün bebeği gitme!” s. 119 / **“Kendi kendine, bir oba konmuş olmalı oraya, dedi.”** s. 120 / **“Az önce buradan bir oba kalkmıştı. Dumanlar, obanın ocaklarının dumanları idi.”** s. 120 (**Gelenek Görenek**)

“Âşık olsan da acıdır.” s. 119 / **“Eline sağlık. Âşık mısın sen?”** s. 121. **“Senin gibi âşığın birine sormuşlar: Vatanın nere?”** / **“Âşık bu! Sazı da var.”** s. 122 / **“Âşık dediğin naz niyaz istemez.”** s. 122 (**Gelenek Görenek**)

“Hüseyin: Muştuluğumu isterim Hatun.” Kız, Hüseyin'e yaklaştı: **“Muştuluğun baş üstüne Hüseyin,» dedi.”** s.127 (**Gelenek Görenek**)

“Âşık sen sağol.” s. 129 (**Gelenek Görenek**)

“Baksana dünürcünün biri gidip bini geliyor.” s.156 (**Gelenek Görenek**)

“Töre bozuluşuyordu.” s. 169 / **“Töreler yıkıldı mı demek istiyorsun?”** s. 175 (**Gelenek Görenek**)

“Bunlar Tanrı misafiridir.” s. 173 / **“Tanrı misafiri.”** s. 188 (**Gelenek Görenek**)

“Bir sürü koyun, birkaç at, deve, geline gelinlik çeyiz. Bu birkaç gün içinde obanın kızları geceyi gündüze katmışlar, çeyizlikler hazırlamışlardı. Bey de, kızını everseydi ancak bu kadar çeyiz verebilirdi.” s. 179 (**Gelenek Görenek**)

“Düğündeki Seymenler gibi.” s. 179 / **“Seymenler, uğurlayıcı kızlar, tekmiil oba halkı oviden yas içinde imişler gibi geri döndüler.”** s. 181 / **“Hemen bir Seymen alayı hazırlansın.”** s. 182 / **“Seymen alayı, davul zurnayla, gelenleri karşılamaya çıktı.”** s. 182 (**Gelenek Görenek**)

“**Törel**er kalkıyordu yavaş yavaş...” s. 199 (**Gelenek Görenek**)

“Büyük bir **toy** düğün oldu.” s. 183 (**Gelenek Görenek**)

“Mantıvarlar açtığı zaman, obanın bütün genç kızları, kadınları hep bir araya gelir **mantıvar açma türküleri** söylerlerdi.” s. 177 / “Mantıvar açma, talih açmaydı.” (Gelenek Görenek, Mantıvar açma verilen örneklerin dışında 12 kere daha hikâyede yer almıştır.) (**Gelenek Görenek**)

“Yeni yurt arayışı yüzünden memleketini terk etme, âşıklık geleneği, kan kardeşliği, güvercine iyi haber simgesi olarak bakılması, demirci ustanın bir zanaat sahibi olduğu için Bey’den üstün görülmesi, Türkmenlerin konargöçer yaşam biçimi vb.” (**Gelenek Görenek**)

“**Cenneti âlâdan** gelir kokusu ...” s. 140 (**Din**)

“Bey değil, **Hazreti Ali** de gelse sizi bu evden alamaz.” s. 172 (**Din**)

“Bana dokunmayacağına **yemin eder** misin?” “**Kuran’a el basarım.**” s. 188 (**Din**)

“**El mi yaman, Bey mi yaman** sen bunu da bilirsin” s. 161 (**Dil**)

“**Ağzlarını bıçak açmıyordu.**” s.181 (**Dil**)

“**Sedefler kakar.**” s. 162 (**Sanat**)

“Dağları delen **Ferhad**’ı bilin mi? Yanıp tutuşan **Keremi** bilin mi ağam? Keremin Sofusunu bilin mi ağam? **Keremin** Sofusunu? **Keremin** dağları, yolları düz eden Sofusunu, Sofu gardaşını bilin mi?” s. 164 / “**Keremden** beter. Keremin **Ashlısından** beter. Ben de **Keremin** Sofusundan beterim. Ben **Keremin** Sofusuyum”. s. 166 (**Sanat**)

“**Gergef dokuduğu** zamanlar, arkadaşları başına birikiyor, çıt çıkarmadan onun derdiyle dertli, parmaklarından akan renkleri, nakışları seyreyliyorlardı. s. 138 / Elleri gergefin üstünde kalakaldı.” s. 138 (**Sanat**)

“Elif’in Bey kızı olması, annesinin kızına kaçmaması için yalvarması ve Bozdoğan obasının beyi olan eşine uzun süre Karacaoğlan’dan bahsetmemesi” (**Aile Bağları**).

Bir oba beyinin kızını bir saz şairi olduğu için Karacaoğlan’a yakıştıramaması; zor bir durumdayken Karacaoğlan’ın yardımlarını gören Hüseyin’in vefalı bir insan olması ve gurbetteki bu âşıkı köyüne götürüp kardeş bilmesi; Kacaoğlan’la Elif kaçacakları zaman zanaatkâr ve köyün büyüklerinden demirci ustası Mıstık Ağa ile yine köyün önde gelenlerinden Hürüce Kadın’ın köylüleri örgütlemesi, onlara bir iki kişi dışında köylülerin katılması; birbirini seven iki insanı ayıranın Bey de olsa yakışık almayacağına herkesçe bilinmesi ve Bey’in bu haksız tutumuna birlik olup karşı çıkılması; Mıstık Ağa’nın selamını götürür götürmez Küçükalioğlu’nun sorgusuz sualsiz Karacaoğlan’ı ve Elif’i kabul etmesi, onları hemen yerleştirmesi ve düğün kurması; toplumda erkekler kadar kadınların da sözünün geçmesi (**İnsan İlişkileri**).

Bozdoğan Obası, Andırın düzü, Balpınarı, Meryemçil belı, Antep’in Keferdiz Köyü (**Yer Adları**).

Toroslarda yarı göçebe yaşam sürdüren Yörüklerin oba ve çadırları (**Mekânlar**).

Alageyik Hikâyesinde Yer Alan Millî Kültür Unsurları

Tablo 3. Alageyik Hikâyesindeki Millî Kültür Unsurları

Kültür Unsurları	F
Gelenek Görenek	16
Dünya Görüşü	3
Sanat	2
Din	1
Aile bağları ve dayanışma	1
İnsan İlişkileri	1
Mekânlar	1
Yurdumuz	1

Alageyik hikâyesinde yer alan millî kültür unsurları gelenek görenek, dünya görüşü, sanat, din, aile bağları ve dayanışma, insan ilişkileri, mekânlar ve yurdumuz başlıkları etrafında toplanabilir. Alageyik hikâyesinde keyfi olarak yapılan avın, masum bir cana karşı yapılan zulmün sonunun iyi olmayacağı üzerinde durularak topluma ait merhamet duygusuna vurgu yapılmış yani Türklere ait dünya görüşüne örnek verilmiştir denilebilir. Evlilik merasiminin öncesi ve sonrasına ait âdetlerin, tasavvufi bir geleneğin ürünü olan ocak, olmak, el verme gibi kavramların ve töreler gibi gelenek göreneklere ait unsurların fazlaca bulunduğu bir hikâyedir. Bunun yanı sıra din ve sanat başlığına ait örnekler yer almaktadır.

“Elin kızını, gül gibi nişanlı **al duvaklı**, el arasında boynu bükük koyma!” s. 211 (**Gelenek Görenek**)

“**Tanrı misafiri**. dedi.” s. 230 (**Gelenek Görenek**)

“Bütün köye bir **şölen kurdu**.” s.235 (**Gelenek Görenek**)

“**Şeriatın kestiği parmak acımaz**.” s.238 (**Gelenek Görenek**)

“Kız kahve fincanlarını alıp çıktıktan sonra Koca Süleyman ‘Allah’ın emriyle...’ diye başladı.” s. 238 (**Gelenek Görenek**)

“Bir de deme ki bu ne çeşit bir **düğürücü**. Ben **düğürçüyüm** amma, bende yürek var. s. 238 / Köylüye ben **düğürücü** gittim.” s. 254/ 259 (**Gelenek Görenek**)

“Ana, dedi, bizim töremizde evvel bahar **düğün kurmak** var mı?” s. 265 (**Gelenek Görenek**)

“Bir **hudrellezde** buraya kadar çıkmışlardı.” s. 272 (**Gelenek Görenek**)

“Koca cerrah soydan cerrahtı **Ocaktı** yani.” s. 282 (**Gelenek Görenek**)

“Uzaklardan **âşıklar** gelmiş, sazlarıyla köyü doldürmüşlardı.” s. 284 (**Gelenek Görenek**)

“**Davulcular, halaycılar** gelmişlerdi.” s.284 (**Gelenek Görenek**)

“Halil de sevinçten uçuyor, bazı bazı halaya giriyordu. Son gün **nişan atma, bayrak düşürme** günüydü.” s. 284 (**Gelenek Görenek**)

“Yarenleri gece Halil’i ardından yumruklayarak gerdek odasına soktular.” s. 285 (**Gelenek Görenek**)

“Başlarında Sultan Karı, içlerinde **al duvaklı gelin**.” s. 289 (**Gelenek Görenek**)

“Türk kültüründe geyiğin kutsal sayılması, geyik avlamanın uğursuzluk getireceği inancı; iki köy arasında kan davası olması; büyük ateşler yakılıp yemek şöleni düzenlenmesi;

köylülerin gelenek üzerine düşümlerini güz mevsiminde yapması (hasat sonrası); geyik avcılığından bir süreliğine vazgeçen” (**Gelenek ve Görenek**)

“Halil’in ahşap oymacılığı yapması; Halil’le Zeynep’in başlarına gelen kötülüklerin geyik avından kaynaklı uğursuzluklara bağlanması; sevgililerin uçuruma düştükleri kayanın ucunda her sene biri mavi biri kırmızı çiçek bitmesi” (**Gelenek ve Görenek**)

“Büyük oğlan kapılarının önünde bir kütüğün üstüne oturmuş **yün eğiriyordu**. Başka yerlerde kadınlar **yün eğir** irler, dağ köylerinde **yünü erkekler eğirir**.” s. 260 (**Sanat**)

“Yoldan geçenlerin kulağına bir **türkü** uğuldar.” s.209 (**Sanat**)

“Karaca Ali sevincinden **kurbanlar kesti**.” s. 235 (**Din**)

“Gel yavru, gel gitme! Gel geyik avına gitme! Bunun sonu iyi gelmez. İflah olmazsın. Baban iflah olmadı bu yüzden, sen de iflah olmazsın. s. 210 // Atalar demiş ki. .. Geyik avı iyi değil. Bugün değilse, yarın başına bir hal gelir, Yüreğim diyor ki, iyi değil. S. 210 // Günah sayarlardı geyik avını...” s.215 (**Dünya Görüşü**)

“Babası olmayan Zeynep’in sorumluluğunu ağabeylerinin üstlenmesi, kız isteme âdeti gereği Zeynep’in ağabeylerinden istenmesi; Halil’in anası kırılmasın diye her seferinde ona geyik avına çıkmayacağına dair söz vermesi” (**Aile bağları ve dayanışma**).

“Karşı köyün ağası da olsa bir başkasıyla nişanlı olan kıza talip olmanın yanlış olduğunu yakınlarının ağaya söylemeleri, kız istemeye köyün yaşlılarının gönderilmesi” (**İnsan ilişkileri**).

“Toroslar, Gökdere ve Sarıçalı köyleri, Alageyik kayası, Karakuşun Kayası, Kartal Kayası, Düz Kaya, Sarp Kaya (Alageyik’in kayası), Sel Oyuk, dağ, mağara” (**Mekânlar**).

“Toroslarda çok sayıda Türkmen Boyu yaşaması, alageyiğin anayurdunun Anadolu olması, Toroslarda geyiğe sık rastlanması” (**Yurdumuz**).

Sonuç ve Tartışma

Millî Eğitim Bakanlığı öğretim programlarının genel amaçları arasında liseyi tamamlayan öğrencilerin ilkökul ve ortaokulda millî ve manevî değerleri benimseyip hayat tarzına dönüştürmeleri yer almaktadır (MEB, 2019: 3). Öğrencilerin millî ve manevî değerleri benimsemesi ve bunu bir hayat tarzına dönüştürmesi hedefine ulaşmada edebiyat metinlerinden de öğretim materyalleri olarak yararlanılmalıdır. Edebiyat metinleri, öğreticiliği esas alan bilgilendirici metinlerden farklı bir telkin gücüne sahiptir. Okura estetik bir yaşantı sağlama amaçlı dil kullanımı, edebiyat metinlerine işledikleri temayı okura aşılabilme gücü de kazandırmaktadır.

Türkçe Dersi Öğretim Programında, on altı adet tema yer almaktadır. Bunlardan “millî kültürümüz” teması, her sınıf düzeyinde işlenmesi zorunlu üç temadan biridir. “Üç Anadolu Efsanesi” adlı eser, “millî kültürümüz” teması ve bu temayla ilgili konu önerileri doğrultusunda incelenmiştir. İnceleme sonucunda eserin halk anlatılarından oluşan metinleriyle, ortaokul düzeyi “millî kültürümüz” temasının işlenişinde etkili bir öğretim materyali olarak kullanılabilceği, öğretim programında bu temayla ilgili verilen konu önerileri bakımından oldukça zengin bir içeriğe sahip olduğu belirlenmiştir. Eser bu temanın yanında “erdemler, okuma kültürü, hak ve özgürlükler, iletişim, birey ve toplum, zaman ve mekân, duygular, doğa ve evren, kişisel gelişim, sanat, vatandaşlık” temalarının da işlenmesinde kullanılabilcek öğretim materyali niteliklerine sahiptir. Araştırmada yer alan hikâyeler incelendiğinde Köroğlu hikâyesinde yer alan millî kültür unsurları gelenek,

görenek, din, dil ve dünya görüşü, aile bağları, otorite, tarihî şahsiyetler ve kültürel miras, meslek erbabına saygı ve sevgisinin göstergesi, insan ilişkileri, büyüklerin bilgeliği etrafında toplanmıştır. Köroğlu hikâyesinde millî kültür unsurlarından gelenek görenek başlığı altında toplanabilecek uğurlamalar, büyüklere duyulan saygı, verilen öğütleri dinleme, sözleri yerine getirme, Türk evlenme ve düğün geleneğine ait motifler, ölüm sonrası yapılan defin işlemleri, âşıklık geleneğine ait bilgiler yer almaktadır. Karacaoğlan hikâyesinde yer alan millî kültür unsurları gelenek görenek, din, sanat, dil, aile bağları, yer adları, mekânlar ve insan ilişkileri başlıkları altında; Alageyik hikâyesinde yer alanlar da gelenek görenek, dünya görüşü, sanat, din, aile bağları ve dayanışma, insan ilişkileri, mekânlar ve yurdumuz başlıkları altında toplanabilir.

Türkçe ders kitabına alınacak metinlerin alanda yaygın olarak kabul görmüş yazar ve eserlerden, edebî ve kültürel değer taşıyan metinlerden seçilmesi gerekmektedir (MEB, 2019: 3). Yaşar Kemal tarafından kaleme alınan Üç Anadolu Efsanesi adlı eser, halk edebiyatından aşılınmış özgün dil ve üslup yapısıyla ve sözlü kültürümüzün bugüne aktardığı en çok bilinen hikâyeleriyle, öğretim programının istediği bu koşulları taşımaktadır. Eser bu özellikleriyle, “okuma yazma sevgisi ve alışkanlığını kazanmaları; duygu, düşünce ve hayal dünyalarını geliştirmeleri; öğrencilerin söz varlığını zenginleştirerek dil zevki ve bilincine ulaşmaları” hedeflerinin gerçekleştirilmesine de katkı sağlayacaktır.

Yaşar Kemal, Türk milletinin inançlarını yansıtan bu anlatıyı kendi özgün üslubuyla yeniden tasarlayarak anlatının hem modernleşmesini hem de unutulmamasını sağlamıştır. Kültürel sürekliliğe zemin hazırlamak için millî kültürün temelini oluşturan bu folklorik ürünlerin bu şekilde yeniden düzenlenmesi gerekmektedir (Gezer, 2017: 10). Türkçe Dersi Öğretim Programına göre “masal, efsane, destan ve hikâye” her sınıf düzeyinde kullanılabilir türlerdir. Yazarın “Üç Anadolu Efsanesi” adını verdiği bu eser, “efsane, destan ve hikâye” türlerinin öğretiminde de ortaokul düzeyi sınıf etkinliklerinde kullanılabilir özelliklere sahiptir.

Okur (2013), Türkçe ders kitaplarında kültür ve folklor içerikli metinlere daha fazla yer verilmesi gerektiğini belirtmiştir. Yaşar Kemal’in incelenen bu eseri içerik olarak Türkçe ders kitaplarında yer alması gereken bir eser olarak görülmektedir. Ortaokul öğrencileri Türkleri anlatan ve Türklere ait davranış, karakter ve yaşam tarzını ortaya koyan her şeyin millî kültür olduğunu ifade etmektedir (Ünlü, 2012). Yaşar Kemal’in bu eseri Türklerin yaşam tarzını ortaya koyan bir eser olduğu için ders kitaplarında yer alması öğrencilerin millî kültür bilinçlerini arttıracaktır.

Millî eğitim, Türk insanını bir yandan hayata hazırlarken, bir yandan da onu içinde bulunduğu toplumun değerler bütünü içinde eğiterek o topluma kazandırma amacını yüklenmiştir (Korkmaz, 1982: 4). Atatürk’ün eğitim politikasının esasında, Türk toplumunu millî dil, millî kültür ve millî gaye etrafında birleştirerek modern bir millet haline getirme düşüncesi yatmaktadır (Kodaman, 1982: 9). Atatürk, kültür birliğinin oluşturulmasında en önemli aracın eğitim olduğunu ileri sürmüştür, millî kültür birliğini sağlamak amacıyla eğitimin bu amaç doğrultusunda yapılandırılması gerektiğini vurgulamıştır (Önk, 2015: 514). Eğitim, kültürün aktarıcısı ve sürekliliğini sağlayacak bir unsur olarak görülmüştür. Eğitim kolunda görevli bütün yönetici ve eğitimciler her şeyden önce birer kültür aktarıcısı olmalı, okullar millî kültürün şuurla işlendiği yerler haline gelmelidir (Özbalcı, 1986: 675). Milleti eğitip yetiştirmekle görevli bütün yönetici ve eğitimcilerin de her şeyden evvel Türk kültürüyle

bütünleşmesini isteyen Atatürk, okulları, millî kültürün şuurla işlendiği yerler haline getirmeye çalışmıştır. Çünkü kültür denilen değerler bütünüdür, sosyal yapıyı canlı tutan, ona yaşama gücü ve dinamizmi veren çok güçlü bir enerji kaynağı olduğunu kabul ederek kültürü ve onun geleceğe aktarımını eğitimin hem temeli hem de ulaşılabilecek hedeflerinden biri olarak tespit etmiştir (Aksoy, 2018: 431).

Araştırmacıların dikkatini çeken hususlardan biri de, değerlerin sosyal normlarla ve kültürle olan ilişkisidir. Her insan mensubu olduğu sosyal yapının kültürel ikliminde doğar ve gelişir. Bu anlamda her insan kendi kültürünün ürünü hâline gelmektedir (Yapıcı ve Zengin, 2003: 180). Ulusların millî benliklerini korumalarının ve millî kültürel değerlerini oluşturmalarının en önemli unsurlarından biri dildir. Millî değerlerimizin ve kültürümüzün devamlılığı ve gelecek nesillere aktarımı için ilköğretim ders programlarında bu değerlere de mutlaka yer verilmelidir (Özen, 2014: 65). Bireyin anadili becerisi geliştikçe, mensubu olduğu milletin kültürüne hâkimiyeti de artar. Dil öğretimi, aynı zamanda kültür öğretimi olarak nitelendirilir (Melanlıoğlu, 2008: 66).

Kültür unsurlarının genç kuşaklara aktarılmasının en önemli vasıtası eğitimidir (Ültanır, 2003: 291). Öğrenciler bu metinlerden yararlanarak yaşadıkları ülkenin değerlerini tanırlar ve öğrenirler (Karadüz, 2008: 386). Kültür aktarımı için Türkçe ders kitapları gerekli özelliklere sahip olmalıdır (Güfta ve Kan, 2011: 240). Millî Kültür temasının onlara çağrıştırdığı sözcükler üzerine yapılmış bir araştırmaya göre (Şahin, Oflaz ve İnceoğlu 2010: 181), 231 farklı kelimeye ulaşılmış ve bunlar 13 farklı üst anlam çevresinde toplanmıştır. Ortaya çıkan bu dağılım kültürümüzün hangi boyutunun daha az ve daha çok bilindiğini göstermesi bakımından önemlidir. Ders kitapları oluşturulurken bu ve benzeri bilgilerin değerlendirilmesi gerekmektedir (Çeçen, Kurnaz ve Akaydın, 2014: 23-24).

Karsak ve Özenç (2019: 732), yaptıkları araştırmada ilköğretim 3 ve 4. sınıf düzeyinde kullanılan Türkçe ders kitaplarındaki millî ve kültürel kavramlara yer verilme durumunu incelemişler ve kavramların dağılımının yeniden gözden geçirilmesi önerisinde bulunmuşlardır. Benzer biçimde farklı araştırmacılar da (Somuncu, 2008; Şen, 2008; Karagöz, 2009; Doğan ve Gülüşen, 2011; İkinci Çelikipazu ve Aktaş, 2011; Kaygana, Yapıcı ve Aytan, 2013; Şentürk ve Aktaş, 2015) Türkçe ders kitaplarında yer verilen metinlerin, millî ve kültürel kavramların aktarımında yeterli niteliğe sahip olmadığını belirlemişlerdir. Araştırmalara göre, Türkçe ders kitaplarında yer alan millî ve kültürel kavramların dağılımının yeniden gözden geçirilmesi ve daha az yer verilen kavramların uygun metinlerle dengelenmesi gerekmektedir. Yaşar Kemal'in Üç Anadolu Efsanesi adlı bu eseri, millî ve kültürel kavramların aktarımı açısından zengin bir içeriğe sahiptir.

Kaynaklar

- Aksoy, V. (2018). Atatürk dönemi eğitim politikalarında kültürün yeri ve önemi. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 11(24), 415-434.
- Akyıldız, H. (2006). Freud'çu, liberal ve marksist kişilik kuramlarının türevi olarak toplum, iktisat ve siyaset teorileri. *Akdeniz İ.İ.B.F. Dergisi*, (11), 1-23.
- Beşirli, H. (2010). Yemek, kültür ve kimlik. *Millî Folklor*, 22(87), s. 159-169.
- Billington, R., Strawbridge, S., Greensides, L. ve Fitzsimons, A. (2015). Kültürü tanımlamak. A. Giddens (Ed.) G. Altaylar (Çev.). *Sosyoloji (Başlangıç okumaları)* (5. Baskı) içinde. İstanbul: Say Yayınları.
- Bock, P.K. (2001). *İnsan davranışının kültürel temelleri* (Çev. N.S. Altuntek). Ankara: İmge Kitabevi.
- Boratav, P. N. (1982). *100 soruda Türk halk edebiyatı* (4. Baskı). İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Bozkurt, V. (2007). *Değişen dünyada sosyoloji. Temeller, kavramlar, kurumlar* (2. baskı). Ankara: Ekin Yayınevi
- Çeçen, M. A., Kurnaz, H. , Akaydın, Ş. (2014). Millî kültür teması metinlerinde tematik kelimeler üzerine bir inceleme. *İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Dergisi*, 1(2), 22-34.
- Çukur, C.Ş. (2007). Kültürel süreçleri nitelemek, ölçmek ve ilişkilendirmek: karşılaştırmalı kültürel yaklaşımlar. R. Erdem ve C.Ş. Çukur (Ed.), *Kültürel bağlamda yönetsel-örgütsel davranış* (ss. 33-87) içinde. Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları.
- Doğan, B. ve Güllüsen, A. (2011) Türkçe ders kitaplarındaki (6-8) metinlerin değerler bakımından incelenmesi. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 1 (2), 75-102.
- Eagleton, T. (2016). *Kültür yorumları* (3. baskı). (Çev. Ö. Çelik). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ekinci Çelikpazu, E. ve Aktaş, E. (2011). MEB 6., 7. ve 8. sınıf Türkçe ders kitaplarında yer alan metinlerin değer iletimi açısından incelenmesi. *Turkish Studies*, 6(2), 413-424.
- Emiroğlu, K. ve Aydın S. (2003). *Antropoloji sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Erkenekli, M. (2013). Toplumsal kültür araştırmaları için değer merkezli bütünlük bir kültür modeli önerisi. *Savunma Bilimleri Dergisi*, 12(1), s. 147-172.
- Gezer, Ş. (2017). Alageyik efsanesi ile kocabaş destanında ortak unsurlar. *Folklor/edebiyat dergisi*, 23(89), ss. 9-25.
- Gezon, L. ve Kottak, C. (2016). *Kültür* (2. Baskı). (Çev. Ed. A. Gürsoy). Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Gökalp, Z. (1975). *Türkçülüğün esasları*. İstanbul: Sebil Yayıncılık.
- Göktolga, O. ve Gündoğmuş, B. (2015). Küreselleşmeye karşı milli kültürü koruma ve yayma çabası: Yunus emre Türk kültür merkezleri örneği. *International Journal of Social Science*, 33, p. 315-328.
- Guilford, J.P. (1959). *Personality*. New York: Mcgraw-Hill.
- Güfta, H. ve Kan, O. (2011). İlköğretim 7. sınıf Türkçe ders kitabının dil ile ilgili kültür öğeleri açısından incelenmesi. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8 (15), 239-256.
- Güvenç, B. (1984). *İnsan ve kültür*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Güvenç, B. (2015). *Kültürün abc'si*. (7. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Haviland, W. (2002). *Kültürel antropoloji*. (Çev. H. İnaç ve S. Çiftçi). İstanbul: Kaknüs Yayınları.

- Hofstede, G. (2001). *Culture's consequences: comparing values behaviors, institutions and organizations across nations* (2'nd edition). London: Sage Publications.
- Kafesoğlu, İ. (1997). *Türk millî kültürü* (16. Basım). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (2000). *Kültürel psikoloji, kültür bağlamında insan ve aile*. İstanbul: Evrim Yayınları.
- Karadüz, A. (2008). İlköğretim okulları Türkçe dersi kitaplarında millî ve kültürel değerler. Türk Halkları Edebiyatı II. Çocuk Edebiyatı Kongresi, 13-15 Kasım 2008, Bakü: Azerbaycan Kafkas Üniversitesi Yayınları. s. 384-390.
- Karagöz, B. (2009). *Yapılandırmacı yaklaşıma göre ilköğretim 6. ve 7. sınıf Türkçe ders kitaplarındaki değerlerin incelenmesi: Muğla ili örneği* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Muğla Üniversitesi, Muğla.
- Kavcar, C. (1994). *Edebiyat ve eğitim* (2. Baskı). Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Kaygana, M., Yapıcı, Ş. ve Aytan, T. (2013). Türkçe ders kitaplarında değer eğitimi. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 6(7), 657-669.
- Kemal, Y. (1967). *Üç Anadolu Efsanesi: Köroğlu'nun meydana çıkışı, Karacaoğlan, alageyik*. İstanbul: Ararat yayınevi.
- Kodaman, B. (1982). Atatürk'ün eğitim politikası. *Millî Kültür*, 35, s. 7-9.
- Korkmaz, Z. (1982). Atatürk'ün Türkiye Cumhuriyetinin temeli kültürdür sözünün üzerinde kısa bir değerlendirme. *Millî Kültür*, s. 36, 4-5.
- Kottak, C. P. (2001). *Antropoloji*. (Çev. Özbudun ve diğerleri). İstanbul: Ütopya Yayınları
- Köknel, Ö. (1983). *Genel ve klinik psikiyatri*. İstanbul: Nobel Kitapevi.
- Kymlicka, W. (2015). *Çokkültürlü yurttaşlık: Azınlık haklarının liberal teorisi*. (2. Baskı). (Çev. Abdullah Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- MEB (2019). *Türkçe dersi öğretim programı (İlkokul ve ortaokul 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 ve 8. sınıflar)*. Ankara: Devlet Kitapları Müdürlüğü.
- Melanlıoğlu, D. (2008). Kültür aktarımı açısından Türkçe öğretim programları. *Eğitim ve Bilim*, 33(150), 64-73.
- Merriam, S. B. ve Tisdell, E. J. (2015). *Qualitative research: A guide to design and implementation* (Fourth Edition). San Fransisco, CA: Jossey Bass.
- Moran, B. (2001). *Türk romanına eleştirel bir bakış-2* (7. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Okur, A. (2013). Millî kültür ve folklorun Türkçe ders kitapları aracılığıyla aktarımı. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Türkçenin Eğitimi Öğretimi Özel Sayısı*, 6(11), 877-904.
- Orhan Karsak, H. G. Ve Özenç, E. G. (2019). Türkçe ders kitaplarında millî ve kültürel kavramların incelenmesi. *Ana Dili Eğitimi Dergisi*, 7(3), 709-735.
- Önk, M. (2015). Atatürk dönemi eğitim sistemi gelişmelere bir bakış. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 37, 511-530.
- Özbalcı, M. (1986). Atatürk ve millî kültür. *Türk Kültürü*, 283, 667- 681.
- Özbay, M. ve Çeçen, M. A. (2012). Türkçe ders kitaplarında (6-8. sınıflar) yer alan metinlerin tür ve tema açısından incelenmesi. *Dil ve Edebiyat Eğitimi Dergisi*, 1, ss. 67-76.
- Özen, Y. (2014). Türk millî kültüründe değerler ve değerlerin milletleşmeye etkisi. *Hikmet Yurdu Dergisi*, 7(14), 59-87.
- Parekh, B. (2002). *Çokkültürlülüğü yeniden düşünmek. Kültürel çeşitlilik ve siyasal teori*. (Çev. Bilge Tanrıseven). Ankara: Phoenix Yayınevi.

- Smith, P. (2005). *Kültürel kuram*. (Çev. S. Güzelsarı, İ. Gündoğdu), İstanbul: Babil Yayıncılık.
- Somuncu, S. (2008). *İlköğretim 7. sınıf Türkçe ders kitabındaki edebî metinlerin temel evrensel değerleri içermesi bakımından incelenmesi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kocaeli Üniversitesi, Kocaeli.
- Şahin, A., Oflaz, E., İnceoğlu T. (2010). İlköğretim 7. ve 8. sınıf Türkçe ders kitaplarında milli kültür temalı metinlerin öğrencilerin sözcüklüğüne katkısının değerlendirilmesi. L. Subaşı Uzun ve Ü. Bozkurt (Haz.), *Türkçe öğretiminde güncel tartışmalar* içinde (s. 174-185). Ankara: TÖMER Yayınları.
- Şen, Ü. (2008). Altıncı Sınıf Türkçe ders kitaplarındaki metinlerin iletildiği değerler açısından incelenmesi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1(5), 763-779.
- Şentürk, L., Aktaş, E. (2015). Türkiye’de ve Romanya’da okutulan ana dili Türkçe ders kitaplarının değer iletimi açısından karşılaştırılması. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 13(29), 215-243.
- Şişman, M. (2014). *Örgütler ve kültürler* (4. Baskı). Ankara: Pegem Akademi.
- Tural, S. (1988). *Kültürel kimlik üzerine düşünceler*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Turhan, M. (1997). *Kültür değişimleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Türkoğlu, M. (2019). *Yaşar Kemal’in romanları üzerine coğrafya merkezli okuma denemesi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çankırı Karatekin Üniversitesi, SBE, TDE Anabilim Dalı.
- Uygur, N. (2018). *Kültür Kuramı*. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat.
- Ültanır, G. (2003). Eğitim ve kültür ilişkisi-eğitimde kültürün hangi boyutlarının genç kuşaklara aktarılacağı kaygısı. *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 23(3), 291-309.
- Ünlü, İ. (2012). İlköğretim 8. sınıf öğrencilerinin kültür algılarının incelenmesi. *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi (KEFAD)*, 13(1), s. 77-92.
- Wulf, C. (2015). *Tarihsel kültürel antropoloji*. (2. Baskı). (Çev. Özgür Dünya Sarısoy). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Yapıcı, A., Zengin, Z. S. (2003). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin değer tercih sıralamaları üzerine psikolojik bir araştırma: Çukurova üniversitesi ilâhiyat fakültesi örneği. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1 (4), 173-206.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2018). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri* (11. Baskı). Ankara: Seçkin Yayıncılık.



YAZIM KURALLARI-YAYIN İLKELERİ
AUTHOR GUIDELINES - EDITORIAL PRINCIPLES



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*
TAED-69, Eylül - *September* 2020 Erzurum. ISSN 1300-9052 e-ISSN 2717-6851

www.turkiyatjournal.com

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

DERGİ HAKKINDA

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED), Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü tarafından 1994 yılından itibaren aralıksız olarak Türkiye ve Türk Dünyası ile ilgili bilimsel çalışmaları yayımlayan uluslararası hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yayınların, kuramsal ve yöntemsel açıdan Türkiyat araştırmalarına katkı sağlayacak uluslararası nitelikte olmasına dikkat edilir. Bu süreçte dergi, farklı sahalara taşıdığı Türkoloji araştırmalarına yeni bakış açıları ve yaklaşımlar kazandırmayı hedeflemektedir.

Dergi; Ocak, Mayıs ve Eylül aylarında olmak üzere yılda üç kez basılı ve elektronik ortamda yayımlanır. Yayımlanan bütün makalelere tam metin olarak www.turkiyatjournal.com ve <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ataunitaed> adreslerinden ücretsiz erişilebilir.

Basılı kopyalar, ilgili kütüphanelere ve araştırmacılara ayrıca ulaştırılır. Dergi (TAED), TR Dizin, MIAR, Modern Language Association (MLA), SciLit, WorldCat, OpenAIRE, Sobiad, Researchgate, Asosindex, Acarindex, Akademik Dizin gibi indekslerce taranmaktadır.

Amaç: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Türkiye ve Türk Dünyası ile ilgili siyasi, sosyal ve kültürel yapı ile Türk kültürünün dil, edebiyat, tarih, sanat tarihi, musiki gibi unsurlarını araştırıp inceleyen bilimsel çalışmaları bilim dünyası ile paylaşmak amaçındadır.

Kapsam: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Anadolu ve Türk tarihi, kültürü, edebiyatı, eğitimi, sanatı, musikisi, folkloru, arkeolojisi vb. ile ilgili çalışmaları kabul etmektedir.

YAYIN İLKELERİ / DEĞERLENDİRME SÜRECİ

Yayın İlkeleri

Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi (TAED), bilimsel ölçütlerde hazırlanan Türkiye ve Türk dünyası ile ilgili çalışma ve araştırmaları yayımlar. TAED’de yer alan yayınlar, kuramsal ve yöntemsel açıdan Türkiyat araştırmalarına katkı sağlayacak ve araştırmaların uluslararası düzeye erişmesine ortam hazırlayacaktır. Bu süreçte TAED, farklı sahalara taşıdığı Türkoloji araştırmalarına yeni bakış açıları ve yaklaşımlar kazandırmayı hedeflemektedir.

-Yayın Dili

Derginin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak, öteki Türk lehçelerinde ve dünyaca yaygınlığı kabul edilen diğer dillerde de yazı yayımlanabilir.

-Makale Gönderimi

Makale yazar tarafından www.turkiyatjournal.com adresi üzerinden oluşturulacak üyelik ile birlikte dergiye sunulur. Çalışmalar sisteme girilirken, yazar veya yazarlara ait herhangi bir bilginin yer almadığından emin olunmalıdır. Bu husus, makaleyi inceleyecek hakemlere daha rahat hareket imkânı tanınması açısından önemlidir. Aynı yıl içinde aynı yazarın sadece bir yazını basıma kabul edilir.

-Editör Kurulu Ön Değerlendirme

Dergiye sunulan makaleler, Editör Kurulu tarafından yapılan ön değerlendirmeye tabi tutulur (şekil ve içerik olarak). Editör Kurulu gönderilen yazılarda daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış (bilimsel toplantılarda dâhil) veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olma ve tezden üretilmiş olmama şartlarını arar. Bilimselliğe ve dergi ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, hakem incelemesine alınmadan yazara iade edilir. Bu aşamada makale, editörlük tarafından reddedilebilir, düzeltme istenebilir veya hakem değerlendirmesine tabi tutulması kararına varılabilir.

-Hakem Süreci: (www.turkiyatjournal.com adresi üzerinden)

Editör onayından geçen çalışmalar, alanı ile ilgili en az 2 hakem tarafından yapılan titiz bir değerlendirme sürecinde tabii tutulur. Hakemler, makaleleri dergi yazım kuralları, bilimsel kalite, ulusal/evrensel bilime ve pratiğe katkı gibi alanlarda değerlendirir.

Makale, hakem tarafından olumlu / olumsuz / düzeltme önerileri ile birlikte makale takip sistemine girer. Editör, hakemden gelen kararları Makale Takip Sistemi üzerinden onaylayarak yazara gönderir. İki olumlu hakem raporu alan ve hakem düzeltmelerini tamamlayan çalışmalar “Yayınlanacak Makaleler” sırasına alınır. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. Aynı makale için olumlu ve olumsuz hakem raporları mevcut olduğunda yazı üçüncü hakeme gönderilir. Çoğunluğu olumlu olarak sağlayamayan çalışmalar Yayın Kurulu tarafından reddedilir.

Dergimizde kör hakemlik uygulaması kullanılır. Hakemlere yazar adı, yazarlara da hakem adı açıklanmaz. Hakem raporları 5 yıl süreyle saklanır. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.

-Yayınlanacak Makaleler / Hakem Süreci Olumlu Tamamlananlar

(turkiyat@atauni.edu.tr eposta üzerinden)

“Yayınlanacak Makaleler” sırasına alınanların, yazarına hangi sayıda yayımlanacağı bilgisi ile birlikte son hâlini vermesi için kurumsal e-posta adresi üzerinden gönderilir. Yazardan gelen son hâli verilmiş (yazar / yazarlar isimleri, iletişim ve ORCID bilgileri eklenmiş) makaleler, intihal incelenmesinden geçirilir.

-Etik Kurallar-Belgeler

Yayın Etiği: Dergimizde yayın etiği, araştırma etiği, yasal /özel izin konusunda izlenecek yol açık olarak tanımlanmıştır. Makalelerde ulusal ve uluslararası geçerli olan yayın ve araştırma etiğine uyulması zorunludur.

Dergimize gönderilen makalelerde yayın etiği konusu yazarların sorumluluğunda olmakla birlikte, Editör tarafından da intihal incelenmesinden (Turnitin veya iThenticate) geçirilir. Bu işlem ile makalelerin özgünlüğünün ve bilimsel kalitesinin artırılması ve intihalin engellenmesi amaçlanmaktadır.

Yazılarda ifade edilen görüş ve düşünceler yazarlarını bağlar, dergimizin ve kurumumuzun görüşlerini yansıtmaz; yazıların bütün bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Araştırma Etiği: Makalelerde başkalarına ait ölçek, anket, fotoğrafların kullanımı için sahiplerinden izin alınması ve belirtilmesi, kullanılan fikir ve sanat eserleri için telif hakları düzenlemelerine uyulduğunun belirtilmesi gerekmektedir.

Çalışma deneklerin (insan ve hayvan) kullanımını gerektiriyor ise çalışmanın uluslararası deklarasyon, kılavuz vb. uygun gerçekleştirildiği beyan edilmelidir.

Yasal/Özel İzin Belgesi: Dergimize gönderilen makalelerden yasal /özel izin gerektiren aşağıdaki durumlarda yazardan izin belgesi istenmektedir. Yayımlanacak makalelerde etik kurul izni, yasal / özel izin gerekip gerekmediği makalenin kapak sayfasında belirtilir. Eğer bu izinlerin alınması gerekli ise, iznin hangi kurumdan, hangi tarihte ve hangi karar veya sayı numarası ile alındığı açıkça sunulması yazar veya yazarlardan tarafından talep edilir ve makalenin sonuna eklenir.

Bilimsel toplantılarda sunulan çalışmalar ile tezlerden üretilmiş çalışmalar 2020 itibarıyla dergimize kabul edilmemekle birlikte, editör izni le bilimsel katkısı olacağına, geliştirildiğine inanılan çalışmalardan yazar / danışmandan ve sempozyum kurulundan izin yazısı alınması zorunludur.

-Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırma,

-İnsan ve hayvanların (materyal / veriler dâhil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması ve klinik araştırmalar,

-Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar,

-Olgu sunumlarında “Aydınlatılmış Onam Formu”nun alındığının belirtilmesi

Yayın Hakları Devri (turkiyat@atauni.edu.tr eposta üzerinden): Yazarların ve yayıncıların karşılıklı yararı ve korunması için yazarların, çalışmalarının yayımlanmasından önce dergimize yazılı izin belgesi vermesi gereklidir. www.turkiyatjournal.com ve <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ataunitaed> adreslerinde bulunan Telif Hakkı Devir Formu’nu imzalayıp editörlüğe ulaştıran yazar/yazarlar, bu izni vermiş sayılırlar. (Bu işlem Türkçe ve İngilizce sayfaların her ikisinin de doldurulup imzalanarak PDF veya JPG formatında turkiyat@atauni.edu.tr e-posta adresine gönderilmesi ile gerçekleştirilir.)

-Yayın Aşaması

Dizgisi tamamlanan çalışmaların, DOI işlemleri tamamlanır. Her makalenin kapak sayfasına DOI numaraları, geliş, kabul ediliş ve yayım tarihleri ile birlikte QR kodu eklenerek online (çevrimiçi) olarak önce www.turkiyatjournal.com adresi üzerinden daha sonra ise <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ataunitaed> üzerinden yayımlanır.

-Baskı ve Sonrası

Online yayımı takiben dergi baskı için matbaa gönderilir. Baskısı tamamlanan dergi, ulusal ve uluslararası kütüphanelere, yazar, hakem ve belirlenen araştırmacılara ücretsiz olarak gönderilir.

Yayımlı tamamlanan derginin, başta TR-Dizin (ODİS) olmak üzere diğer dizinlere hakem raporları ile birlikte sunumu gerçekleştirilir.

Dergide yayımlanan yazıların tamamı veya bir kısmı yayıncının yazılı izni olmadan herhangi bir yolla çoğaltılamaz, sadece kaynak gösterilmek suretiyle alıntılanabilir.

ETİK KURALLAR (YAYIN/ARAŞTIRMA ETİĞİ-YASAL İZİNLER)

Yayın Etiği

Dergimizde yayın etiği, araştırma etiği, yasal /özel izin konusunda izlenecek yol açık olarak tanımlanmıştır. Makalelerde ulusal ve uluslararası geçerli olan yayın ve araştırma etiğine uyulması zorunludur. Dergimize gönderilen makalelerde yayın etiği konusu yazarların sorumluluğunda olmakla birlikte, Editör tarafından da intihal incelenmesinden (Turnitin veya iThenticate) geçirilir. Bu işlem ile makalelerin özgünlüğünün ve bilimsel kalitesinin artırılması ve intihalin engellenmesi amaçlanmaktadır.

Yazılarda ifade edilen görüş ve düşünceler yazarlarını bağlar, dergimizin ve kurumumuzun görüşlerini yansıtmaz; yazıların bütün bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Araştırma Etiği

Makalelerde başkalarına ait ölçek, anket, fotoğrafların kullanımı için sahiplerinden izin alınması ve belirtilmesi, kullanılan fikir ve sanat eserleri için telif hakları düzenlemelerine uyulduğunun belirtilmesi gerekmektedir.

Çalışma deneklerin (insan ve hayvan) kullanımını gerektiriyor ise çalışmanın uluslararası deklarasyon, kılavuz vb. uygun gerçekleştirildiği beyan edilmelidir.

Yasal/Özel İzin Belgesi

Dergimize gönderilen makalelerden yasal /özel izin gerektiren aşağıdaki durumlarda yazardan izin belgesi istenmektedir. Yayınlanacak makalelerde etik kurul izni, yasal / özel izin gerekip gerekmediği makalenin kapak sayfasında belirtilir. Eğer bu izinlerin alınması gerekli ise, iznin hangi kurumdan, hangi tarihte ve hangi karar veya sayı numarası ile alındığı açıkça sunulması yazar veya yazarlardan tarafından talep edilir ve makalenin sonuna eklenir.

Bilimsel toplantılarda sunulan çalışmalar ile tezlerden üretilmiş çalışmalar 2020 itibarıyla dergimize kabul edilmemekle birlikte, editör izni le bilimsel katkısı olacağına, geliştirildiğine inanılan çalışmalardan yazar / danışmandan ve sempozyum kurulundan izin yazısı alınması zorunludur.

-Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırma,

-İnsan ve hayvanların (materyal / veriler dâhil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması ve klinik araştırmalar,

-Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar,

-Olgu sunumlarında “Aydınlatılmış Onam Formu”nun alındığının belirtilmesi

Yayın Hakları Devri

(turkiyat@atauni.edu.tr eposta üzerinden) Yazarların ve yayıncıların karşılıklı yararı ve korunması için yazarların, çalışmalarının yayınlanmasından önce dergimize yazılı izin belgesi vermesi gereklidir. www.turkiyatjournal.com ve <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ataunitaed> adreslerinde bulunan Telif Hakkı Devir Formu’nu imzalayıp editörlüğe ulaştıran yazar/yazarlar, bu izni vermiş sayılırlar. (Bu işlem Türkçe ve İngilizce sayfaların her ikisinin de doldurulup imzalanarak PDF veya JPG formatında turkiyat@atauni.edu.tr e-posta adresine gönderilmesi ile gerçekleştirilir.)

YAZIM KURALLARI

-Başlıklar

Makale başlığı önce Türkçe hemen altına da İngilizce olarak 12 sözcüğü geçmeyecek şekilde büyük harfler ile kalın olarak yazılmalıdır.

İç başlıklar makalede, konunun işlenişine göre başlarında rakam-harf olmadan ilk harfleri büyük ve kalın olarak yazılmalıdır.

-Yazar / Yazarların Bilgileri (Yayın Aşamasında)

Makaleler, hakemlere doğrudan sistem üzerinden (yazarın yüklediği dosyada değişiklik yapılmadan) yönlendirilmektedir. Makale üzerinde yazar-hakem gizliliğini sağlama adına makalenin sahibini tanımlayıcı herhangi bir bilgi olmamalıdır. Bu nedenle gerek makale içerisinde gerekse dosya adında yazar isim / isimlerine yer verilmemelidir.

Hakem süreci tamamlanan yazılar için, yazardan son hâlini göndermesi istenildiğinde adını, soyadını, kurumsal iletişim bilgisini, e-posta adresini ORCID numarasını Türkçe ve İngilizce olarak başlığının hemen altına ortalanmış olarak yazması, istenir. Unvanlar ve kurumların İngilizce karşılıkları aşağıda belirtilmiştir.

Örnek:

TR BAŞLIK
ENG BAŞLIK

Mehmet ÖZ

Dr. Öğr. Üyesi Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü
Asst. Prof. Dr., Ataturk University, Faculty of Letters, Department of History

ornek@atauni.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0000-0000-0000

- Öz / Abstract

İsimden sonra en fazla 200 kelimelik makaleyi ifade eden Türkçe ve İngilizce öz bulunmalıdır. Her iki özün altında beş anahtar kelimeye yer verilmelidir. Öz ve Abstract kısımları 9,5 punto ve tek satır aralığı ile yazılmalıdır.

-Structured Abstract

Makalenin hakem sürecinden geçtiği haline Abstract bölümünden sonra "Structured Abstract" başlığı altında en az 750 kelimedenden oluşan "Yapılandırılmış Özet (İngilizce)" eklenmesi gerekmektedir. Makalenizin yurt dışında atıf alabilmesi için bu önemlidir. Yapılandırılmış özete giriş kısmı dışındaki konu merkezine inen tespitleriniz ve özellikle sonuç kısmındaki çıkarımlarınız alınmalıdır. Makaleniz İngilizce olsa bile bu yapılandırılmış özet İngilizce olarak eklenmelidir.

-Makale Metni

Yazı Tipi: Yazılar Word dosyası olarak (.doc /.docx) hazırlanmalı, bazı çalışma alanlarının özel durumları dışında yazı tipi olarak mutlaka Times New Roman kullanılmalıdır.

Transkripsiyon ihtiva eden çalışmalarda Oktay New Transkripsiyon yazı tipinin kullanılması tavsiye edilir. Farklı kullanılan fontlar makale ile mutlaka birlikte gönderilmelidir.

Bölümler: Makale, Giriş bölümü ile başlamalı, bu bölüm yazının hipotezi, kapsamı ve amacı üzerinde durulmalı; ara ve alt başlıklarla desteklenebilecek Gelişme bölümü veri, gözlem, görüş, yorum ve tartışmalarla desteklenmeli; Sonuç bölümünde ise çalışmada varılan sonuçlar, önerilerle desteklenerek açıklanmalıdır.

Görseller: Metnin içinde kullanılan fotoğraf, plan ve tabloların sayfa yapısının dışına çıkılmaması hususunda dikkat edilmelidir. Bu tür belgeler baskı tekniğine uygun çözünürlükte olmalı ve her biri altına numaralandırılarak ilk harfleri büyük ve italik olarak açıklanmalıdır. (Ör. Resim 1- Bölgenin Genel Görünümü)

Sayfa düzeni şu şekilde olmalıdır.

Metin Boyutu	Dipnot Boyutu	Paragraf Aralığı	Paragraf Girinti	Kenar Boşlukları	Satır Aralığı	Sayfa Boyutu
10,5	8,5	Tek	1 cm	2 cm	Tek	17x24 cm

Alıntı ve Referanslar

Tüm alıntılar tırnak içinde ve italik olarak verilmelidir. Blok alıntılar ise sağ ve soldan 1 cm içerde olarak italik yazılmalıdır.

Dergimizde genel olarak APA Atıf Sistemi uygulanmakla beraber kimi disiplinlerde zorunlu olan sayfa altı dipnot sistemi de kabul edilmektedir. Ancak yazardan, seçtiği atıf sistemine çalışma boyunca sadık kalması beklenmektedir.

APA Sistemi (metin içi) kullanıldığında şu hususlara dikkat edilmelidir:

- Metin içinde uygun yere parantez açılarak yazarın soyadı, eserin yayın tarihi: ve alıntının sayfa numarası belirtilmelidir. [Köprülü 1966: 20]

-Metin içinde gönderme yapılan yazarın adı veriliyorsa kaynağın yayın tarihi ve sayfası yazılmalıdır. [Köprülü (1966: 17), bu konuda...]

- age., agm., gibi kısaltmalar olmamalı, aynı yöntem devam ettirilmelidir.

-Yazarın aynı yıl yayımlanan birden fazla eseri kaynak gösterilmişse basım yılının sonuna harf kodlaması yapılmalıdır. [Köprülü 1966a, Köprülü 1966b, ...]

- Kaynak çok yazarlı ise her iki yazarın da soyadı kullanılmalı ve ikiden fazla yazarlı eserlerde referans gösterildiği yerde ilk yazarın soyadı belirtildikten sonra "vd." ibaresi kullanılmalıdır. [Türkmen ve Cemiloğlu 2009: 20; Olcay vd. 1998: 10] Kaynaklar bölümünde tüm yazarlar verilmelidir.

-Metin içinde birden fazla kaynağa atıfta bulunuluyorsa kaynaklar noktalı virgülle ayrılmalıdır. [Köprülü 1966: 10; Kaplan 2004: 15; Tanpınar 1969: 20; ...]

-Dergimizce uygun görülmesi de görülmeyen bir yayın kaynak gösterilmesi gerekiyorsa asıl kaynak da belirtilmelidir. [Köprülü 1931, Kaplan 2004'ten]

-Sözlü kaynak kullanılıyorsa parantez içinde kaynak kişinin adı ve soyadı belirtilmelidir.

- Yayın tarihi belli olmayan eserlerde ya da yazmalarda sadece yazar adı, yazar adı olmayan eserlerde ise eserin ismi yazılmalıdır.

-İnternet kaynaklı alıntılarda internet adresi ve adrese erişim tarihi hem metin içinde hem de kaynaklar kısmında belirtilmelidir. Örnek: <http://tdkterim.gov.tr/bts> (Erişim Tarihi: 05.04.2011)

Kaynaklar

Kaynaklar bölümü makale metninin sonunda bulunmalı, sadece gönderme yapılan kaynaklara yer verilmeli ve yazar soyadına göre alfabetik sıralanmalıdır. Bir yazarın birden fazla eseri var ise sıralamada yayın tarihi dikkate alınmalıdır. Yazarın aynı yılda yayımlanan birden fazla eseri var ise kaynaklar a, b, c şeklinde kodlanarak sıralamaya konmalıdır.

Sözlü kaynaklarda kaynak kişinin soyadı, adı, doğum yeri ve tarihi, mesleği, gerekli durumlarda diğer açıklayıcı bilgilere kısaca yer verilmelidir. [Fuat Özdemir-Âşık Fuat Çerkezoğlu. 1950 Narman doğumlu, halk ozanı]

Bazı bilgileri bulunmayan kaynaklarda ilgili yere “yayın yeri yok, yayıncı yok, tarih yok” şeklinde ifadeler eklenmelidir.

Antik kaynaklarda veya sürekli baskısı yapılan eski eserlerde yazarın (ad-soyadı olmadığından) ismi olduğu gibi yazıldıktan sonra mevcut nüshanın basım tarihi eser isminden sonra yazılmalıdır.

Örnekler

Antik Kaynaklar

Evliya Çelebi. Seyahatname. (sad. T. Temelkuran- N. Aktaş). 1986. İstanbul: Üçdal Yayınevi

Ksenophon. Anabasis / Onbinlerin Dönüşü. (çev. T. Gökçöl). 1974. İstanbul: Hürriyet Yayınları

Kitap

Durmuş, İ. (1993). İskitler (Sakalar). Ankara.

Köprülü, M. F. (1966a). Türk Edebiyatında ilk Mutasavvıflar. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Köprülü, M. F. (1966b).Edebiyat Araştırmaları. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Kitap Bölümü /Ansiklopedi Maddesi

Çevik, Ö. (2009). “İskân Yeri Seçiminde Bilişsel Faktörlerin Olası Rolü: Rusa’nın Eiduru (Süphan) Dağı Önündeki Kent-Ayanis”. Altan Çilingiroğlu’na Armağan Yukarı Deniz Kıyısında Urartu Krallığı’na Adanmış Bir Hayat. (ed. H. Sağlamtimur vd.) İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları. 195-202.

Belli, O. (1982). “Urartular”. Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi-I. İstanbul: Görsel Yayınları. 139-208.

Makale

Oğuz, M. Öcal. (2010). “Sözel Belleğin Tarihe Tanıklığı ve Âşıkların İnanılan Biyografileri”. Milli Folklor, 87, 5-12.

Çeviri- Derleme

Naskali, E. G. (haz.). (1999). Altay Destanı Maaday Kara. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Eliade, M. (1999). Şamanizm. (çev. İsmet Birkan). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Fenoglio, I. ve F. Georgeon (haz). (2000). *Doğuda Mizah*. (Çev. Ali Berktaş) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

-Bildiri

Kılıç, M.-Topaloğlu. Y. (2018). “Antik Kaynaklara Göre Doğu Anadolu Mimarisi”. Kurtuluşunun 100. Yılında Uluslararası Erzurum Sempozyumu. 12-13 Mart 2018. Erzurum.842-874

-Tez

Pehlivan, M. (1984). *En Eski Çağlardan Urartu'nun Yıkılışına Kadar Erzurum ve Çevresi*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ABOUT

The Journal of Turkish Researches Institute, published by Atatürk University Institute of Turkic Studies, is an international refereed journal that has been publishing scientific studies about Turkey and Turkish world continuously since 1994. Attention is paid for the publications in the journal to be of international quality contributing theoretically and methodologically to Turkic research. In this process, the journal aims to have Turcology researches gain new perspectives and approaches as it has carried it to different fields.

The journal is published in print and electronic media three times a year, in January, May and September. All published articles can be accessed in full text at www.turkiyatjournal.com and <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ataunitaed>.

Printed copies are also delivered to the relevant libraries and researchers. Journal indexed such as TR Dizin, MIAR, Modern Language Association (MLA), SciLit, WorldCat, OpenAIRE, Sobiad, Researchgate, Asosindex, Acarindex, Akademik Dizin

Purpose: To share the social and cultural structure and scientific studies that examine and study the elements of Turkish culture such as language, literature, history, art history and music related to Turkey and the Turkish World.

Scope: Journal of Turkish Researches Institute (JTRI), accepts studies about Anatolian and Turkish history, culture, literature, education, art, music, folklore, archeology, etc.

PUBLICATION PRINCIPLES

The journal is published in print and electronic media three times a year, in January, May and September. All published articles can be accessed in full text at www.turkiyatjournal.com and <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ataunitaed>.

Printed copies are also delivered to the relevant libraries and researchers. Journal indexed such as TR Dizin, MIAR, Modern Language Association (MLA), SciLit, WorldCat, OpenAIRE, Sobiad, Researchgate, Asosindex, Acarindex, Akademik Dizin

Publication Principles

Atatürk University Journal of Turkic Studies (JTRI), publishes studies and researches on Turkey and the Turkish World which prepared in scientific criteria. The publications in JTRI will contribute to the studies of Turkey in theoretical and methodological terms and prepare an environment for the research to reach the international level in this process, JTRI aims to gain new perspectives and approaches to Turcology research that it carries to different fields.

Publication Language

The journal's language is Turkey Turkish. However, writings can be published in other Turkish dialects and other languages that are widely accepted worldwide.

Sending Articles

The article must sent to the journal with the membership created by the author on the address www.turkiyejournal.com. When uploading studies, it should be ensured that any

information about the author or authors is not included. This is important for referees who will examine the article more comfortable. Only one publication of the same author is accepted for publication in the same year

Editorial Board Preliminary Consideration

The articles submitted to the journal are subject to preliminary consideration by the editorial board (in form and content). The Editorial Board searches for the conditions such have not been published anywhere (including in scientific meetings) or accepted for publication other journals and not to be produced from the thesis. Studies that are not able meet scientific and journal critesia returned to the author without being examined by the referee. At this stage, the article can be rejected by the editor, asked for correction or the decision to be evaluated study by the referee.

Referee Process

The studies approved by the editor are subjected to a rigorous evaluation process by at least 2 referees from the same discipline. Referees evaluate articles in areas such as journal writing rules, scientific quality, contribution to national / universal science and practice.

The article enters the article tracking system with positive / negative / correction suggestions by the referee. The editor approves the decisions of the referee via the Article Tracking System and sends them to the author. The studies with two positive referee reports and complete the referee corrections, add to the "Articles to be Published" queue. If the two referees give negative, the article is cannot be published. When there are positive and negative referee reports for the same article, the article is sent to the third referee. The works, which cannot provide the majority positively, are rejected by the Editorial Board.

Journal uses the blind referee method. The name of the author is not clarified to the referees and the name of the referee is not shared with the authors. Referee reports are kept for 5 years. The names of the referees are included in the relevant issue of the journal.

-The Referee Process Positively Completed Articles

(via e-mail to turkiye@atauni.edu.tr)

Articles which placed in the "Articles to be Published" queue, inform mail sent authors official e-mail address to give finalize their study and information when the article will be published. Articles that have been finalized study (author / authors names, contact, and ORCID information have been added) come from the author, the article is passed through plagiarism detection.

Ethical Rules – Documents

Publication Ethics: The path to be followed in publication ethics, research ethics, legal / special permissions has been clearly defined in our journal. The articles must comply with national and international publications and research ethics.

Although publication ethics in the articles sent to our journal is under the responsibility of the authors, the editorial board also examines plagiarism (Turnitin or iThenticate). With this process, the aim is to increase the originality and scientific quality of the articles and prevent plagiarism

The opinions and thoughts expressed in the articles at the responsibility of their authors and do not reflect the views of our journal and our institution; All scientific and legal responsibilities of the articles belong to their authors.

Research Ethics: In articles, it is necessary to obtain permission from the owners for the use of scales, surveys, photographs, and copyright regulations for the ideas and works of art used in the study.

If the study requires the use of subjects (human and animal), the international declaration of the study, guidance, etc. The author must be declared that, tests performed according to these rule

Legal / Special Permission Document: Some documents requested in the following cases legal / special permission for articles sent to our journal. Whether the ethical committee permission or legal / special permission is required or not it is specified on the cover page of the article. If permissions required, it is requested by the author or authors to explicitly submit the permission from which institution, the exact date and decision or number and must be added end of the article.

Although the studies presented at the scientific meetings and the papers produced from the theses are not accepted to our journal as of 2020, but if believed to study would have contribute science and development, it can publish after permission from the editor and it is obligatory to get a letter from the author / consultant and the symposium committee.

- Any research carried out with qualitative or quantitative approaches that require data collection from participants using survey, interview, focused group work, observation, experiment, interview techniques,

- Use of humans and animals (including material / data) for experimental or other scientific purposes and clinical research,

- Retrospective studies under the Law on Protection of Personal Data,

- In the case reports, specify that the “Informed Consent Form” was taken.

Publishing Stage

The finalized study’s DOI process is completed. DOI numbers, arrival, acceptance and publication dates and QR code are added to the cover page of each article, the study published first at www.turkiyejournal.com and then <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ataunitaed> addresses.

Print and Afterward

After the online publication, the journal is sent to the press for printing. When journals printing is completed, it’s sent to national and international libraries, writers, referees and researchers free of charge.

When the journal's publication has been completed, it is presented to the indexes, primarily TR-Dizin (ODIS), together with the referee reports.

All or some part of the articles published in the journal, cannot be copied or reproduced in any way without the written permission of the publisher, and can only be quoted by showing the original source.

ETHICAL RULES – DOCUMENTS

Publication Ethics:

The path to be followed in publication ethics, research ethics, legal / special permissions has been clearly defined in our journal. The articles must comply with national and international publications and research ethics.

Although publication ethics in the articles sent to our journal is under the responsibility of the authors, the editorial board also examines plagiarism (Turnitin or iThenticate). With this process, the aim is to increase the originality and scientific quality of the articles and prevent plagiarism

The opinions and thoughts expressed in the articles at the responsibility of their authors and do not reflect the views of our journal and our institution; All scientific and legal responsibilities of the articles belong to their authors.

Research Ethics:

In articles, it is necessary to obtain permission from the owners for the use of scales, surveys, photographs, and copyright regulations for the ideas and works of art used in the study.

If the study requires the use of subjects (human and animal), the international declaration of the study, guidance, etc. The author must be declared that, tests performed according to these rule

Legal / Special Permission Document:

Some documents requested in the following cases legal / special permission for articles sent to our journal. Whether the ethical committee permission or legal / special permission is required or not it is specified on the cover page of the article. If permissions required, it is requested by the author or authors to explicitly submit the permission from which institution, the exact date and decision or number and must be added end of the article.

Although the studies presented at the scientific meetings and the papers produced from the theses are not accepted to our journal as of 2020, but if believed to study would have contribute science and development, it can publish after permission from the editor and it is obligatory to get a letter from the author / consultant and the symposium committee.

- Any research carried out with qualitative or quantitative approaches that require data collection from participants using survey, interview, focused group work, observation, experiment, interview techniques,

- Use of humans and animals (including material / data) for experimental or other scientific purposes and clinical research,

- Retrospective studies under the Law on Protection of Personal Data,

- In the case reports, specify that the “Informed Consent Form” was taken.

Author Guidelines

WRITING RULES

-Titles

The title of the article should be written in bold with capital letters, less than 13 words, the first Turkish, English title below Turkish.

Subtitles in the article, should be according to the subject of the topic, the first letters should be capital and bold, without any digits and letters.

-Author / Author's Information (Publishing Stage)

-Author / Author's Information (At the Publishing Stage) articles are directed to the referees directly through the system (without making any changes to the file uploaded by the author) in order to ensure author-referee confidentiality so there should not be any information defining the owner of the article. For this reason, the author's name (s) should not be included both in the article and in the file name.

For the studies that the referee process completed, the author is asked to send the final version, the owner should write their own name, surname, corporate contact information, e-mail address ORCID number, Turkish and English centered under articles title. The English equivalents of titles and institutions are listed below.

Example:

TR TITLE

ENG TITLE

Mehmet ÖZ

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü
Asst. Prof. Dr., Ataturk University, Faculty of Letters, Department of History

example@atauni.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0000-0000-0000

Abstract

After the author's name, Turkish and English abstracts should be placed, which represent the article with maximum 200 words. Five keywords should be included under both abstracts. Abstract and Öz sections should be written with 9,5 font size and single line spacing.

-Structured Abstract

The articles that complete referee process phase, should be added the title "Structured Abstract" in English with at least 750 words after to Abstract. This is important for your article to be cited abroad. In the structured abstract, must include your findings outside the introduction, and main ideas of article and particularly your inferences in the conclusions. This structured abstract should be in English, even if your article is in English.

Article Text

Font: Articles should be prepared as a Word file (.doc / .docx). Times New Roman should be used as a font except for the special cases of some study areas.

It is recommended to use the Oktay New Transcription font in transcription containing studies. Different fonts must be sent with the article.

Text	Footnote	Paragraph	Paragraph Indent	Margins	Interlinear Space	Paper Size
10,5	8,5	Tek	1 cm	2 cm	Tek	17x24 cm

Sections

The article should start with the introduction, this section should focus on the hypothesis, scope, and purpose of the article; The Development section, which can be supported by subtitles, should be supported by data, observations, opinions, comments and discussions; In the conclusion part, the results obtained in the study should be explained by supporting them with suggestions.

-Images

Attention should be paid photographs, plans and tables used in the text not to spoil the structure of page margin. Such documents should be appropriate resolution to the printing and each of them should be numbered under the image, first letters capital and in italics. (Eg. Picture 1- General View of the Region)

-Citations and References

All quotations must be given in quotation marks and italics. Blockquote should be written in italics, 1 cm inside the left and right. Although APA Citation System is applied in our journal in general, the footnote system, which is mandatory in some disciplines, is also accepted. However, the author is expected to use the citation system of his choice throughout the study.

When APA Citation System preferred attention should be paid to:

- The surname of the author, the publication date of the work: and the page number of the citation must be indicated by opening parentheses in the appropriate place in the text. [Köprülü 1966: 20]

- There should be no abbreviations such as *ibid*, the same method should be continued.

- If more than one work of the author published in the same year is cited, letter coding should be made at the end of the printing year. [Köprülü 1966a, Köprülü 1966b,...]

- If multi-author cited, the surname of both authors should be used, in the works referenced with more than two authors, after the first author's surname is specified, "et al." must be used. [Turkmen and Cemiloğlu 2009: 20; Olcay et al. 1998: 10] All authors should be given in the References section.

- If more than one reference is cited in the text, the references should be separated by a semicolon. [Köprülü 1966: 10; Kaplan 2004: 15; Tanpınar 1969: 20; ...]

-If an unseen publication is -not welcomed by our journal- required to be cited, the original source should also be specified. [From Köprülü 1931, Kaplan 2004]

-If oral cites used, the name and surname of the cited person should be specified in parentheses.

-In studies or manuscripts which publication date is uncertain, only the name of the author should be written, and studies without author name, the title of the study should be written.

-In internet quotations, the internet address and the date of access to the address should be specified both in the text and in the references section. Example: <http://tdkterim.gov.tr/bts> (Access Date: 05.04.2011)

Bibliography

Bibliography should be at the end of the article text, only used references should be included and must be listed alphabetically by author surname. If an author has more than one work, the publication date should be taken into consideration in the ranking. If the author has more than one work published in the same year, the sources should be coded as a, b, c and put in order.

In oral sources, the surname of the source person, name, place, and date of birth, occupation, and other explanatory information should be briefly included. [Fuat Özdemir-Âşık Fuat Çerkezoğlu. Born in 1950 in Narman, minstrel]

In the sources that do not have some information, such as "No publishing place, no publisher, no date" expressions should be added to the relevant place.

In ancient (primary) sources or in old continuously printed books (when there is no first-surname) books name should be written after writing as is, the printing place of the copy should be written after the book's name.

Samples

-Primary Sources

Evliya Çelebi Seyahatname. (sad. T. Temelkuran- N. Aktaş). 1986. İstanbul: Üçdal Yayınevi

Ksenophon. Anabasis / Onbinlerin Dönüşü. (çev. T. Gökçöl). 1974. İstanbul: Hürriyet Yayınları

-Book

Durmuş, İ. (1993). İskitler (Sakalar). Ankara.

Köprülü, M. F. (1966a). Türk Edebiyatında ilk Mutasavvıflar. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Köprülü, M. F. (1966b).Edebiyat Araştırmaları. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

-Chapter / Encyclopedia Article

Çevik, Ö. (2009). "İskân Yeri Seçiminde Bilişsel Faktörlerin Olası Rolü: Rusa'nın Eiduru (Süphan) Dağı Önündeki Kent-Ayanis" Altan Çilingiroğlu'na Armağan Yukarı Deniz Kıyısında Urartu Krallığı'na Adanmış Bir Hayat. (ed. H. Sağlamtimur vd.) İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları. 195-202.

Belli, O. (1982). "Urartular". Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi-I. İstanbul: Görsel Yayınları. 139-208.

- Article

Oğuz, M. Öcal. (2010). "Sözel Belleğin Tarihe Tanıklığı ve Âşıkların İnanılan Biyografileri". Milli Folklor, 87, 5-12.

-Translation - Compilation

Naskali, E. G. (haz.). (1999). Altay Destanı Maaday Kara. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Eliade, M. (1999). Şamanizm. (çev. İsmet Birkan). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Fenoglio, Irène ve Francois Georgeon (haz). (2000). *Doğuda Mizah*. (Çev. Ali Berktaç) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Symposium Paper

Kılıç, M.-Topaloğlu. Y. (2018). “Antik Kaynaklara Göre Doğu Anadolu Mimarisi”. Kurtuluşunun 100. Yılında Uluslararası Erzurum Sempozyumu. 12-13 Mart 2018. Erzurum.842-874

-Thesis

Pehlivan, M. (1984). *En Eski Çağlardan Urartu'nun Yıkılışına Kadar Erzurum ve Çevresi*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.