

asobid
Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

Amasya University Journal of Social Sciences

asobid

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

Amasya University Journal of Social Sciences
ISSN: (Print) 2548-0480/(Online) 2602-2567
Sayı/Issue 9 • Haziran/June 2021

İmtiyaz Sahibi/Owner

Fe-Edebiyat Fakültesi Dekanlığı Adına
On Behalf of the Deanery of Science and Literature Faculty
Dekan/Dean
Prof. Dr. D. Duygu KILIÇ (0000-0001-6425-6062)

Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

Aykut ÖZBAYRAKTAR (0000-0001-9804-7875)

Baş Editör/Editor-in-Chief

Mevlüt İLHAN (0000-0001-9774-3836)
E-mail: ilhanmevlut@gmail.com

Yardımcı Editör/Assistant Editor

Aykut ÖZBAYRAKTAR (0000-0001-9804-7875)
E-mail: aykut.ozbayraktar@amasya.edu.tr

İngilizce Editörleri/English Revisers

Esra Nur TOPÇU (0000-0002-6859-5966)
Dr. Oktay ESER (0000-0003-0483-5825)

Alan Editörleri/Field Editors

Dr. Sibel MURAD (0000-0003-0175-7702)
Dr. Fazilet KOÇYİĞİT (0000-0002-4352-3413)
Dr. Oktay ESER (0000-0003-0483-5825)
Zeynep Gül EREL ÇALAN (0000-0002-4168-1426)
Ece Ayşenur EREN (0000-0001-7420-0150)
Yasemin BALKAL (0000-0001-9403-5471)
Murat AYDIN (0000-0002-0229-5194)

Editöryal Sekreteryası/Editorial Secretariat

Ece Ayşenur EREN (0000-0001-7420-0150)
E-mail: ece.eren@amasya.edu.tr

İletişim/Contact

Amasya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi İpekköy/AMASYA
Tel: 0(358) 242 16 13-14 Fax: 0(358) 242 16 16
E-mail: asobid@amasya.edu.tr
Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/asobid>

asobid

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

Amasya University Journal of Social Sciences

ISSN: (Print) 2548-0480

ISSN: (Online) 2602-2567

**Yılda 2 sayı yayımlanır.
Biannualy**

Sayı/Issue 9

Amasya

Haziran/June 2021

asobid

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD) yılda iki defa yayımlanan hakemli bir dergidir. ASOBİD’de yayımlanan yazıların, dil, bilim ve hukuk bakımından bütün sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları ASOBİD’e aittir. Yayımlanan yazılar yayıncının yazılı izni olmaksızın kısmen veya tamamen herhangi bir şekilde basılamaz, çoğaltılamaz. Yayın Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisinin (ASOBİD) temel amacı sosyal bilimler alanında bilimsel normlara ve yayın etiğine uygun, nitelikli ve özgün çalışmaları yayımlayarak alanın ilgililerine ulaştırmaktır. Düzenli aralıklarla yayımlanan, bilimsel ve hakemli bir dergi olma prensibiyle yayın hayatına başlayan ASOBİD, sosyal bilimler alanında saygın, tercih ve takip edilen, uluslararası itibarı olan bir dergi olmayı amaçlamaktadır.

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisinde (ASOBİD) Türk Dili ve Edebiyatı, Tarih, Sanat Tarihi, Felsefe, Sosyoloji, Arkeoloji Coğrafya ve Çeviribilim alanlarındaki bilimsel makalelere yer verilmektedir.

ASOBİD şu dizinler tarafından taranmaktadır:

Google Scholar



MLA International Bibliography



İslam Araştırmaları Merkezi



Eurasian Scientific Journal Index



Root Indexing,
Journal Abstracting and Indexing Service



Bielefeld Academic Search Engine



CiteFactor
Academic Scientific Journals



Directory of Open Access
Scholarly Resources



Asos İndeks



asobid

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

ISSN: (Print) 2548-0480/(Online) 2602-2567

Sayı/Issue 9 • Haziran/June 2021

Yayın Kurulu/Editorial Board

Dr. Cengiz Alyılmaz

Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Uludağ University, Turkey

Dr. Edith Gülçin Ambros

Viyana Üniversitesi, Avusturya
Wien University, Austria

Dr. Dimitar Atanassov

Bulgar Bilimler Akademisi, Bulgaristan
Bulgarian Academy of Science, Bulgaria

Dr. İhsan Bulut

Akdeniz Üniversitesi, Türkiye
Akdeniz University, Turkey

Dr. Mustafa Çolak

Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Türkiye
Gaziosmanpasha University, Turkey

Dr. Nihada Delibegović Džanić

Tuzla Üniversitesi, Bosna Hersek
Tuzla University, Bosnia & Herzegovina

Dr. Gisela Procházka-Eisl

Viyana Üniversitesi, Avusturya
Wien University, Austria

Dr. Süleyman Elmacı

Amasya Üniversitesi, Türkiye
Amasya University, Turkey

Dr. Mehmet Evsile

Amasya Üniversitesi, Türkiye
Amasya University, Turkey

Dr. Zafer Gölen

Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Türkiye
Mehmet Akif Ersoy University, Turkey

Dr. Osman Horata

Hacettepe Üniversitesi, Türkiye
Hacettepe University, Turkey

Dr. Kamibek Isakov

Oş Devlet Üniversitesi, Kırgızistan
Osh State University, Kyrgyzstan

Dr. Mücahit Kaçar

İstanbul Üniversitesi, Türkiye
İstanbul University, Turkey

Dr. M. Fatih Köksal

İstanbul Kültür Üniversitesi, Türkiye
İstanbul Kültür University, Turkey

Dr. Ludmila Dmitrevna Lebedeva

Moskova Pozitif Teknoloji ve Danışma
Enstitüsü, Rusya

Dr. Ema Miljkovic

Belgrad Üniversitesi, Sırbistan
University of Belgrade, Serbia

Dr. Benedek Péri

Eötvös Loránd Üniversitesi, Macaristan
Eötvös Loránd University, Hungary

Dr. Kemal Polat

Anadolu Üniversitesi, Türkiye
Anadolu University, Turkey

Dr. Nadija Rebronja

Novi Pazar Devlet Üniversitesi, Sırbistan
State University of Novi Pazar, Serbia

Dr. M. Saffet Sarıkaya

Süleyman Demirel Üniversitesi, Türkiye
Suleyman Demirel University, Turkey

asobid

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

ISSN: (Print) 2548-0480/(Online) 2602-2567

Sayı/Issue 9 • Haziran/June 2021

Danışma Kurulu/Advisory Board

Dr. Anna Alexieva

Sofya Üniversitesi, Bulgaristan
University of Sofia, Bulgaria

Dr. Hasan Babacan

M. Akif Ersoy Üniversitesi, Türkiye
M. Akif Ersoy University, Turkey

Dr. Salahaddin Bekki

Ahi Evran Üniversitesi, Türkiye
Ahi Evran University, Turkey

Dr. Faik Bilgili

Erciyes Üniversitesi, Türkiye
Erciyes University, Turkey

Dr. Bernt Brendemoen

Oslo Üniversitesi, Norveç
University of Oslo, Norway

Dr. Eva Csaki

Pázmány Péter Katolik Üniv., Macaristan
Pázmány Péter Catholic Uni., Hungary

Dr. Özkul Çobanoğlu

Hacettepe Üniversitesi, Türkiye
Hacettepe University, Turkey

Dr. Masoumeh Daei

Tabriz Payame Noor Üniversitesi, İran
Tabriz Payame Noor University, Iran

Dr. Mehmet Demiryürek

Hitit Üniversitesi, Türkiye
Hitit University, Turkey

Dr. Marija Djindjic

Bilimler ve Sanatlar Akademisi, Sırbistan
Serbian Academy of Sciences & Arts, Serbia

Dr. İlhan Ekinci

Ordu Üniversitesi, Türkiye
Ordu University, Turkey

Dr. Gürer Gülsevin

Ege Üniversitesi, Türkiye
Ege University, Turkey

Dr. Osman Köse

Polis Akademisi, Türkiye
Police Academy, Turkey

Dr. Yıldırım Özbek

Akdeniz Üniversitesi, Türkiye
Akdeniz University, Turkey

Dr. Oqtay Quliyev

Azerbaycan Devlet İktisat Üniv., Azerbaycan
Azerbaijan State Uni. of Economics, Azerbaijan

Dr. Marijan Premović

Montenegro Üniversitesi, Karadağ
University of Montenegro, Montenegro

Dr. İbrahim Şahin

Osmangazi Üniversitesi, Türkiye
Osmangazi University, Turkey

Dr. Burhan Varkıvanç

Akdeniz Üniversitesi, Türkiye
Akdeniz University, Turkey

Dr. Vachkov Igor Viktorovich

Moskova Eğitim ve Psikoloji Üniv., Rusya
Moscow City Uni. of Psyc. and Edu., Russia

Dr. Nagima Zhaulibaykızı

Al Farabi Kazak Devlet Üniv., Kazakistan
Al- Farabi Kazakh National Uni., Kazakhstan

asobid

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

ISSN: (Print) 2548-0480/(Online) 2602-2567

Sayı/Issue 9 • Haziran/June 2021

Bu Sayının Hakemleri/Referees of This Issue

- | | |
|--|--|
| Doç. Dr. Özlem AYAZLI Sivas Cumhuriyet Üniversitesi | Dr. Öğr. Üyesi Fatma ODABAŞI Marmara Üniversitesi |
| Prof. Dr. Ali COŞKUN Marmara Üniversitesi | Dr. Öğr. Üyesi Fatih ODUNKIRAN İstanbul Üniversitesi |
| Dr. Öğr. Üyesi Ersin ÇETİNKAYA Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi | Doç. Dr. Zeynep ORAL Hacettepe Üniversitesi |
| Doç. Dr. Filiz ÇOLAK Uşak Üniversitesi | Prof. Dr. Mehmet ÖLMEZ İstanbul Üniversitesi |
| Prof. Dr. Önder DUMAN Amasya Üniversitesi | Doç. Dr. Lale ÖZCAN Yıldız Teknik Üniversitesi |
| Dr. Öğr. Üyesi Esra EGÜZ İstanbul Üniversitesi | Prof. Dr. Nezahat ÖZCAN Ankara Hacı bayram Veli Üniversitesi |
| Dr. Öğr. Üyesi Durmuş ERSUN Mardin Artuklu Üniversitesi | Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÖZKAT İstanbul Yeni Yüzyıl Üniversitesi |
| Doç. Dr. Ali Fuat GÖKÇE Gaziantep Üniversitesi | Prof. Dr. Emine ÖZTÜRK Kafkas Üniversitesi |
| Prof. Dr. Mehmet KAYA Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi | Doç. Dr. İbrahim SERBESTOĞLU Ondokuz Mayıs Üniversitesi |
| Prof. Dr. Mucahit KAÇAR İstanbul Üniversitesi | Dr. Aziz ŞEKER Amasya Üniversitesi |
| Dr. Öğr. Üyesi Muzaffer KILIÇ Kırklareli Üniversitesi | Prof. Dr. Mehmet ÜNAL Pamukkale Üniversitesi |
| Dr. Öğr. Üyesi Zafer KORKMAZ Selçuk Üniversitesi | Prof. Dr. Sadık YAZAR Medeniyet Üniversitesi |
| Doç. Dr. Sibel MURAD Amasya Üniversitesi | Doç. Dr. Derya YILMAZ Ankara Üniversitesi |

İÇİNDEKİLER

Yaşar UZUN

Koçi Bey Risaleleri'nde Etik Yönetimin İzlerini Bulmak **01-32**

Fatma ODABAŞI

Kime/Neye, Niçin ve Nasıl İtaat Ediyorlar?
Gençlerin İtaat Algısı ve Din Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma **33-81**

Gıyasettin ATEŞ

Tutmacı'nın Gül ü Hüsrev Mesnevisinde 'Bezm' **83-145**

Birsen Altaylı ÖZEMİR-Fusun ATASEVEN

Yazar Çevirmen İlişkisinde "Diyaloji": Oğuz Atay ve Sevin Seydi **147-168**

Mükerrem Bedizel AYDIN-Büşra Seda YILMAZ

Şeyhülislam Kemalpaşazâde'ye Ait Bir Tıp Risalesi:
Fevâidü'l-Kemalpaşazâde **169-217**

Sabit GENÇ

XX. Yüzyıl Başlarında Amasya Sancağında
Ermeni ve Rumlardan Kaynaklanan Asayiş Problemleri **219-258**

Gyülcan BAYRAMI-Zühal ÖLMEZ

Fergana Nüshasından Kutadgu Bilig'in Söz Varlığına Katkılar **259-283**

Zeynep KAYAPINAR

Lügat-ı Tedkîkât-ı Fursiyye-i Necîb Örneğinde Farsça
Emsal Sözlüklerinin Divan Şiirini Anlamaya Katkıları Üzerine **285-308**

Pembe BİLGİÇ

Sabahattin Ali'nin Öykülerinde
Kadının Ev ve Evlilikte Toplumsal Cinsiyet Rolü **309-326**

Sibel AY

Hız. Peygamber ve Ehl-i Beyt Övgüsü için
Tertip Edilmiş Bir Eser: Şevkî Divânı **327-357**

Hande ARAZ TEKİN

Org. İzzettin Çalışlar'ın TBMM'deki Faaliyetleri **359-378**

Davut YİĞİTPAŞA-Nagihan ÇAKIR

Samsun Müzesi'nden Tunç Çağı'na ve Demir Çağı'na
Tarihlenen Bir Grup Metal Silah

379-409

Tamer YILDIRIM

Yayın Tanıtım

Marx - Kilit Fikirler (Marx The Key Ideas)

411-418

Vüsale MUSALI

Yayın Tanıtım

Azerbaycan Romantik Edebiyatında Vatan

419-428

Yayın İlkeleri ve Yazım Kuralları

429-430

KOÇI BEY RİSALELERİ'NDE ETİK YÖNETİMİN İZLERİNİ BULMAK FINDING TRACES OF ETHICS MANAGEMENT IN THE BOOKLETS OF KOCI BEY

Sayıştay Uzman Denetçisi Yaşar UZUN*
T.C. Sayıştay Başkanlığı
yasaruzun@sayistay.gov.tr

Öz

Tarihi ve kültürel kaynaklarımız geçmişle bağlarımızı kurmamıza, geçmiş dönemlerin insanını, çevresini, kültürünü ve yönetim anlayışını kavramamıza yardımcı olurlar. Günümüz yönetim çerçeveleri ışığında tarihi ve kültürel kaynaklarımıza bakmak, hem bu kaynaklarımızda yatan ve işaret edilmek istenen yönetim anlayışını, kavramsal değerleri ve bugüne yönelik mesajları algılamamıza katkı sağlar, hem de yönetim çerçevelerinin dayandığı felsefeyi anlayarak karşı karşıya kaldığımız meselelere kendi kimlik kodlarımızla nasıl çözüm bulabileceğimize ışık tutar. Tarihi ve kültürel kaynaklarımızdan birisi de Koçi Bey tarafından dönemin padişahlarına hitaben yazılmış olan "risaleler"dir. Dönemin uygulamada yaşanan sorunlarına, geçmiş iyi dönemlerin uygulamaları ve İslam inancının gereklerine bağlı kalınmasıyla çözüm bulunabileceğini öngören risaleler, değer odaklı yönetim anlayışının nasıl olması gerektiği noktasında güzel bir uygulama örneği sunmaktadır. Bu çalışmanın amacı, OECD yönetim çerçeveleri dikkate alınarak Koçi Bey Risaleleri'nde yatan etik yönetim anlayışına dair farkındalık kazandırmak, yapılan yönetim tavsiyelerini dikkate alarak kamu yönetimlerinde yapılacak etik yönetimi geliştirme yönündeki ortak bilincin güçlenmesine katkı

* ORCID: orcid.org/0000-0003-3803-0611

sunmaktır. Çalışmanın diğer bir amacı da kültürel ve tarihi kaynaklarımıza bir yönetim çerçevesi itibariyle bakarak onların aslında hala “yaşayan” birer eser olduğunu ortaya koymaktır. Çalışma sonucunda, kurumsal ve kavramsal değişikliklere rağmen, Koçi Bey Risaleleri’nin günümüz etik yönetim gerekliliklerine karşılık gelebilecek unsurları içerdiğini söyleyebilir, bugüne ve geleceğe de hitap edebilmeleri nedeniyle “yaşayan” metinler olduğunu ifade edebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Koçi Bey Risaleleri, Siyasetname, etik, etik yönetim, denetim.

Abstract

Our historical and cultural resources help us to establish ties with our past and to understand people of the time, their environments, cultures and their understanding of management. Looking at these resources in the light of today’s management frameworks contributes not only to our perception of management and conceptual values that exist and are pointed out in these resources and messages relating to today, but also sheds light on how we can find solutions to the matters that we face through our codes of identity by understanding the philosophy on which today’s management frameworks are based. One of our historical and cultural resources is “the Booklets” written by Koci Bey to the sultans of the period. The booklets which seek to find solutions to the problems faced in the practices of the period by adhering to the pillars of the Islamic faith and to the best practices of the past, set a good example of what value-driven management was. The objective of the study is to raise awareness of the ethical management in the Booklets of Koci Bey by taking into account the OECD management frameworks, and to contribute to strengthening of the common consciousness towards enhancing ethical management in the public service in light of the management advice given. Another objective of the study is to provide evidence for our cultural and historical resources to see them as “living works” by looking at them through today’s ethical management perspectives. All in all, the study indicates that the Booklets of Koci Bey include certain elements that may correspond to today’s ethical management requirements, despite corporate management and conceptual changes over time.

Keywords: Booklets of Koci Bey, Siyasetname (Political Writings), ethics, ethical management, auditing.

Giriş

Kamu kaynağını yöneten kamu görevlileri, kendilerine emanet edilen kamu gücünü kullanma yetkilerini kamu hizmeti sunumunun gerektirdiği etik değerlere uygun şekilde kullanmalıdırlar. Bugün etik değerler olarak adlandırdığımız, “adalet”, “sadakat”, “liyakat”, “kamu yararı”, “tarafsızlık” gibi kavramların kamu yaşamına aktarılması belirli bir düşünce yapısı ve liderlik azmini gerektirmektedir. Bahse konu değerlere riayet edilmediğinde ortaya çıkacak olan “adaletsizlik”, “sahtekârlık”, “ehil olmamak”, “bireysel yarar”, “kayırmacılık” gibi davranışların kamu hizmetinde, kamu imajında yol açacağı tahribat çok ağır olabilmekte, bireylerin kamu yönetimine duydukları güveni sarsabilmektedir. Bu açıdan bakıldığında kamu yönetimlerinde etik değerlere bağlılık ve bunları hayata geçirebilmek amacıyla yapılacak sistemli çalışmaların önemi artmaktadır.

Kavramsal olarak “etik”, ahlaki hayatı ele alıp tartışan, moral değerler ile ideallerden meydana gelen ve ahlak adı verilen olguya yönelen felsefe disiplini (Türer, 2020: 39). Etik, sistemli, tutarlı, savunulup önerilebilir şekilde doğru-yanlış davranış kavramlarının içerilmesi (anlaşılması) söz konusudur (Demirkol, 2018: 12). Dolayısıyla “etik”, davranışların ahlaki değerler odaklı “doğru” veya “yanlış” olduğunu belirlemede yardımcı olan bir düşünüm sürecidir. Bu yönüyle “etik düşünce”, kamu yönetimine dair toplumca kabul görmüş moral değerleri ve ideal beklentileri içeren kamu ahlakının güçlendirilmesine katkı sağlayıcı bir rol de üstlenmektedir. Kamu yönetimi disiplini bağlamında “etik yönetim”, karar alırken ve kamu hizmetlerini yürütürken uyulması gereken tarafsızlık, dürüstlük, sosyal adalet, saydamlık, hesap verebilirlik, kamu yararını gözetme gibi bir takım ahlaki ilke ve değerler bütünü benimsen, karar ve işlemlerinde uygulayan yönetimdir (Eryılmaz, 2010: 331). Bir başka açıdan “etik yönetim”, idarede kurumsal dürüstlüğü gerçekleştirmek üzere, organizasyonun faaliyetlerini planlamayı, uygulamayı ve koordine etmeyi gerektirmektedir (EUROSAI TFAE, 2017: 16).

Bu yönüyle “etik yönetim”, etik değerlerin kurumsal bünyede ve çalışan davranışlarında yaşatılması için gayret gösteren yönetim anlayışıdır.

Kamuda karşılaşılan ve kaynağında “etik değerlerden sapma”nın olduğu sorunların çözümü için günümüzde yönetim çerçeveleri geliştirilip uygulanmaya çalışılmaktadır. Bu çalışma, OECD gibi bir uluslararası organizasyonun geçmişte “etik altyapı” (OECD, 2005), yakın zamanda da “kamu dürüstlüğü” (OECD, 2017) olarak geliştirmiş olduğu yönetim çerçevesi ilkeleri doğrultusunda XVII. yüzyıl Osmanlı devlet adamlarından Koçi Bey’in kaleme aldığı risaleleri inceleyerek bu metinlerde yatan etik yönetim felsefesini anlamaya dönüktür. Bilindiği üzere, kamu yönetimlerinde etik kodlar, etik eğitimler, etik liderlik ve etik danışmanlık gibi etik yönetim anlayışını geliştirmeye yönelik çalışmalar söz konusu çerçevenin “etik rehberlik” fonksiyon bileşeniyle ilgilidir. Değer odaklı insan kaynakları yönetim politikaları (işe alma, yetiştirme, görevlendirme vb.) bahse konu çerçevenin ikinci sacayağını oluştururken, etik davranışın izlenmesine ve kontrol edilmesine yönelik yaklaşımlar (risk yönetimi, ihbar-şikâyet yönetimi, şeffaflık, gizlilik, hesap verebilirlik, mevzuat yapısı, denetim ve yargı fonksiyonları vb) ise bu çerçevenin üçüncü sacayağını teşkil etmektedir (OECD, 2005: 33). Günümüz devlet yönetim anlayışlarının hemen her ülke ve toplumun geçmiş kadim bilgi birikimine dayalı olarak geliştiği veya yorumlanarak yeni yüzlere kavuştuğu göz önüne alınırsa Koçi Bey’in Risaleleri’nin günümüz “etik yönetim” gerekleri açısından analiz edilmesi, bir yandan Osmanlı Devleti’nin bir dönemi üzerinden o dönem için arzu edilen etik yönetim anlayışını kavramamıza, bir taraftan da günümüz yönetim çerçevelerinin geçmişimizdeki tarihi vesikalarda karşılığı olup olmadığını anlamamıza yardımcı olacağı ümit edilmektedir.

Bu bağlamda çalışmamızın amacı, OECD etik yönetim çerçevesini değerlendirme aracı olarak alıp Koçi Bey’in Risaleleri’ndeki etik yönetim anlayışı üzerine farkındalık kazandırmak, bu sayede kamu yönetimlerinde yapılacak etik yönetimi geliştirme yönündeki ortak bilincin güçlenmesine katkı sunmaktır. Çalışmanın diğer bir amacı da kültürel ve tarihi kaynaklarımıza bir yönetim çerçevesi aracılığıyla bakarak onların aslında hala “yaşayan” birer kaynak olduğunu ortaya koymaktır. Çalışmada Koçi Bey Risalesi’nin Zuhuri Danışman tarafından

sadeleştirilen ve Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları (1993) arasında yerini alan baskısı esas alınmıştır.

1. Müellif ve Risalelerine Dair

Çalışmaya konu risalelerin yazarı Koçi Bey, XVII. asırda yaşamış bir Osmanlı müellif ve mütefekkiridir. Koçi Bey'in doğduğu tarih kesin olarak bilinmediği gibi vefat tarihi de bilinmemektedir (Risale, IX). Osmanlı Devletinde Sultan IV. Murad ve Sultan İbrahim'e devlet yönetiminde rehberlik yapmak üzere yazmış olduğu risaleleriyle meşhurdur. Saray protokolünü en ince teferruatına kadar bilen Koçi Bey, iç işleyişiyle Enderun hayat ve çevresini çok iyi tanımaktadır (Akün, 2002: 144). Koçi Bey'in sarayın içinde yaşaması ve padişahın danışmanları arasında olması, devlet yönetimindeki meseleleri ve nedenlerini yakından gözlemlemesi ve tanınmasına neden olmuştur (Gökçe, 2010: 66).

Koçi Bey ilk risalesini IV. Murat'a 1631 yılında takdim etmiştir (Risale, XV). Sultan IV. Murat Arapça ve Farsça bildiği için, kendisine sunulan risale ağır bir Osmanlıca ile yazılmış olup kısa kısa yirmi iki bölümden oluşmaktadır. Bu risalelerde Osmanlı Devleti'nin temel ilkeleri belirlenmiş, bozulmanın nedenleri açıklanmış ve çözümler getirilmiştir. Ciddi bir tahsil görmeyen Sultan İbrahim'e sunulan risale ise sade bir dille yazılmış olup Osmanlı Devlet örgütü ve işleyişi hakkında bilgiler vermektedir ve on dokuz bölümden ibarettir (Cora, 2016: 222). Problemin kaynağını "ahlaki" planda gören Koçi Bey'e göre, tımarların ehline verilmemesi, devlet mansıplarının rüşvetle dağıtılması, kapıkulu mevcudunun aşırı artması, örf, âdet ve kanunlara uyulmaması gibi gelişmeler, devlet düzeninin bozulmasının temel sebepleridir. Bu nedenle, bu konularda tedbirler alınmalı ve Kanuni Sultan Süleyman Han'ın zamanındaki kanun ve prensiplere dönülmelidir (Ünal, 2005: 149). Koçi Bey, eski Osmanlı tımar sisteminin hangi safhalardan geçerek ne şekilde tasfiye edilmek üzere olduğunu ve bu tasfiyenin askerî, siyasî ve mali sahalardaki akislerini çok iyi ve zamanında tahlil ve tasvir etmiştir (Barkan, 1979: 322).

Koçi Bey, diğer tanınmış siyasetname yazarları gibi şüphesiz iyi bir retorik ustası olduğu kadar yazma ve ifade yeteneği de

gelişmiş bir devlet adamıdır (Süllü, 2017: 51). Sultanlara yazı dilinde nasıl hitap edilmesi gerektiğini, sorunlu hususları ve çözüm önerilerini nasıl bir üslupla beyan edeceğini çok iyi bilmektedir. Onun risalelerinden, Osmanlı devlet yapısı ve işleyişi hakkında geniş bir bilgiye, analiz ve teşhis kabiliyetine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Daha çok “yönetim ve organizasyon” metni olan risaleler (özellikle IV. Murat’a sunulan) tam anlamıyla kamu yönetimi reformu teklifi ve projesidir. Osmanlı devlet teşkilatını ve ortaya çıkan problemleri tanımlarken iyi bir gözlemci, çözümleri sunarken etkili bir danışmandır. Yazar problemleri, tanımlama ve teşhis etmesi yönüyle analitik bir bakış, çözümler tavsiye ederek uygulama, sürecin yenilemesi bakımından da geliştirici bir yaklaşım sunar (Dinçer, 2017: 381). İslam hukuk düzeni, Osmanlı tarihi ve kendinden önceki İslam siyaset düşünürlerinin düşüncesine de vâkıf olan müellif hem iyi bir gözlemci hem de “Yönetici nasıl olur?” sorusuna cevap arayan kültürel eserlere de aşina bir şahsiyettir.

6

Müellifin kendi ifadesiyle bu risaleleri yazmaktan muradı, kendi nefsinin tatmin etmek değil, kadim uygulamaların risalelerinde ele aldığı gerekçelerle terk edilmesi dolayısıyla devlet ve millet hayatında meydana getirdiği olumsuzlukları teşhis etmesi ve bunların mesuliyet alınması suretiyle düzeltilebileceğine itibar etmesidir (Temel ve Çelebi, 2017: 417). Odabaşı’na göre (2013: 262) müellif, icraatla ilgili görüşlerini ve bürokratik tecrübelerini yansıtmayı esas almış, kendi yönetim kaygılarını gidermeyi hedefleyen, uygulamaya yönelik bir siyaset anlayışını savunmuştur. Bu sebeple “Koçi Bey Risalesi” uygulamalı siyaset düşüncesi örneklerindedir.

Eserin yurt içinde ve dışında eski harflerle yapılmış olan baskılarını Latin harfleri devresinde şu neşirler takip etmiştir:

- Koçi Bey Risâlesi (nşr. Hüseyin Namık Orkun, Ankara 1935, “Adliye Vekilliği. Türk Hukuk Tarihi. Araştırmalar ve Düşünceler”, s. 169-232);

- Koçi Bey Risâlesi (nşr. Ali Kemali Aksüt, İstanbul 1939, s. 16-75);

- Koçi Bey Risâlesi (günümüz Türkçe'si ile nşr. Zuhuri Danişman, Ankara 1972);
- Koçi Bey Risâlesi, "Eski ve Yeni Harflerle" (haz. Yılmaz Kurt, Ankara 1994);
- Göriceleli Koçi Bey Risâlesi (haz. Musa Şimşekçakan, Ankara 1997) (Akün, 2002:147).

2. Etik Rehberlik Açısından Koçi Bey Risaleleri

2.1. Koçi Bey Risaleleri ve Etik Değerler

Kamu etik değerleri, toplumun kamu görevlilerinden beklentilerini ve temel davranış ilkelerini belirler (OECD, 2020). Etik değerler, davranışlara rehberlik eden ilkeler şeklinde yazılı davranış standartlarına (etik kodlara) dayanak teşkil ederler.

Koçi Bey'in devlet yönetiminde gözlemlediği bozulmanın temelinde öngördüğü sebeplere bakıldığında, temel nedenin aslında İslam dininin dayandığı ve hayırla anılan padişahların da uygulamada bağlı kaldıkları kadim değerlerden uzaklaşma olduğunu görmekteyiz. O, kendisinden önceki İslam siyaset düşünürlerinin de esas aldığı "adalet dairesi" bakış açısına sahip birisidir. O, bu düşüncesini şu ifadelerle bizlere yansıtmaktadır: "Velhâsıl Osmanlı saltanatının şevket ve kudreti asker ile, askerin ayakta durması hazine ile, hazinenin geliri reâyâ ile, reâyânın ayakta durması adâlet ile" (Risale, 36). Bu anlamda "adalet" değeri, kamu düzeni ve dolayısıyla kamu yönetimi açısından temel değerdir. Yöneticiler toplumda adaleti sağlamalıdır. Zira, "Küfür ile dünya durur, zulüm ile durmaz" ve "adalet" devlet ömrünün de uzunluğuna sebebiyet verir (Risale, 34). Müellife göre, "adalet" değerini gerçekleştirmek üzere "bilgili olmak", "liyakat", "doğruluk", "dürüstlük", "hırslı olmamak", "israf etmemek", "zulme razı gelmemek", "tamah etmemek", "ölçülü davranmak", "kamu yararını öncelemek", "hukukun üstünlüğü", "hesap verebilirlik", "tehlikelere karşı uyanık olmak", "yönetim işlerinde cesaretli davranmak", "sadık olmak" gibi değerler devlet görevlilerince benimsenmeli ve sahiplenilmelidir. Koçi Bey, risalelerinde söz konusu değerlere dayalı olarak yöneticiler özelinde kamu görevlilerine görev ve sorumluluklar da yüklemektedir:

- “Her biri mevkiinde doğruluk ve adaletle iş görüp, vardıkları yerlerde halka rahmet olurlardı.” (Risale, 20);

- “...mansıbları ehline vererek saltanat namusuna lâıyık olanı yapıp, aksini yapmaktan çekinesin” (Risale, 94);

- “Sır olarak bir sözü işittiğiniz vakit, asla hiçbir kimseye ‘Şu adam bana böyle bir söz söyledi’ demeyesiniz.” (Risale, 115).

Risalelerde bahsedilen değerlerin ve bu değerlere dayalı “ödevlerin”, yönetim anlayışı, mevzuat gibi şartlar dikkate alınarak günümüz kamu yönetimlerinde genel, kurumsal ve meslek bazında düzenlenebilecek etik kod düzenlemeleri için de referans alınabilecek mahiyette oldukları düşünülmektedir.

2.2. Koçi Bey Risaleleri’ne Göre Doğru Davranışı Öğrenme

Kamu görevlilerinin kendilerinden beklenen davranış ilke ve kurallarını (etik kodları) özümsemeleri ve gönüllü olarak uygulayabilmeleri açısından “doğru” davranışa yönelik bilgiyi edinmeleri önem taşımaktadır. Koçi Bey’e göre doğru davranışı yanlış davranıştan ayırmada “bilgi” temel gerekliliktir. Bilgi ve marifet olmazsa, doğru yanlıştan ayırt edilemez (Risale, 23). Koçi Bey’in perspektifinden bakıldığında “doğru davranışın” ne olduğunu öğrenmenin birden fazla metodu olduğu anlaşılmaktadır. Onun nazarında devlet görevlileri, memleket ve millet düzeninin, din ve devlet kaidelerinin güçlendirilmesi için doğru yolu ve davranışı gösteren dini hükümlerin ne olduğunu bilmelidirler (Risale, 4). Bununla birlikte Osmanoğulları’nın tarihleri, yönetilenlere nasıl davranılması gerektiğini izah eden eserler, padişahların hallerini bildirir “şehnameler” vb. okunmalıdır (Risale, 75).

Doğru yönetim kuralları ve doğru davranışa dair verilen veya aktarılan bilgilere kulak vermek, diğer bir tabirle “dinlemek” de “doğru” ve “yanlış” davranışın öğrenilmesinde önem taşımaktadır. O, geçmiş iyi dönemlerdeki din ve diyanet sahibi, doğruluktan ayrılmayan bilginlerin tavsiyelerini herkesin dinlediğini ve uyguladığını ifade ederek bir taraftan bilginlerin sahip olmaları gereken vasıflara diğer yandan da “dinlemenin” önemine dikkatlerimizi çekmektedir (Risale, 22). Koçi Bey’in risalesinde değinilen diğer bir öğrenme yöntemi de “doğru” ve “yanlış”

davranışla ilgili bilgileri “sorarak” öğrenmektir. Müellife göre öğrenmemek ayıptır, sormak değil (Risale, 67). Risalede, devlette göreve/hizmete başlayınca verilen “hizmet içi eğitimlere” de atıf yapılmaktadır. Padişah sarayında hizmet ederek olgunlaşılacağına, talim ve tahsil yoluyla gelişileceğine işaret eden yazara göre devlet tarafından sağlanacak eğitimlerle devlet yönetim adabı ve mesleki bilgiler edinilecektir (Risale, 8).

2.3.Koçi Bey Risaleleri'ne Göre Bir Bilene Danışmak

Kamuda görev alanların üstlendikleri rol ve sorumlulukları yerine getirirlerken karşılaşılabildikleri ve nasıl davranacakları noktasında tereddüt yaşayabilecekleri durumlarda danışacakları kişi/kurumlara ihtiyaç duymaları tabiidir. Koçi Bey'de “padişah” özelinde bu ihtiyaca vurgu yapmaktadır. İslam inancında önemli bir yeri olan “işle ilgili danışma” emrinden (Âl-i İmrân Suresi/159) hareketle karşılıklı danışmanın önemine vurgu yapan yazarın düşünceleri uyarınca, kamu görevlileri de doğru ve yanlış davranış hakkında bilgi almak üzere bilgili ve tecrübeli bir danışmanın deneyim ve bilgisine başvurmalıdırlar (Risale, 99). Koçi Bey'e göre kamu görevlileri sorup öğrenmekten kaçınmamalıdırlar (Risale, 67). O, devlet işlerinde danışılması gereken bir durumda danışılmadan iş görülmesini kamu yönetiminde düzenin bozulmasına yol açacağını düşünerek eleştirmektedir (Risale, 50).

2.4. Koçi Bey Risaleleri'nde Etik Liderlik

Etik liderlik, kişisel davranışlarında ve diğer kişilerle ilişkilerinde standartlara uygun davranışı sergilemek ve kendini örnek alanlara (izleyenlerine) bu tür davranmayı teşvik etmek olarak tanımlanabilir (OECD, 2020). Kamu düzenini sağlamak için devlet yöneticisine ihtiyaç olduğunu düşünen Koçi Bey'e göre, lider yöneticinin iyi huylara sahip olması durumunda yönetilen halkın yaşamında arzu edilen kamu düzeni sağlanmış olacaktır:

“Âlemin düzeni, pâdişâhların mübârek kalblerine bağlıdır. Pâdişâhlar âlemin kalbidir. Kalb iyi olunca vücut da iyi olur. Hükümdar iyiliğe yönelirse âlem baştan başa düzen bulur. Kötülüğe yönelirse hal kederli olup, ağaçlar meyve vermez ve

yerlerde ot bitmez. Pâdişâhların vücudu bir büyük tılsımdır.” (Risale, 45).

Koçi Bey'e göre adaletli yönetim bağlamında ve dolayısıyla etik liderlik açısından yöneticiler, suçsuz yere hiçbir görevliyi azletmezler, halka karşı haksız tavır ve tutum izlemezler (Risale, 44). Halkın devletle olan işleriyle ilgilenirler. Yardımcılarının deneyimli, bilgili ve gönlü aydın kişilerden olmasına özen gösterirler (Risale, 48). Liyakatsiz kişileri üst kademelere getirmezler. Ailesi, yakınları ve diğer kişilerin etkisinde kalarak, hukuka ve kamu yararına aykırı tutum, davranış ve fiiller sergilemezler. Sorumlu oldukları kamu bütçesinin ve özel yaşamlarındaki kendi bütçelerinin yönetilmesinde süs ve gösterişe kaçmayıp israftan uzak dururlar (Risale, 48-51). Yönettikleri idarenin ve burada çalışan görevlilerin “kamu yararı” doğrultusunda faaliyette bulunmalarını önemserler. Halkın idarenin hizmetlerinden memnuniyet duymalarını öncelikli gayelerinden biri sayarlar (Risale, 93). Bu bağlamda yöneticiler, hizmet sundukları halkın bir haksızlık ya da mağduriyet yaşamaması için gerekli araştırmayı yaparlar, tedbirleri alıp uygulamaya koyarlar (Risale, 75). Koçi Bey'e göre, yöneticiler maiyetinde çalışanlara görev ve sorumluluklarını “değer odaklı” sözlü mesajlarıyla da hatırlatmalıdırlar. Örneğin müellife göre; padişah her divân-ı hümâyün toplantısında vezir-i âzama devlet işlerini haksızlık olmaksızın doğrulukla yapması gerektiğini, aksi halde iki dünyada da sorumlu olacağını hatırlatmalıdır (Risale, 101).

Risalede, yöneticinin kamu ahlakına uygun şekilde etik davranış sergilediği durumlara dair örneklerle de yer verilmektedir: Hayırla anılan geçmişteki padişahların bizzat divân-ı hümâyuna iştirak edip, devletin, milletin, ülkenin her tür işleriyle meşgul oldukları (Risale, 5); “Temiz askerlerin arasına yabancıların katılması” yönündeki taleplerin padişah tarafından kabul edilmediği (Risale, 32); Osmanoğulları padişahlarının memuriyet ve makam sahiplerini günahsız yere azletmedikleri, şöhret, süs, ikbal gibi şeylerin peşinde olmadıkları, vakıf ve yetim malını hazinelerine girdirmedikleri, halktan zulüm ile bir akçeyi dahi almadıkları (Risale, 44) vb.

3. Değer Odaklı Çalışan Politikaları Açısından Koçi Bey Risaleleri

3.1. Koçi Bey Risaleleri'nde Çalışanların İşe Alınması ve Yetiştirilmesine Bakış

Koçi Bey, devlet yönetimindeki bozulmaların sebeplerinden birisi olarak işe alım politikalarındaki hatalı uygulamaları görmektedir. Günümüz kamu yönetimleri açısından düşünüldüğünde onun işe alımlarda uygulanmasını öngördüğü yaklaşım önerilerinden bazıları aşağıda ifade edilmiştir:

Kamuda işe alınacakların iş için gerekli vasıflara haiz (liyakatli) olmaları işe alım kararlarında esas olmalıdır. Müellif, iyi kötü demeden yapılan işe alımları eleştirmektedir (Risale, 28). Bu nedenle, işe alımların önemli yönetsel araçlarından olan “iş/görev tanımlarının” iş için gerekli vasıfları da tanımlayacak şekilde geliştirilmesi ve uygulanması, yapılacak işe alımların etkinliğini sağlayacak, işe alımlarda temel değerlendirme kriterlerini belirleyecektir. Yazar, örneğin övdüğü divan kâtiplerinin hangi vasıflara sahip olduklarını (ve dolayısıyla sahip olması gerektiğini) risalesinde ifade etmektedir (Risale, 8). “Doğru adamı” işe almak üzere işe alımlarda başvuranların gerekli vasıflara haiz olup olmadıklarını ortaya koyacak değerlendirme araçlarından da yararlanılmalıdır. Örneğin “kadılık” özelinde imtihan yapılmasını tavsiye etmektedir (Risale, 96). İş için gerekli doğru adamın belirlenebilmesi için, işe alımlarda karar alıcılarının kararlarını tarafsız olarak vermeleri de önem taşımaktadır (Risale, 16).

Müellif, risalesinde kamuda yapılacak işlerle ilgili olarak “kadrolar/unvanlar” bazında bir planlamaya ihtiyaç olduğuna da vurgu yaparak, bunun kamu mali yönetimi ve bütçe disiplini açısından da elzem olduğuna işaret etmektedir: “Bu kadar çok kula mevâcip (ücret/maaş) mi yetiştir? Bu kadar mevâcibe hazine mi dayanır?” (Risale, 28).

Öte yandan, kamu yönetiminde çalışanların işlerin gerektirdiği mesleki yeterliliklere uygun olarak yetiştirilmesi ve mesleki gelişimin sürdürülebilirliği önem kazanmaktadır. Çalışmaya konu risalelere bakıldığında, kamuda görev alanların yaptıkları işlerin

yapılış usullerini ve inceliklerini öğrenmeleri gerektiği anlaşılmaktadır: “Pâdişâhıma dahi lâzım olan bütün işleri yavaş yavaş öğrenmektir.” (Risale, 99). Müellif, risalesinde görevlilerin sorumlu oldukları işlerin gereklerine vâkıf olmamaları durumunu eleştirir: “Allah esirgesin dünyayı düşman alsa, sefer nedir bilmezler. Beyce geçinirler” (Risale, 25). Padişahın haremine alınan hizmetliler üzerinden yapılan izahtan, müellifin, devlet görevlilerinin mesleki olgunluğa erişecek şekilde yetiştirilmelerine önem verdiğini anlamaktayız. Kamu itibarına ve kamu yararına uygun çalışan profili elde etmek üzere, görevlilerin teorik ve uygulamalı eğitimlerle geliştirilmesi önem taşımaktadır (Risale, 8).

Müellif, risalesinde verdiği örnek ifadeler üzerinden işlerin nasıl yapılması gerektiğini öğrenebilmeleri için görevlilerin; gerekli araştırmaları yapmaları, bilgi ve becerileri edinmeleri, iş süreçlerinin farkında olmaları, işle ilgili temel kavram, araç ve gereçleri bilmeleri gerektiğini hatırlatmaktadır: “Pâdişâhların hallerini bildirir, okunması gerekir” (Risale, 75); “Yapı yapmak gerekirse saray ağasına haber gönderip (falan şeyi yaptırasin) diye emredersiniz. Saray ağası dahi şehreminini çağırır...” (Risale, 104) vb.

3.2. Koçi Bey Risaleleri’nde Çalışanların Görevlendirilmesine Bakış

Kamu yönetiminde etkin hizmet sunmanın ve vatandaşın gözünde kamuya olan güvenin korunmasında doğru hizmetin doğru adamla yerine getirilmesi önemlidir. Çalışmaya konu risalelerde, kamu yönetimlerinde etkin görevlendirme politikaları açısından tavsiye edilen bakış açılarından bazıları aşağıda ifade edilmektedir:

Kamu yönetiminde etkin bir görevlendirme için iş süreçleri ve bu süreçlerde rol ve sorumluluğu olanların tarif edilmesi gerekir. Müellif, hangi unvana ne emredilmesi veya ne görev verilmesi gerektiği bilgisini padişaha bildirmesiyle iş süreçlerinde sorumluluğu olanların önceden bilinmesi ve tanımlanması gerekliliğine de işaret etmektedir (Risale, 104). Yöneticiler, “doğru adamı” belirleyebilmek üzere, maiyetinde çalıştırdıkları kişilerin kimler olduğunu, vasıflarını, deneyim, tecrübelerini, kabiliyet ve

yeteneklerini öğrenmelidirler, bunun için gerekli yöntem ve araçları geliştirmelidirler. Bütün çalışanlar tanıldıktan sonra bütün işler kolaylaşacaktır (Risale, 76). Kamu yönetiminde işler, işlerin görüldüğü makamlar, doğru adama (liyakat sahibi olana/ehline) verilmelidir (Risale, 54).

Müellife göre işler, hangi kurum/birim/kişinin görev ve yetki alanına giriyorsa görevlendirme de o doğrultuda yapılmalıdır. Risalede, padişahın yapı yaptırmak istemesi durumunda, yaptırılmak istenen yere göre farklı iş unvanlarına talimat verilmesi gerekliliğinden bahsedilir (Risale, 106).

Müellifin düşüncesine göre, yöneticiler yapacakları görevlendirmelerde, çalışanlardan beklentilerini “değerler” üzerinden ifade etmelidirler: “Benim devletli hünkârım, kilercibaşıya sıkıca tenbih buyurasınız: ‘...Kat’iyyen doğruluktan ayrılma. Yoksa sen bilirsin?’ diye tenbih buyurasınız” (Risale, 68). Ayrıca, yapılan işlerin “özellik” ve “gereklerine” göre, “fazla aşinalık”, “hata” ve usulsüzlük” risklerine mahal vermemek üzere, görevlendirme süreleri belirlenmelidir: Örneğin; “İstanbul’un her kapısında yeniçeri bekler, bunlara yasakçılar derler. Üç aydan üç aya değişir.” (Risale, 74); “O istediği kadı, (Kadı olalı) iki yıl olmuş ise müddetinin bittiği pâdişâh katına arz olunur.” (Risale, 95) vb.

3.3. Koçi Bey Risaleleri'nde Çalışan Performansının Değerlendirilmesi

Etik değerlere bağlılık dâhil işlerin hizmet standartlarına uygun halde yapılıp yapılmadığını, yapılan çalışmaların başarılı olup olmadığını, çalışanın gelişim ihtiyaçları olup olmadığını tespit açısından çalışanların performanslarının değerlendirilmesi önem taşımaktadır. Risalelerde, performans ve performans değerlendirme bağlamında öngörülen yönetim tavsiyelerinden bazıları şunlardır:

Müellife göre, başarılı performans açısından kamu hizmeti sunumunda kamuya yararlı, devlet itibarına ve inanılan değerlere uygun davranış sergilenmelidir. Müellif, risalelerin muhtelif yerlerinde “din ve devlete lâıyk hizmet görmek” tabirini kullanarak (Risale, 42) bu noktaya dikkatlerimizi çekmektedir (Risale, 41).

Koçi Bey, kamu itibarını gözetmek açısından çalışanların performanslarının değerlendirilmesini ve başarılı performansın takdir edilmesini tavsiye etmektedir: “Nihâyet iyilere, iyilikleri karşılığında riâyetler (hürmet, itibar), kötülere kötülükleri için ihânet (gerekli karşılık, yaptırım) olmamakla bilgin ve câhil ayırdedilmeyip, bilginlerin kadri bilinmemekle yüce bilginlerin halk gözünde itibârı kalmadı.” (Risale, 22).

Etkin bir performans değerlendirmesi açısından çalışanlardan beklentiler önceden ifade edilmelidir: “...Bir hoşça doğrulukla hizmet edesin, yoksa sen bilirsin” (Risale, 83). Performansı değerlendirecek yöneticiler, yapılan işleri bizatihi kendileri görmelidirler/bilmelidirler. Hiçbir tesir altında kalmadan tarafsız şekilde değerlendirmelerini yapmalıdırlar. Risalede, birçok hizmet sunmasına ve karşılığında padişah tarafından iltifatlar hak etmesine rağmen, nedimler, padişahın yakınları ve dedikoducu hasetçilerden bazılarının iftiralara maruz kalıp cezalandırılan bir devlet görevlisinden bahsedilerek başarılı hizmet sunanların takdir edilmesi, kıymetlerinin bilinmesi ihtiyacına vurgu yapılmaktadır (Risale, 17). Ayrıca kamu görevlileri, mesleki gelişimlerini sürdürmeli ve önceki çalışma dönemlerine göre performanslarını nitelik ve/veya nicelik olarak artırmalıdırlar: “Vezir kulunuza sıkı tenbih buyurun...Evvelkinden fazla hizmet umarım” (Risale, 109).

3.4. Koçi Bey Risaleleri’nde Çalışanların Ücretlendirilmesi

Kamu hizmeti üretim ve sunumunda görev ve sorumluluk üstlenenler, emeklerinin karşılığı olarak da adlandırabileceğimiz ücret ve benzeri mali haklarını adil bir şekilde almak isterler. Koçi Bey’in risalelerinde, kamuda ücret yönetimi bağlamında önerilen tavsiyelerden bazıları aşağıda ifade edilmektedir:

Etkin bir ücret yönetimi açısından, kadro ve unvanlar belirli ölçütler dahilinde sıralamaya konulmalı ve mali hakların karşılanmasında dikkate alınmalıdır: “Yüce atalarınızın, mübarek zamanlarında..., bilginlerin en bilgisi, ...şeyhülislâm ve müfti-i enam olurdu. Ondan aşağı Rumeli ve Anadolu kazaskerleri... Bu tertib üzere istihkaklarına göre riâyet olunurdu.” (Risale, 19). Kadro unvanlarına ne ücret ödeneceği bellidir ve değişkenlik göstermez (Risale, 69). Bununla birlikte, başarılı performans

gösterenlerin ücretlerinde artış beklenir: “Tımar erbâbından yararlığı görülmeyenin ve sefer-i Hümâyunda baş ve dil getirmeyenin maaşı artırılmazdı. Tam olarak yararlığı anlaşılıp baş ve dil getirdiği vakit, on akçede bir akçe terakki lütfedilirdi.” (Risale, 10).

Koçi Bey'e göre, ücret ödeme süreçlerinde görev ve yetki dağılımları belirlenmeli, sorumluluklar netleştirilmelidir: “Ve bütün sarayın ulûfesini o (saray kethüdâsı) dağıtır. Arz sâhibi değildir. Gereken işi kapıağasına söyler.” (Risale, 69). Ücret ödemelerinde gerekli defter ve kayıtlar dikkatle tutulmalı ve ödemelerin hesabında dikkate alınmalıdır: “Ulufeden bir hafta evvel (yazı) olurdu. (Yazı) demek, yeniçeri ocağında ne kadar nefer vardır? Diğer ocakların hepsi deftere yazılır, vezir-i âzam kulunuza getirirler...” (Risale, 83). Etkin bir ücret yönetimi açısından, gerekli iç kontrol ve denetim mekanizmaları işletilerek ücret yönetim süreçlerindeki muhtemel usulsüzlükler zamanında önlenmeli ve tespit edilebilmelidir: “Beş-altı bin adam vardır ki el esâmisi ile ulufe alırlar. Soran izleyen yok. Sen nesin, nereden geldin, diyen yok” (Risale, 29). Kamu bütçesini yönetenler, hangi çalışana ne ödeme yapıldığı bilgisine erişebilmelidirler: “Onları da (defterleri de) alıp görüp ne kadar asker olur, ne kadar ulûfeleri ve senede mevâcibleri kaç yük olur, bilmeniz gerektir.” (Risale, 65) vb.

3.5. Koçi Bey Risaleleri'nde Çalışanların Görevde Yükselmeleri

Görevde yükselmelerde izlenmesi gereken politikanın (liyakat, sadakat, çalışkanlık vb.) değerlere dayalı olarak şekillendirilmesi ve uygulanması kamu etiği açısından elzemdir. Müellif, risalesinde görevde yükselmelerle ilgili olarak özellikle “ehliyete” önem veren bir yaklaşımın adil olacağını bizlere hatırlatmaktadır: “İlmiyeye ait yüksek makamların şunun bunun aracılığı ile verilmesi doğru değildir. En bilgilisi hangisi ise ona verilmek gerektir” (Risale, 22). O, görevde yükselmelerde liyakatin göz ardı edilmesinin kamu itibarına gölge düşmesine ve kamu yönetiminin yozlaşmasına sebep olacağını hatırlatmaktadır: “Buna rağmen yine din ve devlete faydalı bir hizmetin görülmemesine sebep budur ki, 990

tarihinden beri yüksek memuriyetler rüşvet ile ehliyetlilere verilir oldu.” (Risale, 34).

Müellif, görevde yükselme politikasının etkinliği açısından kamu görevlilerinin kariyer yol haritalarının tarif edilmesini ve kendilerine bildirilmesi gerektiğini düşünmektedir: “Bursa’dan Edirne’ye tayin olunur. Edirne’den İstanbul’a tayin olunur. İstanbul kazaskerinin yolu, Anadolu kazaskeri olmaktadır.” (Risale, 96). Ayrıca, yöneticilerin görevde yükseltilemlerden beklentilerini değer odaklı bildirmeleri yeni görevde de değerlere özen gösterilmesi açısından önem taşıyacaktır: “Nimetimizle beslenmişsin. Sana Hanlık verdim...Hemen doğruluk üzere ol” diye tenbih-i şerif buyurasınız” (Risale, 97).

3.6. Koçi Bey Risaleleri’nde Çalışan Disiplininin Yönetilmesi

Çalışanların kamu etiği değerlerine uygun olmayan hatalı davranışlarının yönetilmesi de çalışma ortamında “adalet” duygusunun gelişiminde etkilidir. Müellif, öncelikle ciddi zararlara yol açan hatalı davranışlara gerekli yaptırımlarla karşılıklarının verilmesi gerektiğini düşünmektedir: “Zalimlerin ve fesat ehlinin haklarından gelinmek gerek.” (Risale, 38). Ona göre, suç işleyen kişinin bu suçu işleyip işlemediği iyice araştırılmalı ve suçu işlediği sabitse suçun mahiyetine göre gerekli yaptırımlar hukuka uygun olarak uygulanmalıdır: “Suç ve günahları tahakkuk etmeyince azil olmaya... Tamamen işin iç yüzüne ulaşmış, zulüm ve fesatları sabit ve tahakkuk etmiş ola... Azil ile yetinilmeyip, şeriat ve kanun icabı ne ise ona göre cezaları görüle...” (Risale, 46).

Kamu yönetiminde yöneticilerin dönem dönem çalışanlarına değer odaklı davranışları gerektiğini uygun şekilde hatırlatmaları, hatalı davranış iddialarına dair kendilerine yapılacak bildirimlere açık olduklarını vurgulamaları hatalı davranışın oluşmasını önlemede yararlı olacaktır: “Bana bildirmeden üç akçe yeniçerilik verdiğine razı değilim. Eğer böyle bir şey duyarsam gazabıma uğrarsın” (Risale, 72).

Müellif, kamu görevlilerinin hatalı davranışlarını tespit etmeye yönelik olarak yönetilenlerden bilgi alınması yaklaşımını da öngörmektedir: “Benim devletlû hünkârım, bir reâyâyâya sormak

icap etse buyurursunuz ki: Beylerbeyiniz size zulmeder mi? Kadılarınız zulmeder mi? Zulmün sebebi nedir?" (Risale, 115). O, yönetilenlerden bu konuda bilgi almak üzere bir usul de öngörmektedir, daha doğrusu bu konunun bir usule bağlanması gerektiğini düşünmektedir: "Adalet böylece olur ki, ayda bir kere ata binip, yolda yolculardan rast geldiğimize sorarsınız, ... , bir tek adamın sözüne güvenilmez. Birkaç adamın ağzından işitmeyince... (Risale, 115). Onun bu konuda önerdiği yaklaşım, amacına uygun şekilde icra edildiğinde hatalı davranışları "önleyici" bir yaklaşım da olacaktır. Kamu görevlilerinin hatalı davranışlarının "tespit" edilmesinde önemli bir araç olarak "şikâyet ve ihbar" mekanizmalarına da atıf yapılmaktadır. Ancak bu mekanizmaların etkin olabilmesi için yönetimlerin yapılan ihbar ve şikâyetleri ciddiye alması ve değerlendirmesi tavsiye edilmektedir: "Daha yüksek makamlara yazdıkları dinlenmez oldu. Bir zalimi bildirseler, o zalimin yükselmesine sebep olur. O halde nasıl zulmü ortadan kaldırırsınlar?" (Risale, 23).

4. Koçi Bey Risalelerinde Etik Davranışın İzlenmesi Ve Kontrol Edilmesine Dair Yaklaşımlar

4.1. Koçi Bey Risaleleri'nde İç Kontrol ve Risk Yönetimi

Kamu yönetimlerinde hata ve usulsüzlüklerin önlenmesi, varlıkların korunması, kamu kaynaklarının etkili, verimli ve ekonomik yönetimi açısından gerekli olan iç kontrol çalışmaları şeffaf ve hesap verebilir yönetim olmanın da bir gereğidir.

Müellif, iç kontrol bağlamında iş süreçlerinin gözden geçirilmesini, kayıt ve kontrol dışı iş ve işlemlerin olmamasını tavsiye etmektedir: "Şimdi her iş için birçok emirler ve beratlar verilüp, birbirinden aykırı, yılda bin berat ve karar mektubu yazılır. ..., bu hususlarla ilgilenmek farz-ı ayn olmuştur" (Risale, 26) vb. O, yöneticilerin yönetim işlerine dair prosedürleri tarif edip uygulamalarını da bizlere hatırlatmaktadır: "Benim devletlü hünkârım, ne vakit bir şey için ferman buyurmak arzu ederseniz, şöylece hatt-ı şerif yazarsınız:..." (Risale, 102); "Benim devletli hünkârım, ulûfe için vezir kulunuz telhis edip, arz edince "Ulûfe vereyim mi?" diye arz ederse "Veresin" diye, telhis üstüne mübarek yazınızla yazarsınız..." (Risale, 83). Müellifin risaleleri, "iç

kontrol” bağlamında yapılması gereken çalışmalara alınması gereken tedbirlere sıkça yer vermektedir: Örneğin, “Eğer, padişah mansıpları layığına ihsan olunur, zeamet ve tımar da dikkat ve ihtimam üzere bu şekilde zapt olunursa, rüşvet verenler rüşveti kimlere verirler?” (Risale, 47) vb.

Öte yandan, kamu yönetimlerinde etik değerlerin korunmasının temel şartlarından birisinin de söz konusu değerlere yönelik muhtemel risklerin yönetilmesi olduğunu hatırlamak gerekir. Müellif, yönetim işlerinde karşılaşılabilecek muhtemel tehlikelere (risklere) karşı dikkatli olunmasını çeşitli unvanlara yapılan tenbihler üzerinden günümüze de hatırlatmaktadır: “Aldırış etmezlikten sakınasın. Düşmana dair olan işlere çok dikkatli olasın.” (Risale, 85). Risale, yönetimde zulüm/haksızlık olma ihtimaline karşı muhtelif tedbirler alınmasını öneren tavsiyelere de sıkça yer vermektedir: “Zeamet ve tımarın gerektiği gibi düzeltilmesi...o şekilde nasib olur ki, defter-i hâkaniden özet suretleri, tamamen çıkarılıp, her eyâletin beylerbeyisine gönderile ...” (Risale, 55) vb.

4.2. Koçi Bey Risaleleri’nde Şeffaflık, Gizlilik ve Hesap Verebilirlik İlkesi

Kamu ahlakı açısından yönetenlerin, kendilerine emanet edilen kamu gücünü nasıl ve ne yönde kullandıklarını yönetilenlere ifade etmeleri gerekmektedir. Bu nedenle yönetim işlerine dair karar, işlem ve faaliyetlerini, tutum ve davranışlarını yönetilenlerin gözünde “görünür” kılmaları beklenir.

Müellife göre “adaletli yönetimler”, bu yöndeki fikir ve politika uygulamalarını halkın bilgisine sunan/halkın bilmesine imkân tanıyan yönetimlerdir. Yönetilenler, yöneticilerin icraatından onların düşüncelerini, usulsüzlüklerle mücadele ve adaleti tecelli ettirme azim ve gayretlerini bilirler: “..., hünkârımızın düzen gösteren...fikirleri, zulüm ve fesadın kökünü kazımak ve adalet örtüsünü yaymak tarafına yönelmiş bulunduğu bütün insanların malûmu olmakla...” (Risale, 3). Risalede, “şeffaflık” bağlamında yönetim uygulamalarında çoklu katılıma dayalı karar sistemlerinin uygulandığına dair örneklerle de yer verilmektedir. Örneğin, “Birinden azli icap ettiren bir suç çıksa, ağalar dîvân yapıp, bütün ocak zabitleri huzurunda o adamı azledüp, tekrar

ocağa almazlardı” (Risale, 15). Risale, ayrıca kurumsal politikaların bilinmesi, dolayısıyla izlenecek yönetim politikalarına dair şeffaflığın sağlanması halinde hatalı davranışların önlenebileceğine de işaret etmektedir: “...duyulduğu gibi hakkından gelineceğini ve derhal cezâsını göreceğini ve akçe vermekle kurtulamayacağını bilince, zulüm ve düşmanlığa cesaret edemeyip, mecburen adil olur.” (Risale, 60).

Günümüz kamu yönetimlerinde şeffaflık esas olmakla birlikte, bunun “tam” olarak uygulanamayacağı, hukuk düzeni ile tanımlı sınırlar çerçevesinde söz konusu ilkenin geçerli olacağı genel kabul görmektedir. Buna göre kamu güvenliği, devlet sırrı, kişisel hakların korunması vb. konularda şeffaflığın birtakım sınırlamalarının olması tabiidir. Müellif, risalesinde devlet yönetimine dair sırların korunmasını “en mühim” konu olarak adlandırmaktadır. Müellif, “padişah” üzerinden devlet görevlilerinin sır saklama gerekliliğine vurgu yapmaktadır: “Benim devletlû hünkârıma sır saklamak gerekir.” (Risale, 115).

Müellif, risalesinde Osmanlılar’da padişahların özel kâtibi konumunda bulunan ve kâtib-i esrâr da denilen sır kâtibinin (Sarıcaoğlu, 2009:117) muhafaza ettiği defterlerden bahisle, devlet yönetiminde “sır” mahiyetinde bilgiler içeren her türlü belge, dosya ve kayıtların özel inceleme ve koruma prosedürlerinin tarif edilmesi gerektiğini günümüz kamu yönetimlerine hatırlatmaktadır (Risale, 65). Risale, padişahın sır kâtibi aracılığıyla yazışma yapma usulüne de değinmekte olup, devlet yönetiminde mahiyetlerine göre yazışma kural ve prosedürlerinin, yönetsel araç ve sistemlerin tanımlanıp uygulanması gerekliliğine dikkatlerimizi çekmektedir (Risale, 85).

Risaleler, hesap verebilirlik bağlamında, devlet yöneticisinin kamu yönetiminde ortaya çıkan haksızlıklardan dolayı öncelikle Allahu Teala’ya karşı ahirette hesap vermek zorunda olduğunu bizlere söylemektedir. Öyle ki yönetici yetki devri yapmış olsa bile sorumludur: “İslâm ülkelerinde bir memlekette zerre kadar bir kimseye zulüm olsa cezâ gününde pâdişâhlardan sorulur. Vezirlerden sorulmaz. (Ben onlara sipariş ettim) demek cenâb-ı Hakk’ın huzurunda cevap olmaz.” (Risale, 34). Müellif, hesap verecek olan yöneticilerin, kamu düzeninin sağlanması, kamu

yönetiminde liyakate önem verilmesi, adaletin tesisi, haksızlık ve usulsüzlüklerle mücadele edilmesi gibi alanlarda atacakları adımları önemsemekte ve doğru bulmaktadır (Risale, 62).

Bununla birlikte, çalışmaya konu risalelerde, devlet yönetiminde kamu görevlilerinin hesap verme gerekliliğine ve buna yönelik uygulamalara muhtelif yerlerde değinilmektedir: “Benim devletlû hünkârım, şehremini, sarây-ı âmirenin gereken yapısını yaptırır... Sarayın bütün işlerini o görür. Yılda bir kerre muhasebesini sadrazam görür.” (Risale,104). Müellif, yöneticinin yapacağı görevlendirmelerde hesap verme sorumluluğunun hatırlatılması gerektiğini de tavsiye etmektedir. Ona göre, görev gereklerini yerine getirmeyenler, bunun sonucundan da sorumludurlar: “... vezir-i âzam kulunuza: ‘...Hiç kimseye zulüm yapılmasına razı değilim. Sonra gerek dünyada gerek âhirette sorumlu olursun.’ diye tenbih buyurasınız...” (Risale, 100-101) vb.

4.3. Koçi Bey Risaleleri’nde Denetim ve Yargı Fonksiyonları

Kamu yönetiminde şeffaflık, hesap verebilirlik, hukukun üstünlüğü gibi temel değerlerin uygulanmasında ve güvenceye alınmasında denetim fonksiyonu önemli bir işlev üstlenmektedir. Koçi Bey’in nazarında “denetim” önemlidir ve yapılması gereken bir faaliyettir. O, hesap verme aracı olarak denetimin olmadığı bir durumda hazinenin zarara uğrayacağını düşünmektedir: “...hesapsız devlet hazînesi telef olur.” (Risale, 36).

Risalelerin muhtelif yerlerinde devlet yönetimindeki “denetim” uygulamalarına dair örneklerle de yer verilmektedir: “Benim devletlû hünkârım defterdar kulunuz bütün hazînenize karışır... Yılda bir kerre, ne kadar para toplanmıştır ve ne kadar sarfolmuştur ve ne kadar geriye kalmıştır defter edip, vezir-i âzam kulunuza verir...” (Risale, 105); “Benim devletlû hünkârım, şehremini, sarây-ı âmirenin gereken yapısını yaptırır...Sarayın bütün işlerini o görür. Yılda bir kerre muhasebesini sadrazam görür” (Risale, 104); “Mutbak emininin de harcını ve muhâsesini kontrol edip, israf ettirmekten sakınsın” (Risale, 68) vb.

Öte yandan, kamu ahlakının temel dinamikleri olan adalet, eşitlik, hukukun üstünlüğü, kamu yararı vb. etik değerlerin toplumsal yaşamda uygulanmasının yapısal araçlarından birisi de yargı müessesesidir. Güçlendirilmiş ve kurumsallaşmış yargı sistemleri, “etik değerlerin koruyucusu” bir rol üstlenerek kadim zamanlardan beri devlet düzenlerinde tanımını bulmuşlar ve yerlerini almışlardır. Müellifin, “kadılık” unvanı üzerinden verdiği bilgiye göre yargı mensupları; bilgili, ağırbaşlı, sağlam inançlı, doğruluk ve dürüstlikle mesleğini icra eden, kamuya yararlı şahsiyetler olmalıdırlar (Risale, 21). Ayrıca, vazifelerini tarafsız ve dürüst şekilde icra etmeli, süs ve gösterişten uzak bir yaşam sürdürmelidirler: “Aralarında şimdiki gibi şöret ve süs yoktu. Her biri mevkiinde doğruluk ve adaletle iş görüp, vardıkları yerlerde halka rahmet olurlardı (Risale, 20). Müellifin, yargının güçlendirilmesi bağlamında yöneticiler için önerdiği tavsiyelerden bazıları şunlardır:

Günümüz tabiriyle hâkimlik ve savcılık mesleğine yapılacak alımlarda mesleki ehliyet göz önünde bulundurulmalıdır: “Meselâ bir kadılığa on kişi mülâzımdır. İmtehan olurlar. Hangisi bilgi sâhibi ise hak onundur” (Risale, 96). Müellife göre, “kadılık” vazifesinde “bilgili olmak” temel kaidelerdendir. Onun tabiriyle, “Şeriat seccâdesi bilgin ve âdil olanlara gerektir.” O, yaş, kıdem vb. sebeplerin “bilgide eşit olma” durumunda seçme sebebi olabileceğini düşünür: “Yaşlı ile genç, bilgi ve mârifette eşit olunca yaşlının öne geçmesi daha doğrudur.” (Risale, 23).

Yargı mensuplarının görev yerlerinin değiştirilmesi belirli prosedür ve sürelerle tabi olmalıdır: “Rumeline olan kadılar, Anadolu’ya kadı olamaz. Anadolu’da olan kadılar da Rumeli’ye kadı olamaz. Yine Anadolu’ya kadı olur” (Risale, 95); “...Her biri bir kasabanın kadılığını ister. O istediği kadı, (Kadı olalı) iki yıl olmuş ise müddetinin bittiği pâdişâh katına arz olunur.” (Risale, 95).

Yargı mensupları, mesleki teminata sahip olarak görev yapmalıdırlar:

“Kadıların ahvâli ile meşgul olmak mühimlerin mühimmidir... Bir subaşı, bir haraccının şikâyeti ile mansıbları alınır, sebepsiz

birçokları azlolunur.” (Risale, 23); “Bilâd-ı selâse (İstanbul, Bursa, Edirne şehirlerinin) kadıları ve diğer şer’iat hâkimleri de nice zaman mevkilerinde kalıp, sebepsiz azlolunmazlardı.” (Risale, 20) vb.

4.4. Koçi Bey Risaleleri’nde Yönetimle İlgili Bilgilerin Edinilmesi

Devlet görevlilerinin kendilerine emanet edilen kamu kaynaklarının yönetimine dair bilgi, belge ve kayıtları bilgi talebinde bulunmaya yasal yetkili olan yönetilenlerin erişimine imkân sağlamaları, bilgi taleplerine karşılık vermeleri erdemli bir yönetim anlayışının gereğidir.

Koçi Bey’e göre, yöneticiler yönettikleri kurumların bilgisinden öncelikle kendileri haberdar olmalıydılar. Bu bağlamda bilgi edinme yöntemlerini geliştirip uygulamalıydılar: “fakat yüce saltanatları zamanında olan sefer-i hümâyunların bazısına bizzat gitmekle yolda, yanında bulunanlardan nice haller ve işler hususunda bilgi sâhibi olurlardı, ...” (Risale, 5). Müellif, “şikâyet başvuruları” özelinde, yönetime sunulan bilgi taleplerinin, tekrarına mahal vermeyecek şekilde gereken açıklıkla karşılıklarının (cevaplarının) verilmesi gerektiğini düşünmektedir: “Sen ki vezir-i azamsın, ... Arzuhal sunanları bulup, dâvalarını dinleyip, haklarını hak edip, bir daha yüce katıma arzuhal sunmalı olmasın, şöyle bilesin.” diyesiniz.” (Risale, 110).

4.5. Koçi Bey Risaleleri’nde Yönetime Katılma

Yöneticilerin karar, eylem ve işlemlerinin “kamu yararına” uygun olması amacıyla yönetilenlere karar alma süreçlerine dâhil olma imkânlarının verilmesi, yönetenlere duyulan güvenin artmasına destek sağlayacaktır.

Müellif, yöneticilerin uyguladığı yönetim politikalarına dair yönetilenlerin görüş ve düşüncelerine başvurmalarını olumlu bulmaktadır (Risale, 115). Ama yönetilenlerin yönetime katılma taleplerinin de “kamu yararı” amaçlı olması gerektiğini bizlere hatırlatmaktadır. Risalede, devlete verdiği borç karşılığı “Heman oğluma pâdişâh devletinde iki akçe cebencilik ihsan olunsun” diyerek yönetici kararını etkilemek isteyen kişinin talebinin

reddedildiğinden bahsedilir (Risale, 32). Risalede, halkın yöneticilerin görevlendirme politikasını etkileyecek şekilde önerdiği “yeniçeri olma” taleplerini, yöneticinin dinlediğinden, ama maiyetindeki görevlilerin böylesi bir kararın olumsuz sonuçlara yol açabileceği ve dolayısıyla kamu yararına uygun olmayacağını sebepleriyle yöneticiye izah ettiklerinden bahsedilir (Risale, 30). Dolayısıyla, yönetime katılım bağlamında önerilecek tavsiyelerin mevzuat ve kamu yararı süzgecinden geçirilmesi gerekliliği de müellif tarafından bizlere hatırlatılmaktadır.

Müellif, düşünce ve uygulamalarıyla “adaletli” olduklarını sergileyen yöneticilerin, halkın düşüncelerini ifade etmelerine imkân verdiğini bizlere söylemektedir. Bu manada yönetilenlere yönetime katılma imkânının tanınması, adaletli yönetimlerin de bir göstergesi sayılacaktır (Risale, 3). Müellif, Şah Abbas’dan nakledilen bir hikâye üzerinden, kamu görevlilerinin de görüş ve fikirlerinin alınması ve kamu yararına uygun olanların karar ve faaliyetlerinde uygulanması gerekliliğine işaret etmektedir: “(Devlet büyükleri ve bilginler)...sonra şah huzuruna gelip, düşüncelerini arz edince, ... şah ‘Hakikaten sözünüz hak ve doğrudur.’ diye rey ve fikirlerini beğendi” (Risale, 44).

Öte yandan müellifin, risalesinde “Enderun ve birun halkından saltanat işine kimse karışmamalıdır.” (Risale, 46) şeklindeki düşüncesine yer verdiğini de görmekteyiz. Onun bu düşüncesini, rüşvet almanın tamamen kaldırılması bağlamında Enderun ve birun halkının “kamu yararına uygun düşmeyecek” şekilde yürütme işine karışmalarının önlenmesi amacıyla ifade ettiği düşünülmektedir.

4.6. Koçi Bey Risaleleri'nde İhbar ve Şikâyetlerin Yönetimi

Kamu yönetiminde etik değerlerin korunmasında ve kamu ahlakının sürdürülebilirliğinin sağlanmasında önemli mekanizmalardan birisi de “ihbar ve şikâyet” mekanizmalarıdır. Koçi Bey, öncelikle yöneticilerin yönetilenlerin şikâyet ve ihbar bildirimlerine açık olması gerektiğini vurgulamakta, bu tür bildirimlerin öncelikle üst yönetici tarafından değerlendirilmesi ve tanımlanacak prosedür uyarınca ilgili kurum/birim/kişilere yönlendirilmesi gerektiğinin altını çizmektedir. İhbar veya

şikâyete konu davanın görülmesinde bildirim de bulunanın da hazır bulunması öngörülmektedir. Bu bağlamda ihbar ve şikâyet konuları geciktirilmeden ele alınmalı ve iddiaların gerçek olup olmadığı hakkında üst yöneticiye bilgi verilmelidir. Soruşturma ve inceleme sonucunda yönetilenlere “zulüm” (haksızlık) yaptığı anlaşılan görevliler için gerekli yaptırımlar uygulanmalıdır. Uygulanan yaptırımlar, diğer görevlilere de ibret olması için uygun şekilde duyurulmalıdır. O, yöneticilerin yönetilenlerin ihbar ve şikâyetlerini bizzat kendilerinin dinleyip çözüm bulmalarını ise daha adaletli bir yaklaşım olarak görmektedir. “Daha ziyâde adalet yapmak arzu buyurulursa bizzat reâyâyı önünüze getirüp, sorarsınız ki: “Şikâyetin nedir?” eğer derse, ...” (Risale, 114). Koçi Bey’e göre yöneticiler,

- Zulüm ve haksızlığa uğrayanların bunlara dair bildirimlerini rahatlıkla yapabilmeleri için yönetime erişim imkânlarını güçlendirmelidirler: “Huzurlarına girmek, engelsiz ve zahmetsiz olduğundan her zulüm gören, vasıtasız olarak hâlini arz etmekle, bu yüzden de nice hâllere vâkıf olurlardı” (Risale, 5);

24

- Halkın ihbar ve şikâyet bildirimlerini okuyup haberdar olmalıdırlar: “Benim devletlû hünkârım, arzuhal sundukları vakit, kapıcılar kethüdasına: “Al şu arzuhali” diye emredersiniz ... Saâdetle sarayınıza geldiğiniz vakit birer birer okursunuz.” (Risale, 110);

- Zaman zaman maiyetinde çalışan görevlilere, kamu hizmetine dair ihbar ve şikâyetlere önem verdiğini uygun bir dille hatırlatmalıdırlar: “Arada bir kerre ‘..., işler ne âlemedir? Zulüm var mıdır?’ diye sorun. Eğer ‘Güzeldir, zulüm yoktur’ derlerse ‘Sakın yalan söylemen. Yoksa haber alırım, hakkınızdan gelirim’ diye tenbih edersiniz.” (Risale, 81);

- Mevcut ihbar ve şikâyet konularını, kurumsal iş süreçlerini gözden geçirerek haksızlıklara yol açabilecek, bu anlamda şikâyet ve ihbar konusu olabilecek mahiyetteki risklerini tespit etmeli, uygun tedbirlerle yönetmelidirler (Risale, 25-26);

- Şikâyet ve ihbar yapılmadan da görevliler tarafından haksızlık/zulüm yapıp yapılmadığını, sebeplerini (birden fazla) yönetilene sorarak öğrenmelidirler. Güvenilir görevliler

aracılığıyla şikâyetin haklı olup olmadığı tespit edilip gereği yapılmalıdır (Risale, 115).

Kurumsal prosedürlerde haklı nedenlere dayalı ihbar ve şikâyetlerin yapılacağı üst kurum/birim/kişiler tanımlanmalıdır. Aksi halde böylesi bir hukuki boşluğun bulunması yönetilenlerin üzerinde haklarını arama konusunda “caydırıcı” etkiye yol açacaktır: “Velhâsıl zeâmet ve tımarın bu hâle gelmesine sebep, budur ki: Şimdi açılan zeâmet ve tımarları İstanbul’dan vezîr-i âzam vermektedir. Çünkü beylerbeyiler, ehliyetsiz kimselere verdikleri vakit, ehliyetli olanlar, divân-ı hümâyuna gelip, şikâyet ederlerdi. Fakat vezîr-i âzam olanlar, ehliyetsizlere verince hak sâhibi olanlar kime varıb, şikâyet eylesinler?” (Risale, 26).

Yönetilenlere karşı yapılan haksızlıklara dair bildirimlerin bir sonuca bağlanarak haklıya hakkının verilmesi kamu itibarını güçlendirerek kamu ahlakının korunmasına destek sağlamış olacaktır. Müellif, tımarı ehliyetsiz kimseye veren beylerbeyi ile ilgili yapılan haklı şikâyetin padişah tarafından neticeye bağlandığını ve beylerbeyine gerekli yaptırımla karşılık verildiğini anlatır (Risale, 10).

4.7. Koçi Bey Risaleleri'nde Hediye, Menfaat ve İkrâm Kabulüne Dair Yaklaşım

Kamu hizmetinin üretim ve sunumunda “kamu yararı”, “eşitlik” ve “tarafsızlık” gibi temel değerlerden uzaklaşılması “algısını” doğuracak hediye, menfaat ve ikramın kabul edilmesi, kamu ahlakının bozulması ve kamu itibarının zarar görmesi gibi sonuçlara yol açabilecektir. Koçi Bey, risalesinde yer verdiği hikâyeye örneği üzerinden kamu görevlilerine, karşılık bekleyerek verilecek hediyelerin kabul edilmemesi gerektiğini tavsiye etmektedir. Bahse konu hikâyede, devletten alacağını devlette “hediye” olarak kalmasını isteyen, ama aslında oğlu için menfaat talep eden kişinin teklifinin yönetici padişah tarafından reddedildiği anlatılır (Risale, 32). Kamu görevlileri, yönetilenlerin malına tamah etmemelidirler. Diğer bir tabirle, hediye, menfaat, ikram beklentisine girmemelidirler: “Bu âne kadar devlet vükelâsının aldıkları rüşvetten ve nice ehliyetsizleri malına tamah

ederek, yüksek mevkilere götürmelerinden pâdişâhım hazretlerine ne fayda oldu?" (Risale, 61).

"Hediye" ile ilgili ele alınması gereken diğer önemli bir husus da hiç şüphesiz "rüşvet" kavramıdır. Koçi Bey, "rüşveti", kamu yönetimlerinde yol açtığı ağır tahribat nedeniyle devleti yıkan, ona zarar veren bir kavram olarak ele almaktadır: "Böyle bir nâzik devletin rüşvet ile harab olması lâyük değildir. Zâlimlerin ve fesad ehlinin haklarından gelinmek gerek." (Risale, 38). Müellife göre rüşvet, toplumsal yozlaşmaya, kamu hazinesinde bozulmaya, adaletin izlerini kaldırmaya yol açan bir kavramdır: "Bu kadar karışıklık, fitne ve fesada, reâyânın ve memleketlerin harab olmasına, hâzinelerin ve malların azalmasına sebep, rüşvet şeytanı olmuştur. Dünya yüzünden rüşvet lâşesi kaldırılmazsa adâlet mümkün olmaz." (Risale, 46).

Risale, devletin bekasına zarar veren "rüşvetin" köklerinin kazınması için alınması ve uygulanması gereken tedbirlere sıkça değinmektedir. Öyle ki, risalede müellifin ele aldığı başlıklardan birisi de doğrudan "rüşvetin kaldırılmasının ne yüzden olacağı" ile alakalıdır (Risale, 46). Risale, yöneticilerin, kamu görevlilerinin rüşvet almamaları yönünde beklentilerini açıkça ifade etmeleri gerektiğini de tavsiye etmektedir: '...Rüşvet almaktan, kimsenin hatırını yıkmaktan kat'ıyyen çekinsinler' diye tenbih buyurasınız." (Risale, 84); "Şefâat ile veya rüşvet ile sakın kadılık vermeyesin." (Risale, 96) vb.

4.8. Koçi Bey Risaleleri'nde Menfaat Çatışmasının Yönetimi

Kamu hizmetlerinin yerine getirilmesinde kamu görevlisinin bireysel menfaatinin kamu yararına üstün geldiği durumları anlatmak için kullanılan "menfaat çatışması" kavramı, kamu yönetiminde etik değerlerin göz ardı edilmesine yol açmaktadır. Çalışmaya konu risalelerde, bireysel menfaatler için "kamu yararı" değerinin göz ardı edilmesi yerilmekte ve yol açtığı tahribata dair örnekler verilmektedir: "Onlardan sonra gelen vezirler, mecburen iç halkına uyup, havalara göre hareket edip, her ne isteseler reddetmez oldular. Devlet hâzinesini ziyana uğratıp, âlemi bu hale getirdiler." (Risale, 17); "Kazaskerler dahi az zamanda yersiz olarak azil olunmakla, işlerinde tamah sahibi ve haris olanlar,

bulunduğu mevki fırsat ve fırsatı nimet bilip, memuriyetlerin çoğunu rüşvet ile ehliyetlilere verir oldular.” (Risale, 21) vb.

Müellif, bireysel menfaati kamu menfaatine önceleyerek haksız kazanımlar elde edenlerin bu kazanımlarının meşru olmayacağını da bizlere hatırlatmaktadır. Örneğin, din ve devlete layık hizmet görmeyenlerin yalnızca yöneticiye yakınlıklarına istinaden devlet hazinesine ait olan gayrimenkulleri kendi mülkleri edinmeleri vb. hatalı davranışlarla elde ettikleri kazanımlar meşru değildir (Risale, 42).

4.9. Koçi Bey Risaleleri'nde Kamu Düzenini Sağlayıcı Kurumlar

Yönetilenlerin kamu etik değerlerine uygun davranmalarında yönetimlere destek veren, iç ve dış güvenliği, huzuru ve düzeni sağlayıcı kurumlar, toplumsal yaşamın bir ahenk içerisinde hukukun üstünlüğüne dayalı olarak sürdürülmesinde, mevzuatın etkin şekilde uygulatılmasında, hak ve hukukun korunması ve gözetilmesinde kilit öneme sahiptirler.

Koçi Bey, devlet yönetiminin iyileştirilmesi bağlamında yukarıda bahsedilen “adalet dairesinin” önemli unsurlarından olan “ordu” üzerinde de durmaktadır. O, dönemin asker ve ordu yapısındaki bozulma nedenlerini ele almakta ve çözüm önerileri sunmaktadır (Risale, 30-33, 58 vb.). Bu bağlamda, kamu düzenini sağlayıcı kurumlarda kurum mensuplarının işe alınmaları, yetiştirilmeleri, görevlendirilmeleri, yükseltilmeleri, özlük hakları gibi hususların belirli bir usule bağlanması ve öngörülecek usullere bağlı kalınması, bu kurumlarla ilgili kurumsal geçmişte mevcut olan iyi uygulamaların devam ettirilmesi gibi hususlar, müellifin güçlü bir devlet yönetimi açısından önerdiği tavsiyeler arasındadır: “Sen ki yeniçeri ağasısın, hatt-ı hümayunum ulaşınca yeniçeri ocağının işlerine güzel çalışsın. Disiplinlerine, terbiyelerine bakıp, kimseye bir akçe ulufe vermekten sakınsın...Asla arzularıma aykırı hareket etmesin.” (Risale, 86) vb.

4.10. Koçi Bey Risaleleri'nde Hazinesin Yönetimi

Müellif, yukarıda bahsedilen “adalet dairesinin” unsurları arasında yer alan “devlet hazinesi”nin yönetimine dair de yönetsel

tavsiyeler sunmaktadır. Bir devlet açısından kamu mali yönetiminin disiplin içerisinde ele alınması, kamu hizmetlerinin yerine getirilmesi, usulsüzlüklerin önlenmesi, iç ve dış tehlikelere karşı devletin güçlü olması gibi birçok açıdan önem taşımaktadır. Müellifin hazine yönetimi bağlamında tavsiye ettiği hususlardan bazıları aşağıda ifade edilmiştir: Devlet yöneticileri,

-Hazinenin yönetimi ile tam manasıyla ilgilenmelidirler (Risale, 5);

-Devletin gelir kaynaklarının, nelerden vergi alınıp alınmadığının ve bunun nedenlerinin farkında olmalıdırlar (Risale, 6);

-Devlet hazinesini zarara uğraticı politika, uygulama ve süreçlerin farkında olmalıdırlar (Risale, 41);

-Kamu kaynağını plan ve disiplin içerisinde yönetmelidirler (Risale, 28 ve 33);

-Devlet gelirlerini haksızlık yapılmaksızın tahsil etmelidirler (Risale, 49), gelir tahsilinde ve gider yapılmasında mevzuata uygun hareket etmelidirler (Risale, 100);

-Devletin (belirli zaman içerisindeki) gelir ve giderlerinin farkında olmalıdırlar (Risale, 103);

-Devletin borç ve alacaklarını takip etmelidirler (Risale, 112);

-Devlet giderini, tanımlanmış yazılı prosedüre göre yapmalıdırlar (Risale, 110) vb.

Sonuç

Devlet adabı ve cesur bir dille dönemin padişahlarına sunulan çalışmaya konu risaleler, “adaletli yönetim” anlayışındaki bozulmaların yol açtığı sorunları dile getirmekte, çözümü İslam inancının gereklerine ve Osmanlı Devletinin yükselişte olduğu dönemlerde izlenen iyi uygulamalara bağlı kalmakta olduğunu ifade etmektedir. Risalelerde, “adalet” başta olmak üzere bu değerlerin hayat geçirilmesine yönelik “doğruluk”, “çalışkanlık”, “liyakat”, “hukukun üstünlüğü” gibi birçok etik değere referanslar yapılarak, günümüz etik kodlarının düzenlenmesinde de istifade edilebilecek ödev ve sorumluluk örneklerine yer verilmektedir. Risaleler, “doğru davranışı” öğrenmeye yönelik çeşitli eğitim ve

öğrenme yöntemleri de sunmaktadır. Bilmemenin değil öğrenmemenin kınanacak bir durum olduğunu savunan müellif, devlet işlerinde “danışma”ya önem vermektedir. Yönetici olmanın “etik liderlik” rolünü de üstlenmek demek olduğuna işaret eden müellif, geçmiş iyi dönemlerden kıyasla bu rolün gereklerinin nasıl yerine getirilebileceğine dair izahlara da risalelerde yer vermektedir. Bu bağlamda risalelerin günümüz etik rehberlik gerekliliklerine karşılık gelebilecek unsurları içerdiğini söylemek mümkündür.

Risaleler, kamuda işe alımlarda liyakatin esas olmasının önemine değinmekte, devlet görevlilerinin kendilerini yetiştirme sorumluluklarına işaret etmektedir. “Doğru adamın doğru yerde görevlendirilmesi” ilkesine uygun yönetim politikası öneren risaleler, yöneticinin çalışandan beklentisini değer odaklı ifade etmesini de tavsiye etmektedir. Başarılı performansın takdir edilmesini öngören risaleler, buna uygun bir ücretlendirme politikasının gerekliliğine de işaret etmektedir. Risaleler, görevde yükselmelerde “liyakat” vb. değerlere önem verilmesi gerekliliğine vurgu yapmakta; hatalı davranışları önleyici, tespit edici ve yaptırıma bağlayıcı yaklaşım önerilerini de bizlere sunmaktadır. Bu noktada risalelerin günümüz etik yönetim gereklilikleri açısından çalışanlara yönelik değer odaklı yönetim yaklaşımları içerdiklerini söyleyebiliriz. Kamu yönetiminde etik davranışların sürdürülebilirliğini teşvik açısından gerekli izleme ve kontrol yaklaşımlarına da risalelerde yer verildiği anlaşılmaktadır. Örneğin, kurumsal süreçlerin gözden geçirilmesi, muhtemel tehlikelere karşı tedbirlerin alınması zorunluluğu, şeffaflık-hesap verebilirlik anlayışı, denetim ve yargıya duyulan ihtiyaç, “arzuhâle” dayalı başvurulara cevap verilmesi vb.

Çalışmaya konu risaleler, devlet yönetimindeki var olan sorunlara yaşanmış deneyim, tecrübe ve mevcut bilgi birikimi havuzundan yararlanarak çözüm önerileri sunmaktadır. Risaleler, yazdıkları dönemdeki yönetim şekilleri, kavramlar ve kurumlar günümüzde değişikliğe uğramış olmakla birlikte, günümüze ve dahi geleceğimize de hitap eden etik yönetim tavsiyeleri içermektedir. Bu nedenle, Koçi Bey Risaleleri gibi tarihi ve kültürel kaynaklarımıza dönüş yaparak onları hatırlamanın ve

onlardaki yönetim anlayışını kavramaya çalışmanın, kendimizi daha iyi tanıyarak daha güçlü ve emin adımlarla ilerlememize, kamu yönetimlerinde karşılaşılabilecek sorunları aşmamıza katkı sağlayacağını unutmamalıyız.

Kaynakça

Akün, Ömer Faruk (2002). “Koçi Bey”. *İslâm Ansiklopedisi*. C. 26. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. s. 143-148.

Barkan, Ömer Lütfi (1979). Timar. *İslâm Ansiklopedisi İslam Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugati*. C.12/1. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi. s. 286-333.

Cora, İhsan (2016). “Yönetim ve Organizasyon Bilimi Açısından Koçi Bey Risalelerinin Analizi: Tarihsel Bir Araştırma”. *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 29, s. 221-244.

<http://acikerisim.ticaret.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/11467/1420/M00680.pdf?sequence=1&isAllowed=y>, (Erişim Tarihi: 30.01.2021).

Demirkol, Murat (2018). “Ön Söz”. *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi* (Ed. Murat Demirkol). Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları. s. 9-17.

Dinçer, Ömer (2017). *Bilgi ve Hikmet Sahiplerinden Yönetim Dersleri*. İstanbul: Alfa.

Eryılmaz, Bilal (2010). *Kamu Yönetimi*. Ankara: Okutman Yayıncılık.

EUROSAT, TFAE (2017). Kamu Sektörü Organizasyonlarında Etiğin Denetimi. <http://www.eurosai-tfae.tcontas.pt/activities/Guidance/Activities/TFAE%20Guidelines%20to%20audit%20ethics/a-turkish-%20KAMU%20SEKT%3%96R%3%9C%20ORGAN%4%20BOZASYONLARINDA%20ET%4%B0%4%9E%4%B0%20DENET%4%B0%4%B0.pdf>, (Erişim Tarihi: 30.01.2021).

Gökçe, Ali Fuat (2010). "Osmanlı Klasik Döneminde İdari Reform Hareketleri: Koçi Bey Risalesi". *Yasama Dergisi*, S. 14, s. 59-78.

Odabaşı, Fatma (2013). "Koçi Bey Risalesi'nin Sosyolojik Analizi". *Toplum Bilimleri Dergisi*, C. 7, S. 14, s. 218-233.

<https://toplumbilimleri.com/?mod=tammetin&makaleadi=&makaleurl=c7fce680-63f2-4e18-a103-7e24496163fb12%20Fatma%20ODABASI.pdf&key=264>, (Erişim Tarihi: 30.01.2021).

OECD, Organisation for Economic Co-operation and Development. Public Sector Integrity (2005), Public Sector Integrity A Framework For Assessment. Paris: OECD Publishing.

OECD, Organisation for Economic Co-operation and Development, (2017). Recommendation Of The Council On Public Integrity. Paris: OECD Publishing.

<http://www.oecd.org/gov/ethics/OECD-Recommendation-Public-Integrity.pdf>, (Erişim Tarihi: 13.01.2021).

OECD, Organisation for Economic Co-operation and Development (2020). Public Integrity Handbook. <https://www.oecd-ilibrary.org/sites/ac8ed8e8-en/index.html?itemId=/content/publication/ac8ed8e8-en>, (Erişim Tarihi: 30.01.2021).

Risale (1993). *Koçi Bey Risalesi*. (Sad. Zuhuri Danışman). İstanbul: MEB Yayınları.

Sarıcaoğlu, Fikret (2009). "Sır Kâtibi". *İslâm Ansiklopedisi*. C.37. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. s. 117-118.

Süllü, Zübeyde (2017). "Siyasal İletişim Açısından Tarihi Metinler Olarak Selçuklu ve Osmanlı Dönemi Siyasetnameleri: Nizam'ül Mülk'ün Siyasetnamesi ve Koçi Bey Risalesi Bağlamında Siyasal İletişimin Tarihsel Kökenleri". *İNİF E-Dergi*, C. 2, S. 1, s. 47-62.

Temel, Recep - Nurcan Çelebi (2017). “Koçi Bey Risalelerinin Mali Tarih Açısından Analizi”. 30. *Türkiye Maliye Sempozyumu Bildiri Kitabı*. Nazilli. s. 415-451.

http://www.maliyesempozyumu.org/wp-content/uploads/2016/11/Maliye_Sempozyumu_30.pdf,
(Erişim Tarihi: 30.01.2021)

Türer, Celal (2020). “Felsefeye Giriş”. *Felsefe Tarihi* (Ed. Celal Türer). Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları. s.19-51.

Ünal, Mehmet Ali (2005). “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Türk Devlet ve Siyaset Geleneğinde Değişim Problemi”. *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, C. 1, S. 4, s. 145-158.

Odabaşı, Fatma (2021). "Kime/Neye, Niçin ve Nasıl İtaat Ediyorlar? Gençlerin İtaat Algısı ve Din Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma". *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD)*. S. 9, s. 33-82.

KİME/NEYE, NİÇİN VE NASIL İTAAT EDİYORLAR? GENÇLERİN İTAAT ALGISI VE DİN ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR ARAŞTIRMA **TO WHOM/ WHAT, WHY AND HOW DO THEY OBEY? A SOCIOLOGICAL RESEARCH ON YOUTH PERCEPTION OF OBEDIENCE AND RELIGION**

Dr. Öğr. Üyesi Fatma ODABAŞI*
Marmara Üniversitesi
fatmaodabasi@hotmail.com

Öz

Türkiye gibi yoğun genç nüfusa sahip ülkelerde, gençlik çalışmaları ayrı bir önem arz eder. Bu kesimi çeşitli yönleriyle tanımak ve anlamak daha isabetli gençlik politikaları oluşturmak açısından elzemdir. Toplumsal hayatın devamı ve düzeni mevcut sosyo-kültürel normlara ve satandartlaşmış davranış kalıplarına uymakla mümkündür. İtaat, sosyal hayatın aile, eğitim, hukuk, siyaset ve din gibi kurumlarında etkili olan bir olgudur. İnsanlık tarihi boyunca, hayırlı bir evlat, başarılı bir öğrenci, üretken bir memur ve iyi bir vatandaş olmak, itaatkâr olmakla ilişkilendirilmiştir. Toplumumuzun kültürel ve geleneksel kodları da böyledir. Tarihi tecrübemiz, itaatin erdem sayılıp ödüllendirildiği, itaatsizliğin ise erdemsizlik addedilip cezalandırıldığına işaret eder. Sosyal genetiğin itaati tasvip eden yaklaşımı ile modernitenin bireysellik, özgürlük ve rasyonelliği teşvik eden çağruları arasındaki gençler nasıl bir itaat algısına sahipler? Neye/kime, niçin ve nasıl itaat ediyorlar? Tüm bunlarda dinin etkisi nedir? Araştırma esnasında bu sorulara cevap bulmaya çalıştık.

* ORCID: orcid.org/0000-0001-5409-8670

Araştırmanın ana parametreleri olan din ve itaat, teorik ve uygulamalı olmak üzere iki yaklaşımla sunulmuştur. Teorik kısımda belge tarama tekniği, uygulamalı kısımda ise tasvir metodu tekniklerinden mülakat tekniği kullanılmıştır. Teorik çerçeve, itaat olgusuyla ilgili kavramsal ve kuramsal bilgileri içermektedir. Din bağımsız değişken olarak kurgulandığından, bu açılardan ele alınmamıştır. Uygulamalı kısımda ise, İstanbul'daki devlet ve vakıf üniversitelerinin farklı bölümlerinde okuyan gençlerin, hem dinle ilgili tutum ve davranışları, hem de itaat algıları araştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Din, İtaat, Gençlik, Gençlik ve Din.

Abstract

In countries with an intense young population like Turkey, researches on youth have distinctive importance. It is essential to know and understand this segment of society from its various aspects in order to create more accurate youth policies. The continuation and order of social life is possible only by complying with the existing sociocultural norms and standardized behavior patterns. Obedience, as a phenomenon, is effective in institutions of social life such as family, education, law, politics, and religion. Throughout human history, being a dutiful child, a successful student, a productive civil servant, and a good citizen have been associated with being obedient. The cultural and traditional codes of our society are structured like this. Our historical experience indicates that obedience is considered virtue and rewarded; whereas, disobedience is considered vice and punished. Under these circumstances, between the approach of social genetics that approves obedience and modernity's approach that encourages individuality, freedom, and rationality, what perception of obedience do young people have? To what/whom, why, and how do they obey? What role does religion play in all this? In this research, we tried to search for and provide answers to these questions.

As the two main parameters of this study, religion and obedience are presented in two approaches: the theoretical and applied methods. Documentation technique has been used in the theoretical part, and the interview technique, as one of the description methods, has been used in the applied part. The theoretical framework includes conceptual and theoretical information on the phenomenon of obedience. Since religion is constructed as an independent variable, it has not been addressed in these respects. In the applied part, both the attitudes and behaviors related to religion and the perceptions of obedience of the young people, who are studying in different departments of

state and foundation universities in Istanbul, have been investigated.

Keywords: Sociology of Religion, Religion, Obedience, Youth, Youth and Religion.

Giriş

Bu çalışma, gençlerin itaat algıları ve bunun dinle ilişkisi üzerine kurgulanmıştır. Araştırmanın temel sorusu, “Gençlerin dini tutum ve davranışlarıyla itaat algıları arasında bir ilişki var mıdır?” sorusudur. Bunu cevaplayabilmek için şu alt başlıkların da bilinmesi gerekir: Gençlerin inanç, ibadet ve sosyal hayat boyutlarında din algıları; itaat kavramından ne anladıkları; kime/neye, niçin ve nasıl itaat ettikleri ve itaat edip etmemelerinde dinin etkisi. Bu genel çerçevesiyle çalışmanın hem gençlik hem de dini hayat araştırmalarına katkı sağlaması hedeflenmiştir.¹

Nitel araştırma deseniyle oluşturulan makale iki ana bölümden oluşmaktadır. Dokümantasyon metodu kullanılan birinci bölüm, itaat kavramsal ve teorik çerçevesini muhtevirdir. Burada itaatle ilgili genel bazı bilgiler verilmiş, konu alandan gelen veriler üzerinden sonraki bölümde detaylandırılmıştır. Tasvir metodundan istifade ile hazırlanan ikinci bölümde ise uygulamalı araştırmanın bulguları ile bunlara ait analiz ve değerlendirmeler sunulmuştur. Araştırma, çalışmada benimsenen teorik tanım ve yaklaşımlar ışığında, yapıldığı zaman ve görüşmelere katılan örneklem grubuyla sınırlıdır.

1. Kavramsal ve Teorik Çerçeve

Araştırmanın temel parametreleri itaat ve dindir. Din, itaate etkisi bağlamında düşünüldüğü için kavramsal ve teorik

¹ Bu makale, “Gençlerde Otoriteye İtaat ve Din” başlığıyla planlanmış, alan araştırması da buna göre yapılmıştır. Ancak elde edilen veriler, araştırmayı bir makaleye sığdırmanın mümkün olamayacağını göstermiştir. Bunun üzerine konu görüşme sorularının formatına da uygun olarak “otorite” ve “itaat” başlıklarına ayrılmış ve otoriteyle ilgili olanı tarafımızca yazılarak yayınlanmıştır Bkz. Fatma Odabaşı, “Üniversite Gençliğinin Otorite Algısı ve Din”, *İlahiyat Akademi Dergisi*, 12, (2020), 183-215). Gençlerin din algılarıyla ilgili olarak iki makalede de aynı veriler kullanılmıştır.

çerçeve ele alınması gerekli görülmemiştir. Bu bölümde itaatle ilgili genel kavramsal ve teorik tartışmalar sunulmuş, konu alandan gelen veriler eşliğinde, ikinci bölümde detaylandırılmıştır.

1.1. İtaat

S. Millgram itaati, “bireysel anlamı politik amaca bağlayan psikolojik bir mekanizma, kişileri otorite sistemiyle karan ruhsal bir çimento” (Milgram: E.T. 18.02.2021) şeklinde tanımlarken kavramın, bireyden devlete uzanan çizgide, tüm katmanlarıyla toplumsal hayatı ve sosyo-kültürel yapıyı anlamadaki önemine işaret etmektedir. Bireysel ve toplumsal tabanı geniş olan bu kavram, psikolojiden sosyolojiye, hukuktan siyasete, ahlâktan teolojiye ve her birinin kesişme alanlarında yer alan birçok bilim dalının inceleme alanına girmektedir.

Türkçe sözlüklerde çoğunlukla, “söz dinleme, boyun eğme, emre uyma, buyruğa uyma, alınan emre göre hareket etme, birisine tabi olma” (Ayverdi, 2005: 1491; Hançerlioğlu, 1984: 213) gibi anlamlara gelmektedir. Bazı çalışmalarda, Arapça kökenli olan bu kelimenin, İslâm kaynaklarındaki kullanımından da hareketle; “*isteyerek boyun eğmek, gönüllü olarak uymak, isteyerek yapmak, izlemek, hoşlanmak, görüşüne katılmak, uygun görmek, kabul etmek, onaylamak, teşvik etmek, kolaylaştırmak, cesaretlendirmek, farz olmayanı üstlenmek, iyilik ve hayır işlemek, ibadet yapmak, gönülden iyilik yapmak ve güç yetirmek*” şeklinde, daha kapsamlı tanımlanmıştır. Ayrıca, Türkçe’ye aktarılırken bir anlam daralması ve kayması oluştuğuna dikkat çekilerek sadece “*boyun eğmek, söz dinlemek, emre göre davranmak*” anlamlarında kullanılarak “*isteyerek boyun eğmek, gönüllü olarak uymak, isteyerek yapmak*” gibi anlamlarının dikkate alınmadığı vurgulanmıştır (İbn Manzur, 1993: C. 8, 219; Akdemir, 2013: 25-30).

Sözlük anlamlarından yola çıkarak itaat kavramını, emir verme yetkisine sahip olan ya da birtakım nitelikleri sebebiyle üstün kimsenin emirlerine boyun eğme, rıza gösterme, tabi olma, âmirin talepleri ve yönlendirmeleri doğrultusunda davranma şeklinde tanımlayabiliriz. Bu noktada akıllara, itaatın bireyin hürriyet ve iradesini yok sayan bir hüviyette olup olmadığıyla ilgili sorular gelmektedir. Cevaplar, itaatın geniş anlamında var olan , “gönüllü razı olma, gönüllü boyun eğme” mânâlarına işaret ederek onun

bireyin aklını, iradesini ve seçimlerini yok sayan bir davranış olmadığına dikkat çekmektedir (Özkan ve Polat, 2016: 140). Şu halde, tanımların birçoğunda, bireyin kişiliğini yok edici/silikleştirici bir vurgu görülse de geniş tanımından hareketle, itaatın körü körüne bir boyun eğişi değil de insan akıl ve hürriyetinin de devrede olduğu bir tercihi içerdiği söylenebilir.

Weber’ci bakış açısıyla ele alındığında meşruiyetin bir parçası olarak görülen itaat, farklı yaklaşımlarda “*toplumsal etkileşimin, geleneksel otoritenin kullanılmasını gerektiren durumlarda ortaya çıkan biçimi*” şeklinde ele alınmıştır. Sosyal bir olgu olarak itaat, düzenin meşru olduğunu iddia edenlerle bu meşruiyeti kabul edenler arasında gerçekleşen bir ilişkidir. Kavramda hem meşru olduğunu ileri sürenlere hem de o düzene meşruiyet atfedene gönderme vardır. Howard Newby (The Deferential Worker, 1977), bu çift yönlülüğe işaret etmek için itaati, üstün olanın “*yukarıdan tanımladığı, değerlendirdiği ve yönettiği*” bir süreç kadar “*aşağıdan yorumlanan, geçerliliği ölçülen ve kendi çıkarları için kullanılan*” bir süreç olarak da tasvir etmesine yardımcı olan “itaatkar diyalektik” tabirini kullanır (Marshall, 1999: 368).

Erich Fromm, itaati içe dönük ve dışa dönük itaat olarak iki başlıkta ele alır. İnsanın kendi aklına ya da inancına boyun eğmesini içe dönük itaat olarak adlandırır. Aslında bu boyun eğiştten çok onaylamadır. Başka bir insana, bir kuruma veya bir güce boyun eğmeyi ise dışa dönük itaat olarak kabul eder. Yani dışa dönük itaat, insanın kendi egemenliğinden vazgeçerek başka bir gücün irade ve yargılamasını kabullenmesidir. Fromm, bu izahları yaparken “vicdan” ve “otorite” kavramlarına da müracaat eder ve bunları da ikili bir tasnifle açıklar. Birincisi, hoşnut etmek isteyip hoşnut edememekten korktuğumuz yetkinin iç sesi olan “otoriter vicdan”dır. İkincisi ise dışsal ödüllendirmelerden ve onaylamalardan bağımsız, bizi kendimize ve insanlığımıza dönmeye çağıran “insani vicdan”dır. Otoriter vicdan içselleştirilmiş olsa bile kişinin dışındaki bir güce itaat eder. Otoriter vicdana itaat, dış güçlere ve düşüncelere yönelik tüm itaatler gibi var olma ve kendini yargılama yetisi olan “insani vicdanı” zayıflatma eğilimindedir (Fromm, 1987: 10-11). Fromm bu ayrımı yaparken tercihini, gönüllü itaatın olduğu “insani”

vicdandan yana yapmakta, ancak bunun bile kendini bütünüyle başkasına teslim edecek boyutta olmaması gerektiğine dikkat çekmektedir.

Kendi benliğini hiçe sayacak derecede bir itaatin, dikta rejimlerin ortaya çıkışına zemin hazırladığına dair tespitler vardır. Diktatör gücünü, tabiatüstü fizik kuvvetine sahip olması ya da emir ve buyruklarının anlamından değil, çevresinde her türlü arzu ve buyruğunu vazife şuuruyla yapacak insanların bulunmasından alır. Bu insanların kendi kişiliklerinden, öz benliklerini terk edip kendilerini bütünüyle zihnen ve bedenen diktatöre adanmışlardır. Artık onlar diktatörün kendi amaçlarına ulaşmak için kullandığı araç konumundadırlar. Diktatöre ne kadar yakın olurlarsa kendilerini o derece değerli addederler. Yakınlıkları için temel ölçütleri, diktatörlerin emir ve buyruklarını hakkıyla, kusursuz ve tam olarak yerine getirmeleridir. Diktatör çoğunlukla tek kişi iken benliklerinden vazgeçmiş köleler oldukça fazladır. Bu tür gönüllü köleler oldukça dikta rejimleri de devam edecektir. Bunlardan kurtulmak diktatörü ya da rejimi ortadan kaldırmakla değil, kişilikleri güçlü, yaptıklarının farkında/ bilincinde olan ve eylemlerinin sorumluluğunu alacak bireyler yetiştirmekle mümkün olacaktır. Bu tip bireylerin yetişebilmesi ise özgür kültürel ortamın oluşmasına bağlıdır. Özgürlüklerin sınırlandırıldığı muhitlerde bilinci gelişmiş bireylerin yetişmesi neredeyse imkansızdır (Ceylan, 2008: 543-546). Bu ortamlarda ancak itaat bağımlısı kullar yetişebilir.

Modern devlet düşüncesi kişilerin hâkimiyeti altında değil, kuralların ve manevi güçlerin tahakkümü altında yaşanacağı esasına dayanır. İnsan, bu güçlere manevi doğası gereği, gönüllü olarak itaat eder. Modern düşünce mensupları bu gönüllü itaati, kendini onaylama olarak görürken modernite eleştirmeleri bir yabancılaşma olarak kabul ederler (Çınar, 2006: 240). İtaatin toplumsal nedenleri hususunda, toplumdaki düzen ve birliğin korunması ve geleceğin güvence altına alınması bağlamında özellikle de siyasal iktidara itaatin gerekliliği meselesinin daima ön planda tutulduğu görülür.

1.2. Teorik Tartışmalar

İtaatle ilgili literatür incelendiğinde, çalışmaların iki ana başlıkta yoğunlaştığı görülmektedir. Birincisi sosyal etki ve uyma davranışının izahında üzerinde durulan Muzaffer Şerif, Asch ve Stanley Millgram'ın sosyal psikoloji temelli deneyleri, ikincisi ise örgütsel davranışın incelenmesinde ele alınan yetkeci/otoriteriyen kişilik tipolojileri ve bunlara yönelik ölçek geliştirme çalışmalarıdır.

1.2.1. Sosyal Psikoloji Temelli Deneyler

Sosyal psikoloji, bireysel farklılıklardan çok benzer davranışları ele alır ve bunların sebepleri üzerinde durur. Temel konularından biri de uyma davranışdır. Sosyal etki sonucu oluşan gruba uyma davranışı, kişilerin benzerliğini ve dolayısıyla sosyal davranış düzenliliğini meydana getirir. Bu durum da sosyal etkileşimin çatışmasız bir süreçte ve ahenkli bir şekilde gerçekleşmesini sağlar (Kağıtçıbaşı, 1985: 52). Araştırmalar, grup içinde yaşayan ferdin zamanla, kendi duygu, düşünce ve davranışlarını grup üyelerininkine uydurduğunu ortaya koymuştur. Öyle ki doğru bildiği bir şey, grup tarafından yanlış kabul ediliyorsa ya da yanlış bildiği grupça doğrulanıyorsa bile kişi, kendi düşüncelerinden vazgeçerek grup düşüncesine uyum gösterir ve buna göre davranır. Bu vazgeçiş ve davranış değiştirmede, diğerlerinin fiziksel varlığının etkisinin yanında, toplumsal norm ve beklentilerin birey üzerindeki baskısının da rolü olabilir. Zorbaca davranışlar, alay, tenkit ve reddedilme grup baskısının en bilinen tezahürleridir. Kişi, gruba ters düşmemek ve kendinden beklenen role uygun davranmak için çoğu kez diğerlerine uymayı seçer (Kağıtçıbaşı, 1984: 68; Yıldız, 2016: 44).

Uyma ve itaat davranışlarının nasıl gerçekleştiğini anlayabilmek için çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Bunlar arasında, Muzaffer Şerif'in "Grup Normunun Oluşması Deneyi", Solomon Asch'in "Uyma Deneyi" ve Stanley Milgram'ın "İtaat Deneyi" sosyal etki çalışmalarına sağladıkları katkı nedeniyle özel bir öneme sahiptir. Kronolojik sırayı da esas alarak Şerif'in Asch'a, Asch'in de Milgrama'a esin kaynağı olduğu söylenebilir. Sosyal etki, uyma ve itaatin gündeme gelmesinde, özellikle de Milgram'ın deneyine

etkisi bağlamında, tarihî arka planın ilham vericiliğine de değinmek gerekir. 20. yüzyıl, iki dünya savaşının yaşandığı, İtalya, Almanya, Rusya, Çin, Vietnam, Ruanda, Afganistan, Irak, Saraybosna ve Gazze gibi dünyanın farklı bölgelerinde, irili ufaklı bir dolu savaş ve katliama sahne olduğu ve milyonlarca insanın öldüğü, yaralandığı veya sakat kaldığı bir asır olmuştur. Tüm bunlar sadece birkaç hastalıklı zihnin ürünü olarak ortaya çıkmamış, birileri onlara itaat ederek suç ortaklığı yapmıştır. Sosyal bilimciler, insanın hangi sebeplerle itaat ettiğini, özellikle de başkalarına zarar verme, onları yok etme pahasına birilerine nasıl boyun eğdiğini anlamaya çalışmıştır (Asch: E.T. 19.02.2021; Diş, 2017: 181).

Bu çalışmalardan ilki, M. Şerif'in 1935 yılında yaptığı, sosyal norm oluşumunun uyma davranışı üzerindeki etkisini gösteren "otoknetik etki deneyi"dir. Şerif, grubun temel istek ve gayelerine, başka gruplarla kurduğu münasebetlere ve diğer bazı grup şartlarına göre, önemli kabul ettiği hususlarda norm oluşturduğuna ve bu normların özellikle belirsizlik durumlarında bireyin karar verme ve davranışını yönlendirme sürecinde etkili olduğuna inanır. Bu düşüncesini laboratuvar ortamında test etmek üzere otokinetik etki adı verilen algı yanılışmasından istifade eder. Bu, hiç ışık girmeyen, bütünüyle karartılmış bir odada hareketsiz/sabit ve küçük bir ışığın sanki hareket ediyormuş gibi görünmesidir. Deneyde, katılımcılara gerçekte olmayan bu hareket için "bu ışığın hangi yöne doğru ne kadar hareket ettiğini" söylemeleri istenmiştir. Önce tek tek odaya alınan katılımcılar kendilerine has cevaplar vermişlerdir. Daha sonra ikili-üçlü gruplar halinde içeri alınmışlar ve aynı sorular tekrar sorulmuştur. İlk girişlerinde çok farklı tahminlerde bulunan katılımcılar, sonraki denemelerde birbirine daha çok benzeyen cevaplar vermişlerdir. Sonunda ise, odada bulunan tüm deneklerin üzerinde anlaştıkları bir standart geliştirdikleri görülmüştür. Öncesinde tekken kendi standardını oluşturan denekler, sonrasında topluluğun oluşturduğu standardı kabul etmiş, oluşturulan ve kullanılan bu normlara uyma davranışı göstermişlerdir (Şerif, 1996: 248-266).

Başka bir çalışma, Solomon E. Asch'in "Uyma Deneyi" dir. Asch, 1955 yılında, insanın düşünme, karar verme ve eyleme geçme süreçlerinde, çevresindekilerin etkilerini ortaya koymak amacıyla bazı deneyler yapmıştır. Katılımcılara birinde tek, diğerinde birbirinden farklı uzunluklarda çizilmiş üç çizginin bulunduğu iki farklı kart gösterilerek tek çizginin bulunduğu karttaki çizgiyi, diğer karttaki çizgilerle uzunluğu bakımından mukayese etmeleri istenmiştir. Katılımcılara, fiziksel gerçeklik tasarlanmış halde sunulmasına ve gösterilen iki çizgiden uzun ve kısa olan çok açık bir şekilde belli olmasına rağmen, %31,8'i, gruba ters düşmemek için grubun söylediği cevabı tekrar etmiş, yanlış da olsa grubun verdiği cevaplara katılmışlardır. Daha sonra, kendilerine bunun sebebi sorulduğunda, bir kısmı cevabın yanlış olduğunu bilmelerine rağmen gruptan dışlanmamak, ayıplanmamak gibi nedenlerle gruba uyduklarını belirtmişlerdir. Diğer bir kısmı ise grubun doğru cevabı verdiğine inanarak kendi kararlarından şüpheye düştüklerini ve onların cevabını seçtiklerini belirtmişlerdir (Asch, 1955: 31-35). Uyma davranışını etkileyen çeşitli faktörler vardır. Bunlar; ortamsal, kişisel ve kültürel olmak üzere üç başlıkta toplanabilir. Grubun büyüklüğü ve sözbirliği, mevkii ve saygınlık, yüz yüze olma, azınlığın etkisi ve gruba bağlılık ortamsal faktörlerdendir. Benliğin etkisi, birey olma ihtiyacı, cinsiyet ve uyum kişisel; toplulukçu ve bireyci toplum olma ise kültürel faktörlerdir (Kağıtçıbaşı, 1984: 56-58).

Sosyal etki, uyma ve itaat şeklinde ortaya çıkmaktadır. Yukarıdaki iki deney daha çok grubun birey üzerindeki etkisi ve uymayla ilgiliyken Stanley Milgram'ın deneyi doğrudan itaat üzerinedir. Asch'in asistanı olan Stanley Milgram, 1963'te gerçekleştirmeye başladığı deneyleriyle, Nazi deneyiminden hareket ederek insanların neden ve nasıl itaat ettiği sorularına cevap bulmaya çalışmış ve durumsal uyma davranışını ölçmeyi hedeflemiştir. Otoritenin doğası, sosyal ve kültürel yönleri hakkında da önemli bilgiler sunan bu deneyler, Milgram tarafından bir tiyatro oyunu gibi her detayı düşünülerek kurgulanmıştır. Deneyde oyuncu olmayan ve kurgunun bir parçası olmayan tek kişi denektir. Denekler, gazete ilanlarıyla bulunan 20-50 yaş arasındaki 40 erkektir. Kendilerine öğrenme ve ceza

ilişkisiyle ilgili bir deneye katılacakları söylenir. Ceza, elektrik şokudur. Denek öğretmen olacaktır ve sorduğu sorulara doğru cevap veremeyen öğrencilere şiddeti gittikçe artan elektrik şokları uygulayacaktır. Deneyin odağında, deneklerin araştırmacının emirleriyle yanlış cevap verenlere ne kadar elektrik şoku vermeye razı oldukları yer alır. Deneklerin bazıları, verilen emirlere tamamen uyararak kurbanına en yüksek derecedeki elektrik şokunu vermişlerdir. Bazıları ise, bir noktadan sonra, “deneyin öznesi” olma rolünü kabul etmeyerek bir birey olduklarını vurgulamış ve şok vermeği reddetmişlerdir. Deneğin araştırmacının emirlerine uyduğu kısım “itaat”, kırılma noktası ise “itaatsizlik” davranışıdır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi her yönüyle kurgusal olan bu deneyde, denek verdiği şok olduğunu zannetmekte, gerçekte ise işbirlikçiler olan öğrencilere hiçbir şekilde elektrik şoku verilmemektedir. Deney sonucunda 40 denekten 26’sı, vicdanlarıyla çatışma yaşamalarına rağmen en yüksek volt olan 450’ye kadar çıkmışlardır. Hiçbir deneğin 300 voltta önce durmadığı, 5 katılımcının 300 voltta, 4’ünün ise 315 voltta şoku kestiği tespit edilmiştir. Öğrencilerin cevap vermeyi reddetmesi üzerine 14 denek deneyi durdurmuştur. Bu kadar kişi, vicdanlarıyla çelişmesine ve karşısındakinin eza görmesine rağmen neden şok vermeye devam etmiştir? Emirlere hangi sebeple itaat etmiştir? Milgram’ın gözlemlerine göre, bazı denekler ortamdaki kaçıp kurtulmak istemelerine rağmen, bunu gerçekleştirecek cesaret ve kararlılığı gösterememişlerdir. Onları orada tutan şey ne olmuştur? Devam etmelerine kibarlıkları, verdikleri sözü tutmamak ve vazgeçmiş olmaktan duyulacak gariplik hissi gibi bazı tutucu iç faktörler sebep olmuş olabilir. İlâveten, insanların çocukluklarından itibaren, otoritelere/emirlere uymaları gerektiği tavsiye ve telkinleriyle büyüdükleri söylenebilir. Katılımcılara deneye katılmaları karşılığında bir ücret belirlenmiş ve ücretleri laboratuvara gelir gelmez, deneye girmeleri şartı olmadan peşinen ödenmiştir. Bu sebeple, maddi beklenti devamlarına sebep teşkil etmemiştir. Milgram, belki de insanların bu kadar kolay itaat edebilmesini kabullenemediği için deneyi senaryosunda değişiklikler yaparak

defalarca yinelemiştir (Milgram: E.T. 19.02.202; Yükselbaba, 2017: 233-238).

Deneyin en çarpıcı sonucu, itaatin bireylerde köklü bir eğilim olmasıdır. Deneyler sonucunda, itaat edenlerin oranı beklenenin çok üzerinde çıkmıştır. Kişileri itaate sevk eden iç dinamikleriyle ilgili özellikleri mi yoksa çevresel ve toplumsal unsurlar mıdır? Milgram her ikisinin birlikte ele alınması gerektiği düşüncesindedir (Milgram, 1965: 57-76). Milgram deneyin sonuçlarından duyduğu üzüntüyü şöyle dile getirir:

“İnsan doğasının – ya da daha doğrusu Amerikan demokratik toplumunun ürettiği kişilik yapısı- türünün zalimliğinden ve kötü niyetli yetkeden soyutlanması olanaksızdır. Hatırı sayılır oranda insan, davranışın içeriğinden bağımsız olarak ve bilincin kısıtlaması olmaksızın meşru bir otoriteden gelen emir olduğu sürece, söylenen şeyi yapar.” (Milgram, 1965: 75).

Toplumsal hayatın devamı ve düzeni büyük ölçüde, üyelerin sosyalleşme süreçlerinde öğrendikleri standartlaşmış davranış kalıplarına ve sosyo-kültürel normlara uymalarına bağlıdır. Uyma davranışı, bir güç ya da kontrole bağlı olarak meydana geliyorsa bu itaattir. Burada daha çok grubun rızasını kazanmak ya da cezalandırılma, dışlanma gibi yaptırımlardan korunmak için uyma vardır. Sosyal uyma davranışı, özdeşleşme süreci sonunda da ortaya çıkabilir. Bu durumda kişi, birisinin ya da bir grubun fikrine ona benzeyebilmek için uyar. Uyulmanın bir cazibesi söz konusudur. Bu cazibe devam ettiği müddetçe uyma da devam eder. Ancak çekicilik biterse uyma davranışı da ortadan kalkacaktır. Uyma davranışı benimseme şeklinde de ortaya çıkabilir. Kendine mal etme de diyebileceğimiz bu süreçte, kişi bir kurala ya da görüşe, onun doğruluğuna inandığı için benimseyerek uyar. İtaat, başkaları tarafından kabul edilmek, ödüllendirilmek veya cezalandırılmamak; özdeşleşme, değer verilen kişi ya da gruba benzemek; benimseme ise gerçeği anlamak ve uygulamak şeklinde kişiye fayda sağlar (Kağıtçıbaşı, 1984: 69-71). İtaat, özdeşleşme ve benimseme ilk defa Herbert Kelman tarafından sosyal etki ve tutum değiştirmenin süreçleri olarak sınıflandırılmıştır (Kelman: E.T. 09.03.2021). Aralarında bilinç açısından bir derecelendirme yapmak gerekirse itaat, çok az bilinçli uyma; özdeşleşme, az bilinçli uyma; benimseme ise bilinçli

uyuma olarak kabul edilebilir (Eyüboğlu ve Usta, 2019: 353). Uyuma davranışında hangi sosyal etkinin olduğu, kişinin onu algılayış biçimiyle ilgilidir. Birey, sosyal etkiyi bilgi verici olarak algılayorsa enformatik/bilgisel etki; zorlayıcı ve kuralsal algılayorsa o zaman da normatif etki devrededir (Kağıtçıbaşı, 1984: 371).

Milgram deneyinin diğer önemli bir sonucu, Milgram'ın geliştirdiği "Araçlaşma Kuramı"dır. Birey amaç ve ahlâk tartışmasını emri verene/otoriteye bırakarak kendini, bu emre itaat eden konumunda araçlaştırır. Bu, aynı zamanda yaptığı işten kendini sorumlu tutmaması anlamına da gelir. Milgram'a göre;

"İtaatin özü, bir insanın kendisini başka bir insanın isteklerini gerçekleştiren bir araç olarak görmesi, böylece kendi davranışlarından kendisini sorumlu hissetmemesidir. Kişinin bakış açısındaki bu kritik kayma gerçekleştiği zaman, itaatin tüm öznitelikleri bunu izler." Sorumluluğun yeri değiştirilerek, eylemleri gerçekleştirenler sorumluluğun emirleri veren otoritede olduğunu düşünürler. Böylece araçsal rollerini küçümseyerek ya da karartarak, eylemleri için kişisel sorumluluk hissetmezler ve eylemlere yönelik tepkilerin onlara yönelmesinden de kurtulduklarını sanırlar" (Yükselbaba, 2017: 244-245).

44

İtaatle uyuma yakın anlamlarına rağmen birbirinden farklı olgulardır. Yukarıda bahsettiğimiz Asch'in deneyinde, katılımcılar gruba uyum göstermişler, kendi kararlarının doğru olduğunu bilseler de birtakım gerekçelerle grubunkine uymuşlardır. Milgram'ın deneyinde ise deneye iştirak edenler, verilen emre itaat etmişlerdir. İkisi farklı şeyler olmakla birlikte her ikisinde de insiyatif, harici bir unsura bırakılmıştır. Milgram ikisi arasındaki farkları şöyle sıralar:

"İtaat kişinin kendi üstünün kendi davranışını belirlemeye yetkili olduğunu düşündüğü hiyerarşik bir yapılanmada ortaya çıkar. Uyum eşit statüdeki kişilerin davranışını düzenler. Uyuma davranışı taklit etmedir ve kişinin grup arkadaşlarının davranışını benimsemesiyle davranışta homojenliğe götürür. İtaat taklit içermeyen uyumdur. Asker, kendine verilen emri taklit etmez, yerine getirir. İtaatte, eylem talimatı açıktır anlaşılırdır ve bir emir halindedir. Uyumda, gruba uyuma gerekliliği, ima edilir ve çoğu kez üstü örtük bir şekildedir. İkisi arasındaki en bariz fark, kişilerin davranışlarını açıklama tarzında görülür. Denekler uyuma davranışı gösterdiklerini inkâr ederlerken itaati davranışlarının açıklaması olarak sahiplenirler" (Milgram, 2015: 45-61).

1.2.2. Örgütsel Davranışa Yönelik Çalışmalar

İtaat ve boyun eğmeye ilgi, 1940'lı yıllarda Alman ve İtalyan faşist yaklaşımları ve yetkeci ideolojiye yönelik çalışmalarla başlamış, genel olarak ön yargıları özel olarak da toplumsal ayrımcılık ve antisemitizm konusundaki bireysel ve toplumsal saikleri anlamak için yapılan araştırmalarla devam etmiş ve II. Dünya Savaşı'ndan sonra bütün dünyada görülmeye başlayan, T. Adorno'nun tabiriyle "otoriter kişilik" üzerine yoğunlaşmıştır (Adorno: E.T. 27.02.2021; Turkoza ve Aksayb, 2020: 842).

Çalışmalar sonunda farklı kişilik tipleri ortaya konmuştur: Bunlardan biri, "F Tipi Yetkeci Kişilik"tir. Bu tür kişiliğe sahip olanların bariz özellikleri şunlardır: Geleneksel orta sınıf değerlerine sıkı sıkıya bağlıdırlar. Mensubu buldukları grubun idealize ettiği ahlâki otoriteye sorgulamadan itaat ederler. Geleneksel değerlere uygun davranışlarda bulunmayanlara, dışlama ve cezalandırma gibi müeyyideler uygularlar. Bireylerin varoluş meselesiyle ilgili sorgulamalar yapmalarını ve hayal gücünü besleyen fikirlere sahip olmalarını istemezler. Vicdanen zayıf olup güçlü olanın sert de olması gerektiğini kabul eder ve lüzumlu olduğunda zayıfları ezmenin bir mahzuru olmadığına inanırlar, Cinsellik konularına oldukça ilgili ve fakat cinsel ahlak kurallarına uygun olmayan temayüllere düşmandırlar. Güçle ilgili figürlerle fazlaca ilgilidirler. İnsani olan her şeye düşmanca yaklaşan ama bu duygularını ifşa etmeyip öfkesini, farklı gruplara ve azınlıklara yönlendirirler (Güldü, 2011: 29). Hayatın değişik alanlarıyla ilgi farklı tutumlara sahip bu kişiliğin boyutlarından biri de "yetkeci itaatkarlık" boyutudur. Bu tür itaatkârlık, güçlü bir lidere ihtiyaç duyma üzerine temellenir. Bu kişilik tipinde, itaatin genel bir tutum olduğu, otorite figürlerinin ise, anne-baba, yaşlı insanlar, liderler ve doğaüstü varlıklar olabileceği belirtilmiştir (Turkoza ve Aksayb, 2020: 843).

Adorno ve arkadaşlarının, Yahudilere duyulan önyargı ve uygulanan insanlık dışı davranışların sebeplerini araştırmak amacıyla başlattıkları çalışmaları, sonraları genel olarak önyargı ve etnosentrizm kavramlarını da kapsayan bir teori geliştirme sürecine evrilmiştir. Sonuçta, Yahudi düşmanlığının bir tutum ve inanç örgüsü olmaktan öte, insana ve topluma dair

örgütlenmiş bir düşünce tarzı ve bir şahsiyet türü olduğu kanaatine varmışlardır. Bu kişilikte olanlar, otoriteye itaat ederler, sosyal kaidelere sorgusuz sualsiz, sıkı sıkıya bağlıdırlar, dünyayı ya siyah ya da beyaz görürler ve düşük seviyedeki fert ve topluluklara karşı peşin hükümlü yaklaşırlar (Güldü, 2011: 29).

Adorno ve arkadaşlarının yetkeci kişilik kuramı ve geliştirdikleri ölçek birçok açıdan eleştirilmiş ama gene de pek çok araştırmada kullanılmıştır. Kanadalı araştırmacı Robert Altemeyer, eleştirileri de dikkate alarak daha iyi bir ölçek geliştirmeye çalışmış ve ortaya “Sağ Kanat Yetkeçiliği” ölçeyi çıkarmıştır. Araştırmacıya göre, Sağ Kanat Yetkeçiliği, bireyin hayatında otorite olarak kabul ettiği kimselere karşı sergilediği bir itaattir ve “yetkeci itaatkârlık, yetkeci saldırganlık ve geleneksellik” olmak üzere, birbirleriyle bağlantılı üç tutum unsurunu muhtevindir. Yetkeci boyun eğme/itaat, ferdin mensubu olduğu toplumda, herkesin tasdik ettiği ve kanunlar tarafından da meşru kabul edilen otoriteye ileri seviyede bir itaattir. Yetkeci saldırganlık, kendilerinden farklı kabul ettikleri birey veya topluluklara karşı, benimsedikleri otoritece de tasdik edilen bir saldırganlığı ifade eder. Geleneksellik ise hem otorite hem de toplum mensupları tarafından benimsenen, geçmişten bugüne devralınan değerlere, geleneklere duyulan bağlılık ve itaati kapsar. Bu üç unsur, ferdin gruba karşı hissettiği bağlılık duygusunu da yansıtır. Bu anlamda, grupla özdeşleşme ve grup normlarıyla uyumlu olmak “gelenekselliğe”, grup önder ve liderlerine itaat etmek “yetkeci itaate” ve grup kural ve kaidelerine riayet etmeyenlere karşı tahammülsüz olmak da “salgırganlığa” tekabül eder Altemeyer’in Kanadalı üniversite öğrencileri üzerinde Toplumsal Öğrenme Kuramını esas alarak geliştirdiği bu ölçek de sıkça kullanılmıştır. Bununla birlikte, ölçeğin etkili olup olmadığı konusunda farklı görüşler vardır. (Güldü, 2011: 30-32).

Milgram, değişik zamanlarda değişik koşullarda yenilediği itaat deneylerinin raporlarında, temel olarak insanların itaate meyilli olduğu tespitinde bulunmuştur. İtaat konusu, örgütsel davranışların analizinde ve buna yönelik ölçek geliştirme çalışmalarında da ele alınmıştır. Bu husustaki temel yaklaşım,

çalışanların üstlerinin verdiği ve görevleriyle ilgili emirlere itaat ettikleri şeklindedir. Acaba, çalışanlar/astlar, her zaman üstlerine, körü körüne itaat mi ederler? Sorgulamazlar mı? İtaat etme ya da sorgulamalarında, karşı çıkmalarında ne tür etkiler söz konusudur? İtaat etme veya karşı çıkmada karşıdakinin gücünün yanında verdiği emirlerin niteliği de etkili midir? Amirin emri, işin gerekliliklerine değil de kişisel amaçlara yönelikse durum ne olur? Yani örgüt içindeki resmi otorite, örgüt menfaatleri dışında kullanıldığında ona itaat edilir mi? (Turkoza ve Aksayb, 2020: 841-854). Tüm bunlar, sosyal hayatın değişik alanlarındaki itaat davranışlarıyla ilgili cevaplanması gereken sorulardır.

2. Uygulamalı Araştırma

Uygulamalı araştırmada, tasvir metodu (tarama modeli-sörvey tipi) bilgi toplama tekniklerinden “görüşme tekniği” (Arslantürk, 2011: 141) kullanılmıştır. Gençlerin itaat ve din algıları, verilerin analizi ve açıklanması suretiyle değerlendirilmeye çalışılmıştır. Örneklem, amaçlı örnekleme tekniklerinden “maksimum çeşitlilik örnekleme” (Yıldırım ve Şimşek, 2000: 70) ile kişisel ve akademik çevremiz vasıtasıyla oluşturulmuş olup İstanbul’un farklı devlet ve vakıf üniversitelerinin değişik bölümlerinde okuyan on kız ve on erkekten (yirmi kişi) müteşekkildir. Görüşmelerde, “standartlaştırılmış açık uçlu görüşme” türü uygulanmış ve her katılımcıya önceden hazırlanan görüşme formundaki sorular yöneltilmiştir.²

Mülakatlar yüz yüze planlanmış ancak hemen öncesinde, Covid-19 salgını başladığı için bazısı telefonda, bazısı da katılımcıların talebiyle, görüşme formunun yazılı olarak doldurulup tarafıma e-posta atılması suretiyle yapılmıştır. Görüşmelere katılan gençlerin sosyo-demografik özellikleri, cinsiyet, doğum tarihi, okunulan üniversite, bölüm ve sınıf başlıklarıyla oluşturulmuştur.³

Veriler, betimsel bir analizle iki farklı yol kullanılarak değerlendirilmiştir. Önce toplanan verilerin orijinal formuna mümkün olduğunca sadık kalınmış ve gerektiğinde ilginç ve tipik

² Görüşme formu Ek-1’de sunulmuştur.

³ Katılımcıların sosyo-demografik özelliklerini gösteren tablo Ek-2’de sunulmuştur.

olanlardan doğrudan alıntılar yapılmıştır.⁴ Sonra buna ek olarak bazı nedensel ve açıklayıcı sonuçlara ulaşmak amacıyla sistematik analiz yapılmıştır. (Yıldırım ve Şimşek, 2000; 156-160). Yani belirlenen bazı temalar ve temalar arası ilişkiler ve kategoriler ele alınmaya çalışılmıştır. Verilerdeki kavram/temalardan hareketle ilgili teorik bilgi ve tartışmalara geçilmiştir. Katılımcıların görüşleri belirtilirken hâkim olan kanaate ve farklı görüşlere vurgu yapılmıştır. Bu esnada kendi ifadelerinden ilgili kısım olduğu gibi tırnak içinde ve italik yazılarak alıntılanmıştır. Bulgular, mülakat formundaki akışa da uygun olarak “din”, “itaat” ve “itaat ve din” başlıklarıyla sunulmuştur. Araştırmada itaat, bağımlı değişken; din, cinsiyet ve okunulan bölüm ise bağımsız değişkenler olarak belirlenmiştir.

2.1. Çeşitli Boyutları İçinde Din Algıları

Din sosyolojisinin gelişmesine paralel olarak toplumun farklı kategorilerine dâhil kesimlerle ilgili dini algı/hayat araştırmaları da artış göstermiştir. Bu bağlamda, özellikle iki binli yılların başından itibaren, gençlik-din ilişkisini müstakil olarak inceleme konusu yapan birçok araştırmadan bahsedilebilir.⁵ Örneklemin üniversiteli gençlerle sınırlandırıldığı bu araştırmanın temel sorusu, “Gençlerin itaat algılarında dinin etkisi var mıdır?” sorusudur. Buna cevap verebilmek için gençlerin dinden ne anladıklarını ve hayatlarındaki yerini bilmemiz gerekir. Bu

⁴ Alıntılar, orijinal halleriyle -ifade bozuklukları ve imla hatalarıyla birlikte- verilmiştir. Çok uzun olanların, önüne veya sonuna üç nokta koyularak konuyla doğrudan ilgili kısım seçilmiştir. Alıntılanan katılımcıya ilişkin bilgiler ilgili dipnotta, kadınlar için K, erkekler için E kısaltmalarıyla ve okudukları bölüm ve sınıf ilavesiyle verilmiştir.

⁵ Bu araştırmaların bazıları genel olarak gençlik ve din ilişkisini ele alırken bazıları da konuyu özel bir mevzuyla ve gençliğin belli bir kesimiyle irtibatlı olarak incelemişlerdir⁵. Birkaç örnek: İnci Erdem Artan (2005), *Üniversite Gençliği Değerleri: Korkular Umutlar*, İstanbul: Tesev Yayınları; M.Ali Kirman (2005), *Din ve Sekülerleşme Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, Ankara: Karahan Kitabevi; Mehmet Bayyigit (2011), *Gençlik ve Din*, Konya: Yediveren Kitap; Halil Aydınalp (2011), *Türkiye’de Yüksek Din Öğretimi ve Dini Köktencilik*, İstanbul: Çamlıca Yayınları; Fatma Odabaşı (2016), *Gençlerde Din ve Sivil İtaatsizlik Üniversite Öğrencileri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, İstanbul: Rağbet Yayınları,

çalışma, bütünlüklü bir dini hayat araştırması değildir. Amacımız tüm yönleriyle gençlerin dini hayatlarını ortaya koymak değil, inanç, ibadet ve sosyal hayata yönelik algılarını tespit etmektir. Bunlara ilişkin veriler, tarafımda kaleme alınan başka bir makaledeki verilerle ortak olduğundan ve daha önce ayrıntılarıyla birlikte yayınlandığından (Odabaşı, 2020: 195-198) burada genel bir bilgi vermekle yetineceğim.

Üniversite dönemi, kişilik gelişimin tamamlandığı, kimliğin netleştiği, bilimsel zihniyetin eleştirel ve sorgulayıcı düşünme tarzıyla şekillendiği ve değerler alanının belirlendiği bir dönemdir. Örneklemimizin değerler alanında dini nereye koyduğunu anlamak maksadıyla inanç, ibadet ve sosyal hayattaki din algılarını tespit etmeye çalıştık.

Örneklemin büyük çoğunluğu tereddütsüz-şüphesiz inandığını belirtmiştir. Birkaç kişi ise inançlı olmadığını doğrudan veya dolaylı bir şekilde “*İnançlı biri değilim...*”; “*inançlı sayılmam din konusunda tereddütlerim bulunuyor*” ifadeleriyle aktarmışlardır. Bir katılımcı da “*Yaratıcının varlığını kabul etmekle beraber, yaşanan ve kendilerine dayatılan dine karşı mesafeli olduğunu*” belirtmiştir. Gençler arasında zaman zaman tereddüt ve sorgulamalar yaşadığını ve bunları gidermek için araştırma yaptığını söyleyenler de bulunuyor.

Katılımcıların ibadet algısı, namaz, oruç ve dua çerçevesinde sorgulanmıştır. Veriler, hem Türkiye’de şimdiye kadar yapılan dini hayat araştırmalarının sonuçlarıyla hem de gençlik-din ilişkisini ele alan araştırma sonuçlarıyla paralellik arz eder niteliktedir. Düzenli namaz kıldığını söyleyen sadece dört kişi vardır ki bunların ikisi zaten ilahiyat fakültesi öğrencisidir. Oruç konusunda da önceki araştırma sonuçlarına benzerlik vardır. İnançlı olduğunu belirtenlerin tamamı Ramazan oruçlarını tuttıklarını belirtmişlerdir. Dua etmek, tüm katılımcıların “*şükür ifadesi*”, “*eylemsiz ibadet*”⁶ ve “*Tanrı ile online iletişim aracı*” olarak niteleyip yaptıkları bir davranıştır.

Dinin gençlerin hayatına etkisi, sosyal hayatlarında dini nerede konumlandıkları bağlamında ele alınmış ve “Günlük

⁶ K/Sinema ve Televizyon-2.

hayatınızda dini referans alır mısınız? Davranışlarınızda dinin belirlediği kurallara uyar mısınız? Kılık-kıyafet, kadın-erkek münasebetleri, alış-veriş, insan hak ve sorumlulukları, çevreyle (doğa ve hayvanlar) ilişkiler vb. açılardan değerlendiriniz.” şeklindeki soruya verdikleri cevaplarla ortaya konmuştur. Katılımcılardan ikisi ilahiyat öğrencisi olan dört genç, bahsi geçen alanlardaki davranışlarının dine uygun olup olmamasını önemsediklerini ifade etmiştir. Bunların dışındakilerden bazıları, referans olarak dini ve etik kuralları bir arada zikrederken bazıları da öz saygı ve vicdanı işaret etmiştir. Gençler iyi ve ahlâklı insan olmayı dindar olmaktan daha önemli görmekte ve fakat dinin ahlâkî esasları da içinde barındırdığı noktasını gözden kaçırmaktadırlar.

2.2. İtaat Tanımları/ Boyun Eğme, Uyma, Sorgusuz Sualsiz Kabul

Araştırmamız itaat kavramı etrafında şekillenmiştir. Gençlerin itaat algılarını ortaya koyabilmek için öncelikle bu kavramı nasıl tanımladıklarını, itaat denince ne anladıklarını bilmemiz gerekir. Bu sebeple kendilerine “İtaat kavramından ne anlıyorsunuz?” sorusunu yönelttik.

“Boyun eğmek, korku, sorgusuz kabul”⁷, “Birinin dediklerine uymak, karşı gelmemek. Sorgulamamak...”⁸ “Koşullu veya koşulsuz birine veya bir kuruma boyun eğmek”⁹ “...sorgulamadan, bize dayatılan şeyin akla mantığa uygunluğu tartışılmadan kabul edilmesidir”. “Bulunulan ortamda mevcut otoriteye biat etme (vatandaş olarak devlete, öğrenci olarak eğitim kurumuna), koyulan kurallara uyma vb. davranışlar.”¹⁰ “...otorite kabul ettiğimiz (ister kendi seçimimizle ister toplumsal kodla istersek de zorla) kurumlara tabii olmamız demektir.”¹¹

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı gibi katılımcıların çoğunluğu itaat kavramını, kavramsal çerçevede değindiğimiz “alınan emre göre hareket etme, boyun eğme, birisine tabi olma”

⁷ K/Psikoloji-4.

⁸ K/Mimarlık-4.

⁹ E/Fen Bilimleri-Yüksek Lisans.

¹⁰ E/PDR-1.

¹¹ E/İlahiyat-4.

şeklindeki dar anlamıyla tanımlamaktadır. Bununla beraber bir iki katılımcı “isteyerek uymak, gönülden kabul etmek ve rıza göstermek” şeklindeki ilaveleriyle geniş anlama işaret eden açıklamalarda bulunmuştur:

“...Boyun eğmek, birinin isteğine, emirlerine ve koyduğu yasağa isteyerek uymak gönülden kabul etmektir.”¹² “Senin ne düşündüğünün bir önemi yok iken karşı tarafın yaptığı davranışa uyma, itiraz etmeme, rıza gösterme, otoritenin isteklerine boyun eğme.”¹³

Bir kavramdan ne anlaşıldığı, onu izah ederken müracaat edilen unsurlarla yakından ilişkilidir. Gençlerin itaati tanımlarken en sık başvurdukları kavramlar, “boyun eğme” ve “uyma”dır. Boyun eğme, özellikle din, gelişim psikoloji, askeri disiplin ve suçlulukla ilgili araştırmalarda üzerinde durulan bir kavramdır. İstemediğimiz halde biri öyle istediği için bir davranışta bulunma anlamında kullanılır. Toplumda belli bir yapının oluşmasına ve sosyal kontrolü sağlamaya yönelik olumlu katkılarından bahsedilir. Kabul edilip benimsenen bir otoriteden gelen bir emre boyun eğme, kişilerin herhangi bir durumda nasıl hareket edecekleri hususunda belirsizlik yaşamalarına engel olur. Burada önemli olan kime ve neye boyun eğildiğidir. Boyun eğme, iyilik, şefkat ve hayırseverlik davranışları içerebildiği gibi yıkıcı ve tahripkâr taleplere yönelik de olabilir (Freedman ve Sears, 1989: 492; Sakallı, 2001: 67). Theodor W. Adorno, “kişinin kendini özdeşleştirdiği bir kolektife boyun eğmesinin hayatını kolaylaştırdığını, boyun eğen kişinin kolektifin kaderini paylaşmak için kendi kendini feshederek güçsüzlüğünün farkına varmaktan kurtulduğunu ve kendi çevresindeyken bir avuç olan insanın birçok kişi oluverdiğini” söyler (Adorno, 2013: 138).

Katılımcıların itaati tanımlamak üzere müracaat ettiği diğer bir kavram olan “uyma”, özellikle sosyal psikoloji çalışmalarında ele alınan bir kavramdır. Teorik çerçevede de geçtiği üzere uyma, grup etkisiyle bireyin düşünce ve davranışlarında meydana gelen değişimi ifade etmek üzere sosyal etki başlığı içinde yer alır.

¹² K/Metalurji Mühendisliği-1.

¹³ E/İktisat- 2.

Sosyal etkilerin, kişinin eylemlerini, yargılarını ve inançlarını şekillendirdiği herkes tarafından kabul edilen bir gerçektir. Tüm sosyal bilimler, grupların üyeleri üzerindeki derin etkileri, kendi araştırma alanları bakımından ele alıp incelerler. Psikologlar, bireylerin zihni üzerindeki grup baskısının cevaplanması gereken bir sürü soru ortaya çıkardığını belirtirler. Sosyal güçler nasıl ve ne ölçüde bireyin tutum ve davranışlarını etkilerler? Bu soru günümüzde de geçerliğini koruyan bir sorudur. İletişimin eşi görülmemiş teknik uzantılarına şahitlik eden bu çağ aynı zamanda, kasıtlı fikir manipülasyonunu ve “rıza mühendisliği” kavramını da gündeme getirmiştir. Sosyal bilimcilerin, bireyin davranışlarının hangilerinde kendi düşüncelerinin, hangilerinde sosyal etkilerin rol oynadığını araştırmaya çalışmışlardır. Bu sorulara cevap vermek amacıyla 19. yy. sonlarına doğru hipnoz üzerine başlayan araştırmalar çok geçmeden bir düşüncenin yayılmasından kalabalıkların oluşumuna, liderlerin takibine ve birilerine itaat etmeye kadar birçok sosyal olguyu/fenomeni açıklamışlardır. İnsanların sosyal etki sebebiyle başkalarına uymalarını/itaat etmelerini, sosyolog Gabriel Tard “sosyal adam, bir uyurgezerdir” aforizması ile dile getirmektedir (Asch: E.T. 18.02.2020).

Katılımcıların birçoğu itaat tanımlarında “sorgusuz sualsiz kabul etmek” vurgusuna yer vermiştir. Bu husus bakışımızı, zorunlu olarak, itaat davranışının fikri bir süreçten geçip geçmediğine ya da başka bir deyişle itaatle düşünme arasındaki ilişkiye çevirmemize sebep olmaktadır. Konu, itaatle ilgili literatürde de ele alınmış ve özellikle son yüzyılda yaşanan insanlık suçlarının anlaşılmasıyla ilgili çalışmalara konu olmuştur. Bu anlamda öne çıkan isimlerden biri, filozof Hannah Arendt’tir. Kendisi, 1961 yılında, New Yorker muhabiri olarak birçok Yahudiyi öldürdüğü için suçlanan ve Kudüs’te yargılanan Adolf Eichmann davasına gözlemci olarak katılmış ve yazılarında meseleyi geniş bir şekilde tartışmıştır. Arendt, “Hiçbir şey yaptıklarımızı düşünmekten daha önemli değildir” sözüyle karar ve eylemlerimizde düşünmenin ne kadar önemli olduğunu vurgular. Arendt, düşünmeden karar vermenin ve eylemde bulunmanın, içimizdeki tüm şeytani güçlerin verebileceğinden

daha çok zarar vereceğini belirtir. Bunu “*kötülüğün sıradanlığı*” şeklinde kavramsallaştıran Arendt, insanın düşünmediği zaman iyiyle kötüyü ayırt edemediğine işaret eder. Yargılanan Eichmann, kendini savunurken suçlu olmadığını, düşünmeden sadece kendine verilen emirlere itaat ettiğini söylerken sorgulamadan, eleştirmeden, sonuçları hesaplanmadan yapılan işlerin nasıl da kötülüğü sıradan bir hale getirdiğine işaret eder (Bkz. Arendt 1977; Erdem: E.T. 18.03.21).

Düşünen kişi, propagandası yapılanı ve yerine getirmesi isteneni sorgulayarak yaşanan gerçekliği ve tutarsızlıkları görebilecek, iyi şekilde sunulan işlerin/emirlerin ne kadar kötü olduklarını anlayacak, kime ve neye hizmet ettiğinin farkında olacaktır. İnsanın düşünmeyi seçmesi, bir anlamda gerçeklerin farkına varmasına ve vicdanının devreye girmesine sebep olacaktır. Aksi durumda ise kişi otoritenin emrine girerek düşünmeyi askıya alacak ve kötülüğün sıradanlaşmasına uygun bir zemin oluşturacaktır (Diş, 2017:193). Eichmann’ın kendini savunma biçimi, diğer ahlâki değerlere nazaran verilen emre itaat etmenin daha üstün bir değer haline geldiğini göstermesi bakımından da dikkat çekicidir. Milgram itaat sürecini açıklarken ahlâki değerler ve ideallerle öğrenilmiş itaat davranışı arasında yakın bir ilgi olduğunu, sorumluluk terk edildiğinde, otoritenin söylediğinin “doğru” kabul edildiğini ve mevcut idealler ve değerler kaybedilerek otoriteyle etkileşim sonucunda yenilerinin ortaya çıktığını belirtir (Freeman: E.T. 11.03.2021; Yükselbaba, 2017: 248).

Kişi nasıl olur da aklını ve iradesini devre dışı bırakarak körü körüne itaat eder? Konuyla ilgili farklı izahlar vardır. Özellikle yıkıcı itaati ortaya çıkaran unsurlardan biri, itaatle kimlik kazanan kimselerin var olmasıdır. Bu tür kişilikler “görev adamı” olarak ne istendiğine bakılmaksızın kendilerinden istenene itaat ederek emri yerine getirirler.

“Görev adamları korkunçtur. Topçu insanları paramparça ederken görevini yapar. Pilot çocuk dolu küçük bir evin üzerine mecburi inişe geçerken görevini yapar. Şehirleri yakıp yıkacak ve zehirli gaza boğacak olanlar da görevlerini yapacaklardır.” (Alain, 1999: 57; Diş, 2017: 191).

Bireyin bu tarz eylemler gerçekleştirebilmesinin arakasındaki nedenlerden bir diğeri, kişinin grupla özdeşleşerek o grubun ideolojik anlayışını benimsemesidir. Kişi bundan sonra hızla kendi adına düşünme, konuşma ve algılama yetisini kaybeder. Bu tür itaati ortaya çıkaran başka bir unsur, insanların otoriteyle özdeşleşme temayülüdür. Bu eğilim üstlerin her türlü emrine boyun eğme, grup bağlılığını her türlü bağdan üstün tutma şeklinde izah edilebilir. Kişi bu uğurda kendi kişisel görüş ve tercihlerini yok sayar ya da bastırır. Koşulsuz itaat eden kişi, kendi görüş ve seçimleri de dahil, itaat ettiği gücünkiler haricindeki tüm fikir ve tercihleri gereksiz bulur. Böylece kendi adına düşünme ve karar verme becerisinden vazgeçmiş olur ki bu durum ahlâken iyi ile kötü arasında bir seçim yapamama gibi oldukça ciddi bir sorunu da beraberinde getirir. Bu noktada temelde epistemolojik bir sorun olan düşünmeme ve bilmeme sorunu ahlaki bir mesele haline gelir. Kişi, bir anlamda itaati seçerken aynı zamanda düşünmemeyi de tercih etmiş olur. Bu durum o kişi için ahlaken bir uyku hali meydana getirir. Artık o, eylemlerini kendi aklı ile belirlemediği için Kantçı anlamda otonom bir varlık değildir (Diş, 2017: 191).

İtaat davranışının daha önce bahsedildiği üzere, son yüzyıla damgasını vuran kıyım ve katliamlardaki gibi insanlara zarar veren olaylara sebep olması, konuyla ilgili başka bir soruyu da gündeme getirir: İtaat eden kişi yaptığı eylemin sorumluluğunu üstlenir mi? Frédéric Gross, *İtaat Etmemek* adlı eserinde, Eichmann davası özelinde, ancak genel olarak itaat davranışıyla ilgili yeni bir kavram üzerinde durur: Sorumluluk-suzlaşmak. İtaat etmenin insanı ne derece sorumluluk-suzlaştırdığını ve kimseye hesap vermeyecek olmanın rahatlığıyla hareket etmesine sebep olduğunu vurgulayarak şöyle der:

“Sorumsuzluk başka bir şeydir: Ortada aciliyet arz eden bir durum dahi olsa karar almak konusunda beceriksiz olmak, hayatı günü güne, yarını hiç düşünmeden yaşamak, kararsız ve uçarı olmak, herkesin bir parçası olmak ve kendisi özensiz olmak. Sorumsuzlaşmak ise daha ziyade eylemek, davranmak, bazı görevleri yerine getirmek ama bunu yaptığı hiçbir şeyin içine kendi müdahalesini katmamak, bedeninin gerçekleştirdiği hiçbir

eylemin ve zihninin hesapladığı hiçbir şeyin mimarı olmamak durumudur” (Gross, 2020: 85).

İtaat-sorumluluk ilişkisi, bize Milgram’ın deneyleri sonucu geliştirdiği “Araçlaşma Kuramı”nı hatırlatmaktadır. Kurama göre, birey amaç ve ahlâk tartışmasını emri verene/otoriteye bırakarak kendini, bu emre itaat eden konumunda araçlaştırır/ajanlaştırır. Karar verme/seçme işini otoriteye bırakan kişi kendi değer yargılarını ve ahlâk anlayışını değil otoritenin emirlerini takip eder ve böylece sorumluluğun da emri verene ait olduğuna inanır. Kişi, başkasına zarar vermek vicdanıyla çelişse bile, buyruğa -ahlâk duygusu kaybı sebebiyle değil de görev bilinciyle- itaat eder. Verilen emri, kendi duygu ve düşüncelerine göre değerlendirip süzgeçten geçirmeden doğrudan yerine getirmeyi seçmiş, böylece sorumluluğu da otoriteye bırakmıştır. Milgram’a göre,

“Ajana dönüşmenin en önemli sonuçlarından biri, kişinin otoriteye karşı sorumlu hissetmesi, ancak otorite tarafından istenen davranışların içeriğinden dolayı hiçbir sorumluluk hissetmemesidir. Ahlâk yok olmaz, ancak çok farklı bir odak noktası edinir; emredilen kişi otoriteye ne derece uygun davrandığına göre utanç veya gurur hisseder...” (Milgram, 2015: 130).

Bu noktadan bakınca, otoriteye teslim olmanın en çarpıcı sonucunun sorumluluk duygusundan azade olmak olduğu söylenebilir. Kişinin kendini araç/ajan konumunda görmesi, sorumluluğun yerini değiştirerek sorumluluğun eylemleri gerçekleştirenlerde değil, emirleri veren otoritede olduğunu düşünmesine sebep olur. Böylece araçsal rollerini küçümseyerek ya da karartarak eylemleri için kişisel sorumluluk hissetmezler ve eylemlere yönelik tepkilerin onlara yönelmesinden de kurtulduklarını sanırlar (Bilgin, 1995: 50; Yükselbaba, 2017: 244-245).

İtaat ederek yabancı bir iradenin uygulayıcısı durumuna düşen insan, yaptıklarından kendini sorumlu tutmaz. İlgilendiği tek şey, emredilene gerektiği şekilde yerine getirmiş olmaktır. İnsan bir otoriteye itaatle özerkliğini/bireyselliğini yitirdiğinde eylemlerini ahlaki olup olmamaları açısından değil, uygulamada başarılı olup olmamaları açısından değerlendirir. Bu durum da kişilerin ahlâki değerlerinin işlevsiz hale gelmesine yol açar. Kişi ortaya çıkan

sonucu sahiplenmese de hem o eylemleri gerçekleştirdiği için hem de düşünmemeyi seçerek kendisini o eylemleri icra edecek noktaya getirdiği için ahlâken mesul ve suçludur (Diş, 2017: 192).

Katılımcıların çoğunluğu düşüncelerine uygun olmasa ve tasvip etmeseler de uygulamalardan hareketle, pratikteki haliyle, itaati “sorgusuz sualsiz, düşünmeden uyulan bir davranış” olarak açıklarlar. Ancak birkaç kişi, “...*itaat akli kullanarak olmalı sorgusuz sualsiz değil*”¹⁴; “*önce neden itaat etmeliyim diye düşünür sonra itaat ederim*”¹⁵ şeklindeki açıklamalarıyla itaatte akli kullanmanın ve düşünmenin gerekliliğine işaret etmişlerdir.

İtaat tanımlamalarında kullanılan başka bir kavram da otoritedir.¹⁶ Genel yaklaşım, toplumsal düzen için meşru olarak kabul edilen, güven ve saygı duyulan bir otoriteye itaatin gerekliliği şeklindedir ve otorite itaatin temeli olarak görülmektedir.

Gençler kavramı açıklarken zaman zaman, “emir, buyruk, kural, yasak” gibi ifadeler kullanmışlardır. Sözlük anlamlarında da vurgulandığı gibi, itaat kural ve emir/buyrukla ilgili bir olgudur. Sosyal hayatta, kuralların ve emirlerin olmadığı bir yaşam düşünmek mümkün olmadığına göre itaatin olmadığı bir hayat ve toplum da pek düşünülemez. Otorite ve itaatin, birlikte yaşamanın gereklerinden olduğunu söyleyen Milgram’ın da ifade ettiği gibi sadece inziva hayatı yaşayan kimse, meydan okuma veya itaat etme yoluyla başkalarının emirlerine cevap vermeye zorlanamaz (Milgram, 1963: E.T. 18.02.2020). İtaat ve boyun eğme, bir anlamda insan olmanın ve toplumsal hayatın tabii bir parçasıdır. Doğduğumuz günden itibaren, aile içinde başlayan bir dizi kural ve emirle şekillenmeye başlayan hayatımızda, farklı sosyal kurumlarda tanzim edilen hukukî, ahlâki ve siyasi metinlere ve bunları temsil eden ve uygulayan pek çok otorite figürüne itaat etmek durumunda kalırız. Tüm hayatımızı kuşatan bu olgu, Yaratıcıya gösterdiğimiz mutlak itaatle nihâi sınırına erişir ve dünyanın ötesini anlayıp algılamamızda etkin bir rol oynar.

¹⁴ E/Hukuk-2.

¹⁵ E/ Elektrik-Elektronik Mühendisliği-2.

¹⁶ Aynı örneklemin otorite ile ilgili görüşleri için bkz. (Odabaşı, 2020: 198-206).

Temel olarak iki tür kuraldan bahsedebiliriz: Birincisi, bizim dışımızda, müdahalemizin olmadığı, değişmez ve zorunlu doğa kanunlarını kapsayan kurallardır. İkincisi ise, hayatımızı tanzim etmek maksadıyla kendimizin koyduğu, zorunlu olmayan ve değişebilir kurallardır. Birinci tür kurallara itaat etmekle ilgili seçim şansımız yoktur. Onlara zorunlu olarak tâbi olmak durumundayız. İtaatin mevzubahis edileceği husus, sosyo-kültürel hayatımızı düzenleyen ve şekillendiren insan kaynaklı kurallardır. Beşeri bilimler arasında yer alan hukuk tam da bu amaçla, toplumsal hayatı belli bir bütünlük ve istikrar içinde devam ettirmek ve insanlar arası münasebetleri tanzim etmek için vardır. Tüm bu kuralları nasıl ürettiğimiz, neleri dayanak aldığımız ve bunlara karşı nasıl bir tavır takındığımız hem bireysel hem de toplumsal hayatımızın hangi çizgi üzerinde devam edeceğini belirler. Gelmiş geçmiş medeniyetler, insani değerlerdeki devrimler ve ideolojik kavgalar bu kurallar üzerinde ve etrafında olagelmıştır. Uyulması, itaat edilmesi gerekli olan “kurallar” değil de “emir ve buyruklar” olunca iş biraz daha karmaşıklaşır. Bir insan emrinin diğer insanlar üzerinde yerine getirilmesi zorunlu bir ödev haline nasıl gelebildiği meselesi, ya da başka bir deyişle, yetkin konumdaki bir bireyin her türlü emir ve iradesinin, etrafındaki ve altındaki insanlar tarafından nasıl uygulanması mutlak buyruklar haline geldiği hususu, psikolojik ve sosyolojik izaha muhtaç mevzulardır.

3.3. Niye İtaat Ederiz/ Bireysel ve Toplumsal Nedenler

İtaatin iyi anlaşılabilmesi için “niçin itaat ettiğimiz” sorusuna cevap verilmesi gerekir. Bu nedenle katılımcılara “Sizce insan neden itaat eder?” sorusunu yönelttik. Gençler, konuyla ilgili tek sebep üzerinde değil de olaya değişik yönlerden yaklaşarak farklı sebepler üzerinde durmuşlardır, “Korku, herkes gibi olmak, güvende hissetmek, çaresizlik, işine gelmek, konfor duygusu, fitrat gereği gibi psikolojik; onaylanmak, dışlanmamak, çevre baskısı, gelenek ve kültür etkisi gibi toplumsal nedenler üzerinde durmuşlardır. Alandan gelen verilerde bu konuyla ilgili oldukça fazla malzeme var. Seçtiğimiz bazı örnekler şöyledir:

"Bence insan hem korktuğu için hem de herkes gibi olmak için itaat eder."¹⁷ "Bu sorunun cevabı itaat eden kişinin itaat ettiği duruma bağlı olarak değişir. İş yerinde patronunun emirlerine, boyun eğmek veya onaylanmak için itaat ediyorken, bir topluluğun kurallarına herkes gibi olmak için itaat edebilir."¹⁸

"Bence cevap işimize geldiği için, pragmatik düşünce de olduğumuz için. İnsan kendi faydasına olmayan bir işi yapmaz. Bir nevi tabiatımız oluyor. Daha da genellersek aciz olduğumuz için diyebiliriz. İnsan daha güçlü birine itaat eder. Bu fiziksel güç, bilgi, zeka vs. anlamında olabilir..."¹⁹

"Boyun eğmek için, onaylamak için, herkes gibi olmak için, tabiatımız gereği, korktuğumuz için, daha kolayımıza geldiği için, böyle bir gelenekten geldiğimiz için... Tüm bu psikolojik ve fiziksel etkenler insanın itaat etmesinin sebeplerindedir."²⁰

"İtaatimizin arkasında doğamız gereği gelen hayatta kalma içgüdümüz büyük rol oynar. Fark etmesek de bulunduğumuz durum içerisinde bizim hayatta kalmamızı, daha rahat bir yaşantı sürmemizi sağlayacak olan şey ne ise onu yapmaya ya da yapmamaya daha eğilimliyizdir."²¹

"Kime itaat ettiğimize göre değiştiğini düşünüyorum. Aileme karşı, saygı ve sevgiden dolayı itaat ediyorum, güven duyduğum için itaat ediyorum. Üst akıl olarak gördüğümde dolayı. Geleneklerin de etkisi olabileceğini düşünüyorum... Siyasi otoriteye itaat sebepim maalesef yüzde yüz korku. Tutuklanma korkusu, hapis korkusu... İtaat kelimesi benim için illaki baskı korku, işkence gibi ya da zorunluluk gibi gözüküyor. Çoğu zaman sevgiden dolayı çoğu şeye boyun eğebiliriz. Sevgimizden de seve seve de itaat edebiliriz diye düşünüyorum..."²²

"Allah, insana "seni kulluk edesin diye gönderdim" diyorsa kulluk istidadını da kaçınılmaz biçimde ona yerleştirmiş demektir. Herkes

¹⁷ E/Hukuk-2.

¹⁸ E/Kontrol ve Otomasyon Mühendisliği-1.

¹⁹ E/Elektrik-Elektronik Mühendisliği-2.

²⁰ K/Sinema ve Televizyon-2.

²¹ K/Metalurji ve Malzeme Mühendisliği-1.

²² K/Mimarlık-4.

bir şeylere kaçınılmaz olarak kulluk eder. Müslümanlar Allah'a; ancak bir ateist de başka bir şeye kulluk eder. Dolayısıyla sorunuzun cevabı insanın fitratı bu olduğu için itaat eder diyebilirim. Ancak bu meselenin genel çerçevesi. Her olayı tekil olarak ele aldığımızda nedenler değişebilir.”²³

“...kişiden kişiye değişmekle birlikte bunun bizim toplumumuzda geleneklerimize yani çevresel faktörlere daha çok bağlandığını düşünüyorum.”²⁴

“Bunun arkasında elbette çok derin sosyolojik, psikolojik, biyolojik, politik vb. bir çok faktörün olduğunu söylememiz mümkün...Yani insanlar ait olma istenciyle grup psikolojine uyarak itaat edebilir, ölmekle tehdit edildiğinden korktuğu için boyun eğip itaat edebilir, hapis cezası almaktan korktuğu için kanunlara itaat edebilir-ki bu durumu genelde siyasal olaylarda çokça görmüşüzdür- yani dediğim gibi bu çok faktörlü bir durum...”²⁵

İnsanın niye itaat ettiği/etmesi gerektiği ilgili literatürde de bireysel ve toplumsal anlamda tartışılmış ve çeşitli izahlar getirilmiştir. Düşünce tarihinde, itaatin doğuştan gelen bir duygu olduğu görüşünde olanlar vardır. *İyinin ve Kötünün Ötesinde* isimli eserinde Nietzsche, itaatle ilgili şunları söylemektedir: *“İnsanların var olduğu tüm zamanlar boyunca, insan sürüleri de var olmuştur (aile grupları, topluluklar, kabileler, halklar devletler, kiliseler), her zaman küçük sayıdaki buyurucularla karşılaştırıldığında boyun eğenlerin sayısı çok olmuş, - dolayısıyla, boyun eğmenin, insanlar arasında en iyi ve en uzun uygulanan eğitim olduğu kolayca varsayılabilir, ortalama olarak, her bir boyun eğme gereksinmesi doğuştandır; bir çeşit formel vicdan olarak, bizden talep ettiği şudur: “Herhangi bir şeyi koşulsuz olarak yapmalısın.” Kısaca “yapmalısın”. (Nietzsche, 1989: 104).*

Weber, otoriteyle ilgili tespitlerinde, itaatin psikolojik boyutu üzerinde de durmuş ve otoriteye itaatin oldukça güçlü umut ve korku duyguları tarafından belirlendiğini iddia etmiştir. Ona göre, doğa-üstü güçlerin ya da iktidar sahiplerinin öç alacağı korkusu, bu dünyada ya da öbür dünyada ödüllendirilme umudu ve her

²³ E/İlahiyat-4.

²⁴ K/Psikoloji-4.

²⁵ K/Felsefe ve Din Bilimleri-Doktora.

türlü çıkar duygusu itaati anlamlı kılan dayanaklardır. (Weber, 1986: 81).

Eric Fromm, meseleyi hem fitrî yatkınlık hem de psikolojik bağlamıyla ele alan bir isimdir. İnsanın itaate yatkın, itaatsizlikten uzak olmasının sebebini devletle, inanç alanıyla ve kamuoyuyla uygun adım gittiği sürece kendini güvende ve koruma altında hissedeceği gerekçesiyle izah etmiştir. Ayrıca kişinin itaati sebebiyle kulluk ettiği gücün bir parçası olduğu için kendini daha güçlü hissedeceğini; kararlarını itaat ettiği vereceği için hata yapmayacağını; hep izlendiği için yalnız kalamayacağını ve izin verilmeyeceği için günah işleyemeyeceğini belirtir. Fromm, güçlü olana “hayır” demenin ve itaat etmeme cesareti göstermenin zor olmasının başka bir sebebini de “insanlık tarihinin büyük bir bölümünde itaatin erdemle, itaatsizliğin de günahla özdeşleştirilmesi” olduğunu söyleyerek itaat olgusunun ahlâki ve toplumsal yönlerine de dikkat çeker (Fromm, 1987: 10-15).

Katılımcı görüşlerine benzer şekilde, itaat etme sebeplerini şöyle sıralayanlar da vardır. İnsan otoriteye itaat ederek kendini bireysel ve toplumsal olarak güvende hisseder. İtaat, insanı karar alma zorunluluğundan ve bu sürece bağlı tercih ve sonuçların sorumluluğundan kurtarır. Otoriteye itaat etmemek/karşı gelmek, insanın hata yaptığı hissine kapılmasına sebep olabilir. İtaat ederek hem yalnızlık hissinden hem de hata yapma korkusundan kurtulunur (Aydın: E.T. 07.02.2020).

Bazı gençlerin “rahatımız için, kolayımıza geldiği için itaat ederiz” şeklinde dillendirdikleri husus konuyla ilgili çalışmalarda “konformizm” kavramıyla ele alınmıştır. Frédéric Gross, kişinin itaat ederek karar verme yetkisini üzerine almadan, eylemlerinin yazarı değil basit bir aracı olduğundan bahseder ve bu gerekçeyle yaptıklarının sorumluluğundan sıyrılmasının oldukça konforlu bir durum olduğuna dikkat çeker (Gross, 2020: 36-37). Şu katılımcımızın ifadeleri tam da bu duruma işaret eder niteliktedir: *“Bir otoriteye itaat etmek onun söylemlerine emirlerine uymak son derece zahmetsiz ve kolaydır. Her konuda kendini kolaya atan ve daha fazla uğraşmaktan kaçan insanoğlu bir otoriteye itaat ederek kendi düşünme zahmetini ortadan kaldırır. Otorite her konuda düşünür ve bireye emri verir birey bu konuda kendi düşünme*

yetilerini yormaz, bu konuda geçeceği arayışta gireceği psikolojik değişimlerden kurtulur ve daha mutludur.”²⁶

Yakın dönem düşünce tarihimizin önemli isimlerinden Nurettin Topçu itaat yerine “sosyal konformizm ve uysallık” kavramlarını kullanır ve meseleye çok farklı bir bakış açısıyla, itaatın karşıtı olarak kullandığı isyan çerçevesinden ve tasavvufi bir pencereden bakar. İsyân, iradenin kendi içinde bulunduğu şartlara boyun eğmeyip, bir başkaldırı olmak bakımından hareket (action)’tir. Düşünce ve inanç da harekettir; hatta bilgi harekettir, çünkü süjenin objeye (benliğin eşyaya) aktif şekilde katılması, onu kendine mal etmesi anlamında, o da hareket olmaktadır. Hürriyet harekettir; çünkü hürriyet, insanın kendi eliyle eşyayı ve kendisini değiştirmesi demektir. Hareket olmadan bu değişim mümkün değildir. İşte bütün bunların çerçevesinde ve en az bunlar kadar isyan hareketidir. Topçu’ya göre, insanın ferdiyetini ortadan kaldıran her şey iradenin esareti anlamına gelir. Bu anlamda kendi tabiatımız, kibir ve gururumuz, bizi hareketsiz kılan sosyal dayanışma, bizim kendine körü körüne itaatimizi isteyen toplum, hepsi de bizi esir eden kuvvetlerdir. İrade, bütün bunlarla mücadele etmek için adeta kendi başına yetersizdir. İrade bu yetersizliğine son vermek için ferdiyeti kurban etmeyecek şekilde, çevresinde halka halka gelişen otoriteyi ister. Bu zincirin ilk halkasında aile, son halkasında ise, mutlak otoriteden ibaret ilahi iradeye iştirak vardır (Topçu, 1995: 15-19).

İtaat davranışı literatürde, kişilik özellikleriyle de irtibatlandırılmıştır. İnsanlar aynı toplum içinde yaşasalar dahi kişilik özellikleri sebebiyle farklılık gösterebilirler. Bu farklılıklar da onların itaat davranışını etkileyebilir. İtaatte etkili olan kişilik özelliklerini şöyle sıralayabiliriz (Yükselbaba, 2017: 265-266):

a) Benliğin Tesiri: Kişinin benliğindeki bireyci ve ilişkisellik yönlerinden hangisinin daha önde olduğu, itaatini etkileyen bir özelliktir. İlişkisel yönün ön planda olduğu kimseler gruptakilerin görüşlerine daha çok önem verdikleri için grup kurallarına ve değerlerine daha çok riayet ederler. Buna karşın, bireyci yönleri ön planda olanlar, kendi düşünce ve prensiplerini daha önemli

²⁶ E/Tıp-2.

gördükleri için başkalarının ne düşündüğü meselesiyle pek ilgilenmez ve itaat etme ihtiyacı hissetmezler.

b) Birey Olma İhtiyacının Tesiri: Bazı insanlar, onları diğerlerinden ayıran karakteristik hususiyetlerini korumak için gayret gösterirler. Sosyal psikoloji deneyleri, bu özellikteki bireylerin daha az itaat ettiklerini ve aykırı davranışlarda bulduklarını göstermektedir.

c) Kişisel Kontrol İsteğinin Tesiri: Bazı kişiler, davranışlarının kendi kontrollerinde olduğunu göstermek için sosyal etkinin tesirinde kalmayıp uyma ve itaatte bulunmayabilirler. Bazen de bireyler, davranışları üzerinde kontrolleri olduğunu hissetmek için sosyal etkiye karşı, uyumsuz davranışta bulunabilmektedirler. Konuyla ilgili deneyler ve geliştirilen psikolojik direnme kuramı, bu özellikteki kişilerin grup baskısına daha dirençli olduklarını ortaya koymuştur.

d) Yetkin Olmanın Tesiri: Birey bulunduğu toplulukta, kendini diğer insanlardan daha yetkin ve uzman görüyorsa itaat ve uyma davranışı göstermeyebilir.

e) Cinsiyetin Tesiri: Yakın zamanlarda yapılan araştırmalar, uyma ve itaat davranışında cinsiyetin önemli bir faktör olmadığını göstermekle birlikte, kadınlar üzerindeki grup etkisi ve buna bağlı olarak ortaya çıkan itaat davranışının erkeklerinkinden daha fazla olduğu belirtilmiştir.

Bu özelliklere ilaveten araştırmalar sonucunda, itaat ve uyma davranışı gösteren bağımlı deneklerin, *“aşağılık duygusu, katı ve aşırı benlik kontrolü ve otoriteryen”* tutumlara sahip oldukları, itaat/uyma davranışını göstermeyen bağımsız deneklerin ise *“entelektüel etkinlik, ego gücü, liderlik yeteneği ve sosyal ilişkilerde olgunluk”* gibi özelliklere sahip olduğu tespit edilmiştir. Yukarıda belirtilenler dışında derin araştırmalarla uyan (bağımlı) deneklerle, uymayan (bağımsız) denekler arasında başka farklılıklar da saptanmıştır: Bağımsız deneklerin, özelliklerine; bağımlı deneklerin ise tutumlara daha fazla sahip oldukları görülmüştür (Kağıtçıbaşı, 1985: 45-47). Erken dönem psikoloji çalışmalarında, kişilik özelliklerinin bireyin davranışını direkt olarak belirlediği görüşü ortaya konmuşsa da sonraki

çalışmalarda, bu özelliklere ilaveten ortamın ve çevresel faktörlerin de dikkate alınması gerektiği belirtilmiştir. İtaat davranışını gereği gibi anlayabilmek için kişilik özelliklerini tespit etmek önemli olmakla beraber yeterli değildir. Bu mikro etkinin dışına çıkılarak sosyal çevre ve kültürün etkisi de saptanmalıdır. Hatta kültürden kültüre uyma davranışı değişebileceğinden, meselenin kültürlerarası bir boyutta da ele alınması gerekir (Kağıtçıbaşı, 1985: 78-79).

Görüldüğü üzere, katılımcılarımızın “insanın niye itaat ettiğine dair” açıklamaları alan yazındakine uygun olarak hem bireysel hem de toplumsal izahları içermektedir.

2.4. Nasıl Bir İtaat

İtaat davranışının arkasında yukarıda anlatılan psikolojik ve sosyolojik gerekçelerin olduğunu gördük. Gençlerin itaatin çerçevesi ve sınırlarına dair nasıl bir algılarının olduğunu anlamak üzere kendilerine, “Mutlak itaat mi, sınırlı bir itaat mi? Birine ya da bir kuruma itaat ettiğinizde özgürlüğünüzün sınırlandığını düşünüyor musunuz? Ve Birine itaatınızda hangisi daha etkilidir? (Karizmatik olması, geleneksel olması yasalara uyması gibi)” sorularını sorduk.

Mutlak itaat mi, sınırlı itaat mi sorusuna katılımcıların tamamı “sınırlı itaat” cevabını vermiştir. Bazıları buna “Hiçbir otorite kusursuz ve tam değildir”²⁷; “Sınırlı bir itaat. Başkalarına zarar vermemek adına toplumla birlikte yaşadığımız için güvenlik ve düzen adına getirilen otoriteye veyahut dinde yaşanmaması gereken sapmalara sınırlı itaat kabul edilebilir”²⁸ tarzında açıklamalar ilave etmiştir. Katılımcıların tamamına yakını mutlak ve sınırlı itaat konusundaki düşüncelerini, Allah ve diğerleri, Yüce varlıklar ve dışındakiler, dinde ve diğerlerinde ve dünya ve ahiret gibi ayrımlarla belirtmişlerdir. Birkaçı şöyledir:

“Bu sorunun dünya ve ahiret için 2 farklı cevabı var bence. Allah’a itaat mutlak olmalı. Çünkü kendisi mutlak bir varlık. Sonu olmayan ve sınırsız kudret sahibi bir varlığa sınırlı itaat etmek akıl karı değil. Zaten kudret sahibi Allah bizden İslam’ı tercih ederek

²⁷ K/Sinema ve Televizyon-2.

²⁸ K/Psikoloji-4.

itaat etmemizi istiyor. İslam'ın kelime anlamı teslim olmaktır. Dünya için ise sonu olan varlıklara mutlak itaat akıl karı değil. O yüzden dünyalık varlıklara aşırı itaatın pek bir anlamı yoktur".²⁹

"Mutlak itaatın sadece yüce ulu bir varlığa olması gerektiğini. İnsanların oluşturduğu otoritelere itaat ederken her zaman sorgulama içinde olmamız gerektiğini düşünüyorum".³⁰

"Din konusunda mutlak itaat, benim için. Diğer tüm konularda sınırlı itaat. Kendi erdem ve değerlerimiz, etik anlayışımıza ters gelen bir konuda sonucu ne olursa olsun itaat etmemeli ve yoldan sapmamalıyız diye düşünüyorum. Allah dışında, etik anlayışına ters gelen bir konuda herkese itiraz edebileceğimi, yeri gelince sesimi gür çıkarabileceğimi biliyorum, eminim ve daha önce yapmışlığım var."³¹

Yukarıdaki soruyu biraz daha özelleştirerek kanaatlerinin davranışlarına nasıl aksettğini anlamak amacıyla "*Koşulsuz olarak itaat ettiğiniz biri/birileri/kurum/kurumlar var mıdır*" şeklinde sorduk. Aldığımız cevaplar üsttekilerle tutarlılık gösterir şekildedir. Birkaçı "*...koşulsuz itaati doğru bulmuyorum...*", "*...koşulsuz itaati kabul etmiyorum*",³² "*İtaat kavramına inanmıyorum*" "*... takım bile tutmam*" diyerek koşulsuz itaat ettikleri biri veya kurum olmadığını belirtmişlerdir. Diğer bir grup, sınırlarını net bir şekilde çizerek "*Yaradan dışında yok*",³³ "*Allah'tan başka hiç kimseye koşulsuz itaat etmemeliyim...*",³⁴ "*Koşulsuz olarak Allah ve Rasulü haricinde itaat etmem*",³⁵ "*Herhalde bir tek Peygamber efendimiz aklıma geliyor...*"³⁶ "*Dini inançlarıma bağlıyım. Tüm ibadetlerimi yerine getirmesem de koşulsuz sevgi ve inanç taşıyorum. Onun dışında aileme dahi koşulsuz itaat etmiyorum.*"³⁷ diyerek meseleyi dini alan vurgusuyla

²⁹ E/Elektrik-Elektronik Mühendisliği-2.

³⁰ E/İşletme-4.

³¹ K/Mimarlık-4.

³² E/İktisat-2

³³ K/Sinema ve Televizyon-2.

³⁴ E/Elektrik-Elektronik Mühendisliği-2.

³⁵ K/İlahiyat-3

³⁶ E/Fen Bilimleri-Yüksek Lisans

³⁷ K/Mimarlık-4

ele almışlardır. Bir katılımcı *“devlet otoritesi mutlak olarak itaat istediğinden bu örnek verilebilir”*³⁸ diyerek koşulsuz itaatini sadece devletle sınırlandırmıştır. Başka biri de koşulsuz itaat alanını biraz daha genişleterek *“Dini kanunlar ve anayasa (eleştirebilirim ama bu ülkenin vatandaşı olarak uymakla mükellefim)”*³⁹ ifadesiyle din ve devleti birlikte zikretmiştir.

Şu ifadeler de aynı görüşü daha analitik düşünen ve görüşlerini detaylı ve gerekçeli belirten bir katılımcımıza aittir: *“Bu soruya dinen ve siyaseten olmak üzere iki şekilde cevap vereceğim. Dinen Allah’ın kitabı Kur’an’a mutlak itaatim söz konusu elbette. Yine Peygamber efendimizi sorgulamaksızın onun yaptığı ve söylediklerine inanmamız ve hayatımıza geçirmeye çalışmamız bir bakıma itaatın göstergesidir. Siyasal açıdan modern devlet çatısı altında yaşıyoruz. Dolayısıyla her şey belli kanunlar çerçevesinde uygulamaya konulmaktadır. Bu konuda da halkın üzerinde otoriter bir güç olarak anayasa ve anayasayı uygulayıcılar olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla bir kanunu beğensem de beğenmesem de ceza almamak için uygulamak zorunda olmam bence kuruma itaatın göstergesidir”*.⁴⁰

Devlete itaat konusu, felsefe tarihi içinde de ele alınmış ve değişik açılardan tartışılmış bir meseledir. Sözleşme teorilerine kadar devlete itaat dini bir zorunluluk olarak kabul edilmiştir. Sözleşme teorilerinde ise itaat, sözleşmeye uymanın/bağlı kalmanın gerektirdiği bir davranış olarak görülmüştür (Çifçi, 2014: 592). Devlete itaat konusunda üzerinde durulan bir husus da *“fiiliyatta insanların devlete mutlak itaat etmesinden hareketle devlete itaatın bir yükümlülük olduğu sonucunun çıkarılamayacağı”* mevzuudur. İnsanlar devlete, itaat etmediklerinde uygulanacak cezalardan korktukları için itaat edebilirler; kanunların kendilerinin de benimsediği prensiplere uygunluğu sebebiyle itaat edebilirler ya da diğerleri itaat ederken kendilerinin de itaat etmemesini doğru bulmadığı için itaat edebilirler (Erdoğan: E.T. 28.12.2020).

³⁸ E/Hukuk-2.

³⁹ E/PDR-1.

⁴⁰ K/Felsefe ve Din Bilimleri-Doktora.

Gençlerin itaatle özgürlük arasındaki ilişkiye nasıl baktıklarını bilmek itaatin çerçevesini daha net belirlemek açısından faydalı olur kanaatle kendilerine, "Birine ya da bir kuruma itaat ettiğinizde özgürlüğünüzün sınırlandığını düşünüyor musunuz?" sorusunu sorduk. Gençlerin yaklaşımları "kayıtlı bir kısıtlamada" yoğunlaşıyor: Şöyle ki kimi "Eğer itaat ettiğim kişi ya da kurum bana bir şeyler katıyorsa ya da ben onlara bir şeyler katmaktan mutluluk duyuyorsam özgürlüğümün kısıtlandığını düşünmem aksine bundan zevk alırım fakat istemediğim halde itaat ediyorsam özgürlüğümün kısıtlandığını zamanımın boşa harcandığını düşünürüm".⁴¹ "...Eğer bu kurum belli kurallar ve usul çerçevesinde değilse, kuralsızsa, ahlaklı değilse vb. ve benim de itaatim bekleniyorsa; sanki beynimi ve benliğimi o kuruma satmış gibi hissederim. Böyle durumlarda -önem verdiğim şeylerden olan- özgür düşünebilme, sorgulama, hesap sorabilme yani kısaca özgürlüğüm sınırlanır."⁴² "...Bireyden bireye kurumdan kuruma değişir."⁴³ "Eğer itaat ettiğim şey benim istemeyerek yaptığım birşeyse evet."⁴⁴ Hem seçilmiş ifadelerden hem de buraya alamadığımız örneklerden anlaşıldığı üzere, itaatin özgürlüğü sınırlandırıp sınırlandırmadığı, özgürlükten ne anlaşıldığına, kime, ne için ve nasıl itaat edildiğine göre değişmektedir.

Katılımcılar arasında, itaatin kayıtsız bir şekilde özgürlüğü sınırlandırdığını düşünen ve bunu net bir şekilde ifade edenler de bulunmaktadır: "Aşırı derecede kısıtlanmış, ezilmiş hissederim. İçimdeki potansiyeli ortaya koymama engel oluyor böyle durumlar."⁴⁵ "Kesinlikle itaat tutsaklığı da yanında getirecektir. Kendim yakından tanıdığım bir örnek vereyim bir tanıdığım kendi oğlunun nişanına ait olduğu tarikatta izin verilmediği için katılamadı."⁴⁶ "...Bir otoriteye itaat edince özgürlüğümü kısıtlanmış hissederim. Elbet bu otoritenin bana dayattığı ve benim zorla

⁴¹ K/Metalurji ve Malzeme Mühendisliği-1.

⁴² E/İktisat-2.

⁴³ K/Odyoloji-1.

⁴⁴ E/Kontrol ve Otomasyon Mühendisliği-1

⁴⁵ K/Tıp-5.

⁴⁶ K/Psikoloji-4.

yapacağım şeyler olacaktır. Ve özgürlük istediğimizi yapmak değildir. İstemediğimizi yapmamaktır.”⁴⁷

Tersi bir yaklaşımla, sayıları az da olsa itaatin özgürlüklerini kısıtlamadığını düşünenler de vardır: “...Düşünmem. İtaat kavramının aynı zaman da aidiyetlik duygularını arkasında barındırdığı hissettiğim için, bir yere bir şeye ait olmak hissi beni rahatsız etmez. Yani benim özgürlüğümü aidiyetlik sınırlandırmaz.”⁴⁸ “...İnsan gerçeği kendi aklıyla bulabilir. Kendi aklıyla bulamadığı tıkanıp zamanlar da olabilir çünkü hepimiz aciz varlıklarız. İşte böyle durumlarda belli kişi veya kurumlardan akıl alma suretiyle olan itaat sonucunda kişi ne yapacağını bilir, bundan sonraki hayatını da bu minvalde şekillendirebilir. Böylelikle bir daha aynı duruma düşmekten korkmaz nasıl davranacağını bilir ve korkularından sıyrılarak özgür olur. Kısaca burada bahsettiğim şekilde itaat, tutsaklık değil özgürlüktür.”⁴⁹

Bir katılımcı da düşüncesini neye itaat edildiğine bağlı olarak açıklar ve şunları söyler: “İtaat edeceğim kişi Yaratan ise özgürlüğümün kısıtlandığını düşünmem aksine bu güven duygusu verir bana, yalnız ne şekilde itaatimi sunduğum, önemli bir husus bence. Bu bir kurum ise itaat şeklini saygı ve sorumluluk olarak algıladığımdan bunu özgürlük kısıtlaması olarak görmem ancak bağlı olacağım kurum inancım ve bakış açım aykırı ise burada özgürlük kısıtlaması söz konusu olmaya başlar.”⁵⁰

Eric Fromm, itaat- özgürlük ilişkisine, özgürlük ve itaat etmeme yeteneğinin birbirlerinden ayrılamaz olduğu noktasından bakar. Fromm, bir kimse ancak kendi adına duyma ve düşünme yeteneğini kazanarak gelişir ve o zaman güç sahiplerine karşı gelip “hayır” diyerek itaatsizlik yapar böylece de özgürleşebilir düşüncesindedir. Birine hayır diyebilmek için her şeyden önce özgür olmayı istemek gerekir. Diğer taraftan itaat etmemek için de “özgürlük şarttır” diyerek işin içinden çıkmanın hiç de kolay olmadığını vurgular (Fromm, 1996: 43-54).

⁴⁷ E/Tıp-2.

⁴⁸ E/Fen Bilimleri-Yüksek Lisans.

⁴⁹ K/İlahiyat-3.

⁵⁰ K/Sinema ve Televizyon-2.

İtaat-özgürlük ilişkisine değinen başka biri H. Arendt'tir. Arendt'in görüşlerini daha önce bahsi geçen Eichman davası özelinde ele alan çalışmalarda, özgürlüğe adaletin sağlanması bağlamında değindiğini ve özgürlük olmadan adaletin sağlanamayacağı, körü körüne itaatın de adaleti görmeye engel teşkil edebileceği görüşünde olduğunu belirtirler. Bu bağlamda Nazi düzeni için emir verenlerin ve sadece verilen emirlere itaat edip milyonlarca insanın ölümüne sebep olanların, zayıf ya da güçlü olabilecekleri ama asla özgür olmadıklarını belirtirler (Erdem: E.T. 14.02.2021).

Gençlerin itaat/itaatsizlik davranışlarında hangi unsurların daha etkili olduğunu ortaya çıkarabilmek maksadıyla kendilerine "Birine ya da bir kuruma itaat edip etmemenizi belirleyen unsurlar nelerdir?" şeklinde bir soru sorduk. Birkaç ön görüşmede gençlerin " tam anlayamadım ne gibi yani?" demesi üzerine soruya "din kuralları, hukuk, gelenek, ahlâk, vicdan, ehliyet-liyakat, güven duymak vb." açıklamasını ilave ettik. Gençlerin birçoğu, güven unsuruna vurgu yapmıştır. Bunun dışında hukuk, ahlâk, ehliyet, liyakat ve vicdan ve saygı ayrı ayrı veya beraber dile getirilen unsurlardandır. Din kurallarına, iki genç, farklı iki noktadan bakarak değinmiştir. Biri, "*Bir faniye itaatimi (birkaç istisna dışında) din kuralları belirlemez. Din kuralları burada sadece Allah'a itaat alanında geçerlidir bence...*"⁵¹ derken başka bir katılımcı ise, "*... din kuralları temeldir. Zaten bu, diğer bütün etmenlerin -gelmesi gerektiği kadarını- beraberinde getirir.*"⁵²

Konuyu biraz daha daraltarak ve Max Weber'in otorite tiplerinden hareketle gençlere şu soruyu yönelttik: "Birine itaatınızda hangisi daha etkilidir? Karizmatik olması, geleneğe bağlı olması, kanunlara uyması gibi." Bilindiği üzere Weber geleneksel, karizmatik ve yasal olmak üzere üç otorite tipinden bahseder. Bunlar hem hakimiyetin dayandığı meşruiyet kaynağını hem de buyuran ile o buyruğu yerine getiren yani itaat eden arasındaki ilişkinin niteliğini belirler. Geleneksel otorite, kutsallaştırılarak kabul ve itaat edilen geleneklere dayalı

⁵¹ E/İktisat-2.

⁵² E/İlahiyat-4.

otoritedir. Bu yolla gerçekleştirilen itaat, resmi değil geleneksel kabullerle tanımlanmış bir itaattir. Karizmatik otorite, sıra dışı ve tanrı vergisi özellikleri sebebiyle, bir kişiye duyulan hayranlık ve güvenle ortaya çıkan mutlak bir itaattir. Yasal otorite, kanunların meşruiyetine dayanan ve rasyonel kurallara bağlı bir otoritedir. İtaat edilmesi istenen, kişiye bağlı olmaksızın çerçevesi kanunlarla belirlenmiş bir düzendir (Weber, 1986: 81; Senett, 1992: 28; Esgin, 2013: 96).

Katılımcılar birine itaatlerinde daha ziyade, “kanunlara, kurallara uyması”nın etkili olduğunu ifade etmişlerdir. İki katılımcı cevaplarını sorudaki maksadımıza uygun düşecek şekilde Max Weber’e vurgu yaparak şu açıklamalarda bulunmuşlardır: *“İtaat edeceğimin akılcı, rasyonel, bilimsel ve matematiğe bağlı olmasını isterim. Kısaca M. Weber’in sınıflamasından(günümüz şartlarını da göz önünde bulundurarak) yasal-akılcı otorite tipine uygun gözüküyorum.”*⁵³ *“Sanırım burada Max Weber’in tanımladığı üç otorite tipi söz konusu... bunun üzerine düşündüm ve sanırım benim için kanunlara uyması en önemlisi çünkü diğer iki modelde sorgusuz, koşulsuz güven söz konusu...”*⁵⁴ İki katılımcı karizmatik olmasını ön planda tutarken iki kişi de geleneğe bağlılığa önem vermiştir. Bunlardan biri geleneği geniş bir biçimde alarak şöyle demiştir: *“Geleneğe bağlı olması (kastettiğim “geleneğe” kavramı kanunu, töreyi, örfleri ve kültürün diğer öğelerini de kapsıyor.”*⁵⁵ Başka biri ise konuyu itaat edilen alana göre değerlendirerek bir ayırım yapmıştır: *“Dinen ... karizmatik olması etken olmuş oluyor benim için. Siyasal açıdan da rasyonel olması yani kanunlara uyması diyebilirim.”*⁵⁶ Birkaç kişi de soruda sıraladığımız unsurlardan farklı olarak itaat ettiği kişilerde “sevgi, güven, düzgün karakter, fikrine uygunluk” gibi özellikleri aradıklarını belirtmişlerdir.

⁵³ E/İktisat-2

⁵⁴ K/Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler-2.

⁵⁵ E/PDR-1.

⁵⁶ K/Felsefe ve Din Bilimleri-Doktora.

2.5. İtaat ve Din

Çerçevesi, yüce/aşkın/ilahi varlığa kayıtsız şartsız boyun eğmeyle belirlenen din, itaatin merkezi rol oynadığı alanların başında gelmektedir. İnsanın iç dünyasında, gönülden tasdik, bilerek ve isteyerek teslim olmayla başlayan iman, dış dünyaya itaat yoluyla akseder ve inanç, ibadet ve sosyal hayat açısından önemli bir motivasyon kaynağı haline gelir (İmamoğlu, 2004: 130). Özellikle ilahi üç büyük dinde itaatle ilgili hususlar büyük önem taşımaktadır.⁵⁷

Konuyu İslam özelinde ele aldığımızda, Kur'an-ı Kerim'de kimlere itaat edilmesi gerektiğinin bildirildiği hususuna değinmek gerekir. İnsan evvelâ Allah'a mutlak itaate çağrılmaktadır. Allah'a itaatin gerçekleşmesi, ilahi vahye muhatap olarak O'nun emirlerini insanlara bildiren ve kendi yaşantılarıyla örnek olan peygamberler aracılığıyla gerçekleşeceğinden ikinci sırada peygambere itaat gelmektedir. Kur'an'da Allah ve Resulü ile birlikte itaat edilmesi emredilen diğer bir unsur, ülü'l-emr denilen ve Müslüman toplumun değerlerini paylaşan yöneticilerdir. Yöneticiye itaat, toplum düzeninin ve adaletin sağlanması bakımından dinî bir yükümlülük olarak addedilmiştir. Yöneticiye itaatin çerçevesi "maruf" prensibi ve "Yaratana asi olunacak yerde yaratılmışa itaat yoktur" kriteriyle belirlenmiştir. İslam dini, aile içi ilişkileri düzenlemeye ilişkin koyduğu kurallar bağlamında, anne babaya itaati de emretmiştir. Bunlara ilaveten büyüklere, eğitim öğretim faaliyetinde bulunan hocalara ve ilim adamlarına itaat de İslam geleneği içinde yer alan hususlardandır. Kur'an-ı Kerimde kâfir ve münafıklar başta olmak üzere, itaat edilmemesi istenen kişi ve gruplardan da bahsedilir. (Alper, 2001: 444-445).

İslamî literatürde itaatle ilişkili kavramlardan biri ittibadır. Bu iki kavram "uymak" anlamında benzerlik gösterse de itaat, emir verme yetkisine sahip birine/kuruma uymayı içerirken ittiba ise, kişi ya da kurumun esaslarını uygun bularak benimseyerek uyma anlamı taşır. Bu yönüyle baktığımızda itaat, dışsal/hârici bir sebeple, ittiba ise içsel/dahili bir eğilimle uymak demektir. İtaatte

⁵⁷ Yahudi ve Hristiyanlıkta itaat meselesiyle ilgili geniş bilgi için bkz. (Özkan-Polat, 2016: 144-146).

bir hiyerarşi vardır. Kişinin kendinden üstte gördüğü bir zata, onun emrine/gücüne veya otoritesine boyun eğme söz konusudur. İttibada ise hiyerarşi olmadan/altta veya üstte olmak fark etmeksizin kişinin uygun gördüğü, kabul ettiği ve benimsediği bir şeye/kimseye uyması vardır. İtaat davranışında, çoğunlukla dışsal bir baskı ile boyun eğme söz konusu olsa da bu davranışın içten gelen bir duyguyla tezahür ettiği durumlar da vardır. Bu nokta itaat ile ittibanın kesişme noktasıdır. İslamiyet'te itaat, gücü elinde bulundurana boyun eğme anlamında daha ziyade Allah, Peygamber ve güçlü bir insan gibi zatı olan varlıklar için kullanılır. Buna karşılık ittiba hem Allah, Peygamber, insan ve şeytan gibi zatı olan varlıklar için hem de kible, din, yol, hak, batıl, heva ve şehvet gibi zatı olmayan unsurlar için kullanılabilir (Sadan, 2020: 187-190).

Gençlerin itaat- din ilişkisine yönelik tutum ve davranışlarına geçmeden önce, itaatle yakından ilişkili olması sebebiyle otorite din ilişkisine yönelik yaklaşımlarına bakmakta fayda olduğunu düşünüyorum. Aynı örneklemin kahir ekseriyeti dini hayatlarında sadece Kur'an ve sünneti otorite kabul ettiklerini belirtmiştir. Bunu takiben, kurumsal olması ve gündelik hayattaki sorulara cevap verdiği ve sorunlara çözümler ürettiği için Diyanet İşleri Başkanlığı gelmektedir. Dört halife, mezhep imamı ve bazı tasavvuf çevreleri gençlerin dinle ilgili otorite kabul ettikleri arasında yer almaktadır (Odabaşı, 2020: 198-206).

Katılımcılara daha önceki sorularda biraz daha dolaylı sorduğumuz itaatlerinde dinin etkisi hususunu bu defa doğrudan, "Bireysel veya kurumsal otoritenin dinle ilişkisi, dindar olması/olmaması/dine yakınlığı ya da karşıtlığı itaatinizi etkiler mi?" şeklinde sorduk. Gençlerin konuya ilişkin görüşü çeşitlilik arz ediyor ve hâkim kanaat olarak değerlendirebileceğimiz bir yaklaşımları bulunmuyor. Bir kısmı kesin bir dille "etkilemez" derken bir kısmı "etkiler" diyebilmektedir. Mesela dinî konularda şüphe içinde olduğunu söyleyen bir genç "*Dinle bir bağ kurmadığımdan dolayı etkilemez*"⁵⁸ derken başka biri "*Asla etkilemez. Çünkü evet bir inanca sahip olmayabilir ama dünyanın*

⁵⁸ E/Hukuk-2.

en iyi insanıdır. İyi kalpli yardımsever birisidir. Burada kişinin dininden çok insanlığını kıstas alırım kesinlikle. Asla karşımdaki dinsiz diye bir yargılamada bulunmam. Ki zaten haddime de değil. Mevlana bile ne olursan ol gel demişken benim karşımdaki kişiye dininden dolayı itaatkarlık veya itaatsizlik yapmam söz konusu olamaz.”⁵⁹ şeklinde gerekçeli bir açıklama yapmıştır. Başka birileri, “Dinle ilişkisi beni etkilemez, ancak ki o kurum ya da kişilerin diğer dinlere mensup insanlara davranışının benim için çok önemi var. Eğer diğer dinlere mensup insanlara alt sınıf muamelesi yapıyorlarsa işte o zaman o kurum ya da kişi ile benim de işim olmaz...”⁶⁰; “Etkilemez ve etkilememeli de... Peygamberimizin Kabe anahtarını gayrimüslim birisine emanet etmesi, nasıl bir başkasının dini, dindarlığı Peygamberimizi etkilemediyse bizleri de aynı derecede etkilememeli.”⁶¹ demişlerdir. Gençlerin açıklamalarından anlaşılacağı üzere, dindarlık/dine yakınlık ya da karşıtlık itaat davranışında tek başına yeterli görülüyor. İtaatin hangi konuda olduğu, itaat edilen kişinin /kurumun insani ve ahlâki yönü, liyakati, farklı inanışta olanlara muamelesi veya temel dinî özgürlükleri sağlaması gibi hususlarla birlikte düşünülüyor. Bir katılımcı tam da buna benzer açıklamalarda bulunuyor: “Bir sürü farklı unsur rol oynar etkisi olabilir fakat sadece dinle ilgili olması ya da olmaması tek başına itaatimi belirlemez”.⁶²

Mesele din karşıtlığı noktasında ele alındığında, katılımcılar daha net bir tutum sergilemişlerdir: “Dinimden uzaksa benden de uzaktır. Yakın ise bana da yakındır. Ben Müslümanım hocam. Ateist bir adamın sözüne itibar edebilirim, fakat itaat etmek istemem.”⁶³; “Dine yakınlığı değil ama dine karşıtlığı itaatimi etkileyebilir. Nötr pozisyonda kalması beni etkilemez dinin inanç meselesi olduğunu düşünüyorum fakat dine karşıtlıkta benim koşulsuz inandığım şeye

⁵⁹ K/Hukuk-1.

⁶⁰ K/Tıp-5.

⁶¹ E/Elektrik-Elektronik Mühendisliği-2.

⁶² K(Metalurji ve Malzeme Mühendisliği)-1.

⁶³ E/Fen Bilimleri/Yüksek Lisans.

saldırı varmış gibi geliyor.”⁶⁴ “...Dindar olmak zorunda değil ama din karşıtı da olmamalı.”⁶⁵

Dine yakınlığın ya da dindarlığın itaat davranışını çabuklaştırdığını ifade eden de var: “...Otorite olan kişi veya grubun dine yakınlığını da biliyorsam vereceği kararlarda bunu göz önünde bulunduracağına olan güvenle daha itaatkar davrandığımı hemen kabul edebileceğimi söyleyebilirim. Diğer taraftan şöyle bir görüşümde var. Mesela seküler bir ortamda asla bulunmam tarzında katı görüşlerimde yok... Ancak o ortamlarda bulunurken istenilen şeylerin benim dini hayatımla uyuşmaması durumunda itaatim söz konusu olmaz.”⁶⁶

Başka bir katılımcı dinin itaat davranışına etkisini şartlı ve kategorik bir yaklaşımla şöyle dile getirmiştir: “... Dini gösteriş olarak kullanıyor mu diye özellikle bakarım. Dini gösteriş olarak kullanıyorsa, bir yardım yaptıktan sonra boy boy fotoğraf çekiyorsa, bunu bir reklam aracı olarak kullanıyorsa, istediği kadar inançlı olsun itaatimi kırar maalesef. Bunun yanı sıra dindar olmayan bir kurum, insan haklarına, etiğe dikkat ediyorsa, hak yemiyorsa ve adaletliyse, yasalara aykırı bir iş yapmıyorsa pekala itaat edebilirim. Ama dindar olmayan insanlara bir tık şüpheyle yaklaşabilirim...”⁶⁷ Şu ifadeler ise dinin, insani birçok özelliği de beraberinde getirdiği için itaat davranışını etkileyeceğinin altını çiziyor: “Etkiler. Çünkü din bence ibadette değil vicdanda yaşar. Ashında din değil vicdan, adalet ve ahlak etkiler ama bizim dinimiz zaten vicdansızlığı, adaletsizliği ve ahlaksızlığı kabul etmiyor.”⁶⁸

Alandan gelen veriler, dinin gençlerin itaat davranışlarında merkezi bir etkisi olmamakla beraber, kolaylaştırıcı bir işleve sahip olduğunu göstermektedir. Birey ve kurumların dine ilgileri/dindarlıkları, insani unsurlar ve ahlâki prensiplerle birleştğinde gençlerin daha rahat kabul ettikleri anlaşılıyor. Örneklem inançlarına özgürlük alanı tanınmadığı veya karşıtlık

⁶⁴ K/Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler-2.

⁶⁵ E/PDR-2.

⁶⁶ K/Felsefe ve Din Bilimleri-Doktora.

⁶⁷ K/Mimarlık-4.

⁶⁸ K/Psikoloji-4.

sergilendiği durumlarda tepkilerini net bir şekilde ifade ederek kesinlikle itaat etmeyeceklerini belirtiyorlar.

Sonuç

Toplumsal hayatın devamı ve düzeni mevcut sosyo-kültürel normlara ve standartlaşmış davranış kalıplarına uymakla mümkündür. İtaat, sosyal hayatın aile, eğitim, hukuk, siyaset ve din gibi kurumlarında etkili olan bir olgudur. İnsanlık tarihi boyunca, hayırlı bir evlat, başarılı bir öğrenci, üretken bir memur ve iyi bir vatandaş olmak, itaatkâr olmakla ilişkilendirilmiştir. Toplumumuzun kültürel ve geleneksel kodları da böyledir. Tarihi tecrübemiz, itaatin erdem sayılıp ödüllendirildiği, itaatsizliğin ise erdemsizlik addedilip cezalandırıldığına işaret eder. Sosyal genetiğin itaati tasvip eden yaklaşımı ile modernitenin bireysellik, özgürlük ve rasyonelliği teşvik eden çağruları arasındaki gençler nasıl bir itaat algısına sahipler? Neye/kime, niçin ve nasıl itaat ediyorlar? Tüm bunlarda dinin etkisi nedir? Araştırma esnasında bu sorulara cevap bulmaya çalıştık.

74

Gençler itaati “verilen emri yerine getirme, boyun eğme, kurala uyma” gibi dar anlamıyla algılamakta ve toplumsal düzenin devamı için gerekli görmektedirler. Neye/kime, nasıl ve niçin itaat ettikleri alanlara göre farklılık arz etmektedir. Ailede ve sosyal ilişkilerde sevgi ve güven temelli bir itaat algıları vardır. Eğitim ve iş hayatlarında uzmanlığa ve bilgiye duyulan saygı ve güven çerçevesinde bir itaat öngörmektedirler. Siyasi alandaki itaat algıları ise cezalandırılmamak esasına bağlı bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Gençlerin eğitim ve çalışma hayatlarındaki itaat algıları enformatik, hukuk ve devlete yönelik itaat algıları ise normatif etkiyle şekillenmiştir. Bilgi ve uzmanlıklarına güvendikleri hocaları ya da patronlarına itaat etmeyi tercih etmekte ve gerekli görmektedirler. Buna mukabil yasalara ve devlete itaati, ihtiyaçları dışında, istemeseler de zorunluluk olarak görmektedirler. E. Fromm’un sınıflamasındaki içe dönük itaati benimsedikleri, dışa dönük itaati ise kerhen kabullendiklerini söyleyebiliriz.

Gençlerin itaat algılarında dinin etkisi var mıdır? Sırf dini alanla ilgili olarak gayet net görüşlere sahipler. Allah ve Resul’üne/Kur’an ve Sünnete mutlak ve sınırsız bir itaat gerektiği

noktasında hemfikirler. Ancak, dinin bağımsız bir değişken olarak gençlerin itaat algılarına etki etmediği görülmüştür. Dine hayatında daha çok veren ve kendini dindar olarak niteleyenlerin itaat algısıyla, dine mesafeli hatta karşı olanların itaat algıları arasında dikkate değer bir farklılık bulunmamıştır. Gençler, “dindar/biraz dindar/dindar değil” fark etmeksizin dinî alan dışındaki itaate, eleştirel, sorgulayıcı ve özgürlüklerini kısıtlayan bir gözle bakmaktadırlar. Ayrıca, sadece dindeki itaati sınırsız-mutlak olarak görmekte, diğerlerinde ise ancak sınırlı bir itaati kabul etmektedirler. Gençlerin itaat algılarında, cinsiyetlerinin ve okudukları bölümün etkisi olmadığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte, kızların söylemlerinde daha duygusal, erkeklerinkinde ise sert ve tepkisel ifadelerin ön planda olduğu görülmüştür.

Bu araştırma, itaati belli bir kesim üzerinden ve bazı yönleriyle ele alma gayretiyle ortaya konmuştur. Geniş sosyal tabanlı ve çok boyutlu bir olgu olan itaatin daha iyi anlaşılması için daha kapsamlı ve interdisipliner çalışmalara ihtiyaç vardır.

Kaynakça

- Adorno, T. W.-Else Frenkel T. (E.T. 27.02.2021). *The Authoritarian Personality*.
http://www.ajcarchives.org/AJC_DATA/Files/AP1.pdf.
- Adorno, Theodor W (2013). “Boyun Eğme”. (Çev. Kaya Şahin). *Defter Dergisi*, C. 12, S. 37, s. 134-139.
- Akdemir, Furat (2013). “Kur’an’da İtaat Kavramı ve Peygambere İtaatin Mahiyeti”. *Kelam Araştırmaları*, C. 11 S. 1, s. 425-442.
- Alain (1999). *Politika*. (Çev. Birol Emil). İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.
- Alper, Mahir (2001). “İtaat”. *İslam Ansiklopedisi*. C.23. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 444-445.
- Arendt, Hannah (1977). *Eichmann In Jerusalem*. United States of America: Penguin Books.

- Arslantürk, Zeki (2011). *Uygulamalı Sosyal Araştırma*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Artan, İnci Erdem (2005). *Üniversite Gençliği Değerleri: Korkular Umutlar*. İstanbul: Tesev Yayınları.
- Asch, Solomon E (E.T. 18.02.2021). *Opinions and Social Pressure*. Asch-1955-Opinions-and-Social-Pressure.pdf (lu.se).
- Aydın, Hasan (E.T. 02.07.2020). Otorite, İtaatsizlik ve Entelektüeller.
<http://www.egitirim.gen.tr/tr/index.php/arsiv/sayi-41-50/sayi-44-ekim-2014/479-otorite-itaatsizlik-ve-entelektueller#:~:text=Otoriter%20v>.
- Aydınalp, Halil (2011). *Türkiye’de Yüksek Din Öğretimi ve Dini Köktencilik*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Bayyığıt, Mehmet (2011). *Gençlik ve Din*. Konya: Yediveren Kitap.
- Bilgin, Nuri (1995). *Sosyal Psikolojiye Giriş*. İzmir: İzmir Kitaplığı.
- Ceylan, Yasin (2008). “İtaat, Bilinç ve Şüphe”. *Hasan Ünal Nalbantoğlu’na Armağan* (Ed. Adile Arslan Avar, Devrim Sezer). İstanbul: İletişim Yayınları, s. 543-549.
- Çınar, Aliye (2006). “Kimin Otoritesi? Hangi Otorite?”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 15, S. 1, s. 233-246.
- Çifçi, Osman Zahid (2014). “Devlete İtaatin Sınırlarını Dine Göre Belirleyen Farklı Kültürlerden İki Eserin Karşılaştırması”. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, C. 9, S. 5, s. 591-606.
- Diş, Sebile Başok (2017). “Kötülüğün Sıradanlığı Karşısında Özerk Birey”. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 23, s. 180-200.
- Erdem, H. Haluk (E.T. 18.03.2021). “Hannah Arendt’in Eichmann Davası Üzerine Düşünceleri”.
<https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/803695>.

- Erdoğan, Mustafa (E.T. 28.12.2020). "Devlete İtaat Mutlak Bir Yükümlülük Müdür?". <https://oad.org.tr/blog/devlete-itaat-mutlak-bir-yukumluluk-mudur77>.
- Esgin, Ali (2013). "Otoritenin Sosyolojisi: Otoriteye İtaatin Ya da Otorite Bağımlılığının Sosyolojik Anlamları". *Sosyologca*, S. 5, s. 91-112.
- Eyüpoğlu, Osman - Usta Niyazi (2019). "İtaat Kavramının Gereklere Açısından Kur'an'ın Eleştirel Düşünceye Bakışı". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 19, C. 2, s. 347-378.
- Freedman, J. L. - D. O. Sears (1989). *Sosyal Psikoloji*. İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Freeman, M. D. A (E.T. 11.03.2021). Milgram's Obedience to Authority - Some Lessons for Legal Theory. <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/BF03186627.pdf>.
- Fromm, Erich (1996). *Barışın Tekniği ve Stratejisi*. (Çev. Fevzi Emir - Kaan H. Ökten). İstanbul: Arıtan Yayınevi.
- Fromm, Erich (1987). *İtaatsizlik Üzerine*. (Çev. Ayşe Sayın). İstanbul: Yaprak Yayın Pazarlama.
- Gross, Frédéric (2020). *İtaat Etmemek*. (Çev. Zeynep Büşra Bölükbaşı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Güldü, Özgür (2011). Sağ Kanat Yetkenciliği Ölçeği: Uyarlama Çalışması. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 2 S. 2, s. 27-50.
- Hançerlioğlu, Orhan (1984). *İslam İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl (1993/1413). *Lisanu'l-Arab*, Beyrut.
- İlhan Ayverdi (2005). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbe Altı Neşriyat.
- İmamoğlu, Vahit (2004). "Bağlılık ve İtaat Duygusuna Psikolojik Yaklaşım". *Dinî Araştırmalar*, C. 6 S. 18, s. 129-139.

- Kağıtçıbaşı, Çiğdem (1985). *İnsan ve İnsanlar*. İstanbul: Beta Basım Yayım.
- Kelman, Herbert C (E.T. 09.03.2021), *Compliance, identification, and internalization three processes of attitude change*. <https://www.jstor.org/stable/172844>.
- Kirman, M. Ali (2005). *Din ve Sekülerleşme Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*. Ankara: Karahan Kitabevi.
- Marshall, Gordon (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. (Çev. Osman Akınhaya - Derya Kömürcü). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Milgram, Stanley (E.T. 18.02.2021), *Behavioral Study Of Obedience*. <https://pdfs.semanticscholar.org/29e4/8c1365346fc67137423a016096622ac6a215.pdf>.
- Milgram, Stanley (2015). *Deney: İnsanın Gerçek Doğasını İfşa Eden Deney*. (Çev. Melis Olçum - K. Uğur Tüfekçi). İstanbul: Kafe Kültür Yayınları.
- 78 Milgram, Stanley (E.T. 08.03.2021). *Some Conditions of Obedience and Disobedience to Authority*. <http://psyc604.stasson.org/Milgram2.pdf>.
- Nietzsche, Friedrich (1989). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. (Çev. Ahmet İnam). İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Odabaşı, Fatma (2020). Üniversite Gençliğinin Otorite Algısı ve Din. *İlahiyat Akademi*, S. 12, s. 183-215.
- Odabaşı, Fatma (2016). *Gençlerde Din ve Sivil İtaatsizlik Üniversite Öğrencileri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Özkan, Recep - Polat Bayram (2016). "İtaat Kültürü ve Din". *ZfWT*, C. 8 S. 3, s. 139-149.
- Sadan, Hamza (2020). İtaat ve İttiba Kavramlarının Anlamsal Çerçevesi ve Kur'an'da Kullanımı. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, S. 35, s. 177-204.
- Sakallı, Nuray (2001). *Sosyal Etkiler: Kim Kimi Nasıl Etkiler*. Ankara: İmge Kitabevi.

- Sennett, Richard (1992). *Otorite*. (Çev. Kamil Durand). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Şerif, Muzaffer - Şerif, Carolyn W (1996). *Sosyal Psikolojiye Giriş*. (Çev. Mustafa Atakay - Aysun Yavuz). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- T.D.K (E.T. 11.04.2021). *İtaat*. <https://sozluk.gov.tr>.
- Topçu, Nurettin (1995). *İsyan Ahlakı*. (Çev. Mustafa Kök - Musa Doğan). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Turkoza, Gökhan - Bilge Aksayb (E.T. 27.02.2021), *Örgüt Otoritesine İtaat: Dezoort ve Roskos-Ewoldsen'in İtaat Ölçeği'nin Uyarlanması*. <https://www.berjournal.com/tr/submissiveness-to-organizational-authority-adaptation-of-dezoort-and-roskos-ewoldsen-scale>.
- Weber, Max (1986). *Sosyoloji Yazıları*. (Çev. Taha Parla). İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Yıldırım, Ali - Hasan Şimşek (2000). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Yıldız, Murat (2016). "Sosyal Etki Süreçlerinin 'Tehlikeli Oyun: Dalga' Filmi Bağlamında Değerlendirilmesi". *ZfWT*, C. 8 S. 1.
- Yükselbaba, Ülker (2017). "Milgram Deneyi: Otorite ve İtaate Dair". *İÜHFM*, C. 75, S. 1, s. 227-270.

Ek-1 Görüşme Formu

Takma ad/Rumuz:

Cinsiyetiniz: Erkek

Doğum Tarihiniz:

Üniversite -Bölüm-Sınıf (Lisans/Lisansüstü):

Görüşlerinize "Üniversiteli Gençlerde Din ve Otoriteye İtaat" başlıklı akademik bir araştırma için başvurulmuştur. Başka bir amaçla kullanılmayacaktır. Kimlik bilgilerinize gerek yoktur. Görüşme formuna takma bir ad/rumuz yazmanız yeterlidir. Soruları doğruluk-yanlışlık endişesi taşımadan, konuyla ilgili

görüşlerinizi açık yüreklilikle ve olabildiğince geniş şekilde açıklamak için yol gösterici olarak değerlendirmenizi rica ediyorum. İlave görüş, katkı ve eleştirileniz beni memnun edecektir.

Anlayış ve yardımınız için teşekkür ederim.

İnançlı biri misiniz? Bu konuda tereddüdünüz, şüpheniz ya da sorularınız var mı?

a) Dindarlık bakımından kendinizi nasıl değerlendiriyorsunuz? (Çok dindar/biraz dindar/ dindar değil/ dine ilgisiz/dine karşı/ateist/deist gibi).

b) İbadet eder misiniz? Mesela hangi sıklıkla namaz kılarırsınız? Ramazan orucunu tutar mısınız? Dua eder misiniz?

c) Günlük hayatınızda dini referans alır mısınız? Davranışlarınızda dinin belirlediği kurallara uyar mısınız? Kılık-kiyafet, kadın-erkek münasebetleri, alış-veriş, insan hak ve sorumlulukları, çevreyle (doğa ve hayvanlar) ilişkiler vb. açılardan değerlendiriniz.

1. İtaat kavramından ne anlıyorsunuz?

2. Sizce insan neden itaat eder?

a) Mutlak itaat mi- sınırlı bir itaat mi?

b) Koşulsuz olarak itaat ettiğiniz biri/birileri/kurum/kurumlar var mıdır?

c) Birine ya da bir kuruma itaat ettiğinizde özgürlüğünüzün sınırlandığını düşünüyor musunuz?

d) Birine ya da bir kuruma itaat edip etmemenizi belirleyen unsurlar nelerdir? (Din kuralları, hukuk, gelenek, ahlâk, vicdan, ehliyet-liyakat, güven duymak vb.)

e) Birine itaatınızda hangisi daha etkilidir? Karizmatik olması, geleneğe bağlı olması, kanunlara uyması gibi.

3. Bireysel veya kurumsal otoritenin dinle ilişkisi, dindar olması/olmaması/dine yakınlığı ya da karşıtlığı itaatınızı etkiler mi?

İlave düşünceleriniz varsa buraya yazabilirsiniz.

Ek-2 Katılımcıların Sosyo-Demografik Özellikleri

| No | Cinsiyet | Doğum Tarihi | Üniversite | Bölüm | Sınıf |
|----|----------|--------------|---|--|-------------|
| 1 | Erkek | 1999 | Medeniyet Üniversitesi | İktisat | 2 |
| 2 | Erkek | 1999 | İstanbul Teknik Üniversitesi | Kontrol ve Otomasyon Müh. | 1 |
| 3 | Erkek | 2001 | Marmara Üniversitesi | Psikolojik Dan. ve Rehberlik | 1 |
| 4 | Kadın | 1999 | İstanbul Teknik Üniversitesi | Metalurji ve Malz. Mühendisliği | 1 |
| 5 | Kadın | 2000 | Kültür Üniversitesi | Hukuk | 1 |
| 6 | Kadın | 1998 | Işık Üniversitesi | Mimarlık | 4 |
| 7 | Kadın | 1993 | İstanbul Üniversitesi | Tıp | 5 |
| 8 | Erkek | 1999 | Boğaziçi Üniversitesi | Elektrik-Elektronik Mühendisliği | 2 |
| 9 | Kadın | 1998 | Medipol Üniversitesi | Psikoloji | 4 |
| 10 | Erkek | 1994 | Marmara Üniversitesi | İlahiyat | 4 |
| 11 | Kadın | 1998 | Türk-Alman Üniversitesi | Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler | 2 |
| 12 | Erkek | 1998 | Marmara Üniversitesi | İşletme | 4 |
| 13 | Erkek | 2000 | İstanbul Üniversitesi | Hukuk | 2 |
| 14 | Erkek | 1992 | Marmara Ü. Fen Bil. Ens.-Yüksek Lisans | Metalurji ve Malzeme Müh. | Tez Dönemi |
| 15 | Erkek | 2000 | İstanbul Üniversitesi | Mütercim – Tercümanlık (İng.) | 3 |
| 16 | Erkek | 2000 | Medeniyet Üniversitesi | Tıp | 2 |
| 17 | Kadın | 1991 | Marmara Ü. Sosyal Bil. Enstitüsü –Doktora | Din Sosyolojisi | Ders Dönemi |
| 18 | Kadın | 1996 | Marmara Üniversitesi | İlahiyat | 3 |
| 19 | Kadın | 1996 | Beykent Üniversitesi | Sinema ve Televizyon | 2 |
| 20 | Kadın | 2000 | İstanbul Üniversitesi | Odyoloji | 1 |

asobid
Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

TUTMACI'NIN GÜL Ü HÜSREV MESNEVİSİNDE 'BEZM' 'BEZM' IN TUTMACI'S GUL U HUSREV MATHNAWI

Doktora Öğr. Gıyasettin ATEŞ*
İstanbul Üniversitesi
giyasettinates34@gmail.com

Öz

Bireylerin türlü vesilelerle bir araya gelerek eğlenmelerini ifade eden bezm, tarihî ve edebî bir arka plana sahiptir. Bezmin âdâbı ve tarihsel gelişimi konusunda bilgi veren çeşitli edeb kitaplarında bezm, hükümdarların bir hakkı ve âdeti diye anlatılır. Böyle bir işleve sahip bezm olgusu gerek Fars edebiyatında gerekse Türk edebiyatında şairler tarafından çeşitli anlam katmanlarıyla hemen hemen her nazım şeklinde kullanılmış, saki-nâme ve işret-nâme gibi iki edebi türün de doğmasına sebep olmuştur. Bezmin işlendiği türlerden biri de mesnevilerdir. Özellikle aşk, sergüzeşt-nâme ve tarihî-destanî mesnevilerde bezm tasvirlerine sıkça yer verildiği görülür.

Bezm olgusunun yansıdığı Anadolu sahası Türkçe mesnevilerden biri de Tutmacı'nın Gül ü Hüsrev mesnevisidir. Bu çalışmada Gül ü Hüsrev'de yer alan 13 adet bezm tasviri, bezmin temel unsurları bağlamından incelenecektir. Belli bir konu sıralamasına göre ele alınan bu unsurlar zaman ve mekân tasvirleri, bezmlerin kurulma gerekçeleri, bezmlerin hazırlık aşamaları, bezmlerin katılımcıları, şarap ve musiki tasvirleri ile bezmlerde okunan çeşitli formlardaki şiirler oluşturur.

Anahtar kelimeler: Gül ü Hüsrev, bezm, eğlence, şarap, musiki.

Abstract

Bezm, which is defined as the type of entertainment that people do when they get together on various occasions, has a historical and literary background. As it is told in various books of propriety about the good manners and the historical development of bezm, it is a right and custom of rulers. The phenomenon of bezm, has been used by poets in both Persian and Turkish literature in almost every verse with various layers of meaning, and two literary genres such as saki-nâme and isret-nâme have been born. One of the genres in which bezm is used is mathnawi. It is known that the depictions of bezm are often used, particularly in mathnawis that treat of love, adventures (Sergüzeşt-name), and epics. One of the Tutmacı's mathnawi of Gül ü Hüsrev is one of the Turkish mathnawis that reflects the concept of bezm in Anatolia. This study looks at, 13 depictions of bezm in Gül ü Hüsrev in the context of the basic elements of bezm. These elements categorized by themes consist of poetry recited in bezms with temporal and spatial depictions, occasions and preparations for bezm, depictions of bezm goes, and depictions of wine and music.

Keywords: Gül ü Hüsrev, bezm, entertainment, wine, music.

Giriş

Farsça ve Türkçe sözlük ve ansiklopedik lügatlerde birbirlerine yakın anlamlar verilen bezm (meclis) kelimesi genel anlamıyla oturlan her yer, kavramsal olarak da misafir ağırlamak, eğlenmek, şarap içmek ve yemek-içmek için bir araya gelinerek toplanılan yer manasındadır.

Bezm, bir hükümdarlık alâmeti kabul edilir. İslam öncesi Sâsâni menşeden gelen bezm geleneğinde şarap, musiki ve şiir işret meclisinin olmazsa olmazı kabul edilmiştir (İnalçık, 2017: 8-9). Bezm kavramı, Eski Türk edebiyatında şairler tarafından çeşitli anlam katmanlarıyla hemen hemen her nazım şeklinde kullanılmıştır. Özellikle aşk mesnevilerinde işlenen tasvir konularında biri de işret meclisleri olmuştur. Zengin ve hareketli bir üslupla neşe dolu tabloların çizildiği bu tasvirlerde gam ve sıkıntılar yerini mutluluğa bırakır.

Eski Türk edebiyatında saki-nâme türü eserlerde bezm bütün unsurlarıyla ele alınmıştır. Günümüzün romanı sayılan mesnevilerde de bezm ve bezme ait unsurlar hemen her fırsatta tasvir edilmiştir. Özellikle 'aşk', 'kahramanlık' ve 'sergüzeşt-nâme'

konulu mesnevilerde şairler olayların seyri çerçevesinde her fırsatta bir bezm tasviri yapmış, bezme ait unsurları 'bezm', 'meclis', 'sohbet' ve 'işret' gibi aynı anlam çerçevesindeki kavramlar başlığı altında ele almışlardır. Bu tasvirlerde çeşitli yiyecek ve içeceklerin anlatıldığı ziyafet sofraları, şarap, saki, kadeh, sürahi, muganni, mutrip, rakkas, musiki alet ve makamları, şiir ve armağanlar gibi bezmin temel unsurları şairin şiir yeteneğine bağlı olarak işlenmiştir.

Bezm tasvirlerinin işlendiği eserlerden biri de Tutmacı (ö. XV. yüzyılın başları)'nın Gül ü Hüsrev mesnevisidir. Bu makalede Gül ü Hüsrev'de çeşitli vesilelerle tasvir edilen 13 adet bezm incelenmektedir. Bu tasvirler Maşallah Kızıltaş'ın Tutmacı'nın Gül ü Hüsrev Mesnevisi (Tenkitli Metin-Bağlamalı Dizin ve İşlevsel Sözlük) adlı doktora çalışmasından (Kızıltaş, 2018) alınmıştır. İncelemeye tabi tutulan 13 adet bezm tasvirinin beyit aralıkları şöyledir: 813-870, 1539-1579, 1580-1626, 1636-1643, 1928-1929, 2071-2089, 2883-2889, 3104-3119, 3440-3448, 3448-3472, 4257-4264, 5129-5135, 5175-5202.

Tasvirlerde bezm belli konu sıralamasıyla ele alınır. Zaman ve mekân tasvirinden sonra sırasıyla bezmin kurulma sebepleri, bezmin hazırlık aşaması, bezmde bulunan kişiler gelir. Bu çalışmada bunlar 'dış unsurlar' başlığı altında ele alındı. Bezmlerin işret faslında ise sırasıyla şarap, musiki ve şiir gelir. Tasvirlerde bu üç unsura ait yer verilen bilgiler 'iç unsurlar' başlığı altında incelendi.

Günümüz Türkçesinde eğlencenin karşılığına denk gelen bezm için Gül ü Hüsrev'de meclis, sohbet, eîş ve işret kavramları da kullanılır. Bu kavramlardan başka bezm ve bezmin neşeli atmosferini ifade etmek için neşât, zevk, safâ, şevk, tarab, temâşâ gibi müteradif kelimeler atıf silsilesiyle yer alır.

1. Gül ü Hüsrev Mesnevisinde Bezmin Dış Unsurları

Bu başlıkta Gül ü Hüsrev mesnevisinde yer alan bezmlerin kurulma sebepleri, bu bezmlerdeki zaman ve mekân tasvirleri, bu bezmlerin hazırlık aşamaları ile bu bezmlere katılan kişiler ele alınacaktır.

1.1. Bezmlerin Kurulma Sebepleri

Kişilerin bir arada eğlenerek vakit geçirmek için düzenledikleri bezmler belli amaç ve sebeplerle kurulur. Eserde bu gerekçeler bazen verilirken bazen de belirtilmez. Gül ü Hüsrev'deki bezmelerin kurulma sebep ve amaçları tespit edilerek genel hatlarıyla belli başlıklar altında aşağıda ele alındı.

1.1.1. Gamdan Kurtulmak ve Güzel Vakit Geçirmek

Gül ü Hüsrev'de yer alan bezmlerin güzel vakit geçirmek, gamdan kurtulmak, keder ve elemi gidermek, dünyanın fâni olduğu bilinciyle felekten kâm almak, bazı sıkıntılı durumların bitimi gibi sebeplerle tertip edildiği görülmektedir.

Bu eserde Gül, gönülden gam ve kederi gidermek amacıyla bağda bezm tertip eder (b. 813-870):

Pes ol şâh-ı cihân u hür-ı cennet
Diledi bâğ içinde kıla şöhet (816)

...

Meger kim çeng ü 'ūd âvâzesine
Gönül ârâm idüp baña ısına

Niçün ola gönülde guşşa müdgam
Giçer çünkim hemîşe şâdî vü gam

Gelün zevk idelüm kim öliserüz
Cihândan şöyle hasret kalısaruz (820-822)

...

Virelüm bir nefes gönül murâdın
Alalum dünyânuñ her dürlü dâdın

Cihânuñ şâdılığı gam deger mi
Bu dirlik bir nefes mâtem deger mi

Yiyüp içüp temâşâ kılalum key
Gehî şayd u gehî nuql u gehî mey (827-829)

(...ve sonra o cihan hükümdarı ve cennet hurisi (Gül), bağ içinde bezm kurmak istedi... Gönül çeng ve ûd sesi ile huzur bulup

bana ısınsın diye. Mutluluk ve gam daima geçip gidiyorken neden gönülde dert olsun... Gelin eğlenelim çünkü öleceğiz; dünyaya çok hasret kalacağız... Bir nefes de olsa gönlün arzu ettiğini verelim; dünyanın her türlü lezzetini alalım. Dünyanın mutluluğuna gam değer mi; bu bir nefeslik dirlikte matem değer mi? Yiyelim, içelim çokça eğlenelim; bazen av, bazen meze, bazen şarap...)

Mesnevilerde hükümdarların kendisine bağlı idarecilerle bezm düzenledikleri görülür. Normal zamanlarda devlet işlerinin görüşüldüğü bu tür meclislerde bazen de şarap eşliğinde eğlenilir. Gül ü Hüsrev mesnevisinde de Sıfahan şahı gündüz vakti devlet erkânıyla bezm kurar (b. 2883-2889):

Oturdu tahtına şâh-ı Sıpâhân
Derildi kıtına şâhib-külâhân

Müdevver oturup erkân-ı devlet
Müheyâ eylediler bezm ü 'işret (2883-2884)

...

Dimâğına çü mey fi'li irişdi
Mey ile 'ışk sevdâsı karşıdı

Yine düşdi ögine hasret-i Gül
Yine efgâna başladı çü bülbül

Yine dükendi şabrı vü kararı
Yine oldu perişân rûzigârı (2887-2889)

(Sıfahan şâhı tahtına oturdu; makam sahibi kişiler huzurunda toplandı. Devletin ileri gelenleri halka şeklinde oturdular; bezm ve işret tertip ettiler... Şarap (Şâhın) aklına etki edince, şarap ve aşk sevdası birbirine karıştı. Yine Gül'ün hasreti hatırına geldi; tekrar bülbül gibi figana başladı. Yine sabır ve huzuru tükendi, yine vakti perişan oldu.)

Gül ü Hüsrev mesnevisinde Gül, İsfahan şahının elinden kurtulduktan sonra Rum diyarına varınca önce sarayda bir ay eğlenir. Daha sonra Gül ile Hürmüz birlikte Rum kayserinin bağına geçerler. İki sevgili güzel vakit geçirmek için bezm düzenlerler (b. 3448-3472):

Bir ay bizendi şār bu resme nā-gāh
Bu kez meyl itdi bāğa şāh ilen māh (3448)

...

Çurılmış iki zerrīn taht-ı zībā
Biri birine karşı hūb u ra' nā (3460)

...

Ol idi Gül-ruḥ' uñ ḥalvet sarāyı
Kenīzekleri Çinī vü Hıḫāyī

Giçer tahta oturur ol semen-ber
Tutar şaf karşıısına hūb-rūlar (3467-3468)

(Şehir bir ay bu şekilde süslendi ve ansızın Gül ve Hürmüz bu kez bağa yöneldiler...birbirine karşı güzel ve hoş, altından iki süslü taht kurulmuş... Orası Gül'ün özel sarayıydı. (Gül'ün) cariyeleri Çinli ve Hıtalılardı. O beyaz sineli tahta geçip oturur; güzel yüzlüler karşısında saf tutarlar.)

1.1.2. Sevgililerin Buluşması

Sevgililerin buluşma yeri bezmlerdir. Aşk mesnevilerinde sevgililerin buluşması nedeniyle bezm kurulur. Gül ü Hüsrev mesnevisinde Gül ile Hürmüz'ün ilk buluşmaları bir bağda gerçekleşir. İki sevgili bu bağda bulunan kasırda baş başa eğlenerek zaman geçirirler (b. 1539-1579):

Eline aluban Hürmüz elini
Revān oldu tıttup oda yolını

Var idi bir maḫāmı bāğ içinde
Nitekim karşı olur uçmağ içinde (1539-1540)

...

Çolın birbiri boynına kıllup tavḫ
Müheyyā eylediler tā seḫer zevḫ

Bular ol gice bir 'ıyş eylediler
Ki dāyım dost dostı eyle diler (1578-1579)

(Gül, Hürmüz'ü elinden tutarak saray yolunu tıttup gitti. (Gül'ün) bağ içinde bir yeri vardı; cennet içindeki köşk gibiydi... İki sevgili kollarını birbirinin boynuna dolayıp seher vaktine kadar

eğlendiler. Bunlar o gece öyle bir eğlence düzenlediler ki dost dostuna daima öyle diler.)

Yukarıdaki bezmin sabahında iki sevgili bağdaki köşkte eğlenmeye devam ederler (b. 1636-1643):

Gidüp zûlmet zamâne oldu rûşen
Cihân hürşîd ile mânend-i gülşen

Gül ü Hürmüz dağı kaldurdılar baş
Ahardı gözlerinden tırmadın yaş

Yine tıldurıban cām-ı şabūhı
Müferraḥ itdiler rāḥ ile rūhı (1637-1639)

(Karanlık gidip de vakit aydınlandı; dünya güneş ile gül bahçesi gibi. Gül ve Hürmüz uyandılar; gözlerinden durmadan yaş akardı. Yine sabah içkisini kadehe doldurdular; şarap ile ruhu sıkıntıdan kurtardılar.)

1.1.3. Bir Plan Dâhilinde Yapılan Bezmler

Bir plan dâhilinde yapılan bezmler, genel anlamıyla içkinin sarhoşluk etkisinden faydalanarak istenilen hedefe varmak için düzenlenirler. Tarihte de örnekleri bilinen, kimi zorlukları aşmak veya bir hedefe ulaşmak için düzenlenen bu tür bezmler mesnevilerde de görülür.

Gül ü Hüsrev mesnevisinde Isfahan şahı güzelliğinin şöhretini duyduğu Gül'ü babasından ister. Bu evlilik teklifinin kabul edilmemesi üzerine Huzistan, Isfahan şahı tarafından talan edilir ve Gül kaçırılır. Isfahan şahının elinde tutsak olan Gül, esaretten kurtulmak için bir gece bağda bezm düzenleyeceğini söyleyerek buradan kaçma planı yapar (b. 3104-3119):

İrişdi bâğa çün ol serv-i âzād
Gül ü şimşād kıldı dād u feryād

Çemen beñzer idi ḥuld-ı berīne
Gül-i ra' nā içinde ḥūr-ı 'īne (3104-3105)

...

Şehâne oturup ol mäh-pāre
Bulara karşı iderdi nezāre

Bular bunda kıılırken ‘ıyş u ‘ışret
Nigārīn ider iken hāş şoşbet (3118-3119)

(O servi boylu (Gül) başa vardığı zaman gül ve şimşir feryat ve figan etmeye başladılar. Çemen kutsal cennete benzerdi; Gül ise cennet hurisine... O ay parçası (Gül) şahlara yakışır biçimde oturup bunları (bezmdekileri) izlerdi. Bunlar burada eğlenirken, sevgili özel sohbet ederken...)

1.1.4. Düğün

Mesnevilerde düğün merasimleri başlı başına bir eğlence türüdür. Düğün eğlencesinin içinde yer alan işret fasılları daha dar çerçevede eğlenceler olup buraya özel kişilerin iştirak ettikleri görülür. Bu nedenle Gül ü Hüsrev’deki düğün merasiminde yer alan işret bölümü bezm tasvirlerine dâhil edildi. Gül ile Hüsrev’in düğünlerinde davetliler için verilen ziyafetten sonra bezm kurulur (b. 5175-5202):

Ta‘ām çün yindi sofrā götürüldi
Şīre ālātı geldi bezm uruldu

Şunardı sākīyān-ı mäh-peyker
Eliyle bāde vü ağzıyla şekker

Kimün kim ağzı meyden telh olurdu
Lebiyle girü ol şīrīn kıılırdu

Çadeh çün devre başladı pey-ā-pey
Hıred mest oldı ol resme ki hey hey (5175-5178)

(Yemek yendi ve sofrā kaldırıldı; şarap gereçleri geldi ve bezm kuruldu. Ay yüzlü sakiler elleriyle şarap, ağızlarıyla şeker sunarlardı. Kimin ki ağzı şaraptan acı olurdu saki dudaklarıyla onu yine tatlı yapardı. Kadeh art arda dönmeye başladığı zaman akıl öyle sarhoş oldu ki hey hey.)

1.1.5. Baharın Gelişi / Nevruz

Divan edebiyatında bahar mevsimi iştret zamanı olarak telaki edilir. Gül mevsimi diye adlandırılan baharda insanlar doğadaki değişimi görmek için bağ, bahçe, çimen, nehir kenarları vb. yerlere giderek bir yandan doğadaki bu değişimi izlerken diğer yandan eğlenerek güzel vakit geçirirler. Ayrıca baharda düzenlenen bezmler, tarîhî ve mitolojik bir arka plana da sahiptir. Gül ü Hüsrev mesnevisinde bahar mevsiminde iki sevgili bağda bezm tertip ederler (b.1580-1651):

Turup girdiler andan bâğ içine
Ki ol bâğ içi ne uçmağ içine

Bahâr idi vü andan mevsim-i gül
Figân iderdi her budahda bülbül (1580-1581)

...

Oturmuş Hürmüz-i bî-dil şahâne
Gül almış dikenini şalmış yabâne

Bir elini Gül'ün boynuna şalmış
Bir eline tolu bir câm almış (1590-1591)

(Oradan bağ içine girdiler ki bağ içi nedir, cennet içine. Bahardı ve bu yüzden gül mevsimiydi. Her dalda bülbül figan ederdi... Gönlünü kaptırmış Hürmüz şahlara yakışır şekilde oturmuş; gülü almış ve dikenini yabana salmış. Bir elini Gül'ün boynuna salmış, bir eline şarap dolu bir kadeh almış.)

1.1.6. Elçi Gönderme

Mesnevilerde misafir ağırlama, bir ülkeye elçi gönderilmesi veya bir elçi kabulü gibi durumlar bezm kurmak için birer sebeptir. Gül ü Hüsrev mesnevisinde Hürmüz'ün Rum kayserine elçi olarak gideceği zaman Gül, vedalaşmak için Hürmüz'le bezm tertip eder (b. 1928-1929):

Ma' a'l-ķışsa niğâr ile çü ħalvet
Gelüp eylediler bir gice şoħbet

Vida' eyleyüben ol iki dil-dâr
Ne diyem kim nice ağlaşdılar zâr (1928-1929)

(Sözün kısası sevgili ile baş başa, gelip bir gece eğlendiler. Vedalaşan o iki sevgili, nasıl desem büyük bir üzüntüyle çok ağladılar.)

1.1.7. Hoşa Giden, Beğenilen Her Olaydan Sonra

Toplumu veya bireyi ilgilendiren her güzel olay bezm kurulmaya vesile edilir. Mesnevilerde seferlerden sonra ülkeye dönüş, kıtlıktan sonra gelen bolluk ve bereket, doğumdan sonra çocukların anne ve babaları tarafından belli bir zamandan sonra ilk görüldüklerinde veya mutlu bir haber alınması gibi hadiseler bezm kurulmasına vesiledir. Gül ü Hüsrev mesnevisinde Rum kayseri Hüzmüz'ün kendi oğlu olduğunu öğrendikten sonra, bu mutlu hadise ile bezm düzenler (b. 2071-2089):

Pes ol şād ile 'işret eyledi sâz
Düzetdi her tarafdan muṭrıḅ āvâz

Bezendi şeh̄r ü bâzâr u maḥalle
Düzendi ḥüb-rûlar geydi ḥulle (2071-2072)

...

Bu resme şād olup şeh-zāde vü şāh
Bir ay 'ıyş eylediler gāh u bî-gāh (2088)

(Sonra o mutluluk ile bezm başladı; mutrip her taraftan nağme icra etmeye başladı. Mahalle, pazar ve şehir süslendi, güzel yüzlüler süslenip giyindiler... Bu duruma şah ve şehzade mutlu oldular. Bir ay vakitli vakitsiz işret ettiler.)

Yine Gül, Isfahan şahının elinden kurtulduktan sonra Rum'a varınca önce bir kasırda bir ay eğlenir. Daha sonra Rum kayserinin bağına geçerek eğlencesine burada devam eder. Bu bezm, esaretten kurtuluş ve sevdiklerine kavuşma münasebetiyle düzenlenir (b. 3440-3448):

Gül oturmuş 'imārî içre çün gül
Ḥatunlar çevre yanında çü bülbül (3440)

...

Yüz adım yirde bir kaşr-ı mu'allā
Düzetmişler idi bir evc-i a'lā

Gelürdi her yañadan dürlü āvâz

Çopardı her tarâfdan sūz ilen sâz

Oturup mâh-rûlar rüy-der-rüy

Mey-i gül-reng içerlerdi be-her sūy (3443-3445)

(Gül cariyeler arasında gül gibi oturmuş; etrafındaki hatunlar bülbül gibiler... Yüz adım uzakta görkemli bir saray en yüce zirvede tanzim etmişlerdi. Her yandan türlü sesler işitilirdi; her taraftan yakıcı müzik sesi çıkardı. Ay yüzlüler yüz yüze oturup her tarafta gül renkli şarap içerlerdi.)

Gül ü Hüsrev'de Hüsrev'in Rum ülkesine geri gelmesi üzerine onu karşılamaya çıkan Rum kayseri ve beraberindekilerin katılımıyla bezm düzenlenir (b. 4257-4264):

Haber irişdüginde şâh-ı Kayşer

Sevinmekden göge degdürdi efsar (4244)

...

Çü hasret kavışup âsâyiş oldu

Şehûñ şükkrine şehr ârâyiş oldu

Şu deñlü kıldılar işâr-ı şâhî

Ki oldu yir yüzi çün püşt-i mâhî

Yine bir bezme bünyâd itdi bunlar

Ki seyre başlayalı heft ahter (4257-4259)

(Kayser'e haber ulaşınca sevincinden tacını göge değırdi... Hasret bitip de huzur geldi; şahın şükürü için şehir süslendi. O kadar para dağıttılar ki yeryüzü balık sırtı gibi oldu. Bunlar tekrar bir bezm kurdular ki yedi yıldız dönmeye başladı.)

Gül ü Hüsrev mesnevisinde Hüsrev'in Gül'ü ikinci defa esaretten kurtarıp Rum'a getirmesi üzerine bezm düzenlenir (b. 5129-5135):

Çonandı vü bezendi şehr ü bâzâr

Çalındı çeng ü ney geh zîr ü geh zâr

Nireye kim bahayduñ şöhet idi

Şafâ vü zevk ü şevk ü 'işret idi

Virür hūblar yüzi meclislere nūr
Şehir şankim behişt idi bular hūr (5132-5134)

(Şehir ve çarşı donatılıp süslendi, çeng ve ney bazen alt perdeden bazen üst perdeden çalındı. Nereye baksaydın sohbetti; safa, zevk, şevk ve işretti. Güzellerin yüzü meclisleri aydınlatır; şehir sanki cennetti ve bunlar da huri.)

Sonuç olarak Gül ü Hüsrev örneğinde görüldüğü üzere bezmler gamdan kurtulmak, güzel vakit geçirmek, sevgililerin buluşması, baharın gelişi (nevruz), elçi gönderme, hoşça giden hadiseler ve düğün gibi sebeplerle kurulabilir. Bu sebeplerden öne çıkan husus, fırsatı ganimet görme anlayışıdır. Dünyanın geçiciliği karşısında ele geçirilen hemen her fırsat bezm kurmak için bir sebep teşkil eder.

1.2. Bezmlerde Zaman

Mesnevilerde zaman, vaka zamanı ve vaka süresi şeklinde yer alır. Vaka zamanında olayın ne zaman meydana geldiği belirtilir. Bu gündüz veya bahar mevsimi şeklinde kısaca belirtilebildiği gibi, olay zamanı uzunca tasvir yapılarak da ele alınabilir. Gül ü Hüsrev mesnevisinde bezmin zamanı gece, gündüz ve bahar şeklinde yer alır. Gece, herhangi bir tasvir yapılmadan belirtilir:

Ma‘ a’l-kışşa nigār ile çü hālvēt
Gelüp eylediler bir gice şoḥbet (1928)

(Sözün kısası sevgili ile baş başa, gelip bir gece eğlendiler.)

Gündüz yapılan bezmlerin zamanını belirtmek için eserde iki gün tasviri yer alır. Gül, gönülden gam ve kederi gidermek amacıyla gündüz bağda bezm tertip etmek ister. Şair, yeni günün başlangıcını da güneşin, karanlık askerlerini yenerek gökyüzünü aydınlattığını belirterek başlatır: “Yıldızların sultanı bayrak dikip de karanlık askerlerini yok ettiğinde; bu altın kalkan kılıcını gösterdiğinde; zırh, bulutu pare pare kıldığında; feleğin mumu (güneş) yine yüzünü gösterdi. Ufku baştan başa aydınlattı.”

‘ Alem diküp yine sulṭān-ı encüm
Çü zengī leşkerini eyledi güm

Çü bu zerrin-siper gösterdi tîğî
Çü cevşen pâre pâre kıldı miğî

Yine şem' -i felek gösteriben yüz
Münevver eyledi âfâkı düpdüz (813-815)

İki sevgilinin bağdaki köşkte gece düzenledikleri bezmin sabahında sevgililer eğlenmeye devam ederler. Bu yeni güne bir aydınlık tasviriyle başlanır:

Bu hâldeyken bular şubh irdi nâ-gâh
Gice dirşürmege başladı bengâh

Yine fâvûsı çarhuñ cilve urdı
Felekden dâne-i zerrini dirdi

Gidüp zulmet zamâne oldı rüşen
Cihân hürşid ile mânend-i gülşen (1635-1637)

(... Bunlar bu haldeyken ansızın sabah oldu; gece siyah çadırını toplamaya başladı. Yine gökyüzü tавusu ortaya çıkararak felekten altın tanelerini topladı. Karanlık giderek zaman aydınlandı; dünya güneşle birlikte adeta gül bahçesine döndü.)

Gül ü Hüsrev'deki bezmlerde bir bahar tasviri yer alır. Gül ile Hürmüz'ün ikinci buluşmaları bir bahar mevsiminde bağda gerçekleşir. İki sevgilinin gündüz başlayan bezmleri sabaha kadar sürer. Bu bezmde yer alan bahar tasviri şöyledir: "Bahardır ve gül mevsimidir; her budakta bülbül figan eder. Çemen bir güzel gibi süslenmiş; nergis güle zerrin kadehten şarap sunar. Gül ve bülbül arkadaş olmuş; seçkin kuşlar türlü civıltılar çıkartır..."

Bahâr idi vü andan mevsim-i gül
Fiğân iderdi her budağda bülbül

Çemen bizenmiş idi çün nigârîñ
Güle nergis şunardı cām-ı zerrin

Gül ile bülbül olmuş idi dem-sâz
Çılurdu degme kuş bir dürlü âvâz

Benefşe lâle vü sünbül perîşân
Şararmış çiğdem ü ser-sebz reyhân

Emîr-i ‘âşıkân rengin tonanmış
Hasedden lâle bağı oda yanmış

Şakâyık kırmızı nesrin şayurı
Kaţife giymiş idi al sūrî

Kucaşmış birbiriyle serv ü şimşād
Hazîn yapraklara harket virür bād

Gül ü bülbül biri birine rāzî
Hadîş-i ‘ışk idi vü ‘ışk-bāzî

Düçâr olmuş vü irmiş vaşla dü yâr
Melâlet yoğ şetâret çoğ zihî kâr (1581-1589)

96

Bezmin vaka süresinde ise olayın ne kadar sürdüğü belirtilir. Gül ü Hüsrev mesnevisinde bezmin süresi bir ay, bütün gece veya günlerce şeklinde yer alır:

Bu resme şād olup şeh-zāde vü şāh
Bir ay ‘ıyş eylediler gāh u bî-gāh (2088)

(Bu duruma şah ve şehzade mutlu oldular. Bir ay vakitli vakitsiz eğlendiler.)

Bular ol gice bir ‘ıyş eylediler
Ki dāyim dost dostı eyle diler (1579)

(Bunlar o gece öyle bir eğlence düzenlediler ki dost dostuna daima öyle diler.)

Ne gice yatdılar bir dem ne gündüz
Gice gündüz hemân zevk idi düpdüz (2083)

(Bir an da olsa ne gece yattılar ne gündüz. Gece gündüz sürekli eğlenceydi.)

1.3. Bezmlerde Mekân

Mesnevilerde bezmin yapıldığı yerler için 'bezm-gâh', 'bezm-sâz', 'işret-gâh', 'işret-âbâd' ve 'tarab-gâh' gibi ifadeler kullanılır. Gül ü Hüsrev mesnevisinde bezmler bağ, çadır ve saraylarda gerçekleşir. Bu mekânlar yalın halleriyle belirtildiği gibi bazen de uzun tasvirlerle işlenir.

1.3.1. Bağ

Bezmin yapıldığı yerlerden olan bağlar için gülşen, gülistan, çemengâh farklı isimler de kullanılır:

Pes ol şâh-ı cihân u hür-ı cennet
Diledi bâğ içinde kıla şoḥbet (816)

(...ve sonra o cihan hükümdarı ve cennet hurisi (Gül), bağ içinde bezm kurmak istedi.)

Giçüp anda karar eyledi ol mâh
Anuñlan buldı zînet ol çemengâh (3111)

(O ay (Gül), gidip orada oturdu; çemen onunla süslendi.)

Gül ü Hüsrev mesnevisinde Gül, esaretten kurtulmak için bağda düzenlediği bezmde önce bir bağ, ardında bağda yer alan köşk ve köşkün de önünde bulunan havuz tasviri yer alır:

"O servi (Gül) bağa varınca gül ve şimşir aman dilediler. Çemen, yüce cennete benziyordu; sarı-kırmızı renkli gül cennet güzeliydi. Cennete benzeyen bu bağ anlatılamaz. Bağda menekşe, lale, nergis, gül, nesrin ve sümbül sonsuz sayıdalar. Nereye bakarsan bağ ve gül bahçesi; elma ve nar birbiriyle söyleşir. Bağda güzel bir saray yapılmış; sarayın süslerini görenler hayran kalırdı. Bu sarayda mücevherlerle bezenmiş altın bir taht kurulmuş; tahtın minderi renkli sırmalı kumaştan. Bu saraya geçen Gül, burada oturdu; çemen onunla süslendi. Sarayın önünde gümüştan düzgün bir havuz; o havuz bile incilerle süslü..."

İrişdi bâğa çün ol serv-i âzād
Gül ü şimşād kıldı dād u feryād

Çemen beñzer idi huld-ı berîne
Gül-i ra' nâ içinde hür-ı ĩne

Ne vaşf idem ki nice bāğ idi ol
Ne bāğ kim şanasın uçmağ idi ol

Benefşe lāle vü nergis be-gāyet
Gül ü nesrīn ü sūnbül bī-nihāyet

Nereye baħar iseñ bāğ u gülzār
Biri birine söyler alma vü nār

Yayılmış anda bir hoş hālī eyvān
Ki naqşına gören alurdı ayrān

urılmış bir muraşsa‘ taht-ı zerrīn
Bisātı cümlesi zer-beft u rengin

Giçüp anda arār eyledi ol māh
Anuñlan buldı zīnet ol emengāh

Öñinde bir gümişden avz-ı mevzūn
Muraşsa‘ ol daħı bir dürr-i meknūn (3104-3112)

Gül ü Hüsrev mesnevisinde yer alan bir başka bağ tasviri ise Gül ile Hürmüz’ün Rum kayserinin bağında düzenledikleri bezmde yer alır. Cennetle kıyaslanan bu bağ tasvirinde de havuz yer alır:

Bir ay bizendi şār bu resme nā-gāh
Bu kez meyl itdi bāğa şāh ilen māh

Var idi şehriyāruñ bir ulu bāğ
Ki reşk iderdi aña sekiz uçmağ

Burası sebz arası avzaydı
Cināndan şanasın bir ravzaydı

Aħardı her yaña āb-ı revānı
Reyāhīne bağışlar idi cānı

Firāvān nār u nārenc elma vü tut
Ki yise nev-cüvān olurdu fertüt

Erük ü armud u badam u mişmiş
Kimi ser-sebz ü kimisi irişmiş

Gül ü nesrīn ü sūsen sūnbül-i ter
Biri birine söylerdi mükerrer

Benefşe lāle vü reyhān u menşūr
Emīr-i 'āşıkān sūrī vü 'asfūr

Bu çiçekler şunuñ bigi çoğ idi
Ki ayağ başmağa boş yir yoğ idi

Göz irdügince nesrīn ü çemendi
Çınār u serv ü nār u narvendi

Çekilmiş ser-be-ser serv ile şimşād
Tolaşmış ber-be-ber bīd ile şimşād (3448-3458)

(Şâh ile ay (Gül) bu kez bağa yöneldiler. Hükümdarın büyük bir bağı vardı; sekiz cennet onu kıskanırdı. Burada yeşillikler arasında havuz vardı; sanki cennetten bir bahçeydi. Her taraftan su akardı; reyhanlara can verirdi. Nar, narenc, elma ve dut sayısızdı; ihtiyar biri bunları yese gençleşirdi. Erik, armut, badem, kayısı... kimisi yeşil kimisi olgunlaşmış. Gül, nesrin, süsen, taze sümbül sürekli birbiriyle söyleşirdi. Menekşe, lale, reyhan, menşur ile âşıkların hükümdarı şuri ve asfur çiçekleri bağda ayak basılacak yer kalmayacak kadar çoktu. Göz alabildiğince nesrin, çemendi, çınar, serv, nar ve narvedi vardı. Baştan başa serv ve şimşir çekilmiş; söğüt ve şimşir üst üste dolaşmış.)

Bazı bağ tasvirlerinde yer alan havuz, mekânı süsleyen bir unsur olmanın yanında kenarında bezm kurulan bir yapı işlevi görür. Aşağıdaki tasvirde de görüleceği üzere Gül, bağda yer alan havuzun önünde bezm için çadır kurulmasını ister:

Ki havz öñinde şaluñuz bisâtı
Ki anda kılıram bugün neşâtı

İledüp bârigâhı anda kıruñ
Şarâb u nuql u muṭrıblar getürün (818-819)

(Havuz önüne halı serin ki bugün orda eğleneceğim. Çadırı götürüp oraya kurun; şarap, meze ve mutrip getirin.)

1.3.2. Çadır

Bezmin kurulduğu mekânlardan bir de çadırlardır. Mesnevilerde bazen müstakil başlıklar altında tasvirlerine yer verilen çadır, Gül ü Hüsrev mesnevisinde Gül'ün bağda düzenlediği iki bezimde yer alır:

Ki havz öñinde şaluñuz bisâtı
Ki anda kılıram bugün neşâtı

İledüp bârigâhı anda kıruñ
Şarâb u nuql u muṭrıblar getürün (818-819)

(Havuz önüne halı serin ki bugün orda eğleneceğim. Çadırı götürüp oraya kurun; şarap, meze ve mutrip getirin.)

Gül oturmuş 'imârî içre çün gül
Ḥatunlar çevre yanında çü bülbül

Ḳurulmuş üstine çetr-i hümâyün
Muraşşâ' ser-be-ser pür-dürr-i meknün (3440-3441)

(Gül cariyeler arasında gül gibi oturmuş; etrafındaki hatunlar bülbül gibiler. Baştanbaşa dizili incilerle dolu süslü sultan çadırı üstüne kurulmuş.)

1.3.3. Saray

Bezmin kurulduğu mekânların başında saraylar gelir. Bu tür yapılara kasır, köşk, eyvan da denir. Gül ü Hüsrev mesnevisinde saraylar yalın halleriyle ifade edildikleri gibi gösterişleriyle olağanüstü tasvirlerle de ele alınırlar:

Yüz adım yirde bir kaçır-ı mu' allā
Düzetmişler idi bir evc-i a' lā (3443)

(Yüz adım uzakta görkemli bir saray en yüce zirvede tanzim etmişlerdi.)

Gül ile Hürmüz'ün Rum kayserinin bağında bezm düzenledikleri sarayın tasviri şöyledir:

“Altın ve gümüş taşlarından güzel, ölçülü bir saray inşa edilmiş. O saraya karşılıklı güzel ve revnaklı, altından süslü iki taht konulmuş. Tahtın minderi gayet nazik, güzel ve ölçülü atlas, diba ve iksun kumaşındandı. Yine sarayın baş tarafında gök mavisi rengindeki taht süslüydü. Yuvarlak, örülmüş altın kubbeler, ortada asılı (micmer) misk ve amber dolu. Yel onu oynattınca buruna misk ve amber kokusu gelirdi. Bu saraydaki eşya, giysi ve kumaşlar kalemin yazıp nakledemeyeceği kadar çoktu.”

Yapılmış anda bir hoş karşı-ı mevzûn
Taşınıñ biri gümüş biri altun

Kurılmış iki zerrin taht-ı zîbâ
Biri birine karşı hûb u ra' nâ

Be-ğâyet nâzûk ü maḥbu' u mevzûn
Bisâṭı atlas u dîbâ vü eksûn

Var idi anda şol deñlü tecemmül
Ki şerh itmege 'aql itmez tahammül

Yine şadrında bir pîrûze-gün taht
Firâvân anda daḥı zînet ü raḥt

Müşebbek kûbbe-i zerrin müdevver
Aşılı ortada pür-müşg ü 'anber

Nice kim yil aña ḥarket virürdi
Meşâma müşg ü hem 'anber irürdi

Hem andağı metâ' u raḥt u câme
Nite naql ide 'aql u yaza ḥâme (3459-3466)

Mekân tasvirlerinde bağlar, köşkler, havuzlar ve ırmaklar güzellikleriyle daime cennetle mukayese edilir. Gül ü Hüsrev'de bağ ve çemenlerin, bazen sekiz kat cenneti kışkandıracak güzelliğe sahip oldukları belirtilir. Cennete benzetilen bağ ve köşklere eğlenen Gül ise cennet hurisi olur:

Çemen beñzer idi ħuld-ı ber̄ine
Gül-i ra' nā içinde ħūr-ı 'ine

Ne vaşf idem ki nice bāğ idi ol
Ne bāğ kim şanasın uçmağ idi ol (3105-3106)

(Çemen kutsal cennete benzerdi; Gül ise cennet hurisine... Nasıl bir bağ olduğunu nasıl tarif edeyim? Öyle bir bağdı ki cennet sanırsın.)

Var idi şehriyāruñ bir ulu bāğ
Ki reşk iderdi aña sekiz uçmağ

Burası sebz arası ħavzayıdı
Cināndan şanasın bir ravzayıdı (3449-3450)

(Hükümdarın büyük bir bağı vardı; sekiz cennet onu kıskanırdı. Burada yeşillikler arasında havuz vardı; sanki cennetten bir bahçeydi.)

1.4. Bezmelerin Hazırlık Safhası

Bezm tasvirlerinde yer alan bölümlerden biri de eğlence için gerekli olan hazırlıkların anlatıldığı kısımdır. 'Esbâb-ı bezm' veya 'âlât-ı bezm' ile ifade edilen gereksinimlerin hazırlandığını belirtmek için 'müheyyâ' vb. ifadeler kullanılır:

Müdevver oturup erkân-ı devlet
Müheyyâ eylediler bezm ü 'işret (2884)

(Devletin ileri gelenleri halka şeklinde oturdular; bezm ve işret tertip ettiler.)

Gül ü Hüsrev mesnevisinde Gül emrindeki hizmetçilerden havuz önünde düzenlenecek olan bezm için çadır kurulmasını, halıların serilmesini, şarap, meze ve çalgıcıların getirilmesini ister:

Buyurdı ol nigār̄in ħullarına
Cihân bendeydi aña ħulları ne

Ki havz öñinde şaluñuz bisâtı
Ki anda kıluram bugün neşâtı

İledüp bârigâhı anda kıruñ
Şarâb u nuql u muṭrıblar getürüñ (817-819)

(O sevgili emrindekilere buyurdu (dünya ona bendeydi, o kullar da ne ki?): Havuz önüne halı serin ki bugün orda eğleneceğim. Çadırı götürüp oraya kurun; şarap, meze ve mutrip getirin.)

Yukarıdaki örnek tasvirde de görüldüğü üzere bezm için bazı hazırlıklar yapılır. Her mesnevide farklılık arz eden bu hazırlıklar Gül ü Hüsrev'de aşağıdaki alt başlıklar şeklinde sıralanabilir:

Çadır / Sâyebân Kurulur

Bezmin hazırlık aşamasında meclis için çadır ve gölgelik kurulur. Bu çadırlar genelde baharda bağ ile havuz ve ırmak kenarlarında kurulur. Gül ü Hüsrev'de Gül, bağda düzenleyeceği bezm için hizmetçilerden havuz kenarına halıları serip, sultan çadırını kurmalarını ister:

İledüp bârigâhı anda kıruñ
Şarâb u nuql u muṭrıblar getürüñ (819)

(Çadırı götürüp oraya kurun; şarap, meze ve mutrip getirin.)

Bezmin Mekânı Süslenir

Mesnevilerdeki mekân süslemelerinde genelde yere ipek, atlas gibi kıymetli halılar serilir. Gül ü Hüsrev mesnevisinde Gül, bezm için hizmetçilerden havuzun önüne halıları sermelerini ister:

Ki havz öñinde şaluñuz bisâtı
Ki anda kıluram bugün neşâtı (818)

(Havuz önüne halı serin ki bugün orda eğleneceğim.)

Bazen de bezm için bütün şehir süslenir. Hüsrev'in Rum ülkesine geri gelmesi üzerine düzenlenen eğlencelerde bütün şehir süslenir:

Bezendi şehri ü bāzār u maḥalle
Düzendi ḥüb-rûlar geydi ḥulle (2072)

(Mahalle, pazar ve şehir süslendi, güzel yüzlüler süslenip giyindiler.)

Tonandı vü bezendi şehir ü bāzār
Çalındı çeng ü ney geh zīr ü geh zār (5132)

(Şehir ve çarşı donatılıp süslendi, çeng ve ney bazen alt perdeden bazen üst perdeden çalındı.)

Taht Kurulur

Gül ü Hüsrev'de bezm için yapılan hazırlıklardan biri de tahtların kurulmasıdır. Gül'ün oturması için kurulan taht mücevherle bezeli, altın kaplamalıdır. Tahtın minderi de renkli sırmalı kumaştandır:

Yayılmış anda bir hoş hālī eyvān
Ki naqşına gören qalurdı hayrān

Qurılmış bir muraşsa' taht-ı zerrīn
Bisātı cümlesi zer-beft u rengin (3109-3110)

(Bağda güzel bir saray yapılmış; sarayın süslerini görenler hayran kalırdı. Bu sarayda mücevherlerle bezenmiş altın bir taht kurulmuş ki tahtın minderi renkli sırmalı kumaştan.)

Yine Rum ülkesine gelen Gül için bir bahar mevsimi bağdaki köşkte, altından süslü karşılıklı iki taht kurulur. Tahtın örtüsü ipekli kumaş olan diba, atlas ve iksundur. Ayrıca aynı eyvanın ortasında da firuze renkli, süslü başka bir taht yer alır:

Yapılmış anda bir hoş qaşr-ı mevzūn
Taşınıñ biri gümüş biri altun

Qurılmış iki zerrīn taht-ı zībā
Biri birine qarşu hūb u ra' nā

Be-ğāyet nāzūk ü maḥbu' u mevzūn
Bisātı atlas u dībā vü eksūn

Var idi anda şol deñlü tecemmül
Ki şerh itmege ' aql itmez tahammül

Yine şadrında bir pîrûze-gün taht
Firāvān anda dahı zînet ü raht (3459-3463)

(Altın ve gümüş taşlarından güzel, ölçülü bir saray inşa edilmiş. O saraya karşılıklı güzel ve revnaklı, altından süslü iki taht konulmuş. Tahtın minderi gayet nazik, güzel ve ölçülü atlas, diba ve iksun kumaşındandı. Onda öyle bir güzellik vardı ki onu şerh etmeye akıl tahammül edemez. Yine sarayın baş tarafında gök mavisı rengindeki taht süslüydü.)

Bu eserdeki bir diğer taht ise Gül ile Hüsrev'in düğünlerinde davetliler için verilen ziyafetten sonra kurulan bezmde, Gül'ün kızıl yakut tacıyla geçip oturduğu 'murassâ' ve 'zerrîn' tahttır:

Düzüldi Gül-ruḥ için ıaşr-ı eyvān
Ki ıaldı zînetine ḥuld ḥayrān

ıuruldı bir muraşşâ' taht-ı zerrîn
Ki zerrîn tahta giçdi ol nigārîn

ıızıl yâkût idi başında tâcı
Ki her taşıydı bir iklîm ḥarâcı (5185-5187)

(Gül için köşkün eyvanı hazırlandı ki onun güzelliğine cennet hayran kaldı. Mücevherlerle süslü bir altın taht kuruldu ki o sevgili altın tahta geçti. Başındaki taç kızıl yakuttu ki her taşı bir ülkenin haracıydı.)

Bezmde Oturma Düzeni

Hazırlık bölümlerinde değinilen hususlardan biri de bezmdeki oturma şeklidir. Daha çok âdâb kitaplarında yer alan bu husus mesnevilerde bazen bir veya birkaç kelimeyle değinilir. Gül ü Hüsrev mesnevisinde Sıfahan şahının devlet ricaliyle kurduğu bezm 'müdevver' yani daire şeklindedir. Divan edebiyatında daire şeklindeki oturma düzeninde kadehin dönüşüne 'devr' denir. Sakinin elinde devr eden şarap dolu kadeh parlaklığı ve bu dönüşüyle güneşe benzetilir:

Müdevver oturup erkân-ı devlet
Müheyyâ cylediler bezm ü 'ışret (2884)

(Devletin ileri gelenleri halka şeklinde oturdular; bezm ve işret tertip ettiler.)

Şarap Hazır Bulundurulur

Bezmlerin hazırlık aşamasında yapılan işlerden biri de şarabın hazırlanmasıdır. Gül ü Hüsrev'de bezmin hazırlık aşamasında meclis için şarap getirilir:

İledüp bârigâhı anda ıruñ
Şarâb u nuql u muırbırlar getürün (819)

(Çadırı götürüp oraya kurun; şarap, meze ve mutrip getirin.)

Ta'âm çün yindi sofra götürüldi
Şîre âlâtı geldi bezm uruldu (5175)

(Yemek yendi ve sofra kaldırıldı; şarap gereçleri geldi ve bezm kuruldu.)

Sonuç olarak bu örneklerden de görüldüğü üzere bezm için bazı hazırlıklar yapılır. Gül ü Hüsrev'de çadır, halı, taht gibi daha çok mekânla ilgili hususlar ön plandadır.

1.5. Mecliste Bulunan Kişiler

Bezm tasvirlerinde yer alan dış unsurlardan biri de bezme katılanlardır. Gül ü Hüsrev'de bezmde bulunanlara 'ehl-i meclis' ya da 'meclisiyân' denilir:

Gelün meclisiyân içelüm ü esrimeyelüm
Tâ dem-i şubh idelüm şöhbeti ihyâ bu gice (1599)

((Ey) mecliste bulunanlar, gelin içelim sarhoş olmayalım. Bu geceki sohbeti ta sabaha kadar ihya edelim.)

Katılımcılar bezmi kuranlar, bezme davet edilenler ve bezmde hizmet edenler şeklinde üç gruba ayırmak mümkün. Bu eserde bezm kuranlar padişah ve şehzadelerdir. Bu bezmlerden biri, Rum kayserinin Hüzmüz'ün kendi oğlu olduğunu öğrendikten sonra gerçekleşir. Bütün şehir süslenir, hükümdar ve şehzadeyle beraber halk da eğlenir:

Bu resme şâd olup şeh-zâde vü şâh
Bir ay 'ıyş eylediler gâh u bî-gâh (2088)

(Bu duruma şah ve şehzade mutlu oldular. Bir ay vakitli vakitsiz eğlendiler.)

Gül ü Hüsrev'de bezm kuran bir diğer grup sevgililerdir. Bu aşk hikâyesinde sevilen ve aynı zamanda hükümdar kızı olan Gül çeşitli vesilelerle, bazen tek başına bazen de Hüsrev'le beraber bezm düzenler. Bu eserdeki yer alan bezmler, kurulma sebepleriyle birlikte bunları düzenleyenler 'bezmlerin kurulma sebepleri' başlığı altında ele alındı.

Mesnevilerde çeşitli statüde insanların davet edildiği görülür. Bu davetlilerin başında seçkin kimseler gelir. Mesnevilerde daha çok hükümdarların davetlisi olarak bezmlerde yer alan bu kişiler, hükümdarlara yakın olanlar ile devlet yöneticileridir. Gül ü Hüsrev mesnevisinde bu kişiler Sıfahan şahının davetlisi olarak bezmde bulunurlar:

Oturdu tahtına şâh-ı Sıpâhân
Derildi kıyatına şâhib-külâhân

Müdevver oturup erkân-ı devlet
Müheyyâ eylediler bezm ü 'işret (2883-2884)

(Sıfahan şâhi tahtına oturdu; makam sahibi kişiler huzurunda toplandı. Devletin ileri gelenleri halka şeklinde oturdular; bezm ve işret tertip ettiler.)

Bezmlere davet edilen bir diğer grup halk kitesidir. Genelde bir zafer kutlaması veya mutlu bir olay ve haberden sonra hükümdarlar tarafından bütün halkın iştirak edebildiği bezmler düzenlenir. Gül ü Hüsrev mesnevisinde Gül'ün ikinci defa esaretten kurtulup Rum ülkesine gelmesi üzerine bütün şehir ve çarşı süslenir. Her yerde çeng, ney ve şarkılar eşliğinde eğlenceler tertip edilir. Bu eğlencelere bütün şehir halkı iştirak eder:

Çamu şahrâ vü deşt ü şehri ü kişver
Deñiz bigi kılırdı cüş leşker

Çonandı vü bezendi şehri ü bazar
Çalındı çeng ü ney geh zîr ü geh zâr

Nireye kim bahayduñ şöhet idi
Şafâ vü zevk ü şevk ü 'işret idi

Virür hūblar yüzi meclislere nūr
Şehir şankim behişt idi bular hūr (5131-5134)

(Bütün çöl, ova, şehir ve ülke... Asker deniz gibi coşuyordu. Şehir ve çarşı donatılıp süslendi, çeng ve ney bazen alt perdeden bazen üst perdeden çalındı. Nereye baksaydın sohbetti; safe, zevk, şevk ve işretti. Güzellerin yüzü meclisleri aydınlatır; şehir sanki cennetti ve bunlar da huri.)

Gül ü Hüsrev mesnevisinde bezme katılan bir başka grup güzellerdir. Bu eserde Hüsrev'in yanında nedim niteliğinde kimseden bahsedilmez. Fakat Gül'ün düzenlediği bezmelerde onun yanında güzel nedimler yer alır:

Oturdu çevre hūriler derildi
Bezendi şöhet ü meclis kuruldu (837)

((Gül) oturdu, etrafına güzeller toplandı. Sohbet (yeri) süslendi ve meclis kuruldu.)

Bezmelerde kadın karakterlerin yanında görülen güzellerden bazıları bezemde hizmet ederlerken bazıları da sahibelerinin eğlencesine eşlik eder, şarap içer, türlü davranışlarıyla meclisi şenlendirirler. Gül için havuz başında düzenlenen bezemde kimi kızlar suya girip birbirlerine su sıçratır, kimileri de ateşten kaçır gibi sudan kaçır:

Gehī kıılır idi ol çengiler sâz
Ağaçdan gâh murğân-ı hoş-āvâz

Gehī 'ıyş u gehī 'işret gehī zevk
Gehī derd ü gehī hasret gehī şevk

Tekellüfsüz kimi şuya düşerdi
Kimine şu saçup şuya düşerdi

Kimisi birbirine şu saçardı
Kimisi şudan od bigi kaçardı

Eger anda düşeydi pîr-i şad-sâl
Döneydi hâli hâlden hâle der-hâl

Şehâne oturup ol mäh-pāre
Bulara karşı iderdi nezāre (3113-3118)

(Bazen o çengiler saz çalarlardı, bazen güzel sesli kuşlar ağaçlardan (öterdi). Bazen ışık, iştret ve zevk; bazen dert, hasret ve şevk... kimisi kolayca suya düşerdi, kimine su saçıp suya düşerdi. Kimisi birbirine su sıçratırdı; kimisi sudan ateş gibi kaçardı. Eğer ansızın yüz yaşında bir ihtiyar oraya gelseydi, anında hali şekilden şekle dönerdi (gençleşirdi). Şahlara yakışır biçimde oturan o ay parçası bunları izlerdi.)

Bir başka bezemde Gül'ün yanında iki yüz tane beyaz tenli, servi boylu cariye ve kenizek vardır. Kızların beyaz tenli olduklarını belirtmek için daha çok Uzak Doğu ve Orta Asya kavimlerine olan mensubiyetleri vurgulanır. Bunların bir kısmı Gül'e eğlencede eşlik ederken binlercesi de hizmet eder:

Gül oturmuş 'imārī içre çün gül
Hatunlar çevre yanında çü bülbül (3440)

...

Yanınca iki yüz dağı 'imārī
Kimi Halluḥ kimi Türk ü Tatarī (3442)

...

Oturup mäh-rūlar rüy-der-rüy
Mey-i gül-reng içerlerdi be-her sūy (3445)

...

Ol idi Gül-ruḥ' uñ ḥalvet sarāyı
Kenizekleri Çinī vü Hıḫāyī

Giçer tahta oturur ol semen-ber
Tutar şaf karşusına ḥüb-rūlar (3467-3468)

...

Hezārān serv-ḳadd ü sīm-sīne
Ki ḫizmetkār idi ol meh-cebīne (3471)

(Gül cariyeler arasında gül gibi oturmuş; etrafındaki hatunlar bülbül gibiler... Yanında da iki yüz tane cariye; kimi Halluḥ, kimi Türk kimi Tatar... Ay yüzlüler yüz yüze oturup her tarafta gül renkli şarap içerlerdi... Orası Gül'ün özel sarayıydı. (Gül'ün) cariyeleri Çinli ve Hıtalılardı. O beyaz sineli tahta geçip oturur;

güzel yüzlüler karşısında saf tutarlar... Binlerce servi boylu ve gümüş göğüslü ki o ay kadar parlak güzele hizmetkardılar.)

Bezmlerde bulunan güzellerin beyaz yüzleri mum gibi ışık saçarak meclisi aydınlatır. Meclis cennet, güzeller de huri olur:

Virür hūblar yüzi meclislere nūr
Şehir şankim behişt idi bular hūr (5134)

(Güzellerin yüzü meclisleri aydınlatır; şehir sanki cennetti ve bunlar da huri.)

Bezmlerde yer alan bir diğer grup hizmet eden kimselerdir. Bunlar bezmi hazırlamakla görevli hadimlerden başka saki, muganni ve mutriptir.

Bezmdede şarap sunmakla görevli olan sakilerin güzelliğini belirtmek için 'mâh-rû' yani ay yüzlü sıfatı kullanılır:

Yüriyüp sâķiyân-ı mâh-ruhsâr
Semen-sîne gül-endâm u şeker-bâr

Yañağı lâle vü gözleri âle
Alıban şîşe vü cām u piyale

Lebi la' l u dişi dūr sîm-ğabğab
Tolu şunar idi cām-ı leb-â-leb (842-844)

(Ay yüzlü, gümüş sineli, gül endamlı, şeker saçan, yanağı lale, gözleri Hint sümbülü sakiler yürüyüp şişe, cam ve piyaleyi ele aldılar. Dudağı la'l, dişi inci, gümüş gerdanlılar, dolu kadehten şarap sunardı.)

Tasvirlerde sakiler 'sim sâ'id' yani kolları beyaz ve 'sîm simâ' gümüş gibi beyaz yüzlü kimselerdir:

Yüriyüp sâķiyân-ı sîm-sâ'id
Kime hezl ile şundi kimeye cidd (2885)

(Beyaz kollu sakiler yürüyüp kimine şaka sunarlardı kimine ciddiyet.)

Yüridi sâķiyân-ı sîm-sîmâ
Elinde cām-ı zerrîn bâde-peymâ (4261)

(Gümüş yüzlü sakiler yürüdüler; içki ölçenlerin ellerinde altın kadeh.)

Musiki, eğlence meclislerinin temel unsurlarından biri olduğu için bezmde hizmet eden kişilerin bir bölümü de çalgıcılarıdır. Çalgıcılar için 'mutrib', 'râmişger' ve 'sâzende' denir. 'Mugannî' şarkı söyleyen kişi olmakla birlikte bazen saz da çaldığı için yer yer çalgıcı anlamında da kullanılır. Çalgıcılar bir müzik aleti çalmalarının yanında bazen de şarkı söyleyip şiir okurlar.

Pes āgāz itdi mutrıblar alup sāz
Nevāzişle nevā kıldılar āgāz
Sıpāhān perdesinde düzedip çeng
'İrāka eylediler rāst āheng (838-839)

(... ve sonra mutripler saz çalmaya başladılar; gönül okşayıcı nağme çalmaya başladılar. İsfahan perdesinde çengi akort edip iraka rast ahenk ettiler.)

Bezmlerde yer alan bir diğer grup hizmetçilerdir. 'Kul', 'karavaş' da denilen hizmetçilerin çokluğu bezmi düzenleyenin büyüklüğünün ve gücünün göstergesi sayılır. Gül ü Hüsrev mesnevisinde Gül'ün düzenlediği bezmlerde bazen yüz, bazen de binlerce hizmetçi kız hazır bulunur:

Buyurdi ol nigārīn kıllarına
Cihān bendeydi aña kılları ne (817)

(O sevgili emrindekilere buyurdu (dünya ona bendeydi, o kullar da ne ki?).

Süvāre oldı bile yüz kıravaş
Boyu uzun yüzi aḡ kıra göz kıaş (3101)

(Ayrıca boyları uzun, yüzleri ak, göz ve kaşları kara yüz hizmetçi atlı yola çıktı.)

Hezārān serv-ķadd ü sīm-sīne
Ki kızmetkār idi ol meh-cebīne (3471)

(Binlerce servi boylu ve gümüş göğüslü ki o ay kadar parlak güzele hizmetkardılar.)

2. Gül ü Hüsrev Mesnevisinde Bezmin İç Unsurları

Bezmin temel unsurları şarap, musiki ve şiirdir. 'İç unsurlar' olarak adlandırılan bu hususların, Gül ü Hüsrev mesnevisindeki kullanımları aşağıda, üç ayrı başlık altında ele alındı.

Bezmlerde öne çıkan hususlardan biri sohbetir. Bezmdede sevgililer sohbet eder, birbirlerine olan sitem ve iştiaqlarını sunarlar. Gül ü Hüsrev'deki sohbette Hürmüz, Gül'ü övgüye ona olan iştiaqlarını dile getirir (b. 1561-1576).

Mesnevilerdeki bezm tasvirlerinde yer alan ziyafet ve sofrata tasvirleri Gül ü Hüsrev'de görülmez. Bu eserde düğün sebebiyle düzenlenen merasimde bir sofrata tasviri yer alıyor ise de düğünlerin bezmden farklı bir merasim olması nedeniyle bu makalede bu sofrata tasvirine yer verilmedi. Gül ü Hüsrev'de şaraptan başka içecek olarak şerbet (b. 2085) ile cülâb (b. 2087) bulunur. Meze olarak çok çeşitlilik yoktur. Eserde yer alan başlıca mezeler şeker (b. 2084), leblebi (b. 2085), fıstık (b. 2085)tır.

2.1. Bezmdede Şarap

Bezmin temel unsurlarından biri şaraptır. Mitoloji, din ve tarih bakımından çok farklı anlam ve hikâyelere sahip olan şarap, divan edebiyatında da farklı anlam katmanlarıyla yer alır. Mesnevilerde şarap rengi, kokusu, kıvamı ve etkisi bakımından çeşitlilik gösterir. Gül ü Hüsrev'deki bezm tasvirlerinde şarap dört unsuruyla yer alır. Bunlar şarap çeşitleri ve adlar, şarabın etkileri, saki ve kadehtir. Bu unsurlar detaylarıyla ele alınmadan önce bu eserdeki şarap tasvirleri aşağıda verildi.

Gül'ün bağda düzenlediği bezmin şarap tasvirinde saki, kadeh, şarap ve şarabın etkisi ele alınır:

Yüriyüp sâkıyân-ı mâh-ruhsâr
Semen-sîne gül-endâm u şeker-bâr

Yañağı lâle vü gözleri âle
Alıban şîşe vü cām u piyale

Lebi la'1 u dişi dür sîm-gabgab
Tolu şunar idi cām-ı leb-â-leb

Çü döndi bir iki devri şarābuñ

Bilürsüñ ne durur ğavrı şarābuñ (842-845)

(Ay yüzlü, gümüş sineli, gül endamlı, şeker saçan, yanağı lale, gözleri Hint sümbülü sakiler yürüyüp şişe, cam ve piyaleyi ele aldılar. Dudağı la'l, dişi inci, gümüş gerdanlılar, dolu kadehten şarap sunardı. Şarap bir iki devir dönünce, şarabın dibinin nasıl olduğunu bilirsin...)

Aşağıdaki bezm tasvirinde sırasıyla ay yüzlü sakiler, onların kadehte sundukları şarap, şarabın içenler üzerindeki etkisi ve mezeler anlatılır:

“Gümüş gerdanlı, ay yüzlü, yasemin kokulu ve şeker dudaklı sakiler kollarını sıvadılar. Gönülleri gibi yüzleri de sade olan sakilerin ellerinde içi şarapla dolu kadeh... Diz çöküp eğilerek, kadehi doğru tutup pişmişlerin eline çiğ sunardı. Şarap dalgıç gibi kadehe dolar; başlarda burunları oynatırdı. Şarap, etki ettiği mideler akıl için tuzak, aklın avcısı saki, tuzağın yemi de kadehtir. Şarap ok gibi damarlarda hızlıca hareket ederek canlıyı öldürür, ölüyü canlandırır. Sürahinin sesi, coşkun sarhoşluğu ve gurlemesi çok yükseklerle çıkmıştı. Yudum yudum ne kadar az içtilerse de sarhoşluk, kura gibi yuvarlanırdı. Ne güzel zaman, fırsat ve an ki mutluluk ansızın gelip gam gide. Bir an da olsa ne gece yattılar ne gündüz. Gece gündüz sürekli eğlenceydi. Bezmdede genç ve ihtiyar iç içe; ayrıca tatlı mezeler de sonsuz... Mest edici leblebi, kabuksuz fıstık; kadehler gümüş ve altından, şerbet saf. Çeşit çeşit içki küçük kadehte çekilir, birbiri ardınca içilirdi. Meclisin yemeği bal ve gül şerbeti şekerdi; o şeker şarabı içenler doydular.”

Şığanup sākīyān-ı sīm-ğabğab

Ķamer-rūy u semen-būy u şeker-leb

Elinde cām içinde tolu bāde

Gönülleri bigi ruğları sāde

Çök urup egri vü toğru tutup cām

Şunardı puğtelerüñ eline ħām

Ṭolar peymāneye sāgar çü ğavvāş
Ḳılur binīleri başlarda raḳḳāş

Mey urmuş mi‘delerde ‘aql için dām
Anuñ şayyādı şāḳī dānesi cām

Ṭamarlarda segirdüp oḡ bigi mey
Ḳılurdi ḥayyı meyyit meyyiti ḥayy

Şurāḥī ḳulḳulı vü mest-i cūşī
İrürmişlerdi ‘ayyūḳa ḥurūşı

Nice az içdilerse cür‘a cür‘a
Yuvalanurdi esrükler çü ḳur‘a

Zihī vaḳt ü zihī furşat zihī dem
Ki nā-geh şādılık gelüp gide ğam

Ne gice yatdılar bir dem ne gündüz
Gice gündüz hemān zevḳ idi düpdüz

Ḳarış ḳatış bile pīr ü cüvān hem
Meze daḥı şekerden bī-kerān hem

Müsekker leblebü fistuḳ münāḳḳā
Kadeḥler sīm ü zer şerbet musaffa

Piyācuḳ dürlü dürlü çekilürdi
Biri biri peyince dōkilürdi

Ṭa‘ām[1] şehdi vü celābı ḳandı
İçenler ol şarābı ḳanda ḳandı (2074-2087)

Bezm için hazırlanan şarap, yemek ve ziyafetten sonra saki tarafından sürahiden kadehe doldurularak meclis ehline sunulmaya başlanır. Gül ile Hüsrev’in düğünlerinde davetliler için

verilen ziyafetten sonra bezm kurulur. Bu bezmde şarabın unsurları olan şarap, saki, kadeh ve şarabın etkileri işlenir:

Ta'âm çün yindi sofrâ götürüldi
Şîre âlâtı geldi bezm uruldu

Şunardı sâķiyân-ı mâh-peyker
Eliyle bâde vü aĝzıyla şekker

Kimün kim aĝzı meyden telh olurdu
Lebiyle girü ol şîrîn kılandır

Ķadeh çün devre başladı pey-â-pey
Ķired mest oldu ol resme ki hey hey

Yürekler kızdı vü yüzler kızardı
Şular kim kıatı mest idi kızardı

Ki tıraydı vü yirinden gideydi
Az idi belki yirinden gideydi

İçerek esriyürek añul añul
Çoĝ aĝız başlar oldu kıatı yünül (5175-5181)

(Yemek yendi ve sofrâ kaldırıldı; şarap gereçleri geldi ve bezm kuruldu. Ay yüzlü sakiler elleriyle şarap, aĝzlarıyla şeker sunarlardı. Kimin ki aĝzı şaraptan acı olurdu saki dudaklarıyla onu yine tatlı yapardı. Kadeh art arda dönmeye başladığı zaman akıl öyle sarhoş oldu ki hey hey. Gönüller ısındı ve yüzler kızardı. Çok sarhoş olanlar ise kızardılar. Eğer dursaydı ve yerinden gitseydi; yerinden giden belki azdı. İçerek sarhoş olarak çok aĝız yavaş yavaş rahatlamaya başladı.)

Bazı beyitlerde 'câm' ve 'sâgar' mecaz-ı mürsel yoluyla içki anlamında kullanılır:

Nice kim her birisi câm içerdı
Şüküfe üsdine aĝça saçardı (1592)

(Her biri çokça şarap içerdı, şükufe üstüne akçe saçardı.)

Ṭolar peymāneye sāgar çü ğavvāş
Ḳılur bin̄ileri başlarda raḳḳāş (2077)

(Şarap kadehe dalgıç gibi dolar; başlarda burunları rakkas yapar.)

Bu örnek iştret tasvirlerinden sonra bu tasvirlerde ele alınan şarap çeşitleri ve adları, şarabın etkileri, saki ve kadeh ele alınacaktır.

2.1.1. Şarap Adları ve Çeşitleri

Mesnevilede şarap bâde, mey, mül, râh, sahbâ gibi çok sayıda ad ve bu adlarla yapılan terkiplerle yer alır. “Klasik edebiyatımızda şaraba çeşitli isimler verilmiştir. Bu isimler, bazen benzetme yönleri bazen farklı sebeplerle şaraba isim olmuşlardır” (Bahadır, 2012: 33). Gül ü Hüsrev mesnevisindeki bezm tasvirlerinde bâde, mey, mey-i gül-reng, mey-i hâm, râh, sabûh, sahbâ, şarâp, şîre ve tolu şarap adları ve çeşitlerine yer verildiği görülür. Bunlar, ilgili örnek beyitleriyle aşağıda ele alındı.

Bâde

“Mutlak üzümünden yapılan şarap” (Levend, 1980: 324):

Elinde cām içinde tolu **bâde**
Gönülleri bigi ruḥları sâde (2075)

(Gönülleri gibi yüzleri de sade olan sakilerin ellerinde içi şarapla dolu kadeh.)

Şunardı sākīyân-ı mâh-peyker
Eliyle **bâde** vü ağzıyla şekker (5176)

(Ay yüzlü sakiler elleriyle şarap, ağızlarıyla şeker sunarlardı.)

Mey

“Üzümünden yapılan şarap” (Levend, 1980: 328):

Ṭamarlarda segirdüp oḥ bigi **mey**
Ḳılurdı ḥayyı meyyit meyyiti ḥayy (2079)

(Şarap ok gibi damarlarda hızlıca hareket ederek canlıyı öldürür, ölüyü canlandırır.)

Mey-i gül-reng

Gül rengi, kırmızı şarap. Mesnevilerde şarap daha çok kırmızı rengiyle vasedilmiştir. Gül, erguvan, la'l, yakut gibi çeşitli cisimlere benzetilir:

Oturup mäh-rûlar rüy-der-rüy

Mey-i gül-reng içerlerdi be-her süy (3445)

(Ay yüzlüler yüz yüze oturup her tarafta gül renkli şarap içerlerdi.)

Mey-i Hâm

Şarap türlerinden biri de hâm (işlenmemiş) şaraptır. Şarabın üçte biri geride (aşağıda) kalsın diye fazlaca kaynatılır. Bu çeşit şarabın sarhoşluk derecesi az olur. Hâm yani işlenmemiş şarap, kaynamış şaraba göre daha kıymetlidir (Armutlu, 2015: 118):

Şeh içdi çünkü bir nice tolu cām

Anı hoş-baht eyledi **mey-i hām** (2886)

(Şah bir hayli şarap içince doğal şarap, onun bahtını güzelleştirdi.)

Râh

"Şarap" (Levend, 1980: 328), "Arapçada bâde, şarap demektir" (Onay, 2013: 338):

Yine taldurıban cām-ı şabûhı

Müferraḥ itdiler **râh** ile rûhı (1639)

(Yine sabah içkisini kadehe doldurdular; şarap ile ruhu sıkıntıdan kurtardılar.)

Sabûh

"Mahmurluğu gidermek için sabahleyin içilen şarap" (Levend, 1980: 330), "geceden artıp kalan ve mahmurluk sökmek, neşe tazelemek için sabahleyin içilen şarap" (Onay, 2013:352):

Yine taldurıban cām-ı **şabûhı**

Müferraḥ itdiler râh ile rûhı (1639)

(Yine sabah içkisini kadehe doldurdular; şarap ile ruhu sıkıntıdan kurtardılar.)

Sahbâ

“Kırmızı şarap” (Levend, 1980: 330; Onay, 2013: 356):

Sâķi-i sîm-i zenc şun bize **şahbâ** bu gice

Tâ ki biz irürevüz şöbete şubha bu gice (1596)

(Ey siyah tenli saki! Bu gece bize şarap sun ki bu gece sohbetini ta sabaha ulaştıralım.)

Şarâp

“Tahammür etmiş, içeni sarhoş eden üzüm suyu” (Onay, 2013: 382):

Oturdılar getürdiler **şarâbı**

Götürdiler gönüllerden ģarâbı (1542)

(Oturdular, şarabı sundular. Gönüllerden kederi yok ettiler.)

Şîre

“Şıra. Boza ile haşış suyundan yapılmış şarap” (Levend, 1980: 332):

Ta'âm çün yindi sofrâ götürüldi

Şîre âlâtı geldi bezm uruldu (5175)

(Yemek yendi ve sofrâ kaldırıldı; şarap gereçleri geldi ve bezm kuruldu.)

Tolu

Mesnevilerde ‘tolu’ kelimesi çoĝu zaman kadeh anlamında kullanılır. Aşağıdaki örnekte olduĝu gibi bazı eserlerde şarap manasındadır:

Lebi la' l u dişi dür sîm-ğabğab

Ṭolu şunar idi cām-ı leb-â-leb (844)

(Dudağı la'l, dişi inci, gümüş gerdanlılar, dolu kadehten şarap sunardı.)

2.1.2. Şarabın Etkileri

Bezm tasvirlerinde şarabın anlatıldığı bölümlerde, şarabın içenlerde meydana getirdiği ruhsal ve fiziksel etkiler dile getirilir. Gül ü Hüsrev'de anlatılan bu etkiler örnek beyitlerle aşağıda ele alındı:

Sarhoşluk etkisi / Aklın Baştan Gitmesi

Şarabın içen kişide meydana getirdiği kendini bilemez, davranışlarına hâkim olamaz durumudur. Şarabın etkisiyle akıl devre dışı kalır ve kişi farklı dürtülerle hareket etmeye başlar. Tasvirlerde bu durum 'mest olma', 'esriklik', 'ser-mest' gibi ifadelerle dile getirilir:

Çadeh çün devre başladı pey-â-pey
Hıred mest oldı ol resme ki hey hey

Yürekler kızdı vü yüzler kızardı
Şular kim çatı mest idi kızardı

Ki tıraydı vü yirinden gideydi
Az idi belki yirinden gideydi

İçerek esriyürek añul añul
Çoğ ağız başlar oldı çatı yünül (5178-5181)

(Kadeh art arda dönmeye başladığı zaman akıl öyle sarhoş oldu ki hey hey. Gönüller ısındı ve yüzler kızardı. Çok sarhoş olanlar ise kızardılar. Eğer dursaydı ve yerinden gitseydi; yerinden giden belki azdı. İçerek sarhoş olarak çok ağız yavaş yavaş rahatlamaya başladı.)

Gül ü Hüsrev mesnevisinde Rum kayseri, Hüzmüz'ün kendi oğlu olduğunu öğrenmesi üzerine düzenlenen eğlencede ay yüzlü, yasemin kokulu ve tatlı dilli sakiler şarap sunarlar. Vurulmuş midelerde şarap akıl için tuzak, saki avcı ve kadeh yemdir:

Şıganup sâkıyân-ı sîm-gâbgâb
Kamer-rüy u semen-büy u şeker-leb (2074)

Tolar peymâneye sâgar çü gâvâş
Kılur bînileri başlarda rakqâş

Mey urmuş mi' delerde ' aql için dâm
Anuñ şayyâdı şâkı dânesi câm (2077-2078)

(Gümüş gerdanlı, ay yüzlü, yasemin kokulu ve şeker dudaklı sakiler kollarını sıvadılar... Şarap dalgıç gibi kadehe dolar; başlarda burunları rakkas yapar. Şarap, etki ettiği mideler akıl için tuzak, aklın avcısı saki, tuzağın yemi de kadehtir.)

Gül ü Hüsrev mesnevisinde şarabın sarhoşluk etkisi farklı beyitlerde de dile getirilmiştir:

Çü döndi bir iki devri şarābuñ
Bilürsün ne durur ğavrı şarābuñ

Çü Gül mest oldı didi muṭriba tīz
Oḫı bir şî' r-i şîrîn ü şeker-rīz (845-846)

(Şarap bir iki devir dönünce, şarabın dibinin nasıl olduğunu bilirsin. Gül sarhoş olunca mutribe 'çabucak tatlı ve şeker saçan bir şiir oku' dedi.)

Çü bir nice kadeḫ pür kıldılar nūş
Yine düşüp yaturlar mest ü medhūş

Düşüp ser-mest ol iki yār-ı cānī
Unutmuşlar idi iki cihānı (1641-1642)

(Bir hayli dolu kadeh içince sarhoş ve şaşkın tekrar yere düşüp yattılar. O iki candan sevgili sarhoş olup iki dünyayı unutmuşlardı.)

Utanma Duygusunu Ortadan Kaldırması

Tasvirlerde şarabın örtü anlamındaki 'hicab' ve 'nikabı' ortadan kaldırdığı belirtilir. Özellikle aşk mesnevilerinde gerek temsili veya gerçek olsun iki sevgilin buluşmasında şarap, aradan utanma perdesinin kalkmasına neden olur. Gül ü Hüsrev mesnevisinde bezmde iki sevgili birbirine şarap ikram edip mest ve şaşkın olurlar. Böylece aradaki naz ü niyaz perdesi kalkar:

Çü bir nice kadeḫ pür kıldılar nūş
Yine düşüp yaturlar mest ü medhūş (1641)

...

Şarāb alup ol iki şāh-bāzı
Bu nāzı ḫomiş elden ol niyazı (1643)

(Bir hayli dolu kadeh içince sarhoş ve şaşkın tekrar yere düşüp yattılar. Şarap o iki doğan kuşunu (Gül ve Hürmüz) alınca bunlar naz ve niyazı elden bırakmışlardı.)

Coşkunluk ve Cesaret Vermesi

Şarabın etkilerinden biri de içen kişide meydana getirdiği coşkunluk ve cesarettir. Böylece için kişiler daha canlı ve cüretkâr olurlar:

Çü devre başladı cām-ı mürevvâk
Bilür 'âkıl niyedür fi'l-i mülhâk

Çü Hürmüz mest oldu aldı sâzı
Urıban zaħme kıla çaldı sâzı (1543-1544)

(Süzülmüş kadeh dönmeye başlayınca akıl sahibi sonradan yapılan işin niye olduğunu bilir. Hürmüz mest olunca sazı aldı; sazın teline mızrap vurup sazı çaldı.)

İçenin damarlarında ok gibi hareket eden şarap canlıyı öldürdüğü gibi ölüyü canlandırdığı belirtilir. Ayrıca bu ifadeyle şair, Kur'an'da geçen ve Allah'ın kudretinin büyüklüğünün belirtildiği ayetlerden (En'am 6/95, Yunus 10/31, Rûm 30/19) lafzî iktibas yaparak şarabın olağanüstü etkisini dile getirmiş olur:

Ṭamarlarda segirdüp oħ bigi mey
Kılurdı ħayyı meyyit meyyiti ħayy (2079)

(Şarap ok gibi damarlarda hızlıca hareket ederek canlıyı öldürür, ölüyü canlandırır.)

Gam Giderme Etkisi

Şarap içmenin en büyük sebeplerinden biri gamı gidermektir. Türlü sebeplerle üzülen kişiler, bu üzüntülerini içki içerek unutmaya çalışır. Gamdan paslanmış gönüllerini şarapla cilalattır, gamın yerini mutluluk alır:

Nice az içdilerse cür' a cür' a
Yuvalanurdu esrükler çü ħur' a

Zihî vaħt ü zihî fırsat zihî dem
Ki nâ-geh şādılık gelüp gide ħam (2081-2082)

(Yudum yudum ne kadar az içtilerse de sarhoşluk, kura gibi yuvarlanırdı. Ne güzel zaman, fırsat ve an ki mutluluk ansızın gelip gam gide.)

Yüz ve Yanakları Kızartması

Şarabın en belirgin ve sıkça dile getirilen etkilerinden biri içenin yüzünü kızartması, yanakları pembeleştirmesidir. Bu etki Gül ü Hüsrev’de şöyle dile getirilir:

Çadeh çün devre başladı pey-â-pey
Hired mest oldı ol resme ki hey hey

Yürekler kızdı vü yüzler kızardı
Şular kim çatı mest idi kızardı (5178-5179)

(Kadeh art arda dönmeye başladığı zaman akıl öyle sarhoş oldu ki hey hey. Gönüller ısındı ve yüzler kızardı. Çok sarhoş olanlar ise kızardılar.)

Harap Gönülleri Tamir Etmesi

Şarabın etkilerinden biri de kalbi temizleyip can bağışlaması, harap gönülleri tamir etmesidir:

Oturdılar getürdiler şarâbı
Götürdiler gönüllerden harâbı (1542)

(Oturdular, şarabı sundular. Gönüllerden kederi yok ettiler.)

Kayıtsızlık Etkisi

Şarabın etkilerinden biri de içenin dünya ve ukbâyı unutmamasıdır. Böylece şarabın etkisiyle kişi an ve gelecek ile ilgili kaygılardan kurtulmuş olur.

Düşüp ser-mest ol iki yâr-ı cânî
Unutmuşlar idi iki cihâmı (1642)

(O iki candan sevgili sarhoş olup iki dünyayı unutmuşlardı.)

Gamlandırma Etkisi

Şarap bazen kişileri hüzne sevk edip, gam ve hasret gibi duyguları depreştirme etkisi yapar. Gül ü Hüsrev mesnevisinde Sıfahan şahı gündüz devlet erkânıyla birlikte kurduğu bezmde içkinin etkisiyle Gül’e olan hasreti artar, bülbül gibi figana başlar:

Şeh içdi çünki bir nice tolu cām
Anı hoş-baht eyledi mey-i hām

Dimāğına çü mey fi'li irişdi
Mey ile 'ışık sevdâsı karışdı

Yine düşdi ögine hasret-i Gül
Yine efgāna başladı çü bülbül

Yine dükendi şabrı vü qararı
Yine oldu perişân rûzigârı (2886-2889)

(Şah bir hayli şarap içince doğal şarap, onun bahtını güzelleştirdi. Şarap (Şâhın) aklına etki edince, şarap ve aşk sevdası birbirine karıştı. Yine Gül'ün hasreti hatırına geldi; tekrar bülbül gibi figana başladı. Yine sabır ve huzuru tükendi, yine vakti perişan oldu.)

2.1.3. Kadeh ve Kadeh Çeşitleri

Divan edebiyatında içki kadehi için 'cām' kelimesi daha yaygın kullanılır. Sözlükte 'cām', "cam veya topraktan yapılmış bardak, içki kadehi; 'kadeh' ise içki içmekte kullanılan küçük bardak, cam, piyâle (Kubbealtı Lugatı: E.T. 27.12.2020) şeklinde tanımlanır. Şarap-kadeh bağlamında akla ilk gelen unsurlardan biri cām-ı Cem'dir. Pîşdâdiyân'ın dördüncü hükümdarı ve şarabın mucidi kabul edilen Çemşîd'in içki kadehinin adı cām-ı Cem'dir.

Bezm tasvirlerinin şarabın ele alındığı bölümlerinde içki kadehinden sıkça söz edilir. Gül ü Hüsrev'de cām, cām-ı mürevvak, cām-ı zerrîn, kadeh, peymâne, piyacuk, piyâle ve şişe kadeh adları veya çeşitleri yer alır. Bunlar alfabetik sıraya göre aşağıda verildi:

Cām

"Sırça, cam; bardak, kadeh, şişe ve toprak cinsinden şarap kadehi" (Devellioğlu, 2015: 138), "kadeh, ufak billur bardak" (Onay, 2013: 102):

Yañağı lāle vü gözleri āle
Alıban şişe vü **cām** u piyâle (843)

(Yanağı lale, gözleri Hint sümbülü... Şişe, cam ve piyaleyi aldılar.)

Bir elini Gül'ün boynına şalmış
Bir eline tolu bir **cām** almış (1591)

(Bir elini Gül'ün boynuna salmış, bir eline şarap dolu bir kadeh almış.)

Cām-ı mürevvak

Süzülmüş, tortusu giderilmiş şarap kadehi anlamında kullanılır. Bu terkip aynı zamanda süzülmüş, tortusu giderilmiş şarap anlamına da gelir:

Çü devre başladı **cām-ı mürevvak**
Bilür 'âkıll niyedür fi'l-i mülhâk (1543)

(Süzülmüş kadeh dönmeye başlayınca akıl sahibi sonradan yapılan işin niye olduğunu bilir.)

Cām-ı zerrîn

Altından yapılmış, altın gibi sarı veya parlak kadeh demektir. Nergis çiçeği anlamına da gelen altın kadeh (Devellioğlu, 2015: 1377), şairler tarafından teviriyeli kullanılır:

Yüridi sâkıyân-ı sîm-sîmâ
Elinde **cām-ı zerrîn** bâde-peymâ (4261)

(Gümüş yüzlü sakiler yürüdüler; içki ölçenlerin ellerinde altın kadeh.)

Çemen bizenmiş idi çün nigârîn
Güle nergis şunardı **cām-ı zerrîn** (1582)

(Çemen bir güzel gibi süslenmiş; nergis güle zerrin kadehten şarap sunardı.)

Kadeh

“Bardak, küçük bardak, içki bardağı” (Devellioğlu, 2015: 549), “içine içki konan küçük bardak” (Onay, 2013: 234):

Çü bir nice **kadeh** pür kıldılar nüş
Yine düşüp yaturlar mest ü medhüş (1641)

(Bir hayli dolu kadeh içince sarhoş ve şaşkın tekrar yere düşüp yattılar.)

Müsekker leblebü fistuḡ münakḡā

Kadehler sîm ü zer şerbet musaffa (2085)

(Mest edici leblebi, kabuksuz fıstık; kadehler gümüş ve altından, şerbet saf.)

Peymâne

“Büyük kadeh, ölçek” (Onay, 2013: 336), “şarap bardağı” (Devellioğlu, 2015: 1011):

Ṭolar **peymâneye** sāgar çü gavvās

Ḳılır bînîleri başlarda raḡḡāş (2077)

(Şarap dalgıç gibi kadehe dolar; başlarda burunları rakkas yapar.)

Piyacuk

Küçük kadeh (Kızıltaş, 2018: 1314):

Piyācuḡ dürlü dürlü çekilürdi

Biri biri peyince dökilürdi (2086)

(Çeşit çeşit içki küçük kadehte çekilir, birbiri ardınca içilirdi.)

Piyâle

Kadeh, bardak, şarap bardağı demektir:

Yañığı lâle vü gözleri âle

Alıban şîşe vü cām u **piyâle** (843)

(Yanağı lale, gözleri Hint sümbülü... Şişe, cam ve piyaleyi aldılar.)

Piyâle döner ü āgāz ider çeng

İrür āvāzı çengün tā be-ḡarçeng (3446)

(Kadeh döner ve çeng çalmaya başlar; çengin sesi yengeç burcuna ulaşır.)

Şîşe

“İçine su ve her türlü sıvı madde konan, camdan çeşitli biçim ve büyüklükte, boyu enine göre çok daha uzun, ağız kısmı dar kap” (Kubbealtı Lugatı: E.T. 12.04.2021):

Yañığı lâle vü gözleri âle

Alıban **şîşe** vü cām u piyâle (843)

(Yanağı lale, gözleri Hint sümbülü... Şişe, cam ve piyaleyi aldılar.)

2.1.4. Saki

Saki, kadehi şarapla doldurup bezm ehline sunmakla görevli kişilere verilen addır. Genellikle kadın ve erkek kölelerden seçilmekle birlikte, erkek olanlar da kadın davranışlar sergileyen, genç ve sakalsız kimselerdir. Bezmlerde birden fazla saki ve dolayısıyla birden çok kadeh dolaşır:

Yüriyüp sākīyān-ı mäh-ruhsār
Semen-sīne gül-endām u şeker-bār (842)

(Ay yüzlü, gümüş sineli, gül endamlı, şeker saçan sakiler adım atıp...)

Gül ü Hüsrev mesnevisinde mecliste sakilerin şarabı nasıl sundukları şöyle anlatılır: “Gümüş gerdanlı, ay yüzlü, yasemin kokulu ve şeker dudaklı sakiler kollarını sıvadılar. Gönülleri gibi yüzleri de sade olan sakilerin ellerinde içi şarapla dolu kadeh... Diz çöküp eğilerek, kadehi doğru tutup pişmişlerin eline hām (şarap) sunarlardı.”

Şıganup sākīyān-ı sīm-ğabgab
Kamer-rüy u semen-büy u şeker-leb

Elinde cām içinde tolu bāde
Gönülleri bigi ruḥları sāde

Çök urup egri vü toḡru tutup cām
Şunardı puḥtelerüñ eline hām (2074-2076)

Yine Gül ü Hüsrev'deki başka bir tasvirde saki şöyle tasvir edilir: Ay yüzlü, gümüş sineli, gül endamlı, şeker saçan, yanağı lale, gözleri Hint sümbülü sakiler kadehi ele aldılar. Dudağı la'l, dişi inci, gümüş gerdanlılar, dolu kadehten şarap sunardı. Şarap bir iki devir dönünce, şarabın dibinin nasıl olduğunu bilirsin...

Yüriyüp sākīyān-ı mäh-ruhsār
Semen-sīne gül-endām u şeker-bār

Yañağı lâle vü gözleri âle
Alıban şîşe vü cām u piyâle

Lebi la' l u dişi dūr sîm-ğabğab
Tolu şunar idi cām-ı leb-â-leb

Çü döndi bir iki devri şarābuñ
Bilürsün ne durur ğavrı şarābuñ (842-845)

Bezmdede hizmet eden sakinin sade yüzlü, sakalsız olması gerektiği özellikler vurgulanır. Eğer içki kadehini sunan saki sakalsız değilse, elindeki içki bile zehir olur:

Şığanup sākīyân-ı sîm-ğabğab
Kamer-rüy u semen-büy u şeker-leb

Elinde cām içinde tolu bâde
Gönülleri bigi ruhları sâde (2074-2075)

(Gümüş gerdanlı, ay yüzlü, yasemin kokulu ve şeker dudaklı sakiler kollarını sıvadılar. Gönülleri gibi yüzleri de sade olan sakilerin ellerinde içi şarapla dolu kadeh...)

Ayrıca saki için şeker (tatlı) dilli, dudaklı ve ağızlı, gümüş gerdanlı (sim gabgab) ve yasemin kokulu sıfatları kullanılır. Onun göğsü gümüş (sim-ber), saçları sümbüldür:

Şunardı sākīyân-ı mäh-peyker
Eliyle bâde vü ağızıyla şekker

Kimün kim ağızı meyden telh olurdu
Lebiyle girü ol şîrîn kılandır (5176-5177)

(Ay yüzlü sakiler elleriyle şarap, ağızlarıyla şeker sunarlardı. Kimin ki ağızı şaraptan acı olurdu saki dudaklarıyla onu yine tatlı yapardı.)

Şığanup sākīyân-ı sîm-ğabğab
Kamer-rüy u semen-büy u şeker-leb (2074)

(Gümüş gerdanlı, ay yüzlü, yasemin kokulu ve şeker dudaklı sakiler kollarını sıvadılar.)

Gül ü Hüsrev'de yer alan aşağıdaki beyitte sakinin siyah tenli olabileceğini göstermektedir:

Sākī-i sīm-i zenc şun bize şahbā bu gice
Tā ki biz irürevüz şöhbeti şubha bu gice (1596)

(Ey siyah tenli saki! Bu gece bize şarap sun ki bu gece sohbetini ta sabaha ulaştıralım.)

2.2. Bezmde Musiki

Bezmin temel unsurundan biri de musikidir. İşret meclisinde katılımcılar musiki eşliğinde mutlu vakit geçirerek neşe ve hüzün duygularını birlikte yaşarlar. Musiki tasvirlerinde muganni, mutrip, rakkas, müzik aletleri, musiki makamları ve musikinın katılımcılar üzerindeki etkisi gibi musiki ile ilgili unsular ele alınır. Bu tasvirlerdeki önemli bir husus da musikiye ait terimlerin hem birer musiki terimi olarak hem de onların diğer kelime anlamları göz önüne alınarak kullanılmasıdır. Şiir, çoğu zaman musikiyi tamamlayan bir unsur olarak çeşitli duyguların tercümanı olup musiki tasvirleriyle iç içe geçer. Şiir güfteleri bazen muganni bazen de mutripler tarafından okunur.

Bezmdde sakinin şarap sunumuyla birlikte farklı makamlarda icra edilen musiki faslı gelir. Musikiye sesleriyle eşlik eden şarkıcıların okudukları şiirler ve işretin yükselen heyecanına bedenleriyle hünerli hareketler sergileyen rakkasların dansı eşlik eder.

Gül ü Hüsrev mesnevisinde Gül, Isfahan şahının elinden kurtulduktan sonra Rum diyarına varınca onun için hazırlanan bezmdde güzeller içki içip musiki eşliğinde eğlenirler:

Yüz adım yirde bir kaçır-ı mu' allā
Düzetmişler idi bir evc-i a' lā

Gelürdi her yañadan dürlü āvāz
Kopardı her tarāfdan sūz ilen sāz (3443-3444)

...

Piyāle döner ü āgāz ider çeng
İrür āvāzı çengün tā be-ħarçeng

Ne resm ile ki çeng āgāz iderdi
Çü şekker ney cevābın sāz iderdi (3446-3447)

(Yüz adım uzakta görkemli bir saray en yüce zirvede tanzim etmişlerdi. Her yandan türlü sesler işitilirdi; her taraftan yakıcı müzik sesi çıkardı...Kadeh döner ve çeng çalmaya başlar; çengin sesi yengeç burcuna ulaşır. Hangi tarzla çeng çalarsa tatlı ney de ona uyumlu cevap verirdi.)

Gül ü Hüsrev'deki başka bir bezm tasvirinde mutriplerin icra ettikleri musiki makamlarıyla birlikte sıralanır:

Ƙılurđı rāst mutrıblar ser-āgāz
Nevā vü ıřfahān nev-rūz u řehnāz

Figānlar Ƙoparurđı nāle-i ney
Ki gāyet hūb olur sāz-ı ney ü mey

Gehī zār ile Ƙılur erġanūn sāz
Gehī çeng ile zīr olur ser-āgāz (5182-5184)

(Mutripler rast, nevâ, ısfahan, nevrûz ve şehnâz çalmaya başlardı. Neyin inleyişi figan koparırdı ki gayet güzel olur neyin çalgısı ve şarap. Bazen org feryat ile çalar; bazen çeng ile aşağıdan başlar.)

Bezm tasvirlerde müzik sesinin yeryüzünü doldurup gökyüzüne ulařtıġı şeklindeki klişe ifadeler kullanılır. Şarkıcıların göġe ulaşan seslerinden felek inler. Ařaġıdaki beyitte çengin çıkarttıġı ses yengeç burcuna ulařtıġı belirtilir:

Piyāle döner ü āgāz ider çeng
İrür āvāzı çengūn tā be-ħarçeng (3446)

(Kadeh döner ve çeng çalmaya başlar; çengin sesi yengeç burcuna ulaşır.)

Batı mitolojisi ve doġu esâtirinde Zühre çengî olarak telaki edilir. Bezmlerde icra edilen musiki çeşitli yönleriyle Zühre ile ilişkilendirilir. Bazen mutripler Zühre olur, bazen çıkan sesler Zühre'ye ulaşır ve Zühre tempo tutarak raks eder. Bazen de Zühre, gökten meclise gıpta ile bakar.

Muṭribâ sen daḥı hoş söz ile bir sâz it kim
Ğışş ide ʿıyşumuza Zühre-i zehre bu gıce (1597)

(Ey mutrip! Sen de güzel söz ile bir çal ki Zühre bu gece eğlencemize ihanet etsin.)

Bu genel tablodan sonra Gül ü Hüsrev'deki bezm tasvirlerinde yer alan mutrip, musiki aletleri, musiki makamları ve musikinin dinleyenler üzerindeki etkisi gibi unsurlar aşağıda alt başlıklar halinde ele alınacaktır.

2.2.1. Mutrip

Bezm tasvirlerinde yer alan musiki unsurlarında bir de mutriptir. Saz, sâzende ve hânende topluluğu (Öztuna, 1990: II, 85) manasına gelir. Musiki icra etmekle görevli olan bu kişiler için 'mutrib', 'râmişger', 'sâzende', 'dem-sâz' ve 'nağme-ger /-ver, /-serây' denir. Bazen de mutrip çaldığı sâzın ism-i fâil şekliyle de anılır: çengî, rebâbî gibi.

Yine çün muṭrib aldı eline sâz
Bu şi'ri eyledi Hürmüz ser-âgâz (1595)

(Mutrip yine eline saz alınca Hürmüz bu şiiri okumaya başladı.)

Ƙılurđı râst muṭriblar ser-âgâz
Nevâ vü ışfahân nev-rüz u şehnâz (5182)

(Mutripler rast, nevâ, ışfahan, nevrüz ve şehnâz çalmaya başladđı.)

Gehî Ƙılur idi ol çengîler sâz
Ağaçdan gâh murğân-ı hoş-âvâz (3113)

(Bazen o çengiler saz çalarlardı, bazen güzel sesli kuşlar ağaçlardan (öterdi).

Gül ü Hüsrev'de Gül'ün düzenlediği bezmde mutripler sazlarla farklı makamlarda musiki icra ettikleri gibi gazel de okurlar:

Pes âgâz itdi muṭriblar alup sâz
Nevâzişle nevâ Ƙıldılar âgâz

Sıpâhân perdesinde düzedip çeng
ʿIrâğa eylediler râst aheng

Gehî zeng ola geh nev-rûz u şeh-nâz
Dügâh u çâr-gehde itdiler sâz

Oğıldılar gâzel şol resme kim gül
Muğayyer oldı şevkinden çü bülbül (838-841)

(... ve sonra mutripler saz çalmaya başladılar; gönül okşayıcı nağme çalmaya başladılar. İsfahan perdesinde çengi akort edip iraka rast ahenk ettiler. Bazen zeng, bazen nevrûz ve şehnâz... dügâh ve çargâh (makamında) çaldılar. Gazeli öyle bir tarzda bülbül gibi okudular ki gül sevincinden hayret etti.)

Pey-â-pey muṭribân-ı bülbül-âheng
Kamu Gül medḥin oğurdı urup çeng

Ögerlerdi Gül'ün ḥüsn ü cemâlin
Ruḥ u zülf ü cebîn ü ḥadd ü ḥâlin

Bular bu resme kılurken terennüm
İderken 'işret ü zevk ü tena'um (5193-5195)

(Bülbül ahenkli mutripler birbiri ardınca sürekli çeng çalıp Gül'ü överlerdi. Gül'ün güzelliğini överlerdi; yanak, zülûf, alın, yanak ve ben. Bunlar bu şekilde şarkı söylerken; içki içerek zevkle nimetlenirken...)

2.2.2. Musiki Aletleri

Bezm tasvirlerinde müzik aletleri, çıkarttıkları etkileyici seslerle anlatılır. Bunlar inleme, yanık sesler çıkarma, figan etme şeklindedir. Bu inilti, nâle, figân, feryat sesleri bu aletleri yaktığı gibi dinleyenleri de yaktığı belirtilir. Gül ü Hüsrev'deki bezm tasvirlerinde yer alan musiki aletleri şunlardır: Çeng, erganun, ney, rebâb, sâz. Bunların yer aldığı örnek beyitler aşağıda verildi.

Çeng

Harbe benzeyen telli bir saz olan çengin kökeni çok eskidir. Sümerler, Eski Mısırlılar, Asurlar, İbrânîler, Babilliler, Eski Yunanlılar, Romalılar ve diğer antik kavimlerde çeşitli şekil ve büyüklükte çengler görülür (Öztuna, 1990: I, 198):

Sıpāhān perdesinde düzedip **çeng**

‘ Irāka eylediler rāst aheng (839)

(İsfahan perdesinde çengi akort edip iraka rast ahenk ettiler.)

Piyāle döner ü āgāz ider **çeng**

İrür āvāzı çengün tā be-ħarçeng (3446)

(Kadeh döner ve çeng çalmaya başlar; çengin sesi yengeç burcuna ulaşır.)

Erganûn (Org)

Çeşitli yaylı ve nefesli sazların seslerini veren binlerce borudan oluşan musiki aletidir. Kilise musiki aleti olarak bilinir (Öztuna, 1990: II, 161):

Ƙılurđı her ƚarafda **erġanûn** sâz

Ney ü çeng ü rebâb iderdi āġâz (2073)

(Her tarafta Org çalardı; ney, çeng ve rebab çalardı.)

Nefîr-i **erġanûn** u nâle-i çeng

Ƙılurđı âdemîññ ‘ aġlını deng (5198)

(Orgun bağırtısı ve çengin inleyişi insan aklını şaşkın kılıyordu.)

Ney

Dokuz boğumlu kamıştan yapılan, ön tarafında altı, arka tarafında bir deliği bulunan nefesli saz aleti (Kubbealtı Lugatı: E.T. 13.04.2021):

Ƙılurđı her ƚarafda erġanûn sâz

Ney ü çeng ü rebâb iderdi āġâz (2073)

(Her tarafta Org çalardı; ney, çeng ve rebab çalardı.)

Ne resm ile ki çeng āġâz iderdi

Çü şekker **ney** cevâbın sâz iderdi (3447)

(Hangi tarzla çeng çalarsa tatlı ney de ona uyumlu cevap verirdi.)

Rebâb

Sap kısmının ucunda Hindistan cevizinden yapılma kâsesi olan ve dize dayayarak yayla çalınan musiki aleti (Öztuna, 1990: II, 221):

Kılurdı her tarafda erğanün sâz
Ney ü çeng ü **rebâb** iderdi âğâz (2073)

(Her tarafta Org çalardı; ney, çeng ve rebab çalardı.)

Sâz

Musiki aleti, dört telli bir çeşit bağlama (Öztuna, 1990: II, 264):

Pes âğâz itdi muṭrıblar alup **sâz**
Nevâzişle nevâ kıldılar âğâz (838)

(... ve sonra mutripler saz çalmaya başladılar; gönül okşayıcı nağme çalmaya başladılar.)

Baş urup muṭrıb alup eline **sâz**
Bu şi'ri eyledi sūz ile âğâz (847)

(Mutrip baş eğerek sazı eline aldı ve bu şiiri yakıcı bir şekilde okudu.)

Ûd

“Teknesi yarım armudu andıran, dilim adı verilen 17 ile 27 ahşap şeridin birbirine yapıştırılmasından meydana gelen, göğsü ladinden, kısa saplı, beşi çift, biri tek on bir telli, mızraplı çalgı” (Kubbealtı Lugatı: E.T. 27/04/2021):

Meger kim çeng ü ' **ûd** âvâzesine
Gönül ârâm idüp baña ısına (820)

(Gönül çeng ve ûd sesi ile huzur bulup bana ısınsın diye.)

2.2.3. Musiki Makamları

Musiki tasvirlerinde mutrip ve sazendelerin musikiyi hangi makamlarda icra ettikleri bazen belirtilir. Bazı beyitlerde birden fazla makam adı yer alabilir. Gül ü Hüsrev mesnevisinde Gül'ün bağda düzenlediği işret meclisinde mutriplerin çeşitli sazlarla icra ettikleri musiki makamları dile getirilir:

Pes âğâz itdi muṭrıblar alup sâz
Nevâzişle nevâ kıldılar âğâz

Sıpâhân perdesinde düzedip çeng
' Irâka eylediler râst aheng

Gehî zeng ola geh nev-rûz u şeh-nâz
Dügâh u çâr-gehde itdiler sâz

Oğıldılar gâzel şol resme kim gül
Muğayyer oldı şevkinden çü bülbül (838-841)

...

Yire düşdi vü ‘aqlı gitdi şol dem
Çalarken çalıcılar zir ü geh bem

Nihâvend ü nevâ ider iken sâz
Gam irdi vü rehâvî oldı şeh-nâz (858-859)

(... ve sonra mutripler saz çalmaya başladılar; gönül okşayıcı nağme çalmaya başladılar. İsfahan perdesinde çengi akort edip iraka rast ahenk ettiler. Bazen zeng, bazen nevrûz ve şehnâz... dügâh ve çargâh (makamında) çaldılar. Gazeli öyle bir tarzda bülbül gibi okudular ki gül sevincinden hayret etti... Çalgıcılar bazen ince bazen kalın telde çalarken o anda şuurunu kaybetti ve yere düştü. Nihâvend ve nevâ çalarken gam geldi ve rehâvî şehnâz oldu.)

Gül ü Hüsrev mesnevisindeki bezm tasvirlerinde çargâh, dügâh, irak, İsfahan, muğayyer, nevâ, nevrûz, nihâvend, rast, rehâvî, şehnâz, zeng (zengüle) makam adları yer alır. Bunlar aşağıda alfabetik sıraya göre verildi.

Çargâh

“Çargâh beşlisiyle çargâh dörtlüsünün birleşmesinden meydana gelen ve kaba çargâh perdesinde karar kılan basit bir makam” (Kubbealtı Lugatı: E.T. 13.04.2021):

Gehî zeng ola geh nev-rûz u şeh-nâz
Dügâh u çâr-gehde itdiler sâz (840)

(Bazen zeng, bazen nevrûz ve şehnâz... dügâh ve çargâh (makamında) çaldılar.)

Dügâh

“Sabâ makamı ile zengüle dizisinden birkaç sesin birleşmesiyle meydana gelen ve dügâh perdesinde karar kılan birleşik makam” (Kubbealtı Lugatı: E.T. 13.04.2021):

Gehî zeng ola geh nev-rûz u şeh-nâz

Dügâh u çâr-gehde itdiler sâz (840)

(Bazen zeng, bazen nevrûz ve şehnâz... dügâh ve çargâh (makamında) çaldılar.)

Irak

"Bu makam irak perdesindeki segâh dörtlüsüne yerindeki uşşak dörtlüsünün katılmasından meydana gelmiştir. Bu yapıya uşşak dörtlüsü, bazen nevadaki buselik beşlisini de alarak uşşak dizisi halinde katılır" (Özkan, 1999: 115):

Sıpâhân perdesinde düzedip çeng

‘**Irâka** eylediler râst aheng (839)

(İsfahan perdesinde çengi akort edip iraka rast ahenk ettiler.)

İsfahan

En eski mürekkep makamlardan biridir. Buselik beşlisi, dügâh (lâ) üzerinde rast dörtlüsü ve beyatî makamından yapılmıştır (Öztuna, 1990: I, 370):

Sıpâhân perdesinde düzedip çeng

‘**Irâka** eylediler râst aheng (839)

(İsfahan perdesinde çengi akort edip iraka rast ahenk ettiler.)

Kılurdı râst muṭrıblar ser-âgâz

Nevâ vü **ısfahân** nev-rûz u şehnâz (5182)

(Mutripler rast, nevâ, ısfahan, nevrûz ve şehnâz çalmaya başladılar.)

Muhayyer

Musikide hüseyni beşlisinin tizi ve uşşak dörtlüsünden meydana gelen, inici bir seyir takip edip dügâh perdesinde (la) karar kılan, en eski ve en çok kullanılan basit makamlardan biridir (Kubbealtı Lugatı: E.T. 12.04.2021):

Oḥıdılar gâzel şol resme kim gül

Muhayyer oldı şevkinden çü bülbül (841)

(Gazeli öyle bir tarzda bülbül gibi okudular ki gül sevincinden hayret etti...)

Nevâ

Musikide uşşak dörtlüsüne rast beşlisi ilâvesiyle meydana gelen 7 numaralı basit makam (Kubbealtı Lugatı: E.T. 12.04.2021):

Nihâvend ü **nevâ** ider iken sâz
Ġam irdi vü rehâvî oldı şeh-nâz (859)

(Nihâvend ve nevâ çalarken gam geldi ve rehâvî şehnâz oldu.)

Ġılurdu râst muṭrıblar ser-âġâz
Nevâ vü ısfahân nev-rûz u şehnâz (5182)

(Mutripler rast, nevâ, ısfahan, nevrûz ve şehnâz çalmaya başlardı.)

Nevrûz

Türk musikisinde en eski makamlardan biri. Tiz durakta yani acem (fa) perdesinde kalan acem-âşirân makamına bu isim verilmişti (Öztuna, 1990: II, 115):

Gehî zeng ola geh **nev-rûz** u şeh-nâz
Dügâh u çâr-gehde itdiler sâz (840)

(Bazen zeng, bazen nevrûz ve şehnâz... dügâh ve çargâh (makamında) çaldılar.)

Ġılurdu râst muṭrıblar ser-âġâz
Nevâ vü ısfahân **nev-rûz** u şehnâz (5182)

(Mutripler rast, nevâ, ısfahan, nevrûz ve şehnâz çalmaya başlardı.)

Nihâvend

Türk musikisinde bir şed makam (Öztuna, 1990: II, 119):

Nihâvend ü nevâ ider iken sâz
Ġam irdi vü rehâvî oldı şeh-nâz (859)

(Nihâvend ve nevâ çalarken gam geldi ve rehâvî şehnâz oldu.)

Rast

Rast beşlisi ve rast dörtlüsünün birleşmesinden meydana gelen, rast (sol) perdesinde karar kılan en eski ve basit makamlardan biridir (Kubbealtı Lugatı: E.T. 13.04.2021):

Sıpâhân perdesinde düzedip çeng
‘Irâqa eylediler **râst** aheng (839)

(İsfahan perdesinde çengi akort edip ıraka rast ahenk ettiler.)

Rehâvî

"En az X. asırdan beri bilinen musikide bir mürekkep makam. Aslı Ruhâvî olmalıdır ki Urfalı, Urfalya ait demektir" (Öztuna, 1990: II, 224):

Nihâvend ü nevâ ider iken sâz
Ėam irdi vü **rehâvî** oldı Şeh-nâz (859)

(Nihâvend ve nevâ çalarken gam geldi ve rehâvî Şehnâz oldu.)

Şehnâz

Mürekkep bir makam olup 6. avaz sayılmıştır. Uzzal veya hicaz yahut hümâyûn makamına âşirân (mi) perdesine göçürölmüş bir hümâyûn ilâvesiyle yapılmıştır (Öztuna, 1990: II, 339):

Nihâvend ü nevâ ider iken sâz
Ėam irdi vü rehâvî oldı **Şeh-nâz** (859)

(Nihâvend ve nevâ çalarken gam geldi ve rehâvî Şehnâz oldu.)

Ėılurdu râst muṭriblar ser-âğâz
Nevâ vü ıŐfahân nev-rüz u **Şeh-nâz** (5182)

(Mutripler rast, nevâ, ısfahan, nevrüz ve Şehnâz çalmaya başladılar.)

Zeng (Zengûle)

Türk musikisinin 11. basit makamı. XIII. asırdan önceki bir asırda hicazdan ayrılarak oluşmuş en eski makamlardandır (Öztuna, 1990: II, 521):

Gehî **zeng** ola geh nev-rüz u Şeh-nâz
Dügâh u çâr-gehde itdiler sâz (840)

(Bazen zeng, bazen nevrüz ve Şehnâz... düğâh ve çargâh (makamında) çaldılar.)

2.2.4. Musikinin Etkisi

Bezmdede musiki, kişilerin mutlu olmasını sağlamak amacıyla eğlenceyi tamamlayan temel bir unsurdur. Musiki, mutluluk etkisinin yanında kimi zaman hüzün atmosferi oluşturarak gam artırıcı bir işlev görür, kimi zaman da dinleyenleri mest ederek uyutur. "Tasvirlerde musikinin etkisini anlatmak için gönüllerin

yandığı, gönüllerden kıvılcım ve duman çıktığı, gönüllere ateş düştüğü vb. kalıp ifadeler kullanılır” (Şentürk, 2002: 621).

Musikinin mutluluk etkisi dinleyeni mutlu etmesi, dert ve gamını unutturması ile yer yer coşturması şeklinde tezahür eder. Böylece gamlı gönüller huzur bulur, taş gönüller yumuşar:

Meger kim çeng ü ‘ūd āvāzesine
Gönül ārām idüp baña ısına

Niçün ola gönülde ğuşşa müdğam
Çiçer çünkim hemîşe şādî vü gam (820-821)

(Gönül çeng ve ūd sesi ile huzur bulup bana ısınsın diye. Mutluluk ve gam daima geçip gidiyorken neden gönülde dert olsun...)

Gül’ün bağda düzenlediği işret meclisinde mutribin okuduğu ‘Didi iy ‘ışkı derdi cānuma cān / Kānı sin gel ki cānum saña qurbān’ matlalı şiirden etkilenen Gül hem duygulanır ve âh ile feryat eder. Nihāvend, nevâ, rehâvî ve şehnâz makamlarında çalınan musiki Gül’ü daha da gamlandırır. Aşk derdinin inlemeleriyle uyuyakalınca düşünde Hürmüz’ü görür:

Gül’e ğāyetde kār idüp bu âheng
Gül-âb itdi güle nergisden âveng

Gül-i nāzük gönül pür-‘ışk u ser-mest
Ne ħaddi ola şabruñ gözede dest

Şaburdan çünki ma‘zül oldı ol mäh
Çigerden eyledi derd ile bir âh

Yire düşdi vü ‘aqlı gitdi şol dem
Çalarken çalıcılar zîr ü geh bem

Nihāvend ü nevâ ider iken sâz
Ġam irdi vü rehāvî oldı şeh-nâz

Gül-i ra‘nâ yaturdı ‘ışk ilen zār
Ġazîn ü bî-ħod u mest ü dil-efkār

Ėam almış anı vü hem Ėamdan ol řād
Ėarāb olmıř ' aźīm ü yavlaĖ ābād

Yaturken ol semen-ber zār u giryān
Görür düşde ki Hürmüz geldi Ėandān (855-862)

(Bu nağme Gül'ü çok etkileyince gözlerden güle gözyaşı sıralandı. Narin Gül, gönül aşk dolu ve sarhoş; sabrın ne haddine beklentisi olsun. O ay (Gül), sabırdan uzaklaşınca ciğerden dert ile bir ah etti. Çalgıcılar bazen ince bazen kalın telde çalarken o anda şuurunu kaybetti ve yere düştü. Nihāvend ve nevā çalarken gam geldi ve rehāvî řehnāz oldu. Gül, aşk ile inleyerek yatarđı; hüzünlü, kendinden geçmiş, sarhoş ve gönül yaralı. Onu gam almış ve o da gamdan mutlu. Çokça perişan olmuş ve Ėayet mutlu. O beyaz göğüslü, inlemelerle yatarken düşünde Hürmüz'ün gülererek geldiğini görür.)

2.3. Bezmde şiir

Bezmin unsurlarından biri de şiirdir. şiirler bezme katılanların coşkun duygularının anlatım aracı olduğu gibi, bezm atmosferi ile sevgilinın güzelliğini dile getirmede bir vasıtağır. Bezmde saz ve söz birbirini tamamlayan iki unsurdur:

Biraz sāz ile Hürmüz söze geldi
Biraz sāzı şodı vü söze geldi (1561)

(Hürmüz biraz saz ile konuştu; biraz sazı bırakıp konuştu.)

Gelürdi her yañadan dürlü āvāz
Ėopardı her tarāfdan sūz ilen sāz (3444)

(Her yandan türlü sesler işitilirdi; her taraftan yakıcı müzik sesi gelirdi.)

Bezm tasvirlerinde yer alan şiirler bezmin katılımcıları tarafından okunduğu gibi, bestelenerek mugannî veya mutrip tarafından da seslendirilir.

Gül ü Hüsrev mesnevisinde Gül'ün bezminde mutrip, mesnevi vezniyle sevgiliye duyulan özlemi dile getiren bir şiir okur:

Didi iy ' iřķı derdi cānuma cān
Ėanı sin gel ki cānum saña Ėurbān

Cihānda senden artuḡ ḡāşılum yoḡ
Fırāḡuñdan ḡatıraḡ müşkilüm yoḡ

Ḳarārum aldı zülfi bī-ḡarāruñ
Ciger-ḡūn itdi la' l-i ābdāruñ

Ne var sensüz ḡurup eylerse reşküml
Ciger oldı kebāb u bāde eşküml

Dil eyle mest olupdur senden iy yār
Ki olası degül tā ḡaşr ḡüşyār

Gönül sensüz ḡalursa pür-ḡam olsun
Ḳo anda ḡam hemişe müdḡam olsun

Ḳoş olur 'ışḡ yigitlikde ḡāyet
Ḳuşūşā k'ola mülk ü māl u ni' met (848-854)

(Dedi ki ey aşkı ve derdi canıma can, neredesin? Gel ki sana canım kurban. Dünyada senden başka varlığım yok. Ayrılığınan daha zor sıkıntım yok. Kararsız saçların huzurumu kaçırıldı. Kırmızı dudakların ciğerimi kanattı. Ne olmuş sensiz durup kıskanırsam. (Zira) ciğerim kebab, gözyaşım şarap oldu. Ey sevgili! Gönül senin varlığınla öyle kendinden geçmiştir ki haşre kadar kendine gelecek değildir. Gönül sensiz kalırsa gamla dolsun ki gam, daima onun içinde olsun. Gençlikte aşk gayet güzel olur. Özellikle mülk, mal ve nimet olursa.)

Yine Gül ü Hüsrev'de yer alan ve iki sevgilinin eğlendikleri bezimde şarabın etkisiyle mest olan Hürmüz, mesnevi vezniyle gazel okur:

Didi kim iy güler yüzlü dil-ārām
Cihān çün cān-sitāndur şun berü cām

Dem-ā-dem virelüm dādım ' ömrüñ
Zamāne ḡurmadın nā-geh deme dām

Bizi hām iken uş ' ışk itdi puhte
Çü ' ışkuñ puhtesiyüz içelüm cām

Toğan çün öliserdür çār u nā-çār
Gelen hem gidiserdür kām u nā-kām

Yiyelüm içelüm ü ' ış idelüm
Ne bilelüm ki n'olisar ser-encām

Ġanīmet görelüm işbu demi kim
Giçer ' ömr ü döner bu devr-i eyyām

Çü rüz itdük bu gice hāş şoḥbet
İ Hāk yavuzı kör it tuymasun ' ām (1546-1552)

(Dedi ki ey güler yüzlü sevgilim! Dünya madem can alıcıdır; bize şarap sun. Zaman ansızın nefese tuzak kurmadan, daima hayatın tadını çıkartalım. Çiğ iken şimdi aşk bizi olgunlaştırdı. Madem aşkın olgunlaştırdığı kimseleriz, şarap içelim. Madem doğan ister istemez ölecektir; hem (dünyaya) gelen ister istemez gidecektir. Yiyelim, içelim ve eğlenelim; akibetin nasıl olacağını bilmeye ne gerek var. Bu anı fırsat bilelim ki ömür geçer, bu günler gider. Bu gece gündüz gibi özel eğlendik; Ey Hak! Kötüyü kör et, sıradan kimseler duymasın.)

Hürmüz yukarıdaki şiiri okuyunca Gül de cevabî olarak aşağıdaki şiiri okur:

Şükür kim bize ruḥşat virdi eyyām
Ki kılduğ biz iki bedīdde ārām

Ser-encāmı қоşun cām-ı pey-ā-pey
Demidür kim kılavuz ' ışa iḳdām

Bu gice kim bize baḥt oldı hem-dem
Ele girmez bu fırsat daḥı madem

Tenāvül it қайırma neng ü nāmı
Ki ' uşşāқа yaraşmaz neng ile nām

Ḥazīn itdi Gül'i söz ile muṭrıḃ
Raḳıḃ itme bunı bed-h^vāhe i' lām

Bize çünki murād oldu müyesser
Bu gice şubḫa degin sürelüm kām

Dūçār oldu dü yār irdi vişāle
Bize murğ-ı seher eyleme ibrām (1554-1560)

(Zaman bize izin verdiği için şükür ki biz açıkça iki huzur bulduk. Art arda dönen kadehler akıbeti bıraksın ki eğlenmeye çaba gösterme zamanıdır. Bu gece ki talih bizimle dost oldu; hem madem bu fırsat ele geçmez. Ye, iç; şan ve şöreti önemseme ki âşıklara şan ve şöret yakışmaz. Mutrip söz ile Gül'ü hüznlendirdi. Ey Rakip! Bunu kötülük isteyenlere duyurma. Madem istediğimiz nasip oldu, (o halde) bu gece sabaha kadar güzel vakit geçirelim. İki sevgili âşık olup kavuştular. Ey seher kuşu! Can sıkıcı şekilde ısrar etme.)

Bahar mevsiminde iki sevgili bezimde eğlenirlerken mutribin nağmelerine Hürmüz'ün okuduğu 'bu gice' redifli gazel eşlik eder:

Sākī-i sīm-i zenc şun bize şahbā bu gice
Tā ki biz irürevüz şöḫbeti şubḫa bu gice

Muṭrıḃā sen daḫı hoş söz ile bir sāz it kim
Ġışş ide 'ıyşumuza Zühre-i zehre bu gice

Bize ḫum-ḫāne şarābı ne kadar kıla meded
Bāde yirine gerek içile deryā bu gice

Gelün meclisiyān içelüm ü esrimeyelüm
Tā dem-i şubḫ idelüm şöḫbeti ihyā bu gice

Ne gicedür bu gice geldi bize ḳadr ü berāt
Yüri iy murğ-ı seher eyleme ğavgā bu gice

Dem bu demdür bu demi hoş görelüm kim bu dem
Bir dem-i ḫüb durur geldi müheyyā bu gice

Cennet içinde gerek hür ile rıdvân yaşaya

Nitekim konuşur uş mâh u süreyyâ bu gice (1596-1602)

(Ey siyah tenli saki! Bu gece bize şarap sun ki bu gece sohbetini ta sabaha ulaştırılsın. Ey mutrip! Sen de güzel söz ile bir çal ki Zühre bu gece eğlencemize ihanet etsin. Meyhane şarabı bize ne kadar yardım edebilir? Bu gece içmek için şarap yerine deniz gerekir. (Ey) mecliste bulunanlar, gelin içelim sarhoş olmayalım. Bu geceki sohbeti ta sabaha kadar ihya edelim. Bu gece nasıl bir gecedir ki bize itibar (kadir) ve ruhsat (berat) nasip oldu. Var git ey sabah kuşu, bu gece kavga çıkarma. Vakit bu vakittir, bu vaktin kıymetini bilelim ki bu gece hazır gelen bu vakit bir güzel vakittir. Cennet içinde huri ve Rıdvân yaşaması gerekir. İşte bu gece Ay ve Süreyya'nın konuştuğu gibi.)

Sonuç

Bu makalede Tutmacı'nın Gül ü Hüsrev mesnevisinde yer alan 13 adet bezm tasviri 'dış ve iç unsurlar' bağlamında ele alındı.

Gül ü Hüsrev'de yer alan bezmlerin farklı sebeplerle kurulduğu görülür. Bunların ekseriyeti gamdan kurtulmak, güzel vakit geçirmek, hoş giden çeşitli hadiseler sebebiyledir. Bu tasvirlerde zaman, bezmin zamanı ve süresi şeklinde yer alır. Bezmin zamanında gece, gündüz ve bahar tasvirleri yapılır. Yine bu eserde yer alan bezmler bağ, saray, çadır gibi mekânlarda kurulur ve bu mekânlara ait tasvirler yapılır. Bezmlerin hazırlık aşamasında ise mekân süslemeleri ön plandadır. Burada bezmlerin kurulduğu saraylar süslenir, tahtlar kurulur, çadır ve gölgelikler hazır hale getirilir. Bezm için gerekli olan meze ve şarap getirilir. Gül ü Hüsrev'de hükümdar ve sevgili statüsünde kişilerin kurdukları bezmler yer alır. Bu bezmlerin kurulma sebeplerine göre seçkin kişiler, nedimeler ve halkın davet edildiği görülür. Bu bezmlerde hizmet etmekle görevli saki, mutrip ve hadimler bulunur.

Bezmin temel unsurları olan şarap, musiki ve şiirin Gül ü Hüsrev'deki tasvirlerde de işlendiği görülür. Bu unsurlardan şarap bâde, mey, mey-i gül-reng, mey-i hâm, râh, sabuh, sahba, şarap, şîre gibi çeşitli tür ve adlarla anlatılır. Yine şarabın sarhoşluk, utanma duygusunu ortadan kaldırması, cesaret ve coşkunluk vermesi, gam gidermesi, içenin yüzünü ve yanaklarını kızartması,

harap gönülleri tamir etmesi, kişiyi duygulandırması gibi etkileri tasvirlerde yer alır. Şarap tasvirlerinde kadeh câm, câm-ı mürevvek, câm-ı zerrîn, peymâne, piyacuk, piyâle, şîşe gibi adlar ve çeşitleriyle görülür. İştret tasvirlerinde yer alan saki ise aydınlık yüzü, beyaz kolları, tatlı diliyle şarap sunar.

Gül ü Hüsrev'deki musiki tasvirlerinde mutrip, icra ettiği müzik ve okuduğu şiirlerle katılımcıları büyüler. Bu tasvirlerde çeng, org, ney, rebâb, saz, ûd gibi müzik aletleri; çargâh, düğâh, ısfahan, muhayyer, nevâ, nevrûz, nihâvend, rast, rehâvî, şehnâz, zengûle musiki makamları yer alır. Bu bezmlerde çeşitli vezin ve türlerde şiirler mutrip veya katılımcılar tarafından okunur.

Geçmişe ait toplumsal ve kültürel öğeler barındırması bakımından önem arz eden bezm olgusunun Türkçe mesnevilerinde şairlerce işlendiği ve öz konusu sosyal ve kültürel unsurların çeşitli boyutlarıyla Gül ü Hüsrev mesnevine yansıdığı görülür

Kaynakça

- Armutlu, Sadık (2015). Erken Dönem Farsça Mesnevilerde Bezm I. *Doğu Esintileri*, S.3, s. 57-132.
- Armutlu, Sadık (2016). Erken Dönem Farsça Mesnevilerde Bezm II. *Doğu Esintileri*, S.4, s. 37-104.
- Bahadır, Savaşkan Cem (2012). *16. Yüzyıl Klasik Türk Şiirinde Şarap ve Şarapla İlgili Unsurlar*. Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Devellioğlu, Ferit (2015). *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi.
- İnalçık, Halil (2017). *Has-bağçede 'Ays u Tarab Nedimler Şairler Mutripler*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kızıлтаş, Maşallah (2018). *Tutmacı'nın Gül ü Hüsrev Mesnevisi (Tenkitli Metin-Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlük)*. Doktora Tezi, Bitlis: Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kubbealtı Lugatı, <http://lugatim.com>.

- Onay, Ahmet Talat (2013). *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü -Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı* (Haz. Cemal Kurnaz). Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları.
- Özkan, İsmail Hakkı (1999). *Irak. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XIX. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. s. 115-116.
- Öztuna, Yılmaz (1990). *Büyük Türk Musikisi Ansiklopedisi*. II. C. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Şentürk, Ahmet Atillâ (2002). *XVI. Asra Kadar Anadolu Sahası Mesnevîlerinde Edebî Tasvirler*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

asobid
Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

Altaylı Özemir, Birsen - Füsun Ataseven (2021). "Yazar Çevirmen İlişkisinde "Diyaloji": Oğuz Atay ve Sevin Seydi". *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD)*. S. 9, s. 147-168.

YAZAR ÇEVİRMEN İLİŞKİSİNDE "DİYALOJİ": OĞUZ ATAY VE SEVİN SEYDİ¹

DIALOGIC RELATIONSHIP BETWEEN THE AUTHOR AND THE
TRANSLATOR: OĞUZ ATAY AND SEVIN SEYDI

Doktora Öğr. Birsen ALTAYLI ÖZEMİR*
Yıldız Teknik Üniversitesi
baltayliozemir@gmail.com

Prof. Dr. Füsun ATASEVEN*
Yıldız Teknik Üniversitesi
fusunataseven@gmail.com

Öz

Çevribilimde yazar ve çevirmen arasındaki ilişki sıkça ele alınan konulardan biridir. Kaynak ve erek metin arasındaki iktidar ilişkisi ile yazar ve çevirmen arasındaki otoritenin tartışılmasına post yapısalcı yaklaşımlar yazarın ölümünü ilan ederek son verse de metinlerarası ilişkilerle kaynak metnin varlığı sorgulansa da yazar ve çevirmen ilişkisi edebiyat çevirilerinde incelemeye açık alanlardan biridir. Makalenin amacı bir çevirmenin kaynak metnin yazım aşamasında yazar ile birlikte yakın arkadaşlık ilişkisinde,

¹ Bu çalışma Prof. Dr. Füsun ATASEVEN danışmanlığında hazırlanmakta olan "Türk Yazın Dizgesinde "Tutunamayan" Post Modern Oğuz Atay'ın Çevirisinin Okuruyla Olan İlişkisi: Yazarın Metinlerarasılığı Çevirmenin Etnografik Özelliklerinin Araştırılması" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

* ORCID: orcid.org/0000-0001-6717-3908

* ORCID: orcid.org/0000-0003-4204-7600

aynı odada yazarın yanında gerçekleştirdiği çeviri sürecinin sonuçlarını araştırmak ve yazar ile çevirmen arasındaki ilişkinin ve çevirmenin görünürlüğünü etkileyen bu yapının kavramsal olarak metinlerarasılık olarak tanımlanıp tanımlanamayacağını araştırmaktır. Bu makalede Oğuz Atay'ın *Tutunamayanlar* romanının *The Disconnected* adı ile Sevin Seydi tarafından İngilizce'ye çevrilmesinde, çevirmen-yazar ilişkisinin Çeviribilim ve Metinlerarasılık alanları çerçevesinde Rus Edebiyat Eleştirmeni Mihail Bahtin'i Diyaloji/Söyleşim kuramı temel oluşturmaktadır. Bahtin'in tanımlarıyla bakıldığında Sevin Seydi çevirmen olarak Oğuz Atay'ın sözcelerinin anlamını bulan kişi konumundadır. Atay'ın Sevin Seydi'yi hayatındaki en iyi dinleyici olarak görmesi ve ona duyduğu sevgiyi anlatırken bunu vurgulaması Atay'ın da sözcelerini en iyi anlayan/anlaması gereken kişinin çevirmen olarak Sevin Seydi olduğuna inandığına işaret etmektedir. Böylece *Tutunamayanlar*'ın İngilizce çevirisi yazarın sadece romanını ve kahramanlarını değil, kendini, kendi varlığını çevirmene aktarma onunla diyalog kurma aracına dönüştüğü sonucuna varılabilir. Sonuç olarak Oğuz Atay ve Sevin Seydi arasındaki yazar ve çevirmen ilişkisi diyalojik olup dolayısıyla bu ilişki metinlerarası bir ilişki olarak kabul edilebilir ve çevirmenin görünürlüğünde bu metinlerarası ilişki etkili olduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Metinlerarasılık, çeviribilim, çevirmenin görünürlüğü, Bakhtin, diyaloji.

Abstract

Tutunamayanlar, written by Oguz Atay in 1968-1969 and first published in 1971-1972 as two volumes, is a significant example of a dialogic novel in the history of Turkish literature with its rich intertextuality. *Tutunamayanlar* was first translated into English by Sevin Seydi simultaneously while the Turkish book was being written. The English translation of the book, *The Disconnected*, was published in 2017, in London by Olric Publishing. The current article investigates the outcome of this translation process in which the author and the translator were in a close friendship. The methodology of this study was built on an interdisciplinary framework combining intertextuality and translation studies by looking at the relationship between translator and author. This relationship also has led to the translator's visibility which is an important area of research in Translation

Studies. Atay and Seydi was in the same house during the translation process, sharing their ideas and their feelings with each other. The article aims to define the main feature of this relationship between the translator and the author as intertextuality, by using the Russian literary theorist Mikhail Bakhtin's concept of dialogism. The purpose of this article is analysing a rare translation process in which the author and the translator worked under the same roof, producing their outputs simultaneously. So, this article focuses on the translation which is materialized through a triple dialogue between text, writer and translator. In this study we used an interdisciplinary framework by combining intertextuality and translation studies by looking at the relationship between translator and author.

Keywords: Intertextuality, translation studies, dialogy, Bakhtin, translator's visibility.

Giriş

Oğuz Atay'ın metinlerarasılıkta en zengin roman örneklerinden biri kabul edilen *Tutunamayanlar* romanının İngilizce çevirisi 2017 yılında yayımlandı. Kitabın çevirmeni ve aynı zamanda yazarın yakın arkadaşı konumunda olan Sevin Seydi, Oğuz Atay'ın dünya edebiyatında İngilizce olarak yerini alması için uzun yıllar süren çabasının sonunda çevirisini yayınlamış oldu.

Romanın İngilizce çevirisi, yazar Oğuz Atay ve Sevin Seydi'nin birlikte buldukları *The Disconnected* adı ile Londra'da, romanın hayali kahramanlarından biri olan ve çevirmen tarafından kurulan Olric Yayınevinde Anglosakson dünyaya küçük bir adım attı. İngilizce kitap sadece 200 adet baskı ile sınırlı sayıda okuyucuya sunuldu; ancak edebiyat ve çeviribilim çalışmaları açısından çevirmenin konumunu anlamada önemli bir adım olduğu söylenebilir.

Bu makalenin amacı Sevin Seydi'nin İngilizce çevirisinin yayımlanmasına kadar geçen zorlu süreçte verdiği mücadelesinin arka planını incelemek, böylece çevirmen ve yazar arasındaki metinlerarasılık ilişkisinin bu süreçteki etkisini göstermektir. Metinlerarası yaklaşımlardan Rus

Edebiyat Eleştirmeni Mihail Bahtin'in Diyaloji/Söyleşim kuramı çerçevesinde yazar Oğuz Atay ve Çevirmen Sevin Seydi'nin metinlerarası ilişkisi analiz edilirken, çevirmenin görünürlüğünde yazar ve çevirmen arasındaki metinlerarası ilişkinin etkisi de örneklerle gösterilmeye çalışılmıştır.

Bahtin'e göre "hiçbir sözce (ifade, utterance) yalnızca söyleyene bağlı değildir ve söyleyenle dinleyen arasındaki karşılıklı etkileşimde anlam bulur" (Aktulum, 2014: 24). Bahtin'in bu ifadesi dinleyici, okuyucu ve çevirmenin önemini vurgulama çerçevesinde makalenin temel parametrelerinden biridir. Çünkü *Tutunamayanlar* romanının İngilizce çevirisinde çeviriden çok kimin çevirdiğinin incelenmesi önemli görünmektedir çünkü yazar ve çevirmenin kaynak metnin yazılırken İngilizce çevirisini de üretmeleri, çeviribilim için çevirmenin konumu açısından önem taşımaktadır.

Yazar Oğuz Atay ile çevirmen Sevin Seydi'nin arasındaki ilişki *The Disconnected*'in editör Mauris Witby tarafından yazılan giriş yazısında yakın arkadaş, (close friend) olarak tanımlansa da Oğuz Atay Sevin Seydi'nin kendi hayatındaki yerini yazdığı *Günlük*'te kendini anlatabileceği tek kişi olarak nitelendirerek tanımlamıştır. Oğuz Atay'ın kurduğu iletişim ve etkileşimle kendini anlatmayı seçmiş olduğu kişi/çevirmenin Sevin Seydi olduğu izlenimini yaratmaktadır. Bahtin'in ifade ettiği gibi hiçbir sözce yalnızca söyleyene bağlı değil ve söyleyenle dinleyen arasındaki karşılıklı etkileşimde anlam bulmaktadır.

Yazar Oğuz Atay ve çevirmen Sevin Seydi arasındaki ilişkinin çeviri sürecine etkisini incelemeye iten bir diğer farklılık da yazar ve çevirmen arasında yakın ilişki olmasının yanı sıra, çevirmenin romanın yazıldığı sırada yazarla birlikte aynı mekanı paylaşmasıdır. İlk çevirinin neredeyse eş anlı yapılması ve en önemlisi de yazar ve çevirmenin aralarındaki yakın ilişki nedeniyle Atay'ın çevirmen Sevin Seydi'yi kendini en iyi dinleyen kişi olarak tanımlanması, çevirmenin yazar için hem okur hem de kahraman

konumunda olması anlamına gelmektedir. Yazar ve çevirmen arasındaki ilişkinin biçimi bu makalede metinlerarası ilişkiler çerçevesinde yazar ve çevirmen ilişkisi olarak ele alınmış ve bu kapsamda tartışılmıştır.

Modern Türk edebiyatının en önemli eseri olarak kabul edilen *Tutunamayanlar*, yayınevleri tarafından ilk başta ilgi görmemiş ancak roman basılmadan önce 1970 yılında TRT Roman ödülü almıştır. *Tutunamayanlar* daha sonra 1971-1972 yılında iki cilt olarak Sinan Yayınları tarafından yayımlandı. 1984 yılında ise İletişim Yayınları tarafından hakları alınan kitabın ilk baskısı yapıldı. Kasım 2020 itibarıyla 101. baskısını yapmıştır.

The Disconnected'in giriş yazısında editör Maurice Whitby'nin belirtildiği gibi Oğuz Atay kitabını yazdığı dönem evine yakın oturan Sevin Seydi ile beraber yan yana oturarak bir yandan kitabını yazdı, diğer yanda da Sevin Seydi'nin bir oyun olarak başlattıkları çevirisini tartışarak birlikte metni ortaya çıkardılar. Dolayısıyla kaynak ve erek metin aynı anda aynı dönemde üretilmiş oldu. Bir yazar ve bir çevirmenin aralarındaki diyalog iki metni birbirine bağlayan metinlerarası bir köprü oluşturmuştu. Kitabın 200 baskı ile yayınlanan çevirisinin küçük bir okuyucu kitlesine ulaşması ise yaklaşık 40 yılı buldu.

Witby kitabın İngilizce önsözünde, Sevin Seydi'nin yıllar sonra karşısına çıkan bir mektuptan söz etmektedir. Buna göre Oğuz Atay'ın *Tutunamayanlar*'ın İngilizce olarak basılmasını çok istediğini açıkça belirttiğini görmesinin ardından Sevin Seydi'nin, daha önce çeviri adımlarının boşa çıkmasıyla bir kenara bıraktığı çevirisini yeniden ele aldığını vurgulamaktadır. 2008 yılında East Anglia Üniversitesi tarafından düzenlenen Dryden çeviri yarışmasında kitabın bir bölümünde bulunan şiirin İngilizce çevirisi birincilik ödülü aldı. Seydi daha sonra ise çevirisini yayınlamak için uluslararası yayınevleri ile iletişime geçti ancak sonuç alamayınca *Tutunamayanlar* romanının hayali kahramanlarından olan Olric'in adı ile bir yayınevi kurdu.

Böylece çevirmen olarak amacına ulaşmış, Atay ile kurduğu metinlerarası ilişki bu çeviri savaşına güç vermiştir.

Atay'ın Türkiye'de toplumsal köy romanlarının ağırlıklı olduğu bir dönemde bireyi anlatan bir roman yazması o dönem edebiyat çevrelerinde oldukça tepki almıştır. Ayrıca alışılmışın dışında üslubu ile metinlerarasılık açısından en zengin örnekleri barındırır. Roman edebiyat çevrelerinde Atay'ın otobiyografisi olarak kabul edilmektedir. Romanda Oğuz Atay'ın kendi hayal kırıklıkları, özlemleri, aşk hayatı ve evliliğine ilişkin izler bulunduğu Yıldız Ecevit'in *Ben Buradayım* adlı inceleme kitabında belirtilmektedir.

Tutunamayanlar yakın arkadaşı intihar eden bir Türk aydınının bu intiharın nedenlerini araştırırken, onun hayatına dair öğrendikleriyle kendi hayatının iç içe geçmesi ve arkadaşının hayatının izlerini bulurken kendi izinin kaybolmasını anlatır. Romanın kahramanları da birbirlerine kendi metinleriyle yani metinlerarasılıkla bağlanmaktadır. Ancak bu makalenin konusu romanın metinlerarasılığı değil de yazar ve çevirmen ilişkisindeki metinlerarasılık olduğundan roman ile ilgili metinlerarasılık araştırmalarına yer verilmemiştir.

Amaç ve Yöntem

Bu makalenin amacı *Tutunamayanlar* romanının İngilizce çevirisini gerçekleştiren çevirmen Sevin Seydi ve yazar Oğuz Atay'ın ilişkisini çeviribilim ve metinlerarasılık kavramları ile araştırmaktır. Bu araştırmada disiplinlerarası bir araştırma yöntemi izlenmiştir.

Oğuz Atay'ın *Tutunamayanlar* romanının *The Disconnected* adı ile Sevin Seydi tarafından İngilizce'ye çevirilmesinde, çevirmen-yazar ilişkisinin Çeviribilim ve Metinlerarasılık alanları çerçevesinde ele alınması ve Rus Edebiyat Eleştirmeni Mihail Bahtin'in Diyaloji/Söyleşim kuramı ile tartışılmaya çalışılmıştır. Öte yandan çevirmen ve yazar arasındaki bu metinlerarası ilişkinin çeviribilimde önemli inceleme alanlarından biri olan çevirmenin görünürlüğünü nasıl etkilediği üzerinde durulmuştur.

Yazar Oğuz Atay ile çevirmen Sevin Seydi'nin arasındaki yazar-çevirmen ilişkisinin diyalojik/söyleşimsel bir özelliği olduğu söylenebilir. Sevin Seydi çevirmen olarak Oğuz Atay'ın sözcelerinin anlamını bulan kişi konumundadır. Atay bunu doğrudan ifade etmemiştir; *Günlük* kitabında Sevin Seydi'yi hayatındaki en iyi dinleyici olduğu ifadesi ona duyduğu sevgiyi anlatırken vurgulanmıştır.

Oğuz Atay ve Sevin Seydi İlişkisinde Metinlerarasılık

İspanyol yazar Javier Marias'a göre edebiyat eserlerinin çevirileri aynen enstrümanlarla yorumlanan müzik parçaları gibidir ve nasıl ki müzikte hız, nüans yorumlayıcıya bağlı olarak değişiyorsa edebiyat çevirisinde de benzer durum söz konusudur. Aynı şekilde bir aktörün bir oyundaki performansının da çevirmenin performansına benzediğini savunanlar vardır. Jeffrey Green ise bir müzikal parçanın daha ilk baştan yazılırken amacının bir müzikal performans olduğunu ancak çoğu yazarın kitabını yazarken ilk başta çeviriyi düşünmediğini savunmaktadır (Buffagni, Garzelli ve Zanotti, 2009: 81-82).

Yukarıda anlatılan örneklere göre düşünüldüğünde yazar kitabını yazmaya başladığı andan itibaren çeviriyi ve hatta çevirmenin kim olacağını planlamasının istenmesi durumunda nasıl bir çevirmen seçerdi? Bunun için öncesinde çevirmenin daha önceki çalışmalarını bilmesinin yanı sıra kendi yazdıklarını en iyi anlatacağına inandığı bir kişiyi seçmek istemesi anlaşılır olacaktır. Bu da çevirmenin de yazar ile metinlerarası ilişkisi olması anlamına gelmektedir. Yani çevirmenin de en az yazar kadar edebi ve dilsel donanıma sahip olması gerekmektedir. İstisnai bir durum gibi görünen bu durumda yazarın çevirmenini kendi belirlemesi yazarın çevirmen ile arasındaki metinlerarasılığın inanmasıyla gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Bu makalenin inceleme konusu olan Oğuz Atay ve Sevin Seydi ilişkisi tam da bu istisnai duruma karşılık gelmektedir.

Bir yazar ve çevirmenin doğduğu andan itibaren onları oluşturan çevre, eğitimleri, okudukları eserler ve hayatı nasıl algıladıkları onların habituslarını oluşturur. Fransız düşünür ve sosyolog Pierre Bourdieu'ye göre habitus insanların belirli kültür içerisinde yaşaması sonucunda zihinlerinde sahip oldukları temel bilgi stoku olarak tanımlanır. Habitus belirli türde yer ve koşullardaki toplumsal koşullardaki toplumsal deneyimlerin bir sonucu olurken, bir yandan da zihinde taşınan dil ve etnik köken gibi sürekli eğilimler setini ifade eder. (Palabıyık, 2011, 121-141)

Yazar ve çevirmen arasında oluşan dilsel habitusda her ikisi arasında metinlerarasılık oluşturur. Bourdieu'ya göre, "Her söz edimi ya da her söylem, dilsel bir habitus ile dilsel bir piyasa arasındaki karşılaşmanın ürünüdür. Dilsel habitus toplumsal olarak oluşturulmuş bir dizi yatkinliktir" (Bourdieu ve Wacquant, 2007: 140).

Öte yandan çevirmen okuma eylemini yaparken habitusunu kullanır. Okumak ve anlamlandırmanın her çevirmen için farklı olmasında bu habitus etkili olur. Yazar ve çevirmen arasındaki ilişkide de yazarın habitusu ile çevirmenin habitusu bir araya gelirken, çevirmen de bir yandan metin içinde hem kahramanların hem de metnin kurgusu üzerinde yazarın habitusunun detaylarını yakalar bu adeta metnin mahremiyetine girmektir. Sevin Seydi de bu mahremiyete en rahat giren çevirmen konumundadır.

Çevirinin en mahrem okuma eylemi olduğunu söyleyen Spivak'a göre metin, içinde bilincin öncesine, benliğin sınırlarına ilişkin ipuçları taşıyan, çevresinde örülü sessizlikle ve taşıdığı risklerle psikanalitik bir araç ya da yoldur (Karadağ, 2010: 74).

Sevin Seydi Oğuz Atay'ın bir yandan sevdiği kadın olurken diğer yandan da en mahrem okuyucusu yani çevirmeni konumundadır.

Kubilay Aktulum, *Metinlerarası İlişkiler* kitabında metinlerarasılığı, bir metnin başka metinlerle aralarındaki her tür ilişki olarak tanımlar. Yapıtlar üst üste gelir,

söylemler iç içe geçer, metnin anlamı “büyük ölçüde önceki metinlerden gelen kesitlerin iç içe geçmelerine bağlı olarak” üretilir (Aktulum, 2014: 8).

Öncelikle metin nedir ve insan bir metin olarak ele alınabilir mi sorusunu tartışarak yazar ve çevirmen arasındaki ilişkinin metinlerarasılık olarak alınıp alınmayacağını analiz etmek doğru olacaktır. İnsanları birbirinden ayıran en temel özelliğin düşünme olduğunu biliyoruz; ancak konuşma ve yazma anında bir insanın gerçek donanımını anlayabiliriz, durum da onun o zamana kadar yaşadığı tüm deneyimler, yetiştirdiği çevre, kendi okudukları ve duyduklarının ortak bir noktası olan habitusunda kendini gösterir. Bu habitus bir metin gibi işlenir, değişir gelişir.

Sevin Seydi ve Oğuz Atay da geçmişten taşıdığı metinleri hayatlarının ortak noktasında bir araya getirmiş aynen iki yapıtın üst üste gelmesi ve söylemlerin iç içe geçmesiyle ortaya çıkan yeni bir metin halini almış ve dilsel habitusları arasında bir bağ oluşturmuştur. Bu da *The Disconnected*'in doğumuna giden yolda çevirmen ve yazar arasındaki en önemli bağ olmuştur.

Bu metinlerarasılık ayrıca onların arasındaki ilişkinin temelini oluştururken bu durum kendini biri kaynak diğer erek metin olarak adlandırılan *Tutunamayanlar* ve *The Disconnected* ile gösterir.

Yazar ve çevirmen arasındaki metinlerarası ilişkiye bakmadan önce metinlerarasılığın ne anlama geldiğini ve farklı yazar ve düşünürlerin bakış açılarına göz atmakta fayda vardır. Metinlerarası ilişkiye birden fazla yazar ve düşünür farklı tanımlamalar getirmiştir.

Bahtin, metinlerarası kavramını kullanmadan benzer olgulara dikkat çeker. Bahtin, söyleşimcilik adını verdiği yazın kuramı çerçevesinde bağlamlar arasında etkileşimlerden olduğu kadar toplumsal ve sözsöz etkileşimlerden de söz etmektedir. Bahtin her tür metin-dışı

ilişkiler toplamından soyutlanmış bir yapıtın anlam taşıyamayacağını dile getirir.

Biri olmadan diğzerinin anlaşılrlılığının olmadığı, diyalojik ilişki yani söyleşim tam da bu yazar ve çevirmen arasındaki ilişkide yerini bulur. Her ikisi de belleklerinde taşıdıkları metinleri çeviriye kesişim noktası olarak taşımış olurlar.

Dil ve (sözcelerın diyalojik mübadelesi olarak) söz iletişimi asla özdeş olamaz. İki veya daha fazla tümce kesinlikle aynı olabilir (birbirleriyle üst üste bindirildiklerinde, tıpkı iki geometrik şekil gibi örtüşürler); ayrıca, karmaşık bile olsa, herhangi bir tümcenin, sözün sınırsız akışında tamamen aynı biçimde sonsuz kereler yinelenebileceğini de kabul etmemiz gerekir. Ama bir sözce olarak (veya bir sözcenin parçası olarak) hiçbir tümce, yalnızca tek bir sözcüğe sahip olsa bile, asla yinelenemez: Daima (bir alıntı olsa bile) yeni bir sözce olacaktır (Bahtin, 2017: 341).

Çeviribilimde kaynak olarak adlandırılan metin, metinlerarasılık bakış açısıyla sonsuz metinler arasında bir başkasının erek metni olurken, çeviri metin de metinlerarası ilişkiler yoluyla yeni dizgede kaynak ve erek metin olma arasında yer değiştirirken yazar ve çevirmenin taşıdıkları ve onları var eden metinler de değış tokuşa uğramış olacaktır.

Bir metin türlerle, biçemlerle, bir çağla, farklı bir yazarla ilişki halinde olduğundan, metin-dışı ilişkiler metne özgü gerçek ilişkilerdir. Bahtin'in sözce ve/ya söyleşim(cilik) kuramı buna dayanmaktadır (Aktulum, 2014: 13).

Daha önce de belirtildiği gibi bu makalenin temel argümanı, yazarın dağarcığındaki metinler, hayatı, deneyimleri ile çevirmenin dağarcığındaki metinler, hayatı ve deneyimlerinin kesişim noktası olan erek metinde var olmasıdır ve metinlerarası ilişki olarak bakıldığında hangi tarafın ağır bastığının hiç önemi yoktur, her iki taraf da kelimelerde, boşluklarda, noktalama işaretlerinde, kapakta, bir önsöz yazısında söyleşim halindedir.

Edebiyatta yazar ve çevirmenin fiziki olarak aynı ortamda beraber yazma ve çeviri sürecini paylaşması nadir rastlanır bir örnektir. Hatta çoğunlukla birbirinden binlerce kilometre uzakta oldukları gibi, dönemsel olarak da çevirmenler

yazarına denk gelemeyebilir. Çeviribilim çalışmalarında bugüne kadar güç ilişkisi, eşit olup olmadıkları ve çevirmenin görünürlüğü çerçevesinde ele alınan yazar ve çevirmen ilişkisini metinlerarası ilişkiye taşıyarak sesli ya da sessiz olan yazar-çevirmen diyalogunu söyleşimcilik kuramı çerçevesinde metinlerarası bir ilişki olarak tanımlamak mümkün olabilir.

Oğuz Atay ve Sevin Seydi tesadüfen bir araya gelen bir yazar ve çevirmen değildir. Sevin Seydi aynı zamanda *Tutunamayanlar* romanının yazılmasında yazara önemli ölçüde destek olurken birlikte oldukları süre içinde birbirleriyle metinlerarası ilişkide bulunarak habituslarının dönüşümüne de katkıda bulunmuşlardır.

Oğuz Atay ve Sevin Seydi'nin Metinlerarası İlişkisinden Kesitler

Oğuz Atay ve Sevin Seydi'nin metinlerarası ilişkiden kesitleri gösterebilmek için öncelikle bu ilişkinin çeviri pratiğine nasıl yansdığına bakmakta fayda olacaktır.

Oğuz Atay *Tutunamayanlar* romanını yazarken aynı anda yanı başında bulunan Sevin Seydi kitabı İngilizce'ye çevirir. Yazar için Sevin Seydi'nin her şeyi anlatabildiğine inandığı bir kişi olduğu yazarın daha sonra tuttuğu kendi günlüğünden anlaşılmaktadır.

Artık Sevin olmadığına ve başka kimseyle konuşmak istemediğime göre bu defter kaydetsin beni, dert ortağım olsun... kimse dinlemiyorsa beni ya da istediğim gibi dinlemiyorsa günlük tutmaktan başka çare kalmıyor (Atay, 2020: 6).

Oğuz Atay'ın bu ifadesi yazar ve çevirmen arasındaki bu kendini anlatabilme ilişkisinin çeviribilim açısından da incelenmeye değer örneklerden olduğunu ortaya koymaktadır. Yazarın her şeyi anlatabildiğine inandığı bu kişinin aynı zamanda çevirmeni olması çeviri sürecini hem çeviribilim hem de metinlerarası ilişkiler bağlamına taşımaktadır.

Bahtin'in "bir insana yönelik aşk nefret acıma şevkat ve genelde her türlü duygu her zaman şu ya da bu ölçüde diyalojiktir" (2017: 117) şeklindeki ifadesi Oğuz Atay ve Sevin Seydi arasındaki metinlerarası ilişkinin diyalojik niteliğini ortaya koyan saptamalardan sadece biridir. Oğuz Atay ve Sevin Seydi ilişkisi çevirmen ve yazar ilişkisinin ötesinde olması ve bunun bir metne dönüşmesi metinlerarası ilişkinin zeminidir.

Julia Kristeva'nın, Bahtin'in diyalojik ilişkiler kavramından yola çıkarak tanımladığı metinlerarası ilişkiler ifadesi (Aktulum, 2014: 14) yazar ve çevirmen arasındaki ilişkiye uyarlandığından Adem ile Havva'ya kadar giden bir metinlerarasılık ve sonsuz bir yolculuk başlar ki insan bir metin olarak alındığında iki insan arasındaki ilişki de metinlerarası ilişkidir.

Rus Eleştirmen Mihail Bahtin (1895-1975) Kristeva tarafından sonradan metinlerarası ilişki olarak tanımlanmış olan diyalojik ilişkiyi söylem iletişimindeki her tür sözce arasındaki anlamsal ilişki olarak tanımlar.

Sözün gönderilene yönelmesi son derece önemlidir. Aslına bakılırsa, söz iki yönlü bir edimdir. Sözü belirleyen hem kimin sözü olduğu hem de kimin için söylendiğidir. Söz, tamamen konuşucu ile dinleyici, gönderen ile gönderilen arasındaki karşılıklı ilişkinin ürünüdür. Her bir söz birisini ötekiyle bağıntılı olarak anlatır (Voloşinov, 2001: 147).

Bu durumda Oğuz Atay'ın sözünün Sevin Seydi için ne anlam ifade ettiği önemlidir. Bu her çevirisi yapılan yazar için de önemlidir. Ancak Oğuz Atay çevirmenini kendine en yakın olandan seçerek en mahrem okuma eylemi olan çeviriyi Sevin Seydi ile birlikte gerçekleştirmiştir. "Metin bir şey değildir" diyen Bahtin'e göre, "Bu yüzden de algılayanın bilinci asla yok edilemez ya da etkisizleştirilemez" (Bahtin, 2016: 111).

Yazar ve okur dolayısıyla da çevirmen arasındaki iletişimin önemini vurgulamakta kullanılabilir en önemli argümanlarından birisinde Bahtin "kişinin ancak bir başkası yoluyla kendini bir bütün olarak ortaya koyabildiği, öteki

tarafından görülebileceğini bilmenin benliği tanımladığını, öznenin ancak özneler arası bir ilişki biçiminde var olabildiğini" söyler (Bahtin, 2017: 10).

Bahtin'in ifadesinden yola çıktığımızda çevirmen ve yazar arasındaki ilişkinin birbirini var eden özneler arası bir ilişki olduğunu ve çevirinin yazarı anlamının ya da yazarın kendini anlatmanın bir ilişki kurmanın biçimi olduğu düşünülebilir. Çünkü çevirmen ve yazar arasındaki ilişki sözcükler üzerinden yürürken arka planda oluşan diyalojik ilişki çevirmen ve yazar arasındaki diyaloğa yeni bir anlam katar.

Sözcük bir diyalogda, diyalogun içinde canlı bir yanıt olarak doğar, sözcük zaten nesnede olan yabancı bir sözcükle girdiği diyalojik etkileşimde şekillenir. Bir sözcük kendi nesnesine ilişkin bir kavramı diyalojik yoldan oluşturur (Bahtin, 2017: 55).

Bahtin ayrıca yazar ile kahraman arasındaki ilişkiyi iki insan arasındaki ilişkinin özel bir durumu olarak görür ve dolayısıyla bu ilişkinin incelenmesine yönelir. Oğuz Atay ile Sevin Seydi arasındaki çevirmen-yazar ilişkisinin yazarın kahramanı olma özelliğini taşıması nedeniyle de Bahtin'in sözünü ettiği diyalojik ilişkinin mevcut olduğu söylenebilir.

Yazar ve çevirmen arasında kurulan diyalojik ilişkinin sonucu ayrıca metinlerarası ilişki olarak gözle görünür somut sonuçlara da yol açmıştır. Örneğin kitabın basıldığı yayınevinin adının Olric olması Sevin Seydi'nin yazar ile kurduğu bir metinlerarası ilişkinin sonucudur. Olric *Tutunamayanlar* romanında kahramanlardan Turgut'un zihninde yarattığı hayali arkadaşının adıdır. Sevin Seydi kitabın yayınlanması için Olric adını seçerek yazar ile metinlerarası bir ilişki kurmuştur.

Yazar ve çevirmen arasındaki bir diğer metinlerarası ilişki örneği de *Tutunamayanlar* romanının Sevin Seydi'ye ithaf edilmiş olmasıdır. Çevirmenine ithaf edilen ender bir örnek olan bu durum çevirmenin *Tutunamayanlar* romanı ve yazar ile kurduğu metinlerarası ilişkinin gün yüzüne çıkan bir

örneğidir. Romanın tüm içeriğinin varlığının çevirmene ithaf edilmesi satır aralarında metinlerarası bir inceleme yapıldığında çevirmenin sadece erek metinde değil kaynak metinde de var olduğunu göstermektedir. Bu da Sevin Seydi ve Oğuz Atay arasındaki metinlerarası ilişkinin bir göstergesidir.

Tutunamayanlar'ın Türkçe versiyonunda sadece somut olarak ithaf kısmında yer alan Sevin Seydi *The Disconnected*'ın giriş yazısında editör tarafından adı geçirilmiştir. Bu giriş yazısında Sevin Seydi ile Oğuz Atay'ın çeviri sürecindeki birlikteliği ve Seydi'nin çeviri sürecinde neler yaptığına değinilmiştir. Bu da kaynak metinde olmayan romana İngilizce okuyucuların daha başlangıçta Oğuz Atay ve Sevin Seydi arasındaki metinlerarası ilişkinin ipuçlarını veren bir örnektir.

Hiçbir sözcenin yalnızca söyleyene bağlı kalmadığını ve söyleyenle dinleyen arasındaki karşılıklı etkileşim sonucu oluştuğunun bilince olan Atay için sözcelerini kimin aktardığı önemlidir. Bu nedenle *Tutunamayanlar* romanında hem yazar hem kahramanla özdeşleşen çevirmenin çevirisinde her sözce önemli hale gelmiştir.

Yazar çeviri yoluyla çevirmene yani sevdiği kadına kendini anlatmanın onunla iletişime geçmenin bir aracını elde etmiş olmaktadır. Çeviri burada aynı zamanda yazarın kendini bir başkası yoluyla bir bütün olarak ortaya koymanın aracıdır.

Tutkuyla sevilen, disiplinli gerektiğinde otoriter Sevin Seydi'nin yarattığı ortamda Oğuz Atay için yalnızca yazmak vardır. Yıllardır korka korka yazdığı birkaç sayfanın dışında hiçbir şey üretemeyen Atay, ilk romanı olan 667 sayfalık Tutunamayanlar'ı bir yılı aşkın bir sürede bitirir. Sevin Seydi romanın başarısından öylesine emindir ki Oğuz Atay bir masada daktilosunun başında romanını yazarken, kendisi de diğer masada, yazılan sayfaları doğrudan İngilizce'ye çeviriyordur. İçinde yer alan yaratıcı sözcük oyunları ile yer yer büyük güçlüklerle yol açma olasılığı fazla olan bu uzun ve karmaşık metnin bir bölümünün çevirisini sık sık yazarına

danışarak romanın yazım süreci içinde sürdürür Sevin Seydi (Ecevit, 2014: 220)

Seydi çeviri sürecine sadece çevirmen yetkinliği ile değil kendi bedeni ve kimliği ile katılırken tıpkı metnin kendisi de üretim ve değişimin bir parçası olmuştur. Oğuz Atay ile birlikte bu süreçte yeni bir metin oluşturulmaya başlar.

Bahtin'e göre bütünleme ancak dıştan gelecek olan başkasının bakışı ile belirlenir ve bir sözün gerçekleşme süreci önemlidir. Oğuz Atay ve Sevin Seydi arasında ilişkinin arka planı incelendiğinde Atay'ın Seydi'nin varlığı ile kendini ayakta tutma çabalarına tanık oluruz.

Araştırmacı Yıldız Ecevit, Atay ve çevirmenin ilişkisini şu şekilde ifade eder:

Tutunamayanlar romanında tüm yakınmalarını metnin dokusuna işleyerek dışa vuran Oğuz Atay'ın bu büyük yazı selini oluştururken, düş kırıklıklarını aynı mekanı paylaştığı Sevin Seydi'ye bir söz seli biçiminde aktardığını düşünmek yanlış olmaz. Zaten Tutunamayanlar romanının yazılma sürecinin büyük bir bölümünü içine aldığını düşündüğümüz dorukta yaşanan mutluluk döneminde Sevin Seydi'nin tıpkı romanın Günseli'si gibi önceleri sanatçının yaratıcılığını kamçılayan bir Musa davranışıyla bütün hayallerini bana söyle (...) seni dinlemek istiyorum dediğinden kuşku yoktur (Ecevit, 2014: 221).

Yazarın çevirmene yüklediği anlam Yıldız Ecevit'in de vurguladığı gibi *Tutunamayanlar* romanında onu kahraman yapmasıyla daha da netleşir. Buradaki diyalog hem yazar ve kahraman arasında hem de çevirmen ve yazar arasındadır. Çevirmen kendisinin yazar için ne kadar iyi bir dinleyici olduğunu bilir. Bu sorumluluk bilinciyle çeviri sürecinde yer alır. Oğuz Atay kaynak metni üretirken yani *Tutunamayanlar*'ı yazarken, diğer yandan çevirmen Sevin Seydi'nin ürettiği erek metne de dahil olur. Yazar ve çevirmenin yaşadığı metin dışı ilişki böylece metin içine dönüşür. *The Disconnected* bu ilişkinin sonucudur.

Çevirmen Olarak Sevin Seydi'nin Görünürlüğü

Lawrence Venuti'nin çevirmenin görünürlüğü olarak kullandığı kavram bir çevirmenin çeviri bir eserdeki varlığına işaret eder. Bu aynı zamanda Theo Hermans tarafından çevirmenin sesi olarak da adlandırılmıştır (Ataseven ve Çetin, 2017). Görünürlükte çevirmenin çeviri stratejilerinden çevirmenin kapaktaki adına kadar her alanda varlığının nasıl yer aldığı anlaşılmaktadır.

Hermans, Alev Bulut tarafından çevrilen *Çeviri Anlatıda Çevirmenin Sesi* adlı makalesinde "Çevirinin bir söylemin bir başka söylemle nasıl buluşturulacağı açısından ele alınması gerekir" diye belirtir (1997: 63-64). "*Çeviri anlatı söylemi her zaman ikinci bir ses taşımaktadır ve kendini az ya da çok ölçüde gösteren bu ses çevirmenin sesidir*" (Hermans, 1997: 63-64).

Venuti, *The Translator's Invisibility* kitabında çevirmenin görünmez oluşunun çevirmen haklarına zarar verdiğini ve bazı ideolojiler de hizmet edebileceğini düşünür. Çevirmenin görünmezliği kitabıyla görünürlük ve görünmezlik konusunu ele alarak çevirmenlerin akıcı çeviri yaparak yazarı görünür ancak kendilerini görünmez kıldığını ve çevirmenin görünür olması gerektiğini savunur.

Sevin Seydi adı bu zamana kadar Oğuz Atay ile ilgili kitaplarda çevirmen kimliğinden çok Atay'ın hayatına giren bir kadın olarak ele alınırken *The Disconnected*'in yayınlanması Oğuz Atay'dan çok çevirmenin incelenmesini gerektiren sonuçları doğurmuştur. Bunun nedeni ise çevirinin yaklaşık 40 yıl sonra basılması ve yayınevleri tarafından fazla uzun olduğu gerekçesiyle basılmayan *The Disconnected*'in çevirisinin yeniden gözden geçirilerek kendi kurduğu yayınevi ile basılması, çevirmenin yazar ile kurduğu metinlerarası ilişkinin onu nasıl görünür bir çevirmen olmaya taşıdığını göstermektedir. Sevin Seydi bu metinlerarası ilişki ile zaten erek metinde ithaf edilen adı ile kitabın başlangıcında vardır ama onun da ötesinde çevirmen olarak skopusunu belirleyip kitabın İngilizce yayınlanması

için verdiği mücadele yine Sevin Seydi'nin çevirmen olarak görünürlüğünün altını çizmesine yol açmıştır. Oğuz Atay'ın hayatındaki kadınlardan biri olma kimliğinden çevirmen ve yayıncı Sevin Seydi kimliğinin görünür olması Oğuz Atay'ın yazdığı mektuplardan birinde yer alan ve kitabın İngilizce'de basılması istediği ifadesinin ardından ortaya çıkmıştır. Bu bir metin aracılığıyla Oğuz Atay'dan gelen bir istektir ve bu metin çevirmeni bir yandan yazar ile kurduğu ilişkinin metinler ötesi yanını ortaya çıkarırken öte yandan da Sevin Seydi'yi görünür kılmıştır.

Seydi sadece çeviri süreci sonrası yayınlanma aşamasında değil çeviri tercihlerinde de görünür bir çevirmen olmayı seçmiştir bu görünürlük tercihi ise yazara yakın olmasının verdiği güven ve cesaretin izleri görülürken yazar ile birlikte kaynak metnin üretilmesinde var oluşunun da etkisi vardır. Atay'ın *Tutunamayanlar*'ı yazarak, yazarlık yolunun açılmasına Sevin Seydi'nin etkili olduğunu Yıldız Ecevit şöyle ifade eder:

Oğuz Atay'ın yazarlık yolunun somut dünyadan geçen bölümünde ise kendisine bir başka Musa eşlik eder. Doruğa ulaşan bir tutku ve dipte çekilen bir ayrılık acısıyla uçlarda yaşanan bir aşkın odağındaki kadın Sevin Seydi onun yazma edimini paylaştığı tek kişidir (Ecevit, 2014: 214).

Görüldüğü gibi çevirmen olarak henüz kimliği tanımlanmamış olan Seydi yazarın hayatında, hatta hikayelerinde yer almaktadır. Bu nedenle çevirmen Sevin Seydi'nin çeviri kararlarında aslında Oğuz Atay'ın da etkisinin olduğu düşünülebilir. Yazarı romanın yazıldığı sırada en yakın tanıyan kişi olarak kitap yazıldığı sırada ya da sonradan yeniden çeviri sürecinde yapılan çeviri değişiklikleri ve kararlarında ikinci yazar konumunda olan Sevin Seydi'nin Oğuz Atay'ın istediğinin dışına çıkmadığı varsayılabilir.

Seydi'nin, *The Disconnected*'in çevirisi sırasında aldığı çeviri kararlarından bazı örneklerle göz atıldığında çevirmen olarak görünürlüğü daha da net anlaşılmaktadır. Bu örneklerde karşılaştırmalar *Tutunamayanlar*'ın İletişim

Yayımları tarafından basılan 2017 yılında basılan 86. Baskısı esas alınmıştır.

Tutunamayanlar Sonun Başlangıcı adlı bölümle başlar. Burada Turgut Özben adlı genç bir mühendisin kaybolması ve bir gazeteciye gönderilen bir mektup ve bir kısmı el ile yazılmış sayfalar çıkar. Kaynak metinde romanın kahramanlarından olan Turgut Özben ile gazetecinin bir tren yolculuğunda daha önce tanıştığı belirtilir. Böylece Özben gönderdiği yazıların yayınlanması durumunda yazıda bahsi geçen kişilerin onayını almasını ister. Gazeteci gerekli araştırmaları yapar ve olay örgüsü böylece gelişir. Kaynak metinde, bu bölümde romanın ana kahramanı olan Selim'in ölümüne ilişkin bilgi bulunmamaktadır. Atay gazetecinin ağzından yazdığı bu bölümde kaynak metinde şu ifadeyi kullanır:

Selim Işık'ın annesi ölmüştü. Ben yurda dönmeden iki ay önce kalp yetersizliğinden ölmüş. Selim'in başka bir akrabası olup olmadığını bilmiyorlardı (Atay, 2017a: 18).

164

Bu ifadenin İngilizce çevirisi aşağıdaki gibi tercih edilmiştir:

As will become clear to the reader, the principal character, Selim Işık had died before narrative begins. I found that his mother also died of a heart attack, two months before my return". (Atay, 2017b: 2)

Bir başka örnek de yine şu şekildedir:

"Bu mektup neden gelip beni buldu? diye söyleniyordu hafifçe" (Atay, 2017a: 25).

"Why did he send this letter to me, of all people?" he muttered. (Atay, 2017b: 7).

Kaynak metinde mektubun kahramana gönderildiğinden bahsedilmezken, erek metinde mektubun ona gönderildiği bilgisinin eklenmesi tercih edildiği görülmektedir Seydi böylece çevirmen olarak hem süreç öncesi hem de sonrası çevirmen olarak skoposunu da belirleyerek görünür olmuştur.

Sonuç: Metinlerarası İlişikten Görünen Çevirmene

Tutunamayanlar romanın ilk yazımından itibaren yazarın yanında olan ve ona güç veren çevirmen Sevin Seydi, yazarın çeviri yoluyla kendini aktardığı bir mekanizmaya dönmüştür. Aralarında kurdukları diyalojik ilişki yazar ve çevirmenin oluşturdukları ilişkinin merkezinde yer almaktadır. Daha önce de bahsedildiği gibi "kişinin ancak bir başkası yoluyla kendini bir bütün olarak ortaya koyabildiği, öteki tarafından görülebileceğini bilmenin benliği tanımladığını, öznenin ancak özneler arası bir ilişki biçiminde var olabileceğini" (Bahtin, 2017: 10) söyleyen Bahtin'in özneler arasındaki bu ilişki tanımı Oğuz Atay ile Sevin Seydi arasında çevirmenlik köprüsü ile kurulmuştur.

Kendisini en iyi anlayacak olanın çevirmesini istemek. Çeviri sürecinde çevirmen yazarı en iyi şekilde anlayıp aktarmaya çalışırken Atay, *Tutunamayanlar*'ın çeviri süreciyle sevdiği kadına, çeviri yoluyla kendini aktarma olanağı bulduğunu söylemek yanlış olmaz. Çünkü Oğuz Atay'ın en büyük derdi kendini anlatacak birini bulamamasıdır ve çeviri bir yazarı anlama çabası için en dolaysız yoldur.

Çevirmen olarak üstlendiği sorumluluğu yerine getirmeye çalışırken bir çevirmen olarak sadece çeviri sürecinde değil aynı zamanda kaynak metnin yazım sürecinde de vardır. Bu da çevirmenin yine metinlerarasılığına işaret eder.

Kaynak metnin çevirmene atfedilmesi ve kitapla ilgili yapılan yorumlarda kitaptaki kadın kahramanlardan biri ile özdeşleştirilmesi çevirmenin aynı zamanda ilk baskıda kapak resmini yapması yazar ile çevirmen ve yazar ilişkisinde sınırları azaltırken çevirmene yazarın ölümünden sonra kaynak metnin yazılmasından sonraki 40 yıl sonra yazarı yeniden yaşatma olanağını verir.

Sonuç olarak, Sevin Seydi ile yaşadığı ilişkinin en yoğun döneminde yazdığı kitabın İngilizce'ye çevrilmesi aynı zamanda Oğuz Atay'ın Sevin Seydi'ye kendini en iyi anlatabileceği bir yoldu. Oğuz Atay'ın onun her sözcüsünün

anlamını en yakın okuyucusu Sevin Seydi ile karşılığını bulacağına inandığı söylenebilir. Bahtin'in ifadesinde yer alan ve hiçbir sözcenin yalnızca söyleyene bağlı kalmaması ve söyleyenle dinleyen arasındaki karşılıklı etkileşimde anlam bulması yazar Oğuz Atay ile çevirmen Sevin Seydi'nin diyalojik ilişkisinin temelini oluşturur. Sevin Seydi çevirmen olarak Oğuz Atay'ın sözcelerinin anlamını bulan kişi konumundadır. Aralarındaki yakın ilişkinin sonucu olarak Atay'a göre sözcelerini en iyi anlayan/anlaması gereken kişi de zaten çevirmen Sevin Seydi'dir. Böylece *Tutunamayanlar*'ın İngilizce çevirisi yazarın sadece kitabını değil, kendini, kendi varlığını çevirmene aktarma aracı olarak düşünülebilir ve aralarındaki yazar ve çevirmen ilişkisi diyalojik olup bu ilişki metinlerarası bir ilişkidir. Seydi'nin metinlerarasılık yoluyla yazar ile kurduğu bu ilişki onun çeviri sürecinde ve çevirinin yayınlanma sürecinde attığı adımla ve aldığı kararlarda görünürlüğünü sağlamıştır. Çevirmen Sevin Seydi sadece 200 adet baskı yapan çevirisine rağmen görünür bir çevirmendir ve bu görünürlükte de cesareti yazar ile kurduğu metinlerarası ilişki vermiştir.

Kaynakça

- Aktulum, Kubilay (2011). *Metinlerarasılık/ Göstergelerarasılık*. (1.bs). Ankara: Kanguru Yayınları.
- Aktulum, Kubilay (2014). *Metinlerarası ilişkiler*. (1.bs). Ankara: Kanguru Yayınları.
- Ataseven, Füsün - Ö. Çetin (2017). "Görünürlük; Ne-Neden-Nasıl-Nerede-Ne Zaman-Kim? Çevirmenin Görünürlüğü 5N1K". *International Academic Research Congress, INES*, https://www.academia.edu/35468408/Çevirmenin_Görünürlüğü_5N1K
- Atay, Oğuz (2017a). *Tutunamayanlar*. (86. bs). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Atay, Oğuz (2017b). *The Disconnected*. (Çev. S. Seydi) Londra: Olric Press.
- Atay, Oğuz (2020). *Günlük*. (27. bs). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bahtin, Mihail (2005). *Sanat ve Sorumluluk*. (Çev. C. Soydemir). (1.bs). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bahtin, Mihail, (2017). *Karnaval dan Romana*. (3.bs) (Çev. C. Soydemir). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bakhtin, Mikhail (1981). *The Dialogical Imagination: Four Essays*. Austin: University of Texas Press.
- Bakhtin, Mikhail (1984). *Rabelais and his World*. Indiana: Indiana University Press.
- Bourdieu, Pierre – Louis Wacquant (2007). *Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*. (Çev. N. Ökten). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Buffagni, Claudia – Beatrice Garzelli - Serenella Zanotti (2009). "The Translator as Author Perspectives on Literary Translation". *Proceedings of the International Conference, Università per Stranieri of Siena*, <https://lib.ugent.be/catalog/rug01:002030834>.
- Çıraklı, Mustafa Zeki (2019). *Çok sesli Söylemin İnşası ve İfası*. <http://mzekicirakli.blogspot.com/2010/09/coksesli-soylemin-insas-ve-ifsas.html>
- Ecevit, Yıldız (2014). *Ben Buradayım*. (6. bs). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hermans, Theo (1997). *Çeviri Anlatıda Çevirmenin Sesi*. (Çev. A. Bulut). İstanbul: Kur Yayınları.
- Karadağ, Ayşe Banu (2010). "Çeviri En 'Mahrem' Okuma Eylemidir". *Sözcükler*, s. 74-77.
- Kocabıyık, Adem (2011). "Pierre Bourdieu Sosyolojisinde "Habitus", "Sermaye" ve "Alan" Üzerine". *Liberal Düşünce*, S. 61-21, s. 121-124.

McAfee Noelle (2004). *Routledge Critical Thinkers essential guides for literary studies, Julia Kristeva*. Canada: Routledge.

Parlak, Betül (2009). "Yazınsal Çeviride Kaynak Metnin Okuru/Erek Metnin Yazarı olarak Çevirmen Kimliğinin Çeviri Kararlarına Etkisi". *VIII. Uluslararası Dil, Yazın, Deyişbilim Sempozyumu Bildiri Kitabı*. İzmir.

Venuti, Lawrence (1995). *The Translator's Invisibility. A history of translation*. London/ New York: Routledge.

Voloşinov, Valentine Nikolaevich (2001). *Marksizm ve Dil Felsefesi*. (Çev. M. Küçük). İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Beyan ve Açıklamalar

168

1. Araştırmacılar çalışmaya aynı oranda katkı sunmuşlardır.
2. Yazarlar tarafından herhangi bir çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Aydın, Mükerrerem Bedizel- Büşra Seda Yılmaz (2021). "Şeyhülislam Kemalpaşazâde'ye Ait Bir Tıp Risalesi: Fevâidü'l-Kemalpaşazâde". *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD)*. S. 9, s. 169-216.

**ŞEYHÜLİSLAM KEMALPAŞAZÂDE'YE AİT BİR TIP RİSALESİ:
FEVÂİDÜ'L-KEMALPAŞAZÂDE
A MEDICAL BOOKLET BY SHEIK UL-ISLAM KEMALPASAZADE:
FEVÂİDÜ'L-KEMALPAŞAZÂDE**

Prof. Dr. Mükerrerem Bedizel AYDIN*
Sakarya Üniversitesi
baydin@sakarya.edu.tr

Yüksek Lisans Öğr. Büşra Seda YILMAZ*
Sakarya Üniversitesi
busra.yilmaz35@ogr.sakarya.edu.tr

Öz

Osmanlı dönemi âlimlerden olan şeyhülislam Kemalpaşazâde, 1469 yılında doğmuş 1534 yılında vefat etmiştir. Arapça, Farsça ve Türkçe olarak yazdığı 200'den fazla eseri bulunmaktadır. Akaid, kelam, fıkıh, tefsir, tasavvuf gibi dinî sahalar başta olmak üzere tarih, edebiyat, dil, felsefe gibi konularda kaleme aldığı eserleri üzerinde yapılan çalışmalar oldukça fazladır. Buna karşın tıpla ilgili eserleri üzerinde hemen hiç çalışma yapılmamıştır. Kemalpaşazâde'nin tıbbi konularda yazdığı Arapça ve Türkçe sekiz civarında eseri olduğu söylenmektedir. Bunlar üzerinde yapılacak araştırmalar hem tıp tarihi alanına katkı sağlayacak hem de Kemalpaşazâde'yi daha iyi tanımaya imkân sağlayacaktır.

Bu makalede Kemalpaşazâde'nin daha önce incelenmemiş olan *Fevâidü'l-Kemalpaşazâde* adlı eseri tanıtılmış ve değerlendirilmiştir. Türkçe yazdığı bu eserin telif tarihi bilinmemektedir. Günlük diyet içinde yer alan gıdaların/müfret devaların konu edildiği eserde gıdalar hıtlar nazariyesine uygun olarak tanıtılmış, vücuda verdikleri faydalar, zararlar ve bu

* ORCID: orcid.org/0000-0002-2047-265X

* ORCID: orcid.org/0000-0003-0097-5070

zararlardan korunma çareleri tablo hâlinde verilmiştir. Çalışmada eserin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan nüshasıyla Millet Yazma Eser Kütüphanesinde bulunan nüshası karşılaştırılarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kemalpaşazâde, Osmanlı tıp tarihi, müfret deva.

Abstract

Sheikh ul-Islam Kemalpasazâde, one of the Ottoman Era scholars, was born in 1469 and died in 1534. He wrote more than 200 works written in Arabic, Persian and Turkish. There are many studies on his works on history, literature, language, philosophy, and particularly on religious fields such as aqidah, kalam, fiqh, tafsir, and sufism. However, there are hardly any studies that have been conducted on his medical works. It is said that Kemalpasazâde had around eight works on medical subjects in Arabic and Turkish. Research into this will both contribute to the field of medical history and will help us to get to know Kemalpasazâde better.

In this article, Kemalpasazâde's work named *Fevâidü'l-Kemalpaşazâde*, which has not been studied before, is introduced and evaluated. The copyright date of this work, which he wrote in Turkish, is unknown. In this work, foods and simple remedies in the daily diet are mentioned and the foods are presented in accordance with the humoral theory and their benefits and ill-effects on the body and the ways of protecting oneself from them are given in tables. In the study, the copy of the work found at the library at the Topkapı Palace Museum was examined comparatively with the copy at the People's National Manuscript Library (Millet Yazma Eser Kütüphanesi).

Keywords: Kemalpasazâde, Ottoman History of Medicine, simple drugs.

Giriş

Osmanlı döneminde yetişen çok yönlü âlimlerden biri olan Şemseddin Ahmed, 1469 yılında doğmuştur. Şehzade Bayezid'in lalası olan dedesi Kemal Paşa'ya nispetle Kemalpaşazâde, Kemalpaşaoğlu veya İbn Kemal adlarıyla bilinir (Turan, 2002: 238).

Çocukluğunda aldığı eğitimin akabinde asker sınıfına katılmışsa da daha sonra ilmiye sınıfına geçmeye karar vererek tahsilini tamamlamış, müderrislik, kazaskerlik ve şeyhülislamlık

vazifelerinde bulunmuştur. 1503 tarihinde Edirne Ali Bey (Taşlık) Medresesi müderrisliğiyle başlayan tedaris vazifesi Üsküp, Edirne ve İstanbul'da çeşitli medreselerde devam etmiştir. 1515'te Edirne kadısı, 1516 yılında da Anadolu Kazaskeri olmuştur. 1520 senesi başlarında Edirne Darülhadisi'ne, 1522'de Edirne Sultan Bayezid Medresesi müderrisliğine tayin edilen Kemalpaşazâde 1524 yılında İstanbul Fatih Medresesi'nde bu görevini devam ettirmiş, 1526 Şeyhülislam Zenbilli Ali Efendi'nin vefatı üzerine şeyhülislamlık makamına getirilmiştir. Bu makamda iken 1534 yılında vefat etmiştir (Turan, 2002: 238).

Osmanlı uleması arasında ilmî kudretinden dolayı "muallim-i evvel" lakabıyla anılan Kemalpaşazâde Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere 200'den fazla eser kaleme almıştır. Akaid, kelam, fıkıh, tefsir, tasavvuf gibi dinî sahalar başta olmak üzere tarih, edebiyat, dil, felsefe gibi alanlarda da kitap ve risaleleri vardır (Turan, 2002: 238).¹ Bunlarla ilgili hayli araştırma yapılmıştır. Mesela, edebi yönü ile ilgili olarak Yûsuf u Züleyhâ Mesnevisi, Türkçe Divanı ve şiir tercümeleleri üzerinde yapılan çeşitli çalışmalarla Kemalpaşazâde'nin edebî yönü ortaya konmuştur.² Ancak tıp konulu eserleri üzerinde yapılan çalışmalar yok denecek kadar azdır.³

Bu makalede Kemalpaşazâde'nin daha önce herhangi bir araştırmaya konu edilmemiş olan eseri, müfret

¹ Kemalpaşazâde'nin hayatı ve eserleriyle ilgili geniş bilgi için bk. (Saraç, 1995).

² Bu çalışmalardan birkaçı için bk. M. A. Yekta Saraç - M. Çiçekler, "Kemal Paşazade'nin Kafiye Risalesi", *İÜEF Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* XXVIII (1998), 445-477; M. A. Yekta Saraç (1996). "İbn Kemal Divanı'nın Tenkitli Metninin Tenkidi", *İlmi Araştırmalar Dergisi* 3 (1996), 192-195; Bünyamin Ayçiçeği, "İbn Kemâl'in Yavuz Mersiyesi ve Tahir Olgun'un Şerhi", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 40 (2019), 417-450; Mücahit Kaçar, "Kemal Paşa-zade'nin Şiirlerinin Aruz, Kafiye ve Üslup Hususiyetleri", *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi* 4/1 (2019), 16-25.

³ (Demir ve Çatılı, 2019:151-177) Bu makalede tıp ile ilgili eserleri üzerinde yapılmış herhangi bir çalışmanın adı geçmemekle beraber az da olsa bazı çalışmalar bulunmaktadır. Eserleriyle ilgili bilgi verdiğimiz bölümde bunların bazılarını değinilmiştir.

devalarla/gıdalarla ilgili olan *Fevâid-i Kemalpaşazâde* adlı tıp risalesi tanıtılacaktır.⁴

1. Kemalpaşazâde'nin Tıpla İlgili Eserleri

Fevâid-i Kemalpaşazâde'yi tanıtmadan önce tıpla ilgili olduğu söylenen diğer eserlerine de kısaca bakmak faydalı olacaktır. Kaynaklar, Arapça ve Türkçe yazılmış toplam sekiz eseri olduğundan bahsederler:

-*Râhatü'l-ervâh fi def' âfâti'l-eşbâh*: Arapça. Taundan korunmak için okunacak dualar, yapılacak havaslardan söz eden risalede bazı maddi tedavi yöntemlerine de kısaca yer verilmiştir.⁵ Küçük hacimde olan bu eserin yurtiçi ve yurtdışı kütüphanelerde çok sayıda nüshası vardır (İhsanoğlu, 2008: 118-120).

-*Risâle fi beyân tabiati'l-efyûn*: Arapça. Afyonun özelliklerinden bahseden küçük hacimde bir eserdir (İhsanoğlu, 2008: 120-121; İhsanoğlu, 2006: 28).

-*Zehretü'l-bustân fi marifet ahvâlü'l-bâh fi'l-insân*: Arapça. Bahname üzerine yazılmış bir eser olup tespit edilen 2 nüshası bulunmaktadır (İhsanoğlu vd., 2008: 123).

-*Risale fi't-taun*: Türkçe. Taun hastalığıyla ilgili bir diğer eserdir. Tespit edilen 6 nüshası bulunmaktadır. (İhsanoğlu, 2008:121-122)

-*Rücû'ü's-şeyh ilâ sıbâh fi'l-kuvveti ale'l-bâh*: Ahmed b. Yusuf Tifaşî (ö. 651/1253)'nin aynı adı taşıyan bahnamesinin Türkçe tercümesidir (İhsanoğlu, 2008: 122-123). Ancak bu eserin müterciminin Kemalpaşazâde olduğuyula ilgili tartışmalar bulunmaktadır.⁶

⁴ Esere dikkatimizi çekerek çalışmaya yönlendiren Sayın Prof. Dr. M. A. Yekta Saraç'a teşekkür ederiz.

⁵ Veba risaleleri ve bu eserle ilgili kısa bir değerlendirme için bk. (Arıcı, 2021:128-129)

⁶ Yapılan araştırmalarda, Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-Zünûn*'da eserin tercümesinin Kemalpaşazâde tarafından yapıldığını söylediği, ancak mevcut nüshalarda Kemalpaşazâde'nin adına rastlanmadığı, dolayısıyla eserin ona ait olmasının mümkün görünmediği ifade edilmektedir. bk. (Saraç, 1995: 56; Bayat, 2003:149; Kırbyık, 2012:149)

-*Risâle-i Tılsım (Tılsımât)*: Türkçe. Tılsımın taun (veba) hastalığına çare olup olmayacağı konusunda kaleme alınmış bir risaledir (Dalkıran, 1996: 195-208).⁷

-*Tercümetü'l-Kitabi Ebi'l-Alai fi't-Tıbb*: Ebu'l-Alâi'nin tıp kitabının tercümesi olduğuna dair kaynaklarda adı zikredilmesine rağmen herhangi bir nüshasına tesadüf edilmemiştir (Saraç, 1995: 57).

2. Fevâid-i Kemalpaşazâde

Kemalpaşazâde'nin Türkçe kaleme aldığı bu eserde çeşitli bitkisel ve hayvansal kökenli gıdalar/müfret devalar konu edilmiştir. Telif tarihi bilinmemektedir.

Eserin adı açık değildir. Topkapı Sarayı nüshasında metnin başında "Fevâid-i Kemalpaşazâde"; Ali Emiri nüshasında serlevhada "Risale-i Kemalpaşazâde" yazılmıştır. Eserin içeriğiyle uygun düşmesi bakımından Topkapı Sarayı nüshasındaki isim esas alınmıştır.

Eserde mukaddime yoktur. Müellif nüshasına ulaşılammış olmakla beraber elimizdeki iki nüshada da mukaddime olmayışı, müellifi tarafından yazılmamış olduğunu düşündürmektedir. Mukaddime olmadığı için eserin hangi saikle kaleme alındığı, telif tarihi vb. muhtemel bilgileri öğrenmek mümkün olmamıştır.

2.1. Eserin Nüshaları: Türkiye Kütüphanelerinde tespit edilen iki yazma nüshası bulunmaktadır.

Topkapı Sarayı Nüshası: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Revan 1687/3'te *Fevâid-i Tıbbiye* adıyla kayıtlıdır. Üç tıp eserinin toplandığı mecmuanın 87b-90a varakları arasında yer alır. Talik hat ile yazılmıştır. İlk sayfada 19, son sayfada 10, diğerlerinde 23 satır bulunmaktadır. İstinsah tarihi ve müstensihi belli değildir. Ancak mecmuda yer alan bir önceki metin olan Kaysunizâde'ye ait risalenin sonundaki "fi şehri şevvalü'l-mükerrem/ li-sene isneteyn aşere ve miete ve elf 1112 (1701)" istinsah kaydını bütün metne teşmil etmek, yazı benzerliği sebebiyle mümkün olabilir.

Ali Emiri Nüshası: Millet Yazma Eser Kütüphanesi Ali Emiri Türki-Tıbb 159/1'de *Risale-i Kemâlpaşazâde fi İlmi't-Tıbb* adıyla kayıtlıdır. Tıbbıa dair üç risalenin yer aldığı bir mecmua içinde 1b-

⁷ Bu risale ile ilgili geniş değerlendirme için bk. (Şen, 2017: 66-88).

9a varakları arasında yer alır. Nesih hat ile yazılmıştır. Sayfada 6 satır bulunmaktadır. Adi ser-levha yapılmıştır. Müstensihi bildirilmemiş, “temmetü’r-risale sene 1181 (1767/1768)” kaydıyla istinsah tarihi verilmiştir.

İki nüsha karşılaştırıldığında birinde olup diğerinde olmayan madde başlarının mevcut olduğu görülür. Topkapı Sarayı nüshasında toplam 121 gıda/müfret deva yer alırken Ali Emiri nüshasında toplam 93 madde başı bulunmaktadır. Bu nüshada yer alıp Topkapı Sarayı nüshasında yer almayan madde başı sayısı 21’dir.

Ayrıca yine iki nüsha arasında, bazı maddelerde birbirine zıt bilgilerin yer aldığı dikkat çekmektedir. Söz gelimi “Kuru İncir”in bedene verebileceği zararlar Topkapı Sarayı nüshasında “Ta’âmi hazm **eder**, mi’deye ziyân eder.” şeklinde, Ali Emiri nüshasında “Ta’âmi hazm **etdürmez**, mi’deye ziyân eder.” olarak yazılmıştır. Ayrıca, “Ekşi alma” maddesinde yer alan “Yılan agusun def eder” bilgisinin diğer nüshada “Bel agrısının def eder” şekline dönüşmesi, yine aynı maddede “mefâsıl zahmetine” ifadesinin diğerinde “mu’âlece zahmetine” şeklinde yazılması ve “tabiatı” sütunundaki bilgilerde yer alan “ratb” kelimesinin Ali Emiri nüshasında hemen daima “tab” olarak yazılması bu gibi müstensih hatalarına örnek olarak verilebilir.

Bir başka husus aynı konuda farklı bilgilerin verilmesidir. Mesela “Kaz yumurtası”nın bedene verebileceği zararların ortadan kaldırılması için Topkapı Sarayı nüshasında “Şarâb mazarratın def eder.” bilgisi verilmiş, buna mukabil Ali Emiri nüshasında “Tuzla kekük mazarratın def eder.” yazılmıştır.

Bütün bu sebeplerle, çalışmamızda iki nüshanın çevirimetninin birlikte verilmesi uygun bulunmuştur.

2.2. Eserin muhteva özellikleri: Gıdalar, sağlıkla olan ilişkileri⁸ sebebiyle müfret deva kapsamında değerlendirildikleri için müfredat kitaplarında veya tıp kitaplarının müfret devalardan söz eden bölümleri içinde yer aldıkları gibi müstakil eserlere de konu olmuşlardır. 14. yüzyılda Tutmacı tarafından Farsça’dan Türkçe’ye çevrilen *Tabiatnâme* bu konuda örnek olarak verilebilir

⁸ Gıdaların sağlıkla olan ilişkisi için bk. (Sarı, 2008: 137-151)

(Sarı-Zülfikar, 1992: 26; Karasoy, 2009). *Fevâid-i Kemalpaşazâde* de bu kapsamda değerlendirilmelidir.

Eser, müfret deva olarak bilinen bitkisel, hayvansal ve mineral kökenli devalar içinden sadece yenilip içilebilecekleri ihtiva eder. Bu kapsamda meyve, sebze, baharat, bakliyat, et, sakatat ve diğer bazı hayvani gıdalar, su çeşitleri, şuruplar, az miktarda olmak üzere yemekler ve peynir gibi bazı işlenmiş gıdalar tanıtılmaktadır. Mineral kökenli madde başı yoktur.

Verilen bilgiler dönemin tıp anlayışının dayandığı hıltlar nazariyesi ile uyumludur. Kısaca açıklamak gerekirse, insan bedeninde kan, safra, sevda ve balgam (kara safra) adı verilen dört hılt bulunur. Bu hıltların sıcak/soğuk (har-germ/bârid) ve nemli/kuru (ratb/yâbis) nitelikleri olduğu kabul edilmektedir. Mesela, safra sıcak ve kurudur. Bu hıltlar her insanın vücudunda tabii bir dağılımı gösterirler ki bu da mizacı belirler. Söz gelimi kişide kan hıltı fazlaysa o insan demevî mizaçlıdır.

Sıcak/soğuk ve nemli/kuru nitelik çiftleri sadece hıltlara özgü değildir. Yenilip içilen gıdalardan tedavide kullanılan devalara, giyilen ipek, pamuk, yün gibi kumaşlardan kürklere, çiçeklerden, kokulardan musiki makamlarına kadar her şeyde bu nitelik çiftleri bulunmaktadır. Bu niteliklerin birbirleriyle uyumu hem hastalıklardan korunmak hem de tedavi için gereklidir.

İnsan vücudunda bulunan tabii hılt dengesi başta yenilip içilen gıdalar olmak üzere çeşitli sebeplerle bozulduğunda hastalık meydana gelmektedir. Ayrıca hıltların gıdalarla oluştuğunu da göz önüne aldığımızda günlük diyet içinde yer alan gıdaların önemi daha iyi anlaşılır. Dolayısıyla kişi bunların tabiatlarını bilmeli, gıdanın kendi tabii hılt dengesini bozmasına izin vermeyecek şekilde tüketerek sağlığını korumalı, sağlığı bozulmuşsa tedavinin/müfret devaların ilk basamağını teşkil eden besinleri bilinçli bir şekilde tüketerek tedavi olmalıdır.⁹

Metin, 5 sütunlu tablo hâlinindedir; bu sütunlarda yukarıda kısaca açıkladığımız anlayışa uygun olarak “gıda”, “tabiat”,

⁹ Hıltlar Nazariyesi, müfret devalar ve gıdaların müfret deva kapsamında değerlendirilmeleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. (Aydın, 2005, 302-315; Sakızlı İsa Efendi, 2019: 25-39).

“menfaat”, “mazarrat” ve “def-i mazarrat” başlıklarıyla gıdalar/müfret devalar tanıtılmaktadır:

“Gıda” başlığı altında şeftali, armut, zerdali gibi meyveler; ıspanak, patlıcan gibi sebzeler; arpa, buğday gibi tahıllar; mercimek, pirinç gibi bakliyat; turna eti, arslan eti, balık, paça, bal, peynir gibi hayvani gıdalar; safran, zencefil, tarhun gibi baharatların yanı sıra tarhana aşısı, koruk aşısı, paluze, ekmek gibi yiyecekler ile elma şarabı, gül suyu gibi içecekler ve sular tanıtılmıştır. Ayrıca koklanmak suretiyle sağlığı koruduğu veya çeşitli hastalıklara iyi geldiği düşünülen süsen, nergis, kızıl gül gibi çiçeklere ve çeşitli bitkisel yağlara yer verilmiştir.

“Tabiat” başlığı altında her madde başı gıda/devanın hıltlar nazariyesine göre soğuk-sıcak/nemli-kuru niteliklerden hangisini taşıdığı bildirilir.

“Menfaat” bölümünde adı geçen gıda/devanın hangi hastalığa/hastalıklara iyi geldiği açıklanmıştır.

“Mazarrat” başlığı altında adı geçen gıda/devanın tüketilmesi durumunda hangi uzva zarar verdiği veya hangi hastalığa yol açabileceği bilgisi yer alır.

“Def-i mazarrat”da ise “mazarrat” bahsinde belirtilen zararları bertaraf etmek için yapılması gerekenler sıralanır. Mesela, baklanın göze verebileceği zararlardan korunmak için günlük, dövülmüş kimyon ve tuz ile birlikte yenilmesi ifade edilmektedir.

Fevâid-i Kemalpaşazâde derleme bir eserdir, ancak metinde kaynak belirtilmemiştir. Bir kez Galen (Calinos), bir kez de Hipokrat’ın adı zikredilir.

Çevirimetin

Çevirimetinde transkripsiyon kullanılmamış, sadece uzun ünlüler (â, î, ô, û) ile ayın, hemze (‘, ’) ve nazal n (ñ) gösterilmiştir.

Özellikle Ali Emiri nüshasında olmak üzere iki nüshada da imla hataları/unutulan sesler veya silintiler bulunmaktadır. Bu tip kelimeler metne doğru okunuşlarıyla ve köşeli parantez içine alınarak aktarılmıştır. Silinenler diğer nüshadan tamamlanabiliyorsa köşeli parantez içinde verilmiş, aksi durumda (silik) şeklinde not düşülmüştür.

Az olmakla beraber okunamayan/emin olunamayan kelimeler de bulunmaktadır. Bunlar (?) işaretiyle gösterilmiş, dipnotta görüntü verilmiştir.

Metin Latin harflerine aktarılırken okuma kolaylığı sağlaması bakımından noktalama işaretleri konulmuştur.

Nüshalarda yer alan madde başları aynı sırayı takip etmemektedirler. Bu sebeple çevirimetinde Topkapı Sarayı nüshası esas alınmış, Ali Emiri nüshasında yer alan madde başlarının her birinde varak numaraları gösterilmiştir.


| | Topkapı Sarayı nüshası | Ali Emiri nüshası |
|-----------------------|--|--|
| Gıdâ | Tâze encîr (v. 87b) | Tâze encîr (v. 1b) |
| Tabî'at | Câlinûs eydür germ, terdür, ba'zılar huşkdur demişler. | Câlinûs eydür germ, terdür, ba'zılar huşkdur. |
| Menfa'at | Kavuk taşını eridür, süddeyi giderür, teni semirdür. | Kavuk taşını eridür, süddeyi giderür, teni semirdür. |
| Mazarrat | Kanı arturur, baş ağrısın getirür. | Kanı arturur, baş ağrısın getirür. |
| Def-i mazarrat | Ekşi aş ve sikencübîn-i sükkerî mazarratın def eder. | Ekşi aş, sikencübîn mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Tatlu üzüm | Datlu bâdem¹⁰ (v. 1b) |
| Tabî'at | Germ, terdür. Ba'zılar eydür mu'tedildür. | Germ, terdür. Ba'zılar mu'tedil derler. |
| Menfa'at | Tabî'atı ıssı teni semirdür, ak üzüm yegdür. | Tabî'atı ıssı teni semirdür, ak üzüm yegdür. |
| Mazarrat | Susuzluk getirür. | Susuzluk getirür. |
| Def-i mazarrat | Ekşi enâr, ekşi aş | Ekşi enâr, ekşi aş |

¹⁰ Burada madde başı "Datlu bâdem" olmakla beraber verilen bilgiler tatlı üzüm maddesiyle uyumludur. Bu sebeple yazım yanlışlığı olduğu düşünülmüş ve ayrı madde başı olarak değerlendirilmemiştir.

| | | |
|-----------------------|---|---|
| | mazarratın def' eder. | mazarratın def' eder. |
| Gıdâ | Şeftâlû | Şeftâlû (v. 1b) |
| Tabî'at | Bârid, ratbdur. | Bârid tab'dur. |
| Menfa'at | Issı mizâca kuvvet verür. | Issı mizâca kuvvet verür. |
| Mazarrat | Yüregi ve karnı yellendürür. | Yüregi ve karnı yellendürür. |
| Def-i mazarrat | Eski şarâb mazarratın def' eder. | Ekşi şarâb mazarratın def' eder. |
| Gıdâ | Kara erik | Kara erik (v. 1b) |
| Tabî'at | Bârid, ratbdur. | Bârid tab'dur. |
| Menfa'at | Tabî'atı yumşak dutar, 'ataşı men' eder. | Tabî'atı yumşak dutar, 'ataşı men' eder. |
| Mazarrat | İştihâyı süst eder ve gönül döndürür. | İştihâyı süst eder ve gönül döndürür. |
| Def-i mazarrat | Sikencübîn mazarratın def' eder. | Sikencübîn mazarratın def' eder. |
| Gıdâ | Armud | Emrûd (v. 2a) |
| Tabî'at | Bârid, yâbisdür. | Bârid, yâbisdür. |
| Menfa'at | Mi'deye kuvvet verür ve yürek ıssısını fâyit eder. | (silik) verür ve yürege fâyide eder. |
| Mazarrat | Kûlunc eder ve tabî'atı haşin eder. | Kûlunc eder ve tabî'at[ı haşine] eder. |
| Def-i mazarrat | Zencebîl mazarratın def' eder. | Zencebîl mazarratın def' eyler. |
| Gıdâ | Tatlu enâr | Tatlu nâr (v. 2a) |
| Tabî'at | Hâr, ratbdur. Ba'zılar eydür, mu'tedildür. | Hâr tab'dur. |
| Menfa'at | Öksürüğe gâyet eyüdür ve tene kuvvet verür. | Öksürüğe fâyide eder, tene kuvvet verür. |
| Mazarrat | Safırayı arturur, yüregi yellendürür, karna zahmet verür. | Safırayı arturur, yüregi yellendürür, karnına zahmet verür. |
| Def-i mazarrat | Ekşi enâr mazarratın def' eder. | Ekşi nâr mazarratın def' eder. |
| Gıdâ | Ayva | Ayva (v. 2a) |

| | | |
|-----------------------|--|--|
| Tabî'at | Bârid, ratbdur. | Bârid tab'dur. |
| Menfa'at | Yürece kuvvet verür, idrâr-ı bevl eder. | Yürece kuvvet verür, bevl eder. |
| Mazarrat | Kûlunca ve nıkrîsi ziyâde eder. | Kûlunca ve nıkrîse ziyâde eyler. |
| Def-i mazarrat | Gülbeşeker mazarratın def eder. | Gülbeşeker mazarratın def eyler. |
| Gıdâ | Tatlu alma | Tatlu alma (v. 2a) |
| Tabî'at | Mu'tedildir, rûh-efzâdur. | Mu'tedildir, rûh-efzâdur. |
| Menfa'at | Yürece kuvvet verür, hafakânı giderür. | Yürece kuvvet verür. |
| Mazarrat | Nefsi süst eder, şehvete ziyân eder. | Kazîbe südde eyler, şehvet ziyâde eyler. |
| Def-i mazarrat | Gülbeşeker mazarratın def eder. | Gülbeşeker mazarratın def eyler. |
| Gıdâ | Ekşi alma | Ekşi alma (v. 2a) |
| Tabî'at | Bârid, ratbdur. | Bârid tab'dur. |
| Menfa'at | Yılan agusın def eder, safrâyı sâkin eder. | Bel agrısın def eder, safrâyı sâkin eyler. |
| Mazarrat | Şehvete ve mefâsıl zahmetine ve sızıya ziyân eder. | Şehvete ve mu'âlece zahmetine ve sızıya ziyâde eder. |
| Def-i mazarrat | Eski şarâb mazarratın def eder. | Eski şarâb mazarratın def eyler. |
| Gıdâ | Zerdâlû | Zerdâlû (v. 2a) |
| Tabî'at | Bârid, ratbdur. | Bârid tab'dur. |
| Menfa'at | Issı mi'deye gâyet eyüdü, yürek harâretin giderür. | Issı mi'deye eyüdü, kusmak getirür. |
| Mazarrat | Mi'deye ziyân eder, kusmak getirür. | Gülbeşeker mazarratın def eyler. |
| Def-i mazarrat | Gülbeşeker mazarratın def eder. | Issı mi'deye eyüdü, yürek harâretin giderür. |
| Gıdâ | Kavun | Kavun (v. 2b) |
| Tabî'at | Hâr, ratbdur. | Hâr tab'dur. |
| Menfa'at | Mi'deyi eyü eder, yüz rengini eyü eder. | Mi'deyi eyü eder, bevl rengin getirür. |

| | | |
|-----------------------|--|---|
| Mazarrat | İştihâyı giderür, mi'deyi süst eder. | İştihâyı giderür, mi'deyi süst eyler. |
| Def-i mazarrat | Sikencübîn mazarratın def eder. | Sikencübîn mazarratın def eyler. |
| Gıdâ | Bâdem | Bâdem (v. 2b) |
| Tabî'at | Hâr, yâbisdür. | Hâr, yâbisdür. |
| Menfa'at | Yürece sıhhat verür. | Yürece sıhhat verür. |
| Mazarrat | Çok yemek iştihâyı dutar. | Çok yemek iştihâyı tutar. |
| Def-i mazarrat | Ekşiler mazarratın def eder | Ekşiler mazarratın def eyler |
| Gıdâ | İgde | |
| Tabî'at | Bârid, yâbisdür. | |
| Menfa'at | Şarâb içen tıfl edinse mest olmaya. | |
| Mazarrat | Mi'deyi kurıdır, dimâga zarar eder, âvâzı dutar. | |
| Def-i mazarrat | Kand şeker mazarratın def eder. | |
| Gıdâ | 'Unnâb | 'Unnâb (v. 2b) |
| Tabî'at | Hâr, ratbdur. | Hâr tab'dur. |
| Menfa'at | Kanı gâyet sâfi eder, yürece gâyet kuvvet verür. | Kanı sâfi eyler, yürece gâyet kuvvet verür. |
| Mazarrat | Mi'deyi süst eder. | Mi'deyi süst eder. |
| Def-i mazarrat | Yeşil kişnîc mazarratın def eder. | (?) ¹¹ kişmiş mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Kestâne | Kesdâne (v. 2b) |
| Tabî'at | Bârid, yâbisdür. | Bârid, yâbisdür. |
| Menfa'at | Mi'deye gâyet kuvvet verür. | Mi'deye gâyet kuvvet verür. |
| Mazarrat | Hayzı ve ru'afi sâkin | Safrâyı ve kanı sâkin ve |

¹¹  Bu kelimeyi TS nüshasında yer aldığı gibi “yeşil” şeklinde okumak mümkünse de arkasından gelen kişmiş (kuş üzümü; kişmiş üzümü) kelimesi sebebiyle tercih edilmemiştir. Hacimli bir müfret deva kitabı olan *Nizamü'l-Edviye*'de de unnabın zararlarından korunmak için “kişnîc üzümü ve siyah üzüm” yenilmesi gerektiği yazmaktadır. *Nizamü'l-Edviye*, s. 628

| | | |
|-----------------------|--|---|
| | eder. | kabz eyler. |
| Def-i mazarrat | Girde ve büryân mazarratın def'eder. | Girde ve büryân mazarratın def'eyler. |
| Gıdâ | Mevizek | |
| Tabî'at | Mu'tedildir. | |
| Menfa'at | Kızduran sıtmaya fâyide eder. | |
| Mazarrat | Dişleri ve tabiat sâkin süst eder. | |
| Def-i mazarrat | Bâdem ve fistuk mazarratın def' eder. | |
| Gıdâ | Bakla | |
| Tabî'at | Hâr, yâbisdür. | |
| Menfa'at | Öksürüğe ve sıtmaya fâyide eder. | |
| Mazarrat | Gözi kamaşdurur ve nûrına ziyân eder. | |
| Def-i mazarrat | Günlük ile döğülmiş kemnûn ile tuz mazarratın def' eder. | |
| Gıdâ | Keçiboynuzu | |
| Tabî'at | Hâr, yabisdür. | |
| Menfa'at | Sogulcanı kırar ve yüz rengi getirür. | |
| Mazarrat | Geç hazm olur ve teni kurıdır. | |
| Def-i mazarrat | Sirke mazarratın def' eder. | |
| Gıdâ | Sıfanah | Sıfanah (v. 3a) |
| Tabî'at | Bârid, ratbdur. | Bârid tab'dur. |
| Menfa'at | Tabî'ata gıdâ verür, öksürüğe fâyide eder. | Tabî'ata gıdâ verür, öksürüğe fâ'ide eyler. |
| Mazarrat | Mi'deye çok ziyân eder. | Mi'deye çok ziyân eyler. |
| Def-i mazarrat | Girde ve büryân def'-i mazarratdur. | Girde ve büryân mazarratın def' eyler. |
| Gıdâ | Helyûn (v. 88a) | |
| Tabî'at | Har, ratbdur. | |

| | | |
|-----------------------|--|--|
| Menfa'at | Süddeyi giderür, şehveti ziyâde eder. | |
| Mazarrat | Mi'deyi süst eder, baş agrıdur. | |
| Def-i mazarrat | Ekşi enâr mazarratın def eder. | |
| Gıdâ | Sarmısak | Sarımsak (v.3a) |
| Tabi'at | Hâr, yâbisdür. | Hâr tab'dur. |
| Menfa'at | Cümle aguları fâyet eder, şehveti arturur. | Beden sularına çok fâ'ide eyler. |
| Mazarrat | Beyne ve göze zararı vardır. | Baş agrısın getirür. |
| Def-i mazarrat | Ekşi aş mazarratın def eder. | Sirke ve yogurd mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Sogan | Sogan (v. 3a) |
| Tabi'at | Hâr, ratbdur. | Hâr, yâbisdür. |
| Menfa'at | Beden sularına çok fâyide eder. | Cümle agulara fâ'ide eder, şehveti arturur. |
| Mazarrat | Baş agrısın getirür. | Beyne ve göze ziyân eyler. |
| Def-i mazarrat | Sirke ve yogurd mazarratın def eder. | Ekşi aş mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Bâzıncân | Bâzıncân (v. 3a) |
| Tabi'at | Bârid, yâbisdür. | Bârid, yâbisdür. |
| Menfa'at | Mi'deye kuvvet verür, göz nûrın arturur. | Mi'deye kuvvet verür, göz nûrın arturur. |
| Mazarrat | Agız ve sevdâ agrılarının arturur ve ahlâtı arturur. | Agız ve sevdâ agrılarında arturur ve ahlâ[tı] arturur. |
| Def-i mazarrat | Yag ve sirke mazarratın def eder. | Sirke ve yag mazarratın def eyler. |
| Gıdâ | Birinc | |
| Tabi'at | Bârid, yâbisdür. | |
| Menfa'at | Mi'deye gâyet kuvvet verür, tabi'ata kuvvet verür. | |
| Mazarrat | Kûlnc rencin arturur. | |
| Def-i Mazarrat | Sâde yag mazarratın def eder. | |

| | | |
|-----------------------|--|--|
| Gıdâ | Birinc darısı | |
| Tabî'at | Germ, ratbdur. | |
| Menfa'at | Gögsi yumşak dutar, âvâzı açar. | |
| Mazarrat | Mi'deye çok ziyân eder. | |
| Def-i mazarrat | Bâdem yağı def eder. | |
| Gıdâ | Na'nâ | Na'nâ (v. 3a) |
| Tabî'at | Hâr, yâbisdür. | Hâr, yâbisdür. |
| Menfa'at | Sovuk ta'âmla yese 'azîm fâidesi vardır. | Sovuk ta'âmla yese 'azîm fâide eder. |
| Mazarrat | Susuzluk getürür, dimâga ziyân eder. | Susuzluk getürür, dimâga ziyân eder. |
| Def-i mazarrat | Kerefis mazarratın def eder. | Kerefis mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Tere-i Horâsânî | Tere-i Horâsânî (v. 3b) |
| Tabî'at | Hâr, yâbisdür. | Hâr, yâbisdür. |
| Menfa'at | Yürece kuvvet verür ve gönle ferah verür. | Yürece kuvvet verür ve gönle ferah verür. |
| Mazarrat | Göze ziyân eder, dimâğı muhît eder. | Göze ziyân eyler ve dimâğı muhît eyler. |
| Def-i mazarrat | Mârûl ve bal mazarratın def eder. | Mârûl ve bal mazarratın def eyler. |
| Gıdâ | Ak tut | Ak dut (v. 2b) |
| Tabî'at | Bârid, ratbdur. | Bârid tab'dur. |
| Menfa'at | Agız agrısına ve hunnâk agrısına gâyet nâfi'dür. | Agız agrısına ve sâk rencine gâyet nâfi'dür. |
| Mazarrat | Karın agrısın belürdür. | Gâyet geç hazm olur, karın agrısın belürdür. |
| Def-i mazarrat | Isırigan mazarratın def eder. | İtrifil mazarratın def eyler. |
| Gıdâ | Darı | Tarı (v. 3a) |
| Tabî'at | Bârid, yâbisdür. | Bârid, yâbisdür. |
| Menfa'at | Gögsi yumşak dutar, kabz eder. | Gögsi yumşak tutar ve kabz eder. |
| Mazarrat | Karın agrısına ve dimâga ziyân eder. | Karın agrısına ve dimâga ziyân eyler. |

| | | |
|-----------------------|--|---|
| Def-i mazarrat | (?) mazarratın def ^ç eder. | (?) ¹² mazarratın def ^ç eder. |
| Gıdâ | Kara tut | Kara dut (v. 2b) |
| Tabî'at | Bârid, ratbdur. | Bârid tab'dur. |
| Menfa'at | İshâle ve safrâya gâyet nâfi'dür. | İshâle ve safrâya gâyet nâfi'dür. |
| Mazarrat | Gâyet geç hazm olur. | Gâyet geç hazm olur. |
| Def-i mazarrat | Mastakî ve günlük mazarratın def ^ç eder. | Mastakî ve günlük mazarratın def ^ç eyler. |
| Gıdâ | Kara üzüm | Kara üzüm (v. 3b) |
| Tabî'at | Hâr, ratbdur. | Hâr tab'dur. |
| Menfa'at | Bagırsak agrısının getirür. | Bagırsak agrısının giderür. |
| Mazarrat | Kanı göyündürür, sevdâyı arturur. | Kanı göyündürür, sevdâyı ziyâde eyler. |
| Def-i mazarrat | Hıyâr mazarratın def ^ç eder. | Hıyâr mazarratın def ^ç eyler. |
| Gıdâ | Kurî encîr | Kurî encîr (v. 3b) |
| Tabî'at | Hâr, ratbdur. | Hâr tab'dur. |
| Menfa'at | Cemîf ^ç aguların tiryâkıdur, bogazı yumşak dutar. | Cemîf ^ç agular ki [nâfi'dür], bogazı yumşak dutar. |
| Mazarrat | Ta'âmı hazm eder, mi'deye ziyân eder. | Ta'âmı hazm etdürmez, mi'deye ziyân eder. |
| Def-i mazarrat | 'Asel mazarratın def ^ç eder. | Şeker mazarratın def ^ç eyler. |
| Gıdâ | Karbuz | |
| Tabî'at | Bârid, ratbdur. | |
| Menfa'at | Kurî ve ıssı zahmetlere gâyet nafi'dür. | |
| Mazarrat | Hazma ziyânı vardır. | |
| Def-i mazarrat | Şeker mazarratın def ^ç eder. | |
| Gıdâ | Tâze hurmâ | |
| Tabî'at | Hâr, ratbdur, ba'zılar | |

¹² AE قانبيير - TS قسايين

| | | |
|-----------------------|--|---------------------------------|
| | mu'tedildür. | |
| Menfa'at | Sovumış mi'deye fâyide eder. | |
| Mazarrat | Bogaza ve âvâza ziyân eder. | |
| Def-i mazarrat | Kurumış haşhâş mazarratın def' eder. | |
| Gıdâ | Fıstık | |
| Tabî'at | Bârid, yâbisdür. | |
| Menfa'at | İshâle ve safrâya gâyet nâfi'dür. | |
| Mazarrat | Geç hazm olur. | |
| Def-i mazarrat | Bal mazarratın def' eder. | |
| Gıdâ | Ceviz | |
| Tabî'at | Hâr, ratbdur. | |
| Menfa'at | Mi'deye kuvvet verür, dişleri agardur. | |
| Mazarrat | Bogaza ve âvâza ziyân eder. | |
| Def-i mazarrat | Haşhâş mazarratın def' eder. | |
| Gıdâ | Hindistân cevizi | |
| Tabî'at | Hâr, ratbdur. | |
| Menfa'at | Gâyet zîrek eder, dimâğı ter eder. | |
| Mazarrat | Gâyet tez hazm olur. | |
| Def-i mazarrat | Şeker mazarratın def' eder. | |
| Gıdâ | Arpa | Arpa (v. 3b) |
| Tabî'at | Bârid, ratbdur. | Bârid tab'dur. |
| Menfa'at | Kanı sâfi, gögsi yumşak dutar. | Kanı sâfi ve gögsi yumşak eder. |
| Mazarrat | Karnı ve yüregi yellendürür. | Karnı ve yüregi yellendürür. |
| Def-i mazarrat | Kişnîc ve üzüm mazarratın def' eder. | Kişniş mazarratın def' eyler. |

| | | |
|-----------------------|--|--|
| Gıdâ | Bugday | Bugday (v. 3b) |
| Tabî'at | Hâr, yâbisdür. | Hâr, yâbisdür. |
| Menfa'at | Mesâneye ve bagırsaga gâyet nâfi'dür. | Mesâneye ve bagırsaga eyüdü. |
| Mazarrat | Hayzı ve ru'âfi dutar. | Hayzı ve [ru'âfi] dutar. |
| Def-i mazarrat | Büryân ve girde mazarratın def' eder. | Büryân ve girde mazarratın def' eyler. |
| Gıdâ | Nohûd | |
| Tabî'at | Hâr, ratbdur | |
| Menfa'at | Nıkrîse eyüdü, şehveti ziyâde eder. | |
| Mazarrat | Yüregi za'ff süst eder. | |
| Def-i mazarrat | Semiz koyun eti mazarratın def' eder. | |
| Gıdâ | Bögrülce | Bögrülce (v. 3b) |
| Tabî'at | Bârid, yâbisdür. | Bârid, yâbisdür. |
| Menfa'at | Teni semirdür, kuvveti ve şehveti ziyâde eder. | Teni semirdür, kuvveti ve şehveti ziyâde eder. |
| Mazarrat | Göze ve dimâga ziyân eder. | Göze ve dimâga ziyân eyler. |
| Def-i mazarrat | Hardel tohmı mazarratın def' eder. | Tohm-ı hardel mazarratın def' eyler. |
| Gıdâ | Mercimek | Mercimek (v. 4a) |
| Tabî'at | Mu'tedildür. | Mu'tedildür. |
| Menfa'at | Kanı sâkin eder, göz nûrını artırur. | Kanı sâkin eder, gözün nûrun artırur. |
| Mazarrat | Mâl-i hûlyâ getirür, sevdâyı ziyâde eder. | Mâl-i hûlyâ getirür, sevdâyı artırur. |
| Def-i mazarrat | Şalgam, çügündür mazarratın def' eder. | Şalgam ve çügündür mazarratın def' eder. |
| Gıdâ | Katâyıf (v. 88b) | |
| Tabî'at | Germ, yâbisdür. | |
| Menfa'at | Yüregi kuvvetlü, kanı sâfi eder. | |
| Mazarrat | Baş agrısın getirür. | |
| Def-i mazarrat | Mârûl mazarratın def' eder. | |

| | | |
|-----------------------|---|--|
| Gıdâ | Kızıl gül | Kızıl gül (v. 4a) |
| Tabî'at | Hâr, ratbdur ve (?) bâriddür (?). | Kokusu hâr tab'dur. |
| Menfa'at | Tabî'atı nerm, teni kuvvetlü eder. | Tabî'atı nerm eyler, teni kuvvetlü eder. |
| Mazarrat | Zükâm belürdür. | Zükâ(m) belürdür. |
| Def-i mazarrat | Ak sandal mazarratın def eder. | Ak sandal mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Gül suyu | Gül suyu (v. 4a) |
| Tabî'at | Bârid, ratbdur. | Bârid tab'dur. |
| Menfa'at | Hafakâna ve yürek agrısına eyüdür. | Hafakâna ve yürek hafakânına eyüdür. |
| Mazarrat | İshâl eder. | İshâl eder. |
| Def-i mazarrat | Şarâb-ı huss mazarratın def eder. | Şarâb-ı hâs mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Sumâk aş | Sumâk (v. 4a) |
| Tabî'at | Bârid, ratbdur. | Bârid, yâbisdür. |
| Menfa'at | Mi'deyi pâk eder, iştihâ getirür. | Mi'deyi pâk eder, iştihâ-yı sâvuk getirür. |
| Mazarrat | Gögse, âvâza çok ziyânı vardır. | Gögse ve âvâza çok ziyânı vardır. |
| Def-i mazarrat | Şîrûgan mazarratın def eder. | Ekşi aş mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Herîse | Herîse (v. 4a) |
| Tabî'at | Hâr, ratbdur. | Hâr tab'dur. |
| Menfa'at | Şehveti ziyâde eder, tene kuvvet verir. | Şehveti ziyâde eder, tene kuvvet verir. |
| Mazarrat | Safrâyı ziyâde eder. | Safrâyı ziyâde eder. |
| Def-i mazarrat | Ekşi aş mazarratın def eder. | (silik) def eder. |
| Gıdâ | Zirvâ | Zirvâ (v. 4a) |
| Tabî'at | Mu'tedil, latîfdür. | Mu'tedil, latîfdür. |
| Menfa'at | Dimâga, cigere gâyet eyüdür. | Dimâga ve cigere eyüdür. |
| Mazarrat | Bagırsaklara gâyet ziyân eder. | Bagırsaga ziyân eder. |
| Def-i mazarrat | Ekşi enâr def-i | Sükkerî helvâ mazarratın |

| | | |
|-----------------------|--|--|
| | mazarratdur. | def eder. |
| Gıdâ | Kalye | |
| Tabî'at | Hâr, ratbdur. | |
| Menfa'at | Şehveti ziyâde eder, teni kuvvetlü eder. | |
| Mazarrat | Mi'deyi süst eder, baş agrıdur. | |
| Def-i mazarrat | Hîle mazarratın def eder. | |
| Gıdâ | Kadın tuzluğu aş | Kadın tuzluğu (v. 4b) |
| Tabî'at | Bârid, yâbisdür. | Bârid, yâbisdür. |
| Menfa'at | Cigere ve verem rencine gâyet eyüdür. | Cigere ve vereme rencine eyüdür. |
| Mazarrat | Kûlunc zahmetüñ belürdür. | Kûlunc zahmetüñ belürdür. |
| Def-i mazarrat | Sükkerî helv[â] mazarratın def eder. | Sükkerî helvâ mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Kuş eti | Kuş eti (v. 4b) |
| Tabî'at | Hâr, ratbdur. | Bârid tab'udur. |
| Menfa'at | Yelleri sâkin kılar. | Yelleri sâkin kılar. |
| Mazarrat | Ahlâtı ziyâde eder. | Ahlât ziyâde eder. |
| Def-i mazarrat | Sirke mazarratın def eder. | Sirke mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Turna eti | Turna eti (v. 4b) |
| Tabî'at | Bârid, yâbisdür. | Bârid, yâbisdür. |
| Menfa'at | Şehveti ziyâde eder, mi'deye kuvvet verür. | Şehveti ziyâde eder, mi'deye kuvvet verür. |
| Mazarrat | Mefâsıla ve sızıya eyü degıldür. | Mefâsıla ve bele ve sızıya eyüdür. |
| Def-i mazarrat | Dârçîn, zencebîl mazarratın def eder. | Dârçîn, zencebîl mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Tavşan eti | [Tavşan] eti¹³ (v. 4b) |
| Tabî'at | Hâr, ratbdur. | Bârid, yâbisdür. |

¹³ TS nüshasındaki sıralamada “Tavşan eti” maddesinin mukabili AE nüshasında “Kuş eti”dir. Ancak verilen bilgilerin bir kısmı “Tavşan eti” maddesiyle uyumludur. Ayrıca “Kuş eti” maddesi iki sıra üstte verilmiştir. Bu sebeple müstensih hatası olduğu düşünülerek metinde düzeltilmiştir.

| | | |
|-----------------------|--|--|
| Menfa'at | Kanı sâkin edüp eski zahmetleri belürdüp zâyil eder. | Kanı sâkin eder, eski zahmetleri zâ'il eder. |
| Mazarrat | Mâl-i hûlyâ getirür, geç hazm olur. | Mâl-i hûlyâ getirür, geç hazm olur. |
| Def-i mazarrat | Zencebîl mazarratın def eder. | Sumâk mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Geyik eti | Âhû eti (v. 4b) |
| Tabî'at | Hâr, yâbisdür | Hâr, yâbisdür |
| Menfa'at | Kûlunca ve lakveye fâyide eder. | Kûlunca ve lakve[ye] fâ'ide eder. |
| Mazarrat | Uyhusuzluk getirür, fikürlü eder. | Uyhu[suz]luk getirür, fikürlü eder. |
| Def-i mazarrat | Sumâk mazarratın def eder. | Zencebîl mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Arslan eti | Arslan eti (v. 4b) |
| Tabî'at | Bârid, ratbdur. | Bârid tab'dur. |
| Menfa'at | Kanı sâkin edüp yürege fâyide eder. | Kanı sâkin eder, yürege fâ'ide eder. |
| Mazarrat | Mâl-i hûlyâ getirür, sevdâyı arturur. | Mâl-i hûlyâ getirür, sevdâyı ziyâde eyler. |
| Def-i mazarrat | Zencebîl mazarratın def eder. | Kişîr ve kemmûn mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Kaplan eti | Kaplan eti (v. 5a) |
| Tabî'at | Hâr, yâbisdür. | Bârid, yâbisdür. |
| Menfa'at | Ayak agrısına gâyet eyüdü. | Ayak agrısına gâyet eyüdü. |
| Mazarrat | Hazm gâyet geç olur, mi'deye ziyân eder. | Hazm geç olur. |
| Def-i mazarrat | Kişnîc ve kemmûn mazarratın def eder. | Kişîr ve kemmûn mazarratın def eder. |
| Gıdâ | At eti | At eti (v. 5a) |
| Tabî'at | Hâr, yâbisdür | Hâr, yâbisdür, |
| Menfa'at | Sızılara eyüdü. | Sızulara eyüdü. |
| Mazarrat | Bevâsîr rencin belürdür. | Bevâsîr rencin belürdür. |

| | | |
|-----------------------|--|--|
| Def-i mazarrat | Selence mazaratın def eder. | (?) ¹⁴ mazaratın def eder. |
| Gıdâ | Büyük balık | Büyük balık (v. 5a) |
| Tabî'at | Bârid, ratbdur. | Bârid tab'dur. |
| Menfa'at | Tene kuvvet verür, şehveti ziyâde eder. | Tene kuvvet verür, şehveti ziyâde eyler. |
| Mazarrat | Susuzluk getirür. | Susuzluk getirür. |
| Def-i mazarrat | Şarâb mazarratın def eder. | Şarâb mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Paça | Paça (v. 5a) |
| Tabî'at | Mu'tedil, latîfdür. | Mu'tedil, latîfdür. |
| Menfa'at | Dimâga ve kazîbe kuvvet verür. | Dimâga, kazîbe kuvvet verür. |
| Mazarrat | Kûlunc zahmetin belürdür. | Kûlunc zahmetin belürdür. |
| Def-i mazarrat | Ekşi aş mazarratın def eder. | Ekşi aş mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Baş beynisi | Baş beynisi (v. 5a) |
| Tabî'at | Bârid, ratbdur. | Bârid tab'dur. |
| Menfa'at | Teni semirdür, yumşak eder, göz nûrın getirür. | Teni semirdür ve yumşak kılur ve göz nûrın açar. |
| Mazarrat | Kusmak ve safrâyı getirür. | Kusmak ve safrâ getirür. |
| Def-i mazarrat | Kekük ve tuz mazarratın def eder. | Kekük ve tuz mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Kuzı başı | Kuzı başı (v. 5a) |
| Tabî'at | Hâr, ratbdur. | Hâr, yâbisdür. |
| Menfa'at | Dimâga çok fâyide eder, yüz rengin getirür. | Dimâga çok fâ'ide eder ve yüz [r]engin getirür. |
| Mazarrat | Mi'deyi bozar. | Mi'deyi bozar. |
| Def-i mazarrat | Hardel mazarratın def eder. | Hardel mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Tavuk eti | Tavuk eti (v. 5b) |
| Tabî'at | Mu'tedildür. | Mu'tedildür. |
| Menfa'at | Dimâgi ter ve latîf eder, | Dimâgi kuru ve latîf dutar, |



| | | |
|-----------------------|---|---|
| | şehveti arturur. | şehveti arturur. |
| Mazarrat | Teni kuru eder, giciyik getirür. | Teni kuru eyer ve giciyik getirür. |
| Def-i mazarrat | Leymûn suyu mazarratın def eder. | Leymûn suyu mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Serçe eti | Serçe eti (v. 5b) |
| Tabî'at | Hâr, yâbisdür. | Hâr, yâbisdür. |
| Menfa'at | Tene kuvvet verür, şehveti ziyâde eder. | Tene kuvvet verür, şehveti ziyâde eyler. |
| Mazarrat | Yürekde harâret belürdür, kanı çok eder. | Yürek harâretin belürdür. |
| Def-i mazarrat | Ekşi turşî mazarratın def eder. | Turşî mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Bıldırcın eti | Bıldırcın eti (v. 5b) |
| Tabî'at | Hâr, yâbisdür. | Bârid, yâbisdür. |
| Menfa'at | Şehveti ziyâde ve iştihâya kuvvet verür. | Şehveti ziyâde eder, tene kuvvet verür. |
| Mazarrat | Safrâyı arturur, ciger harâretine yaramazdur. | Ciger harâretine yaramazdur. |
| Def-i mazarrat | Kişnic ve sirke mazarratın def eder. | Kişnic ve sirke mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Terhâne aşı | Terhâne aşı (v. 6b) |
| Tabî'at | Mu'tedildür. | Mu'tedildür. |
| Menfa'at | Şehveti ziyâde eder, iştihâya kuvvet verür. | Şehveti ziyâde eder, iştihâya [kuvvet verür]. |
| Mazarrat | Safrâyı arturur. | Safrâyı arturur. |
| Def-i mazarrat | Leymûn suyu mazarratın def eder. | Leymûn suyu mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Koruk aşı (v. 89a) | Koruk aşı (v. 6b) |
| Tabî'at | Bârid, yâbisdür. | Bârid, yâbisdür. |
| Menfa'at | Safrâyı keser, 'ataşı def eder. | Safrâyı keser, 'ataşı def eder. |
| Mazarrat | Gögse ve âvâza ziyân eder. | Gögse ve âvâza ziyân eder. |
| Def-i mazarrat | Bâdem mazarratın def eder. | Bâdem içi mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Tâze yogurd | |

| | | |
|-----------------------|---|--|
| Tabî'at | Hâr, yâbisdür, mu'tedildür. | |
| Menfa'at | Gögse ve şişe fâyide eder. | |
| Mazarrat | Isıtma getirür. | |
| Def-i mazarrat | Gülbeşeker mazarratın def eder. | |
| Gıdâ | Ekşi yogurd | |
| Tabî'at | Bârid, ratbdur. | |
| Menfa'at | Susuzluk getirür. | |
| Mazarrat | Diş etine ziyân eder. | |
| Def-i mazarrat | Engübîn mazarratın def eder. | |
| Gıdâ | Sütli birinc | |
| Tabî'at | Mu'tedildür. | |
| Menfa'at | Teni semirdür, yumşak dutar, şehveti ziyâde eder. | |
| Mazarrat | Safrâyı arturur. | |
| Def-i mazarrat | Kand şeker mazarratın def eder. | |
| Gıdâ | Senbûse | |
| Tabî'at | Galîzdür. | |
| Menfa'at | Teni semirdür ve kuvvet verür. | |
| Mazarrat | Gâyet geç hazm olur. | |
| Def-i mazarrat | Eski şarâb mazarratın def eder. | |
| Gıdâ | Kabak | |
| Tabî'at | Bârid, ratbdur. | |
| Menfa'at | 'Ataşı def eder, ıssı mizâca fâyide eder. | |
| Mazarrat | Mi'deye ziyân eder, iştihâyı giderür. | |
| Def-i mazarrat | Ekşi mazarratın def eder. | |
| Gıdâ | Zeytûn | |

| | | |
|-----------------------|---|----------------------------------|
| Tabî'at | Hâr, ratbdur. | |
| Menfa'at | Şehveti ziyâde eder. | |
| Mazarrat | Hazm güçdür. | |
| Def-i mazarrat | Tuzlu kekik mazarratın def eder. | |
| Gıdâ | Kaz yumurdası | Kaz yumurtası (v. 6b) |
| Tabî'at | Mu'tedildür. | Mu'tedildür. |
| Menfa'at | Teni semirdür, gâyet kuvvet verir. | Teni semirdür, kuvvet verir. |
| Mazarrat | Kûlunca ziyân eder. | Kûlunca ziyân eder. |
| Def-i mazarrat | Şarâb mazarratın def eder. | Tuzla kekük mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Büryân | |
| Tabî'at | Hâr, ratbdur. | |
| Menfa'at | Teni semirdür, şehveti ziyâde eder, kuvvet verir. | |
| Mazarrat | 'Ataş getürür. | |
| Def-i mazarrat | Şarâb mazarratın def eder. | |
| Gıdâ | Yâsemen yağı | |
| Tabî'at | Hâr, ratbdur. | |
| Menfa'at | Dimâga kuvvet verir. | |
| Mazarrat | Fâlice ve lakveye ziyân eder. | |
| Def-i mazarrat | Şarâb mazarratın def eder. | |
| Gıdâ | Gül yağı | |
| Tabî'at | Mu'tedildür. | |
| Menfa'at | Dimâga ve âvâza gâyet eyüdüdür. | |
| Mazarrat | Kanı galîz eder. | |
| Def-i mazarrat | Gülâb mazarratın def eder. | |
| Gıdâ | Belesân yağı | |
| Tabî'at | Hâr, ratbdur. | |
| Menfa'at | Bedeni yumşak dutar, | |

| | | |
|-----------------------|---|---|
| | giciyigi giderür. | |
| Mazarrat | Dimâga zarar eder. | |
| Def-i mazarrat | Za'ferân mazarratın def eder. | |
| Gıdâ | Tirit | |
| Tabî'at | Hâr, yâbisdür. | |
| Menfa'at | Tabî'at tahlîl eder ve bedeni arı eder. | |
| Mazarrat | Âvâza, yüze ziyân eder. | |
| Def-i mazarrat | Çig bal mazarratın def eder. | |
| Gıdâ | Kâsnî köki | Kâsnî köki (v. 7b) |
| Tabî'at | Bârid, ratbdur. | Bârid tab'dur. |
| Menfa'at | Yürece kuvvet verür, yüz rengin hûb eder. | Yürece kuvvet verür, yüz rengin hûb eder. |
| Mazarrat | Biraz kurılığı vardır. | Birez ku[rı]lugu vardır. |
| Def-i mazarrat | Gülâb-ı cülâbî mazarratın def eder. | Gülâ[b] ve 'asel mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Mersîn | |
| Tabî'at | Hâr, yâbisdür. | |
| Menfa'at | Yürece ve mi'deye kuvvet verür. | |
| Mazarrat | Dimâga ve göze zarar eder. | |
| Def-i mazarrat | Benefşe kokmak mazarratın def eder. | |
| Gıdâ | Buz suyu | |
| Tabî'at | Bârid, yâbisdür. | |
| Menfa'at | Ta'âmı tîz hazm eder. | |
| Mazarrat | Öksürük getirür. | |
| Def-i mazarrat | Eski şarâb mazarratın def eder. | |
| Gıdâ | Gülbeşeker | |
| Tabî'at | Hâr, ratbdur. | |
| Menfa'at | Yürece kuvvet verür, teni arı eder. | |
| Mazarrat | Birez harâ[re]ti ziyâde | |

| | | |
|-----------------------|---|---|
| | eder. | |
| Def-i mazarrat | Sikencübîn mazarratın def eder. | |
| Gıdâ | Gülengübîn | |
| Tabî'at | Hâr, yâbisdür. | |
| Menfa'at | Teni kuvvetlü eder, yürege safâ verir. | |
| Mazarrat | Bogaza, âvâza ziyân eder. | |
| Def-i mazarrat | Gülâb-ı cülâbî mazarratın def eder. | |
| Gıdâ | Benefşe | Benefşe (v. 9a) |
| Tabî'at | Bârid, ratbdur. | Bârid tab'dur. |
| Menfa'at | Sovımış dimâga fâyide eder. | Sovımış dimâga fâ'ide eder. |
| Mazarrat | Kâfûr kokusu olmayıcak dimâga zarar eder. | Kâfûr kokusu almayıcak dimâga [zarar eder]. |
| Def-i mazarrat | Za'ferân kokusu mazarratın def eder. | Za'ferân mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Nergis | Nergis (v. 7a) |
| Tabî'at | Hâr, ratbdur. | Bârid tab'dur. |
| Menfa'at | Yürekde süddeyi zâyil eder. | Yürekde süddeyi zâ'il eder. |
| Mazarrat | Biraz süst eder. | Birez süst eder. |
| Def-i mazarrat | Sandal kokusu mazarratın def eder. | Sandal kokusu mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Sûsen | Sûsen (v. 7a) |
| Tabî'at | Hâr, ratbdur. | Hâr tab'dur. |
| Menfa'at | Dimâga müfiddür, göz nûrın arturur. | Dimâga müfiddür, göz nûrın arturur. |
| Mazarrat | Baş agrısının getirür. | Baş agrısının getirür. |
| Def-i mazarrat | Benefşe kokmak mazarratın def eder. | Benefşe kokmak mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Sıgır eti | Sıgır eti (v. 5b) |
| Tabî'at | Bârid, ratbdur. | Bârid tab'dur. |
| Menfa'at | Issı mizâcluya gâyet eyüdür. | Issı mizâclu kişi[ye] eyüdür. |

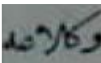
| | | |
|-----------------------|---------------------------------------|--|
| Mazarrat | Sevdâyı ziyâde eder. | Sevdâ ziyâde eyler. |
| Def-i mazarrat | Zencebîl mazarratın def eder. | Zencebîl mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Buzagi eti | Buzagi eti (v. 5b) |
| Tabî'at | Mu'tedildür. | Mu'tedildür. |
| Menfa'at | Mi'deye muvâfıkdur, teni semirdür. | Şehveti ziyâde eyler, mi'deye muvâfıkdur, teni semirdür. |
| Mazarrat | Tihâla muzırdur. | Tihâla muzırdur. |
| Def-i mazarrat | Füfûl mazarratın def eder. | Füfûl mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Kaz eti (v. 89b) | Kaz eti (v. 6a) |
| Tabî'at | Hâr, ratbdur. | Hâr tab'dur. |
| Menfa'at | Teni semirdür, dimâga fâyide eder. | Hastaya gıdâ-i latîfdür, yemek üstine eyüdü. |
| Mazarrat | Siñirle[re] ziyân eder. | Mi'deye ziyân eder. |
| Def-i mazarrat | Eski şarâb mazarratın def eder. | Leymûn suyu mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Keçi eti | Keçi eti (v. 6a) |
| Tabî'at | Bârid, ratbdur. | Bârid, yâbisdür. |
| Menfa'at | Ciger harâretine gâyet eyüdü. | Ciger harâretine eyüdü. |
| Mazarrat | Kûlnc belürdür. | Kûlnc belürdür. |
| Def-i mazarrat | Bal helvâsı mazarratın def eder. | Bal helvâsı mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Tuzlu balık | Tuzlu balık (v. 6b) |
| Tabî'at | Bârid, yâbisdür. | Bârid tab'dur. |
| Menfa'at | Cigere kuvvet verür, şehveti artırur. | Cigere kuvvet verür, şehveti artırur. |
| Mazarrat | Kara bahak getürür. | Kara bahak getürür. |
| Def-i mazarrat | Eski şarâb mazarratın def eder. | Eski şarâb mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Koyun eti | Koyun eti (v. 6a) |
| Tabî'at | Hâr, ratbdur. | Hâr tab'dur. |
| Menfa'at | Cemî' mizâca fâyide eder. | Cemî' mizâca fâ'ide eyler. |
| Mazarrat | Mi'deye ziyân eder ve | Mi'deye ziyânı var, ishâl |

| | | |
|-----------------------|---|------------------------------------|
| | iştihâya zarar eder. | görür. |
| Def-i mazarrat | Kadın tuzluğu mazarratın def eder. | Kadın tuzluğu mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Ufak balık | Uvak balık (v. 6a) |
| Tabî'at | Hâr, yâbisdür. | Hâr, yâbisdür. |
| Menfa'at | Yürece kuvvet verür, teni pâk eyler. | Yürece kuvvet, teni pâk eyler. |
| Mazarrat | Baş agrısının belürdür. | Baş agrısının belürdür. |
| Def-i mazarrat | Yaglu aş mazarratın def eyler. | Yaglu aş mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Ekşi enâr | |
| Tabî'at | Serd ve terdür. | |
| Menfa'at | Yürece kuvvet verür, idrâr-ı bevl eder. | |
| Mazarrat | Kûlunca ziyân eder. | |
| Def-i mazarrat | Bal ile hurmâ perverdesi mazarratın def eder. | |
| Gıdâ | Sirke-i hâlis | |
| Tabî'at | Serd, yâbisdür. | |
| Menfa'at | Safrâyı sâkin eder, iştihâ getirür. | |
| Mazarrat | Dimâga ve 'asaba ziyân eder. | |
| Def-i mazarrat | Cevâriş-i şeker mazarratın def eder. | |
| Gıdâ | Nân-ı fatîr | |
| Tabî'at | Bukrât eydür, galîzdür. | |
| Menfa'at | Âdem tenine muvâfıkdur, sivilceye nâfi'dür. | |
| Mazarrat | Karna yel getirür. | |
| Def-i mazarrat | Eski şarâb ki zencebîl ile perverde ola, mazarratın def eder. | |
| Gıdâ | Nân-ı kûmâc* | Hamîrsiz etmek (v. 9a) |

* Sayfa kenarında "Hamîrsiz etmek ki boğaca derler" ibaresi yer almaktadır.

| | | |
|-----------------------|--|---|
| Tabî'at | Hâr, yâbisdür. | Hâr, yâbisdür. |
| Menfa'at | Hasta âdeme eyüdü. | Kanı ziyâde eder ve yüz rengin getirür. |
| Mazarrat | Giç hazm olur. | Teni kızdurur, giciyik eder. |
| Def-i mazarrat | Kızıl şarâb mazarratın def eder. | Paça yağı mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Nân-ı birinc | Pirinc etmegi (v. 9a) |
| Tabî'at | Serd ve huşkdur. | Bârid, yâbisdür. |
| Menfa'at | Bâdem yağıyla yağlandukda sîneye ve bagırsaga yumşaklık verür. | Kabz-ı ishâl eder, cigere kuvvet verür. |
| Mazarrat | Giç hazm olur. | Yerakan belürdür. |
| Def-i mazarrat | Kuyruk yağı mazarratın def eder. | Yağluca mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Darı etmegi | |
| Tabî'at | Hâr, yâbisdür. | |
| Menfa'at | Mi'deye, şişe fâyide eder, tene kuvvet verür. | |
| Mazarrat | Giç hazm olur. | |
| Def-i mazarrat | Ayva şarâbı mazarratın def eder. | |
| Gıdâ | Fındık | |
| Tabî'at | Hâr ve ratbdur. | |
| Menfa'at | Dimâga kuvvet verür, şehveti ziyâde eder. | |
| Mazarrat | Mi'deye ağırlık getirür. | |
| Def-i mazarrat | Engübîn mazarratın def eder. | |
| Gıdâ | E(n)gübîn | |
| Tabî'at | Hârdur. | |
| Menfa'at | Gögse fâyide eder. | |
| Mazarrat | Cigere ziyân eder. | |
| Def-i mazarrat | Şarâb-ı mu'tedil mazarratın def eder. | |
| Gıdâ | Kand şeker | Kand şeker (v. 8b) |

| | | |
|-----------------------|--|---|
| Tabî'at | Hâr ve ratbdur. | Mu'tedil, latîfdür. |
| Menfa'at | Tabî'atı yumşak eder. | Gögse ve (?) ¹⁵ gâyet fâ'ide eder. |
| Mazarrat | Susuzluk getirür. | Cigere ziyân eder. |
| Def-i mazarrat | Ekşi enâr mazarratın def eder. | Ekşi alma mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Kızıl şarâb | |
| Tabî'at | Hâr, ratbdur. | |
| Menfa'at | Bedeni semirdür, gönle kuvvet verür. | |
| Mazarrat | Cigere za'f verür, ziyân eder. | |
| Def-i mazarrat | ‘Ûd suyu mazarratın def eder. | |
| Gıdâ | Şarâb-ı zerd | |
| Tabî'at | Bârid, hârdur. | |
| Menfa'at | Dükeli zehirlere tiryâkdur, alma ile yiyeler ve göreler. | |
| Mazarrat | Er kuvvetine zarar eder. | |
| Def-i mazarrat | Tatlu ve ekşi alma suyu mazarratın def eder. | |
| Gıdâ | Tarhûn | Tarhûn (v. 7a) |
| Tabî'at | Hâr, yâbisdür. | Hâr, yâbisdür. |
| Menfa'at | Ta'âmla hoşdur. | Dişleri agrıdır. |
| Mazarrat | Susuzluk getirür. | 'Ataş ve harâreti ziyâde eder. |
| Def-i mazarrat | Kerefisle bile yiyince mazarratın def eder. | Kerefis mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Şarâb-ı kühen | |
| Tabî'at | Hâr ve yâbisdür. | |
| Menfa'at | Pîrlere kuvvet verür ve rûha kuvvet verür. | |
| Mazarrat | Sâde yalnız içene ziyân eder. | |



| | | |
|-----------------------|--|--|
| Def-i mazarrat | Gül suyuyla göreler, mazarratın def eder. | |
| Gıdâ | Issı su | |
| Tabî'at | Hâr, ratbdur. | |
| Menfa'at | Mi'deyi balgamdan pâk eder. | |
| Mazarrat | Cigere süstlük verir. | |
| Def-i mazarrat | Gülâbla içeler. | |
| Gıdâ | Kar suyu | |
| Tabî'at | Bârid ve yâbisdür. | |
| Menfa'at | Hâzım gıdâdur. | |
| Mazarrat | Sızıya ziyân eder. | |
| Def-i mazarrat | Şarâb-ı mu'tedil hurûca def-i mazarratdur. | |
| Gıdâ | Buz suyu | |
| Tabî'at | Bârid, yâbisdür. | |
| Menfa'at | Süst mi'deye kuvvet verir. | |
| Mazarrat | Gögse, bogaza ziyân eder. | |
| Def-i mazarrat | Şarâb-ı kühen mazarratın def eder. | |
| Gıdâ | Yagmur suyu | |
| Tabî'at | Bârid, ratbdur. | |
| Menfa'at | Cigere fâyide eder, gıdâ hazm eder. | |
| Mazarrat | 'Asabı süst eder, ziyân eder. | |
| Def-i mazarrat | Issı su ve mu'tedil şarâb mazarratın def eder. | |
| Gıdâ | Çeşme suyu | |
| Tabî'at | Hâr ve yâbisdür. | |
| Menfa'at | Mi'deye, cigere fâyide eder. | |
| Mazarrat | Cigere ziyân eder. | |
| Def-i mazarrat | Hummâs şarâbı ve ekşi enâr şarâbı mazarratın | |

| | | |
|-----------------------|---|--|
| | def eder. | |
| Gıdâ | Za'feran (v. 90a.) | Za'feran (v. 7b) |
| Tabî'at | Hâr, yâbisdür. | Hâr, yâbisdür. |
| Menfa'at | Az yiyecek yüze nûr verür, arkaya kuvvet verür. | Yürece kuvvet verür, yüz rengin ziyâde eder. |
| Mazarrat | Ziyâde yemek iştihâyı giderür, kusmak getirür. | İştihâyı sâkıt eder, gönli döndürür. |
| Def-i mazarrat | Sikencübîn mazarratın def eder. | Şarâb-ı humâde (?) ¹⁶ mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Füfûl ve zencebîl | Füfûl (v. 7a) |
| Tabî'at | Hâr, yâbisdür. | Hâr, yâbisdür. |
| Menfa'at | Mi'deyi ve cigeri eyü eder. | Balgama ve mi'deye fâ'ide eder. |
| Mazarrat | Bogazı kurı eder. | Tende kanı göyündürür. |
| Def-i mazarrat | Sikencübîn mazarratın def eder. | Temürhindî mazarratın def eder. |
| Gıdâ | | Zencebîl (v.7a) |
| Tabî'at | | Hâr, yâbisdür. |
| Menfa'at | | Mi'deye ve bele çok fâ'ide eder. |
| Mazarrat | | Bogaza ziyân eyler, (?) ¹⁷ südde galebe eder. |
| Def-i mazarrat | | Sikencübîn mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Sandal | |
| Tabî'at | Bârid, yâbisdür. | |
| Menfa'at | Baş ağrısına, gönül kızdurmasına eyüdür. | |
| Mazarrat | Âvâza yemesi ziyân eder. | |
| Def-i mazarrat | Nebât ve gülâb mazarratın def eder. | |

16

جمادى

17

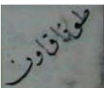
نوسه

| | | |
|-----------------------|--|---------------------------------|
| Gıdâ | Kâfûr | |
| Tabî'at | Bârid, yâbisdür. | |
| Menfa'at | Gönle, dimâga kuvvet verür. | |
| Mazarrat | Arkaya elem verür. | |
| Def-i mazarrat | Benefşe ve nîlûfer mazarratın def eder. | |
| Gıdâ | Misk | Misk (v. 8b) |
| Tabî'at | Hâr, yâbisdür. | Bârid tab'dur. |
| Menfa'at | Göze nûr arturur. | Cigere ve mesâneye fâ'ide eder. |
| Mazarrat | Dimâga ziyân eder. | 'Ataş getirür. |
| Def-i mazarrat | Gülâb mazarratın def eder. | Nâr mazarratın def eder. |
| Gıdâ | 'Anber | |
| Tabî'at | Hâr, ratbdur. | |
| Menfa'at | Pîrlere fâyide verür; yürege ve dimâga kuvvet verür. | |
| Mazarrat | Safrâvî mizâca ziyân eder. | |
| Def-i mazarrat | Tâze hıyâr mazarratın def eder. | |
| Gıdâ | 'Ûd | |
| Tabî'at | Hâr, yâbisdür. | |
| Menfa'at | Agız kokusun eyü eder. | |
| Mazarrat | Cigere ziyân eder. | |
| Def-i mazarrat | Nebât-ı mısırî mazarratın def eder. | |
| Gıdâ | Hardel | |
| Tabî'at | Hâr, yâbisdür. | |
| Menfa'at | Balgama ve bele eyüdür. | |
| Mazarrat | Dimâga ziyân eder. | |
| Def-i mazarrat | Sirke mazarratın def eder. | |
| Gıdâ | Penîr-i tâze | Tâze peynîr (v. 9a) |
| Tabî'at | Bârid, ratbdur. | Tabî'at bürüdet üzere |

| | | |
|-----------------------|---------------------------------------|---|
| | | latîfdür. |
| Menfa'at | Tabî'atı nerm eder. | Âdemi semirdür. |
| Mazarrat | Südde getürür. | Çok yemekden kavukda ve yürekde taş hâsıl olur. |
| Def-i mazarrat | Engübîn mazarratın def eder. | Ceviz, 'asel mazarratın def eder. |
| Gıdâ | Kurî penîr | |
| Tabî'at | Hâr, yâbisdür. | |
| Menfa'at | Tab'î mülâyim dutar. | |
| Mazarrat | Mi'deye ziyân eder. | |
| Def-i mazarrat | Semiz ot yemekle mazarratın def eder. | |
| Gıdâ | | Sıgır dili (v. 5b) |
| Tabî'at | | Bârid, yâbisdür. |
| Menfa'at | | Dimâga kuvvet [verür], göz nûrın arturur. |
| Mazarrat | | Sovuk mizâca zarar eyler. |
| Def-i mazarrat | | Cevârîş mazarratın def eder. |
| Gıdâ | | Keklik eti (v. 6a) |
| Tabî'at | | Hâr tab'dur. |
| Menfa'at | | Teni semirdür, dimâga fâ'ide eyler. |
| Mazarrat | | Siñirlere ziyân eder. |
| Def-i mazarrat | | Eski şarâb mazarratın def eder. |
| Gıdâ | | Çil eti (v. 6a) |
| Tabî'at | | Hâr tab'dur. |
| Menfa'at | | Hastaya gıdâ-i latîfdür. |
| Mazarrat | | Hayz ziyâde eder. |
| Def-i mazarrat | | Issı şôrbâ mazarratın def eder. |
| Gıdâ | | (?)¹⁸ aşısı (v. 6b) |
| Tabî'at | | Hâr, yâbisdür. |



| | | |
|-----------------------|--|--|
| Menfa'at | | Balgamı mahv eyler. |
| Mazarrat | | 'Ataş ve kara bahak getirür. |
| Def-i mazarrat | | Bâdem yağı mazarratın def' eder. |
| Gıdâ | | Nohûd suyu (v. 6b) |
| Tabî'at | | Hâr tab'dur. |
| Menfa'at | | Tene kuvvet verür, nıkrîse eyüdür. |
| Mazarrat | | Safrâyı arturur. |
| Def-i mazarrat | | Koruk suyu mazarratın def' eder. |
| Gıdâ | | Na'nâ suyu (v. 7a) |
| Tabî'at | | Hâr, yâbisdür. |
| Menfa'at | | Yürece kuvvet [verür], ishâli sâfi eder. |
| Mazarrat | | Ciger harâretin arturur. |
| Def-i mazarrat | | Şarâb mazarratın def' eder. |
| Gıdâ | | Kerefis (v. 7b) |
| Tabî'at | | Hâr, yâbisdür. |
| Menfa'at | | Yürek süddelerin def' eder. |
| Mazarrat | | Baş agrısın getirür. |
| Def-i mazarrat | | Mârûl mazarratın def' eder. |
| Gıdâ | | Kebere (v. 7b) |
| Tabî'at | | Hâr tab'dur. |
| Menfa'at | | Mi'deye kuvvet verür. |
| Mazarrat | | Kavuka (silik) eder. |
| Def-i mazarrat | | Sirke ve bal mazarratın def' eder. |
| Gıdâ | | Turak ot (?)¹⁹ (v. 7b) |



| | | |
|-----------------------|--|---------------------------------------|
| Tabî'at | | Hâr tab'dur. |
| Menfa'at | | Şehveti ziyâde eder, bevâsire eyüdür. |
| Mazarrat | | Agza, dimâga zarardur. |
| Def-i mazarrat | | Şîrûgan mazarratın def' eder. |
| Gıdâ | | Mârûl (v. 7b) |
| Tabî'at | | Bârid tab'dur. |
| Menfa'at | | Kanı sâff eder, bedeni mu'tedil eder. |
| Mazarrat | | Göze ve beyne ziyân eder. |
| Def-i mazarrat | | Kerefis mazarratın def' eder. |
| Gıdâ | | Kendene (v. 8a) |
| Tabî'at | | Hâr tab'dur. |
| Menfa'at | | Balgama ve bel agrısına fâ'ide eder. |
| Mazarrat | | Dimâga ve göze ziyân eyler. |
| Def-i mazarrat | | Sirke mazarratın def' eder. |
| Gıdâ | | Kâsen (?)²⁰ (v. 8a) |
| Tabî'at | | Bârid tab'dur. |
| Menfa'at | | Issı cigere gâyet fâ'ide eder. |
| Mazarrat | | Gâyet hazm[a] zarardur. |
| Def-i mazarrat | | Kadın tuzluğu mazarratın def' eder. |
| Gıdâ | | Şarâb-ı nârenc (v. 8a) |
| Tabî'at | | Bârid, yâbisdür. |
| Menfa'at | | Issı mi'deye çok fâ'ide eder. |
| Mazarrat | | Endâmlara ziyân eder. |
| Def-i mazarrat | | Zencebîl mazarratın def' eder. |



| | | |
|----------------|--|---|
| Gıdâ | | Şarâb-ı leymûn (v. 8a) |
| Tabî'at | | Bârid, yâbisdür. |
| Menfa'at | | Ta'âmı hazm [etdürür], kuvveti ziyâde eder. |
| Mazarrat | | Kulûnc belürdür. |
| Def-i mazarrat | | Helîle mazarratın def' eder. |
| Gıdâ | | Şarab-ı rummân (v. 8a) |
| Tabî'at | | Mu'tedil, latîfdür. |
| Menfa'at | | Yürece kuvvet verür, şehveti ziyâde eder. |
| Mazarrat | | Safrâyı karışdurur. |
| Def-i mazarrat | | Şarâb-ı (?) ²¹ mazarratın def' eder. |
| Gıdâ | | Sikencübîn (v. 8a) |
| Tabî'at | | Bârid, yâbisdür. |
| Menfa'at | | Mizâcı ıssı kişiye nâfi'dür. |
| Mazarrat | | Kûlunc ve ishâl belürdür. |
| Def-i mazarrat | | Gülbeşeker mazarratın def' eder. |
| Gıdâ | | Şarab-ı alma (v. 8b) |
| Tabî'at | | Latîf, hafîf, mu'tedildür. |
| Menfa'at | | Yürece kuvvet verür, şehveti ziyâde eder. |
| Mazarrat | | Safrâyı ziyâde eder. |
| Def-i mazarrat | | Şarâb-ı (?) ²² mazarratın def' eder. |
| Gıdâ | | Şarab-ı ayva (v. 8b) |
| Tabî'at | | Bârid, yâbisdür. Ba'zılar mu'tedildür dediler. |
| Menfa'at | | Tabî'at latîf eder. |

| | | |
|-----------------------|--|--|
| Mazarrat | | Bogaza ve âvâza ziyân eder. |
| Def-i mazarrat | | (?) ²³ mazarratın def eder. |
| Gıdâ | | Bal (v. 8b) |
| Tabî'at | | Hâr, yâbisdür. |
| Menfa'at | | Cismi pâk ve yumşak eder. |
| Mazarrat | | Safrâya ziyân eder. |
| Def-i mazarrat | | Sirke mazarratın def eder. |
| Gıdâ | | Pâlûde (v. 8b) |
| Tabî'at | | Hâr, tab'dur. |
| Menfa'at | | Sovmuş dimâga fâ'ide eder. |
| Mazarrat | | Yürekde belüren kanı galîz eder. |
| Def-i mazarrat | | Ekşi enâr mazarratın def eder. |
| Gıdâ | | Küllice (?)²⁴ (v. 9a) |
| Tabî'at | | Mu'tedil, latîfdür. |
| Menfa'at | | Teni semirdür ve kuvvet verür, iştihâyı ziyâde eder. |
| Mazarrat | | Cigerde südde belürdür. |
| Def-i mazarrat | | Ekşi aş mazarratın def eder. |
| Gıdâ | | Zencebîl (v.7a) |
| Tabî'at | | Hâr, yâbisdür. |
| Menfa'at | | Mi'deye ve bele çok fâ'ide eder. |
| Mazarrat | | Bogaza ziyân eyler, (?) ²⁵ südde galebe eder. |
| Def-i mazarrat | | Sikencübîn mazarratın |

23 بردباط لغافی

24 کاجیه

25 بنوسه

| | | |
|-----------------------|--|---------------------------------|
| | | def' eder. |
| Gıdâ | Sandal | |
| Tabî'at | Bârid, yâbisdür. | |
| Menfa'at | Baş ağrısına, gönül kızdurtmasına eyüdür. | |
| Mazarrat | Âvâza yemesi ziyân eder. | |
| Def-i mazarrat | Nebât ve gülâb mazarratın def' eder. | |
| Gıdâ | Kâfûr | |
| Tabî'at | Bârid, yâbisdür. | |
| Menfa'at | Gönle, dimâga kuvvet verir. | |
| Mazarrat | Arkaya elem verir. | |
| Def-i mazarrat | Benefşe ve nîlûfer mazarratın def' eder. | |
| Gıdâ | Misk | Misk (v. 8b) |
| Tabî'at | Hâr, yâbisdür. | Bârid tab'dur. |
| Menfa'at | Göze nûr artırur. | Cigere ve mesâneye fâ'ide eder. |
| Mazarrat | Dimâga ziyân eder. | 'Ataş getirür. |
| Def-i mazarrat | Gülâb mazarratın def' eder. | Nâr mazarratın def' eder. |
| Gıdâ | 'Anber | |
| Tabî'at | Hâr, ratbdur. | |
| Menfa'at | Pîrlere fâyide verir; yürece ve dimâga kuvvet verir. | |
| Mazarrat | Safrâvî mizâca ziyân eder. | |
| Def-i mazarrat | Tâze hıyâr mazarratın def' eder. | |
| Gıdâ | 'Ûd | |
| Tabî'at | Hâr, yâbisdür. | |
| Menfa'at | Agız kokusun eyü eder. | |
| Mazarrat | Cigere ziyân eder. | |
| Def-i mazarrat | Nebât-ı mısırî | |

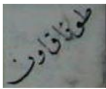
| | | |
|-----------------------|--|---|
| | mazarratın def' eder. | |
| Gıdâ | Hardel | |
| Tabî'at | Hâr, yâbisdür. | |
| Menfa'at | Balgama ve bele eyüdür. | |
| Mazarrat | Dimâga ziyân eder. | |
| Def-i mazarrat | Sirke mazarratın def' eder. | |
| Gıdâ | Penîr-i tâze | Tâze peynîr (v. 9a) |
| Tabî'at | Bârid, ratbdur. | Tabî'at bürüdet üzere latîfdür. |
| Menfa'at | Tabî'atı nerm eder. | Âdemi semirdür. |
| Mazarrat | Südde getürür. | Çok yemekden kavukda ve yürekde taş hâsıl olur. |
| Def-i mazarrat | Engübîn mazarratın def' eder. | Ceviz, 'asel mazarratın def' eder. |
| Gıdâ | Kurî penîr | |
| Tabî'at | Hâr, yâbisdür. | |
| Menfa'at | Tab'î mülâyim dutar. | |
| Mazarrat | Mi'deye ziyân eder. | |
| Def-i mazarrat | Semiz ot yemekle mazarratın def' eder. | |
| Gıdâ | | Sığır dili (v. 5b) |
| Tabî'at | | Bârid, yâbisdür. |
| Menfa'at | | Dimâga kuvvet [verür], göz nûrın arturur. |
| Mazarrat | | Sovuk mizâca zarar eyler. |
| Def-i mazarrat | | Cevâriş mazarratın def' eder. |
| Gıdâ | | Keklik eti (v. 6a) |
| Tabî'at | | Hâr tab'dur. |
| Menfa'at | | Teni semirdür, dimâga fâ'ide eyler. |
| Mazarrat | | Siñirlere ziyân eder. |
| Def-i mazarrat | | Eski şarâb mazarratın def' eder. |
| Gıdâ | | Çil eti (v. 6a) |

| | | |
|-----------------------|--|--|
| Tabî'at | | Hâr tab'dur. |
| Menfa'at | | Hastaya gıdâ-i latîfdür. |
| Mazarrat | | Hayz ziyâde eder. |
| Def-i mazarrat | | Issı şôrbâ mazarratın def eder. |
| Gıdâ | | (?)²⁶ aşısı (v. 6b) |
| Tabî'at | | Hâr, yâbisdür. |
| Menfa'at | | Balgamı mahv eyler. |
| Mazarrat | | 'Ataş ve kara bahak getirür. |
| Def-i mazarrat | | Bâdem yağı mazarratın def eder. |
| Gıdâ | | Nohûd suyu (v. 6b) |
| Tabî'at | | Hâr tab'dur. |
| Menfa'at | | Tene kuvvet verür, nıkrîse eyüdür. |
| Mazarrat | | Safrâyı arturur. |
| Def-i mazarrat | | Koruk suyu mazarratın def eder. |
| Gıdâ | | Na'nâ suyu (v. 7a) |
| Tabî'at | | Hâr, yâbisdür. |
| Menfa'at | | Yürece kuvvet [verür], ishâli sâfi eder. |
| Mazarrat | | Ciger harâretin arturur. |
| Def-i mazarrat | | Şarâb mazarratın def eder. |
| Gıdâ | | Kerefis (v. 7b) |
| Tabî'at | | Hâr, yâbisdür. |
| Menfa'at | | Yürek süddelerin def eder. |
| Mazarrat | | Baş agrısın getirür. |
| Def-i mazarrat | | Mârûl mazarratın def eder. |
| Gıdâ | | Kebere (v. 7b) |



| | | |
|-----------------------|--|--|
| Tabî'at | | Hâr tab'dur. |
| Menfa'at | | Mi'deye kuvvet verir. |
| Mazarrat | | Kavuka (silik) eder. |
| Def-i mazarrat | | Sirke ve bal mazarratın def eder. |
| Gıdâ | | Turak ot (?)²⁷ (v. 7b) |
| Tabî'at | | Hâr tab'dur. |
| Menfa'at | | Şehveti ziyâde eder, bevâsire eyüdür. |
| Mazarrat | | Agza, dimâga zarardur. |
| Def-i mazarrat | | Şîrûgan mazarratın def eder. |
| Gıdâ | | Mârûl (v. 7b) |
| Tabî'at | | Bârid tab'dur. |
| Menfa'at | | Kanı sâfi eder, bedeni mu'tedil eder. |
| Mazarrat | | Göze ve beyne ziyân eder. |
| Def-i mazarrat | | Kerefis mazarratın def eder. |
| Gıdâ | | Kendene (v. 8a) |
| Tabî'at | | Hâr tab'dur. |
| Menfa'at | | Balgama ve bel agrısına fâ'ide eder. |
| Mazarrat | | Dimâga ve göze ziyân eyler. |
| Def-i mazarrat | | Sirke mazarratın def eder. |
| Gıdâ | | Kâsen (?)²⁸ (v. 8a) |
| Tabî'at | | Bârid tab'dur. |
| Menfa'at | | Issı cigere gâyet fâ'ide eder. |
| Mazarrat | | Gâyet hazm[a] zarardur. |

27




28

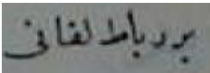


| | | |
|-----------------------|--|---|
| Def-i mazarrat | | Kadın tuzluğu mazarratın def' eder. |
| Gıdâ | | Şarâb-ı nârenc (v. 8a) |
| Tabî'at | | Bârid, yâbisdür. |
| Menfa'at | | Issı mi'deye çok fâ'ide eder. |
| Mazarrat | | Endâmlara ziyân eder. |
| Def-i mazarrat | | Zencebîl mazarratın def' eder. |
| Gıdâ | | Şarâb-ı leymûn (v. 8a) |
| Tabî'at | | Bârid, yâbisdür. |
| Menfa'at | | Ta'âmı hazm [etdürür], kuvveti ziyâde eder. |
| Mazarrat | | Kulûnc belürdür. |
| Def-i mazarrat | | Helîle mazarratın def' eder. |
| Gıdâ | | Şarab-ı rummân (v. 8a) |
| Tabî'at | | Mu'tedil, latîfdür. |
| Menfa'at | | Yürece kuvvet verür, şehveti ziyâde eder. |
| Mazarrat | | Safrâyı karışdurur. |
| Def-i mazarrat | | Şarâb-ı (?) ²⁹ mazarratın def' eder. |
| Gıdâ | | Sikencübîn (v. 8a) |
| Tabî'at | | Bârid, yâbisdür. |
| Menfa'at | | Mizâcı ıssı kişiye nâfi'dür. |
| Mazarrat | | Kûlunc ve ishâl belürdür. |
| Def-i mazarrat | | Gülbeşeker mazarratın def' eder. |
| Gıdâ | | Şarab-ı alma (v. 8b) |
| Tabî'at | | Latîf, haff, mu'tedildür. |
| Menfa'at | | Yürece kuvvet verür, |



| | | |
|-----------------------|--|--|
| | | şehveti ziyâde eder. |
| Mazarrat | | Safrâyı ziyâde eder. |
| Def-i mazarrat | | Şarâb-ı (?) ³⁰ mazarratın def' eder. |
| Gıdâ | | Şarab-ı ayva (v. 8b) |
| Tabî'at | | Bârid, yâbisdür. Ba'zılar mu'tedildür dediler. |
| Menfa'at | | Tabî'at latîf eder. |
| Mazarrat | | Bogaza ve âvâza ziyân eder. |
| Def-i mazarrat | | (?) ³¹ mazarratın def' eder. |
| Gıdâ | | Bal (v. 8b) |
| Tabî'at | | Hâr, yâbisdür. |
| Menfa'at | | Cismi pâk ve yumşak eder. |
| Mazarrat | | Safrâya ziyân eder. |
| Def-i mazarrat | | Sirke mazarratın def' eder. |
| Gıdâ | | Pâlûde (v. 8b) |
| Tabî'at | | Hâr, tab'dur. |
| Menfa'at | | Sovmuş dimâga fâ'ide eder. |
| Mazarrat | | Yürekde belüren kanı galîz eder. |
| Def-i mazarrat | | Ekşi enâr mazarratın def' eder. |
| Gıdâ | | Küllice (?)³² (v. 9a) |
| Tabî'at | | Mu'tedil, latîfdür. |
| Menfa'at | | Teni semirdür ve kuvvet verir, iştihâyı ziyâde eder. |
| Mazarrat | | Cigerde südde belürdür. |

30 

31 

32 

| | | |
|-----------------------|------------------------|------------------------------|
| Def-i mazarrat | | Ekşi aş mazarratın def eder. |
| | Toplam deva 121 | Toplam deva 93 |

Sonuç

Fevâid-i Kemalpaşazâde, Şeyhülislam Kemalpaşazâde'nin sağlıkla ilgili eserlerinden biridir. Eserde, dönemin tıp anlayışı olan Hıtlar Nazariyesine uygun olarak gıdalar/müfret devaların tabiatları, vücuda yararları, zararları ve bu zararlardan korunma yollarından bahsedilmektedir.

Fevâid klasik bir müfredat kitabı değildir. Burada gaye, günlük diyet içinde yer alan gıdaların sağlığa yarar ve zararlarını ve zararlarından korunmak için alınacak tedbirleri, herkesin anlayabileceği şekilde bildirmektir. Zira Osmanlı tıbbında gerek sağlığın korunmasında gerekse hastalıkları tedavi etmede besinler önemi rol oynamaktaydılar. Kemalpaşazâde de bu derlemeyle bir el kitabı ortaya koymak istemiş olmalıdır. Eserin tablo hâlinde düzenlenmiş olması kullanımı kolaylaştırmış, ancak içerdiği bilgiler hayli yüzeysel kalmıştır.

Eser derlemedir, ancak kaynaklarıyla ilgili bir bilgiye rastlanmaz. Sadece birer kez Galen ve Hipokrat zikredilmiştir.

Tespit edebildiğimiz iki nüsha bulunmaktadır. Topkapı Müzesi nüshasında 121, Ali Emiri nüshasında 93 madde başı vardır. Birinde olup diğerinde olmayan 21 madde başı ile beraber toplam 142 gıda/deva tespit edilmiştir.

İncelediğimiz nüshalar çeşitli istinsah hataları, yazım yanlışları ile maluldür; bu durum metnin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Ancak üçüncü bir nüshanın bulunmasıyla veya en azından çelişkili maddeler için, başka müfredat kitaplarından hareketle sağlam bir metin oluşturulabilir.

Kaynakça

- Arıcı, Müstakim (2021). “İslâm Coğrafyasında Salgınlar Tarihinin Sessiz Kaynakları: Taun/Veba Risaleleri Literatürü”. *Nazariyat*, C. 7 S. 1, s. 93-148.
- Aydın, Mükerrerem Bedizel Zülfikar (2005). “Osmanlı Tıbbında ‘Müfred Deva’ Kullanımı ve ‘Müfredat’ Eserlerinin Genel Özellikleri”. *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, C. 6, S. 2, s. 299-315.
- Bayat, Ali Haydar (2003). “Türk-İslâm Tıbbında Bahnâmeler ve Tifaşî'nin Rücû'uş-Şeyh ile's-Sıbâh fi'l-Kuvveti 'ale'l-Bâh'ı”. *Tıp Tarihi Araştırmaları 11*, s. 149.
- Dalkıran, Sayın (1996). “İbn-i Kemal'in Tılsımât Risâlesi”. *Türk Dünyası Araştırmaları*, S. 104, s. 195-208.
- Demir, Halis – Kemal Çatılı (2019). “İbn Kemal Üzerine Yapılan İlmî Çalışmalar”. *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 7, S. 1, s. 151-178.
- İhsanoğlu, E. (Ed.). (2008). *Osmanlı Tıbbi Bilimler Literatürü Tarihi I (OTBLT)*. İstanbul: IRCICA Yayınları.
- İhsanoğlu, E. (Ed.). (2006). *Osmanlı Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü Tarihi I (OTTBLT)*, İstanbul: IRCICA Yayınları.
- Karasoy, Yakup (2009). *Tutmacı, Eski Oğuz Türkçesiyle Yazılmış Bir Tıp Kitabı Tabiatnâme*. Konya: Palet Yayınları.
- Kırbyık, Kasım (2012). “Tîfâşî”. *İslam Ansiklopedisi*. C.41. İstanbul: TDV Yayınları. s.149.
- Kemapaşazâde. *Risâle-i Kemalpaşazâde*. Millet Yazma Eser Kütüphanesi: 159/1. v.1a-8a.
- Kemalpaşazâde. *Fevâid-i Kemalpaşazâde*. Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eser Kütüphanesi: 1687/3. v. 87b-90a.
- Sakızlı İsa Efendi (2019). *Nizamü'l-Edviye*. (Haz. M. Bedizel Aydın - Sibel Murad). Ankara: TÜBA Türk-İslam Bilim Kültür Mirası Dizisi: 26.

- Saraç, M. A. Yekta (1995). *Şeyhülislam Kemal Paşazade; Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri*. İstanbul: Risale Yayınları.
- Sarı, Nil (2008). "Osmanlı Tıbbında Besinlerle Tedavi ve Sağlıklı Yaşam". *Türk Mutfağı* (Ed. A. Bilgin – Ö. Samancı). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. s. 137-151.
- Sarı, N. ve Zülfikar M. B. (1992, Mayıs). "Beslenme ile Sağlık Arasında Kurulan İlişki ve Tabiatnâme". *Bursa Tıp Tarihi Günleri Sempozyumu (14-15 Mayıs 1992) Konferans ve Bildiri Özetleri*. İstanbul. s. 26.
- Şen, Ahmet Tunç (2017). "Practicing Astral Magic in Sixteenth-Century Ottoman Istanbul: A Treatise on Talismans Attributed to Ibn Kemāl (d. 1534)". *Magic, Ritual, and Witchcraft* C. 12 S.1. s. 66-88.
- Turan, Şerafettin (2002). "Kemalpaşazâde". *İslam Ansiklopedisi*. C.25. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. s. 238-263.

Beyan ve Açıklamalar

1. Araştırmacılar çalışmaya aynı oranda katkı sunmuşlardır.
2. Yazarlar tarafından herhangi bir çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Genç, Sabit (2021). "XX. Yüzyıl Başlarında Amasya Sancağında Ermeni ve Rumlardan Kaynaklanan Asayiş Problemleri". *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD)*. S. 9, s. 219-258.

XX. YÜZYIL BAŞLARINDA AMASYA SANCAĞINDA ERMENİ VE RURLARDAN KAYNAKLANAN ASAYİŞ PROBLEMLERİ¹

PUBLIC ORDER PROBLEMS BROUGHT ABOUT THE ARMENIANS AND GREEKS IN PROVINCE OF AMASYA EARLY 19TH CENTURY

Dr. Sabit GENÇ*
Amasya Sosyal Bilimler Lisesi
sbtgnc@hotmail.com

Öz

Osmanlı Devleti, XIX. yüzyıl boyunca her aşamasında Osmanlı Devleti'ni parçalamak isteyen devletlerce desteklenen ayrılıkçı azınlık isyanlarıyla uğraşmıştır. Sırplarla başlayan ve Yunan, Karadağ, Bulgar, Hersek isyanlarıyla devam eden süreçte 1913 yılına gelene kadar Balkanlar kaybedilmiş, burada yaşayan azınlıklar da bağımsızlıklarını kazanmışlardır. Azınlıkları her zaman kendi siyasi çıkarları için uygun bir aparat olarak gören Batılı ülkeler, Osmanlıyı parçalama siyasetine bu defa Anadolu'daki Ermeni ve Rumlar üzerinden devam etmişlerdir. Bu devletler tarafından bağımsızlık vaadiyle kışkırtılan Anadolu Rumları ve Ermeniler, XIX. yüzyıl son çeyreğinden itibaren yoğun şekilde, örgütlemeye, silahlandırmaya başlamışlardır. Bu süreçte

¹ Bu çalışma Sabit Genç tarafından Prof. Dr. Ahmet Ocak danışmanlığında hazırlanan ve 2019 yılında Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından kabul edilen Merzifon Kazasının İdari Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1839-1914) isimli yayınlanmamış doktora tezinin III. Bölümünde Merzifon Ermeni Olayları başlığı altındaki metnin tüm Amasya sancağını kapsayacak şekilde genişletilmesiyle üretilmiştir.

* ORCID: orcid.org/0000-0003-3165-5897

Osmanlı Devleti, Ermeniler ve Rumların işlediği çok sayıda cinayet, gasp, baskınlar, casusluk, ayaklanma gibi asayiş problemleriyle karşılaşmıştır. I. Dünya Savaşı esnasında düşmanla işbirliği içinde illegal faaliyetlerini artıran Ermeni ve Rumlar, cephe gerisinde güvenlik zafiyeti oluşturmaya, halk arasında korku ve panik havası estirmeye çalışmıştır. Merkezi hükümetin girişimlerine rağmen olaylar Millî Mücadele sonuna kadar tam anlamıyla kontrol altına alınamamış, Anadolu Müslüman halkı XX. yüzyıl başlarında özellikle I. Dünya Savaşı yıllarında çok acı hatıralar yaşamak durumunda kalmıştır. XX. yüzyıl başlarında yoğun Ermeni ve Rum nüfusuna sahip olup Ermeni ve Rum kaynaklı asayiş problemlerinin yoğun olarak yaşandığı Amasya sancağı yerel ölçekte bu problemlerin incelenmesi için uygun bir yer olduğu değerlendirildiğinden çalışma alanı olarak tercih edilmiştir. Bu çalışmada konu ile ilgili arşiv belgeleri ve telif eserler ışığında Amasya sancağındaki Ermeni ve Rumlardan kaynaklanan asayiş problemleri, bu problemlerin genel nedenleri, üzerinde durulmuştur. Çalışmanın amacı Amasya örneğinden hareket ederek XX. yüzyıl başlarında Osmanlı taşrasında yaşanan Ermeni ve Rumların sebep oldukları asayiş problemleri, Müslüman ahalinin maruz kaldığı sıkıntılar hakkında genel bir fikir vermektir.

Anahtar Kelimeler: Ermeni, Rum, Pontus, Amasya Sancağı, tehcir.

Abstract

Throughout the 19th century, the Ottoman State had to garple with separatist minority revolts supported by the state that to take it apart. During a period -begining with rebellions in Serbia and on with those in Greece, Montenegro, Bulgaria, and Herzegovin the Balkans were lost until 1913, and the minorities living there gained their independence. Western countries, which often saw the minorities as a suitable for their politic interest, continued their policy of breaking up the Ottoman İmpire with the Armenians and Greeks in Anatolia. Anatolian Greeks and Armenians were provoked by these states against Ottoman State with the promise of independence, and started an intense process of organizing and arming them from the last quarter of the 19th century. During this period the Ottoman State faced the problems -such as numerous murders, extortion, raids, espionage, and rebellion committed by the Armenians and Greeks in Word War I. The Armenians and Greeks that ramped up their illegal activities in colusion with the enemies tried to create political insecurity behind the front and to create an atmosphere of fear and panic. Despite the attempts of central goverment, events could not be

taken under-control until the end of the War of Independence. The beginning of the 19th century was a painful time for the Anatolian Muslim people especially First World War I. As the province of the Amasya, which had a dense population of Armenians and Greeks at the beginning of the 19th century and where the security problems brought about Armenian and Greek often took place, was a suitable place to examine these problems a local level it was chosen as the research site. This study looks at the public order problems caused by the Armenian and Greek minorities in the Province of Amasya and the general causes of these problems in the light of related archive documents and research articles. The study aims to give a overview of the security problems arising in the Ottoman provinces at the beginning of the 19th century, and challenges these presented for the Muslim population.

Keywords: Armenian, Greek, Pontus, Province of Amasya, forced relocation.

Giriş

1789 Fransız İhtilali sonrası Osmanlı egemenliğindeki gayrimüslim unsurlar arasında yayılan ulusçu fikirler ve Batılı devletlerin kışkırtmaları, Osmanlı Devleti'ni XIX. yüzyıl başlarından itibaren azınlık isyanlarıyla uğraşmak zorunda bırakmıştır. Batılı emperyal güçler tarafından yazılan ve Balkanlar'da gayrimüslimler üzerinde uygulanan bölücü-ayrılıkçı senaryo, XIX. yüzyıl sonlarından itibaren artan bir ivme ile Anadolu'daki Rum ve Ermeniler üzerinde uygulanmaya başlanmıştır. Osmanlı Devleti de bu süreçte silahlı, örgütlü ve her fırsatta dışarıdan destek alan Ermeni ve Rumlardan kaynaklanan ciddi asayiş problemleriyle karşılaşmıştır. Devlet, bu problemi olaylara karışan ya da destek olan kişileri güvenlik sorunu oluşturamayacakları başka bölgelere naklederek çözmeye çalışmış, ancak kısmen kontrol altına almış ise de Milli Mücadele sürecinde de devam etmiş, bu dönemde alınan önlemlerle önemli ölçüde sonuca bağlanmıştır. Kafkasya'da Rus güdümünde bir devlet kurmuş olan Ermeniler, TBMM Hükümeti ile yaptıkları Gümrü Anlaşması'yla (3/12/1920) sınırlarımızı tanımayı kabul etmişlerdir. Rumlar da Lozan Anlaşması'nda (24/07/1923) Yunanistan'daki Türklerle mübadele edilerek Rumlardan kaynaklanan sorunlar çözüme kavuşturulmuştur. Ancak ilerleyen yıllarda halledildiğini düşündüğümüz Ermeni ve Rum kaynaklı

sorunlar, Türkiye'yi diplomatik anlamda sıkıştırmak niyetinde olan devletler tarafından tekrar gündeme getirilmiş, hala da gündemde tutulmaya devam edilmektedir. Yunanistan'ın 19 Mayıs'ı sözde Pontus soykırımının yıldönümü olarak kutlaması (Cin, 2006: 40), Batılı ülke parlamentolarında sözde Ermeni soykırımı iddialarının kabul edilmesi, sorunları günümüze taşıma niyetlerinin en somut uzantılarından biridir.

Ermeni ve Rumların XX. yüzyıl başlarında yoğunlaşan ayrılıkçı aksiyonlarına giden sürecin kısaca gelişimine ve nedenlerine bakmak yararlı olacaktır. Osmanlı İmparatorluğu'nun hemen her tarafına yayılmakla birlikte hiçbir yerde nüfus çoğunluğuna ulaşamayan Ermeniler, II. Abdülhamid Devri'ne kadar Türklerle huzur ve güven içinde yaşamışlardır (Karal, 1988: 126-127). Türk-Ermeni ilişkileri XIX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren bozulmaya başlamıştır. Ermeniler ayaklanmaya, Türk ve Müslüman halka saldırılarda bulunmaya başlamışlardır. Bu süreçte Avrupa devletlerinin Ermenileri desteklemesi ve Osmanlı Devleti'ne baskı yapmaları Ermeni sorununu ortaya çıkarmıştır. Esasen Ermeni sorununun ortaya çıkışını XVIII. yüzyıldan itibaren Avrupa devletlerinin Osmanlı Devleti'ni istila etmek, iktisaden kullanmak, Osmanlı Devleti'ni ortadan kaldırmak maksadıyla Yakın ve Orta Doğu bölgeleri için yürüttükleri ve Şark Meselesi² diye adlandırılan faaliyetlerin bir sonucu olarak değerlendirmek gerekir (Küçük, 1999: 51). Avrupa devletleri Ermenileri kendi çıkarları doğrultusunda kullanmak, Ermeniler arasında ayrılıkçı duygular yerleştirmek, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünü hızlandırmak için eğitimi maske olarak kullanmışlardır (Haydaroğlu, 2002: 332-333).

² Geniş anlamda temelleri Türklerin Avrupa'ya ayak basmasına, bazılarının göre Haçlı Seferleri'ne hatta İslam'ın doğuşuna kadar inen; ancak yakın zamanlarda Osmanlıların Asya, Afrika, Avrupa ve Akdeniz çevresinde imparatorluk kurmalarından doğan Türkiye-Avrupa ilişkilerine verdikleri isimdir. Siyasi bir terim olarak ilk kez 1815 Viyana Kongresi'nde kullanılmış, daha sonra da tarihçi ve siyasetçiler arasında önem kazanmıştır. Bu haliyle Şark Meselesi, özellikle XIX. yüzyıl boyunca ve XX. yüzyıl başlarında Osmanlı İmparatorluğu'nun topraklarının parçalanarak paylaşılması anlamında kullanılmıştır (Uçarol, 1985: 45).

XIX. yüzyılda Osmanlı toprakları, sözde Katolik ve Protestan misyonerlerin gerçekte onları destekleyen İngiltere, ABD ve Fransa gibi devletlerin nüfuz mücadelesinin alanı haline gelmiştir. Bu dönemde Fransız destekli Katolik Cizvit ve ABD ile İngiltere destekli Protestan mektepleri daha etkili olmuşlardır. 1810'da kısa adı BOARD olan American Board Of Commissioners For Foreign Missions (ABCFM) adına Osmanlı topraklarına gelen misyonerler, Müslümanların Protestanlaştırılmasının zor olduğunu, gayrimüslimlere özellikle Ermenilere yönelik faaliyetlerin daha iyi sonuç vereceğini tespit etmişlerdir (Kocabaşoğlu 1999: 341). 1830 yılında Türk-Amerikan ilişkilerinin kurulması ve 1839'da Tanzimat Fermanı'nın ilanı ABCFM'nin faaliyetlerine ivme kazandırmış, 1860'ta Osmanlı Ermenilerine yönelik faaliyetleri için Merzifon, istasyon merkezlerinden birisi olarak belirlenmiştir (Kocabaşoğlu, 1999: 342). 1870 yılında ABCFM'nin Osmanlı topraklarındaki mektep sayısı 233, mekteplerindeki öğrenci sayısı 5.880 iken 1900'de bu mekteplerin sayısı 417'ye öğrenci sayısı ise 17.556'ya ulaşmıştır (Kocabaşoğlu, 1999: 344). Bu mektepler Ortodoks Rumları ve Gregoryen Ermenileri Protestanlaştırmaya çalışmakta, aralarında ayrılıkçı düşünceleri yayarak isyana teşvik etmekteydi. Batılı devletlerin XIX. yüzyıl boyunca gayrimüslimleri araç olarak kullanma, bağımsızlık girişimlerini destekleme politikası 1830'da Yunanistan, 1878'de Karadağ, Sırbistan ve Romanya, 1908'de Bulgaristan'ın bağımsızlığını kazanmasına yol açmıştır. Aynı politika Ermenilerin de 1878'den itibaren bağımsızlık hayaliyle harekete geçmesine neden olmuştur. 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Rusya'nın Ermenileri bağımsızlık yönünde kışkırtması (Armaoğlu, 2013: 554), savaş sonunda Ayestefanos Anlaşması'na Ermeniler lehine ıslahat yapılması yönünde bir madde koydurması İngiltere'yi endişelendirmiştir. Rusya'nın Ermenileri kullanarak İskenderun Körfezi ve Basra Körfezi'ne inebileceğini düşünen İngiltere'nin, Ermenileri kendi koruyuculuğuna alarak Rusya'nın planını engellemeye çalışması Ermeni sorununu milletlerarası hale getirmiştir (Uçarol, 1995: 311-312). 1878 Berlin Kongresi'nde özerklik istemelerine karşın hayal kırıklığına uğrayan Ermeniler, ihtilal cemiyetleri kurarak ayaklanmak,

Avrupa devletlerinin müdahalesini sağlayarak bağımsız olmak yönünde bir politika izlemeye karar vermişlerdir (Karal, 1988: 135-136). Ermeni ayaklanmalarının organizasyonunda 1887'de İsviçre'de kurulan Hınçak ve 1890'da Kafkasya'da kurulan Taşnaksutyun cemiyetleri en dikkat çekenlerdir. Ermeni komitalarının yaptığı kışkırtmalarla 1889'da Van'da, 1890'da Erzurum ve İstanbul Kumkapı'da, 1892'de Merzifon'da, 1894'te Sason'da Ermeni isyanları çıkmıştır. Bu isyanlar Osmanlı Devleti'nin Ermenilerden kaynaklanan ciddi asayiş problemleriyle karşılaşmasına neden olmuştur.

Türklerin Anadolu'ya yerleşmeye başladığı XI. yüzyılda Anadolu'nun hâkim nüfusunun Ortodoks Rumlar olduğu hatırlanırsa, Rumların Anadolu'yu kendi asli yurtları olarak görmeleri ve Türklere karşı imkân bulduklarında en acımasız tepkiyi vermeleri tahmin edilemeyecek bir durum değildir. Emperyalist Batılı güçlerin Ermenilerle birlikte Rumlara da ayrılıkçı, bölücü fikirleri aşılama çalışması Rumlarda da meyvesini vermeye başlamış, Ermeniler yanında onlarda örgütlenmeye, ayrılıkçı, bölücü eylemlerde bulunmaya başlamışlardır. Anadolu Rumları arasında Fransız İhtilali ile zaten gelişmeye başlayan milliyetçi duygular, 1821-29 Yunan bağımsızlık hareketi ve sonrasında daha da ivme kazanmıştır. Bağımsızlık sonrası Marmara ve Ege bölgelerini kendi topraklarına katmak, Kara Deniz bölgesinde bir Rum-Pontus Devleti kurmak, sınırlarını ve etki alanını genişletme hayali kuran Yunanistan'ın girişimleri, Rumlar tarafından sempati ile izlenmeye ve desteklenmeye başlamıştır. Bu süreçte Rumlar başta Yunanistan olmak üzere ya doğrudan Osmanlıyı parçalamak isteyen devletler ya da onların açtığı mekteplerdeki misyonerler tarafından kışkırtılmaya, örgütlenmeye ve silahlandırılmaya başlanmıştır. Amasya sancağında Ermeni olaylarında etkili olan Merzifon Amerikan Koleji, Karadeniz bölgesinde Rumlardan kaynaklanan asayiş problemlerinin ortaya çıkışında da etkin rol oynamıştır. Yunanlıların Pontus adını verdikleri Trabzon ve Samsun çevrelerinde bağımsız bir Rum Devleti kurulması yönünde tahrik ve teşviklerde bulunmuş, bu faaliyetleri organize etmek üzere kolej bünyesinde Pontus Kulübü adıyla bir de örgüt

kurulmuştur (TBMM Zabıt Cerideleri, 15. Cilt, Devre I, 136. Birleşim, Celse 1: 218). 1904'te kurulan bu kulüp, 1908 yılına kadar Batum'dan İnebolu'ya kadar şubeler açarak bölgedeki Rumların örgütlenmesinde öncü bir cemiyet haline gelmiş (Çiçek, 2007: 206), 1909'da da Atina merkezli Küçük Asya Cemiyeti'nin emrine girmiştir (Güler, 1995: 63). I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti'nin Almanya yanında savaşa girmesi İtilaf devletlerinin Rumlara yönelik kışkırtma ve desteklerini daha da artırmıştır. İtilaf devletlerinin özellikle de Yunanistan'ın fiili destek ve kışkırtmalarıyla örgütlenen Rumlar, Yunanistan'ın hayalini kurduğu Büyük Yunanistan hedefine ulaşılması için Türklere karşı mücadeleye başlamışlardır (TBMM Zabıt Cerideleri, 15. C., D. I, 136. B., Cel. 1: 217-218). Rumların örgütlenmesi ve yönlendirilmesinde Yunan hükümetinin denetiminde olan Mavri Mira ve Küçük Asya cemiyetleri gibi örgütler önemli rol oynamaktaydı. Karadeniz bölgesinde Rum saldırılarını organize etme görevini de Merzifon'da kurulmuş olan Pontus Cemiyeti yürütmekteydi. Bu cemiyetin organize ettiği Rum çeteleri, 1915'ten itibaren Türk köylerine saldırarak ahaliyi katletmeye, zahire, para ve hayvanlarını gasp etmeye, telgraf ve telefon hatlarını keserek güvenlik zafiyeti oluşturmaya başladılar (Duman, 2010: 83, 157). Bu saldırılar sonucu bölge genelinde olduğu gibi Amasya sancağında da Rum çetelerince çok sayıda gasp ve cinayet işlenmiş, güvenlik güçleri ile bu çeteler arasında çok sayıda çatışma yaşanmıştır.

XX. yüzyıl başlarında Anadolu'nun geniş bir bölümünde hissedilen Ermeni ve Rumlardan kaynaklanan asayiş problemleri üzerine çok sayıda çalışma yapılmış olmasına rağmen³, olayların

³ Ermenilerden kaynaklanan problemler ile ilgili: Anadol, C. (2007). Ermeni Dosyası, İstanbul: Bilge Karınca Yayınları, Halaçoğlu, Y. (2019). Ermeni Tehciri, İstanbul: Bab-ı Âli Kültür Yayınları, Kevorkian, R. (2015). Ermeni Soykırımı. Çev. Ayşen Ekmekçi, İstanbul: İletişim Yayınları, Ermenistan Ulusal Arşivi (2005). Kedername - Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeni Soykırımı 1915. Çev. Diran Lokmagözyan, İstanbul: Belge Yayınları, Göyünç, N. (2002). Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeniler, Türkler Ansiklopedisi, C.10: 421-445, Kevarkian, R. H. ve Pabaudjian, P. B. (2012). 1915 Öncesinde Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeniler, Çev. Meyda Saris. İstanbul: Aras Yayınları, Özkan, Z. (1985). Ermeni tehciri. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Türk İnkılap

boyutu ve etkilerinin daha iyi anlaşılması için mikro ölçekte bölgesel düzeyde yapılacak yeni çalışmaların yararlı olacağı aşikârdır. Bu bağlamda bu çalışmada öncelikle Amasya sancağı özelinde XX. yüzyıl başlarında görülen Ermeni ve Rumlardan kaynaklanan asayiş problemleri ele alınarak boyutu ve etkilerini ortaya koymak, Amasya örneğinden hareketle de Osmanlı taşrasında yaşanan Ermeni ve Rumlardan kaynaklanan asayiş olayları, boyutu ve etkileri hakkında genel bir fikir vermek amaçlanmıştır. Amasya sancağında yoğun Ermeni ve Rum nüfusun olması, Ermenilerin sancağı isyan hareketleri için merkez, Rumların kurmayı planladıkları Pontus Devleti sınırları içinde görmeleri, her iki azınlığı kışkırtan, yönlendiren Batılı misyoner okullarının bulunması ve her iki topluluktan kaynaklanan asayiş problemlerinin yoğun şekilde görülmesi nedeniyle Amasya sancağı çalışma alanı olarak seçilmiştir. Çalışma esnasında ağırlıklı olarak Osmanlı Arşivi'ndeki belgeler yanında, Maarif salnameleri ve konu üzerine yapılmış telif eserlerden istifade edilmiştir.

1. XX. Yüzyıl Başlarında Amasya Sancağındaki Ermeni ve Rum Nüfusu

Amasya sancağının içinde olduğu bölge Yıldırım Bayezid (1389-1402) döneminde Osmanlı topraklarına katılmıştır. Çelebi Mehmed'in (1413-1421) zamanında *Vilâyet-i Rum-ı Suğra* adıyla

Tarihi Enstitüsü, Kaya, M. (2009). XIX. Yüzyıl ve XX. Yüzyıl Başlarında Amasya Sancağında Asayiş Bozukluğu ve Alınan Tedbirler, Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi, Reşat Genç Özel Sayısı-II, s.980-997, Alan, G. (2008). Amerikan Boardın Merzifon'daki Faaliyetleri ve Anadolu Koleji, İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları. Dabağyan, L. P. (2010). Tarihin Işığında Ermeni Meselesi ve 1915 Kaosu. İstanbul: Yedirenk Kitapları. Rumlardan kaynaklanan problemler için: Cin, T. (2006). Yunanistan'ın "Pontus Soykırım" İddiaları ve Türkiye. Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi C.8, S.2, s.27-89, Önder, D. (2010). Emperyal bir Araç Olarak Rum-Pontus Sorunu (1908-1918), Ankara: Berikan Yayınevi, Çiçek, R. (2007). Merzifon Amerikan Koleji ve Pontus Sorunu. Başlangıçtan Günümüze Pontus Sorunu. Editör V. Usta. Ankara: Serander Yayınları. 199-210, Çapa, Mesut (2001). Pontus Meselesi, Trabzon: Serander Yayınları, Güler, A. (1995). Yakın Tarihimizde Pontus Meselesi ve Rum-Yunan Terör Örgütleri. Ankara: Rizeliler Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği, Sofuoğlu, A. (1996). Fener Rum Patrikhanesi ve Siyasi Faaliyetleri, İstanbul: Turan Yayıncılık.

bir eyalet haline getirilmiş, Amasya'da bu eyaletin merkezi olmuştur (Uzunçarşılı, 1988: 278). Kanuni Sultan Süleyman'ın (1520-1566) saltanatında Sivas eyaleti kurulmuş, Amasya sancağı da Sivas eyaletine bağlanmıştır (Yasar, 2013: 155). Amasya sancağı, sınırları ve idari taksimatı zaman içinde bazı değişikliklere maruz kalsa da imparatorluğun sonuna kadar Sivas eyaletine bağlı olarak statüsü devam etmiştir.

XIX. yüzyıl sonlarında ve XX. yüzyıl başlarında Amasya sancağının nüfus yapısı incelendiğine Müslüman nüfustan az olmakla birlikte dikkate değer miktarda Ermeni ve Rum nüfusun olduğu görülmektedir. 1881 yılında 176.001 olan sancak nüfusunun 15.184'ü -% 8-Ermeni, 9.219'u -% 5,23- Rum idi. 1915 yılında ise sancak nüfusu 225.456'ya ulaşırken Ermenilerin sayısı 22.540'a -% 9,99-, Rumların sayısı da 24.879'a -% 11,03- ulaşmıştır (Genç, 2021: 76). Bu rakamlardan hareketle sancak nüfusu içinde Ermeni ve Rumların oranının 1881'de % 13,23 iken 1915 yılında % 21'e yükseldiği anlaşılmaktadır. Yüzyılın başlarında sancak genelinde Ermeni ve Rum nüfusun Müslüman nüfus karşısında arttığı, toplam nüfusun 1/5'inden fazla bir miktara ulaştığı görülmektedir. 1915 yılında genel nüfus içinde % 21'e ulaşan Ermeni ve Rum nüfusun dağılımına bakıldığında çoğunluğu Amasya merkez kazasında olmasına rağmen geriye kalan kısmının da diğer kazalara dağılmış olduğu anlaşılmaktadır. 1915 yılında sancak genelindeki 22.540 Ermeni'den 8.935'i Amasya merkez kazada, 9.461'i Merzifon, 3.485'i Maden-i Sim, 343'ü Lâdik, 229'u Mecidözü, 90'ı Havza kazasında yaşamaktaydı. 1915'te sancak genelinde 24.879 olan Rumlardan 2.544'ü merkez kaza, 1.097'si Merzifon, 3.610'u Maden-i Sim, 4.920'si Lâdik, 4.856'sı Köprü, 7.852'si Havza'da bulunmaktaydı (Genç, 2021: 67-75).

Sancak genelinde Ermeni ve Rumların konumunu görmek açısından kazadaki toplam eğitim kurumları içinde sahip oldukları mektep sayılarına da göz atmak faydalı olacaktır. 1898-1903 yılları arasında Amasya sancağında Ermenilere ait 4'ü rüşdiye, 18'i iptidai seviyesinde 22 adet mektep vardı (İleri 1998: 98-103). Rumların ise iptidai derecesinde 77 adet mektepleri vardı (İleri, 1998: 104-111). Aynı dönemde sancak genelinde Müslüman

ahaliye ait (geleneksel tarzda eğitim veren sıbyan mektepleri ve medreseleri hariç tutarsak- 67'si iptidai, 10'u rüşdiye, 2'si idadi, 1'i dar'ülmualimin seviyesinde olmak üzere batı tarzında açılmış günün şartlarına göre iyi seviyede eğitim verdiği değerlendirilebilecek 80 adet eğitim kurumu vardı (İleri, 1998: 77-86). Bunlara daha çok Ermeni ve Rum çocuklarının devam ettiği ve sancak içinde misyonerler tarafından açılmış yabancı ülkelere ait mektepleri de ilave edersek sayının daha fazla olduğu söylenebilir. 1904 yılında sancak nüfusunun %81,27'sini oluşturan Müslümanların (Genç, 2021: 76) 80 adet modern eğitim kurumuna karşılık, sancak nüfusunun %17,39'unu oluşturan Ermeni ve Rumların (Genç, 2021: 76) 99 adet modern eğitim kurumuna sahip olmasına bakılarak XX. yüzyıl başlarında eğitim durumu bakımından Müslümanlara oranla daha iyi durumda olduğu söylenebilir.

2. Amasya Sancağında Ermenilerden Kaynaklanan Asayiş Problemleri

Ülke genelinde yaşanan bu gelişmeleri Amasya sancağında da müşahede etmek mümkündür. Sancak, XIX. yüzyılda misyonerleri himaye eden devletlerin Ermenileri kazanma mücadelesine sahne olmuştur. XIX. yüzyılda kazada faaliyet gösteren yabancı mekteplere bakıldığında bu durumu net olarak görmemiz mümkündür. Amasya'da Fransızların 1891'de 1 iptidai, Amerikalıların 1881'de 1 idadi seviyesinde (MS-Maarif Salnamesi-1318: 1428-1429), Merzifon'da Fransızların 1865'te 1 idadi ve 1892'de 1 iptidai, Amerikalıların 1863'te 1 idadi (MS 1321: 562) mektebi açmış olmaları misyonerlerin sancak içindeki Ermeni ve Rumlara yönelik ilgilerini göstermeleri bakımından önemlidir. Hatta yukarıda belirtildiği gibi sancağa bağlı Merzifon kaza merkezi, ABCFM tarafından Ermenilere yönelik faaliyet gösteren Batı Misyonu'nun istasyonlarından birisi olarak belirlenmişti. Hem Katolikler hem de Protestanlar en önemli hedef olarak Gregoryen Ermenileri seçmişlerdir. 1870 yılında kazayı ziyaret eden Ermeni Papaz Boğos Natanyan'a göre şehre önce Katolikler gelmiş, Katoliklerin sayısı 130 haneye ulaşmış fakat daha sonra Protestanlar gelince Katoliklerin sayısı azalmış 30 haneye inmiştir. Protestanlar, Gregoryen Ermenilerin dindar ve ahlaklı

olmasına rağmen medeniyete karşı ilgisiz olmalarından yararlanarak adeta Ermenileri kendi mezheplerine kazandırılacak kişiler olarak görmüşler ve açmış oldukları okul sayesinde çok sayıda Ermeni çocuğu eğiterek, para vererek kendi taraflarına çevirmişlerdir (Natanyan, 2008: 330-331).

Misyonerler, Ermenileri mektepler yoluyla kazanma ve yönlendirme çalışmalarının yanında ülke genelinde Ermenilere yönelik örgütlenme girişimlerine de devam etmişlerdir. Bu süreçte sancakta yaşayan Ermeniler arasında da örgütlenme süreci başlamıştır. Bu örgütlenme sürecinde Leon Samoyan ve Andon Rişduni gibi dışarıdan gelen bazı kişiler kadar misyoner mekteplerindeki görevliler de aktif rol oynamışlardır. Hınçaklar 1892-93 yıllarında Kayseri, Develi, Yozgat, Çorum, Tenüs ve Aziziye'yi kapsayan bölgenin kalkışma merkezi olarak Merzifon'u seçmişler ve bölgede Hınçak Komitesi adına isyan faaliyetlerini yürütmek üzere Küçük Ermenistan İhtilal Komitesi'ni kurmuşlardır (BOA.Y.A.HUS.269/88:2). Komitanın adı belgelerde Küçük Ermenistan İhtilal şirketi (BOA.Y.A.HUS.269/88:2), Küçük Ermenistan'ın Hınçakyan İhtilal Güruhu (BOA.Y.MTV.74/94:2), Hınçakyan Sosyalist İhtilal Güruhu (BOA.Y.MTV. 74/94: 3-8) gibi farklı isimlerle geçmektedir. Komitanın Sivas, Tokat, Amasya, Yozgat, Kayseri, Çorum, Gümüşhacıköy, Sungurlu, Vezirköprü ve Gemerek'te şubeleri vardı (BOA.Y.A.HUS.269/88:2). Merkez idare meclisi mahalli teşkilatların idare meclisleri tarafından seçilmiş üyelerden oluşmaktaydı (BOA.Y.MTV.74/94 :2). Komitanın başkanı Merzifon Amerikan Koleji öğretmenlerinden Tomayan (Karabet), karargâhı da kolej binası idi (Armaoğlu, 2013: 561). Komita başkanı Tomayan, bir yandan komita faaliyetlerini organize ederken diğer yandan da Avrupa'ya gönderdiği eşi vasıtasıyla Merzifon'da hastane yaptırmak bahanesiyle komita adına 3.000 İngiliz lirası finansal destek sağlamıştır (BOA.Y.MTV.75/188). Komita, 24 Eylül 1892 tarihinde yaptığı üçüncü toplantıda Küçük Ermenistan vilayet merkezinde - Merzifon'da- bir kâtip, bir seyyar müfettiş ve müfettişin maiyetinde küçük bir zabıta tayini, on beş günde bir gazete çıkarılması, her bir idare meclisi tarafından seyyar müfettişin binmesi için birer at tedarik edilmesi, silah tedariki için her bir

şubenin para göndermesi kararı alınmıştır (BOA.Y.MTV.74/94:2). Ayrıca *Hınçakyan Sosyalist İhtilal Güruhunun Şubeler Proğramı/Nizamnâmesi* adıyla komitanın amacı, aza olma şartları, teşkilat -azaların genel vazifeleri, onbaşı takımının vazifesi, onbaşılar, yüzbaşılar ve memurların vazifeleri, idare meclisi, şirket mahkemesi, hakimlerin vazifeleri, ceza kanunnamesi, hafiyeler takımı- şirket sandığı, şirketin varidatı başlıkları altında ayrıntılı bir nizamname belirlenmiştir (BOA.Y.MTV.74/94: 3-8). Ermeni ayaklanmalarına hazırlık yapmak üzere de şu kararlar uygulamaya konulmuştur (BOA.Y.MTV.74/94: 3-8).

1-Her bir üye en yakın dostunu refik olarak belirleyecek ve gerekirse amaç için hayatını feda edecek, komita tarafından verilen görevleri itiraz etmeksizin yerine getirecek.

3-Komita üyeleri kendi keselerinden silah -Bir altı patlar ve bir süngü- ve cephanesini kendileri temin edecek.

4-Komitacılar bölüklere ayrılacak (Komita üyeleri birbirini tanıyan onarlı gruplara ayrılacak. On kişilik grup içinden bir onbaşı ve bir vekil seçecek, on tane onbaşı da aralarından bir yüzbaşı ve bir vekil seçecekler, onbaşı takımları birbirlerini tanımayacaktır).

5-Yoksulların silah paraları toplanan aidatlar ile karşılanacak, gerekirse yardım yapılacak.

6-Hınçak Gazetesi'nin komita üyeleri arasında okutulması sağlanacak.

Örgütlenme sürecine hız veren Ermeniler, bir yandan da deniz yoluyla Samsun'a getirdikleri silah ve patlayıcıyı Amasya, Merzifon ve Hacıköy'e sevk etmeye başlamış, sevkiyatı haber alan hükümet bölgedeki yetkilileri gerekli önlemleri alması konusunda uyarmıştır (BOA.BEO.154/11533). Ermenilerin deniz yoluyla karaya çıkardıkları silah ve cephanenin nakline engel olmak amacıyla Çarşamba ve Bafra ilçeleri arasında yeni karakolların inşası, bir karakol gemisi ile sahilde devriye gezilmesi kararlaştırılmıştır (BOA.BEO.167/12471).

Merzifon'da isyan için hazırlıkları yeterli gören komita üyeleri, ayaklanma planının başarıya ulaşması için izlenecek stratejiyi de; Türk ve Ermeni halklarının ibadethanelerinin duvarlarına

birbirlerini karalayıcı sloganlar yazmak, iş yerleri ve evlerinin kapılarına kışkırtıcı bildiriler atmak, Türkler ve Ermeniler arasında saldırıya uğrayacakları yönünde yalan haber yaymak, ibadethanelere saldırılar düzenleyerek iki toplumu birbirine karşı kışkırtmak, komita ile işbirliği yapmayan ve Türklerle yakın ilişkisi olan Ermenilere hatta yabancı uyruklulara saldırılar düzenleyerek suçu Türklere atmak şeklinde belirlemişlerdir (Uras 1987: 465). Belirlenen strateji doğrultusunda şehirdeki ilk hareket Ermenilere karşı Müslümanlar tarafından saldırı yapılacağı şeklindeki bir ilanın kolej binasının duvarlarına asılmasıyla başlamıştır (BOA.Y.A.HUS.287/104). 7 Ocak 1893 de Aziziye, Tokat ve Gümüşhacıköy kazaları ile birlikte Merzifon'da câmi kapılarına padişahı suçlayan ve halkı isyana teşvik eden bildiriler asılmıştır (BOA.Y.PRK.SRN.3/67: 2). Merzifon'daki bu gelişmeler üzerine 28 Şubat 1893 tarihinde 150 asker gönderilerek kazadaki güvenlik güçleri takviye edilmiştir (BOA.İ.HUS.9/53: 2). Ermeni komitacılar, önce kendileri ile iş birliği yapmayan, hükümet yanlısı kişilerden bazılarını saldırarak diğerlerini korkutmaya, kendilerine katılmaya zorlamışlardır. 27 Mart 1893 tarihinde hükümete sadık Merzifon İdare Meclisi üyesi Kırımyan Ağob Ağa, evine girerken tüfikle Ermeni komitacılar Tomayan Artin ile arkadaşı Mihran Miçitar tarafından öldürülmüştür (BOA.A.}MKT.MHM.747/2: 14,21). Hükümete ihanet etmeyip komitacılarla işbirliği yapmadığı için 28 Mart 1893 tarihinde Sihak Aramyan, komitacılar tarafından öldürülmüştür (BOA.A.}MKT.MHM.747/2: 08). Aslen Eğin'li olup Ordu kasabasında iskân etmiş olan, Kaymakam Bekir Paşa refakatiyle ticaret amacıyla Merzifon'a gelen, hükümete sadık olup aynı zamanda Bekir Paşa'ya muhbirlik yapan Mardiros, önünü kesen iki kişi tarafından 4 Mayıs 1893 tarihinde katledilmiştir (BOA. A.}MKT.MHM.747/2: 25). Ermeni Komitacıları ihbar ettiği için Zulamoğlu Ohannes de komitacılar tarafından öldürülmüştür (BOA.İ.HUS.17/28). Kazadaki güvenlik güçleri de komitacıları yakalayıp asayişini sağlamaya çalışmıştır. Eylül 1893'te Merzifon Ermeni komitası üyelerinden Simon, Şinor ve İstefan, Melkon ve Rusyalı Yona yaralı, Mihran, Muhtar ve bunlara yataklık eden bir Ermeni ölü olarak ele geçirilmiştir (BOA.Y.A. HUS.280/70: 2). Olay

Avrupa kamuoyuna çarpıtılarak Ermenilere yönelik saldırılar olduğu, Ermenilerin öldürüldüğü ve tutuklandığı şeklinde yansıtılmıştır. Hükümet olayın aslının Merzifon'daki şaki ve fesat ehli birkaç Ermeni'nin tutuklanmasından ibaret olduğu yolunda açıklama yapmıştır (BOA.Y.A.HUS.282/32: 1). Merzifon şehir merkezinde bunlar olurken Merzifon'daki komitanın kontrolündeki Ermeni çeteleri de Osmancık postasına saldırı düzenlenmesi, postaya nezaret eden jandarma İbrahim'in öldürülmesi, Maden postasına saldırı ve saldırı esnasında süvari İsmail, ile zabıta Necib'in katledilmesi, arabadaki yüz bin liranın gasp edilmesi gibi saldırılar düzenlemekteydi (BOA.YPR.UM.27/87: 2) Yine aynı şakiler eşi yanında olduğu halde İstanbul'dan Kayseri'ye dönmekte olan arabacı Hasan'ı ve eşini de katletmişlerdir. Olayı müteakip firar eden failer, saklandıkları yere tesadüfen su almak üzere gelmiş olan Çavuşoğlu Mustafa ve eşi üzerine röveler ile ateş etmişler ve Mustafa'yı yaralamak suretiyle ölümüne neden olmuşlardır (BOA.YPR.UM.27/87: 2). Yapılan soruşturmada olaylarda rolü olduğu tespit edilen aynı zamanda Anadolu Koleji öğretmenleri olan komita başkanı Tomayan Karabet⁴ ve yardımcısı Ohannes Kayayan'ın da aralarında olduğu bazı komita üyeleri tutuklanmıştır (BOA.Y.A.HUS. 273/9). Tomayan'ın tutuklanma gerekçesi olarak kolejde bulunan matbaada bastıkları bildirilerle Ermenileri isyana teşvik etmek olarak açıklanmıştır (BOA.Y.A.HUS.269/36). Ohannes Kayayan ve Tomayan Karabet, Merzifon Anadolu Koleji öğretmenlerinden olduğu için kolej müdürü Mr. Herrick, serbest

⁴ Yozgat sancağında yaşanan Ermeni olayları üzerine Ocak 1893'de yakalanan Gececiyan Misak, ifadesinde Tomayan tarafından kendisine yüz elli adet afiş gönderildiğini, kendisinde bunları Ermeni Komitası'na üye olan Muçakyan Keyferuk, Kitabçıyan Senekerim, Eykaryen Ohannes, Kalcebi Muşu ve Ateşyan Muka aracılığıyla diğer Ermenilere ulaştırdığını belirtmiştir (BOA.Y.MTV.74/45). Mart 1893'de Sivas'da yaşanan Ermeni olayları üzerine yakalanan Gürün'lü Toros da sorgusunda kendisinin Tomayan tarafından icra memuru olarak görevlendirildiğini, güvenlik güçlerine, posta memurlarına, hükümet meurlarına saldırı düzenleme konusunda doğrudan talimat aldığını beyan etmiştir (BOA.Y.A.HUS.272/44). Gümüşhacıköy kazasında da zararlı bildiri dağıtırken yakalan yedi kişilik Ermeni Komitası üyesi, ifadelerinde dağıttıkları bildirileri Tomayan'dan aldıklarını söylemişlerdir (BOA.Y.A.HUS. 269/129).

birakılmaları için girişimlerde bulunmuş (BOA.Y.A.HUS.269/88) ancak çabaları sonuç vermemiştir. Tomayan Karabet ve diğer tutuklular yargılanmak üzere Ankara'ya gönderilmiştir (BOA.Y.PKR.BŞK.29/95). Ankara'daki mahkeme sürecine Avrupa'daki ileri gelen basın kuruluşları yakın ilgi göstermişler, kararın açıklanmasını müteakip de Osmanlı Devleti aleyhine yazılar yayınlamaya başlamışlardır.⁵ Tomayan ve diğer tutuklanan komita üyeleri yargılanarak suçlu bulunmuş ve komita başkanı Tomayan dahil 17 kişi idam, 6 kişi on beşer yıl, 8 kişi onar yıl, 10 kişi de beşer yıl kalebentliğe mahkum olmuştur⁶. Ancak Tomayan

⁵ 23 Haziran 1893 tarihli sayısında Standart Gazetesi, Tomayan Karabet'in eşi Lucy Tomayan'ın Ankara İstinaf Mahkemesi'nin kararını eleştiren, ve Osmanlı Devleti aleyhine ifadeler içeren bir yazısını yayınlamıştır (BOA.Y.A.HUS.276/69), İngiliz Daily News Gazetesi, 22-23 Haziran 1893 tarihli nüshalarında Ankara İstinaf Mahkemesi'nin kararını eleştiren, Osmanlı Devleti'ni suçlayıcı, Ermenileri haklı göstermeye çalışan makaleler yayınlamıştır (BOA.Y.A.HUS.276/71), Aynı gazete 29 Haziran ve 1 Temmuz 1893 tarihlerinde çıkan nüshalarında Ermenilerin Osmanlı topraklarında işkence gördüklerini belirten açıklamalar yapmış, Ermenilerin işkence gördüklerine dair İstanbul'da bulunan büyük devletlerinin temsilcilerine verdikleri ve sözde işkence gördüklerini belirten telgrafları yayınlamıştır (BOA.Y.A.HUS.277/33). Bu gazetenin kışkırtıcı ve Ermeniler lehine yalan haber yazmaya devam etmesi üzerine Osmanlı Devleti'de bu gazetenin Osmanlı topraklarına girişini engellemiştir (BOA.Y.A.HUS.277/89). Rusya'da yayınlanan Noveya Vera Meya Gazetesi, 19 Mart 1893 tarihli yazısında konuya daha gerçekçi yaklaşmış, Ermenilere Osmanlılar tarafından işkence yapıldığı iddialarının gerçek olmadığını, Avrupa kamuoyunu telaşa düşürmek için gerçek dışı beyanlar olduğunu yazmıştır (BOA.Y.A.HUS.273/45). Fransız Pres Gazetesi'de 9 Nisan 1893 tarihli sayısında Ermeniler tarafından ortaya atılan işkence iddialarının gerçek dışı olup, Ermenilerin bu iddialarını Avrupa devletlerinin diplomatik müdahalesini sağlamak amacıyla gündeme getirilen gerçek dışı beyanlar olarak değerlendirmiştir (BOA.Y.A.HUS.273/45).

⁶ Ankara İstinaf Mahkemesi'nde yargılanan ve ceza alanların isimleri ve aldıkları cezalar şu şekildedir: Andon Rişdoni, Delikyan Ağob, Alacacıyan Karabet ve Dökmeciyan Parsiğ, Rahip Danilo, Tomayan Karabet, Kayayan Ohannes, Kiremitciyanoğlu Karu, Pehlü Ağob, Keçeciyan Misak, Civanyan Mardiros, Arzumanoğlu Ohannes, Yakoboğlu Panos, Aşçı Parsiğoğlu Gülbek, Kızır Torosoğlu Mihrican, Bedrosoğlu Misak ve Gürün'lü Toros idam; Talas'lı Debbağyan Ağob, Gemere'kli Vaiz Mardiros, Merzifon'lu Papazyan Mıkırđıç, Kargözoğlu Artin, Everek'li Varnokoğlu Kapril, Gürün'lü Karabet on beşer yıl; Çolakyan Ağob, Boyacıyan İstapan, Kitapçıyan Sinegrim, Unanoğlu Mamas, Dolunyan Ağob, Vartanyan Mihran, Kılıççı Moşu, Semuhoğlu Artin onar yıl;

Karabet ve yardımcısı Ohannes Kayayan, yargılama sonunda idama mahkum olmalarına rağmen İngiltere'nin girişimi üzerine bir daha Osmanlı topraklarına dönmek şartıyla Padişah tarafından affedilerek İngiltere'ye gönderilmelerine karar verilmiştir (BOA.A.}MKT. MHM.749/5). Bu karar üzerine Tomayan ve Kayayan, güvenlik güçleri nezaretinde yargılandıkları Ankara'dan İstanbul'a getirilmiş, İstanbul'dan ayrılana kadar Zabtiye Nezâreti'nde misafir edilmiş, kendilerine 1.500'er kuruş yol masrafı verilmiştir (BOA.Y.A.HUS.277/72). 10 Temmuz 1893 tarihinde bir Avusturya gemisi ile ülkeden gönderilmişlerdir (BOA.Y.A.HUS.278/61). Tomayan Karabet ve diğer bazı komita yöneticilerinin tutuklanması sonrası komitanın başkanlığına Tomayan Artin seçilmiştir. Gelişmeleri yakından takip eden güvenlik güçleri Tomayan Artin'in evinde yaptıkları aramada yasak yayınlar ve muhtelif silah ve cephane ele geçirmişlerdir (BOA.Y.MTV.69/47: 1). Kendisi firar eden Tomayan Artin, 5 Nisan 1894 tarihinde yardımcısı Bekliyan Mihran ile birlikte Amasya'da saklandıkları bir evde kuşatılırlar. Askerlere silah çekerek karşılık veren Tomayan Artin ve Bekliyan Mihran yaralı olarak ele geçirilir. Çatışmada Çerkez İshak isimli bir kişi de hayatını kaybetmiştir (BOA.Y.MTV.92/130: 2). Tomayan Artin, Amasya'da hapisshane iken ölür (BOA.Y.A.HUS.98/6). Komitacıların peşinde olan güvenlik güçleri 18 Ağustos 1893 tarihinde Merzifon Ermeni Komitası üyesi altı kişiyi de sağ olarak yakalar (BOA.Y.PRK.ASK.94/7). Yapılan soruşturma sonunda olaylara karışanlar tespit edilerek zaman geçirmeksizin mahkeme önüne çıkarılarak gerekli cezalara çarptırılmışlardır.

Merzifon'daki gelişmeler diğer kazalarda da etkisini gösterir. Mart 1893'te Amasyalı Şakir ve Dellal Toros, Amasya'da komitacılar tarafından kullanılmak üzere Papazyan adına posta yoluyla kutular içinde 13 adet rovelver ve 98 adet fişek, 11 adet

Everek'li Serpik Kadın, Arabacı Ohannes, Karagüloğlu diğer Ohannes, Kara Parsiğoğlu Danil, Oğlakçıyan Haçator, Uzunoğlu Kalsot, Adriyan Kazaros, Midiloğlu Sarkiz, Dava Vekili Artin, Mektep Hocası Arşik yedişer yıl kalebentlik cezası almışlardır (Ceride-i Mehakim 1309: 10824-10825). Mahkemede yapılan yargılama ve sanıkların savunmaları ile ilgili ayrıntılı bilgiler için bkz. Ceride-i Mehakim 714. ve 731. sayılar.

kurşun kalıbı göndermişlerdir. Ancak güvenlik güçlerince bu silahlar komitacılara ulaşmadan ele geçirilmiştir (BOA.BEO.176/13142). 8 Mayıs 1893'te Amasya Ermeni Mektebi muallimlerinden Agob, Ermeni komitacılarla iş birliği yapmadığı, komitacıların sakladığı silahları ihbar ettiği için Tomayan Artin ve adamlar tarafından öldürülmüştür (BOA. BEO.162/12095). Olayların Sivas vilayet genelinde artış göstermesi üzerine Aralık 1893'te Sivas, Tokat ve Amasya'da 16 adet yeni karakol kurulması, bu karakollarda 10 ihtiyat, 4 zabtiye neferi ve 1 zabıta ya da polis olmak üzere 15 kişi bulundurulması kararlaştırılmıştır (BOA.BEO.335/25062). 25 Ağustos 1894'te komitacılar, memurların adaletsizliği, rüşvet ve yolsuzluk yaptıklarını belirten hem Müslüman hem de gayrimüslimlerin bu durumdan olumsuz etkilendiğini, haksızlıklara karşı ittifak yapılması gerektiğini belirten bir bildiri hazırlayarak duvarlara asmışlar, Müslümanları devlete karşı kışkırtmaya, çıkması muhtemel kargaşadan istifade etmeye çalışmışlardır (BOA.Y.PRK. UM.30/43). Almanya fahri konsolos vekili Mösyö Krug'un ihbarıyla bu tür bildirimleri hazırladıkları ve dağıttıkları tespit edilen Kalaycı Serkis ve Mıgırdıç ve Arapkirli Devletyan Toros tutuklanarak mahkeme önüne çıkarılmışlardır (BOA.A.}MKT.MHM.724/3). 1894'te Amasya'da devlete sadık kalarak komitacıların faaliyetleri hakkında hükümete bilgi veren Camekyan Agop, Ermeni komitacılar tarafından öldürülmüştür (BOA.DH.MKT.218/55).

Sancak genelinde bahsi geçen olaylara karıştığı tespit edilen komitacılardan bazıları yakalanmış ve yargılanmak üzere Tokat Divan-ı Harbi'ne gönderilmişlerdir. 17 Aralık 1894 tarihinde Tokat Divan-ı Harbi'nde yargılanan Merzifon kazası Surmasud Mahallesi'nden Şadıroğlu Şinoruk, Divanoğlu Bağdasar, Erzincan Mahallesi'nden Ohanoğlu Kör Melkün, Hacı Bali Mahallesi'nden Bekcioğlu Ağob ve Kelleci Markosoğlu İstefan idam, Tokat'ın Soğancı Mahallesi'nden Genç Ohanoğlu Mıkır on beş sene, Merzifon kazası Hoca Süleyman Mahallesi'nden Öksüzöğlü Boğos on iki sene, Amasya'nın Bayezid Mahallesi'nden Serdoğlu Körükçü Ağob yedi sene, Savadiye Mahallesi'nden Tiftikçi Nikoğos beş sene kalebendlikle cezalandırılmışlardır (BOA.Y.PRK.ASK.101.94: 2). Merzifon Ermeni Komita üyesi olan ve Gürcü elbisesi giymiş halde

tabancalar ve iki humbara ile yakalanan 25 yaşındaki Dülger Varteris, 19 yaşındaki Bakırcı Kirkor ve on sekiz yaşındaki tüccar uşağı Papazyan Dikran yargılanmışlar, yargılama sonunda Varteris idam, Kirkor ve Dikran altı yıl müddetle kalebendlik, bunlara yataklık eden hancı Ağob yedi ay hapis ile cezalandırılmışlar, cezalara yapılan itiraz İstanbul Temyiz Mahkemesi tarafından 16 Kasım 1895 tarihinde reddedilmiş ve cezaları onanmıştır (BOA.Y.PRK.A.10/71).

28 Aralık 1894 tarihinde Amasya'da Ermeni Komitası üyesi elli kişi, hükümete sadık kalan ve asayişin bozulmasını istemeyen cemaat reislerini tehdit etmişler, bazı seçkin ailelerin kapılarına tehdit mektupları atmışlar, Müslümanları galeyana getirmek için ulemadan Mehmed Efendi ve diğer bazı şahsıların kapılarına tebeşirle küfürlü yazılar yazmışlardır. Güvenlik güçleri tarafından yapılan incelemede suçlu olduğu anlaşılan elli üç Ermeni ile Ermeni gençleri kıskırtarak olayların çıkmasında rolü olduğu öğrenilen Papaz Narsis gözaltına alınmıştır (BOA.Y.PRK.UM.31/51: 4). Ermeni komitacılar, Müslümanları galeyana getirmek, ortaya çıkacak çatışma üzerine dış güçlerin müdahalesini sağlamak üzere bir Kuran-ı Kerim'i pisliğe bulaştırmış, türbeye gelenlerin görmesi için Pir İlyas Hazretlerinin Türbesi'ne bırakmışlardır. Yapılan bu provokasyona rağmen Amasya Mutasarrıfı Bekir Paşa'nın soğukkanlı tavrı, halkı sakin kalmaya davet etmesi muhtemel bir çatışmayı önlemiştir (BOA.DH.ŞFR.170/102). Altunoğlu Lukas ve altı arkadaşından oluşan komitacılar, 12 Eylül 1895'te kendisinden istedikleri 25 lirayı vermediği için Amasyalı Artin'in evine girerek öldürmek istemişlerdir. Artin'in ailesinin uyanıp bağırması üzerine Zabita Ali ve bazı Müslümanların yardıma gelmesiyle saldırganlar kaçmışlar ise de kısa süre sonra tutuklanmışlardır (BOA.DH.MKT.429/30).

Olaylar bitmek yerine daha da şiddetlenmiştir. 1 Temmuz 1895 tarihinde Merzifon Protestan cemaati reisi Karabet, kiliseye giderken Ermeni komitacılar tarafından bıçaklanarak öldürülmüştür (BOA.YMTV.123/41). Merzifon'da yeniden inşa edilmekte olan rüşdiye mektebi, 14 Temmuz 1895 tarihinde Ermeni Komita üyeleri tarafından yakılmış, yangın esnasında

mektepe civarındaki bazı dükkânlar da yanmış, Kiremitciyan Sarkis isimli Ermeni de komitacılar tarafından katledilmiştir (BOA.İ.HUS.39/40). 14 Ekimde de Merzifon Amerikan Kız Koleji, Ermeni komitacılar tarafından yakılır (BOA.Y.PRK.A.8/66). 25 Ekim 1895'te Amasya'da Ahırönü Karakolu sekiz silahlı Ermeni tarafından basılır. Zaptiyeler ve saldırganlar arasında yaşanan çatışmada Amasya Taburu onbaşlarından Ahmed bin Mehmed ve bir zaptiye hafif yaralanır, saldırganlar da zaptiyelerin karşı ateşi üzerine firar eder. (BOA.Y.PRK.ASK.108/95). Yine 3 Kasım 1895 Cuma günü Merzifon'da Müslüman halk cuma namazına girdiği esnada 40 kişilik Ermeni fedai grubu Ermenilere ait iş yerlerini kapattırılmış, câmilere ve Müslüman halka saldırmışlardır. Önce duyulan bir çan sesi sonrası Ermeniler iş yerlerini kapatmış, kilise ve hanlarda toplanmaya başlamışlardır. Komita üyeleri câmiye gelmekte olan Terzi İsmail isimli bir Müslümanı silahla yaralamış, ardından câminin karşısında bulunan Taşlı Han'dan câmiye ateş etmeye başlamışlardır. Müslüman halk da saldırılara tepki olarak Ermenilere saldırınca 20 Müslüman ve 80 kadar Ermeni hayatını kaybetmiş, olaylar güvenlik güçlerinin müdahalesiyle durdurulmuştur (BOA.Y.PRK.DH. 09/04: 1). Müslüman ve Ermenilere ait bazı dükkânlar yağma edilmiş, olaylar çevre kazalara sıçramıştır. Havza'daki olaylarda Ermenilerden on iki kişi ölmüş dört kişi yaralanmış, Amasya'da da on iki Ermeni ölmüş üç Ermeni yaralanmış, Gümüşhacıköyü'nde İdare Meclisi üyesi Arif Ağa, Ermeniler tarafından öldürülmüş, bir redif askeri de yaralanmıştır (BOA.Y.PRK.ASK.108/90). 1895 Kasım ve Aralık aylarında Amasya, Vezirköprü ve Havza'da da Ermenilerin provokasyonları nedeniyle Müslümanlarla Ermeniler arasında çatışma çıkmış⁷, olaylarda çok sayıda kişi hayatını kaybederken, bazı ev ve işyerleri yağmalanmıştır (BOA.A.}MKT.MHM.661/22). 25 Ekim 1896'da Ermeni çetecilerden meşhur Minasoğlu Agob

⁷ İngiltere elçiliğinin iddiasına göre: 27 Aralık 1895'de Vezirköprü ilçesinde Ermenilerin provokasyonu sonucu Müslümanlarla Ermeniler arasında arbede yaşanmış, arbede esnasında 50 Ermeni öldürülmüş, evleri de yağmalanmıştır. 29 Aralık'ta bu defa Havza'da yaşanan Müslüman-Ermeni çatışması yaşanmış, 11 Ermeni ölmüş, Ermenilere ait mağazalar da yağmalanmıştır. Amasya'da 28 Kasım 1895'de 40 Ermeni ölmüş, dükkanları yağmalanmıştır (BOA.A.}MKT.MHM.661/22).

avanesinden 12 kişi yanlarında bir kadın ile Lâdik kazasının Hisarca⁸ köyünde saklandıkları haber alınması üzerine köye güvenlik güçleri gönderilmiştir. Güvenlik güçlerinin köye yaklaştığını fark eden şakiler Merzifon tarafına kaçmışlardır. Takibe devam eden güvenlik güçleri çetecilerin arkasından yetişmiş ve iki saat kadar çatışma yaşanmıştır. Çatışma sonunda bir şaki öldürülmüş, diğerleri de bir kısmı yaralı olduğu halde Çarşamba ve Çiçekdağı taraflarına firar etmişlerdir (BOA.DH.TMIK.M.25/39). 10 Mayıs 1897'de Merzifon'a bağlı Gelinsini⁹ köyünde saklanan meşhur Ermeni eşkiya Çarşambalı Minasoğlu avanesinden Amasyalı Kiforik ve Kukas ile güvenlik güçleri arasında çıkan çatışmada Kukas ve Kiforik ölü olarak ele geçirilmiş, eşkiya ile birlikte iki adet karadağ tabanca ve bir adet Rus tüfeği ile çok sayıda mermi ele geçirilmiştir. Bunlara yardım ve yataklık eden Merzifon'lu Hezinoğlu Haçik de sağ olarak yakalanmıştır (BOA.Y.MTV.156/194). Merzifon'da muhbir Tatos ve Zulamoğlu ile bir Çerkezin katlinden dolayı yakalanarak yargılanmak üzere Sivas Divan-ı Harbi'ne gönderilen Amasyalı Papazoğlu Ağob veled-i Karabet, Kunduracı Mıkırdiç veled-i Ağob, Ecderoğlu Doğramacı Ohannes veled-i Kevorik, Terzioğlu Ekmekçi Nişan veled-i Hampar, Gümüşhacıköylü Çendekoğlu Demirci Ohannes veled-i Boğos, Varterisoğlu Kasap Abraham veled-i Arteris, Ceriloğlu Dülger Ağob veled-i Kirkor, Merzifon'lu Dingiloğlu Değirmenci İstapan 2 Mayıs 1899 tarihinde Sivas Divan-ı Harb heyeti tarafından idama mahkum edilmişlerdir (BOA.Y.PRK.AZN.20/22:2). Sancak içinde Ermeni olaylarının yoğunlaşması üzerine olayların kontrol altına alınması yönünde bir tedbir olarak Amasya, Alay merkezi haline getirilmiş, bir tabur nizamiye askeri yerleştirilmiştir. Tabur için 1898 yılında bir kışla binası¹⁰ inşaatı başlamış ve aynı yıl tamamlanmıştır (Yasar, 2013: 36). Alınan önlemlere rağmen girişimlerinden vazgeçmeyen Ermeniler, 1915 yılında iki defa yangın çıkararak şehirde korku ve panik çıkarmak yanında büyük maddi zarara yol açmışlardır. Ermenilerce çıkarılan ilk yangın, 12 Mart 1915'te Amasya'nın

⁸ Günümüzde aynı isimle Lâdik kazasına bağlı köy.

⁹ Günümüzde aynı isimle Merzifon ilçesine bağlıdır.

¹⁰ Saray Düzü kışla binası.

Selağzı Mevkii'nde Divitçioğlu Karabetin tütüncü dükkânından başlamıştır. Rüzgarın da etkisiyle kısa sürede yayılmış, ertesi güne kadar devam eden yangında 35 dükkân, köprü başındaki gazino, bir hamam ve reji idaresiyle çok sayıda ev yanmış, 9-10.000 lira civarında bir zarar ortaya çıkmıştır (BOA.DH.EUM.EMN. 63/8). Komitacılar tarafından ikinci yangın da 21 Temmuz 1915'te tehcirin hemen arifesinde çıkarılmıştır. Öğleden sonra Çarşı ortasında bir marangoz dükkânında başlamış, yirmi üç saat devam eden yangın şiddetli rüzgârdan dolayı Selağzı'ndan Dere Mahalle'ye sirayet ederek yayılmış 2.000 ev ve 1.000'den fazla dükkân yanmış, şehirde yaklaşık 500.000 liralık hasar meydana gelmiştir. Yangında merkez hastanesinin iki şubesi, eşyası kurtarılmasına rağmen bazı ilaçlar ile birlikte yanmıştır. Silah ve cephanesi kurtarılmasına rağmen bir kısım eşyasıyla birlikte 92. Alayın reyonu da yanmıştır. Evleri yananlar boş Ermeni evlerine yerleştirilmişlerdir. Yapılan tahkikatta yangının çıkışında henüz sevk edilmemiş Ermenilerin neden olduklarına dair ipuçları bulunmuştur (BOA.DH.İ.UM. 32/15: 1-13).

Ermeniler, bu olaylarda zaman zaman Rumlardan da yardım görmüştür. Samsun Yunan Vapurları Acentesi, Merzifon'da komitacılık faaliyetlerinde bulunan bir Ermeniye Yunanistan'a kaçırmış diğer yandan da acenteye bağlı olarak 1893 yılında Trabzon'a gelen Isparta adındaki geminin posta sandığından Ermenilere ulaştırılmak üzere Hınçak isimindeki Ermenice gazete ve Hırsız adındaki risaleler ile Merzifon'a yazılmış Ermenice mektuplar çıkmıştır. Bu gelişme üzerine Osmanlı Hariciye Nezareti, Yunan Dışişleri Bakanlığını bu tür olayların tekrarlanmaması için gerekli tedbirleri alması konusunda uyarmıştır (BOA.BEO. 223/16710: 11). Sancak genelinde Ermenilerin provokasyonları, zaman zaman Müslüman ahali ile Ermeniler arasında şiddetli çatışmalara neden olmuş ise de sancaktaki güvenlik güçlerinin artırılması, yakın sancaklardan takviye güç gönderilmesi, halkın büyük bir kısmının duyarlı davranması sayesinde olayların daha geniş alanlara yayılması engellenmiştir (Kaya, 2009: 986).

Yaşananlar Amasya sancağında Ermeni ve Türk toplumları arasındaki karşılıklı güven ortamını ortadan kaldırmıştır. Şehirde

sürekli olarak komitacılar tarafından yapılan tahrikler Ermeni ve Müslüman halk arasındaki kin ve düşmanlığı giderek artırmış iki taraf arasındaki eski günler bir daha geri gelemeyecek şekilde bozulmuş ve 1915 yılına kadar da birbirlerinden nefret ederek yaşamışlardır (Anadol, 2007: 179). I. Dünya Savaşı esnasında Ermenilerden kaynaklanan olaylardaki artış üzerine Osmanlı Devleti, Ermenilerin güvenli bölgelere nakli için bir yasa çıkarmıştır¹¹. Bu yasa ile iç güvenlik problemlerine neden olduğu değerlendirilen Ermenilerin bir bölümü Suriye ve Irak'a nakledilirken bazılarının da eyalet içinde yerleri değiştirilmiştir. Bu tedbirlerle en azında savaş süresince Ermenilerden kaynaklanan iç güvenlik önlemleri kısmen kontrol altına alınmıştır.

3. Amasya Sancağında Rumlardan Kaynaklanan Asayiş Problemleri

Amasya sancağı özellikle Rumların kurmayı düşündüğü sözde Pontus Devleti'nin sınırları içinde kaldığı için Rumların aksiyonları derinden hissedilmiştir. I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti'nin İtilaf Devletlerinin karşı safında savaşa girmesi üzerine Osmanlı Devleti'ni içerden meşgul etmek, zor durumda bırakmak üzere İtilaf devletleri tarafından Ermeniler yanında Rumlara yönelik kışkırtma ve örgütlenme süreci hızlanmıştır. Dışarıdan aldıkları destekle hızla silahlı çeteler kuran Rumlar, kendilerine verilen direktifler doğrultusunda Türk-Müslüman ahaliye saldırarak bir yandan cephe gerisinde güvenlik güçlerini meşgul etmeye diğer yandan da halk arasında terör estirerek korku ve panik oluşturmaya çalışmışlardır. Bu süreçte sadece Çorum,

¹¹ 27 Mayıs 1915 tarihinde çıkarılan "Vakt-i seferde icraat-ı hükümete karşı gelenler için Cihet-i Askeriyece İttihaz Olunacak Tedabir Hakkında Kanun-ı Muvakkat (Düstur, Tertib-i Sani, C. VII, Matbaa-i Amire, Dersaadet 1336, s.609. Bu yasa gereğinde sancak Ermenilerinden önemli bir kısmı da tehciye tabi tutulmuştur. Bu süreçte Amasya sancağında sevke tabi tutulan Ermenilerin sayısı resmi kaynaklara göre 136.084 (BOA,DH.EUM.2. Şb.68/84), Ermeniler göre ise 128.926'dır (Sarafian, 2011, s.47). Amasya'dan Ermenilerin tehirci ve tehcir esnasında yaşananlar ile ilgili gelişmeleri bizzat tehciye tabi olmuş, daha sonra A.B.D.'ye giderek yerleşmiş olan Amasyalı bir Ermeni'nin gözüyle takip etmek için bkz. Ahnert, Margareth Ajamian (2010). Amasya'nın Dikenleri. Çeviren Atilla Tuysan, İstanbul: Belge Yayınları.

Havza, Lâdik, Bafra, Amasya ve Erbaa çevrelerinde faaliyette olan 155 Rum çetesi vardı (BOA.DH.EUM.6.ŞB.32/63). Bu çetelerden 49'unun liderliğini -17'si Lâdik, 10'u Vezirköprü, 1'i Amasya, 20'si Havza ve 1'i Gümüşhacıköy'e kayıtlı- Amasya sancağına kayıtlı Rumlar yapmaktaydı. Bu çeteler sancağın hemen her tarafında yaptıkları saldırılarla önemli asayiş sorunlarına yol açmışlar, çok sayıda masum insanın ölümüne yol açmışlardır. Sancakta Rumlardan kaynaklanan asayiş olaylarına göz atıldığında olayların sancak geneline yayıldığı ve 1916 yılında hızlandığı görülmektedir.

5 Mart 1916 tarihinde Amasya civarında faaliyet gösteren Rum çetesinden Yorikaoğlu Lefter, çıkan çatışmada ölü olarak ele geçirilmiştir (BOA.DH.EUM.6.Sb.37/12: 6). 1916 yılı içerisinde; Merzifon'un hemen doğusunda yer alan Havza kazasının Darıkulu¹² köyünde bulunan bir Rum çetesinin bulunduğu haberi üzerine bölgeye gönderilen askerler ile çete mensupları arasında çatışma çıkmış, iki çete üyesi öldürülmüş, dört asker de şehit olmuştur. Yine Havza kazasının Aydoğdu köyündeki Rum çetesinin yakalanması için kuvvetli bir müfreze gönderilmiş, köy yakınlarında ormanlık alanda eşkiya ile karşılaşan müfreze ile çete arasında çıkan çatışmada on beş eşkiya ölü ve on üçü de sağ olarak ele geçirilmiştir. Olayda askerlerden kayıp verilmemiş ancak köy halkından bir kişi ölmüş bir kişi de yaralanmıştır (BOA.DH.EUM.6.Sb.37/12: 13). Havza'nın Kiren¹³ nahiyesinde saklandığı haber alınan bir Rum çetesini yakalamak üzere gönderilen müfreze, üç çete üyesini köy kenarında sağ olarak yakalamış, yakalananlardan Vasiloğlu Anık'ın ifadesinden bu çetenin Çeltekk Köprüsü'nde postaya saldıran ve 50.000 kusura kuruşu gasp eden çete olduğu anlaşılmıştır (BOA.DH.EUM.6.Sb.37/12: 17). 10 Eylül 1916 tarihinde Maden'e yarım saat mesafede bulunan kilisede barındığı haber alınan -20'si Maden'in Kara Ali ve Ovacık¹⁴ köylerinden, diğerleri Samsun ve civar

¹² Günümüzde Merzifon ilçesine bağlı Osmanoğlu köyü.

¹³ Günümüzde Havza ilçesine bağlı Kirenli köyü.

¹⁴ Günümüzde Gümüşhacıköy ilçesine bağlı Aşağıovacık köyü.

köylerinden olduğu öğrenilen- Rum çetesini¹⁵ yakalamak üzere giden askerler ile çete mensupları arasında çıkan çatışmada jandarmadan Yenihan¹⁶ kazasının Mentese¹⁷ köyünden Hüseyinoğlu Turhallı Hüseyin şehit olmuştur (BOA.DH.EUM.6.Şb.39/41: 23). Kaçan çete üyelerine Bakırçayı ve Boğça Armut Rum firarileri de katılarak sayıları artmış, Gümüş nahiyesindeki Rum ahaliden de destek alarak Hamamözü nahiyesinin Alan Arpa ve Kızılca Viran çevre köylerdeki güvenlik güçlerine ve Müslüman ahaliye saldırılar düzenlemişlerdir. Bu çeteyi takip etmeye devam eden güvenlik güçleri Konstantinoğlu İstavri'yi ölü olarak ele geçirmiştir (BOA.DH.EUM.6.Şb.39/41: 07). Havza'nın Darıkulu¹⁸ mevkiinde bir Rum çetesinin olduğunu öğrenen müfreze bölgeye gittiğinde şakilerin direnişi ile karşılaşmış, çatışmada iki şaki öldürülürken bir asker de şehit olmuş, diğer şakiler firar etmişlerdir. Yine Havza'nın Aydoğdu köyünde kuvvetli bir Rum çetesinin olduğunun öğrenilmesi üzerine bölgeye bir müfreze sevk edilmiştir. Köy civarındaki ormanlıkta eşkiya ile karşılaşmış, çıkan çatışmada şakilerden on beşi öldürülmüş, on üçü de yaralı olarak yakalanmış, köy halkından ise bir kişi şehit olurken bir kişi de yaralanmıştır (BOA.DH.EUM.6.Şb.37/12: 13). Osmancık kazasına bağlı Derbend

¹⁵ Çete üyelerinin yirmisinin Maden'in Kara Ali ve Adacık köylerinden, diğerlerinin de Samsun ve Civar şakilerinden olduğu anlaşılmıştır (BOA.DH.EUM.6.Şb.39/41: 23). Çete üyelerinin isimleri şu şekildedir: Eliyaoğlu Mina, Ortabaşoğullarından Orangelos, Pavlioğlu Kota?, Tanasoğlu Sava, Anastasoğlu Hırsto, uzun Savaoğullarından İstатыos, Bakırçaylıoğullarından Dimitrioğlu Pavli, Yorgioğlu Yani, Nikosoğlu Lefter, Kostantinoğlu Teofilos, Kazaroğullarından Dimitrioğlu Yani, Kazaroğullarından Yanioğlu Dimitri, Nasuhoğlu Hamu, Kostantinoğlu Gülyani, Hamuoğlu Yorgi, Muradoğullarından Haralomusoğlu Kostantin, Pezooğlu Sava, Kızılcalıoğullarından Yanioğlu Yorgi, Santimoğullarından Yorgioğlu Lazdi, Santimoğullarından Yorgioğlu Totos Yazıcıoğullarından Totosoğlu Haralambos, Ağca Dede Mahallesi'nden Totosoğlu Yani, Kızılcalıoğullarından Bedrosoğlu Lazdi, Santimoğullarından Haralam- bosoğlu Todor (BOA.DH.EUM.6.Şb. 39/41: 25).

¹⁶ Günümüzde Sivas iline bağlı Yıldızeli ilçe merkezi.

¹⁷ Günümüzde Yıldızeli ilçesine bağlı Mentese köyü.

¹⁸ Günümüzde Osmanoğlu ismiyle Merzifon ilçesine bağlı olan köy

Obruğu¹⁹ köyüne saldıran eşkiyayı takip eden Gümüş müfrezesi Osmancık kazasının üstündeki dağda karşılaşmış, çıkan çatışmada bir jandarma şehit olurken Rum şakiler firar etmişlerdir (BOA.DH.EUM.6.Şb.37/12: 17). Lâdik'e bağlı Ala Hasan köyü(?) imamı iki Rum şaki tarafından Abdal²⁰ nahiyesi civarında soyulmuştur. Şakileri takip eden jandarma ile girdikleri çatışmada şakilerden biri martini tüfeğiyle öldürülürken diğeri firar etmiştir (BOA.DH.EUM.6.Şb.37/12: 19). Havza'nın Yukarususuz²¹ köyü civarında Rum eşkiya ile birlikte hareket eden asker firarisi Mehmed Onbaşı ve Kamil ile jandarmalar arasında çatışma çıkmış, her ikisi de ölü ele geçirilmişlerdir (BOA.DH.EUM. 6.Şb.37/12: 19). 1916 yılında Merzifon'un hemen batısında yer alan Gümüş kaza merkezinde ikamet eden ve tutuklanmalarına karar verilen beş Rum, kendilerini gözaltına almak üzere gelen askerlere ateşle karşılık vermişlerdir. Çıkan çatışma sonunda Banioglu Lefter dokuzlu mavzerle ölü, diğeri silahlarıyla birlikte yaralı olarak yakalanmışlardır (BOA.DH.EUM.6. Sb.37/12: 15).

Rumların neden olduğu olaylar hız kesmeden 1917 yılında da devam etmiştir. 15 Eylül 1917'de Deligözoğlu Kışlası'nda Ali eşi Hatice ve Kazadan Hacı Seyyid Efendi mahdumu Halis gece vakti Rum şakiler tarafından katledilmişlerdir (BOA.DH.EUM.6.Şb.39/41: 19). 25 Eylül 1917'de Deligözoğlu Kışlası civarında Kirenli²² Deresi denilen yerde Jandarmalar eşkiyadan Maden²³li Hamu ile beş yoldaşına tesadüf etmiş, kaçan şakilerden bir Osmanlı süvari tüfeği ve bir rovelver ele geçirilmiştir. (BOA.DH.EUM.6.Şb.39/41: 19). Maden, Köprü ve Merzifon Rumlarından oluşan Rum çetesi²⁴ ile Merzifon müfrezesi

¹⁹ Günümüzde aynı isimle Gümüşhacıköy ilçesine bağlı köy.

²⁰ Günümüzde Lâdik ilçesine bağlı Kara Abdal köyü.

²¹ Günümüzde aynı isimle Havza ilçesinin mahallesi haline gelmiştir.

²² Günümüzde de aynı isimle Havza ilçesine bağlı köy

²³ Günümüzde Amasya iline tabi Gümüşhacıköy ilçesine bağlı Gümüş kasabası.

²⁴ Çete üyelerinin Köprü kazasının Kapaklı Eşme köyünden (Günümüzde aynı isimle Vezirköprü'ye bağlı mahalle haline gelmiştir) papazaoğullarından Dimitoğlu Yani, biraderi, Kote?, Tavşan Dağı'ndan olup Ağca Dede Mahallesi'nde mukim Maden'li Todor, ve yine Maden'in Kilise Mahallesi'nde Kanzaraoğlu Bandili ve Ağca Dede'den Lazdioğlu Yorgi, aynı mahalleden Karaşaroğlu Hamu?, Merzifon'lu Sava adındaki yedi kişiden meydana

arasında 9 Nisan 1917 tarihinde Merzifon'da meydana gelen çatışmada askerlerden Köprü kazasının Kuyma²⁵ köyünden Çerkez Koca Mehmet ile Karakaya²⁶ köyü muhtarı şehit olmuşlardır. Çete üyelerinden ikisi öldürülmüş, Yani, Kota ve Yorgi sağ olarak yakalanmıştır. Köprü jandarmalarından önceden eşkiyalar tarafından gasp edilmiş iki adet mavzer ile Yurtdağı²⁷ köyünden Paçil Hüseyinoğlu Osman'a ait olup daha evvel çete mensuplarınca gasp edilen bir adet av tüfeği fişekleriyle birlikte ele geçirilmiştir (BOA.DH.EUM.6.Şb.39/41:23).

Sancak genelinde Rumlardan kaynaklanan asayiş problemleri 1918 yılında da aynı hızla devam ettiği görülmektedir. Ocak 1918'de Tavşan Dağlı Ali Çavuş, Bohça Armut köyünde²⁸ Rum firarilerce bıçakla katledilmesi, Saraycık²⁹ köyünden Ali oğlu ve Ahmed ve 30 kadar köylünün kazadaki Pazar yerine gelirken Ulubel Mevkii'nde yollarının Maden'li Rum şakiler tarafından kesilmesi, eşya ve paraları gasp edilmesi, Ovacık³⁰, Maden ve Kara Ali³¹ Rumlarından oluşan çetenin Obruk³² köyünde Hasan Kahya'nın 6 koyun ve 3 ineğini gasp etmesi, Ayancık³³ zabıta kumandanı Binbaşı Yenişehirli İbrahim Bey ve bazı yolcuların Ulubel Mevkii'nde Rum şakiler tarafından önlerinin kesilmesi, para ve eşyaları gasp edilmesi, Merzifon ile Hacıköy arasında Kuru Köprü Mevkii'nde 25 kişilik Rum çetesinin Muhacir İsmail, Hacı Mecid Efendi'nin torunu Hafız ve Merzifon'lu Sıraç Eyüb'ün yolunu keserek, eşyalarını ve paralarını gasp etmeleri, Deligöz Kışlası'nda tesadüfen karşılaşılan 4 Rum şaki tutuklanırken Piyade müfrezesine silahla karşılık verilmesi, müfrezeye ait iki atın telef olması, şakilerden de Haralambos ve Konstantin öldürülmesi gibi

gelmekteydi. Bunlardan Yorgi, Kote ve Yani yakalanmıştır (BOA.DH.EUM.6.Şb.39/41: 23).

²⁵ Günümüzde Vezirköprü ilçesine bağlı Duruçay köyü.

²⁶ Günümüzde aynı isimle Gümüşhacıköyüne bağlı köy.

²⁷ Günümüzde aynı isimle Vezirköprü ilçesine bağlı köy.

²⁸ Günümüzde Gümüşhacıköy ilçesine bağlı Gümüş kasabası.

²⁹ Günümüzde aynı isimle Gümüşhacıköy ilçesine bağlı köy.

³⁰ Günümüzde aynı isimle Vezirköprü ilçesine bağlı köy.

³¹ Günümüzde de aynı isimle Gümüşhacıköy ilçesine bağlı köy.

³² Günümüzde aynı isimle Çorum ili Kargı ilçesine bağlı köy.

³³ Sinop iline bağlı Ayancık ilçe merkezi.

asayiş olayları gözlenmiştir (BOA.DH.EUM.6.Şb.39/41: 17-19). Rum şakiler, Hamamözünde³⁴ 4 Haziran 1918'de Çerkez Yusuf'un katledeken 7 Haziran 1918'de Ahmetoğlu Hüseyin Efendi'nin yolunu keserek soyulmuştur (Duman, 2010: 128). 23 Şubat 1918'de Maden Rum şakilerinden Tombul Yani, Hamu ve Evangel Karakaya³⁵ köyünde Hacı Velioglu Ali ve Çobanoğlu Mustafa'ya kendilerini müfrezeeye ihbar ettikleri gerekçesiyle işkence etmişler ve ölümle tehdit etmişlerdir (BOA.DH.EUM.6.Şb.39/41: 17). 3 Mart 1918'de 6 kişilik Rum çetesi gece Çavuş³⁶ köyünde bulunan un fabrikasına girerek ahalinin zahiresini ve eşyalarını gasp etmişler, değirmencilere de işkence etmişlerdir (BOA.DH.EUM.6.Şb.39/41: 17). 9 Mart 1918 Tarihinde Maden Rumlarından Mine, Tombul Yani ve Todor, Çay Mahallesi'nden muhtedi Dokumacı Kemal'in evine girerek parasını ve bir kısım eşyasını gasp etmişlerdir (BOA.DH.EUM. 6.Şb.39/41: 15). 22 Mart 1918 tarihinde Gümüşhacıköy kazasına bağlı Sarayözü köyünde Kurt Deresi denilen mahalde güvenlik güçleri, karşılaştıkları başka bir Rum çetesine teslim ol çağrısı yapmış ancak eşkıya silahla karşılık vermiştir. Çıkan çatışmada Bakırçay'lı(?) olup kaza merkezinde sakin Kostantinoğlu Lazar, Değirmencioğlu İliya, Bafra'lı Ötezir?, Gümüşhacıköy'lü Panayotoğlu Yorgi üzerlerindeki Osmanlı, Rus ve Belçika yapımı tüfekleri ve mermileri ile birlikte ölü olarak ele geçirilmişlerdir (BOA.DH.EUM.6.Şb.39/41: 15). 30 Mart 1918'de Gümüşhacıköyü'ne bağlı Kiziroğlu³⁷ köyü yaklaşık 30 kişilik bir Rum eşkıyası tarafından gece basılmış, ahalinin parası ve bazı eşyaları gasp edilmiştir. Köy bekçisi Batumlu Ömer, Bayburtlu Ahmet ve Mahir çete tarafından kurşunla şehit edilmişlerdir. Buradan sonra Çetmi³⁸ köyüne geçen çete orada da Bayramoğlu Hasan Kahya, Koca Ahmet, Hacı Hüseyin ve Bayram'ın hanelerine girerek 120 lira para gasp etmişlerdir (BOA.DH.EUM.6.Şb.39/41: 15). 31 Mart 1918'de Osmancık'tan Gümüşhacıköy'e gelmekte olan Tüccar Sivas'lı İbrahim Efendi ve

³⁴ Günümüzde aynı isimle Amasya iline bağlı ilçe merkezi.

³⁵ Günümüzde aynı isimle Gümüşhacıköy ilçesine bağlı köy.

³⁶ Günümüzde de aynı isimle Gümüşhacıköy ilçesine bağlı köy.

³⁷ Günümüzde aynı isimle Gümüşhacıköyüne bağlı köy.

³⁸ Günümüzde aynı isimle Gümüşhacıköyüne bağlı köy.

yardımcısı Malatyalı Mahmut Ağa ve bir takım muhacir, Badal Mevki'nde paraları, eşyaları ve silahları 10 kişilik Rum eşkiyası tarafından gasp edilmiş, yolculardan birisi de katledilmiştir (BOA.DH.EUM.6.Şb.39/41: 15). 20 Nisan 1918 tarihinde 10 kişilik bir Rum çetesi Havza'dan Amasya'ya gitmekte olan emanet postasına Çeltek mevkiinde saldırarak 50.000 kuruş parayı gasp etmişlerdir (BOA.DH.EUM.6.Şb.35/68). Amasya'ya bağlı Kuzkise³⁹ köyüne 25 kişilik Rum çetesi 20 Nisan 1918'de baskın yaparak köylünün zahire ve eşyasını gasp etmiştir (BOA.DH.EUM.6.Şb.35/68). Nisan 1918'de Amasya merkez kazası Akdağ nahiyesine bağlı Kürtler⁴⁰ köyüne baskın düzenleyen Rum şakiler köy halkının hayvanları ve eşyalarını gasp etmişlerdir (Duman, 2010: 129). 18 Mayıs 1918'de Amasya Akdağ nahiyesine bağlı Karakise⁴¹ köyüne koyun sürüsü nakletmekte olan Jandarma Hacıoğlu Abdullah sekiz kişilik eşkiya grubu tarafından öldürülmüş, silahı, elbiseleri ve zahire yüklü iki katırı gasp edilmiştir (BOA.DH.EUM.6.Şb.39/41: 55). Rum çetelerinin bölgedeki gasp ve katliamlarının bazı kötü niyetli kişilere de örnek oluşturduğu, yaptıkları gasbı Rum çeteleri üzerine atarak kurtulmaya çalıştıkları anlaşılıyor. Mesela Amasya'da konuşlanmış olan Rum çetelerinin takibi ile görevli Birinci Takib Taburu'na bağlı bir müfrezenin refakatindeki Köprü kazasının Zeytun⁴², Çalalan⁴³ ve Alan-ı kebir⁴⁴ köylerinden bazı silahlı adamlarla böyle bir suça karışmışlardır. 29 Mayıs 1918'de adı geçen müfreze ve beraberindeki şahıslar, Havza kazasının Aydoğdu⁴⁵, Taşlık⁴⁶ ve Tatar kale⁴⁷ köylerinde eşkiya takibi esnasında köylülere ait 5 inek, 5 camuz, 6 öküz, 5 kısrak, 5 merkeb, 71 koyun ve keçi ile 371 ölçek zahireyi gasp etmişlerdir. (BOA.DH.EUM.6.Şb.39/41: 59). 2

³⁹ Günümüzde Amasya merkez ilçeye bağlı Kuzgeçe köyü.

⁴⁰ Günümüzde Amasya merkez ilçeye bağlı Ardıçlar köyü

⁴¹ Günümüzde aynı isimle Amasya merkez ilçeye bağlıdır.

⁴² Günümüzde aynı isimle Alaçam ilçesine bağlı köy.

⁴³ Günümüzde Vezirköprü ilçesine bağlı Çekalan köyü olduğu tahmin edilmektedir.

⁴⁴ Günümüzde Büyükalan adıyla Lâdik ilçesine bağlıdır.

⁴⁵ Günümüzde aynı isimle Vezirköprü ilçesine bağlı köy.

⁴⁶ Günümüzde Taşlık ismiyle Vezirköprü ilçesine bağlı köy.

⁴⁷ Günümüzde aynı isimle Vezirköprü ilçesine bağlı köy.

Mayıs 1918'de Havzan'ın Yağbasan⁴⁸ Mevkii'ndeki değirmende çalışan Todorik, aynı köyden firari Petro oğlu Vasil tarafından katledilmiştir (BOA.DH.EUM.6.Şb.39/41: 63). 8 Mayıs 1918'de Lâdik'e bağlı Polat⁴⁹ ve Söğütlü⁵⁰ köyleri eşkıyalar tarafından basılmış, zahireleri ve paraları gasp, ahaliye işkence ve bir kişi katledilmiştir (BOA.DH.EUM.6.Şb.40/15: 3). 21 Mayıs 1918 tarihinde kız kardeşi ve üç arkadaşı ile kasabaya gelmekte olan Merzifon'un Karaca⁵¹ köyünde Çerkez Küçük Ahmed'in yolu beş silahlı Rum şaki tarafından kesilmiş, üzerlerine ateş edilerek hemşiresiyle arkadaşlarından birisi katledilmiştir (BOA.DH.EUM.6.Şb.37/40). Mayıs 1918'de Havza ve Lâdik sınırındaki Cevizli⁵² köyüne 60 kişilik Rum çetesi saldırmış ise de köylülerin direnişi üzerine kaçmışlardır BOA.DH.EUM.6.Şb.40/15: 3). 3 Haziran 1918'de Lâdik kazasının İhsaniye⁵³ köyü 60 Rum şaki tarafından basılmış, çok miktarda zahire ve ev eşyası, bir kısarak gasp edilmiştir (BOA.DH.EUM.6.Şb.39/41: 65). Haziran 1918'de Gümüş kazasının Kanlıca Deresi civarında Rum ve Çerkezlerden oluşan 30 kişilik çete çok sayıda hayvan gasp etmesi üzerine takibe çıkan müfreze ile çete arasında çatışma yaşanmış, üç asker şehit olurken bir şaki öldürülmüş, iki kısarak ve bir katır kurtarılmış, diğer şakiler firar etmişlerdir (BOA.DH.EUM.6.Şb.40/15: 1). Bafra'nın Gömlet? (كومت) köyünden Yorgi ve arkadaşları, Köprü kazasının Türkmen⁵⁴ köyünden bir miktar hayvan gasp etmişlerdir. Takibe çıkan müfreze ile şakiler arasında 11 Haziran 1918'de çıkan çatışmada Yorgi ve yardımcısı öldürülmüş, diğerleri firar etmişlerdir (BOA.DH.EUM.6.Şb.39/41: 67). 1918'de Lâdik kazasında Rum eşkıyayı takip eden müfreze ile Bafra'lı Kara Boran Çetesi arasında çatışma çıkmış, beş şaki öldürülmüştür. Müfrezeden iki asker yaralanırken askerlere

⁴⁸ Günümüzde Amasya ili Suluova ilçesine bağlı Boyalı ve Eğribük köyleri arasında kalan ve Akdağ'ın eteklerinde Yağbasan Dede Türbesi diye bilinen Türbenin bulunduğu yer.

⁴⁹ Günümüzde aynı isimle Lâdik ilçesine bağlı köy.

⁵⁰ Günümüzde aynı isimle Lâdik ilçesine bağlı köy.

⁵¹ Günümüzde Karacakaya ismiyle Merzifon ilçesine bağlı köy.

⁵² Günümüzde aynı isimle Salıpazarı ilçesine bağlı köy.

⁵³ Lâdik ilçesine bağlı İskâniye Mahallesi

⁵⁴ Günümüzde aynı isimle Vezirköprü ilçesine bağlı köy.

destek için gelen bir köy bekçisi de şehit olmuştur (BOA.DH.EUM.6.Şb.37/40). 1918'de Kara İlya çetesi üyesi olan ve bu çete ile müfreze arasındaki çatışma esnasında firar etmiş olan Köprü kazasının Dikenli⁵⁵ köyünden Hamuoğlu Lasnos ile Canık'lı Dimitoğlu Yorgi güvenlik güçleri tarafından yakalanmışlardır (BOA.DH.EUM.6.Şb.37/40). 1918 yılında terhis olduktan sonra memleketleri Mecidözü kazasına gelmekte olan yedi asker Merzifon'un Mahmudlu⁵⁶ köyü civarında yirmi kişilik bir Rum çetesi tarafından soyulmuş, sonra da bir dere kenarına getirilerek üzerlerine ateş edilmek suretiyle şehit edilmişler ve araziye gömülmüşlerdir (BOA.DH.EUM.AYŞ.14/115). Suçluların yakalanması için güvenlik güçleri harekete geçmiş ve yedi askeri kandırarak öldüren Rumlar'ı yakalayan Türnek⁵⁷ nahiyesi müdürü ve Merzifon bölük kumandanı Yüzbaşı Ziya Efendi ödüllendirilmiştir (BOA.DH.EUM.AYŞ.17/101). Öyle ki Rum eşkıyaların taşkınlıklarından dolayı Amasya sancağı dahilinde aşar gelirlerinin toplanmasında zorluklar yaşanmıştır (BOA.DH.EUM. 6.Şb.19/43). 1918 yılında Amasya merkeze bağlı Ziyaret⁵⁸ köyündeki un değirmenine baskın düzenleyen Rum çetesi Değirmenci Ahmed ve annesini boğazlarını kesmek suretiyle katletmişlerdir (Önder, 2010: 130). Erbaa kazasının Ferizdağı⁵⁹ köyünden Hancıoğlu Hırsto'nun liderlik ettiği 60 kişilik bir Rum çetesi 1918 yılında Amasya Merkez kazasının Veray nahiyesine bağlı Efkeri⁶⁰ köyüne baskın düzenleyerek Hasan, Mehmed ve Ahmed adında 3 köylüyü öldürmüşlerdir. Aynı çete yine Veray'a bağlı Sığırcayı⁶¹ köyüne baskın yaparak üç adamın kulaklarını kesmiş, eşyalarını gasp etmiştir (BOA.DH.EUM.3.Şb.25/63). Yine XX. yüzyıl başlarında Almanların Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kolonizasyon ve misyonerlik faaliyetlerinin bir uzantısı olan Atabey Çiftliği⁶² de bu dönemdeki

⁵⁵ Günümüzde aynı isimle Vezirköprü ilçesine bağlı mahalle.

⁵⁶ Günümüzde aynı isimle Merzifon ilçesine bağlı köy.

⁵⁷ Günümüzde Merzifon ilçesine bağlı Sarıbuğday köyü.

⁵⁸ Günümüzde aynı isimle Amasya merkez ilçeye bağlı kasaba.

⁵⁹ Günümüzde Taşova ilçesine bağlı Güvendik köyü

⁶⁰ Günümüzde Göynücek ilçesine bağlı İkizyaka köyü.

⁶¹ Günümüzde aynı isimle Göynücek ilçesine bağlı köy.

⁶² Günümüzde Amasya merkez ilçeye bağlı Kutuköy sınırları içindeki çiftlik

Rum saldırılarında eşkiya tarafından bir üs olarak kullanılmıştır. Buradan destek alan, saldırılarından sonra burada saklanan Rumlar, çiftlik çevresine korku salmışlardır. 19 Nisan 1919'da bu çiftlikteki eşkiya ile irtibatlı olan Tuzsuz köyünden bazı Rumlar, Terziköy⁶³ bekçisi Himmet'i Köstere Deresi'nde katletmiş, Himmet'i kimin öldürdüğünü araştıran Kutuköylü Gambot ile Hacı Mehmed'i de öldürerek toprağa gömmüşlerdir (Kurt, 1995: 262-263). Bu çeteciler, ayrıca çiftlik civarındaki yollardan gelip geçen çok sayıda Müslümanı öldürerek Çekerek Irmağı kenarına gömmüşlerdir. Çiftlikte Rum eşkiyanın saklandığını haber alan güvenlik güçlerinin baskınında eşkiya etkisiz hale getirilirken aralarında üç adet mitralyözünde olduğu çok sayıda silah ve mühimmat ele geçirilmiştir (Kurt, 1995: 394). Havza'nın Ekbersen? köyünde 18 kişilik Rum çetesi olduğunu haber alan askerler, yakalamak üzere gittiklerinde kendilerine ateş edilmiş, üç asker şehit olurken bir tanesi yaralanmıştır. Kaçan şakileri takip eden askerler 4 şakiyi öldürmüş, bu arada köy muhtarı da hayatını kaybetmiştir. (BOA.DH.EUM.6.Şb.40/15: 2).

Sadece 20 Şubat 1916 ile 12 Ekim 1918 arasında Amasya sancağında Rum çetecilerin işlediği 15 gasp, 16 köy baskını, 6 yol kesme, 1 adam kaçırma ve toplam 45 kişinin öldüğü çok sayıda adam öldürme suçu tespit edilmiştir (Duman, 2010: 127-130). Hükümet, Rum çetelerinden kaynaklanan saldırılardaki artış üzerine bu olaylara mani olmak için 1916 yılından itibaren çete faaliyetlerinin yoğun olduğu bölgelerde özel takip müfrezeleri kurmak ve yakalanan şaki başına askerlere para ödülü verilmesi, ahaliyi şakilere karşı silahlandırarak istihdam etme gibi kararlar almıştır (Duman, 2010: 138-139). Ancak alınan önlemler kısmen etkili olmasına rağmen, bazı yetkililerin suiistimalleri, askerlerin teçizatındaki eksiklikler, çetelerin hem yerel Rumlardan hem de dışarıdan sürekli destek alması nedeniyle olayların tam olarak önlenmesi mümkün olmamıştır. Yine Ermeni ve Rumlardan kaynaklanan asayiş sorunları devam ederken, Müslüman ahalden de bazı kişilerin eşkiyalığa başvurması⁶⁴, sancak içinde iskân

⁶³ Günümüzde aynı isimle Göynücek ilçesine bağlı köy.

⁶⁴ 1889 yılında Gürcü Şirinoğlu Ali ve arkadaşlarının Amasya ve çevresindeki şakilik faaliyeti (BOA.DH.MKT.1587/55), Merzifon'da polis memuru Yahya

edilen muhacirlerden kaynaklanan sorunlar⁶⁵ ve bölgede ortaya çıkan Aynacıoğulları (1919-20), Çapanoğulları (1920) isyanları da güvenlik güçlerinin dikkatini Ermeni ve Rumlardan kaynaklanan olaylara odaklamalarını engellemiş, olayların kontrol altına alınmasını zorlaştırmıştır. Hükümet, aldığı önlemlerin etkisinin sınırlı kalması üzerine 27 Mayıs 1915 tarihinde çıkarılan Vakt-i seferde icraat-ı hükümete karşı gelenler için cihet-i askeriyece ittihaz olunacak tedabir hakkında kanun-ı muvakkat'e dayanarak çetelere yardım ve yataklık eden ya da yardım ettiklerinde şüphelenilen (BOA.DH.ŞFR.70/15) Rumların yerlerini değiştirme kararı almıştır. Bu karar bağlı olarak Giresun, Samsun, Trabzon, Antalya, Fenike ve Kaş gibi Rum çete ve casusluk faaliyetlerinin yoğun olduğu kıyı bölgelerden Rumların bir kısmını iç bölgelere nakletmiştir (Duman, 2010: 144-145). Milli Mücadele döneminde Amasya ve çevresinde -Sivas vilayeti, Canik, Sinop, Amasya, Tokat, Çorum, Yozgat- yoğunlaşan isyan ve diğer asayiş olaylarının kontrol altına alınması düşüncesiyle daha sert önlemler alındığı görülmektedir. Bu bağlamda 9 Aralık 1920'de Amasya'da Merkez Ordusu kurulmuştur (Balcıoğlu, 2014: 1). Merkez ordusu, bir yandan Rum eşkıyaları takip ve yakalamaya çalışırken diğer yandan da eşkıyaların lojistik desteklerini zayıflatmak, yeni

Efendi'nin 18 Ağustos 1919 tarihinde Bayraktaroğlu Emin ve Gürcü muhacirlerinden Ahmed tarafından öldürülmesi (BOA.DH.EUM.AYS.18/112:5), 1916 yılında Kertmeli Kara Hüseyin ve Kürt Dede çetesinin faaliyetleri (BOA.DH.EUM.6.ŞB.9/23), 1920 yılında yolcuların eşyalarını gasp eden Yusuf ve Mehmed adlı şakilerin faaliyetleri (BOA.DH.EM.AYŞ.32/53) ilk dikkat çekenlerdir.

⁶⁵ 1888 yılında geçici olarak Merzifon'a iskân edilmiş olan 250 aileden oluşan Kafkas muhaciri, iskan yerlerine gitmeyi reddetmişlerdir (BOA.DH.MKT.1564/105). Yozgat sancağında iskân edilmeleri kararlaştırılmış olmasına rağmen iskân yerlerine gitmeyi reddederek Merzifon Hükümet konağına saldırmışlardır (BOA.DH.MKT. 1576/61). Tavşan Dağı'nda iskân edilmiş olan Çerkezler 1894-95 yıllarında kalabalık guruplar halinde bütün kaçakçılığı yapmışlardır (BOA.DH.MKT.333/38: 1). 1904 yılından Tiflis muhacirlerden bazılarının yasa dışı şekilde sahte pasaportlarla kendi başına Amasya'ya gelmesi (BOA.HR.İD.9/70), bir kısmının yerleştirildikleri Amasya'dan 1909'da geri Rusya'ya gitmeye kalkışması (BCA.272-0-0-12/35-1-1) muhacirlerin güvenlik güçlerini uğraştırmasına örnek olarak verilebilecek önemli olaylardır.

katılımları önlemek için bölgedeki Rum gençlerini toplayarak amele taburları kurmuştur. Samsun, Havza, Merzifon, Sivas ve Tokat'ta yerleştirilen bu amele taburları, yol yapım işlerinde kullanılmış, böylece kontrol altındaki Rum gençlerinin çetelere katılımı önlenmiş, hem de bölgedeki yolların yapımında bunlardan istifade edilmiştir (Balcıoğlu, 1991: 51). Diğer yandan ülke genelindeki artan asayiş olaylarına paralel olarak Amasya ve çevresinde yoğunlaşan olaylara karşı caydırıcılık sağlamak üzere Sivas İstiklal Mahkemesi⁶⁶ kurularak bölgeye gönderilmiştir. Amasya Merkez ordusuyla koordineli çalışan bu mahkeme 20 Ekim 1920'den 15 Mart 1921'e kadar çetecilik ve eşkıyalık olaylarına karışan ya da yardım eden 454 Rum'u yargılamıştır. Bunlardan bazıları idam, bazıları da kalebentlik ve kürek cezalarına çarptırılmışlardır (Aybars, 1997: 87-88). 17 Şubat'ta görevi sona eren Sivas İstiklal Mahkemesi'nin yerine asayiş olaylarının devam etmesi nedeniyle 24 Temmuz'da Samsun İstiklal Mahkemesi⁶⁷ kurulmuştur (Aybars, 1997: 98-100). Amasya'da faaliyetlerini sürdüren Samsun İstiklal Mahkemesi, 17 Ağustos-10 Ekim 1921 tarihleri arasında eşkıyalık, casusluk yapan ya da bunlara yardım eden 174'ü Rum 177 kişiyi idam, 74'ünü giyaplarında idam, 10 kişiyi kürek ve 2 kişiyi hapis ve 34 kişiyi de sürgün cezasına çarptırmıştır (Aybars, 1997: 115 ve 118).

Merkez ordusu ve onunla koordineli çalışan İstiklal mahkemeleri sayesinde sancak genelindeki Rum çetecilerin faaliyetleri önemli ölçüde kontrol altına alınmıştır. Milli Mücadele

⁶⁶ Bu mahkeme Sivas İstiklal Mahkemesi olarak kurulmuş ancak Amasya'da faaliyet gösterdiği için Amasya Mahkemesi diye bilinir. Üyeleri Emin Bey (Canik Milletvekili), Mustafa Necati Bey (Saruhan Milletvekili), Necat Bey (Bursa Milletvekili), Mustafa Zeki Bey (Dersim Milletvekili) idi. Sivas İstiklal Mahkemesi dışında isyan ve asayiş olaylarının yoğun olduğu Ankara, Konya, Isparta, Kastamonu, Pozantı, Diyarbakır'da da İstiklal mahkemesi kurulmuştu (Aybars, 1997: 54-55).

⁶⁷ 24 Temmuz 1921'de kurulan İstiklal mahkemeleri Ankara, Konya, Kastamonu, Samsun ve Yozgat İstiklal mahkemeleri idi. Amasya ve çevresindeki olaylar ile ilgilenen mahkeme Samsun İstiklal Mahkemesi olup yine daha çok Amasya'da çalıştığı için Amasya Mahkemesi olarak anılmıştır. Samsun İstiklal Mahkemesi'nin üyeleri şunlardan oluşuyordu: Emin Bey (Canik Milletvekili), Necati Bey (Bursa Milletvekili), Veli Bey (Burdur Milletvekili), Şevket Bey (Sinop Milletvekili), Bahri Bey (Yozgat Milletvekili) (Aybars, 1997: 101 ve 115).

sonunda Rumların destekçisi olan ülkelerle yapılan Lozan Anlaşması'nda Türkiye Rumları ile Yunanistan Türklerinin karşılıklı mübadelesi konusunda varılan uzlaşma sonrası Rumların Yunanistan'a gönderilmesiyle hem ülke genelinde hem de Amasya sancağında Türkler ile Rumlar arasında yaşanan huzursuzluklar sona ermiştir.

Sonuç

Fransız İhtilali sonrasında yayılan milliyetçi duygulardan etkilenen, Osmanlıyı parçalamak isteyen devletlerce desteklenen, örgütlenen ve kışkırtılan Rum ve Ermenilerin ayrılıkçı hareketleri XX. yüzyıl başlarında daha da yoğunlaşmıştır. Özellikle I. Dünya Savaşı esnasında ihanet ve düşmanla iş birliği aşamasına varmıştır. Bağımsızlık vaadiyle Osmanlıyı parçalamak isteyen devletlerce kışkırtılan, ama gerçekte kendi siyasi çıkarları için uygun bir araç olarak değerlendirilen Ermeni ve Rumlar, ülke genelinde özellikle I. Dünya Savaşı süresince ciddi asayiş problemlerine neden olmuşlardır. Osmanlı Devleti'nin savaştığı devletler tarafından verilen talimatlar doğrultusunda casusluk yapmak, çeteler kurarak Müslüman halka sardırmak suretiyle cephe gerisinde güvenlik zafiyeti oluşturmak, Osmanlı ordusunun iletişim ve nakil hatlarına zarar vermek, iki ateş arasında bırakmaya çalışmışlardır. Savaşın başlamasıyla ivme kazanan Ermeni ve Rumlardan kaynaklanan asayiş problemlerinin önlenmesi için merkezi hükümet, çetelerin takibi için özel müfrezeler kurma, başarılı olan askerleri para ile ödüllendirme, çetecilik yapan, yardım ve yataklık yapanlarla bu eylemleri yaptığından şüphelenilen Ermeni ve Rumların başka yerlere sevk edilmesi gibi önlemlere başvurmuştur.

Ülke genelinde hissedilen Ermeni ve Rumlardan kaynaklanan asayiş problemleri Amasya sancağında da derinden hissedilmiştir. Hem Rumlar hem de Ermeniler tarafından birer kalkışma merkezi olarak seçilen sancak içerisinde Ermeniler ve Rumlar hem yabancı devletler hem de sancak içinde faaliyet gösteren misyonerler, yabancı mektepler tarafından aktif olarak desteklenmişlerdir. Dış destekle kışkırtılan, desteklenen ve örgütlenen sancakta yaşayan Ermeni ve Rumlar, silahlı çeteler kurmak suretiyle sancak içerisinde Müslüman ahaliye karşı köy baskınları, gasp, yağma, yol

kesme, adam kaçıırma, işkence etme, güvenlik güçleriyle çatışmaya girme gibi eylemlerle terör estirmeye, korku ve panik havası yaratarak güvenlik zafiyeti oluşturmaya çalışmışlardır. Bu süreçte sancak sınırları içinde çok sayıda masum sivil ve asker katledilmiş ya da yaralanmıştır. Önemli miktarda para, zahire, hayvan ve ev eşyası gasp edilmiştir. Ülke genelinde olduğu gibi Amasya sancağında da Ermeni ve Rumlardan kaynaklanan asayiş problemlerinin önlenmesi için önce Amasya'ya bir tabur nizamiye askeri yerleştirilmiş, özel takip müfrezeleri kurulmuş, suç işleyen, yardım yataklık eden Ermeni ve Rumların yerleri değiştirilmiştir. Alınan önlemler sancak genelinde tam olarak olmasa da önemli ölçüde Ermeni ve Rumlardan kaynaklanan asayiş sorunlarını azaltmıştır. 1915 yılında sancak Ermenilerinin büyük bölümünün tehciri Ermenilerden kaynaklanan sorunları büyük ölçüde çözerken, Rumlardan kaynaklanan problemler Milli Mücadele döneminde de devam etmiştir. Bu dönemde Amasya'da Merkez ordusu adıyla bir ordu kurulmuş, bu orduyla koordineli çalışmak üzere İstiklal mahkemeleri görevlendirilmiştir. TBMM Hükümeti'nin kararlı tutumu, suçluların sert şekilde cezalandırılmasıyla Rumların neden olduğu olaylar kontrol altına alınmıştır. Lozan Anlaşması sonrası ülke geneline paralel olarak sancak Rumlarının Yunanistan'daki Türklerle mübadelesi ile sancakta Rumlardan kaynaklanan asayiş problemleri de tamamen çözülmüştür.

Amasya sancağında Ermeni ve Rumlardan kaynaklanan asayiş sorunları çözümlenmesine rağmen yaşananlar sonraki kuşaklara kötü bir mirasın devredilmesine neden olmuştur. Yüzlerce yıl boyunca Türk ve Müslüman ahalinin komşuları olmuş onlarla bir arada huzur içinde yaşamış Ermeni ve Rumların XX. yüzyıl başlarındaki saldırgan ve acımasız davranışları, bu saldırılardan mağdur olan sancak halkının hafızalarında kötü anıların yerleşmesine ve nesilden nesile aktarılarak günümüze kadar devam etmesine neden olmuştur. Günümüzde de gerek Ermeniler gerekse Rumlar ve onların destekçilerinin kendi yaptıklarını hala haklı çıkarmaya çalışarak Türk halkına yönelik asılsız suçlamaları, toprak talepleri bu kötü mirasın yakın gelecekte de milletin olduğu kadar sancak halkının hafızasında da canlı kalmasına neden olmaktadır.

Kaynakça

I-Arşiv Belgeleri

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA): A.}MKT.MHM. (Sadaret Mektubi Kalemî, Mühimme): BEO. (Babıâli Evrak Odası): DH.EUM.EMN. (Dahiliye Emniyet Şubesi), DH.EUM.2.Şb. (Dahiliye Nezareti Emniyet-i Umumiye 2.Şube), DH.EUM.3.Şb. (Dahiliye Nezareti Emniyet-i Umumiye 3.Şube), DH.EUM.6.ŞB. (Dahiliye Nezareti Emniyet-i Umumiye 6.Şube), DH.EUM.AYŞ. (Dahiliye Nezareti Emniyet-i Umumiye Asayiş), DH.İ.UM. (Dahiliye İdare-i Umumiye), DH.MKT. (Dahiliye Mektubi Kalemî), DH.ŞFR. (Dahiliye Nezareti Şifre Kalemî), DH.TMIK.M. (Dahiliye Muamelat), HR.SYS. (Hariciye Siyasi), HR.İD. (Hariciye Nezareti, İdare), İ.HUS. (İrade, Hususi), Y.MTV. (Yıldız Mütenevvi Maruzat), Y.A.HUS. (Yıldız Sadaret Hususi Maruzat), Y.PKR.BŞK. (Yıldız Başkitabet Dairesi Maruzatı): 29/95, Y.PRK.UM. (Yıldız Umumi), Y.PRK.A. (Sadaret), Y.PRK.ASK. (Yıldız Askeri Maruzat), Y.PRK.AZN. (Yıldız Adliye ve Mezahib Nezareti Maruzatı), Y.PRK.DH. (Yıldız Dahiliye Nezareti Maruzatı), Y.PRK.SRN. (Yıldız Serkurenalık Evrakı)

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA): 272-0-0-12 (Muhacirin Pasaport İşlemleri)

II. Maarif Salnameleri (MS)

Salname-i Nezareti Maarif-i Umumiye (H.1318), Matbaa-i Amire, İstanbul 1318.

Salname-i Nezareti Maarif-i Umumiye (H.1321), Matbaa-i Amire, İstanbul 1321.

III-Araştırma Eserler

Anadol, Cemal (2007). *Ermeni Dosyası*. İstanbul: Bilge Karınca Yayınları.

Armaoğlu, Fahir (2013). *XIX. Yüzyıl Siyasi Tarihi (1789-1914)*. İstanbul: Timaş Yayınları.

- Aybars, Ergun (1997). *İstiklal Mahkemeleri*. Ankara: Ayraç Kitabevi.
- Balcıoğlu, Mustafa (1991). "Milli Mücadele Sırasında Merkezi Anadolu'da Amele Taburları'nın Kuruluşu". *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, S. 51, s. 46-48.
- Balcıoğlu, Mustafa (2014). "Milli Mücadelede Merkez Ordusunun İstihbarat Faaliyetleri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, C. 5, S. 1, s. 5-14.
- Cin, Turgay (2006). "Yunanistan'ın Pontus Soykırım: İddiaları ve Türkiye". *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 8, S. 2, s. 27-89.
- Çiçek, Rahmi (2007). *Merzifon Amerikan Koleji ve Pontus Sorunu. Başlangıçtan Günümüze Pontus Sorunu*. (Ed. V. Usta). Ankara: Serander Yayınları. s. 199-210.
- Duman, Önder (2010). *Emperyal Bir Araç Olarak Rum-Pontus Sorunu (1908-1918)*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Genç, Sabit (2021). "Amasya Sancağının İdari Durumu ve Nüfus Yapısı (1880-1915)". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 11, S. 1, s. 57-80.
- Güler, Ali (1995). *Yakın Tarihimizde Pontus Meselesi ve Rum-Yunan Terör Örgütleri*. Ankara: Rizeliler Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği.
- Haydaroğlu, İlknur (2002). "Osmanlı İmparatorluğu'nda Yabancı Okullar". *Türkler Ansiklopedisi*, C. 14. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. s. 323-333.
- İleri, Turgut (1998). *Maarif Salnamelerine Göre 20. Yüzyıl Başlarında Amasya'da Eğitim ve Eğitim Kurumları (1898-1903)*, Yüksek Lisans Tezi. Samsun: 19 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karal, Enver Ziya (1988). *Osmanlı Tarihi*. VIII. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Kaya, Mehmet (2009). "XIX. Yüzyıl ve XX. Yüzyıl Başlarında Amasya Sancağında Asayiş Bozukluğu ve Alınan Tedbirler".

Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi, Reşat Genç Özel Sayısı-II, s. 980-997.

Kocabaşoğlu, Uygur (1999). "XIX. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Amerikan Okulları". *Osmanlı Ansiklopedisi*. C. 5. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. s. 340-349.

Kurt, Yılmaz (1995). *Pontus Meselesi*. Ankara: TBMM Kültür Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları.

Küçük, Mustafa (1999). "Şark Meselesi Çerçevesinde ve İkinci Meşrutiyet'e Kadar Olan Dönemde Osmanlı Devleti'nin Siyasi Vaziyeti". *Osmanlı Ansiklopedisi*. C. 2. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. s. 51-57.

Natanyan, Boğos (2008). *Sivas 1877*. (Çev. Silvert Malhasyan). İstanbul: Bir Zamanlar Yayıncılık.

Sarafian, Ara (2011). *Talat Paşa'nın Ermeni Soykırım Raporu*. Londra: Gomidas Enstitüsü Yayınları.

256

Uçarol, Rıfat (1985). *Siyasi Tarih*. İstanbul: Filiz Kitabevi.

Uras, Esat (1987). *Tarihte Ermeniler ve Ermeni Meselesi*. İstanbul: Belge Yayınları.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1988), *Osmanlı Tarihi*, I. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınevi.

Yasar, Abdizade Hüseyin Hüsameddin (2013). *Amasya Tarihi*, (Haz. Mesut Aydın-Güler Aydın). III-IV-V. Cilt. Amasya: Amasya Belediyesi Yayınları.

IV. Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Cerideleri

15.Cilt, Devre I, 136. Birleşim, Celse 1

V. Gazeteler:

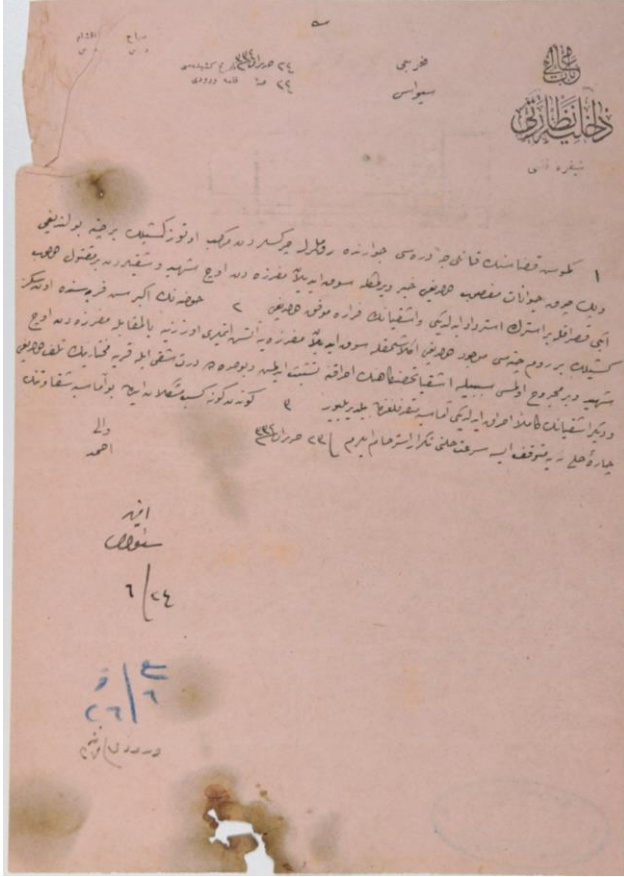
Ceride-i Mehakim, 5 Ağustos 1309 Perşembe, Numara 731, Matbaa-i Amire'de tab olunmuştur.

VI. Düstur Koleksiyonu

Düstur (1336), İkinci Tertib, Cilt VII, Dersaadet

Ekler

Ek-1: 23 Haziran 1918 Tarihinde Amasya Sancağında Meydana Gelen Asayiş Olayları Hakkında Sivas Valisi Ahmed Paşa Tarafından Dahiliye Nezareti'ne Gönderilen Telgraf (BOA.DH.EUM.6.Şb.40/15-1).



24 Haziran 1334-Tarih-i keşidesi Mahrec-i Sivas Bâb-ı Âli

24 // // -Kaleme vürudu Dahiliye Nezâreti

(Şifre Kalemi)

1- Gümüş kazâsının Kanlıca Deresi civarında Rumlarla Çerkezlerden mürekkebin otuz kişilik bir çete bulunduğu ve

pek çok hayvanât magsûb olduğu haber verilmekle sevk edilen müfrezeden üç şehid ve şakîlerden bir maktûl olup iki kısracla bir esterin istirdâd edildiği ve eşkiyânın firâra muvaffak olduğu. 2- Havza'nın Ekbersen? karyesinde on sekiz kişilik bir Rum çetesi mevcut olduğu anlaşılmaqla sevk edilen müfrezeye ateş etmeleri üzerine bilmukâbele müfrezeden üç şehit ve bir mahrûc olması sebebiyle eşkiyâ tehaffuzgâhının ihrâkına teşebbüs edilmiş ve bu sırada dört şakî ile karye muhtârının telef olduğu ve diğer eşkiyânın kâmilen ihrâk edildiği Amasya mutasarrıflığından bildirilmiştir. 3- Günden güne kesb-i müşkilât eden bu Amasya şekâvetinin çare-i hali neye mütevakkıf ise serian hallini tekrar istirhâm eylerim. 23 Haziran 1334.

Vâlî
Ahmed

Ek-2: XX. Yüzyıl Başlarında Amasya Sancağında Rum ve Ermeni Ayrılıkçı Hareketlerin Örgütlenmesinde Önemli Rol Oynayan Merzifon Amerikan Koleji ve Ek Binaları⁶⁸



⁶⁸ https://www.wikiwand.com/tr/Merzifon_Amerikan_Koleji. (20/03/2021, 19:24'te girildi).

Bayrami, Gyülcan - Zühal Ölmez (2021). "Fergana Nüshasından Kutadgu Bilig'in Söz Varlığına Katkılar". *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD)*. S. 9, s. 259-283.

FERGANA NÜSHASINDAN KUTADGU BİLİĞ'İN SÖZ VARLIĞINA KATKILAR CONTRIBUTIONS TO THE VOCABULARY OF KUTADGU BİLİĞ FROM THE FERGANA MANUSCRIPT

Doktora Öğr. Gyülcan BAYRAMI*
Yıldız Teknik Üniversitesi
glcnbyrmi@gmail.com

Prof. Dr. Zühal ÖLMEZ*
Yıldız Teknik Üniversitesi
zuolmez@gmail.com

Öz

462/1069-1070 yılında Yûsuf Hâs Hâcib tarafından yazılan Kutadgu Bilig'in müellif nüshası elimizde bulunmamaktadır. Yazıldıktan uzun yıllar sonra istinsah edilen Viyana, Kahire ve Fergana nüshaları doğal olarak müellif nüshasını tam olarak yansıtılmamaktadır. Bu üç nüshanın bütün yönleriyle incelenmesi, her bir nüshanın dil özelliklerinin ve söz varlığının ortaya konması için kimi çalışmalar yapılmış olmakla birlikte henüz ayrıntılı ve yeterli çalışmalar yapılmamıştır. Nüshaların birbirleriyle kapsamlı olarak karşılaştırılması için öncelikle her nüshanın ayrı ayrı incelenmesi gerekmektedir.

Viyana ve Kahire nüshalarının Fergana nüshasına göre birbirlerine daha yakın oldukları tespit edilmiştir. Her nüshada eksik bölüm ve beyitler bulunmaktadır. Bu çalışmada, Fergana nüshasının tamamının yazı çeviriminden ve çevirisinden yola çıkarak bu nüshadaki farklı yazımlarla ortaya çıkan sözcükler üzerinde durulacaktır. Bu doğrultuda tespit edilen *yayın-* "yaymak, dağıtmak", *qorı-* "korumak", *yasa-* "yapmak, onarmak", *tewsüzün*

* ORCID: orcid.org/0000-0003-0036-6451

* ORCID: orcid.org/0000-0002-5881-503X

“hile yapmadan, hile yapmaksızın”, *tuy-* “tesir etmek, etkilemek”, *érin* “dudak” gibi sadece Fergana nüshasında geçen sözcüklere ve nüshada bulunan ancak farklı anlamı olan *tegin-* “ulaşmak, varmak, mec. atanmak, naspedilmek” eylemine değinildi. Ayrıca farklı anlam ve imlâyla değerlendirdiğimiz *öz boğa* “kendini tutup/tutarak, sakın olup/olarak”, *be-ğill* “affetme, bağışlama; mec. helalleşme” sözcükleri ile imlâsı farklı olan *tiñle-*“dinlemek” eylemine yer verildi.

Sözcükler, beyitlerin yazı çevirimi ve çevirisinin verilmesi suretiyle açıklandı. İlgili beytin Arat’ın metin yayımındaki yazı çevirimi ve çevirileri de gösterilerek karşılaştırma imkânı sağlandı. Ardından sözcüklerin Eski Türkçe dönemi ve sonraki dönemlerdeki anlam ve biçimleri incelendi. Böylece Kutadgu Bilig’in söz varlığına yeni sözcükler eklenmiş oldu.

Anahtar Kelimeler: Kutadgu Bilig, Fergana Nüshası, Söz Varlığı, Eski Türkçe.

Abstract

The original manuscript of Kutadgu Bilig written by Yûsuf Hâs Hâcib in 462/1069-1070 does not exist today. Naturally, the manuscripts in Vienna, Cairo and Fergana reproduced many years after the original manuscript was written can not fully reflect it. Even though some studies have been carried out to examine these three manuscripts in all aspects and reveal the linguistic features and vocabulary of each manuscript, detailed and sufficient studies have not been done yet. To begin with, it is necessary to examine each manuscript separately to make a comprehensive comparison of them.

Research indicates that the Vienna and Cairo manuscripts are more similar to each other than the Fergana manuscript. Each manuscript contains missing sections and couplets. In this study, based on the transcription and translation of all of the Fergana manuscript, the words that emerged from the different spellings in this manuscript will be emphasized. Accordingly, this study includes: the words that only exist in the Fergana manuscript like *yayın-* “to spread, to distribute”, *korı-* “to protect”, *yasa-* “do, repair”, *tewsüzün* “without cheating”, *tuy-* “to affect, to influence”, *érin* “lip” and words that exist in the manuscript but have different meaning like the word *tegin-* “to arrive, reach, or metaphorically be appointed, be assigned”. Furthermore, the words have been included in the study due to their different meanings and spellings such as *öz boğa* “by holding oneself back or acting calmly” and *be-ğill* “forgiveness and pardoning, or metaphorically forgiving each other” and the verb which has a different spelling *tiñle-*“to listen”.

The words were explained by giving the transcription and translation of each couplet. By showing the related couplet's transcription and the translation which is published in Arat, a comparison was also provided. Then, the meanings and forms of the words in the Old Turkish Period and later periods were examined. Thus, new words were added into the vocabulary list of Kutadgu Bilig.

Keywords: Kutadgu Bilig, Fergana manuscript, Vocabulary, Old Turkish.

1. Giriş

Yûsuf Hâs Hâcib tarafından 462/1069-70 yılında kaleme alınan Kutadgu Bilig, bugüne kadar hem içerik hem de dil özellikleri ve söz varlığı açısından çeşitli araştırmalarla incelenmiştir. Reşid Rahmeti Arat'ın 1947 yılında yayımladığı üç nüshanın karşılaştırılmasıyla oluşturulmuş metin çalışması bütünlüklü Türkçe ilk önemli yayımdır.

Bilindiği gibi elimizde üç nüshası bulunan eserin, müellif nüshası bilinmemektedir. *Kutadgu Bilig*'in ilk bulunan nüshası; 843 (1439)'te bugünkü Afganistan'ın Herat şehrinde Arap harfli bir nüshadan Uygur harfleriyle istinsah edilen ve Avusturya Milli Kütüphanesinin yazmalar bölümünde (Österreichische Nationalbibliothek, Sammlung von Handschriften und alten Drucken) korunan Viyana (Herat) nüshasıdır.

Eserin ikinci bulunan nüshası, Kahire (Mısır) nüshasıdır. Arap harfli olan bu yazma, Kölemen sultanlarından el-Melikü'n-Nâsır'ın kölesi olan zaman içinde devadarlığa yükselip Halep ve Trablus naipliği yapmış ve sonra da Mısır'da başkumandan olan İzze'd-din Ay-Demir ed-Devâtdâr için 1367'den önce istinsah edilmiştir. 1896'da Kahire'de Hidiv Kütüphanesi müdürü Bernhard Moritz tarafından bulunmuştur.¹

Bu iki nüshadan sonra bulunan üçüncü nüsha Fergana nüshasıdır. Arap harfli olan bu yazmanın baş ve son kısmı eksik olduğu için nerede, ne zaman ve kimin tarafından yazıldığına dair kayıtlar da kayıptır, dolayısıyla bu bilgiler bilinmemektedir. Bu nüshada manzum mukaddime yoktur. Mensur mukaddimeden

¹ Bu iki nüsha hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ölmez ve Bayrami, 2020: 894.

sonra bapların fihristi ve metin yer alır. Bu nüshayı Ahmed Zeki Velidi Togan 1913 yılında Nemengan'da Muhammed Hacı İşan Lalereş'in özel kütüphanesinde bulmuş ve 1915 yılında yazdığı makaleyle bilim dünyasını bu yazmadan haberdar etmiştir.² 1924 yılında Abdurraûf Fitrât, bu nüshayı Muhammed Hacı İşan Lalereş'ten almış ve 1925'te bu yazma hakkında bir makale yazmıştır.³ Yazma günümüzde Taşkent'te Özbekistan İlimler Akademisi Ebû Reyhân el-Beyrûnî Şarkşinaslık Enstitüsü Yazma Eserler Kütüphanesi nadir yazma eserler kısmı 1809 numarada kayıtlıdır.⁴

Mevcut yazmalar içinde en iyi nüsha olarak kabul edilen Fergana nüshasının yazıldığı tarih, bilinmemesine rağmen diğer nüshalara göre daha eski devirlere ait olduğu tahmin edilmekte ve istinsah tarihinin 13. yüzyıldan önce olmadığı düşünülmektedir.⁵

2. Fergana Nüshasının Söz Varlığı

Türk dilinin İslâmiyet sonrası ilk edebi eseri olan Kutadgu Bilig, runik harfli yazıtlarda ve Eski Uygurcada bulunan sözcüklerin bir kısmını ihtiva etmesinin yanı sıra yeni farklı sözcükler ile Arapça ve Farsça sözcükleri de ihtiva eder. *Kutadgu Bilig İndeks*'in ön sözünde verilen bilgiye göre indekste 2861 madde başı dolayısıyla 2861 sözcük mevcuttur (KB İndeks, 1979: VI), ancak indekste kimi yapım ekleriyle (+IXg, +IXk gibi) türemiş sözcüklerin bazıları madde başı yapılmamış ve alt madde olarak yer almıştır (*atlıg* "adlı, adında; ünlü", *bağlıg* "bağlı", gibi). Bu tür sözcükler de eserin söz varlığına katıldığında sayı 3000'e yaklaşır.

İslâmiyet sonrası yazılan eserin söz varlığında Budist veya Maniheizt Uygurların dilinde rastlayamayacağımız türden Arapça Farsça sözcükler de az değildir. Bläsing tarafından belirtildiği gibi eserde yaklaşık 500 (6/1) Arapça, Farsça sözcük vardır (Bläsing, 2011: 138).

² Ayrıntılı bilgi için bk. Velidov, 1915: 312-3.

³ Ayrıntılı bilgi için bk. Fitrât, 1925: 68-74; Makalenin Türkçesi için bk. Türkistanlı Miyan Büzürg, "Türkiyat Haberleri", Türkiyat Mecmuası, İstanbul 1925 (Ağustos), I. C., s. 344-347.

⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Arat, 1947: XXXVI-XXXVIII, Kutadgu Bilig B Fergana Nüshası, 2015: Giriş Bölümü.

⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Ölmez ve Bayrami, 2020: 895-897.

Reşid Rahmeti Arat'ın oluşturduğu tenkitli metne dayanarak hazırlanmış *İndeks*'e göre belirlenen bu söz varlığı nüshalara göre farklılık gösterir. Bu farklılıklar, her nüshada eksik bölümlerin ya da farklı sözcüklerin olmasından kaynaklanmaktadır.

Fergana nüshası müstakil olarak değerlendirildiğinde diğer nüshalarda olmayan sözcüklerin yanı sıra yanlış yazılmış, beytin anlamına uymayan bu nedenle metne katılamayan sözcükler de bulunmaktadır:⁶

yayığ yerine *bayığ* (88. beyit 10b-08); *kır* yerine *tır* (93.beyit 10b-13); *ākibet* yerine *āfiyet* (351.beyit 19b-14); *töküldi* yerine *büküldi* (781. beyit 34b-08); *yol* yerine *bol* (924. beyit 40a-07); *ulıp* yerine *ulıt* (1191. beyit 50a-11); *kütgüçi* yerine *tütgüçi* (1400. beyit 57b-04); *seniñ* yerine *meniñ* (1533. beyit 62a-04); *bileki* yerine *tileki* (2275. beyit 88a-08); *süsi* yerine *sözi* (2319. beyit 89b-07); *buzğay* yerine *turğay* (3421. beyit 128a-08); *boğuğ* yerine *yoğuğ* (5008. beyit 185a-08); *туру* yerine *қuru* (5794. beyit 212b-01) yazılmıştır.

Arat metninde Fergana nüshasından tercih edilen doğru biçimlerden bazıları ise şunlardır: *қurımış* (Arat 67. beyit-Fergana 66. beyit 10a- 01); *tarar* (Arat 2268. beyit-Fergana 2233. beyit 86b-08); *seçe* (Arat 3500. beyit- Fergana 3457. beyit 129b-03); *barır* (Arat 3514. beyit-Fergana 3471. beyit 130a-04); *қul* (Arat 5487. beyit-Fergana 5377. beyit 197b-14); *birim* (Arat 6062. beyit/*bérim* Fergana 5941. beyit 218a-06); *şatım* (Arat 6117. beyit-Fergana 5996. beyit 220a-03), vd.

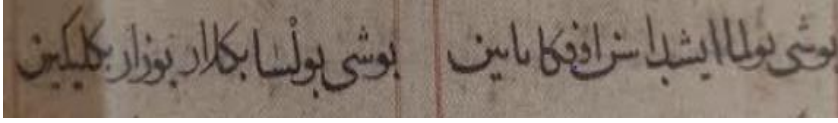
Arat'ın metnine aldığı sadece Fergana nüshasında yer alan doğru biçimler şunlardır: *say* "çakıl taşı" (Arat 212. beyit-Fergana 209. beyit 15a-02); *talap* "yağmalayıp" (Arat 280. beyit-Fergana 276. beyit 17a-11); *yala* "parlayıp, parlayarak" (Arat 415. beyit-Fergana 408. beyit 21b-14); *tulsaқиğ* "dulu" (Arat 3238. beyit-Fergana 3200. beyit 120a-09); *sepük* "sünepe" (Arat 4599. beyit-Fergana 4499. beyit 166b-11), vd.

⁶ Makalede geçen ve incelenen Fergana nüshasına ait sözcüklerin geçtiği beyit ve sayfa numaraları Türk Dil Kurumu tarafından 2015'te yayımlanan tıpkıbasıma göre verilmiştir.

Nüshaların söz varlığı genel olarak örtüşse de aynı anlamın farklı sözcüklerle ifade edildiği ya da tamamen farklı sözcükler kullanılarak anlamı değiştiren sözcükleri de içerir.

Bu çalışmada yer alan sözcüklerden *yayın-*, *qorı-*, *yasa-*, *tegin-tewsüzün*, *tuy-* sadece Fergana nüshasında bulunmaktadır. Makalede ayrıca nüshalarda aynı imlâyyla yazılan ancak tarafımızdan farklı değerlendirilen anlam açısından daha uygun olan *boq-*, *be-ğill*, *érin* sözcükleri ile aldığı ek dolayısıyla farklı okunan *tiñle-* sözcüğüne yer verilmiştir.

2.1. *yayın-* “yaymak, dağıtmak”



buşı bolma işde sen öwke yayın

buşı bolsa begler buzar beglikin (Fergana 1401. beyit, 57b-05)

“İşlerinde hiddetlenme, sen öfkene dağıt; beyler hiddetli olurlarsa beyliklerini bozarlar.”

Arat’ın çalışmalarında beyit ve çevirisi şöyledir:

buşı bolma işte sen öwke yığın

buşı bolsa begler buzar beglikin (Arat, 1414. beyit, 1947: 159)

“İşinde hiddetli olma, öfkene hâkim ol; beyler hiddetli olurlarsa, mülk ve saltanat haleldar olur.” (Arat, 1959: 111)

A ve C nüshalarında *yığın*; B nüshasında ise *yayın* biçiminde yazılan sözcüğün her iki biçimi de anlam açısından uygundur. Arat, (1414. beyit) *yığın* olarak okuduğu sözcüğü “hâkim ol” biçiminde günümüz Türkçesine aktarmıştır.

A ve C nüshalarındaki *yığın-* eylemi, “kendi kendini engellemek” anlamıyla Eski Türkçede bulunan bir eylemdir (EDPT, 904b; Erdal, 1991: 629).

Bilindiği gibi Eski Türkçede “yaymak, yayılmak *mec.* dağıtmak” anlamında *yağın-* eylemi vardır (EDPT, 892a). Sözcüğün Fergana nüshasındaki biçim, *yay-* eyleminden dönüşlü çatı kurarak (tıpkı *yığ-* > *yığ(ı)n-* eylemi gibi) ‘öfkene dağıt’ anlamını sağlamıştır.

Erdal, *-(X)n* ekinin genellikle orta, dönüşlü ve geçişsizleştirici (anti-transitive) eylemler yaptığını belirtir ve ekin işlevini şöyle

açıklar: “Dönüslü eylemlerde özne eylemin hem eyleyicisini hem de nesnesini temsil eder. Eylem orta çatıdaysa eylem özneye, ailesinin bir üyesine, vücudunun bir parçasına veya ayrılamaz biçimde onunla ilişkili herhangi bir şeye atfen, ya da bunların yararına ifa edilir. “Geçişsizleştirici” terimiyle, geçişli tabanın eyleyici-etkilenici çiftinin birlikte temsilini mümkün kılmasına karşın, eylemi öznenin kendisinden kaynaklanır olarak sunan çatı kastedilmektedir” (OTWF II, 583-84).

Yay- eylemine eklenen *-n* eki, dönüslü çatıyı kurarken “kendi öfkeni dağıt” anlamıyla aynı zamanda hem özne hem nesneyi karşılayan bir yapı kurmuştur. Bu şekliyle *-(X)n* ekiyle yapılmış nesne alabilen (*arı-n-* “arınmak, saf olmak, (kendini) temizlemek”, *aş-(u)n-* “(birini) geçmek” gibi) eylemlere benzemektedir.

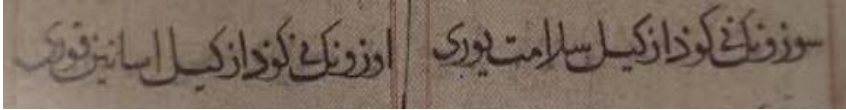
Eski Türkçe döneminden sonrasına ait bir biçim olan *yayın-* eylemi, Kıpçakçada ve Eski Anadolu Türkçesinde edilgen anlam ifade eder:

TZ *yayındı* ‘yayıldı’ (V5b3, 6b8) (Ar. ittasa‘a) (Khairullah, 2015: 695)

Yayın- “dağılmak, yayılmak” (TTS VI, 4443).

Bu veriler doğrultusunda Fergana nüshasındaki eylemin eserin istinsah edildiği döneme ait, istinsah edenin tasarrufuyla eserde yer aldığını söylemek mümkündür. *öwke yayın* ibaresi mecazen ‘öfkeni dağıt, yay’ anlamında değerlendirilebileceği için anlam açısından da uygundur. Böylece Eski Uygurcadaki *yay-*⁷ eyleminden türemiş ve kök anlamıyla uyuşan *yayın-* eylemi için Fergana nüshasından yeni bir veriden söz etmek mümkündür.

2.2. *qorı-* “korumak”



sözünüzni küdezgil selāmet yorı

özünüzni küdezgil esenin qorı (Fergana nüshası, 1488. beyit, 60b-02)

⁷ Eski Uygurcada *yay-* eylemi bulunmaktadır: “dağıtmak, yaymak” (ETKS, baskıda): *2yay-* ausbreiten (?) || *yaymak* (?) (Wilkins, 2021: 879)

“Sözlerine dikkat et, selametele yaşa; kendine dikkat et, esenliğini, huzurunu koru”

C nüshasında bulunmayan bu beyitteki son sözcük, A nüshasında *karı*, B nüshasında ise *korı* biçiminde yazılmıştır. Arat, A nüshasındaki biçimi tercih ederek beyti şöyle okuyup anlamlandırmıştır:

sözünü küdezgil selamet yorı

özünü küdezgil esenin karı (Arat, 1509. beyit, 1947: 168)

“Sözünü gözet, emniyet içinde yaşa; kendini gözet esenlik ile ihtiyarla” (Arat, 1959: 117).

Eski Türkçede yaygın kullanımı olmayan sözcüğü Clauson, *korı*- “to fence in, or protect (a piece of ground)-(kapamak, çitle çevirmek ya da (bir yeri) korumak)” biçiminde anlamlandırır. Sözcüğün Ongin yazıtı 12’de ve DLT’de geçtiğini not eder (EDPT, 645b). Ancak Erdal, Ongin 12’de geçen verinin *yoğ* “cenaze töreni, matem” ile birlikte geçtiğini, doğru biçimin hapax olsa da *korı-g* “loss, bereavement (kayıp, eksiklik)” olabileceğini açıklar; ayrıca EDPT’de belirtildiği gibi *korı-g* sözcüğünün *korı-g* sözcüğü ile özdeşleştirilmemesi gerektiğini belirtir (OTWF I, 193-194).

Korı- eylemi, DLT’de *otığ korıdı* ‘O, otlağı, vb. korudu’ ibaresinde geçer (EDPT, 645b; DTS, 1969: 458b; Kaçalın, 2019: 279) Fergana nüshasındaki bu veri ile *korı*- eyleminin Karahanlı Türkçesinde sadece DLT’de değil, Kutadgu Bilig’de bulunduğunu söyleyebiliriz.

Sözcüğün Eski Uygurcada bulunduğu Wilkens tarafından kaydedilmişse de kaynağı belli değildir: *Korı*- “(bir yerin) etrafını çevirmek; korumak” (Wilkens, 2021: 394)

Clauson sözlüğünde, DLT’deki *korı*- eyleminin dışında sadece Çağatayca *koru*- biçimini not eder (EDPT, 645b; Senglah, 285r19). *Korı*- eylemi, Tarihi Türk yazı dillerinde Harezmi Türkçesinde *Kıyasü’l-Enbiyâ*, *Mukaddimetü’l-Edeb* ve *Muinü’l Mürid*’de *korı*- “korumak, muhafaza etmek” (Ata, 2019: 721b; Boeschoten, 1995: 721b; Yüce, 1993: 147; Toparlı ve Argunşah, 2018: 234); Harezmi Türkçesinden Çağataycaya geçiş dönemi eseri olarak kabul edilen *Gülistan Tercümesi*’nde de *korı*-“korumak” (Ergene , 2017: 672a) olarak mevcuttur.

Karahanlı Türkçesi eserlerinden DLT dışında görülmeyen bu sözcük, Fergana nüshasına istinsah edenin tasarrufuyla girmiş olmalı.

KB İndeksinde “korumak” anlamında *koru-* madde başıyla yer alan eylem sadece 3844. beyitte geçmektedir (KB İndeks, 1979: 272). Tek veri olan bu sözcüğün geçtiği beytin yazı çevrimini Arat şöyle yapmıştır:

*bitig birdi ögdülmiş aşnu turup
ilig aldı açtı oğıdı **korup*** (Arat, 3844. beyit, 1947: 387)

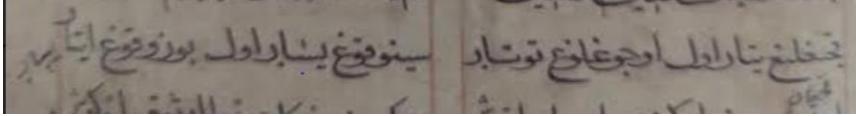
“Ögdülmiş ilk önce mektubu verdi; hükümdar aldı, açtı ve **dikkatle** okudu.” (Arat, 1959: 278)

Arat tercümesinde sözcüğü “korumak” değil “dikkatle, dikkat ederek” anlamında tercüme etmiştir. A ve B nüshalarında bu sözcük *körüp*'tür. Dankoff da eylemin *korup* değil *körüp* olması gerektiğini belirtmiştir (Dankoff, 1983: 263). Kutadgu Bilig'in geneline bakıldığında *kör-* sözcüğünün birçok yerde “dikkat etmek” anlamlarında kullanıldığı görülmektedir (190, 2047, 2221, 4140, 4363, 5232) Bu durumda beyti şöyle okumak gerekir:

*bitig bérdi ögdülmiş aşnu turup
èlig aldı açtı oğıdı **körüp***

Arat'ın metne aldığı C nüshasındaki *koru-* ve dolayısıyla KB İndeks'te yer alan *koru-* eylemi yerine A ve B nüshasındaki *kör-* eylemi söz konusu olunca KB'de 'korumak' anlamında sadece Fergana nüshasındaki 1488. beyitteki *korı-* veri söz konusudur. Bu durumda Eski Türkçede de az sayıda örneği olan bu sözcükle ilgili veriler arasına Fergana nüshasındaki bu veri de katılmalıdır.

2.3. yasa- “yapmak, onarmak”



*kaçıglıg yéter ol uçugluğ tutar
sinuğuğ **yasar** ol buzukuğ éter* (Fergana nüsh., 1826. beyit, 72a-12).

“Kaçana ulaşır, uçanı tutar; kırılanı onarır ve bozuk olanı tamir eder.”

Arat yayımında beyit ve çevirisi şöyledir:

kaçıklığı yeter ol uçukluğu tutar

*simuğuğ **sapar** ol buzukuğ iter* (Arat, 1858. beyit, 1947: 203)

“Kaçana yetişir, uçanı yakalar; kırığı sarar ve bozuğu düzeltir.”
(Arat, 1959: 141)

A ve C nüshalarında ikinci dizede **sapar** olarak geçen sözcüğe indekste **sap-** “sarmak” anlamı verilmiştir (KB İndeks, 1979: 382). Tezcan, indeksteki anlam üzerine şu bilgiyi verir: “iki veriden 1858’de ‘birleştirmek’, 4158’de ‘katılmak’ anlamındadır. Aynı eylem Uygurcada *sep-* biçiminde ve ‘teçhiz etmek, katmak, genişletmek’ anlamında bulunur” (Tezcan, 1981: 58).⁸

Özçelik, bu beyitteki *sap-* eylemi için “yönelmek, bağlanmak” anlamını önerir (Özçelik, 2020: 971).

Uygurca sözlüklerde *sep-* eylemi değil, *sap-* eylemi yer alır:

Sap- ~ *s(a)p-* “onarmak, tamir etmek; iletmek; sıralamak; dizmek; birleştirmek, kurmak, inşa etmek” (Wilkins, 2021: 585)

Sep-/s(e)p- → *Sap-* ~ *s(a)p-* (Wilkins, 2021: 598).

sap- “tanzim etmek, tertip etmek, yerleştirmek, (iğneye ip) takmak, geçirmek” (ETKS, baskıda)

sep- → *sap-* (?) (ETKS, baskıda)

Arat’ın A ve C nüshalarındaki *sap-* eylemini metne alması yanlış olmasa da Fergana nüshasındaki *yasa-* eylemini de dikkate almak gerekir.

Fergana nüshasındaki *yasar* sözcüğü ise Arat yayınında dipnotta gösterilmiştir. Fergana nüshasında ikinci mısradaki yer alan *éter* sözcüğünün satır altında da *yasar* yazılmıştır. Satır altında düşünülen not bize bu iki sözcüğün birbirinin yerine

⁸ Tezcan’ın aynı eylem olduğunu belirttiği *sap-* ‘iğneye iplik takmak; onarmak, (kırılmış bir şeyi) tamir etmek’ ve *sep-* ‘teçhiz etmek, donatmak’ eylemlerinin birbirinden farklı anlamda iki ayrı sözcük olduğu Clauson (EDPT, 784a) ve Erdal (OTWF II, 669-670, *sapıl-* maddesi, 353. dipnot) tarafından belirtilmiştir. *Sap-tur-* ve *sep-tür-* DLT’de açıkça birbirinden ayırt edilmektedir (Erdal, OTWF II, 670); krş. DLT **saptur-** : **ol maña kuş kanatın sapturdi** “O, bana doğanın vb. kanadını bağlamamı (waşl) emretti.” Bir şey onarıldığında (rafā) da böyle denir. Sapturur, sapturmak (Kaçalın, 2019: 390); **septür-**: **ol anıñ kızın septürdi** “O, onun kızının hazırlanarak (tachiz) güveyinin evine gönderilmesini(zaff) emretti.” Septürür, septürmek (Kaçalın, 2019: 400).

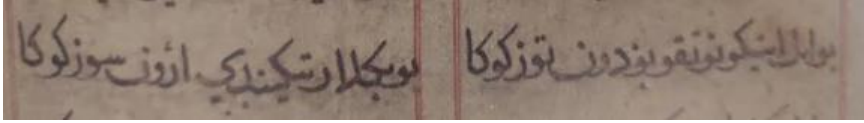
kullanılabildiğini gösterir. Asıl anlamı “yapmak, kurmak, düzeltmek, düzenlemek, yoluna koymak” olan eylemin beyitteki anlamı “düzeltmek, iyileştirmek, onarmak”tır.

Sözcük ve türevleri Eski Uygurcada alıntı sözcük olarak 1200 yılı sonrası Moğol dönemine ait Uygur Hukuk metinlerinde bulunur. Hiçbir Budist ve Manihaist metinde bulunmaz:

Yasa- < Mo. *şasa-* “errichten // inşa etmek” (Wilkins, 2021: 873); *yasaş-* “birlikte düzenlemek, düzene koymak” (Wilkins, 2021: 873, ETKS, baskıda)

Moğolcadan ödünçleme olan bu sözcüğün 12. yüzyıl sonrası Moğol istilasıyla Türkçeye girdiği düşünülürse nüshanın istinsahı sırasında esere girmiş bir sözcük olduğu açıktır. *Yasa-* eylemi, Harezmi Türkçesi (*Kıyasü'l Enbiyâ*'da *yasa-* “yapmak” (Ata, 2019: 962b; Boeschoten, 1995: 764b); *Mukaddimetü'l-Edeb*'te *yasa-* “hazırlamak” (Yüce, 1993: 204) Kıpçakça ve Çağataycada bulunan bir sözcüktür (EDPT, 974a; Senglah 331r2). Clauson sözcüğün ilk kez XIV. yüzyıl Uygur sivil belgelerinde görüldüğünü belirtir.

2.4. *tegin-* “ulaşmak, varmak, mec. atanmak, nasbedilmek”



Beyti Fergana nüshasındaki imlâya göre şöyle okumak mümkündür:

bu el itgü tutğu buğun tüzgüke

*bu begler **tegin**di ajun süzgüke* (Fergana nüshası, 3921. beyit, 145b-07)


“Bu beyler, memleketi düzenlemek ve idare etmek, halkı düzene sokmak ve dünyayı temizlemek için atandılar.”

Arat, beyti A ve C nüshalarındaki imlâya göre şöyle okumuş ve çevirmiştir:

bu il itgü tutğu buğun tüzgüke

*bu begler **tikildi** ajun süzgüke* (Arat, 4009. beyit, 1947: 404)

“Bu beyler, memleketi tanzim ve idare etmek, halkı düzene sokmak ve dünyayı temizlemek için nasbedilmişlerdir.” (Arat, 1959: 291)

A ve C nüshalarında *tikildi* imlâsıyla yazılan bu sözcük, B nüshasında *teğindi*  biçiminde yazılmıştır. Arat metne *tikildi*'yi almış, B nüshasındaki biçimi ise *tikindi* okuyarak dipnota yazmıştır.

Sözcük nüshalarda farklı yazılsa da anlam açısından aynı mecazî anlamı içerirler. KB'de sadece bu beyitte (4009) geçen *tikil-* eylemiyle Arat'ın bu beyit için dipnotta verdiği *tegin-* eylemi ise bu beytin dışında 3668. (Fergana 3610. beyit, 134b-11) beyitte geçer. *İndeks*'te *tegin-*'e 'bir büyüğün yanına gelmek veya gitmek' anlamı verilmiştir (KB *İndeks*, 1979: 433). *Tikil-* ise sadece 'dikilmek' anlamıyla karşılanmış, mecaz anlam olan 'atanmak' ya da 'nasbedilmek' anlamı verilmemiştir (KB *İndeks*, 1979: 445).

Eski Türkçedeki *tegin-* eylemi sözlüklerde şöyle tanımlanır:

Erdal, *teg-in-* eyleminin ana anlamının "bir şeye/bir duruma maruz kalmak, bir deneyim yaşamak"; bir başka anlamının "bir şeye hakkı, liyakati olmak" olduğunu belirterek soyut amaçlar içinse "erişmek, ulaşmak" anlamlarına geldiğini vurgular (OTWF II, 617).

Clauson, *tegin-* sözcüğünün birçok anlamı olduğunu belirtir. Sözcüğün "1. Ulaşmak, varmak; 2. Budist metinlerinde yer alan *vedanā* '(dış nesnelere) algılamak, hissetmek' sözcüğü için kullanılır 3. Bir şeyler yapmak için girişmek" anlamlarında kullanıldığını açıklar (EDPT, 484b).

DTS'de *tegin-* 1. Varmak, ulaşmak 2. (Sıkıntılara) Maruz kalmak, uğramak 3. Şereflendirmek, onur duymak; tenezzül etmek" anlamları verilmiştir (DTS, 1969: 547b-548a).

DLT'de *tegin-* "Çigil lehçesinde, kağana ya da beye birisinin gelmesi haber verildiği zaman *ol teğindi* "O ulaştı" denir ki "ulaştığı için memnun oldu" demektir; ulaşmak, (birinin) geldiği veya gittiği iletilmek, " (Dankoff-Kelly, 1985: 183; Ercilasun-Akkoyunlu, 2018: 866; Kaçalın, 2019: 453).

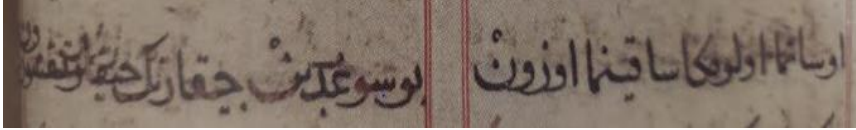
Sözcük Eski Uygurcada şu anlamlarla yer alır: *tegin-* "yapmak, yerine getirmek, saygı bildiren tasvirî fiil; bir şeye bağlı olmak, sadık olmak, hissetmek; arz etmek; etmek; davranmak; saygı göstermek; yeterli olmak; teslim almak, yaşamak; dayanmak" (ETKS, baskıda)

Tegin- “yapmak, yerine getirmek; başarıyla sonuçlanmak; duymak, hissetmek, yerine getirmek, gerçekleştirmek, (kendini bir şeye) vermek, uğraşmak, olmak, bulunmak, mevcut olmak, tadını çıkarmak, adı...olmak, (emgek ile birlikte) katlanmak, dayanmak, acı çekmek; (bir şeyi) hazmetmek, kabul etmek; elde etmek, varmak, ulaşmak; (şekil) almak, (vücut) bulmak; yetmek; (takdis) almak; (dini emirlere uymak, yerine getirmek” (Wilkens, 2021: 688)

Tikil- eylemi ise, Erdal'ın da belirttiği gibi Clauson'da sadece DLT'deki veriyle yer alır. Sözcüğün KB'de 4009. beyitte (mecaz anlamıyla) ve Uygurcada tanıklandığını belirten Erdal, eylemi *tiklin-* ile karşılaştırır.

Tekrar *tegin-* eylemine dönecek olursak, KB *İndeks*'te 'bir büyüğün yanına gelmek veya gitmek' anlamıyla tek veriyle yer alan *tegin-* eylemine, Fergana nüshası 3921. beyitteki *tegin-* eylemini Eski Uygurcadaki anlam çeşitliliğini de göz önünde bulundurarak mecaz ifadesiyle 'atanmak, nasbedilmek' anlamını eklemek gerekmektedir. Böylece Fergana nüshasındaki bu imlâ, *tegin-* eylemini farklı bir anlamla KB'nin söz varlığına katmaktadır.

2.5. *tewsüzün* “hile yapmadan, hile yapmaksızın”



osanna ölümke sakınma uzun

busuğdın çıkar teg çıkar tewsüzün (Fergana nüshası, 4726. beyit, 174b-06)

“Ölüme karşı gafil olma; ölümü uzak ve uzun süre sonra gelecek sanma; pusudan çıkar gibi hile yapmadan karşına çıkar.”

Arat ikinci dizinin son sözcüğünü A ve C nüshalarında geçen *ödsüzün* sözcüğünü esas alarak okumuş, indekste de *ödsüzün* sözcüğüne *öd* “zaman, vakit” maddesinde yer vermiştir (KB *İndeks*, 1979: 351).

usanma ölümke sakınma uzun

busuğdın çıkar teg çıkar ödsüzün (Arat, 4826. beyit, 1947: 482)

“Gafil olma, ölümü uzak sanma; onu beklemediğin bir anda, pusudan çıkan bir düşman gibi, karşında bulursun.” (Arat, 1959: 348)

Fergana nüshasında bu sözcük yerine diğer nüshalarda bulunmayan *tewsüzün* “hilesiz bir şekilde” sözcüğü yer almaktadır.

Orhon Türkçesinden itibaren Eski Türkçede tespit edilmiş olan *tev* ‘hile, aldatma’ sözcüğü genellikle *kör* sözcüğüyle ikileme yapısı içinde yer alır:

emgek tev kör (Ölmez, 2019: 539)

Sözcüğün Orhon Türkçesi ve Uygurcada +IXG ve +sXz ekiyle türemiş *tevlig/tevlüg* “hilekâr” ve *tevsiz/tevsüz* “hilesiz” biçimleri de *kör* ile ikileme oluşturur:

Tavgaç bodun tevligin körlüg(in) üçün “Çin halkı sahtekar ve hilekar olduğu için” (Ölmez, 2013: 83, 95)

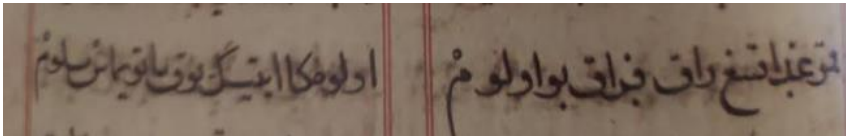
Sözcüğün kök biçimi Karahanlı dönemi eserlerinden sadece DLT’de bulunur: *tew* “tuzak, hile” (Dankoff-Kelly, 1985: 187; Ercilasun-Akkoyunlu, 2018: 873; Kaçalın, 2109: 463).

Tevlig Orhon Türkçesinde ve Uygurcada *körlüg* ile birlikte kullanılırken Karahanlı Türkçesinde tek başına da kullanılır: DLT *tewlüg* “hileli, hilekâr, aldatıcı, sahtekâr” (Dankoff-Kelly, 1985: 187; Ercilasun-Akkoyunlu, 2018: 873; Kaçalın, 2109: 464); KB *tevlig* ‘hile, aldatma’ (KB İndeks, 1979: 439).

tewsüz “hilesiz, aldatması olmayan” sözcüğünün ilk defa Eski Uygurcada *tewsüz*, *tevsiz* ‘hilesiz, aldatması olmayan’ (ETKS, baskıda); *tävsiz* “hilesiz, yalansız, samimi” (Wilkens, 2021: 706) biçiminde geçmektedir.

Böylece Fergana nüshasında 4726. beyitte geçen *tewsüzün* sözcüğün tespitiyle KB’nin dolayısıyla Karahanlı Türkçesinin söz varlığına *tewsüz* sözcüğünü de eklemek gerekir.

2.6. tuy- “tesir etmek, etkilemek”



kamuğda katıgrak firāk bu ölüm

ölümke étig yok ya tuymas tulum (Fergana nüshası, 6084. beyit, 223a-04)

“Her şeyden daha zor olan bu ölüm ayrılığıdır; ölüme karşı çare yoktur, silah bile tesir etmez.”

Arat yayımında beyit şöyledir:

kamuğda katıgrak firāk bu ölüm

ölümke itig yok ya tutmaz tolum (Arat, 6205. beyit, 1947: 614)

“Her şeyden daha zor olan bu ölüm ayrılığıdır; ölüme karşı çare yoktur, silah bile fayda etmez.” (Arat, 1959: 443)

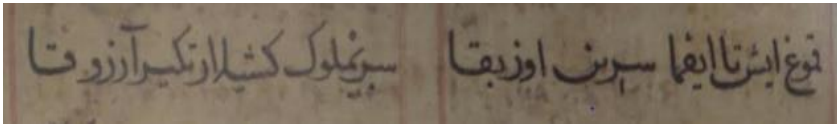
Bu sözcük A nüshasında *bolmaz*, B nüshasında *tuymas*, C nüshasında ise *tutmaz* biçiminde geçmektedir. Arat C nüshasındaki *tutmaz* biçimini metne almayı tercih etmiştir. İndeks'te ise *tut-* sözcüğüne sadece “tutmak” anlamı verilmiştir (KB İndeks, 1979: 474).

Fergana nüshasındaki *tuy-* eylemi, Eski Uygurcadan itibaren aşağıdaki anlamlarla görülen bir eylemdir:

tuy- “algılamak, kavramak, farkına varmak, fark etmek, hissetmek, duymak, sezmek” (EDPT, 567a, OTWF II, 621-22; DTS, 620a; ETKS, baskıda; Wilkens, 2021: 766) DLT’de *tuy-* “hissetmek, algılamak, kavramak” (Dankoff-Kelly, 1985: 203; Ercilasun-Akkoyunlu, 2018: 906; Kaçalin, 2019: 501) olarak yer alır.

Fergana nüshasındaki bu veriyle sözcüğün Kutadgu Bilig’de bu beyitteki (Her şeyden daha zor olan bu ölüm ayrılığıdır; ölüme karşı çare yoktur, silah bile tesir etmez) anlamından yola çıkarak “tesir etmek” anlamıyla bulunduğunu söyleyebiliriz.

2.7. *öz boğa* “kendini tutup/tutarak, sakın olup/olarak”



kamuğ işte éwme serin öz boğa

serimlög kişiler tegir arzūka (Fergana nüs., 1298. beyit, 54a-05)

“Hiçbir işte acele etme, sakın olup kendini tut, sabret; sabırlı kişiler arzularına ulaşır.”

Arat beyti şöyle okuyup anlamlandırmıştır:

kamuğ işte iwme serin öz buka

serimlig kişiler tegir arzuğa (Arat, 1310. beyit, 1947: 148)

“Hiçbir işte acele etme, sabırlı ol, kendini tut; sabırlı insanlar arzularına erişirler.” (Arat, 1959: 104)

Bu sözcük A ve C nüshasında *öz yığa* (Arat bu biçimleri dipnotta gösterir), B nüshasında ise Arat’ın okuyuşuna göre *buka* yazılmıştır. Arat (1310. beyitte) *öz buka* olarak okuduğu bu ifadeyi “kendini tut” biçiminde günümüz Türkçesine aktarmış (Arat, 1959: 104) ancak indekste sözcüğe *buka* “boğa” maddesinde yer verilmiştir. İndekste verilen bilgiye göre *buka* “boğa” sözcüğü metinde üç yerde (1310, 5801, 5810) geçmektedir. (KB İndeks, 1979: 113) Fakat 5810. beyitte bu sözcük bulunmamaktadır.


5801. beyitte geçen *buka* “boğa” sözcüğü hem Fergana



(208a-15) hem de Mısır



(181b-14) nüshasında *vav* ile yazılmıştır. 1310. beyitte ise “boğa” anlamının dışında sadece

Fergana nüshasında (1298. beyit) bulunan sözcük,  biçiminde *vav*’sız yazılmıştır. Yazımdaki farklılık bu iki sözcük arasındaki farkı gösterme açısından önemli olsa da “boğa” sözcüğünün anlam açısından beyte uymaması ve Arat’ın ibareyi “kendini tut” biçiminde çevirmesi, başka bir sözcükle karşı karşıya olduğumuzu göstermektedir.

İndeks’te yanlış gösterilen bu sözcüğü Arat’ın aslında yaptığı çeviriyle ‘kendini tutmak’ anlamında bir eylem olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Sözcüğün doğru biçimini Clauson, *boğ-* maddesinde KB’deki bu beyte de yer vererek göstermiştir ancak KB ile ilgili çalışmalarda araştırdığımız kadarıyla buna dikkat çekilmemiştir. Clauson’un da belirttiği gibi sözcük, DLT’de bulunur ve Radloff’a gönderme yaparak verdiği Kuzey-doğu Türk yazı dillerinde yaşar (EDPT, 311b). Räsänen de sözlüğünde sözcüğe *bok-* madde başıyla yer verir (VeEWT, 79a); Sevortyan, “eklem yeri, boğum, bağlantı noktası” anlamındaki *boğum* sözcüğünün kökü olarak ele aldığı *boğ-* II eylemini açıkladığı kısımda sözcüğün ikinci anlamı olarak “bağlamak, düğümlemek” üzerinde durur. Sözcüğün ünlüsünün eski dönemde ne olduğunu kestirmenin zor olduğunu belirtir (ESTY, 165-166).

Sözcük DLT'nin yanı sıra Eski Uygurcada da bulunmaktadır:

Boq- "(otururken) bacaklarını çapraz bir şekilde kavuşturmak, bağdaş kurmak; sakin olmak, sakinleşmek" *boq- amrıl-* "sakin olmak, rahatlamak, sakinleşmek" (Wilkins, 2021: 186a-b)

Boq- "kaybolmak, yok olmak; *adakin bokmak, el bokdı*" (ETKS, baskıda)

DLT'de *boq-* sadece şu örnek verilerek açıklanır: *ol adakin boqdı* "O, ayağını topladı, uzatılmışken kendisine doğru çekti" (Kaçalın, 2019: 117; Dankoff-Kelly, 1985: 76; Brockelmann, 1928: 40).

Sözcüğün ünlüsü şu iki çalışmada /u/ olarak değerlendirilmiştir:

Buq- "büküp toplamak" (DTS, 1969: 125a; Ercilasun-Akkoyunlu, 2014: 599).

Erdal, *boq-ur-* "azaltmak, kısıtlamak, düşürmek" sözcüğüyle ilgili açıklamasında semantiği *boq-ur-* eylemine denk düşen geçişsiz bir *boq-* eyleminin de mevcut olduğunu ve birinin *Suv.* (*Suvarnabrahmasa-sutra*)'dan diğeri Uygur sonrası *Buyan Evirmek*'ten *amrılmak* ile yapılmış ikiz eylemde geçtiğini belirtir (OTWF II, 711).⁹

Eylemin Türk yazı dillerindeki görünümleri ise şöyledir:

Teleüt *Poq-* "das Knie beugen (diz çökmek)" (VeWTD IV, 1264); Lebed *pug-* "krumm biegen (bükme)" (VeWTD IV, 1361); Tarañçi *bog-* "über Kreuz binden (die Füsse oder Hände) (eli ya da ayağı çapraz bağlamak)" (VeWTD IV, 1647); Yakutça *boquy-* "eğmek, bükme; eğilmek, bükülmek" (YakRS, 74a); Başkurtça *boqay-* "çömelme, yuvarlak olup çökmek" (BTS, 96b)

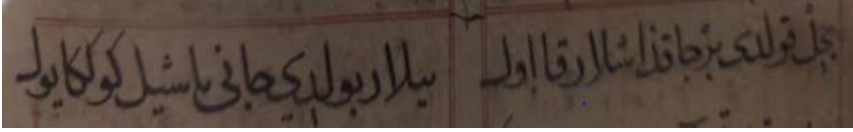
Görüldüğü gibi Türk dillerinde eylemin sadece "bükme, diz çökmek, çömelme" anlamı mevcuttur. Sözcük, ünlüsü açısından Lebed ve Başkurtça (*boqay-*'in da /u/'lu biçimden geldiğini düşünürsek) hariç daha çok /o/ ile yaşamaktadır.¹⁰

⁹ *boqur-* eylemi için ayrıca bk. (Ölmez, ETKS, baskıda; Wilkins, 2021: 186.)

¹⁰ Bu verilere göre Eski Türkçede üç farklı anlamı olan eylemin "azaltmak, kaybolmak, yok olmak; sakin olmak, rahatlamak" anlamlarının birbirine yakın olması nedeniyle *boq-*; "diz çökmek, ayağını toplamak" anlamındaki eylemin ise *buq-* olduğunu düşünmek mümkündür.

Bu bilgiler doğrultusunda 1310. beyitteki sözcüğü, “sakin olup kendini tutmak” anlamındaki *boq-* eyleminden *-a* ulaç ekiyle oluşmuş bir sözcük (*boqa*) olarak değerlendirdik. Sözcük, indekste de *boq-* olarak ayrı madde başı yapılarak yer almalıdır.

2.8. *be-ḥill* “affetme, bağışlama; mec. helalleşme”



be-ḥill *ḳoldı barça ḳadaşlarkā ol*
tiler boldı cānı yaşıl kökke yol (Fergana nüs., 1496. beyit, 60b-10)

“O bütün yakınlarından helallik istedi, canı mavi göğe yol almak istedi.”

Sözcük, metinde sadece 1469. beyitte geçmektedir. Arat ise (1518. beyit) *baḥil* olarak okuduğu sözcüğü “helalleşti” biçiminde günümüz Türkçesine aktarmıştır (Arat 1959: 118). İndekste ise *baḥil* (A.) “hasis”, *baḥil ḳol-* “helalleşmek” olarak anlam verilmiştir (KB İndeks, 1979: 53). Arat’ın aslında doğru anlamlandırdığı sözcük, indekse sanırım Arat’ın sözcüğün yazı çevirimini *baḥil* biçiminde yapmasından dolayı “cimri” anlamıyla alınmıştır ancak “cimri” anlamındaki sözcüğün doğru biçimi *baḥil*’dir. Çeviriyi doğru yapan Arat’ın, yazı çevirimini “hı (*ḥ*)” ile yapması yanlış anlaşılmaya yol açmıştır.

Bu beyit C nüshasında yer almamaktadır, A nüshasında ise *biḥil* yazılmıştır. Arap harfli yegâne veri olan Fergana nüshasında sözcüğün *baḥil* değil, “ha(*ḥ*)” ile *be-ḥill* biçiminde yazıldığını görmekteyiz.

be-ḥill (Farsça) “(With lawfulness) Lawfull; also, permitted, lent, given, or forgiven by the owner” (Lexicon, 343b); *biḥil*, *ba-ḥil* (for A. *bi-ḥill*) “pardon, remission, absolution” (Steingass, 1892: 158a); *beḥil*, *beḥilli* “permission, licence/Erlaubniss; *beḥil kerden* “pardonner, gracier/vergeben, begnadigen”(Zenker, 178b). “Birisi tarafından affedilmiş, izin verilmiş; affetme, bağışlama” bir yardımcı eylemle (*kerden*) beraber “affetmek, bağışlamak” anlamlarında kullanılan sözcük, beyitte ölüme giderken

yakınlarından affedilmeyi, bağışlanmayı istemek dolayısıyla “helallik istemek” anlamıyla karşılanmaktadır.¹¹

Bu sözcüğün daha sonraki dönemlerde Harezmi ve Çağatay eserlerinde de bulunduğunu görmekteyiz: *Nehcü'l-Ferâdis*'te *behil kıl*- “bağışlama, affetme, mağfiret” (Ata, 1998: 53); *Sekkâkî Divanı*'nda *bihil kıl*- “bağışlamak” (Eraslan, 1999: 411); *Lutfî Divanı*'nda *bihil* “bağışlama, bağış” (Karaağaç, 1997: 376); *Leylî vü Mecnûn*'da *köp istedi siñlidin bihillik* (Şavk, 2011: 294).

Böylelikle 1496. beyitte geçen bu sözcük *bañil* değil *be-ñill* olarak okunmalı ve Arat'ın yaptığı gibi *be-ñill qol*- “helallik istemek” biçiminde günümüz Türkçesine aktarılmalıdır.

2.9. *erîn* “dudak”



üküş me eşittim bu til sözlemiş

köñül sırrı açlıp erîn başlamış (Fergana nüs., 2479. beyit, 95a-05)

“Ayrıca bu dilin gönül sırrını açıp konuşurken ağızdan çıkan sözcüklerin dudağı yaraladığını çok duydum.”

Arat beyti şöyle okuyup anlamlandırmıştır:

öküş me eşittim bu til sözlemiş




köñül sırrı açlıp erîn başlamış (Arat, 2517. beyit, 1947:265)

“Sonra çok okudum, dil ihtiyatsız konuşurken, gönül sırrını ifşa etmiş ve o **kimseyi** yaralamıştır.” (Arat, 1959: 187)

Dankoff, “And many a word I have heard that the tongue spoke, revealing the heart secret and thereby wounding **the lip**” (Dankoff, 1983: 122) biçiminde çevirmiştir.

A nüshasında beytin ikinci dizesi tamamen farklı olarak *köñül sırrı açmış ösin kislemiş* biçiminde yer almaktadır. Bu sözcük B ve C nüshalarında *elif ye* ile yazılmıştır; *er* “adam, erkek” anlamındaki

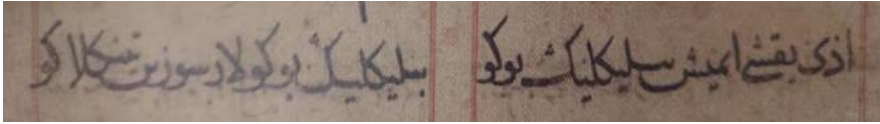
¹¹ Bu anlamın aynı sözcükle oluşmuş biçimleri Başkurtça ve Kazan Tatarcasında da mevcuttur: *behil* “yumuşak başlı, kalender, kanaatkâr” *behillik* “yumuşak başlılık, kalenderlik kanaatkarlık; affedici, şefkatlilik”, *behille*- “bağışlamak, affetmek” (BTS, 71a); *behil* “affetme, bağışlama, razı olma”, *behil bul*- “boş vermek, affetmek, hoş görmek” (KTTS, 38a)

sözcüğün yazımına baktığımızda genelde *elif*  (12a-04) veya *medli elif*  (113a-01) ile yazıldığını görürüz. Bu beyitte söz konusu sözcüğün buradaki yazımı farklıdır:  Mısır nüshasında da aynı yazım söz konusudur.

Ayrıca *er* “adam, insan, kişi” sözcüğüne eklenen 3. tekil kişi iyelik ve belirtme durumu eki anlam olarak belirli bir kişiye işaret ettiği için beytin anlamına da uygun değildir. Yazımı ve anlamı göz önünde bulundurarak Dankoff’un da yorumladığı gibi sözcüğü *êrin* “dudak” olarak değerlendirdik.

Eski Uygurcadan itibaren Tarihi Türk yazı dillerinde bulunan sözcüğün temel anlamı “dudak”tır. Bazen özel olarak “alt dudak” ve mecazen de “fincan dudağı, fincanın kenar kısmı” anlamlarında kullanılır (EDPT, 232a).

2.10. *tiñlegü* “dinlemek gerekir”



idi *yaqşı aymış biliglig bügü*

biliglig bügüler sözün tiñlegü (Fergana nüs. 3540. beyit, 132a-14)

“Bilgili bilge çok güzel söylemiş; bilgelerin sözünü dinlemek gerekir.”

Bu sözcük C nüshasında *tıñlağı*, A ve B nüshalarında *tiñlegü* imlâsıyla yer alır. Arat (3594. beyit) C nüshasını esas alarak *tıñlağı* biçimini metne almıştır.

Clauson, *tıñla-* sözcüğünün Çince *t’ing* “to hear, listen”den geldiğini düşünmektedir fakat /d-/ ve art ünlülerin bu fikri zorlaştırdığını belirtir (EDPT, 522a).

Eyleme Eski Türkçede genel olarak *tıñla-* imlâsıyla yer verilir: Orhon Yazıtları *tıñla-* (Ölmez, 2013: 360b); Eski Uygurca *tıñla-* “kulak vermek, dinlemek” (ETKS, baskıda); *tıñla-* *tıñl(a)-* “dinlemek, duymak, işitmek, söylenene kulak vermek” (Wilkins, 2021: 715); *tıñ+la-* “to listen-dinlemek” (OTWF II, 448) DLT: *tıñla-* (Dankoff-Kelly, 1985: 191); *tıñla-* “dinlemek” (Ercilasun-Akkoyunlu, 2018: 878; Kaçalin, 2019: 471)

Karahanlı Türkçesini izleyen Harezmi Türkçesiyle yazılmış eserlerde de aldığı eke göre *tiñle-* ve *tiñla-* biçiminde geçmektedir: Örneğin, bk. KE *tiñla-* ~ *tiñle-* (Boeschoten, 1995: 752a).

Ünlü konusunda netlik bulunmayan sözcüğün Fergana nüshasındaki yazımı sözcüğü *tiñle-* biçiminde okumamıza ve eylemin Kutadgu Bilig'in söz varlığında olduğuna imkân sağlamaktadır.

3. Sonuç

Kutadgu Bilig gerek içerik gerekse söz varlığı ve dil bilgisi açısından Karahanlı Türkçesinin önemli veri kaynaklarından. Yaklaşık 3000'e varan söz varlığıyla kavramları kendinden önceki döneme ait sözcüklerle karşılaşmasının yanı sıra Arapça ve Farsça sözcüklerden de yararlanılmıştır.

Eserin nüshaları ayrı ayrı incelendiğinde birbirinden farklı sözcüklere de rastlamak mümkündür. Kutadgu Bilig'in söz varlığıyla ilgili kimi sözcüklerin tek başına ele alınıp incelendiği çalışmaların yanı sıra Clauson (1972), Tezcan (1981), Dankoff (1983) ve Erdal (1991)'in çalışmalarındaki düzelti önerileri önem arz etmektedir.

Bu çalışmada Fergana nüshasının müstakil olarak yazı çeviriminin yapılması sonucunda bu nüshadaki farklı sözcükler tespit edilmiş ya da yanlış değerlendirilen kimi sözcüklerin doğru biçimleri hakkında önerilerde bulunulmuştur.

Bu doğrultuda aşağıdaki 10 sözcük ele alınmış ve Kutadgu Bilig'in söz varlığına katılması gerektiği vurgulanmıştır. Bunlar:

yayın- “yaymak, dağıtmak”, *ķori-* “korumak”, *yasa-* “yapmak, onarmak”, *tewsüzün* “hile yapmadan, hile yapmaksızın”, *tuy-* “tesir etmek, etkilemek”, *érin* “dudak” gibi sadece Fergana nüshasında geçen sözcükler ile eserde başka bir beyitte de bulunan ancak Fergana nüshasında geçtiği beyitte farklı anlam içeren *tegin-* “ulaşmak, varmak, *mec.* atanmak, naspedilmek” eylemi; ayrıca farklı anlam ve imlâyla değerlendirdiğimiz *öz boķa* “kendini tutup/tutarak, sakın olup/olarak”, *be-ħill* “affetme, bağışlama; *mec.* helalleşme” sözcükleri ve imlâsı farklı olan *tiñle-* “dinlemek” sözcüğüdür.

Sonuç olarak bu sözcüklerden *yayın-*, *korı-*, *yasa-*, *tegin-* (farklı anlamlarla) *tewsüzün*, *tuy-* sadece Fergana nüshasında bulunduğu tespit edilmiş. Ayrıca nüshalarda aynı imlâyla yazılan ancak tarafımızdan farklı değerlendirilen anlam açısından daha uygun olan *bok-*, *be-ħill*, *érin* sözcükleri ile aldığı ek dolayısıyla farklı okunan *tiñle-* sözcüğü de eserin söz varlığına katılmıştır.

Kaynakça ve Kısaltmalar

- Abdurraûf Fitrât (1925). *Kutadgu Bilig. Ma'ârif ve Okutğuçı*, Taşkent: S. II, s. 68-74.
- Arat, Reşid Rahmeti (1947). *Kutadgu Bilig, I, Metin*. Ankara: TDK Yayınları.
- Arat, Reşid Rahmeti (1959). *Kutadgu Bilig, II, Tercüme*. Ankara: TTK Yayınları.
- KB İndeks: Arat, Reşid Rahmeti (Hazırlayanlar: Kemal Eraslan, Osman F. Sertkaya, Nuri Yüce) (1979). *Kutadgu Bilig, III-İndeks*. İstanbul: TKAE Yayınları.
- Ata, Aysu (1998). *Nehcü'l-Ferâdîs, Uştmağlarınıñ Açuğ Yolu, (Dizin-Sözlük)*. Ankara: TDK Yayınları.
- Ata, Aysu (2019). *Nâşırü'd-dîn Bin Burhânü'd-dîn Rabğüzî, Kışaşü'l-Enbiyâ (Peygamber Kıssaları), I (Giriş- Metin-Dizin), II (Tıpkıbasım)*. Ankara: TDK Yayınları.
- Bläsing, Uwe, (2011). *Qıl Adına Namaz: Bir gün adının tarihçesi. Doğumunun 990. Yılında Yusuf Has Hacib ve Eseri Kutadgu Bilig Bildirileri, 26-27 Ekim 2009*, Ankara: TDK Yayınları. s. 137-173.
- Boeschoten, H. E., M. Vandamme - S. Tezcan (hzl.) (1995). *Al-Rabğüzî, The Stories of the Prophets: Qışaş al-Anbiyâ', An Eastern Turkish Version, I-II*, Leiden.
- BTS: Özşahin, Murat (2017). *Başkurt Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.
- Carl, Brockelmann (1928). *Mitteltürkischer Wortschatz nach Mağmüd Al-Kâşyarîs Dîvân Luyat at-Türk*, Budapest/Leipzig.

Dankoff, Robert (1983). *Wisdom od Royal Glory (Kutadgu Bilig), A Turko-Islamic Mirror for Princes*, Chicago-London.

Dankoff, Robert- James Kelly (1985). *Maḥmūd al-Kāşyārī: Compendium of the Turkic Dialects (Dīwān Luyāt at-Turk), III: Cambridge: Sources of Oriental Languages and Literatures 7, Turkish Sources VII.*

DLT: *Dîvânu Lugâtî't- Türk*

DTS: Nadelyayev, V.M. & D.M. Nasilov, E.R. Tenişev, A.M. Şçerbak (1969). *Drevnetyurkskiy Slovar'*, Leningrad.

EDPT: Clauson, Sir Gerard (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford.

Eraslan, Kemal (1999). *Mevlâna Sekkâkî Divanı*. Ankara: TDK Yayınları.

Ercilasun, Ahmet B.- Ziyat Akkoyunlu, (2014). *Kâşgarlı Mahmud, Dîvânu Lugâtî't- Türk, Giriş-Metin-Notlar-Dizin*. Ankara: TDK Yayınları. Ergene, Oğuz (hzl.) (2017). *Sadî (Çeviren Sibîcâbî) - Gülistan Tercümesi*. Ankara: TDK Yayınları.

ESTY: Sevortyan, Ervand Vladimirovič (1978). *Etimologičeskiy slovar' tyurkskih yazıkov (Obşçetyuretskiye i mejtyurkskiye osnovı na bukvu 'B')*. Moskva.

ETKS: Ölmez, Mehmet *Eski Türkçenin Kısa Sözlüğü*. Baskıda, Ankara: BilgeSu Yayınları.

Kaçalın, Mustafa S. (Çeviren), ÖLMEZ, Mehmet (Yayına Hazırlayan). (2019). *Dîvânu Lugâtî't-Türk, Maḥmūd el-Kâşgarî*, İstanbul: Kbalcı.

Karaağaç, Günay (1997). *Lutfî Divanı, Giriş-Metin-Dizin-Tıpkıbasım*. Ankara: TDK Yayınları.

KB: Kutadgu Bilig

KE: Kısasü'l-Enbiya

Khairullah, Hamdi Lateef (2015). *Et-tuhfetü'z-Zekiyye fi'l-lugati't-Türkiyye Üzerine Bir Dil İncelemesi*. Yayınlanmamış Doktora

Tezi, İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kutadgu Bilig -B- Fergana Nüshası, Yusuf Has Hacib (2015).
Ankara: TDK Yayınları.

KTTS: Öner, Mustafa (2009). *Kazan-Tatar Türkçesi Sözlüğü.*
Ankara: TDK Yayınları.

Lexicon: Redhouse, Sir James W. (1890). *A Turkish and English Lexicon, Constantinople.*

OTWF I, II: Erdal, Marcel (1991). *Old Turkic Word Formation: A Functional Approach to the Lexicon.* I-II, Wiesbaden.

Ölmez, Mehmet 2013² (2012). *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları Metin-Çeviri-Sözlük.*
Ankara: BilgeSu Yayınları.

Ölmez, Mehmet (2019). *Köktürkçe ve Eski Uygurca Dersleri.*
İstanbul: Kesit Yayınları.

Ölmez, Zühal-Gyülcan Bayrami (2020). Kutadgu Bilig'in Fergana Nüshası Üzerine Genel Bir Değerlendirme. *Uluslararası Kutadgu Bilig Kurultayı, 26-28 Eylül 2019*, Ankara: TDK Yayınları. s.894-919.

Özçelik, Sadettin (2020). Kutadgu Bilig ve Dizini Üzerine Düzeltmeler. *Uluslararası Kutadgu Bilig Kurultayı, 26-28 Eylül 2019*, Ankara: TDK Yayınları. s.966-976.

Senglah: Clauson, Sir Gerard (1960). Muhammed Mahdī Xān, *Sanglax. A Persian Guide to the Turkish Language. Faksimile Text with an Introduction and Indices.*

Steingass, F. (1892). *Persian-English Dictionary*, London and New York.

Şavk, Ülkü Çelik (2011). *Ali Şir Nevayi Leyli vü Mecnün.* Ankara: TDK Yayınları.

Tezcan, Semih (1981). Kutadgu Bilig Dizini Üzerine. *TTK Belleten*, Cilt: XLV/2, Sayı: 178, 1981, s. 23-78.

- Toparlı, Recep-Mustafa Argunşah (2018). *Mu'înü'l-Mürîd, İnceleme-Metin-Çeviri-Dizin-Tıpkıbasım*. Ankara: TDK Yayınları.
- TTS VI: (1972). *Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü V. U-Z*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- TZ: Et-Tuhfetü'z-Zekiyye
- VeEWT: Räsänen, Martti (1969). *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türk Sprachen*. Helsinki.
- Velidov, Zeki (1915). "Vostoçniye rukopisi v Ferganskoy oblasti". *Zapiski vostoçnogo otdeleniya İmperatorskogo Russkogo arheologičeskogo obşestva*, St. Petersburg: t. XXII, s. 312-313.
- VeWTD IV: Radloff, Wilhelm (1911). *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte*, Sanktpeterburg', IV: 1911 (I-IV Leiden 1960; Moskva I.1/2-IV.1/2 1963).
- Wilkins, Jens (2021). *Handwörterbuch des Altuigurischen. Altuigurisch – Deutsch – Türkisch. Eski Uygurcanın El Sözlüğü*. Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Universitätverlag Göttingen. Göttingen.
- YakRS: Sleptsov, P.A. (1972). *Yakutsko-russkiy Slovar'*, Moskva.
- Yüce, Nuri 1993² (1988). *Ebu'l- Kāsım Cārullāh Ma ħmūd bin 'Omar bin Muħammed bin Aħmed ez-Zamaħşarī El-Ĥvārezmī, Mukaddimetü'l-Edeb, Ĥvārizm Türkçesi ile Tercümeli Şuşter Nüshası. Giriş, Dil Özellikleri, Metin, İndeks*, Ankara: TDK Yayınları.
- Zenker, Julius Theodor 1967² (1866). *Türkisch-arabisch-persisches Handwörterbuch*, Hildesheim.

asobid
Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

Kayapınar, Zeynep (2021). "Lügat-ı Tedkîkât-ı Fürsiyye-i Necîb Örneğinde Farsça Emsal Sözlüklerinin Divan Şiirini Anlamaya Katkıları Üzerine". *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD)*. S. 9, s. 285-308.

LÜGAT-İ TEDKÎKÂT-I FÜRSİYYE-İ NECÎB ÖRNEĞİNDE FARŞÇA EMSAL SÖZLÜKLERİNİN DİVAN ŞİİRİNİ ANLAMAYA KATKILARI ÜZERİNE¹ ON THE CONTRIBUTION OF PERSIAN FUNCTIONALLY EQUIVALENT DICTIONARIES TO THE EXAMPLE OF LÜGAT-İ TEDKÎKÂT-I FÜRSİYYE-İ NECÎB TO UNDERSTAND DIVAN POETRY

Doktora Öğr. Zeynep KAYAPINAR*
İstanbul Üniversitesi
kypnrzynp@gmail.com

Öz

Klasik Türk şiirine yönelik şerh ve anlamlandırma çalışmalarının hemen tamamında metinlerde rastlanan kelimelerin yaygın olarak kullanılan anlamlarının dikkate alındığı görülmektedir. Ancak klasik edebiyatın kimi metinlerinde yer alan kelimelerin, bilinen veya akla gelen ilk anlamlarıyla yorumlanmasının imkânsızlığı ortadadır. Divan şairlerinin zengin anlam katmanları ve çağrışımlara sahip olan şiirlerinin tam ve doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için, Divan şairlerinin beslendiği farklı ilim dallarındaki bilgi ve terimlerin sözlüklerinin çıkarılması, şerhlere ve manzum-mensur sözlüklere başvurulması, bu kelimelerin edebi metinlerdeki kullanım şekillerinin tespit edilmesi faydalı olacaktır.

¹ Bu makale; İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı'nda, Prof. Dr. Mücahit KAÇAR danışmanlığında hazırlanmakta olan "*Farsça Emsal Sözlüklerindeki Çok Anamlı Kelimeler ve Muhammed Necîb'in Lügat-i Tedkîkât-i Fürsiyye-i Necîb'i (Metin-İnceleme)*" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

* ORCID: orcid.org/0000-0001-9992-2889

Bu çalışmada Muhammed Necîb'in *Lügat-i Tedkîkât-ı Fûrsiyye-i Necîb* adlı eserinden yararlanarak Divan şiiri metinlerinin anlaşılmasına kolaylık sağlayacak bir kaynak olan Farsça emsal sözlüklerine dikkat çekilecektir. Bu bağlamda da klasik Türk şiirine yansıyan kelimelerden örnek olarak vereceğimiz bazı kelimelerin yaygın anlamları dışında Farsça emsal sözlüklerindeki kullanımları tespit edilerek bu anlamların klasik Türk şiirinde oluşturduğu anlam katmanları incelenecek ve örnek beyitlerle izah edilecektir. Bu sayede de klasik Türk şiirinin anlam dünyasının aydınlatılmasına katkı sağlanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk şiiri, emsal sözlükleri, Lügat-i Tedkîkât-i Fûrsiyye-i Necîb, şerh, kelime, anlam.

Abstract

In almost all of the commentary and interpretation studies of Classical Turkish poetry, it is apparent that the commonly used meanings of the words encountered in the texts are used. However, the words in some of the texts of Classical Literature are impossible to be understood with the most common meaning or the first meaning that comes to mind. Therefore, to fully and accurately understand the poems of the Divan poets, with rich layers of meaning and connotations, it will be useful to work up dictionaries related to terms and scholarly knowledge in various areas that the Divan poets used, to refer to commentaries and verse-prose dictionaries and to identify the usage of these words in literary texts.

The objective of the current study is to investigate Persian functionally equivalent dictionaries as a source that will help understand the texts of Divan poetry by making use of Muhammed Necîb's work entitled *Lügat-i Tedkîkât-ı Fûrsiyye-i Necîb*. In this context, there will be examples of some of the words used in classical Turkish poetry with their usage in Persian functionally equivalent dictionaries alongside their commonly used meanings. Also, the layers of meaning in classical Turkish poetry will be looked into by explaining sample couplets; thus, contributing to a better understanding of the meaning sphere of classical Turkish poetry.

Keywords: Classical Turkish poetry, functionally equivalent dictionaries, Lügat-i Tedkîkât-i Fûrsiyye-i Necîb, commentary, word, meaning.

Giriş

Klasik Türk edebiyatı, Türkçe, Arapça ve Farsça olmak üzere üç farklı dilin kelime zenginliğini kendisine kaynak edinmiş bir edebiyattır. Biz bugün, Divan şiirinin anlam dünyasına tam olarak hâkim olamayışımızı her ne kadar onun Arapça ve Farsça kelime ve kurallarla yüklü olmasına bağlasak da asıl mesele, Divan şiirinin sahip olduğu bu kültür zenginliğine olan yabancılığımızdır. Divan şairi, çevresinde gördüğü ve parçası olduğu her konuyla ilgilenmiş, elde ettiği her malzemeyi farklı anlam katmanları oluşturacak şekilde şiirine taşımıştır. Böylece bazen tıp, tasavvuf, mûsikî ve mitoloji gibi farklı ilim dallarına ait bir terim, bazen de gündelik hayatın içerisinde kimsenin dikkatini çekmeyen sıradan bir kavram özellikle edebî sanatların hayat verdiği birbirinden ilginç söz oyunları sayesinde iç içe geçmiş bir anlam örgüsüyle klasik şiirin anlatım zenginliği içerisinde ilgi çekici bir hâl almıştır.

Klasik şiirin anlam dünyasına nüfuz edebilmek için kelimenin kullanıldığı yüzyılda hangi anlamlara gelebilecek şekilde ele alındığını bilmek son derece önemlidir. Klasik şiire yönelik şerh ve anlamlandırma çalışmaları incelendiğinde, metinlerde yer alan kelimelerin genel olarak yaygın anlamlarıyla değerlendirildiği görülmektedir. Ancak klasik edebiyat metinlerinde yer alan her kelimenin bilinen veya akla gelen ilk anlamıyla değerlendirilmesi kimi zaman anlam karmaşasına yol açmaktadır. Zira bizim bugün tek bir manayla ele aldığımız birçok kelimenin eski kültürümüz içerisinde çok farklı manalarda kullanıldığı bilinmektedir. Son zamanlarda yapılan çalışmalarda da klasik şiirimizin anlam dünyası içerisinde çoğu zaman bu unutulmuş anlamların kastedildiği ortaya konmuştur. Bu bağlamda, Ozan Yılmaz'ın *Klasik Türk Edebiyatı'nda Bir Başka Anlamıyla "Bahâr"* isimli makalesi meselemiz açısından son derece önemli bir örnektir. Yılmaz, makalesinde; günümüzde daha çok "mevsim" anlamında kullandığımız "bahar" kelimesinin "yaprak" ve "çiçek" anlamıyla klasik edebiyatın hem nazım hem nesir sahasına yansımaya dikkat çekmiştir (Yılmaz, 2011: 177-194). Yasemin Karakuş'un "*Klasik Türk Şiirinde "Fitne" Kelimesinin "Köpek" Anlamıyla Kullanımına Dair*" adlı makalesi de yine konumuza örnek olacak niteliktedir. Karakuş, makalesinde; Latîfî tezkiresinde "fitne"

kelimesinin “kargaşa, karışıklık” gibi bilinen anlamlarının yanı sıra halk arasında “küçük köpek” anlamında kullanıldığına değinmiş ve Latîfî'nin verdiği bilgiler doğrultusunda kelimenin klasik Türk şiiri metinlerindeki kullanımları üzerinde durmuştur (Karakuş, 2021: 389-400). Bu türden çalışmalar, tarihî süreç içerisinde anlamını unuttuğumuz ya da bilgi ve kültürümüzün yeterli olmaması sebebiyle anlamlandıramadığımız, anladığımızı sandığımız ancak tam olarak vâkıf olmadığımız beyitlerin anlam dünyasına nüfuz etmemize yardımcı olacaktır.

Divan şairlerinin zengin anlam katmanları ve çağrışımlara sahip olan bir dille kaleme aldıkları şiirlerin, tam ve doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için, Divan şairlerinin beslendiği farklı ilim dallarındaki bilgi ve terimlerin sözlüklerinin çıkarılması, şerhlere ve manzum-mensur sözlüklere başvurulması, bu kelimelerin edebi metinlerdeki kullanım şekillerinin tespit edilmesi önemli rol oynamaktadır. Makalemizin bundan sonraki kısmında *Lûgat-i Tedkîkât-ı Fûrsiyye-i Necîb* örneği üzerinden Divan şiiri metinlerinin anlaşılmasında kolaylık sağlayacak bir kaynak olan emsal sözlüklerine dikkat çekmek istiyoruz.

1. Farsça Emsal Sözlükleri

Farsça-Türkçe sözlükler üzerine kapsamlı bir çalışma yapan Yusuf Öz'e göre, Farsça sözlük çalışmaları on birinci yüzyılda başlamış ve bu ilk sözlükler, Horasan bölgesinde yetişmiş şairlerin şiirlerinde geçen ve anlamı bilinmeyen kelimelerin açıklanması amacıyla hazırlanmıştır. On birinci yüzyıl şairlerinden Katrân-ı Tebrîzî'ye nispet edilen sözlük kitapçığı ile çağdaş Esedî-i Tûsî'nin *Lûgat-i Fûrs* adlı Farsça sözlüğü dışında, Farsça sözlük bilimine dair kapsamlı çalışmalar, on beş ve on altıncı yüzyılda yazılmış Farsça sözlüklerle başlar. On yedinci yüzyılın başlarına kadar yazılmış Farsça sözlükler *Lûgat-i Fûrs*'te yer alan maddelerin zenginleştirilmesi, örnek beyitlerin çoğaltılması veya eksiltilmesi; açıklamalarda birtakım tasarrufların yapılması şeklinde bu sözlüğün içeriğine yapılmış müdahalelerle meydana getirilmiştir. On yedinci yüzyılın başlarından itibaren daha önceki sözlük kitapçıklarının ve sözlük mecmualarının söz varlıklarının bir araya getirilmesi yoluna gidilmiş ve bu suretle daha kapsamlı sözlükler yazılmıştır. Bu sözlüklerde, nazımda kullanılan Farsça

kelimeler yanında tamlamalara ve deyimlere yer verilmiş; mecazlara, istiarelere ve kinayelere de işaret edilmiştir. Sözlük biliminin sistemleşmiş olan kuralları bu sözlüklerde uygulanmıştır (Öz, 2016: 29-35).

Anadolu sahasında birçok Farsça-Türkçe sözlük ortaya konmuştur. Bu sözlük çalışmaları içerisinde atasözleri ve deyimler de ilgi görmüştür. Bu sözlüklerde, Farsça atasözü, deyim ve kinayeler derlenmiş; Türkçe izahları yapılmış, bunların ne amaçla kullanıldıklarına dikkat çekilerek şahit beyitler yazılmıştır. Bu tür sözlüklerde, derlenen maddelerin sadece Türkçe açıklamaları verilmemiş, aynı zamanda seçilen maddelerin manzume ve edebi eserler içerisinde kullanımına dair manalar da sunulmuştur. Birçok edebi eser taranarak oluşturulan bu sözlükler, müşkül meseleleri ele alıp çözümler sunmak bakımından şerh geleneği içinde önemli bir boşluğu doldurmuştur. Farsça-Türkçe sözlükler arasında yer alan bu emsal sözlükleri, sayı bakımından az olmakla beraber nitelikleri bakımından büyük önem taşırlar.

Bugüne kadar tespit edilebilen Türkçe-Farsça emsal sözlükleri şunlardır:

Riyâzî'nin *Düstûru'l-Amel*'i, Mîrek Muhammed-i Taşkendî'nin *Nevâdirü'l-Emsâl*'i, Edirneli Dervîş Hasan Hüsâmî'nin *Tuhfetü'l-Emsâl*'i, Şu'ûrî Hasan Efendi'nin *Ferhengi Şu'ûrî*'si ve *Müntehab-i Ferheng-i Şu'ûrî*'si, Mü'ezzin İbrâhîm'in *Muhtasar ve Müntehabü's-Şu'ûrî*'si, Hâlis İbrâhîm-i Pozarefçevî'nin *Mecme'u'l-Emsâl*'i, Muhammed Necîb'in *Lügat-i Tedkikât-ı Fürsiyye-i Necîb*'i ve bilinmeyen bir müellif tarafından kaleme alınan *Cevhere* adlı sözlüğüdür.

Riyâzî-i Mehmed, *Düstûru'l-Amel* [1016/1607]

Farsça- Türkçe deyim sözlükleri arasında türünün ilk örneği olarak bilinen *Düstûru'l-Amel* üzerine biri doktora diğeri yüksek lisans üzere iki tez çalışması yapılmıştır. Riyâzî-i Mehmed tarafından hazırlanan ve Farsça-Türkçe sözlükler arasında yer alan bu eser, mensur ve alfabetik olarak hazırlanmış bir deyimler sözlüğüdür. 1607 yılında yazıldığı tahmin edilen eser, yaklaşık 1050 deyim, atasözü, tabir ve bazı kelimelerin özel bir şekilde kullanımını ihtiva etmektedir. Eserde, her maddenin Türkçe

karşılığı ve her maddeyi örnekleyen 1000 civarında Farsça şahit beyit yer almaktadır (Türkben, 2013: 13-15).

Mîrek Muhammed Nakş-bendî-i Taşkendî, *Nevâdirü'l-Emsâl* [1020/1611]

Nevâdirü'l-Emsâl, 1611'de Mîrek Muhammed tarafından hazırlanmış Farsça deyim, atasözü ve kinayelerin Türkçe açıklamalarını içeren bir sözlüktür. İçerik bakımından *Düstûru'l-Amel'den* daha zengin olan bu sözlük, Fars edebiyatından birçok şairin divanı taranarak yapılan bir derlemeyle meydana getirilmiştir. Eserde yer alan maddeler bu şairlerin mısra ve beyitleriyle örneklendirilmiştir. Atasözü, deyim ve kinaye türünden olan maddelerin yalnızca ilk harfleri esas alınarak "bâb" kabul edilmiş ve "bâb"lar alfabetik olarak sıralanmıştır. Her deyim, atasözü ve kinayenin ne zaman, ne şekilde ve hangi anlamda kullanıldığına özellikle işaret edilmiş; eser içerisinde bulunan 329 madde daha çok bu yönleriyle ele alınarak Türkçede buna uygun anlamda bir deyim söylenmiştir. Ayrıca maddenin bir atasözü mü yoksa bir kinaye mi olduğu da belirtilmiştir (Yıldız, 2017: 2-3).

Derviş Hasan Hüsâmî, *Tuhfetü'l-Emsâl* [1080/1670]

XVII. yüzyılın ikinci yarısında kaleme alınan *Tuhfetü'l-Emsâl*, 1670'te Derviş Hasan Hüsâmî tarafından tamamlanmıştır. Eserde, madde başları ve örnek beyitler Farsça, açıklamalar ise Türkçedir. Müellif, eseri kaleme alma sebepleri arasında Farsça yazan şair ve ediplerin şiir ve eserlerini okuyup incelerken oldukça fazla günlük kullanımdaki ayrıntılara, bilinmedik mecaz ve istiarelere, az kullanılan ibare ve misallere şahit olduğunu dile getirmiştir. Bunların anlaşılmasında mevcut kaynakların yetersiz kalması üzerine Farsça telif ve tasnif emsal kitaplarından özellikle de Mîrek Muhammed'in *Nevâdirü'l-Emsâl* adlı deyimler sözlüğünden yararlanmış, bu sözlükteki açıklamaları eserinde özet halinde vermiştir. *Tuhfetü'l-Emsâl*'de deyim olarak kullanılan 1360 Farsça kelimeler derlenmiş ve açıklamalarda bunların ne amaçla kullanıldıklarına işaret edilmiştir (Kılıç, 2019: 19-22).

Hasan Şu'ûrî, Lisânü'l-Acem [Ferheng-i Şu'ûrî] [1092/1681]

Hasan Şu'ûrî tarafından hazırlanan *Ferheng-i Şu'ûrî*'nin *Lisânü'l-Acem* ve *Nevâlû'l-Fuzalâ* olmak üzere iki farklı adı daha bilinmektedir. İki defter ve bir hatimeden oluşan eserin birinci defterinde bazı Farsça atasözü, deyim gibi kalıp sözlerin kullanımıyla ilgi anlam bilgisine yer verilmiştir. İkinci defterde ise kelimeler alfabetik sıraya göre dizilmiş ve her birinin anlamları üzerinde durulmuştur. İçerdiği söz varlığı itibarıyla en geniş Farsça- Türkçe sözlüklerden biri olan *Ferheng-i Şu'ûrî*'de, yalnızca Farsça kelimelere anlam verilmemiş, lüzumu halinde Farsçada çok kullanılan Arapça kelimeler de metne dâhil edilmiştir. Lügat bilgisinin yanı sıra tarih, coğrafya, mitoloji, halk hekimliği, astronomi, gastronomi, tıp, mûsikî ve tabiî ilimlere dair kıymetli bilgilerin yer aldığı *Ferheng-i Şu'ûrî*'de, 22.550 madde başı kelimeye 22.450 şahit beyit sunulmuştur. Şu'ûrî'nin eserinin kaynakları arasında birçok klasik lügat yer almaktadır. Bunlar arasında en çok *Macmau'l-Fürs* ve *Ferheng-i Cihân-gîrî*'den yararlanmıştır. Bunların yanı sıra Riyâzî'nin *Düstûru'l-Amel*'i ve Mîrek Muhammed-i Taşkendî'nin *Nevâdirü'l-Emsâl*'i, *Ferheng-i Şu'ûrî*'ye kaynaklık eden sözlükler arasındadır. (Yılmaz, 2019: 27-40).

Mü'ezzin İbrâhîm Mahmud b. İbrâhîm b. Süleymân, Muhtasar ve Müntehabü's-Şu'ûrî [1095/1684]

Mü'ezzin İbrâhîm tarafından hazırlanan "*Muhtasar's-Şu'ûrî*", *Lisânü'l-Acem*'in her iki defterindeki Farsça kelimeleri ve Türkçe karşılıklarını içerir. İki ciltten ibaret olan eserin birinci cildi "özet", ikinci cildi ise "seçme"dir. Birinci defter "*Muhtasar's-Şu'ûrî*", ikinci defter "*Müntehabü's-Şu'ûrî*" adıyla adlandırılmıştır. Bir ön söz ve iki cilt halinde düzenlenen bu sözlük *Lisânü'l-Acem*'deki hareke kayıtlarının, alıntılarının, kaynak adlarının ve şahit beyitlerin atılarak yalnızca Türkçe karşılıklarının alınması suretiyle hazırlanmıştır (Öz, 2016: 209-210).

Hâlis İbrâhîm-i Pozarefçevî, Mecme'u'l-Emsâl [1143/1731]

Halis İbrâhîm tarafından yazılan *Mecme'u'l-Emsâl*'in unvanı, *Sihir-kâr-ı Kalem*'dir. Yazmalarının sonunda yer alan kayıta *Mecme'u'l-Emsâl* adıyla şöhret bulduğu ve unvanının *Sihir-kâr-ı*

Kalem olduğu bilgisi bizzat müellif tarafından verilmiştir. *Mecme'û'l-Emsâl*, nüshalarının sonunda yer alan itmâm kaydına göre 1143 /1731 yılında tamamlanmıştır. Farsça-Türkçe kinaye, deyim, atasözü ve mazmunlar sözlüğü olarak hazırlanan *Mecme'û'l-Emsâl*'de, Halis İbrâhîm; *Düstûru'l-Amel-i Rıyâzî*'yi, *Ferheng-i Cihângîrî*'yi, *Lügat-i Mahmûdiyye*'yi, *Lügat-i Nimetullâh*'ı, *Nevâdiru'l-Emsâl-i Mirekî*, *Şerefnâme-i Menyerî*'yi ve *Ferheng-i Şu'ûrî*'nin ilk kısımlarını kaynak olarak kullanmıştır. Eserde 10865 civarında madde başı yer almaktadır. 9700'den fazla atıf yerinde, 183 civarında yazılı, 9 sözlü kaynak adı zikredilmiştir. Çoğu Farsça manzume olmak üzere mensur alıntılarla, mesel, Arapça ve Türkçe beyitlerden müteşekkil 4200 civarında şevahit bulunmaktadır. (Güneş, 2020: 48-61)

Muhammed Necîb ve *Lügat-i Tedkîkât-ı Fürsiyye-i Necîb*'i [1191/1777]

Bu eser aşağıda ayrı bir bölüm halinde detaylı olarak incelenmiştir.

***Cevhere* [1266/1850]**

Farsça-Türkçe kinaye ve deyimler sözlüğü olan *Cevhere*'nin yazarı bilinmemektedir. 1850 yılında yazılan sözlük, küçük yaştaki çocuklar ve gençler için hazırlanmıştır. Maddelerin ilk harfleri esas alınarak 28 "bâb"a ayrılan sözlükte, daha önce tanıtılan Farsça-Türkçe deyim sözlüklerinden başka, *Lügat-i Nimetullâh*, *Lügat-i Deşîşî*, *Lisânü'l-Acem*, *Aksâl-Ereb fî Tercemet-i Mukaddimeti'l- Edeb*, *Şerefnâme-i Menyerî*, *Burhân-ı Kâtı*, *Istîlâhât-ı Sûfiyye* adlı sözlükler ile Sürûrî'nin *Şerh-i Gülistân* ve Sûdî-i Bosnevî'nin şerhleri kaynak olarak kullanılmıştır (Öz, 2016: 265-26).

Muhammed Necîb ve *Lügat-i Tedkîkât-ı Fürsiyye-i Necîb*

1.1. Muhammed Necîb

Mehmed adıyla bilinen Muhammed Necîb, kendisi gibi hattat olan Eyyûbî Suyolcuzâde Mustafa Efendi'nin oğludur. Şanı yüce cetleri gibi sülüs ve nesih yazıdaki maharetiyle cihanda şöhret kazanmış, edep ve irfanıyla devrinin önde gelenlerinden olmuş, şairliğiyle de adından söz ettirmiştir (İnce, 2018: 428-429), (Müstakîmzâde Süleymân Sa'düddîn: 216a-216b). 1195/1781

yılında *Tuhfe-i Şâhidî'ye* yazdığı şerhi ve *Lügat-i Tedkîkât-ı Fûrsiyye-i Necîb* adlı eseri onun Farsça ile ilgilendiğini gösterir (Öz, 2016: 243).

1.2. Lügat-i Tedkîkât-ı Fûrsiyye-i Necîb [1191/1777]

Bilinen tek nüshası İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Serez Koleksiyonu 3683 numarada kayıtlı olan sözlük, 1191/1777 yılında Muhammed Necîb tarafından yazılmıştır. Nesih yazıyla yazılan sözlüğün adı, başta kırmızı mürekkeple "*Lügat-i Tedkîkât-ı Fûrsiyye-i Necîb*" şeklinde kaydedilmiştir. Sözlük 84 varak olup her sayfada 25 satır vardır. Madde başları kırmızı mürekkeple diğer ilgili maddeler ise kırmızı keşîdeli olarak yazılmıştır.

Farsça-Türkçe sözlükler arasında yer alan *Lügat-i Tedkîkât-ı Fûrsiyye-i Necîb*, kelimelerin daha çok kinayeli ve istiareli anlamlarını veren bir mazmunlar ve deyimler sözlüğüdür. Eserin içeriği veya hazırlanış metodu hakkında herhangi bir açıklamaya yer verilmemiştir. Telif tarihi ile ilgili de açık bir kayıt görülmemekle birlikte eserin sonunda kısaca "temmet 1191" kaydı yer almaktadır. Bu kayıta göre de eserin 1191/1777 yılında tamamlandığı söylenebilir. Eser, gramer ve sözlük olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır.

Eser doğrudan gramer kısmından oluşan kısa bir *mukaddime*yle başlar. Farsça gramer kurallarına ayrılan bu bölüm, 1b-9a varaklarını kapsar. Eserin gramere ayrılmış bölümünde yer alan konular şöyle sıralanmaktadır: "Bahs-i iştikak", "el-Emsiletü'l-muhtelif" ve "Kavâid" başlıkları altında masdar, sıfat-ı müşebbehe, ism-i mef'ûl, cahd-ı mutlak, cahd-ı mustağrak, nefy-i hâl ve nefy-i istikbâl, emr-i gâ'ib, nehy-i gâ'ib, emr-i hâzır, vasf-ı terkîbî, nehy-i hâzır, ism-i zamân ve ism-i mekân, masdar-ı nev'î ve masdar-ı vahdet, ism-i tasgîr, ism-i mensûb, ism-i tafdîl, emsileyi muttaride, kâ'ide-yi cem'-i zamâ'ir vb. çeşitli dil bilgisi kuralları hakkında bilgi verilmektedir. Necîb, böylelikle Farsça fiillerin mâzî ve muzârî köklerinin nasıl bulunduğu ve bu köklerden kelime türetmeye dair bilgiler vermiştir. Daha sonra fiillerin zamanlara göre çekimleri, olumsuzluk halleri; zaman, mekân ve alet adı bildiren yapım ekleri; ülke, din, mezhep, kabile vb. gibi unsurlara aidyetlik bildiren ekler; karşılaştırma ekleri; isim, sıfat ve sıfat

tamlamalarına dair konular ele alınmıştır. Kavâid başlığı altında yer alan gramerin son bölümünde ise şahıs zamirleri, zamirlerin çokluk halleri, Farsça gramerde yer alan “yâ” ve “elif” harflerinin kullanım alanları ile ilgili çeşitli kaidelere yer verilmiş ve bazı kâideler için de örnek beyitler sunulmuştur. Örneğin, aşağıda zamirlerin çokluk şekillerinin elif ve nun harfleriyle yapıldığına dair bir kural anlatılmakta ve bu kuralın yer aldığı örnek bir beyte yer verilmektedir.

Ķā‘ide-yi cem‘-i zāmā‘ir: Fārsīde zāmā‘ir elif ve nūnla cem‘ olur. Meşelā دلمان ve دلشان ve دلشان dirlər. Bizim gönlümüz (9) ve siziñ gönlünüz ve anlarıñ göñli dimekdir. Ve bu zāmā‘iriñ mā-ķablları meftūh (10) okunur. Gāh olur ki zārūret-i vezin için sākin ķıllarlar. Beyt: [vr.7b]

عشق بحر از دلشان سریرزد
آتش شوق بجانشان درزد

Muhammed Necīb, Farsça gramer konularına ayırdığı bu bölümde; İbni Kemāl‘ın, Nimetullāh‘ın, Şu‘ūrī‘nin ve Sūdī‘nin Farsça gramere ilişkin görüşlerine de yer vermiş ve işaret ettiği bazı yanlışlıklara karşı çıkmıştır.

294

Sūdī merhum, emr ile māzīnūñ taħallūfūne rızā virmeyüp “Her lafz kendiden münāsib maşdardan müştakdur. Meşelā آموزیدن ‘den ve رویدن ‘den ve بینیدن ‘den müştakdur. Amuختن ve رفتن ve دیدن ‘den degül” dir. Ve böyle diyen şeriklerine ‘azīm daħl ider. Lākin ma‘lūmdur ki bu maķūle meşādir terākīb-i ‘Acemde gelmiş degildir. Ħāl ānki kendi daħı dir ki amuختن ve انداختن gibilerūñ müştakbelātında xa za ‘ya tebdīl olunur ve eger آموزیدن ve اندازیدن mevcūd olsa tebdīl-i mezkūra ne ħācet, belki müştakbelāt kendi meşādirinden müştak olurdu. Pes kendi taķrīrinden mütefehhim olur ki آموزیدن mişilliler amuختن ‘den müştakdur ve emr ile māzī beyninde iħtilāf vardır ve Sūdī merħūmuñ bu ħuşūşda olan deħāleti medħūledür. Nī‘metullāh ve Şu‘ūrī daħı raħimehumallāh bu meslege sālik olmuşlardır. Ħattā Şu‘ūrī maddesinde “باز , باختن ‘den degildür بازیدن ‘dendür” dir ve Sūdī‘nin kelāmıyla istişhād ider. Lākin el-ħaķ yedħulu‘l-ūzun bilā izin² ve İbni Kemāl, Daķāyık‘da “جوييدن ve كوييدن , شود ve جوى ve كوى ve جوييدن ‘den müştakdur” dir. “سستن ve جستن ve گفتن” dir. Lākin el-ħaķķ mā ķulnāhu kemā merra ve li‘ademi‘l-farķ³ ve cümlesi kem-kerde-yi cadde-yi şavāb olup bisāt-ı tariķde pūyān olmuşlardır. Ve Sūdī meşādirinden iştikāķı iltizām idüp kıyāsī olmasın daħı murād idinüp dir ki “Ma‘lūm ola ki meşādirūñ āħiri nūn olur ve

² Hak (hakikat) kulağa izinsiz girer.

³ Hak daha önce dediğimiz gibi ve fark yoktur.

nûn'ûn mâ-ğabli ya dâl olur ya tâ olur. Dâl-i mezkûrûn dahı mâ-ğabli ya yâ olur ya olmaz. Eger dâl'ûn mâ-ğabli yâ olur ise cemî' müştakât andan gelür. Ammâ tâ'lı maşlardan ve dâl'ûn mâ-ğablinde yâ olmayan maşlardan mâzî ile [vr.2b] ism-i mef'ulden gayrı nesne müştak olmaz ve bu kâ'ide zabt olunduğda cemî' müştakât-ı 'Acem kıyâsî olur. Fazbat. Ammâ eger bu kelâm mu'teber olup "müştakqun-minh meşâdirdür" dinse yine küllî degıldür. Zîrâ ki ديدن ve كزیدن ve شنیدن'de dâlların mâ-kabli yâ iken emirleri بين ve كزين ve شنو'dür ve كشتن zamm-ı kâf-ı 'Acemîyle ve بافتن ki maşdar-ı te'yîddür emirleri كش ve باف gelür. Ve كشادن ve نشاندن ve ماندن ve پروردن'de dâluñ mâ-ğablinde yâ yogiken emirleri كشا ve نشان ve مان ve پرور gelür. Pes ma'lûm oldı ki emr ü mâzî semâ'îdür ve maşlardan müştak olmaq mümkün degıldür ve emr ile mâzî müştakqun-minhlerdür ve kıyâsî olan maşallerde mâzî dahı emirden müştakdur. [vr.3a]

Necîb, yukarıdaki ifadelerle Sûdî'nin her lafzın kendine uygun mastardan türetildiğini, Farsçadaki bütün türemiş kelimelerin kıyâsi olduğunu iddia ettiğini dile getirmiş, Nimetullâh ve Şu'ûrî'nin de bu görüşü desteklediğini belirtmiştir. Ancak Necîb, bu görüşleri kusurlu bulduğunu ifade etmiş; "dîden, güzîden, şinîden, guşten, bâften, guşâden, nişânden, mânden, perverden" gibi fiillerin emir çekimlerini delil göstererek belli bir düzen ya da kural olmadığını, söz konusu çekimin kıyâsî değil ancak semâî olabileceğini kanıtlamaya çalışarak Sûdî'ye karşı çıkmıştır.

Eserin ikinci bölümünü oluşturan sözlük bölümü ise 9a-84b varakları arasını kapsar. Bu bölümde ele alınan madde başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmış, bu kelimelerle ilişkili olan diğer kelimeler ise kırmızı keşîdeli olarak belirtilmiştir. Örneğin, "âb" kelimesi kırmızı mürekkeple yazılırken "âb-ı âteş mizâc", "âb-ı âteşîn", "âteşîn âb", "âb-ı bî-licâm", "âb-ı hasret", "âb-ı huşk", "âb-ı dendân" vb. kelimeler kırmızı keşîdeli yazılmıştır.

Sözlük bölümünde derlenen maddelerin sadece Türkçe açıklamaları verilmemiş aynı zamanda seçilen maddelerin manzume ve edebi eserler içerisinde kullanılmasıyla ilgili olarak kinayeli ve istiareli anlamlarına da işaret edilmiştir. Maddeler halinde ele alınan bu kelimelerden bazıları için de Farsça örnek beyit yazılmış, örnek olarak verilen kimi beyitlerin ise izahı yapılmıştır:

Āb-1 bī-licām (آب بی لجام): Devlet-i dünyāya dirler. İq̄bāl ü idbārı zarūrī oldığından. **Şāʿib:**

می کند کار شراب تلخ آب بی لجام

این سخن از مستی ارباب دولت روشنیست

Şarāb-1 telhīñ itdigi işi āb-1 bī-licām eyler. Yaʿnī devlet-i dünyā eyler. Yaʿnī devlet-i dünyā bāde gibi ādemi mest eyler ve bu söz erbāb-1 devletiñ mestliginden zāhirdür ve şendür.

Āb-1 dendān (آب دندان) : Tükürük maʿnāsına ki dāʿimā çekindiginden zaʿf ve mağlūb maʿnāsına kināyet kılınur. **Enverī:**

دشمننت با تو اگر نرد عداوت باز د

آب دندانتر از وکس نتوان دید به باز

O yönde andan zaʿfirağ ve mağlūbrağ kimse görmek mümkün degildir dimekdir.

Ve dile düşmek ve herkesiñ zebān-zedi olmağ maʿnāsına da istiʿāre olunur. **Laṭīf:[vr.10b]**

گرچه گشتم آب دندان در دهان حاسدان

لیک همچون علق رومی بوی خوش آید زمن

Eserin sözlük kısmını oluşturan maddeler eğer bir deyim ya da atasözü içinde yer alıyorsa bu deyim ve atasözü örnek olarak verilmiştir. Aşağıda yer alan örneklerde “ağzı sulanmak” ve “saman altından su yürütmek” deyimleri ile “Su aktığı yere yine akar.” ve “Güneş balçıkla sıvanmaz.” atasözlerine yer verilmiştir.

Āb be-dehān āmed ve āb der dehān (آب بدهان آمد و آب در دهان آمد): Ağzı şulandı ki reşğ maʿnāsına da kināyet kılınur. [vr.10b]

Āb-1 zīr-i kāh (آب زیرکاه) : Kār-1 nühüfte ki zebān-1 Türkde şaman altında şu yürüdür dirler. [vr. 10b]

Āb der-cū bāz āyed (آب در جو باز آید) : Lisān-1 Türkde şu ağıdığı yire yine ağar didikleridir ki evvel iqbāl eyleyen devlet yine iqbāl ider diyecek yirde zarb olunur. bu Abdollet بجویت آمده بود. [vr. 10b-11a]

Āfitāb be-gül endūden (آفتاب بگل اندودن) : Lisān-1 Türkde güneşi balçıkla şivāmağ didikleri meşeldür ki ziyāde aşikāre olanı gizlemege saʿy eylemek.[vr.13a]

Sözlükte madde başlarını oluşturan kelimelerin sıralanmasında Arapça elifbâ sırası dikkate alınsa da tam bir alfabetik sıralama yapılmamıştır. Eserin sözlük bölümü 9a’da yer alan **âb** (آب) maddesi ile başlar, 84b’de yer alan **yek-kabâ** (یکقابا) maddesi ile son bulur.

Āb (آب) : Evvelâ şu āb-1 revān ve āb-1 bārān ve āb-1 baħr gibi.

Yek-ḳabā (يکبا) : Ziyāde fakirden kināyetdür. **Dervîş-i yek-ḳabā** dirler, ziyāde fakir dervîş dimekdür.

Eserin başı:

[vr. 1b]

لغت ند ققات فرسيه نجيب

بحث اشتقاق

اکثر اهل لغات فارسيه نک بلکه مجموعتک اوزرينه درکه...

Eserin Sonu:

[vr. 84b]

يکبا: زياده فقر دن کنایتدر درویش یکبا درلر زياده فقير درویش ديمکدر

تمت

۱ ۱ ۹۱

297

2. Farsça Emsal Sözlüklerinin Divan Şiirini Şerh Etmeye Katkısı

Klasik Türk şiirine yönelik şerh ve anlamlandırma çalışmaları yapılırken Divan şairinin anlam dünyasının tam ve doğru bir şekilde kavranabilmesi için bu şairlerin kullandığı kelimelerin şiir içindeki kullanımına dair manaların da iyi bilinmesi gerekmektedir. İşte emsal sözlükleri de bu tür durumlarda başvurulacak eserlerden biri olarak kelimelerin edebi metinlerdeki kullanım şekillerinin anlaşılması açısından faydalı olacaktır. Bu bağlamda, Farsça emsal sözlüklerinden bir tanesi olan *Tuhfetü'l-Emsâl* üzerine doktora tezi hazırlamış olan Muzaffer Kılıç, Türkçede, “baş, kafa; başkan; uç; son, nihayet” gibi anlamlara gelen “ser” kelimesinin, *Tuhfetü'l-Emsâl*'de beş farklı anlama geldiğini belirtmekte ve bu anlamlar içerisinde yer alan “arzu ve sevda” anlamının Türkçede çok az kullanıldığına dikkat çekmektedir. (Kılıç, 2019: 322-323)

Makalemizin bundan sonraki bölümünde, *Lügat-i Tedkîkât-ı Fürsiyye-i Necîb*'te ve yukarıda bahsi geçen diğer emsal sözlüklerinden bazılarında yer alan ve makalemizde ele almak istediğimiz meseleyi iyi bir şekilde örnekleyebileceğimizi düşündüğümüz kelimelerle ilgili tespitlerimize yer verilecektir. Öncelikle seçilen kelimenin hangi sözlüklerde yer aldığı ve kaç manaya geldiği gösterilecek, daha sonra klasik Türk şiirinde o kelimeyle ilgili bir ya da birkaç beyit örneği verilip anlamlandırması yapılacaktır.

Âb-ı huşk (آب خشک): Yaygın olarak “kuru su” ve “buz” anlamlarıyla bilinen “âb-ı huşk” terkîbi, *Lügat-i Tedkîkât-ı Fürsiyye-i Necîb(10b)*'te “kadeh” ve “şişe” anlamlarının yanı sıra “âb-ı Hızır” “âb-ı hayat” ve “ilm-i ledün” gibi anlamlara gelir. *Tuhfetü'l-Emsâl(2b)*, *Ferheng-i Şu'ûrî(s.132)*, *Düstûru'l-Amel(102b)*, *Cevhere(2b)* gibi emsal sözlüklerinde de “kadeh” ve “şişe” anlamlarında kullanılmıştır. Biz makalemizde “âb-ı huşk”un “kadeh” anlamı üzerinde duracağız.

Klasik Türk şiirini incelediğimizde, “âb-ı huşk”un birçok beyitte “kadeh” anlamıyla kullanıldığına şahit olduk. Ahmet Atilla Şentürk'ün ansiklopedik tarzda hazırladığı “*Osmanlı Şiiri Kılavuzu*”nda (Şentürk, 2016: 31-32) da bu ifadeyle ilgili pek çok örnek yer almaktadır. Yine incelediğimiz birçok beyitte “âb-ı huşk” terkîbinin bazı emsal sözlüklerinde “şarap” anlamına gelen “âteş-i ter” terkîbiyle birlikte kullanıldığını görürüz. “Âb-ı huşk” ve “âteş-i ter” ifadelerinin aynı beyit içerisinde kullanılması “âb-ı huşk” terkîbinin “kadeh” anlamını güçlendirmektedir.

*Âteş olmuşdur fûrûzân âb olmuş müncemid
Sâkıyâ şun âb-ı huşkî k'âteş-i ter devridür*

Tâcî-zâde Câfer Çelebi Divanı/g.40/2

[*Ateş parlamış, su donmuştur. Ey saki! Sun kadehi ki devir şarap devridir.*]

*Bu âb-ı huşk biraz da turlursa meclisde
Cihânî âteş-i ter sū-be-sū yakar yıkar*

Nevres-i Kadîm Divanı/g. 40/3

[*Bu kadeh bu mecliste biraz daha durursa, şarap bu cihanın her tarafını yakar, yıkar.*]

*Hâkden ref'e bizi yâr-i havâyî-meşreb
Âb-ı huşk elde gerek âteş-i ter âmâde*

Hâzık Divanı / g.182/2

Çeşm (چشم): Klasik Türk şiirinde “göz” anlamıyla bilinen “çeşm” kelimesi, *Lügat-i Tedkîkât-ı Fûrsiyye-i Necîb(34b)*'te “göz” ve “ümit” anlamlarına gelmektedir. Diğer emsal sözlüklerinde; *Tuhfetü'l-Emsâl(32a)*, *Ferheng-i Şu'ûrî (1434)*, *Düstûru'l-Amel(117b)* ve *Cevhere(73a)*'de ise “göz”, “ümit”, “nazar” ve “iltifat” anlamlarına gelmektedir.

Çeşm kelimesi, aşağıdaki beyitlerde iham yoluyla “ümit” anlamına gelmektedir.

*Meger ki gayre imiş çeşm-i luḫfî ey Nâbî
Şafâ-yı vuşlata ümîd-vâr idüm ben de*

Nâbî Divanı/g:690/5

[*Ey Nâbî! Lütfunun ümidi meğerki başkalarınaymış, kavuşma sefasından ümitliydim ben de.*]

*Çeşm-i dile gelmekde müdâm vuşlat-ı dilber
Gelmez mi 'aceb ḫâtır-ı idrâk-ı ümîde*

Fasîhî Divanı/g: 306/4

[*Dilberin kavuşması, dâima gönlün ümidine gelmekte. Acep ümidin idrâkinin hatırına hiç gelmez mi?*]

Sâye-dâr (سایه دار): “Gölgesi olan, gölge yapan”, “koruyan, gözeten” anlamlarıyla bilinen “sâye-dâr” kelimesi, klasik Türk şiirinde de yaygın olarak bu anlamlarıyla yorumlanmıştır. Ancak klasik şiirin bazı metinlerinde kelimeyi, *Düstûru'l-Amel (134b)*'de ve *Ferheng-i Şu'ûrî (s.2207)*'de geçen “cin tutmuş kimse” manasıyla değerlendirmek daha doğru olacaktır. Örneğin, aşağıdaki beyitte “sâye-dâr” kelimesini beyit bağlamında düşündüğümüzde yaygın olan anlamıyla yorumlamak zor olacaktır.

*Gördükçe sâye-i ser-i zülfüñ ruḫında dil
Mecnûn-ı sâye-dâr ğam-ı ıztırâb olur*

Azîm Divanı/g: 45/3

[*Gönül, sevgilinin saçlarının gölgesini yanaklarında gördükçe akli başından giden Mecnun olur, eziyet çeker.*]

Hâme (خامه): “Kalem” anlamıyla bilinen “hâme” kelimesinin, *Ferheng-i Şu‘ûrî* (s.1599)’de; “kalem”, “sürahi”, “yığın, küme olmuş nesne” ve “kıldan dokunmuş ev” olmak üzere dört farklı anlamına işaret edilmektedir.

“Hâme” kelimesi, klasik Türk şiirinde “kalem” anlamının yanı sıra “sürahi” anlamını da çağrıştıracak şekilde kullanılmıştır.

*Dil meclisinde medh-i mey-i la‘lûñ eylesem
Olur şarîr-i hâmem o bezme nevâ-yı ney*

Hüdâyî-i Kadîm Divanı/g.224/5||

[*Gönül meclisinde kırmızı renkli şarabı methetsem,
sürahimin/kalemimin şırıltısı/cızırtısı o meclise ney sesi gibi gelir.*]

Yukarıdaki beyitte geçen “sarîr-i hâme” tamlaması, “hâme”nin “kalem” olarak bilinen yaygın anlamı düşünüldüğünde “kalem cızırtısı” olarak anlaşılabilir. Ancak “hâme” kelimesinin emsal sözlüklerinde “kalem” dışındaki farklı anlamları düşünüldüğünde ve beyitte bulunan; “meclis” ve “medh-i mey-i la’l” ifadeleri de göz önünde bulundurulduğunda “hâme”nin meclisin bir ögesi olan “sürahi” anlamına çağrıştırdığı da söylenebilir. Dolayısıyla “sarîr-i hâme” tamlamasını “sürahinin şırıltısı” yani sürahideki şarabı kadehe boşaltırken çıkan ses olarak da anlamak mümkündür.

Gül-deste (گل دسته): Güldeste kelimesi, klasik Türk şiirinde; “gül demeti”, “çiçek destesi” anlamlarıyla yorumlanmıştır. *Tuhfetü’l-Emsâl*(99a), *Düstûru’l-Amel*(148b) ve *Ferheng-i Şu‘ûrî* (s.318) gibi emsal sözlüklerinde kelimenin “minare” anlamına geldiği belirtilmektedir. Klasik Türk şiirinde, “güldeste” kelimesinin geçtiği bazı beyitleri, kelimenin akla gelen bu ilk anlamıyla yorumlamak kimi zaman beyitte anlam daralmasına kimi zaman da anlam kargaşasına yol açmaktadır. Bu beyitlerde bulunan “gül-deste” kelimesini “minare” anlamıyla yorumladığımızda ise daha tutarlı bir anlam çıkmaktadır.

Aşağıdaki beyitte de “güldeste” kelimesini beyit içerisinde bulunan “câmi”, “ezan” gibi kelimelerle birlikte düşündüğümüzde sadece “gül demeti” olarak yorumlamanın eksik olacağını ancak; *Tuhfetü’l-Emsâl* ve *Düstûru’l-Amel* ve *Ferheng-i Şu‘ûrî* ‘de geçen “minare” anlamıyla birlikte düşündüğümüzde beytin anlam

dünyasına tam olarak nüfuz edilebileceğini söylemek mümkündür.

Nahl-i şürî gibi her gül-deste zînet bağladı
Her menâre ya'ni kândîlin fûrûzân eyledi
Seyid Vehbî Divanı/ k. 10/7

[Şenliğin süs ağacı gibi her minare süslendi, taktı, takıştırdı.
Sözün kısası, her minare kandilini aydınlattı, parlattı.]

Nahl, gümüş veya balmumundan yapılma ağaç taklidi süs. Dügünlerde insan boynunu aşan nahiller yapılır, dallarına yaprak ve meyva olarak süs eşyası takılırdı. (Pala, 2018: 147) Kandil ise dini gün ve gecelere has isim olarak kullanılır bir tabirdir. Bunun yerine “kandil-i şerif” de denilir. Bu gecelerde minarelerde kandil yakıldığı için bu tabir meydana gelmiştir (Pakalın, 1983: 161). Geçmişten günümüze kadar devam eden bu gelenek, Divan şiirinde birçok şairin hayal dünyasına konu olmuştur. Bu beyitte de şair, her minarenin şenliklerde süslenen ağaçlar gibi süslendiğini ve kandillerle çevresini aydınlattığını ifade ediyor.

Her menâr eyledi kândîlini sûzân bu gice
Oldu gül-destede gül-deste nümâyân bu gice
Seyid Vehbî Divanı/ k. 23/25

[Her minare kandilini yaktı bu gece. Minarede gül demeti göründü bu gece.]

‘Arz-ı gül-deste-i da’vât olunur
Bez-i ihlâs-ı müvâlât olunur

Mîrzâ-zâde Mehmed Sâlim Divanı/g: 7/2

[Davet minaresinden arz edilir, dostça iyiliklerde bulunulur.]

Aşağıdaki beyitte “güldeste”yi her iki manaya gelecek şekilde yorumlamak mümkündür.

Münâdî idi bülbül-i hoş-edâ
Ki gül-deste-i gülden itdi nidâ
Vuslatî Ali Bey Çehrin Gazavatnamesi/mes.1169||

[Hoş edalı bülbül davetçiydi ki gülden yapılmış minareden seslendi.]

Menârı gül-bün ü gül câmi’i çemen şanma
Nevâ-yı bülbül o gül-destede ezân oğunur

Mirzâ-zâde Ahmed Neylî Divanı/g.66/2||

[Minareyi gül ve gülfidanı, camiyi de çemen sanma. / Bülbülün sesi o minarede ezan okunur.]

Dem (دم): Klasik Türk şiirinde “nefes”, “zaman” ve “kan” anlamlarıyla yorumlanan “dem” kelimesi, *Tuhfetü'l-Emsâl (48b)*'de “bûy-ı müşk ve katre”, *Düstûru'l-Amel(127a)*'de “katre, kılıç yüzü, mızrak ve kılıcın sivri ucu, makasın sivri ucu”, *Ferheng-i Şu'ûrî (s.1759)*'de ise “nefes”, “aldatma, kandırma, hile”, “kibir, gurur”, “koku”, “şiir vezni”, “kuyumcu ve demircinin ateş yaktığı körük”, “âh manasına”, “efsûn”, “ağız”, “zaman, vakit”, “zâhir olmak”, “yeme içme, içki içme”, “kılıcın ağzı yani keskin tarafı”, “mızrak ve ok ucu, makas ucu”, “balık ağzı”, “kuzgun, karga” gibi farklı anlamlara gelmektedir.

Klasik Türk edebiyatında pek çok anlamıyla kullanılan “dem” kelimesinin, “bûy-ı müşk” (misk kokusu) anlamıyla ilgili örnek beyitleri üzerinde duracağız:

Nâfe-i hulkuñuñ irişse zemîne şemmesi
Ƙara toprağ iken ol dem 'anber-i sârâ olur
Revânî Divanı/k. 5/13

[Yaratılış miskinin kokusu yeryüzüne erişse o koku (an), kara toprak iken saf, halis amber olur.]

Ne soydu giydi behâyi kabâ-yı nife vaşak
Ne buldu kıldı dem-i müşk-i nâfe gazal
Şeyhî Divanı/ k.3/35

[Vaşak derisi soyulup pahalı bir elbise yapıldı. Ceylanın kurumuş kokusundan da güzel kokular (misk) kılındı.]

Şabr ile dem nâfe olur hâr gül
Şabr ile ney sükker olur gûre mül
Nâlî Tuhfetü'l-emsâl/1353

[Sabır ile koku misk olur, diken de gül; sabır ile ney (kamuş) şeker olur, üzüm de şarap .]

Aldı sünbül den şabâ tâtâr-ı zülfüñ bûyını
Urmaz oldı dem nesîm-i nâfe-i Tâtâr'dan
Şehâbî Divanı/ g.310/5

[Sabah rüzgârı sümbülden yağmacı zülfün kokusunu aldı. Tatar miskininin esintisinden koku getirmez (gelmez) oldu.]

Bu beyitte geçen “dem” kelimesi, “dem urmak” şeklinde ifade edilmiş ve iki farklı anlama gelecek şekilde kullanılarak iham sanatı yapılmıştır. “Dem” kelimesinin bu beyte kattığı ilk anlam yukarıda ifade edilmiştir. Beyitten çıkarabileceğimiz bir diğer anlamı ise “Sabah rüzgârı, sümbülden yağmacı zülfün kokusunu aldı. Tatar miskininin esintisinden bahsetmez oldu.” şeklinde ifade etmek mümkündür.

*Nāfe-i āhū-yı deşt-i dil ü cān her demde
Anberin kākül-i müşğinine kurbān olsun
Nail-i Kadîm Dîvanı/ g.276/5*

[Gönül ve canın çölünün âhûsunun miski, her kokuda (her zaman) misk kokulu saçın amber kokusuna kurban olsun.]

Dest-endâz (دست انداز) : Düstûru'l-Amel (126a)'de ve Ferheng-i Şu'ûrî (s.226)'de “zulüm ve sitem” anlamına gelmektedir. Farsça-Türkçe manzum bir sözlük olan *Tuhfe-i Vehbî*'de de “dest-endâz”ın bu anlamı ifade edilmiştir.

*Pek gâzabnâke dinürmiş hîre-şîr
Zulm dest-endâz unutma yâdgîr
Tuhfe-i Vehbî/ 843*

[Çok öfkeli, kızgın olana “hire-şîr”, zulme ise “dest-endâz” denirmiş. Unutma, hatırında tut.]

*Felek benümçün olup bāl-i nesr-i dest-endâz
Eger ki tîr-keş-i cevrinde kalmasa bir tîr
Azmî-zâde Haletî Dîvanı/ k. 17/26*

[Eğer ki cevrinin ok torbasında bir tek ok kalmasa felek benim için zulüm akbabasının kanadı olur.]

*N'eylesün 'âşık o dest-endâz-ı hâl ü haştına
Bir dile biñ fitneyi âmâde der-dâmen ider
Nâmî Dîvanı/ g.130/6*

[Neylesin âşık, beninin ve hattının zulmü bir gönle bin fitneyi âmâde eder, eteğinde toplar.]

*Îtâbı kişver-i dilde olursa dest-endâz
O zulmi def'e yine nâzı mihribân mı degül*

Nâmî Divanı/ g.257/3

[Azarlaması, kızması gönül ülkesinde zulüm olursa o zulmü def etmeye yine (sevgilinin) nazı dost değil mi?] Yani yine sevgilinin nazı def eder.]

*Cevr-i dest-endâzı yâd itdükçe erbâb-ı vefâ
Dîdesinde kaçre-i hûn-ı dem-â-dem tâzedür
Nâmî Divanı/ g.32/5*

[Vefâ erbabı, zulmünün sitemini yâd ettikçe gözlerinden daima kanlı gözyaşı tazelenir.]

Rikâb (رکاب) : *Tuhfetü'l-Emsâl (55b)*'de ve *Ferheng-i Şu'ûrî(s.1898)*'de "piyâle" yani kadeh anlamına gelen "rikâb" kelimesi, klasik şiirde genel olarak "üzengi" anlamıyla bilinmektedir. Ancak klasik şiirde sıkça rastlanan bir kullanım olmamakla birlikte "piyâle" anlamına da rastlanmaktadır.

*Ben mest-i mey-i mey-gede-i 'aşk-ı Hüdâyım
Taktîr-i rikâbımda sebû-keş 'asesimdir
Nefî Divanı/ g. 39/2*

[Ben, Allah aşkı (ile yananların) meyhanesinde (içilen) şarabın sarhoşuyum. Kadehimin takdirinde şarap testisi taşıyan gece bekçisiyimdir.]

*Hem-rikâb itdi 'îdi husrev-i gül
Câm-ı gül-günü hem-'inân idelüm
Bakî Divanı/ g.328/9*

[Güllerin padişâhı, bayramı (kendine) kadeh arkadaşı etti. (Biz de) gül renkli şarabı (kendimize) dost edinelim.]

*Ey sâkî meded sebük-'inân it
Gülgün-ı mey-i girân rikâbı
Cem'î Divanı/ g. 128/3*

[Ey sâkî, ağır (olan) gül renkli şarabın piyâlesini çabuk zapt etmem için bana yardım et.]

*Başarlarsa eger meclisde ol gül-çihre sâkîler
Aşılıp ayağın komam elümden ben rikâb-âsâ
Rezmî Divanı/g. 15/2*

[Eğer o gül yüzlü sâkîler, meclise ayak basacak olurlarsa ben, bir piyâle gibi asılarak (kadehi tutar gibi) ayağını elimden bırakmam.]

Sonuç

Klasik edebiyat sahasında yapılan ilk çalışmalarla araştırmacılar Divan şiiri metinlerinin bilimsel neşirlerinin doğru yapılması üzerine yoğunlaşmıştır. Son zamanlarda ise bu çalışmalar yerini şiir metinlerinin doğru anlaşılması ve şairin “ne söylediği” hususuna bırakmıştır. Bu tür çalışmalarda doğru yorumlar yapabilmek, kelimelerin zengin anlam dünyasına vâkıf olmaya bağlıdır. Çalışmamızın başında da belirttiğimiz gibi bu konu ile ilgili kayda değer çalışmalar ve projeler üretilmeye başlanmış, şiir metinlerinin doğru anlaşılmasını sağlayacak birçok çalışma ortaya konmuştur. Biz de çalışmamıza konu edindiğimiz *Lügat-i Tedkîkât-ı Fûrsiyye-i Necîb*'in ve diğer emsal sözlüklerinin, Divan şiiri metinlerinin anlaşılmasında sağlayabilecekleri faydalara ve bunlardan yararlanma imkânlarına dikkat çektik.

Çalışmamıza kaynaklık eden, *Lügat-i Tedkîkât-ı Fûrsiyye-i Necîb* ve diğer emsal sözlüklerinde yüzlerce kelimenin farklı anlamlarına veyahut bugün unutulmuş kullanım alanlarına dair ayrıntılı izahlar bulunmaktadır. Bu sözlüklerin bir de bu yönden ele alınıp incelenmesi, hatta kelime kadrolarının bu bakış açısıyla tasnif edilip değerlendirilmesiyle Divan şiiri metinlerinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacak birçok veri elde edileceğini ve bu sayede de tam ve kapsamlı bir klasik Türk şiiri sözlüğünün hazırlanması yolunda önemli bir adım atılmış olacağını umuyoruz.

Kaynakça

- Açıkgöz, Namık (1986). *Riyâzî Hayatı, Eserleri ve Edebî Kişiliği, (Divan, Sâki-nâme ve Düstûru'l-Amel'in Tenkidli Metni)*. Doktora Tezi, Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Akdoğan, Yaşar (Erişim Tarihi: 06.05.2021). “Ahmedî Divanı”. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78357/ahmedi-divani.html>
- Akkaya, Hüseyin (1995). *Nevres-i Kadîm ve Türkçe Divanı, İnceleme-Tenkidli Metin ve Tıpkıbasım, I-II*. Cambridge: Harvard Üniversitesi Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü Yay.
- Avşar, Ziya (2007). *Revânî Divanı*. Konya: Sebat Ofset Yayıncılık.

- Bayak, Cemal (Erişim Tarihi: 23.05.2021). “Sehâbî Hüsâmü’-d-dîn bin Hüseyin Sehâbî Divanı”. <https://docplayer.biz.tr/15803543-Sehabi-husamu-d-din-bin-huseyn-sehabi-Divani-hazirlayan-cemal-bayak.html>
- Bilkan, Ali Fuat (2011). *Nâbî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Cevhere, Süleymaniye Kütüphanesi Hasan Hüsnü Paşa No: 1101, 244 vr.+ (kopuk parçalar).
- Demiralay, Mehmet (2007). *Hüdâyî-i Kadîm Divanı*. Yüksek Lisans Tezi, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Dikmen, Hamit (1991). *Seyyid Vehbî ve Divanının Karşılaştırmalı Metni*. Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Dönmez, Abuzer (1999). *Azîm Divanı (İnceleme- Metin)*. Yüksek Lisans Tezi, Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Erünsal, İsmail (Erişim Tarihi: 06.05.2021). “Tâcî-zâde Câfer Çelebi Divanı”. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-211662/taci-zade-cafer-celebi-divani.html>
- Güneş, Murat (2020). *Hâlis İbrâhîm-i Pozarefçevî [öl. 1752] Mecme’u’l-Emsâl İnceleme, Tenkitli Metin, Dizinler, Açıklamalar*. Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- Gürbüz, Mehmet (2005). *Rezmî Divanı, (İnceleme-Metin-İndeks)*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gökalp, Haluk (2001). *Fasîhî Divanı (İnceleme-Metin)*. Yüksek Lisans Tezi, Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi.
- İnce, Adnan (Erişim Tarihi: 06.05.2021). “Mîrzâ-zâde Mehmed Sâlim Efendi, Tezkiretü’ş-şuarâ”. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-203805/mirza-zade-mehmed-salim-tezkiretu39s-su39ara.html>
- İnce, Adnan (1994). *Mirzâ-zâde Mehmed Sâlim Divanı Tenkidli Basım*. Ankara: Yükseköğretim Kurulu Matbaası.

- İpekten, Haluk (Erişim Tarihi: 06.05.2021). "Nâilî Divanı, Sanatı ve Şiirleri". <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-247199/naili-i-kadim-divani.html>
- İsen, Mustafa-İsmail Hakkı Aksoyak (2003). *Vuslatî Ali Bey Gazâ-nâme-i Çehrin*. Ankara: AKM Yayınları.
- İsen, Mustafa- Cemal Kurnaz (1990). *Şeyhî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Karakuş, Yasemin. (2021). Klasik Türk Şiirinde "Fitne" Kelimesinin "Köpek" Anlamıyla Kullanımına Dair. *Journal of Turkish Language and Literature*. C: 7, S: 2, s. 389-400.
- Kavruk, Hasan (2001). *Şeyhülislam Yahyâ Divanı*. Ankara: MEB.
- Kaya, Bayram Ali (2003). *The Divan Of Azmî-zâde Haletî, Introduction and Critical Edition of his Divan*. Harvard: Turkish Sources XLIX.
- Kılıç, Atabey (2004). *Mîrzâ-zâde Ahmed Neylî ve Divanı. Hayatı, Eserleri, Edebi Kişiliği*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Kılıç, Atabey (2007). "Türkçe-Farsça Manzum Sözlüklerden Tuhfe-i Vehbî (Metin)". *Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları*, C: 2, S: 2.
- Kılıç, Muzaffer (2019). *Dervîş Hasan Hüsâmî'nin Tuhfetü'l-Emsâl (İnceleme-Metin-Dizin)*. Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- Koparan, Birgül (1995). *Cem'î, Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Divanının Tenkitli Metni*. Yüksek Lisans Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Küçük, Sabahattin (1994). *Bâkî Divanı*. Ankara: TDK Yayınları.
- Muhammed Necîb, *Lügat-i Tedkîkât-ı Fûrsiyye-i Necîb*, Süleymaniye Kütüphanesi Serez No: 3683, 84 vr.
- Müstakîmzâde Süleymân Sa'düddîn. *Tuhfe-i Hattâtîn*. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazma: NEKTY06194. s. 216a-216b (435-436).
- Öz, Yusuf (2010). *Tarih Boyunca Farsça-Türkçe Sözlükler*. Ankara: TDK Yay.

- Pakalın, Mehmet Zeki (1983). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. C.2. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Selçuk, Bahir (Erişim Tarihi: 22.05.2021). “Tuhfetü'l-Emsal, İnceleme-Metin”. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-195648/nali-mehmed-efendi-tuhfetu39l-emsal.html>
- Şentürk, Ahmet Atilla (2016). *Osmanlı Şiiri Kılavuzu*, C.1. İstanbul: OSEDAM Yay.
- Tosun, Serdal (2011). *Hâfız Ahmed Paşa Divanı ve İncelenmesi*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Türkben, Funda (2013). *Riyâzî Mehmed Efendi ve Destûru'l Amel'i*. Yüksek Lisans Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yenikale, Ahmet (Erişim Tarihi: 06.05.2021). “Ahmet Nâmî Divanı ve İncelemesi”. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-196583/ahmed-nami-divani.html>
- Yıldız, Erem (2017). *Mîrek Muhammed Nakşbendî Taşkendî Nevâdirü'l-Emsâl Adlı Eseri (İnceleme- Transkripsiyon-Dizin)*. Yüksek Lisans Tezi, Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yılmaz, Ozan (2011). “Klasik Türk Edebiyatı'nda Bir Başka Anlamıyla 'Bahâr'”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi*, S: 18, s.177-194.
- Yılmaz, Ozan (2019). *Şu'ûrî Hasan Efendi, Lisânu'l-Acem: Ferheng-i Şu'ûrî*. C. 4. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay.

Bilgiç, Pembe (2021). "Sabahattin Ali'nin Öykülerinde Kadının Ev ve Evlilikte Toplumsal Cinsiyet Rolü". *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD)*. S. 9, s. 309-326.

SABAHATTİN ALİ'NİN ÖYKÜLERİNDE KADININ EV VE EVLİLİKTE TOPLUMSAL CİNSİYET ROLÜ THE GENDER ROLE OF WOMEN IN HOME AND MARRIAGE IN SABAHATTİN ALİ'S STORIES

Yüksek Lisans Öğ. Pembe BİLGİÇ*
Amasya Üniversitesi
pembebilgic.06@hotmail.com

Öz

Sabahattin Ali, Cumhuriyet Dönemi'nin en önemli öykü yazarları arasında yer alır. Yazar, eserlerinde toplumsal konuları ele almış ve toplumun aksayan yönlerini eserlerine yansıtmıştır. Toplumcu gerçekçi yapı ve muhteva ile eserlerini oluşturan Sabahattin Ali, kadınlara yüklenen önyargıları ve kalıp kuralları eserlerine aksettirir. Toplum, kendi koyduğu kurallar çerçevesinde cinsiyetlere çeşitli özellikler yüklemiştir. Yüklenen toplumsal cinsiyet özellikleri, ataerkil toplumun etkisiyle kadın ve erkeğe karşı eşit davranmayan bir düzen üzerine kurulmuştur. Cinsiyetlerin eşitsizliğini vurgulayan kalıp yargılar kadınlara küçük yaşlarından itibaren benimsetilmeye başlanır. Cinsiyetlere özgü kalıp özellikler kadınların yaşamının her safhasında varlığını sürdürmüş, toplumda kuşaktan kuşağa aktararak süregelmiştir. Toplum, kadını kültürel normlarla örülmüş kalıpların şekline sokup istediği şekli verince, erkeğin yanında ancak ikinci sırada yer almasına izin vermiştir. Kadının varlığı toplumsal ölçütlere uyduğu takdirde toplumca kabul görür. Toplumun kültürel unsurlarla harmanlayarak oluşturduğu cinsiyet kalıpları yani

* ORCID: orcid.org/0000-0002-8682-2288

kadının uyması gereken toplumsal cinsiyet rollerinden biri de kadının ev ve evlilikteki konumudur. Sabahattin Ali'nin öyküleri kadının ev ve evlilikteki konumu doğrultusunda incelenmiştir. İncelenen "Portakal", "Katil Osman", "Bahtiyar Köpek", "Çilli", "Kağrı", "İki Kadın", "Kazlar", "Isıtmak İçin" öykülerinde kadına ve kadının toplumsal cinsiyet rollerine rastlanır.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal cinsiyet, Sabahattin Ali, öykü, sosyal.

Abstract

Sabahattin Ali is among the most important story writers of the Turkish Republic Period. He dealt with social issues and reflected the failing aspects of society in his works. Sabahattin Ali, who created his works through the lens of a socialist realistic structure and content, reflected the prejudices and stereotypes imposed on women. Society has attributed various characteristics to genders within the framework of its own rules. The gender characteristics are built on a social order that does not treat women and men equally within a patriarchal society. Stereotypes emphasizing the inequality of the sexes begin to be adopted by women from an early age. Gender-specific stereotypes have continued to exist in every stage of women's lives, and have been passed on from generation to generation in society. When society moulds women into the shape of patterns knitted with cultural norm women play second next to men. The existence of women is accepted by society if they comply with social criteria. One of the gender stereotypes that society creates by blending it with cultural elements: in other words, one of the gender roles that women must comply with, is the position of women in the home and marriage. Sabahattin Ali's stories have been examined in terms of the position of women in the home and marriage. The gender roles of women were apparent in his stories "Orange", "Killer Osman", "Happy Dog", "Freckled", "Oxcart", "Two Women", "Geese", "For Warming up".

Keywords: Gender, Sabahattin Ali, story, social.

Giriş

Toplumsal cinsiyet rolleri toplumumuzda yok sayılamayacak kadar göz önünde bir kavramdır. Dünyada bulunan bütün toplumlar varlığını korumak ve devam ettirebilmek için içinde buldukları kültür etrafında çeşitli kurallar oluşturarak bu kuralları nesilden nesile aktarırlar. Bu kurallar milletlerin yerel kültürlerini oluşturmalarını sağlar. Toplum kendi değerlerini,

yargılarını, öngörülerini, tutumlarını ve davranışlarını kültürel yapısı ile ortaya koymakta, ürettiği kültürel özelliklerle şekil almaktadır. Kültürel yapı, oluşturduğu normlar doğrultusunda toplumdaki bireylerin kişilik ve kimliklerine şekil vermek ister. Toplumun en küçük yapıtaşı olan aile yapısının bozulmadan korunması için çeşitli kalıplaşmış milli normlarını, kendi koyduğu kurallar çerçevesinde bireylere aktarır. Kültürel özelliklerle şekillenen toplumdaki cinsiyet rollerinin uygulanmasında aile kuralları aktarıcı görevindedir. Toplumda ortaya çıkan çeşitli kültürel kodlardan bir tanesi de toplumsal cinsiyettir. Çalışmamızda Sabahattin Ali'nin öykülerinde ev ve evlilik meselesi üzerinden kadının toplumsal cinsiyetteki rolleri üzerinde durulacaktır.

Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet

Toplum bilimlerinde biyolojik ve toplumsal olarak iki tür cinsiyetten söz edilir. Tanımlayacak olursak: Biyolojik açıdan doğumundan itibaren insanın iki cinsi olan kadın ve erkeği birbirinden ayıran özelliğe cinsiyet denilir. Türk Dil Kurumu Sözlüğü'nde cinsiyet, "bireye, üreme işinde ayrı bir rol veren ve erkekle dişiye ayırt ettiren yaradılış özelliği, eşey, cinslik, seks" (TDK, E.T. 10.01.2021) anlamına gelir. Her milletin toplumunda ve kültüründe bireylerin kişilik özelliklerini yönlendiren ve belirleyen çeşitli cinsiyet rolleri yer alır. Türk toplumunda da her toplumda olduğu gibi toplumsal cinsiyet rolleri vardır. Toplumsal cinsiyeti, kadına ve erkeğe toplum tarafından yüklenen veya öğretilen roller olarak ifade edebiliriz. Toplumsal cinsiyet kavramı ile ilgili çeşitli tanımlar yapılır. Bunlar şu şekildedir:

"Biyolojik olarak kadın ve erkek olmak, doğal ve doğuştan bir kavram olarak adlandırılırken, kadınlık ve erkeklik ise toplumsallaşma süreci ile beraber kültürel bir yapılanmaya işaret etmektedir" (Bingöl, 2014: 108).

Demek ki, toplumsal yapı içinde kadına ve erkeğe toplum tarafından aktarılan çeşitli nitelikler cinsiyeti biyolojik noktadan kültürel algıya göre oluşturulan toplumsal cinsiyet noktasına taşır.

"Kadın ve erkek arasında toplumsal olarak inşa edilen, zamana ve farklı kültürlerle göre değişebilen farklılıklarda cins ya da toplumsal cinsiyet (gender)" (Çolak, 2019: 51)

adı verilmiştir. Akkaş rol kavramına değinerek:

“Rol kavramının toplumsal cinsiyet için anlamı, “erkek” ya da “kadın” olarak kişinin cinsiyetiyle ilgili belirli rolleri canlandırdığından ötürü toplumsal cinsiyet, farklı toplumsal beklentilere cevap vermesi bakımından önemlidir. Yani, kadın ve erkeğin davranışlarının farklılığı” söz konusudur. (Akkaş, 2019: 101)

Böylelikle kadına ve erkeğe toplum tarafından uyulması gereken çeşitli davranış normları aşılır. Kadına ayrı, erkeğe ayrı toplumsal nitelikler verilmekle birlikte, oluşturulan toplumsal cinsiyet kodları kadından görevlerini disiplinli bir biçimde, iç (vicdanî)-dış (toplumsal baskı) denetime bağlı kalarak bu denetim sistemine uyum sağlayarak cinsiyet rollerini yerine getirmesini ister. Gülcan Çolak toplumsal cinsiyeti, toplum tarafından kadına ve erkeğe çeşitli davranış modelleri, roller, sorumluluklar, anlamlar ve beklentiler yüklediğini ve toplumun kadına ve erkeğe yüklediği rolleri, görevleri, faaliyet ve beklentileri içeren sosyolojik ve psikolojik özellikleri taşıyan kalıp yargılar olarak tanımlar. (Çolak, 2019: 56-57) Vatandaş ise Dahrendorf'un şu değerlendirmesine dikkat çeker:

“Ralf Dahrendorf gibi genel rol teorisi savunucuları, cinsiyet rollerinin sosyoloji ve psikolojinin sınırında durduğunu iddia etmektedirler. Bu baskın cinsiyet rolü teorisine göre, cinsiyet rollerinin öğrenilmesi, toplumsallaşma veya içselleştirme aracılığıyla gerçekleşmektedir” (Vatandaş, 2011: 34).

Toplumsal cinsiyet rollerinin uygulanışında kadın ve erkeğe hatta erkekten ziyade kadına yönelik oluşturulan kültürel cinsiyet algısı vardır. Bu algı öncelikle annelerin çocuklar tarafından rol model alınması, rollerinin oyuncularla desteklenmesi, ardından aile ve toplumda dilsel, görsel uyarılar gibi pekiştirmelerle sunulmasıyla kadında toplumsal cinsiyet algısının yerleşmesinde ileti olarak kullanıldığı görülür. Oluşturulan cinsiyet algısı ile toplumla bütünleşme ve ruhsal olarak bu normlara bağlı kalınması isteği kadına kodlanır.

Toplumsal Cinsiyet Rollerinin Kodlanması

Toplumsal cinsiyet kavramı, bütün toplumlarda varlığını gösterir. Toplumsal cinsiyet kavramı, adeta bir töre olgusu olarak

Türk toplumunda yerini alır. Bireylerin içinde buldukları ve kişiliklerinin şekillenmesinde önemli rol oynayan toplum, kendi kültürünün özellikleri çerçevesindeki toplumsal cinsiyet kabullerini, kalıplarını ve ön yargılarını bireylere çok küçük yaşlarda çeşitli yollarla öğretmeye başlar. İlk öğretimler konuşma ve davranış şeklinde dilsel ve görsel uyaranlarla çocuğa iletilir. Toplumsal cinsiyet rolleri bireylere ilk olarak ailesi ve yakın çevresi daha sonra arkadaş, okul, kitap, televizyon, dergi, gazete, internet vb. araçlar vasıtasıyla verilir. Bu öğretim biçimi, çocukluk evresinden başlayarak giyimde, oyunlar ve oyuncaklarda kendini belli etmeye başlar. Daha kendi seçimlerini yapamayan ve tek başına kararlar alamayan çocuğa toplumsal nitelikler, oyunlar ve çeşitli araçlar vasıtasıyla isteği dışında aşılır. Aslında küçük yaşta verilen bu mesajlar gelecek yaşamında bireyin içinde bulunacağı rollerin bir ön gösterimi olarak kabul edilebilir. Oyun, oyuncak, kıyafet farklarından ziyade zamanla kadına ve erkeğe karşı tutum, davranış, düşünce, konuşma gibi alanlarda da cinsiyete dayalı farklılıklar daha çok belirginleşir. Bu doğrultuda çocuklar, toplumsallaşma evrelerinde kendi cinsiyetine hangi giysinin, rengin, oyuncağın, oyunun, davranış şeklinin, tutum ve tavrın, etkinliğin, mesleğin ve kişiliğin uygun olduğuna dair kabulleri öğrenmiş olurlar. Kültürün geliştirdiği ve oluşturduğu özellikleri benimseyen cinsiyetler, toplumsal kabullerin aksi bir tutumda bulunması durumunda (kadından beklenen rollerin icrasının tersine kadının çocuğuna bakmaması, eşine hizmet etmemesi, edepli, saygılı, oturaklı, şefkatli, merhametli, sabırlı, tutumlu, kibar, uyumlu, sessiz, sadık, eşine ve evine bağlı olmaması gibi davranış biçimleri sergilemesi) toplum ve yakın çevresi tarafından ağır kınama, hatta dışlanma gibi muamelelere maruz kalmasına sebep olabilir.

Toplumsal Cinsiyet Kimliği Bakımından Kadın

Toplumun bireylere biçtiği roller eşit değildir. Kadın ve erkek toplum tarafından eşit muamele görmez. Kadına ve erkeğe cinsiyet rolleri belirgin bir ayrımla benimsetilir. Ataerkil toplum gereği kadınların hakları kısıtlanırken, erkeklere bir özgürlük ortamının sunulduğu görülür. Geleneksel cinsiyet rolleri gereği kadın, her zaman erkeğin yanında ikinci sırada yer alır. Zaten

kadının ve erkeğin her bakımdan eşit olduğunu ileri sürmek doğru olmaz. Biyolojik yapı gereği kadında ve erkekte yapısal, fiziksel ve ruhsal özellikler bakımından farklar vardır. Fakat toplumun aşılacağı rollerde, kadınların ve erkeklerin evdeki konumundan, meslekteki konumuna kadar her bakımdan ayrıldığını ve eşit olmadığını vurgular. Toplumsal cinsiyet rollerinin aşılması bölümünde de bahsettiğimiz gibi küçük yaşlarda bu ayrılıklar bireylere benimsetilir. Topluma göre kadın, güçsüz, eksik, zayıf, kırılabilir, narin, şefkatli, vefalı, evine bağlı, sadık ve her duruma uyumlu olarak görülür. Ancak kadına atfedilen bu yargıların temelini atan, hayatın ilk evrelerinden başlayarak davranış ve söylemleriyle toplumun kendisidir.

Dünyadaki her varlık devrim ile değişim içinde olduğuna göre toplumsal cinsiyet olgularının da

“toplumdan topluma, kültürden kültüre değiştiği, zaman içinde de farklılıklar gösterdiği belirtilmektedir. Yaşam biçimlerinin değişmesi; ekonomik, siyasi, teknolojik, demografik dönüşümler; kadın ve erkeklere yönelik toplumsal tutum ve davranışlar, geleneksel cinsiyet rolleri” (Çolak, 2019: 59),

314

ve normlarının da etkilediği görülmektedir.

Erkek egemen bir toplumda, toplumsal cinsiyet rollerinin kadına ve erkeğe eşit haklar tanımadığı bilinen bir gerçektir. Günümüzde biraz da olsa değişen toplumsal ön yargı ve kalıplar, toplumsal cinsiyet rollerinde de kendini belli eder. Ancak bu durum kökten bir değişim olarak algılanmamalıdır. Bu değişim Türk kadınına 19. yüzyılda eğitim, hukuk ve politikada çeşitli hakların tanınması ile mümkün olmuştur. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla birlikte kadın hakları ve cinsiyetlerin eşitliğine Mustafa Kemal Atatürk dikkat çekmiş, kadınların kamu ve eğitim gibi alanlarda hak ettiği yerlerde bulunmasına fırsat tanımış, desteklemiştir (Çolak, 2019: 84). Kadınlara toplumun yüklediği anne ve eş görevinden –evden bağımsız- olarak çeşitli görevlerde yer aldıkları alanlar ve roller sunulmuştur. Günümüzde kadınlar eğitim, kamu, hukuk, politika, üst düzey yöneticilik, farklı iş platformları gibi çeşitli sahalarda haklara sahip olmuşlar ve başarı elde etmişlerdir. Bu sahalarda

yer alan kadınlar aynı zamanda toplumsal cinsiyetin geleneksel rollerini de taşımaya devam ederler.

Sabahattin Ali'nin Öykücülüğü

Sabahattin Ali, Türk edebiyatında roman, hikâye ve şiirleri ile tanınır. Daha çok hikâyeciliği ile tanınan yazar, Anadolu ve Anadolu insanına dair gerçekçi gözlemlerine öykülerinde ve diğer yapıtlarında yer verir. Sabahattin Ali öykülerinin incelememize konu olmasının sebebi, yazarın öykülerini toplumcu gerçekçi yönüyle ele alması, kendi yaşamından ve çevresinden gözlemlediği olayları eserlerine yansıtmasıdır. Karaca da toplumcu edebiyat hususundaki görüşlerini şu şekilde ifade eder:

"Sabahattin Ali'nin hikâyelerinde "toplumcu gerçekçilik" veya "eleştirel gerçekçilikle", romantik ve psikolojik gerçekçilik" unsurları iç içedir" (Önder, 2020: 392. "Sabahattin Ali, köyü ve kasabayı yakından tanıyan bir yazar olarak dikkat çekmektedir. Toplumsal gerçekçiliğe uygun öyküler kaleme alan Sabahattin Ali, sanat görüşleri bakımından da "toplumcu edebiyat" anlayışını benimsediği görülür." (Karaca, 1993: 222) "Yazdığı öykülerinde "daha çok kasaba ve taşra hayatından sahneler vardır." (Kolcu, 2018: 121)

Yazarın taşra ve Anadolu insanına değinmesi, toplumda yer alan cinsiyet algısına, kalıp yargılara işaret ettiğinin bir göstergesidir. Sabahattin Ali, her aydın kişinin yapması gerektiği gibi toplumsal konuları eserlerinde işler. Eserlerinde toplumda kadın ve erkeğe yüklenen rollerin yansımalarını görmek mümkündür. Sabahattin Ali, kültürel, siyasi, demografik değişimlerin içinden gelen bir yazar olmasına karşın, değişen geleneksel toplumsal cinsiyet rollerini eserlerine taşıdığı görülür. Sabahattin Ali'nin öykülerindeki kadın kahramanlar, toplumsal cinsiyet rollerini taşır. Ancak değişen hayat şartları toplumsal cinsiyet rollerine de etki eder. Kadın kahramanlar değişen toplumsal cinsiyet rollerini yansıtır

Toplumsal cinsiyet rolleri, toplumların kendi içlerinde oluşturdukları kültürel normların dil ve davranış yoluyla bireylere benimsetilmesidir. Gülcan Çolak, toplumsal cinsiyet rollerinin kadın ve erkeğe amaca yönelik işlevleri doğrultusunda verildiğini; ev ve evlilik, meslek ve iş bölümleri, bağımlılık ve namus ve fiziksel görünüm gibi sınıflandırmalar doğrultusunda

Toplumdilbilimi kitabında ele alır (Çolak, 2019: 60-63). Sabahattin Ali, öykülerinde kadınlara yüklenen toplumsal cinsiyet rollerini işler.

Ev ve Evlilikte Kadının Rolü

Ev ve evlilikte kadın ve erkeğe düşen rollerin paylaşılması, kadın ve erkeğin sorumlulukları dâhilinde gerçekleşir. Eve ve evliliğe dair sorumluluklarda kadın daha etkin bir şekilde görev alır. Kadın ev işlerini yapar, çamaşır yıkar, bulaşık yıkar, çocuğa bakar, sofrayı hazırlar, eşine ve eve gelen misafirlere hizmet eder. Erkek ise daha çok onarım, tadilat işleri ile ilgilenir ve ev ekonomisini ayakta tutmak, dengelemek için evin dışında rolünü icra eder. Vatandaş ev içi görev paylaşımını şu şekilde ifade eder:

“Cinsler açısından ev içi işlerdeki ayrımın nedenini cinslerin fizyolojik özelliklerine bağlayan ve yaygın kabul gören yaklaşıma göre, cinsiyet rolleri uzun zaman önce özellikle kadın ve erkekler arasındaki temel fizyolojik farklar nedeniyle ortaya çıkmıştır. Ayrımın temelinde kadınların hamile kalması, çocuk doğurması ve besleyip büyütmesi vardır. İlkel dönemlerde, bugünün tersine, kadınlar yetişkin yaşamlarının büyük bölümünde ya hamile idiler ya da çocuk bakıyorlardı. Son derece sağlıklı kadınlar dahi hamilelik dönemlerinde ve sonrasında davranışlarında biraz kısıtlı tutarlar dahası çocuklarını beslerken onlara yakın olmak zorundadırlar. Buna erkeklerin, görece fazla fiziksel gücünü ve koşma hızını eklersek yolculuk, güç ya da dayanıklılık gerektiren işlerin kadınlardan çok erkekler tarafından yapılması, mevcut şartlar gereği doğal bir şekilde oluşmuştur. Böylece, erkekler avcı, çoban veya savaşçı olurlarken; kadınlar evde kalmışlar, çocuklara bakmışlar, ziraat yapmışlar ve ev işlerini yürütmüşlerdir. Rollerin bu şekilde farklılaşması, zamanla yaşamın bütün yönlerine yayılmıştır. Sonuçta, erkekler genel olarak cesur, güçlü, bağımsız ve serüvenci (avlanma ve dövüşme için gerekli nitelikler) olarak görülürlerken; kadınlar ise sıcak, edilgen, sessiz ve bakıcı (evde ve çocuk bakımında yararlı nitelikler) olarak görülmektedir. (Vatandaş, 2007: 38)

İnsanlığın ortaya çıkışından bu yana kadın ve erkeğin kendine düşen rolleri benimsendiği ve rollerin geçen zamana karşın artık kalıp bir yargı olarak gelecek kuşaklara aktarıldığı, nesiller arası köprüler kurularak sağlam temeller üzerine inşa edildiği görülür. Ancak,

“Toplumsal cinsiyet rolleri, kültürden kültüre değiştiği gibi zaman içine de farklılıklar göstermektedir. Yaşam biçimlerinin değişmesi; ekonomik, siyasi, teknolojik, demografik dönüşümler; kadın ve erkeklere yönelik toplumsal tutum ve davranışları, geleneksel cinsiyet rollerini de etkilemektedir. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet; değişmez, tamamlanmış bir kalıptan ziyade çeşitli kültürler, zaman, ilişkiler, toplumsal ve kişisel deneyimler bağlamında farklılıklar gösterebilen akışkan bir süreçtir” (Çolak, 2019: 59).

Kalıp yargılar değişen yaşam standartları ile dönüşmeye başlar. Tabulaşan toplumsal cinsiyet algısı da kabul edilenin aksi bir yönde değişime uğrar.

“Kadın ev, erkeği kamusal alan odaklı yönlendirmeler, birçok toplumda çocuklukta başlar. Cinsiyete göre yönlendirme; kız çocuklarına oyuncak bebeklerin ve mutfak eşyalarının, erkek çocuklarına ise oyuncak silah, araba ve uçakların verilmesi, çocuklukta başlayan bu yönlendirmeler, istenen davranış biçiminin takdir edilmesi ve ödüllendirilmesini de içerir. Ev ve el işlerinde becerikliliği onaylanan kız çocuğu, toplumsal cinsiyet niteliğini benimser ve kabullenir. Yetişkinliğinde özellikle kendi hemcinslerinden örtülü bir toplumsal atmosferin; eve, evliliğe, aileye yönelik rol ve sorumlulukları dolaylı olarak denetlediği görülür” (Çolak, 2019: 60-61)

Çeşitli öğretici yolları ile tescillenen cinsiyet davranışları, gelecek yaşamlarında istenilen biçimde kadın ve erkek tarafından önce aile içinde, daha sonra toplum içinde uygulama alanı bulur.

“Ev ve eve dair sorumluluklar kadar evlenmek, yuva kurmak, anne olmak da toplumsal cinsiyet açısından kadınlar üzerinde belirleyici bir rol oynadığı görülmektedir” (Çolak, 2019: 61).

Böylelikle toplum tarafından kadına yüklenen -vasıflardan en kutsalı- annelik görevi başköşede yerini alır. Annelik vasfının yanı sıra kadının evi çekip çeviren, düzene sokan, sıcak bir yuvaya dönüştüren, yuvanın temelini oluşturan bir eş olduğu da görülür. Böylelikle kadının ailedeki ve toplumdaki her bir tutum ve davranışı ilmek ilmek işlenir.

“Vatandaş'ın, Türkiye'deki 197 yerleşim biriminde gerçekleştirdiği toplumsal cinsiyet rollerinin algılanışı araştırmasında çocuklara bakmak, yemek pişirmek, bulaşık yıkamak, temizlik yapmak, çamaşır yıkamak gibi işlerin, kadına uygun görülen rollerin neler olduğunu tespit etmiştir. Evde erkeğe atfedilen roller ise evde tamirat yapmak, aile bütçesini düzenlemek, evin geçimini sağlamak gibi işlerdir. Bu alan araştırmalarında ev içi işlerin cinsiyet

temelinde ayrıştırılmasında kadın ve erkek katılımcılar birbiriyle örtüşen bir eğilim göstermişlerdir” (Çolak, 2019: 62).

Toplumsal cinsiyet rolleri çocukluk döneminde kodlanır. Kadın ve erkek, -kodlanan toplumsal cinsiyet rollerine uygun olarak- üzerlerine düşen sorumlulukları yerine getirir.

Sabahattin Ali'nin Öykülerinde Kadının Toplumsal Cinsiyet Rollerini

Cinsiyet kodlarının bireyler tarafından idrak edilmesinde dilin işlevi büyüktür. Dil, cinsiyet algılarının şekillenmesinde ve işlenmesinde en etkili iletidir. Sabahattin Ali, toplumsal cinsiyet gerçeklerini öykülerinde anlaşılır bir dille ifade eder. Geleneksel – toplumsal- cinsiyet rollerinin varlığı Sabahattin Ali'nin öykülerine yansır. Kadının toplumsal rolleri siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel nedenlerden dolayı değişime uğrar. Sabahattin Ali öykülerinde kadına toplum tarafından yüklenen toplumsal cinsiyet rollerinin verilmesinin yanında değişmeye başlayan toplumsal cinsiyet algısına dikkat çeker. **Portakal** adlı hikâyede, vinççi İsmail ve eşi Hayriye, toplumsal cinsiyet rollerinin aksine kadın ve erkeğe yüklenen rollerin değişimine değinir.

“Kendisi okumamıştı ama, tütünden aldığı karısı “ tahsilli” idi. Hem birkaç sene mektebe gitmiş, hem de öteki işçi kızlarla beraber okuyup yazmaya merak sardırılmıştı.” (Ali, 2019: 8).

Çünkü Hayriye İsmail'in aksine okuma-yazma bilen, tahsilli bir ev hanımı rolündedir. Toplumsal cinsiyet anlayışı gereği kız çocukları okula gönderilmez, eğitim alamaz, sadece erkek çocukları okula gönderilir. Ancak “Portakal” öyküsünde tam tersi bir durum söz konusudur. Hayriye okuma-yazma bilirken; İsmail okuma-yazması olmayan erkek rolündedir. Hayriye tahsilli olmasına rağmen ev hanımı ve çocuğunu yetiştirmeye çalışan bir annedir.

İsmail, “gidişat iyi değil gibi Hayriye” der, susardı. Bu sükût, “ artık yemek yiyelim” mânâsında idi ve karısı hemen yerinden fırlar sofrayı hazırlamaya başlardı. (Ali, 2019: 8).

Hayriye evde ev işleri ile uğraşan, kocasına hizmet eden, çocuğunu büyüten, eğiten ve eşinin sözünü dinleyen, sosyal hayatı ev ile sınırlı olan geleneksel kadın rolündedir.

Katil Osman hikâyesinde Osman adlı kahraman tutumsuz, geçimsiz, söz dinlemez bir karaktere sahiptir. Osman, annesini üzen ve toplumu bozan, huzursuzluk çıkaran genç erkektir. Olumsuz tavırları ile aldığı katil lakabını tescillemek uğruna katil olan bir kişidir. Osman'ın annesi geleneksel anlayışta olduğu gibi annelik vasfını yerine getiren, yuvayı koruyan kadın rolündedir. Osman, yaşlı annesinin elindeki tüm mal varlığını satıp rakıya yatırır. Yaşlı kadın Osman'ın olumsuz tavırlarına rağmen dik durarak, evini korur. En sonunda Osman evi satmaya kalkışınca yaşlı kadın “*cenazem çıkmadan bu eve başkası giremez*” (Ali, 2019: 29) diyerek evini sahiplenen, yuvasını koruyan kadın rolünü yansıtır.

Bahtiyar Köpek adlı hikâyede yazar, oturduğu semtin sokaklarında gözlemlediklerini bize aktarır.

“Sabahları yaya kaldırımda şık giyinmiş genç anneler renk renk çocuk arabalarında al yanaklı, gürbüz, iyi beslenmekten yüzlerine bön bir rahatlık ifadesi gelmiş çocukları gezdirirler. Ara sıra genç annelerin birkaçı yan yana gelir, tatlı tatlı konuşur ve çocuklara bakalak olma işini, dört beş adım geriden gelen temiz kıyafetli beslemeye bırakırlar. Bir kenardaki kanepede beyaz başlıklı bir mürebbiye yabancı dille bir kitap okur. Başörtülü bir hanım, ağlayan torununu avutur, başka bir kanepede uç dört şirin anne yün ölüp ahbab çekiştirir.” (Ali, 2019: 59-60).

Kadın, çocukların bakımı, kısıtlı sosyal hayatı ve kendi gibi annelik vasfını uygulayan diğer hemcinsleri ile ortak rollerini sürdürür. Ayrıca kadının ilerleyen yaşlarda da torununa bakma görevini de üstlendiği görülür. Ancak annelik kimliğini yerine getiren kadınlar dışında değişen toplum ve kültürün etkisi ile Türk toplumuna giren mürebbiye kavramı da dikkatlerden kaçmamalıdır. Mürebbiye kavramı ile annelik rolündeki değişimler gözlemlenir. Anlatıcı sokakta gördüklerini şu şekilde aktarır:

“Her şey aydınlık her şey rahattır. Yalnız hepsini yüzünde garip bir can sıkıntısı ifadesi vardır. Elle tutulamayacak kadar ince, asla yırtılmayacak kadar sağlam bir ağ halinde onları saran bu can sıkıntısı, biraz dikkat edince, kahkahalarda boş bir çınlama, gözlerde soğuk bir alakasızlık halinde kendini gösterir. Söyleyen de, dinleyen de o anda başka bir şey düşünüyor gibidir, hâlbuki hiçbir şey düşünmezler. Ama bundan şikâyetçi değillerdir; Hatta canları sıkıldığının bile farkında değillerdir. Boş da olsa gülerler ve

hallerinden memnun olmasalar da hayatlarında bir değişiklik istemezler” (Ali, 2019: 60).

Sabahattin Ali'nin yazdığı bu satırlar kadınların yaşadığı toplumda ahlaki ve kültürel yozlaşma sebebiyle düşünemez, konuşamaz duruma geldikleri vurgulanır.

Çilli öyküsünde Nigar adındaki küçük kızın içinde bulunulan devrin belirgin bir özelliği olan on üç, on beş yaşlarına gelen kız çocuklarının evlendirilmelerine örnek vardır. Evliliğin ne olduğunu bilmeyen Nigar, daha on beş yaşındayken kırk beşlik bir istasyon şef muavinine eş olarak verilir ve kaderine razı olur. Kendine benimsetilen roller gereği sesini çıkarmaz, ev hanımlığı yapar. Aradan yedi yıl geçer, Nigar, okuldan arkadaşı Kemal ile karşılaşır ve evine davet eder. Bunun sonucunda dedikodular çıkar, eşi ile kavga eden Nigar evi terk eder ve sonucunda pavyonda çalışmaya başlar. Uzun zaman sonra Kemal ile pavyonda karşılaşan Nigar, Kemal ile nikâhsız yaşamaya başlar. Ardından çocuğu olur. Nigar, pavyonda çalışırken öğretmeni ile karşılaşır. Pavyonda çalışan Nigar, toplum tarafından onaylanmayan konumdadır. Ancak Nigar, öğretmeninden annelik kodlarıyla çocuğu için yardım ister. Yavrusunun perişan olmasını istemez (Ali, 2019: 63-69).

Kağrı öyküsü, yaşlı bir kadının oğlu Sarı Mehmet'in haksız yere bir tarla için öldürülmesini konu alır. Burada dikkat çeken mesele ise kimsesiz kalan yaşlı kadının haklı olduğu halde sindirilmesi, korkutulması, oğlunun katilini dava etmesinin engellenmesi, hatta sustuğu için ona yiyecekler gönderilerek haklı davasının engellenişinin rüşvetle örtbas edilmesi konu edilir (Ali, 2002: 224-230).

“Ülen kocakarı- diyordu.

-Dava edersen ne kazanacaksın?

Kim gider de Mevlüt Ağa'nın oğlu adam vurdu diye şahitlik eder? Etse bile sen ayda bir iki defa kasabaya gidip her seferde dört beş gününü gavur edersen tarlanı kim eker, işine kim bakar? Kasaba iki günlük yol, gidersen, şahitlerin gelmedi, haftaya uğra derler, mahkemen talik olur. Sen gününü şaşırıp gidemezsin, candarma seni alır götürür, gayrı kendin istesen bile yakamı sıyıramazsın, evin barkın yıkılır. İşte bir kazadır oldu. Cenabı Hak böyle istemiş,

Allah'ın emrine mahkeme ile mi karşı koyacaksın? Ne yapsan oğlun geri gelmez. Gel bu işi kapatalım.” (Ali, 2000: 224-225).

Erkek egemen toplumun kadınları ezme, aşağılama, hor görme, sindirme ve üstünde otorite kurma gibi rollerin varlığını alıntı yapılan bu örnekte görmek mümkündür. Yaşlı kadının canı yansa da sesi çıkmaz, çıkartmak istese de engellenir. Toplumsal kimliği gereği zayıftır, acizdir. Yaşlı kadın, köylü erkeklerin baskılarından korkar. Kendine bu kişileri düşman edinmek yerine, acı çekerek susmaya razı olur. Oğlunun katillerinin bulunması için ifadesi alınırken dahi çekinir, kimseden davacı olmadığını belirtir. Cinsiyet rollerinin belirgin bir şekilde toplumda işlevlerini yerine getirdiğini bu öyküde görmek mümkündür. Kadının aciz bırakılması, mağdur duruma düşürülmesi ve yapılan baskılar sonucunda bir annenin çaresiz bir halde evladının öldürülmesini kabullendiği görülür. Bu tutum ve davranışlar toplumda şekillenen geleneksel cinsiyet kabullerinin bir bakıma bir duyurumu, bir gösterimidir.

İki Kadın öyküsünde kırk beş yaşında olan Kerim Ağa ve iki karısı anlatılır. Hacer Kerim Ağa'nın kırk beş yıllık yaşlı karısı, Esmâ ise ikinci karısıdır. Öykü zengin Kerim Ağa'nın hastalığı ile başlar, aradan zaman geçtikten sonra Kerim Ağa'nın hastalığı ilerler, yataktan kalkamaz hale gelir. İki kadın hem Kerim Ağa'nın vefat etmesini bekler hem de müşkül durumdaki Kerim Ağa'ya hastalığı süresince iyi bakarlar. İki kadın iyi geçinirler. Bir zaman sonra Kerim Ağa vefat eder. İki kadın ölünün çenesini bağlamak isterken Kerim Ağa'nın küçük eşi Esmâ ölen eşinden korkar. Hacer bu duruma kızar.

“-Sus kız! Ne bağırıyon? Ölmüş işte! Gel çenesini bağlayalım.

-Bilmem ki Hacer ablacığım!

-Hadi, sağ iken üstüme kuma gelip koynuna girmesini bildin de şimdi ölüsüne dokunmaktan mı korkuyon! Genç kadın sebebini anlayamadığı büyük bir korkuya düşerek ortağına yalvardı:

-Ben isteye isteye sana kuma gelmedim ki Hacer ablacığım, babam zorla verdi...” (Ali, 2020: 97).

Öykünün gidişatında görüldüğü üzere; ataerkil toplum yapısının, kadın üzerindeki olumsuz yansımaları gözler önüne serilir. Erkeğin keyfince karısını hiç düşünmeden ikinci bir kadınla

nikâhsız bir şekilde yaşaması, toplumda gayet normal karşılanır. Daha küçük yaşlarda olan Esmâ'nın fikri alınmadan kendisinden yaşça büyük bir erkek ile evlendirildiği, kadının toplumsal rolü gereği olanlara sesini çıkarmadan kabullendiği görülür. İkinci bir kadın eve kuma olarak gelir. Gururu ayaklar altına alınan Hacer'in, öğretilen kültürel normlar gereği duruma razı olamasa dahi kabullenmek zorunda kaldığı, Kerim Ağa öldükten sonra Hacer'in sözüyle ortaya konmuştur.

"-Kırk sene kahrını çektim... Üstüme kuma getirdi, ağzımı açmadım da giderken paralarının yerini diyi vermeden gitti... Boyu devrilesi!.." (Ali, 2020: 99).

Bir nevi kadına bu durum zorla kabul ettirilir. Kadın ses çıkaramaz, erkek ne derse onu yapar. Kodlanan kadın rolüyle Hacer, eşinin sözüne uyararak, kuma meselesine karşı çıkmaz. Hacer, kuması Esmâ ile uyum sağlar. İki kadının varlığının hiçe sayıldığı bu öyküde, tek bir kadın erkeğe yetmez. Hacer, kırk beş yılını verdiği yuvasını yok sayılmasına rağmen bırakmaz, bırakamaz. Toplumun kendisine kodladığı kadınlık görevine devam eder. Kadının ev işlerine dair sorumluluklarını hikâyede görmek mümkündür. Kadın toplumdaki rolü gereği ev işleri yapar, çamaşır yıkar ve çocuğa bakar. Hatta ev ekonomisine katkı sağlamak adına bağda dahi çalışır. Kerim Ağa öldüğü için içten içe mutlu olan hatta paraların peşine düşen Hacer ve Esmâ toplum tarafından ayıplanmamak adına Kerim ağa için ağıtlar söyleyerek köyü feryat ve figanları ile inletirler (Ali, 2020: 933-100).

"Kadının evlilik hayatı içinde konumunu belirleyen, sadece nikâhlanması değildir, akabinde anne olması, hem eş hem anne olarak yuvasını sahiplenmesi gerektiği, çünkü anneliğin kadına bir ayrıcalık tanıdığı ve kadının varlığını göstermesi önemli rol oynamaktadır" (Gülcan, 2019: 61-62).

Bu bilgidен hareketle, **Isıtmak İçin** öyküsünde bir öğretmenin çamaşırılarını yıkamaya gelen kadının, bir annenin çaresizliği ele alınır. Çamaşırıcı kadın, fakirlikten beli bükülmüş, ağzında diş kalmamış, zayıflıktan kemikleri görünen bir kadındır. Otuz-otuz beş yaşlarında olmasına rağmen yaşlı bir kadını anımsatır. Çamaşırıcı kadının hasta bir kızı vardır. Onun için cüzi bir para karşılığında evlere haftada bir çamaşır yıkamaya gider, çocuğunun aç kalmaması için çalışır. Bir anne olarak çocuğu için elinden

gelenin fazlasını yapar. Kadın çalışsa da parası yetmez. Emektar anne, kış vakti zor durumda kalır, parası yoktur ama öğretmenden yardım ister ancak eli boş bir vaziyette evine döner. Bir daha kadını gören olmaz. Öğretmen kadına yardımcı olmadığı için mahcup bir şekilde kadını arar. Evini bulur. Kadın olanları anlatır (Ali, 2020: 40-47).

-Kusura bakma... Gelemedim- dedi, "Çok ağladı. Zaten aylardan beri durmaz ağlardı ya, bu sefer çok ağladı. Eskisi gibi açıklıktan değil, bu sefer soğuktan ağladı. Anacığım üşüyorum! diye arkamdan bağırdıkça divaneye dönerdim. Odunun okkası doksan para, nereden alayım? Haftada bir çamaşıra, temizliğe gidip yirmi beş kuruş alsam onu da yağa, pirince verir, bir sıcak çorba yapayım da yüreğine can gelsin derdim. Oduna para verecek halimiz mi var?" (Ali, 2020: 47).

Kadının ev içindeki en önemli rolü anneliktir. Annelik vasfı, kadını kadın yapan rollerin başında gelir. Bu öyküde bir annenin çaresizliği görülür. Çocuğu için çalışıp, çabalar. Yavrusunun hayatta kalması için annelik dürtüsüyle mücadele verir.

"-Ama bir haftadır boğazından çorba da geçmez oldu diye devam etti. Donuyorum anacığım, donuyorum! diye söylendikçe dört yana saldı. Çırpı toplayıp ocakta ateşledim, bir parlayıp bir söndü, kızımın gözünü bile ısıtmadı. Beş on okka odun parası bulayım diye her bir yanı dolaştım, Allah rızkımızı kapamış, kapısını açan olmadı. Eve geldim ki kızım hala seslenir: Ana nerede kaldın, elim kolum dondu, gayri soğuk yüreğime varıyor! diye yalvarır. Sesi de artık çıkmaz olmuştu. Hani yavru kedi gibi vızlanırdı. Girdim yanına yattım. Dünyada varıp halimi dökecek kimsem yoktu, kimselerden bir umudum kalmamıştı. Elim ayağımla kızcağızımı sardım. Bir daha yanından çıkmadım. Yavrumun her yanı buz olmuştu. Ben ona sokuldukça: Aman ana, daha sarıl, daha sarıl, içim çekiliyor, diye yalvardı. Isıtacak yeri kalmamıştı ki, her bir tarafı kuru kemikti. Ama ne de olsa biraz sesi kesildi. Birkaç kere uyur gibi oldu. Ondan sonra aralıkta uyanıp: Aman ana, ısıt beni! dedi, hemen uykuya daldı. Ne yiyecek istedi, ne içecek istedi; uyudu, uyandı, ısıt beni dedi. Ben ondan kuru, nesini ısıtayım ki... Ama kızım rahat etti. Artık bilemiyorum, üç gün mü oldu, dört gün mü, hep sarılıp yattık. O gözünü açtıkça ben sarıldım. Başcağızını bağırma bastım, ayaklarını bacaklarımın arasına aldım, onu gene uyuttum. Bugün öğleye doğru bir daha gözlerini açar gibi oldu. Garip garip yüzüme baktı... Bir daha da gözlerini kapamadı." (Ali, 2020: 48).

Kadının kendine kodlanan toplumsal rolü benimsediği, evladı için seferber olduğu, anneliğini en iyi şekilde yerine getirmeye

çalıştığı görülür. Ev dışında çalışmaya başlayan kadın, aynı zamanda ev içi rollerini de sürdürür. Bu öyküdeki çamaşırcı kadın, toplumun kadına atfettiği şefkatli, merhametli, sabırlı, evine ve çocuğuna bağlı anne kimliği ile karşımıza çıkar (Ali, 2020: 40-49).

Kazlar öyküsünde Dudu, eşi hapiste olan ve evi tek başına idare eden bir annedir. Dudu'nun kocası Seyit, bir düğünde katil olması sonucu hapse girer. Seyit hastadır. Karısı Dudu ile mektuplaşarak haberleşir. Seyit, Dudu'dan hapisanede daha iyi bir koğuştta kalabilmek amacıyla başgardıyan ve müdüre rüşvet vermek için iki adet kaz getirmesini ister. Ancak Dudu ufak tefek de olsa geçimini elindeki bir kaz ile sağlar. İkinci bir kaz bulmak için yardım arar ancak bulamaz. En sonunda bir gece komşusundan bir kaz çalarak eşi hapishaneye götürür. Ancak hapishanede kazlar Seyit'e ulaşmaz. Dönüşte ise Dudu yakalanır, üç ay hapiste kalır (Ali, 2018: 86-90).

Dudu, evlilikte eşine ve yuvasına bağlı bir kadındır. Eşi yokken evini idare eden çocuğuna bakan ve büyüten kadını temsil eder. Eşinin isteğini yerine getirmeye çalışan Dudu çaresizdir. Dudu, eşi için hırsızlık yaparak hapse atılmayı göze alan kocasına bağlı bir eş rolündedir.

Sonuç

İncelememizde elde ettiğimiz bulgular sonucunda, toplumsal cinsiyet rolleri Sabahattin Ali'nin öykülerine de yansır. Her ne kadar toplumsal algı ve kalıplar zamanla çeşitli nedenlerle değişime uğrasa da toplumda kadına düşen ev ve evlilik rolleri değişmez. Kadının yuvasına bağlılığı içgüdüsel olsa da temelde yatan en belirgin özelliğın kodlanan toplumsal roller olduğu dikkat çekicidir. Sabahattin Ali, Anadolu kadının çektiğı sıkıntılarını çeşitli öykülerle ele alır. Öykülerinde kadına verilen rollerin kolay olmadığını, kadının kısıtlandığını, engellendiğini ve aciz bırakıldığını dile getirir.

Sabahattin Ali'nin ev ve evlilikte kadının rollerini işlendiğı "Portakal", "Katil Osman", "Bahtiyar Köpek", "Çilli", "Kağrı", "İki Kadın", "Isıtmak İçin" ve "Kazlar" öykülerinde kadının genel anlamda ya evine ya çocuğuna ya da eşine bağlı bir konumda

kodlanmış rolüne dikkat çeker. Kadının toplumsal cinsiyeti doğrultusunda Sabahattin Ali'nin öykülerinde;

- Toplumun onayladığı roller ve küçükken tescillenen becerileri ile eşine ve yuvasına bağlılığını gösterdiğini,
- Kadının ev ve evliliğe dair sorumluluklarını yerine getirdiğini,
 - Ev içi düzeni sağladığını,
 - Kısıtlı bir sosyal hayat sürdüğünü,
 - Annelik vasfı ile çocuklarına baktığını, sahiplenici ve koruyucu tavrını,
 - Benimsetilen kadınlık sıfatı ile eşine, çocuklarına hizmetini ve sadakatini,
 - Kadının toplumun atfettiği acizliği benimseyerek söz hakkının, kararlarının elinden alınmasını, ikinci plana itilmesini,
 - Kadının erkek tarafından örselenmesini ve aşağılanmasını,
 - Evini ve evliliğini himaye etmek için kendi mevcudiyetinden geçmesini,
 - Küçük yaşlarda onayı alınmadan, isteği dışında kendinden yaşça büyük erkekle evlendirilmesini ve bu duruma razı olmak zorunda bırakılmasını,
 - Yakıştırılan maddi ve manevi güçsüzlükleri üstelenerek savunmasız hale getirilmesini, atfedilen eşlik vasfını terk etmesi halinde kınanmasının ve dışlanmasının başına gelen kötü hâdiselere sebep olduğunu sıraladığımız maddeler dâhilinde gördük. Kadının toplumdaki konumunun ve rollerinin iç içe geçmiş vaziyette olmasının yanı sıra her bir rolün öykülerdeki kadınlar tarafından icra edildiği görülür.

Toplumda var olan toplumsal cinsiyet kabulleri, dilsel uyarılarla şekillenir. Dilsel uyarılar ile idrak ettirilen roller, zamanla davranış biçimine dönüştürülür. Küçük yaşta aile ve yakın çevre tarafından temelleri atılan roller, kadını istenilen şekle sokuncaya kadar devam eder, aksi tavırların sergilenmesi halinde çeşitli caydırma yollarına gidilerek sonraki nesillere örnek teşkil edilir. Toplumun bu tutumu rollerin kabulü ve icrası ile

süregelir. Bu durum Sabahattin Ali'nin eserlerinde de yerini almış ve toplumun kadına verdiği her bir rolün tek tek toplumda idame ettirildiği görülmüştür.

Kaynakça

- Akkaş, İbrahim (2019). "Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet Kavramları Çerçevesinde Ortaya Çıkan Toplumsal Cinsiyet Ayrımcılığı". *Ekev Akademi Dergisi*. ICOAEF Özel Sayısı, 97-118.
- Ali, Sabahattin (2002). *Bütün Öyküleri I*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ali, Sabahattin (2018). *Değirmen*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ali, Sabahattin (2019). *Sırça Köşk*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ali, Sabahattin (2020). *Yeni Dünya*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bingöl, Orhan (2014). "Toplumsal Cinsiyet Olgusu ve Türkiye'de Kadınlık". *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*. C. 16, S.1, s.108-114.
- Çolak, Gülcan (2019). *Toplumdilbilimi*. İstanbul: Bilge Kültür-Sanat Yayınları.
- Karaca, Alâattin (1993). Sabahattin Ali'nin Öykülerinde Toplumsal Konular. *Türkoloji Dergisi*. C. 11, S. 1, s.221-231.
- Kolcu, Ali İhsan (2018). *Cumhuriyet Edebiyatı II*. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları.
- Önder, Alev (2020). "Sabahattin Ali'nin Kağnı ve Kanal öykülerinde Sosyal Adalet". *Rumeli'de Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*. S. 19, s.391-401.
- TDK (2021). *Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim Tarihi: 10.01.2021. <https://sozluk.gov.tr/>
- Vatandaş, Celalettin (2011). "Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet Rollerinin Algılanışı". *İstanbul Sosyolojik Araştırmalar dergisi*. S. 35, s.29-56.

Ay, Sibel (2021). "Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt Övgüsü için Tertip Edilmiş Bir Eser: Şevkî Dîvânı". *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD)*. S. 9, s. 327-357.

**HZ. PEYGAMBER VE EHL-İ BEYT ÖVGÜSÜ İÇİN
TERTİP EDİLMİŞ BİR ESER: ŞEVKÎ DÎVÂNI**
MANUSCRIPT THAT WAS WRITTEN FOR
PROPHET MUHAMMAD AND AH-AL BAYT: *DIWAN BY SHAWQI*

Arş. Gör. Sibel AY*
Bandırma Onyediy Eylöl Üniversitesi
sibelay35@gmail.com

Öz

Klasik Türk edebiyatı şairlerinin çeşitli nazım şekillerinde kaleme aldığı şiirlerini bir araya getirdikleri divanlar, konu bakımından gelenek içerisinde belirli başlıklar çerçevesinde toplansa da çeşitlilik göstermektedir. Bu gelenek içinde bazı şairler, divanlarını alışlageldiği gibi konu çeşitliliği çerçevesinde değil tek bir konu etrafında toplamayı tercih etmişlerdir. Bu tarz eserlerin başında bazen sadece Hz. Muhammed'i övmek için bazen de gerek İslami açıdan önemli diğer zatları ya da dönemin önemli devlet adamlarını övmek için kaleme alınmış divan-ı nu'ütler gelmektedir. Bu bağlamda Konya Koyunoğlu Şehir ve Müze Kitaplığı'nda 12678 arşiv numarasıyla kayıtlı olan *Şevkî Dîvânı* adlı yazma, hayatı hakkında kaynaklarda bilgiye erişemediğimiz Mehmed Şevkî tarafından Hz. Muhammed ve ehl-i beyt övgüsü için yazılmış şiirlerden oluşan mürettep bir divandır.

Bu çalışmada, klasik Türk şiiri geleneği içerisinde tek konuda yazılmış divanlardan biri olması sebebiyle önem teşkil eden *Şevkî Dîvânı*'nın tanıtılması; dil, üslup ile muhteva açısından

* ORCID: orcid.org/0000-0002-6229-0539

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

incelenmesi ve eserin divan-ı nu'ûtlar arasındaki yerinin tespiti amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Şevkî, divan-ı nu'ût, methiye, ehl-i beyt, on iki imam.

Abstract

Diwans, in which the poets of classical Turkish Literature brought together their poems in various forms, show diversity in terms of themes, although they are collected within the framework of specific titles within the tradition. In this tradition, some poets preferred to compile their diwans around a single theme rather than a variety of themes as usual. Diwan-ı nuut, which was a genre written to praise Prophet Muhammad and other important Islamic figures and statesmen of the day at times is at the forefront of such works. In this context, the manuscript called Diwan by Shawqî, registered with the archive number of 12678 in the Konya Koyunoglu City and Museum Library, was written by Mehmed Shawqî about whose life there is no information available in the related literature. It is a well-organized diwan composed of poems written to praise Prophet Muhammad and his family.

This study aims to introduce the Diwan by Shawqî, which is important because it is one of the diwans written on a single theme within the tradition of classical Turkish poetry and to look at it in terms of language, style and content and also to show where it stands alongside Diwan-i nuut.

Keywords: Shawqî, diwan-i nuut, praise, ahl-al bayt, twelve imams.

Giriş

Klasik Türk edebiyatı şairlerinin şiirlerinin toplandığı divan adlı eserler, belirli kurallar çerçevesinde oluşturulmuştur. Nazım şekilleri ve konu bakımından belirli bir tasnife sahip olan mürettep divanlar, genellikle sırasıyla kasideler, tarihler, musammatlar, gazeller, lugazlar, muammalar ve müfredler şeklinde tertip edilmiştir. Konu hiyerarşisi bakımından kaside bölümünde sırasıyla tevhid, münacat, na't, miraciyye ve medhiyeler yer almaktadır. Önemli olaylara dair yazılmış tarih manzumeleri ve bendlerle kurulmuş nazım şekilleri olan musammatların ardından şairin konu bakımından görece daha özgür olduğu gazeller bölümü gelmektedir. Mürettep bir divanın gazeller bölümünde şiirler, kafiyesine göre alfabetik olarak sıralanır. Gazellerin konusu, aşk, sevgilinin güzelliği, gurbet,

hasret, sevgiliye kavuşamamanın verdiği üzüntü, aşk ile bağlantılı olarak şarap ve tabiat başta olmak üzere çeşitlilik göstermektedir (Akün, E.T. 20.04.2021).

Klasik Türk edebiyatında konu çeşitliliği bakımında geleneksel divan tertibine uygun kaleme alınmış eserlerin yanında, tek bir konuya hasredilmiş divanlar da bulunmaktadır. Bunlardan en meşhuru Hz. Peygamber'e duyulan sevgi ve hürmetin tüm divan boyunca dile getirildiği divan-ı nu'ütlardır.

Divan-ı nu'ütlar, XVII. ve XVIII. yüzyılda na't yazma geleneğinin artış göstermesi ve divan şairlerinin yazdıkları na'tleri alfabetik sıraya dizerek tek bir kitapta toplaması ile ortaya çıkmıştır. XVII. yüzyılda kaleme alınmış divan-ı nu'ütlardan ilki Himmetzâde Abdullah/Abdî (ö. 1710)'ye aittir. Abdî'nin *Dîvân-ı Nu'ût*'u sırasıyla bir mukaddime, küçük bir mesnevi, bir tevhid, huruf-ı hecâyâ göre dizilmiş 29 kaside, bir terci-i bend, iki müseddes-i mütekerrir, bir muhammes-i mütekerrir, iki küçük mesnevi ve müfredat nazım şekilleriyle Hz. Muhammed için yazılmış şiirlerden oluşmaktadır. Aynı yüzyılda, Türk edebiyatının en çok na't kaleme almış şairlerinden olan Yahya Nazîm'in, *Dîvân-ı Belâgat-ı Unvân-ı Nazîm* adlı eseri, ilk ikisi tamamen na'tlerden oluşan beş ayrı divanın bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. İlk iki divan, 1668 ve 1687 yıllarında kaleme alınmıştır.

XVIII. yüzyıla gelindiğinde na'tlerden oluşan divanlara örnek teşkil edebilecek eserlerden ilki, Bursalı İsmail Belîğ'in *Seb'a-i Seyyâre*'sidir. Bu eser yedi uzun na't bir araya getirilerek oluşturulmuştur. Dönemin Nakşîbendî şeyhlerinden Neccârzâde Rıza (ö. 1746) divan-ı nu'ût sahibi bir diğer şairdir. *Neccârzâde Rızâ Dîvânı*, 560 gazel, 27 kaside, 10 murabba, 23 rubai, 93 nazım, beş kıta, üç tarih, yedi müfred ve hece vezniyle yazılmış dokuz şiirinden oluşan şümüllü bir divan-ı nu'ût örneğidir. XVIII. yüzyıldaki bir diğer divan-ı nu'ût ise, *Dîvân-ı Nu'ût-ı Salâhî* olup Halvetî-Uşşakî şeyhi Salâhî Efendi (ö. 1783) tarafından kendi içlerinde mürettep Türkçe, Arapça ve Farsça bölümlerden oluşan 200'den fazla na'tin yer aldığı bir eserdir. Ömer Faik'in hurûf-ı hecâ sırasıyla 1829-30 yıllarında telif ettiği *Dîvân-ı Nu'ût-ı Fâik* ise bir münacaat, 47 na't, bir kıt'a ve on iki imam mersiyesi içermektedir.

XIX. yüzyılda dönem şairlerinden Nazîf/Nazîfi'nin kaleme aldığı *Nazîf Dîvânı*, Arapça, Türkçe ve Farsça telif edilmiş iki kaside, dört müseddes ve 198 gazelden mürettep bir divan-ı nu'üttür. Aynı dönemde, Mehmed Fevzî Efendi (ö. 1900) tarafından kaleme alınmış *Et-tevessülâtü'l-Fevziyye fi'n-Nu'ûti'n-Nebeviyye* adlı eserin başında Türkçe, Arapça ve Farsça na'tlerden oluşan bir divançe bulunmaktadır. Kaynaklardan tespit edebildiğimiz kadarıyla, bu dönemde yazılmış bir diğer divan-ı nu'ût, Mehmet Tevfik Çerkeşeyhîzâde (ö. 1899) tarafından kaleme alınmış 18 şiirden mürettep *Dîvânçe-i Tevfik (Kasâid-i Tevfik)* adlı eserdir¹.

Türk edebiyatında tek bir konuya hasredilmiş divanlardan biri de *Şevkî Dîvânı*'dır. Çalışmamızda ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız *Şevkî Dîvânı*'ndaki şiirler, Hz. Peygamber, onun etrafındaki kimseler ve on iki imamın övgüsüne ayrılmıştır. Bu çalışma ile doktora tezi olarak hazırlamakta olduğumuz bu metnin muhtevasının tanıtılması, şairin hayatı, genel dil ve üslûp özellikleri, şiirlerin diğer divan-ı nu'ütler ile övgü üslûbu ve özellikleri açısından mukayesesi ve divan şiiri geleneği içerisinde farklı bir özelliği olan bu divanın araştırmacıların dikkatine sunulması amaçlamaktadır.

Mehmed Şevkî'nin Hayatı

Kaynaklarda Şevkî mahlasını kullanmış 14 şair yer almaktadır. Asıl adının Mehmed olduğu bilgisi bulunan Şevkî mahlaslı şairlerin sayısı ise üçtür. Bunlardan ilki, Bursa'da doğmuş Çomez-zâde Şevkî (ö. 1688)'dir. *Şerh-i Füsûsât, Zübdetü'l-Mâkâl, Erbâbu'l-Akl u Kemâl, Hâce-i Kuzât ve Evveliyât u Şerh-i Muhassenât-i Mahsûsât* adlı eserleri vardır. Asıl adı Mehmet olan ikinci Şevkî mahlaslı kişi ise yine Bursalıdır. Babasının adı Ahmed olan şair, Yavuz Sultan Selim Trabzon'da iken lalası Fenâri Şems Bey'in hizmetinde yetişmiş, şehzadeyle tanışmıştır. Bursa'da türbedarlık yapan Şevkî, 1543-44'te Emir Sultan menkıbelerini derlemiştir. Üçüncü Şevkî mahlaslı şairin asıl adı Seyyit Mehmet (ö. 1775) olup

¹ Detaylı bilgi için bakınız: Ak, 2014: 17-28.

kaynaklarda sadece Sivrihisar müftüsü-zâde olarak tanındığı bilgisi vardır.²

Çalışmamızın konusu olan *Şevkî Dîvânı*'nin başında “sülâle-i tahhâreden ve evlâd-ı Mevlânâ'dan Karahisârî Mehmed Şevkî Efendi'nin divanıdır” ibaresi bulunmaktadır. Bu cümleden hareketle Karahisar ve çevresinde doğmuş veya yaşamış, asıl adı Mehmed ya da Muhammed olan Şevkî mahlaslı bir şair tespit edilememiştir. *Dîvân*'da, Mehmed Şevkî Efendi'nin hayatına dair başka bir bilgi bulunmamaktadır. Tezkirelerde verilen şiir örnekleri de *Şevkî Divanı*'ndaki şiirlerle mukayese edilmiş olup herhangi bir eşleşme ya da benzerlik bulunmadığı için Mehmed Şevkî'nin hayatı hakkında kaynaklarda bilgi tespit edilememiştir.

Şevkî Dîvânı'nın Nüsha Tavsifi

Şevkî Dîvânı, Konya Koyunoğlu Şehir ve Müze Kitaplığı'nda 12678 arşiv numarasıyla kayıtlıdır. Kütüphane kataloğunda eser adı “Divan-ı Mehmed Şevkî” ve yazar adı “el Karahisari, Mehmed Şevkî el-Mevlevî” olarak geçmektedir. Bu bilginin eserin başında farklı bir yazısı ve kurşun kalemle yazılmış olması, müellif ya da müstensih tarafından değil, arşiv numarası eklenirken kütüphaneci tarafından kaydedildiği ihtimalini kuvvetlendirmektedir. 104 varaktan mürettep eser, istisnalar olmakla birlikte 14 satırdan oluşmaktadır. Ayrıca yazmadaki 54 sayfanın derkenarında ilgili kafiye ve konuda, farklı nazım şekilleriyle Şevkî mahlası ile kaleme alınmış 58 şiir bulunmaktadır. Bu şiirler, gerek üslup gerekse yazıldığı mürekkep ve yazı çeşidi bakımından ana metindeki şiirlerle benzeşmektedir. Ebrulu karton kapakla ciltlenmiş eser, talik yazı türüyle kaleme alınmıştır. Yazmada eserin kim tarafından, hangi tarihte kaleme alındığı hakkında bilgi yer almamaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla tek nüshası olan eser, Şevkî mahlaslı bir şairin şiirlerinin yer aldığı tam ve mürettep bir divandır. Yazmanın 1^b numaralı sayfası, kırmızı mürekkeple

² Detaylı bilgi için bakınız: İpekten vd. 1988: 480-481, Kılıç, 2010: 611, Solmaz, 2005: 193, Sungurhan Eydurhan, 1989: 488, Çapan, 2005: 63-64, İnce, 2005: 485-487, Kurnaz ve Tatçı, 2001: 509, İsen, 1994: 157, Kılıç: E.T.24.04.2021, Tekin: E.T.24.04.2021, Ögeri: E.T.24.04.2021.

kaleme alınmış “sülâle-i tahhâreden ve evlâd-ı Mevlânâ’dan Karahisârî Mehmed Şevkî Efendi’nin divanıdır” başlığının akabindeki besmele ve Arapça bir münacaat ile başlamaktadır. *Dîvân*’ın başında tevhid, münacaat, Hz. Muhammed’e na’t, miraciyye, Hz. Ali’ye na’t ve on iki imama övgü konularında kaleme alınmış 14 şiir bulunmaktadır.

Dîvân’ın gazeller kısmı 4^b numaralı varakta “der kafiye-i ibtidâ’-i elif” başlığı ile başlamaktadır. Hz. Muhammed ve ehl-i beyti hakkında yazılmış şiirlerden oluşan *Şevkî Dîvânı*, kendi içerisinde düzenli bir sıralama kaygısı güdülerek tertip edilmiştir. Her harfte sırasıyla Hz. Muhammed, Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Hz. Hamza, Hz. Abbas, Hz. Fatıma, Hz. Hatice, Hz. Zeynelâbidîn, Hz. Muhammed Bâkır, Hz. Cafer-i Sâdık, Hz. Musa Kâzım, Hz. Ali Rıza, Hz. Muhammed Takî, Hz. Ali Nakî, Hz. Hasan Askerî ve Hz. Muhammed Mehdî hakkında şiirler yer almaktadır.

Yazmanın 90^a numaralı varağındaki “tamamü’d-dîvân bi-’avni’llahi’l-melikü’l-mennân, temmet” ibaresi ile divan tamamlanmıştır. Yine aynı varakta, aynı el yazısı ve Şevkî mahlası ile “der na’tü’n-nebiyyü’l-’Arabî sallallahu te’alâ ’aleyhi ve ’alâ ’alihi ve ashâbihi ve ahbâbihi ecma’in” başlıklı, Hz. Muhammed’e yazılmış bir na’t bulunmaktadır. Bu na’ttan sonra 93^b numaralı varağa kadar sırasıyla Hz. Muhammed, Hz. Ebubekir, Hz. Ali³, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Hz. Zeynelâbidîn, Hz. Muhammed Bâkır, Hz. Cafer-i Sâdık, Hz. Musa Kâzım, Hz. Ali Rıza, Hz. Muhammed Takî, Hz. Ali Nakî, Hz. Hasan Askerî ve Hz. Muhammed Mehdî’ye övgü konulu birer gazel yer almaktadır.⁴

Yazmanın 93^b numaralı varağının ortasındaki “tamam” ibaresinden sonra, yine Şevkî mahlası ile kaleme alınmış çeşitli konulardaki şiirlerle eser devam etmektedir. Belirli bir düzenin tespit edilmediği son 11 varaklık bölümde ise, “devriye, bazı makalat, der hakk-ı imâmân, der hakk-ı isnâ ’aşer, der-makâlat-tarîkat, der makâle-i hüccacân fi’l-’arafât” başlıklı şiirlerin yanı

³ Sadece Hz. Ali için iki adet gazel yer almaktadır.

⁴ Ayrıca ilgili sayfaların derkenarında Hz. Muhammed ve Hz. Ali’nin birlikte övüldüğü iki gazel bulunmaktadır.

sıra Yezid'e lanet, Hacı Bektaş Velî'ye övgü, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'ye övgü, on iki imam sevgisi, âl-i abâyâ övgü konulu şiirler yer almaktadır. *Şevkî Dîvânı* 104^b numaralı sayfada son iki beyti aşağıda yer alan devriye ve "tamam" ifadesi ile sona ermektedir.

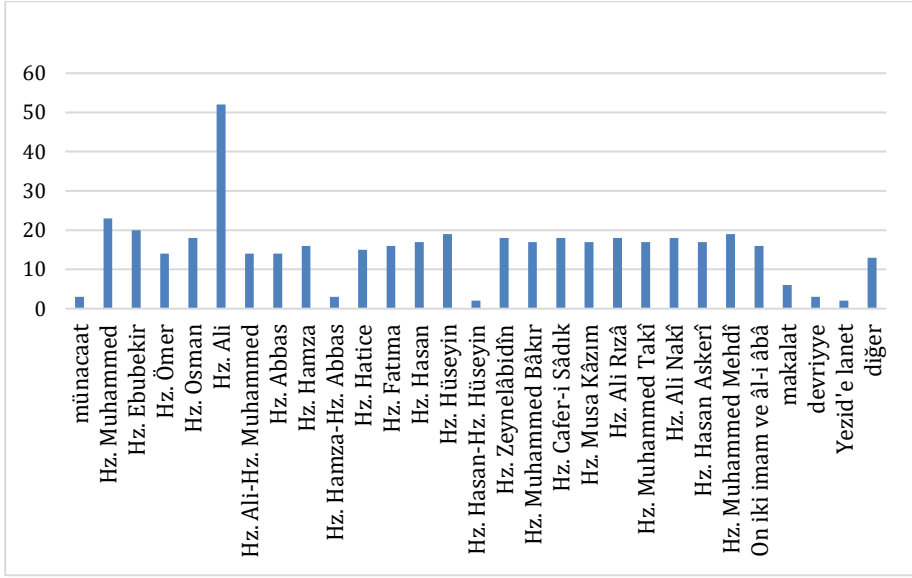
*Arza basdum kademi lutf-ı Hudâ-y-ıla hemîn
Sûret-i ahsen-i takvîmde evâhir geldüm*

*Şevkiyâ böyle imiş san'at-ı takdîr-i Hudâ
Kenz-i Rahmân'a olup mâlik şâ'ir geldüm*

Şevkî Dîvânı'nın Muhtevası

Mehmed Şevkî Efendi'nin *Dîvân*'ı 445 şiirden oluşmaktadır. *Şevkî Dîvânı*'ndaki şiirlerin neredeyse tamamı Hz. Muhammed, ehl-i beyt, dört halife ve on iki imamı övmek amacıyla kaleme alınmıştır. *Dîvân*, kendi içerisinde konu bakımından bir sıralamaya sahiptir. Bu sıralama çerçevesinde şair, eserin giriş kısmında, tevhid, münacaat, miraciyye ve Hz. Muhammed için yazılmış na'nlere yer vermiştir. Gazeller bölümünün başladığı elif kafiyeli şiirlerden itibaren, her harf şu sıralama ile tertip edilmiştir: Hz. Muhammed, Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Hz. Hamza, Hz. Abbas, Hz. Fatıma, Hz. Hatice, Hz. Zeynelâbidîn, Hz. Muhammed Bâkır, Hz. Cafer-i Sâdık, Hz. Musa Kâzım, Hz. Ali Rıza, Hz. Muhammed Takî, Hz. Ali Nakî, Hz. Hasan Askerî ve Hz. Muhammed Mehdî.

Belirli bir konuya hasredilmiş müstakil bir övgü divanı örneği olan *Şevkî Dîvânı*'nda methedilen kişi, konu ve şiir sayısı arasındaki ilişkinin yer aldığı grafik aşağıdaki gibidir:



Şevkî Dîvânı'nda en çok Hz. Ali övgüsüne yer verilmiştir. Bunun sebebi, Hz. Ali'ye hem dört halifenin sonuncusu hem de on iki imamın ilki olması nedeniyle her harfte en az iki kere şiir yazılmış olmasıdır. Bu sıralamayı Hz. Muhammed'e yazılmış şiirler ile Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin birlikte övüldüğü şiirler takip etmektedir. Dört halife için yazılmış şiirler kendi aralarında, on iki imam için yazılmış şiirler ise kendi aralarında şahıs bazında sayıca benzerlik göstermektedir.

Şevkî Dîvânı'nda, Hz. Muhammed'in aile fertleri, akrabaları, halifeleri ve on iki imam hakkında yazılmış 403 şiir bulunmaktadır. Dîvân'ın başında üç münacat yer almakta olup, eserin genel düzeni içerisinde bazen ana metinde bazen de derkenarda, doğrudan kişi övgüsü olmayan, ama bir şekilde de ana konudan bağımsız denilemeyecek, muhtelif konularda kaleme alınmış şiirler bulunmaktadır. Özellikle yazmanın 93^b ve 104^b varakları arasındaki kısımda konu çeşitliliği artmaktadır. Şevkî Dîvânı'nda sadece âl-i abâyı övmek amacıyla yazılmış sekiz, sadece on iki imam sevgisinin anlatıldığı yedi ve bu iki konunun birlikte ele alındığı bir şiir bulunmakta olup tablo grafikte bunların tümü on iki imam ve âl-i abâ övgüsü başlığı altında verilmiştir. Tarikat

adabı ve tarikat yolundakilerin özellikleri hakkında altı makalat, devriyye türünde üç şiir ve Yezid'e lanet konulu iki şiir kaleme alınmıştır. Ayrıca *Dîvân*'da konusu, imamet, hilafet, velayet, Hacı Bektaş Velî'ye övgü, Hz. İbrahim'e övgü, İhlas suresinin izahı, "kerremallahu vechehu"nun sırrı, Kerbela toprağı, Arafat'taki hacılar, vebadan kurtulmak için on iki imama sığınma, iman ve ibadetin şeyhe farz olması, dergaha bağlanmanın önemi olan birer şiir bulunmaktadır. Yukarıdaki tabloda "diğer" başlığı altında topladığımız bu kısımda yer alan şiir sayısı 12'dir.

Çalışmamızın bu bölümünde *Şevkî Dîvânı*'nda övülen kişilerin şiirlerde değinilen genel özellikleri Hz. Peygamber ve Ailesi, Hz. Peygamber'in Akrabaları, Dört Halife ve On İki İmam olmak üzere dört ana başlıkta incelenecektir.

Hz. Peygamber ve Ailesi

Şevkî Dîvânı'nda yalnızca Hz. Muhammed'i övmek için yazılmış 23 şiir bulunmaktadır. Bunlardan üçü kaside, biri müseddes-i mütekerrir ve 19 tanesi gazeldir. *Şevkî Dîvânı*'ndaki en yüksek beyit sayısına sahip şiirler, Hz. Muhammed için yazılmıştır. Şevkî, Hz. Peygamber'i methederken onunla ilgili ayetleri, hadislerini, Peygamber hakkındaki rivayetleri ve peygamberin mucizelerini doğruluğı İslami kaynaklardaki genel bilgilerle paralellik teşkil edecek şekilde ele almıştır. Âlemlerin Hz. Peygamber hürmetine yaratılması, Hz. Muhammed'in Allah'ın kulu ve elçisi olması, müminlere yol göstermek için dünyaya gönderilmiş olması ve Miraca yükseltilmiş olması beyitlerde ele alınmıştır:

*Nüh feleklerden öte geçdi Resûlü's-sakâleyn
Pâyidâr oldu ana 'arş-i berîn -i ev ednâ (10/9)*

Ayrıca onun peygamberlerin sonuncusu olması, ahirette şefaahat hakkına sahip olması, Hz. Peygamber'in soyunun Hz. İbrahim'e dayanması ve onun temiz soyundan da ehl-i beytinin devam etmesi de beyitlerde işlenir:

*Ehl-i beyti min benî 'Adnân o ferzend-i Halîl
Zî-mufahhamdur Muhammed sırr-ı fahrü'l-enbiyâ (50/2)*

Bunun yanı sıra, onun Allah'ın yeryüzündeki nuru olması, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin yanında emin bir kişi, iyi bir yönetici ve ailesine düşkün bir aile reisi olması, geçmiş ve gelecek

tüm neslinin pak olması gibi özellikleri de Şevkî'nin şiirlerinde ele aldığı diğer konulardandır.

Şevkî *Dîvânı*'nda ehl-i beytten sadece iki kadına yer verilmiştir. Bunlardan ilki olan Hz. Muhammed'in eşi Hz. Hatice'yi övmek için 15 gazel kaleme alınmıştır. Hz. Hatice'nin övüldüğü şiirlerin çoğunda aşağıdaki beyitte olduğu gibi Hz. Hatice'nin benzerinin olmaması, peygamber eşleri içerisinde üstün olmasına değinilmiştir:

*Kim mahrem-i Ahmed ana emsâl mi olur hîç
Dünyâya henüz gelmedi akrân-ı Hadîce (367/4)*

Hz. Hatice, Hz. Muhammed'in ilk eşi olmasının yanında, bi'setten önce dahi Peygamber'e olan itimadı ve desteği, Resulullah'a yâren ve sırdaş oluşu, hiçbir delile ihtiyaç duymadan ilk iman edenlerden olması gibi yönleriyle sık sık Şevkî *Dîvânı*'nda aşağıdaki gibi methedilmiştir:

*Resûlullâh'ı ikrâr eyledi cândan bilâ-bürhân
İrişdi 'izzet-i şâna Hâdîce sâbıkîndendür (141/2)*

Hz. Hatice'nin sahabeler içerisinde önde ve imanda kavi olması, dönemin önde gelen kişilerinden biri olarak topluma örnek olması, varını yoğunu Allah yolunda harcaması, soyunun temiz olması, kadınların en hayırlısı ve müminlerin annesi olması da şiirlerde ele alınan yönlerindedir.

Şevkî *Dîvânı*'nda hakkında şiir yazılan ikinci kadın ise Hz. Fatıma'dır. Eserde Hz. Muhammed'in kızı Hz. Fatıma'nın övgüsü için kaleme alınmış 16 gazel bulunmaktadır. Şevkî şiirlerde Hz. Fatıma'yı, Hz. Muhammed'in kızı olması, Hz. Peygamber'in "babasının annesi" iltifatına layık olması ve Hz. Ali'nin zevcesi olması yönüyle ele alır:

*Vâlid-i fahr-i cihân zevc-i 'Aliyyü'l-Murtazâ
Zî-şeref ü zî-'azîm binti Resûl-i muhterem (310/3)*

Ayrıca onun Hz. Hasan ve Hüseyin'in annesi olması, soyunun temiz olması, Hz. Peygamber'in kıymetli incisi, sevgilisi olması, Hz. Muhammed'in bir parçası olması, yüzündeki nurun güneş ve aydan bile daha parlak olması, alemin incisi olması, cennetteki hurilerden bile daha güzel olması, Allah'ın onu cennetle

müjdelemesi, tüm mümin kadınların, övücü, koruyucusu ve sığınağı olmasından da bahseder:

*İftihârıdır kamu mü'mînenün fahrü'n-nisâ
Kadr-i şâmıdır mu'allâ Fâtıma dürr-i cihân (336/2)*

Hz. Fatıma şiirlerde, temiz ve iffetli bir hanım olması ve Kerbelâ şehidi Hz. Hüseyin'in yadigarı olması yönleriyle de övülmüştür.

Hz. Peygamber'in Akrabaları

Şevkî Dîvânı'nda dört halifenin yanı sıra, Hz. Peygamber'in amcaları Hz. Abbas ve Hz. Hamza da hakkında şiir yazılan sahabelerdendir. *Şevkî Dîvânı*'nda konusu Hz. Abbas'a övgü olan on dörder gazel yer almaktadır. *Dîvân*'daki üç gazelde ise Hz. Abbas ve Hz. Hamza birlikte methedilmiştir. Hz. Abbas'ın soyunun, silsileler boyunca tertemiz bir şekilde gelip Hz. Peygamber'e ulaşması ve bu şerefın herkese nasip olmayacağı *Şevkî*'nin şiirlerinde hususiyetle ele aldığı konulardandır:

*Sıv u sıhr-ı enbiyâ vü evliyâ vü etkiyâ
Mustafâ'nun akrabı ol zî-kerem 'Abbâs-ı 'amm (309/2)*

Peygamber'in amcası olması sebebiyle, baba yarısı ve manevi baba sıfatlarına layık görülen Hz. Abbas, aynı zamanda Peygamber'in vefalı dostu ve daim yardımcısı ve duaları kabul olan mübarek bir zattır:

*Makâm-ı vâlididür fahr-ı âlem nûr-ı kevneynün
Sahâbeler içinde 'izzeti var 'ammi 'Abbâs'un (256/3)*

Şevkî Dîvânı'nda Hz. Hamza, soyunun babası Abdulmuttalib'ten Abdimenaf'a oradan da Hz. İbrahim'e dayanması, Hz. Peygamber'in amcası vasfıyla manevi babası ve baba yarısı olması, Hz. Muhammed'in ümmeti içerisinde en cesurlarından olup Allah'ın aslanı lakabına layık olması, birçok savaşa kahramanca katılan bir gazi olması, din düşmanlarını tarumar etmesi özellikleri ile ele alınmıştır:

*Sad-hezâr küffârı i'dâm eyledi rûz-i Bedir
Târûmâr itdi nihâyet 'amm-i Hamza bâ-safâ (45/4)*

Şiirlerde Allah'ın Hz. Hamza'ya cennet ehlinde olacağını müjdelemesi, Allah yolunda şehit olması, şecaat ve mertlikte İran kahramanları Neriman, Sam ve Rüstem'den bile üstün olmasına da değinilmiştir:

*Rüstem ü Sâ'm u Nerîmân çün kıyâs olmaz
Merd-i meydân-ı metânet Hamza'dur sâlâr-ı ceys (183/4)*

H. Hamza şiirlerde Allah'ın daima kahramanlık ve zafer nasip ettiği sadık bir kulu olarak tavsif edilmiştir.

Şevkî Dîvânı'ndaki H. Abbas ve H. Hamza'nın birlikte methedildiği gazellerde her ikisinin de peygamber amcası olması, nesillerinin temizliği, daima H. Muhammed'in destekçisi olmaları ve Allah'ın makbul kullarından olmaları vasıflarından bahsedilmiştir:

*Biridür şîr-i Hak biri mu'în-i fahr-ı 'âlemdür
Bu dîn-i milletün erşedde pîri Hamza 'Abbâs'dur (138/2)*

Dört Halife

Şevkî Dîvânı'nda H. Ebubekir hakkında yazılmış 20 gazel bulunmaktadır. H. Ebubekir şiirlerde, H. Muhammed'in vefatından sonra ümmetin reisi ve Harem bölgesinin koruyucusu olması ve ilk halife seçilmesi özellikleriyle anlatılmıştır:

*Ey re'isü's-sü'edâ hazret-i Sıddîk u emîn
Ey emîrül-ümerâ hazret-i Sıddîk u emîn (322/1)*

Ayrıca H. Ebubekir, ümmet içinde takvada ileri gelen bir kişi olması, İslamiyet'i ilk kabul edenlerden olup birçok kişiyi ihtida yoluna sevk etmede önderlik etmesi, H. Muhammed'in yakın dostu ve düşmandan birlikte sığındığı mağara arkadaşı olması, Peygamber'e hicrette eşlik etmesiyle ikinin ikisi unvanına ve cennete layık görülmesi, Miraç hadisesini duyar duymaz sorgulamadan kabul etmesi, aşere-i mübeşşereden olması, savaşlarda daima Peygamber'in yanında yer alması, sıddîk-i atîk sıfatına layık olması gibi özelliklerinden de bahsedilir:

*Şânına buyruldu anun sâdîku's-sıddîk Atîk
Kim behîşt ile beşâretdür Cenâb-ı Bû Bekir (128/4)*

Dîvân'daki gazel nazım şekliyle yazılmış şiirlerden 14 tanesi H. Ömer hakkındadır. H. Ömer, H. Peygamber'in dostu ve koruyucusu olması, İslam'ın ikinci halifesi olması, adaletiyle nam salmış bir yönetici olması, İslam yolunda canını bile feda etmekten kaçınmayan cesur bir kahraman olarak kafirlere karşı şiddetinin çok olması özellikleriyle ele alınmıştır:

*Şec'-i merdân-ı mehâbetde 'Ömerdür bâlâ
Hükû ü şer' içre 'adâletde 'Ömerdür bâlâ (37/1)*

Şevkî, *Dîvân*'ında Hz. Ömer'i sırlar ilminin inceliklerine vakıf, kâmil ve zeki bir zat olması, adalet yolunda kılı kırk yararcasına hassas bir tavır sergilemesi ve Peygamber için canını bile feda etmekten çekinmeyen bir zat olarak tavsif eder:

*Öyle bir 'âdil kim bir kılı kırk kerre yarar
Şer'e ahkâma diyânetde 'Ömer'dür müştêd (108/3)*

Şevkî Dîvân'ında Hz. Osman övgüsü için 18 gazel bulunmaktadır. Hz. Osman şiirlerde, İslam'ın üçüncü halifesi olması, Peygamber'in nesline layık olması, Hz. Peygamber'in iki kızı ile evlenip damadı olarak hazret-i zinnûreyn sıfatına muhatap olması yönüyle ele alınır:

*İki dürreyn-i kerîmeyn-i Resûlullâhı
Gördi zevclige revâ hazret-i 'Osmân'a Hudâ (38/2)*

Tüm mahlukatın Hz. Osman'ın hayasına gıpta etmesi ve tarikat, hakikat, şeriat ve marifet ilimlerine vakıf olması bakımından ele alınmıştır:

*Eyledi mâl u menâl fahr-i cihân-yâb ugrına
Terk idüp cân hazret-i 'Osmân diyânetde 'amûd (109/3)*

Şevkî Dîvân'ında Hz. Ali'nin övgüsü için kaleme alınmış iki kaside, 47 gazel, iki muhammes ve bir murabba nazım şekliyle yazılmış toplam 52 şiir bulunmaktadır.

Şiirlerde Hz. Ali, Hz. Peygamber'in amcası Ebu Talip'in oğlu olması, Hz. Muhammed'in himayesinde büyümüş bir çocuk olması, daima Peygamberin yardımcısı ve yakın arkadaşı olması, Peygamber'in tüm sırlarına vakıf olması açısından ele alınır:

*Vahy-i Hak esrâr-ı sırr-ı mazhar-ı peygamberî
Hâtemiyyet vârisi nûr-ı Hudâ'dur Murtazâ (59/2)*

*Mecmû'-ı esrâr-ı ma'nâ-yı hakîkat Hayder est
Kulzüm-i 'ummân-ı feyzân-ı hakîkat Hayder est (88/1)*

Geçmişe, şu ana ve geleceğe dair bilgilerin Hz. Ali'ye nasip olması, Hz. Peygamber'in kızı Hz. Fatıma ile evlenip damadı olarak Peygamber neslinin devamına vesile olması, Hz. Muhammed ile

aynı nurdan yaratılmış olduğu inancı Şevkî'nin şiirlerde ele aldığı hususiyetlerden bazılarıdır:

*İki nûreyn-i münîr biri Resûlü's-sakaleyn
Biri ol hulk-ı cemîl re's-i imâmü'l-hulefâ (23/4)*

*Nûr-ı vâhidden zuhûr itdi iki şehvâr-ı zât
Bu biri şâh-ı risâlet biri şâh-ı evliyâ (420/2)*

Dört halifenin dördüncüsü ve on iki imamın ilki olması, şeksiz şüphesiz ilk inanan Müslümanlardan olması, ibadetlerinde gösterdiği hassasiyetle velilerin en üstünü olması, ilim şehrinin kapısı olan Hz. Ali'nin cifr ü câmi ilmi ile şereflendirilmesi, tarikatların piri olması, din uğruna savaşmaktan kaçınmadığı için Allah'ın aslanı olması, Zülfikar adlı kılıca layık bir başkomutan olması, velayet ve imamet makamlarının birleştiricisi olması şiirlerde işlenen diğer hususiyetlerdendir:

*İmâmetle hilâfet beynini cem' eyleyen ekmele
Mükemmel ol vekîl-i hazret-i Hayder-i kübrâdur (139/9)*

Şevkî'nin şiirlerinde Hz. Ali'den çok kez halifelik, resullük, velilik, imamlık gibi rütbelere herkesten daha çok layık olmasıyla nitelenmiştir:

*Risâletden velâyetden imâmetden hilâfetden
Bu erkân-ı münâsibden görünen cümleye fâ'ik (239/5)*

*Dîvân'*da ayrıca Hz. Ali ve Hz. Muhammed'in birlikte anlatıldığı dokuz gazel, üç kaside, bir müsemmen ve bir muhammes olmak üzere 14 şiir yer almaktadır. Bu şiirlerde Hz. Ali'nin ve Hz. Muhammed'in aynı nurdan yaratılması üzerinde durulan konulardandır:

*Nûr-ı vâhiddür esâsı ol iki şehvâr-ı dîn
Hatt-ı remz-i istivâdur Mustafâ vü Murtazâ*

*Hazret-i Ahmed ile sınıv-ı mine'l-sınvî-durur
Menba'-ı 'ayn-ı sivâdur Mustafâ vü Murtazâ (7/3,7)*

Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra velayet, imamet, risalet, hilafet, emiriyet vasıflarını üstlenip devam ettirmesine değinilmiştir:

*Hâtem-i sırr-ı risâletdür Habîb-i Kibriyâ
Vâris-i hâtem risâletdür 'Aliyye'l-Murtazâ (13/1)*

Hz. Ali ve Hz. Muhammed'in akrabalık ilişkisi dışında yakın dost olmaları, Peygamberlerin sonuncusu olan Hz. Muhammed'in vârisinin Hz. Ali olması yönüyle ele alınmıştır.

On iki imam

Şevkî Dîvânı tertip edilirken her harfte sırasıyla Hz. Muhammed, Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Hz. Hamza, Hz. Abbas, Hz. Fatıma, Hz. Hatice, Hz. Zeynelâbidîn, Hz. Muhammed Bâkır, Hz. Cafer-i Sâdık, Hz. Musa Kâzım, Hz. Ali Rıza, Hz. Muhammed Takî, Hz. Ali Nakî, Hz. Hasan Askerî ve Hz. Muhammed Mehdî'nin övgüsüne yer verilmiştir.

Hz. Ali dört halifenin sonuncusu on iki imamın ise ilkidir. *Şevkî Dîvânı*'nda Hz. Ali'nin imamet zincirinin ilk halkası olması ve on iki imamın onun soyundan gelmiş olmasının vurgulandığı çok sayıda şiir yer almaktadır:

*Bu hâtem zât-ı pâkünden nihâyet Mehdî'ye müncer
Ki Mehdî âhir-i hâtem 'Alî'dür evvel-i hâtem (429/3)*

*Şevkiyâ re's-i re'îsi-durur isnâ 'aşerün
O shehşâh-ı velâyet-est imâmü'l-hulefâ (18/5)*

Şevkî Dîvânı'nda Hz. Hasan hakkında kaleme alınmış 17 gazel bulunmaktadır. *Şevkî* şiirlerinde Hz. Hasan'ı, Hz. Muhammed'in torunu ve Hz. Ali ile Hz. Fatıma'nın evlâdı olması nedeniyle soyunun temiz olması, halifeliğin otuz yıla tamamladığı için son raşid halife olması ve on iki imamın ikincisi olması yönleri ile işler:

*Çâr ashâba hilâfetde olupdur seyyân
Râşidîn-i hulefâ sâni imâmu'l-hulefâ*

*Oldı anun ile ol sâl-i selâsin tekmiâl
Müttefikdür 'ulemâ sâni imâmü'l-hulefâ (25/3-4)*

Ayrıca Hz. Ali'nin güzel evlatlarından yaşı büyük olanı, velilik gülünün kokusu ve peygamberlik bahçesinin meyvesi olması, şehadet ehlinden olması, Allah'ın huzurunda makbul bir kul olması, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin nurlarının sırrına gizlenmiş olması, Hz. Hasan'ın soyundan gelenlere şerîf unvanının verilmesi, ümmetin uğruna canını feda etmesi, Hz. Hasan'ın zehirlenerek öldürülmesi şiirlerde tavsif edilen özelliklerdendir:

*İtdi bu ümmetün ugruna fedâ cân ile baş
Bu fenâ milketi kâhında Hasan şâh-ı şehîd (112/2)*

Şevkî Dîvânı'nda Hz. Hüseyin'in övgüsü için 19 gazel kaleme alınmıştır. Hz. Hüseyin Şevkî Divanı'nda, Hz. Peygamber'in torunu ve Hz. Ali ile Hz. Fatıma'nın evladı olması, on iki imamın üçüncüsü olması, Kerbela'da şehit düşmesi, Kerbela toprağına kanının bulaşması, Hz. Hüseyin şehit düştüğü için tüm alemin matemde olması hususiyetleri üzerinde durulmuştur:

*Chân içre kamu gam-hâr Hüseyin-i Kerbelâ'dandur
Olan hüzn ü gam u efkâr Hüseyin-i Kerbelâ'dandur (135/1)*

Allah'ın sırlarına vakıf bir halife olması, genç bir seyyit olması ve onun soyundan gelenlere seyyit sıfatının verilmesi, Yezid'ten çektiği eziyetler Hz. Hüseyin hakkında değinilen diğer konulardandır:

*Yezîd-i bed-likâ Mervânîlerden çekdüğün âlâm
Tutuşdı dil-i agâhı Hüseyin ibn-i Ebû Tâlib (68/6)*

Hz. Hüseyin şiirlerde ayrıca, İslam dini yolunda çektiği sıkıntıların peygamberlerinkine denk büyüklükte olması, cennet ehlinde olmakla şereflendirilmesi, âlemlerin övünç sebebi olması, Peygamber'in kıymetli incisi, mücevheri olması, masum bir çocuk olması özellikleri ile de ele alınmıştır.

Şevkî Dîvânı'nda benzer sıfatlar çerçevesinde Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in birlikte anlatıldığı iki gazel bulunmaktadır. Her iki gazelde de Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in şehit düşmesinden duyulan elem dile getirilmiştir:

*Yanar nâr-ı kamu dünyâ müzelzel lerze-i eşyâ
Bu göz-i 'âşık-ı şeydâ Hüseyin ile Hasan'dandır (134/4)*

Şevkî Dîvânı'nda Hz. Zeynelabidin hakkında kaleme alınmış 18 şiir bulunmaktadır. İmam Zeynelabidin, Şevkî'nin şiirlerinde soyu Hz. İbrahim'e kadar dayanan bir Arap olması, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin torunu, Hz. Hüseyin'in ise oğlu olması, imamet ve velayet mirasçısı olması, dördüncü halife imam olması yönleriyle ele alınmıştır:

*İbn-i ibnü'l-'Arabî müntehîb-i hayr-ı halef
Şeref-i müntesibi râbi' imâmü'l-hulefâ (27/2)*

Şiirlerde Hz. Zeynelabidin, seyyitlerin ve ceyyitlerin başı olması, ehl-i sünnetten şanı yüce bir zat olması, topluma örnek bir Müslüman olması, ümmeti hayra sevk eden bir din önderi olması, Hz. Ali'nin sırrına ve hakikat ilmine vâkıf olması, tasavvuf ve tarikat yolunun pîri olması özellikleriyle anlatılmıştır:

Sülûk ehli anun dergâhını devr ü tavâfeyler

Tarîkatde metîniyyet 'Alî Zeynü'l-abâ'dandur (143/4)

Beşinci halife imam olan Hz. Muhammed Bâkır hakkında yazılmış *Şevkî Dîvânı*'nda 17 gazel bulunmaktadır. Şevkî'nin şiirlerinde, Hz. Muhammed Bâkır'ın beşinci halife imam olması ve soyunun Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Hüseyin ve Hz. Zeynelabidin'e dayanan şerefli bir silsileye dayanması sıklıkla işlenen konulardandır:

Sıv u sırr-ı Nebevî hâmis imâmü'l-hulefâ

Lü'lü'-i Murtazavî hâmis imâmü'l- hulefâ (28/1)

Ayrıca Hz. Muhammed Bakır şiirlerde, soyunun Kerbelâ şehitlerine dayanması, hem dış görünüş olarak hem de takvada Hz. Muhammed'e benzetilmesi, Hz. Muhammed'in Miraç hadisesini şüphesiz tasdik etmede önder olması, hidayet yolunun rehberi ve velayet nurunun noktası olması, Hz. Peygamber'in nakledilmemiş bazı hadislerini kaydedip mürsel olarak rivayet etmesi, sözünde sadık olması, gayb alemlerinin anahtarına sahip olması, ilme ve hakikat sırlarına vâkıf bir kişi olması yönleriyle bahsedilmiştir:

Ol gaybü'l-gayb sırrının ahkâmına mahrem

Tâ bezm-i belâ Bâkır-ı dâna-yı Muhammed (119/4)

Şevkî Dîvânı'nda Hz. Cafer-i Sâdık hakkında yazılmış 18 gazel bulunmaktadır. Hz. Cafer-i Sadık Şevkî'nin şiirlerinde, altıncı halife imam olması, soyu temiz seçilmiş bir kişi olması, harem bölgesinin emanetçisi olması, tüm yaratılmışların Hz. Cafer-i Sadık'a hizmet için can atması, cömertlik ve ihsan sahibi bir zat olması, cifr ve kimya ilmi ile harflerin sırrına malik bir âlim olması yönleriyle ele alınmıştır:

Mazhar-ı masdarı esrâr-ı hurûf-ı câmi'

Zâhir ü batını ma'mûr-ı 'ulemâdur Ca'fer (146/3)

Hız. Cafer'in Allah'a, dine ve Peygamber'e daima sadık olması, Allah'ın esmaları ve *küntü kenz* sırrına vâkıf olması, Hız. Ali'den hikmet ve ilmi devralması, yaratılmış olan her şeyin ilminde geniş bilgi ve hüner sahibi olup yed-i tûlâ olması şiirlerde işlenen özelliklerindedir:

*Mâlik-i yed-i tûlâ her esrâr-ı 'ulûmda
Bî-mesel bî-akrân-ı behâ Ca'fer-i Sâdık (249/4)*

Şevkî Divanı'nda Hız. Musa Kazım'ın övgüsü için 17 gazel kaleme alınmıştır. Hız. Musa Kazım şiirlerde, on iki imamın yedincisi olması, müminlerin emiri ve halifelerin şahı olması, soyu Hız. Peygamber'e ve Hız. Ali'ye dayandığı için neslinin ve kendisinin mübarek ve temiz olması, atalarından beri Hak dostu ve Allah peygamberinin yolunda yardımcı olmaları, Kerbelâ şehitlerinin evladı ve torunu olması, Hız. Muhammed'in varisi, Hız. Hüseyin'in mücevheri, Hız. Ali'nin incisi, Hız. Fatıma'nın goncası, Hız. Cafer-i Sâdık'ın gözünün nuru sıfatlarına layık olması, evliyaların imamı ve nebilerin peygamberlik sırrının vâkıf olması, *Hel etâ* ve *'arefnâ* sırrına malik olması, gayb âlemlerinin sırlarına ve hikmet ilmine vâkıf olması vasıflarıyla işlenmiştir:

*'İlm-i hikmet masdarıdır 'akl-ı küllün mazharı
Sırr-ı esrâra habîr ol Kâzım-ı Mûsâ imiş (189/4)*

Hız. Musa Kazım'ın şiirlerde sıklıkla değinilen bir diğerk özellik ise zayıfların yardımcısı ve vefa sahibi bir zat olması ile kullukta üstün zühd ve takvada öncü bir kul olmasıdır:

*Hakk'a 'abdiyyetde meşhûr tâ'ati taglarcadır
Zühdî bisyâr Kâzım-ı Mûsâ'ya ihsân-ı Ra'ûf (229/4)*

Şevkî, 18 gazelde Hız. Ali Rıza'dan bahsetmiştir. *Şevkî Divanı*'nda Hız. Ali Rıza on iki imamın sekizincisi olması, soyunun Hız. Peygamber'e dayanması, Hız. Peygamberin nebilik ve Hız. Ali'nin velilik sırlarına vâkıf olması, ümmetin hayra sevk olmasında yardımcı olması, ibadetlerinde ve inancında saf olmasıyla Allah'ın rızasını kazanması ve günahkarların ondan medet umması yönleriyle övülmüştür:

*Rahm kıl ümmet-i merhûme-i gümrâhîlere
Ey te'âlâya karîn sâmin imâmü'l-hulefâ (31/4)*

Ayrıca Hz. Ali Rıza'nın hakikat ilmine, Hz. Süleyman'ın mührünün sırrına, be harfinin noktasının şerhine, zahir ve bâtın fenlere malik olması, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin göz bebeği olması, Allah'a ulaşmada rehber ve kâmil-i ekmel bir veli zat şiirlerde işlenmiştir:

*Mükemmel kâmil-i ekmel velî mürşid-i ekber
Fenâ dârında bî-akrân kerâmetde Rızâ meşreb (77/4)*

Şevkî Dîvânı'nda Hz. Muhammed Takî hakkında yazılmış 17 gazel bulunmaktadır. Hz. Muhammed Takî şiirlerde, on iki imamın dokuzuncusu olması, soyunun Hz. İbrahim'den babası Hz. Ali Rızâ'ya kadar temiz ve seçilmiş olması, cehennem ateşinden uzak, Allah'ın sırlarına vâkif ve duası kabul olan bir zat olması, cifr ve kaf ilmi başta olmak üzere her ilim ve fenne mazhar olması yönleriyle övülmüştür:

*'Ulûm-ı cifr esrâr-ı hurûfât ledünnî kâf
Rumûz-ı noktada yektâ Takiyyü'd-dîn imâmü'l-Hak (252/3)*

Ayrıca Hz. Ali'nin sırlarını anlaması ve o silsileden gelmesi sebebiyle inci, mücevher kıymetinde kabul edilmesi, Hz. Muhammed'in göz bebeği ve Hz. Ali'nin emaneti olması, gönlü uyanmışların içerisinde en önde olması, âlim zatların bile tâbi olduğu bir veli olması Hz. Ali Rıza'yı överken Şevkî'nin değindiği hususiyetlerdendir:

*İderler şânına hürmet hezâr-sâd gavsü'l-a'zâmlar
Veliyyü'l-efhâmîn şâhı Takî'dür mürşid-i a'zâm (412/4)*

Şevkî Dîvânı'nda Hz. Ali Nakî için kaleme alınmış 18 gazel bulunmaktadır. Hz. Ali Nakî gazellerde, on iki imamdan onuncusu olması, muhterem Harem bölgesinin sahipliğini üstlenmesi, ümmetin baş tacı ve Allah'ın sevgili kulu olması, halifelik tahtına layık olması, Hz. Peygamber'e dayanan soyunun geçmişinin ve sonrasının temiz olması özellikleriyle övülmüştür.

*'Urûk-ı cedd-i pâkünde velâyet hem nübüvvet var
Ne devlet devlet-i a'zam Nakî sultân-ı âlemdür (151/3)*

Bunların yanı sıra Hz. Ali Nakî'nin Yezid'in zulmünden çok cefalar çekmesi, hem nübüvvet hem de velayet mirasçısı olan bir imam olması, Hz. Ali'nin evladı ve ilminin mirasçısı olması, tarikat

sırlarına vâkıf bir veli olması Şevkî'nin şiirlerinde bahsettiği konulardandır:

*Sırr-ı esrâr-ı tarîkat perveri Nakî imâm
'Ârif-i 'âlem-fenâdur hazret-i şâh-ı Nakî (396/4)*

Şevkî Dîvânı'nda Hz. Hasan Askerî hakkında yazılmış 17 gazel bulunmaktadır. Hz. Hasan Askerî gazellerde, on iki imamın on birincisi olması, temiz bir soydan gelmesi ve silsilesinin seçilmiş olması, halifelik, imamlık ve Peygamber'in mirasçısı olma makamına layık olmasıyla övülmüştür:

*Hilâfet hem imâmet hem verâset
Kamudan 'Askerî efdâl-i mufaddal (298/4)*

Ayrıca, Hz. Hasan Askerî, Allah'ın hizmetçisi ve Peygamber'in göz bebeği ve varisi olması, müminlerin emiri ve alemlerin hak imamı olması, cennet ehlinde olması, hal ehlinin reisi, velisi ve dostu olması, ümmetin başkomutanı olması, ona imametin babasından miras olarak kalması, hakikatler ilmine ve ledün sırrına sahip olması gizli ilimlere ve harflerin sırlarına vâkıf özellikleriyle tavsif edilmiştir:

*Menba'-ı esrâr-ı 'irfân-ı sa'âdet mazharı
Kenz-i miftâh-ı hakikat 'Askerî şâh-ı cihân (349/3)*

Şevkî Dîvânı'nda on ikinci imam Hz. Muhammed Mehdî hakkında kaleme alınmış 19 şiir bulunmaktadır. Bunlardan biri müstezat nazım türü ile kaleme alınmış olup diğerleri gazeldir. Hz. Muhammed Mehdî'nin şiirlerde on ikinci imam olarak velilik makamını tamamlayan bir mühür hükmünde olduğu sıklıkla işlenmiştir:

*Hâtem-i tekmîl-i düstûr-ı velâyet sensün
Ey zarîf sâni 'aşer ol ki'imâmü'l-hulefâ (35/2)*

Ayrıca şerîf soyundan gelmesi, aziz, zarif, nazif, iffetli bir zat olması, Allah'ın sevgili kulu ve Peygamberin mübarek evladı olması, hayır sahibi bir din müçtehidisi olması, Hz. Ali'ye bağlı son veli, halife olması, Allah'ın kendisine gayb âlemini bahşetmesi ve o âlemin sırlarına vakıf kılması, dinin hükümlerini uygulamaya sıkı sıkıya bağlı bir kul olması, küfür ehline karşı savaşması, göğe yükselmesi ve kıyamet saati evvelinde yeryüzüne incek olması

Hiz. Muhammed Mehdî'nin şiirlerde tavsif edilen özelliklerindedir:

*Nüzûl-i 'izzet-ile hazret-i 'İsâ iner gökden
'Umûm-ı hâssı ol dem çağırur Mehdî zemîn eflâk (287/2)*

Şevkî Dîvânı'nda, on iki imamın her birinin müstakil övüldüğü şiirlerden başka âl-i âbâ, ehli beyt ve on iki imâmı sevmenin faziletleri, o temiz soya mensup olmanın herkese nasip olmayacağı, hilafet, hatemiyet, nübüvvet, velayet ve risalet makamlarının önemi, ehli beytten yardım dileme, kurtuluşun ancak ehli beyte, âl-i 'abâya tutunarak mümkün olduğu ve ehli beyte sığınma yolunda can feda etmenin bile mukaddes olduğunun ifade edildiği şiirler bulunmaktadır:

*Biz gürûh-ı mihrimânuz âşinâ dirler bize
Nûsha-i kübrâya mazhar müntehâ dirler bize*

*Zâkir-i Ahmed Muhammed Murtazâvîlerdenüz
Hâk-i pâ-y-i hazret-i âl-i 'abâ dirler bize*

*Biz imâmeyn-i hümâmeyn ugruna hâk olmuşuz
Ol sebebden terk-i cân-ı kibriyâ dirler bize (416/1-3)*

Şevkî Dîvânı'nın Dil Özellikleri

Şevkî Dîvânı'ndaki 445 şiirden sadece üç tanesi Arapçadır. Bunlardan ilki Dîvân'ın da ilk şiiri olan tevhitir. Diğerleri, eserdeki dördüncü şiir olan bir münacattır. Sonuncusu ise, verem ve vebadan korunmak için on iki imama sığınarak dua etmeyi anlatan elli sekizinci gazeldir.

Müstakil Arapça birkaç şiirin haricinde de Şevkî'nin, şiirlerde methedilen kişiye ait vasıfları överken Arapça ve Farsça kelimeleri sık sık kullanmaktan çekinmediği görülür. Aşağıdaki beyitte Hiz. Muhammed'i överken seçtiği kelimeler buna örnek olarak gösterilebilir:

*Mukbil-i dergâh-ı hazret nâzenîn mergûb-ı Hak
Sadr-ı 'âlem rahmete'n-lil-âlemîn hayru'l-verâ (6/3)*

Şiirlerde Arapça kelimelerin yoğun olmasının sebebi, Şevkî'nin methedilen kişi hakkındaki hadis ve ayetleri çoğu zaman birebir alıntılıyarak kullanması ve bu yolla kendi övgüsünü kuvvetlendirme gayretinde olmasıdır. Aşağıdaki beyitte Hiz.

Muhammed, hazihi *cennâtü 'Adnin* yani bunlar *Adn cennetleridir* hitabına matuf en iri inci olan Aden incisine benzetilmiş ve bu inci *fed hulûhâ hâlidin* yani *sürekli kalmak üzere buraya girin* ayetinin⁵ sırlarına layık tecelli yeri olarak nitelenmiştir:

Dürr-i 'Adni hazihi cennâtü 'Adnin şehveri
Fed hulûhâ hâlidin esrârına mazhar sezâ (6/6)

Hz. Ali'nin övgüsüne yer verilen şiirlerde *Allah onu şerefli kılsın* anlamındaki *kerremallâhu vechehu* tabiri şiirin veznine uygun düşecek şekilde yapılan eklemelerle sıklıkla karşımıza çıkmaktadır:

Kerrema'l-lâhu te'âlâ ile vechehu mümtâz
Var mı hiç ana 'adîl re's-i imâmü'l-hulefâ (23/2)

Şevkî Dîvânî'ninde doğrudan Farsça bir şiir bulunmamakla birlikte şiirlerde Farsça kelimelerin yoğun olarak kullanıldığı görülmektedir. Farsça kelimelerin bu yoğunluğunun sebebi hem methedilen kişinin özellikleri tavsif edilirken Farsça sıfatlara sıklıkla yer verilmesi hem de *hest*, *est*, *şod*, *bâşed*, *bôd* gibi Farsça fiillerin Türkçe övgü şiirlerinin yüklemi olarak kullanılmasıdır:

Menba'-ı nûr-ı hidâyet Hayder-i Kerrâr bôd
Masdar-ı feyz-i 'inâyet Hayder-i Kerrâr bôd (113/1)

Şevkiyâ dergâh-ı hazret-perveri ol zât-i pâk
Hayy u Kayyûm perveri şâh-ı velâyet Hayder-est (92/5)

Şiirlerinde kullandığı Arapça, Farsça kelime ve yapıardan yola çıkarak her iki dil hakkında bilgi sahibi olduğunu söyleyebileceğimiz *Şevkî*, yer yer yüklem ve nesne eksikliği, yanlış tamlama ve nitelermeler gibi dilbilgisi ve anlatım hataları yapmış ses ahengini sağlamak için anlamdan feragat etmiştir:

Mevrûs-ı Nebî hâtem-i esrâr-ı risâlet
Tahkîk-i sübûtî zâtına mevrûd-ı vesâyâ (12/15)

Olmadı enbiyâya bu 'urûc-ı seyr-i zât
Hasseten bi'l-hâs ahas mahsûs sana yâ Mustafa (24/10)

⁵ Kur'an-ı Kerim'deki ilgili ayetler için bakınız: *Tevbe/72*; *Ra'd/23*; *Nahl/31*; *Meryem/61*; *Tâhâ/76*; *Fâtır/33*; *Sâd/50*; *Mü'min/8*; *Saf/12*; *Beyyine/8* (Yılmaz, 2013: 66).

Eser boyunca, şiirlerdeki ses ahenginin devamını sağlamak için beyitlerde aynı kökten gelen kelimelerin sıklıkla kullanılması ile mütekerrire kelime ve kelime gruplarının oldukça yoğun kullanılması temayülü Şevkî'nin dilinin diğer hususiyetlerindedir:

*Cümleden akdem mukaddem makdem-i akdem ezel
Hem nebî mürsel o beyne'l-mâ'i ve't-tîn ve'l-hafâ (6/4)*

*Bu imâmet bu hilâfet hâme-i tedvîrinün
Noktası şîr-i Hudâdur noktası şîr-i Hudâ (2/12)*

Şevkî'nin şiir dilinde dikkat çeken bir diğer özellik ise en az üç kelimedenden oluşan uzun terkiplerin sık sık redif olarak kullanılmasıdır:

*Ey kerîmân-ı vefâ sâbi' imâmü'l-hulefâ
Destgîr-i zu'afâ sâbi' imâmü'l-hulefâ (30/1)*

*Şân-ı a'zamdur Muhammed sırr-ı fahrü'l-enbiyâ
Şâh-ı efhâmdur Muhammed sırr-ı fahrü'l-enbiyâ (50/1)*

Sonuç olarak, Şevkî'nin şiir dili genel itibarıyla Arapça ve Farsça kelimelerle bezenmiş çoklu sıfatlarla tertip edilmiş tamlamalardan oluşmaktadır. Şair, şiirdeki akıcılığı sağlamak için tekrar, istikak ve uzun redif kullanımı yollarına başvurmuştur. Şevkî'nin övgü dilinde çokça sıfata yer verme çabası, beyitlerde bazen dilbilgisi hatalarına ve anlamdaki derinliğin feda edilmesine sebep olmuştur. Yalın bir dile sahip olmayan Şevkî'nin şiir dilinin coşkulu ve lirik olduğu söylenebilir.

Övgü Üslubu bakımından Şevkî Dîvânı'nın Özellikleri

Şevkî Dîvânı Hz. Muhammed ve ehl-i beytini övmek için tertip edilmiş tam, mürettep ve kendi içinde hiyerarşik bir sıralamaya ve düzene sahip methiyelerden oluşan bir eserdir. Sözlükte "övmek, birinin meziyetlerini dile getirmek" anlamındaki medh kökünün sonuna nispet eki getirilerek yapılmış olan "medhiyye" kelimesi Türkçe'de "övgü şiiri" manasında kullanılan bir edebiyat terimidir. Klasik Türk şiirinde methiye denilince akla ilk kaside gelse de başlangıçta kaside nazım şekli ile kaleme alınan methiyeler zamanla mesnevi, kıta, murabba, muhammes, terkihibend,

terciibend ve gazel nazım şekilleriyle de yazılmıştır (Durmuş, E.T. 21.05.2021).

Şevkî Dîvânı'ndaki şiirler konu bakımından kaside nazım şeklinin methiye türüne benzese de çoğu gazel nazım şekli ile yazılmıştır. *Şevkî*'nin övgü şiirlerini klasik Türk edebiyatı içerisinde alışlagelmiş övgü şiirlerinden ayrı kılan özellik onun üslubudur. *Şevkî*, methiyelerinde kişileri överken kasidelerdeki gibi hayallere dayalı mübalağalı bir övgü tarzını değil, memduha ait olan gerçek sıfatların birbiri ardına sıralanması şeklinde bir üslubu tercih etmiştir. Bu üslup özelliği belagatte *tensîkü's-sıfât* terimi ile karşılanmaktadır.

Lügat anlamı bir varlığın niteliklerinin sıralanması demek olan *tensîkü's-sıfât*, belâgat terimi olarak manzum veya düz yazı bir metinde bir şahsı veya bir nesneyi art arda sıralanan sıfatlar ile nitelemektir (Saraç, 2013: 184). Bu tanımdan yola çıkarsak *Şevkî Dîvânı* bir *tensîkü's-sıfât* divanıdır. *Şevkî* aşağıdaki örneklerde övdüğü kişinin tarihi kaynaklarda da bulabileceğimiz gerçek özelliklerini, sıfatlarını sıralayarak methetmiştir. Örneğin *Şevkî* Hz. Osman'ın övgüsü için kaleme aldığı şiirde Hz. Osman'ın üçüncü halife olması, Hz. Muhammed'in iki kızının da eşi olması, damadı ve yakın arkadaşı, dostu olması vasıflarını sıralamıştır:

Yâr u refîk ü server dâmâd-ı hak peyember
Ezvâc-ı bint-i bedreyn yâ sâlise'l-hulefâ (20/2)

Dîvân'da Hz. Abbas'ın övgüsü için yazılmış şiirlerde de kaynaklarda gerçekliği tespit edilebilecek olan Hz. Muhammed'in akrabası olması, Peygamber'e manevi babalık etmesi ve onu koruyup kollaması özelliklerinden bahsedilmiştir:

Makâm-ı vâlididür fahr-i âlem nûr-ı kevneynün
Sahâbeler içinde 'izzeti var 'ammi 'Abbâsun (256/3)

Şevkî'nin üslubunun *tensîkü's-sıfât* açısından zengin olması, bu belagat özelliğinin de doğası gereği, şiirlerde methedilen kişilerin okuyucunun zihninde daha kolay canlanması ve anlaşılmasını sağlamıştır. Örneğin aşağıdaki beyitte Hz. Abbas, kaynaklarda da bahsedildiği gibi uzun boylu, beyaz tenli ve gür sesli olarak tavsif edilmiştir:

*Bülend-âvâz serv-kâmet kıyâmet sidre-i Tûbâ
Hak itmîş 'ilm ile birlep Cenâb-ı 'amm-ı Abbâs'ı (387/1)*

Şevkî'nin methettiği kişinin sıfatlarını art arda dizerek övme üslubu, şiir boyunca ses armonisini yakalayabilmesini kolaylaştırmıştır. Bazı beyitlerde şair, yüklem bile kullanmadan sadece sıfatlar ve nida kelimeleri vasıtasıyla kişileri övmüştür. Sıklıkla karşımıza çıkan bu üslup özelliği *Dîvân'a* belli bir ahenk ve eda kazandırmıştır. Bu yolla Hz. Ali'nin vasıflarından bahsettiği övgü şiirlerinden bir örnek aşağıdaki gibidir:

*Ey velîyyü'l-evliyâ merdân-ı Hak şîr-i Celâl
Ey safîyyü's-sufeyâ merdân-ı Hak şîr-i Celîl*

*Ey cevâdü'l-ekrem ü kenz-i kerem kân-ı 'atâ
Ey sahiyyü'l-eshiyâ merdân-ı Hak şîr-i Celâl (292/1,2)*

Şevkî bir başka beyitte Hz. Ebubekir'i şu şekilde övmüştür:

*Es-selâm ey sâdıkü'l-va'dü'l-emînün sâdıkı
Es-selâm ey rükn-i çâr Sıddîk-ı ekber es-selâm (301/2)*

Tek kişinin övgüsü için kaleme alınmış şiirlerde olduğu gibi, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin birlikte anlatıldığı şiirlerde de Şevkî mukayese ilişkisini benzer ve farklı sıfatlar üzerinden kurmuştur. Aşağıdaki örnekte şiir Hz. Muhammed'e, Hz. Ali'ye ve her ikisine birden isnat edilen sıfatlar üzerinden kurgulanmıştır:

*Ey şehenşâh-ı risâlet ey imâmü'l-enbiyâ
Ey sirâcû'd-dîn ü millet melce'-i rûz-ı cezâ
İns ü cîn kerrûbiyâna ba's-ı 'âmmdur mutlakâ
Bir nebî kim kâ'inâtun halkına bâ'is ola
Var kıyâs it ana hiç emsâl olur mı bir daha
Nûr-ı Hak hakku'l-hakîkât Mustafâ vü Murtazâ
Hâtem-i sırr-ı risâletdür Habîb-i Kibriyâ
Vâris-i Hâtem risâletdür 'Aliyyü'l-Murtazâ (13/1)*

Şevkî *Dîvânı*'ndaki şiirlerden hareketle, Şevkî'nin üslubunda *tensîkü's-sıfâtın* gerek methedilen kişilerin okuyanın zihninde canlandırması gerekse şiirde ses ahengini sağlaması açısından belirleyici bir etkiye sahip olduğunu söyleyebilmek mümkündür. Bu yönüyle Şevkî *Dîvânı*, Hz. Muhammed ve ehl-i beytini mübalağalı hayallerden uzak, tarihi kaynaklarla benzer nitelikte gerçek sıfatlar vasıtasıyla methetmek için kaleme alınmış bir övgü

divanıdır. Tüm eser, Hz. Muhammed ve ehli beytini övmeye hasredildiği için klasik Türk edebiyatı geleneği içerisindeki dîvân-ı nu'ûtlar ile bazı benzerlikler göstermektedir.

Şevkî Dîvânı'nın Dîvân-ı Nu'ûtlar Arasındaki Yeri

Himmetzâde Abdî'nin *Dîvân-ı Nu'ût'u* (İslamoğlu: 2003) XVII. yüzyıldaki önemli na't divanlarından biridir. Bir mukaddime, bir mesnevi ve bir tevhid ile başlayan *Dîvân*, tümü Hz. Muhammed'i övmek için farklı nazım şekilleriyle kaleme alınmış 35 şiir ve müfredattan oluşmaktadır. *Dîvân*'da Hz. Muhammed dışında kimsenin övgüsüne yer verilmemiştir. Bu yönüyle *Şevkî Dîvânı*'ndan ayrılır.

Dönemin bir diğer na't divanı ise Yahyâ Nazîm'in *Dîvân-ı Belâgat-ı Unvân-ı Nazîm* (Çakır: 2018) adlı eseridir. Beş farklı divandan oluşan bu şümüllü eserde, Hz. Muhammed için 56, Selim Giray Han için 10, Musahib Mustafa Paşa için altı, Fâzıl Ahmed Paşa için beş, Sultan IV. Mehmed için dört ve Lalîzâde Mehmed Efendi için iki kaside yer almaktadır. Ayrıca Nazîm, Sadrazam İbrahim Paşa, II. Mustafa, Osman Paşa, Abdurrahman Abdî Paşa, Râmî Mehmed Paşa, İbrahim Efendi, Hüseyin Paşa, II. Ahmed, Sâdık Efendi, Mevlâna ve Muhyiddin Arabî için yazılmış birer kaside bulunmaktadır. *Yahyâ Nazîm Dîvânı*'nın diğer bölümlerinde ise Hz. Muhammed övgüsü için farklı nazım şekilleri ile kaleme alınmış 79 şiir bulunmaktadır. Hz. Muhammed övgüsü için yazılmış şiirlerin yoğunlukta olduğu eserde, Şeyh Selâmî Efendi adlı bir zatın vefatı ve Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi hakkında yazılmış birer terkibibend bulunmaktadır. Ayrıca *Dîvân*'da dört halifeden, Hz. Hasan ile Hüseyin'den ve ashabın önde gelenlerinden övgüyle bahsedilen bir mesnevi yer almaktadır. Bu mesnevi konu itibarıyla *Şevkî*'nin şiirleri ile benzerlik gösterse de bu *Dîvân*'ın en önemli farkı na'tlerden bir kısmının dönemin devlet adamları ve önde gelenlerinden himmet bulma amacıyla yazılmış olmasıdır. *Şevkî* şiirlerinde günahların affı ve şefaate nail olmayı dilerken Yahyâ Nazîm'in bazı kaside ve tarihlerini birden fazla kişiye sunmuş olması iki *Dîvân* arasındaki önemli farklarından biridir.

XVIII. yüzyıldaki na't divanlarına örnek olan Bursalı İsmail Belîğ'in *Seb'a-i Seyyâre* adlı eserinin varlığına dair kaynaklarda bilgi olmasına rağmen eser elimizde değildir.

Aynı yüzyıldaki bir diğer na't divanı, Nakşibendî şeyhlerinden Neccârzâde Rızâ'nın *Dîvân'ı*dır (Özdemir: 1989). *Tuhfetü'l-İrşâd, Vâridât-ı Gaybiyye, Zuhûrât-ı Mekkiye* ve *Hâtimetü'l-Vâridât* başlıklı dört bölümden oluşan *Dîvân'da* toplam 737 şiir bulunmaktadır. Eserde tevhid, münacat ve na't tarzı şiirlerin yanı sıra Nakşibendî tarikatının adab ve erkanı ile Nakşîliğin kurucusu olan Şah-ı Nakşibend'den bahseden şiirler de bulunmaktadır. *Dîvân* boyunca ilahi aşk işlenmiş olup *Şevkî Dîvânı'nın* aksine Hz. Muhammed ve Şah-ı Nakşibend dışında övgü şiiri yazılmış bir kişi bulunmamaktadır.

XVIII. yüzyıldaki başka bir divan-ı nu'ût örneği Halvetî-Uşşakî şeyhi Salâhî Efendi'nin *Dîvân-ı Nu'ût-ı Salâhî* (Akkuş: 2002) adlı eseridir. Arapça, Farsça ve Türkçe kısımlardan oluşan *Dîvân'da* 200'ü aşkın na't bulunmaktadır. Bunlardan 141 tanesi *Dîvân'ın* Türkçe kısmındadır. Na'tlerinin hepsi Hz. Muhammed için kaleme alınmış olan *Salâhî Dîvânı* bu açıdan *Himmetzâde Abdî Dîvânı'na* benzemekte ve *Şevkî Dîvânı'ndan* ayrılmaktadır.

Yüzyıldaki bir diğer divan-ı nu'ût ise Ömer Fâik tarafından kaleme alınmış *Dîvân-ı Nu'ût-ı Fâik* (Ak: 2015) adlı eseridir. Kaside nazım şekliyle yazılmış bir münacat ile başlayan eserde haruf-ı hecâ sırasıyla tertip edilmiş 48 na't bulunmaktadır. *Dîvân'daki* son şiir ise 18 beyitlik bir on iki imam methiyesidir. *Dîvân-ı Nu'ût-ı Fâik*, tertip usulü bakımından farklılıklar taşısa da on iki imam hakkında şiir kaleme almış olması yönüyle *Şevkî Dîvânı* ile benzerlik taşımaktadır.

XIX. yüzyılda Nazîf/Nazîfi tarafından kaleme alınmış olan *Nazîf Dîvânı* (Elaldı: 2005) 204 şiirden oluşmaktadır. Her kafiye harfinde önce Arapça bir gazel, sonra Farsça bir gazel ve sonrasında ise Türkçe gazeller bulunmaktadır. Abdî ve Salâhî divanlarında olduğu gibi *Nazîf Dîvânı'nın* da tamamı Hz. Muhammed'e yazılmış na'tlerden oluşmaktadır.

Aynı dönemde Mehmed Fevzî Efendi'nin kaleme aldığı *Tevessülâtü'l-Fevziyye fi'n-Nu'ûti'n-Nebeviyye* (Ak, 2014: 55) adlı

eserin başında Arapça, Farsça ve Türkçe na'tlerden oluşan bir divânçe bulunmaktadır. Tevhid, münacat, na't, miraciye ve regaibiyye konulu şiirlerden oluşan eserde Hz. Muhammed dışında kişi övgüsüne yer verilmemiştir.

Mehmed Tevfik Çerkeşseyhîzâde tarafından yazılmış 18 şiirden oluşan *Dîvânçe-i Tevfik (Kasâid-i Tevfik)* (Yeşil: 2013) dönemin divan-ı nu'ût örneklerindedir. Bir mesnevi, bir terkibibend ve 16 kasideden oluşan *Dîvânçe-i Tevfik*'teki tüm şiirler Hz. Muhammed'i övmek için kaleme alınmıştır. *Mehmed Fevzî Dîvânı* gibi *Dîvânçe-i Tevfik*'in de sadece Hz. Muhammed'in övgüsüne hasredilmiş olması *Şevkî Dîvânı* ile hem tertip hem konu bakımından ayrılmasının temel sebebidir.

Tüm bu eserlerden farklı olarak Hz. Muhammed ve ehl-i beytini övme gayesiyle kaleme alınmış *Şevkî Dîvânı* ise na'tlerden oluşan bir *tensîkû's-sifât* divanıdır. *Dîvân*, hurûf-ı hecâyâ göre dizilmiş sırasıyla Hz. Muhammed, Hz. Muhammed'in ailesi ve akrabaları, dört halife ve on iki imamın her birini övme amacıyla çoğunluğu gazel nazım şekliyle kaleme alınmış şiirlerden müretteptir. Tertip usulü ve her bir harfte övgüsü tekrarlanan kişiler bakımından kaynaklarda tespit edebildiğimiz kadarıyla eski Türk edebiyatı divan metinlerinde *Şevkî Dîvânı*'na benzer bir eser bulunmamaktadır. Tek konuya hasredilmiş olması ve Hz. Muhammed'in övgüsüne ayrılmış şiir sayısındaki çokluk akla *Şevkî Dîvânı*'nın bir divan-ı nu'ût örneği olabileceği ihtimalini getirir de kaynaklarda halihazırda örnek verilen divan-ı nu'ûtlar kendi içerisinde bir birlik taşımadığından ve *Şevkî Dîvânı* onlardan farklı özellikler gösterdiğinden elimizdeki eserin doğrudan bir nu'ût divanı olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.

Sonuç

Çalışmamızın konusu olan *Şevkî Dîvânı*, müellifinin hayatı hakkında detaylı bilgi henüz tespit edilmese de Mehmed Şevkî'ye ait mürettep ve tam bir divandır. Elimizdeki tek nüshası Konya Koyunoğlu Şehir ve Müze Kitaplığı'nda 12678 arşiv numarasında kayıtlı olan eser, Hz. Muhammed ve ehli beytini övmek amacıyla kaleme alınmıştır.

Şevkî Dîvânı, hurûf-ı hecâ sırasıyla Hz. Muhammed, Hz. Muhammed'in ailesi ile akrabaları, dört halife ve on iki imamın methi için, onlara ait sıfatların ardı ardına dizilmesi yoluyla yazılmış na'tlerden müretteptir. Şevkî, na'tlerinde klasik kaside geleneğindeki gibi memduha ait sıfatları mübalağalı hayallerle süslemekten kaçınmış, bilakis kişileri tarihî gerçekliğe uygun sıfatlar aracılığıyla övmüştür. Şair, *tensîkû's-sifât* aracılığıyla methettiği kişiyi okuyucunun zihninde canlandırmaya ve şiir boyunca ses ahengini yakalamaya çalışmıştır. Onun bu çabası şu anki çalışmalar ışığında tespit edebildiğimiz kadarıyla Türk edebiyatı içerisinde *tensîkû's-sifât* ile yazılmış örneğine nadir rastlanan müstakil bir esere sahip olmasını sağlamıştır.

Şevkî Dîvânı, Arapça ve Farsça kelimelerin sıklıkla kullanıldığı, şahısların çoklu terkiplerle oluşturulmuş sıfatlarla tavsif edildiği, her bir harfte aynı düzenin takip edildiği, tek konuya hasredilmiş bir eserdir. Çoğunlukla na'tlerden oluşması Şevkî Dîvânı'nın bir divan-ı nu'ût olması ihtimalini akla getirmektedir. Bu sebeple çalışmamızda, kaynaklarda tespit edebildiğimiz diğer divan-ı nu'ûtlarla Şevkî Dîvânı'ı mukayese edilmiş ve eserin onlarla benzer ve farklı özellikleri ortaya konmuştur.

Şevkî Dîvânı gibi, daha önce araştırmacıların istifadesine sunulmamış divan-ı nu'ût türüne benzer, yeni örneklerin ortaya çıkması klasik Türk edebiyatında bu gibi başka eserlerin olması ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Halihazırda yayınlanmış divan-ı nu'ûtlar ile Şevkî Dîvânı gibi ortaya çıkacak yeni eserler vasıtasıyla evvelâ divan-ı nu'ût türünün özellikleri ve sınırlarının daha net ortaya konulması, akabinde ise ortaya çıkacak hususiyetler ışığında eserlerdeki istisnaları da mümkün olduğunca kapsayacak şekilde türe dair yeni bir tanımlama ve adlandırma yapılabilmesi mümkün olacaktır.

Kaynakça

- Ak, Murat (2014). *Na'tlerin Tasavvufî Temelleri ve Na't Mecmuaları (Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye Bölümü 1210,1211-Tenkitle Metin)*. Doktora Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ak, Murat (2015). "Bir Osmanlı Münevveri Fâik Ömer Efendi ve Divân-ı Nu'ût'u". *İstem*, Yıl: 13, S. 25, s. 47-94.
- Akkuş, Mehmet (2002). *H. Peygamber'e Na'tlar (Divan-ı Nu'ut-ı Salahî)*. İstanbul: Şelale Yayınları.
- Akün, Ömer Faruk (Erişim tarihi: 20.04.2021). "Divan Edebiyatı" <https://islamansiklopedisi.org.tr/divan-edebiyati>.
- Canım, Rıdvan (2000). *Latîfî Tezkiretü's-Şu'âra ve Tabsıratu'n-Nuzemâ (İnceleme-Metin)*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Çakır, Mustafa Sefa (2018). *Yahyâ Nazîm Divanı (İnceleme-Tenkitle Metin)*. Doktora Tezi, Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çapan, Pervin (hızl.) (2005). *Mustafa Safâyî Efendi, Tezkire-i Safâyî (Nuhbetü'l-Âsar min Fevâdi'l-Eş'âr) İnceleme-Metin*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Durmuş, İsmail (Erişim tarihi: 21.05.2021). "Methiye" <https://islamansiklopedisi.org.tr/methiye>
- Eraslan, Kemal (hızl.) (2001). *Alî Şîr Nevâyî, Mecâlisü'n-Nefâyis I (Giriş ve Metin), II (Çeviri ve Notlar)*. Ankara: TDK Yayınları.
- İnce, Adnan (hızl.) (2005). *Sâlim Efendi, Tezkiretü's-Şu'ârâ-i Sâlim Efendi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- İpekten, Haluk vd. (1988). *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatında İsimler Sözlüğü*. Ankara: MEB Yayınları.
- İsen, Mustafa (1994). *Kühü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- İslamoğlu, Abdulmecit (2003). *Himmetzâde Abdullah (Abdî), Hayatı, Eserleri ve Dîvân-ı Nu'ûtu*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Kanmaz, Fatma Esra (2010). *Ömer Şevkî Mardinî ve Divanı*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kılıç, Filiz (hızl.) (2010). *Âşık Çelebi, Meşâirü's-Şu'arâ (İnceleme-Metin)*. İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yayınları.
- Kılıç, Filiz (Erişim Tarihi: 20.04.2021). "Tezkire-i Şefkat-i Bağdâdî". <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55753,sefkat-tezkiresi-pdf.pdf?0>.
- Kurnaz, Cemal-Tatçı Mustafa (hızl.) (2001). *Mehmet Nail Tuman, Tuhfe-i Na'îlî, Divan Şairlerinin Muhtasar Biyografileri. C.2.*, Ankara: Bizim Büro Yayınları.
- Ögeri, Adem (Erişim Tarihi: 20.04.2021). "Şevkî, Muhammed Resûl". <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/sevki-muhammed-resul>
- Özdemir, Mehmet (1989). *Neccârzâde Rızâ Dîvânı'nın Edisyon Kritiği*. Yüksek Lisans Tezi, Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Saraç, M. A. Yekta (2013). *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*. İstanbul: Gökkuşbe Yayınları.
- Solmaz, Süleyman (hızl.) (2005). *Ahdî ve Gülşen-i Şu'arâsı*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Sungurhan Eydurhan, Aysun (hızl.) (1989). *Kınalı-zâde Hasan Çelebi Tezkiretü's-Şu'arâ*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Tekin, Feridun (Erişim Tarihi: 20.04.2021). "Şevkî, Muhammed Şerîf, Kettekorganî". <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/sevki-muhammed-serif-kettekorganî>
- Yılmaz, Mehmet (2013). *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler (Ansiklopedik Sözlük)*. İstanbul: Kesit Yayınları.

asobid
Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

ORG. İZZETTİN ÇALIŞLAR'IN TBMM'DEKİ FAALİYETLERİ GEN. İZZETTİN CALISLAR'S ACTIVITIES IN THE GRAND NATIONAL ASSEMBLY OF TURKEY

Yüksek Lisans Öğ. Hande ARAZ TEKİN*
Amasya Üniversitesi
hande.araz.tekin@gmail.com

Öz

1912-1913 Balkan, 1914-1918 Birinci Dünya ve 1919-1922 İstiklal Savaşlarında Türk ordusunda uzun yıllar önemli hizmetlerde bulunmuş olan İzzettin Çalışlar, vatanperverliği ve üstün başarıları dolayısıyla birçok madalya ve takdirname ile ödüllendirilmiş bir asker ve devlet adamıdır. Büyük Taarruz sonrası İzmir'de bulunduğu sırada Askerî Mahkeme Üyeliğinde bulunmuş ve İkinci Meclise girerek 1923-1924 yıllarında Aydın milletvekilliği yapmış fakat Mustafa Kemal Paşa'nın ordu-siyaset ayrımını getirmesiyle birlikte askerlik mesleğini tercih ederek milletvekilliğinden istifa etmiştir. 22 Kasım 1933 tarihinde 2.Ordu komutanlığına tayin edilmiş olan İzzettin Bey, bu görevini sürdürürken 20 Aralık 1939'da emekliye ayrılmıştır. Sivil hayatında ise 1940-1946 yılları arasında VI. ve VII. dönem Muğla ve 1947'de VIII. dönem Balıkesir milletvekili olarak mecliste görev yapmıştır.

Şahsiyeti ve askerî başarıları, İzzettin Çalışlar'ın milletvekili olarak görev yaptığı süreçteki faaliyetlerini de oldukça önemli kılmaktadır. Bu çalışmada, araştırma yapılan çalışmanın konusu hakkında Türkiye Büyük Millet Meclisi meclis tutanakları taranarak elde edilen bilgiler ışığında İzzettin Bey'in siyasi

faaliyetleri, mecliste söz alışları ve ülke sorunlarına bakış açısı incelenecektir. Meclisteki faaliyetlerine bakıldığında İzzettin Çalışlar'ın, çoğunlukla askerî konular üzerinde durmuş olsa da eğitim ve sağlık hizmetlerinin önemine de sıklıkla değindiği aynı zamanda bayındırlık faaliyetlerini yakından takip ederek, ticaret ve sanayi atılımlarını da desteklediği, dolayısıyla askerî görevlerinde olduğu kadar sivil hayatında da memleket çıkarlarını gözettiği görülmektedir. Yapılan çalışma neticesinde İzzettin Çalışlar'ın çeşitli konularda meclise taktır (önerge) ve teklifler sunduğu kadar söz alarak konuşma yaptığı da görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: İzzettin Çalışlar, TBMM, Aydın, Balıkesir, parlamento, çok partili hayat.

Abstract

Izzettin Calislar, who served in the Turkish army in the 1912-1913 Balkan Wars, the 1914-1918 World War I and the 1919-1922 War of Independence for many years, was a soldier and a statesman who was awarded many medals for his patriotism and outstanding achievements. After the Great Offensive, when he was in Izmir, he was a member of the court martial and entered the 2nd Parliament and served as a member of parliament for Aydın during the years 1923-1924. However, after Mustafa Kemal Pasha had imposed an order to choose between army and politics, he resigned from his duty and returned to the army. On November 22, 1933, Izzettin Calislar, who was appointed commander of the Second Army, retired on December 20, 1939. Between the years 1940-1946, he served as a member of parliament for Mugla during the sixth and seventh period and then for Balıkesir in 1947 during the eighth period of the parliament.

His personality and military achievements also make his activities at the parliament highly important in his capacity as a member of parliament. The current study looks at his speeches at the parliament, and his way of looking at the main issues of the country in light of the information obtained from the parliamentary minutes at the Grand National Assembly of Turkey. Judging by his activities at the parliament, it can be seen that even though he often focused on military issues, he also dealt with a variety of issues on education and healthcare services, followed up closely on activities in public services and supported trade and industrial developments. Therefore, he served the best interests of the country in his civil life as well as his military life. All in all, he made speeches and proposals at the parliament

Keywords: Izzettin Calislar, Grand National Assembly Of Turkey, Aydın, Balıkesir, parliament, multi-party life.

Giriş

1882 yılında Yanya'da dünyaya gelen İzzettin Çalışlar, Osmanlı Devleti'nin en sancılı günlerinde önce Balkan Muharebesi'nde görev almış ardından Mustafa Kemal Paşa'nın çağrısına istinaden, Birinci Dünya Harbi süresince Çanakkale ve Kafkas Cephelelerinde kendisinin kurmay başkanlığını yaparak sık sık övgülerine mazhar olmuştur. 1920 yılına gelindiğinde Anadolu'da başlayan Millî Mücadele hareketine katılmak amacıyla 1 Temmuz 1920 tarihinde Mudanya'ya geçmiş(Türk İstiklâl Harbine Katılan Tümen ve Daha Üst Kademelerdeki Komutanların Biyografileri, 1949: 220) ve Millî Mücadele boyunca; Uşak (Ağustos 1920), Gediz (Ekim 1920), Birinci İnönü (Ocak 1921), İkinci İnönü (Mart 1921) muharebelerinde 23. ve 61.Tümen Komutanlığı, Sakarya (Haziran-Eylül 1921) ve Büyük Taarruz (Ağustos- Eylül 1922) muharebelerinde ise 1. Grup ve 1. Kolordu Komutanlığında bulunmuştur (Çalışlar, 2009: 3; Süslü & Balcıoğlu, 1999: 136). 1922 yılında Tümgeneral olmuş ve ek görev olarak İzmir Askerî Valiliği yapmıştır (Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi [BCA], 030.10.64.430.6, 1923). Ardından 1923'de İzmir Askerî Mahkeme Üyeliğinde bulunmuştur.

Siyasî hayatına II. Dönem Aydın milletvekili olarak başlamışsa da Mustafa Kemal Paşa'nın ordu-siyaset ayrımını getirmesi ile askerlik mesleğini tercih ederek milletvekilliğinden istifa etmiştir (TBMM Albümü (1920-2010), 2010: 453). 20 Haziran 1925'te 3. Ordu Komutanı olarak tayin edilmiş, 1926'da Korgeneral, 1930'da Orgeneral olmuştur (Süslü & Balcıoğlu, 1999: 136). 22 Kasım 1933'te ise 2. Ordu Komutanı olarak tayin edilmiştir (BCA, 030.11.1.83.43.2, 1933). Bu görevini sürdürmekte iken 20 Aralık 1939 tarihinde emekliye ayrılmıştır (Cumhuriyet: 23.12.1939). Sivil hayatında ise 1940-1946 yılları arasında VI. (BCA, 030.10.76.501.7, 1940) ve VII. Dönemlerde Muğla ve VIII. Dönem Balıkesir Milletvekili seçilmiştir (BCA, 030.10.77.507.19, 1947). Aynı zamanda 5 Kasım 1947, 5 Kasım 1948 ve 7 Kasım 1949 tarihlerinde Türkiye Büyük Millet Meclisi Milli Savunma Komisyonu üyeliğinde bulunmuştur (Çufalı, 2012: 524-530-536).

1951 yılında İstanbul'da vefat etmiş olan İzzettin Çalışlar'ın hayatı boyunca Türk milletinin bağımsızlığı adına verdiği

mücadeleyi ve bu mücadelenin en çetin günlerinde, şartların zorluğuna rağmen askerine ve milletine ne kadar güvendiğini kendi eliyle gün gün tuttuğu notlar ve günlüklerden anlamaktayız. Bu günlük ve notlar torunu İzzeddin Çalışlar tarafından “*Org. İzzettin Çalışlar’ın Anılarıyla Gün Gün Saat Saat İstiklal Harbi’nde Batı Cephesi*”, “*On Yıllık Savaşın Günlüğü*” ve “*Atatürk ile İki buçuk Yıl*” adlarıyla derlenerek okuyucuya sunulmuştur.

Yukarıda özetle verildiği gibi 1906 yılında mezun olduğu Harp okulundan itibaren Mustafa Kemal Paşa’nın hem silah arkadaşı hem de fikrî destekçisi olmuş olan İzzettin Çalışlar’ın, Osmanlı Devletinden Cumhuriyet’e giden uzun ve çalkantılı süreci kendi deneyimleri üzerinden olabildiğince objektif bir şekilde anlattığı, ilgili döneme ışık tutan günlüklerinin yanı sıra siyasî hayatındaki faaliyetleri de oldukça ilgi çekicidir. Bu çalışmada İzzettin Çalışlar’ın milletvekili olarak Türkiye Büyük Millet Meclisi’ndeki faaliyetlerinden yola çıkarak takrirleri ve konuşmaları üzerinde durulacak, ülke sorunlarına bakış açısı ve bu sorunlara getirdiği çözüm önerileri incelenecektir.

1. Türkiye Büyük Millet Meclisi II. Dönem Faaliyetleri

Siyasî hayatına 17.07.1923 tarihinde yapılan seçimlerde 348 oy alarak II. Dönem Aydın milletvekili olarak başlayan İzzettin Çalışlar, seçim mazbatasının 12.08.1923 tarihinde onaylanması ile Meclis çalışmalarına başlamıştır. Bu dönem Türkiye Büyük Millet Meclisi’nde kısa süre yer almış olan Çalışlar, Aydın milletvekili olarak görev yaptığı sırada 31.10.1924 tarihinde milletvekilliğinden istifa ederek askerlik mesleğine geri dönmüştür (Öztürk, 1995: 115).

1.1. Teklifleri

İzzettin Çalışlar, Aydın milletvekili olarak Meclis’te görev yaptığı süre içinde fazla aktif olmamakla birlikte Cumhuriyetin ilk yıllarında çözülmesi gereken sorunlardan biri olan eşkiyalık faaliyetleri ile mücadele etmek amacıyla, Eşkiyanın tarzı te’dibi ve yataklık edenler hakkında bir kanun teklifi vermiştir. Söz konusu kanun teklifi Çalışlar’ın istifasından sonra Meclis’te gündeme geldiğinden ve 18.10.1923 tarihli İzale-i Şekavet Kanunu ile İzzettin Bey’in kanun teklifindeki amacı gerçekleştirilmiş

olduğundan teklif hakkında tartışmaya gerek duyulmadığına dair hazırlanan Adliye Encümeni mazbatasını yapılan oylama sonucu kabul edilmiştir (TBMMZC, Cilt 5. 1924: 472).

2. Türkiye Büyük Millet Meclisi VI. ve VII. Dönem Faaliyetleri

20.12.1939 tarihinde askerlik mesleğinden emekli olan İzzettin Çalışlar, 18.03.1940 tarihinde mazbatasını onaylanarak (Çalışlar: E.T. 13.06.2021) Türkiye Büyük Millet Meclisi 13.04.1939-15.01.1943 tarihleri arasındaki VI. Döneminde Muğla milletvekili olarak Meclis çalışmalarına başlamıştır. Bu dönem Meclis'te fazla aktif olmayan İzzettin Bey'in bir konuşması bulunmaktadır.

1943 yılı seçimlerinde 374 oy alarak Türkiye Büyük Millet Meclisi 08.03.1943- 14.10.1946 arasındaki VII. Dönemde de Muğla'yı temsil etmiş olan İzzettin Bey, 15.03.1943 tarihinde mazbatasının onaylanmasının ardından Meclis faaliyetlerine başlamıştır (Çalışlar: E.T. 13.06.2021). Bu dönem çeşitli konularda on sekiz konuşma yapmıştır.

2.1. Takrirleri (Önergeleri)

İzzettin Çalışlar'ın, bu başlık altında ele aldığımız Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde Muğla milletvekili olarak görev aldığı 1940-1946 yıllarını kapsayan dönemde uygulanan ekonomik politikalar sıklıkla tartışmalara neden olmuştur. Hükümet, II. Dünya Harbinin sonuna kadar savaş dışında kalma politikası izlemiş olsa da askeri, siyasi ve iktisadî önlemler almak zorunda kalmıştır (Aydın, 2019: 413). Bu yıllar özellikle savaş ekonomisinin olumsuz koşullarının etkisinin hissedildiği yıllar olmuştur (Boratav, 2005: 81). Bu nedenle Çalışlar'ın Türkiye Büyük Millet Meclisi VI. ve VII. dönemlerinde üzerinde hassasiyetle durduğu konulardan biri de iktisadî meseleler olmuştur.

Bu bağlamda Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde 11 Ağustos 1941 tarihinde asker ailelerinden muhtaç olanlara yardım hakkındaki kanun dolayısıyla askerlikten tecil olunanlardan alınacak bir miktar para hakkında söz alan İzzettin Bey, *"Tecil olunanlar meyanında talebe de vardır, sonra bu fevkalade ahval dolayısıyla işlerinde bililtizam kalmak üzere tecil olunan amele ve*

küçük sanatkâr sınıfından birçok kimselerde vardır, ocaklarda çalışan amele vardır, demiryollarında ve deniz teşkilatında çalışanlar mevcuttur. Şimdi bunlarda da bu senelik beş lira alınacak mıdır?” şeklindeki ifadesinin ardından belirlenen ücretin alınması durumunda bu kesim tecilli askerlerin oldukça mağdur olacaklarını belirtmiştir (Cumhuriyet: 12.08.1941). Askerlikten tecil olunan dar gelirli kimselerin mağduriyet yaşamamaları için söz konusu maddeye, “*memurlardan olduğu gibi, 50 liraya kadar ücret sahibi olanlardan alınmaz*” şeklinde bir fıkra ilave edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ancak madde herhangi bir değişikliğe uğramadan aynen kabul edilmiştir (TBMMZC, Cilt 20. 1941: 110-113). Çalışlar, daha sonra söz konusu kanuna ek madde olarak köylerde ve kasabalarda yapılacak imece yardımının yörenin kendi yardım ve kuvvetiyle yapılamaması halinde devlet vesaiti ile de imkân nispetinde yapılması üzerine bir takrir sunmuş, kendisinin bu takriri yapılan oylama sonucu kabul edilmemiştir (TBMMZC, Cilt 20. 1941: 114-115). İzzettin Bey’in üzerinde durduğu bu hususlar incelendiğinde toplumun her kesiminden vatandaşın gündelik yaşamını kolaylaştıracak çözümler üreterek bu kimselerin haklarının yasalar çerçevesinde korunması için çaba gösterdiği görülmektedir.

12 Temmuz 1944 tarihli İstanbul Teknik Üniversitesi hakkında kanun dolayısıyla söz alan İzzettin Çalışlar, İstanbul Teknik Üniversitesi gibi yüksek mühendis yetiştiren bir kurumda harp sanayi mühendislerinin de yetiştirilebilmesi için üniversite dâhilinde bir fakülte teşkil edilmesine yönelik söz konusu kanunun 3. Maddesine ek olarak bu hususta bir takrir sunmuş, İzzettin Bey’in bu takriri yapılan oylama sonucu nazarı dikkate alınmamıştır (TBMMZC, Cilt 12. 1944: 69).

28 Nisan 1944 tarihinde ise Subaylar Heyeti Terfi Kanununun 11. maddesinin değiştirilmesi ve 4554 sayılı kanuna ek kanun layihası hakkında söz alan Çalışlar, konuşmasına söz konusu kanunun kurmay yüzbaşılardan kıtada buldukları süreyi azaltmak için geldiğini söyleyerek başlamıştır. Kurmay subayların ordunun sevk ve idaresi için gerekli kabiliyeti ancak kıta hizmeti sırasında kazandığını söyleyen Çalışlar, kıtada bulunulacak sürenin azaltılmasını doğru bulmadığını belirtmiş, söz konusu kanunda

kurmay subayların durumlarında hiçbir değişiklik yapılmamasına yönelik bir takrir veren İzzettin Çalışlar'ın bu takriri yapılan oylama sonucunda nazarı dikkate alınmamıştır (TBMMZC, Cilt 9. 1944: 279-280-281).

2.2. Konuşmaları

Hükümetlerin belirli bir süreyi kapsayacak şekilde tasarladığı, gelir ve giderleri türlerine göre ayırarak ayrıntılı bir şekilde ele aldığı çizelge olan bütçeler; sağlık, milli eğitim, milli savunma ve bayındırlık gibi alanlarda izlenecek yol konusunda da ipuçları vermektedir (Kınalı, 2009: 7). İzzettin Çalışlar da Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde görev aldığı süre içinde bütçe görüşmelerinde sıklıkla söz alarak düşüncelerini dile getirmiştir.

Cumhuriyetin ilk yıllarında toplum hayatının diğer alanlarında olduğu gibi bayındırlık alanında da ihtiyaçların giderilmesi için ciddi hamleler yapılmaya çalışılmıştır (Evsile, 2018: 81). Bayındırlık Bakanlığı 1944 yılı bütçesi görüşmelerinde söz alan dönemin Muğla milletvekili İzzettin Çalışlar da konuşmasına Cumhuriyet dönemi bayındırlık ve imar faaliyetlerinden bütün memleketin yararlandığını söyleyerek yapılan hizmetleri takdir eden sözlerle başlamış ancak yapılan imar faaliyetlerinin henüz yeterli seviyede olmadığını da altını çizmiştir. Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren ülkenin pek çok yerinden tarım alanlarının açılması ve sıtma ile mücadele etmek için bataklıkların kurutulması talepleri gelmeye başlamış (Evsile, 2018: 93), İzzettin Çalışlar, kendisinin de bu hususta ricada bulunmak istediğini belirterek Muğla'daki halkın sağlığını tehdit eden Köyceğiz ve Esen çayı bataklıkları ile Milas ilçesinin Tekfurambarı köyü civarındaki bataklıkların vakit kaybedilmeden kurutulması gerektiğini belirtmiştir (TBMMZC, Cilt 10. 1944: 304- 305).

İzzettin Çalışlar'ın üzerinde önemle durduğu konulardan biri de eğitim-öğretim meseleleri olmuş, Millî Eğitim Bakanlığı 1944 yılı mali bütçesi münasebetiyle yaptığı konuşmasında ülkedeki eğitim seviyesinin geldiği noktadan ve eğitim alanında yapılan çalışmalardan memnun olduğunu dile getirmiştir. 1940-1948 yılları arasında ülkenin çeşitli yerlerinde 21 tane Köy Enstitüsü açılmış, bu dönem Muğla ve çevresinden ilk giden öğrenciler

Kızılçullu (İzmir) Köy Enstitüsünde eğitim görmüşlerdir (Çolak, 2001). Konuşmasının devamında bu öğrencilerin ulaşım imkânlarının yetersizliği nedeniyle oldukça zorluk çektiklerini belirten İzzettin Bey, Muğla ilinde henüz Köy Enstitüsü bulunmadığını söyleyerek burada da bir Köy Enstitüsü açılmasını bakanlıktan özellikle talep etmiştir (TBMMZC, Cilt 10. 1944: 282-284).

1946 yılı Ticaret Bakanlığı bütçesi münasebetiyle yapılan görüşmede, dönemin Ticaret Bakanına Muğla ilinin önemli bir ihtiyacı hakkında maruzatta bulunmak istediğini belirterek söz alan İzzettin Bey, öncelikle lastik sorununa değinerek Muğla ilinin demiryollarına uzaklığı nedeniyle tüm taşıt işlerini otomobil ve kamyonla yapmak mecburiyetinde olduğunu fakat Muğla'ya tahsis olunan lâstiklerin yeterli gelmediğini ifade etmiştir (Ulus: 28.12.1945). Bu durumun temelde ticaret hayatına tesir ettiğini zira yine demiryollarına uzaklık sebebiyle kamyon nakliyatına muhtaç olduğunu ancak lastiksizdik nedeniyle işlemeyen kamyonlarla tacirin satın aldığı malları naklettiremediğinden zarara uğradığını vurgulamıştır. Ardından sözü Marmaris ve Bodrumda yapılmakta olan süngercilik faaliyetlerine getiren Çalışlar, süngerciliğin millî bir sanat ve millî bir iş olduğunu belirterek tarihsel süreç içinde hangi noktaya geldiğinden kısaca bahsetmiş ve son dönemlerde sünger ihracatının¹ artık yapılamamakta olduğuna dikkat çekerek vatandaşlarının şikâyetlerini Meclis'e taşımıştır. Süngercilere bu hususta yardım edilmesi gerektiğini söylemiştir. Çalışlar, *"Birde süngercilerin borçlandıkları paralara karşılık bankalara vermeleri lazım gelen faiz taksitlerini biraz uzatsınlar daha iyisi süngerlerini sattıkları zaman ödenmek üzere kendilerine imkân temin etsinler"* ifadeleriyle süngercilik sanatı konusuna Bakanlık tarafından müdahale edilmesi gerektiğinin de altını çizmiştir (TBMMZC, Cilt 20.1945: 539- 540).

¹ Süngercilik ve Sünger İhracatı hakkında detaylı bilgi için bk., Sıtkı Yürekli, *20. Yüzyılın İlk Yarısında Türkiye Cumhuriyeti'nde Süngercilik ve Sünger İhracatı*, Akdeniz İİBF Dergisi, Cilt:2 Sayı: 24 Yıl: 2012, s. 33-61.

Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından İstiklal madalyası ve takdirname ile ödüllendirilmiş değerli bir komutan olan İzzettin Çalışlar (Türk İstiklâl Harbine Katılan Tümen ve Daha Üst Kademelerdeki Komutanların Biyografileri, 1949: 220), 1946 yılı Millî Savunma Bakanlığı bütçesi üzerine yaptığı konuşmasına Türk ordusunu selamlayarak başlamış ve askerlikten ayrılmadan önce yenilmez olarak adlandırdığı bu orduyu bugünde aynı şekilde tanımladığını söylemiştir. İzzettin Çalışlar'ın bu sözleri mecliste bravo sesleri ile karşılık bulmuştur. Güçlü bir devletin güçlü bir orduya sahip olması gerektiği görüşünde olan Çalışlar, önceki senelere kıyasla 1946 yılı Milli Savunma Bakanlığına ayrılan 150 milyon liralık ödeneğin yetersiz olduğunu düşünmektedir. Son yıllardaki nüfus artışına da dikkat çeken Çalışlar, askerlik hizmeti iki sene olarak kabul edildiği için askere alınan gençlerin sayısının da artacağına altını çizmiş, bu askerlerin talim ve terbiyesinin aksamaması ve beslenmesinden kısılmaması için bu ödeneye ek 115 milyon lira olan olağanüstü hal tahsisatının Milli Savunma Bakanlığı'nın normal bütçesi içine girmesi gerektiğini belirtmiştir. Bütçenin tertibatı hakkında da konuşan İzzettin Bey, tahsisatın daha önceki yıllarda yapıldığı gibi kara, deniz, hava, askerî fabrika ve haritalara ayrı ayrı tanzim edilmesi gerektiğini böylece vaziyetleri hakkında daha iyi fikir edilebileceğini söylemiştir (TBMMZC, Cilt 20. 1945: 234-237).

İzzettin Çalışlar, 1946 yılı Bayındırlık Bakanlığı bütçe kanunu tasarısı ve bütçe komisyon raporu görüşmelerinde de söz alarak uzun bir konuşma yapmıştır. Burada özellikle demiryolları inşası üzerine yaptığı konuşma Meclis'teki birkaç vekilin tepkisini çekmiştir. Bayındırlık faaliyetlerinden her fırsatta övgüyle bahsederek yapılan hizmetleri takdir eden Çalışlar, Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren hızlı ilerlemelerin yaşandığı demiryollarının eskiye nazaran hayatı oldukça kolaylaştırdığını birkaç örnekle açıklayarak, memleketin her vilayetini demiryolları ile birbirine bağlanmak arzusunu taşıdığını ancak öncelikle daha fazla önem arz eden hatların tespit edilerek ödeneklerin oraya tahsis edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.

Bu bağlamda Maraş milletvekili Rasih Kaplan'ın, ön plana alınması gereken hattın Manavgat'a kadar uzatılarak Akdeniz'e

bağlanması düşünülen Ankara- Konya demiryolu hattı olması gerektiğine işaret eden sözlerine değinen İzzettin Çalışlar, bu düşünceye katılmadığını belirterek öncelikle tamamlanması gereken hattın 1943 yılı itibarıyla demiryolu inşasına devam edilmekte olan Elâzığ-Van hattı ve Diyarbakır - Cizre hatları (TBMMZC, Cilt 10. 1944: 135) olması gerektiği vurgulamış, Orta Anadolu'yu Akdeniz'e bağlamak için en uygun yerin ise elverişli coğrafi yapısı nedeniyle Fethiye olduğu söylemiştir. Son olarak Bakanlıktan demiryolu inşaat programında nasıl bir sıra takip edileceği konusunda önceden aydınlatmaları gerektiğini talep ederek demiryolları hakkındaki sözlerine son vermiştir (TBMMZC, Cilt: 20. 1945: 380-381-382).

İzzettin Bey'in konuşmasının ardından Konya milletvekili Hasan H. Karagülle ve Kahramanmaraş milletvekili Rasih Kaplan Beyler kendisinin mütalâalarına cevap vermek için söz almıştır. İstiklal mücadelesinde yaşanan olayların Ankara'yı Akdeniz'e bağlamanın önemini göstermiş olduğuna vurgu yaparak, Millî Mücadele yıllarında Türk ordusunda görev almış olan İzzettin Çalışlar'dan yörenin durumunu iyi bildiği için demiryolu konusunda destek beklediklerini belirtmişlerdir (TBMMZC, Cilt 20. 1945: 391, 394-395).

İzzettin Çalışlar, Muğla ilinin eğitim alanında yaşadığı sıkıntıları sıklıkla Meclis gündemine taşımış, 1946 yılı Millî Eğitim Bakanlığı bütçe görüşmelerinde son dönemde açılan köy okullarının ve teknik okulların fazlalığından gurur duyduğunu belirtmekle birlikte köy okullarının bazı köylere olan uzaklığı nedeniyle öğrencilerin çok zorluk çektiğini, bu soruna Millî Eğitim Bakanlığı ve İçişleri Bakanlığının el birliği ile bir çözüm getirebileceğini belirtmiştir (Ulus: 23.12.1945). Ardından sözü Muğla'da açılan Erkek Sanat Okulu'na getiren Çalışlar, bu okulun da uzaklık sebebiyle enstitü haline getirilmesini rica etmiş ve konuşmasını Bakanlıktan Bodruma da bir ortaokul açılması talep ederek sonlandırmıştır (TBMMZC, Cilt 20. 1945: 298-300). İzzettin Bey'in belirttiği gibi 1944-1945 öğretim yılında henüz ortaokul bulunmayan Bodrum'a ilk ortaokul 21 Ekim 1949 tarihinde açılmıştır (Konya, 2013: 51).

3. Türkiye Büyük Millet Meclisi VIII. Dönem Faaliyetleri

İzzettin Çalışlar, 1947 yılında yapılan seçimlerde 181.324 oy alarak (Çalışlar: E.T. 13.06.2021) Türkiye Büyük Millet Meclisi VIII. Döneminde Balıkesir milletvekili olarak 18 Nisan 1947 tarihinde Meclis'te and içmiş ve görevine başlamıştır (TBMMZC, Cilt 5. 1947: 51). Bu dönemde *Milli Savunma Komisyonu'nda* görev alan İzzettin Bey, çeşitli konularda on yedi konuşma yapmıştır.

3.1. Takrirleri (Önergeleri)

Türkiye için oldukça sıkıntılı geçen II. Dünya Harbi yıllarında, dönemin hükümetleri tarafından ülkenin olası bir savaş durumuna hazır olması için alınan önemli tedbirlerden biride Milli Korunma Kanunu olmuştur. Milli Korunma Kanunu için hazırlıklar 1939 yılı Aralık ayında başlamış olmakla birlikte 18 Ocak 1940 tarihinde Türkiye Büyük Millet Meclisi gündemine gelmiştir. Nihayetinde 26 Ocak 1940 tarihinde Resmî Gazete 'de yayınlanarak yürürlüğe girmiştir (Aydın, 2019: 426). Bu dönem ülkenin içinde bulunduğu ekonomik güçlükler nedeniyle dar gelirli kesimin korunması önemli bir mesele olarak ortaya çıkmış, bu hususta ihtiyaç sahibi kesim “ kiracılar” olarak görülerek kira denetimi uygulanmaya başlamıştır. 1940 yılında yürürlüğe giren Milli Korunma Kanununun 30. Maddesi ile Hükümet, konut kiralarını dondurmuştur (Bulut, 2020: 2631). Kira denetimi uygulamasının devam ettiği süreç içinde 30. madde üzerinde çeşitli değişiklikler yapılmış olsa da kira bedellerinin sabitlenmesi meselesi uzun yıllar kamuoyunu meşgul etmiş, kira bedelleri üzerindeki sınırlandırmanın kaldırılmamasına özellikle mülk sahipleri tepki göstermiştir. Bu durum Türkiye Büyük Millet Meclisinde de tartışmalara neden olmuştur (Bulut, 2020: 2627-2631).

Vatandaşın devlete olan güveninin zedelenmemesi ve haklarının korunmasına adına verdiği mücadeleyi bu dönem de sürdürmüş olan İzzettin Çalışlar, 1947 yılında Milli Korunma Kanunu'nun bazı maddelerinin değiştirilmesi hakkında kanun münasebetiyle söz almıştır. Ev sahipleri ve kiracılar arasında yaşanan anlaşmazlıklar nedeniyle toplumsal huzursuzluğa sebep olan bu meseleye değinerek, hayatları sahip oldukları taşınmaz

mallara bağılı olan mal sahiplerinin de en az kiracılar ve düşük gelirli kiler kadar korunmaya ihtiyacı olduğuna dikkat çekmiş ve 5020 sayılı kanunun taşınmaz mal sahiplerine yeteri kadar mülkiyet hakkı tanımadığı gibi yeni yapılacak değişikliğin bu insanları daha da zor durumda bırakacağını belirterek birinci maddenin ikinci fıkrasının kaldırılması yönünde bir önerge vermiştir (Ulus: 17.10.1947). Ancak İzzettin Bey'in önergesinin okunmasına gerek kalmamıştır, zira Bursa milletvekili Abdurrahman Konuk Bey'in birinci maddenin reddini teklif eden tavriri sonucunda oy çokluğuyla birinci madde reddedilerek ikinci madde birinci madde olarak arz edilmiştir (TBMMZC, Cilt 6. 1947: 216-217-226).

Türk ordusunda uzun yıllar görev alarak memleketine hizmet etmiş olan İzzettin Çalışlar'ın üzerinde hassasiyetle yaklaştığı bir diğer konuda askerî meseleler olmuştur. Bu hususta tespit ettiği sorunları sıklıkla Meclis'e taşımış ya da görüşlerini bildirerek çözümlerine katkı sağlamaya çalışmıştır. İzzettin Çalışlar'ın söz konusu hassasiyetine, 4 Haziran 1947 tarihinde Genel Kurul'da görüşülen 30 Haziran 1930 tarihli Jandarma Kanununun 12. Maddesinin değiştirilmesine yönelik hazırlanan tasarı hakkında ilk sözü alarak yaptığı konuşma önemli bir örnek teşkil etmektedir. Çalışlar, ilk olarak bu tasarı ile jandarma sınıfında geniş bir yenilik ve inkılap yapılmış olacağından madde ile ilgili daha geniş bir açıklama yapılmasını istemiştir. İzzettin Bey'in talebi üzerine söz konusu tasarı hakkında daha geniş bilgi vermek için kürsüye gelen İçişleri Bakanı Şükrü Sökmensüer'in ilçelerdeki teğmen ve yüzbaşı rütbesindeki jandarma subaylarının staja tabii tutulmalarına gerek duymadıklarını ve Binbaşı ve daha üst rütbedeki subayların buldukları bölgelerdeki askeri kıtaların tatbikat ve manevralarına askeri eğitimlerini alacaklarını belirttiği açıklamasının ardından tekrar söz alan Çalışlar, jandarma subaylarından sadece üst rütbelerinin ordu ile ilişkilerinin korunmasının yeterli görülmesine karşı çıkmış ve bunun faydadan çok zarar getireceğini savunmuştur. Sözlerini, Harp Okulu'ndan mezun olan bir jandarma subayının yalnız ilçe ve bucaklarda görev yapmasının subayın askerlik bilgisi ve inzibat ruhunu çok gevşetir ifadeleriyle destekleyen Çalışlar, "Arz ettiğim sebeplerden

dolayı ordu kıta stajına yalnız üsteğmenlerin ve teğmenlerin gönderilmemesi maksadı temin edeceğinden tasarının bu suretle tadilini teklif ve rica eylerim” sözleriyle bu konuda bir takrir sunmuş; yapılan oylama sonucu önergesi kabul edilmemiştir. Ardından maddenin aynen kabul edilmesi oylanmış ve oy çoğunluğuyla madde aynen kabul edilmiştir (TBMMZC, Cilt 6. 1947: 19-21, 27-28, 31).

Bir süredir tartışılmakta olan Genelkurmay Başkanlığı'nın Milli Savunma Bakanlığına bağlanması konusunda 19 Nisan 1949 tarihinde Bakanlar Kurulunun kabul ettiği *Milli Savunma Bakanlığı'nın kuruluş ve Görevlerine Dair* Kanun tasarısı 20 Nisan 1949 günü Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne sevk edilmiş ve Milli Savunma Komisyonu'nda bazı değişiklikler yapılarak 24 Mayıs günü Genel Kurula sevk edilmiştir. Bu tasarı ile daha önce Başbakanlığa bağlı olan Genelkurmay Başkanlığı Milli Savunma Bakanlığına bağlanmakta, Genelkurmay Başkanı ise Bakanlar Kurulu tarafından atanması belirtilmektedir. Aynı zamanda Kara, Deniz ve Hava kuvvetlerinin Milli Savunma Bakanlığına bağlı olmakla birlikte kuvvet komutanları ile ordu müfettişleri ve diğer orgeneral ve oramirallerin Genelkurmay Başkanının görüşü alınarak Milli Savunma Bakanının teklifi ile Bakanlar Kurulu kararınca atanacağı belirtilmekteydi (Çufalı, 2012: 103,104).

Genel Kurul'da söz konusu kanun tasarısı hakkında ilk görüşmeler 28 Mayıs 1949 tarihinde başlamış, tasarı hakkındaki ilk sözü Balıkesir Milletvekili İzzettin Çalışlar almıştır (Çufalı, 2012: 105). Çalışlar, 28 Mayıs 1949 tarihinde yaptığı konuşmada, Genelkurmay Başkanlığının Millî Savunma Bakanlığına bağlanması hususuna taraftar olduğunu ancak bilhassa Millî Savunma Bakanlığı'nda mevcut olan ve bakanlık tarafından idare edilen bütün teşkilatın Genelkurmay Başkanlığı emrine verilmesine muhalif olduğunu belirtmiştir. Tasarının bu şekilde kabul edilmesi halinde bir Milli Savunma Bakanlığı olmayacağını, bütün işlerin Genelkurmay Başkanlığı tarafından idare edileceğinin de altını çizmiştir. Ardından Genelkurmay Başkanlığının vazifelerini sıralamış ve getirilecek yeni sorumluluklarla birlikte bu kurumun iş yükünün fazlasıyla artacağını ifade etmiştir. Orduyu Kara ve Deniz kuvvetleri

Komutanlıklarına ayırmaya da karşı olan Çalışlar, burada ki esas amacın Millî Savunma teşkilatını tümüyle Genelkurmay Başkanlığına bağlamak olduğunu iddia etmiştir. Tasarının özellikle 1. Maddesi üzerinde büyük tartışmalar yaşanmış bu tartışmalara daha çok Meclisin asker kökenli üyeleri katılmıştır. İzzettin Çalışlar da tasarının 1. Maddesinin, “*Milli Savunma Bakanlığı barışta harp kuvvetlerinin komutasını haiz olan Genelkurmay Başkanlığını ve müsteşarlık idaresindeki dairelerini ihtiva eder. Bu teşkilat ordu kuruluş kadrolarında gösterilir*” şeklinde değişmesi için bir takrir sunmuş ve yapılan oylama sonucu önergesi göz önüne alınmamıştır (TBMMZC, Cilt 19. 1949: 1010-1012, 1026; TBMMZC, Cilt 19. 1949: 1061-1073). Yapılan tartışmaların ardından Milli Savunma Bakanı Müsteşarının asker olması zorunluluğu kaldırılmış, bu değişiklik haricinde Kanunun tümü yapılan oylama sonucu kabul edilmiştir (TBMMZC, Cilt 19. 1949: 1074-1078; Çufalı, 2012: 109).

Halktan yana bir tutum sergilediğini her fırsatta gösteren İzzettin Çalışlar, 26 Mayıs 1949 tarihinde Emekli Sandığı Kanunu münasebetiyle söz almış ve sözlerine emekliye ayrılan yurttaşlar hakkında bir maruzatta bulunacağını belirterek başlamıştır. Söz konusu yurttaşların maaşlarının ve durumlarının çok kötü olduğunu ve zamanında orduya hizmet etmiş çok değerli emekli komutanların durumlarının da aynı şekilde verilen maaşların eskiye nazaran az olması dolayısıyla kötüleştiğini ifade etmiştir. Bu sorunların çözümü için iki yol düşündüğünü söyleyen Çalışlar, evrakı düzgün olanların 45.madde hükmüne tabi tutulmalarını veya bu kadar az maaş alacakları için en azından vergiden muaf tutulmaları gerektiğini söylemiştir. Teklif ettiği bu iki şekle göre iki ayrı takrir vermiştir. Ardından okunan iki önergesi de geri çevrilmiştir (TBMMZC, Cilt 19. 1949: 902).

3.2. Konuşmaları

1949 yılı Milli Savunma Bakanlığı bütçesi münasebetiyle söz alan İzzettin Çalışlar, Türk ordusunun, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin güven ve takdirine layık olduğunu ve ordunun bu konuda çok çalıştığını ifade ettikten sonra ordudaki terfi ve kadrolar hakkında da bazı noktalara kısaca değinerek açıkta kalan generallerin görevlendirileceği bir yer bulunamadığını ayrıca

tayinleri yapılan üst düzey görevlilerin maaşlarını alamadıklarını söylemiş bu muamelenin şimdiye dek hiç görülmemiş olduğunu da açıkça belirtmiştir. Bu nedenle orduda tayin, terfi ve maaşların ıslah edilmesini talep etmiştir. Askerî birliklerin iskânı meselesine de kısaca değinen Çalışlar, birçok birliğin köylerde yerleşmiş olduğunu bu durumdan köylerinde etkilendiğini söyleyerek bu gibi mevkilerde askerlerin barınması ve istirahati için binalar inşa edilmesi gerektiğini ifade etmiştir (TBMMZC, Cilt 16. 1949: 514-517). Bu noktada, askerlik meselelerine titizlikle yaklaşan İzzettin Bey'in, askerlerin haklarının korunması hususunda ki kararlı tavrını sürdürdüğü bir kez daha görülmektedir.

İzzettin Bey, bu dönem de birçok farklı konuda söz alarak düşüncelerini dile getirmiş, memleket meselelerini yakından takip ederek devlet kurumlarının işleyişinde gördüğü sorunlar üzerinde yapıcı eleştirilerde bulunmuştur. Söz konusu eleştirilerinden birini 11 Şubat 1949 tarihinde Maaş kanununa ek 4379 sayılı kanunun ikinci maddesinin değiştirilmesi ve geçici maddeler eklenmesi hususunda yapan Çalışlar, askerlikte geçen zamanın memuriyet süresine nasıl ve ne zaman ekleneceği hakkındaki bu kanunun uygulanmasında gördüğü aksaklıkları üzüntüyle gözlemlediğini söylemiştir. Askerlikte geçen sürenin kanunun kabul ettiği gibi zamanında hesaplanmayarak, terfileri geciktirilen bu memurların terfi ettirildikten sonra da terfi derecelerine göre maaşlarının Maliye Bakanlığınca kabul edilmediğini ve verilmediğini ifade etmiştir. Bu gençlerin oldukça mağdur vaziyette olduğunu belirten İzzettin Bey, bu mağduriyetin giderilmesi için Dışişleri ve Maliye Bakanlarının bir an önce görüşmeleri gerektiğini ifade etmiştir (TBMMZC, Cilt 16. 1949: 110-112).

1949 yılı Ekonomi ve Ticaret Bakanlığı bütçesi görüşmeleri sırasında söz alarak, temsil ettiği Balıkesir'de pamuk yetiştirilebilecek arazilerin ve geniş hayvan sürülerinin bulunduğu dikkat çeken Çalışlar, bu bölgeye dokuma fabrikası kurmanın yöre halkının refahını arttıracak gibi memleket içinde oldukça faydalı olacağını söylemiştir. Hükümetin şeker fabrikalarını arttırma politikasına da değinen İzzettin Çalışlar, Balıkesir'in Susurluk bölgesine yapılması planlanan şeker

fabrikasının yalnızca Balıkesir'e değil Bursa iline bağlı bölgelere de oldukça fayda sağlayacağını söyleyerek söz konusu fabrikanın bir an evvel kurulması gerektiğine işaret etmiştir (TBMMZC, Cilt 16. 1949: 765-766).

Adaletin sağlanması ve vatandaşın haklarının korunması hususundaki kesin tavrını çeşitli vesilelerle her fırsatta gösteren İzzettin Çalışlar, Adalet Bakanlığı ve Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü 1950 yılı bütçeleri görüşmeleri sırasında yaptığı konuşmasında, Balıkesir ilinde bulunan zeytinliklerin paylaşımına dikkat edilmediğinden bazı kişilerin eline haksız yere fazla miktarda zeytin ağacı geçtiğini belirtmiş, bölgedeki zeytinliklerin kadastro sununun yapılması suretiyle belirlenebilecek olan bu fazla zeytin ağaçlarından geçim sıkıntısı yaşayan veya yeterli miktarda zeytinliği olmayan kimselerin de faydalanması sağlanacağından adaletin tesis edilmesi için Bakanlığın bu hususta harekete geçmesini rica etmiştir (TBMMZC, Cilt 24. 1950: 567-568).

İzzettin Bey'in bu dönemde yaptığı konuşmalarda biri de tarihimize duyduğu yakın ilgiyi ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. 1950 yılı Milli Savunma Bakanlığı bütçesi görüşüldüğü sırada söz alan İzzettin Bey, harp tarihimizin henüz resmi olarak neşredilemediğine dikkat çekmiş, harp tarihi encümenini arşiv belgelerinin raflarda hazır beklemesine rağmen bunları incelemekte ve neşretmekte başarılı olamadığı gerekçesiyle eleştirmiştir. Harp tarihimizin, Türk Tarih Kurumu ile anlaşarak belgeleriyle beraber oraya devredilmesini ve bir an evvel yazılmasını arzu ettiğini söylemiştir. Ardından askerî müzelerin toplum için önemine değinen Çalışlar, ülkedeki Osmanlı devrinden kalma müzeler ile askerî müzelerin durumunun iyileştirilmesi gerektiğini söyleyerek ayrıca bir İstiklal Harbi müzemizin de bulunması gerektiğini sözlerine eklemiştir. (TBMMZC, Cilt 24. 1950: 599-601). Tarih bilincine sahip olmanın bir toplum için öneminin farkında olan İzzettin Çalışlar, yakın tarihimizin neşredilmesi hususunda gördüğü eksiklikleri açıkça ifade ederek, toplumsal değerlerimizin korunması hususundaki hassasiyetini ortaya koymuştur.

1950 Makine ve Kimya Endüstrisi Kurumu Kanunu görüşmelerinde söz alan İzzettin Çalışlar, bu kanun tasarısıyla

Askerî Fabrikaların ticarî bir kurum haline getirildiğini, Milli Savunma Bakanlığında alınarak İşletmeler Bakanlığına verilerek askerî öneminin kaybolduğunu böylelikle sivilleştiğini söylemiştir. Askerî Fabrikaların devlet iktisadî teşekkülü durumuna girmesine karşı olmadığını belirtmek ile birlikte, bu fabrikaların askerî kimliğini bozmak ve Millî Savunma Bakanlığı'ndan ayırmanın oldukça yanlış olduğunu savunmuştur. Bu fabrikaların sivil bir kurum haline dönerse daha çok ticarî işlere girişileceği ve esas görevi olan silah ve mühimmat üretiminden geri kalacağını ifade etmiştir. Ayrıca Hatay milletvekili Gen. Eyüp Durukan Bey'in söz konusu kanun tasarısı başlığının Milli Savunma komisyonu tarafından oy birliği ile kabul edilen şekli ile As- Fa Kurumu olarak kabul edilmesine yönelik verdiği takriri de katıldığını söyleyerek kabulünü rica etmiştir (TBMMZC, Cilt 25. 1950: 176-178). Ancak Eyüp Durukan Bey'in söz konusu takriri yapılan oylama sonucu kabul edilmemiştir (TBMMZC, Cilt 25.1950: 184).

Sonuç

1939 yılında Aydın, 1940-1946 yılları arasında VI. ve VII. dönem Muğla ve 1947'de VIII. dönem Balıkesir milletvekilliği görevini sürdürmüş olan Org. İzzettin Çalışlar, çalışmamızdan da anlaşılacağı üzere ordu içinde yetişmiş olup Türk ordusunun çeşitli mevkilerinde görev almış ve hizmet süresi boyunca aldığı bütün görevleri başarıyla yerine getirmiş vatansever bir asker ve devlet adamıdır. İzzettin Çalışlar'ın Türkiye Büyük Millet Meclisi'ndeki faaliyetlerine bakıldığında, askerî konular üzerinde titizlikle durmuş olmasının yanı sıra eğitim, sağlık ve sosyal hizmetler konularında da vatandaşın hakkını gözeten bir tutum içinde olduğu görülmüştür. Aynı zamanda Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde görev aldığı süre boyunca temsil ettiği Aydın, Muğla ve Balıkesir'i sık sık ziyaret etmiş, bu ziyaretlerinde halkla samimi konuşmalar yapmış ve sorunlarını dinlemiştir. Bölge halkının şikâyet ve ricalarını ise meclise iletmekten geri durmamıştır. İzzettin Çalışlar'ın Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde görev aldığı süre boyunca hiçbir etki altında kalmadan daima kendi inançları ve düşünceleri doğrultusunda hareket ettiği de dikkatlerden kaçmamalıdır. Konuşmaların da Meclise hitap ederken kullandığı dil akıcı, üslubu saygılı ve kibardır ve her kesimden insana hitap

edecek şekildedir. Sözleri bazen tartışmaya sebebiyet verse de Meclisteki milletvekilleri arasında daima saygınlığını korumuştur.

Bu bağlamda İzzettin Çalışlar'ın Türkiye Büyük Millet Meclisi'ndeki konuşmaları incelendiğinde çeşitli kurum ve kuruluşlara ayrılan senelik bütçelerin değerlendirilmesi konusunda da oldukça hassas davrandığını, israfa karşı bir duruş sergilediğini, temsil ettiği bölge halkının çıkarlarını gözeterek yine o bölgelerde yapılan bayındırlık çalışmalarının üstünde sıklıkla durduğunu, yapılan icraatları yer yer eleştirdiği gibi takdir ettiğini de belirtmek gerekir.

Kaynakça

Aydın, Mehmet Korkud (2019). "Millî Korunma Kanununun Hayata Geçirilişi (1940) Ve Tek Parti Dönemi Uygulamaları". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C.29 S.1, s. 413-428.

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA), (9 Eylül 1923). 030.10.64.430.6.

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (22 Kasım 1933). 030.11.1.83.43.2.

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (7 Mart 1940). 030.10.76.501.7.

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (6 Nisan 1947). 030.10.77.507.19.

Boratav, Korkut (2005). *Türkiye İktisat Tarihi (1908-2002)*. Ankara: İmge Kitabevi.

Bulut, Sedef (2020). "Milli Korunma Kanunu Çerçevesinde Türkiye'de Kira Denetimi Meselesi (1940-1960)". *Belgi Dergisi*, C.2 S.20, s. 2627-2656.

Cumhuriyet (12.08.1941). *Asker Ailelerine Yapılacak Yardım*.

Cumhuriyet (23.12.1939). *İzzeddin Çalışlar Tekaüd Oldu*.

Çalışlar, İzzettin (Erişim Tarihi 13.06.2021). "Tercüme-i Hal Varakası",

https://www.tbmm.gov.tr/eyayin/GAZETELER/WEB/MAZB/ATALAR/TBMM/d06/HT_454_1_6.pdf

- Çalışlar, İzzettin (Erişim Tarihi 13.06.2021). “Seçim Mazbata Varakası”,
https://www.tbmm.gov.tr/eyayin/GAZETELER/WEB/MAZB ATALAR/TBMM/d07/SM_454_1_7.pf
- Çalışlar, İzzettin (Erişim Tarihi: 13.06.2021). “Seçim Mazbata Varakası”,
https://www.tbmm.gov.tr/eyayin/GAZETELER/WEB/MAZB ATALAR/TBMM/d08/SM_454_1_8.pf,
- Çalışlar, İzzettin (2009). *Org. İzzettin Çalışlar'ın Anılarıyla Gün Gün Saat Saat İstiklâl Harbi'nde Batı Cephesi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Çolak, Melek (2001). “Cumhuriyetin İlk Yıllarında Muğla'da Eğitim”. *Muğla Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S.4, s. 0-0.
- Çufalı, Mustafa (2012). *Türk Parlamento Tarihi TBMM- VIII. Dönem (1946-1950)*. C. 1. TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları.
- Evsile, Mehmet (2018). “Cumhuriyet Döneminde Bayındırlık Faaliyetleri (1923-1950)”. *History Studies*, C.10, S.4, s. 81-102.
- Kınalı, Gürhan (2009). *Bütçe Görüşmeleri Ekseninde Türkiye Ekonomisi (1946-1950)*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü.
- Konya, Didem (2013). *Sosyal, Siyasal ve Ekonomik Yönleriyle Bodrum (1923-1960)*. Yüksek Lisans Tezi, Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Öztürk, Kazım (1995). *Türk Parlamento Tarihi TBMM- II. Dönem (1923-1927)*. C. 3. Türkiye Büyük Millet Meclisi Vakfı Yayınları.
- Süslü, Azmi- Mustafa Balcıoğlu (1999). *Atatürk'ün Silah Arkadaşları- Atatürk Araştırma Merkezi Şeref Üyeleri*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Başkanlığı Yayını.
- TBMM Albümü 1920-2010. C.I. TBMM Basın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü Yayınları No:1.

- Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Cerîdesi (2. Dönem), (Cilt: 5). (1924).
- Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Cerîdesi (6. Dönem), (Cilt: 20). (1941).
- Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Cerîdesi (7. Dönem), (Cilt: 9). (1944a).
- Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Cerîdesi (7. Dönem), (Cilt:10). (1944b).
- Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Cerîdesi (7. Dönem), (Cilt: 12). (1944c)
- Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Cerîdesi (7. Dönem), (Cilt: 20). (1945).
- Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Cerîdesi (8. Dönem), (Cilt: 5). (1947a).
- Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Cerîdesi(8. Dönem), (Cilt: 6). (1947b).
- 378 Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Cerîdesi (8. Dönem), (Cilt: 16).(1949a).
- Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Cerîdesi (8. Dönem), (Cilt: 19). (1949b).
- Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Cerîdesi (8. Dönem), (Cilt: 24). (1950a).
- Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Cerîdesi (8. Dönem), (Cilt: 25). (1950b).
- Türk İstiklâl Harbine Katılan Tümen ve Daha Üst Kademelerdeki Komutanların Biyografileri, (1989). Ankara: Genelkurmay Basımevi.
- Ulus (23.12.1945). *Mecliste Bütçe Konuşmaları*.
- Ulus (28.12.1945). *Mecliste Dünkü Bütçe Görüşmeleri*.
- Ulus (17.10.1947). *Mecliste Kira Kanunu Görüşülürken Tartışmalar Oldu*.
- Yürekli, Sıtkı (2012). "20. Yüzyılın İlk Yarısında Türkiye Cumhuriyeti'nde Süngercilik ve Sünger İhracatı". *Akdeniz İİBF Dergisi*, C.12, S.24, s. 33-61.

Yiğitpaşa, Davut -Nagihan Çakır (2021). "Samsun Müzesi'nden Tunç Çağı'na ve Demir Çağı'na Tarihlenen Bir Grup Metal Silah". *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD)*. S. 9, s. 379-409.

SAMSUN MÜZESİ'NDEN TUNÇ ÇAĞI'NA VE DEMİR ÇAĞI'NA TARİHLENEN BİR GRUP METAL SİLAH¹ A GROUP OF METAL WEAPONS DATING BACK TO THE BRONZE AND IRON AGE AT THE SAMSUN MUSEUM

Doç. Dr. Davut YİĞİTPAŞA*
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
davut.yigitpasa@omu.edu.tr

Yüksek Lisans Öğr. Nagihan ÇAKIR*
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
ckr.nagihan94@gmail.com

Öz

Orta Karadeniz bölgesinin önemli kentlerinden biri olan Samsun Müzesinde bulunan metal eserler bölgenin geçmişinin nasıl bir potansiyele sahip olduğunun en önemli göstergesidir. Makalede Samsun Müzesinde bulunan Tunç Çağı'ndan Demir Çağı'na kadar olan kronolojik sıra içerisinde metal silahlar incelenmiştir. Metal silahların kronolojik değerlendirilmesi yapılmış eserlerin ölçüleri, tanımları, benzerleri ve çizimlerinin bulunduğu bir katalog çalışması hazırlanmıştır. Bu silahlar hançer, mızrak ucu, balta ve ok ucu olmak üzere dört tipten oluşmaktadır. Hançerler, namlusu yaprak biçimli hançer, namlusu sırtlı hançer olmak üzere iki alt tipte, mızrak uçları, boğumlu mızrak uçları, üçgen yada yaprak gövdeli mızrak uçları, teber ağızlı mızrak uçları olmak üzere üç alt tipte, ok uçları ise kanatlı ok uçları ve iskit ok uçları olmak üzere iki alt tipte incelenmiştir. Bu formlar ise kendi içlerinde yer alan

¹Bilgi, belge, fotoğraf ve diğer dokümanlar üzerinde çalışma ve yayın izni veren Samsun Müze Müdür V.Sayın Uğur Terzioğlu'na uzmanlar Emine Yılmaz ve O.Alper Şirin'e teşekkür ederiz.

* ORCID: orcid.org/0000-0001-8821-5628

* ORCID: orcid.org/0000-0001-7082-111X

farklılıklara göre alt gruplarda incelenmiştir. Eserlerin tamamı müzeye satın alma, Samsun bölgesi kazıları (İkiztepe, Tekkeköy, Dündartepe) ve müsadere yoluyla kazandırılmıştır. Malzeme genel kapsamda değerlendirildiğinde, in-situ halde hiçbir silaha rastlanmamış, bu eserler müzeye satın alma yolu ile kazandırılmıştır. Eserlerin yapımında kullanılan malzemeler ve tipolojik özelliklerine bakıldığında, elde edilen veriler doğrultusunda silahların sahip oldukları formları, ne amaçla kullanıldıkları, Anadolu'da ve Karadeniz'de yer alan çağdaş kültür bölgelerinin birbirleriyle benzerlikleri üzerine yeni sonuçlar elde etmek amaçlanmıştır. Bunun sonucunda çalışılan malzemeler değerlendirilirken stil kritiği yapılmış, tipler ve bu form gruplarının, değişim ve etkileşimi belirleyici bir faktör olarak kullanılmıştır. Samsun Arkeoloji ve Etnografya Müzesi'ndeki Tunç ve Demir Çağı'na ait silahlar hakkında sonuca varılmaya çalışılmıştır. Varılan sonuç bizlere çalışılan malzemelerin Orta Karadeniz ve İç Anadolu kökenli olduğunu ve bu bölgelerde ki askeri gücün önemini kanıtlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Samsun, maden, metal, silah, hançer, mızrak ucu, balta, ok ucu.

Abstract

Metal artifact found the Samsun Museum one of the biggest cities of the Central Black Sea region are the most important indicator of the potential of the region's history This Study looks at a variety of metal weapons from the Bronze Age to the Iron Age the Samsun Museum in chronological order In addition a catalog that includes the measurements, descriptions equivalents and drawings of these metal weapons was laid out. The daggers into two subtypes daggers with a leaf shaped blade or with a spine. There ar three spearheads, knotty spearheads triangular or leaf shaped, and halberd with a wide curyed blade. Arrowheads are of two types winged and Scythian. These forms were examined in subgroups according to the differences within themselves The artifacts were brought to the museum through purchase excavations in the Samsun region (İkiztepe, Tekkeköy, and Dündartepe) and confiscation. The artifacts being evaluated in general, no weapons were found in- situ and, they werebrought to the museum by way of purchase. Looking ar the materials used to maket he artifacts and the typological featuresi the obiective of the current study was to obtain new results on the forms of the weapons, what they were used for, and the similarities between the contemporary cultural regions in Anatolia and the Black Sea in light of the data collected. Evaluating the materials a style critique was done and the types as well as the change and interaction of these form

groups were used a determining factor. Conclusions were drawn on the weapons that belong to the Bronze and Iron Age at the Samsun Museum of Archeology and Ethnography. The findings provide evidence that the artifacts come from the Central Black Sea and Central Anatolia by origin and about the importance of military power in these regions.

Keywords: Samsun, mine, metal, weapon, dagger, spearhead, axe, arrowhead.

Giriş

Paleolitik Dönem insanı madeni keşfetmiştir ancak madeni işleyebilmek ısı teknolojisi sayesinde Neolitik Dönem'de mümkün olmuştur. (Özer, 2020: 9). Neolitik Dönem (MÖ 8500'ler) yerleşimlerinde kullanıldığı kanıtlanan ısı- teknolojisi, yeniliklerin öncüsü olmuştur. Cevherden metal üretimi hemen gerçekleşmemiş olsa da yerleşimlerde bulunan malahit metal kullanımını göstermektedir (Fidan, 2015: 50). Hallan Çemi (Rosenberg, 1993: 129) Çayönü Tepesi'nde (Çambel, 1982: 24) ve Aşıklı Höyük (Esin, 1994: 14) de bulunan bakır minerali malahit de buna verilebilecek en iyi örneklerdendir. İnsanlık tarihinin en erken örneklerini oluşturan bu buluntular, metalin ilk kez Anadolu'da işlendiğini göstermektedir (Yalçın, 2016: 3).

Yüzyıllar boyunca Anadolu'da maden yatakları işletilmiştir (Atasoy, 2010: 52). Isı- teknolojisinin çanak-çömlek yapımından önce taş veya metalürjide kullanılması dikkat çekmektedir (Tekin, 2015: 19). MÖ 5000'lere gelindiğinde, metal ustaları metal ergitmeyi başarılı şekilde gerçekleştirmiştir (Şahin, 2004: 97). Metalin ergitilmeye başlanması ısının tamamen kontrol altına alındığını göstermektedir (Turan, 2009: 48).

Kalay ve bakırın oluşumundan ortaya çıkan tunç, Anadolu'da Kalkolitik Dönem sonunda karşımıza çıkmaktadır (Akurgal, 2005: 11). Tuncun kullanılmasıyla metal işçiliğinde önemli gelişmeler yaşanmıştır. Bakır, Altın ve Gümüş gibi metallerde de gelişmeler gözlenmiştir (Saygılı, 2019: 13).

Karadeniz'de ise Tedigün Tepe, Azay Tepe, Elmaçlık Tepe, Aşağı Tepe, Kız Tepesi ve Hacibaba Tepe gibi yerleşmeler bu dönemin önemli yerleşmeleri arasında yer alır. (Dönmez, 2008: 441). Bu yerleşimler, özellikle İkiztepe yerleşimi de dahil olmak üzere Orta

Anadolu özellikleri sergilemektedir (Tuna, 2000: 104). ETÇ'nda Karadeniz kıyısında yaşayan halklar ile Orta Anadolu halklarının benzer mezar buluntuları sonucunda (silah ve takı) bu iki halk arasında bir bağlantı kurulmuş olup Ege ve Balkan kültürleri ile sentezlendiği anlaşılmaktadır (Kıymet 2004: 12).

Hititler'in çekirdek bölgesi olan Kızılırmak kavsi içinde yer alan Alishar, (Ünsal, 2016: 60), Alacahöyük (Koşay-Akok, 1977: 7), Boğazköy (Schachner, 2011: 471) ve çağdaşı Maşathöyük (Duran, 2010: 4) bu kavsin güneyinde ise Kültepe (Dönmez, 2008: 85), Asur Ticaret Kolonileri Çağı'nın çanak- çömleği ile İkiztepe'nin tabakaları arasında çok yakın benzerlikler olduğu da görülmektedir (Dönmez, 2008: 85). Başka bir deyişle İkiztepe; Alishar, Kültepe ve Boğazköy kültürünün ayrılmaz bir parçasıdır (Dönmez, 2008: 85). İkiztepe bu bölge arkeolojisi için anahtar görevi gören bir merkezdir. Önemli buluntular vermiş merkezlere verilebilecek diğer örnekler ise Samsun-Tekkeköy (Uzun, 2011: 414), Kavak-Kaledoruğu (Yiğitpaşa, 2017: 114), Erbaağ-Horoztepe (Uyanık, 2014: 113), Çankırı-Balıbağı (Süel, 1990: 210) Alaca-Kalınkaya (Zimmermann, 2008: 278) Alacahöyük (Koşay-Akok, 1977: 7) Oymaağaç (Sağdıç-Çolak, 2018: 399), Yeni Hayat, Resuloğlu (Tütüncüler, 2006: 146) ve Bekaroğlu (Zimmermann-İpek, 2010: 33)'dur.

Değindiğimiz merkezlerde bulunan metal eserlerin ve makalemde çalıştığım metal eserlerin (silahlar) yapım tekniklerine bakıldığında, ince bir işçilik gerektirdiği anlaşılmaktadır. İlk olarak yassı ve taş baltalar gibi basit madenler üretilmiştir. (Yalçın, 2016: 3). Bu aletlerin yapımında dövme ve döküm teknikleri uygulanmıştır. Dövme tekniğinde yüzeyde bulunan taşlar yontulmuş sert taşlara dövme tekniği uygulanarak silah üretimi gerçekleştirilmiştir. Isının kullanımı silah yapımında en önemli aşama olarak sayılmaktadır. Bu aşamadan sonra büyük boyutlu eserlerin yapımı kolaylaşmıştır. (Yılmaz, 2019: 2). Daha sonra döküm tekniği kullanılmıştır. Döküm tekniği özellikle MÖ 2. binyılda Anadolu'da yoğun olarak kullanılan bir tekniktir (Yiğitpaşa-Yağcı, 2019: 533). Eritilen madenlerin istenilen biçimde ve boyutta hazırlanmış taş ya da kil kalıplara dökülerek dondurulması olarak tanımlanır (Tarhan, 2009: 109). Isı

yardımıyla sıvı hale gelen madeni hazırlanan kalıplara dökerek istenilen şekil verilir. Troia'nın II. katında ele geçen yapıtlarda ise kullanılan çalma, kabartma, ajur, kakma, telkâri, granülle ve kaplama gibi bezeme ve yapım teknikleri ortaya çıkmış ve çok başarılı bir şekilde uygulanmıştır (Dönmez, 2013: 32). Son derece karmaşık ve gelişkin dövme ve döküm teknikleriyle üretilmiş olan bu eserler, Anadolu'daki maden ustalarının MÖ 3. bininin ikinci yarısı içinde sanatlarının doruk noktasında olduklarını düşündürmektedir.

MÖ 2. binin sonunda, demir ve çeliğin yaygın bir şekilde üretilmesinin ardından, Demir Çağı'na geçilmiştir. MÖ 1200'lü yıllarda Anadolu'nun siyasi yapısı tamamen değişmiş, yerel krallıklar dağılmıştır. Hacılar (Umurtak-Duru, 2013: 3), Alışar (Ünsal, 2016: 60), Troia (Korfmann, 1999: 363) ve Alacahöyük (Koşay-Akok, 1977: 7), Kusarra, Hattuşa (Schachner, 2011: 471), Kültepe (Kulaoğlu, 2010: 45), Karagündüz (Sevin-Kavaklı-Özfirat, 1998: 582) ve Yoncatepe (Belli-Kavaklı, 2000: 441) yerleşimlerinde demir madeninin kullanıldığı arkeolojik buluntularla kesinleşmiştir (Novakova, 2019: 256). Demir Madencilikinin gelişmesi çok sayıda sağlam alet yapımını beraberinde getirmiştir. Silahlar dışında balta, kazma, orak gibi aletler yapılmış, ucu demirden yapılmış sapanlar Demir Çağı'nın başında ortaya çıkmış ve hızlı bir şekilde bölgeler arasında yaygınlaşmıştır (Diaov-Sovalev, 1987: 57). Antik kaynaklarda Karadeniz Bölgesi'nde yer alan Samsun, Ordu ve Giresun sahil şeridini kapsayan kentler Khalybler ülkesi olarak tanımlanmaktadır. Bu halk geçimini demir işçiliğiyle sağlamaktadır. Karadeniz Bölgesi'nde ele geçen ve MÖ I. bine tarihlenen demir buluntuların Khalyblerin bölgeye kazandırdığı ürünler arasındadır (Ksenop. I.: 164). Bunların dışında Orta Karadeniz Bölgesi Demir Çağı hakkında önemli buluntu veren merkezler arasında Karasamsun-Amisos (Bilgi-Atasoy, 2000: 402), Akalan (Yılmaz, 2012: 111), Tekkeköy (Uzun, 2011: 414), Dündartepe (Türker, 2017: 132), Kavak-Kaledoruğu (Yiğitpaşa, 2017: 114), İkiztepe (Bilgi, 2011: 95), Tokat-Kayapınar Höyüğü (Dönmez, 2003: 12), Alaçam-Sivritepe (Mert-Hovardaoğlu, 2018: 32), Vezirköprü-Oymağaç Höyük (Sağdıç-Çolak, 2018: 399) ve

Amasya-Oluz Höyük (Dönmez-Naza Dönmez, 2009: 422) gösterilebilir.

1. Hançer

Hançer, ucu sivri, iki yanı keskin, genellikle üçgen biçimli namlusu olan silah türüdür. Keskin yapısından dolayı bıçak görevi de görebilir. Hem savunmada hem hücum için üretilen bu silahlar Yakındoğu'da GKÇ'dan itibaren kullanılır (Altunkaynak, 2016: 117). Savaşta etki alanı kol mesafesi ile sınırlı olduğundan hançerler, yakın dövüş silahı olarak kullanılır. Gerek boyutları gerekse kullanış biçimleri en çok üretilen silahlar arasında yer almasını sağlamıştır (Fidan, 2015: 51). Namlusu yaprak biçimli hançerler ve namlusu sırtlı hançerler olarak iki grupta incelenmiştir.

Samsun Müzesi'nde 27 hançer örneği bulunmaktadır ancak çalışma izni 4 adet hançer için alınmıştır. Bu hançerler iki tipte incelenmiştir. Eserler satın alma sonucu müzeye kazandırılmıştır. Tasnifleri birebir benzer örnekleri incelenerek yapılmıştır. Envantere kayıtlı Kat. No 1, Kat. No 2 ve Kat. No 3 numaralı hançerler namlusu yaprak biçimli hançerler grubunda Kat. No 4 numaralı eser ise namlusu sırtlı hançerler grubunda incelenmiştir. Eserlerin çoğunluğunda patinalaşma ve oksidasyona rastlanmaktadır.

Tip 1: Namlusu yaprak biçimli hançer (Kat. No: 1,2,3, Tablo: 1, Çizim: 1,2,3, Resim: 1,2,3)

Ünlüsoy İzmir Karaburun'da yaptığı çalışmada benzer formlara sahip örnekler yer vermiş ve hançerleri Tunç Çağı'na tarihlemiştir (Ünlüsoy2018: 225). Arcan'ın Ahlatlıbel'de yaptığı çalışmalarda Tip 1d sınıfına dahil ettiği hançer formları ile Tekin'in namlusu yaprak biçimli hançer (Tekin, 2018: 55) sınıfına dahil ettiği form birbirleri ile uyumaktadır. Arcan bu tip hançerleri İTÇ'na tarihlemiştir (Arcan 2012: 47). Bilgi, namlusu yaprak biçimli hançerleri İTÇ'ye tarihlemiştir. Bu eserlerin Düdartepe, İkiztepe ve Tekkeköy azalarında ortaya çıkartılan büyük bir koleksiyon oluşturduklarını ve bu koleksiyonun Orta Karadeniz Bölgesi'nin Anadolu Maden Sanatı'na özellikle de silah tiplerinin gelişimine katkı sağladığını bildirmektedir (Bilgi, 1990:

257). Bilgi, İkiztepe kazılarının mimari tabakasında ele geçen tunç buluntusu olan iki adet hançerin yapımında bakıra arsen katıldığından bahsetmekte ve bu eserlerin İTÇ'na ait olduğunu öne sürmektedir, aynı zamanda bu eserlerin İkiztepe tarihi geçmişini aydınlattığından bahsetmiştir (Bilgi, 1995: 145). İncelediğim eserler benzerleri göz önüne alınarak tarafımca İTÇ'ye tarihlendirilmiştir.

Tip 2: Namlusu sırtlı hançerler (Kat. No: 4, Tablo: 2, Çizim: 4, Resim: 4)

Arcan, Alisharhöyük'te yaptığı çalışmada benzer forma sahip eserleri Type If olarak sınıflandırmış, bu hançerlere Alisharhöyük III ismini vermiştir (Arcan 2012: 49). Diğer bir isimlendirme Tekin tarafından kullanılmakta ve bu tip hançerlere namlusu sırtlı hançerler denmektedir. Tekin bu tip hançerlerin, hedefe saplandığında darbenin şiddetine göre derine ulaşacağını, beden içerisinde delme işlemini gerçekleştireceğini ve namlularının sırtlı yapımlarından dolayı kanamanın hızlanacağından bahsetmektedir. Bu tip hançerlerin tunç çağı üretimi olduğunu bildirmektedir.(Tekin 2015: 58). İncelediğim eserler benzerleri göz önüne alınarak tarafımca İTÇ- ETÇ'ye tarihlendirilmiştir.

2. Mızrak Uçları

Düzenli orduların vazgeçilmez silahlarından olan mızraklar yakın mesafe silahı olarak kullanılmaktadır. Mızrak uçları ile kargı uçları birbirine çok fazla karıştırılmaktadır. Bunun sebebi mızrakların yakın mesafe silahı olmasına rağmen uzak mesafe silahı olarak varsayılmasıdır (Tekin, 2018: 69). Mızrak uçları kargı uçlarına göre daha ağır olup bazen ağırlıkları yarım kiloyu aşkındır. Bazı mızrak uçlarının uç kısmı sivri bazılarının kıvrıktır (Baş, 2016: 93). Mızrak uçları hem delici hem de kesici bir alettir. Saygınlık ve prestij unsuru olarak da kullanılmıştır. Özgün şeklini prehistorik dönemlerdeki obsidyen ve taş örneklerden geliştirilerek almıştır. En eski ve en önemli örneklerine Malatya-Arslantepe'de, Mezopotamya ve Kıbrıs'ta Samsun-İkiztepe'de rastlanan bu silah tipi, Anadolu'da GKÇ'dan itibaren görülmektedir (Altunkaynak, 2016: 120).

Samsun Müzesi envanterine kayıtlı eserlerden 5 adet mızrak ucu çalışma kapsamına alınmıştır. Bu mızrak uçları boğumlu, üçgen ya da yaprak gövdeli ve teber ağızlı mızrak uçları olarak üç alt gruba ayrılmaktadır. Tasnifleri birebir benzer örnekleri incelenerek yapılmıştır. Teber ağızlı mızrak uçları Orta Karadeniz özellikleri taşımaktadır. Eserler müzeye satın alma yolu ile kazandırılmıştır. Yüzeyde yer yer aşınmalar ve korozyonlu yapı yer almaktadır.

Tip 1: Boğumlu mızrak uçları (Kat. No: 5,6,7, Tablo: 3, Çizim: 5,6,7, Resim: 5,6,7)

Envantere kayıtlı Kat. No 5, Kat. No 6 ve Kat. No 7 numaralı eserler bu tip altında değerlendirilmiştir. Özdemir yaptığı çalışmada bu tip mızrak uçlarını düz saplı boğumlu mızrak uçları olarak tanımlamakta ve Anadolu'daki benzerlerine Boğazköy'de (Schachner, 2011: 471), Arslantepe'de (Frangipane, 2017: 205), Karkamış'ta (Sönmez, 2012, 1095), Kara Hasan'da ve İstanbul Arkeoloji Müzesi'nde rastlandığından bahsetmektedir. Anadolu dışında bu tip mızrak uçlarının benzerlerine Suriye'de ve Irak'ta Ur Kral Mezarlarında rastlandığı da bilinmektedir (Özdemir, 2011: 2). Demirtaş da bu tip mızrak uçlarını boğumlu mızrak uçları olarak adlandırmıştır. Kültepe (Kulakoğlu, 2010: 45), İkiztepe (Bilgi, 2011: 95) ve Yassıhöyük'te (Akçay, 2015: 48) çağdaş tabakalarda ele geçen ucu kıvrık saplı mızrak uçlarının bir başka tipi boğumlu mızrak uçları olduğundan söz etmiştir. Genellikle Güney Mezapotayma ve Suriye'de, MÖ 3. Bine ait tabakalarda ele geçen örnekler Anadolu'da MÖ 2. Bine ait az örnek ile temsil olunmaktadır. Kanış Karumu II. Tabakada (Kulakoğlu, 2010: 45) ele geçen boğumlu mızrak ucu Orta Anadolu'da tek örnektir (Demirtaş, 2018: 72). İncelediğim eserler benzerleri göz önüne alınarak tarafımca İTÇ'ye tarihlendirilmiştir.

Tip 2: Üçgen ya da yaprak gövdeli mızrak ucu (Kat. No: 8, Tablo: 4, Çizim: 8, Resim: 8)

Kat. No 8 nu tip altında değerlendirilmiştir. Tekin, bu tip mızrak uçlarına namlusu yaprak biçimli mızrak uçları olarak tanımlamış ve kabzalarının zaman içerisinde daha gösterişli olmaya başladığından ve namlu ile bağlantı yerlerinin birden fazla perçinle yapıldığından bahsetmiştir (Tekin, 2018: 56). Özdemir de

bu tip mızrak uçlarını ince- uzun saplı, gövdeleri üçgen ya da yaprak biçimli mızrak uçları olarak adlandırmıştır. Bu gruba örnek olarak da Terme-Samsun Müzesi'nde bir, Sürmene-Samsun Müzesi'nde bir, İkiztepe'de (Bilgi, 2011: 95) yirmi üç, Samsun Cedid Mahallesinde iki, Orta Anadolu-Sadberk Hanım Müzesi'nde bir düz -uzun saplı, gövdesi deliksiz mızrak uçları bulunduğu bahsetmiştir (Özdemir, 2011: 66). Bilgi, İkiztepe kazılarının 1985 dönemi sonuçlarında benzer forma sahip tunçtan yapılmış mızrak uçlarına değinmiştir. Bu mızrak uçlarını mezarlardan çıkmış ölü hediyesi olarak açıklamıştır (Bilgi, 1987: 149). İncelediğim eserler benzerleri göz önüne alınarak tarafımca OTÇ'ye tarihlendirilmiştir.

Tip 3: Teber ağızlı mızrak ucu (Kat. No: 9, Tablo: 5, Çizim: 9, Resim: 9)

Envantere kayıtlı Kat. No 9 numaralı eser bu tip altında değerlendirilmiştir. Özdemir bu tip eserleri düz saplı teber ağızlı mızrak ucu olarak tanımlamaktadır. İkiztepe'de sekiz Karayonca-Terme-Samsun Müzesi'nde bir teber ağızlı mızrak ucu bulunmaktadır (Özdemir, 2011: 66). Düz saplı mızrak uçlarının Orta Anadolu'nun kuzeyinde çeşitli tali tiplerle yaygın olarak mezarlara bırakıldıkları anlaşılmaktadır. Özellikle İkiztepe mezarlarına ETÇ'ı II ve III evresine tarihlenen düz saplı mızrak uçları yaygındır. Düz saplı, teber ağızlı mızrak uçları şimdilik Orta Karadeniz Bölgesi'nin bir özelliği olarak karşımıza çıkar (Bilgi, 2005: 18). İncelediğim eserler benzerleri göz önüne alınarak tarafımca ETÇ III- OTÇ'ye tarihlendirilmiştir.

3. Balta

Baltalar, ilk üretilen silahlar arasında yer alır. Önceleri taştan yapıp kas gücü ile kullanılan daha sonra sap eklenip daha etkili hale getirilen yakın mesafeli dövüş silahıdır. Yassı gövdelerinin içi dolu olup dörtgen kesitlidir (Özdemir, 2011: 49). Baltalar zaman içerisinde farklı biçimlere dönüşmüştür. Zamanla geliştirilen baltalar düzenli ordularda da silah olarak kullanım görmüştür. İnce işçiliği olan bazı baltalar, sadece törensel ya da güç simgesi olarak da üretilmiştir. Anadolu'da Çanak-Çömleksiz Neolitik dönemden beri kullanıldığı bilinmektedir (Öner, 2009: 123).

Baltalar, yassı, kolcuklu, teber, gözlü, sap delikli, çift ağızlı, Sümer tipi ve tören olmak üzere 8 ana tipe ayrılmaktadır.

Samsun müzesi envanterine kayıtlı 14 balta vardır. Bu makale için örnek teşkil etmesi adına 1 adet balta çalışma kapsamına alınmıştır. Balta basit formlu baltalara örnek olup, müzeye satın alma yolu ile kazandırılmıştır. Tasnifleri birebir benzer örnekleri incelenerek yapılmıştır. Üzerinde herhangi bir süsleme izine rastlanmamıştır.

Tip 1: Kolcuklu Balta (Kat. No: 10, Tablo: 6, Çizim: 10, Resim: 10)

Tek parçalı kalıpta yassı şekilde üretilmiştir. Zamanla biçimsel olarak değişim meydana gelmiştir. Darbe karşısında sap kısmının kopması en çok karşılaşılan sorundur. Sap kısmıyla kesici ağız kısmını birbirinden ayıran çıkıntılardan dolayı kolcuklu balta ismiyle anılmaktadırlar (Yiğitpaşa-Yağcı, 2019: 532). Baltanın namlu kısmının her iki yanındaki küçük çıkıntılarına kolcuk adı verildiğinden bu baltalar kolcuklu baltalar olarak tanımlanmaktadır.

Samsun Müzesi envanterine kayıtlı Kat. No 10 numaralı eser bu grup içerisinde değerlendirilmiştir. Eser müzeye satın alma yolu ile kazandırılmıştır.

Tekin benzer bir örnek olan 'Madeni Eser Tipolojisi' adlı kitabında kolcuklu baltalara değinmiş ve darbelere karşı sağlam olduğundan bahsetmiştir (Tekin, 2018: 83). Bunun yanı sıra, Demirtaş yaptığı çalışmada, Balıbağ Tunç Çağı Mezarlığında ortaya çıkarılan bir kolcuklu baltayı, İTÇ (MÖ 3000-2000) III ve OTÇ (MÖ 2000-1450) I evresine tarihlendirmiştir. Baltanın orta alanında sap kısmında kol şeklinde iki çıkıntı dışarı doğru taşmaktadır (Demirtaş, 2018: 67). Bir diğer benzer örnek ise, Üyümez ve Mcilpatrick tarafından yapılan çalışmadır. Yaptıkları çalışmada silahlar grubu içerisinde yer alan üç adet kolcuklu balta, MÖ II. Binyıla ait olmalıdır. Kolcuklu baltaların benzerleri Anadolu orijinli olduğu düşünülen münferit bir buluntu dışında, Beycesultan, Alacahöyük, Kültepe, Boğazköy, Alishar, Samsun Müzesi ve Kayseri Bölgesi'ndeki çok sayıda örnekle temsil edilmektedir (Üyümez-Mcilpatrick, 2017: 67). Aynı zamanda Yiğitpaşa-Yağcı Ordu'da bulunan benzer bir örneğin 2. binyıla

tarihlemişler bu nedenle de bölgede yerleşimlerin olabileceğini ifade etmişlerdir (Yiğitpaşa-Yağcı, 2019: 532). Dönmez de yine Ordu'da bulunmuş benzer bir örneği MÖ.2. bine tarihlemiştir (Dönmez, 2008: 420). Aynı zamanda Dönmez Sinop'ta yaptığı çalışmada benzer bir kolcuklu baltayı MÖ.2 bine ETÇ II'ye tarihlemiştir (Dönmez, 2004: 30). İncelediğim eserler benzerleri göz önüne alınarak tarafımda ETÇ I- II'ye tarihlendirilmiştir.

4. Ok ucu

Üst Paleolitik Döneme tarihlenen mağara resimlerinde kullanılan görsellerden de anlayabileceğimiz gibi uzak mesafe silahı denildiğinde akla gelen ilk silah türüdür. En eski örneklerine Kalkolitik Dönem'de Mezopotamya ve Troia II evresinde rastlanır (Durak, 2013: 26). Tarih öncesinde basit formlar ile yapılmış, zamanla metal, bakır, tunç, demir gibi alaşımlardan üretilmeye başlanmıştır. Başlangıçta hayvanları avlamak için üretilen ok uçları daha sonraki dönemlerde önemli silahlar arasında yer almıştır. Teknoloji bilgisinin yetersiz olmasından dolayı ilk üretilen formlar oldukça basittir. Tek parçalı kalıplarda döküm tekniği ile yapılmıştır (Tekin, 2008: 30).

Kullanım fonksiyonuna göre oklar, oku fırlatmak için gerekli olan, metal ya da ahşap bir çubuğun iki ucuna bağlanan esnek ip ile oluşturulan yay kısmı, kesici özelliği olan ok ucu ve bu uca sabitlenen ahşaptan ince uzun bir sap olmak üzere 3 ana bölümden oluşmaktadır. En etkili bölümü namlu olup diğer bölümü dil kısmıdır. İlerleyen zamanlarda uçları sivrileştirilerek hedefe direk saplanması hedeflenmiştir (Özdemir, 2011: 73). MÖ. 2. binden MÖ. 1.bine kadar oldukça fazla kullanım gören ok uçları Alacahöyük (Koşay-Akok, 1977: 7), Alishar, Dündartepe, Eskişehir (Sipahi, 2010: 18), Kültepe (Kulakoğlu, 2010: 45), Troia (Korfmann, 1999: 363), Norşuntepe gibi yerleşimlerde sıkça görülmektedir (Yağcı, 2019: 101).

Ok uçları, namlusu yaprak biçimli ok uçları, namlusu sırtlı ok uçları, kanatlı ok uçları, kovanlı ok uçları ve iskit ok uçları olarak 5 gruba ayrılmaktadır. Toplam 5 adet ok ucu değerlendirilmiştir. Tasnifleri birebir benzer örnekleri incelenerek yapılmıştır. Ok uçlarının bir tanesi kanatlı ok uçları başlığı altında, diğer dört

tanesi iskit ok uçları başlığı altında incelenmiştir. Eserlerin tamamı müzeye satın alma yolu ile kazandırılmıştır.

Tip 1: Kanatlı ok uçları (Kat. No: 11, Tablo:7, Çizim:11, Resim: 11)

Samsun Müzesi envanterine kayıtlı Kat. No 11 numaralı eser bu grup içerisinde değerlendirilmiştir. Eser müzeye satın alma yolu ile kazandırılmıştır. Üzerinde yoğun korozyon izlerine rastlanmıştır.

Altunkaynak Erzurum-Kars Müzesinde yaptığı çalışmada bu eserleri Tip 1 başlığı altında incelemiştir. Sivri mahmuzlara sahip olan namlunun diğer tiplerden ayırıcı özelliği, namlunun dar, uzun ve hafif belirgin bir omurgalı yapıya sahip olduğundan söz etmiştir. Bu ok uçlarının, Kuzey Pers Bölgesi'nde doğup, MÖ 2. bin sonu MÖ 1. bin başlarında Batı Pers Bölgesi'ne yayıldığından bahsetmektedir. Aynı zamanda mezar hediyeleri olarak da sıklıkla görülen ve EDÇ'ye tarihlenen bir form olduğunu bildirmiştir (Altunkaynak, 2016: 183). Yalçıklı, kanatlı ok uçlarına benzer bir türün Elmalı-Bayındır Tümülüsünden ele geçtiğini ve bu eserin MÖ 1.bine tarihlendiğini belirtmektedir (Yalçıklı, 2017: 10). Özdemir-Işıklı Van-Ayanis kazılarında ele geçen ok uçlarını MÖ. 1. bine tarihlemiştir. Yaptıkları çalışmada ok uçlarının üç ana tipten oluştuklarını savunmuşlardır (Özdemir-Işıklı, 2017: 48). İncelediğim eserler benzerleri göz önüne alınarak tarafımda EDÇ'ye tarihlendirilmiştir.

Tip 2: İskit ok uçları (Kat. No: 12,13,14,15, Tablo: 8, Çizim: 12,13,14,15, Resim: 12,13,14,15)

Samsun Müzesi envanterine kayıtlı Kat. No 12, Kat. No 13, Kat. No 14 ve Kat. No 15 numaralı eserler bu grup içerisinde değerlendirilmiştir. Eserlerin tamamı satın alma yolu ile müzeye kazandırılmıştır. Kat. No 12, Kat. No 13 ve Kat. No 15 numaralı eserler mahmuzlu iskit ok uçları olarak gruplanırken Kat. No 15 numaralı eser üç yapraklı iskit ok ucu olarak gruplandırılmıştır. Eserler tek mahmuzludur, mahmuz kısımları kırıktır ve üzerlerinde patinalaşma görülmektedir. Erol ve Yıldırım Fatsa Cıngırt Kayası Kazısında ortaya çıkan benzer tipe sahip ok ucunu üç kanatlı ok ucu olarak tanımlayıp, MÖ 1. yüzyıla tarihlemişlerdir (Erol-Yıldırım, 2016: 137).

Çavuşoğlu, yaptığı makale çalışmasında benzer tipte ok uçlarını iskit ok uçları olarak tanımlamıştır (Çavuşoğlu, 2019: 159). Tekin de, yaptığı çalışmada *ok uçlarının İskitlerle özdeşleşmiş olmasından dolayı bu isimle anıldığını* söylemektedir. Bu ok uçlarının MÖ 1. Bin yılın ilk çeyreğinde Yakınoğu'nun pek çok yerleşiminde görüldüğünden bahsetmektedir (Tekin, 2018: 43). Önsoy ise yaptığı çalışmada benzer ok uçlarına yer vermiş ve bunları mahmuzsuz yapraklı ok uçları olarak tanımlamıştır. Form olarak bu tip ile aynı özellikleri taşıyan başka bir örnek; Troia'da, Blegen tarafından bulunmuştur. Blegen, yaklaşık olarak MÖ 1100 – 1000 yılları arasına tarihlendirilen Troia VIIb katmanından başka buluntular ile birlikte ele geçen örneğin muhtemelen daha sonraki dönemlere ait olduğunu, bu katmana ait olmadığını söylemektedir (Önsoy, 2018: 32).

Form olarak mahmuzlu tipte aynı özellikleri taşıyan başka bir örnek yine Alishar Höyük'te Osten tarafından 1930 – 1931 kazı sezonlarında bulunmuştur. Korozyonlu şekilde ele geçen örneğin mahmuz kısmı neredeyse tamamen kırık vaziyettedir. İncelediğim eserler benzerleri göz önüne alınarak tarafımda EDÇ I-II'ye tarihlendirilmiştir.

Sonuç

Madencilik ve metalürjik çalışmaların Anadolu topraklarında doğduğunu ve buradan, Suriye ve Mezopotamya'ya yayıldığı bilinmektedir. Anadolu'daki, Neolitik Çağ yerleşimlerinin çanak-çömleksiz tabakalarından gelen ilk metal buluntular, Yakın Doğu'nun en erken metalürjik eserleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışmamızda Anadolu'da ve Karadeniz'de yer alan çağdaş kültür bölgelerinin birbirleriyle benzerlikleri üzerine yeni sonuçlar elde edilmeye çalışılmıştır.

Samsun müzesinde yer alan ve değerlendirilmeye alınan bir grup metal silah, satın alma, Samsun bölgesi kazıları ve müsadere yoluyla müze envanterine kazandırılmıştır. Eserlerin müze envanter kayıtlarına bakıldığında bir kısmının buluntu yerleri hakkında bilgiye ulaşılabılırken bir kısmına da ulaşılamamaktadır.

Metal silahlar form ve tip özelliklerine göre incelenmiş ve dört grup altında değerlendirilmiştir. Bunlardan ilki Tunç Çağı'na

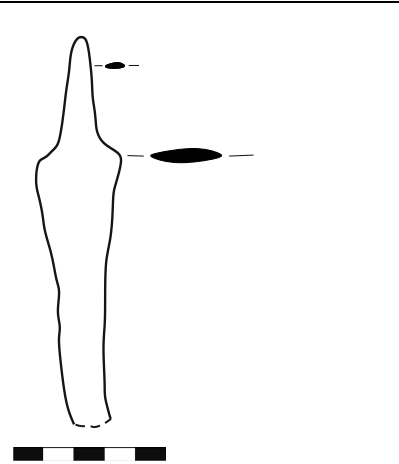
tarihlendirilen hançerlerdir ve yakın dövüş silahlarıdır. Hem savunma hem de hücum için üretilen bu silahlar GKÇ'dan itibaren kullanılmaktadır. Çorum ve Tokat'ta ETÇ'nın son evresinde yaygın olarak görülmektedir. Mızrak uçları da yakın mesafe silahları arasında yer almaktadır. En eski ve önemli örneklerine Anadolu'da GKÇ'dan itibaren rastlanmaktadır. Özellikle malzemelerimin içinde bulunan teber ağızlı mızrak ucu Orta Karadeniz bölgesi üretimidir. İlk üretim dönemlerinde savunma aleti olarak kullanılmıştır fakat ilerleyen zamanlarda özellikle krallar arasında saygınlık ve prestij göstergesi haline gelmiştir. En erken buluşlardan biri olan hem silah hem de alet olarak kullanılan baltaların en erken örnekleri Kalkolitik dönemde ortaya çıkan yassı keser tipli baltalardır. ETÇ III ile birlikte farklı tipte baltalar üretilmeye başlanmıştır. Yaptığım çalışmada kolcuklu baltaya yer verilmiştir. Bu balta yassı baltayla büyük benzerlik göstermektedir. Tek parçalı kalıpta yassı şekilde üretilmiş iki yanındaki çıkıntılardan dolayı yassı baltadan ayrılmaktadır. Fırlatılarak kullanılan ok uçları ise incelediğimiz bir diğer malzeme grubudur.

392

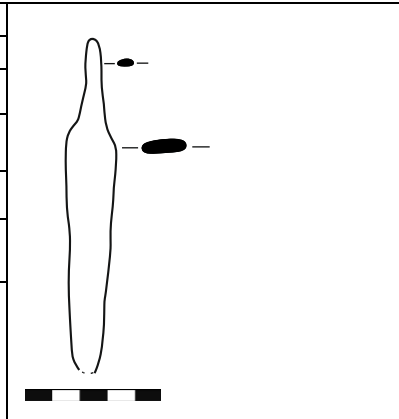
Ok uçları Demir Çağı'na tarihlendirilip tek parçalı kalıplarda döküm tekniğiyle yapılmıştır. Eserlerin geneli dövme ve döküm tekniğiyle yapılmıştır. Üzerlerinde herhangi bir süsleme ve motife rastlanmamıştır. Saldırı ve savunma amacıyla kullanıldığı belirtilmiştir. Eserlerin neredeyse tamamı sağlam bir şekilde ele geçmiştir.

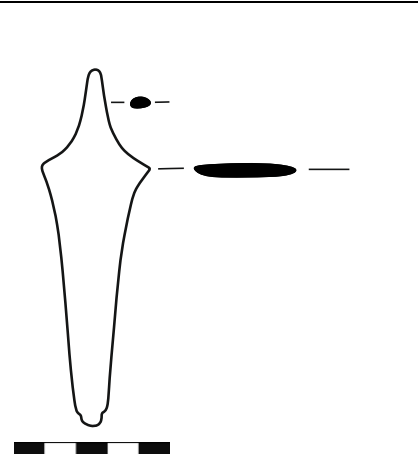
Araştırmalar sonucunda hançerler, mızrak uçları ve balta Tunç Çağı'na, ok uçları ise Demir Çağı'na tarihlendirilmiştir. Tarihleme çalışması yapılırken yararlanılan örnekler müze envanterinde yer alan eserlere büyük oranda benzerlik göstermektedir. Sonuç olarak; eserlerin bölge kazılarında ele geçmesi Orta Karadeniz Bölgesi'nde bulunan Tunç ve Demir Çağ yerleşim yerlerinin askeri gücünü kanıtlar niteliktedir. Her bir dönemde öncelikle yaşamak daha sonra savunmak için oldukça fazla kullanılan silahların Arkeolojik olarak az çalışılmış bir konu olması üzücüdür. Bunun sonucu olarak da mevcut kaynakların ne kadar değerli olduğunu, bu kaynaklara bir yeni kaynak eklemiş olmaktan gurur duyduğumu belirtmek isterim.

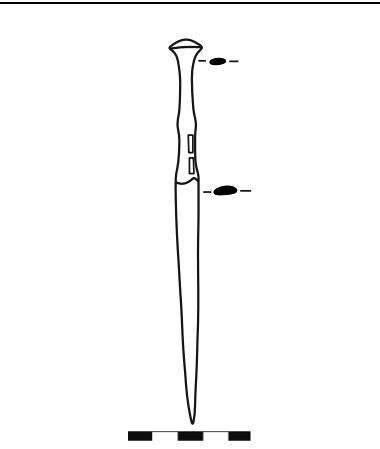
Katalog

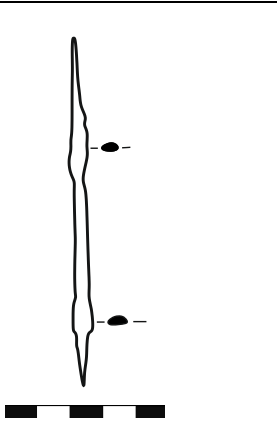
| | | |
|---|----------|--|
| Kat. No: 1 | (Res. 1) |  |
| Müze Env. No: 4-168-1974 | | |
| Eserin Adı: Hançer | | |
| Malzeme: Bronz | | |
| Bulunduğu Müze: Samsun Müzesi | | |
| Müzeye Geliş Şekli: Samsun Bölgesi Kazılarında | | |
| Ölçüleri: Uzunluk: 12 cm Genişlik: 2,9 cm Kalınlık: 0,5 cm | | |
| Tanım: Yassı üçgen biçimli, sopa geçecek kısım dar ve kısa, yeşil patina ve oksidasyonla fosilleşmiş dokuma kalıntısı eğrileştirilmiş uç | | |
| Dönem: Erken Tunç Çağı | | |
| Benzerleri: Bilgi, 1990: 270 (fig.24); Bilgi, 1995: 160 (res.32); Arcan, 2011: 111; Tekin, 2018: 55; Ünlüsoy, 2018: 226. (fig. 8). | | |

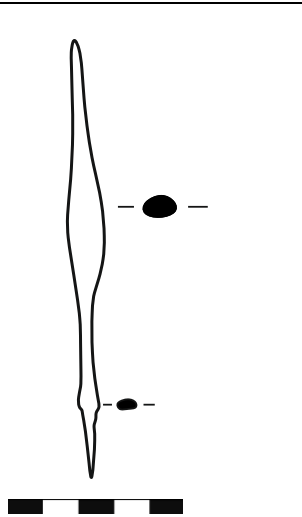
393

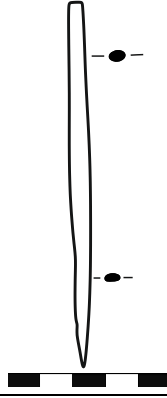
| | | |
|---|----------|---|
| Kat. No: 2 | (Res. 2) |  |
| Müze Env. No: 4-169-1974 | | |
| Eserin Adı: Hançer | | |
| Malzeme: Bronz | | |
| Bulunduğu Müze: Samsun Müzesi | | |
| Müzeye Geliş Şekli: Dündartepe Kazısından | | |
| Ölçüleri: Uzunluk: 9,2 cm Genişlik: 1,7 cm Kalınlık: 0,5 cm | | |
| Tanım: Küçük yassı, yuvarlak uçlu, hafice genişleyen sırt, arkaya doğru daralarak uzayan sopa geçirme kısmı, ince bir patina | | |
| Dönem: Erken Tunç Çağı | | |
| Benzerleri: Bilgi, 1990: 270 (fig.24); Bilgi, 1995: 160 (res.32); Arcan, 2011: 111; Tekin, 2018: 55; Ünlüsoy, 2018: 226. (fig. 8). | | |

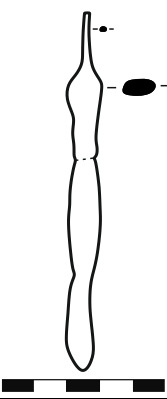
| | | |
|--|----------|--|
| Kat. No: 3 | (Res. 3) |  |
| Müze Env. No: 4-171-1974 | | |
| Eserin Adı: Hançer | | |
| Malzeme: Bronz | | |
| Bulunduğu Müze: Samsun Müzesi | | |
| Müzeye Geliş Şekli: Samsun Bölgesi Kazılarında | | |
| Ölçüleri: Uzunluk: 11,1 cm Genişlik: 2,8 cm Kalınlık: 0,5 cm | | |
| Tanım: İnce uzun, yassı, uca doğru daralarak sivrilen, arkaya doğru iki yanda görülen çıkıntı, kısa sopa geçecek kısım, oksidasyon tabaka | | |
| Dönem: Erken Tunç Çağı | | |
| Benzerleri: Bilgi, 1990: 270 (fig.24); Bilgi, 1995: 160 (res.32); Arcan, 2011: 111; Tekin, 2018: 55; Ünlüsoy, 2018: 226. (fig. 8). | | |

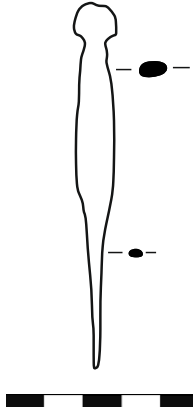
| | | |
|--|----------|---|
| Kat. No: 4 | (Res. 4) |  |
| Müze Env. No: 2011-106(A) | | |
| Eserin Adı: Hançer | | |
| Malzeme: Bronz | | |
| Bulunduğu Müze: Samsun Müzesi | | |
| Müzeye Geliş Şekli: Satın Alma | | |
| Ölçüleri: Uzunluk: 34 cm Genişlik: 2,3 cm Kalınlık: 0,25 cm | | |
| Tanım: Kabza ve namlu flanş tekniğinde, birbirine tutturulmuş, kabza bitiminden klayan namlu, sivrilen uç, ortası hafif bombeli namlu, iki uç kısmı keskin, kabzanın her iki yönünde üçer olmak üzere 6 adet dikdörtgen formlu çukur, uca doğru sivrileşerek devam eden kabza, tepeli çıkıntı | | |
| Dönem: Geç Tunç Çağı | | |
| Benzerleri: Arcan, 2012: 104; Tekin, 2018: 57 (çiz.17). | | |

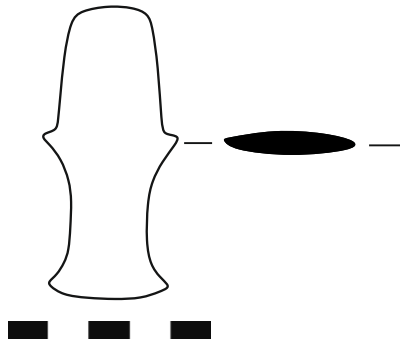
| | | |
|---|-------------------------|--|
| Kat. No: 5 | (Res. 5) |  |
| Müze Env. No: 7-1-1982 | | |
| Eserin Adı: Mızrak ucu | | |
| Malzeme: Bronz | | |
| Bulunduğu Müze: Samsun Müzesi | | |
| Müzeye Geliş Şekli: Satın Alma | | |
| Ölçüleri: | Uzunluk: 27,5 cm | |
| Genişlik: 2,7 cm | | |
| Kalınlık: 1,6 cm | | |
| Tanım: Sivri uçlu, konik gövdeli, uç kısma doğru üçgen kesitli, yassı, mızrağa giren kısım konik şekilli, sivri, aşınmış yüzey | | |
| Dönem: Erken Tunç Çağı | | |
| Benzerleri: Özdemir, 2011: 484. (şek. 377); Demirtaş, 2018: 170. (çiz. 1) | | |

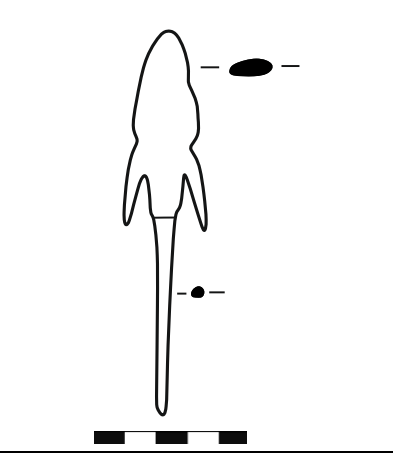
| | | |
|---|-----------------------|---|
| Kat. No: 6 | (Res. 6) |  |
| Müze Env. No: 7-2-1982 | | |
| Eserin Adı: Mızrak ucu | | |
| Malzeme: Bronz | | |
| Bulunduğu Müze: Samsun Müzesi | | |
| Müzeye Geliş Şekli: Satın Alma | | |
| Ölçüleri: | Uzunluk: 33 cm | |
| Genişlik: 3,1 cm | | |
| Kalınlık: 1,4 cm | | |
| Tanım: Sivri uç kısmı, söğüt yaprağı şeklinde gövde, mızrağa giren kısım konik, sivri, aşınmış yüzey | | |
| Dönem: Erken Tunç Çağı | | |
| Benzerleri: Özdemir, 2011: 484. (şek. 377); Demirtaş, 2018: 170. (çiz. 1) | | |

| | | |
|---|----------|---|
| Kat. No: 7 | (Res. 7) |  |
| Müze Env. No: 7-3-1982 | | |
| Eserin Adı: Mızrak ucu | | |
| Malzeme: Bronz | | |
| Bulunduğu Müze: Samsun Müzesi | | |
| Müze Geliş Şekli: Satın Alma | | |
| Ölçüleri: Uzunluk: 25,3 cm Genişlik: 3 cm Kalınlık: 2 cm | | |
| Tanım: Kırılmış sivri uç, eşkenar dörtgen şekilli gövde, mızrağa giren kısım konik ve sivri, aşınmış yüzey | | |
| Dönem: Erken Tunç Çağı | | |
| Benzerleri: Özdemir, 2011: 484. (şek. 377); Demirtaş, 2018: 170. (çiz. 1) | | |

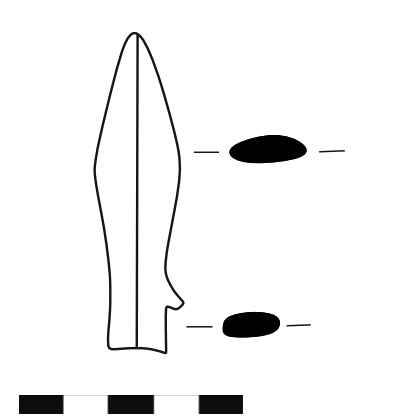
| | | |
|---|----------|--|
| Kat. No: 8 | (Res. 8) |  |
| Müze Env. No: 7-4-1982 | | |
| Eserin Adı: Mızrak ucu | | |
| Malzeme: Bronz | | |
| Bulunduğu Müze: Samsun Müzesi | | |
| Müze Geliş Şekli: Satın Alma | | |
| Ölçüleri: Uzunluk: 16,5 cm Genişlik: 3,8 cm Kalınlık: 3,1 cm | | |
| Tanım: Ortasından kırılmış gövde, yassı, söğüt yaprağı şekilli gövde, sivri ve yassı sopa kısmı, aşınmış yüzey | | |
| Dönem: Erken Tunç Çağı | | |
| Benzerleri: Bilgi,1987: 155(res.9); Özdemir, 2011: 451. (şek. 180); Tekin, 2018: 56. | | |

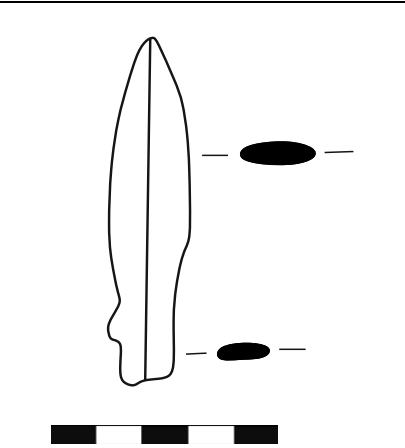
| | | |
|--|----------|---|
| Kat. No: 9 | (Res. 9) |  |
| Müze Env. No: 2005-53 | | |
| Eserin Adı: Mızrak ucu | | |
| Malzeme: Bronz | | |
| Bulunduğu Müze: Samsun Müzesi | | |
| Müze Geliş Şekli: Satın Alma | | |
| Ölçüleri: Uzunluk: 31,4 cm Genişlik: 4,1 cm Kalınlık: 1,3 cm | | |
| Tanım: Oval kesitli yassı, uzun namlulu, teber ağızlı, yuvarlak omuzlu, dikdörtgen kesitli hafif kıvrık sap, yer yer korozyonlu yüzey | | |
| Dönem: Erken Tunç Çağı | | |
| Benzerleri: Bilgi, 2005: 18; Özdemir, 2011: 478. (şek. 341). | | |

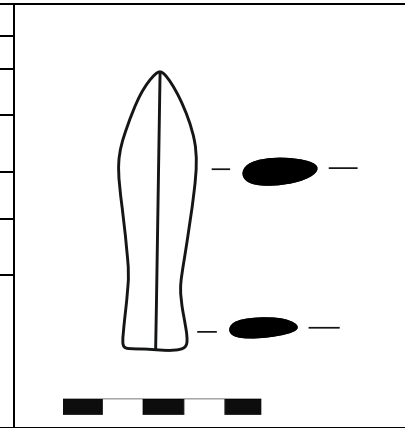
| | | |
|--|-----------|---|
| Kat. No: 10 | (Res. 10) |  |
| Müze Env. No: 2019-15(A) | | |
| Eserin Adı: Kolcuklu Balta | | |
| Malzeme: Bronz | | |
| Bulunduğu Müze: Samsun Müzesi | | |
| Müze Geliş Şekli: Satın Alma | | |
| Ölçüleri: Uzunluk: 12,8 cm Genişlik: 5,9 cm Kalınlık: 0,7 cm | | |
| Tanım: İnce yassı gövde, hilal formu uç kısmı, ortada dışa taşkın iki çıkıntı, dip kısım küt formu, aşınmış yüzey, bir yüzde derme yakın bir çizik izi, hafif patinalaşma. | | |
| Dönem: Erken Tunç Çağı | | |
| Benzerleri: Dönmez, 2004: 55, (res.20); Dönmez, 2008: 430, (res.20.4); Üyümez- Mcilpatrick, vd., 2017: 67; Tekin, 2018: 167. (çiz. 2); Yiğitpaşa-Yağcı, 2019: 541, (fig.4). | | |

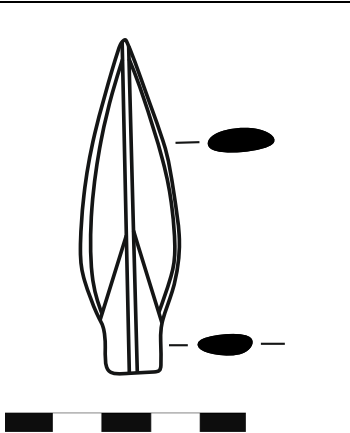
| | | |
|---|-------------------------|--|
| Kat. No: 11 | (Res. 11) |  |
| Müze Env. No: 2019-16(A) | | |
| Eserin Adı: Ok ucu | | |
| Malzeme: Bronz | | |
| Bulunduğu Müze: Samsun Müzesi | | |
| Müze Geliş Şekli: Satın Alma | | |
| Ölçüleri: | Uzunluk: 9,3 cm | |
| | Genişlik: 2 cm | |
| | Kalınlık: 0,7 cm | |
| Tanım: Uzun, ince saplı, dikdörtgen kesitli, uzun yassı formlu namlu, namlu dipte sivri, iki kanatla sonlanan, üzeri yoğun korozyonlu, namlu gövdesi iki cepheden uzun, dışa taşkın, | | |
| Dönem: Demir Çağı | | |
| Benzerleri: Altunkaynak, 2016: 183. (res. 40) ; Özdemir-Işıklı, 2017: 60 (lev.4f); Yalçıklı, 2017: 17, (lev.2a-h). | | |

398

| | | |
|--|-------------------------|---|
| Kat. No: 12 | (Res. 12) |  |
| Müze Env. No: 2019-17(A) | | |
| Eserin Adı: Ok ucu | | |
| Malzeme: Bronz | | |
| Bulunduğu Müze: Samsun Müzesi | | |
| Müze Geliş Şekli: Satın Alma | | |
| Ölçüleri: | Uzunluk: 4,7 cm | |
| | Genişlik: 1,2 cm | |
| | Kalınlık: 0,5 cm | |
| Tanım: Yaprak biçimli namlu, daire kesitli kovan, tek mahmuzlu, mahmuz kısmı kırık, aşınmış yüzey, patinalaşma, kırık kovan | | |
| Dönem: Demir Çağı | | |
| Benzerleri: Altunkaynak, 2016: 183. (res. 39); Özdemir, 2017: 73; Önsoy, 2018: 32; Çavuşoğlu, 2019: 166, (res. 1). | | |

| | | |
|--|-------------------------|--|
| Kat. No: 13 | (Res. 13) |  |
| Müze Env. No: 2019-18(A) | | |
| Eserin Adı: Ok ucu | | |
| Malzeme: Bronz | | |
| Bulunduğu Müze: Samsun Müzesi | | |
| Müze Geliş Şekli: Satın Alma | | |
| Ölçüleri: | Uzunluk: 4,7 cm | |
| | Genişlik: 1,2 cm | |
| | Kalınlık: 0,5 cm | |
| Tanım: Yaprak biçimli, namlulu, daire kesitli, kovanlı, tek mahmuzlu, mahmuz kısmı kırık, aşınmış yüzey, patinalaşma, kovan kısmı kırık | | |
| Dönem: Demir Çağı | | |
| Benzerleri: Altunkaynak, 2016: 183. (res. 39); Özdemir, 2017: 73; Önsoy, 2018: 32; Çavuşoğlu, 2019: 166, (res. 1). | | |

| | | |
|--|-------------------------|---|
| Kat. No: 14 | (Res. 14) |  |
| Müze Env. No: 2019-19(A) | | |
| Eserin Adı: Ok ucu | | |
| Malzeme: Bronz | | |
| Bulunduğu Müze: Samsun Müzesi | | |
| Müze Geliş Şekli: Satın Alma | | |
| Ölçüleri: | Uzunluk: 4 cm | |
| | Genişlik: 1,1 cm | |
| | Kalınlık: 0,6 cm | |
| Tanım: Yaprak biçimli namlu, daire kesitli kovan, tek mahmuzlu, mahmuz kırık, aşınmış yüzey, patinalaşma, mahmuz izi, içi boş kovan | | |
| Dönem: Demir Çağı | | |
| Benzerleri: Altunkaynak, 2016: 183. (res. 39); Özdemir, 2017: 73; Önsoy, 2018: 32; Çavuşoğlu, 2019: 166, (res. 1). | | |

| | | |
|---|------------------------|--|
| Kat. No: 15 | (Res. 15) |  |
| Müze Env. No: 2019-21(A) | | |
| Eserin Adı: Ok ucu | | |
| Malzeme: Bronz | | |
| Bulunduğu Müze: Samsun Müzesi | | |
| Müzeye Geliş Şekli: Satın Alma | | |
| Ölçüleri: | Uzunluk: 4,3 cm | |
| Genişlik: 1,3 cm | | |
| Kalınlık: 0,5 cm | | |
| Tanım: Yaprak biçimli namlu, daire kesitli kovan kısmı, aşınmış yüzey, kovan içi boş | | |
| Dönem: Demir Çağı | | |
| Benzerleri: Erol-Yıldırım, 2016: 141, (kat.No.3); Altunkaynak, 2016: 183. (res. 39); Özdemir, 2017: 73; Önsoy, 2018: 32. Çavuşoğlu, 2019: 166, (res. 1). | | |

Kaynakça

- Akçay, Atakan (2015) *Ovaören- Yassıhöyük'den Bir Yarı İkonik İdol*. Ankara: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Akurgal, Ekrem (2005). *Anadolu Kültür Tarihi*. Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları.
- Altunkaynak, Gülşah (2016). *Erzurum ve Kars Müzelerinde Bulunan Urartu Dönemi Öncesine Ait Metal Silahlar*. Yüksek Lisans Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Arcan, Burak (2012). *Early Bronze Age Daggers In Central Anatolia*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Bilkent Üniversitesi.
- Atasoy, Sümer (2010). "Anadolu'da Maden Sanatı (MÖ 7. Yüzyıl-MS 4. Yüzyıl)." *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. C. 12, S. 1, s. 52-59.

- Baş, Ayla (2016). *Finds from the Excavations at the Foundation of the Sinop Teacher Training High School*. (ed. Davut Yiğitpaşa, Hakan Önez, Akın Temür) *Black Sea Archaeology Studies Recent Developments*, s.93-101.
- Başak, Oktay (2010). "Taş Çağı'ndan Tunç Çağı'na Anadolu'da Maden Sanatın Gelişimi ve Kullanımı". *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, S. 21, s. 15-33.
- Belli, Oktay- Ersin Kavaklı (2000). "1998 Yılı Van-Yoncatepe Kalesi ve Nekropolü Kazısı". *21. Kazı Sonuçları Toplantısı*, C. 1, Ankara: Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Basımevi, s. 435-448.
- Bilgi, Önder - Sümer Atasoy (2000). "Samsun (Amisos) Bölgesi'nin Kültürel Gelişimi Projesi". *Araştırma Sonuçları Toplantıları. Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü*, S. 1, s. 387-420.
- Bilgi, Önder (1987). "İkiztepe Kazılarının 1985 Dönemi Sonuçları". *VIII. Kazı Sonuçları Toplantısı*, C. 1. Ankara, s.149-156.
- Bilgi, Önder (1990). "Samsun Müzesi Protohistorik Çağ Silahları ve Orta Karadeniz Bölgesi Maden Sanatı Hakkında Yeni Gözlemler". *XI Türk Tarih Kongresi*, Ankara, s.253-572.
- Bilgi, Önder (2002). "İkiztepe Mezarlık Kazıları ve Ölü Gömme Gelenekleri 2000 ve 2001 Dönemleri". *Bellekten*, C. 67, S.249, s. 383-402.
- Bilgi, Önder (2005). "Distinguished Burials of the Bronze Age Graveyard at İkiztepe in Turkey". *Anadolu Araştırmaları*, s. 17-25.
- Bilgi, Önder (2011). "İkiztepe Kazısı 2010 Dönemi Sonuçları". *33. Kazı Sonuçları Toplantısı*, C. 1. Malatya: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü, s. 91-102.
- Bilgi, Önder (1995). "Samsun-İkiztepe Arkeolojik Kazıları (1993 ve 1994 Dönemi Sonuçları)". *Anadolu Araştırmaları Dergisi*, S. 15, s.137-165.

- Çambel, Halet-R. J. Braidwood- Mehmet Özdoğan (1982). “Çayönü Kazısı 1981 yılı Çalışmaları”. *IV. Kazı Sonuçları Toplantısı*, C.1, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü, s. 9-24.
- Çavuşoğlu, Rafet (2019). “Atlı Göçebe Kavimlerin Urartu Sanatına Etkileri”. *Uluslararası Türkoloji Araştırmaları Sempozyumu*, s. 157-170.
- Demirtaş, Emre (2018). *Arkeolojik Veriler Işığında Assur Ticaret Koloni Çağı'nda Anadolu ve Kuzey Mezopotamya Metal Eserleri*. Yüksek Lisans Tezi, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Dönmez, Sevgi (2013). *Hitit Dönemi'nde Anadolu'da Değişim Aracı Olarak Kullanılan Madenler*. Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Dönmez, Şevket (2003). “Yeni Bulguların Işığında Orta Karadeniz Bölgesi Demir Çağı Çanak-Çömleğine Bir Bakış”. *Anatolia*, S. 24, s. 1-17.
- 402 Dönmez, Şevket (2004). *Sinop Province in the Second Millenium B.C*. Ankara: Arkeoloji Araştırma Merkezi Yayınları, C. 5, s.29-55.
- Dönmez, Şevket (2006). *Orta Karadeniz Bölgesinin İlk Tunç Çağı Öncesi Kültürel Gelişimi Üzerine Yeni Gözlemler*. Ankara: Karadeniz Araştırmaları Sempozyum Bildirileri. C.1, s.65-88.
- Dönmez, Şevket (2008). *Haluk Perk Müzesi'nden Orta-Kuzey Anadolu Kökenli bir Grup Metal Eser*. Antalya: Suna-İnan Kıraç Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Enstitüsü, C. 1, s. 405-411.
- Dönmez, Şevket (2008). “Tunç Çağı'nda Orta Karadeniz Bölgesi ve Kelkit Havzası Yerleşmeleri”. *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C. 72, s.413-445.
- Dönmez, Şevket (2008). “An Overview of the 2 nd Millennium BC Cultures of the Central Black Sea Region in the Light of new Research”. *TÜBA-AR*, S. XI, s. 8 -104.
- Dönmez, Şevket (2010). Demir Çağı'nı Anlamak, Anlatmak, *Türk Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü Haberler*, C. 30, s.15-16.

- Dönmez, Şevket- Emine Naza Dönmez (2009). Amasya-Oluz Höyük Kazısı 2007 Dönemi Çalışmaları: İlk Sonuçlar. *Bellekten* C. LXXIII, S. 276, s. 395-422.
- Durak, Ebru (2013). *Metropolis Bronz Eserleri*. Yüksek Lisans Tezi, Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Duran, Yener (2010). *Boğazköy- Maşathöyük- Ortaköy Çivi Yazılı Belgelerine Göre Tarihi Coğrafya Araştırmaları*. Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Erol, Ayşe F- Ertan Yıldırım (2016). *Fatsa Cıngırt Kayası Kazısında Bulunan Ok Uçları*. Ankara: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, s.133-148.
- Esin, Ufuk (1998). *Paleolitik'ten İlk Tunç Çağı'nın Sonuna: Tarihöncesi Çağların Kapadokyası*. İstanbul: Ayhan Şahenk Vakfı.
- Fidan, Erkan (2015). "Tarih Öncesi Dönemlerde Anadolu'da Kullanılmış Olan Maden Yatakları". *Yer Altı Kaynakları Dergisi*, C. 5, S. 9, s. 49-59.
- Frangipane, Marcella (2017). The Role of Metal Procurement in the Wide Interregional Connections of Arslantepe During the Late 4th - Early 3rd Millennia BC, (Ed. Aslihan Yener), *Overtuning Certainties in Near Eastern Archaeology*.
- Kıymet, Kurtuluş (2004). *MÖ. II. Binde Orta Karadeniz Bölgesi*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Korfmann, Manfred (1999). "1997 Troia Kazıları". *XX. Kazı Sonuçları Toplantısı*, C. 1, Ankara: Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Basımevi, s. 357-370.
- Koşay, Hamit Zübeyir- Mahmut Akok (1977). "1975 Alacahöyük Kazıları". *Türk Arkeoloji Dergisi*, S. 2, s. 5- 7.
- Ksenophon (1974). *Anabasis-Onbinlerin Dönüşü*. (Çev. Tanju Gökçül). İstanbul: Hürriyet Yayınları.
- Kulakoğlu, Fikri (2010). *Kültepe Kaniş-Karumu: Anadolu'nun En Eski Uluslararası Ticaret Merkezi, Anadolu'nun Önsözü Kültepe Kaniş-Karumu*. İstanbul: Kayseri Büyük Şehir Belediyesi Kültür Yayınları.

- Mert, Seda- Seda Çalışır Hovardaoğlu (2018). "Sokağın Mekansal Değişim Sürecinin Belgelenmesi: Alaçam (Samsun) Geleneksel Sokaklardan Örnekler". *Erciyes Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi*, C. 34, S. 1, s. 27-42.
- Novakova, Lucia (2019). "Trade, Contacts and Production In Iron Age Anatolia: Testimony From Beyond The Grave". *Production and Trade Through The Ages: From Prehistory to the Byzantine Period*, Ankara, s. 256.
- Öner, Beyil (2009). *Küllüoba Höyüğü Geç Kalkolitik ve İlk Tunç Çağı Küçük Buluntuları (Yontmataş Aletler ve Metal Eserler Hariç)*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Önsoy, Kerem (2018). *Burdur Müzesi'nde Bulunan Demir Çağ Ok Uçları*. Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özdemir, Mehmet Ali- Mehmet Işıklı (2014). "Van Ayanis Kalesinden Ele Geçen Ok Uçları Üzerine Genel Bir Değerlendirme". *Masrop-E Dergisi*, C. 8, S.10, s.46-62.
- Özdemir, Selda (2011). *MÖ III. Binde (Eski Tunç Çağı) Orta Anadolu ve Kuzey Anadolu'da Madeni Silah Tiplerinin Gelişimi*. Yüksek Lisans Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özer, Fazilet (2020). *Asur Ticaret Kolonileri Devrinde (MÖ 1974-1719) Anadolu'da Maden Ticaretinin Ekonomiye Yansımaları*. Doktora Tezi, Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Rosenberg Michael (1993). "The Hallan Çemi Excavation 1991". *XIV. Kazı Sonuçları Toplantısı*. C. 1. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Anıtlar ve Müzeler Genel Müdürlüğü, s. 119-120, 129.
- Sağdıç, Dursun- Osman Çolak (2018). "Samsun'da Bulunan, Zalpa, İkiştepe ve Nerik Yerleşmelerinde Hititler'in Hakimiyet Mücadelesi". *Amisos*, C.3, S. 5, s. 392-407.

- Saygılı, Burcu (2019). *Anadolu'da Tarihöncesi Dönemde Ok Uçları ve Deneysel Arkeoloji Yöntemi ile Ok ve Yay Yapımı*. Yüksek Lisans Tezi, Bilecik: Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Schachner, Andreas (2011). "2010 Yılı Boğazköy-Hattuşa Kazı ve Restorasyon Çalışmaları". *33. Kazı Sonuçları Toplantısı*. 3. C. Malatya: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü, s. 461-484.
- Sevin, Veli- Ersin Kavaklı - Aynur Özfirat (1998). "Karagündüz Höyüğü ve Nekropolü 1995-1996 Yılı Kurtarma Kazıları". *XIX. Kazı Sonuçları Toplantısı*. 1. C. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Anıtlar ve Müzeler Genel Müdürlüğü, s. 571-590.
- Sipahi, Tunç (2010). "Eskiyapar Kazıları". *1. Çorum Kazı ve Araştırmalar Sempozyumu*. Çorum: T.C. Çorum Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Müze Müdürlüğü, s. 5-19.
- Sönmez, Mehmet Emin (2012). "Karkamış'ta Yerleşmenin Tarihsel Gelişiminde Etkili Coğrafi Faktörler ve Antik Karkamış Şehri". *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, C. 11, S. 4, s. 1082-1120.
- Süel, Mustafa (1990). "Balıbağ/ 1989 Kurtarma Kazısı". *1. Müze Çalışmaları ve Kurtarma Kazıları Sonucu Sempozyumu*, Ankara, s. 205-214.
- Şahin, Hasan Ali (2004). *Anadolu'da Asur Ticaret Kolonileri Devri (1975-1725)*. Kaseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası.
- Tarhan, Çağrı Murat (2009). *Urartu Maden Teknolojisi*. Yüksek Lisans Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tekin, Halil (2015). *Eski Anadolu Madenciliği Arkeolojik Veriler Işığı Altında Başlangıcından Demir Çağı'na Kadar*. Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları.
- Tekin, Halil (2018). *Madeni Eser Tipolojisi*. Ankara: Bilgi Kültür Sanat Yayınları.
- Tuna, Celal, (2000). *Mağaradan Kente Anadolu'nun Eski Yerleşim Yerleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Turan, Murat, (2009). *Madenciliğimizin Tarihsel Gelişimi*. D. I. E. Yayınları, s. 45-54.

- Türker, Atila (2017). "Samsun Bölgesi 2016 Yılı Prehistorik ve Protohistorik Dönem Arkeolojik Yüzey Araştırması Sonuç Raporu". *35. Araştırma Sonuçları Toplantısı*, 1. C., Bursa, s. 117-146.
- Tütüncüler, Özlem (2006). "Çorum-Resuloğlu Eski Tunç Çağı Mezarlığı'nda Kumaş Kullanımına İlişkin Yeni Bulgular". *Anatolia*, S. 30, s. 137-148.
- Umurtak, Gülsün- Refik Duru (2013). "Yeniden Hacılar, Hacılar Büyük Höyük Kazıları 2011-2012". *Arkeoloji ve Sanat Yayınları*, s. 1-22.
- Uyanık, Hatice (2014). "Arkeolojik Araştırmalar Işığında Tunç Çağı'nda Erbaa". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 14, s. 97-120.
- Uzun, Ali (2011). "Tekkeköy'de (Samsun) Mağara-Kale Yerlemleri". *Doğu Coğrafya Dergisi*, Vol. 1, s. 413-433.
- Ünlüsoy, Sinan (2018). "İzmir Karaburun'dan Tunç Bir Hançer Üzerine Değerlendirmeler". *Disiplinlerarası Akdeniz Araştırmaları dergisi*, (IV), s. 219-229.
- Ünsal, Veli (2016). "Alişar'ın Yozgat Arkeolojisi ve Eskiçağ Tarihine Katkısı". *I. Uluslararası Bozok Sempozyumu*, I. Cilt, Bozok Üniversitesi Yayınları, Yozgat,
- Üyümez, Mevlüt- Orlene Mcelfatrick- Erkan Fidan - Massa Michele, - Ahmet İlaslı (2017). "Afyon Arkeoloji Müzesi'nden Tunç Çağlarına Tarihlenen Bir Grup Metal Eser". *Colloquium Anatolicum* (16), s. 54-69.
- V. Diaokov – S. Kovalev (1987). *İlk Çağ Tarihi*. Ankara: Yordam Kitap.
- Yağcı, Aynur (2019). *Ordu Paşaoğlu Konağı ve Etnografya Müzesi'nden Bir Grup Eserin Değerlendirilmesi: Neolitik Çağ'dan Hellenistik Dönem'e*. Yüksek Lisans Tezi, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yalçıklı, Derya (2017). Demir Çağı'nda Batı Anadolu'dan Tunç Ok Uçları: Üretim Tekniklerindeki Değişim, *MASROP E-Dergi*, (12), s. 7-17.

- Yalçın, Ünsal (2016). Anadolu Madencilik Tarihine Toplu Bir Bakış, *Yeraltı Kaynakları Dergisi*, (9), s. 3- 13.
- Yılmaz, Mehmet Ali (2012). Demir Çağı'nda Samsun: Kazılar ve Yüzey Araştırmaları Işığında Genel Bir Bakış, *Samsun Sempozyumu*, 1.Cilt, Samsun, s. 99-115.
- Yılmaz, Sibel (2019). *Elazığ Müzesinde Korunan Urartu Adak Levhaları ve İşlevleri*. Yüksek Lisans Tezi, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yiğitpaşa Davut- Osman Öztürk (2018). "Demir Çağında Balkanlar'ın Anadoluya Etkileri Üzerine Genel Bir Bakış". *XI. Balkan Tarihi Kongresi*, s.487-506.
- Yiğitpaşa, Davut (2017). "Samsun/Kavak Kale Doruğu Yerleşmesi Temizlik Çalışmaları". *Uluslararası Amisos Dergisi*, S. 2, s. 109-117.
- Yiğitpaşa, Davut- Aynur Yağcı (2019). Ordu Müzesi'nde Korunan ve MÖ.2.Bine Tarihlendirilen Tunç Kolcuklu Balta, (ed. K. Serdar Girginer, Gonca Dardeniz, Ayça Gerçek, Fatih Erhan, Elif Genç, İrfan Tuğcu, Özlem Oyman Girginer, Cem Fırat, Hakan Gerçek, Furkan Turan), *MORS İMMATURA Amanosların Gölgesinde Hayriye Akıl Anı Kitabı*, s.531-541
- Zimmermann, Thomas (2008). Kalinkaya-Toptaştepe: Kalkolitik ve Eski Tunç Çağı Buluntuları Üzerine Genel Bir Değerlendirme, 26. *Kazı Araştırma Sonuçları Toplantısı*, 3. Cilt, Ankara, s. 273-278.
- Zimmermann, Thomas-İpek, Önder (2010). The "Hattian" Metal Assemblage From Bekaroğlu Köyü – An Archaeometrical Footnote, *Anatolia Antiqua XVIII*, s. 31-34.



Resim 1



Resim 2



Resim 3



Resim 4



Resim 5



Resim 6



Resim 7



Resim 8



Resim 9



Resim 10



Resim 11



Resim 12



Resim 13



Resim 14



Beyan ve Açıklamalar

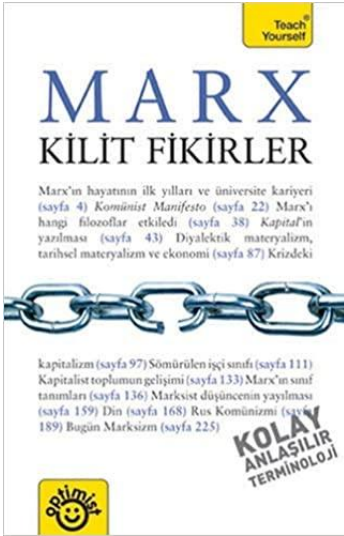
1. Araştırmacılar çalışmaya aynı oranda katkı sunmuşlardır.
2. Yazarlar tarafından herhangi bir çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

asobid
Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

YAYIN TANITIM / BOOK REVIEW

Hands, Gill (2011). *Marx - Kilit Fikirler (Marx The Key Ideas)*. (Çev: Melis İnan). İstanbul: Optimist Yayın Dağıtım. 226 s., ISBN: 9786055655921

Doç. Dr. Tamer YILDIRIM*
Sakarya Üniversitesi
tyildirimakademi@hotmail.com



Eserin yayınlandığı *Kilit Fikirler (The Key Ideas)* serisi modern çağda düşünceyi, bilimi, toplumu, siyaseti kısaca insanın ilişkili olduğu her alanı farklı şekillerde etkileyen dört önemli isim K. Marx, S. Freud, C. G. Jung ve F. Nietzsche'yi ele almış ve Türkçe seri farklı konularla yayınevi tarafından devam ettirilmiştir. Eserlerde belirttiğimiz kişilerin hayatları, eserleri, fikirleri ve düşüncelerini dayandırdıkları temel kavramlar herkesin anlayacağı bir şekilde açıklanmıştır. Bunun gerçekleşmesi için sarmal bir şekilde önce kısa bir

özet devamında bunu daha genişçe anlatan bir açıklama ve devamında onu daha da açan bir diğer açıklama verilerek konunun daha detaylı bir şekilde anlaşılması için gerekli zemin oluşturularak yazılmıştır. Serideki kitapların amacı ilgili filozofun

* ORCID: orcid.org/0000-0003-0033-0539

'kilit fikirleri' yani yaşamı ve çalışmaları hakkında bütüncül bilgi vermektir.

Marx hakkında yazılan eser, 2010 yılında basılmış, 2011 yılında Türkçeye çevrilmiştir. Yazar Gill Hands bu eserden önce *Marx: A Beginner's Guide* (2000), *Marx: A Complete Introduction* (2007), bu kitaptan sonra *Understanding Marx* (2011) adlı eserleri yazmıştır. Bu eserler aslında aynı konunun farklı isimlerle basılmış halidir. Bu eserlerde yazar, sınıf mücadelesi, diyalektik materyalizm gibi temel veya anlaşılması zor karmaşık kavramları Marx'ın kendi eserlerinden hareketle basit bir şekilde ifade etmektedir. Yani Marx'ın yaşamından çok teorilerini çevreleyen temel kavramları içermektedir. Bunun yanında Marx'tan sonra Marksizm konusu da ele alınmış yani Marx'tan sonra Marksist düşüncedeki değişik yorumları ifade etmektedir.

Eser temelde Marx'ın düşüncelerine ve çalışmalarına bir giriş yapmakta, Marx'ın felsefesi, ekonomi, toplum, sınıf, sınıf mücadelesi, devrim kuramı gibi konulara bakış açısı ve Marx'tan sonra kendisinin dünyayı değiştiren fikirleri ve fikirlerinin sonraki Marksistler tarafından nasıl değiştirildiğine değinilmiş fakat ayrıntılı bilgilere değinilmemiştir. Bu yüzden eserde Marx'ın kendi dönemi ve düşünceleri ile ilgili yapılan açıklamalar büyük ölçüde Türkçedeki mevcut bilgilere bir şey katmamaktadır. Fakat Marx'ın düşüncelerini tanımak ve söylemek istediklerini kavramak için her kesimden insanın kolayca okuyup anlayacağı bir niteliktedir.

Düşünceleri ele alınırken kronolojik bir yöntem takip edildiğinden ilk bölümlerde Marx'ın din ile barışık olmayan görüşleri değerlendirilmiştir. Marx, Berlin Üniversitesi'nde ders vermesine imkân sağlayacağını umduğu *Demokritos ile Epikuros'un Doğa Felsefelerindeki Ayrım* konulu tezi İlkçağ Yunan felsefesinde materyalizmin önemli iki taraftarı olarak değerlendirilen filozoflara dair bir tartışmaydı. Marx, tezinde felsefenin dinden ayrılması ve dogmalardan temizlenmesi gerektiğini ileri sürdüğünden içinde bulunduğu dönemi düşündüğümüzde oldukça radikal bir çalışma özeliğini kendinde buldurması gibi bir durum söz konusudur. Bu dönemde yakın dostu B. Bauer'in ve Doktorlar Kulübü'ndeki arkadaşlarının entelektüel yalnızlıklarını ve zamanlarını akademik fikirlere ve

dinin negatif yönlerine yoğunlaşarak teorik bir alana hapsoldüklerini düşünen Marx, bundan daha fazlasını yapmayı, inandığı şeyleri özgürce yazabilmeyi istiyordu. Böyle bir şeyi Prusya'da gerçekleştiremeyeceğini bildiği için 1843'te Paris'e taşındı (s. 10-14). Burada ise anarşist düşünceyle mücadele etmek zorunda kaldı.

19. yüzyılda pek çok filozofun tartışması, idealizm ve materyalizm arasındaki farklılıklar hakkındaydı. Basitçe ifade edersek, idealist felsefede üst bir kutsal kuvvetin olduğu kabul edilirken, materyalist felsefede herhangi bir doğaüstü kuvvetin değil, yaşamın ve onun koşullarının etkili olduğu düşünülür. İdealizm ve materyalizm arasındaki tartışma antik Yunan'dan beri sürmekteydi. Fakat Marx'ın öğrenci olduğu dönemde G. W. Hegel'in Almanya'daki etkisi oldukça arttığından Marx tarafından temel alınması normal bir durumdu. Hegel, insanların dini görüşleri nedeniyle maddi varlıklara karşı bir yabancılaşma hissettiklerini, bunun da ölümden sonra elde edilebilecek ideal bir âlemde yaşamak için çabalayıp durma anlamına geldiğini söylemişti. Hegel'in öğrencisi L. A. Feuerbach, hocasının evrensel akıl kavramının insanları kendilerine yabancılaştırdığını ve felsefenin merkezinde insanın bulunduğunu, evrensel aklın, insanları pasifleştiren bir kavram olduğunu belirtmişti. Marx, bu filozoflardan farklı olarak insanları yabancılaştıran şeyin 'Tanrı' veya 'Akıl' değil para olduğunu ifade etti. Bunu anladıktan sonra Marx, çalışmalarını ekonomi üzerine yoğunlaştırmış ve maddi dünyanın düşünce dünyasını nasıl etkilediğini araştırmanın yöntemi olarak da tarihsel materyalizmi geliştirmiştir. (s. 48-65). Genel kabule göre Marx'ın fikirleri, Alman felsefesi, İngiliz ekonomi politiği ve Fransız sosyalist düşüncesinin bir sentezi olarak sunulmuştur.

Marx'ın yaşadığı dönemde, burjuva ile proletarya arasındaki ayırım, insan tabiatının ve toplumun doğal düzeninin bir parçası olarak görülmesi bilgi, eğitim, din ve eğlencenin kontrolünü burjuvanın ellerinde tutmalarını kolaylaştırıyordu. Bu dönemde proletaryayı oluşturan insanların eğitim almaya ve oy vermeye uygun olarak düşünülmemesi, işçi sınıfının kendini saygıdeğer insanlar olarak görmemesi fikirlerini etkilemiş, Marx, bu düşünme

biçimini değiştirmenin tek yolunun, proletaryayı eğitip nasıl sömürdüklerini anlamalarını sağlamak olduğuna inanmış ve onlara yardım etmenin en önemli yolunun bir devrimci işçi partisi olduğunu düşünmüştür. Yazara göre; “Bugün sırf Marx, yüz yıldan uzun bir süre önce bu soruna dikkat çekmiş olduğu için, toplumun koşullandırılmasının ve medya yönlendirmesinin farkındayız” (s. 122-123). Yazarın, Marx olmasaydı bizim eleştirel düşünceye sahip olmayacağımızı ve içinde yaşadığımız toplumsal yapıyı anlamayacağımızı söylemesi insanlığın kapasitesine bir hakarettir.

Marx’ı eleştirenler işçilerin hayatının gerçekliğiyle ilgilenmediğini ve kendi fildişi kulesinde oturmayı tercih ettiğini belirtmiştir, fakat Enternasyonale katılması, durumun tam olarak böyle olmadığını ifade etmektedir. Kişisel olarak dayatmacı bir yapısı olduğu ve arkadaşlarıyla arasının açıldığı doğrudur fakat Enternasyonalde geçirdiği zamanlar süresince işçileri örgütlemek için gayret etmiştir. Para kazandırmayan bu faaliyetleri *Kapital*’i yazmaya ek olarak yapmıştır (s. 129). Fakat Marx, İngiltere’deki ilk yılları haricinde asla yaşam tarzından ödün vermemiştir. Dolayısıyla sorun olan paranın yokluğundan ziyade kullanılma şekliyle alakalıdır.

Marx’ın teorisinin en önemli unsurlarından biri devrim ile ilgili olanlardır. Onun devrimin kaçınılmaz olduğunu düşünmesi devlete bakış açısıyla ilişkilidir. Marx, ‘devletin’ toplumu oluşturan bireylerin çıkarları için çalışan bir yapı olmadığını düşünmekteydi ve devletin, yönetici sınıfı korumak ve onların servetini oluşturanları baskı altında tutmak için var olduğuna inanıyordu. Materyalist filozofların çoğuna göre devlet, toplumun işleme için gerekli olan doğal düzenin bir parçasıdır. Sözelimi, diğer sistemlerde olduğu gibi, feodal toplumlarda yasalar, toprak sahibi sınıfların lehinde oluşturuluyordu. Dolayısıyla aslolan sınıfsız bir yapının yani komünist bir devletin kurulması gerekiyordu. Sınıfsız bir komünist toplumun devrimin sonucu olacağını düşünüyordu, fakat bu toplumun nasıl işleyeceği Marx’ın eserlerinde anlatılmamıştır. Yazara göre Marx Materyalist düşünceye sahip olduğundan bu durum normaldir çünkü gelecekte gerçekleşebilecek olan bir şey varsayımdan ibaret olduğundan incelenemez. Toplumun yapısının dönemin mevcut ekonomik

unsurlara dayanacağını düşündüğünden dolayı bu yapının ileride nasıl olacağını önceden tahmin etmenin mümkün olmadığına inanması da söz konusudur. Bu konuyla ilgili en önemli kavramlardan biri olan Proletarya diktatörlüğü, Marx'ın metinlerinde kullanılmamıştır, fakat bu teori V. İ. Lenin tarafından, komünist devrimin ilk dönemlerinde geliştirilmiştir. Proletarya diktatörlüğü, Lenin ve J. Stalin'in demokratik olmayan yöntemlerle Sovyetler Birliği'ni yönetmelerini ifade eden bir kavramdır. Fakat Marx, işçi sınıfının devlet yönetimini elde edince, proletaryanın üretim araçlarının kontrolünü ele geçirip, sınıf ayrımlarının ortadan kalkmasıyla sınıfsız bir komünist toplumun gerçekleşeceğine inanıyordu. Toplumda üretim araçlarının kontrolü işçilerde olacak ve onlar da üretilen zenginliği, tüm toplumun yararına kullanacak, toplum, kendi kendini yöneten bir topluluk olacaktı. Sınıflar ortadan kalktığında, devlet iktidarı yok olacağından hükümetin görevleri basit idari görevlere dönüşecek ve devrimden sonra, baskılar ortadan kalkacağından devlet kendi kendine çökecek fakat bu biraz zaman alacaktı (s. 133-142). Fakat görünen o ki, bu oldukça uzun bir zamana ihtiyaç duyacaktı. Çünkü 75 yıllık Sovyetler Birliği iktidarı bunu gerçekleştirememiştir.

Eserde ele alınan sorunlardan biri de şudur: Sovyetler Birliği'nin gerilemesi, Marksizm'in sonunu getirmiştir, fakat çoğu Marksist'in buna vereceği cevap, Sovyetler Birliği'nin Marx'ın sadece adını kullandığı bunun dışında onunla hiçbir ilgisi olmadığıdır. Sovyetler Birliği'ni, devleti yöneten kişilerin burjuva gibi davrandığı bir devlet kapitalizmi biçimi olarak tarif edeceklerdir. Oysa Marx'ın adına devrimler yapıldı, komünist toplumlar var oldu dahası fikirleri dünyayı değiştirdi. İnsanların birbirlerine, dünyaya bakma biçimlerini değiştirdiği için bu düşünceleri, toplumun ve insanın doğası hakkında da önemli tartışmalara yol açtı ve akademik çevrelerde Marx'ın düşünceleri hakkında tartışmalar hala devam etmektedir. Bu tartışmalar, Marksist farklı düşünce okullarının ortaya çıkmasını beraberinde getirdi fakat Sovyetler Birliği'nin çökmesinden sonra, Marx'ın akademide ele alınma oranı azaldı; özellikle de postmodern kurama yönelindiği için çalışmaları modası geçmiş olarak

değerlendirildi. Fakat eko-sosyalist hareket, antikapitalist ve küreselleşme karşıtı kampanyalar Marx'ın düşüncelerinin kapitalizmin yayılmasını ve ekolojiyle ilişkisini ele alan çalışmalarını dikkate almaya devam etmektedir. İnsanlar komünizmin başarısızlığını Marx'ın günümüzde geçerli olmadığını bir kanıtı olarak değerlendirmiştir. Her ne kadar Marx'ın düşündüğü komünist toplum hiçbir zaman var olmamışsa da, komünist olarak değerlendirilen toplumların başarısızlığı Marx'ın başarısızlığı olarak görülmüştür. 20. yüzyıl tarihi onun düşüncelerinin, yoksulların ve ezilenlerin muhayyilesini yakalama gücüne sahip olduğunun bir ifadesi olarak değerlendirilmiştir. Marx'ın veya onu fikirlerini sahiplenen diğer insanların düşünceleri, bunlara dair yorumları dünya tarihini değiştirmiştir (s. 172-192). Dolayısıyla bu dönemde yaşayan bir kişi Marx'ı veya Marksist düşünceyi benimsemeyebilir fakat ilgisiz kalması mümkün değildir.

Belirttiğimiz durumlara bağlı olarak hemen herkesin, Marx'la ilgili bir düşüncesi vardır. Bu konuda üç temel görüş söz konusudur: 1. Marx'ın bilimsel yöntemi kusurlu ve ekonomi kuramı hatalı olduğundan dolayı Marksizm geçmişte de günümüzde de geçerli bir düşünce olmamıştır. 2. Marksizm kendi zamanının bir ürünü olduğundan dolayı günümüzde geçerliliğe sahip değildir. Çünkü Marx'ın dönemindeki kapitalist yapı artık yoktur ve proletarya diye bir şey kalmadığından devrim de olmayacaktır. Sınıf diye bir şey olmayan postmodern bir dünyada yaşadığımızdan, bununla ilgili teoriler de yanlıştır. 3. Komünizmin uygulanmasındaki başarısızlıklar, Marx'ın hatalı olduğunu göstermez. Marksizm hala geçerlidir. Dünya değişmiş olabilir fakat ekonomi hala kapitalist bir yapıya sahip olduğundan onun teorileri de geçerliliğini devam ettirmektedir. Postmodern kültür hegemonyanın bir parçası olarak insanları pasif, şöhretle ilgilenen kişiler haline getirme çabası içindedir. Dolayısıyla Marx'ın öngördüğü devrimin gerçekleşmemesi gerçekleşmeyeceği anlamına gelmez. Günümüzde farklı Marksist gruplar, toplumun kapitalizmin egemenliği altında bulunduğu devrimin zorunlu olduğuna inanmaktadır. Marx'ın fikirleri farklı bölgelerdeki insanların aklında canlı kaldıkça, bu bir olasılık olarak da var

olmaya devam edecektir. Sonuçta pek çok insan Marx'ın fikirlerinin modasının geçtiğini, günümüzün postmodern dünyasına uymadığını düşünse de toplumdaki eşitsizlikler yüzünden Marksizm'in geçerli olduğuna ve devrimin hala gerçekleşebileceğine inananlarda bulunmaktadır (s. 192-199). Dolayısıyla kişinin sahip olduğu ideoloji, kültürel etkiler Marx'a bakış açısını belirleyecektir.

Marx'tan sonra Marksizm alanındaki düşüncelere bakacak olursak: Buna göre 20. yüzyılda farklı Marksist ekoller gelişti, akademi Marx'ın fikirlerinin 'doğru' anlamını ortaya koymaya çalıştı ve 21. yüzyıldaki geçerliliği hakkında görüş ayrılıkları ortaya çıktı. J. Baudrillard gibi postmodern teorisyenler, Marx'ın ekonomi ile ilgili kuramlarının kitle iletişim araçlarını ve modern tüketim kültürünü hesaba katmadığını belirtmiştir. Jean-Francois Lyotard'ın felsefesine bağlı olanlar, Marx'ın *Kapital*'de tarif edilen, büyük teorilerin kusurlu olduğunu düşünürler. Benzer bir anlayış K. Popper'ın bilim felsefesi düşüncelerinde de bulunmaktadır. 2008'de başlayan ekonomik krizin ardından Marx'ın ekonomi öngörülerine duyulan ilgiyi yeniden arttırdığı gibi kapitalizmi çevreye verdiği zararları düşünen yeşil hareketindeki insanlar da, Marx'ın tüketimle ilgili düşüncelerine önem vermektedir. Bunun yanında tarihsel açıdan baktığımızda Marx'ın fikirleri, 1917'de Rusya'nın ilk Komünist ülke olmasını beraberinde getirmiş ve bunu takiben yaşanan iç savaş, ekonomiye zarar vermiştir. Bunun sonucunda Komünist bir devlet ortaya çıkmamış, Sovyetler Birliği, Stalin zamanında diktatörlük halini almıştır. Sovyetler Birliği'nde Lenin, Stalin, Çin'de ise M. Zedung, komünizmin işlerliği için mücadele verirken kendi Marksist düşüncelerini geliştirdiler. Marx'ın düşüncesi, ideoloji kuramına bağlı olarak gelişen hegemonya teorisi A. Gramsci tarafından geliştirilmiş, Frankfurt Okulu filozofları Batı Marksizm'i olarak bilinen bir Marksizm biçimi ortaya koymuş ve topluma eleştirel gözle bakmışlardır. Fakat Marksizm bunlara rağmen tam anlamıyla bir yenilenme imkânını bulamamıştır. Yazar, sadece Sovyetler Birliği ve Çin'de bu durumu ele alsada bugün başka yerlerdeki Marksizm'e bağlı komünist ideolojiye mensup ülkeleri görmezden gelmiştir. Marksizm, teoride mükemmel olabilir fakat uygulamada aynı

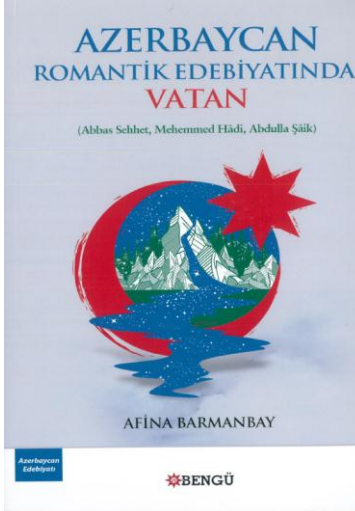
durumu bugüne kadar görmemiz mümkün olmamıştır. Günümüzde 1850'deki iş durumu ve çalışma koşulları bulunmamakta ve bu durumda yeni bir Marksist yorumu gerekli kılmaktadır. Fakat ortaya çıkan açıklamalar Marx'ın düşüncelerine ne kadar uymaktadır bu da bir diğer tartışma konusudur. Marx, kendi zamanında da etrafındaki insanlar tarafından anlaşılmadığını veya yanlış anlaşıldığı belirtmiştir. Dolayısıyla günümüzün gerekli kıldığı farklı yorumlamalar aslında her ideolojinin başına gelen bir kaderdir. Durumun bu şekilde gelişmesinde farklı etkenler söz konusu olsa da en önemli sebebi Marx'ın, komünizm idare altında yaşayanlar için neredeyse Tanrı haline gelmesidir. Yazarın da belirttiği gibi 'Dinin toplumların afyonu' olduğuna inanan birisi için bu durumu çok ironiktir. Çünkü Marx öldüğünde bir ateistti ve hayatı boyunca da herhangi bir dini inanca sahip değildi.

Sonuçta eser, Marx'ın yaşamı ve yaşadığı zaman hakkında genel bir değerlendirmeye onun fikirlerinin temel içerimleri hakkında bir kavrayış sunmayı ve ayrıca Marx'ın düşüncelerinin bugün içinde yaşadığımız dünyayı nasıl etkilediğini göstermeyi hedeflemektedir. Marx'ın eserlerine bağlı kalınarak düşünceleri bir bütün halinde herkesin anlayabileceği bir üslupla ortaya konulmuştur. Çevirisinin de akıcı olduğunu söyleyebiliriz.

YAYIN TANITIM / BOOK REVIEW

Barmanbay, Afina (2020). *Azerbaycan Romantik Edebiyatında Vatan*. Ankara: Bengü Yayınları. 200 s., ISBN: 9786057654700

Prof. Dr. Vüsale MUSALI*
Kastamonu Üniversitesi
tezkiresinas@gmail.com



Azerbaycan edebiyatında vatan konusu oldukça geniş, kapsamlı, renkli konulardan birisidir. İster Azerbaycan halk edebiyatı örneklerinde, ister klasik şairlerin, isterse de çağdaş şair ve yazarların eserlerinde vatan konusu çeşitli açılardan ele alınmıştır. Örneğin, Fuzulî'nin

*Edemem terk, Fuzulî ser-i kûyun yârın,
Vatanımdır, vatanımdır, vatanımdır, vatanım.*

beytinde dört kez tekrarlanan "Vatanımdır, vatanımdır, vatanımdır, vatanım" mısraındaki birinci vatan

âlem-i ervah, elest bezmi, ikinci vatan anne rahmi, üçüncü vatan yaşadığımız dünya, dördüncü vatan ise öbür dünya, ahirettir.

20. yüzyılın başlarında Azerbaycan realist ve romantik şairleri vatan konusunda bir birinden değerli eserler vermiş, vatani konu

* ORCID: orcid.org/0000-0002-1104-272X

eden şiir, hikâye, roman ve diğer türlerde eserler kaleme almışlardır.

Kafkas Üniversitesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü öğretim üyesi Doç. Dr. Afina Barmanbay'ın "Azerbaycan Romantik Edebiyatında Vatan" monografisi bu konuda yazılmış titiz ve ciddi bir araştırmadır. Yazar, çalışmanın asıl amacının, Azerbaycan edebî fikir tarihinde vatan konusunu incelemek, vatan hakkında yazılmış edebî eserlerin özelliklerini açıklamak, bu eserlerin konu ve ideolojik yönden aşamalarını belirlemek, vatan şairlerinin sanatsal ilişkilerine ve eserlerinin evrensel statüsüne dikkat çekmek olduğunu belirtiyor. Monografide 20. yüzyıl Azerbaycan edebiyatının önemli isimleri Abbas Sehhet, Mehemed Hâdi ve Abdulla Şâik'in eserleri vatan konusunda ayrıntılı ve kapsamlı şekilde araştırmaya tabi tutulmuştur. Bu yazarların sanatı; dönemin sosyal, tarihî, kültürel, edebî manzarasını ve romantik edebiyatta vatan konusunun bütün özelliklerini yansıtmaktadır.

Kitap, ön söz, giriş, beş bölüm, sonuç ve kaynakçadan oluşmaktadır.

420

Kitabın "giriş" kısmında sözlü edebiyattan yola çıkılarak Azerbaycan yazılı edebiyatında vatan konusu ele alınmıştır. Monografide Azerbaycan halk edebiyatı örneklerinde vatan sevgisi, sıla hasreti, gurbet duygularının nasıl işlendiğini göstermek için örnekler verilmiş ve açıklamalarda bulunulmuş, insanoğlunun yaşadığı sıla ve vatan hasreti, bütün şiirselliği ile ifade edilmiştir (Barmanbay, 2020: 9). Daha sonra klasik Azerbaycan edebiyatında vatan konusunun ele alınmasına değinilmiştir (Barmanbay, 2020:11).

Barmanbay, vatan konulu eserlerde özellikle gurbet ve turna motiflerine dikkat çekmiştir. Şöyle ki, turna motifi Azerbaycan edebiyatında 18. yüzyıldan itibaren Molla Veli Vidâdi (1709-1809) ve Molla Penah Vâgîf (1717-1797), 19. yüzyıl itibariyle Kasım Bey Zâkir (1784-1857) gibi şairlerin şiirlerinde daha fazla ün kazanmıştır (Barmanbay, 2020:12). Turna aynı zamanda Hz. Ali'yi, On İki İmam'ı, Horasan Erenlerini temsil etmektedir.

Azerbaycan yazılı edebiyatında vatan konusu daha çok gurbet, sıla özlemi şeklinde tezahür eder. Divan edebiyatında “vatan” kelimesi ile karşılaşsak da bu konu, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren şekillenmiş, özellikle 20. yüzyıldan başlayarak günümüze kadar devam etmekte olan vatan kavramından farklı anlam taşımaktadır. Yazar, 19. yüzyıl ortalarında başlayan Aydınlanma ve Modernleşme döneminde vatan sevgisinin, “vatana hizmet” gibi bir görevi üstlendiğini, Mirza Kâzım Bey (1802-1870), Mirza Şefi Vazeh (1796-1852), Abbaskulu Ağa Bakıhanov (1794-1847), Mirza Feteli Ahundzâde (1812-1878) gibi aydınların faaliyetlerinin vatan sevgisinden kaynaklandığını ifade etmektedir (Barmanbay, 2020:13).

Barmanbay’a göre, vatan konusu; realist Azerbaycan edebiyatında daha çok Azerbaycan Türklerinin yaşadıkları coğrafya ile sınırlı kaldığı hâlde romantik edebiyatta bütün Türk dünyasını, İslam âlemini ve bazen bütün dünyayı kapsamaktadır. Yazarın fikrinde Azerbaycan sahası romantik edebiyatta, özellikle şiirde vatan sevgisini ifade eden eserlerin tasnif edilmesi zordur. Çünkü doğa güzellikleri, yurt sevgisi, şanlı tarih, kahramanlık, zafer, yenilgi, maarif ve medeniyet, vatanın istikbaline engel olan cehalet ve gaflet, ayrıca İslam, Turan, halk, millet, ümmet vs. konulu bütün eserlerin ortak noktası vatandır (Barmanbay, 2020:186). Bu dönemde vatan-Turan (Türkçülük); dünyanın dört bir yanındaki Türk dünyasına karşı saldırılara, misyonerlik hareketlerine karşı direnç sonucunda meydana gelen bir diriliş hareketinin ürünüdür. Bu dirilişin ideal varış noktası olarak belirlenen “Kızılma” ise romantik edebiyatta vatan anlayışının yeni boyutu olarak değerlendirilebilir.

Vatanın istikbali için mücadele yolunun her aşamasında Azerbaycan şairlerinin eserleri yeni sosyal, siyasi ve kültürel içerik kazanmıştır. Yazar, 20. yüzyıl başlarında Azerbaycan romantik edebiyatında, özellikle şiirde vatanın kaderi meselesi, tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar zirveye ulaştığını, “Şeref”, “namus”, “Kâbe”, “cennet”, “peri”, “huri”, “ay yıldız”, “millet”, “ümmet”, “mader”, “ana”, “sevgili canan”, “sevgili mahbup”, “bayrak”, “İslam”, “Türk yurdu”, “Turan”, “İran”, “Tebriz”, “Azerbaycan” gibi ifadelerin vatani temsil eden birer

simgeler hâline geldiğini ifade etmektedir (Barmanbay, 2020: 188). Bu dönemde “ecdadın medfeni”, “evladın meskeni” olan vatan coğrafyası Abbas Sehhet, Hâdi’ye göre İslam’ın hüküm sürdüğü yerlere, Abdulla Şâik’ e göre ise Kızılelma’ya kadar uzamaktadır.

20. yüzyıl başlarında Azerbaycan’ın kaderiyle ilgili kaleme alınmış şiirlerde, vatan topraklarının güzelliklerinden ve doğasından daha çok istiklal, İslamcılık, Türkçülük ve Turancılık gibi ideallerin işlendiği, ay-yıldız sembollerinin sıkça kullanıldığı görülmektedir. 1920’li yıllardan başlayarak siyasi coğrafi sınırların değişmesiyle Azerbaycan edebiyatında “vatan” sözü, Sovyet Azerbaycanı, bazen de SSCB’nin sınırları içindeki topraklar için kullanılmıştır. “Büyük Vatan Muharebesi” olarak adlandırılan İkinci Dünya Savaşı Dönemi’nde SSCB’nin her yerinde olduğu gibi Azerbaycan’da da vatan konusu, Sovyet rejiminin belirlediği sınırlar çerçevesinde yeniden gündeme getirilmiştir. Buna rağmen sembollerle ifade edilen gönül coğrafyasına duyulan vatan sevgisinin, gerçek vatan idealinin Sovyet Dönemi’nde de devam ettirildiği, Abdulla Şâik eserlerinin örneğinde görülmektedir.

422

Kitabın “Edebiyatında Edebî akımlar ve Vatan konusu” başlıklı birinci bölümü “Azerbaycan’da Romantik ve Realist Edebiyat” ve “Yirminci Yüzyıl Başlarında Azerbaycan Edebiyatında Vatan Konusu” olmak üzere iki alt başlıktan oluşmaktadır. Azerbaycan edebiyatında vatan konusuna özellikle 20. yüzyılın ilk yarısında yoğunlaşıldığı görülmektedir. Bundan dolayı monografinin birinci bölümünde romantik ve realist edebiyatta vatan konusunun işleme boyutları ve karakteristik özellikleri; 20. yüzyılın ilk yarısında Azerbaycan edebiyatında vatan kavramı ayrıntılı şekilde ele alınmıştır (Barmanbay, 2020: 21-24).

Azerbaycan’da romantik ve realist edebiyattan bahseden yazar, 20. yüzyıl başlarında Azerbaycan edebiyatında realizm akımının daha çok Rus edebiyatından, romantizm akımının ise Osmanlı edebiyatından etkilendiğini, Sovyet Dönemi’nde romantik eserlerden daha çok realist eserlerin ön planda tutulduğunu, realist eserlerde eleştirinin, romantik eserlere kıyasla daha sert üslupta yazıldığını belirtmektedir (Barmanbay, 2020: 21). Romantiklerle realistlerin ideallerinin temel noktası ve en

birleştirici özelliği ise maarif, eğitim ve kültüre verilen önemdir. Yalnız maarif, romantiklerin ideallerinin başlangıcıdır. Realistler, topluma; romantikler ise bütün insanlığa isyan etmişlerdir.

“Yirminci Yüzyıl Başlarında Azerbaycan Edebiyatında Vatan Konusu” başlıklı ikinci alt başlıkta 20. yüzyılın ilk yarısında Azerbaycan edebiyatında vatan kavramı ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır (Barmanbay, 2020: 24).

19. yüzyılda aydınlanma hareketinin başlamasıyla Azerbaycan’da vatan kavramına yeni anlamlar yüklenmeye başlanmış, buna rağmen vatan kavramı, varlığını bağımsız bir devlet hâlinde sürdürme fırsatı olmayan, Rusya ve İran arasında bölüşürülen Azerbaycan’da günümüzdeki anlama ulaşmamıştır. Azerbaycan’da vatan kavramının tahlilini ele alan ilk yazı Feridun Bey Köçerli’nin “Vatan Mehebbeti” (1906) adlı makalesidir. Barmanbay, monografide söz konusu makalenin vatan sevgisinin zahirî ve bätini türlerinden bahsedilen kısımlarını olduğu gibi kitaba aktarmayı faydalı bulmuştur (Barmanbay, 2020: 25-26).

Kitabın ikinci bölümünde 20. yüzyıl Azerbaycan romantik edebiyatının öncülerinden olan Abbas Sehhet’in (1874-1918) hayatı ve sanatı araştırılmış, daha sonra “Eserlerinde Vatan Konusu” başlığı altında şairin şiirlerinde yer alan vatan konusu incelenmiştir (Barmanbay, 2020: 31-56). Kitapta, şairin 1909 ve 1914 yılında kaleme aldığı “Vatan” şiiri geniş bir şekilde incelemeye tabi tutulmuştur (Barmanbay, 2020: 36).

“Nida-i Millet Yahut Âmâl-i Vatanperverâne” (1906) adlı şiirinde İslam âleminde terakkinin giderek gerileşmesi, Müslümanların gaflet uykusunun daha da derinleşmesi, İslam’ın bin türlü belayla uğraştığı için eski gücünü kaybetmesi gibi konular işlenmiştir (Barmanbay, 2020: 40). “Feryad-i İntibah Yahut Âmâl-i Vatanperverâne” (1906) başlıklı şiirinde de gaflet ve terakki konusu ele alınmıştır. Vatanın abat olmasını, zengin, huzurlu, kurulu düzeni, halkının şen, refah ve mutluluk içinde yaşamasını dileyen şair, halkını gafletten uyanmaya, terakki edip değişen ve gelişen zamana ayak uydurmaya davet ederek bir vatandaş yankısıyla haykırmıştır (Barmanbay, 2020: 40).

Kitapta şairin “Şamahı Zelzelesi” (1906), “Nale-i Tahayyür Yahut Millete Hitap” (1907), Ahmet’in Geyreti”, “Dostum Mirza”, “Abdulla Şâik Cenaplarına” (1905), “Âlem-i İslam’a”, “Uyku” gibi şiirleri ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Sonuç itibariyle yazar, Abbas Sehhet’in eserlerinde; vatan aşkı, doğa tasviriyle vatana sevgi aşılama eylemi, vatanın sahiplenmesi, vatan için mücadele etme azmi, vatan karşısındaki sorumluluk gibi duyguların telkininin oldukça önemli yer kapsadığı kanaatine varıyor. Vatanın istikbali için mücadele yolunun her aşamasında Sehhet şiirlerinin yeni sosyal, siyasi ve kültürel içerik kazanmaya başladığı görülmektedir.

Kitabın üçüncü bölümünde Mehemmed Hâdi’nin (1879-1920) hayatı ve sanatı araştırılmış, eserlerinde vatan konusu incelenmiştir (Barmanbay, 2020: 59-120). Hâdi, Azerbaycan edebiyatında hürriyet konusunu en fazla işleyen şairdir. Şöyle ki, Mehemmed Hâdi’nin eserlerinin ana konusu vatan, millet, hürriyet ve istiklaldir. Onun asıl âmâli de vatani hür ve refah, insanları mutlu ve mesut görmektir. Zaten bütün hayatı boyunca kalemini bu amaç için kullanmıştır.

Hadi, Nizami Gencevî, Mevlânâ, Sadi, Hafız ve Fuzûlî’den; Türk edebiyatı temsilcilerinden olan Ziya Paşa (1825-1880), Muallim Naci (1849-1893), Rezaizade Mahmut Ekrem (1847-1914), Abdülhak Hamit (1852-1937), Abdullah Cevdet (1869-1932), daha fazla ise Namık Kemal (1840-1888) ve Tevfik Fikret’ten (1867-1915) etkilenmiştir. Barmanbay, Hâdi’yi taklitçilikten uzak duran şair olarak tanımlıyor, orijinal sanat eserleri ortaya çıkardığının altını çiziyor (Barmanbay, 2020: 63).

Hâdi’ye göre; hürriyet olmayan yerde ne özgür vatan olur ne de özgür insan, hür olmayan vatanın istikbali, vatan evladının da özgür iradesi, vicdanı, gerçek mutluluğu söz konusu olamaz. Eserlerinde başta vatan ve hürriyet konusu olmak üzere, savaş ve cehalet, bunların getirdiği felaketlerin insanlık üzerinde etkileri, eğitimin önemi, Türk dünyasının ve İslam âleminin durumu, problemleri ve çözüm yolları ele alınmıştır (Barmanbay, 2020: 62).

Hâdi’nin eserlerinin büyük bir kısmı Azerbaycan’da Hayat, Taze Hayat, İttifak, Terakki, Seda, Seda-i Hak, Basiret, İkdâm, Doğru Söz,

Tekâmül, İrşad, Sovgat, Yeni İrşad, Yoldaş, Azerbaycan gibi gazetelerde, Füyûzât, Debistan, İkbâl, Işık ve Evrak-i Nefise gibi dergilerde; Türkiye’de ise Sabah, Tanin, Senin, Mehtab, Şehbâl ve Rübâb gibi yayın organlarında basılmıştır.

Monografide Hâdi’nin “Bülbül”, “Gözlerin”, “Kaleme”, “Kalem”, “Ne Söyleyir”, “Duman Süpürgesi”, “Maarife Dair”, “Levha-i Tasvir-i Maarif”, “Nida’ül Vatan”, “Yazık Millet”, “Şerare-yi Efkâr”, “Âlem-i Müsavattan”, “Ah, Kimsesiz Vatan!”, “Yâd-i Vatan” gibi şiirleri ve “Evlad-i Vatan Bais-i Ümran-i Vatandır”, “Vatanımızın Themistoklis ve Aristidislerine Nasihat”, “Gaflet ve Cehalet Âlem-i İnsaniyetin En Büyük Düşmanlarıdır” başlıklı makaleleri ayrıntılı bir şekilde tahlil edilmiştir.

Barmanbay’ın incelemeleri sonucunda Hâdi’nin eserlerinin tamamının temelinde vatan sevgisi olduğu sonucuna varmak mümkündür. Hâdi’nin; mektep-maarif (eğitim, aydınlanma), savaş ve savaşın getirdiği beşerî felaketler (hümanizm), emperyalizm, istibdat, hürriyet vs. konulu bütün eserlerinde asıl amaç, vatana faydalı olmak, vatan evlatlarının parlak istikbalini temin etmek, vatani ve vatan evlatlarını hür ve mesut görmektir.

Kitabın “Abdulla Şâik” başlıklı dördüncü bölümünde şairin hayatı ve sanatı anlatılırken onun dünya görüşünün ve sanatının şekillenmesinde önemli rol oynayan ağabeyi Ahund Yusuf Ziya Talıbzâde’nin hayatı hakkında da bilgi verilmiştir. Abdulla Şâik’in vatan konulu eserleri, “Azerbaycan Halk Cumhuriyeti öncesi” ve “Azerbaycan Halk Cumhuriyeti Dönemi ve Sovyet Dönemi” başlıkları altında incelenmiştir (Barmanbay, 2020: 123-172).

Barmanbay, şairin istiklal ülküsünü, korkmadan, çekinmeden cesurca ileri atılmak, her daim hücum mevkiinde durmak gerektiği görüşünü savunduğunu belirtmektedir. Monografinin “Azerbaycan Halk Cumhuriyeti’ne Kadarki Dönem” bölümünde şairin “Vatan”, “Vatana Gayıdarken”, “Her Şey Köhne”, “Veremli Hayat”, “Işık Menbeyi”, “Layla”, “İleri” şiirleri tahlil edilmiştir (Barmanbay, 2020: 133-146). Abdulla Şâik’in Azerbaycan Halk Cumhuriyeti (1918-1920) döneminde yazdığı eserler, cumhuriyetin kurulduğu zor şartları, bu sürecin özelliklerini yansıtmaları açısından dönemin en önemli edebî

mahsullerindedir. Kitapta şairin “Niçin Böyle Geciktin”, “Aras’tan Turan’a”, “Marş”, “Yeni Ay Doğarken” şiirleri de tek tek incelenmiştir.

Barmanbay, Abdulla Şâik’in, vatanın sınırlarını ve onun manevi hukuki evlatlarını yalnızca Kafkas ve Kafkas Türkleri ile sınırlı tutmadığı; bu meseleye her yönüyle daha geniş çapta baktığı, Turan’ı tek devlet, Türkleri tek millet olarak gördüğü kanaatine varmıştır. Şöyle ki, Şâik, eserlerinde döne döne “Kızılma” ifadesini kullanmaktadır.

Yazara göre Abdulla Şâik, Sovyet Dönemi’nde tarzını ve üslubunu koruyan, 20. yüzyıl başlarında edebiyatta kullanılan sembollerden vazgeçmeyen sanatkârlardandır (Barmanbay, 2020: 159). “Şark Güzeline”, “İsyân et”, “Gençlik Marşı”, “Her Şey Var”, “Emek Perisine”, “Emekçi Kadınlara” gibi şiirlerinde Sovyet rejiminin politikalarına uymaya çalışmıştır. 1930’lu yıllardan itibaren yazılan şiirlerde şairin artık geçmişi sorgulamaya başladığı görülmektedir. Sovyet öncesi dönemi sorgulama, can güvenliğinin temini içindir. Örneğin, İlham Kaynağım (1932) başlıklı şiirinde şair, mazide kalan ideallerini boş bir hayal gibi niteler, kendisini “semalar şairi”, hatta “yolunu şaşırılmış bir gaz”, “güneşsiz inleyen bir yaz” gibi karakterize eder. Korkunç baskı, “Kırmızı Terör” Dönemi gibi adından sıkça söz ettiren kanlı Repressiya yıllarının başlangıcında Abdulla Şâik’in kendisini bir Sovyet şairi gibi kanıtlamaya yönelik çabalarda bulunduğu görülmektedir (Barmanbay, 2020: 161). Örneğin, şair “Aile Hayatımın On Altı İlliği” adlı şiirinde; kendisi yaşlansa da gönlünün gençleştiğini, “bulanık akan sellere” uymadığını, çok sevdiği halkına ve ülkesine güvendiğini, hiçbir maske altında saklanmadığını, üç evladının bu yeni ve mutlu ortamda kızıl askerler gibi yurduna hizmet edeceğini dile getirmiştir (Barmanbay, 2020: 162).

Abdulla Şâik, korkunç Repressiya Dönemi’nin başladığı yıllarda “Solmaz ve Sönmez” (1935) adlı hikâyesinde de “genç sosyalist vatanım” ifadesini kullanmıştır. 1936-1937 yıllarında ise güçlü bir savunma mekanizması niteliğinde olan “Araz” romanını kaleme almıştır.

“Büyük Vatan Muharebesi” olarak adlandırılan İkinci Dünya Savaşı yıllarında SSCB’nin her yerinde olduğu gibi Azerbaycan’da da vatan konusu yeniden gündeme gelmiş; Sovyet rejiminin belirlediği sınırlar çerçevesinde işlenmek kaydıyla vatan, edebiyatın en önemli konusu olur. Şair, “Dövüş Nağmesi”, “Vatan Nağmesi”, “Zafer Nağmesi”, “Vatanım” gibi şiirleri bu yıllarda kaleme almıştır. Monografide bu şiirler de incelemeye tabii tutulmuştur.

Monografide Abdulla Şâik’in bazı çocuk şiirleri de incelenmiştir (Barmanbay, 2020: 167-169). Şöyle ki, Abdulla Şâik’in 1906 yılında ilk yayınlanan eseri de bir çocuk şiiridir. Şair, Sovyet Dönemi’nde yazdığı şiirlerinde de çocuklara vatan sevgisini aşlamaya devam etmiş, hatta dönem şartlarının da etkisiyle daha fazla çocuk edebiyatına yönelmiştir. Şairin vatan konulu çocuk şiirleri arasında öncelikle İkinci Dünya Savaşı Dönemi’nde yazdığı, ders kitaplarında da yer alan ünlü “Ana Yurdum”, “Vatan Nağmesi” başlıklı şiirlerdir. Barmanbay, Abdulla Şâik’in Sovyet Dönemi’nde yazdığı çocuk şiirlerinde duruşunu bozmamaya daha çok özen gösterdiğini, Sovyetlerin beklentilerine rağmen çocuklara vatan sevgisini aşılarken millî duygulardan ödün vermediğini belirtmiştir (Barmanbay, 2020: 169).

Monografide şairin çocuklar için yazdığı şiirleri, piyesleri tahlil edilmiştir. Abdulla Şâik’in piyeslerinde de vatan sevgisi ve vatan için mücadele ön plandadır. Özellikle “Eloğlu” ve “Vatan” piyeslerinde mitolojik motiflerin tesiri ile halk kahramanlarının yenilmezliği, kötü güçler, düşmanlar üzerindeki zafer, halkı işgal korkusunun mengenesinden kurtararak zafere, vatanın istiklali uğruna mübarezeye seferber eder.

Sonuç olarak yazar, Abdulla Şâik’in eserlerinde vatan kavramının, vatan algısının giderek içerik, ideolojik ve estetik yönden daha da zenginleştiği kanaatine varmıştır. Şairin cumhuriyet öncesinde ve sonrasında, esasen de totaliter rejimin etkisiyle Sovyet Dönemi’nde yazdığı vatan konulu eserlerine yansımış olan ideallerinde; vatan kavramının farklı renklerden oluştuğu ve bu süreçte belli değişimler gösterdiği görülmektedir. Abdulla Şâik’in eserlerinde vatan konusu hem çok yönlü hem de çok çeşitli şekillerde işlenmiştir. Şairin eserlerinde vatanın

güzelliklerinin tasvir edilmesinin yanı sıra vatan evlatlarına bu güzelliklere sahip çıkma, vatana kalben ve ruhen meftun olup ona bağlı kalmak, onu korumak, vatan yolunda her türlü fedakârlıkları göze almak gibi fikirler telkin edilmiştir. Abdulla Şâik'in Turan ideali Türk halklarının geçmişine, bugününe ve yarınlarına ışık tutmaktadır (Barmanbay, 2020: 172).

Kitabın son bölümü "Vatan Şairleri Yâd Edilirken" başlığını taşımaktadır (Barmanbay, 2020: 175-189). Bu bölümde 20. yüzyılın başlarında Azerbaycanlı şairlerin birbirleriyle ve Türkiyeli şairlerle sanat ilişkileri, yazılan nazireler üzerinde durulmuş, Türk dünyasındaki ortak vatan kavramına ve dünya edebiyatıyla bağlantılarına değinilmiştir.

20. yüzyıl başlarında özellikle romantik edebiyatta vatan sevgisinin her türlü sevginin üstünde olduğu görülmektedir. Bu dönem Azerbaycan edebiyatı sahasında yazılmış olan nazirelerin en önemli özellikleri; hem dönemin sosyal ve siyasi ruh hâlinin yansıtılması hem de romantik ve realist şairlerin birbirilerine nazireler yazmasıdır. Barmanbay, sadece 1905-1920 yıllarındaki on beş senelik süreçte yazılan nazirelerin ayrıca bir çalışma konusu olabileceği düşüncesindedir. Bu nazireler, Türkiye-Azerbaycan edebî ilişkileri açısından da dikkat çekicidir. Bütün bu özellikleri taşıyan "Yâd et" şiirine ise bir nazireler zinciri denilebilir. Azerbaycan'da "Yâd et" adlı silsile şiirlerin yazılmasına Mahmut Ekrem Rezaizade vesile olur. Bu şiire M. E. Sâbir iki, Abbas Sehhet bir, Abdulla Şâik bir nazire yazmıştır. Halit Hürrem'in "O Perizâde ki Evvelce Severdim" şiirine Abbas Sehhet "Seni Men Sevmeyirem, Sevmeyirem" şiirini nazire olarak kaleme almıştır.

Barmanbay, Abbas Sehhet, Mehemed Hâdi ve Abdulla Şâik'in eserlerini ayrıntılı bir şekilde inceleyerek, 20. yüzyılın ilk yarısında vatan anlayışının bütün renkleriyle yansıtıldığı kanaatine varmıştır. Kitap, 20. yüzyıl romantik Azerbaycan edebiyatında vatan konusunun tam manzarasını görmeye imkân sağlayan önemli bir kaynaktır.