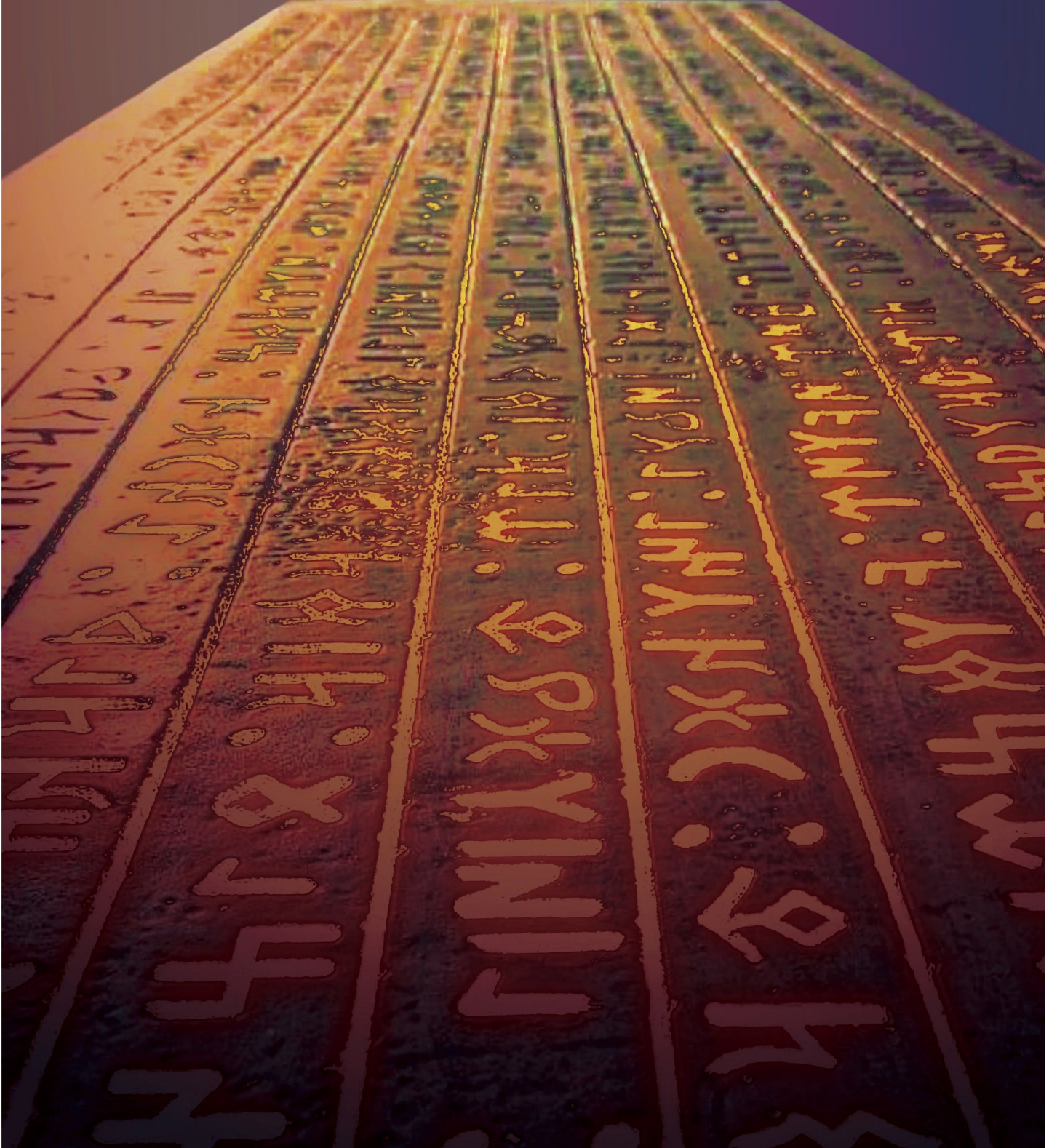


TEMER  
TARIXI  
INVESTIYAS

ULUSLARARASI

# FİLOLOJİ BEN GÜ

Yıl:2022 Cilt:2 Sayı:1 e-ISSN :2791-9641



**MARDİN ARTUKLU**  
**ÜNİVERSİTESİ**

ULUSLARARASI  
**FİLOLOJİ**  
**BENĞÜ**

Yıl: 2022, Cilt: 2, Sayı: 1

ISSN: 2791-9641



MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ  
Türkçe ve Yabancı Dil Öğretimi Uygulama ve Araştırma Merkezi

ISSN: 2791-9641

**Mardin Artuklu Üniversitesi Adına:**  
Owner on Behalf of Mardin Artuklu University:

Prof. Dr. İbrahim ÖZCOŞAR  
(Rektör)

**Editör | Editor in Chief**  
Doç. Dr. Serdal KARA

**Yazı İşleri Müdürü | Managing Editor**  
Sercan YILDIZ

**Alan Editörleri | Section Editors**

Prof. Dr. Rysbek ALİMOV - Mainz Johannes Gutenberg Üniversitesi, Mainz, Almanya  
Doç. Dr. Ergün HAMZADAYI - Gaziantep Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Gaziantep, Türkiye  
Doç. Dr. İbrahim TOSUN - Munzur Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Tunceli, Türkiye  
Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK - Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Mardin, Türkiye  
Dr. Halit ALKAN - Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Mardin, Türkiye

**Yayın Kurulu | Editorial Board**

Prof. Dr. Atabey KILIÇ - Erçiyas Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Kayseri, Türkiye  
Prof. Dr. Abdulhalim AYDIN - Fırat Üniversitesi İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Elazığ, Türkiye  
Prof. Dr. Hülya KASAPOĞLU ÇENGEL - Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye  
Prof. Dr. Julian RENTZSCH - Mainz Johannes Gutenberg Üniversitesi Slav, Türk ve Baltık Araştırmaları Enstitüsü, Mainz, Almanya  
Prof. Dr. Marija LEONTIK - Goce Delcev Üniversitesi, Filoloji Fakültesi, Stip, Makedonya  
Prof. Dr. Mustafa ÖNER - Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İzmir, Türkiye  
Prof. Dr. M. Sait TOPRAK Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Mardin, Türkiye  
Prof. Dr. V. Doğan GÜNAY - Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İzmir, Türkiye  
Doç. Dr. Mehmet Sait ÇALKAYA - Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Rize, Türkiye  
Doç. Dr. Şerife YALÇINKAYA - Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İzmir, Türkiye

**Danışma Kurulu | Advisory Board**

Prof. Dr. Ahmet AKKAYA - Adıyaman Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Adıyaman, Türkiye  
Prof. Dr. Bahir SELÇUK - Fırat Üniversitesi İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Elazığ, Türkiye  
Prof. Dr. Ekrem BEKTAŞ Harran Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Şanlıurfa, Türkiye  
Prof. Dr. Gisela Prochazka-Eisl - Universität Wien Philologisch-Kulturwissenschaftliche Fakultät, Viyana, Avusturya  
Prof. Dr. Mehmet Emin ULUDAĞ, Düzce Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Düzce, Türkiye  
Prof. Dr. Mustafa BALCI - İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye  
Prof. Dr. Nazmi ÖZEROL - İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Malatya, Türkiye  
Prof. Dr. Nezir TEMUR - Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Ankara, Türkiye  
Prof. Dr. Petr KUCERA - Mainz Johannes Gutenberg Üniversitesi Slav, Türk ve Baltık Araştırmaları Enstitüsü, Mainz, Almanya  
Doç. Dr. Adnan OKTAY - Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Mardin, Türkiye  
Doç. Dr. Levent BİLGİ - Harran Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Şanlıurfa, Türkiye  
Doç. Dr. Ulaş BİNGÖL, Siirt Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Siirt, Türkiye  
Dr. Zülküf KILIÇ - Bingöl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Bingöl, Türkiye

**Bu Sayının Hakemleri | Reviewers of This Issue**

Prof. Dr. Beyhan KANTER, Prof. Dr. Paki KÜÇÜKER, Doç. Dr. Ahmet AKGÜL, Doç. Dr. İlhan UÇAR,  
Doç. Dr. Levent BİLGİ, Doç. Dr. Sevdâ ÖZEN ERATALAY, Dr. Öğr. Üyesi Ali KOÇ, Dr. Öğr. Üyesi Halil  
BATUR, Dr. Öğr. Üyesi Kadir KAPLAN, Dr. Öğr. Üyesi Mahmut GİDER, Dr. Öğr. Üyesi Osman ÖZER, Dr.  
Öğr. Üyesi Semim ERDEM YILDIZ, Dr. Öğr. Üyesi Yılmaz KAVAL, Dr. Onur DÖLEK

**Yönetim Yeri | Head Office**

Mardin Artuklu Üniversitesi Yenişehir Yerleşkesi, Diyarbakır Yolu Artuklu / Mardin  
Tlf: 0 482 213 4002  
e-mail: filolojibengu@artuklu.edu.tr - web: https://www.artuklu.edu.tr/filolojibengu

Baskı:

**Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date**

May 2022

Mardin Artuklu Üniversitesi Türkçe ve Yabancı Dil Öğretimi Uygulama ve Araştırma Merkezi (MAÜ-TÖMER)'nin bilimsel bir yayım organı olan Uluslararası Filoloji Bengü Dergisi, altı ayda bir (Kasım-Mayıs) ve yılda iki sayı olarak yayımlanan hakemli akademik bir dergidir. | International Journal of Filoloji Bengü, as a peer-reviewed academic journal of Mardin Artuklu University-Teaching Turkish and Foreign Languages Application and Research Center, is published twice a year in November and May.

# İçindekiler | Contents

## Makaleler | Articles

Araştırma Makaleleri | Research Articles

İbrahim TOSUN, Ali KOÇ Tunceli Aleviliğinde Ritüellere ve Dile Yansımış Eski İnanç ve Kültürlerin İzleri	01-22	İbrahim TOSUN, Ali KOÇ Tracing the Ancient Beliefs and Cultures reflected in the Rituals and Languages in Tunceli Alevism
Ergün HAMZADAYI, Büşra DEMİR Ortaokul Öğrencilerinin Özetleme Öz Yeterliklerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi	25-39	Ergün HAMZADAYI, Büşra DEMİR Examination Of Secondary School Students In Terms Of Various Variables Summarizing Self Efficacy
Osman ÖZER Huma/Homa/Homma Adı Üzerine Bir İnceleme	42-47	Osman ÖZER A Review On The Name Huma/Homa/Homma
Mahmut POLAT Mevlana'nın Dinsel İnançlara Ve Kültürel Motiflere Bakışı	50-66	Mahmut POLAT Mevlana's View On Religious Beliefs And Cultural Motifs
Nihal ÖZTÜRK Ahmed Midhat, Mizancı Murad Ve Fatma Aliye'nin Romanları Bağlamında Tanzimat Romanında İdeal Aydın Tipi	69-103	Nihal ÖZTÜRK The Ideal Intellectual Character in the Novel of Tanzimat in the Context of Novels by Ahmet Midhat, Mizancı Murad and Fatmaya Aliye

## Kitap Tanıtımı | Book Review

Mehmet ÇEVİK Çukurlu, Talip (2022). <i>İsyânî Dîvânı (İnceleme-metin- tipkibasım</i>	107-109	Mehmet ÇEVİK Çukurlu, Talip (2022). <i>İsyânî Dîvânı (Review- text-facsimile)</i>
Rukiye TOPUKSUZ Aydın, Erhan (2022). Eski Türk Yazıtları	112-117	Rukiye TOPUKSUZ Aydın, Erhan (2022). Old Turkic Inscriptions





**Makaleler | Articles**







## TUNCELİ ALEVİLİĞİNDE RİTÜELLERE VE DİLE YANSIMIŞ ESKİ İNANÇ VE KÜLTÜRLERİN İZLERİ

### TRACING THE ANCIENT BELIEFS AND CULTURES REFLECTED IN THE RITUALS AND LANGUAGE IN TUNCELİ ALEVİSM

**İbrahim TOSUN\***

**Ali KOÇ\***

#### Özet

Yaklaşık otuz beş bin nüfusuyla Türkiye Cumhuriyetinin küçük illerinden biri olan Tunceli hem doğal hem de tarihi zenginliklerini fazla tahrip etmeden günümüze kadar getirebilmiştir. Tunceli’de doğanın ve tarihi yerlerin korunmasındaki en önemli neden ziyaret kültürüne dayanan inanç sistemidir. Bugün en az üç etnik grubun iç içe yaşadığı Tunceli’de, gerek inanç kültürü gerekse diğer kültürel değerler konusunda tam bir ortaklık bulunmaktadır. Yörede adadilleri Türkçe, Kürtçe ve Zazaca olarak farklı etnik kimliklere sahip olan, çoğunun da bu üç dilden en az ikisini konuşabildiği etnik gruplar arasında inanç ritüelleri ve inançlarını yaşama biçimleri bakımından önemli farklılıklar yoktur. Kendi kökenlerini Hz. Âdem’in oğullarından olan Şit ve ona gönderilen meleklerden Naciye’ye bağlayan Tunceli Alevi’lerinin inanç kültürlerinde çok eski inançların izlerine rastlamak mümkündür. Çok korunaklı bir bölge olan Tunceli, tarih boyunca yaygın inanç sistemlerinin dışında kalan azınlık grupların sürekli gelip yerleştikleri bir sığınak olmuştur. Bu azınlık gruplar kendi eski kültürel öğelerini burada koruyabilmiş ve kendilerinden sonra gelen topluluklara az da olsa aktarabilmişlerdir. Bugünkü Tunceli Aleviliğinde bu durumu kanıtlayan, hem dillerine hem de gündelik yaşam tarzlarına, ritüellerine yansımış, pek çok ipucu mevcuttur. Bu çalışmada İslami gelenek dışında kalan ve Tunceli Aleviliğinin daha eski mit ve kültürlerden beslenerek bugüne geldiğini kanıtlayan, dilde ve ritüellerde korunmuş, bazı inanç kültürü unsurları, elde edilen veriler ışığında değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tunceli Aleviliği, inanç kültürü, ritüel, dil.

#### Abstract

Tunceli, one of the small provinces of the Republic of Turkey with a population of approximately thirty-five thousand, has been able to preserve both its natural and historical values to the present day without much destruction. The most significant reason for preserving nature and historical places in Tunceli is the belief system that relies on the people's visiting sacred places. Today in Tunceli, at least three ethnic groups live together, and they completely share common values in terms of the belief system and other cultural practices. There are no significant differences among these ethnic groups, whose mother tongues are Turkish, Kurdish or Zazaki (most of them speak at least two of these three languages) in terms of belief practices and the ways of performing their rituals. It is possible to trace the ancient belief systems in the cultural and belief practices of Tunceli

\* Munzur Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi, itosun62@hotmail.com

\* Munzur Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi, alikoc@munzur.edu.tr



Alevîs who date their origin to the Adam's son Şit and Naciye whom is one of the angels sent to Adam. As a safely isolated region, Tunceli has served as a shelter where minority groups who are outside of common belief systems constantly come and settle throughout history. These minority groups have been able to preserve their ancient cultural elements here and transferred them to the communities that arrived after them, albeit to a small extent. In today's Tunceli Alevism, it is possible to trace the hints of this situation, which are reflected both in their language and the practices of daily life and rituals. This study attempts to examine the notions of the belief system that are preserved in language and rituals, which proves that Tunceli Alevism which is outside the İslamic tradition, has benefited from the ancient myths and cultures, and survived to the present day. While doing this, the study will make use of the data obtained.

**Keywords: Tunceli Alevism, belief culture, ritual, language.**

## **Giriş**

“Alevî” sözcüğü Türkçe Sözlükte “Aleviliğe bağlı kimse” Alevilik ise “Hz. Ali yanlısı olma durumu” (TDK, 2005: 71) olarak tanımlanmıştır. Alevî, Hz. Ali'nin soyundan olanları da ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in ölümünden sonra Hz. Ali'nin halife olarak Müslümanların başına geçmesi gerektiğini savunanlar ve Hz. Osman'ın ölümünün ardından ortaya çıkan farklı fikir ayrılıklarında Hz. Ali'yi destekleyenler için (Ocak, 1989: 369) de “Alevî” sözcüğü kullanılmıştır. Fakat “Alevî” ve Alevilik terimi bugünkü şekliyle yaşamsal alana yansıyan asıl anlamını Hz. Ali'nin inançsal hayatına, yapıp ettiklerine, söylediklerine ve imamlar olarak onun soyunu devam ettirenlerin düşünce ve görüşlerine dayanarak kazanmıştır. Bugün Alevilerin dini ritüellerinde ve yaşam biçimlerinde çok eski inanç biçimlerinden yaşatarak getirdikleri birikimlerin önemli izlerine rastlanmaktadır ve bu birikimler üzerine Ali'nin, Ehl-i Beytin, On İki İmamların, Ehl-i Beyte candan bağlı olan bazı değerli düşünürlerin ve Alevî ozanların düşüncelerinin, yaptıklarının, söylediklerinin düstur olarak alınıp eklemelendiği ve yöredeki Alevilik inancının bu şekilde temellendiği görülmektedir.

Tarihte Tunceli bölgesi yöneten toplulukların etnik, inançsal ve kültürel baskısı altında kalan aykırı azınlıkların yerleşim yeri olmuştur. Bölgenin güneyde ve batıda Murat ile Fırat gibi geçilmez nehirlerle çevrili olması, kuzey ve doğuda ise geçit vermeyen Munzur Dağları ile kuşatılması burayı çeşitli azınlıkların korunaklı yerleşkesi haline getirmiştir. Osmanlılar dönemi boyunca da göçler yoluyla bu bölgeye gelen toplulukların eski Tunceli sakinleriyle kültürel alış verişleri sonucunda, pek çok yönüyle kendine özgü bugünkü Tunceli kültürü oluşmuştur (Kalafat, 1995: 17-18; Araz, 1995: 90). Tunceli kültürü içinde inanç ayrı bir yere sahiptir. Kendini Alevî olarak tanımlayan Tunceli halkı inancını yaşama konusunda Türkiye'deki diğer Alevîlerden ayrılmaktadır. Tunceli'de Alevilik özellikle sosyal ve gündelik bir yaşam biçimi olarak şekillenmiştir. Allah-Muhammed-Ali üçlüsünün sürekli öncelendiği bu inanç biçiminde ibadetler, ritüeller ve dualar kendine özgü bazı özellikler sergilemektedir. Yörede inancın yaşama yansımasında bir doğallık, bir kendiliğindenlik vardır. Örneğin; bazı ritüellerin yerine getirilmesinde, ibadet etme durumlarında gizlilik, hatta söze dökmeme, yani içinden geçirme

daha makbul sayılmaktadır. Cem törenleri dışında yapılan günlük ibadetlerde Can'ın kendisi ile baş başa kalması, inancı gereği yaptıklarının başkaları tarafından görülmemesi, yörede önemli sayılan yaygın bir gelenektir. Bunun oluşmasında inanç ve ibadetin sadece kul ile Allah arasında kurulması gereken bir bağ olduğu, bir canın Allahla bağını başkalarının müdahalesi olmadan kendi hür iradesiyle kurması gerektiği, başkalarının takdirini kazanma gayesi güden ibadetin aslında “desinler için” yapıldığı, bu tür ibadetin kulların kendini kandırmalarından başka bir şey olmadığı düşüncesi etkili olmuştur (Tosun ve Koç, 2021: 8).

Tunceli Aleviliğinde bir Müslümanın yapmakla mükellef olduğu dinî vazifeler (İslamın şartları gibi) şeriat kuralları doğrultusunda tam olarak yerine getirilmemektedir. Bunun yerine, bir Müslümanın sahip olması gereken insani değerleri günlük yaşamına ne kadar yansıtabildiği önem kazanmaktadır. Can'ın insanlarla ilişkilerindeki dürüstlüğü, nefsinin kontrol altında tutma feraseti, yalan söylememesi, hak yememesi, adaletli olması, kendini kibirden arındırması, içindeki Allah, Muhammed ve Ehl-i Beyt bağlılığını sürekli canlı tutması ve onlara duyduğu sevgiyi içinde büyütmesi gibi meziyetleri yaşamının her anına yayma gayesi bu yöre insanlarının en önemli çabası haline gelmiştir (Tosun ve Koç, 2021: 11-12). Can'lar, yaşadıkları ya da karşılaşılabilecekleri sıkıntılardan, olumsuzluklardan korunmak için dua ederler ve Allaktan taleplerini önce aynı sıkıntıları yaşayan bütün insanlar için sonra da kendileri için dilerler.

Aleviliğin bu bireysel doğallığı yanında sosyal ve toplumsal hayatın hiyerarşik düzeni boyutunda da uyulması ve yerine getirilmesi gerekli olan kuralları mevcuttur. Bu yolda her talip bir pire, rehber ve mürşide bağlıdır. Hiyerarşik bakımdan her talip mürşit, pir ve rehber tarafından denetlenir. Talibin suçsuz yere eşini boşama, başkasının namusuna hor gözle bakma, yalancı şahitlik yapma, faizle borç para verme, başkasına iftira atma gibi suçları varsa talip “düşkün” ilan edilir. Lokması alınmaz ve ona lokma verilmez (Tosun ve Koç, 2021:12).

Aleviliğin inançsal ve sosyal düzenini mürşit-pir-rehber-talip sistemi üzerine kurulmuş dört mertebe oluşturmaktadır (Solmaz ve Çelik, 2014: 36-37). Birinci mertebede bulunan mürşit, pirin piriidir. Her talibin bir piri olduğu gibi her pirin de bir piri vardır. Pir, inancın yayıcısı, cemdeki on iki hizmetin yürütülmesinde rehberlik eden, yol bilgilerini taliplerine aktaran dini otoritedir. Evlad-ı resul olan pir, toplumsal düzeni yolun belirlenmiş kurallarına (yol-erkân) göre sağlar (Solmaz ve Çelik, 2014: 37-38). Tunceli'deki pirlere kendilerinin evlad-ı resul olduklarını söylemektedirler. Özellikle bir ocağa bağlı olarak bu yolu sürdürmüş olanların ellerindeki şecereler bu duruma kanıt olarak gösterilmektedir (Tosun ve Koç, 2021:13).

Rehber, yol göstericidir. Taliplerini eğitip yolda ilerletirken yol bilgisini talibe en iyi şekilde öğretmeye çalışır. Talibin yol bilgisini öğrenmesinden ve bilgileri kullanmasından sorumludur. Ayrıca fail ve amelleriyle yola ters

düşen talipleri uyarmakla ve yaptırım uygulamakla da görevlidir. Rehber, talep eden, yola kendi arzusuyla girmek isteyen talibin sosyal düzen içindeki her davranışını ve sözünü denetler(Tosun ve Koç, 2021:13).

Mürşit, pir ve rehber Tunceli Aleviliğinde bir ocağa mensup olmak zorundadır. Bu zorunluluk yörede ocak geleneğinin şekillenip gelişmesine ve günümüze kadar gelmesine vesile olmuştur. Ocak kültürünün Tunceli’de ne kadar önemli olduğunu, herhangi bir ocağa mensup olan her erkeğe seyit ya da dede, her kadına da ana denmesinden anlamak mümkündür. Yörede ya da Anadolu’da ocak teşkilatlanması ve dedelik kurumunun oluşumu ile ilgili farklı görüşler olsa da, temelde bu yapılanma biçiminin eski Türklerdeki ocağın kutsallığına ve kamlık-şamanlık geleneğine bağlandığı görülmektedir. Ayrıca bu yapıların İslam tasavvufunun oluşumuna, tarikatların ortaya çıkmasına hatta daha eski dinsel ve siyasi bazı teşkilatlanmalara kaynaklık ettiğini söylemek mümkündür (Tosun ve Koç, 2021:12).

Ocak’a göre 11. yüzyılda, Anadolu’da oluşmaya başlayan tarikatlar, İran ve Horasan bölgesinde mayalanıp, göçlerle Anadolu’ya taşınarak gelişme imkânı bulmuşlardır. Daha sonra Alevilikte yerini dede kavramına bırakan veli kültü de Anadolu’ya bu göçlerle taşınmış, Türkler de İslam’ı, iyice gelişmiş bu veli telakkisiyle renklenmiş olan tasavvuf kanalı ile tanımışlardır (Ocak, 2016: 41). 11. ve 14. yüzyıllarda Anadolu ve Rumeli’ye yayılarak Bektaşî ve Kızılbaş olarak adlandırılan Batîni hareketler dergâh, tekke ve ocaklar etrafında Ehl-i Beyte bağlı gruplar olarak örgütlenmişlerdir. Eski Türkçe metinlerde soy-sop anlamına gelen “ocak”, disiplinin esas olduğu bu örgütlenmede önemli bir rol üstlenmiştir. Ocak sahipleri keramet gösteren ululardan oluşmuştur. Günümüzde mensuplarına dede ve ana gözüyle bakılan; Hak, Muhammed ve Ali üçlemesi ile kutsanan ve On İki İmam ardılı olarak görülen “ocak” sisteminin Horasan’dan Anadolu’ya gelen topluluklar tarafından yeşertilip oluşturulması 300 yıldan fazla bir zaman almıştır (Birdoğan, 2013: 188).

Ocaklar, geçmiş süreçte zaviye olarak kullanılmıştır. Zaviyeler, bir tarikata bağlı dervişlerin kaldıkları, dini ibadetlerini yerine getirdikleri ve gelip geçen yolcuların çeşitli ihtiyaçlarını giderdikleri mekânlardır. Bu mekânlar, genellikle kırsal alanda tasavvuf eğitiminin verildiği birer eğitim kurumu, sağlık hizmetlerinin karşılandığı merkezler, askerî ve ekonomik sancıların yaşandığı dönemlerde insanların sığındıkları yerler olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Anadolu Aleviliği içerisinde, özellikle de inanç çerçevesinde, özel ve önemli bir yere sahip olan Tunceli bölgesi; Anadolu eren-evliyalarının izlerini, öğretilerini harmanlayarak yaşattığı ve günümüze kadar da getirdiği için “derviş toprağı” olarak bilinmektedir. Tunceli’de halk ocaklarda ve diğer kutsal mekânlarda özellikle perşembe günleri adak adamakta, dilek tutmakta, kurban kesmekte, niyaz dağıtıp mum yakmakta, dua etmekte ve bu suretle ibadet etmektedir. Denilebilir ki ziyaretler ve ocaklar,

halkın herhangi bir kapalı mekâna sığmayan ve Hak ile aralarına hiçbir merteye, kişi ya da erk almadan yakınlaştıklarını hissettikleri açık birer ibadet alanlarıdır. Ocaktaki en yetkili dinî otoriteler Tunceli Alevilerinde mürşitler, pirlar ve rehberlerdir, yani dedelerdir. Eröz, mürşitlerin hitap ettikleri toplulukta terbiyeci, mürebbi, üstat ve pir olarak algılandıklarını ifade etmektedir. Mürşidin nefesinin hak nefesi olduğunu ve yola girecek olan talibin, varlığını mürşide teslim ettiğini, ondan el aldığını belirtmektedir (Eröz, 1992: 120). Talibin girdiği yolda kalbi ile ikrar vermesi ve bu ikrarı dili ile onaylaması gerekmektedir. Talip kibirden, insanları hor görmekten ve incitmekten, hak yemekten, iftira atmaktan, yalan söylemekten uzak durmalıdır. Hakka varmak isteyen talip pirin eteğini tutar, aynı yolda yürüyen kardeşleriyle bir can olur. Kısaca talibin biricik hedefi bütün ömrü boyunca eline, beline, diline sahip olmaktır. İşte Tunceli Aleviliği aslında yolun genel değerlerini içinde barındıran “eline, diline, beline sahip ol” deyiminden yola çıkarak inançla sosyal yaşamı birleştirmektedir.

Yaratılana sevgiyi ve saygıyı yaşamının odak noktası yapan Tunceli Aleviliği, en yüce değerini insan ve doğa olduğunu içine sindirmiştir. İnsan ve doğa sevgisini Alevi toplulukları içinde yayan ve kontrol mekanizması görevi gören, yörede seyit olarak da adlandırılan dedelerdir. Alevi dedeleri, gerek buldukları yerleşim alanlarında, gerekse belli zamanlarda kendilerine bağlı yerlerdeki taliplerini ziyaretleri sırasında hem sosyal düzeni sağlarlar hem de cem törenlerini ifa etme görevini üstlenirler. Tunceli’de cem yapmak, cem bağlamak olarak adlandırılan cem törenleri Alevilik inancına mensup insanların toplu halde yerine getirdikleri ibadet biçimidir. Yılda birkaç kez kış mevsiminde mürşit, pir ya da rehberin önderliğinde yapılması zorunlu olan cem törenlerinde düşeni kaldırmak, yıkılanı yapmak, döküleni toplamak, birlik ve beraberliği sağlamak, sorunları çözmek, küsleri barıştırmak, sosyal ilişkileri düzenlemek, kötü fail ve amelleri yok etmek, canlar arasında barış ve huzuru sağlamak gibi amaçlar güdülür. Bu nedenle Tunceli Alevi geleneğinde cem ibadeti vazgeçilmez bir unsur olarak inançla kültürü birleştiren, iyi ile kötüyü uzlaştıran, insani değerlere saygılı, eşitlik temelleri üzerine kurulmuş evrensel bir ibadet sistemidir (Tosun ve Koç, 2021:14-15).

Tunceli yöresinde Alevilik ya da inanç yerine genellikle riya me (yolumuz), riya heç, ra hak (hak yolu) ya da yol terimleri kullanılır. Dualarda da “yolumuz Muhammed Ali yolu, pirimiz Hacı Bektaş-ı Veli” hatırlatması yapılır. İşte bu yolda, yani Alevilik yolunda ilk yaratılıştan itibaren iyi olan üzerine kurulmuş farklı kültürel birikimlerin bir sentezi biçimindeki inancın kabulü, içselleştirilmesi ve bir yaşam biçimi olarak varlık kazanması evrensel bir boyuta geçerek bütün yaratılmışlara sevgi ve saygıyla yaklaşmayı gerektiren bir hak yoluna dönüşür. Bu yolda ilerleme süreci dört kapı kırk makamı birer birer geçerek gerçekleşir. (Özdemir, 2020: 250). Şeriat, tarikat, marifet, hakikat olarak adlandırılan bu dört kapıdan şeriat zahir, diğerleri batındır (Özdemir, 2020: 255). Kırk Makam ise bu Dört Kapının ara basamaklarını oluşturmaktadır (Özdemir, 2020: 260).

Tunceli Aleviliğinde ocak, dede, hak yolu, pir, ikrar, ziyaret, ya herd u azman (ya yer ve gök), ya ro vu hiv (ya güneş ve ay), deşt u çiya (ova ve dağlar), ya dara uli (ya ulu ağaç), ya Kalé Sıpi (ya ak sakallı) gibi terimler inançsal boyutta çok önemli motifler olarak günlük yaşamın bir parçası olan ibadet ve duaların vazgeçilmez unsurlarıdır. Yöre insanlarının hem dillerine hem de gündelik yaşam tarzlarına yansımış oldukları bu motifler, aslında Müslümanlık dışındaki daha eski inanç biçimlerinin Tunceli Aleviliğinde yaşatıldığına dair pek çok ipucu vermektedir. Bu çalışma İslami gelenek dışında kalan ve Tunceli Aleviliğinin daha eski mit ve kültürlerden beslendiğini bir anlamda kanıtlayan bazı ritüellerin ve dil malzemesinin bulunduğu verilerden yola çıkılarak yapılan bir değerlendirmeyi kapsamaktadır.

## 1. Tunceli Aleviliğinde Ritüellere Yansımış Eski İnanç ve Kültürlerin İzleri

Eski adıyla Dersim, günümüzdeki adıyla Tunceli bölgesi tarih boyunca onlarca uygarlığın hakimiyetine girmiştir. Bu bölgede hakimiyet sağlamış olan Asur, Hitit, Roma, Bizans, Pers, Ermeni, Selçuklu, Osmanlı ve daha birçok uygarlık elbette kültürel birikimlerinin bazı kalıntılarını kendinden sonrakilere bırakarak farklı, fakat iç içe eklenmiş bir inanç biçiminin oluşumuna katkıda bulunmuşlardır. Tarih boyunca farklı etnik toplulukların etkisine maruz kalan bugünkü Tunceli’de bu eski etnik toplulukların kültürel anlamda bir tabakalaşma oluşturdukları muhakkaktır. Bazı antik, mitolojik kültürel öğelerin hâlâ bu bölgede yaşıyor olması tarihî süreçte iç içe geçmiş kültür tabakalaşmasının sonucudur. Bu üst üste eklenmiş tabakalaşmayı Sivri ve Kuşca şöyle ifade etmektedir:

*“Alevilik gerek inanç öğretilerini, gerek mitik yapısını, gerekse ritlerini çok geniş bir kaynak yelpazesine dayandırarak oluşturmuştur. Günümüzde yaşayan yapısıyla Hz. Ali’ye, onun soyundan gelenlere ve Ehl-i Beyt’e yönelen sevgiyi İslam inancı dâhilinde ifade eden Aleviliğin derinlerine inildikçe, bundan çok daha fazlası açığa çıkmaktadır. Orta Asya’nın asırlar boyunca inşa olmuş inanç çeşitliliği içinde bir evren algısı ve yaşam tarzı olarak belirginleşen birleştirici öğretisi, Anadolu’ya aktarılırken Türk toplumunda henüz yaygınlaşan İslam inancını ana damar olarak kabul etmiş, Anadolu ve Mezopotamya’da yaşamış uygarlıkların mirasından da etkilenerek bu coğrafyada senkretist bir inanç meydana getirmiştir. İşte böyle bir zeminde şekillenen Alevilik; Şamanizm başta olmak üzere Budizm, Animizm, Zerdüştlük, Manicilik, Gök Tengri ve Mazdek inancı gibi İslam öncesi dinlerden ve geliştiği geniş coğrafyanın mitlerinden etkilenmiştir. Bu etkileşim öylesine güçlü olmuştur ki Aleviliğin özünü oluşturur. Bu inanç, İslami örtü altında gelişmiş bir senkretizmdir (Sivri ve Kuşca, 2013: 25).*

Tunceli’de doğmuş ve orada yaşamış yaşlılarımızın sabah Güneş’e doğru, gece ise Ay’a doğru dönüp dua etmeleri antik dönemlerde çok ilerlemiş, kadim bir kültüre sahip olmuş eski Mısır inancından kalan izlerdir.

Bir toplumun tarihî gelişim süreci içinde biriktirdiği maddi ve manevi

değerlerinin bütünü (Toprak, 2019: 1044) kültürü oluşturmaktadır. Bu tanıma göre inançla ilgili değerler de kültürün bir parçasıdır. Tunceli Aleviliğine bakıldığında bugün yöre halkının yaşam tarzına yansımakta olan pek çok ritüel, inancın odak noktasını oluşturan varlıklar ve nesnelere, gelenekleşmiş bazı etik değerler ve ibadetin en önemli unsuru sayılan duaların eski inanç sistemleriyle bağlantılı olduklarını, özellikle de eski Türklerin inanç biçimleri ve yaşam tarzlarıyla benzerlikler taşıdıklarını görmek mümkündür. Sivri ve Kuşca da geniş bir dünya coğrafyasına yayılan Aleviliğin, bugün kabul edilen halini alıncaya değin yeşerdiği bölgelerdeki farklı inanç sistemlerinden, kültürel ve toplumsal yaşantılardan, siyasi olaylardan etkilenmiş ve özüne eklenen bu yeni değerleri reddetmeyerek kendi içinde erittiğine (Sivri ve Kuşca, 2013: 14) dikkat çekmektedirler.

Aslında Aleviliğin özünü oluşturan değerler, antik çağlardan beri insanı olana, insanı önceleyen ve onun yararını gözeten kültürel değerleri çağlar boyunca benimseyip yaşatarak, ayrıca her dönemin inanç sistemi içinde dönüştürüp damıtarak günümüze kadar getirdikleridir. Aleviliğin binlerce yıllık bu inançsal kültür birikiminin korunması, kuşaktan kuşağa aktarılması ve günümüze kadar gelebilmesi birinci derecede şiir yoluyla olmuştur. Alevi inancında şiir, kültürel değerlerin korunmasına, yayılıp yerleşmesine öncülük etmiştir. Özellikle şiirlerin saz (bağlama) ve ezgi ile bütünleşmesi sonucunda ortaya çıkmış ve cem törenlerinin en önemli edebî malzemesi olmuş deyişler, nefesler, duazdeler, semahlar, ilahiler, demeler, taşlamalar, ağıtlar (Nacar, 2021-1: 64-95) Aleviliğin inançsal boyutunu ve bireyin hakka yürüyüşünde izlemesi gereken yolu çok iyi ortaya koyan, kültür taşıyıcılığını ve aktarımını gerçekleştiren sanatsal unsurlardır. Yörede kullanılan “nefesine kurban” deyiminin aslında nefes şiir türüne gönderme yaptığını söylemek yanlış olmaz. Anadolu’da bu kelimeyi ilk kez XIV. yüzyıl şairlerinden Elvan Çelebi babası Âşık Paşa’nın Garibnâme’si, Yûnus Emre de kendi şiirleri için kullanmıştır (Yavuz, 1999: 40-43). Sünnî tekkelerinde makamla okunan dinî manzumelere ilâhî denilmesi yaygınlaşınca Alevî ve Bektaşîler cem, ikrar ve kurban ayinlerinde okudukları manzumeler için nefes kelimesini tercih etmiştir. Alevi’lerin dinî törenlerinde, saz eşliğinde makamla söylenen bu şiirler genellikle sekizli hece ölçüsüyle yazılmıştır. İnsanı odak tema olarak alan Alevi şiirlerinde toplumsal tarih, inanç, hoşgörü, iyilik, alçak gönüllülük, tevazu, barış, sevgi, Ehl-i Beyt sevgisi, dürüstlük, nefsi öldürmek, insana saygı gibi evrensel konular işlenmektedir (Toprak, 2019: 1046). Aslında cem törenlerini yürüten her pirin Alevi şiiriyle ilgili geniş bir repertuara sahip olması gerekmektedir. Pir cem törenlerinde, saz eşliğinde özellikle Kerbelâ zulmünü, On İki İmam’ın ve diğer velilerin kerametlerini konu alan deyiş ve semahlar söylemek zorundadır. Ayrıca Alevilik yolunun bazı kaide ve kurallarını işleyen şiirler ve dualar bağlama eşliğinde, cemaate öğüt olması niyetiyle söylenmektedir. Pek çoğunun okuma yazması bile olmayan pirlerin söyledikleri deyişler genellikle geçmişten günümüze kulaktan kulağa söylenerek ulaşılmış Nesimi, Hatayi, Pir Sultan ve diğer Alevi-Bektaşî



şairlerinin (Türk şiiri içinde Halk Şiiri, Tekke Tasavvuf Şiiri, Alevi-Bektaşî Şiiri içine de yerleştirilebilen) şiirlerinden oluşmaktadır (Özdemir, 2020: 194-215). Bu deyişlerde işlenen temaların çoğu evrensel kavramlara dayanmaktadır. İslam tarihi boyunca yaşanmış olaylar da (özellikle Ali ve onun aile efradına yapılan zulüm ve haksızlıklar) şiirlere yansımıştır (Toprak, 2019: 1047). Özmen'in, Alevi-Bektaşî yazınının bir insanlık çılgılığının, yaşama biçiminin, umutsuz-baskıcı bir düzene karşı yaratılmış bir yaşama ortamının ürünleri (Özmen, 1995a: 28) olduğunu söylemesi yanlış bir tespit değildir.

Tunceli'de inanç temelinde saz çalabilmenin önemli bir kültürel değeri vardır. Aslında geleneksel İslam'da herhangi bir çalgı aleti çalarak ibadet etmek bir nevi yasak olmasına rağmen yöremiz Alevi ibadetlerinin sazsız, semahsız ve deyişsiz yapılamaması Şamanizmin Tunceli Aleviliğindeki kalıntılarından. Eski Türklerde Şamanın dini törenlerde dönerek yaptığı dansların semahla, söylediği şarkıların deyişlerle, çaldıkları kopuzun ise sazla ilgisi bulunmaktadır.

Yunus'tan bu yana insanı temel alan Alevi şiirinin en önemli öğretisi nefse karşı verilen savaş ve benlikten azad olmaktır. Aslında Tasavvufta da nefsi köreltmek, baskılamak, yok etmek yola girmenin ön şartıdır. Alevilikte de ben duygusunu besleyen nefis ve nefsin ateşlediği tüm dünyevi kötülükler, tuzaklar günah sayılmaktadır. Nefis akıl yoluyla eğitilmeli ve kontrol altına alınmalıdır (Gül, 2019: 33-46). Hacı Bektaş-ı Veli'nin "Nefis yedi başlı ejderhadır, katleden merdanadır." sözü nefsin beslediği benlik duygusundan kurtulup biz olmanın ve hakta birleşmenin sırrına ulaşmayı göstermektedir. Tunceli Aleviliğinde her yıl Muharrem ayında tutulan on iki günlük oruçta da canlar nefislerini köreltmek, dünyevi olandan elini çekmek, yokluğu daha iyi anlayabilmek ve hakla yakınlaşmak için su içmezler, içinde can barındıran gıdalar tüketmezler, iftarlarını çok basit yiyeceklerle çok az yiyerek açarlar. Bu durum bazı eski Uzakdoğu inançlarındaki inzivaya çekilerek Tanrıya yaklaşmayı amaçlayan Budist rahiplerin yaşantılarıyla benzerlik göstermektedir.

Tunceli yöresi Alevi geleneğinde adam öldürmek (cana kıymak) kesinlikle en ağır suçlardandır ve bu suçu işleyen toplumdan dışlanır, düşkün ilan edilir. Ayrıca eskiden dağ keçisi öldüren ve yaş bir ağaç kesenler de düşkün ilan edilir (Taş ve Kaval, 2020: 683) ve ancak dara çekilip işlediği suçtan tövbe ederse affedilirdi. Bu durum Maniheizmde de canlı öldürmenin en büyük günahlardan sayılması ile örtüşmektedir.

Yine cemlerde Kırklar Ceminin dualarda geçmesi ve bununla ilgili bazı ritüellerin gerçekleştirilmesi Kırklar anlatısı içinde en önemli öğelerden biri olan göğe yükselme motifine çağrışım yapmaktadır. Kırklar Cemi ritüeli hem İbrahimi dinlere ait anlatılarla hem Zerdüştlük inancıyla hem de Hint



mitolojisi ile örtüşmektedir. İnanç sistemleri içerisinde göğe yükselen, Tanrı tarafından göğe çağrılan Tanrı kahramanlar oldukça sık görülmektedir. Hint mitolojisinde Vişnu yasa ve Somti'nin oğlu'nun göğe yükselmesi, Zerdüştlükte otuz yaşında peygamberlik verilen Zerdüş'tün Tanrı katına çıkması, Kırklar Meclisi anlatısı ile benzerlik gösteren eski kültürel unsurlardır (Sivri ve Kuşca, 2013: 22).

Tunceli Aleviliğinde can her şeyin üstündedir. Allahın verdiği canı ancak Allah alır inancıyla odağa insanı ve insanla ilişkili olan dünyevi her şeyi alan Tunceli Aleviliği kendi sözlü geleneği içinde yaşamı aynı bakış açısıyla algılayan, hayatı efsaneleşmiş pek çok evliya yetiştirmiş ve bu evliyaların ziyaretgâhlarına büyük bir sadakatle bağlanmıştır. Her biriyle ilgili bir efsane anlatılan ve bünyelerinde taş, su ve ağaç barındıran bu ziyaretler bir çeşit mikro kozmostur. Çünkü kozmik peyzajı tekrarlar ve bir bütünü yansımasıdır (Eliade, 2017: 301). “Taşlar, sular ve ağaçlar, bildiğimiz kutsal yerin en ilkeli mikro kozmoslardır.” (Eliade, 2017: 299). Arkaik insan, gözlemleri sonucu suyun tüm dünya ve insan varlığının devamı için hayatini çözmüş, suya kutsiyet atfetmiştir. Ağacın devinebilmesi ve yüceliğine karşı hayranlık beslemiş, taşın aşınmazlığından ve gücünden etkilenmiştir. Dede Korkut Hikâyeleri'nde görülen ağaca ve suya konuşma, “gölgelice kaba ağaç”a dua etme, arkaik insan aklının bu hikâyelerdeki izleri olarak Tunceli Aleviliğinde de yoğun bir şekilde görülmektedir. Bugün Tuncelideki kutsal mekânlarla bütünleşmiş bulunan su-taş-ağaç ilişkisi Budha Hindistan'ı, Samiler, Yunanistan, Helen Uygarlığı gibi eski inanışlarda hayat bulmuş aktif bir kutsiyettir. Benzer şekilde Kenanlıların ve İbranilerin sunak yerleri yüksek tepelerde ve yeşil yapraklı her ağacın altındadır (Eliade, 2017: 300). Tabiatın boşluğunda görkemli bir şekilde duran ağaç, yükselen bir kaya ya da kaynayan bir su, insanoğlu tarafından tanrısal bir varlık olarak algılanmıştır.

Eski Türk dininde dağların, pınarların, ev ve ağaçların kutsal koruyucuları, iyeleri, melekeleri ve sahiplerinin olduğuna inanılır. Göktürklerde, “ıduk yer-sub” (kutsal yer-su), koruyucu ruhları ve vatani ifade eder. Bugün de Şamanist Türk boylarında dağ, su, ağaç, orman, kaya kültürleri mevcuttur (İnan, 2016: 43). Bu görkemli doğa yapıları, Tanrı ile insan arasında bir çeşit elçi ve aracı niteliğindedir. Türkler İslamiyet'i kabul ettikten sonra da bu inanç biçimi, İslam'la harmanlanarak Türk dünyasında sürmüştür (İnan, 2016: 167). Tunceli insanının inancında da ziyaret, dilek dileme, adak adama, kurban kesme, lokma dağıtma, herhangi bir sorunun çözümü için Allah'tan, Hz. Ali ve Hz. Muhammed'den, Hızır'dan yardım dileme, Allah'a ve keramet sahiplerine yakarma mekânıdır. Ziyaret yeri genellikle bir tek ağaç, bir kaya ya da bir su gözesi olabildiği gibi bazen bunlardan ikisi veya hepsinin bir arada olduğu bir mekândır. Bu kutsal mekânlara dair inanmalarda animist unsurlara, atalar kültürüne, dağ ve su iyelerine dair inanışlara rastlamak kaçınılmazdır. Tunceli Alevilerinin dualarının geneli, her birinin adı bir dağla ölümsüzleştirilmiş olan ve efsanelerle yaşatılan evliyaların ziyaretgâhlarıdır. Kurbanlar buralarda kesilir, lokmalar buralarda dağıtılır,

adıklar buralarda yerine getirilir. Dağların bu şekilde kutsallaştırılması eski doğa inancının kalıntıları olarak Tunceli Aleviliğinde önemli bir yere sahiptir.

İslami düşünceden önce Zerdüştlük, Şamanizm, Budizm, Maniheizm, Hıristiyanlık gibi inançların etkili olduğu bölgede bu inançların etkileri Aleviliğe sindirilmiş olarak yoğun bir biçimde görülmektedir (Turan, 1990: 85-105). Tunceli bölgesinin bazı köylerinde günümüzde bile Güneş'e kutsal gözüyle bakılması ve ona karşı dara durularak dua edilmesi, doğadaki canlı-cansız cisimlere sembolik, kutsal anlamlar yüklenerek tapınılması, suya rüya anlatılarak dua edilmesi bu etkilere örnek olarak verilebilir. Bu örnekler temelde paganizm gibi görülse de bunların, zaman içinde bu bölgede etkisini göstermiş inançların bir sentezi olduğu şüphesizdir. Güneş'e, Ay'a, akar sulara, ulu ağaçlara, ziyaret olarak kabul edilen dağlara karşı dara durularak, eller öne doğru açılarak dua edilmesi Tunceli'de sıklıkla görülen ritüellerdendir.

Tunceli Aleviliği farklı ritüelleri ile önceki inanç kalıplarından ve diğer dinsel öğelerden beslenmiş olsa da onun özünü ve bugünkü şeklini oluşturan en önemli kaynak İslam düşüncesidir. Tunceli halkı, 8. yüzyılda İran'dan göç eden Zeydiler (Hz. Ali'nin soyundan gelenler) vasıtası ile Alevilik ile tanışmıştır. İnançlarının temeli olarak Aleviliği benimseyen Tunceli halkı bu bölgeyi bir Alevi yurdu haline getirmiştir. Tunceli Alevi inancının temelinde insan ve onunla doğrudan ilişkili olan bulunmaktadır. Cem ibadetlerinin temellerinden birini oluşturan deyişlerin içeriğindeki doğa-evren-insan ilişkisine ait ifadeler bu durumun önemli göstergelerinden biridir. Doğaya, insana ve evrene tapınma derecesinde saygı duyan Tunceli Aleviliği, özüne insanı ve sevgiyi alan, her dine hoşgörü ile yaklaşmayı gerektiren bir yaşam biçimine sahiptir. Haksızlığa her koşulda başkaldırmayı öğütleyen Tunceli Aleviliği, temelde, evrende var olan her şeyin Allah tarafından yaratıldığını ve bundan dolayı evrendeki her zerrenin Allahın varlığına ve birliğine delalet ettiğini özümseyen bir inanç sistemine sahiptir. Bu inanç sistemi vahdet-i vücud düşüncesi ile de örtüşmektedir. Bu bağlamda yaratan ile yaratılanın birliğine inanılır ve her nesnede Allahın bir parçası olan "can" denilen ilahi bir gücün var olduğu savunulur. Bu inanca göre doğadaki canlı ve cansız her nesnede Allahın o nesneye bağışladığı "can" vardır. O "can" eninde sonunda Allaha geri dönecektir ve tekrar onun bir parçası olacaktır. İşte bu döngü aslında bazı eski inanç sistemlerinin (örneğin Maniheizm ve Budizm) temelini oluşturan tenasüh (reankarnasyon) fikrinin bir kalıntısı olarak örtülü bir şekilde Tunceli Aleviliğinde de görülür. Bu, asırlardan beri pek çok toplumu ve düşünceyi etkilemiş olan bir inançtır. "Ruh göçü" olarak bilinen ve daha İslam öncesi devirlerde Budizm kanalıyla Türklere girmiş olan tenasüh inancı, atalar kültürüyle kolayca bağdaşan bir nitelik taşıması sebebiyle Türkler arasında tutunmuştur (Ocak, 2017: 194). Arap Şiiliğine yabancı olan tenasüh inancı bugün Tunceli Alevilerinde örtülü olarak yaşamaktadır. Cemlerde her bireye can diye hitap edilir. Diğer canlılar için de yörede "o da

bir candır” deyiminin kullanılması tenasüh düşüncesinin bir yansıması olarak gösterilebilir.

Ayrıca Hızır, Hz. Ali, Hz. Fatma, Hasan ve Hüseyin’in duaların odağında yer almaları, her sıkıntıda onlardan medet umulması, onlara tanrısal bir özellik yüklendiğini ve örtülü olarak onların ölümsüzlük vasfına sahip oldukları inancını güçlendirmektedir. Bu durum aynı zamanda çok tanrılı inanç sistemlerinin ve ölümsüzlük fikrinin Tunceli Aleviliğine yansımış biçimidir.

Budizm ve Maniheizmin en önemli öğretilerinden olan ölümden sonra her canlının günah ve sevaplarına göre farklı canlılar biçiminde yeniden hayat bulması inancı Tunceli Alevilerinde bazı söylemlerde kendini dışa vurmaktadır. Özellikle evcil hayvanlara “bu havanda insan ruhu var” denilmesi bu inancın önemli bir belirtisidir.

Tunceli Aleviliği bazı önemli yönleriyle diğer Alevi kültürlerinden ayrılmakta ve farklı ritüelleri içinde barındırmaktadır. Kendilerini Müslüman olarak gören Tunceli Alevi inancında çok eski anaerkil toplumların bazı izleri de görülmektedir. Mesela kavga sırasında bir kadının başörtüsünü çıkarıp ortaya atmasıyla kavga sona erer. Aralarında büyük husumet bulunan ailelerden suçlu olan taraf eşini alıp düşmanın evine giderse bağışlanır ve düşmanlık son bulur. Ayrıca evin en yaşlı hanımı evin her şeyinden sorumludur, onun rızası olmadan önemli kararlar alınmaz. Kadına, Ana Fatma’nın yüzü suyu hürmetine büyük bir saygı duyulur. Ana Fatma Tunceli kadını için eski çok Tanrılı dinlerdeki iyilik, bolluk, bereket, doğurganlık, iffet, analık vasıflarını üzerinde toplamış Tanrıçalarının yerini almıştır.

Bu nedenle Ana Fatma, kadınların ve çocukların öte dünyadaki şefaatchisi, bu dünyadaki yardımcısıdır. Doğumdan ölüme kadar Ana Fatma inancının ritüeller içerisinde kadınlar için etkili bir yeri olduğu bilinmektedir. Tunceli’de geçmişte doğumları yaptıran “cerri” denilen ebeler, doğurtma eylemine başlamadan önce, doğum yapmakta olan kadının sırtını sıvazlayarak “Bismillahirrahmanirrahim! Ya Ana Fatma! Benim elim değil, senin elindir.” derler. Bu uygulamada, Ana Fatma’dan doğum yapan kadına yardımcı olması dilenir. (Çelepi, 2017/a: 228). Kırgız Türklerinde çocuk doğduktan sonra yapılan beşik toyunda çocuğu beşikten alan görmüş geçirmiş bir kadın bebeğin iyi uyuması ve korunması için “Bismillah! Benim elim değil, Umay Ana’nın eli” diyerek çocuğu beşiğe koyar. Bu dua, İslamiyet’in etkisiyle “bu el benim elim değil, Fatma Anamızın eli” söylemine dönüşmüştür (Beydili, 2005: 585; Kumartaşlıoğlu, 2015: 107). Ehl-i Beyt kökünden geldiklerine inanılan Tunceli’deki Alevi dedelerinin, eşlerine “ana” denir. Anaların, sıradan insanlardan farklı yetenek ve güçlerinin olduğuna inanılır. Ocaklı kadınlar tarafından söylenen “Benim elim değil Fatma Anamızın elidir.” sözü ruhsal bir etkinliğin pratik olarak anlamlandırılmasıdır. Eski Türk inanç sistemindeki Umay’ın sağaltım, kötü ruh ve kara iyelerden koruma, kadın ve çocukların koruyucusu olma gibi görevleri, Türklerin inançsal ve kültürel

kodlarıyla günümüze kadar taşınmıştır. Umay, fonksiyonel olarak şifacılık geleneklerindeki yerini edinmiş, bu taşınma esnasında İslamiyet'in önemli ismi, Ehl-i Beyt mensubu Fatma Ana ile birleşmiştir.

Günümüzde neredeyse bütünüyle dağılmış olan aşiret örgütlenmelerinin yerini ocakların aldığı Tunceli'de yer ve göğün tanık gösterilmesi, suyun kutsallığı, bölgedeki hemen bütün heybetli dağların ve yaşlı ağaçların ziyaret olarak kutsanması eski Köktürklerin Şamanist ve Gök Tanrı inançlarına benzemektedir. Köktürlere ait olan Orhon Yazıtlarında da yer, su ve gök kutsaldır. Ayrıca Ötüken dağları ülkenin devamı için vatan olması gereken bir kutsallığa sahiptir. Göç destanında kutsal bir dağın Çinliler tarafından parçalanarak götürülmesi sonucunda kıtlık yaşanması söz konusudur. Ayrıca Ergenekon destanında da Türkler ancak yüksek dağların arasında korunabilmiş ve orada çoğalarak tekrar var olabilmişlerdir. Aynı zamanda Tunceli Kültüründe dağ keçilerini öldürmenin günah sayılması, mezar taşlarının koçbaşı şeklinde olması da eski Türk kültürünün izleridir (İnan, 1976: 61). Köktürk balballarında da dağ keçisi motifi çok yaygın kullanılmıştır.

Tunceli'de Ali ve oğlu Hüseyin ile (peygamber soyu ile) ilişkilendirilen seyit aileleri, yani kutsal soylar "ocak" olarak adlandırılmaktadır. Bu seyit ailelerine mensup dedelerin otoriteleri ve meşruiyetleri tartışmasız olarak kabul edilmektedir. Ana aileden kopan kimi alt soy grupları zamanla yeni ocaklara dönüşmüş, bazı ocaklar da Hacı Bektaş-ı Veli'den post almışlardır. Aşiret sistemi günümüze kadar varlığını sürdürmüş olsa da çok sıkı bağlarla örülmüş bir aşiretçilik yoktur. Çünkü aşiretler arası dini ve sosyal ilişkiler "pir, rehber ve mürşit" denilen kişiler üzerinden yürümekte ve dedelik-taliplik ilişkileri aşiretler arasında sıkı bir bağ oluşturmaktadır. Pir en az yılda bir kez taliplerini gezer, gittiği köylerde büyük bir hoşgörü ve sevgi ile karşılanır, cem yapılır, hem dinsel hem de toplumsal konular görüşülür. Eline-beline diline sahip olmayan bireyler düşkün ilan edilir ve toplumdan soyutlanırlar. Hırsızlık, zina ve yalan söylemek anlamına gelen eline-beline diline sahip olmak sözcüklerinin içerikleri Budizm'de de diğer kutsal kitaplarda da yasaklanmıştır.

Tunceli Alevi kültürünü diğer Alevi kültürlerinden ayıran başka bir önemli özellik ise kutsal mekân ve ziyaret kültürüdür. Kişilerin ait oldukları aşiretlerin kutsal atalarının, dede ve pirlere kabirleri, yöresel efsaneler ile bağdaştırılmış doğal oluşumlar (Munzur nehri; Düzgün Baba, Er Mustafa, Gömülgen, Kırklar ve Zel Dağları gibi) ve çeşmeler kutsal mekânlardır ve bu mekânlar halk arasında ziyaret olarak adlandırılır. Ziyaretler, Tunceli Alevilerinin gündelik hayat içerisinde gerçekleştirdikleri dinî yaşamın ve duaların odak noktasıdır. Çıra yakma, dua etme, kurban ve adak kesme gibi dinî ritüellerin çoğu bu ziyaretlerde gerçekleştirilir. Tunceli coğrafyası bu ziyaretlerin muhtemel olarak sayıca en fazla bulunduğu Alevi bölgesi olma

özelliği ve bu ziyaretlere verilen üstün değer ile diğer Alevi bölgelerinden ayrılır. Çıra yakmak, İslamiyet dışındaki diğer tek Tanrılı dinlerde de yaygın bir ritüeldir. Kutsal mekânlara girilirken mekânın eşiği öpülür, ziyaretlere gidilirken de bir taş ya da toprak öpülür. Eller öne doğru paralel açılarak dua edilir. Ayrıca Tuncelili her geniş ailenin evinde bu kutsal mekânlardan alınmış, adına teberik dedikleri bir miktar toprak vardır. Belli zamanlarda bu topraktan bir tutam suya karıştırılarak içilir. Bunun hastalıklara, nazara iyi geldiğine ve insanı kötülükten koruduğuna inanılır.

Tunceli Aleviliğinde sevgi dolu, hoşgörülü, eşitlikçi ve paylaşımcı olmak, haksızlığa karşı her zaman ve her koşulda başkaldırmak bu inancın hayat felsefesini oluşturur. Bu hayat felsefesinin oluşumunda dini inançlar kadar zaman içinde inanç farklılıkları nedeniyle Alevi toplumunun gördüğü baskılar da etkili olmuştur. Tunceli Aleviliği inancı, öğütlediği ve desteklediği noktalar ile halk arasında bir yaşayış biçimi ve hayat felsefesi olarak görülür. Bu yönüyle kadercilik yerine başkaldırı, teslim olma yerine isyan etme bu inanç biçiminde öne çıkmıştır.

Köktürklerde ateş, kutsal ve kötü ruhlardan arındırıcı bir fonksiyona sahiptir. Türk-Moğol topluluklarının inançlarında çok kutsal sayılan ateşin bir ruh olduğuna inanılmaktaydı. Ateş temizleyici, kötü ruhlardan ve hastalıklardan koruyucu bir unsur olarak kabul edilirdi (Çoruhlu, 2015: 57). Tunceli Alevilerinde de ocak kültürünün ve ateşin önemli bir yeri vardır. Ev süpürülürken ocaktan kapıya doğru süpürülür, ayrıca her aile kendi ateşini külün içine saklayarak bir sonraki günde ateşi onunla yakar ve ateş, bereketin kaçacağı inancıyla komşuya verilmez. Bu inancın kökleri çok eski mitlere kadar gitse de genellikle Zerdüştlük kültüründen beslendiği açıktır. Tasavvuf inancında hamların piştikleri yeri simgeleyen (Sarıkaya, 2012: 80) ocak kültürü, evin ocağının kutsallığını da simgeler. Ocak aynı zamanda farklı inançlara sahip topluluklarda benimsenmiş bir teşkilatlanma biçimi olarak da Tunceli’de sıkı sıkıya korunmaktadır ve İran’daki Ehl-i Hak toplulukları arasında eskiden beri devam etmektedir (Tuğrul, 2006: 33). Ocak ve dedelik kurumu Alevi inanç örgütlenmesinin ana organlarını oluşturan, kökleri eski Türklere dayandırılan önemli yapılardır. İnanç sistemi bu iki kurum etrafında oluşturulmuş halkalar şeklinde varlığını ve sürekliliğini sağlamaktadır (Çeribaş ve Köse, 2018: 13). Anadolu Aleviliği eski Türk inanç ve değerlerini koruyan bir laboratuvar olarak söz konusu değerleri aktaran bir lokomotif görevi görmektedir (Çeribaş ve Köse, 2018: 14). Köprülü, Anadolu’daki derviş ve eren tiplerini (Bugün Tunceli Aleviliğinde de son derece önemli olan dedelik ve seyitlik kavramlarını da aynı çizgide görmek gerekmektedir.) eski Türklerdeki şam-kaman tipine benzetmektedir (Köprülü, 2000: 58). İrene Melikoff ise Alevi inanç sistemini genel olarak İslamlaşmış Şamanlık şeklinde değerlendirir (Melikoff, 2010: 31). Eröz de hem kamlığın hem de dedeliğin soydan geldiğini; giyim kuşam, çeşitli dini ritüeller ve yaptıkları dualar

<sup>1</sup> Ocakta, tekkede eğitilip olgunlaşma.

bakımından benzerlik gösterdiklerini ifade etmektedir (Eröz, 1992: 19-28). Görünmez ruhlarla iletişim kurabildiklerine inanılan şamanların gizil güçleri titreme, bayılma, kendinden geçme gibi durumlarda ortaya çıkmakta ve şamanlar bu beden hali içindeyken büyü, geleceği görme, iyileştirme konularında daha büyük kerametler gösterebilme becerisi kazanmaktadırlar. Tunceli Alevilerinde de gerçek seyitlerin hastalık iyileştirme, geleceği görme, insanları kötülüklerden koruma ve büyü yapma güçlerinin olduğuna inanılmaktadır. Seyitler muska da yapabilmektedirler. Buna kağıt yapmak ya da ip bağlamak denilmektedir.

Yine Tunceli Alevilerinin ocak ayı içerisinde kutladıkları Gağan denen özel bir gün vardır. Yeni yılın başlangıcı olarak kutlanan bu günde buğday kaynatılır, lokmalar dağıtılır, evlerde genel bir temizlik yapılır, kışın dondurucu soğuşunu ve bu soğuşun sebep olduğu hastalıkları evden kovmak için evin iç duvarlarına sopalarla vurulur ve “çille çık, çille çık, çille çık.” denilerek soğuk, evden kovulur. Bu özel günün aslında Ermenilerde kutlandığına, onlardan bugünkü Tunceli Alevilerine geçtiğine dair görüşler bulunmaktadır. Ayrıca bu ritüeller Kuzey Yarımkürede yaşayan çeşitli topluluklarda çok eskiden beri kutlanan nevruz ritüelleriyle örtüşmektedir.

Hayvanlar kaybolup gece dışarıda kaldıklarında o evin hanımının şalvarının uçkuruna üç düğüm atarak kurdun ağzını bağlaması, mart ayının üçüncü çarşambasında (baharın kara çarşambası) çeşmelere kazanlar kurulması ve her çocuğun üzerine, banyoları tamamlandıktan sonra, bir kova soğuk su dökülmesi, yaraların etrafının arpa tanesiyle daire şeklinde çizilmesi, birinin hastalıklarını kendi üzerine almak için onun etrafında üç defa daire çizerek dönülmesi, hastaların hastalıklarını iyileştirmek için başının üzerinde üç defa bir avuç tuzun daire şeklinde gezdirilip ateşe atılması, herhangi bir şeyden korkan çocukların korkularını atlatmaları için kızgın saca su dökülmesi ve çocuğun yüzünün çıkan buhara tutulması, çocukları nazardan korumak için onların daire şeklindeki sacayağının içinden geçirilmesi, yüzlerine is ve kömür sürülmesi gibi ritüeller de Tunceli Alevilerinin günlük yaşamlarında sıkça başvurdukları ritüellerden bazılarıdır. Arındırma maksatlı benzer bir halkadan geçirme ritüeline Doğu Karadeniz’de yapılan Mayıs Yedisi bayramında rastlanmaktadır. Bu bayramda yapılan ilk uygulama, sacayaktan üç kez geçmedir. Sacayaktan geçen kimselerin tuttıkları dileklerin gerçekleşeceğine ve çocuğu olmayan kadınların çocuğunun olacağına inanılır. Ocağın simgesi olan sacayak, pek çok kültür gibi Türk kültürü açısından da kutsal atalar kültü ve ocak kültü ile ilişkilidir. Bu yönüyle ocak, Türk kültüründe soyun devamı, çoğalma, döllenme ve bereket sembolüdür (Oğuz, 2006: 69).

Tunceli Aleviliğinde Eski kültürler ve inançlarla birlikte İslam tasavvufundaki bazı tarikatların da izlerine rastlanmaktadır. Örneğin insana secde etmek ve bazı sayılara sembolik anlamlar yüklemek (üçler, beşler, yediler, on ikiler, kırklar gibi) Hurufiliğin etkisiyle Tunceli Aleviliğine



yerleşmiş ve korunmuştur. Kutsallık da ifade eden ve sembolik değerler yüklenen başlıca sayılar şunlardır:

**Bir:** Bir pek çok inanç sisteminde olduğu gibi Allah'ın birliğini ve vahdeti simgeler.

**Üç:** Üç sayısının Tunceli Aleviliğindeki karşılığı Allah-Muhammed-Ali üçlemesidir. Ayrıca büyüsel ve falcılıkla ilgili ritüellerde hareketlerin üç defa tekrar edilmesi, okunan duaların ve söylenen sözlerin üç defa söylenmesi, yatarken yastığın üç defa öpülmesi, kille keserken omuzun üç defa öpülmesi üç sayısının büyüsel eski anlamlarını da çağrıştırmaktadır.

**Dört:** Dört sayısı dört kapıyı simgeler. Bunlar şeriat, tarikat, marifet ve hakikat kapılarıdır. Ayrıca dört sayısı, dört ana element olan toprak, hava, su ve ateşi; kuzey, güney, doğu ve batıdan oluşan dört yönü; dört büyük meleş; yani Cebrail, Mikail, İsrail ve Azrail'i de simgelemektedir. (Alkan, 2005: 49-50).

**Yedi:** Yedi rakamı ise öncelikle Hz. Muhammed ile eşi Hz. Hatice, kızı Fatıma, damadı Hz. Ali, torunları Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Selman-ı Farisi'den oluşan "yediler"i simgeler (Kuşca, 2014: 258-260). Yörede Heftemal (yediev) adıyla kutlanan bir özel gün de mevcuttur. Bu günün akşamında evde yaşayan sayısı kadar, her taşın evdeki bireylerden birine ait olduğu belirlenerek, pencerenin dışına ince taşlar dizilir ve her birey için bir dilek tutulur. Sabahleyin bu taşlar bir bir kaldırılır, hangi taşın altında bir canlı varsa, o taşın sahibi için tutulan dileğin gerçekleşeceğine inanılır.

Ayrıca Tunceli Aleviliğinde üç defa tekrar ettirmek, Kapının üç defa dövülmesi, baharda büyük baş hayvanlara yapılan ve yörede adına "terpin" denen, hayvanları hastalıklardan korumak için yapılan, hayvanın sırtına bir sopayla üç defa vurmak, çocukların kırkını çıkarırken kırk tas suyu kırk delikli kalburdan geçirerek çocuğun başına dökmek Tunceli Aleviliğinde, antik çağlardan beri sayılara yüklenmiş olan sembolik değerlerle ve sayıların büyüsel, gizemli güçleriyle ilgili eski inançların devamı olarak yapılan ritüellerdir.

## **2.Tunceli Aleviliğinde Dile Yansımış Eski İnanç ve Kültürlerin İzleri**

Tunceli'de inanç bakımından çok katmanlı bir yapının dini ritüellerde ne kadar belirgin olarak üst üste eklemeliği yukarıda detaylı bir şekilde ele alındı. Yörede dini ritüellerde silinmiş olan fakat gündelik dilde hala varlığını gizliden gizliye korumuş bulunan İslamiyet öncesi eski inanç ve kültürlerin kalıntılarına rastlamak mümkündür.

Tunceli Aleviliğinde, antik çağlardan beri sayılara yüklenmiş olan sembolik değerler çoğunlukla dile yansımış biçimleriyle ortaya çıkmaktadır. Gündelik dilde kullanılan, kutsallık da ifade eden sembolik değerler yüklenmiş başlıca sayılar şunlardır:

**Bir:** Yörede "bir Allah bir, birlikte refah ikilikte nifak var, anadan bir



kere doğmak, bir Şeyi bir kere söylemek” gibi deyimler sıklıa kullanılmaktadır. Bu deyimlerdeki bir szcg, evrendeki çeŐitliliđin aslında bir bütünü oluşturan parçalardan başka bir Şey olmadığını, birin farklı tezahürleri olduğu fikrini, vahdet-i vücudu ifade etmektedir.

: Büyüsel ve falcılıkla ilgili ritüellerde hareketlerin üç defa tekrar edilmesi dışında üç sayısı okunan duaların ve söylenen sözlerin üç defa yenilenmesi biçiminde dile yansımaktadır. “ defa etrafında dolanayım, Allah-Muhammed-Ali isminin üç defa tekrar edilmesi, üç defa bismillah çekilmesi, uyurken yastığın üç defa öpülmesi  sayısının dile yerleşmiş Allah-Muhammed-Ali lemesiyle ve daha eski dinlerdeki  kutsallarla (Hıristiyanlıktaki İsa-Meryem-Kutsal Ruh) ilgilidir

Dört: Yörede (dört parçaya ayırmak, dünyanın dört köşesi deyimleri sıklıa kullanılmaktadır. Bu deyimlerde dört temel unsurun (anasır-ı erba) varlığı oluşturduğu fikri ve bu dört unsura yüklenmiş eski anlamlar söz konusudur.

Yedi: Tunceli Aleviliğinde “yedi davul ve yedi ddkle düğün yapmak, yedi kardeŐin bacısı olmak, yedi kat yerin dibine girmek deyimleri yedi sayısının dünyanın oluşumu ile ilgili İslam dışı inançları ve eski kültürlerin izlerini hatırlatan yansımalarıdır.

Ayrıca Tunceli Aleviliğinde üç defa tekrar ettirmek, yedi yıl geçmek, On iki İmamlar ola ki, ya kırkların kırk atlısı gibi sözler günlük yaşamda sayıların sembolik değerleriyle dile yansımış biçimleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yörede, Güneş’e “Ya sabahın başının yıldızı!” Şeklinde hitap edilir ve dua iten geldiği gibi sürdürülür. Ay’a ise “Ya sarı ay, kimseyi karanlıkta bırakma bir köşe de bize!” Şeklinde dua edilmektedir. Bu dualarda eski inançların Güneş’e ve Ay’a atfettikleri tanrısal değerlere rastlandığı görülmektedir.

Tunceli Aleviliğinde sıklıa yapılan bir dua da “Ya yerin ve göğün direği!” Őeklinindedir. Eski inançlarda dünya arasındaki iki direkten biri “yer”, diğeri de “gök” tür. Hayat bu ikisi arasındadır. Orhun Yazıtları’nda Gök (Tanrısı) kavramının karşısına Yer’in de konulduğu görülür (Çoruhlu, 2015: 22). “Yukarıda mavi gök, aŐađıda yağız yer yaratıldığında...” ifadeleri Tunceli ilinde sıklıa rastlanan “Ya derviş toprak, ya mavi gök!, yer ve gök tanık olsun, yer ve gök kabul etmesin.” ifadeleriyle benzerlik göstermektedir. Eski Türk halklarında Tanrı tasavvurunu yer-gök-su ve atalar formülüyle ifade eden çeşitli kltlerin mevcudiyeti bilinmektedir. Gök Tanrı evrenin gökte oturan yaratıcısı olarak tasavvur edilmektedir (Çoruhlu, 2015: 22). Tunceli ilinde, Eski Türklerin sahip olduğu doğa ve evrene ilişkin gizemli, bilinmez ve büyük unsurlara ikincil ve üçüncül derecede kutsiyet atfetme halinin srdrldğu, göksel bütün cisimlere, kutsiyet atfedildiği yukarıdaki dualarda

görülmektedir.

Pek çok yaratılış mitolojisinde hiçbir şey yokken su vardır. Yunanistan'da su-nehir-göl tapınımı Hellen Uygarlığı'nın çöküşüne kadar sürmüştür. Hint- Avrupalı halklar nehirlerle kurbanlar sunmuşlardır (Eliade, 2017: 230). Altayların yaratılış destanında henüz dünya yaratılmamışken Tanrı Kayra Han su üzerinde uçmaktadır. Eski Türk inancında ıduk yer- sub ifadesinde geçen "İduk" kelimesi "mübarek, peri ve melek" anlamında kullanılmıştır (Kalafat, 2012: 221). Tunceli Aleviliğinde de her yerleşim yerinin çeşmesi ve ayrıca her akar su kutsaldır. Bu çeşme ve akar sulara "ya Kalé Sıpi!" (beyaz yaşlı) diye hitap edilir ve dualara bu kalıpla başlanır. Ayrıca "ya Munzur nehri, ya kelek ve gemilerin üzerindeki Hızır!" gibi dualar da suya atfedilen kutsallıkla ilgilidir.

Tunceli Aleviliğinde dilde yer edinmiş, özellikle dua ve beddualarda görülen eski bazı kültürel ve inançsal unsular da günlük yaşamın bir parçası olarak şu şekilde kullanılmaktadır:

"Ya Bozatlı Hızır; ya gemi ve keleklerin üzerindeki Hızır; ya Hızır sen varsın ki varsın!" duaları Hızır inancının ve onun ölümsüzlüğünün dile yansımalarıdır.

"Ya sabahın ilk ışıklarının meleği; ya derviş yer, ya mavi gök; ya beyaz yaşlı (çeşme); ya ulu ağaç sen bizi dal ve yapraklarının altına al!" Tunceli Aleviliğinde dilde yaygın olan dualarda eski doğa inancının ve Gök Tanrı kültürünün yansımaları söz konusudur.

"Ben sana kesileyim; kanımı senin ayaklarının altına süreyim; ben sana kurban olayım!" gibi cümlelerde vurgulanan kurban olmak, birinin ayaklarının altında kesilmek, kanını birine sürmek ifadelerinde eski pagan kültürünün izleri mevcuttur. Bu söylemlerin altında Tanrılara ve hükümdarlara insan kurban edilmesinin korkulu gizemi yatmaktadır.

"Lokman ulu divana yazılsın, elin Ana Fatma'nın eli olsun; bu sac Ana Fatma'nın sacı olsun ki, örtüm Ana Fatma'nın örtüsüdür ki...!" gibi yörede kullanılan dil kalıplarında ise Kırklar Divanı ve göğe yükselme, eski Türk inançlarındaki Umay'ın Ana Fatma'ya atfedilmiş şifacı ve her sorunu çözücü gücü yer almaktadır.

"Ruhun fare ve yılanlara geçsin; bu hayvanda insan ruhu var!" ifadeleri Maniheizm ve Budizmdeki tenasüh fikrinin Tunceli Aleviliğindeki kalıntıları ve dile yansımış biçimleridir.

"Dilim yara olmuş bir yara daha çıksın; Hesıki Memiki dede, atını tembihle, bizim malımıza ilişmeye" gibi kalıp sözler de yörede eski inanç biçimlerinin izleri olarak dilde korunmuş unsurlardır.

## **Sonuç**

Antik çağlardan başlayarak insanoğlunun doğa ile ilişkisi hep gizemler üzerine kurulmuştur. İnsanoğlu doğayı anlama ve onu kendi yararına

kullanma sürecinde gücünün yetmediği durumlarda zaman zaman korkuya da kapılmış, korktuğu ve anlamlandıramadığı doğa olaylarına ve doğa parçalarına kutsallık atfetmiştir. Eski Mısırda Güneş'in ve Ay'ın kutsallığı, Eski Türklerde "Tengri" kelimesinin hem Tanrı hem de gökyüzü anlamında kullanılması ve Gök Tanrı inancı bu korkulu gizemin izlerini taşımaktadır. Tunceli Aleviliğinde de hem Güneş ve Ay hem de yer, gök ve su gerek ritüellerde gerekse dile yansımış ifadelerde kutsal sayılmaktadır.

Tunceli'de doğmuş ve orada yaşayan her insanın dualarında, beddualarında ve yeminlerinde Munzur Baba ve Munzur nehri, Düzgün Baba (dağ), Er Mustafa (dağ), Gömülgen (dağ), Sultan Baba (dağ), Zel dağı; Üryan Hıdır (türbe), Ağu İçen (türbe), Şih Delil-i Berhecan (türbe) gibi kutsal mekânların adları geçmektedir. Yöre halkı kutsal günlerde kurbanlarını götürüp bu yerlerde kesmekte ve yaşamla ilgili bütün beklentilerinin gerçekleşmesi için kutsal olarak gördükleri bu mekânlardan bir yardım eli uzanacağına inanmaktadır. Bütün bu inanç kültürü öğeleri eski inanç biçimlerinin, Eski Türklerdeki dağ kültü ve kam-şaman anlayışının birikimleri sonucunda oluşmuştur.

Aslında, Tunceli'de her yerleşim yerinin kendine ait, her perşembe akşamı çıra yaktıkları, dilek diledikleri, kolay ulaşabildikleri ziyaretleri vardır. Bu ziyaretler ulu bir ağaç, bir su kaynağı, çeşme, bir dağ ya da tepe, tarihî bir harabe olabilmektedir. Çıra yakma geleneğinin Hıristiyanlardaki mum yakma ritüeliyle örtüştüğünü söylemek mümkündür.

Bu bölgede hâkimiyet sağlamış olan Asur, Hitit, Urartu, Roma, Bizans, Pers, Ermeni, Selçuklu, Osmanlı ve daha birçok uygarlık kültürel etkilerini bu bölgeye bırakmışlardır. Ayrıca Tunceli Alevileri bu bölgeye gelmeden önce yaşadıkları yerlerde karşılaştıkları farklı inanç biçimlerinden özümstediklerini de beraberinde taşıyarak bu bölgeye getirmiş ve tamamen birbirinden farklı bu inanç biçimlerini insani olanın da imbiğinden geçirerek bugünkü, sadece Tunceli Alevilerine özgü anlayışıyla, insan odaklı inancı oluşturmuştur. Bugün, bazı antik, mitolojik kültürel öğelerin hâlâ bu bölgede yaşıyor olması tarihî süreçte iç içe geçmiş farklı inanç kültürlerinin tabakalaşmasının bir sonucudur. Can'ın eninde sonunda Tanrı'ya geri dönmesi ve tekrar Tanrı'nın bir parçası olması döngüsü aslında bazı eski inanç sistemlerinin temelini oluşturan tenasüh (reankarnasyon) fikrinin bir kalıntısıdır.

Tunceli Alevi inancında çok eski anaerkil toplumların bazı izlerine ritüellerde ve dile yansımış ifadelerde rastlamak mümkündür. Kavga sırasında bir kadının başörtüsünü çıkarıp ortaya atmasıyla kavganın sona ermesi, evin en yaşlı hanımının (keyvani) evin her şeyinden sorumlu olması ve onun rızası olmadan önemli kararların alınmaması bu durumu kanıtlamaktadır.

Aynı zamanda Tunceli Kültüründe dağ keçilerini öldürmenin günah sayılması, mezar taşlarının koçbaşı şeklinde olması da eski Türk kültürünün izleridir. Eline-beline diline sahip olmayan bireyler düşkün ilan edilir ve

toplumdan soyutlanırlar. Hırsızlık, zina ve yalan söylemek anlamına gelen eline-beline diline sözcüklerinin yüklendiği sembolik anlamlar Budizme ve kutsal kitaplara kadar gitmektedir.

Tunceli Alevilerinde ocak kültürü eski Türklere, ateşin kutsallığı Zerdüşlüğe, Gağan denen özel gün kutlamaları Ermenilere ve Kuzey Yarımkürede yaşamış eski halkların nevruz kutlamalarına, insana secde etmek ve bazı sayılara sembolik anlamlar yüklemek (üçler, beşler, yediler, on ikiler, kırklar gibi) Hurufiliğe bağlanabilmektedir.

Tunceli Aleviliğinde bir Müslüman'ın yapmakla mükellef olduğu dinî vazifeler şeriat kuralları doğrultusunda tam olarak yerine getirilmemekle birlikte, bir Müslüman'ın sahip olması gereken insani değerleri günlük yaşamına ne kadar yansıtılabildiği önem kazanmaktadır. Can'lar, yaşadıkları ya da karşılaşılabilecekleri sıkıntılardan, olumsuzluklardan korunmak için dua ederler ve Allahtan taleplerini önce aynı sıkıntıları yaşayan bütün canlar için sonra da kendileri için dilerler. Bu hümanist yaklaşım bağlamında İslam dininin kurallarıyla bağdaşmayan çeşitli ritüeller ve dualarla ibadetlerini yaparlar. Güneş'e, Ay'a, akar sulara, ulu ağaçlara ziyaret olarak kabul edilen dağlara karşı dara durularak, eller öne doğru açılarak dua edilmesi, secde edilerek toprağın öpülmesi Tunceli'de yaygın ritüellerdendir.

Bu inanca göre “can” eninde sonunda Tanrı'ya geri dönecektir ve tekrar Tanrı'nın bir parçası olacaktır. Bu döngü aslında bazı eski inanç sistemlerinin (Maniheizm ve Budizm) temelini oluşturan tenasüh (reankarnasyon) fikrinin Tunceli Aleviliğinde yaşadığını göstermektedir. Özellikle evcil hayvanlara “bu hayvanda insan ruhu var” denmesi bu inancın önemli bir belirtisidir.

Ana Fatma Tunceli kadını için eski çok Tanrılı dinlerdeki iyilik, bolluk, bereket, doğurganlık, iffet, analık vasıflarını üzerinde toplamış Tanrıçaların yerini almıştır. Ana Fatma inancının ritüeller içerisinde kadınlar için etkili bir yeri olduğu bilinmektedir. Tunceli'de doğurtma eylemi sırasında doğum yapmakta olan kadının sırtı sıvazlanarak “Bismillahirrahmanirrahim! Ya Ana Fatma! Benim elim değil, senin elindir.” denir. Bu uygulamada, Ana Fatma'dan doğum yapan kadına yardımcı olması dilenir.

Şamanizmde görünmez ruhlarla iletişim kurabildiklerine inanılan şamanların gizil güçleri titreme, bayılma, kendinden geçme gibi durumlarda ortaya çıkmakta ve şamanlar bu beden hali içindeyken büyü, geleceği görme, iyileştirme konularında daha büyük kerametler gösterebilmeye becerisi kazanmaktadırlar. Tunceli Alevilerinde de gerçek seyitlerin hastalık iyileştirme, geleceği görme, insanları kötülüklerden koruma ve büyü yapma güçlerinin olduğuna inanılmaktadır. Muska yapabilmektedirler. Buna kağıt yapmak ya da ip bağlamak denilmektedir. Bu tür güçlere sahip olan seyitler genellikle meczup, ruhsal durumları sıkıntılı, akli melaikeleri yerinde olmayanlardır.

Hayvanlar kaybolup gece dışarıda kaldıklarında o evin hanımının

şalvarının uçkuruna üç düğüm atarak kurdun ağzını bağlaması, mart ayının üçüncü çarşambasında (baharın kara çarşambası) çeşmelere kazanlar kurulması ve her çocuğun üzerine, banyoları tamamlandıktan sonra, bir kova soğuk su dökülmesi, yaraların etrafının arpa tanesiyle daire şeklinde çizilmesi, birinin hastalıklarını kendi üzerine almak için onun etrafında üç defa daire çizerek dönülmesi, hastaların hastalıklarını iyileştirmek için başının üzerinde üç defa bir avuç tuzun daire şeklinde gezdirilip ateşe atılması, herhangi bir şeyden korkan çocukların korkularını atlatmaları için kızgın saca su dökülmesi ve çocuğun yüzünün çıkan buhara tutulması, çocukları nazardan korumak için onların daire şeklindeki sacayağının içinden geçirilmesi gibi ritüeller de Tunceli Alevilerinin günlük yaşamlarında sıkça başvurdukları ritüellerden bazılarıdır.

Yörede “bir Allah bir, birlikte refah ikilikte nifak var, anadan bir kere doğmak, bir şeyi bir kere söylemek” gibi deyimlerdeki bir sayısının, evrendeki parçaların oluşturduğu “bir”den başka bir şey olmadığı anlaşılmaktadır. Büyüsel ve falcılıkla ilgili ritüellerde hareketlerin üç defa tekrar edilmesi dışında üç sayısı, okunan duaların ve söylenen sözlerin üç defa yenilenmesi biçiminde dile yansımaktadır. Bu durum Allah-Muhammed-Ali üçlemesiyle ve daha eski dinlerdeki üç kutsallarla (Hristiyanlıktaki İsa-Meryem-Kutsal Ruh) ilgilidir. Yörede “dört parçaya ayırmak, dünyanın dört köşesi” deyimleri sıkça kullanılmaktadır. Bu deyimlerde anasır- erbaya çağrışım bulunmaktadır. Ayrıca Tunceli Aleviliğinde üç defa tekrar ettirmek, yedi yıl geçmek, On iki İmamlar ola ki, ya kırkların kırk atlısı gibi sözler günlük yaşamda sayıların sembolik değerleriyle dile yansımış biçimleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yörede, Güneş’e ve Ay’a yapılan dualarda eski inançların bu cisimlere atfettikleri tanrısal değerlere rastlandığı görülmektedir.

Tunceli Aleviliğinde dilde yer edinmiş, özellikle dua ve beddualarda görülen eski bazı kültürel ve inançsal unsular da günlük yaşamın bir parçası olarak şu şekilde kullanılmaktadır:

“Ya Bozathlı Hızır; ya gemi ve keleklerin üzerindeki Hızır; ya Hızır sen varsın ki varsın”, “Ya sabahın ilk ışıklarının meleği; ya derviş yer, ya mavi gök; ya beyaz yaşlı (çeşme); ya ulu ağaç sen bizi dal ve yapraklarının altına al!”, “Ben sana kesileyim; kanımı senin ayaklarının altına süreyim; ben sana kurban olayım!”, “Lokman ulu divana yazılsın, elin Ana Fatma’nın eli olsun; bu sac Ana Fatma’nın sacı olsun ki, örtüm Ana Fatma’nın örtüsüdür ki...!”, “Ruhun fare ve yılanlara geçsin; bu hayvanda insan ruhu var, yer ve gök seni kabul etmesin!”, “Dilim yara olmuş bir yara daha çıksın; Hesiki Memiki dede, atını tembihle, bizim malımıza ilişmeye.” gibi dualar, beddualar, yeminler ve kalıp sözler yörede eski inançların ve kültürel öğelerin izleri olarak dilde korunmuş unsurlardır.

### **Kaynak Kişiler**

1. Kıymet Kaya, 1964 Pertek/Ulupınar köyü doğumlu.
2. Hüseyin Bulut, 1938 Pertek/Yamaçoba köyü doğumlu.
3. Hüseyin Erdoğan, 1934 Pertek/Yeniköy köyü doğumlu.
4. Beser Alan, 1932 Tunceli/ Çiçekli köyü doğumlu.
5. Hediye Alan, 1952 Tunceli/Beydamı böyü doğumlu.
6. Haskar Bulut, 1952 Mazgirt/Daskaya köyü doğumlu.
7. Hatice Kuçin, 1934 Tunceli/Dedeğaç köyü doğumlu.
8. Hatice Dönmez, 1944 Tunceli/Altınyüzük köyü doğumlu.

### Kaynakça

- Alkan, E. (2005). *Sayılar ve Hayvan Simgeleriyle Alevi Mitolojisi*. İstanbul.
- Araz, R. (1995). *Harput'ta Eski Türk İnançları ve Halk Hekimliği*, Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yay.
- Beydili, C. (2005). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*, (Çeviren: Eren Ercan), Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- Birdoğan, N. (2013). *Alevilik-Anadolu'nun Gizli Kültürü*, İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Çelepi, M. S. (2017/a). *Türk Kültür Evreninde Toy Denizli Örneği*, Ankara: Kömen Yayınları.
- Çeribaş, M. ve Köse, S. (2018). *Alevi İnanç Sisteminde 'Dedelik Kurumu'nun Menşei Meselesi ve 'Dedelik Kurumu'na Dair Yeni Değerlendirmeler*, Motif Akademi Halk Bilimi Dergisi Cilt:11, Sayı:22, s. 13-27.
- Çoruhlu, Y. (2015). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Eliade, M. (2017). *İmgeler ve Simgeler*, Ankara: Doğubatu Yayınları.
- Eröz, M. (1992). *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnanıcı) ve Alevilik Bektaşılık*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yay.
- Gül, İ. (2019). *Alevilik Toplumunda Gönül Eğitimi*, Akademik Bakış Dergisi, Sayı 72, Kırgızistan, s. 33-46.
- İnan, A. (1976). *Eski Türk Dini Tarihi*, İstanbul: MEB Yay.
- İnan, A. (2017). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara : Türk Tatih Kurumu Yay.
- Kalafat, Y. (1995). *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*, Ankara: Atatürk Kültür ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yay.
- Köprülü, M. F. (2000). (Haz. Mehmet Kanar) *Anadoluda İslamiyet*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Kumartaşlıoğlu, S. (2015). *Fatma Ana Üzerine Anlatılan Efsaneler*, AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi Cilt:3 •Sayı:6• s. 106-115.
- Kuşca, S. (2014). *Dinler ve Mitlerin İlişkisi Bağlamında Alevi-Bektaşi İnanıcının Mitik Yapısı*, Alevilik Araştırmaları Dergisi, Yıl: 4 Sayı: 7, s. 235-265.

- Melikoff, İ. (2010). (Çev. Turan Alptekin) *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Nacar, F. (2021-1). *Osmanlı Sahasında Kızılbaşlık ve Alevi-Bektaşî Şairler*, Dünya İnsan Bilimleri Dergisi, s. 64-95.
- Ocak, A. Y. (1989). "Alevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV: cilt 2, ss. 368-369.
- Ocak, A. Y. (2016). *Evliya Menakıbnameleri*, İstanbul: TİMAŞ Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2017). *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Oğuz, M. Ö. (2006). *Türkiye'nin Doğu Karadeniz Kıyısında Mayıs Yedisi Bayramı*, Millî Folklor, Yıl 18, S. 69, ss.5-14.
- Özdemir, A. R. (2020). *Alevi-Bektaşî Yolunda Dört Kapı Kavramı*, Mezhep Araştırmaları Dergisi 13, Sayı: 1, s. 249-283.
- Özdemir, E. (2020). *Aşıklık Geleneği, Aşık Müziği ve Alevilik*, Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi, Cilt 3, Sayı 4, s. 194-215.
- Özmen, İ. (1995a). *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, C. 1., Ankara: Saypa Yay.
- Sarıkaya, M. S. (2012). *Anadolu Aleviliği Tarihinin Arka Planı*, İstanbul: Frida Yayınları.
- Sivri, M. ve Kuşca, S. (2013). *Mitlerin ve Dinlerin Birlikteliğine Alevi- Bektaşî Değişlerinden Bakmak: Şah İsmail Hatai ve Pir Sultan Abdal*, Alevilik Araştırmaları Dergisi, Yaz/Summer, Sayı/Volume 5, s. 11-28.
- Solmaz, C. ve Çelik, H. (2014). *Buyruklara Göre Talip, Pir ve Mürşit İlişkileri*, Tunceli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt 2, Sayı 4, s. 33-52.
- Taş, S. ve Kaval, Y. (2020). *Tuncelide Kültürel Bir Sembol: Dağ Keçisi*, Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, Cilt: 13, Sayı: 30, s. 680-688.
- Toprak, A. (2019). *Alevi-Bektaşî Kültüründe Şiir*, International Social Sciences Studies Journal, Vol: 5, Issue: 30, s. 1044-149.
- Tosun, İ. ve Koç, A. (2021). *Şiî Delil-i Berhëcan Evlatlarından Seyit Hüseyin Erdoğan*, İzmir: Duvar Yayınları.
- Tuğrul, T. (2006). *Tunceli Aleviliğinde İnanç ve İbadet*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Turan, Ş. (1990). *Türk Kültür Tarihi*, Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Türkçe Sözlük (2005). Ankara: Türk Dil Kurumu Yay. 10. Baskı.
- Yavuz, K. (1999). *Edebiyatımızda Gezen Nefesler*, Tarih ve Medeniyet Der. S. 61, İstanbul, s. 40-43.







## ORTAOKUL ÖĞRENCİLERİNİN ÖZETLEME ÖZ YETERLİKLERİNİN ÇEŞİTLİ DEĞİŞKENLER AÇISINDAN İNCELENMESİ<sup>1</sup>

### EXAMINATION OF SECONDARY SCHOOL STUDENTS IN TERMS OF VARIOUS VARIABLES SUMMARIZING SELF EFFICACY

Ergün HAMZADAYI\*

Büşra DEMİR\*

#### Özet

Ortaokul öğrencilerinin özetleme öz yeterliklerini cinsiyet, okuma sıklığı, yazma sıklığı ve özetleme başarıları değişkenleri açısından incelemeyi amaçlayan bu çalışma Gaziantep ili, Şahinbey ve Şehitkamil ilçelerinde bulunan ortaokullarda 8. sınıfta öğrenim gören 206 öğrenci ile gerçekleştirilmiştir. Araştırmada nicel araştırma desenlerinden ilişkisel (korelasyonel) tarama yöntemi kullanılmıştır. Araştırmanın veri toplama araçları Özetleme Özyeterlik Ölçeği, Öğrenci Bilgi Formu, Özet Kaynak Metni (Eskici) olarak belirlenmiştir. Öğrencilerin özetleme başarılarını belirlemede Öykü Özeti Değerlendirme Dereceli Puanlama Anahtarından yararlanılmıştır. Verilerin analizinde IBM SPSS Statistics 21.0 ve MS-Excel 2007 programları kullanılmıştır. Çalışmadan elde edilen sonuçlardan biri 8. sınıf öğrencilerinin orta düzeyde özetleme öz yeterlik algısına sahip oldukları ve kız öğrencilerin erkek öğrencilerden daha yüksek özetleme öz yeterlik algısına sahip oldukları yönündedir. Çalışmadan elde edilen bir diğer sonuç öğrencilerin okuma sıklıkları ile Özetleme Özyeterlik Ölçeği ve ölçeğin özetleme amaçlı okuma ve özet yazma alt boyutlarından almış oldukları puanlar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişkinin olduğudur. Çalışmadan elde edilen diğer bir sonuç ise öğrencilerin özetleme başarıları ile Özetleme Özyeterlik Ölçeği ve ölçeğin özetleme amaçlı okuma ve özet yazma alt boyutlarından aldıkları puanlar arasında zayıf düzeyde doğrusal olarak anlamlı bir ilişki olduğudur. Bunun yanında öğrencilerin yazma sıklıkları ile Özetleme Özyeterlik Ölçeği ve ölçeğin özetleme amaçlı okuma ve özet yazma alt boyutlarından aldıkları puanlar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Özetleme öz yeterliği, özetleme başarıları, okuma sıklığı, yazma sıklığı

#### Abstract

This study, which aims to investigate the summarizing self-efficacy of secondary school students in terms of gender, reading frequency, writing frequency and summarizing success variables, was conducted with 8th grade secondary schools students (n=206) in Gaziantep province as well as Şahinbey and Şehitkamil districts of Gaziantep. Correlational survey model -qualitative research design- was employed as research method. Summarizing Self-Efficacy Scale, Student Information Form, and Summarizing Source Text (Eskici) were used as data collection tools. The Story Summarizing Evaluation Rubric was benefited to determine the summarizing success of the students. Data obtained from study was analysed by using IBM SPSS Statistics 21.0 ve MS-Excel 2007. The study results demonstrate that while the perception of summarizing self-efficacy of 8th grade students was above the average, the perception of summarizing self-efficacy of girls are higher compared to boy. Another remarkable result of the study was that there is a significant relationship between between the reading frequency of students and Summarizing Self-Efficacy

<sup>1</sup> Bu makale Doç. Dr. Ergün HAMZADAYI'nın danışmanlığında Büşra DEMİR'in Gaziantep Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü'nde hazırladığı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

\* Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilişimler Eğitimi Bölümü, [erguhanzadayi@gmail.com](mailto:erguhanzadayi@gmail.com), <https://orcid.org/0000-00002-8353-2779>

\* Öğrt., MEB, [bsrdmr.17@gmail.com](mailto:bsrdmr.17@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-7308-3682>

Scale(SSE Scale) as well as sub-dimensions of SSE scale (Reading for summarization, and Summarizing writing sub-dimensions). Moreover, statistically, there was a low linear relationship between summarizing success of students and Summarizing Self-Efficacy(SSE) Scale as well as as well as sub-dimensions of SSE scale (Reading for summarization, and Summarizing writing sub-dimensions). Finally, study results revealed that the relationship between the writing frequency of students and Summarizing Self-Efficacy Scale as well as sub-dimensions of SSE scale (Reading for summarization, and Summarizing writing sub-dimensions) was trivial.

**Keywords:** Summarizing self-efficacy, Summarizing success, Reading frequency, Writing frequency.

## Giriş

Okuma bireylerin sosyal, kültürel ve akademik yaşamlarında etkin biçimde kullandıkları bir dil becerisidir. Eğitim, sağlık, sanat, ticaret gibi günlük yaşamın her alanında okuma becerisi işe koşulur. Bireylerin gelişen ve değişen dünyayı izleyebilmesinde, sosyal ve akademik açıdan kendilerini geliştirebilmelerinde temel araç okuma edimidir. Her birey akademik yaşamının ilk yıllarında öğrendiği okuma edimini eğitim-öğretim yaşamı boyunca etkin bir biçimde anlama aracı olarak kullanır.

Karatay (2010)'a göre okuma; görme, dikkat, odaklanma, algılama, hatırlama, anlamlandırma, parçalara ayırma, yeniden yapılandırma, yorumlama, seslendirme gibi duygusal ve zihinsel etkinliktir. Okumak yalnızca bireyin sembolleri seslendirmesi değildir. Semboller aracılığıyla iletilen anlamın çözümlenmesidir. Okumanın temelinde yer alan, okuma eylemini anlamlı kılan bu kavrama-çözümlemedir (Epçaçan ve Erzen 2010: 22). Okuduğunu anlamada sözcükler, cümleler ve paragraflar arasında ilişkilendirmeler yapma, kavrama, analiz etme, yorumlama, önceki bilgilerle ilişkilendirme gibi süreçler söz konusudur. Bu zihinsel süreçlerin gerçekleşebilmesinin ön koşulu okunan metnin bütünüyle kavranmasıdır. Birey metni okurken sözcükleri anlamlandırır. Sözcükler, cümleler ve paragraflardan hareketle metnin konusunu, vermek istediği iletiyi çözümler. Bu çözümleme aşamasından sonra okuduğu metin ile önceki öğrenmeleri arasında ilişkiler kurar ve metni zihninde yeniden biçimlendirir. Bu bilişsel sürecin sonucunda metnin anlamına ulaşılır.

Dört temel dil beceri içerisinde yer alan yazma; duygularımızı, düşüncelerimizi, tasarılarımızı, deneyimlerimizi yazı ile anlatmadır (Sever, 2000: 21). Konu belirleme, belirlenen konuyu sınırlandırma, bir amaç doğrultusunda açıklanacak düşünceleri belirleme taslak oluşturma ve bu taslağa uygun biçimde düşünceleri yazıya dökme gibi bilişsel etkinlikleri içeren yazma; karmaşık bir sürece sahiptir (Özdemir, 1991: 121). Yazma süreci beyinde yapılandırılan bilgilerin gözden geçirilmesiyle başlar. Daha sonra yazma amacı, konusu, sınırları belirlenerek seçme işlemi yapılır. Seçme işleminin ardından bilgiler parçalara ayırma, sıralama, ilişki kurma, eleştirme, değerlendirilme gibi bilişsel aşamalardan geçer ve kâğıda dökülür. Düşünme, yeni fikirler üretme, zengin duyu dünyası, gözlem ve deneyimleri dilin kurallarına uygun biçimde kullanma gibi unsurlardan oluşan yazma becerisi; anlama ve anlatma becerilerini içerdiğinden diğer dil becerilerine göre daha geç gelişir (Bayat, 2014). Nitekim alanyazında yapılan çalışmalar (Hamzadayı, 2010; Hamzadayı ve Çetinkaya, 2011; Bayat 2014) öğrencilerin metin oluşturma ve kendini yazılı olarak ifade etme sürecinde zorluk yaşadıklarını ortaya koymaktadır.

Okuma sürecinde okuyucunun metindeki temel iletiyi belirlemesi, gereksiz ayrıntıları göz ardı etmesi, metnin temel iletisini ve düşünce akışını bozmadan kendi sözcükleriyle ve bazı stratejileri kullanarak metni kısaltması (Bulut, 2013: 15) olarak tanımlanan özetleme; metni içselleştirme, benimseme, özümseme, kavrama becerilerine

dayanan bilişsel bir anlamlandırma eylemidir (Epçaçan, 2018: 16). Özetleme; anlama ve anlatma becerilerini kapsaya üst düzey bilişsel işlem gerektiren bir stratejidir. Kuşdemir ve Güneş (2014: 89) özetlemeyi; bir metnin bir kitabın, sözlü bir anlatımın, bir filmin en az önemli olan bilgi ve ayrıntılarının çıkarılmasıyla metinden daha kısa yeni bir metin oluşturmak olarak ifade etmiştir. Kaynak metni okuma veya dinleme/izleme yoluyla edinen bireyin seçme, birleştirme, yorumlama, genelleme ve keşfetme gibi üst düzey bilişsel stratejileri işleterek kaynak metinden daha kısa bir metin oluşturması sürecidir. Kaynak metin üzerinden gerçekleştirilen ana düşüncüyü belirleme, ana düşüncüyü destekleyici ayrıntılardan ayımsama, metnin yapısını, kuruluşunu ve olayların yapısını belirleme gibi bilişsel süreçleri kapsar (Cardero-Ponce, 2000; Akt. Çetinkaya, Şentürk ve Dikici, 2020). Özetleme sürecinde okur metni bütünüyle kavradıktan sonra metnin ana hatlarını ve bunları çevreleyen ayrıntıları görmeye başlar. Bu aşamada kaynak metin üzerinde yapılan işlevsel bir kısaltma eylemi başlar. Van Dijk'a (1977; Akt. Çıkrıkçı, 2008) göre özetleme, metnin önemli içeriksel yapısının kısaltılarak yeniden üretilmesidir. Bireyin kendi tümceleri ile yeni bir metin üretebilmesi seçme, çözümlenme, birleştirme gibi bilişsel stratejileri kullanması ile olanaklıdır.

Bireyin tutum ve davranışlarına, olaylar karşısında takındıkları tavırlara, bir eylemi gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceklerine karar vermelerini sağlayan etmenlere etki eden durum bilişsel ve bedensel boyutların dışında kalan duyuşsal boyuttur. Duyuşsal boyut içerisinde bulunan en önemli konu başlıklarından biri öz yeterlidir. Bandura (1997)'ya göre öz yeterlik, bireyin bir işi gerçekleştirebilme yeterliğine ilişkin kanıdır (Akt. Bahçivan ve Çetinkaya, 2021). Kişinin bir durumu yönetirken ihtiyaç duyduğu planlama, organize etme, başaracağına ve kendi yeteneklerine inanma gibi ön koşullar öz yeterlik algısıyla yakından ilişkilidir. Öz yeterlik kişinin becerileriyle alakalı bir işlevi değil, kendindeki beceriyle başarabileceklerine yönelik yargılarının bir ürünüdür (Senemoğlu, 2018: 234). Öz yeterlik inancının bireyin hayatında önemli bir yeri ve etkisi vardır. Bireyin yaşamı boyunca karşısına çıkan problemleri çözebilmesi için kendine güvenmesi, çözüm için gerekli yolları planlaması, yaptığı bu planlamaların farkında olması ve bu süreçleri izleyerek değerlendirmesi gerekmektedir (Baykara, 2011). Bireyin yönettiği bu süreçte kendi yeterliklerine inanması, başarabileceğine ilişkin olumlu bir düşünce içerisinde olması öz yeterlik anlayışı ile ilişkilidir.

Özetleme özyeterliği bireyin özetleme amaçlı okuma ve özet metin yazma gibi görevleri başarılı bir biçimde yerine getirme becerilerine ilişkin algısı biçimde tanımlanmıştır (Bahçivan ve Çetinkaya, 2021:140). Özetleme öz yeterliği bireyin özetleme sürecinde yapması gerekenlere ilişkin kendi becerilerinin yeterliği hakkındaki düşüncesi olarak tanımlanabilir.

Alanyazındaki çalışmalar incelediğinde özetleme stratejisi (Bulut, 2003; Okuyan ve Gedikoğlu, 2011; Çıkrıkçı, 2008; Kurnaz, 2015; Çetinkaya, Şentürk, Dikici, 2020) öz yeterlik (Bolat, 2019; Ünlü, 2014; Demir, 2013; Ülper ve Şirin, 2020; Çetin, 2013; Oğuz ve Kutlu-Kalender, 2018) ve özetleme öz yeterliği (Bahçivan ve Çetinkaya, 2021) farklı çalışmalara konu olmuştur. Ancak alanyazında özetleme öz yeterliğini cinsiyet, okuma sıklığı, yazma sıklığı ve özetleme başarısı gibi çeşitli değişkenler açısından inceleyen bütüncül bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu değişkenler çerçevesinde öğrencilerin özetleme öz yeterliklerini inceleyecek bir çalışmanın alanyazındaki bu boşluğu gidermeye katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Bu bağlamda bu araştırmanın temel amacı ortaokul öğrencilerinin özetleme öz yeterliklerini cinsiyet, okuma sıklığı, yazma sıklığı ve özetleme

başarısı değişkenleri açısından incelemektir. Bu temel amaç doğrultusunda araştırmada aşağıdaki sorulara yanıt aranmıştır:

1. Ortaokul öğrencilerinin özetleme öz yeterlikleri hangi düzeydedir?
2. Özetleme öz yeterliği cinsiyet değişkeni açısından anlamlı bir fark göstermekte midir?
3. Özetleme Özyeterlik Ölçeğinin özetleme amaçlı okuma alt boyutu cinsiyet değişkeni açısından anlamlı bir fark göstermekte midir?
4. Özetleme Özyeterlik Ölçeğinin özet yazma alt boyutu cinsiyet değişkeni açısından anlamlı bir fark göstermekte midir?
5. Özetleme öz yeterliği okuma sıklığı değişkeni açısından anlamlı bir fark göstermekte midir?
6. Özetleme Özyeterlik Ölçeğinin özetleme amaçlı okuma alt boyutu okuma sıklığı değişkeni açısından anlamlı bir fark göstermekte midir?
7. Özetleme Özyeterlik Ölçeğinin özet yazma alt boyutu okuma sıklığı değişkeni açısından anlamlı bir fark göstermekte midir?
8. Özetleme öz yeterliği yazma sıklığı değişkeni açısından anlamlı bir fark göstermekte midir?
9. Özetleme Özyeterlik Ölçeğinin özetleme amaçlı okuma alt boyutu yazma sıklığı değişkeni açısından anlamlı bir fark göstermekte midir?
10. Özetleme Özyeterlik Ölçeğinin özet yazma alt boyutu yazma sıklığı değişkeni açısından anlamlı bir fark göstermekte midir?
11. Özetleme başarısı değişkeni ile özetleme öz yeterliği arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
12. Özetleme başarısı değişkeni ile Özetleme Özyeterlik Ölçeğinin özetleme amaçlı okuma alt boyutu arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
13. Özetleme başarısı değişkeni ile Özetleme Özyeterlik Ölçeğinin özet yazma alt boyutu arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

## **Yöntem**

### **Araştırma Modeli**

Ortaokul öğrencilerinin özetleme öz yeterliğini çeşitli değişkenler açısından incelemeyi amaçlayan bu çalışmada nicel araştırma modellerinden ilişkisel (korelasyonel) tarama modeli kullanılmıştır.

### **Çalışma Grubu**

Bu araştırmanın çalışma grubunu 2020-2021 eğitim öğreti yılında Gaziantep ilinin Şahinbey ve Şehitkamil ilçelerinde bulunan devlet okullarında öğrenim gören 206 ortaokul öğrencisi oluşturmaktadır. Katılımcıların tümü 8. sınıfta öğrenim görmektedir. Katılımcıların seçiminde basit seçkisiz örnekleme yönteminden yararlanılmıştır.

## Veri Toplama Araçları

Araştırmada veri toplama araçları Özetleme Özyeterlik Ölçeği, özet kaynak metni (Eskici) ve öğrenci bilgi formudur. Özetleme başarısının belirlenmesinde Bahçivan (2020) tarafından geliştirilen Öykü Özeti Değerlendirme Dereceli Puanlama Anahtarı kullanılmıştır.

Özetleme özyeterlik Ölçeği, öğrencilerin özetlemeye ilişkin kendi yeterliklerine ilişkin kanılarının düzeyini belirlenmesi amacıyla Çetinkaya ve Bayat (yayım sürecinde) tarafından hazırlanmıştır. Açıklayıcı ve doğrulayıcı faktör analizlerinin sonucunda 14 maddeden ve iki alt boyuttan oluşan bir ölçek elde edilmiştir. Ölçeğin alt boyutları “özet yazma” ve “özetleme amaçlı okuma”dır. Özet yazma alt boyutunda beş, özetleme amaçlı okuma alt boyutunda dokuz madde bulunmaktadır. Ölçekte maddelerinde katılımcıların kendi yeterliklerine ilişkin kanılarının düzeyleri “1: Hiçbir zaman, 2: Nadiren, 3: Kararsızım, 4: Genellikle, 5: Her zaman” biçiminde derecelere ayrılmıştır. Ölçeğin tamamının cronbach alfa güvenirlik katsayısı 0.860 olarak hesaplanmıştır.

Araştırmanın özetleme başarısı değişkenini ölçmek amacıyla Eskici metninin öğrenciler tarafından özetlenmesi istenmiştir. Özet kaynak metni belirleme sürecinde 5 alan uzmanı ve 5 Türkçe öğretmeninden metni “okunabilirlik, anlaşılabilirlik, dil seviyesi, metin uzunluğu” ölçütleri doğrultusunda değerlendirmeleri istenmiştir. Uzman görüşlerinden hareketle metnin öğrencilerin seviyelerine ve özetleme çalışmasına uygun olduğuna karar verilmiştir.

Özet kaynak metni veri toplama süreci öncesinde 8. sınıfta öğrenim gören 10 öğrenci üzerinde denemiş uygulama sürecinde herhangi bir sorun yaşanmamıştır. Pilot uygulamanın sonuçlanmasının ardından özet kaynak metni araştırmanın çalışma grubuna uygulanmıştır.

Öğrenci bilgi formu araştırmanın “cinsiyet, okuma sıklığı, yazma sıklığı, özetleme başarısı” değişkenlerini inceleyebilmek amacıyla dereceli puanlama anahtarı biçiminde hazırlanmıştır.

Okuma sıklığı değişkeni dört alt bölüme ayrılarak “Yılda 21 ve üstü sayıda kitap okurum. Yılda 6-20 arası sayıda kitap okurum. Yılda 1-5 arası sayıda kitap okurum. Hiç okumam.” şeklinde derecelendirilmiştir.

Yazma sıklığı değişkeni dört alt bölüme ayrılarak azdan çoğa doğru “hiç yazmam, haftada bir yazarım, haftada ikiden fazla yazarım, her gün yazarım” şeklinde derecelendirilmiştir.

Bahçivan (2020) tarafından geliştirilen Öykü Özeti Değerlendirme Dereceli Puanlama Anahtarı, araştırmanın özetleme başarısı değişkenince yönelik olarak ortaokul 8. sınıf öğrencilerinden alınan özet metinlerin incelenmesi ve değerlendirilmesi sürecinde kullanılmıştır. Öykü Özeti Değerlendirme Dereceli Puanlama Anahtarı “Giriş, Temel Olaylar, Sonuç, Düzen ve Yazım Niteliği” olmak üzere 4 alt bölüm oluşturulmuştur. “Giriş” bölümünde özetin tüm ana karakterleri ve kurguyu eksiksiz biçimde açıklaması, öyküdeki ana çatışmaların özet metinde detaylı biçimde anlatılması ölçüt olarak kabul edilmiştir. “Temel Olaylar” bölümünde öykünün başındaki, ortasındaki ve sonundaki önemli bölümlerin dikkatle seçilmesi ve tam olarak anlatılması ölçüt olarak kabul edilmiştir. “Sonuç” bölümünde zirve noktasının, çatışmanın çözümü ve temanın detaylı biçimde anlatılması ölçüt olarak kabul edilmiştir. “Düzen ve Yazım Niteliği” bölümünde ise özet metin özenli yazılma durumu ve düzenleme gerektirme seviyesi ölçüt olarak kabul



edilmiştir. Öğrencilerin özetlerinin ölçütlere uygunluğunu belirlemek amacıyla beş başarı düzeyi (Çok iyi 4 puan, İyi 3 puan, Orta 2 puan, Zayıf 1 puan, Çok Zayıf 0 puan) belirlenmiştir.

### Verilerin Analizi

İstatistiksel analizler ve hesaplamalar için IBM SPSS Statistics 21.0 (IBM Corp. Released 2012. IBM SPSS Statistics for Windows, Version 21.0. Armonk, NY: IBM Corp.) ve MS-Excel 2007 programları kullanılmıştır. İstatistiksel anlamlılık düzeyi  $p < 0.05$  olarak kabul edilmiştir.

Cinsiyet, okuma sıklığı, yazma sıklığı gibi demografik bilgilere yer verilen sorular ile soruların yanıtlarında bireylerin dağılımını göstermede sayı (n) ve yüzde (%) değerleri kullanılmıştır.

Çalışmada yer alan Özetleme Özyeterlilik Ölçek puanı ve alt boyutları (Özetleme Amaçlı Okuma, Özet Yazma), Özetleme Başarı puanı gibi sürekli değişkenin normal dağılıma uygunluğu grafiksel olarak ve Shapiro-Wilks testi ile değerlendirilmiştir. Sürekli değişkenlerin hiçbirinin normal dağılıma uymadıkları belirlenmiştir.

Okuma Sıklığı, yazma sıklığı gibi kategorik değişkenlere göre bireylerin Özetleme Özyeterlilik Ölçeği ve alt boyutları Özetleme amaçlı okuma, özet yazma ölçek puanlarının karşılaştırılmasında Kruskal Wallis non-parametrik varyans analizinden yararlanılmıştır. İkili karşılaştırmalarda bonferroni düzeltmesi yapılarak analiz sonuçları oluşturulmuştur.

Cinsiyete göre Özetleme Özyeterlilik Ölçeği ve alt boyutları özetleme amaçlı okuma, özet yazma ölçek puanlarının karşılaştırılmasında Mann-Whitney U testi kullanılmıştır.

Özetleme Başarı Puanı ile Özetleme Özyeterlilik Ölçeği ve alt boyutları özetleme amaçlı okuma, özet yazma ölçek puanlarının arasında yapılan korelasyon analizinde ise spearman non-parametrik korelasyon katsayısı verilmiştir.

Özetleme Başarı puanı sınıf içi korelasyon katsayısı (Intraclass Correlation Coefficient) two way random model, tutarlılık değerleri üzerinden hesaplanmıştır. Two-way random model kullanılması, iki farklı öğretmen tarafından Özetleme Başarı puanlarının verilmesinden kaynaklanmıştır Sınıf içi korelasyon katsayılarında tutarlılık (consistency) değerleri verilmiştir. Sınıf içi korelasyon katsayısı 0.858 olarak tespit edilmiştir ( $p < 0.001$ ).

### Bulgular

Bu bölümde katılımcıların demografik özelliklerine ve araştırmanın sorularına ilişkin istatistiksel çözümlerden elde edilen bulgulara yer verilmiştir.

#### 1.1. Katılımcıların Demografik Dağılımları

Katılımcıların araştırmanın değişkenlerine ilişkin demografik dağılımları Tablo 1’de gösterilmiştir.

Tablo 1. Demografik Özellikler ve Değişkenler

		n	%
Cinsiyet	Kız	134	65.0
	Erkek	72	35.0

<b>Okuma Sıklığınız Nedir?</b>	Yılda 21 ve üstü sayıda kitap okurum	44	21.3
	Yılda 6-20 arası sayıda kitap okurum	99	48.1
	Yılda 1-5 arası sayıda kitap okurum	56	27.2
	Hiç okumam	7	3.4
<b>Yazma Sıklığınız Nedir?</b>	Hiç yazmam	48	23.5
	Haftada bir kez yazarım	62	30.2
	Haftada ikiden fazla yazarım	55	26.8
	Her gün yazarım	40	19.5

Çalışmaya katılan bireylerin %65.0'i (n=134) kız, %35.0'i (n=72) erkektir. "Okuma Sıklığınız Nedir?" sorusuna bireylerin %21.3'ü (n=44) Yılda 21 ve üstü sayıda kitap okurum, %48.1'i (n=99) yılda 6-20 arası sayıda kitap okurum, %27.2'si (n=56) Yılda 1-5 arası sayıda kitap okurum, %3.4'ü (n=7) hiç okumam yanıtını vermiştir. Ayrıca "Yazma Sıklığınız Nedir?" sorusuna bireylerin %23.5'i (n=48) Hiç yazmam, %30.2'si (n=62) Haftada bir kez yazarım, %26.8'i (n=55) Haftada ikiden fazla yazarım, %19.5'i (n=40) Her gün yazarım yanıtını verdiği belirlenmiştir.

### 1.2. Araştırmanın Birinci Sorusuna İlişkin Bulgular

Araştırmanın birinci sorusu 'Ortaokul öğrencilerinin özetleme öz yeterlikleri hangi düzeydedir?' biçiminde oluşturulmuştur. Bu soruya ilişkin bulgular Tablo 2'de gösterilmiştir.

Tablo 2. Özetleme Öz Yeterlik Düzeyleri

Değişkenler	Ort±SS	Ortanca (ÇAG)	Min; Maks
Özetleme Özyeterlik Ölçeği	51.37±9.88	52.0 (14.5)	22.0; 70.0
Özetleme Amaçlı Okuma	18.78±3.85	20.0 (4.5)	6.0; 25.0
Özet Yazma	32.58±6.67	33.0 (9.5)	14.0; 45.0

Bireylerin Özetleme Özyeterlik Ölçek puanı ortalaması 51.37±9.88'dir. Minimum Özetleme Özyeterlik Ölçek puanı 22.0, maksimum puanı ise 70.0 olarak elde edilmiştir. Özetleme Özyeterlik Ölçeği alt boyutu olan özetleme amaçlı okuma alt boyut puanı ortalaması 18.78±3.85, özet yazma alt boyutu puan ortalamasının 32.58±6.67 olduğu ve öğrencilerin orta düzeyde özetleme öz yeterlik algısına sahip oldukları tespit edilmiştir.

### 1.3. Araştırmanın İkinci Sorusuna İlişkin Bulgular

Araştırmanın ikinci sorusu 'Özetleme öz yeterliği cinsiyet değişkeni açısından anlamlı bir fark göstermekte midir?' biçiminde oluşturulmuştur. Bu soruya ilişkin bulgular Tablo 3'te gösterilmiştir.

Tablo 3. Cinsiyete Göre Özetleme Özyeterlik Ölçek Puanı Karşılaştırılması

	Cinsiyet	N	Ort±SS	Sıra Ortalaması	Sıralar Toplamı	U	p
<b>Özetleme ÖzYeterlik Ölçek Puanı</b>	Kız	134	53.16±9.41	114.04	15281.0	3278.0	<b>&lt;0.001</b>
	Erkek	71	47.98±9.90	82.17	5834.0		

Cinsiyete göre bireylerin Özetleme Özyeterlik Ölçek puanı arasında istatistiksel olarak bir farklılık tespit edilmiştir ( $p<0.001$ ). Kız öğrencilerin Özetleme Özyeterlik Ölçek puanı ortalaması 53.16, erkek öğrencilerin ise 47.98 olarak elde edilmiştir. Buna göre kız öğrencilerin özetleme öz yeterliklerinin erkek öğrencilerden daha yüksek olduğu söylenebilir.

#### 1.4. Araştırmanın Üçüncü Sorusuna İlişkin Bulgular

Araştırmanın üçüncü sorusu ‘Özetleme Özyeterlik Ölçeğinin özetleme amaçlı okuma alt boyutu cinsiyet değişkeni açısından anlamlı bir fark göstermekte midir?’ biçiminde oluşturulmuştur. Bu soruya ilişkin bulgular Tablo 4’te gösterilmiştir.

Tablo 4. Cinsiyete Göre Özetleme Amaçlı Okuma Alt Boyut Puanı Karşılaştırılması

	Cinsiyet	N	Ort±SS	Sıra Ortalaması	Sıralar Toplamı	U	p
<b>Özetleme Amaçlı Okuma Puanı</b>	Kız	134	19.29±3.77	111.53	14944.50	3614.50	<b>0.005</b>
	Erkek	71	17.83±3.85	86.91	6170.50		

Cinsiyete göre bireylerin Özetleme Özyeterlik Ölçeği alt boyutu olan Özetleme Amaçlı Okuma puanı arasında istatistiksel olarak bir fark tespit edilmiştir ( $p=0.005$ ). Kız bireylerin Özetleme Amaçlı Okuma alt boyut puan ortalamasının erkelere göre daha yüksek olduğu belirlenmiştir.

#### 1.5. Araştırmanın Dördüncü Sorusuna İlişkin Bulgular

Araştırmanın dördüncü sorusu ‘Özetleme Özyeterlik Ölçeğinin özet yazma alt boyutu cinsiyet değişkeni açısından anlamlı bir fark göstermekte midir?’ biçiminde oluşturulmuştur. Bu soruya ilişkin bulgular Tablo 5’te gösterilmiştir.

Tablo 5. Cinsiyete Göre Özet Yazma Alt Boyut Puanı Karşılaştırılması

	Cinsiyet	N	Ort±SS	Sıra Ortalaması	Sıralar Toplamı	U	p
<b>Özet Yazma Puanı</b>	Kız	134	33.87±6.33	114.38	15326.50	3232.50	<b>&lt;0.001</b>
	Erkek	71	30.15±6.67	81.53	5788.50		

Cinsiyete göre bireylerin Özetleme Özyeterlik ölçeği alt boyutu olan Özet Yazma puanı arasında istatistiksel olarak bir fark saptanmıştır ( $p<0.001$ ) (Tablo 9). Kız bireylerin Özetleme Öz Yeterlik ölçeği alt boyutu olan Özet Yazma puanı ortalaması 33.87±6.33, erkek bireylerin Özet Yazma alt boyut puanı ortalaması ise 30.15±6.67 olarak elde edilmiştir.

#### 1.6. Araştırmanın Beşinci Sorusuna İlişkin Bulgular

Araştırmanın beşinci sorusu ‘Özetleme öz yeterliği okuma sıklığı değişkeni açısından anlamlı bir fark göstermekte midir?’ biçiminde oluşturulmuştur. Bu soruya ilişkin bulgular Tablo 6’da gösterilmiştir.

Tablo 6. Okuma Sıklığına Göre Özetleme Özyeterlik Ölçek Puanı Karşılaştırılması

	Okuma Sıklığı	N	Ort±SS	Sıra Ortalaması	Ki-kare	Sd (df)	p	Fark
<b>Özetleme ÖzYeterlik Ölçek Puanı</b>	Yılda 21 ve üstü sayıda kitap okurum <sup>a</sup>	44	57.82±8.79	143.05				
	Yılda 6-20 arası sayıda kitap okurum <sup>b</sup>	99	51.48±8.89	102.93	34.838	3	<0.001	c-b c-a
	Yılda 1-5 arası sayıda kitap okurum <sup>c</sup>	56	46.28±9.38	72.75				b-a
	Hiç okumam <sup>d</sup>	6	49.67±11.77	92.75				

Okuma sıklığı gruplamasına göre bireylerin Özetleme Özyeterlik Ölçek puanları arasında istatistiksel olarak bir fark tespit edilmiştir ( $p<0.001$ ). Özetleme Özyeterlik Ölçek puanları bakımından okuma sıklığı ikili karşılaştırılmalarında Yılda 1-5 arası sayıda kitap okurum-Yılda 6-20 arası sayıda kitap okurum, yılda 1-5 arası sayıda kitap okurum-Yılda 21 ve üstü sayıda kitap okurum, Yılda 6-20 arası sayıda kitap okurum-Yılda 21 ve üstü sayıda kitap okurum arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark saptanmıştır.

### 1.7. Araştırmanın Altıncı Sorusuna İlişkin Bulgular

Araştırmanın altıncı sorusu ‘Özetleme Özyeterlik Ölçeğinin özetleme amaçlı okuma alt boyutu okuma sıklığı değişkeni açısından anlamlı bir fark göstermekte midir?’ biçiminde oluşturulmuştur. Bu soruya ilişkin bulgular Tablo 7’de gösterilmiştir.

Tablo 7. Okuma Sıklığına Göre Özetleme Amaçlı Okuma Alt Boyut Puanı Karşılaştırılması

	Okuma Sıklığı	N	Ort±SS	Sıra Ortalaması	Ki-kare	Sd (df)	p	Fark
<b>Özetleme Amaçlı Okuma Puanı</b>	Yılda 21 ve üstü sayıda kitap okurum <sup>a</sup>	44	21.00±3.09	140.18				
	Yılda 6-20 arası sayıda kitap okurum <sup>b</sup>	99	18.99±3.68	106.13	36.814	3	<0.001	c-b c-a
	Yılda 1-5 arası sayıda kitap okurum <sup>c</sup>	56	16.69±3.58	68.50				b-a
	Hiç okumam <sup>d</sup>	6	18.67±4.93	100.67				

Okuma sıklığı gruplamasına göre bireylerin Özetleme Özyeterlik ölçeği alt boyutu olan Özetleme Amaçlı Okuma puanı arasında istatistiksel olarak bir farklılık tespit edilmiştir ( $p<0.001$ ). Özetleme Amaçlı Okuma alt boyut puanları bakımından okuma sıklığı ikili karşılaştırılmalarında Yılda 1-5 arası sayıda kitap okurum-Yılda 6-20 arası sayıda kitap okurum, Yılda 1-5 arası sayıda kitap okurum-Yılda 21 ve üstü sayıda kitap okurum, Yılda 6-20 arası sayıda kitap okurum-Yılda 21 ve üstü sayıda kitap okurum arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark saptanmıştır.

### 1.8. Araştırmanın Yedinci Sorusuna İlişkin Bulgular

Araştırmanın yedinci sorusu ‘Özetleme Özyeterlik Ölçeğinin özet yazma alt boyutu okuma sıklığı değişkeni açısından anlamlı bir fark göstermekte midir?’ biçiminde oluşturulmuştur. Bu soruya ilişkin bulgular Tablo 8’de gösterilmiştir.

Tablo 8. Okuma Sıklığına Göre Özet Yazma Alt Boyut Puanı Karşılaştırılması

	Okuma Sıklığı	N	Ort±SS	Sıra Ortalaması	Ki-kare	Sd (df)	p	Fark
<b>Özet Yazma Puanı</b>	Yılda 21 ve üstü sayıda kitap okurum <sup>a</sup>	44	36.82±6.04	141.14	29.631	3	<0.001	<b>c-a</b> <b>b-a</b>
	Yılda 6-20 arası sayıda kitap okurum <sup>b</sup>	99	32.49±6.13	101.79				
	Yılda 1-5 arası sayıda kitap okurum <sup>c</sup>	56	29.59±6.43	76.75				
	Hiç okumam <sup>d</sup>	6	31.00±7.13	88.25				

Okuma sıklığı gruplamasına göre bireylerin Özetleme Özyeterlik Ölçeği alt boyutu olan Özet Yazma puanı arasında istatistiksel olarak bir farklılık tespit edilmiştir ( $p<0.001$ ). Özet Yazma alt boyut puanları bakımından okuma sıklığı ikili karşılaştırılmalarında Yılda 1-5 arası sayıda kitap okurum-Yılda 21 ve üstü sayıda kitap okurum, Yılda 6-20 arası sayıda kitap okurum-Yılda 21 ve üstü sayıda kitap okurum arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark saptanmıştır.

### 1.9. Araştırmanın Sekizinci Sorusuna İlişkin Bulgular

Araştırmanın sekizinci sorusu ‘Özetleme öz yeterliği yazma sıklığı değişkeni açısından anlamlı bir fark göstermekte midir?’ biçiminde oluşturulmuştur. Bu soruya ilişkin bulgular Tablo 9’da gösterilmiştir.

Tablo 9. Yazma Sıklığına Göre Özetleme Özyeterlik Ölçek Puanı Karşılaştırılması

	Yazma Sıklığı	N	Ort±SS	Sıra Ortalaması	Ki-kare	Sd (df)	p	Fark
<b>Özetleme Özyeterlik Ölçek Puanı</b>	Hiç yazmam	48	50.02±9.19	92.26	5.115	3	0.164	-
	Haftada bir kez yazarım	61	50.21±9.62	95.39				
	Haftada ikiden fazla yazarım	55	52.64±9.51	109.95				
	Her gün yazarım	40	53.57±10.78	115.38				

Yazma sıklığı gruplamasına göre bireylerin Özetleme Özyeterlik Ölçek puanı arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir ( $p=0.164$ ).

### 1.10. Araştırmanın Dokuzuncu Sorusuna İlişkin Bulgular

Araştırmanın dokuzuncu sorusu ‘Özetleme Özyeterlik Ölçeğinin özetleme amaçlı okuma alt boyutu yazma sıklığı değişkeni açısından anlamlı bir fark göstermekte midir?’ biçiminde oluşturulmuştur. Bu soruya ilişkin bulgular Tablo 10’da gösterilmiştir.

Tablo 10. Yazma Sıklığına Göre Özetleme Amaçlı Okuma Alt Boyut Puanı Karşılaştırılması

	Yazma Sıklığı	N	Ort±SS	Sıra Ortalaması	Ki-kare	Sd (df)	p	Fark
<b>Özetleme Amaçlı Okuma Puanı</b>	Hiç yazmam	48	18.94±3.82	103.39	2.586	3	0.460	-
	Haftada bir kez yazarım	61	18.26±3.74	93.53				
	Haftada ikiden fazla yazarım	55	19.04±3.60	104.64				
	Her gün yazarım	40	19.25±4.27	112.18				

Yazma sıklığı gruplamasına göre bireylerin Özetleme Özyeterlik ölçeği alt boyutu olan Özetleme Amaçlı Okuma puanı arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir (p=0.460).

### 1.11. Araştırmanın Onuncu Sorusuna İlişkin Bulgular

Araştırmanın onuncu sorusu ‘Özetleme Özyeterlik Ölçeğinin özet yazma alt boyutu yazma sıklığı değişkeni açısından anlamlı bir fark göstermekte midir?’ biçiminde oluşturulmuştur. Bu soruya ilişkin bulgular Tablo 11’de gösterilmiştir.

Tablo 11. Yazma Sıklığına Göre Özet Yazma Alt Boyut Puanı Karşılaştırılması

	Yazma Sıklığı	N	Ort±SS	Sıra Ortalaması	Ki-kare	Sd (df)	p	Fark
<b>Özet Yazma Puanı</b>	Hiç yazmam	48	31.08±6.08	87.59	7.163	3	0.067	-
	Haftada bir kez yazarım	61	31.95±6.46	96.82				
	Haftada ikiden fazla yazarım	55	33.60±6.54	111.94				
	Her gün yazarım	40	34.32±7.17	116.08				

Yazma sıklığı gruplamasına göre bireylerin Özetleme Özyeterlik Ölçeği alt boyutu olan Özet Yazma puanı arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark saptanmamıştır (p=0.067).

### 1.12. Araştırmanın On Birinci Sorusuna İlişkin Bulgular

Araştırmanın on birinci sorusu ‘Özetleme başarıları değişkeni ile özetleme öz yeterliği arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?’ biçiminde oluşturulmuştur. Bu soruya ilişkin bulgular Tablo 12’de gösterilmiştir.

Tablo 12. Özetleme Başarı Puanı İle Özetleme Özyeterlik Ölçek Puanı Arasındaki İlişki

	Özetleme Başarı Puanı	
	Spearman İlişki Katsayısı	p
Özetleme Özyeterlik Ölçek Puanı	0.307	<0.001

Yapılan istatistiksel çözümlerden elde edilen bulgulara göre öğrencilerin Özetleme Başarı puanı ile Özetleme Özyeterlik Ölçek puanları arasında zayıf düzeyde doğrusal, pozitif yönlü istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunduğu tespit edilmiştir (spearman ilişki katsayısı=0.307, p<0.001).

### 1.13. Araştırmanın On İkinci Sorusuna İlişkin Bulgular

Araştırmanın on ikinci sorusu ‘Özetleme başarısı değişkeni ile Özetleme Özyeterlik Ölçeğinin özetleme amaçlı okuma alt boyutu arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?’ biçiminde oluşturulmuştur. Bu soruya ilişkin bulgular Tablo 13’te gösterilmiştir.

Tablo 13. Özetleme Başarı Puanı İle Özetleme Özyeterlik Ölçeği Özetleme Amaçlı Okuma Alt Boyutu Arasındaki İlişki

	Özetleme Başarı Puanı	
	Spearman İlişki Katsayısı	p
Özetleme Amaçlı Okuma Puanı	0.325	<0.001

Yapılan istatistiksel çözümlerden elde edilen bulgulara göre öğrencilerin Özetleme Başarı puanı ile Özetleme Özyeterlik Ölçeği alt boyutu olan Özetleme Amaçlı Okuma puanları arasında zayıf düzeyde doğrusal, pozitif yönlü istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunduğu tespit edilmiştir (spearman ilişki katsayısı=0.325,  $p<0.001$ ).

### 1.14. Araştırmanın On Üçüncü Sorusuna İlişkin Bulgular

Araştırmanın on üçüncü sorusu ‘Özetleme başarısı değişkeni ile Özetleme Özyeterlik Ölçeğinin özet yazma alt boyutu arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?’ biçiminde oluşturulmuştur. Bu soruya ilişkin bulgular Tablo 14’te gösterilmiştir.

Tablo 14. Özetleme Başarı Puanı İle Özetleme Özyeterlik Ölçeği Özet Yazma Alt Boyutu Arasındaki İlişki

	Özetleme Başarı Puanı	
	Spearman İlişki Katsayısı	p
Özet Yazma Puanı	0.276	<0.001

Yapılan istatistiksel çözümlerden elde edilen bulgulara göre öğrencilerin Özetleme Başarı puanı ile Özetleme Özyeterlik Ölçeği Özet Yazma puanları arasında zayıf düzeyde doğrusal, pozitif yönlü istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunduğu tespit edilmiştir (spearman ilişki katsayısı=0.276,  $p<0.001$ ).

### Tartışma ve Sonuç

Ortaokul öğrencilerinin özetleme öz yeterliklerini cinsiyet, okuma sıklığı, yazma sıklığı ve özetleme başarısı değişkenleri açısından incelemeyi amaçlayan bu çalışmadan elde edilen sonuçlardan biri öğrencilerin Özetleme Öz Yeterlik Ölçeği puan ortalamasının orta düzeyde olduğu yönündedir. Bu sonuç alanyazındaki diğer çalışmalarla (Oğuz ve Kutlu-Kalender, 2018; Demirdağ, 2015) benzerlik göstermektedir. Çalışmadan elde edilen bir diğer sonuç kız öğrencilerin özetleme öz yeterlik algılarının erkek öğrencilerden daha yüksek olduğudur. Cinsiyet değişkeninin öz yeterlik üzerindeki etkisini inceleyen çalışmaların (Bolat, 2009; Oğuz ve Kutlu-Kalender 2018) sonuçlarına bakıldığında genel olarak kız öğrencilerin erkek öğrencilerden daha yüksek öz yeterliğe sahip olduğu görülmektedir.

Araştırmadan elde edilen bir diğer sonuç ise okuma sıklığı değişkeni ile Özetleme Özyeterlik Ölçek puanı, Özetleme Özyeterlik Ölçeğinin özetleme amaçlı okuma, özet yazma alt boyutları arasında anlamlı ilişkiler olduğu yönündedir. Yılda 1-5 arası sayıda

kitap okurum- Yılda 6-20 arası sayıda kitap okurum, Yılda 1-5 arası sayıda kitap okurum- Yılda 21 ve üstü arası sayıda kitap okurum, Yılda 6-20 arası sayıda kitap okurum- Yılda 21 ve üstü arası sayıda kitap okurum seçenekleri ile öğrencilerin Özetleme Özyeterlik Ölçek puanı, Özetleme Özyeterlik Ölçeğinin özetleme amaçlı okuma ve özet yazma alt boyutlarından aldıkları puanlar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmuştur. Öğrencilerin yılda okudukları kitap sayıları arttıkça Özetleme Özyeterlik Ölçek puanları, Özetleme Özyeterlik Ölçeğinin özetleme amaçlı okuma ve özet yazma alt boyutlarından aldıkları puanlar da artmaktadır. Yalnızca “Hiç okumam” seçeneğinin işaretleyen öğrencilerin Özetleme Özyeterlik Ölçek puanı ve Özetleme Özyeterlik Ölçeğinin özetleme amaçlı okuma ve özet yazma alt boyutlarından aldıkları puanlar bir üst seçenek olan “Yılda 1-5 arası sayıda okurum” seçeneğini işaretleyen öğrencilerden daha yüksek çıkmıştır. Bu durum hiç kitap okumayan öğrencilerin kendilerine ilişkin algılarının, farkındalıklarının gerçeği yansıtmadığını ve kendi yeterliliklerinin farkında olmadıklarını göstermektedir. Okuma sıklığı yüksek olan öğrenciler; anlama, kavrama, yorumlama, değerlendirme becerilerine sahip olacağından kendilerine ilişkin farkındalıklarının da bu becerilere bağlı olarak arttığı düşünülmektedir. Bolat (2019) ilkököl 4. sınıf öğrencilerinin okuma alışkanlıkları ile yazma öz yeterlikleri arasındaki ilişkiyi incelediği çalışmada öğrencilerin okuma alışkanlıkları ile yazma öz yeterlik puanları arasında pozitif yönde orta düzeyde ilişki olduğunu, öğrencilerin okuma alışkanlık düzeyleri arttıkça yazma öz yeterlik düzeylerinin de arttığını saptamıştır. Ülper ve Şirin (2019) ortaokul öğrencilerinin okuma anlama düzeyleriyle öz yeterlik algıları arasındaki ilişkiyi inceledikleri çalışmada öz yeterlik algısı ile okuma-anlama başarısı arasında orta düzeyde anlamlı ve pozitif bir ilişki olduğunu saptamıştır. Bu çalışmadan elde edilen sonuçlar alanyazındaki diğer çalışmaların sonuçlarıyla örtüşmektedir.

Araştırmanın bir diğer sonucunda ise öğrencilerin yazma sıklıkları ile Özetleme Özyeterlik Ölçek puanı ve Özetleme Özyeterlik Ölçeğinin özetleme amaçlı okuma, özet yazma alt boyutlarından aldıkları puanlar arasında anlamlı bir farklılık olmadığı yönündedir. Çalışmadan elde edilen veriler incelendiğinde öğrencilerin genellikle haftada bir gün yazdığı görülmektedir. Öğrencilerin özetleme öz yeterlikleri ile yazma sıklıkları arasındaki ilişkinin anlamlı olmamasının öğrencilerin yazma alışkanlıklarının haftada bir günle sınırlı kalmasından kaynaklanabileceği düşünülmektedir. Diğer bir araştırma sonucunda öğrencilerin özetleme başarıları ile Özetleme Özyeterlik Ölçek Puanı ve Özetleme Özyeterlik Ölçeğinin özetleme amaçlı okuma, özet yazma alt boyutlarından aldıkları puanlar arasında zayıf düzeyde doğrusal, pozitif yönlü istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Öğrencilerin özetleme başarıları arttıkça özetleme öz yeterlik ölçeği ve alt boyutlarından aldıkları puanlar da artmaktadır. Bu durum özetleme öz yeterliği yüksek olan öğrencilerin özetlemede öz yeterliği düşük olan öğrencilere göre daha başarılı oldukları sonucunu ortaya koymaktadır. Alanyazın incelendiğinde Bahçıvan (2020) ortaokul öğrencilerinin özetleme başarıları ile öz yeterlik algıları, özetlemeye yönelik tutumları arasındaki ilişkiyi incelediği çalışmada öğrencilerin özetlemeye yönelik tutumlarının ve öz yeterlik algılarının yüksek olmasının özetleme başarısını önemli biçimde etkilediğini ortaya koymuştur. Çetin (2013) yaptığı çalışmada “Çocuklar İçin Öz Yeterlik Ölçeğinin” öğrencilerin akademik başarısını yordaması durumunu incelemiş, araştırma sonucunda öz yeterlik ölçek puanlarının öğrencilerin akademik başarısını yordamada etkili olduğunu ortaya koymuştur. Bu çalışma ve alanyazında yapılan diğer çalışmalar benzer biçimde öğrencilerin başarıya ulaşabileceklerine ilişkin algılarının onların akademik başarılarını pozitif yönde etkilediği sonucunu ortaya koymaktadır.



## Kaynakça

- Bahçıvan, H. K. (2020). *Öykü özeti değerlendirme dereceli puanlama anahtarı*. Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi.
- Bahçıvan, H. K. (2020). *Öykü özeti değerlendirme dereceli puanlama anahtarı*. Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi.
- Bahçıvan, H. K. ve Çetinkaya, G. (2021). *Ortaokul öğrencilerinin özetleme başarıları ile özetlemeye yönelik tutumları ve özyeterlik alguları arasındaki ilişki*. Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi, 4(1), 137-162.
- Bandura, A. (1997). *Self-Efficacy: The Exercise Of Control*. W.H. Freeman and Company.
- Bayat, N. (2014). The effect of the process writing approach on writing success and anxiety. *Educational sciences: theory & practice*, 14 (3), 1133-1141.
- Baykara, K. (2011). Öğretmen adaylarının bilişötesi öğrenme stratejileri ile öğretmen yeterlik alguları üzerine bir çalışma. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 40(40), 80-92.
- Bolat, E. (2019). *İlkokul 4.sınıf öğrencilerinin okuma alışkanlıkları ile yazma öz yeterlilikleri arasındaki ilişki –İğdır ili örneği*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Gazi Üniversitesi.
- Bulut, P. (2013). *İlköğretim Beşinci Sınıf Öğrencileri ve Öğretmenlerinin Özetleme Stratejilerinin Değerlendirilmesi: Türkçe Dersi Örneği*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Gazi Üniversitesi.
- Cordero-Ponce, W. (2000). Summarization instruction: Effects on foreign language comprehension and summarization of expository texts. *Reading Research and Instruction*, 39, 329-350.
- Çetin, B. (2013). Çocuklar için öz- yeterlik ölçeğinin ilköğretim 4. ve 5. sınıf öğrencilerinin akademik başarısını yordaması. *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 21 (3), 1117-1132.
- Çetinkaya, G. ve Bayat, N. (Yayım sürecinde) *Özetlemeye yönelik özyeterlik algısı ölçeğinin geliştirilmesi: Güvenirlik ve geçerlik çalışması*.
- Çetinkaya, G., Şentürk, R. ve Dikici, A. (2020). Özetleme stratejilerinin kullanımı ile özetleme başarıları arasındaki ilişki, *Dil Eğitimi ve Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 1-17
- Çıkrıkçı, S. S. (2008). İlköğretim öğrencilerinde özetleme becerilerinin gelişimi. *Dil Dergisi*, (141), 19-35.
- Demir, T. (2013). İlköğretim öğrencilerinin yaratıcı yazma becerileri ile yazma özyeterlik algısı ilişkisi üzerine bir çalışma. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 2(1), 84-114.
- Epçaçan, C. (2018). Okuduğunu anlama becerisinin gelişiminde özetleme tekniğinin etkisi üzerine bir değerlendirme. *Ekev Akademi Dergisi*, 74.
- Epçaçan, C., ve Erzen, M., (2010). Okuduğunu Anlama Becerileri ölçeği geçerlik ve güvenilirlik çalışması. *Milli Eğitim Dergisi*, 40 (185), 22-32.

- Hamzadayı, E. (2010). *Bütünleştirilmiş öğrenme-öğretme yaklaşımının Türkçe öğretiminde okuduğunu anlama ve yazılı anlatım becerilerine etkisi.* (Yayınlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi.
- Hamzadayı, E. ve Çetinkaya, G. (2011). Yazılı anlatımı düzenlemede akran dönütleri: dönüt türleri, öğrenci algıları. *AİBU Eğitim Fakültesi Dergisi*, 11 (1) 147-165.
- Karatay, H. (2010). İlköğretim öğrencilerinin okuduğunu kavrama ile ilgili bilişsel farkındalıkları. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 27, 457- 475.
- Kurnaz, H. (2015). Türkçe öğretmeni adaylarının bilgilendirici ve öyküleyici metinleri özetleme becerileri, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (ERZSOSDER)*, 11, 141-156.
- Kuşdemir, Y. ve Güneş, F. (2014). Doğrudan öğretim modelinin okuduğunu anlama becerilerine etkisi. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 32, 86-113.
- Oğuz, A., ve Kutlu-Kalender, M. D. (2018). Ortaokul öğrencilerinin üst bilişsel farkındalıkları ile öz yeterlik algıları arasındaki ilişki. *Eğitimde Kuram ve Uygulama*, 14(2), 170-186.
- Okuyan, H.Y. ve Gedikoğlu, Y.G. (2011). Öğretmenlerce Üretilen Yazılı Özet Metinlerin Niteliksel Özellikleri. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10 (2), 1007-1020.
- Özdemir, E. (1991). *Yazma öğretimi.* B. Özer (Ed.), Türk Dili ve Edebiyatı Öğretimi içinde (114-129. ss.). Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları.
- Senemoğlu, N. (2018). *Gelişim öğrenme ve öğretim: Kuramdan uygulamaya.* Anı.
- Sever, S. (2000). *Türkçe öğretimi ve tam öğrenme* (3.Baskı). Anı.
- Ülper, H. ve Şirin, A. (2020). Okuma anlama düzeyleriyle özyeterlik algısı arasındaki ilişki bağlamında ortaokul öğrencilerinin görünüşleri. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi (PAU Journal of Education)*, 48, 1-14.
- Ünlü, S. (2014). *Ortaokul öğrencilerinin Türkçe dersine yönelik tutumları ve öz yeterlikleri arasındaki ilişki.* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi.
- Van Dijk, T. 1977. *Text and context.* Longman.





---

## HUMA/HOMA/HOMMA ADI ÜZERİNE BİR İNCELEME

### A REVIEW ON THE NAME HUMA/HOMA/HOMMA

---

Osman ÖZER\*

#### Özet

Huma sözcüğü günümüzde Zazalar arasında yüce Tanrı için kullanılan adlardan biridir. İrani dillerde bu ada sesteş olan eski İrani tanrısal varlık/meleğimsi Haoma ve dinî içecek Hom bulunmaktadır. Huma kelimesi egemen, güçlü, anlamına gelmektedir. Dolayısıyla İrani dinlerdeki Haoma içerik ve işlev açısından yüce tanrıya bağımlı kavramlardır. Zazalardaki Huma'yı ise tam olarak karşılamamaktadır. Zazalarda Huma yaratıcı, yüce tek Tanrıyı betimlemekte, bir bakıma Allah kavramıyla eş anlamlı manada kullanılmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Huma, Homa, Haoma, Zaza

#### Abstract

The word Huma is one of the names used for the supreme God among the Zazas today. In Iranian languages, there is the ancient Iranian deity/angel-like Haoma and the religious drink Hom, which are synonymous to this name. The word Huma means sovereign, powerful. Therefore, Haoma in Iranian religions are concepts dependent on the supreme God in terms of content and function. It does not fully meet the Huma of the Zazas. In Zazas, Huma describes the creator, the supreme God, and is used synonymously with the concept of Allah in a way.

**Keywords:** Huma, Homa, Haoma, Zaza

## Giriş

Anadolu'da yaşayan Zazalarda Tanrı, genelde Allah, Huma, Hak olarak adlandırılır. Sünni Zazalarda Allah, Huma ve Alevi Zazalarda Hak adı kullanılır. Huma adı da dua, yemin gibi kutsal söylemlerde yüce Tanrı olarak yer almaktadır.

Gılgamış destanında, Elam tanrıları arasında, Zerdüştîliğin kutsal kitabı Avesta'da, Ahameniş/Pers yazıtlarında, Pehlevî Edebiyatında, Firdevsî'nin Şehnamesinde, Fars Edebiyatında, Orhun Anıtlarında, Türk Edebiyatında Huma adını çağrıştıran, çeşitli anlamlara gelen sözcükler yer almaktadır. Huma kelimesini yazılı metinler bağlamında değerlendirerek okuyucunun bir karara varmasına katkı sağlayacağız.

### 1. Antik Dönem kaynaklarında Huma'yı çağrıştıran sözcükler

Gılgamış destanında "Humbaba/Huwawa" adında Sedir ormanları gözcüsü, olağanüstü özellikleri olan dev, canavar kötü yaratık figürü bulunmaktadır (Gılgamış, 2015: 20, 53).

Elamlı'larda (M.Ö. 3200- M.Ö.539) "Khumban/Humban" adında gökyüzü tanrısı bulunmaktadır (Haririyan, 1380: 146).

M.Ö 5. asır Perslerle ilgili papirüste "hwmdt/haumadata" sözcüğü yer almaktadır. Homa'nın bağışladığı, yarattığı anlamına gelen bu sözcük, o dönemde Haoma ritüelinin olduğunu gösterdiği belirtilmektedir (Duchesne-Guillemin, 1385: 214-215, 237; Cowley, 1923: 23-24, 27). "of the detachment of Haumadata," "Mahseiah here belongs to the degel of Haumadata."

Eski Farsça/Persçe Ahameniş Yazıtlarından Dna 25'de "saka haumavarga" sözcüğü yer almaktadır. Haoma'yı içen, hazırlayan veya Haoma'yı öven Saka boyu anlamına geldiği belirtilmektedir (Razi, 1392: 157, 168; Movlavi, 1387: 98-100, 239). Bazı araştırmacılara göre ise "haumavarga"nın anlamı belirsizdir (Durmuş, 1993: 29). İskit krallarından Homerges'in adını çağrıştırmaktadır (Durmuş, 1993: 76).

Eski Farsçada "haom" ve "hama" sözcüğü bulunmaktadır. "Haom" üçüncü tekil şahıs manasında o zamiri, "hama" ise benzer, hem, gibi manasında sıfattır (Razi 1392: 232; Movlavi, 1387: 232; Duchesne-Guillemin (1385?): 199).

Sankritçede kurban, sunak, adak anlamında "homah" sözcüğü bulunmaktadır (Kaya, 2006: 307).

### 2. Dinî metinlerde Huma'yı çağrıştıran sözcükler

Eski İrani'larda kutsal "Haoma" içeceği din adamları tarafından havanda dövülen "Haoma" bitkisinin, süt ve suyla karışımından yapılırdı. İçene şifa, kuvvet, esrime gibi özellikler verdiğine, ölümü uzaklaştırdığına inanılırdı. Bu bitkinin dağlık alanda yetiştiği, mahiyetinin ise ne olduğu hakkında çeşitli görüşler bulunmaktadır (Dustkhah, 1392: c.2 1086-87; Uşideri, 1394: 484-485).

Zerdüştilikte tanrı Ahuramazda'nın yarattığı ikinci dereceden meleşimsi varlıklardan biri "Haoma'dır. Zerdüştiliğin kutsal kitabı Avesta'da Haoma Yeşt/Haoma İlahisi, yakarış, dua bölümleri bulunmaktadır. Haoma yazatası/meleşimsi hastalıkları uzaklaştırır, şifa verir, bitkileri korur, insana yardım eder (Purdavud, 1387: c.1, 159-183; Uşideri, 1394: 484-485). Zerdüşti Pehlevicede eserlerde yazata ve içki manasında Haoma sözcüğü Hom olarak yer alır (Ferevaşi, 1390: 274-276; Şehzadi, 1383: 350).

Avestacada bulunan "humata" sözcüğü "hu-mata" iyi, güzel düşünce anlamında yer almaktadır (Mirfakhrayı, 1382: 129). Pehlevicede eserlerde iyi düşünce "humat" olarak geçer (Ferevaşi, 1390: 285).

Avesta'nın en eski bölümü olan Gatha'da "humanzda" sözcüğü yer almaktadır. "Hu" iyi, "manz" zihnin manasına gelmekte, aklında iyi tutan, bilgili anlamında sıfat olarak kullanılmaktadır. Pehlevicede ise "humanitar" biçimindedir. Bir diğer sözcük "hamo" birlikte, hem, benzer manasında gelir. Pehlevicede ve Farsçada "hem" şeklinde ve manasında yer almaktadır (Purdavud, 1394: 62,110; Azergoşasp, 1383: 221-222, 349; Sasanfer, 1390: 177, 257).

Avesta'nın Gatha'dan sonra eski diyalektiğe sahip Heft Ha bölümünde yer alan "huma" sözcüğü şaşırtıcı güce sahip, humayun/egemen, mukaddes, mutlu, sevinçli anlamına gelmekte, tanrısal varlığa sıfat olarak kullanılmaktadır (Mirfakhrayı, 1382: 28, 39, 53; Purdavud, 1387: c.2. 42).

"Humaim tva jim yazatem" (Egemen, mutlu olan seni över).

Avesta'da "Humayaka" kötü bir erkeğin adıdır (Purdavud, 1347: c.1. 287-289; Dustkhah, 1392: c.2. 1088). "Humaya" adında dindar bir bayan bulunmaktadır (Purdavud, 1347: c.1. 391; Aryen 1395: 214).

### **3. Pehlevicede Huma'yı çağrıştıran sözcükler**

Pehlevî edebiyatında "Humai" sözcüğü Hümayun, "Humay" bir bayan adı, "Huma", Hüma Kuşu, "Human" bir pehlivanın adı olarak kullanılmıştır (Nevvabi, 1387: 67,148; Mehrdad Bahar, 1395: 145,155; Şehzadi, 1383: 342, 350; Ferevaşi, 1390: 284-286). Sasaniler döneminde şahıslara da "Huma" adı verilirdi (Uşideri, 1394: 485).

### **4. Farsçada Huma'yı çağrıştıran sözcükler**

Şahname'de "Huma" münzevi bir şahıs, "Human" bir kahramanın, "Humay" Keyanilerden bir bayan adıdır. Aynı zamanda Hüma adında bir kuş bulunur. İran edebiyatında ve günümüzde şahıs adı olarak Homa, Huma, Humay kullanılmaktadır (Nevvabi, 1387: 84, 485; Feridüddin Attar, 2019: 63; Şişman, 2007: 60,66).

Mevlâna'nın Mesnevisinde Humay ve Homa, Huma sözcükleri Hüma kuşu manasında yer almaktadır (Mevlâna, 2013: c.1,3. 100, 346, 609). Hümayun kavramı ise kutsal manasında kullanılmıştır (Mevlâna, 2013: c.1,3.

82). Yüce, efendi, büyük manasında "humam/homam" sözcüğü insan ve tanrıyı betimlemede kullanılmıştır (Mevlâna, 2013: c.1. 727, c.2. 100, 131, 158, 181, 236, 549).

Ademi ra endek endek an humam & Ta çihil saleş koned merd-i tamam (Yüce tanrı insanı yavaş yavaş kırk yaşına gelince adam eder (Mevlâna, 2013: c.1. 727). O yüce Allah insanı kırk yaşına kadar azar azar olgun kişi yapar (Mevlâna, 2017: 413).

Homam/humam sözcüğü Arapçada ulu, padişah, cesur, aslan anlamına gelmektedir (Kanar, 1374: 690).

### 5. Türkçe'de Huma'yı çağrıştıran sözcükler

Türk dini-mitolojik sistemi tek Tanrı tanımaktadır. Türk dini-mitolojik sistemi bilinen hali ile tek tanrılı bir yapı içindedir ve cinsiyet farklılığının dışındadır (Bayat, 2007: 11). Orhun-Yenisey yazıtlarında Gök Tanrı ve Umay birlikte geçer. Türk mitolojisi ve Orhun anıtlarında adı geçen "Umay ana" kut verici, çocukları koruyucu tanrıça/meleğimsidir (Günay, 1998: 58; Ögel, 1995: 547).

Türkçenin ilk yazılı kaynağı olan *Orhon Yazıtları*'nda; "*Umay gibi annem hatunun talihi sayesinde kardeşim Köl Tegin erlik adını buldu.*" (Aydın, 2014: 66). "*Kutsal Umay (ve) kutsal yer su (ruhları) yardım etti.*" (Aydın, 2014: 126) şeklinde geçmektedir. Umay, Kültigin, Bilge Kağan ve Tonyukuk yazıtlarında kadın ilah olarak zikredilmektedir (Bayat, 2007: 49).

Türk geleneğinde ordu-yı hümayun, Hüma Kuşu, Umacı Ana anlayışı bulunmaktadır (Ögel, 1995: 547).

Umay, Türk kültürünün en eski devirlerinden günümüze değin dişil ve güçlü bir sembol olarak varlığını korumaktadır (Balıkçı, 2021: 1393).

### 6. Arapçada Huma'yı çağrıştıran sözcükler

Arapça "hum" "humme" sözcükleri bulunmaktadır. "Hum" onlar anlamında üçüncü çoğul kişi zamiridir. "Humme" ise; takısı..... tamam oldu manasına gelmektedir.

7. Batı dillerinden Latince ve İngilizcede "hominum", "human", "humanite" vb sözcükler insan, insani manasına gelmektedir.

### Sonuç

İranî kutsal içecek olarak "Haoma içkisi" ve meleğimsi olan "Haoma yazatası/meleği" inancı, kültü, ritüeli ve duası mevcut kaynaklarda ve günümüz Zazalarında bulunmamaktadır.

Zazaca'da Homa adı erildir, Homa piil (*Allah büyük*), Homa Teâla (*Allahu Teâla*), Homa tu verd (*Tanrı seni korusun*), Homa zun (*Allah bilir*), Homa af bık (*Allah affetsin*), Homa bíd (*Allah versin*), vb ifadelerde yüce Tanrı kastedilmektedir.



Eski İrânî ve Türk edebiyatındaki eserlerde erkek ve bayan adı olarak geçen, Huma, Humay gibi isimler günümüz Zaza şahıs adlarında yer almamaktadır. Bingöl yöresinde bayan adı olarak kullanılan Umna, Umey ise Emine/Amine isminin kısaltılmış biçimidir.

Kanaatimizce eldeki mevcut veriler ışığında **Homa/huma** adı egemen, mukaddes, kutsal, yüce anlamına gelmektedir. Zazalarda tanrının sıfatını betimlemekte, yaratıcı yüce Tanrı kastedilmektedir.

### Kaynakça

- Aryen, A. (1395). *Nigerehayi Ahurayi*, Neşr Movc, 2. Baskı, Tahran.
- Aydın, E. (2014). *Orhon Yazıtları*, 2. Baskı, Konya: Kömen Yayınları.
- Azergoşasp, F. (1383). *Gatha, İntişarat Fereveher*, 3. Baskı, Tahran.
- Balıkçı Ş. ve Şimdi B. (2021). Mardin’de Umay Kültü. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 10 (4), 1393-1411.
- Bayat, H. (2007). *Türk Mitolojik Sistemi; Kutsal Dışı-Mitolojik Ana, Umay Paradigmasında İlkel Mitolojik Kategoriler-İyeler ve Demonoloji II. Cilt*. İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş.
- Bundahişn, M. B. (1395), *İntişarat Tus*, 5. Baskı, Tahran.
- Cowley, A. (1923). *Aramaic Papyri of the Fift Century b. c. At The Clarendon Press*, Oxford.
- Duchesne-Guillemin, Jacques (1385). *Din İnan Bastan, Neşr İlm*, (Çev. Rüya Müneccem, 2. Baskı), Tahran.
- Durmuş, İ. (1993). *İskitler (Sakalar)*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları:141 Seri III- Sayı: B-8.
- Dustkhah, C. (1392). *Avesta, İntişarat Morvarid*, 17. Baskı, Tahran.
- Ferevaşi, Behram (1390). *Ferheng Zeban Pehlevi*, İntişarat Danişgah Tehran, 6. Baskı, Tahran.
- Attar, Feridüddin. *Mantık Al-Tayr*, (2019) Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, XII. Baskı, İstanbul, İş Bankası Yayınları.
- Gılgamış Destanı (2015). Çev. Sait Maden, 3. Baskı. İş Bankası Kültür Yayınları.
- Günay Ü. ve Güngör H. (1998). *Türk Din Tarihi*, Kayseri: Lâçin Yayınları.
- Haririyan, M. (1380). *Tarih İnan Bastan, Sazmanı Mutalaa u Tedvin Kutub Ulum İnsani Danişgahha*, 2. Baskı, Tahran.
- Kanar, M. (1374). *Farsça-Türkçe Ferheng*, İnşirat Şirin, Tahran.

- Kaya, K. (2006). *Sanskrit-Türkçe Sözlük*, Ankara: İmge Kitabevi.
- Mevlâna Celaleddini Rumî. (2013). *Mesnevi*. Cilt 1-2. Çev. Mehmet Kanar. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Karaismailoğlu, A. (2017). *Mesnevî Mevlânâ*, Ankara: Akçağ Yayınları, 4. Baskı
- Mirfakhrayi, M. (1382). *Heft Ha, İntişarat Fereveher*, Tahran.
- Movlayi, Ç. (1387). *Rahnameyi Farisi Bastan, Neşr Mehr Namek*, 2. Baskı, Tahran.
- Nevvabi, Y.M. (1387). *Yadger Zeriran, İntişarat Esatir*, 2. Baskı, Tahran.
- Ögel, B.(1995). *Türk Mitolojisi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Purdavud, İ. (1347). *Yeştha, İntişarat Danişgahe Tehran*, 2. Baskı, Tahran.
- Purdavud, İ. (1384). *Yasna, İntişarat Esatir*, 2. Baskı, Tahran.
- Purdavud, İ. (1394). *Yaddaşthayi Gatha, İntişarat Esatir*, 2. Baskı, Tahran.
- Razi, H. (1392). *Amuzeş Hattı Mikhi, Farisi Bastan, İntişarat Behcet*, 3. Baskı, Tahran.
- Sasanfer, A. (1390). *Gatha, İntişarat Behcet*, Tahran.
- Şehzadi, R. (1383). *Vajename Pazend, İntişarat Fereveher*, Tahran.
- Şişman B. ve Kuzubaş M. (2207). *Şehname'nin Türk Kültür ve Edebiyatına Etkileri*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Uşideri, C. (1394). *Danişnameyi Mazdayasna, Neşr Merkez*, 6. Baskı, Tahran.
- <http://www.avesta.org/op/op.htm>





## MEVLANA'NIN DİNSEL İNANÇLARA VE KÜLTÜREL MOTİFLERE BAKIŞI

### MEVLANA'S VIEW ON RELIGIOUS BELIEFS AND CULTURAL MOTIFS

Mahmut POLAT\*

#### Özet

Mevlana'nın din anlayışı çoğulcu, kuşatıcı, sevgi temellidir. Halk inanışları ve kültürlerinde hakikatten yansıyan bazı tezahürlerin olduğunu görür. Mitolojik, astrolojik anlayışları, gelenekleri, dinî şahsiyetleri, halk inançlarını da konunun bağlamına göre işler. İslam ve ehlikitap peygamberlerine eserlerinde yer verir, betimlemelerde kullanır. Din mensuplarının olumlu yönlerini över, yanlış bulduğu anlayış ve tutumlarını da eleştirir.

Amacımız çağlar üstü kabul görmüş Mevlana'nın dinsel inançlara, kültürel motiflere bakışını, dini fenomenleri nasıl işlediğini, değerlendirdiğini, evrensel kuşatıcılığa nasıl ulaştığını eserleri bağlamında incelemektir.

Mevlana araştırmaları genelde Mesnevi merkezli yapılmaktadır. Bu çalışmamızda Mevlana'nın mevcut eserleri bağlamında bütünsel bir çerçevede denemesi yapılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Mevlana, Mesnevi, Divan-ı Kebir, Din, Kültür.

#### Abstract

Mevlana's understanding of religion is pluralistic, encompassing and based on love. He sees that there are some manifestations that reflect the truth in folk beliefs and cultures. He also deals with mythological and astrological understandings, traditions, religious figures and folk beliefs according to the context of the subject. He includes the prophets of Islam and the People of the Book in his works and uses them in descriptions. He praises the positive aspects of religious members and criticizes their understanding and attitudes that he finds wrong.

Our aim is to examine Mevlana's view of religious beliefs and cultural motifs, how he handles and evaluates religious phenomena, and how he has reached universal embracingness in the context of his works.

Mevlana studies are generally based on Mesnevi. In this study, a holistic framework test will be made in the context of Mevlana's existing works.

**Keywords:** Mevlana, Mesnevi, Divan-ı Kebir, Religion, Culture.

#### Giriş

“Mevlana, merhametle yoğrulmuş, tanrı, insan sevgisi temelli din anlayışına sahiptir. İnsanların fitrat gereği tanrı sevgisini taşıdıklarını, farklı

\* Dr., Bingöl Milli Eğitim Müdürlüğü, e-posta: m-plt@hotmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0362-767X>.

dinlere, inançlara uyanların da tanrıya yöneldiğini ona ulaşmaya çalıştığını belirtir. Dinsel farklılıkların insanın bakış açısı ve kültürel yapıdan doğduğunu ifade eder. Halk inançları ve kültürlerinde hakikatin bazı yansımalarını görür, işlevinin farkında olur. İslam'ın evrenselliğini, son din oluşunu, Hz. Peygamber'in yüceliğini benimser, diğer dinlerin ameli hükümlerinin geçerliğinin kalmadığını belirtir, onların mensuplarını birliğe, bir bakıma İslam şemsiyesi altında toplanmaya davet eder.

İncelememizde Abdülbaki Gölpınarlı'nın Mevlana'yla ilgili eserlerini, Mehmet Kanar'ın Farsça Mesnevi metni ve çevirisini, Adnan Karaismailoğlu'nun Mesnevi çevirisini esas aldık.

Alıntılarda tarafımızca yapılan açıklamalar parantez veya / işaretiyle gösterildi.

### **1-Tanrı İnancı**

Mevlana'ya göre dinler, yapı, ritüel, amel, uygulama, gelenek açısından farklı olsa da, insanlar farklı dinlere, inanışlara yönelse de özlerinde yaratıcı, egemen, yargılayıcı, tek yüce Tanrı inancı bulunmaktadır. Tanrı inancı fitridir, yaratılış gereğidir. İnananların gayesi Tanrıya yönelmek, ona ulaşmaktır:

"Şu halde, gerçekte, herkesin taptığı (her şeyin mabudu) Hak'tır, yolların gidişi de zevke göredir." (Gölpınarlı, 2018: 681; Kanar, 2013: c. 2, 796; Karaismailoğlu, 2017: 861 (3753).

Mevlana'ya göre insanlar dua, dilek ve talepleri Tanrı'dan ister, ona yönelirler. İnsan özünde inanan ve tanrıya yönelen varlıktır:

*"Mümin olsun, Hristiyan olsun, Yahudi olsun, ateşe tapsın yahut da Muğ (Zerdüştî/Mecusi) olsun herkes o ulu padişaha (Tanrı'ya) yüz tutar."* (Gölpınarlı, 2018: 579; Kanar, 2013: c. 2, 712; Karaismailoğlu, 2017: 817 (2419).

"Sonunda hepsi de Tanrı'nın birliğini söyler; hepsi de der ki: Tanrı yaratıcıdır, rızık veren odur, her şeyde tedbir, tasarruf ıssıdır, herkes dönüp ona varır; ceza da ondandır, bağışlama da . . . Yollar ayrı amma maksat bir." (Gölpınarlı, 2019: 83).

Mevlana'ya göre milletlerin, toplumların dinî gelenekleri farklı olsa da amaçları Tanrı'ya yönelmek, ona ulaşmaktır. Tanrı inancı evrenseldir. Her millette bu inanç bulunmaktadır:

*"Hintlilere Hintlilerin tabirleri övüştür; Sintlilere/Çinlilere, Sintlilerin tabirleri. Ben, onların beni tesbihleri yüzünden arınmam; bu tespih yüzünden gene onlar arınır, onlar inciler saçarlar."* (Gölpınarlı, 2020a: c. I-II, 526; Kanar, 2013: c. 1, 380; Karaismailoğlu, 2017: 231 (1748).

### **2-Tanrı Sevgisi**

Mevlana'ya göre tanrı sevgisi evrensel ve doğaldır. İnsanı var eden

Tanrı, sevgiyi de onun içine yerleştirmiştir. Din, kültür farkı fitri/doğal olan sevgiye engel değildir. İnsanın fitratı gereği gönlünde Tanrı sevgisi bulunmaktadır:

*"Her ümmetin gönlünde, Tanrı'dan bir tad vardır; peygamberin yüzü de mucizedir o ümmete, sesi de."* (Gölpınarlı, 2020a: c. I-II, 646; Kanar, 2013: c. 1, 492; Karaismailoğlu, 2017: 289 (3584).

*"İnsanlar, gönüllerinde Tanrı sevgisini taşırlar, onu dilerler, ona yalvarırlar; her şeyi ondan umarlar; ondan başka her şeyi düzüp koşan, her şeye gücü yeten birini tanımazlar."* (Gölpınarlı, 2019: 84).

Mevlana'ya göre İnsanların din anlayışları farklı olsa da gönüllerinde Tanrı sevgisinden izler vardır. Sevgi, Tanrıya yönelmenin temel araçlarından biridir:

*"Herkesin gönlünde, senin sevginden bir parlaklık, bir ıssılık var; a efendim, her mihrapta senden bir iz, sana bir yalvarış var. . ."* (Gölpınarlı, 2009: 219).

Mevlana'ya göre bütün din mensuplarında Tanrı sevgisi vardır. Tanrı sevgisi evrenseldir. Her dini gelenekte bulunur:

*"Tanrı sevgisi, bütün âlemde, ateşi kutlu bilenlerde (Zerdüşti/Mecusi), Musa dinine uyanlarda, Hristiyanlarda, bütün bütün var olanlarda gizlidir. Kim vardır ki kendisini meydana getireni sevmesin?"* (Gölpınarlı, 2019: 178).

### **3- Dinlerin Amacı, Hedef Birliği**

Mevlana'ya göre dinlerin özü, kaynağı, gayesi birdir. İnanç ve din farklılığının nedeni bakış açısı, tercih, anlayış tarzından doğmaktadır. Bir bakıma insanın yorum biçimi, kültür, sosyal yapı ve geleneğin din anlayışına etki ettiğini ifade etmektedir. İnsan fitratı gereği inanmaya meyillidir, bu nedenle inanca, dine yönelirler:

*"Zira övülen de bir tek kişiden fazla değil. . . Bu yüzden de bütün yollar/dinler bir tek yol/din ancak. Bil ki her övüş, Tanrı ışığına/Hak nuruna varır; şekilleri, şahısları övüşse eğretidir."* (Gölpınarlı, 1983: 144; Kanar, 2013: c. 1, 640; Karaismailoğlu, 2017:368 (2123-2124).

Mevlana'ya göre dinlerin farklılığı insan unsuru, kültürel yapı, gelenekten kaynaklanmaktadır. Tarihsel süreçte dinlerin kurumsal yapıları zamanla değişebilir, farklılaşabilir, fakat özü sabit kalır:

*"Ey varlığın özü! İnananla, ateşe tapanın (Zerdüşti/Mecusi) Yahudi'nin ayrılığı, aykırılığı, hep bakış, görüş yüzündendir."* (Gölpınarlı, 1983: 94; Kanar, 2013: c. 1, 586; Karaismailoğlu, 2017: 340 (1257).

Mevlana'ya göre dinlerin farklılıkları zahirdedir. Dinî geleneklerde düalist/ikili, teslis/üçlü, politeist/çoklu tanrı anlayışı görülse de amaç, gaye ve özde monoteist/tek Tanrı inancını barındırmaktadır:

*"Çifti olmayan, vasıtası, aleti bulunmayan, bir tek Tanrı var. Sayıda şüphe olur ama o birde şüphe yoktur. İki diyen de, üç diyen de, daha fazla diyen de apaçık bir olduğunda birleşmişlerdir. Şaşılık gitti mi, hepsi birleşir; iki-üç diyenler de bir demeye başlar."* (Gölpınarlı, 2020a: c. I-II, 410; Kanar, 2013: c. 1, 297; Karaismailoğlu, 2017: 186 (308-310).

#### **4-Tanrı Elçisi/Peygamberlik, İlahi Kelam**

Mevlana'ya göre tanrı sözü/vahiy olgusu evrenseldir. Buna muhatap olan peygamberler ise bir zincirin halkasıdır. İnsanlara rehberlik edip doğru yola, hakikate yönlendirirler. Döneme göre peygamberlere farklı dillerde kutsal/ilahi kitaplar gönderilmiştir. Bu kitapların kaynağı, özü ve amacı birdir. Peygamberler arasında da ayırım yoktur. Biri diğerinin yolunu hazırlar:

*"Ahmed'in adı, bütün peygamberlerin adıdır; çünkü yüz geldi mi, doksan da bizdedir/yanımızdadır."* (Gölpınarlı, 2020a: c. I-II, 137; Kanar, 2013: c. 1, 101; Karaismailoğlu, 2017: 79 (1107).

*". . . Davud'la Süleyman ve başka peygamberler, selam onlara birdir; onların birini inkâr edersen, hiçbir peygambere inancın doğru/sağlam olmaz. . ."* (Gölpınarlı, 1983: 382; Kanar, 2013: c. 2, s. 66; Karaismailoğlu, 2017: 474).

Mevlana'ya göre her dönemin, ümmetin/milletin farklı peygamberi vardır. Bütün peygamberlerin amaç ve gayeleri ise aynıdır. İnsanları, toplumları doğru yola, kurtuluşa, hakikate yöneltmeye çalışırlar:

*"Dünyada her peygamber, ümmetini böyle bir kurtuluşa çağırır, böyle bir aman yerine davet etti."* (Gölpınarlı, 2020a: c. I-II, 131; Kanar, 2013: c. 1, 94; Karaismailoğlu, 2017: 76 (1003).

*"İsa'nın çağıydı, nöbet onundu; Musa'nın canı oydu; Musa da onun canıydı."* (Gölpınarlı, 2020a: c. I-II, 67; Kanar, 2013: c. 1, 52; Karaismailoğlu, 2017: 55 (325).

Mevlana'ya göre Hz. Muhammed peygamberlerin sonuncusu ve evrenseldir. Peygamberlik geleneği sona ermiş, zincirin halkası tamamlanmıştır:

*"Yahudi, müşrik, Hristiyan ve ateşperest/muğ hepsi o ulu alptan/Hz. Muhammed'den dolayı bir renk oldu."* (Gölpınarlı, 2018: 531; Kanar, 2013: c. 2, 677; Karaismailoğlu, 2017: 799 (1862).

*"Tanrı, İsa'dan daha üstün bir peygamber yolladı da onun elinden İsa'dan beliren şeyleri, hatta daha da üstününü belirtti mi, o peygambere uymak gerektir; hem de Tanrı için uymak gerek, kendisi için değil. Ona tapı kılmak, ancak Tanrı içindir. Onu kendisi için değil, Tanrı için sevmek gerek."* (Gölpınarlı, 2019: 107).

Mevlana'ya göre zamanın şartları gereği peygamberlerin metot ve



uygulamalarında farklılıklar görülebilir, özde, amaç ve gayede ise birlik bulunur:

*"Her peygamberin, her velinin bir yolu-yordamı vardır; fakat değil mi ki Hakk'a /Tanrı'ya götürmede, hepsi de birdir."* (Gölpınarlı, 2020a: c. I-II, 292; Kanar, 2013: c. 1, 221; Karaismailoğlu, 2017: 144 (3085).

Mevlana'ya göre peygamberlerin varisi olan veliler manevi ilhama/gönül vahyine muhataptırlar. Veliler, Tanrısal ilhama, içsel sezgiye, manevi bilgiye ulaşırlar:

*"Önünde Levh-i Mahfuz, ona kılavuzdu; o Levh neden korunmuştu? Yanlıştan. Ne yıldız bilgisidir, ne remil, ne de düş yorus; bu Tanrı vahyidir; doğrusunu Allah daha iyi bilir. Sufiler, buna, avamdan/anlayamayanlardan gizlemek için vahy-i dil/gönül vahyi derler."* (Gölpınarlı, 1983: 498; Kanar, 2013: c. 2,156; Karaismailoğlu, 2017: 522 (1850-1852).

Mevlana'ya göre Tanrı vahyi/İlahi Kelam, İlahi Kitap evrenseldir. Peygamberlere gönderilen ilahi mesajların, kitapların özü, kaynağı, hedefi birdir. Dönem, şartlar ve muhatap alınan halk/toplum nedeniyle dilleri farklılaşır. İlahi kitaplar içerik ve işlev gereği sonraki ilahi kitabın gönderilişine bir bakıma zemin hazırlamış, benimsenmesini kolaylaştırmıştır. Kur'an-ı Kerim ise önceden gönderilen tüm ilahi mesajların, kitapların özünü, ilahi hakikatleri içinde barındıran, kuşatan, dini gelişimi tamamlayan son kitaptır:

*"A şükreden kişi, Tevrat, İncil ve Zebur da Kur'an'ın doğruluğuna tanık değil mi?"* (Gölpınarlı, 1983: 166; Kanar, 2013: c. 1, 666; Karaismailoğlu, 2017: 382 (2538).

*"İncil'de, o peygamberlerin öncüsü, safa denizi Mustafa'nın adı vardı."* (Gölpınarlı, 2020a: c. I-II, 88; Kanar, 2013: c. 1, 77; Karaismailoğlu, 2017: 68 (728).

*"Musa'nın, İsa'nın bunlardan başka peygamberlerin zamanında da Kur'an vardı, Tanrı sözü vardı, fakat Arapça değildi."* (Gölpınarlı, 2019: 70).

## **5- Din ve İnanışların Bozulma Nedeni**

Mevlana'ya göre dinlerin, inanışların zamanla bozuluş nedeni, insanın bencilliği, arzusu, nefsi ve hevesine uymasından kaynaklanmaktadır. Bir bakıma din mensupları dinin yozlaşmasına neden olmaktadır. (Gölpınarlı, 2010: 45; Gölpınarlı, 2020b: c. III, 181). Dinler, ilahi hakikatin özünü içinde barındırmalarına rağmen kurumsal yapıda, bireylerin, dini grupların din anlayışında çeşitli nedenlerle zamanla farklılaşma, değişme, bozulma görülebilmektedir:

*"Hristiyanların bir başka bölüğüyse Ahmed'in adını aşağılar, hor görürdü. Onlar, bu imtihanlarla, o kutsuz vezirle onun yolsuz düzeni yüzünden aşağı hale geldiler, hor olup gittiler. Anlatışı ters tomarlar yüzünden dinleri*

*de batıl oldu, uydukları hükümler de."* (Gölpınarlı, 2020a: c. I-II, 88; Kanar, 2013: c. 1, 77; Karaismailoğlu, 2017: 68 (739).

Mevlana'ya göre önceki dini geleneklerin işlevi tamamlanmıştır. İslamiyet insanlığa gönderilen son ve evrensel dindir. (Gölpınarlı, 2020b: c. III, 127, 482, c. VI, 144, 374). İslam, diğer dinlerin taşıdığı özleri, ilahi hakikatleri içinde barındıran, onları da kuşatan yenilenmiş dindir:

*"Bilirim, bildiririm ki Muhammed kuludur onun, elçisidir; onun şeriatıyla evvelki şeriatların hükümleri kalkmış-gitmiştir; peygamberliğiyle şeriat ıssı peygamberlerinin peygamberlikleri bitmiştir."* (Gölpınarlı, 2010: 100).

*"Yani Müslümanlıktan başka, gönülde hünerlere, bilgilere ait ne varsa hepsi de eğretidir; Müslümanlıksa gönüldeki hakikattir ve maksat da odur."* (Gölpınarlı, 2010: 24).

## **6- Ehlikitap Motiflerini Kullanması**

Mevlana, İslam ve ehlikitaba ait (Yahudi ve Hristiyanlar) ortak dinî şahsiyetleri betimlemelerde bolca işler, okuyucuyu, dinleyiciyi sevdiği, inandığı dinî şahsiyetler ile duygusal düşünsel ilişkiye yönlendirir.

Mevlana eserlerinde dinî şahsiyetlere somut manada yer verir. Konunun bağlamına göre bunları sembolik, mecazi manada da yorumlar, betimlemelerde kullanır. Peygamber kıssalarını insanın manevi yaşamı ve duygularıyla ilişkilendirir, olayı adeta yeniden yaşatır. İnsanların ruhsal durumunu tarihi ve dinî şahsiyetlerle de ilişkilendirir. İnsani olguların benzer ve sürekliliğini hatırlatarak, umutsuzluğa düşülmemesi için yol göstermeye çalışır. Peygamberlerin yaşamlarıyla inananlara örnekliğini, yol göstericiliğini hatırlatır.

### **6.1. Hz. İbrahim motifi**

Mevlana eserlerinde, İbrahim'in nuru, aşk Halil'i, Hak/Tanrı Halil'i, vaktin Halil'i, Halil'in ateşi, Halil'in kuşları, Halil'in oğlu, Halil'in sofrası, Halil'in soyu gibi ifadelerde bulunur. Bu ifadeleri; aşk, bağlılık, bilgelik, cömertlik, dostluk, hakikat, kurtuluş, muhabbet, samimiyet, teslimiyet imgesi olarak kullanır:

*"Bu ateşi ne öldürür/söndürür? Tanrı ışığı/nuru. İbrahim'in nurunu/ışığını usta tut/edin."* (Gölpınarlı, 2020a: c. I-II, 334; Kanar, 2013:c. 1, 257; Karaismailoğlu, 2017:163 (3700).

*"Güneş tutulur, ay tutulur, vaktin Halil'iysen ikisini de istemem sizi de, ikisinden de yüz çevir."* (Gölpınarlı, 2020b: c. I, 275).

### **6.2. Hz. Musa motifi**

Mevlana eserlerinde, İmran oğlu Musa, Kelim, can Kelimi, can Musa'sı, Musa'nın ağacı, Musa'nın asası, Musa'nın ateşi, Musa'nın eli, Musa

gönlü, Musa huylu, Musa'nın kadehi, Musa'nın nuru, Musa'nın taşı, Musa'nın Tur'u gibi ifadeler kullanır. Bunları olumlu manada; aşk, aydınlık, can, doğruluk, hakikat, hidayet, hikmet, kurtarıcı, kurtuluş, kutlu sır, nur, özlem, rehber, şifa, tevazu, yardım, yücelik imgesi olarak kullanır:

*"Musa da senin varlığında, Firavun da; birbirine düşman olan bu iki kişiyi kendinde araman gerek. Musa, kıyamete kadar vardır; ışığı, hep o ışıktır; başka ışık değil; değişen kandildir ancak."* (Gölpınarlı, 1983: 94; Kanar, 2013: c. 1, 586; Karaismailoğlu, 2017: 340 (1252-1253).

*"A şu zamanın Musa'sı, Firavunlardan ne âlemdesin? Ey yed-i beyzâ padişahı, körlerle ne âlemdesin?"* (Gölpınarlı, 2020b: c. II, 282).

*"Dünyanın renkleri büyümlere benzer, aşksa Musa'nın sopsasıdır; ağzını açar da bir solukta hepsini siler süpürür."* (Gölpınarlı, 2020b: c. VII-1, 163).

*"Firavun'un kadehini almam; ağzı kokutur o. . . Tur Dağı'na benzeyen bedenimde Musa canı var."* (Gölpınarlı, 2020b: c. VII-1, 584).

*"Tur Dağı'mda Musa'sın, her hastama şifalar veren İsa. . ."* (Gölpınarlı, 2020b: c. I, 143).

### 6.3. Hz. İsa motifi

Mevlana eserlerinde, Meryem oğlu, can İsa'sı, zamanın İsa'sı, İsa huylu, İsa'nın nefesi, İsa nefesli, İsa soluğu gibi ifadelerde bulunur. Bunları olumlu manada; akıl-bilgelik, aşk-sevgi önderi, aydınlık, baht, barış, basiret, can, canlılık, diriliş, güzellik, hakikat, hekimlik, hidayet, hikmet, içsel enerji, ilaç, iyilik, kurtarıcı, kurtuluş, mucize, nimet, nur, şifa bulma, umut, uzlaşma, yardım, yücelme imgesi olarak kullanır:

*"Canlar temelden İsa solukludur; kimi yara kesilir, kimi de merhem olur."* (Gölpınarlı, 2020a: c. I-II, 181; Kanar, 2013: c. 1, 131; Karaismailoğlu, 2017: 95 (1598).

*"Beden Meryem'e benzer. Her birimizin bir İsa'sı var. Bizde dert meydana gelirse İsa'mız doğar; fakat dert olmazsa İsa, geldiği o gizli yoldan gider, gene aslına kavuşur; ancak biz mahrum kalırız; faydalanamayız ondan."* (Gölpınarlı, 2019: 17).

*"Gel dedim, sema' tam neş'esini buldu; git dedi, bu kul hastalandı. Dedim ki: Ölmüş bile olsan dirilirsin; çünkü o, zamanın İsa'sı işe girişti."* (Gölpınarlı, 2009: 44).

*"Sakın ha, yol alanlar yok deme izlerinin tozları belirmeyen İsa huylular yok diye söylenme... Sen sırlara mahrem değilsin de başkasını yok sanıyorsun."* (Gölpınarlı, 2009: 73).

*"Deniz Musa'ya engel olabilir, onun yolunu kesebilir mi; İsa'ya sığınan kişi nasıl olurda kör kalır?"* (Gölpınarlı, 2020b: c. II, 487).

#### 6.4. Hz. Mesih motifi

Hristiyan geleneğinde Hz. İsa'nın insanları, günahkârları kurtarıcılığına dair inanç Mesih kavramıyla ifade edilir.

Mevlana eserlerinde, Mesih, aşk Mesih'i, can Mesih'i, gönül Mesih'i, Mesih'in afsunu, Mesih'in beşiği, Mesih'in eli, Mesih huylu, Mesih'in ışıkları, Mesih'in nefesi, Mesih peygamber, Mesih'in ruhu, Ruhullah Mesih gibi ifadelerde bulunur. Bu ifadeleri çare, kurtuluş, manevi güç, mucize, muhabbet, önder, sığınak, şifa, umut, yücelme imgesi olarak kullanır:

*"Bizim her birimiz âlemin bir Mesih'idir; elimizde her derde deva bir merhem vardır, dedi."* (Gölpınarlı, 2020a: c. I-II, 26; Kanar, 2013: c. 1, 35; Karaismailoğlu, 2017: 46 (47).

*"Güzel, üsluplu söz söyleyenleriz, Mesih'in talebesiyiz biz, nice ölülere tuttuk da can üfürdük biz."* (Gölpınarlı, 2020b: c. III, 48).

*"A göz, her an ne diye ağlarsın? Mesih peygamberin sürmesine ulaştımsın."* (Gölpınarlı, 2020b: c. II, 490).

#### 6.5. Hz. Meryem motifi

Mevlana eserlerinde, aşk Meryem'i, can Meryem'i, gönül Meryem'i, Meryem'in nuru, Meryem orucu gibi ifadelerde bulunur. Bu ifadeleri aşk, aydınlık kaynağı, can, cesaret, gönül, güzellik, hakikat, hayat, iyilik, meyve, nimet, sevgi, toprak ana, yaşam imgesi olarak kullanır:

*"Yahut da kuru dal, Meryem'in elinin kutluluğuyla misk kokar, yaş bir hale gelir de meyve verir."* (Gölpınarlı, 1983: 625; Kanar, 2013: c. 2, 259; Karaismailoğlu, 2017: 577 (3496).

*"Sanki yel Cebrail'dir de ağaçlar Meryem. . ." (Gölpınarlı, 2020b: c. VII-1, 624).*

*"Kerem sahibinin canı Meryem'e benzer; gönlü Mesih'tir sanki; göğsüyle Mesih'in beşiğidir adeta."* (Gölpınarlı, 2020b: c. VII-2, 257).

#### 6.6. Rûhü'l-Kudüs motifi

Hristiyan geleneğinde Tanrısal yönü olan, Hz. İsa ve kilise ile ilişkisi bulunduğu inanılan kutsal ruh anlayışına Rûhü'l-Kudüs denir.

Mevlana mektuplarında muhatabına dua ederken birçok kez Allah, seni/sizi "Rûhül-Kudüs'le kuvvetlendirsin, Rûhü'l-Kudüs'le kuvvetlensin, Rûhü'l-Kudüs'le kuvvetlendirilmiş, Ruhü'l-Kudüs'ün kuvvetiyle" ifadelerini kullanır. (Gölpınarlı, 1999: 45, 137, 141, 195, 207). Zahirî olarak melek Cebrail'i kasteder. (Gölpınarlı, 1983:168). Rûhü'l-Kudüs motifini ilahi yardım, koruma, bakıcı, koruyucu, güzellik, aşk, feyz, bilge, yücelik imgesi olarak betimlemede kullanır:

*"Söylenecek bir söz daha kaldı ama onu sana, bensiz Rûhü'l-Kudüs*

söylesin/söyler." (Gölpınarlı, 1983: 101; Kanar, 2013: c. 1, 588; Karaismailoğlu, 2017: 341 (1297).

*"Allah gönlünüzü genişletsin; işinizi kolaylaştırsın; sizden usancı gamı uzaklaştırsın; Rûhü'l-Kudüs'le sizi kuvvetlendirsın; uzlaşma rahatlığıyla da rahatlık versin. Böyle olsun ey âlemlerin Rabbi."* (Gölpınarlı, 1999: 78).

*"Rûhü'l-Kudüs tecelli edecek; müjdeler olsun; kalk, gözlerinle özümü yok et."* (Gölpınarlı, 2020b: c. V, 471).

Rûhü'l-Kudüs bir bakıma Hristiyan geleneğindeki kutsal ruh anlayışını da çağrıştırmaktadır.

### **6.7. Azazil**

Yahudi-Hristiyan geleneğinde şeytana verilen adlardan biri Azazil'dir. Mevlana, İblis'in şeytanlığını betimlemede bazen Azazil adını kullanır:

*"Azazil/şeytan, bu sarhoşlukla, niçin Âdem bana baş olsun demiş de İblis olmuştur."* (Gölpınarlı, 2018: 180; Kanar, 2013: c. 2, 407; Karaismailoğlu, 2017: 655 (1922).

### **6.8. Kerrubi**

Yahudi-Hristiyan geleneğinde Tanrıya daha yakın olan büyük meleklerle Kerrubi denir. Mevlana, bazen büyük melekleri betimlemede Kerrubi adını kullanır:

*"Işığ, parıltısı kerrübîlere/meleklerle can kesilmiştir; o bu delilikle gizliyor kendini."* (Gölpınarlı, 2020a: 570; Kanar, 2013: c. 1, 415; Karaismailoğlu, 2017: 249 (2330).

## **7- Ehlikitapla ortak olan dinî temaları işlemesi**

Mevlana, İslam ve ehlikitabın ortak din anlayışı ve benzer temaları da işler. Öze tevhide aykırı olmamak kaydıyla dinî ritüel ve anlayışların zahirine takılmayıp makasıdı/gaye ve amacı önemser. Bir bakıma herkesi kuşatmaya çalışır, nüans ve anlayış farklılıklarını hoşgörerek ayrışma, cedel ve çatışmayı önlemeye çalışıp İslam şemsiyesi altında vahdeti/birliği hedefler:

### **7.1. Kurban Geleneği**

Hız. İbrahim'in kurban etmeye çalıştığı oğul İslam geleneğinde Hız. İsmail, Yahudi geleneğinde ise Hız. İshak'tır. Mevlana iki kabulü de meramını, duygularını anlatmada, betimlemelerde kullanır. Mesnevi'de İshak adı yer almaz:

*"İsmail gibi boynunu uzatmıştır o, fakat bıçak işlemez o boyuna."* (Gölpınarlı, 2020a: c. I-II, 420; Kanar, 2013: c. 1, 301; Karaismailoğlu, 2017: 189 (381).

*"İbrahim'in canı, onun iştiağıyla deli divane olmuş da kılıcı İsmail'in, İshak'ın boynuna çalmada."* (Gölpınarlı, 2020b: c. IV, 156).

## 7.2. Tanrının Sözü

" . . . Bilirim, bildiririm ki Allah'tan başka yoktur tapacak; bilirim, bildiririm ki Muhammed Allah elçisidir, sözüdür." (Gölpınarlı, 2010: 35).

Mevlana kuvvetle muhtemel İslam anlayışındaki "kün/ol" yaratılış emrini veya ilahi vahyin sözcülüğünü/peygamberliği kastetmiştir. Bir bakıma Hristiyan geleneğinde yaratılışın, her şeyin, logos/kelam/söz ile meydana geldiği ve İsa'nın logos olduğu anlayışını çağrıştırmaktadır.

## 7.3. Tanrının Çocukları

"Oğul, erenler de Tanrı'nın çocuklarıdır; burada olsunlar, olmasınlar; Tanrı'nın onlardan haberi vardır." (Gölpınarlı, 1983: 11; Kanar, 2013: c. 1, 513; Karaismailoğlu, 2017: 303 (79)).

Mevlana "etfal-i Hak" (Hakk'ın çocukları) ifadesiyle velileri Tanrı'nın sevgili kulları olarak görür (Gölpınarlı, 1983: 17).

Bu yaklaşım ehlikitap geleneğindeki "Tanrı'nın oğulları" anlayışını çağrıştırmaktadır.

## 7.4. Baba Motifi

"Bütün âlem, Akl-ı Küll'ün görünüşüdür; "Söyle" buyruğuna uyanların hepsinin de babasıdır o. Birisi Akl-ı Küll'e karşı nankörlüğü artırdı mı, bütün âlem ona köpek görünür. Şu babayla barış, asiliği bırak da balçık bile altın görünsün sana. . . Ben, bu babayla boyuna barışığım da o yüzden bu dünya gözüme cennet görünüyor." (Gölpınarlı, 1983: 607; Kanar, 2013: c. 2, 244; Karaismailoğlu, 2017: 569 (3258-3262)).

Gölpınarlı'nın şerhinde şu şekilde yorumlanır; "Akl-ı Küll, Tüm Akıl, Hukemâya göre yaratıcı kudretin aktif kabiliyetidir. Sufilere göreyse 'Hakikati Muhammediyye'dir. Yani Tanrı'nın bilgisidir ki bütün varlıklar bu bilgide sübut bulur ve bu sübut, her var olanı, var olacağı vakit, var olacağı kadar, zaman ve mekân dâhilinde izhar eder; zuhur edenler, Tanrı bilgisinde sabit olanlardır; bu âlemdeyse, O'nun kudret, hikmet ve lütfunun, O'nun yaratıcılığının delilleridir." (Gölpınarlı, 1983: 608).

"Delilimiz de şu; Akl-ı Küll'ün oğullarıyız biz; a babasının canı diye ses gelip duruyor." (Gölpınarlı, 2020b: c. VI, 120).

Mevlana, baba motifini, varlığın, yaşamın kaynağı, sebebi, bilgisi, kudreti manasında kullanmıştır. Baba motifi bir bakıma mitolojilerde, dinî geleneklerde, halk kültüründe ve Hristiyanlıkta Tanrıya Baba denilmesini de çağrıştırmaktadır.

## 7.5. Deccal Motifi

Mevlana, Kıyamet alametlerinden olan Deccal'ı gam, keder, sıkıntı, kötülük imgesi olarak işler:

"Oysaki o, gizlice, tek gözlü, lanetlenmiş Deccal'di. Ey Tanrım, sen feryadımıza eriş, ne de güzel yardımcısin sen." (Gölpınarlı, 2020a: c. I-II, 69; Kanar, 2013: c. 1, 55; Karaismailoğlu, 2017: 56 (373).

"Bu dünya, İsa'yla dopdoludur; dünyaya, Deccal'in kumaşı nereden sığacak? Dünya, bir tulum gibi arı duru suyla dolu; kapkara gönlün bulanık acı suyu nereden sığacak bu tuluma?" (Gölpınarlı, 2009: 139).

"Ateşe benzeyen, ateş gibi yakıp kavuran gam Deccal'i ateşten bir yaygıdır yaydı, nerede kötülükler yapan Deccal'a hançer çekecek İsa?" (Gölpınarlı, 2020b: c. I, 49).

### 7.6. Ashab-ı Kehf

Mevlana, ortak anlatılardan olan Ashab-ı Kehf motifini Tanrı'ya adanmışları, velileri, hidayete ermişleri, canlanışı, yücelişi, vefayı, betimlemede kullanır:

"Dünyada, bu zamanda da nice Ashab-ı Kehf vardır ki senin yanı başındadır, karşındadır." (Gölpınarlı, 2020a: c. I-II, 71; Kanar, 2013: c. 1, 57; Karaismailoğlu, 2017: 57 (406).

"A inatçı, erenler Ashab-ı Kehf'tir; ayakta da onlar uykudadır; dönüp dolaşılar da, yatıp uyusalar da." (Gölpınarlı, 2020a: c. I-II, 297; Kanar, 2013: c. 1, 227; Karaismailoğlu, 2017: 147 (3186).

"Ashab-ı Kehf'in köpeği gibi vefa mağarasına gir a avcı, madem bir avcı görmüşsün; sığın o mağaraya." (Gölpınarlı, 2020b: c. IV, 337).

Mevlana ayrıca dinî geleneklerde yer alan; hakikate ulaşmada, öbür âleme geçişte, ulaşılması, geçilmesi gereken köprü, nehir, servi ağacı/ölümsüzlük ve miraç/yükselme motiflerine betimlemelerde yer verir. (Kanar, 2013: c. 1, s. 279, 294, 352, 391, 447, 465, 557 c. 2, s. 178).

### 8- İrani dinsel motifleri kullanması

Mevlana eserlerinde Fars edebiyatı ve kültürünün etkisiyle İrani, Zerdüşti/Mecusi motifleri İslami anlayışa uygun biçimde kullanır.

Zerdüşt tarafından kurulan Zerdüştilikte/Mecusilikte, ateş, tanrının tezahürü ve ibadetin merkezi unsurudur (Polat, 2013: 5, 78-79, 96).

Mevlana, Zerdüşt, Mecusi, ateş vb. isim ve kavramları iç sıkıntısı, aşk ateşi, gönül ateşi, çelişki betimlemelerinde kullanır:

"Malı da ateşe ver, bağları da; hepsini yak, yandır da Zerdüşt'ün ateşinden kurtul." (Gölpınarlı, 2020b: c. V, 42).

"Gönül ateşinin zevkinden, gönlün bir hoşça yanışından ateşe tapar oldum, fakat Mecûsi'nin ateşine kapılma yüzünden değil." (Gölpınarlı, 2020b: c. I, 426).

### **8.1. Ehrimen Motifi**

Zerdüştî gelenekte kötülüğün var edicisi, kaynağı, iyiliğin düşmanı ve şeytanımsı konumda olan varlık, Ehrimen'dir (Polat, 2019: 101-103).

Mevlana, Ehrimen'i, şeytan, kötülük, nefis, canavar vb. betimlemede kullanmıştır:

*"Şeytan/div diyordu, Tanrı bana benzer surette bir Ehrimen yaratmıştır."* (Gölpınarlı, 1983: c. 455; Kanar, 2013: c. 2, s. 120; Karaismailoğlu, 2017: s. 503 (1268).

### **8.2. Mani Motifi**

Mani tarafından kurulan Maniheizm dininde dinî metinler resim sanatıyla bezenmiştir. (Yıldırım, 2008: 500-501).

Mevlana, aşkın, güzelliğin karşısında insanların aciz kalışını betimlemede Mani'yi kullanır:

*"Gizlice ne de canlı resimler yaptın ki Mani'nin resimlerini bile oynattı gitti."* (Gölpınarlı, 2020b: c. V, 573).

## **9- Halk inanışlarını, kültürel motifleri işleme**

Mevlana, halk kültüründe ve inanışında inanılan, bilinen dinî şahsiyetleri de işler. Meramını anlatmada olumlu manada kullanır. Halk inanışlarının, geleneklerin hakikatten bazı özler taşıdığıнын, birey ve topluma psikolojik ve sosyal açıdan katkısı olduğunu farkındadır.

### **9.1. Hızır-İlyas Motifi**

Hızır ve Hz. İlyas, halk inançlarında yaşadıklarına inanılan, darda kalanlara yardımda bulunan kutsal kişilerdir (Yıldırım, 2008: 375-380, 413-414).

Mevlana, Hızır-İlyas motifini yücelik, ölümsüzlük, can, yardım betimlemesinde kullanır:

*"Hızır'la İlyas gibi dünyalar durdukça dur da, yeryüzü lütfunla göğe dönsün."* (Gölpınarlı, 2018: 387; Kanar, 2013: c. 2, 572; Karaismailoğlu, 2017: 744(188).

*"Hızır'ın denizde, İlyas'ın karada, yol yitirenlere, bunda kalanlara yardım ettiği gibi onlar da halka yardım eder."* (Gölpınarlı, 2020b: c. III, 195).

### **9.2. Circis/Corcis Motifi**

Hristiyan geleneğinde inancı ve mücadelesi nedeniyle birkaç kez öldürülüp dirildiğine inanılan Aziz Georges, İslam kültüründe, halk inançlarında Circis peygamber olarak benimsenir (Yıldırım, 2018: 215-216).



Mevlana, Circis'i, aşk, samimiyet, fedakârlık ve diriliş imgesi olarak betimler:

*"Bunların her biri, gerçekte Circis'e benzer, altmış kez öldürülmüştür, altmış kez dirilmiştir."* (Gölpınarlı, 2018: 500; Kanar, 2013: c. 2, 657; Karaismailoğlu, 2017: 788 (1541).

*"Nerde İsmail'in boğazı ki hançerine şükretsin, nerde Circis ki senin açtığın yaralarla her an can versin."* (Gölpınarlı, 2020b: c. I, 182).

### 9.3. Nevruz Bayramı

Orta Asya, Ortadoğu, İran ve Anadolu kültüründe baharın gelişi, tabiatın canlanması nedeniyle Nevruz bayramı kutlanır. Mevlana, nevrüz motifini sevinç, mutluluk betimlemesinde kullanmıştır:

*"Bırak bunu babacığım, Nevruz oldu; güzelim yaratıcı lütfetti, halkın ağzı tatlandı."* (Gölpınarlı, 2018: 457; Kanar, 2013: c. 2, 619; Karaismailoğlu, 2017: 769 (939).

*"Sen nurlarla, ateşlerle dopdolu nevrüzsün, bizse ardından geceyiz adeta; nerde konaklıyorsan oraya geliyoruz; hayır, etme bunu."* (Gölpınarlı, 2020b: c. I, 178).

### 10- Mitolojik, Astrolojik temaları işleme

Mevlana mitolojik, astrolojik yönleri olan unsurları, ortak kültürel öğeleri betimlemede kullanır. Bu yaklaşımıyla bir bakıma mitolojiye, astrolojiye, müneccimliğe ve halk inançlarına sahip olanlara da hitap etmeye, meramını onlara iletmeye çalışır.

Mevlana; Güneş, Zühre, Behram/Merih, Müşteri, Utarid, Zühal ve benzeri figürlerin Mezopotamya, İran, Anadolu, Yunan-Roma mitolojilerinde varsayılan, dinî geleneklerinde inanılan tanrısallıklarını, dinsel yönlerini reddeder. (Gölpınarlı, 2020a: c. I-II, 99-100, 119-120; Gölpınarlı, 2020b: c. I, 472, 485-486):

*"Nefse mağlup olan akıl, nefis olur. Müşteri/saadet yıldızı, Zühal'e/uğursuzluk yıldızına yenilince uğursuz olur."* (Gölpınarlı, 2020a: c. I-II, 504; Kanar, 2013: c. 1, 368; Karaismailoğlu, 2017: 225 (1541).

*"O Utarid'in yaprakları bizim canımızdır; o aklık da karalık da bizim terazimiz/ölçümüzdür."* (Gölpınarlı, 2020a:c. I-II, 507; Kanar, 2013: c. 1, 371; Karaismailoğlu, 2017: 226 (1590).

*"Ey Hamel burcundaki Güneş, baş bahçe senin lütfunla, ikramınla elbiseler giyindi; hâlbuki sensiz kışın yaralarıyla işten güçten kalmıştı, hayır, eyleme bu işi."* (Gölpınarlı, 2020b: c. I, 178).

*"Ey İsa nefesli dudu kuşu, ey şirin sesli, güzel sesli bülbül, hadi, o cana canlar katan nağmelerle Zühre'yi şaşkın bir hale getir, kendinden geçsin"*

*gitsin.*" (Gölpınarlı, 2020b: c. I, 13).

*"Burda, şu hançer vuruşta zamanenin Merih'i bile dışıdır. . ."* (Gölpınarlı, 2020b: c. I, 39). *"Behram gibi şevkle kol kanat açtım mı, yedinci kat gök meşidinde namaz kılarım."* (Gölpınarlı, 2020b: c. III, 279).

Mevlana, bu yaklaşımlarla Zühre'yi güzellik, güzel ses; Merih/Behram'ı koruma, yücelme; Müşteri ve Utarid'i talih, uğur; Zühal'i ise talihsizlik, uğursuzluk, zarar imgesi olarak kullanmıştır.

### 10.1. Yıldız Kültü

Halk inanışlarında yıldızların insan yaşamına, kadere, talihe etkisine inanılır.

Mevlana, yıldız kültürünü, bağlamına göre betimlemelerde olumlu işler. (Kantar, 2013: c. 1, 564, c. 2, 73, 504, 748). Münecimliği, tutarsız, saçma bulduğu inançları da eleştirir. (Gölpınarlı, 1983: 218-219):

*"Münecimin/yıldız bilgininin yüz kere yalanını görmüş olsan, bir iki de doğru çıkabilir der de sözünü tutarsın."* (Gölpınarlı, 1983: 206; Kantar, 2013: c. 1, 692; Karaismailoğlu, 2017: 395 (2963).

*"Ne yıldız bilgisidir, ne remil, ne de düş yoruş; bu Tanrı vahyidir; doğrusunu Allah daha iyi bilir."* (Gölpınarlı, 1983: 498; Kantar, 2013: c. 2, 156; Karaismailoğlu, 2017: 522 (1852).

Mevlana, saçma bulduğu mitolojik inanışları da eleştirir, reddeder:

*"Güzelim bir öküz. . . gökyüzünde bir öküz, yeraltında bir başka öküz. . . şu ikisinden bir sıçradım, kurtuldum mu, bahtın çemberinden geçtim gitti."* (Gölpınarlı, 2020b: c. VII-1, 354).

Gölpınarlıya göre Mevlana, bu beyitte dünyanın öküzün sırtında yer aldığı inanışıyla alay etmiş (Gölpınarlı, 2020b: c. VII-2, 482).

### 11- Şaman motifi

Mevlana putperestler/paganlardan da bahseder. Put yapan, puta tapılmasını isteyenleri, pagan rahiplerini ve müşrikliği şemen/şaman olarak adlandırır. Bazen "şemen" sözcüğünü güzeli betimlemede kullanır. (Gölpınarlı, 2020a: c. I-II, 114, 242, 324, 458).

Mevlana, Geleneksel Türk dininden ve Şaman kültüründen ise bahsetmez:

*"Din yolunda Şaman gibi eğri gittim demiyor, hiç kendi çevresinde dolanmıyordu."* (Gölpınarlı, 1983: 500; Kantar, 2013: c. 2, 159; Karaismailoğlu, 2017: 524 (1895).

*"Hatta, hatta, bunca küfriyle Şaman bile taştan yontulmuş puta ibadet eder de ondan gıdalanır."* (Gölpınarlı, 2020b: c. V, 106).

## 12- Din Mensuplarına Bakışı

Mevlana, taassuba yönelmeden, ayırım gözetmeden din mensuplarının güzel, doğru gördüğü yönlerini olumlu betimler: "Kıptî'ye, Nil suyu kan olur; fakat güzel huylu İsrailoğullarına/Sibtîlere sudur." (Gölpınarlı, 1983: 210; Kanar, 2013: c. 1, 696; Karaismailoğlu, 2017: 397 (3027).

*"İsa'nın ibadet yurdu/mabedi gönül ehlinin sofrasıdır. Sakın a belaya uğramış, sakın bırakma bu kapıyı."* (Gölpınarlı, 1983: 27; Kanar, 2013: c. 1, 527; Karaismailoğlu, 2017: 310 (298).

*"Bir manastırın önünden geçtim, karşıma bir keşiş çıktı, birlik kapısında, senin aşkınla nefir çalmadaydı."* (Gölpınarlı, 2020b: c. II, 243).

Mevlana, hakikati saptırmadan, yanlış bulduğu dinî anlayış, ahlak ve davranış biçimlerini, eleştirir, tenkit eder. (Kanar, 2013: c. 1, 53, 360, c. 2, 474, 495-496; Gölpınarlı, 2019: 106, 108-109, 185).Dehrilik; yaratıcı tanrıyı, ahireti kabul etmeyen, zamanın yaşatma ve yok edişine inanan maddeci felsefi anlayıştır. (Gölpınarlı, 1983:573-575). Mevlana, Dehrilerin iddialarını eleştirir, çürütmeye çalışır:

*"Dehri'nin bahtı yok da onun için ölümden sonra dirilmeyi inkâr eder."* (Gölpınarlı, 2020b: c. VII-1, 241).

## 13- Hoşgörü anlayışı

Mevlana, dinde, düşüncede zorlamaya, baskıya karşı çıkar. Diğer din mensuplarına hor bakılmamasını ister. Hakikatin insanlara güzelce sunulmasını, mesajın uygun bir dille aktarılmasını arzular:

*"Hiçbir kâfire hor gözle bakmayın; Müslüman olarak ölmesi umulur çünkü."* (Gölpınarlı, 2018: 580; Kanar, 2013: c. 2, 714; Karaismailoğlu, 2017: 818 (2451).

*"Biz mutlaka inan, bu, söylediğimiz gibidir diye zorlamıyoruz seni; hiç olmazsa diyoruz; olmaya ki dedikleri gibi ola diye bir sanı bilirsin sende diyoruz; onun için söylüyoruz hani."* (Gölpınarlı, 2019: 185).

## 14- Umut anlayışı

Mevlana umutsuzluğa karşı çıkar, günahkârları tövbeye, insanları sevgiye, birliğe, İslam şemsiyesi altında toplanmaya davet eder. İnsanın içinde barındırdığı özün, iyi yönün farkında olarak günahkârın üzerine çökmüş arizi umutsuzluk, hüznün bulutlarını gidermek, asıl olan huzur, umut güneşine, aydınlığa kavuşmasına yardımcı olmak ister:

*"Gene gel, gene gel, her ne isen gene gel; kâfirsen, ateşe tapıyorsan, puta tapıyorsan bırak da gel. . . Bu bizim eşiğimiz, umutsuzluk eşiği değildir; yüz kere tövbeni bozmuşsan gene gel."* (Gölpınarlı, 2009: 23).

Mevlana kendini İslam'ın ve insanlığın hizmetinde konumlandırır. Bu

doğrultuda İslami geleneği kuşatıcı biçimde yorumlar, insanları kazanmaya çalışır:

*"Denizde, Nuh'un gemisiyiz biz; bunu bil de a yiğit, gemiden yüz çevirme."* (Gölpınarlı, 1983: 614; Kanar, 2013: c. 2, 251; Karaismailoğlu, 2017: 572 (3359).

*"Merhamet edilmiş/acınmış ümmetin arasında ol. Ahmed'in sünnetini bırakma, buyruğuna uyan ol."* (Gölpınarlı, 2018: 418; Kanar, 2013: c. 2, 591; Karaismailoğlu, 2017: 754 (483).

*"Canım bedenimde oldukça Kur'an'ın kuluyum; seçilmiş Muhammed'in yolunun toprağıyım; birisi, sözlerimden, bundan başka bir söz naklederse, o nakledenden de bezmişim ben, bu sözden de bezmişim."* (Gölpınarlı, 2009: 153).

### **Sonuç**

Mevlana, muhatap olduğu toplumun, halkın yapısına, kültürel ve edebi düzeyine uygun olan, onlar tarafından da bilinen, çeşitli dinî, edebi kavramları, motifleri eserlerinde sıkça işlemiştir.

Mevlana, insanlar arasında ayırım gözetmemiş, kimseyi küçümsememiş, görmezden gelmemiştir. Yanlış, batıl ve kötülüğün zararlarına karşı bilgi ve hikmetle mücadele etmiştir.

Mevlana'ya göre insanlar doğuştan (fitri olarak) tanrı sevgisini taşımakta, bu nedenle tanrıya yönelip ibadet etmekte, dinlere mensup olmaktadır. Kültür, gelenek, insan unsuru, anlayış farklılıkları nedeniyle dinler, izlenen yollar zamanla ayrışmaktadır.

Mevlana, eserlerinde Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. Meryem ile ilgili anlatılara bolca yer vermiş. Ehlikitabın benimsediği dinî şahsiyetleri, sembolleri, motifleri betimlemelerde sıkça kullanıp, bir bakıma onlara da hitap etmeye çalışmıştır.

Mevlana, diğer din mensuplarına hoşgörü ve sevgi ile yaklaşmış, onların olumlu, güzel yönlerini övmüş; teoloji, ahlak ve ibadet anlayışlarında gördüğü yanlışlıkları ise eleştirmiş, reddetmiştir. Onları düşünmeye, sorgulamaya ve hakikate davet etmiştir. Fakat onlarda da bulunan Tanrı'ya yöneliş, adanış, iyilikseverlik, samimiyet, ilahi hakikat nüvelerini içirme gibi dinsel öze ait yönlerini de görmezden gelmemiştir. Bir bakıma Kur'an'ın ehlikitap anlayışına, İslam'ın kuşatıcılığına, peygamberlere gönderilen dinin ortak adının İslam olduğu bilincine göre davranmıştır.

Mevlana, meramını, duygu ve düşüncelerini aktarmada mitoloji, astroloji, halk inançları, kültürel motifler ve inanışları da kullanmış, bir bakıma geniş halk kitlelerine de hitap etmeye çalışmıştır. Halk inançlarının ve kültürünün işlevini gözardı etmemiş, bunları olumlu manada kullanmıştır.

İnsanları umuda, tövbeye, hakikate, sevgiye, birliğe, İslam şemsiyesi altında toplanmaya davet etmiştir.

## Kaynakça

- Gölpınarlı, A. (1983). *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi III-IV*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 7.B.
- Gölpınarlı, A. (1999). *Mevlânâ Celâleddin*, Mektuplar, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Gölpınarlı, A. (2009). *Mevlânâ Celâleddin*, Rubâîler, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Gölpınarlı, A. (2010). *Mevlânâ Celâleddin, Mecâlis-i Seba (Yedi Meclis)*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Gölpınarlı, A. (2018). *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi V-VI*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 9.B.
- Gölpınarlı, A. (2019). *Fîhi Mâ-Fîh, Mevlânâ Celâleddin*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 8.B.
- Gölpınarlı, A. (2020a). *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi I-II*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 10.B.
- Gölpınarlı, A. (2020b). *Mevlânâ, Dîvân-ı Kebîr (I-VII-2)*, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 3. B.
- Kanar, M. (2013), *Mesnevî Mevlânâ Celâleddini Rûmî*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, Cilt 1-2.
- Karaismailoğlu, A. (2017). *Mesnevî Mevlânâ*, Ankara: Akçağ Yayınları, 4. B.
- Polat, M. (2013). *Günümüz İran Zerdüştiliği Üzerine Bir Araştırma*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Polat, M. (2019). *Zerdüş'tün Gatha'sı Üzerine Bir Araştırma*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Uşideri, C. (1394). *Danışnameyi Mazdayasna*, Neşr Merkez, 6. B. Tahran.
- Yıldırım, N. (2008). *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.





---

**AHMED MİDHAT, MİZANCI MURAD VE FATMA  
ALİYE’NİN ROMANLARI BAĞLAMINDA TANZİMAT  
ROMANINDA İDEAL AYDIN TİPİ<sup>1</sup>**

*THE IDEAL INTELLECTUAL CHARACTER IN THE NOVEL OF TANZİMAT  
IN THE CONTEXT OF NOVELS BY AHMED MIDHAT, MİZANCI MURAD  
AND FATMA ALİYE*

---

Nihal ÖZTÜRK\*

**Özet**

Tanzimat’la beraber edebiyatımıza ilk defa giren roman, topluma yön vermek isteyen müellifler için uygun bir mecra olarak değerlendirilmiştir. Batılılaşma yolunda giden Tanzimat romancısı, idealindeki yeni modern toplumu romanlarının kurgu dünyasında anlatırken bunu oluşturduğu ideal tipler üzerinden gerçekleştirir. Topluma mesaj vermek ve yönlendirmek amacıyla Tanzimat romancısının en çok yöneldiği ideal tiplerin başında ideal aydın tipi gelir.

Ahmed Midhat, Mizancı Murad ve Fatma Aliye’nin romanları, ideal aydın tiplerinin nitelik ve nicelik bakımından en karakteristik örneklerini ihtiva etmektedir. Bu ve benzeri romancıların kurguladıkları ideal aydın tipi birçok bakımdan Batılı olmasına rağmen kendi değerlerine sahip çıkan özelliklere sahiptir. İdeal bir aile müessesesi için ideal aydın kadın ve erkeğin evlendirilmesi, idealize edilen gençlerin eğitimlerine ihtimam gösterilmesi, kadının eğitimi ve sosyal hayatta yer alması için uygun örneklerin verilmesi gibi pek çok olumlu davranış ve tutum bu romancıların kurguladıkları ideal aydın tipinin ortak özellikleri arasındadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tanzimat Edebiyatı, roman, İdeal aydın tipi, Ahmed Midhat, Mizancı Murad, Fatma Aliye.

**Abstract**

The novel, which entered our literature for the first time with the Tanzimat, has been evaluated as a suitable mean for the authors who want to direct the

---

<sup>1</sup> Bu çalışma, “Nihal Öztürk; *Tanzimat Romanında İdealize Tipler ve Ortak Özellikleri*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, *Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, (Dan. Doç. Dr. Tarık Özcan), 2008, Elazığ.” adlı çalışmadan üretilmiştir.

\* Öğrt. MEB, nihalar@hotmai.com.



society. The Tanzimat novelists, who are on the path of westernization, realize this through the ideal character they create while telling the new modern society in their ideal in the fictional world of their novels. In order to give a message to the society and direct it, the ideal intellectual character comes first among the ideal characters that the Tanzimat novelists tend the most.

The novels by Ahmed Midhat, Mizancı Murad and Fatma Aliye involve the most characteristic examples of the ideal intellectual character in terms of quality and quantity. Although the ideal intellectual character that these and similar novelists fictionalize is Western in many respects, it has features that protect its own values. Many positive behaviours and attitudes such as marrying ideal intellectual women and men for an ideal family establishment, paying attention to the education of idealized young people, giving appropriate examples for women's education and their taking part in social life are among the common characteristics of the ideal intellectual character that these novelists have fictionalized.

**Keywords:**Tanzimat Literature, Novel, Ideal Intellectual Character, Ahmed Midhat, Mizancı Murad, Fatma Aliye.

## Giriş

Çağdaş toplumların edebiyatlarında modernleşme ve millîleşme arayışları çoğunlukla edebî eserlerde işlenen yeni insan tipleri üzerinden gerçekleştirilmiştir. Edebî eserlerde tasarlanan yeni insan tipleri zamanla gerçek hayatta da yerini almıştır. Unutulmamalıdır ki, bir toplumun önüne model olarak çıkarılan kahramanlar sadece birer birey değil, mensup oldukları toplumu zamanla temsil eden figürler hâline gelirler. Modern dünyanın yeniden inşâsına hizmet eden sanatçılar, yeni dünyayı şekillendirecek kahramanlarını önce eserlerinde anlatıp daha sonra itibarî dünyada çizdikleri bu kahramanları, gerçek dünyada yetiştirmeye çalışırlar. En nihayetinde de yeniliği oluşturdukları bu kahramanlara anlattırırlar (Şengül, 2006:134).

Daha modern bir dünyanın kurulması için yazarların rolü, neredeyse bütün dünya milletlerinin edebî ürünlerinde bir şekilde yer bulmuştur. Napolyon'un silah gücüyle fethetmek istediği dünyayı ancak sanatın gücüyle fethedeceğine inanan Balzac, Napolyon'un bir resminin altına "Onun kılıçla sona erdiremediği şeyleri, ben kalemle tamamlayacağım." diye yazar (Zweig, 1995:13). Balzac gibi Victor Hugo ve Dickens'ın kahramanları da belirli bir gaye uğruna çalışırlar, hedeflerine ulaşmak için çaba gösterirler, etrafındakilere örnek olurlar. Osmanlı döneminde edebiyatın modernleşmeye veya yeniliğe katkısı, yani ideal toplumun edebî eserler vasıtasıyla oluşturulmaya çalışılması, Avrupa'ya tahsil için giden gençlerle başlamıştır. Bu gençler gittikleri ülkelerde edebiyat çevrelerine girmiş, farklı edebî türleri tanımış ve ülkeye döndüklerinde öğrendiklerini diğerleriyle paylaşmışlardır. Maliye tahsili için Fransa'ya gitmiş olan Şinasi de yurda dönüşünde

Fransız şairlerinin şiirlerinden örnekler içeren Tercüme-i Manzûme (1859) adlı bir risale yayımlamıştır. Bu nedendir ki edebiyat tarihçileri Türk Edebiyatında Batılılaşma tarihini Şinasi ile başlatırlar. Şinasi'nin Batılılaşma konusundaki görüşü; Şark'ın akl-ı pirânesi ile Garb'ın bıkır-ı fikrini tezvîc etmek (Aktaran: Parla, 2014: 16-17) doğrultusundadır. Bu fikrinin gereği olarak söz konusu eserlerini kaleme almıştır. Şinasi ile başlayan bu edebî yenileşme faaliyetleri, dönemin diğer münevverlerince de benimsenmiş ve sentez fikrini ihtivâ eden bir anlayışla eserlerini kaleme almalarını sağlamıştır. Şinasi ve daha pek çok akranının, Batılılaşma veya modernleşmedeki çabalarının temel gayelerinin ideal aydın tipleri aracılığıyla yeni bir nesile yeni fikirleri aşılama olduğunu söylemek mümkündür.

Türk edebiyatının, Tanzimat Edebiyatı olarak adlandırılan dönemde tanıştığı yeni türlerden biri olan roman, yazarlarımız tarafından topluma yön vermek maksadıyla değerlendirilmiştir. Kimi romancılar, romanlarında toplum bünyesinde gördükleri kimi ahlâkî bozuklukları gidermek, okuyucuya örnek alınacak değerlerle donanmış model kişilikler, toplum ve devleti her anlamda daha ileri noktalara taşıma hedef ve heyecanlarıyla dolu idealist tipler sunmak için bir araç olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla bu tür metinlerde estetik anlamda roman tekniği geri plana itilmiş; düşünce, değer ve ders iletisi öne çıkarılmıştır (Çetin, 2002:42).

Tanzimat Dönemi romanlarında yazarlar en çok toplumda ve sosyal hayatta aksayan yönleri işlemeyi tercih etmişlerdir. Bunun en önemli sebeplerinden biri de Hugo ve romantizm etkisidir. Romantizm akımı, Tanzimat edebiyatına yön veren en önemli etkenlerin başında gelir. Tanzimat yazarlarınca bu akıma duyulan ilgi, romantik yazarların büyük bir istekle okunmasına, yapıtlarının çevrilmesine, onlardan çeşitli biçimlerde etkilenilmesine zemin hazırlar. Özellikle Victor Hugo'nun temsil ettiği toplumcu romantizm anlayışı bu dönem yazarlarının ilgisini çekmiştir. 1830'lu yıllardan itibaren yeşermeye başlayan toplumcu ve insancıl romantik anlayış Hugo ile daha da anlam kazanır. Hem oyun hem de romanlarında toplum dışına itilmişleri, kimsesizleri ele alarak romantizme sosyal bir misyon verir. Tanzimatçıların ve Namık Kemal'in en hayran olduğu yönü bu olmuştur Hugo romantizminin (Aydın, 2004:19).

Namık Kemal, Ahmed Midhat, Mizancı Murad ve dönemin diğer romancıları yeni bir insan tipini arzulamışlardır. Bu tip, bu dünyayla, somut olanla uğraşacak, ahiretle tüm ilgisi düşünce temelinde kalacak, böylece Tanzimat öncesinin öne çıkarılan tiplerinden farklı olarak

yaşamını günün realitesi doğrultusunda düzenleyecektir. İşte bu dünya görüşüne sahip “yeni insan” tipiyle Batı’da karşılaşmıştır. Kendine güvenen, bu dünya için çalışmaya önem veren, akıl ve mantığıyla hareket eden bu yeni insan tipini topluma örnek gösteren bir roman anlayışının ön plana çıktığı bu dönemde en çok işlenen konular; alafrangalık, yanlış Batılılaşma, Doğu-Batı sentezi kişiler, ev kadınlarının aşkları, kıskançlık, umutsuz aşklar, evlilik, mirasyedilik, eğitimsizlik, kadınların eğitim ve iş sorunları, çocuk eğitimi, İslâm birliği, Osmanlı’nın ve İslâm’ın Batıya karşı savunulması vb. olarak belirlenebilir.

Tanzimat Dönemi romanlarındaki ideal aydın tipi üzerine yoğunlaşan bu çalışmada, Ahmed Midhat, Mizancı Murad ve Fatma Aliye’nin romanları, dönem romanlarının niteliklerini genel hatlarıyla temsil ettiğinden özellikle seçilerek incelenmiş ve bu romanlarda müelliflerin kurguladıkları roman karakterlerinden ideal aydın tipine uyanlar üzerinde durulmuştur. Ayrıca çalışmada idealize edilmiş aydın tipleri erkek ve kadın şeklinde iki ayrı tasnife tâbi tutulmuştur.

### **Tanzimat Romanında İdeal Aydın Tipi**

Tanzimat, Osmanlı’nın çöküşünü engellemek isteyen Türk aydınının ve bürokrasisinin yenileşme ve düzenleme hareketini resmileştiren önemli bir dönemeçtir. Tanzimat edebiyatı ise bu dönemdeki Batılılaşma hareketlerinin edebî sahadaki tezahürüdür. Tanzimat Dönemi’nde Türk edebiyatına öncelikle gazete, roman, modern hikâye, tiyatro gibi yeni türler girer. Bu yeni türler sayesinde, klasik Türk edebiyatındaki bireysel konuların yerini büyük ölçüde sosyal konular alır. Zira dönem aydınları, ülkeyi içinde bulunduğu durumdan kurtarmak için çaba göstermektedir. Bu sebeple geniş kitlelere ulaşmayı sağlayan gazete, roman gibi türlerde yoğunlaşırlar. Özellikle roman, eğlendirerek öğretmek ilkesine hizmet ettiğinden önce çeviri, sonra da telif olarak Türk edebiyatında etkin bir yer edinir. Dönem romanlarındaki konular işlenirken yazarların başlıca kullandığı yöntem, pozitif ve negatif örnekleri bir arada gösterip kötüyü yererken iyi örneğin üstünlüklerini göz önüne sermektir. Bu sebeple ideal özelliklere sahip birçok tip oluşturan dönemin roman müellifleri, Kaplan’ın “yeni aydın tipi” adını verdiği Doğulu ve Batılı özellikleri bir arada toplayan insan tipini sık sık işlerler (Kaplan, 1997-a: 254). Dönemin roman müellifleri halkı eğitmek için kendilerince ideal olarak çizdikleri tipleri romanlarında anlatmışlardır. Bunun en bariz tezahürü de Tanzimat romanlarında bu devrin ideal insanını temsil eden aydın tipinin sıkça öne çıkması ve işlenmesi olmuştur. Topluma yüksek idealler, örnek şahsiyet tipler gösterilmiş ve Batı’ya yönelişin bu sancılı

dönemlerinde gençlik; iyiye, güzele, doğruya ve mertliğe yönlendirilmiştir.

Tanzimat Dönemi'nin özlenen insanı olan “aydın tipi” bu dönemde eser veren hemen hemen bütün romancılar tarafından ele alınan bir tiptir. Dönemin en çok eser veren ismi, Ahmed Midhat, neredeyse bütün romanlarında aydın tipine yer vermiştir. Onun dışındaki romancılar da yazmış oldukları romanlarda yine aydın tipini ön plana çıkarmayı halkı yönlendirmek adına önemsemişlerdir.

### **1. Ahmed Midhat'ın Romanlarında İdeal Aydın Tipi**

Ahmed Midhat, kaleme aldığı kırkı aşkın romanıyla Türk edebiyatının en önemli isimleri arasında gösterilmektedir. Uyguladığı roman teknikleri bakımından zaman zaman eleştirilerin hedefi olsa da Ahmed Midhat, hedef kitlesi olarak gördüğü halkın kültür seviyesini yükseltmek ve halka okuma alışkanlığı kazandırmak amacıyla yoğun bir faaliyet içerisinde olmuş, Türk romanının oluşumuna ciddi katkılar sunmuştur. Namık Kemal'e kıyasla Ahmed Midhat Efendi, estetik bütünlüğe aldırılmamış, dolayısıyla roman sanatını yeterince ciddiyetle uygulamamış bir romancı olarak değerlendirilegeldiyse de bana göre, tam da yapıtlarının bu dil ve söylem çeşitliliği yüzünden ayrıca anlatıya kendi kattığı yenilikler yüzünden Türk Edebiyatında romanın kurucusu sayılmalıdır (Uç, 2002:33).

Yanlış Batılılaşmayı yeren romanlar kaleme alan Ahmed Midhat, bütün romanlarında Batılı eğitimle geleneksel eğitimi birlikte almış, iki kültürü de özümsemiş ideal tipleri işlemiştir. Bu tipler kimi zaman karşılıklarına çıkarılan hasım gücü temsil eden dejenere Türk tiplerle, kimi zaman da özellikle konusu Avrupa'da geçen romanlarında gerçekten Batılı olup da ahlâken bozulmuş tiplerle karşılaştırılarak ve üstünlükleri ortaya konularak işlenmişlerdir. Ahmed Midhat'ın oluşturduğu kahramanların, geleneksel terbiye ile yetişmiş oldukları ve ailenin sorumluluğunu omuzladıkları için tökezlemeden hayatta başarılı olmuş aydın tiplerden seçilmesi dikkat çekicidir.

Tanzimat romanlarındaki ideal tipler, Osmanlının ve Doğu ahlâkının hem temsilcisi, hem de savunucusudurlar. Dış görünüşleri, hâl ve hareketleri ve nezaketlerinin yanında, bilgi birikimleri ve kültürel donanımlarıyla bir Batılı gibi algılanırlar; ancak cesaret, güzel ahlâk ve ölçülü hareketleriyle Batılı insan formundan ayrışır ve bu form karşısında üstün bir konuma yerleşirler. Bilhassa “kadın varlığı” karşısındaki davranışları daima nezaketle örülüdür ve edeple süslüdür. Bu sebeple, bu üstün meziyetler sayesinde Batılı kadınları kendilerine âşık ederler. Ancak söz konusu karakterler, hiçbir şekilde bu durumdan

faydalanmaya çalışmazlar. Böylece bu tavırlarıyla, Batılı genç kızların gözünde daha da büyür, ululaşırlar. İdealize edilmiş kadınlar ise, bedenlerini ve kişiliklerini iffet duygusu etrafında sıkıca kenetlemiş bir şekilde karşımıza çıkarlar. Evlilik öncesi aşk ilişkisi yaşayanına rastlanmaz. Ahmed Midhat'ın eserlerinde görülen Hristiyan aydın kadınları da genelleme yapılmamakla beraber, iffetlerine düşkünlükleriyle kendi toplumlarındaki genel kadın algısından ayrılırlar. Zaten yazarın gönlü de ideal tavırlar sergileyen bir karakterin Hristiyan olarak kalmasına el vermediğinden olacak ki eserin akışı içerisinde bunların dinî ve kültürel mensubiyetlerine müdahale eder. Bu ideal kadınların ya sonradan Müslüman bir babanın kızı oldukları anlaşılır ve İslâmiyet'i kabul ederler ya da Müslüman bir gence âşık olup evlendikten sonra Müslüman olurlar. Bu duruma bakarak, yazarın bu tarzının toplumun hâkim paradigmasıyla zıtlasmama çabasının bir ürünü olduğunu savunmak yanlış olmayacaktır.

### **1.1. Ahmed Midhat'ın Romanlarında Erkek Aydın Tipi**

#### **1.1.1. Râkım Efendi (Felâtun Bey'le Râkım Efendi)**

Tanzimat romanında aydın tipinin ilk örneği Ahmed Midhat Efendi'nin Felâtun Bey'le Râkım Efendi adlı romanındaki Râkım tiplemesidir. Bu romanda okuyucu, alafranga züppe tip Felâtun Bey'le Batı ilmine vâkıf, kendini yetiştirmiş, ancak geleneksel Doğu kültürüne de sırt çevirmemiş Râkım Efendi'yi tanır. Râkım Efendi, Ahmed Midhat'ın daha sonraki romanlarında da göreceğimiz Doğu ahlâk ve geleneğinde yetişmiş, Batı kültürüne sahip, ideal erkek karakterlerinin öncüsü konumundaki bir prototiptir.

Râkım Efendi ve Felâtun Bey'in hem düşünceleri, hem de eylemleri roman boyunca çatışma hâindedir. Felâtun Bey, çoğu zaman kendisini gülünç duruma düşürür. Râkım'ı küçük düşürmeye çalışırken hep kendi cehaletini açığa vurur; böylece Râkım Efendi'nin üstünlüğünü daha da belirginleştirmiş olur. “Ahmed Midhat Batılılaşmayı yanlış anlayan Felâtun Bey'in karşısında Batıyı daha doğru anlayan Râkım Efendi'yi koyarak, kendisi için az çok ideal sayabileceğimiz bir Osmanlı efendisi çizer... (Moran, 2000:39).”

Bu iki tipin Tanzimat'tan sonra Türkiye'nin içine girdiği medeniyet değişimiyle çok sıkı ilişkisi vardır. Felâtun Bey Batı'yı sathî şekilde taklit eden insanların örneğidir. Râkım ise Ahmed Midhat'ın bizzat kendisi olmaya çalıştığı “Yeni Türk tipi”dir. Yetişme tarzından da anlaşılacağı üzere Râkım, eski Türk cemiyetinin hâkim tipleri olan gazi, mistik ve rahatına düşkün kalem efendisi tipine benzemez. Râkım, Mithat Efendi'nin gençliğinde aralarına karıştığı ve daha sonra ayrıldığı

bir Jön Türk de değildir. O çalışmayı, para kazanmayı ve dünyada mesut olmayı gaye edinen Avrupalı burjuva tipini hatırlatır. Böyle olmakla beraber, Râkım Efendi tam bir Osmanlıdır. Ağırbaşlı, görgülü, efendi, şahsiyetini muhafaza eden, Avrupalıların bile kendisine karşı saygı duydukları bir Osmanlı (Kaplan, 1997-a:101).

Râkım Efendi, babadan kalma küçük evinde, yazarın tabiriyle kümesinde, dadısı Fedai Kalfa ile beraber yaşamaktadır. Bir yaşındayken babası ölen Râkım'ı annesi ve dadısı büyük maddi imkânsızlıklar içerisinde yetiştirmişlerdir. Râkım'ı yetiştiren vakar sahibi bu iki insan, Râkım'ın terbiyesinin ve güzel ahlâkının da esas kaynağı olarak verilmiştir.

Önce taş mektebe, ardından Valide Rüştiye Mektebi'ne giden Râkım, on altı yaşında okulu bitirip kendisini Hariciye Kalemî'ne kabul ettirir. Gece gündüz çalışarak kendisini en iyi şekilde yetiştirmek için çabalayan Râkım'ın bu arada annesi ölür. Bütün sorumluluğu üstüne alan dadısı Fedai Kalfa, “genç çocuktur, parasız kalmasın.” diyerek ona harçlık verse de Râkım'ın o paraya ihtiyacı yoktur. Zira onun bir günü romanda şöyle tarif edilir:

Sabahleyin Süleymaniye'ye medreseye gidip saat dörtte oradan çıktıktan sonra Kaleme, ba'de Kalemde aldığı Fransızca dersini takviye ile beraber bu esnada bir kat daha ileriye gitmek için Galata'da bir hekime giderek akşam saat birde hanesine gelen ve ba'de ta'am Kazancılar mahallesinden Beyoğlu'na çıkıp yine Hariciye Kalemî'nde refiki bulunan bir Ermeniye Türkçe okutmak ve bu hizmete mukabil onun birçok Fransızca kitaplarını karıştırmak ile geçinen bir çocuğa paranın ne lüzumu kalır? (Ahmed Midhat, 2004-b:36).

Râkım, tatil günlerini bile bir Ermeni dostunun kütüphanesinde geçirir. Dört yıl süreyle eğitimine bu şekilde devam eden Râkım Efendi, gayretleri sayesinde Arapçadan sarf, nahiv, risale-i erbaâ ve şerhleri, mantık, hadis, tefsir, fıkıh ...; Farsçadan Gülistan, Baharistan, Bostan, Pend-i Attar, Hafız ve Saib'i okur. Bunlar klasik Doğu tahsili çerçevesindedir. Bu arada Batı ilimlerine de vâkif olur. Fransızcası mükemmeldir. Galata'daki doktor dostundan hikmet-i tabiiye, kimya, teşrih, menâfi'ü'l-âzâ, Ermeni dostunun kitaplığından da coğrafya, tarih ve hukuk öğrenir. Okuduğu Fransızca edebî eserin haddi hesabı yoktur.

Râkım'ın bu çalışmaları, sonunda meyvesini verir. İlk kazancı Fransızca bir kitabın tercümesinden aldığı yirmi altındır. Râkım, kendisini mutluluktan ağlatan bu kazancını tümüyle dadısının önüne koyarak yüce gönüllülüğünü de ortaya koymuş olur. Râkım'ın ilk kazancının kaleme olması da manidardır. Zira Tanzimat'a gelinceye

kadar ideal insan tipi olan alp ve gazi tiplerinin kılıcı vardır. Kendilerini ve değerlerini kılıçla savunurlar. Aydın tipinin ise elinde kılıç değil, kalem vardır. “Kılıç” ve “kalem” fenomenleri, Kaplan’a göre, Şinasi’nin ilk aydın tip sayılan Mustafa Reşit Paşa’yı överken kullandığı ve ısrarla tekrar ettiği iki kavramdır (Kaplan, 1997-a:114). Tanzimat romancılarının oluşturduğu aydın tiplerinin çoğu da aynı zamanda yazar çizer takımındandır. Mesleği yazarlıkla ilgili olmayanların bile yazma konusunda çok yetenekli oldukları gözlemlenir.

Râkım’ın bu ilk kazancının ardından devamı da gelir. Gazetelere yazılar yazarak, kitap çevirileri yaparak, edindiği ecnebi dostlarının işlerine yardımcı olarak kazancını sürdürür. Birkaç yıl süreyle bu şekilde çalışan Râkım Efendi, ayda otuz altına kadar kazanmaya başlar. Günün yedi saatini uyku, yemek ve dinlenmeye ayırırken geri kalan on yedi saati sürekli çalışarak geçirir. Aydın tipinin ortak özelliklerinden biri olarak belirttiğimiz çalışmaya verilen önemi, Râkım’ın bir gün boyunca çalışmaya ayırdığı zaman ortaya koymaktadır. Râkım, çok çalışmasının sonucunda elde ettiği kazancıyla evini en iyi şekilde dayayıp döşediği gibi, çok iyi bir kütüphane de kurar. Ayrıca, dadısına yardımcı olsun diye satın aldığı Canan isimindeki cariye de çok iyi davranır. Dadı da o da Canan’a evin kızıymış gibi muamele ederler. Zaten Tanzimat romanlarında esirlere iyi davranan tipler idealize edilirken onlara kötü davranan tipler de sürekli yerilir ve hasım güç olarak gösterilir.

Râkım’ın öğretmenlik yönü de bulunmaktadır. İngiliz Ziklas ailesinin kızlarına Türkçe dersler vermektedir. Kendine has bir öğretim metodu kullanır. Hatırlanmalıdır ki, Ahmed Midhat da gerçekte Türkçe öğretim metotları geliştirmiş bir “hâce-i evvel”dir.

Ders verdiği Can ve Margret, Râkım’a âşık olurlar. Hatta Can, bu aşktan verem olup yatağa düşer. Mister Ziklas, kızını ve servetinin yarısını Râkım’a teklif etse de Râkım için böyle bir teklif adeta hakarettir. Râkım’ın bu tavrı onun, romanın başından beri anlatılan güzel ahlâkının, tok gözlüğünün ve mertliğinin bir göstergesidir. Ancak bütün bu iyi özelliklerinin yanında sonuçta Râkım da bir insandır ve melek değildir. Arada bir rakı içen Râkım, piyano hocası Yozefino ile gizli bir ilişki içindedir. Ahmed Midhat bu durumu şu şekilde savunur:

Evet efendim! Biz burada bir meleğin ahvâlini tasvir etmiyoruz dedik. Namusunun muhafazasını bilir, insan gibi yaşar. Gerçekten alafranga ve ale’l-husus zamanımızda yaşayan bir genç adamın hakikat-i ahvâlini tasvir ediyoruz. O akşam Râkım’ın bulunduğu mevkide

bulunup da perhizkârlık edebilecek bize bir delikanlı daha gösterebilirseniz, bu hikâyeye onu derc ederiz. Saman altından su yürütmek ve karda gezip de izini belli etmemek Râkım kadar aklı başında delikanlıların kârı olup bu hâllerin aksi bir hâl ararsanız onun misâlini dahi Felâtun Bey'de bulacaksınız (Ahmed Midhat, 2004-b:59).

Her ne kadar yazar Râkım'ı bu ilişkide savunsa da Yozefino ve Râkım ilişkisi, kendine hâkim olamamaktan kaynaklı bir gecelik bir ilişki değildir. Beyoğlu'na her gidişinde -ki haftada en az bir kere- Yozefino'yu ziyaret eden Râkım, onunla birlikte olur. Bu arada Canan'a karşı aşk hisleri beslemeye başlayan Râkım, Canan'la birbirlerine aşklarını itiraf ettikleri gece Canan'a el sürmez. Zira, Yozefino ve Canan ilişkilerini bir arada sürdürmeyi uygun görmez. Tanpınar'a göre Râkım Efendi, "Kitaba uydurulmuş ahlâk"tır. (Tanpınar, 2000:143) Ahmed Midhat'ın kendisinden izler taşıyan Râkım'ı bütünüyle mükemmel olarak çizmemesinin sebebi, ilk gençlik yıllarında eğlenceye ve kadınlara düşkünlük göstermesiyle ilgili olabilir. Belki de bu yüzden Râkım da, Râkım'dan sonra gelen ideal erkek kahramanlar da hep insanî zaafı ile çizilirler. Ancak bu konuda o kadar ustadırlar ki "karda gezip izlerini belli etmezler." Aslında yazara göre olması gereken de budur. Eserlerinden edindiğimiz izlenimler doğrultusunda diyebiliriz ki, Ahmed Midhat'a göre bir erkeğin metresinin olması çok doğaldır bazı durumlarda görmezden gelenebilir belki ama bunu belli etmemesi, bununla övünmemesi daha ahlâkî olanıdır.

Romanın sonunda Canan'la evlenip nur topu gibi bir evlat sahibi olan Râkım'ın mutlu sonu, diğer Ahmed Midhat romanlarında da aynıyla görülür. Râkım çok çalışmasının ve iyi ahlâkının karşılığında maddi refaha ve aile saadetine ulaşırken roman boyunca onun karşısında yer alan Felâtun Bey, hem maddi hem manevi açıdan bitmiş tükenmiş bir hâlde bilinmez bir hayata doğru yola çıkar.

Sonuç olarak denebilir ki, yazarın o kadar hayranlıkla tasvir ettiği ve yüceltiği Râkım Efendi, birçok bakımdan Ahmed Midhat'ın kendisine benzer. O da Ahmed Midhat Efendi gibi çalışarak alınının teriyle para kazanmış, başarı ve saadete kavuşmuştur. Romanda anlatılan çevre İngiliz ailesi, Jozefino, hatta Felâtun Bey'in benzerlerinin bile Mithat Efendi'nin yakından tanıdığı insanlar olması muhtemeldir. Her hâlde romanın ana fikrini teşkil eden ve çalışma ile başarı ve saadete ulaşması fikri, Mithat Efendi'nin kendi hayat tecrübesinin bir neticesidir (Kaplan, 1997-b:94).

### 1.1.2. Resmî Efendi (*Karnaval*)

Ahmed Midhat, Karnaval romanında Râkım ve Felâtun tiplerine



bir daha hayat verir. Karnaval'ın Felâton'u Zekai Bey, Râkım'ı ise Resmî Efendi'dir. Bu romanında da kişilerini oluştururken “bey” ve “efendi” sözcüklerinin çağrışımsal değerlerinden yararlanmışır. Zira o dönemde “bey” sözcüğü Batılılaşmış, alafranga kişilere hitapta kullanılırken, “efendi” sözcüğü ise halktan olan, Doğulu, bilgin ve ahlâklı kişiler için sarf edilirdi.

Resmî Efendi de Râkım gibi babasız büyür. Babası öldüğünde ağabeyi bütün mallarını eğlence meclislerinde yiyip bitirmiş, sonunda da içkinin tesiriyle delirerek ölmüştür. Annesi de ellerinde kalan tek mal varlıkları olan konaklarını satarak konağın parasını elli keseye koymuş, o sıralar on iki on üç yaşlarında olan Resmî, para kazanmaya başlayınca kadar her ay bu parayla geçinmeyi planlamıştır.

Resmî, annesinin ümitlerini boşa çıkarmaz. Fakirlik içinde büyüye de cahil kalmamış, tahsilde yaşlılarını geçtiği gibi, sokakta duyarak Rumcayı, komşusu olan bir tıp öğrencisinden de Fransızcayı öğrenmiştir. Duyduğu bir şeyi bir daha asla unutmaz. Bu sayede yabancı bir dili öğrenmek başkalarının iki yılını alırken Resmî için bu süre dört aydır. Ayrıca çok hünerlidir. Kuş kafesleri yaparak başladığı marangozluğu oymalı çekmeceler yaparak ilerletmiş, bunun yanında saatçiliği de öğrenmiştir. Bu sayede kendi masrafını çıkardığı gibi ailesine de katkı sağlar. Ancak Resmî'nin annesi, Râkım'ın annesi gibi oğlunun artık kendine yetmeye başladığı bir dönemde ölür. Resmî, süt annesi ve evlerindeki Cariye Hasna ile yaşamaya başlar. Düzenli eğitim fırsatı bulamadığı için bir zanaatkâr olan Resmî, hayatını bu yolla kazanır. Ama o da hem Râkım, hem de diğer aydın tipler gibi ilim konusunda yaşlılarının ve döneminin çok üzerindedir. Şahsi çabası ve özel merakı sayesinde okuyup birçok konuda bilgi sahibi olur. Edebiyat konusunda da büyük bir dehâ olarak tanıtılan Resmî Efendi için Orhan Okay'ın tespiti, Tanzimat aydınlarının yöneldiği adresi, örnek aldıkları kişiyi göstermesi bakımından da önemlidir. Örf ve geleneklerde Doğulu, kültürde Batılı bir tip olan Resmî Efendi'nin belki Victor Hugo gibi bir edebiyat dehası olamayışı, yazara göre Avrupa'da yetişmemiş olmasındandır (Okay, 1991:297).

Romandaki olayların geçtiği sıralar Resmî, yirmi üç yaşındadır. Rumca, Fransızca, Almanca, İngilizce ve Rusça bilmektedir. Madam Arslangözyan ile tanıştıktan sonra Ermenice de öğrenmeye başlar.

Resmî, mekanik zekâyâ sahiptir. Gördüğü bir makinenin benzerini malzemeyi elde ettikten sonra kolayca yapabilir. Belli bir sanatı olmayan Resmî'nin on parmağında on marifet vardır. Evi bir fabrika gibidir. Saatçilik, marangozluk, hakkâklık, nakkâşlık, ressamlık

onun başlıca yetenekleri arasındadır. Kendi tasarımı olan bir dikiş makinesi yapar. Bir aşk yaşayacağı Madam Arslangözyan ile de bu yetenekleri sayesinde tanışır. Kilise mütevelli heyeti başkanı olan Arslangözyan, İstanbul'da kimsenin tamir edemediği kilise orgunu Resmî Efendi'nin kısa sürede ve az bir ücretle tamir etmesi üzerine Resmî'nin yeteneğinden etkilenir ve onu eşiyile tanıştıtır, evine davet eder. Resmî, Arslangözyanların aile dostu olur.

Resmî, ne güzel ne de çirkin sayılabilir; ancak zekâsı, nezaketi, ahlâkı ve yetenekleriyle kadınların dikkatini çeker. Madam Arslangözyan ile yaşadığı aşk ilişkisi Hamparson Ağa'nın her şeyi öğrenmesi ve karısını sokağa atmasıyla sona erer. Ancak Resmî dostluğunu ve yardımını Madam Arslangözyan'dan esirgemez.

Müellife göre Resmî, mükemmel bir insandır. Ancak bu, evli bir kadınla beraber olmasına engel olmaz. Zira o da Râkım gibi zaaflarıyla oluşturulmuş bir tiptir. Resmî'nin Râkım'dan farkı sefahat âlemlerinde girmedik köşe bırakmayarak bu konudaki tecrübesiyle Ahmed Midhat'ın roman karakterleri arasında en önde geleni olmasıdır. Ancak o da diğerleri gibi karda yürüyüp izini belli etmez. Karnaval romanı da mutlu son ile biter. Resmî, iyi bir şekilde yetişmiş ve ideal bir eş adayı olan cariyesi Hasna ile evlenir.

### **1.1.3. Mustafa Kamerüddin (Demir Bey)**

Ahmed Midhat'ın ideal genç tiplerinden bir diğeri de Mustafa Kamerüddin'dir. Onu, ideal aydın tiplerden ayıran en önemli özellik Fransa'da eğitim almış olmasıdır. Kamerüddin'nin bir diğeri farkı da anne ve babasının hayatta olması ve babası tarafından en güzel bir biçimde yetiştirilmiş olmasıdır. Zira Râkım'da, Resmî de babalarını küçük yaşlarda kaybetmiş anne ve dadıları tarafından büyütülmüşlerdir. Ancak annelerinin, iyi ahlâkı ve doğruluğu telkinleri dışında eğitimlerine birebir bir katkısı olmamıştır. Onlar kendi kendilerini yetiştirmişlerdir. Kamerüddin'de ise babası onunla en güzel biçimde ilgilenmiştir; okuma yazma öğretmiş, özel hocalardan aldığı dersleri tekrar ettirerek eğitimine katkıda bulunmuştur. Mustafa Kamerüddin Fransa'da mühendislik ve resim eğitimi almıştır. Çok başarılı bir öğrenci olarak hocalarının takdirini kazanmıştır. Yılın dokuz ayını tahsili için Fransa'da geçirirken tatillerde İstanbul'a dönmek yerine vaktini İtalya, İsviçre ve Almanya'da geçirir. Bu seyahatleri eğlenmek için değil, Avrupa'yı daha iyi tanımak ve aldığı mühendislik eğitimini daha ileri götürmek için yapar. Müellif, romanda bu durumu, Tahsili turuk ve meâbir mühendisliği olduğu cihetle Avrupa'yı bu suretle gezmesi hem memâlik ve milel ahvâli hakkında bir tetkik ve hem de turukun şose ve şimendüfer ve tünel gibi ameliyatını müşahede ile kendi

müktesebât-ı ameliyesini ta'mik için medâr olduğunu babasına anlattı. (Ahmed Midhat, 2002:37) şeklinde ifâde eder.

Fransa'ya eğitime giden diğer birçok genç eğlence uğruna varını yoğunu harcayıp eğitimini aksatırken Kamerüddin, Paris'e gençlik hasebiyle mazur görülecek surette yaşamaya gitmedim! Tahsile gittim. Yaşamak ile tahsil mekâsı birbirine uymayacak şeylerdendir (Ahmed Midhat, 2002:40). diyerek net tavrını ortaya koyar.

Kamerüddin'in resme olan ilgisi, babasının isteğini kırmamak içindir. Buna rağmen mühendislikte olduğu gibi resimde de başarılı olur. İyi fiyata sattığı tablolarının parasını yine ilim yoluna harcayarak kendisine mükemmel bir kütüphane oluşturur. Aydın tipinin okumaya verdiği değer, bütün Tanzimat romancılarında benzer özellikler ortaya koyar. Bu özelliklerin en başında, aydın olarak idealize edilen tipin mükemmel bir kütüphaneye sahip olması, eline geçen ilk fırsatta parasını kitaba yatırmasıdır. Ayrıca iyi bir kütüphaneye sahip olmak sadece bu tipin erkeklerinin özelliği değildir. Hasan Mellâh'ın sevgilisi Cuzella anlatılırken de en çok kütüphanesinin zenginliğinden söz edilir.

Kamerüddin, vaktinin çoğunu kitaplara ve çalışmaya ayırsa da aslında o da pek masum değildir. Fransa'da kaldığı sürede eğlenceden de uzak kalmamıştır. Haftada bir gün arkadaşlarıyla birlikte Fransız kızlarıyla eğlenir ve geceyi onlarla beraber geçirir. Ancak her şeyi vaktinde ve dozunda yaptığı için eğlenceyi ve ilmi birbirinden ayırabildiği için başarıya ulaşır. Romanda Kamerüddin'in karşısında Felâtun veya Zekai gibi dejenere bir Türk yerine ev arkadaşları olan Avrupalı gençler vardır. Bu gençler de çok iyi eğitim almışlardır. Akılcıdırlar, ilme önem verirler ve çok çalışırlar. Kamerüddin'i onlardan üstün kılan şey ise ahlâkî yönüdür. Zira arkadaşı olan bu gençler Kamerüddin'in görüştüğü ve sonradan kız kardeşi olduğu anlaşılacak olan Polini'yi ayartmaya ve Kamerüddin'den ayırmaya kalkışırlar. Bunu da maddi çıkarları için yaparlar. Görüldüğü gibi bu romanda hasım güç, Batı'nın gençleridir. Ama zaten Tanzimat yazarları, özellikle Ahmed Midhat, Avrupalı gençlere benzeyen tipler çizmez. Onun isteği bizim değerlerimize bağlı gençlerin, Batının ilmiyle harmanlanarak yeni bir nesil oluşmasıdır.

#### **1.1.4.Şefik (Yeryüzünde Bir Melek)**

Fransa'da tahsil görmüş bir diğer genç de Ahmed Midhat'ın Yeryüzünde Bir Melek adlı romanındaki Şefik'tir. Hacı Hafız Mehmet Singapurî adlı bir âlimin oğlu olan Şefik, babası tarafından çok mükemmel bir eğitime tâbi tutulmuştur. Zaten Singapurî'nin, oğlunu ve yaşadıkları konağın sahibinin kızı Raziye'yi eğitmek dışında bir işi de

yoktur. Vaktinin çoğunu bu iki çocuğa ayırdığından her ikisi de devrinin çok üstünde bir eğitim alırlar. Singapurî oğluna Paris'e gidip tıp tahsili almasını vasiyet ederek ölür. Demir Bey, Kamerüddin'i mühendislik tahsili için Paris'e gönderirken Singapurî de oğlunu tıp tahsili için gönderir. Her iki baba da oğullarına en iyi eğitimi ve imkânları sağlamış olan ideal babalardır. Çocuklarını farklı alanlara yönlendirmiş olmaları o devirde bu alanlarda yetişmiş kalifiye elemana duyulan büyük ihtiyaç dolayısıyla olmalıdır. Zaten Ahmed Midhat'ın romanlarındaki ideal tiplerin hepsi farklı bir meslek grubundandır.

Paris'te bulunduğu sırada, eğitimi dışında hiçbir şey düşünmeyen Şefik, gezip tozmaz sürekli ders çalışır. Şefik, önce Raziye'ye ve sonrada ilme âşıktır ve buna engel olacak hiçbir şeyi hayatına sokmaz. Orhan Okay'ın bu aydın tipiyle ilgili düşünceleri durumu tam anlamıyla ortaya koymaya yetmektedir:

Bizden Avrupa'ya tahsile giden gençlerin pek çoğu Osmanlı'ya ve Müslümana has faziletleri terk ederek Batının sefâhatine dalmışlardır. Ahmed Midhat'ın ilk romanlarından olan Yeryüzünde Bir Melek'in kahramanı şefik bunun istisnâsıdır: Vakiâ Şefik, birçok vakit Avrupa'da bulunmuştur. Ancak Avrupa'nın esâfili süfelâ mahallerinde bulunmamıştır. Mekteplerinde, dârülfünunlarında bulunmuştur: Binâenaleyh şefik hâlâ İstanbul'un iffetli, en mahcup bir genç adamıdır (Okay, 1993: 30).

İstanbul'a döndüğünde âşık olduğu Raziye'nin evlendiğini öğrenen Şefik, sevdiğiyle görüşme olanağını bulur. Ancak bu aşkı hiçbir şekilde kirletmezler, iki kardeş oturduklarında ne konuşursa bu ikili de ancak bunları konuşur. Ama Arife adındaki bir kadının iftiralari sebebiyle yakalanan âşıkların biri Vidin'e sürülürken diğeri kocasının onu boşaması üzerine sokakta kalır ve çamaşırcılık yapmaya başlar. Üç yıllık sürgün hayatında Vidin mutasarrıfının çocuklarına öğretmenlik ve memurlara doktorluk yaparak vakit geçiren, para ve dost kazanan Şefik, İstanbul'a dönüşünde de birçok ecnebi dost edinir. Meşhur bir doktor olarak zengin olur. Romanın sonunda sevdiği Raziye ile evlenir ve mutlu sona kavuşur.

Kamerüddin de, Şefik de Paris'e eğitim için gidip eğlence âlemlerinde sağlığını, parasını, ahlâkını ve değerlerini kaybederek yurda tükenmiş olarak dönen ve örneğine hem gerçekte hem de romanların fiktif dünyasında sıkça rastlanan gençlerin aksine, Batı'nın sadece ilmini ve müsbet yanlarını alarak ahlâkî bozulmuşluğa kendilerini kaptırmadan yurda dönüp farklı olduklarını ortaya koyan ideal aydın tipleridir.

### 1.1.5. Nasuh (Paris'te Bir Türk)

Yazarın, konusu Paris'te geçen bir diğer romanı da Paris'te Bir Türk adlı romanıdır. Romanın kahramanı Nasuh, Paris'e Kamerüddin ve Şefik'te olduğu gibi tahsil için gitmez. O, daha önce İstanbul'dayken çok iyi bir şekilde eğitimini tamamlamıştır. Avrupa'yı gezip tanımak için Paris'e gider. Müellif sanki çok iyi yetişmiş bir Osmanlı olan Nasuh'u Paris'te maceralar yaşasın, insanları kendine hayran bıraksın ve hem İslâm'ı hem de Osmanlı'yı savunsun diye Paris'e göndermiştir:

Nasuh, Fransızca, Arapça ve Farsçayı çok iyi bilir, her konuda bilgisi vardır. Ahlâklı, dürüst ve üstün bir kişiliğe sahiptir ve konuşmaları az, öz, ikna edici ve etkilidir. Batının insanlığın yararı için ürettiği değerlere, ilim ve tekniğe hayrandır, entelektüel bir donanıma sahiptir. Batıda Osmanlı kültür, medeniyet ve dinini çok iyi temsil eder. Yabancılara çok eşlilik, İslâm'da ruhbanlığın olmadığı gibi konuları anlatır. Bu konularda onlarla tartışır ve bu tartışmalarda üstün gelir (Çetin, 2002:28).

Yirmi sekiz-otuz yaşlarında bir genç olan Nasuh, kendi maddi imkânlarıyla Paris'e gidemeyeceğini anlayınca bir matbaa ile anlaşarak gazeteci sıfatıyla Paris'e gider. Daha vapurda iken edindiği dostlarını, ilmi, zekâsı ve nezaketiyle kendisine hayran bırakır. Farsça, Arapça, Fransızca ve İngilizce bilir; bu dillerin edebiyatlarına hâkimdir. Bir Fransız olan Cartrisse, Nasuh için, Bu çocuğu yalnız gemide olanlardan değil, hatta müddet-i ömrümde gördüğüm adamlardan daha terbiyeli, daha nazık, daha âkil, daha fatin gördüm. (Ahmed Midhat, 2000-d:108) diyerek onu över. Nasuh, Marsilya, Liyon ve Paris'te gezilip görülecek yerler hakkında yazılar yazarak İstanbul'a gönderir.

Nasuh'u, babası en iyi şekilde yetiştirmiştir. Kendisi de bilgili ve yetenekli bir adam olan babası, Nasuh'u yetiştirirken kullandığı yöntemi oğlu şöyle anlatır: Sûret-i terbiyesini size şu vech ile tasvir edeyim ki, her birinde ikişer üçer ay kalmak üzere otuz iki sanatı dolaştık. Ondan sonra bizi yanından ayırmayarak her nev'i adamların bezm-i musâhabesine soktu. Dindarâne sohbetler de işittik, bi-dinâne sözler de, Feylesofâne mübâhesede de bulunduk, zâhidâne mükalemâtta da bulunduk (Ahmed Midhat, 2000-d:104).

Nasuh, kuvvetli hafızası sayesinde gördüğü ve işittiği hiçbir şeyi unutmaz. Arapça, Fransızca, Rumca, Ermenice öğrenir. On üç yaşında babasını kaybettikten sonra babasının dostu Doktor Hell tarafından yetiştirilir. Yirmi yaşına gelip Doktor Hell'i de kaybedince sanatların ve memuriyetlerin hepsini tanıdığından, hangisine gireceğini düşünmeye başlar. Ancak hiçbirini gönüllü istemez. Çünkü bu alanlardan

birini seçerse kendisini o alanın sınırları içerisine hapsedmek zorunda kalarak ilimlerin sonsuzluğunu tahsilden uzak kalacaktır. Nasuh ise öyle bir sanat arar ki göklere uçabilsin, karalarda dolaşsın, denizler dibine dalıp çıkabilsin. En sonunda aradığı sanatın telif sanatı olduğunu anlayan Nasuh, müellif olmaya karar verir. Yazdıklarının kendi çağında değer bulmasa bile ileride değerinin anlaşılacağından emindir. Müelliflik için yeterli malumatı olmadığına karar veren Nasuh, medrese, manastır, tekke ayırımı yapmadan kim ne biliyorsa oradan bir şeyler öğrenmeye çalışır.

Babası ve Doktor Hell'in eğitim hakkındaki görüşleri doğrultusunda her türlü âleme girmiş olmak ve dünya üzerindeki her şeyi tanımak için meyhane kapılarına da, kârhane kapılarına da başvurur. Gizli hovardalık âlemlerinde tulumbacılarla, zendostlarla arkadaşlık eder. Ancak bu âlemlerdeki fesat onu etkilemez. Tiyatrolarda makinistlik ve perdecilik yaparak oyuncularını da tanır. Dil öğrenmek için Avrupalı ailelerle de, Osmanlı aileleriyle de münasebet kurar. Böylece her iki kültürün de aile yapısını tanımış olur. Üç yılını bu şekilde geçiren Nasuh'un, bir taraftan da yazdıkları sayesinde şöhreti artar. İstanbul'da öğrenebileceği bir şey kalmadığını anlayınca bir matbaa ile anlaşarak Paris'e gider. Paris'teyken soylularla da, fakir halkla da, öğrencilerle de vakit geçirir. Paris'in en âdi mekânlarına da girer, en zengin sofralarda da yer alır. Bütün bu ortamlara adeta bir bukalemun gibi ayak uyduran Nasuh, bunu iç dünyasını zenginleştiren birer malzeme unsuru olarak değerlendirir.

Gerçek olaylardan yola çıkarak yazdığı bir tiyatro eserinden oldukça büyük paralar kazanır. Israr üzerine oynadığı kumarda da şanslı yaver giderek kazanan hep kendisi olur. Parasını çalmaya çalışan iki hırsızla dövüşüp onları polise teslim eder. Paris gazetelerinde cesaretiyle övülür. Kendisiyle aynı vapurda Paris'e gelen alafrağa züppe tipi Zekâ Bey, Nasuh'u kıskanarak onu küçük düşürmeye kalksa da Nasuh'u savunan, ona saygı duyan ve hayran olan çok sayıda Parisli olduğu gözlemlenir.

Girdiği meclislerde İslâmî idealleri ve Osmanlı geleneklerini savunmaktan da geri durmaz. Fikirlerini savunuşuyla çevresindekileri alt etmeye muvaffak olur. Ahmed Midhat'a göre Nasuh, Paris'teyken büyük büyük vak'aların büyük azası kendisi olacak kadar ehemmiyet sahibidir. Nasuh'a âşık olan Polini ve onu seven Simon Angot'un intiharı Nasuh'u sarsar ve İstanbul'a dönmesini sağlar. İstanbul'a dönerken Virjini'yi de beraberinde getirir. Müslüman olan Virjini Nasuh'la evlenir. Virjini Nasuh'taki bu üstün özelliklerin İslâmî

terbiyeden geldiğine inanır.

### 1.1.6. Necati Efendi (Vâh)

Toplum içerisinde özgün kişilikleriyle öne çıkan aydın tipini temsil eden kahramanlardan biri de Vâh romanındaki Necati Efendi'dir. Necati Efendi'yi diğerlerinden ayıran özellik ise Mithat Efendi'nin bütün kahramanlarına farklı farklı meslekler seçmiş olmasına rağmen, Necati Efendi için bir meslek belirtmemesi ve bir filozof olduğunu söylemekle yetinmiş olmasıdır. Herkes Necati Efendi'yi filozof kimliğiyle tanır. Aslında Ahmed Midhat, idealize ettiği bütün kahramanlarına filozofluğu yakıştırmıştır. Necati Efendi tipinde ise bir değişiklik yaparak ona bir nevi meslek olarak filozofluğu vermiştir.

Ahmed Midhat'ın, oluşturduğu kahramanların hepsine filozofluğu yakıştırması da oldukça manidar bir özellik olarak dikkat çekmektedir. Müellif, filozofluğu; düşünen, ideal sahibi ve özgün kişilik gibi özellikleri taşımak biçiminde algılayarak değerlendirir ve filozofluğu bu yönüyle ele alır. Bundan hareketle, filozof sözcüğünü "felsefe ile uğraşan kimse" anlamıyla değil de "akıllı kimse" anlamıyla ele aldığı söylemek mümkündür. Ahmed Midhat, kahramanlarının tümü için başkalarının ağzından, onların filozof olduğu düşüncesini sık sık dile getirerek bu duyguyu pekiştirir. Ayrıca ünlü filozofların adlarını sürekli tekrarlayarak, okuyucuları hem bu sözcüğe, hem de düşüncenin düşünsel sınırsızlığına yöneltmeye çalışır. Kendisi de toplumun yararı için sürekli kafa yoran bir aydın olan Ahmed Midhat'ın kendisinden izler taşıyan kahramanları için bu ifadeyi kullanmış olmasının da sebepsiz olmadığı böylece anlaşılabilir olur. Bununla beraber, Ahmed Midhat'ın filozof kavramının içerisinde akıllı, zeki, zorluklar karşısında çözümünü refleks edinmiş, ayırım gözetmeksizin tolerans kültürünü her çeşit insana yayan bir bakış açısına sahip olmak gibi anlamların yer aldığı anlaşılabilir.

Ahmed Midhat, felsefe hakkında kitaplar ve makaleler de yazmıştır. Başlangıçta materyalizme meyilli iken daha sonra, İslâm ahlâkına ve doktrinine kuvvetle bağlanmıştır. Draper'in Din ve Bilim Çatışması adlı kitabını Türkçeye çevirdiği gibi, Tarih-i Hikmet adlı bir felsefe tarihi kitabı denemesi de yapmıştır. Ahmed Midhat, Dağarcık dergisinde, tercüme ve telif bazı felsefî makaleler de yayımlamıştır. Bu dergide yayımlanmış olduğu "Felsefe ve Feylesoflar" adlı yazısında dile getirdiği düşüncelerde, onun kendisinden izler taşıyan bütün ideal kahramanlarını neden filozof olarak adlandırdığının ipuçlarını görmekteyiz.

Necati Efendi'nin bir mesleğinin olmaması onu diğer aydın

tiplerden ayıran bir özelliktir. Diğer kahramanlar genel olarak yirmi, otuz yaş arası olarak belirlenirken, Necati Efendi'nin otuz beş yaşında olduğu görülmektedir. Düzenli bir eğitim görmese de meraklı kişiliği sayesinde kendisini yetiştirmiştir. Nerede ders verildiğini duysa hemen bu derslere katılır. Astronomiye, tasavvufa, felsefeye kabiliyeti vardır. Onun sohbeti hem dinlenir hem de istifade edilir. İçki ve sigara kullanmaz. Yalan söylemez, kimseye fenalık düşünmez. Zaten, kimseye fenalık düşünmemek ve her türlü insana eşit mesafede durmak, Ahmed Midhat'ın kahramanlarının önde gelen özelliklerindedir. Müellif, Necati'ye başka bir iş, meslek veya görev vermez. Necati, aydın tipin filozofluğunu ortaya koymak için seçilmiştir sanki. Necati'yi bilhassa savunduğu fikirleri ve Ferdane ile olan ilişkisi üzerinden tanırız.

Yaşanan birtakım olaylar sonucunda Necati gibi iyi ahlâklı, olgun bir adam ile güzel, ancak evli bir kadın olan Ferdane arasında bir dostluk başlar. İkisi de iffet sahibi kimseler olduğundan platonik bir aşka tutulurlar. Behçet'in Ferdane'yi elde etmek için uğraşması, elde edemeyince türlü kötülükler yapması, yaşananların Ferdane'nin eşinin ölümüne sebep olması ve bunun sonucunda güzelliğinden nefret eden Ferdane'nin kezzapla yüzünü yakmış olması Necati Efendi'nin Ferdane'den vazgeçmesi için yeterli sebep olmaz. Böylece, ruh güzelliğine hayran olduğu Ferdane ile evlenmesiyle beraber Necati Efendi'nin yüce ruhluluğu ve asaleti ortaya çıkar. Dış güzelliği önemsemeyip fikre ve ruh güzelliğine önem vermek zaten bir filozofa yaraşır bir davranış olacaktır. Aslında aynı davranışı Ferdane de ilk kocasına göstermiştir. Nişanlıyken geçirdiği bir hastalık sebebiyle yüzü bakılamayacak derecede çirkinleşmiş olsa da hiç düşünmeden Talat Bey'le evlenen Ferdane, kocasına hem bağlıdır hem de onu çok sevmektedir. Kendi güzelliği ve kocasının çirkinliği sebebiyle Ferdane'yi elde etmeye çalışan çok erkek olur; ancak Ferdane hiç birine yüz vermez, iffetini korur. Kocasının kendi çirkinliğini hazmedememesinden kaynaklanan manevi eziyetlerine katlanır, yüz güzelliğinin önemsizliğini bilmektedir. Ayrıca çok zeki bir kadın olan Ferdane, Behçet'in fotomontajla elde ettiği fotoğraflarla kendisini tehdit etmesi karşısında uyanık davranır. Önceden bir Fransız mecmuasında okuduğu bu tekniğe dair bir yazı sayesinde oynanan oyunu hemen anlar. Alçakça bir oyunla şantaja boyun eğerek namusundan olmaksızın, başkalarının gözünde kötü ama gerçekte iffetli olmayı tercih eder. Ferdane ve Necati'nin filozofça davranışları onların birbirlerine denk olduklarını da göstermektedir.

### **1.1.7. Ahmed Metin (Ahmed Metin ve Şirzad)**



Ahmed Midhat, idealize ettiği aydın tipinin bir versiyonunu da Ahmet Metin ve Şirzad isimli eserinde karşımıza çıkarır. Yirmi yedi yirmi sekiz yaşlarında bir genç olan Ahmet Metin, aslen Bosnalı çok zengin bir ağanın oğludur. Çocukken İstanbul'a gelir. Birçok hocadan ders alır. İtalyanca, Rumca öğrenir. Mekteb-i Sultani'ye gider. Fransızcası çok iyidir. Birçok şeye karşı hevesi vardır. Dünyayı her yönüyle tanımak ister. Beyoğlu'nda girip çıkmadığı yer kalmaz ancak bunları alışkanlık hâline getirmeden terk ederek Fransa'ya gider.

Ahmet Metin'de her şeyin en iyisini, en güzelini, en orijinalini, kimsede görülmemişini yapmak hırsı vardır. İki yıl Paris'te yaşadıkdan sonra İstanbul'a döner. Karadeniz'de tüfekle Yunus avına çıkar. Daima çalışmak veya dinlenmek yerine ikisini birbiri içine mezc etmesi gerektiği şeklinde bir hayat felsefesi edinir. Bir gemiyle Akdeniz turuna çıkmaya karar verir. Birçok kitap okur ve tamamıyla Türk mamulü olan bir gemi yaptırır. Zevk için çıkmayı planladığı gezinin bir süre sonra bir amacı olur. İtalyanca eski bir kitaptan öğrendiği Şirzad isimli bir Selçuklu şehzadesinin Akdeniz'deki maceralarının izini aramaya koyulur. Seyahati esnasında tanıştığı Neofari'nin eserde verilen düşünceleri, Ahmed Metin'in özelliklerini tümüyle ortaya koymaya yetmektedir:

Bu genç Osmanlı hakikaten fevkalâde bir adamdır. Vukuf ve malûmatına ve her hâl ü şânındaki terbiyesine, nezâketine nazaran bu adama 'Osmanlı' ve 'Türk' ve 'Müslüman' demeğe insanın dili varmayacağı geliyor. Zira şimdiye kadar almış olduğumuz malûmata göre zihinlerimiz bu isimleri barbar, câhil, zâlim gibi sıfatlar ile müterâdiftir diye telâkkiye meyletmişti. Bu adam en fâzıl Avrupalılar gibi bir şey! Bir mükemmel Avrupalıdan bir farkı varsa o da yalnız iffet-i fevkalâdesinden ibârettir. Eğer bir Avrupalı olsaydı şimdiye kadar bana bin defa ilân-ı aşk ederek benim de gönlümü celb için bin türlü yaltaklıklara müsâraat etmesi lâzım gelirdi. Avrupa kıtası üzerinde gezip gördüğüm yerlerde böyle genç ve dinç olarak hiçbir adama tesâdüf etmedim ki ikinci mülâkatta aşk ve sevdâdan bahsetmeğe başlamasın. Hele üçüncü, dördüncü, mülâkatta cesâret aldığı tekliflere karşı kayıtsızlık ile mukabele edecek olsam ya benim duygusuzluğuma, merhametsizliğime hüküm verirler yâhut kendilerine kıyacaklarından bahisle ricalarını tehdid derecelerine kadar vardırırlar. Bu genç Osmanlı'da ise bu yolda bir tavır bile göremedim (Okay, 1991:24). Böylece Ahmed Midhat, bir yabancıнын gözüyle Ahmed Metin'in üstün özelliklerini ortaya koyar. Ahmed Metin de seyahati boyunca Türk İslâm medeniyetinin büyüklüğünü müdafaa eder, çeşitli vesilelerle Doğu ahlâkının Batıya olan üstünlüğünü ifade eder.

Ahmed Midhat, bu tipi oluştururken aydın tipini temsil eden diğer kahramanlarında uyguladığı gibi onu Türkiye’de benzeri görülmeyen bazı özelliklerle ön plana çıkarmıştır. ... Ahmed Midhat, 1892’de neşrettiği bu romanının (Ahmet Metin ve Şirzad) tipini, o yıllarda Türkiye’de benzeri görülmeyen bir ilim, fen ve ahlâk kahramanı olarak düşünmüştür. Yine bu sebepten, romancının tipler kadrosu içinde en idealize edilmiş olanıdır, diyebiliriz. Bir devir dünyasının en müterakki medeniyetini temsil eden Osmanlıların, yarın Batı medeniyetine yetişip geçecek olan neslini temsil eder (Okay, 1991:391).

Ahmed Midhat, aydın tipini işlediği romanlarında bu tipin her seferinde üstün özelliklerinden bir veya birkaçını ön plana çıkararak okuyucuyu bu tipe benzemeye özendirmiştir. Kimi romanında aydın tipi bir filozof, bir yazar, bir gazeteci, bir doktor ve kimi zaman da bir mühendis, bir ilim adamı, bir zanaatkâr olarak tasvir edilmiştir. Bu romanında ise Ahmet Metin’in kişiliğinde, birçok iyi özelliği bir arada barındıran eğitilmiş ve maceracı bir aydın tipini karşımıza çıkarmıştır.

### **1.1.8. Nurullah (Jön Türk)**

Ahmed Midhat’ın son romanı Jön Türk’ün kahramanı olan Nurullah’ta, Râkım çizgisindeki ideal erkek kahramanın başka bir hâlini görürüz. Müellifin ilk romanlarında “efendi” hitabı ile anılan bu aydın gençler, romanlar ilerledikçe “efendi” kelimesinin sosyal hayattaki kullanımının değişmiş olması sebebiyle olsa gerek, Jön Türk’te olduğu gibi “bey” şeklinde ifade edilmeye başlanmıştır. Müellifin romanlarında görülen müspet ve menfi tipler arasındaki farklılık ve karşılaştırma bu romanda görülmez. Nurullah Bey gibi ideal bir gencin karşısında hasım güç özellikleri sergileyen bir kahraman yer almaz. Bunun yerine Nurullah’ın ilişkide olduğu iki kadın, müspet ve menfi yönleriyle olay örgüsüne dâhil olur.

Nurullah Bey, hür fikirli, müzikten resme, felsefeden dinî ilimlere kadar her konuda bilgi sahibi ve bunun yanı sıra hukuk tahsili de görmüş bir gençtir. Fransızca’yı anadili gibi konuşur. Okul hayatı boyunca tatillerde bile yatılı kalarak hocalarıyla çalışmış, eğitimini en üst seviyeye çıkarmıştır. Hukuk tahsilini dereceyle bitirmiştir. Eğitimini dinî ve millî değerler açısından da tamamlamak için Ayasofya müderrisi Mehmet Efendi’nin derslerine devam eder. Nahv, mantık, meanî, bedî ve beyan gibi ilimleri tahsil etmenin yanında Ceylan’ın aşırı feminist fikirleri karşısında İslâm’ın kadın ve feminizm meselesine bakışını da Mehmet Efendi’den öğrenir.

Doğu ile Batı’yı fikriyatında uzlaştıran Nurullah Bey, romanda

çağdaşlaşmanın ölçüsü olduğu gibi, eski adetler ve geleneksel yaşama biçimi konusunda da ölçüt olarak verilir. Nurullah'ı o güne kadarki ideal kahramanlardan ayıran özelliği dindar olmasıdır. Namaz kılar, herkes açken tok olmayı doğru bulmadığından oruç tutar. Evlilik konusunda yanlış Batılılaşmanın simgesi olan Ceylan'ın serbest evlilik konusundaki fikirlerinden korkarak tamamıyla görücü usulüyle Ahdiye ile evlenir.

Düğün günü Ceylan'ın iftirasıyla Jön Türk olmakla suçlanarak Akka'ya sürgüne gönderilen Nurullah, iyimserliği ve kendine güveniyle şartları lehine çevirmeyi başarır. Akka mutasarrıfının çocuklarına Fransızca ve fen dersleri vererek para bile kazanır. İlk fırsatta İskenderiye'ye kaçar. Kısa sürede ünlü bir avukat olur. Ailesini ve eşini yanına aldırır. Akka ve İskenderiye'deki yaşantısı ve kurduğu dostluklar Nurullah Bey'in pragmatik kişiliğini de ortaya çıkarmış olur.

Nurullah Bey de, karda gezip izini belli etmemek kaydıyla çapkınlıklar yapar; ancak bu konuda haddini bilir. Ceylan'ın annesi Sezayidil Hanım'ın hislerini fark eder; ancak ne onunla ne de Ceylan'la âşıkâne bir ilişki kurmaz. Ceylan, açıkça kendisini teklif ettiği hâlde ondan uzak durur. Hatta Ceylan, Nurullah Bey'i ilaçla uyutarak ondan hamile kalır. Bu ilişkide iğfal edilen taraf Nurullah Bey iken, her şeyi göze alarak arzularını gerçekleştiren taraf aslında Ceylan'dır. Böylelikle Nurullah'ın her ne kadar çapkınlık yapsa da temiz karakteri ve edebi ortaya çıkar.

## 1.2. Ahmed Midhat'ın Romanlarında Kadın Aydın Tipi

Tanzimat aydınları, kadının eğitimi konusuna önemle eğilmişlerdir. Bunun sebebi yeni nesli yetiştirecek olanların anneler olmasıdır. Kadının eğitilmiş olmasını benimsemişler, ancak o günün şartlarında entelektüel donanıma sahip kadınların sosyal hayatta çalışmaları hoş karşılanmayacağından kadını iyi eş ve iyi anne vasıflarıyla ön plana çıkarmışlar ve çalışan, sosyal hayatta yer alan tiplerin üzerinde durmaktan çekinmişlerdir.

Kızların tahsilinin kültürlü olmaktan başka o günün Türkiye'sinde pratikte bir faydası yoktur. Bir meslek sahibi olmaları o gün için henüz gerçekleşmesi çok uzak görünen bir hayaldir; fakat Ahmed Midhat Efendi hayal de olsa bir gün gerçekleşeceğini ümit eder. Diplomalı Kız'da Julie, yüksek tahsil görmüş olduğu hâlde bir iş bulamayınca çiçek satıcılığı yapar ama satarken çiçeklerin içine Fransız şairlerinden küçük küçük mısralar koyar; veya bizzat kendisi şiir okur. Böylece çiçek satıcılığından zengin olur. Şu hâlde bir kız, çiçek satıcısı

da olsa tahsil görmelidir (Okay, 1991:319). Burada oluşturulan tipin Parisli bir kız olmasının sebebi yazarın içinde yaşadığı toplumda çalışan kadına yer olmamasıdır.

Dönemin erkek romancıları içinde kadına en çok yer veren isim Ahmed Midhat olmuştur. Ancak Ahmed Midhat'ın kadınları genelde aydın erkekler tarafından eğitilen, çok çabuk öğrenen, akıllı, iffetli, terbiyeli olmakla birlikte, sonunda aydın erkek tipinin eşi olma ve ideal aileyi oluşturma, çocuk doğurup onları yetiştirme vasfından başka işlev görmeyen tiplerdir. Ahmed Mithat'ın aydın kadınlarını ise Felsefe-i Zenân'ın kadın tipleri hariç, genelde yabancı kadınlar oluşturur. Ancak onlar da sonunda Siranuş ve Polini örneklerinde olduğu gibi ya Müslüman bir babanın evladı olduklarını öğrenirler ya da daha sonra Müslüman olmayı seçerler.

### **1.2.1. Polini (Demir Bey)**

Demir Bey'in bir Fransız kadından doğan kızı Polini de Ahmed Midhat'ın ideal kadın tiplerindedir. Babasını bilmeden Fransa'da yetişmiştir. Beş yaşına kadar yetimhanede büyümüş olan Polini, iki yıl da annesinin çalıştığı ahmaklar mektebinde yaşamıştır. Daha sonra da bir manastırda eğitim alır. Annesinin ölümünün ardından rahibe olmak istemediği için manastırdan ayrılır.

Polini, çehresindeki ciddiyetiyle yılışık Fransız kızlarından farklıdır. Onun tebessümleri yerinde, zamanında ve ölçüsündedir. Söz söylediği zaman çevresindekileri etkiler. Konuşmaları “epeyce muktedir bir kalemden çıkıp tashih dahi görmüş olan güzel sözler” gibidir. Namusuna düşkündür, diğer Fransız kızları gibi namusunu lekelememiştir.

Polini, doğadan topladığı çiçeklerin aynısını kadınların şapkalarını ve elbiselerini süslemek için yapar ve geçimini sağlar. Bu işte Kontes Duran'ın da yardımcılarıyla ilerler ve yanında işçi çalıştıran bir işveren olur. Dünyada kimsesi olmadığından kendisini sevecek ve koruyacak bir erkeğe ihtiyacı vardır. Ancak o bir eş istemez. Kendisine babalık, ağabeylik yapacak akraba olacak birini ister. Sevdiği Vikont Alfons Duran'la ise aralarındaki hem soyca hem de maddi açıdan farkın büyük olması sebebiyle Vikont'un ısrarlarına rağmen evlenmez. Mustafa Kamerüddin'e göre Polini “Bir misli daha Fransa'da değil belki dünya yüzünde bulunamayacak bir kadındır. (Ahmed Midhat, 2002: 84)” Ondaki saflık, temizlik, iffetine olan düşkünlük ve ahlâk güzelliği, Fransız kızlarına hiç benzemeyen ciddiyeti aslında Demir Bey'in kızı olmasından kaynaklanmaktadır. Müellif, romanın sonunda

sırlı olayları çözdüğünde bu gerçek ortaya çıkar. Polini de, İstanbul'a gelir ve Müslüman olur.

### 1.2.2. Raziye (Yeryüzünde Bir Melek)

Yeryüzünde bir Melek romanının Raziye'si de büyük âlim Hacı Hafız Mehmet Singapurî tarafından kendi oğlu Şefik'le birlikte devrin en iyi eğitimiyle yetiştirilmiştir. Singapurî, gündüz akşam ve gece nisf-i leyle kadar bu iki çocukla iştigalden başka hemen hiçbir meşguliyeti bulunmadığından, artık zekâları dahi derece-i matlûbenin fevkinde bulunan bu gençlere öğretmedik ilim ve belletmedik bahis bırakmamak mertebesinde sa'y ve himmet, bunları gerçekten mükemmel bir terbiye ve tahsil dairesinde büyütmiştir (Ahmed Midhat, 2000-e: 32).

Raziye çok güzel bir kızdır. Şefik'le birbirlerini sevmektedirler; ancak Şefik'in tahsil için Paris'e gidişi bu iki genci ayırır. Şefik'in yokluğunda babası tarafından başka bir adamla evlendirilen Raziye'nin bedeni evlenmiş ancak yüreği hâlâ Şefik'in aşkı ile çarpılmaktadır. Şefik'i seviyor olsa da eşine karşı olan görevlerinin hiç birini aksatmaz, onu mutlu etmek için elinden geleni yapar. Zira Raziye, sadece güzelliğiyle değil, huyu ve iffetine olan düşkünlüğü ile de adeta bir melektir. Şefik'in İstanbul'a dönmesinden sonra görüşen sevdalılar adeta iki kardeş gibi konuşmaktan başka bir şey yapmazlar. Ancak Şefik'i elde etmek isteyen ve Raziye'nin iffetini kıskanarak onlardan intikam almaya çalışan Arife adlı düşmüş bir kadının iftirasıyla Şefik, sürgüne giderken Raziye'de eşinin onu boşamasıyla sokakta kalır. Her şeye rağmen iffetini koruyan Raziye çamaşırcı olur. Karnını zor doyurur ama Arife'nin onu düşürme çabalarına boyun eğmez. Eserin adında melek diye bahsedilen Raziye'nin, saflığına, temizliğine ve güzelliğine müellif tarafından sürekli vurgu yapılır. Bu üstün özellikleri sayesinde evli iken âşıkâne bir surette olmasa da, kocasından gizli olarak Şefik'le görüştüğü için bir nevi cezasını çekip bir süre fakirlik ve açlık çektikten sonra mutlu sona ulaşarak sürgünden dönen Şefik ile evlenir. Arife de, Şefik sürgünde iken kendisini olmasa da adını lekelediği Raziye'nin mutlu sonunu görerek intihar eder. Böylece kötüler cezalandırılmış, ideal kadını temsil eden kahraman ise mutlu sona ulaştırılmıştır.

### 1.2.3. Fazıla (Felsefe-i Zenân)

Ahmed Midhat Efendi'nin Felsefe-i Zenân'ında ki Fazıla ve kızları da yazarın aydın kadınlarındandır. Müellifin eğitim ve öğretim konusuna verdiği değerin açıkça görüldüğü eserin kişilerinden Fazıla, babası tarafından çok iyi bir eğitime tâbi tutulur. Kızına önce sarf ve

nahv öğreten babası, ardından dinî ilimleri de verir. Dinî ilimlerin ardından felsefe ve müsbet ilimleri de öğrenen Fazıla, ilme olan aşkı sebebiyle evlenmez. Babası öldükten sonra, her anı öğrenmekle o kadar meşguldür ki vakit kaybetmemek için ev işleriyle de ilgilenmez. Çamaşırını dışarıda yıkatır, yemeğini lokantadan getirtir. Ömrünü kitaplar içinde geçiren Fazıla, o dönem için oldukça aykırı bir tip sayılır.

Fazıla'nın tümüyle ilme adanan hayatındaki eksiklik, bir süre sonra kimsesiz iki kız çocuğunun eğitim için ona emanet edilmesiyle telafi edilir. Akile ve Zekiye'yi çok iyi eğiten Fazıla, onlara evlenmemelerini vasiyet ederek ölür. Hikâyenin sonunda Fazıla'nın sözünü dinleyen Akile, öğrenme aşkını sürdürerek mutlu olurken, âşık olarak evlenen Zekiye ise eşinin kendisini aldatmasına dayanamayarak üzüntüden ölür.

## **2. Mizancı Murad'ın Romanlarında İdeal Aydın Tipi**

Ahmed Midhat dışında ideal aydın tipine en ayrıntılı şekilde yer veren isim Mizancı Murad olmuştur. Tek romanı Turfanda mı, Turfa mı? Adlı romanında birden fazla ideal genci bir araya getiren müellif, aydın tipinin hem kadın hem de erkek kahramanlarına örnekler vermiştir.

### **2.1. Mizancı Murad'ın Romanlarında Erkek Aydın Tipi**

#### **2.1.1. Mansur (Turfanda mı, Turfa mı?)**

Mizancı Murad'ın en çok üzerinde durduğu ve idealleştirdiği genç Turfanda mı, Turfa mı? romanındaki Mansur'dur. Çökmekte olan imparatorluğu kurtarmaya kendini adayan dönem aydınlarından biri olan Mizancı Murad, bu endişeyle yazdığı romanda, kendisi gibi idealist bir aydın olan Mansur Bey tipini ortaya koymuştur. Mizancı Murad'ın Turfanda mı, Turfa mı? romanı onun kendi ideolojisini, kişiliğini, edebiyat görüşünü ve hayata bakışını ortaya koyan otobiyografik bir eser olarak kabul edilecek olursa, Mansur Bey de yazarın ta kendisi olmalıdır. Büyük oranda yazarının öz yaşamından izler taşıyan romanın idealize kişisi olan Mansur Bey, modern Batının bilim ve tekniğiyle millî ve dinî değerlerin bilinçli bir sentezidir. Bu roman kişisi kanalıyla Osmanlı devletinin hemen hemen her alandaki olumsuzluk ve kötülükleri teşhis ediliyor, devletin ve toplumun topyekün yeniden ayağa kalkmasının temel çözümleri öneriliyor (Çetin, 2002:42).

Türk asıllı ancak Araplaşmış İbn-i Galib ailesinden olan Mansur, babası ölünce amcası Ahmed el-Nasır'la yaşamaya başlar. Fransız yanlısı olan amcası, Osmanlı'ya olan bağlılığını yitirmiştir. Mansur ise annesinin telkinleriyle Osmanlı varlığını sonuna kadar savunan bir

karakter ve kişiliğe sahiptir.

Mala mülke, paraya, büyücek bir mevki ve itibara, hatta yerliden yabancıdan bir çeşit teba'aya bile sahip köklü bir sülâle, mahvolmuş, ocak sönmüş, aile fertlerinden kimi vatani korumak için şehadet şerbetini içmiş, kimi esir olarak düşman elinde kalmış, kimi de başka diyara göç etmişti. İbn-i Galib namıyla ün salmış bu aile Araplaşmış Türk ve Osmanlı asıllıydılar (Mizancı Murad, 1980:24).

Mansur'un babası da vatani Fransızlardan korumak için şehadet şerbetini içen aile fertlerindedir. Mansur, özel hocalardan en iyi şekilde eğitim alma fırsatına sahip olduğu gibi, tıp tahsili için Fransa'ya gitme imkânı elde eder. Eğitimi tamamladıktan sonra hocalarının asistanlık tekliflerini reddeder. Romanda, Doğuştan fedakârlık duygusuyla bezenmiş, kafası ilmi düşüncelerle aydınlanmış, millî fazilet ve emelleri kavrama gücüne erişmiş, muhterem ümmetin mazisini, hâlini, istikbalini düşünerek zihnini yormuş, yerini yurdunu bırakmış, gayretli, imanlı bir Müslüman ... (Mizancı Murad, 1980:6) olarak tarif edilen Mansur'un Osmanlı için çalışmak dururken kendi rahatını ve çıkarını düşünmesi olanaksızdır. Bu yüzden çökmekte olan imparatorluğun başkenti İstanbul'da hizmet etmek amacıyla, Fransa'dan ayrılır.

İstanbul'a geldiğinde özgürlüğünü kısıtlamak istemese de, ısrarlara dayanamayarak amcası Şeyh Salih Efendi'nin konağında yaşamaya başlar. Hariciye Kalemî'ne girer. Mansur, bütün varlığını ülkesine adamaya kararlı bir idealist olarak büyük bir şevkle çalışmaya koyulur; ancak çalışanların hakkını alamadığı bir ortamda o, daha hiçbir iş yapmadan amcası sebebiyle kendisine verilen rütbe ve maaştan ötürü Hariciye Kalemî'ni bırakır. Zira onun gibi idealist bir genç için bu katlanılamaz bir durumdur. Doktorluk yapmaya başlayan Mansur tıbbiyede dersler vermeye başlar. Arkadaşı Mehmet Efendi ile birlikte açtığı muayenehanede fakir hastalara ücretsiz olarak tedavi etmeye başlar.

Mansur, Osmanlı Türkiye'sinin şartları içerisinde idealize edilmiş olmakla birlikte Mizancı Murad'ın hayalinde geleceğin Türkiye'sinin aydını olarak şekillenir. Müellife göre Mansur ve romanda idealize edilen diğer tipler 'turfanda' olarak tabir edilirler. Onlar; yetişme tarzları, eğitimleri, terbiyeleri, kişilikleri ve fikirleriyle yaşadıkları dönemin çok ilerisindedirler. Müellif "turfanda" kelimesini, oluşturduğu bu tiplerin ileride çoğalacağını düşündüğü benzerlerinin ilk örnekleri olarak tasarlamıştır. Zaten Mansur da kendisi gibi olanları yetiştirmek için İstanbul'da olanak olmadığını görünce amcasından

kalan Aydın'daki çiftliğe yerleşir. İdealist düşüncelerle İstanbul'a gelmiş olan Mansur, siyasi, sosyal ve kültürel amaçlarını kent merkezinde gerçekleştiremeyince, devletin köhnemiş, hantal bürokratik yapısını değiştiremeyince bu defa ideallerini hayata geçirmek üzere Aydın vilâyeti Manisa sancağındaki Veliler çiftliğine çekilir. Orada modern usulde okullar açar, ekonomik ve ziraî alanlarda atılımlar gerçekleştirir. Kentte bulamadığı huzuru kırsal alanda yakalar (Çetin, 2002:46).

Mansur, bu çiftlikte gençleri eğitir, çiftçileri örgütler, onlara yeni tarım yöntemlerini de öğretir, ürünlerini pazarlamaları için kooperatif kurmalarına da yardımcı olur. Hatta bir iplik fabrikası bile açar. Mizancı Murad, bu romanıyla aydınların çok sonra keşfedeceği Anadolu'yu işaret etmiş, ülkenin iktisadi ve sosyal açıdan kurtuluşunun ve yeniden yapılandırılmasının yolunu Anadolu'da görmüştür.

Mansur, Osmanlının geri kalıp yıkılışa doğru gidişi için doğru bir teşhis ortaya koymuştur. O da eğitimin ihlâl edilmesidir. Mansur'un ideali şudur: Fiilî cihattan önce okullar açmak, adam yetiştirmek, o adamlar vasıtasıyla Gine Körfezinden Mozambik Boğazı'na kadar uzanan büyük ve meçhul kıtalarda vahşet ve cehalet karanlıklarına boğulmuş yüz milyon Müslüman'ın fikirlerini aydınlatmak ve Hilafet merkezine bağlamak. ... İslâm birliğini temin edecek olan kılıç değil maarıftır. Harp yerine dindarca yardımlaşma, gülle kurşun yerine hikmet ve ilahî hakikatleri belirten risaleler, düşmanlık yerine kardeşçesine muhabbet göstereceğiz (Mizancı Murad, 1980:175-176).

### 2.1.2. Mehmet Efendi (Turfanda mı, Turfa mı?)

Romanın bir diğer aydın kişisi Mansur'un arkadaşı Mehmet Efendi'dir. Çankırlı halis bir Türk olan Mehmet Efendi iri yapılı, tıknazca, yakışıklı değil, fakat sevimli otuz beş yaşında bir adamdır. Herkese sevgiyle ve samimiyetle muamele eder. Mehmet Efendi eğitimini tamamlayıp da doktor olduğu sırada babasını kaybeder. O da annesi ve kız kardeşini yanına alır. Her ikisini de okutmak için uğraşır. Annesini okutmasa da kız kardeşinin eğitimi konusunda başarılı olur ve onun açık fikirli ve ileri görüşlü bir kişilik olmasında etki sahibi olur.

Mehmet Efendi, tıbbiyeyi dereceyle bitirdiği için hükümet tarafından Paris'e iki yıllığına tahsil için gönderilir. Dindar olan ve beş vakit namazını kılan Mehmet Efendi Paris'e ne kıyafette, ne tavır ve iddiada gitmişse yine aynı kıyafet ve tavırda dönmüştür. Zaten bu sebeple romanda "bey" değil de "efendi" olarak tanımlanır. Mehmet Efendi açık görüşlü bir aydındır. Kadınların eğitilmesi gerektiğine inanır. O da Mansur gibi bütün vücudunu bir ideale adanmıştır. Ama bu



ideal Osmanlı'nın kurtuluşu değil, kendi işini en iyi şekilde yapma idealidir. Mehmet Efendi'nin geçmişle veya gelecekle işi yoktur. Aklını bugüne, hatta bugünün de kendi gözü önündekine, kendi vazifesine veren bir adamdır. Böylece o en iyi bildiği şeyi yapar ve bilmediği ve belki de başarısız olacağı bir iş için mesaisini harcamaz.

## **2.2.Mizancı Murad'ın Romanlarında Kadın Aydın Tipi**

### **2.2.1. Zehra (Turfanda mı Turfa mı?)**

Mizancı Murad'ın ideal kadın tipini canlandıran Zehra'nın yetişme tarzı, tahsil ve terbiyesi, şahsiyet, fikir ve uygulamalarıyla devrinin çok ilerisinde bir kadın tipi olduğunu görüyoruz. Zehra da Mansur gibi ülke gelişmesinin yukarıdan değil, aşağıdan yani köyden başlaması gerektiği düşüncesindedir. Bu sebeple, Mansur'la birlikte kurdukları modern köyde, açtıkları çeşitli modern kurumlarda (ilkokul, meslek okulu, mandıra vs.) bizzat çalışır. Bu kültürlü, Fransızca bilen, piyano çalan, iffet ve şahsiyet sahibi genç kadın ... (Kerman, 1998:267).

Zehra, Mansur'u sever ama elde etmeye çalışmaz. Zira vücudunu Osmanlı'nın kurtuluşuna ve ülkesine adayan Mansur'la fikir birliği etmektedir ve onu bu kutsal yoldan alkoymayı istemez. Zehra da amcasının oğlu Mansur gibi cesaret, kahramanlık, milliyet ve vatan sevgisini bu uğurda şehit olan babasından almıştır. Cezayir'de amcasının konağında Mansur ve diğer amca çocuklarıyla birlikte ilk eğitimini almış, Mansur'un bir kıskançlık eseri olarak onunla alay etmesi üzerine derslere katılmayı bıraksa da kendi kendine çalışıp okuyarak eğitimini ilerletmiştir. Amcası konağını Fransızlara açmış olsa da o sadece Fransızca ve piyano eğitimi için onlarla münasebette bulunmuş, Avrupaî bir yaşam tarzını kesinlikle benimsememiştir. Kendisine âşık olan Fransız subayını reddetmiş ve amcasının ısrarlarından kurtulmak için de İstanbul'a diğer amcası Şeyh Salih Efendi'nin yanına gelmiştir.

Zeki, kültürlü, çalışkan, dürüst, azimli, iradeli ve misyon sahibi bir genç kız olan Zehra, çevresindeki kişilerin hatalarını yüzlerine vurduğu, kendi fikirlerini onlara aşılama çalıştığı, iffet konusunda sürekli uyarılarda bulunduğu için pek fazla arkadaşına sahip değildir ancak bu durumu yine de pek önemsemez. O, ya hep ya hiç anlayışına sahip olan biri olduğundan dostlarının da kendisi gibi düşünen insanlar olmasını arzu etmekte ya da dostunun olmamasını tercih etmektedir. Bu özelliklerinin yanı sıra Zehra, iffetine çok düşkündür. Kadının namusu konusunda çok hassastır. Sabiha'yı da korumaya çalışmış, geç kalmasına rağmen onun Kazım Bey'le buluştuğunu öğrenince hiç düşünmeden Raşid Efendi'nin evine giderek Seniha'yı kolundan tutup getirmiştir. Mesire yerlerindeki kadın erkek ilişkileri de Zehra'yı

oldukça rahatsız eder. Birbirlerini tanımayan erkek ve kadınların işaretleşmeleri, arabalara atılan mektuplar, onun evlilikten korkmasına neden olur. Böyle çapkınların içinden bir koca seçmektense evlenmemeyi tercih edecektir.

Vaktinin büyük bir bölümünü okumaya ayıran Zehra, ilmini ve kültürünü nasıl değerlendireceğine kafa yormaktadır. Zira o sadece bir erkeğin beğenisini kazanmak ve iyi bir eş olmak için bu eğitimi almamıştır. İyi bir eş ve iyi bir anne olma düşüncesi ona yetmemektedir. Onu ilim konusunda şevklendiren ise Mansur'un çocukken ki tutumudur. Bu sebeple kazandığı kültürü ona borçlu olduğunu düşünen Zehra, bundan da rahatsız olur. Kadının aile içindeki konumu üzerine de kafa yoran Zehra gördüğü durumdan hiç de hoşnut değildir. Kadın hânenin döşenmesi, tezyinâtı cümlesinden biri mi? Yoksa aile ve cemiyetin bir uzv-ı lâzımı mı? Bir kadının marifetleri yalnız kocasının zevk ve hoşnudîsini tezyîde münhasır kalacak ise yine 'kadın' demek erkeklerin ihtiyacât ü levâzımını ikmal edecek ev eşyasından biri demek değil mi? (Mizancı Murad, 1980:178).

Bu ve buna benzer sorulara cevap arayan Zehra, kadının sosyal hayatta bir yerinin olmasını arzulamaktadır. Mansur'un da ideali olan İslâm birliğine o da gönül vermiştir. Bu uğurda eşinin en büyük destekçisi olan Zehra, hayatın hiçbir döneminde ülküsünden uzaklaşmaz. Romancı, Zehra'yı çocukluk ve genç kızlık devrelerinde, hemen bütün hususiyetleriyle tanıtmıştır. Romanın sonunda genç bir zevce ve anne olarak karşımıza çıkan Zehra'nın bu devrede de inanç ve fikirlerinden taviz vermeksizin hayatını idame ettirdiğini, kendisinden hatta, çocuğundan ziyade, Mansur'la paylaştığı davası için yaşadığını görüyoruz. Daha açık bir ifâdeyle aşk, hatta annelik duygusu, Zehra'nın mizacında ve hayat anlayışında bir değişiklik yaratmamış gibidir (Er, 2000:307).

Zehra Manisa'daki çiftlikte genç kızları eğitmek için canla başla çalışır. Köy çocuklarına öğretmenlik yapar. O, Osmanlı'yı kurtaracak ideal erkeğin yanındaki ideal kadındır. Sadece iyi eş vasfına sahip değildir, aynı zamanda Mansur'un dava arkadaşıdır. Mansur öldükten sonra da çiftliğe ve yeniliklere göz kulak olacak, çocuğunun babası gibi yetişmesi için çaba gösterecektir.

### **2.2.2. Fatma (Turfanda mı Turfa mı?)**

Turfanda mı Turfa mı? Romanının diğer bir aydın kadını da Fatma'dır. Çankırlı bir kız olan Fatma, ağabeyi Mehmet Bey sayesinde okumuş ve belli bir kültüre sahip olmuştur. Zehra, Fatma'yla tanışınca kendisi gibi düşünen ve davranan gerçek bir dost bulmuştur. Fatma'yı

önemli kılan, ilk defa bir romanda aydın bir Anadolu kadın tipinin işlenmiş olmasıdır. Fatma gibi Anadolu'yu temsil eden başka bir kadına Tanzimat romanlarının hiç birinde rastlanmaz.

Fatma güzel bir kadın değildir ancak kültür birikimi konuştuğu insanları cezbeder. Fakat onunla konuşan kişiler bir kadınla konuştuğunun farkına bile varmaz. O da Zehra gibi bir erkekle konuştuğunda kadınlığını silen, zekâsı ve kültürüyle konuşan bir kişiliktir. Fatma'nın bilgi birikimi ve kültür düzeyi Tanzimat döneminin diğer romanlarında yer verilen kültürlü konak kızlarının tümüyle boy ölçüşecek durumdadır. Memleket meselelerine ve politikaya meraklıdır, yenilikleri takip eder. Bir kız mektebi açarak eğitim alanında söz sahibi olmak ister ancak bu konuda hükümetten gerekli izinleri alamaz. Cesur ve girişken bir yapıya sahip olan Fatma, Mansur'un sürgüne gönderilmesi üzerine saraya birçok müracaatta bulunmuş, bu işin peşini bırakmamış ve sonunda da muvaffak olmuştur.

İyiliksever ve fedakâr mizacıyla Fatma, kendinden çok başkaları için yaşayan bir kişiliktir. Mansur ve Zehra'nın evliliklerinin gerçekleşmesinde de önemli bir rol üstlenmiştir. Kendisiyle evlenmek isteyen, ağabeyinin arkadaşı bir doktoru önce reddeder. Zira o tanımadan bir evlilik yapmak istememektedir. Sonunda bir çözüm yolu bulur. Nikâhları kıydıktan sonra bir süre iki kardeş gibi yaşayacaklar, birbirlerinin huyunu öğrendikten sonra eğer iki tarafta isterse evliliği sürdüreceklerdir.

### **3.Fatma Aliye'nin Romanlarında İdeal Aydın Tipi**

Tanzimat Dönemi kadın yazarlarından Fatma Aliye'nin oluşturduğu ideal tipler, genelde kadın olmakla birlikte romanlarında birkaç ideal erkek tipine de rastlanır. Fatma Aliye'nin ideal kadın tiplerinden Fazıla'ya ve Sabahat'a eş olarak düşündüğü tipler de aydın tipine örnektir.

#### **3.1.Fatma Aliye'nin Romanlarında Erkek Aydın Tipi**

##### **3.1.1. Şebib (Muhâdarât)**

Muhâdarât romanının kahramanlarından Şebib, çok yakışıklı bir gençtir. Ticaretle uğraşarak zengin olmuştur. İyi bir eğitim almıştır ve Fransızca bilir. Çok çalışkan Şebib, işinden başka bir şey düşünmez. Annesinin kendisini evlendirme isteklerine rağmen buna yanaşmaz ve kadınlarla ilgilenmez. Onun hayatı işinden ibarettir. Ancak Fazıla'dan çok etkilenir ve ona sahip olmak ister. Bir köle olsa da, Fazıla gibi bir kadına sahip olmanın yolunun onunla evlenmekten geçtiğini anladığından çevrenin ayıplayacağını bilse de ona evlilik teklif eder. Fazıla'nın red cevabı üzerine ölümü bile düşünür. Ancak her şeyini de

Fazıla'ya bırakmayı planlar.

### **3.1.2. Mukaddem Bey (Muhâdarât)**

Çocukluğundan beri Fazıla'ya âşık olan Mukaddem Bey de ideal aydın tipe örnek teşkil eder. O da Tanzimat romanlardaki gençlerin çoğu gibi babasız yetişmiştir. Ancak tam bir Osmanlı kadını olan annesi tarafından çok iyi bir şekilde eğitilmiştir. Hiçbir kötü alışkanlığı yoktur, çevresinde sevilir ve takdir edilir. Fransızca bilir, müzikten, edebiyattan anlar. Okumayı sever. Bu özellikleriyle o Ahmed Midhat'ın da ideal kahramanlarının bütün özelliklerine sahiptir. Ancak bir zaafı vardır. O da Fazıla'dır. Onunla evlenemeyeceğini anlayınca devrin aşk hastalığı olan vereme yakalanır. Fatma Aliye, erkek romancıların aşk konusunda, kadını zayıf bir varlık olarak çizmelerinin karşısında erkeği zaaf içinde gösterme yoluna gitmiştir. Fatma Aliye'nin erkek kahramanları aşkları yüzünden hastalanırken, kadın kahramanlarının hiç birinin aşk yüzünden zaafa düştüğü görülmez. Onlar kalplerine akıllarıyla istedikleri gibi yön verirler.

### **3.1.3. Nihat (Enîn)**

Enîn romanının iyi yetişmiş iki kardeşinden biri olan Nihat da aydın tipin temsilcisidir. Tahsilini tamamıyla Avrupa'da yapar. Önce İsviçre, sonra da Paris'te okur. Madencilik, mühendislik eğitimi alır. Elektrik mühendisi olarak İstanbul'a döner. Sabahat'i çocukluğundan beri sevmektedir ancak bunu açık etmez. Sabahat ve Suat'ın nişanının bozulması üzerine para kazanmak ve Sabahat'e denk olmak için Amerika'ya gider.

Fatma Aliye'nin ideal erkek tipleri, alınabilecek en iyi eğitimi almış, yakışıklı, kadınlarla hiçbir macera yaşamamış ve eşine sonuna kadar sadık tiplerdir.

## **3.2. Fatma Aliye'nin Romanlarında Kadın Aydın Tipi**

Dönemin sayılı kadın romancılarından Fatma Aliye'nin kadın aydın tipine yaklaşımı Ahmed Midhat ve dönemin diğer romancılarına göre farklıdır. Zira o, romanlarında iyi yetişmiş, terbiyeli güzel genç kızları; aynı zamanda ayakları üzerinde durabilen, toplumu değil de prensiplerini önemseyen ve erkeklere bağımlı olmayan bir yapıda oluşturmuştur. Onun Refet'i ve Sabahat'ı böyle tiplerdir.

Mübeccel Kızıltan, kendisi ile yapılan bir röportaj da Fatma Aliye'nin ilk romanında romantik, edilgen ve yaşama yenik düşen kadının, daha sonra yerine eğitim görmüş, meslek sahibi, kendine güvenen, mücadeleci bir kadın tipine bırakacağını ve Fatma Aliye'nin ideal kadın tipinin böyle olduğunu söyleyecektir (Canbaz, 2005:4-5).

Fatma Aliye'nin kendi yaşantısı düşünüldüğünde, Sabahat ve

Fehame'nin yazardan izler taşıdığı görülür. Zira Fatma Aliye de eşinin okumasına ve yazmasına engel olması sebebiyle zor günler yaşar. İlme verdiği büyük değere rağmen kitaplarından uzak kalmak ona acı verir. Oysa o entelektüel yapısıyla mutluluğu ve huzuru ilim tahsil etmekte bulmaktadır. Fehame ve Sabahat da hayatlarındaki mutsuzluğu ilme yönelerek bertaraf etmeye çalışırlar.

### 3.2.1. Sabahat (Enîn)

Daha çocukluğunda olgun davranışlar sergileyen Enîn romanındaki Sabahat, zekâ ve anlayışıyla yaşıtlarından farklıdır. Çok zengin bir kız olan Sabahat, anne ve babasını kaybettiğinden dayısının vasiliğinde yetişir. Çok iyi bir eğitim alır. Hocası Âlim Abdullah Efendi'den kavaid, belagat, mantık, fennî ve edebî ilimler, münazara, coğrafya, tarih, kozmografya, hikmet, kimya üzerine dersler alır. İngilizce ve Fransızca bilir. Çok iyi piyano çalar. Aldığı mükemmel eğitimin yanı sıra hem fizikî hem de ahlâkî açıdan çok güzeldir. Davranışlarında ölçülü, giyiminde şık ve sadedir. Üvey kardeşi Nebahat'ın kıskançlıklarına ve isteklerine sabırla muamele ederek ondan iyilik adına hiç bir şeyi esirgemez. Alacağı bütün kararları yengesine, üvey annesine ve dadısı Miss Mod'a danışır ve sonra karar verir, başına buyruk değildir.

Sabahat, evlilik ve aşk konusunda Fatma Aliye'nin diğer ideal kadınları gibi düşünür. O da evlilikten sadakat beklemektedir. Bütün aşkını evleneceği erkeğe adamıştır. Öncesinde kalbine sevmeye izni vermez. Dayısının oğlu Suat'ın evlilik teklifine de temkinli yaklaşır. Fikirlerini açıkladıktan sonra iyice düşünmesi için Suat'a süre verir. Zira Sabahat, aldatılması hâlinde asla o erkekle birlikte olamayacağını, kadınlık gururunu çiğnetmeyeceğini kendi kişilik özelliği olarak belirtmektedir. Onun arkadaşına söylediği şu sözler bu duruma açıklık getirmektedir: Emin ol ki servetim olmasaydı da benim kalbimi parçalayacak, kadınlık gururumu kırarak bir kocanın evindeki debdebe ve zenginliği terk eder hizmetkârlık bile yapardım. Benim mizacım böyledir (Fatma Aliye, 2005-a:15).

Suat'ın sadakat konusunda verdiği söz üzerine onunla nişanlanan Sabahat, ancak bu nişandan sonra Suat'ı sevmeye başlar. Çok sevdiği Suat'ın kendisini üvey kardeşi Nebahat ile aldatması üzerine de kadınlık gururu gereği nişanı atar. Zaten Fatma Aliye'nin romanlarında ideal kadın tipleri asla aşka tutulmaz ve yenilmezler. Sabahat, kendisini ilim yoluna adanarak teselli bulur.

### 3.2.2. Fehame (Enîn)

Fatma Aliye'nin Enîn romanındaki bir diğer aydın kadın da

Fehame'dir. Çok güzel, zeki ve terbiyeli bir kız olan Fehame, ailesi ile beraber mutlu değildir. Çünkü ailesinden sevgi görmez. Annesinin bir kere bile kendisine sarıldığını hiç bilmez. Gösteriş düşkün annesi sayesinde eve eğitim için birçok hoca gelir. Aslında ağabeylerinin eğitimi için özen gösterilmektedir. Ancak onlar bu eğitimden bir şey elde edemezler. Fehame ise hocalarından en iyi şekilde faydalanır. Fransızca, İngilizce, Arapça öğrenir. Bir aile dostlarının gönderdiği Meydan Laorousse setini ağabeyi yüzünden alamayınca çok üzülür. Sabahat'ın hediye ettiği ansiklopedi setine ise o kadar sevinir ki dünyalar onun olur. Hem piyano hem de ud çalan, el hünerine de sahip olan bütün bu yetenekleri ve mükemmel eğitimiyle aydın bir genç kız olan Fehame, onu kıskanan yengeleri ve sevmeyen ailesi sebebiyle mutsuzdur. Tek umudu kendisini anlayacak ve sevecek biriyle evlenmektir. Ancak bu da gerçekleşmez. O da mutluluğu arkadaşı Sabahat'la birlikte eğitim almakta bulur. Günlerini eğitimi derinleştirmek için çalışarak geçirir.

### **3.2.3.Fehame, Nebahat, İtimat, Sabahat ve Mehabe (Levayih-i Hayat)**

Fatma Aliye'nin Levayih-i Hayat adlı romanının beş kadın kahramanı da ideal özelliklere sahiptirler. İyi eğitilmiş bu beş akraba kadını birbirbirlerine yazdıkları mektuplar vasıtasıyla tanırız. Aşk, evlilik, flört ve aldatılma gibi konular hakkında yazılan bu mektuplarda Fatma Aliye'nin diğer kadın kahramanlarının söylemlerini aynı biçimde görürüz. Birinci mektubun sahibi Fehame, evlilik öncesinde aşkın uygun olmadığı, kişinin evlendiği erkeği sevmesi gerektiği konusunda Sabahat ile aynı görüşleri paylaşır. Bunu da, Aşk ister bir hastalık olsun, ister bir çeşit cinnet olsun, öyle bir illet varsa ona yakalanmaktan sakınmalı. Ta ki bize sevebileceğimiz birini gösterecekleri zamana kadar. (Fatma Aliye, 2002:4) şeklinde ifade eder. Üçü evli olan bu beş kadının adları da yazarın diğer romanlarındaki kişilerin adlarıyla aynıdır: Fehame, Nebahat, İtimat, Sabahat ve Mehabe.

### **Sonuç**

Tanzimat Fermanı'nın ilanyla kesinlik ve hız kazanan modernleşme düşüncesine bağlı olarak Osmanlı toplumunun gündelik hayatının hemen her sahasında köklü bir değişim görülmeye başlanır. Sosyal hayattaki bu değişim edebiyata da yansır. O döneme kadar Türk edebiyatında görülmeyen gazete, tiyatro, roman ve hikâye gibi türler, Türk edebiyatı içerisinde yer edinmeye başlar. Halka daha çabuk ulaşmayı sağlayan bu türler, dönem aydınlarının mesaj kaygılarıyla toplumun eğitilmesinde bir araç olarak kullanılırlar. Dönem

yazarlarınca gazeteden sonra en çok tercih edilen edebî tür roman olmuştur. Her türlü kurguya müsait olan yapısı sayesinde roman, topluma yön vermek isteyen yazarlar için bulunmaz bir fırsattır. Kendisi Batılılaşma yolunda giden Tanzimat sanatçısı, idealindeki yeni modern toplumu romanlarının kurmaca dünyasında anlatır.

Çalışmada ele alınan Ahmed Midhat, Mizancı Murad ve Fatma Aliye'nin romanları ideal aydın tiplemesinin nitelik ve nicelik bakımından en karakteristik örneklerini ihtiva etmektedir. Bu ve benzeri romancıların kurguladıkları ideal aydın tipleri, uygun nitelikleri sayesinde Batılı olmalarına rağmen kendi değerlerine sahip çıkarlar ve bu yönleriyle topluma rol model olmaya hazır durumdadırlar.

Tanzimat romanlarında karakter niteliği taşıyan kahramanlarla çok fazla karşılaşılmaz; zira karakterin yapısı mesaj vermeye uygun değildir. Tipler ise, tek sesli bir yapıda, zaafardan soyutlanmış olarak görevlerini yerine getirirler. Bu görev yazarın doğrularını temsil etmektir. Olayın başından sonuna değişmeyen ve başka romanlarda da aynıyla kullanılabilen kahramanlar olan tipler, asıl amaçları sanat yapmak değil, halkı eğitmek olan dönem romancıları tarafından çok tercih edilmiştir. Ancak bu dönemde önemli olan sadece tip yaratmak değil yazarın amaçlarına hizmet eden olumlu tipler yaratmaktır. Dönem romancılarının ideallerine en uygun tip ise “aydın tipi” olmuştur. Bu tip, edebiyat tarihimizde ve sosyal hayatımızda görülen tiplerden çok farklıdır. Ayrıca Türk edebiyatında o döneme kadar görülen alp, gazi, veli, ahi gibi tipler önce gerçekte görülmüş sonra edebiyata yansımışken, aydın tipi önce edebî eserlerde doğmuş ve daha sonra gerçek dünyada yerini almıştır. Bu durumun en önemli sebeplerinden biri Batılılaşmanın devlet eliyle, tepeden inmece bir anlayışla benimsetilmeye çalışılmasıdır.

Tanzimat romanlarında destan döneminin alp tipine de belli biçimlerde yer verilmiştir. Tanzimat sanatçıları bu medeniyeti kuran ve cihan hâkimiyetini amaçlayan alp tipinin o günün toplumunda belli bir tarih bilinci oluşturmasını ve ülkenin içinde bulunduğu zor günleri atlatmasını bu vesileyle umut etmişlerdir. Ancak en büyük beklentileri aydın tipinin yaygınlaşması ve Osmanlıyı eski ihtişamlı günlerine kavuşturmasıdır. Bu sebeple aydın tipi ve onun tezahürleri olarak görülen tipler romanımızda yerini almıştır. Akla ve bilime önem veren, tenkitçi bir yaklaşımı olan bu tipin temsilcileri iyi bir eğitime sahip oldukları gibi kendilerini ilme ulaştıracak yabancı bir dili de çok iyi öğrenmişlerdir.

Tanzimat döneminin önemli konularından biri aile ve evlilik

kurumudur. Bu konuyu sıkça işleyen dönem yazarları, ideal aile için, ideal aydın tipinin temsilcisi olan kadın ve erkeği evlendirmişlerdir. Ancak ve ancak bu şekilde yeni bir neslin yetişebileceği düşünülmüştür. Ailenin kurulması aşamasında evliliğin tarafların rızasıyla gerçekleşmiş olmasını gerekli gören müellifler, geleneğe karşı çıkarak görücü usulü evliliğin yerine İslâm dinine de uygun ve eşlerin birbirini tanınmasını sağlayan çözümlerle kahramanlarını evlendirmişlerdir. Evlilik kurumunun meyvesi olan çocuğun eğitimi de dönemin en önemli konularındandır. Romancılarımızın idealize ettiği gençlerin yetişmelerine de ihtimam gösterdikleri görülmektedir. Geleceği kuracak olan ideal gençler, onlara saygı duyan, onları destekleyen ve eğitimleri için her türlü çabayı gösteren kişilerce yetiştirilmektedirler. Çocuğu eğiten her zaman anne ve/veya baba değildir, akrabaların, dadıların ve yabancı mürebbi veya mürebbiyelerin çocukların eğitiminde etkili oldukları görülür. Bu dönemde kadının eğitimi ve sosyal hayatta yer alması için de çaba gösterilmiştir.

Dönem romancılarının neredeyse tamamına yakını ideal kadın kahramanlara romanlarında yer vermişlerdir. Aydın tipinin temsilcisi olan kadınlar, ya eşleri ya babaları tarafından eğitilmişlerdir. Bu kadınların genelde iyi eş ve anne olmak üzere oluşturulduğu görülmektedir. Bu konuda farklı yaklaşıma sahip olan tek Tanzimat romancısı Fatma Aliye olmuştur. O, romanlarında sosyal hayatta yer alan, çalışan kadın tipine de yer vermiştir. Erkek yazarlar çocuğun eğitimi konusunda anneye pek güvenmezken Fatma Aliye tersi bir tutumla eserlerini kaleme almıştır. Erkek yazarların bu konudaki tutumu erkek merkezli bir toplumda yetişmiş olmalarından ve içinde yaşadıkları toplumun henüz kadının sosyal hayatta boy göstermesine hazır olmamasından kaynaklanmaktadır.

Dönem romancıları, toplumun değişmesi ve gelişmesi için çok çalışmak gerektiğini bildiklerinden, kahramanlarının günlerinin büyük bir bölümünü çalışmaya, öğrenmeye ayırmalarına özen göstermişlerdir. Ayrıca bu dönem romanlarında işlenen ideal tiplerin genelde orta sınıfa mensup kişilerden seçtikleri anlaşılmaktadır. Onlar, çok çalışmakla, eğitimlerini ve bilgi seviyelerini yükseltmekle hem maddi hem manevi açıdan zenginliğe kavuşurlar ve mutlu bir hayat sürerler.



### Kaynakça

- Ahmed Midhat Efendi (1999). *Jön Türk*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ahmed Midhat Efendi (2000-a). *Dünyaya İkinci Geliş Yahut İstanbul'da Neler Olmuş - Felâton Bey İle Râkım Efendi - Hüseyin Fellâh*, Ankara: TDK Yayınları.
- Ahmed Midhat Efendi (2000-b). *Henüz 17 Yaşında - Acâyib-i Âlem - Dürdane Hanım*, Ankara: TDK Yayınları.
- Ahmed Midhat Efendi (2000-c). *Karnaval - Vah*, Ankara: TDK Yayınları.
- Ahmed Midhat Efendi (2000-d). *Paris'te Bir Türk*, Ankara: TDK Yayınları.
- Ahmed Midhat Efendi (2000-e). *Yeryüzünde Bir Melek*, Ankara: TDK Yayınları.
- Ahmed Midhat Efendi (2002). *Arnavutlar Solyotlar - Demir Bey Yahut İnkişâf-ı Esrâr - Fennî Bir Roman Yahut Amerika Doktorları*, Ankara: TDK Yayınları.
- Ahmed Midhat Efendi (2003-a). *Eski Mektuplar - Altın Âşıklar - Mesâil-i Muğlâka - Jön Türk*, Ankara: TDK Yayınları.
- Ahmed Midhat Efendi (2003-b). *Haydut Montari - Diplomalı Kız - Gürcü Kızı Yahut İntikam - Rikalda Yahut Amerika'da Vahşet Âlemi*, Ankara: TDK Yayınları.
- Ahmed Midhat Efendi (2004-a). *Dürdâne Hanım*, İstanbul: Bordo Siyah Yayınları.
- Ahmed Midhat Efendi (2004-b). *Felâton Bey İle Râkım Efendi*, Ankara: Akçağ Yayınevi.
- AYDIN, A. (2004). *Namık Kemal ve Abdülhak Hamid'de Victor Hugo Etkileri*, İstanbul: Çantay Kitabevi.
- CANBAZ, F. (2005). *Fatma Aliye Hanım'ın Romanlarında Kadın Sorunu*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Bilkent Ün. Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enst. Ankara.
- ÇETİN, N. (2002). "Tanzimat Döneminde Türk Romanı (1860-1878)" *Hece Dergisi*, S. 65-66-67 (Türk Romanı Özel Sayısı), s. 21-33, İstanbul: Hece Yayınları.
- ER, M. H. (2000). *Tanzimat Devri Türk Romanında Kadın Kahramanlar*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Bşk. Yayınları.
- Fatma Aliye (2002). *Hayattan Sahneler (Levâiyih-i Hayât)*, İstanbul: Boğaziçi Ün. Yayınları.

- Fatma Aliye (2005-a). *Enîn*, İstanbul: Boğaziçi Üniv. Yayınları.
- Fatma Aliye (2005-b). *Muhâdarât*, İstanbul: Beyaz Balina Yayınları.
- Fatma Aliye (2005-c). *Udî*, İstanbul: Selis Kitaplar.
- Fatma Aliye. (2007). *Refet*, İstanbul: LM Yayınevi.
- KAPLAN, M. (1997-a). *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 1*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- KAPLAN, M. (1997-b). *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 2*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- KERMAN, Z. (1998). *Yeni Türk Edebiyatı İncelemeleri*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Mizancı Murad (1980), *Turfanda mı, Turfa mı?*, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- MORAN, B. (2000). *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- OKAY, O. (1991). *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*, İstanbul: MEB Yayınları.
- PARLA, J. (2014). *Babalar ve Oğullar. Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- ŞENGÜL, A. (2006). “Değişimin Öncüleri Model Şahıslar”, *Erdem Dergisi*, S. 44-45-46, s. 129-154, İstanbul.
- TANPINAR, A. H. (2000). *Edebiyat Üzerine Makaleler*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- UÇ, H. (2002). “Türkiye’de Roman Eleştirisinin Dünü Bugünü ve Sorunları”, *Hece Dergisi*, S. 65-66-67 (Türk Romanı Özel Sayısı), s. 313-351, İstanbul.
- ZWEİG, S. (1995). *Üç Büyük Usta*, (çev. Ayda Yörükân), Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.





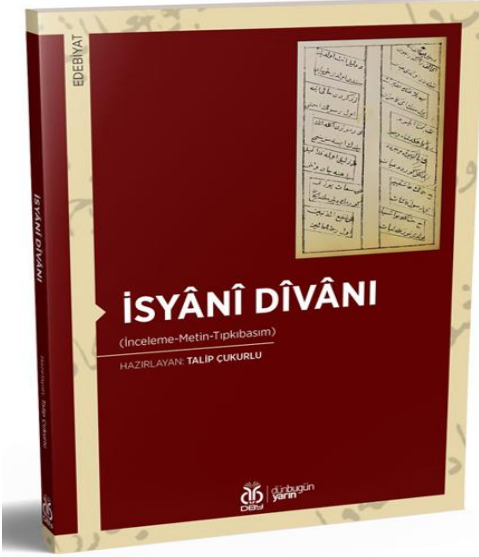
# **Kitap Tanıtımı | Book Review**





**Çukurlu, Talip (2022). İsyânî Dîvânı (İnceleme-Metin-Tıpkıbasım).  
İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları. 174 Sayfa. ISBN: 978-625-  
7471-70-1**

**Mehmet ÇEVİK\***



toplayıp bir divan hâline getirmek nasip olmamıştır.

Yaklaşık son elli yılda Arap harfleriyle kaleme alınmış bu eserlerin günümüz alfabesine aktarılması hız kazanmış ve binlerce divan neşredilmiştir. Bunlardan biri de Dr. Talip Çukurlu tarafından hazırlanan *İsyânî Dîvânı (İnceleme-Metin-Tıpkıbasım)* adlı çalışmadır. 2022 yılı başlarında Dün Bugün Yarın Yayınları'ndan çıkan bu eser 174 sayfadan oluşmaktadır. Çukurlu bu çalışmasında tek nüsha hâlinde bulunan, şairinin kimliği belli olmayan, müstensihî ve istinsah tarihi bilinmeyen, içinde İsyânî, İsyân ve Asî mahlaslarının kullanıldığı şiirler bulunan bir divanı Latin alfabesine aktarmış ve incelemiştir.

\* Öğr. Görevlisi, Adıyaman Üniversitesi, Gölbaşı Meslek Yüksekokulu / Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili Edebiyatı, Doktora Öğrencisi e-posta: mehmetcevik@adiyaman.edu.tr ORCID: 0000-0002-8655-8835

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Eserin “ön söz”ünde klasik Türk edebiyatının teşekkülü hakkında kısa bir bilgi verildikten sonra çalışmanın detaylarına değinilmiştir.

Kitabın “birinci bölüm”ünde İsyânî’nin hayatı hakkındaki bilgilere ulaşılma yolunda yapılan araştırmalardan bahsedilmiştir. *Tuhfe-i Nâilî*’de bulunan, eserin tek nüshasının İstanbul Millet Kütüphanesinde bulunduğu bilgisinin haricinde, şura tezkirelerinde ve edebiyat tarihlerinde bu mahlasa rastlanmadığı belirtilmiştir (2022: 13-14). Ardından İsyânî ve Âsî mahlaslarını kullanan diğer şairler hakkında kısaca bilgi verildikten sonra çalışmaya konu olan İsyânî ile diğer şairler arasında herhangi bir ilişki olmadığına değinilmiştir. Yazar, şairlerden hareketle İsyânî’nin Gülşenî veya daha büyük bir ihtimalle Kadirî tarikatına bağlı olabileceğini dile getirmiştir (2022: 15).

Birinci bölümün ikinci başlığında, Divan şiirinde mahlas kullanma geleneğinden bahsedilip İsyânî mahlasının “kendi nefsinin küçük görme, Allah’a karşı âcizliğini ortaya koyma amacıyla seçildiğinin” düşünülebileceği ifade edilmiştir. Yazar, kitabın bu bölümünde oldukça dikkat çeken bir şüphesinden bahsetmektedir: Birçok sebepten hareketle ve özellikle İsyân/İsyânî mahlasının kullanıldığı mısralarda tam olarak “İs-” hecesinde aruzun bozulmasını, bu mahlasın bulunduğu 38 mısradan 31’inin “İs-” hecesinin açık okunduğu takdirde aruz kusurunun ortadan kalkmasını delil göstererek bir şiir hırsızlığı olabileceğini dile getirmektedir (2022: 17). Bu bölümün devamında ise İsyânî Dîvânı ve divandan hareketle İsyânî’nin dil ve üslubu hakkında bilgi verilmiştir.

Eserin ikinci bölümünde “İsyânî Dîvânı’nın İncelenmesi” yer almaktadır. Bu bölümü yazar “şekil özellikleri” ve “muhteva” başlıkları altında ikiye ayırmıştır. Birinci kısımda divanda kullanılan nazım şekillerinin sayıları ve oranları verilmiş; divanda yer alan gazel, mesnevi, murabba ve muhammes nazım şekilleriyle yazılan manzumeler hakkında, tablolardan da faydalanarak, bilgiler verilmiştir. Bu bağlamda divanda en çok kullanılan nazım şekli gazel olmakla beraber beyit bazında düşünüldüğünde kullanım sıklığı olarak ilk sırada mesnevilerin, ardından murabbaların üçüncü olarak ise gazellerin yer aldığı ifade edilmiştir. Murabba nazım şekliyle yazılan manzumelerin, elifname, naat, vücudname, istimdadname, bahariyye, şefaathname ve nasihatname özellikleri gösterdiği söylenmiştir (2022: 28-29). Ardından vezin bahsine geçilmiş ve manzumelerde kullanılan aruz vezinleri bir tablo ile gösterilmiştir. En çok kullanılan aruz vezninin remel bahrinden *fâ’ilâtün/fâ’ilâtün/fâ’ilâtün/fâ’ilün* olduğu, en az kullanılanın ise hafif bahrinden *fe’ilâtün/mefâ’ilün/fe’ilün* olduğu tespit edilmiştir. Mahlasın yer aldığı mısralarda görülen aruz hatalarından hareketle “bir şiir hırsızlığı olabileceği” şüphesi tekrar ve ayrıntılı bir şekilde dile getirilmiş, aruz kusuru bulunan mısralardan örnekler verilmiştir (2022: 33).

Muhteva özelliklerinin incelendiği ikinci kısımda daha çok dinî-tasavvufî kavramlar üzerinde durulmuştur. Peygamberlerin, halifelerin, tasavvufî şahsiyetlerin ve kavramların bulunduğu manzumelerin numaraları verilerek manzumelerin içeriği hakkında kısa bilgiler verilmiştir. Ardından “manzumelerde bulunan ayet, hadis ve vecizeler” iki gruba ayrılarak tek tek açıklanmış ve yer aldığı manzume bilgileri paylaşılmıştır. Bu bağlamda birinci grubu, manzumelerin başında yer alan ibareler, ikinci grubu ise şiirlerde yer alan cümle, kelime veya telmihler oluşturmaktadır.

Eserin üçüncü bölümü kendi içinde dört başlığa ayrılmıştır. Birinci başlıkta

“metin teşkilinde takip edilen yöntem”den bahsedilmiştir. İkinci başlık altında ayrıntılı “nüsha tavsifi” yapılmıştır. Yazar, divanın, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığının internet sitesinde iki farklı şekilde yer aldığını, ilkinde şairin mahlasının “İsyân”, eserinin “Divan”, ikincisinde şairin mahlasının “İsyânî”, eserinin ise “Divançe” olarak yazıldığını ifade etmiştir. Eserin satır sayısı, eserde kullanılan yazı türü, divanda yer alan mühürlerin görselleri ve açıklamaları, sayfaların özellikleri ve mürekkep türleri bu bölümde bahsedilen diğer bilgilerdir. Çukurlu, eserin 28. varakta koptuğunun anlaşıldığını, 28b’de bulunan manzumenin yarım kalmasından ve sayfanın altında bulunan reddeden hareketle belirtmektedir. Yazar, sayfanın sol üst köşesinde yer alan diğer numaralandırmaya göre son sayfada 26 sayısının bulunduğunu ve 27 yazması gereken bir sonraki sayfada ise 210 sayısının bulunduğunu belirtmiştir. Yine aynı sayfanın üst orta tarafında yer alan 563 sayısından da hareketle yazar, bu eserin oldukça hacimli bir divan olabileceğini fakat sonunun kayıp olduğunu dile getirmiştir. Yazarın hacim olarak küçük olan bu esere “divançe” değil de “divan” ismini vermesinin nedeninin bu bilgiye dayandığı anlaşılmaktadır.

Nüsha tavsifinin ardından “transkripsiyon sistemi”ne yer verilmiş ve eserin çeviri yazılı metnine geçilmiştir. Bu bölüm, yayınlanan birçok divanda görülmeyen bir şekilde, sayfaların sağ taraflarına eserin tıpkıbasımı, sol taraflarına çeviri kısmı gelecek şekilde düzenlemiştir. Bu tasarruf, okuyucuya metni karşılaştırarak okuma açısından büyük kolaylık sağlamıştır. Manzumelerde yer alan ve açıklanması uygun görülen bilgilere dipnotlarda yer verilmiştir. Ardından “sonuç”, “kaynakça” ve akabinde “ek” olarak “İsyânî Dîvânı’nda Yer Alan Manzumeler Çizelgesi”ne yer verilmiştir.

Dr. Talip Çukurlu’nun *İsyânî Dîvânı (İnceleme-Metin Tıpkıbasım)* isimli kitabının, şairinin hakkında hiçbir bilgi bulunmaması, divanın tek nüsha olması, müstensihnin çok fazla hata yapması gibi nedenlerle zahmetli bir çalışmanın ürünü olduğu anlaşılmaktadır. Böyle bir eserin günümüz edebiyatına kazandırılması önemlidir. Yazarın, metnin doğru okunup anlaşılması için titiz davrandığı görülmekle beraber -her eserde olduğu gibi- birtakım gözden kaçan hususlar ve yanlışlar bu çalışmada da görülmektedir. Bu bağlamda hâlâ kütüphanelerde ve depolarda keşfedilmeyi bekleyen İsyânî Dîvânı gibi metinlerin neşredilerek günümüz edebiyatına kazandırılması Türk kültür ve edebiyatına büyük katkılar sağlayacaktır.

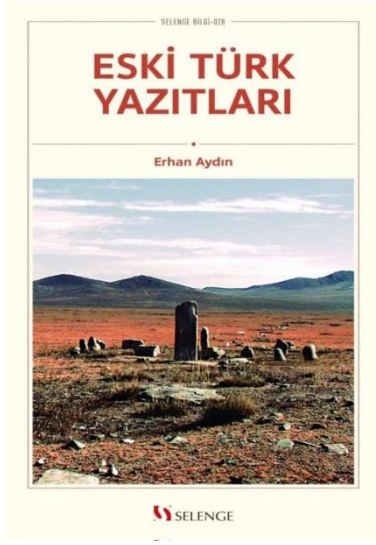






**Aydın, Erhan (2022). *Eski Türk Yazıtları*. İstanbul: Selenge Yayınları. 128 sayfa. ISBN: 978-625-7459-33-4**

**Rukiye TOPUKSUZ \***



Türk runik alfabeye Türklerin VII. yüzyıldan itibaren oluşturmaya başladıkları bir yazıt külliyatı bulunmaktadır. Danimarkalı bilgin Vilhelm Thomsen'in alfabeyi çözdüğü 1893 yılından günümüze kadar eski Türk yazıtlarıyla ilgili pek çok çalışma yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir.

Türk runik harfli metinler üzerine çalışma yapan bilim insanlarından birisi de Erhan Aydın'dır. Kitap, makale ve bildirileriyle alana önemli ölçüde katkılar sunan Aydın'ın son yıllarda Türk runik harfli metinlerle ilgili yaptığı çalışmalardan bazıları şöyledir:

- Aydın E. (2021). *Bozkırın Tanıkları: Eski Türkçe Yazıtlar*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.

- Aydın E. (2019). *Sibirya'da Türk İzleri: Yenisey Yazıtları*. İstanbul: Kronik Kitap.
- Aydın E. (2018). *Taşa Kazınan Tarih: Türklerin İlk Yazılı Belgeleri*. İstanbul: Kronik Kitap.
- Aydın E. (2018). *Uygur Yazıtları*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Aydın E. (2017). *Orhon Yazıtları, Köl Tegin, Bilge Kağan, Tonyukuk, Ongi, Küli Çor*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.

Aydın'ın Selenge Yayınları'ndan çıkan *Eski Türk Yazıtları* adlı kitabı da yukarıda listelenen diğer çalışmalarıyla konu bakımından aynı doğrultudadır. Bu kitapla eski Türk yazıtlarına merak duyan her okuyucunun eline derli toplu bir kaynak sunulmuştur. Kitabın hazırlanmasındaki başlıca hedef, yazar tarafından “Okuyucuyu dipnotlara boğmadan yazıt ve yazıtlar dönemi hakkında ana hatlarıyla bilgi vermek, bu nedenle her kesimden okuyucunun keyif alarak okumasını”

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, e-posta: [tur-u-kive@hotmail.com](mailto:tur-u-kive@hotmail.com) ORCID: 0000-0003-3911-7014

sağlamak olarak açıklanmıştır (s. 8).

Kitap, “Ön Söz” ve “Giriş” bölümlerinden sonra “Köktürk ve Uygur Kağanlıkları”, “Türk Runik Alfabeti, Kökeni ve Adlandırması”, “Eski Türk Yazıtları Dönemi”, “Yazıtlardan Örnekler” olmak üzere dört bölümden oluşmaktadır. Kitabın sonunda “Kaynaklar” ve “Dizin” bölümü yer almaktadır.

“Ön Söz” (s. 7) bölümünde, Türk runik harflerle ortaya konan ilk yazıttan başlayarak daha sonraki yazıtlarda da tarihlendirme sorunu olduğuna ve araştırmacıların runik harfli metinler hakkında net saptamalarda bulunamadıklarına değinmiştir. Ardından Türk runik harfli metinlerin yalnızca dil bilgisi bakımından incelenmediğine özellikle tarih, coğrafya, sosyoloji, felsefe gibi bilim alanlarının uzmanlarınca da değerlendirildiğine dikkat çekilmiştir.

“Giriş” (s. 9) bölümünde, eski Türk yazıtlarındaki sözcüklerin özelliklerinden ve bu sözcüklerin genelde tüm Türkleri; özeldeyse Uygur, Türgeş, Kırgız gibi Türk boylarını ilgilendirdiğinden bahsedilmektedir.

Aydın, 692 yılında öldüğü bilinen İteriş Kağan’ın adının geçtiği *Çoyr* (*Çöyr~Çoyren*) yazıtıyla Türklerin bilinen ilk yazılı belgelerinin başlatılması gerektiğini belirtmiş ve buradan hareketle de runik harfli yazıtların hangi ölçütlere göre tarihlendirilebileceği hakkında bilgiler vermiştir.

Kitabın “Köktürk ve Uygur Kağanlıkları” (s. 11-26) başlıklı birinci bölümü, “I. ve II. Köktürk Kağanlığı” ile “Uygur Kağanlığı” alt başlıklarından oluşmaktadır.

“I. ve II. Köktürk Kağanlığı” alt başlığında, *Türk* ve *Türük* kelimelerinin hangi yazıtlarda nasıl kullanıldığıyla ilgili bilgiler veren Aydın, *Köl Tegin* ve *Bilge Kağan* yazıtlarında *Türk* yazımının olmamasını ilginç ve önemli bulmuştur. Güney Sibiryaya bölgesinin önemli ve çok yazıt bulunduran bölgesi Yenisey’de de *Türk* kelimesinin *Uybat III (E 71)* ve *Podkuninskaya (E 71)* yazıtlarında iki yerde tespit edildiğinden bahsetmiştir. Ancak ister *Türk* ister *Türük* şeklinde kullanılsın her iki kelimenin de II. Köktürk Kağanlığı için kullanıldığını ifade etmiştir.

Aydın’ın *Türk* kelimesi dışında ayrıca vurguladığı bir başka kelime de *Kutluk*’tur. Kelimenin “*kutlu, talihli, bahtlı*” anlamına geldiğine ancak *Kutluk Devleti* ibaresinden ziyade *II. Köktürk Kağanlığı Devleti* ibaresi kullanımının daha doğru olacağına değinen Aydın, 681’de İteriş Kağan tarafından kurulan II. Köktürk Kağanlığı’nın *Kutluk* adıyla anılmasının Çin kaynaklarında İteriş Kağan’ın *Guduolu* diye anılmasından kaynaklandığını belirtmiştir. Ardından I. Köktürk döneminden kalan *Bugut*, *Zhaosu (Mongolküree)* ve *Hüyis-Tolgay* yazıtlarıyla ilgili genel bilgiler vermiştir. Bu üç yazıtın Türk runik harfli değil, Soğd ve Sanskrit harfleriyle yazılmış olduğunu; bu nedenle bunları Türk dilinin en eski belgeleri olarak kabul etmenin doğru olmadığını dile getirmiştir (s. 21).

“Uygur Kağanlığı” alt başlığında, Uygurların Uygur-Basmıl ve Karluk ittifakında Köktürlere başkaldırmaları neticesinde 745’te Uygur Kağanlığı dönemini başlattıklarına değinen Aydın, Uygur kağanları hakkında kısa bilgi verdikten sonra Böğü Kağan’ın diğer Uygur kağanlarından farklı olduğunu belirtmiştir. Çünkü Böğü Kağan’ın Mani dinini kabul etmesiyle Uygurlar üzerindeki Soğd etkisi artmıştır (s. 25).

Aydın, ayrıca İç Asya bozkırlarında Uygurların da tıpkı Köktürkler gibi Türk runik harfli yazıtlar bıraktıklarına ve *Uygur* adının bu yazıtlarda on kez tespit

edildiğine değinmiş; bu bağlamda Köktürk Devleti'nin son yıllarında gerçekleşen olayları vermesi bakımından Uygur Kağanlığı'ndan kalan yazıtların önemini vurgulamıştır. *Tes, Tariyat, Şine Usu* ve *I. Karabalgasun* yazıtlarının dönemin kağanları tarafından yazdırılıp diktirildiğine değinerek, bu yazıtların kağanlık yazıtları olarak değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Ardından bu yazıtlar içerisinde yer alan *Suci, II. Karabalgasun, Arhanan* ve *Gurvaljin-uul* yazıtlarına, Uygur yazıtı olarak şüpheyle bakmamız gerektiğini de belirtmiştir (s. 26).

İkinci bölüm, “Türk Runik Alfabeti, Kökeni ve Adlandırması” (s. 27-64) başlığı ile “Eski Türk Yazıtlarının Bulunuşu, Çözümü ve Üzerindeki Çalışmalar”, “Türk Runik Harfli Eski Türk Yazıtları”, “Yenisey (Tuva ve Hakasya) Yazıtları”, “Dağlık Altay Yazıtları”, “Kırgızistan (Tanrı Dağları) Yazıtları” ve “Çin Halk Cumhuriyeti Yazıtları” alt başlıklarından oluşmaktadır.

Aydın, bu bölümde Türk runik alfabetesindeki işaretlerden bahsetmiş; hangi yazıtta hangi işaretlerin kullanıldığına değinmiştir. Türk runik alfabetesinin kökeni ve alfabenin ne zaman icat edildiği konusundaki tartışmalara da değinen Aydın, Türk runik alfabetesinde yer alan harflerin resim yazıdan geliştirilmiş olduğu düşüncesinin tüm harfler için geçerli olmayacağını belirtmiştir. Yazı sisteminin temelini, alfabe kökenli olduğuna işaret etmiş ve yazımdan tasarruf etmek için Türkçede çok kullanılan daha çok sözcük sonu ek başındaki harflerin iki kez değil de bir kez yazılabilmesi için kimi harflerin icat edildiği görüşünü desteklemiştir.

“Eski Türk Yazıtlarının Bulunuşu, Çözümü ve Üzerindeki Çalışmalar” alt başlığında, Türk runik alfabetisiyle yazılmış eski Türk yazıtlarından ilk olarak *Tarih-i Cihan-güşa* adlı eserde Alaaddin Ata Melik Cüveyni'nin bahsettiği belirtilmiştir (s. 33). *Uybat III, Tuba III, Uybat IV, Uybat V* yazıtları ile *Altın Köl I, Altın Köl II, Haya-Baji, Oya, Uybat II, Tuba II, Ak-yüs I* ardından *Bilge Kağan, Köl Tegin* ve *Tonyukuk* yazıtlarıyla ilgili genel bilgiler verildikten sonra yazıtlar üzerine yapılan çalışma ve yayımlar hakkında ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Cumhuriyet'ten önce ve sonra eski Türk yazıtlarıyla ilgili yapılan önemli çalışmalara değinilmiş, bu bağlamda güncel yayımlardan hareketle gerek dünyanın farklı bilim merkezlerinde gerekse Türkiye'de yazıtlar hakkında birçok çalışma yapıldığından ve yapılmaya devam edildiğinden bahsedilmiştir.

“Türk Runik Harfli Eski Türk Yazıtları” alt başlığının “Moğolistan'daki Yazıtlar” başlığında, Moğolistan coğrafyasında çok ünlü yazıtların bulunduğu belirtilmiştir (s. 42). Bu yazıtların nerede ve nasıl korunduğu hakkında bilgi verdikten sonra yazıtlarla ilgili envanter çalışması yapılmasının önemine dikkat çekmiştir. Aydın, Moğolistan'daki yazıtların sıralanmasındaki ölçütün o yazıtın ünlü olup olmaması ilkesi doğrultusunda sıralanması gerektiğinden ve sıralamanın buna göre yapılmasının uygun olacağından bahsetmiştir. Moğolistan'da gerek müzelerde gerekse ilk dikildiği ya da yazıldığı yerde bulunan yazıtların tüm adları aynı satırda verilmiş, böylece farklı yazıt gibi algılanma sorununun önüne geçilmek istenmiştir. Ayrıca Moğolistan'daki Türk runik harfli 125 yazıtın envanter kaydı verilmiştir.

“Yenisey (Tuva ve Hakasya) Yazıtları” alt başlığında, yazıtlar üzerine yapılan çalışmalar hakkında bilgi verilerek bu yazıtların Moğolistan'daki yazıtlardan daha fazla olmasına karşın yazıtların adlandırılmasında bir karışıklığın yaşanmadığı belirtilmiştir. Ayrıca başlangıçtan günümüze kadar Türk dünyasında yazıtlarla ilgili yapılan başlıca çalışmalardan da söz edilmiştir (s. 51).

Ardından Radloff'un verdiği kısaltmalarla birlikte “Numaralı Yenisey Yazıtları” başlığında 154 ve “Numarasız Yenisey Yazıtları” başlığında 21 yazıtın envanter kaydı verilmiştir.

“Dağlık Altay Yazıtları” alt başlığında, “Dağlık Altay Yazıtları Projesi” çerçevesinde bu bölge yazıtlarının yeni estampajlarının alındığı, yeni okuma ve anlamlandırmaların yapıldığı ifade edilmiştir. Tüm materyallerin 2012 yılında *Katalog Drevnetyurkskih Runičeskih Pamyatnikov* adlı çalışmada yer almasından bahsedilmiş, bu bağlamda 90 yazıtın envanter kaydı diğer yayımların da karşılaştırılması ile düzenlenerek sunulmuştur.

“Kırgızistan (Tanrı Dağları) Yazıtları” alt başlığında, *Kırgızistan* veya diğer adıyla *Tanrı Dağları* yazıtları olarak da bilinen yazıtlar üzerinde durulmuş; özellikle *Talas* yazıtlarında oval biçimli taşlar üzerine yazılan *otuz oğlan* gibi diğer yazıtlarda hiç karşılaşılmayan kelime ve kelime gruplarının varlığına dikkat çekmiştir (s. 62). Ardından da Rysbek Alimov'un *Tanrı Dağı Yazıtları, Eski Türk Runik Yazıtları Üzerine Bir İnceleme* adlı çalışması temel alınarak oluşturulmuş Kırgızistan bölgesinde bulunan toplam 42 yazıtın envanter kaydı verilmiştir.

“Çin Halk Cumhuriyeti Yazıtları” alt başlığında, Çin Halk Cumhuriyeti'nde bulunan Türk runik harfli yazıtların bulunduğu bölge hakkında bilgi verildikten sonra Turfan Yar-gol'deki mağara duvarı yazıtları hakkında çalışma yapan kişilerden bahsedilmiştir. Aydın, 2021 yılında yayımlanan *Bozkırın Tanıkları, Eski Türkçe Yazıtlar* adlı eserinde Çin Halk Cumhuriyeti'nde yer alan yazıtlardan *Karı Çor Tegin (Xi'an), Cimsar, Kumtura ve Hoten Çubuğu*'nun tanıtım ve yeni bir yayımını yaptığını değinmiş ve bu yazıtlara verilen türlü adlarla 9 yazıtın envanter kaydını vermiştir (s. 64).

Üçüncü bölüm, “Eski Türk Yazıtları” (s. 65-78) başlığı ile “Eski Türk Yazıtları Dönemi Türkçesinin Genel Yapısı”, “Eski Türk Yazıtları Dönemi Türkçesinin Ses Bilgisi Özellikleri”, “Ünlüler”, “Ünsüzler”, “Eski Türk Yazıtları Döneminin Biçim Bilgisi Özellikleri”, “Eski Türk Yazıtları Döneminin Leksik ve Diyalektik Özellikleri” alt başlıklarından oluşmaktadır.

“Eski Türk Yazıtları Dönemi Türkçesinin Genel Yapısı” alt başlığında, Köktürkçenin eski Türkçe döneminin ilk bölümü olduğundan ve dönemin adlandırma çeşitliliğinden bahsedilmiştir. Eski Türk runik alfabesiyle oluşturulmuş yazıtlar dönemi, en eski tarihli yazıt *Çoyr (Çöyr~Çoyren)* ile başlatılmış ve Uygur Kağanlığı geç dönem yazıtı olan *I. Karabalgasun* ile bitirilmiştir. Aydın, *Irk Bitig*'in bu dönem içinde yer alıp almamasının tartışıldığını ve kâğıda yazılı Türk runik metinlerinin de yazıtlar dönemi Türkçesi içerisinde değerlendirmenin açıklık kazanmadığını belirtmiştir (s. 65).

“Eski Türk Yazıtları Dönemi Türkçesinin Ses Bilgisi Özellikleri” alt başlığında, Türk runik alfabesindeki işaretlerin ses değerlerinin Thomsen'in çözümünden bugüne kadar tam olarak hangi işaretin hangi sesi karşıladığının netlik kazanmadığı belirtilmiş ve bu konu Radloff ve Thomsen'in çalışmalarından örneklerle desteklenmiştir.

“Ünlüler” ve “Ünsüzler” alt başlıklarında, Türk runik harfli yazıtlarda ünlülerin ve ünsüzlerin yazımında belirli kuralların varlığından bahsedilmiş, ayrıca yazıtlarda kullanılan noktalama işareti hakkında da bilgi verilmiştir. Daha sonra ses bilgisi, şekil bilgisi ve yazıtlardaki söz varlığına değinilmiştir. Aydın, *Köl Tegin*,

*Bilge Kağan, Tonyukuk, Ongi, Küli Çor, Tariat ve Şine Usu* gibi daha özenle oluşturulmuş yazıtların yazımını anahtar kabul etmiş, bu bağlamda diğer yazıtların farklı yazımlarının bu yazıtlarla karşılaştırılarak doğru yazımın elde edilebileceğini ifade etmiştir (s. 72).

“Eski Türk Yazıtları Döneminin Biçim Bilgisi Özellikleri” alt başlığında, eklerin ilk hallerinin bu dönemde karşımıza nasıl çıktığından ve bu eklerin bazı önemli eserlerde geçen eklerle karşılaştırılması gerektiğinden bahsetmiştir.

“Eski Türk Yazıtları Döneminin Leksik ve Diyalektik Özellikleri” alt başlığında, yazıtlarda tarih kayıtlarının bulunmaması yanında yazıtın hangi Türk dili boyu tarafından yazıldığı ve dikildiğinin bilinmemesi sorununa da değinilmiştir. Aydın, hangi yazıtın hangi boyca yazıldığı konusundaki kuşku ortadan kalkmadıkça sağlıklı bilginin elde edilemeyeceği görüşünü yazıtlardan verdiği çeşitli örneklerle desteklemektedir. Ayrıca az satırlı yazıtlarda adı geçen boy adlarıyla yazıtın yazıcısından kaynaklanan farklı yazımların olabileceği görüşüne yer vermiş ve görüşünü desteklemek için yazıt sahibi ile boy adlarını ilişkilendirdiği bir liste eklemiştir (s. 77-78).

Dördüncü bölüm “Yazıtlardan Örnekler” (s. 79-120) başlığı ile “Moğolistan’daki Yazıtlardan Örnekler”, “Yenisey (Tuva ve Hakasya) Yazıtlarından Örnekler”, “Dağlık Altay Yazıtlarından Örnekler”, “Kırgızistan Yazıtlarından Örnekler”, “Çin Halk Cumhuriyeti Yazıtlarından Örnekler” alt başlıklarından oluşmaktadır.

“Moğolistan’daki Yazıtlardan Örnekler” alt başlığında, “Köl Tegin” (s. 79), “Bilge Kağan” (s. 85), “Tonyukuk” (s. 89), “Ongi” (s. 94), “Küli Çor” (s. 96), “Tes” (s. 98), “Tariat (Terhin)” (s. 99), “Şine Usu” (s. 101), “Suci” (s. 104), “II. Karabalgasun” (s. 106), “Handigay (Hangita-Hat)” (s. 106), “Hayto-Tamir XIV” (s. 107) yazıtlarından bahsedilmiş; ardından yazıtların bazı yüzlerinin önce Türk runik harfli yazımı, transkripsiyonu ve günümüz Türkçesine aktarımı verilmiştir.

“Yenisey (Tuva ve Hakasya) Yazıtlarından Örnekler” alt başlığında, “Uyuk-Turan (E 3)” (s. 108), “Barık III (E 7)” (s. 109), “Elegest I (E 10)” (s. 110), “Çaa-Höl V (E 17)” (s. 111), “Çaa-Höl VII (E 19)” (s. 112), “Altın-Köl I (E 28)” (s. 112), “Bay-Burun I (E 42)” (s. 114), “Kızıl-Çıraa I (E 43)” (s. 115), “Tuva D (E 51)” (s. 116) yazıtlarından bahsedilmiş; ardından yazıtların satırlarının önce Türk runik harfli yazımı, transkripsiyonu ve günümüz Türkçesine aktarımı verilmiştir.

“Dağlık Altay Yazıtlarından Örnekler” alt başlığında, “Yalbak-Taş XIII (A 39)” (s. 117) ve “A 78. Kurgak I” (s. 117) yazıtları verilmiştir. *Yalbak-Taş XIII (A 39)* yazıtının toplam 9 işaret ve tek satırdan oluştuğundan; *A 78. Kurgak I* yazıtının toplam 85 işaretten oluşan bir satır olduğundan, içeriğinden ve yazıtın ilk bulunduğu yerde olduğundan bahsedilmiştir.

“Kırgızistan Yazıtlarından Örnekler” alt başlığında, “Talas II (K 2)” (s. 118) ve “Koçkar VII (K 27)” (s. 119) yazıtlarından bahsedilmiş; ayrıca *Talas II* yazıtının 8 satırının önce Türk runik harfli yazımı, transkripsiyonu ve günümüz Türkçesine aktarımı verilmiştir. *Koçkar VII (K 27)* yazıtının Koçkar bölgesinde ele geçen çok sayıda kaya yazıtlarından biri olduğu ifade edilmiştir.

“Çin Halk Cumhuriyeti Yazıtlarından Örnekler” alt başlığında, “Karı Çor Tegin (Xi’an)” (s. 119) yazıtı hakkında genel bilgiler verildikten sonra yazıtın iki

dilli mezar taşı oluşundan bahsedilmiştir. Yazıtın Çince bölümünün ilk satırı da verilmiş, toplam 17 satırlık Türkçe metnin her satırında bir iki sözcük bulunduğundan satırların yan yana yazılmasıyla 3 satırlık kısa bir metin elde edildiğinden bahsedilmiştir. Bu bağlamda soy kütüğü niteliği taşıdığı ifade edilen eski metnin ise 17 satırının önce Türk runik harfli yazımı, transkripsiyonu ve günümüz Türkçesine aktarımı verilmiştir.

“Kaynaklar” (s. 121) bölümünde kitapta yararlanılan çalışmalara yer verilmiş ve kitabın sonuna kavramlara daha kolay ulaşılması için “Dizin” (s. 127) bölümü eklenmiştir.

Yazıtların bulunduğu coğrafyada araştırma ve incelemeler gerçekleştiren Aydın tarafından okuyucuya sunulan *Eski Türk Yazıtları*; eski Türk dili ile ilgili çalışmalar yapan, yapmak isteyen ve bu alana ilgi duyanlar için faydalı bir çalışmadır. Bu çalışma ile Türklük bilimi ve Türk dili araştırmalarına sunduğu katkılarından dolayı Prof. Dr. Erhan Aydın’a teşekkür ediyoruz.



