

YIL: 7, SAYI: 14 30.09.2022

ISSN: 2587-1811



# MECMUA

ULUSLARARASI SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ



## EDİTÖR / EDITOR

Prof. Dr. İbrahim Halil TUĞLUK (Adıyaman Üniversitesi, Adıyaman / Türkiye)

## EDİTÖR KURULU (ALAN EDİTÖRLERİ) / SECTION EDITORS

### ARKEOLOJİ

Prof. Dr. Bahattin ÇELİK  
(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara,  
Türkiye)

### COĞRAFYA

Prof. Dr. Mehmet Sait ŞAHİNALP  
(Harran Üniversitesi, Şanlıurfa, Türkiye)

### DİL BİLİMİ

Dr. Öğr. Üyesi Resul ÖZAVŞAR  
(Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Adana,  
Türkiye)

### EĞİTİM BİLİMLERİ

Prof. Dr. Erdal BAY  
(Gaziantep Üniversitesi, Gaziantep, Türkiye)

### FELSEFE

Prof. Dr. Adnan ÖMERUSTAOĞLU  
(Biruni Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

### FİLOLOJİ

Prof. Dr. İsmail Hakkı AKSOYAK  
(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara /  
Türkiye)

Doç. Dr. Selim SOMUNCU

(Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi,  
Kahramanmaraş / Türkiye)

### GÜZEL SANATLAR

Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABI  
(Marmara Üniversitesi, İstanbul / Türkiye)

### İLAHİYAT

Prof. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK  
(Balıkesir Üniversitesi, Balıkesir / Türkiye)

### İKTİSADİ VE İDARİ BİLİMLER

Doç. Dr. Ayhan KARAKAŞ  
(Bartın Üniversitesi, Bartın / Türkiye)

### SOSYOLOJİ VE FELSEFE

Dr. Öğr. Üyesi Ümmü BULUT KESKİN  
(İğdır Üniversitesi, İğdır, Türkiye)

### SPOR BİLİMLERİ

Doç. Dr. Mustafa ÖZDAL  
Gaziantep Üniversitesi, Gaziantep / Türkiye)

### TARİH

Doç. Dr. Habibe KAZANCIOĞLU  
(Trakya Üniversitesi, Edirne, Türkiye)

## DİL EDİTÖRLERİ / EDITORS OF LANGUAGE

### ANA DİL EDİTÖRÜ

(NATIVE LANGUAGE EDITOR)

Doç. Dr. Burhan BARAN  
(Dicle Üniversitesi, Diyarbakır / Türkiye)

### YABANCI DİL EDİTÖRÜ

(FOREIGN LANGUAGE EDITOR)

Doç. Dr. Ulaş BİNGÖL  
(Siirt Üniversitesi, Siirt / Türkiye)

#### YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. M. Hilmi UÇAN	Afyon Kocatepe Üniversitesi, Afyonkarahisar/Türkiye
Prof. Dr. Selim Hilmi ÖZKAN	Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul / Türkiye
Doç. Dr. Armağan KONAK	Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur / Türkiye
Dr. Hassan Abdallah ALZYOUTH	Yarmouk Üniversitesi/Ürdün
Doç. Dr. Blanka KLIMOVÁ	University of Hradec Králové/Çek Cumhuriyeti
Doç. Dr. Amina Siljak JESENKOVIĆ	Saraybosna Üniversitesi, Saraybosna/Bosna Hersek

#### YAYIN DANIŞMA KURULU / BOARD OF EDITORIAL ADVISOR

Prof. Dr. Ahmet TANYILDIZ	Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/Türkiye
Prof. Dr. Ertan ÖRGEN	Balıkesir Üniversitesi, Balıkesir/Türkiye
Prof. Dr. Kenan ÇAĞAN	Afyon Kocatepe Üniversitesi, Afyonkarahisar/Türkiye
Prof. Dr. Mehmet KARATAŞ	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van/Türkiye
Prof. Dr. Mustafa KARABULUT	Adıyaman Üniversitesi, Adıyaman/Türkiye
Prof. Dr. Şahmurat ARIK	Kastamonu Üniversitesi, Kastamonu/Türkiye
Doç. Dr. Mehmet GÜNEŞ	Marmara Üniversitesi, İstanbul/Türkiye
Doç. Dr. Remziye CEYLAN	Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul/Türkiye
Doç. Dr. Yılmaz IRMAK	Bingöl Üniversitesi, Bingöl/Türkiye
Doç. Dr. Ayça KARTAL	Muş Alparslan Üniversitesi, Muş/Türkiye
Doç. Dr. Barış AYTEKİN	Kırklareli Üniversitesi, Kırklareli/Türkiye
Doç. Dr. Berna FİLDİŞ	Bartın Üniversitesi, Bartın/Türkiye
Doç. Dr. Hayrunnisa TURAN	Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun/Türkiye
Doç. Dr. Hüseyin MERTOL	Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/Türkiye
Dr. Hüseyin SARAÇOĞLU	Giresun Üniversitesi, Giresun/Türkiye
Dr. Melike KARABACAK	Artvin Çoruh Üniversitesi, Artvin/Türkiye
Dr. Murat ÖZKUL	Balıkesir Üniversitesi, Balıkesir/Türkiye
Dr. Nur AKCANCA	Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale/Türkiye
Dr. Ömer ÇELİKKOL	Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/Türkiye

#### YAZIŞMA ADRESİ / CORRESPONDENCE ADDRESS

Prof. Dr. İbrahim Halil TUĞLUK  
Adıyaman Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Adıyaman / Türkiye  
**Dergi Web Adresi** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mecmua>  
**Dergi E-Posta:** akademikmecmua@gmail.com

&

Prof. Dr. İbrahim Halil TUĞLUK  
Adıyaman University Faculty of Science and Letters  
Department of Turkish Language and Literature, Adıyaman / Turkey  
**Journal Web Address:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mecmua>  
**Journal e-Mail:** akademikmecmua@gmail.com

MECMUA-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi'nde yer alan yazılardaki fikir ve görüşler tamamen yazarlara ait olup MECMUA-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi yönetiminin görüşlerini yansıtmazlar. [The opinions and views expressed in the articles are the authors' solely and do not reflect the views of the MEMCUA's owners]



## MECMUA İNDEKS BİLGİSİ / MECMUA INDEX INFORMATION

1. EBSCO
2. MLA (Modern Language Association)
3. General Impact Factor
4. SIS (Scientific Indexing Services)
5. J-Gate Indexed
6. Research Bib (Academic Resource Index)
7. Cite Factor (Academic Journal Index)
8. Root Indexing (Journal Abstracting and Indexing Service)
9. DRJI (Directory Research Journal Indexing)
10. IJIF (International Innovative Journal Impact Factor)
11. İdeal Online
12. Asos İndeks
13. İSAM (İslam Araştırmaları Merkezi)
14. InfoBase Index
15. Acarindex





## EDİTÖRDEN / FROM THE EDITOR

Kıymetli Mecmua Okurları,

MECMUA dergisi olarak bu sayımızda yayın süreçlerini titiz bir şekilde gerçekleştiren Filoloji, Eğitim Bilimleri, Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler alanından 15 araştırma makalesi ve 1 yayın değerlendirme olmak üzere 16 yayımla karşınıza çıkmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Dergimize her geçen gün gösterilen yüksek teveccüh bizleri ziyadesiyle memnun etmektedir. Bu vesileyle bu sayıda yazıları yayımlanan değerli yazarları kutluyoruz. Ayrıca bu sayımızda hakemlik yaparak dergimize katkı sunan değerli hocalarımıza şükranlarımızı sunarız. Sonraki sayıda görüşmek dileğiyle...

Prof. Dr. İbrahim Halil TUĞLUK  
Editör



## BU SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF THIS ISSUE

Prof. Dr. Adem CEYHAN	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Süleyman BERK	Yalova Üniversitesi
Prof. Dr. Süleyman ÇALDAK	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Ziya KAZICI	İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
Doç. Dr. Enes YILDIZ	Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet BAŞKAN	Hitit Üniversitesi
Doç. Dr. Ekin Oyan ALTUNTAŞ	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Doç. Dr. Erdem ÇANAK	Çukurova Üniversitesi
Doç. Dr. Fatih ÇINAR	Süleyman Demirel Üniversitesi
Doç. Dr. Hacer GÜLŞEN	Gelişim Üniversitesi
Doç. Dr. Muhittin DEMİRAY	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Volkan KARAGÖZLÜ	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Dr. Aslıhan ÖZTÜRK DOĞAN	Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi
Dr. Asuman GÜRMAN ŞAHİN	Ege Üniversitesi
Dr. Halil BATUR	Batman Üniversitesi
Dr. Hamdullah OKAY	Milli Eğitim Bakanlığı
Dr. Haşim ÇAPAR	İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
Dr. Mustafa Sarper ALAP	Milli Eğitim Bakanlığı
Dr. Okan DOĞAN	Milli Eğitim Bakanlığı
Dr. Öğr. Gör. Elif TOPRAK SAKIZ	Dokuz Eylül Üniversitesi
Dr. Öğr. Gör. Mehmet Furkan ÇELİK	İnönü Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ADIGÜZEL,	Iğdır Üniversitesi, Iğdır/Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Fethullah ÇİFTÇİ	Muş Alparslan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Göksele ÖZTÜRK	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul/Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Halil TANIK	Harran Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin TUĞLUK	Batman Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mumine ÇAKIR	Kırıkkale Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Volkan Karagözlü	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Nevşehir/Türkiye
Dr. Özgür YEŞİLYURT	Muş Alparslan Üniversitesi
Dr. Tuba AFACAN	Çankırı Karatekin Üniversitesi
Dr. Veli KILIÇARASLAN	Atatürk Üniversitesi
Adem ERTUNÇ	Diyanet İşleri Başkanlığı



**MECMUA**  
**(Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi)**

**AMAÇ**

İsmi dergicilik geleneğinin köklerinden alan **MECMUA**, Türkiye’de sosyal bilimler üzerine yeni ve dinamik bir dergi olma ve söz konusu alanlarda nitelikli ve yenilikçi çalışmaların ilgilileriyle buluşma ortamı sağlama gayesi taşımaktadır.

**KAPSAM**

MECMUA Dergisi, Sosyal Bilimler alanında her türlü bilimsel makaleler, çeviriler, tanıtma/eleştiri ve anma yazıları ile yazı dizileri yayımlayan; uluslararası, hakemli, ücretsiz, bilimsel bir dergidir. **MECMUA** dergisi, sosyal bilimler alanından yayın kabul etmektedir.

**MECMUA - YAYIN İLKELERİ**  
**(MECMUA PUBLISHING PRINCIPLES)**

**1. Genel İlkeler / General Principles**

- Yayımlanma kararı verilen makaleler, gerekli düzenlemeleri yapılarak sıraya alınırlar ve yayımlanmayı beklerler. Makalenin hangi sayıda yayımlanacağı konusunda yazarlara bilgi verilir.
- MECMUA Dergisi’nde yazısı yayımlanan bir yazarın, yazı yayımlandıktan sonra en erken takip eden üçüncü sayıda -özel sayılar hariç- Dergimizde başka bir makalesi yayımlanabilecektir. Örneğin Dergimizin Mart 2021 Sayısında yazısı yayımlanan bir yazar, en erken 2022 Ekim Sayısında başka bir makalesiyle Dergimizde yer alabilecektir. Ayrıca bir yazar, devam etmekte olan makalesi ile alakalı süreç tamamlanmadan sisteme başka bir makale yüklememelidir. Böyle bir durumda yüklenen diğer makale ya da makaleler reddedilir.
- Bir yazının MECMUA dergisinde değerlendirmeye alınabilmesi ve yayımlanabilmesi, öncelikle editörlerin makale hakkında dergiye uygunluk kararı vermesine bağlıdır. Editörler, şekil veya içerik bakımından uygun görmedikleri ya da yetersiz buldukları bir makaleyi hakem sürecine geçirmeksizin doğrudan reddedebilir. Değerlendirme sonucunda bir makalenin hakemlerden olumlu rapor alması o makalenin kesin olarak yayımlanacağı anlamına gelmemektedir. Editör, yayın kurulu ya da alan editörü, hakemlerden olumlu rapor gelse bile bir makalenin yayımlanmamasına karar verebilir. Ancak böyle bir durumda editör gerekçeyi yazara bildirmekle yükümlüdür.
- Dergimizin her sayısında lisansüstü tezlerden üretilen makaleler ve yayın değerlendirme / kitap tanıtımı için o sayıdaki makale sayısı dikkate alınarak kota uygulanmaktadır.
- Dergimize gönderilen makalelerin 12.000 sözcük ve 40 sayfayı aşmaması önerilmektedir. Ancak zorunlu olarak bu sözcük ve sayfa sayısının aşılması gerektiği durumlarda dergi editörlüğünün önceden haberdar edilmesi gerekmektedir.
- Dergiye gönderilen yazılar herhangi bir kurum veya kuruluş tarafından desteklenmişse, bu kurum veya kuruluş çalışmada belirtilmelidir.
- Daha önce, ulusal ya da uluslararası kongre ya da sempozyumlarda sunulmuş ve özeti yayımlanmış çalışmalar, bu nitelikleri belirtilerek gönderilmelidir.
- Yayımlanan yazılardan alıntı yapılması durumunda, kaynak belirtilmesi zorunludur.
- Dergide yayımlanması için gönderilen çalışmalar yayımlansın ya da yayımlanmasın iade edilmez.
- Bir sayıda aynı yazara ait birden çok makale yayımlanamaz.
- Yazar(lar), makalede hiçbir suç unsuru veya kanuna aykırı ifade bulunmadığını, araştırma yapılırken kanuna aykırı herhangi bir malzeme ve yöntem kullanılmadığını çalışma ile ilgili (varsa) ihtiyaç duyulan tüm izinlerin alındığını taahhüt eder.
- Dergi yazar(lar)ı yazılarının yayımlanması durumunda, etik kurallara uygun hareket edildiğini ve etik kuralların gözetildiğini ve bu konuda tüm sorumluluğun yazar(lar)da olduğunu taahhüt etmiş olurlar.

**2. Açık Erişim Politikası / Open Access Policy**

**MECMUA**, açık erişimli bir dergidir. Açık erişim, tüm içeriğin kullanıcıya veya kurumuna ücretsiz olarak serbestçe erişilebileceği anlamına gelir. Yayıncı veya yazarın önceden izni alınmadan kullanıcılar, makalelerin tam metinlerini okumak, araştırmalarında kullanmak üzere indirebilir, kopyalayabilir, yazdırabilir, arama yapabilir, bağlantı kurabilir veya diğer yasal amaçlarla kullanabilir.

**3. Ücret Politikası / Wage Policy**

MECMUA dergisi 2016 yılında, ücretsiz “Uluslararası Hakemli Dergi” olarak yayın hayatına başlamıştır. Dergimize yayımlanmak üzere gönderilen ve dergimizde yayımlanan makalelerden hiçbir şekilde ücret talep edilmemektedir.

#### 4. Yayın Sıklığı / Publication Frequency

Dergi, Mart ve Eylül aylarında olmak üzere, yılda iki defa “online” olarak yayımlanır. Yayın Kurulunun uygun görmesi halinde Özel Sayı da yayımlanabilir

#### 5. Kapsam / Scope

Dergide, Sosyal Bilimler alanında alana katkı sunacak akademik çalışmalara, derleme ve kitap tanıtımlarına yer verilmektedir.

#### 6. Yayın Dili ve İmla / Publication Language and Spelling

- Derginin yayın dili Türkiye Türkçesi olmakla birlikte dergi, farklı dillerde yazılmış çalışmalara da yer vermektedir. Yabancı dilde yazılan çalışmaların özeti Türkçe olmalıdır.
- Dergiye gönderilen çalışmalarda dil bilgisi kurallarına (imla, noktalama, açıklık, anlaşılabilirlik vs.) azami derecede riayet etme zorunluluğu vardır. Yazım ve noktalamadan kaynaklanan problem ve eleştirilerden tamamen yazar sorumludur. İmla ve noktalama açısından, çalışmanın ya da konunun zorunlu olduğu durumlar dışında Türk Dil Kurumu imla kılavuzu esas alınmalıdır.

#### 7. Dergi İntihal Politikası / Journal Plagiarism Policy

Dergimize gönderilen çalışmalarla birlikte benzerlik raporu da sisteme yüklenmelidir. İntihal tespiti için iThenticate programı kullanılmalıdır. Bu sistem aracılığıyla makalelerin daha önce herhangi bir yerde yayımlanmadığı veya herhangi bir intihal içermediği teyit edilir. Benzerlik oranı %20'den fazla olan makaleler intihal olarak kabul edilir ve reddedilir.

#### 8. Makale Değerlendirme Süreci / Article Evaluation Process

Makale değerlendirme süresi ortalama 3 aydır. Ancak bu süre hakemlerin geri bildirimlerine, gönderilen yazı ile ilgili hakemlerin düzeltme isteyip istememelerine, yazarların istenilen düzeltmeleri yerine getirmelerine vb. pek çok duruma göre azalıp artabilmektedir.

##### 8.1. Editör Ön Değerlendirme Süreci / Editor's Pre-Evaluation Process

- Yazılar, yayın kuruluna gelmeden önce kurallara uygun yazılıp yazılmadığı editör(ler) tarafından makale şablonu, literatür, yöntem, bulgular ve sonuç açısından kontrol edilir; bir eksik ve/veya yanlış belirlendiğinde, düzeltilmesi için bir ön değerlendirme formu ile birlikte 15 gün içerisinde yazara iade edilir. Yazarın ön değerlendirme sürecinde Telif Hakkı Devir Formu ve gerekiyorsa “Etik Kurul Onay Formu” nu sisteme yüklemiş olmalıdır.
- Yazar editör(ler)in belirttiği düzeltmeleri yapmakla yükümlüdür. Ön değerlendirme sürecinde bir sorunla karşılaşılmayan ve dergi ilkelerine uygun olan yazılar hakemlendirme sürecine alınır.

##### 8.2. Hakemlendirme Süreci / Refereeing Process

- Dergiye gönderilen çalışmalar Yayın Kurulu kararıyla en az iki hakemin değerlendirilmesine sunulur. Değerlendirmeye gönderilen çalışmalarda yazar(lar)ın ve hakemlerin isimleri karşılıklı olarak gizli tutulur. Yayın Kurulu gerekli gördüğü durumlarda çalışmayı ikiden fazla hakeme inceletebilir. Yayımlanacak çalışma ile ilgili nihai karar hakem çoğunluğunun görüşü de dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
- Hakemlerin makaleyi incelemeleri için verilen süre 10 gündür. 10 gün içerisinde bildirimde bulunmayan hakemlere hatırlatma mesajı gönderilir. Hatırlatma mesajı gönderildikten 5 gün içerisinde bildirimde bulunmayan hakem, yayının hakem listesinden ve derginin hakem havuzundan silinir. Yayın Kurulu ilgili çalışmayı değerlendirmek üzere farklı bir hakeme gönderir.
- Hakemler dergiye gönderilen yazıyla ilgili birden çok kez düzeltme isteyebilir. Yazar(lar), yazıların yayımlanabilmesi için hakem ve yayın kurulunun görüş ve önerilerini yerine getirmek zorundadırlar.
- Yazar(lar)dan düzeltme istenmesi durumunda, düzeltmenin en geç 10 gün içinde yapılarak dergiye ulaştırılması gerekmektedir. Düzeltilmiş metin, gerekli görüldüğü hallerde değişiklikleri isteyen hakemlerce tekrar incelenebilir.

##### 8.3. Hakem Raporlarına İtiraz / Objection to Referee Reports

Yazar(lar) hakemlerin olumsuz görüşlerine karşı kanıt göstermek koşuluyla itiraz edebilirler. Bu itiraz Yayın Kurulu'nda incelenir ve gerekli görülürse farklı hakem görüşüne başvurulur.

##### 8.4. Editör Değerlendirme Süreci / Editor Evaluation Process



Hakemlerden gelen görüşler doğrultusunda editör, yayın kurulu ile birlikte nihai kararını 1 hafta içerisinde verir. Editör, dergiye gönderilen yazılarda gerekli yazım düzeltmelerini, yabancı bir dilde yazılan özet ile ilgili düzeltmeleri ve gerekli gördüğü diğer düzeltmeleri yapma hakkına sahiptir.

### 8.5. Yayın Kurulu Değerlendirme Süreci / Editorial Board Evaluation Process

Editörler, hakem görüşlerine dayanarak verdikleri kararı 1 hafta içerisinde yayın kuruluna sunarlar. Yayın kurulunda yayımlanması uygun görülmeyen yazılar intihal programında taranmaksızın reddedilir. Yayımlanması yönünde olumlu karar verilen yazılar intihal programında taranır. İntihal programından olumlu sonuç alınması durumunda yazının mizanpajı yapılır. Ardından makale sorumlu yazara son okuma için gönderilir. Yazarın son okumada metnin değerlendirme süresi 3 gündür. Son okumanın ardından yazıya DOI numarası temin edilir. Yazılar yayın kurulunun belirlediği sıraya göre yayımlanır.

## 9. Düzeltme ve Geri Çekme Süreçleri / Correction and Withdrawal Processes

### 9.1. Yazar için Geri Çekme Süreci / Withdrawal Process for Author or Authors

- Yazar(lar)ın yayımlanmış, erken görünüm veya değerlendirme aşamasındaki çalışmasıyla ilgili bir yanlış ya da hatayı fark etmesi durumunda, geri çekme işlemlerinde dergi editörüyle işbirliği yapma yükümlülüğü bulunmaktadır.
- Dergiye gönderilen yazılar ön kontrol adımı olduğu sürece yazar tarafından sistem üzerinden geri çekilebilir. Ancak hakemlendirme süreci başlayan bir makalenin geri çekilme isteği editöre gerekçesiyle birlikte yazılı ve ıslak imzalı olarak e-posta aracılığıyla dergi editörüne bildirilir.
- Editör, editör ve yayın kurulunun da görüşünü alarak konuyu değerlendirip yazara 20 gün içerisinde bildirimde bulunur.
- Yayın kurulu tarafından telif hakları gönderim aşamasında devredilmiş çalışmaların geri çekme isteği onaylanmadıkça yazarlar çalışmasını başka bir dergiye değerlendirme için gönderemezler.

### 9.2. Editör için Geri Çekme Süreci / Editor Withdrawal Process for

Yayın kurulu; yayımlanmış, erken görünümdeki veya değerlendirme aşamasındaki bir çalışmaya ilişkin telif hakkı ve intihal şüphesi oluşması durumunda çalışmayı ilişkin bir inceleme başlatır. Yayın kurulu yapılan inceleme neticesinde değerlendirme aşamasındaki çalışmada telif hakkı ve intihal yapıldığını tespit etmesi durumunda çalışmayı değerlendirmeden geri çeker ve tespit edilen durumları detaylı bir şekilde kaynak göstererek yazarlara iade eder.

Yayın kurulu, yayımlanmış veya erken görünümdeki bir çalışmada telif hakkı ihlali ve intihal yapıldığını tespit etmesi durumunda, en geç 15 gün içerisinde aşağıdaki geri çekme ve bildiri işlemlerini gerçekleştirir. Etik ihlali tespit edilen çalışmanın;

- Elektronik gösterimdeki başlığının başına “**Geri Çekildi:**” ibaresi eklenir.
- Elektronik gösterimdeki *Öz* ve *Tam Metin* içerikleri yerine çalışmanın geri çekilme gerekçeleri, detaylı kanıt kaynakları varsa yazar(lar)ın bağlı olduğu kurum ve kuruluşların konu hakkındaki bildirimleri ile birlikte yayımlanır.
- Dergi web sitesinin ana sayfasından geri çekme bildirimleri ilan edilir.
- Geri çekme tarihinden itibaren ilk yayınlanacak sayının elektronik ve basılı kopyasının içindekiler listesine “**Geri Çekildi: Çalışma Başlığı**” şeklinde eklenir, birinci sayfasından başlamak koşuluyla geri çekme nedenleri ve buna kaynak gösterilen orijinal alıntılar kamuoyu ve araştırmacılarla paylaşılır.
- Yazar(lar)ın bağlı olduğu kuruluş(lar)a yukarıdaki geri çekme bildirimleri iletilir.

## 10. Telif Hakkı Devri / Copyright Transfer

- Dergiye gönderilen yazının, yayımlanması durumunda yazının tüm yayın hakları süresiz olarak MECMUA dergisi'ne ait olur.
- Dergiye yazı gönderecek yazarlar, "Telif Hakkı Devir Formu" belgesini doldurmalıdır. Yazar(lar) doldurdukları formu ıslak imza ile imzalamalıdır. İmzalanan form taranarak sisteme yüklenmelidir. “Telif Hakkı Devir Formu”nu iletmeyen yazarların çalışmaları yayımlanmaz.
- Dergiye gönderilen yazılar daha önce hiç bir yerde yayımlanmamış olmalı veya yayımlanmak üzere başka bir dergiye gönderilmemiş olmalıdır. Makalenin tümü ya da bir bölümü başka bir yerde yayımlanmış ise dergide yayımlanabilmesi için gerekli her türlü izin alınıp orijinal telif hakkı devir formu ile birlikte dergi editörlüğüne gönderilmelidir.
- Dergide yayımlanan makalenin içeriği, sunduğu sonuçlar ve yorumları konusunda, dergi yönetimi ve dergi editörlüğü hiçbir sorumluluk taşımamaktadır. Ayrıca daha önce herhangi bir yerde yayımlandığı belirtilmediği ya da belirlenmediği için yayımlanan çalışmalar ile ilgili telif haklarına ilişkin doğabilecek hukuki sonuçlar tamamen yazar(lar)a aittir.

- Dergi yazar(lar)ı yazılarının yayımlanması durumunda, yazılarında hiçbir suç unsuru veya kanuna aykırı ifade bulunmadığını, araştırma yapılırken kanuna aykırı herhangi bir malzeme ve yöntem kullanılmadığını çalışma ile ilgili (varsa) ihtiyaç duyulan tüm izinlerin alındığını taahhüt etmiş olurlar.
- Yazar(lar), makalenin içeriği, sunduğu sonuçları ve yorumları konusunda, dergi yönetimi ve dergi editörlüğünün hiç bir sorumluluk taşımadığını kabul eder. Ayrıca yazar(lar), tüm yazarlar adına, telif hakkı ihlali nedeniyle üçüncü şahıslarla istenecek hak talebi veya açılacak davalarda dergi yönetimi ve dergi editörlüğünün hiçbir sorumluluğunun olmadığını, tüm sorumluluğun yazar(lar)da olduğunu kabul eder.

**Bununla birlikte yazarların aşağıdaki hakları saklıdır;**

- Patent hakları,
- Telif hakkı dışında kalan bütün tescil edilmemiş haklar,
- Çalışmayı satmamak koşulu ile kendi bilimsel amaçları için çoğaltma hakkı,
- Yazarın kendi kitap ve diğer akademik çalışmalarında, kaynak göstermesi koşuluyla, çalışmanın tümü ya da bir bölümünü kullanma hakkı,
- Çalışma künyesini belirtmek koşuluyla kişisel web sitelerinde veya üniversitesinin açık arşivinde bulundurma hakkı.

**Yayın Etiği ve Kötüye Kullanım Beyanı  
(Publication Ethics and Abuse Statement)**

**1. Yayın Etiği / Publication Ethics**

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar [Committee on Publication Ethics \(COPE\)](#) tarafından yayımlanan öneri ve kılavuzlar temel alınarak hazırlanmıştır. Dergimiz aşağıda belirtilen etik ilkelerine uymayı taahhüt eder.

**2. Yayıncıların Etik Sorumlulukları / Publishers' Ethical Responsibilities**

- Yayıncı dergiyi yayımlamakla hiçbir maddi kâr amacı gütmemektedir.
- Yayıncı, dergiye gönderilen yazılarla ilgili editörlerin bağımsız kararlar almalarını taahhüt eder.
- Yayıncı, editörlere ilişkin her türlü bilimsel suistimal, atıf çeteciliği ve intihalle ilgili önlemleri alma sorumluluğuna sahiptir.
- Dergimize gönderilen makalelerin fikir özgürlüğü ve mülkiyet hakları gibi hususlar saygındır. Yayıncılar dergide yayımlanmış her yazının fikri mülkiyet ve telif hakkını korur. Dergi yönetimi olası ihlallerde derginin ve yazarların haklarını savunur.

**3. Editörlerin Etik Görev ve Sorumlulukları / Editors' Ethical Duties and Responsibilities**

**3.1. Editörlerin Genel Görev ve Sorumlulukları / General Duties and Responsibilities of Editors**

- Editör, dergide yayımlanan yazıların derginin yayın politikasına, derginin amaç ve kapsamına uygunluğunu sağlamalıdır.
- Editör, dergiye gönderilen yazılardaki kişisel verilen korunmasına özen göstermeli ve bu kişisel verileri, bireylerin açık rızası olmadan yayımlamamalıdır. Editör, dergiye gönderilen yazı ile ilgili tüm bilgilerin yayımlanana kadar gizli tutulmasını sağlamalıdır.
- Editör, dergide yayımlanan yazılarla ilgili eleştirileri titizlikle dikkate almalı ve bu konuda yapıcı bir tutum sergilemelidir.
- Editör, dergiye gönderilen yazılarla ilgili yazışma, dosya ve diğer kayıtları elektronik ortamda veya basılı olarak saklamalıdır.
- Editör, derginin ve yayının kalite standartlarını yükseltmek için gerekli çalışmaları yapmalıdır.
- Editör, akademik fikir çeşitliliğini ve bilimsel düşünce özgürlüğünü savunmalıdır. Aynı zamanda fikri mülkiyet hakları ile etik standartları gözeterek dergi işleyişini sürdürmelidir.
- Editör, dergiye gelen yazıları, yazarlarının etnik köken, cinsiyet, tabiiyet, dini inanış ya da politik felsefelerini dikkate almaksızın bilimsel içerik açısından değerlendirmelidir.
- Editör, yayın politikası gereği tüm yayın süreçlerinde (yayında herhangi bir sebeple düzeltme, değiştirme ve açıklama gerektiren konularda) şeffaflık ilkesini ön planda tutmalıdır.
- Editör, dergiye gönderilen yazılarda insan ve hayvan haklarının korunmasını sağlamalıdır. Editör, makalelerde kullanılan deneklerle ilgili etik kurul onayı veya deneysel araştırmalarla ilgili yasal izinlerin olmadığı durumlarda söz konusu makaleyi reddetmelidir.
- Editör, kör ve çift hakemlik süreçlerinin sağlıklı bir şekilde yürütülmesini sağlamalıdır.
- Yazılarla ilgili hakem atamasında sadece editör ve editör kurulu tam yetkiye sahip olup yazıların yayımlanması ile ilgili sonuç kararından da editör ve editörler kurulu sorumludur.



### **3.2. Editörlerin Dergi Sahibi ve Yayıncı ile İlişkileri / Relations of Editors with the Journal Owner and Publisher**

- Editör ve yayıncı arasında editoryal bağımsızlık ilkesi bulunmalıdır.
- Editör ile yayıncı arasındaki ilişki yazılı bir sözleşmeye dayanmalıdır.
- Editörün dergideki yazılarla ilgili alacağı kararlar yayıncı ve dergi sahibinin müdahalesine açık olmayıp bağımsız olmalıdır.

### **3.3. Editörlerin Yayın Kurulu ile İlişkileri / Relations of Editors with the Editorial Board**

- Editör, yayın kurulu ile iletişim halinde olmalıdır.
- Editör, yayın kurulunun dergiye katkı sağlayan ve dergi alanıyla uyumlu aktif üyelerden oluşmasını sağlamalıdır.
- Editör yayın kurulunun değerlendirmelerinde nesnel ve tarafsız olmalarını sağlamalıdır.

### **3.4. Editörlerin, Editör Kurulu ile İlişkileri / Relations of Editors with the Editorial Board**

- Derginin editör kurulunda yer alan kişiler derginin gelişimine aktif olarak katkı sunmalıdır.
- Editör, editör kurulunu alanlarıyla ilgili yazı ve çalışmalarla ilgili bilgilendirmelidir.
- Editör, derginin yayın politikasını editör kurulunun da görüş ve önerilerini dikkate alarak şekillendirmelidir.

### **3.5. Editörlerin Yazarlarla İlişkileri / Relations of Editors with Authors**

- Editör, yazarların derginin yayın ve yazım ilkelerinin ve makale şablonunun güncel haline ulaşmalarını sağlamalıdır.
- Editör, dergiye gönderilen yazılarda çok önemli bir sıkıntısı olmadığı sürece yazıları ön değerlendirme aşamasına almalıdır.
- Editör, yazarlara, yazılarının tüm aşamaları ile ilgili doğru, açıklayıcı ve bilgilendirici şekilde bildirim ve dönüş sağlanmalıdır.
- Editör, olumlu yöndeki hakem önerilerini göz ardı etmemelidir. Olumlu yöndeki hakem önerilerinin reddi durumunda ret nedeni bilimsel, etik, yasal vb. normlar çerçevesinde değerlendirmelidir.
- Editör, yazılara gelen eleştirilerle ilgili yazarlara cevap hakkı tanınmalıdır.
- Editör, hakemlerin istedikleri düzeltme önerilerini ivedilikle yazara iletmelidir.

### **3.6. Editörlerin Hakemlerle İlişkileri / Relations of Editors with Referees**

- Editör, dergiye gönderilen yazılar için çalışmanın alanına ve muhtevasına uygun hakemler belirlemelidir.
- Editör, hakemlere yazıların değerlendirilmesi ile ilgili gerekli form ve dosyaları süresi içerisinde göndermelidir.
- Editör, süresi içerisinde dönmeyen veya hakemlik etiğine uymayan hakemleri hakem havuzundan çıkarmalıdır.
- Editör, yazarın yazı dosyalarında yaptıkları düzeltmeleri ivedilikle hakemlere iletmelidir.
- Editör, yayın değerlendirme sürecinde hakemlerin kimlik bilgilerini gizli tutmalıdır.
- Editör, bilim etiğine uymayan ve kırıcı değerlendirmeleri yazara ulaşmadan engellemelidir.
- Editör, derginin hakem havuzunu daima güncelleyip geniş bir yelpaze oluşturmalıdır.
- Editör, yazıları farklı hakemlere gönderme konusunda çaba sarf etmelidir.
- Editör, dergiye gelen yazıları aralarında çıkar çatışması-çıkarcı birliği olmayan hakemlere yönlendirmelidir.
- Editör, hakemlerin yazıları tarafsız, bilimsel ve nesnel bir dille çalışmayı değerlendirmeleri için teşvik etmelidir.

### **3.7. Editörlerin Okuyucularla İlişkileri / Relations of Editors with Readers**

Editör; okuyucu, araştırmacı ve uygulayıcılardan gelen geri bildirimleri dikkate almak ve bu geri bildirimler konusunda okuyucu, araştırmacı ve geri bildirimcilere sağlıklı geri bildirim vermekle yükümlüdür.

## **4. Hakemlerin Etik Sorumlulukları / Ethical Responsibilities of Referees**

### **4.1. Çift, Kör Hakemlik / Double, Blind Referee**

Hakemler, kör değerlendirme sürecine uygun olarak tarafsızlık ve gizlilik içerisinde hareket etmelidir.

### **4.2. Gizlilik / Privacy**

Değerlendirme için hakemlere gönderilen çalışmalar gizli tutulmalıdır. Çalışmalar başkalarına gösterilmemeli ve içerikleri tartışılmamalıdır. Gizlilik kuralı, hakemlik yapmayı reddeden kişileri de kapsamaktadır.

### **4.3. İvedilik / Urgency**

Hakem değerlendirmesi yapmak üzere davet alan bir hakem, ilgili çalışma için hakemlik yapıp yapamayacağını 10 gün içinde editöre bildirmelidir. Hakem değerlendirme sürecini 10 gün içinde tamamlamalı ve yazarlar da sorumlu yazara bildirilen değişiklikleri 15 gün içinde tamamlamalıdır.

#### 4.4. Kaynak Belirtme / Specifying a Resource

Hakemler, atıf yapılmamış yayımlanmış yayın tespiti, yazar tarafından yapılan telif hakkı ihlali ve intihal durumlarının farkına varmaları durumunda konuyu dergi editörlüğüne iletmelidir.

#### 4.5. Tarafsızlık / Impartiality

Hakemler, çalışmayı tarafsız, bilimsel ve nesnel bir dille değerlendirmelidir. Hakemler hakaret ve kişisel yorumlardan kaçınmalı, asgari nezaket kurallarına uygun değerlendirme yapmalıdır. Hakemler, ilgili makaleyi bilimsel ölçütleri göz önünde tutarak değerlendirmelidir.

#### 4.6. Nezaket / Kindness

Hakemler, ilmi olmayan veya hukukî sonuçları olabilecek mesnetsiz değerlendirmelerden kaçınmalıdır.

#### 4.7. Uzmanlık / Expertise

Hakemler, uzmanlık alanı ile ilgili çalışmalarını kabul etmeli, uzmanlık alanı dışındaki çalışmalarını reddetmelidir.

#### 4.8. Çıkar Çatışması-Çıkar Birliği / Conflict of Interest-Union of Interest

Hakemler, değerlendirdiği çalışma ile ilgili çıkar çatışması-çıkar birliği fark ederse hakemlik yapmayı reddederek bunu dergi editörlüğüne bildirmelidir.

### 5. Yazarların Etik Sorumlulukları / Ethical Responsibilities of Authors

- Yazar(lar) dergide yayımlanan çalışmanın her türlü yayın hakkının gönderdikleri dergiye ait olduğunu kabul eder. Yazar(lar) dergimize gönderdikleri yazılar için telif hakkı talep edemez.
- Yazar(lar) dergiye gönderdikleri yazıları derginin yayın ve yazım kuralları ile makale şablonuna uygun olarak sisteme yüklemelidir.
- Yazar(lar) dergiye yayımlanmak üzere gönderilen makalenin daha önce herhangi bir yerde, herhangi bir dilde yayımlanmadığını, yayımlanmak üzere başka bir dergiye gönderilmediğini, ya da yayımlanmak için değerlendirmeye alınmış olmadığını; eğer makalenin tümü ya da bir bölümü yayımlandı ise dergimizde yayımlanabilmesi için gerekli her türlü iznin alındığını ve orijinal telif hakkı devri formu ile birlikte dergi editörlüğüne gönderildiğini beyan ve taahhüt etmelidir.
- Yazar(lar), aynı sayıda yayımlanmak üzere dergimize birden fazla yazı göndermemelidir.
- Yazar(lar), makaleye yazar olarak katkı sunmayan kişilerin ismini yazar olarak eklememelidir.
- Yazar(lar), dergiye gönderdikleri yazıların özgünlüğü temin etmelidir.
- Yazar(lar), dergimizde her türlü telifli materyal (tablo, şekil, katkı sunan alıntılar vb.) ile ilgili tüm sorumluluğu üstlenmelidir.
- Yazar(lar); başka yazarlara, katkıda bulunanlara veya kaynaklara uygun bir şekilde atıf yapmalı ve ilgili kaynaklar mutlaka belirtilmelidir.
- Yazar(lar), dergimize gönderilen çalışma ile ilgili bilinmesi gereken ve çalışmanın bulgularını ya da bilimsel sonucunu potansiyel olarak etkileyebilecek varsa mali ilişkiyi ya da çıkar çatışması (conflict of interest) veya rekabet (competing interest) alanlarını bildirmeli; çalışmaya yapılan tüm mali katkıları, sponsorlukları ya da proje desteklerini yazılı olarak belirtmelidir.
- Yazar(lar), dergiye gönderilen yazılar ulusal ya da uluslararası kongre ya da sempozyumlarda sunulmuş ve özeti yayımlanmış çalışmalar ise bu niteliklerini belirtmelidir.
- Yazar(lar), dergimizde yayımlanmış olan yazısında anlamlı bir bilimsel hata ya da uygunsuzluk tespit ettiğinde, yazısını geri çekme ya da yazıdaki hatayı düzeltme amacıyla hızlı bir şekilde editör ile temasa geçmelidir.
- Yazar(lar), dergimize gönderilen çalışmaların, bilimsel araştırma ve yayın etiğine uygunluğunu sağlamalıdır. Bu konuda YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen kurallara titizlikle riayet etmelidir.
- Yazar(lar), dergi editörlüğünün, bir yazının ön kontrol, değerlendirme süreci ve düzenleme süreci devam ederken yazar(lar)dan makalenin etik durumuna ilişkin istediği ek belgeleri süresi içerisinde vermelidir.
- Yazar(lar), değerlendirme süreci başlamış bir yayını ile ilgili sorumluluklarını değiştirmemelidir. (yazar ekleme/çıkarma, sıra değiştirme)
- Yazar(lar), dergiye yayımlanmak üzere gönderdikleri yazılarda temel insan haklarına ve hayvan haklarına saygıyı esas tutmalıdır. Bu çerçevede makalelerde kullanılacak deneklere ilişkin etik kurul onayını mutlaka almalıdır.
- Dergi yönetimi, editör ve editör kurulu dergimize yayımlanmak üzere makale gönderen yazarların, yukarıda belirtilen koşullara uymayı kabul ettiklerini var saymaktadır.

## 6. YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ne Uygunluk / Compliance with YÖK Scientific Research and Publication Ethics Directive

YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8'deki "Bilim araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler" başlığında aşağıda verildiği gibidir. Yazarların aşağıda ayrıntıları verilen hususlardan ciddiyetle sakıncaları gerekir:

**a) İntihal:** Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak.

**b) Sahtecilik:** Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayınlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek.

**c) Çarpıtma:** Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek.

**ç) Tekrar yayım:** Bir araştırmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak.

**d) Dilimleme:** Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak.

**e) Haksız yazarlık:** Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gerekçesiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek.

**f) Diğer etik ihlali türleri:** Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayınlarında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek. İnsan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarında hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayınlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmak.

## Etik İlkelere Uymayan Durumun Editöre Bildirilmesi / Notifying the Editor of Non-Compliance with Ethical Principles

Editörler, hakemler, yazarlar ile ilgili etik ilkeler uymayan bir davranış ya da değerlendirme sürecindeki, erken görünümdeki ya da yayımlanmış bir makale ile ilgili etik olmayan bir durumla karşılaşılması durumunda [akademikmecmua@gmail.com](mailto:akademikmecmua@gmail.com) adresine bildirilmesi gerekmektedir.

## ETİK KURUL ONAYI / ETHICS COMMITTEE APPROVAL

TR Dizin 2020 yılı Dergi Değerlendirme Kriterleri Madde 8'de sosyal bilimler de dâhil olmak üzere tüm bilim dallarında yapılan araştırmalar için "Etik Kurul Onayı" alınmış olmasını, bu onayın makalede belirtilmesini ve belgelenmesini talep etmektedir. TR DİZİN Değerlendirme Kriterleri kapsamında Madde 8'de yer alan bu değişiklik üzerine süreci 2020 yılında başlayan etik kurul izni gerektiren çalışmalarda Etik Kurul Onayında yer alan izinle ilgili bilgilerin (etik kurul adı, tarih ve sayı numarası) makalenin yöntem bölümünde ve ayrıca makalenin ilk/son sayfasında yer alması zorunlu kılınmaktadır. TR Dizin'in "Etik Kurul Onay" belgesi için belirlediği kriterler şunlardır:

1. Sosyal bilimler dahil olmak üzere tüm bilim dallarında yapılan araştırmalar için ve etik kurul kararı gerektiren klinik ve deneysel insan ve hayvanlar üzerindeki çalışmalar için ayrı ayrı etik kurul onayı alınmış olmalı, bu onay makalede belirtilmeli ve belgelendirilmelidir.
2. Bu başlık altında, hakem, yazar ve editör için ayrı başlıklar altında etik kurullarla ilgili bilgi verilmelidir.
3. Makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine uyulduğuna dair ifadeye yer verilmelidir.
4. Ulusal ve uluslararası standartlara atıf yaparak, dergide ve/veya web sayfasında etik ilkeler ayrı başlık altında belirtilmelidir. Örneğin; dergilere gönderilen bilimsel yazılarda, ICMJE (International Committee of Medical

Journal Editors) tavsiyeleri ile COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için Uluslararası Standartları dikkate alınmalıdır.

5. Etik kurul izni gerektiren çalışmalarda, izinle ilgili bilgiler (kurul adı, tarih ve sayı no) yöntem bölümünde ve ayrıca makale ilk/son sayfasında yer verilmelidir. Olgu sunumlarında, bilgilendirilmiş gönüllü olur/onam formunun imzalatıldığına dair bilgiye makalede yer verilmesi gereklidir.

6. Kullanılan fikir ve sanat eserleri için telif hakları düzenlemelerine riayet edilmesi gerekmektedir.

Bu doğrultuda dergimize bundan sonraki süreçte yayımlanması için gönderilecek yazılarda;

1. Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen bütün araştırmalarda;

2. İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dahil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanıldığı araştırmalarda;

3. İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalarda;

4. Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda;

5. Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif araştırmalarda etik kurula ilişkin bilgilere ilgili bölümlerde yer verilmesi ayrıca araştırma ve yayın etiğine uyulması gerekmektedir.

Araştırma makaleleri dışında gönderilecek olgu sunumlarında ise;

6. Aydınlatılmış onam formunun alındığının belirtilmesi;

7. Başkalarına ait ölçek, anket, fotoğrafların kullanımı için sahiplerinden izin alınması ve belirtilmesi ve kullanılan fikir ve sanat eserleri için telif hakları düzenlemelerine uyulduğunun belirtilmesi gerekmektedir.

Derleme makaleler için Etik Kurul Onayı istenilmeyecektir.

Dergiye gönderilen makaleler yayımlanması kabul edildikten sonra sorumlu yazarın makalenin son sayfaya “..... başlıklı çalışmada karşılaşılabilecek tüm etik ihlallerde ‘Mecmua Dergisinin hiçbir sorumluluğunun olmadığı, tüm sorumluluğun Sorumlu Yazara ait olduğunu taahhüt ederim.’ şeklinde bir ifade ekleyerek imzalaması gerekmektedir. Üniversite mensubu olmayan araştırmacılarımız da etik kurul onayı gerektiren araştırmaları için bölgelerinde bulunan Etik Kurullara başvurarak Etik Kurul Onayını almaları gerekmektedir.



# MECMUA DERGİSİ YAZIM KURALLARI

## (MECMUA JOURNAL OF WRITING RULES)

Yazı, Dergipark üzerinden Makale Takip Sistemi aracılığıyla, e-posta adresi ve parolayla girilen kişisel sayfadan gönderildikten sonra, aynı sistemden hakem süreci takip edilebilir. Bu aşamadan sonra, düzeltmelerin yapılması için, bütün hakemlerden raporların gelmesi beklenmelidir.

Yazar ad(lar)ı ve adresi: Yazının başlığının altında yazar adı, unvanı, görev yaptığı kurum ve kendisine ulaşılacak e-posta adresi gibi bilgilere yer verilmemelidir. Yazar adları, sistem yöneticisi tarafından görülebildiğinden, bu bilgiler, yazıya editör tarafından eklenecektir. Yazılar sisteme eklenirken, yazara ait herhangi bir bilginin yazıda yer almadığından emin olunmalıdır. Bu husus, makaleyi inceleyecek hakemlere daha rahat hareket imkânı tanınması açısından önemlidir.

Özel bir yazı tipinin (font) kullanıldığı çalışmalarda, kullanılan yazı tipi de yazıyla birlikte gönderilmelidir.

**Makale Sayfa Düzeni:** Makale A4 boyutunda (29.7×21 cm.) kâğıda, 2010 ve üzeri Word programında, 2,5 sayfa kenar boşluklarıyla Times New Roman Yazı Tipi, 11 Punto, paragraf önce 0, sonra 6, **satır aralığı en az, 1,15 aralıkla paragraf başlarında boşluk bırakılmadan yazılmalıdır.** Makale sayfaları numaralandırılmamalıdır.

**Türkçe Başlık:** Times New Roman yazı tipi, tamamı büyük kalın (bold) harflerle, 10 punto, ortalı

**Öz (Başlık):** Times New Roman yazı tipi, 9 punto, İlk harf büyük

**Öz (Metin):** Times New Roman Yazı Tipi, 9 punto, önce 0, sonra 6, iki yana yaslı, tek satır aralıklı, (150-200 kelime)

**Anahtar Kelimeler (Başlık):** Times New Roman yazı tipi, 9 punto, iki yana yaslı, sadece ilk harf büyük, (en az 5 en fazla 10 kelime)

**İngilizce Başlık:** Times New Roman yazı tipi, İlk harfleri büyük kalın (bold) harflerle, italik, 10 punto, ortalı

**Abstract (Başlık):** Times New Roman yazı tipi, 10 punto, İlk harf büyük

**Abstract (Metin):** Times New Roman Yazı Tipi, 9 punto, önce 0, sonra 6, iki yana yaslı, tek satır aralıklı, (150-200 kelime)

**Keywords (Başlık):** Times New Roman yazı tipi, 9 punto, iki yana yaslı, sadece ilk harf büyük, (en az 5 en fazla 10 kelime)

**Giriş:** Makalenin başında mutlaka “Giriş” kısmı bulunmalıdır. Giriş başlığı numaralandırılmamalıdır.

**Başlıklar:** Times New Roman, 11 punto, 1 no’lu başlıklar büyük harfle diğer başlıklar sadece ilk harfleri büyük, italik kullanılmayacak. “Giriş” ve “Sonuç” başlıklarına numara verilmeyecek. Başlıklar aşağıdaki şekilde numaralandırılarak düzenlenmelidir.

### 1. BÜYÜK HARF

#### 1.1. İlk Harfleri Büyük

##### 1.1.1. İlk Harfleri Büyük

##### 1.1.1.1. İlk Harfleri Büyük

**Ana Metin:** Times News Roman yazı tipi, 11 punto, paragraftan önce 0, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır girinti yok

**Metin İçi Alıntılar:** Metin içi alıntılar APA-7 Atıf Sistemine Göre (APA-7 Yazım Kurallarına bakılabilir) düzenlenmelidir. Doğrudan alıntılar üç satırdan az ise tırnak işareti içinde, italik olarak, metin içinde yazılır. Doğrudan alıntılar üç satırdan fazla ise soldan ve sağdan birer satır içeride, 10 punto ve tek satır aralıkla yazılmalıdır.

**Tablolar ve Şekiller:** Tabloların numarası ve başlığı bulunmalıdır. Tablolar metin içinde bulunması gereken yerlerde olmalıdır. Şekiller renkli baskıya uygun hazırlanmalıdır. Şekil numaraları ve adları şeklin hemen altına ortalı şekilde yazılmalıdır.

**Resimler:** Yüksek çözünürlüklü, baskı kalitesinde taranmış halde metin içerisindeki yerlerinde verilmelidir. Resim adlandırmalarında, tablo ve şekillerdeki kurallara uyulmalıdır.

**Dipnot:** Dipnotlarda otomatik numaralandırma yoluna gidilmelidir. Dipnotta yer alan bütün bilgiler 10 punto ve 1 satır aralığıyla yazılmalıdır.

**Sonuç:** “Sonuç” başlığı altında Times News Roman yazı tipi, 11 punto, paragraftan önce 0, paragraftan sonra 6 nk boşluk, **satır aralığı en az, 1,15 aralıkla**, iki yana yaslı, ilk satır girinti yok

**Kaynakça:** Times New Roman Yazı Tipi, 11 Punto Paragraf önce 0, sonra 6, **satır aralığı en az, 1,15 aralıkla**, paragraf başlarında ve ilk satırda boşluk bırakılmamalıdır. Kaynakça APA 7 Atıf sistemine göre hazırlanmalıdır. Kaynakçada asılı sistem 1,15 değer kullanılacaktır.

## YAZIM KURALLARI (APA 7)

**01.01.2022 tarihinden itibaren** dergimizde değerlendirmeye alınacak makalelerin APA-7 kurallarına göre düzenlenmesi gerekmektedir. Buna göre dergimizde makale hazırlanırken esas alınacak metin içi ve metin sonu kaynakça kuralları ve örnekleri aşağıda yer almaktadır. Aşağıda verilen şablonda yer almayan hususlar ve APA-7 ile ilgili daha detaylı bilgi için aşağıdaki linke tıklayınız.

<https://apastyle.apa.org/style-grammar-guidelines/references/examples>

KİTAPLAR	
<b>1. Tek Yazarlı Kitap</b>	
Kaynakçada Kural	Yazarın soyadı, Yazarın adının baş harfi. (Yıl). <i>Kitabın adı</i> (Baskı Sayısı). Yayınevi.
Kaynakçada Örnek	Uçan, H. (2006). <i>Yazınsal eleştiri ve göstergebilim</i> . (1. Baskı). Hece Yayınları.
Metin İçinde Örnek	(Uçan, 2006, s. 22-27)
<b>2. İki Yazarlı Kitap</b>	
Kaynakçada Kural	Yazarın soyadı, Yazarın adının baş harfi. ve Yazarın soyadı, Yazarın adının baş harfi. (Yıl). <i>Kitabın adı</i> (Baskı Sayısı). Yayınevi.
Kaynakçada Örnek	Şentürk, A. A. ve Kartal, A. (2021). <i>Üniversiteler için Eski Türk Edebiyatı tarihi</i> . (19. Baskı). Dergâh Yayınları.
Metin İçinde Örnek	(Şentürk, A. A. ve Kartal, A. 2004, s.)
<b>3. İki'den Çok Yazarlı Kitap</b>	
Kaynakçada Kural	Yazarın soyadı, Yazarın adının baş harfi., Yazarın soyadı, Yazarın adının baş harfi. ve Yazarın soyadı, Yazarın adının baş harfi. (Yıl). <i>Kitabın adı</i> (Baskı Sayısı). Yayınevi.
Kaynakçada Örnek	Okuyucu, C. Kartal, A. ve Köksal, F. (2012). <i>Klasik dönem Osmanlı nesri</i> . (3. Baskı). Kesit Yayınları.
Metin İçinde Örnek	(Okuyucu vd., 2012, s. 55)
<b>4. Editörlü Kitapta Bölüm</b>	
Kaynakçada Kural	Yazarın soyadı, Yazarın adının baş harfi. (Yıl). <i>Kitap bölümünün adı</i> . Editörün adının baş harfi. Editörün soyadı (Ed.), <i>Kitabın adı</i> (Baskı sayısı, sayfa aralığı) içinde. Yayınevi.
Kaynakçada Örnek	Tuğluk, A. (2021). <i>Arketipçi eleştiri</i> . U. Bingöl ve E. Yılmaz (Ed.), <i>Edebiyat yazıları II – eleştiri kuramları ve metin tahlilleri</i> (1. Baskı, s.111-129) içinde. DBY yayınları.
Metin İçinde Örnek	(Tuğluk, 2021, s. 111)
<b>5. Çeviri Kitap</b>	
Kaynakçada Kural	Orijinal kitabın yazarının soyadı, Adının baş harfi. (Yıl). <i>Kitabın adı</i> (Baskı sayısı). (Çevirmenin adının baş harfi. Çevirmenin soyadı, Çev.). Yayınevi. (Orijinal eserin yayın tarihi)
Kaynakçada Örnek	Deny, J. (2013). <i>Türk Dili gramerinin temel kuralları</i> .(4. Baskı). (O. Şahin, Çev.). Türk Dil Kurumu Yayınları.
Metin İçinde Örnek	(Deny, 2013, s. 25)
<b>MAKALELER</b>	
<b>1. Süreli Yayınlarda Tek Yazarlı Makale</b>	
Kaynakçada Kural	Yazarın soyadı, Yazarın Adının Baş Harfi. (Yıl). Makalenin başlığı. <i>Süreli Yayının Adı, Cilt</i>

	(Sürelî yayının sayısı), Sayfa aralığı. <a href="http://doi.org/xx.xxxxxxxx">http://doi.org/xx.xxxxxxxx</a>
Kaynakçada Örnek	Ciğa, Ö. (2020). Deneysel edebiyat yönüyle müstakil bir şiir risâlesi: Cemâlî'nin (Bâyezîd) er-risâletü'l-'acîbe fi's-sanâyi' ve'l-bedâyi' adlı eseri. <i>Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi</i> , 8(16), 431-480. <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/susbid/issue/58684/838409">https://dergipark.org.tr/tr/pub/susbid/issue/58684/838409</a>
Metin İçinde Örnek	(Ciğa, 2020, s. 435)
<b>2. Sürelî Yayınlarda İki Yazarlı Makale</b>	
Kaynakçada Kural	Birinci yazarın soyadı, Adının baş harfî. ve İkinci yazarın soyadı, Adının baş harfî. (Yıl). Makalenin başlığı. <i>Sürelî Yayının Adı, Cilt</i> (Sürelî yayının sayısı), Sayfa aralığı. <a href="http://doi.org/xx.xxxxxxxx">http://doi.org/xx.xxxxxxxx</a>
Kaynakçada Örnek	Kılınççeker, Ö. ve Gök, S. (2021). Doğu ve Güneydoğu Anadolu illerinden Türk ordusuna yapılan yardımlarda Türk Kızılayı'nın rolü (1940-1943). <i>Mecmua Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi</i> , 6 (11), 274-294. <a href="https://doi.org/10.32579/mecmua.849277">https://doi.org/10.32579/mecmua.849277</a>
Metin İçinde Örnek	(Kılınççeker ve Gök, 2021, s. 275)
<b>3. Sürelî Yayınlarda İki'den Çok Yazarlı Makale</b>	
Kaynakçada Kural	Birinci yazarın soyadı, Adının baş harfî., İkinci yazarın soyadı, Adının baş harfî. ve Üçüncü yazarın soyadı, Adının baş harfî. (Yıl). Makalenin başlığı. <i>Sürelî Yayının Adı, Cilt</i> (Sürelî yayının sayısı), Sayfa aralığı. <a href="http://doi.org/xx.xxxxxxxx">http://doi.org/xx.xxxxxxxx</a>
Kaynakçada Örnek	Gönen M., Çelebi Öncü, E. ve İsttan, S. (2004). İlköğretim 5. 6. 7. sınıf öğrencilerinin okuma alışkanlıklarının incelenmesi. <i>Millî Eğitim Dergisi</i> , (164), 7-35.
Metin İçinde Örnek	(Gönen vd., 2004, s. 30).
<b>4. Gazetelerde Yayımlanan Makaleler</b>	
Kaynakçada Kural	Yazarın soyadı, Yazarın Adının Baş Harfî. (Yıl, Ay Gün,). Makalenin başlığı. <i>Gazetenin Adı</i> .
Kaynakçada Örnek	Carey, B. (2019, March 22). Can we get better at forgetting? <i>The New York Times</i> .
Metin İçinde Örnek	(Carey, 2019, s.)
<b>BİLİMSEL TOPLANTI VE SEMPOZYUM</b>	
Kaynakçada Kural	Katılımcının soyadı, Adının baş harfî. (Yıl, Gün, Ay). Sunumun başlığı. <i>Konferans /Sempozyum adı</i> , Konferans / Sempozyumun Gerçekleştiği Şehir, Ülke.
Kaynakçada Örnek	Tuğluk, İ. H. (2012). 18. yüzyıl şâirlerinden Alî Rızâullâh Efendi: Hayatı, dîvânı ve edebî kişiliği. <i>VIII. Klâsik Türk Edebiyatı Sempozyumu</i> , Diyarbakır, Türkiye.
Metin İçinde Örnek	(Tuğluk, 2012, s. 123)
<b>TEZLER</b>	
Kaynakçada Kural	Yazarın soyadı, Yazarın adının baş harfî. (Yıl). <i>Tezin başlığı</i> . [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi / Yayımlanmamış doktora tezi]. Üniversitenin adı.
Kaynakçada Örnek	Tuğluk, İ. H. (2007). <i>Abbas Vesîm Efendi; Hayatı, eserleri, edebî kişiliği, Divanı'nun tenkitli metni ve incelemesi</i> . [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Gazi Üniversitesi.
Metin İçinde Örnek	(Tuğluk, 2007, s. 13)
<b>SÖZLÜK</b>	
Kaynakçada Kural	Yazarın soyadı, Yazarın adının baş harfî. (Yıl). <i>Kitabın adı</i> (Baskı sayısı). Yayınevi.
Kaynakçada Örnek	Karaağaç, G. (2013). <i>Dil bilimi terimleri sözlüğü</i> . Türk Dil Kurumu Yayınları.
Metin İçinde Örnek	(Karaağaç, 2013, s. 45)
<b>ANSİKLOPEDİ</b>	
Kaynakçada Kural	Yazarın soyadı, Yazarın adının baş harfî. (Yıl). Madde adı. <i>Ansiklopedinin Adı</i> .(C., ss.). Yayınevi.
Kaynakçada Örnek	Akün, Ö. F. (1994). Divan Edebiyatı. <i>Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi</i> (C.3, ss.112-115). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
Metin İçinde Örnek	(Akün, 1994, s. 160)

<b>ARŞİV KAYNAKLARI</b>	
Kaynakçada Kural	Arşiv Adı Kısaltması, Arşiv Adı. <i>Defter Adı [Defter Kodu]</i> . No. Numarası, (varsa) Gömlek No. Numarası. (varsa) Erişim Adresi
Kaynakçada Örnek	BOA, Osmanlı Arşivi. <i>Mühimme-i Asâkir Defterleri [A.DVNS.ASK.MHM.d]</i> . No. 989, Gömlek No. 7. <a href="https://katalog.devletarsivleri.gov.tr">https://katalog.devletarsivleri.gov.tr</a>
Metin İçinde Kural	Defter Kodu, No. Numarası, (varsa) Gömlek No. Numarası
Metin İçinde Örnek	(A.DVNS. ASK.MHM.d, No. 989, Gömlek No. 7).
<b>YAZMA ESERLER</b>	
<b>1. Müellifi Bilinmeyen Yazma Eserler</b>	
Kaynakçada Kural	<i>Yazma Eser Adı</i> . Kütüphanenin Bulunduğu Şehir: Kütüphane Adı, Koleksiyon Adı, Kayıt Numarası, Varak Aralığı. Erişim Adresi
Kaynakçada Örnek	<i>Tefsîru suveri'l-Kur'ân</i> . Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar, 363/2, 48a-72b. <a href="http://yazmalar.gov.tr/ eser/tefs%C3%A9ru-suveril-kuran/4084">http://yazmalar.gov.tr/ eser/tefs%C3%A9ru-suveril-kuran/4084</a>
Metin İçinde Kural	(Yazma Eser Kısa Adı, Koleksiyon Adı, Kayıt Numarası)
Metin İçinde Örnek	(Tefsîru suveri'l-Kur'ân, Yazmalar, 363/2).
<b>2. Müellifi Bilinen Yazma Eserler</b>	
Kaynakçada Kural	Yazar Soyadı, Adı. <i>Yazma Eser Adı</i> . Kütüphanenin Bulunduğu Şehir: Kütüphane Adı, Koleksiyon Adı, Kayıt Numarası, Varak Aralığı. Erişim Adresi
Kaynakçada Örnek	Birgiwî, Mehmed ibn Pîr 'Alî. <i>Kitâb al-Ṭarîğah al-Muḥammadîyah</i> . Copenhagen: The Royal Library, Danish Collection, Cod. Arab. A.C. 5, 1a-227b
Metin İçinde Kural	(Yazar Soyadı, Koleksiyon Adı, Kayıt Numarası)
Metin İçinde Örnek	(Birgiwî, Danish Collection, Cod. Arab. A.C. 5)
<b>TÜZEL YAZARLI ÇALIŞMALAR</b>	
Kaynakçada Kural	Resmi Yayını Basan Kurumun Adı. (Yıl). Raporun adı (Yayın no.). Yayınevi. Resmi Yayını Basan Kurumun Adı. (Yıl). Raporun adı (Yayın no.). İnternet adresi
Kaynakçada Örnek	Türkiye İstatistik Kurumu. (2019). İstatistiklerle çocuk (Yayın no. 4581). <a href="https://biruni.tuik.gov.tr/yayin/views/visitorPages/index.zu">https://biruni.tuik.gov.tr/yayin/views/visitorPages/index.zu</a>
Metin İçinde Kural	İlk gönderme: (Türkiye İstatistik Kurumu [TÜİK], 2019, s.)
Metin İçinde Örnek	İkinci ve sonraki göndermeler: (TÜİK, 2019, s.)
<b>İNTERNET SAYFASI KAYNAKLARI</b>	
Kaynakçada Kural	Yazar Soyadı, Adının baş harfi veya Grup adı. (Yıl). <i>Çalışmanın başlığı</i> . İnternet sitesinin adı. URL adresinden .... tarihinde alınmıştır.
Kaynakçada Örnek	Pilav, S. (2013) <i>Âkif Paşa</i> . Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü (TEİS), <a href="http://www.turkedyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&amp;detay=1003">http://www.turkedyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&amp;detay=1003</a> adresinden 12.04.2015 tarihinde alınmıştır.
Metin İçinde Örnek	(Pilav, 2013, s. 2)
<b>DİĞER</b>	
<b>1. Aynı Yazarın Farklı Yıllarda Yayımlanan Eserlerine Gönderme:</b>	(Arslan, 2007, s. 16; 2008, s. 28-44)
<b>2. Aynı Gönderme Aynı Yazarın Aynı Yılda Yayımlanan İki Farklı Yayınına Yapılırsa:</b>	(Akıncı, 2011a, s. 24-31; 2011b, s. 3-20)
<b>3. Aynı Gönderme Ayrı Yayınlarla Yapılırsa:</b>	(Demir, 2010, s. 37-44; Güneş, 2012, s. 55)





## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

#### FİLOLOJİ / PHILOLOGY

**Doç. Dr. Burhan BARAN**

Doğu Grubu Ağızlarında Çok Anlamlı Bir Kelime: Hama ve Varyantları 1-14  
*A Very Significant Word in the Eastern Group Dialects: Hama and its Variants*

**Dr. Öğr. Üyesi Osman TÜRK - Dr. Fatma KOÇ**

Kitâb-ı Güzîde’de Geçen İbadet Adları Üzerine 15-21  
*On the Names of Worship Mentioned in the Kitâb-ı Güzîde*

**Dr. Öğr. Üyesi Halil BATUR**

XVII. Yüzyıl Şairlerinden Reşîdî ve Kaside-i Esmâ-i Hüsnâ ve Na’t-ı Şerif Adlı Eseri 22-40  
*Reşîdî, a Poet of The 18th Century, and His Work Kaside-i Esmâ-i Husnâ ve Na’t-ı Şerif*

**Dr. Halil KURT**

XVI. Yüzyıl Şairlerinden Mirzâ ve Hoş-Nâme Mesnevisi 41-54  
*Mirzâ and Hoş-name Masnavi from the Poets of the XVI th Century*

**Dr. Ömer UYAN**

Klasik Türk Şiirinde Ölümün Göç Metaforuyla İfadesi 55-67  
*Expression of Death with the Metaphor of Migration in Classical Turkish Poetry*

**Dr. İlyas KAYAOKAY**

“Lâ Fetâ İllâ Ali”: Manzum Cenk-Nâmelerde Hz. Ali’nin Fütüvvet Ahlâkı 68-80  
*“Lâ Fetâ İllâ Ali”: Hz. Ali’s Futuwwa Morality In Verse Cenk-names*

**Dr. Gülsün NAKİBOĞLU**

Romantik Poetikanın Romantik Reddiyesi ve Edebî Arayışlar Bağlamında Sabahattin Ali'nin "Kurtarılamayan Şaheser" Öyküsü 81-93  
*The Story of Sabahattin Ali, "Kurtarılamayan Şaheser" in the Context of Romantic Rejection of Romantic Poetics and Literary Quests*

**Dilan ADANÇ**

Milli Kütüphane Kayıtlarında Yazarı Bilinmeyen Bir Eser Hikâyât-ı Dîniyye 94-98  
*A Work with an Unknown Author in the National Library Records*

**Dr. Derya KILIÇKAYA**

Mustafa Kutlu'nun *Sevincini Bulmak* Eserine Mutfaktan Bakmak 99-122  
*Looking at Mustafa Kutlu's Sevincini Bulmak from the Kitchen*

**Yusuf SAYAR**

"Bir Delinin Günlüğü": Çin Tarihinde Lu Xun'u Aramak 123-133  
*"A Madman's Diary": Tracing Lu Xun in Chinese History*

**İLAHİYAT / THEOLOGY**

**Doç. Dr. Habibe KAZANCIOĞLU**

Cumhuriyet Döneminin İlk İstanbul Müftüsü Mehmet Fehmi Efendi'nin "Medeniyet İslâmiyet'le Olur" Adlı Eseri 134-148  
*The Book of Mehmet Efendi, the First Mufti of the Republican Era, Named "Civilization Becomes with Islam"*

**Dr. Zafer ÇAYLI**

İbn Rüşd'ün Tenzihî Dil Anlayışı 149-162  
*Negative Theology Language Approach of Ibn Rushd*

**SOSYAL, BEŞERİ VE İDARİ BİLİMLER / SOCIAL, HUMAN AND ADMINISTRATIVE SCIENCES**

**Dr. Öğr. Üyesi Selahaddin GÖK**

Camiden Müzeye Ayasofya'da Yapılan Değişim ve Düzenlemelerin Basındaki Yansımaları 163-181  
*Press Reflections of Changes and Arrangements Made in Hagia Sophia from Mosque to Museum*

**Dr. Murat ŞENGÖZ**

An Examination of the National Security Paradigms Within The International Relations Discipline 182-198  
As On And Post-Cold War

*Uluslararası İlişkiler Disiplini İçinde Soğuk Savaş ve Sonrası Ulusal Güvenlik Paradigmaları Üzerine Bir İnceleme*

**Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin KURT-Dr. Öğr. Üyesi Nurettin MENTEŞ-Dr. Öğr. Gör. Mehmet Ali ŞEN** 199-217

Üniversite Öğrencilerinin Akıllı Telefon Bağımlılıkları ve Baş Ağrısı Arasındaki İlişki

*The Relationship between Smartphone Addiction and Headache in University Students*

#### YAYIN DEĞERLENDİRME / PUBLICATION REVIEW

**Murat CELEP**


İstanbul İranlıları (ایرانیان استانبول)

218-222

Hasan Hazreti ve Diğerleri, Tahran: Logos Yayınevi, 2022, 220 Sayfa, ISBN: 978-622-7825-39-8

## DOĞU GRUBU AĞIZLARINDA ÇOK ANLAMLI BİR KELİME: HAMA VE VARYANLARI

### *A Very Significant Word in the Eastern Group Dialects: Hama and its Variants*

 Doç. Dr. Burhan BARAN

Dicle Üniversitesi, Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Ana Bilim Dalı, Diyarbakır, Türkiye.  
burhanbaran516@gmail.com

*Araştırma Makalesi/Research Article*

**Geliş/Received:**  
17.07.2022

**Kabul/Accepted:**  
22.08.2022

**Sayfa/ Page:**  
1-14

#### Öz

Başta internet olmak üzere kitle iletişim araçlarının gelişmesi, ulaşım kolaylığı ve benzeri etkenlerle ağızların karakteristik ses ve şekil özellikleri gittikçe kaybolmaktadır. Ağızlardaki dil özellikleri ve diğer kültürel özelliklerin kayıt altına alınıp geleceğe nesillere iletilmesi açısından ağız çalışmalarının önemi artmaktadır.

Bu makalede Türkiye Türkçesi ağızlarından bir grubu teşkil eden doğu grubu ağızlarında çok anlamlı bir kelime olan "hama" üzerinde durulmuştur. "Hama"nın yöresel ses farklılıkları nedeniyle ortaya çıkan "hema, heme, hıma, homa" varyantlarıyla "hama hama" şeklinde ikileme olarak kullanılışı da vardır. Doğu grubu ağızlarında hama ve varyantları yöreden yöreye kullanım sıklığı değişmekle birlikte yoğun olarak kullanılmıştır.

Bu kelimenin ve varyantlarının farklı anlamlarla doğu grubu ağızlarında yer aldığı, bu farklı anlamların "hemen, ama" dışında dizinlerde yer almadığı, verilen anlamların bazı örneklerde metin anlamıyla uyduğu çoğu örnekte ise uyumadığı tespit edilmiştir. Bu makalede hama ve varyantlarının cümle içinde on sekiz anlam kazandığı tespit edilmiş, bu anlamlar örnek cümlelerle desteklenmiştir. Bu kelimeler geçtiği cümlelerde zarf veya bağlaç görevini üstlenmişlerdir.

**Anahtar Kelimeler:** Türkiye Türkçesi ağızları, doğu grubu ağızları, çok anlamlılık, hama ve varyantları



#### Abstract

Due to the development of mass communication tools (particularly the internet), ease of transportation and other similar factors, the characteristic phonetic and modal features of dialects are gradually disappearing. The importance of studies on dialects increases in terms of recording the grammatical characteristics of dialects and other cultural features as well as passing them down to future generations.

In the present article, the word "hama", which is of great importance in the eastern group dialects constituting a group of Turkey Turkish dialects, was discussed. Due to regional phonetic differences, "hama" is also used in the form of variants such as "hema, heme, hıma, homa" and as a reduplication in the form of "hama hama". While the frequency of use of hama and its variants in the eastern group dialects vary by region, they have been commonly used.

It was determined that this word and its variants were present in the eastern group dialects with various meanings, that these various meanings were not included in indexes with the exception of "hemen, ama", and that the meanings provided were in line with the textual meaning in certain examples but not so in most examples. In this article, it was detected that hama and its variants took on eighteen meanings within sentences, and these meanings were supported with example sentences. In sentences, these words served as adverbs or conjunctions.

**Keywords:** Turkey Turkish dialects, eastern group dialects, polysemy, hama and its variants.



**Atıf/Citation:** Baran, B. (2022). Doğu grubu ağızlarında çok anlamlı bir kelime: hama ve varyantları. *MECMUA-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* ISSN: 2587-1811 7(14), 1-14.



## Giriş

Günümüzde ağız çalışmalarının önemi artmaktadır. Başta internet olmak üzere kitle iletişim araçlarının gelişmesi, ulaşım kolaylığı ve benzeri etkenlerle ağızların karakteristik ses ve şekil özellikleri gittikçe kaybolmaktadır. Gerçi tümüyle kaybolması düşünülemez belki, ama ortak dilin özellikleriyle iç içe olma durumu fazlalaşmaktadır. Bazen bu etkenler sözcük kullanımının azalmasına, hatta sözcük yitimine de neden olmaktadır. Yapılan bir araştırmada Diyarbakır ağzında yitime uğrayan veya kullanımı çok azalan 112 sözcük tespit edilmiştir. (Baran ve Erten 2020, s. 378-383) Bu araştırma da gösteriyor ki ağızlarda kullanılan sözcüklerin tespiti ve yazıya geçirilmesi dil çalışmalarında önemli bir yer tutmaktadır. Şüphesiz sadece dil değil, edebiyat, tarih, gelenek, görenek kısacası kültürün tüm unsurlarını bu çalışmalarda bulmak ve değerlendirmek mümkündür. Söz varlığının önemine binaen ağızların söz varlığı üzerine yapılan kitap ve makale çalışmaları da artmaktadır. İşte bu söz varlığı içinde çok anlamlı kelimeler de bulunmaktadır. Çok anlamlılık bir kelimenin var olan anlamlarına zamanla başka anlamların eklenmesiyle oluşan bir anlam olayıdır. Bu anlam olayı sözcüğün temel, yan, mecaz, terim, argo kullanılışları, birleşik sözcük, deyim ve atasözlerinde geçen kullanılışlarının tümünü kapsar. Türkiye Türkçesi yazı dili için geçerli olan şu veriler çok anlamlılık konusu için örnek teşkil etmektedir:

“Temel söz varlığı içinde yer alan bak- fiiline Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük’te 17 anlam verilmiştir. Bu fiil 17 atasözü, deyim, birleşik fiil, birleşik isim ve kalıp söz içinde de geçmektedir. 17 anlama sahip uçmak fiili, ayrıca 3 deyim ve 6 birleşik isim içinde de çeşitli anlamlar kazanmıştır. Al- fiilinin anlamsal alanını 33 anlama birlikte 31 atasözü ve deyim, birleşik fiil, birleşik isim ve kalıp söz içinde fiilin kazandığı anlamlar oluşturmaktadır. Çıkmak fiili, 56 anlama madde başı yapılmıştır. İsimlerden el ve yol 6, göz 13 anlama madde başı olarak alınmış; ayrıca bu sözcükler pek çok deyim, atasözü, birleşik fiil, birleşik isim ve kalıp söz içinde kullanılmıştır.” (Baran, 2021, s. 73)

Bu makalede Türkiye Türkçesi ağızlarından bir grubu teşkil eden doğu grubu ağızlarında çok anlamlı bir kelime üzerinde durulmuştur. Doğu grubu ağızları Karahan’ın ağızların sınıflandırılması çalışmasında kuzeydoğu grubu ağızları ve batı grubu ağızlarıyla birlikte belirlediği, üç ana ağız grubundan biridir. Bu çalışmaya göre Ağrı, Artvin Merkez ile Şavşat, Ardanuç ve Yusufeli, Bingöl, Bitlis, Diyarbakır, Elazığ, Erzincan, Erzurum, Gümüşhane, Hakkari, Kars, Mardin, Muş, Siirt, Tunceli, Urfa (Birecik ve Halfeti Hariç), Van Ağızları Doğu grubu ağızlarını oluşturur. (Karahan, 2011, s.1) Karahan, ana ağız gruplarını da kendi içlerinde alt gruplara ayırmıştır. Doğu grubu ağızları için belirlediği dört alt gruba dâhil olan il ve ilçeler şunlardır: I. grup: Ağrı, Van, Muş, Bitlis, Bingöl, Siirt, Diyarbakır, Mardin, Hakkâri, Urfa (Birecik, Halfeti hariç), Palu, Karakoçan (Elazığ) ağızları. II. grup: Kars (Ardahan, Posof hariç) Erzurum merkez, Aşkale, Ovacık, Narman, Pasinler, Horasan, Hımıs, Tekman, Karayazı, Erzincan merkez, Tercan, Çayırılı, Kemah, Refahiye, Gümüşhan ağızları. III. grup: Ardahan, Posof (Kars), Artvin merkez, Şavşat, Yusufeli, Ardanuç (Artvin), Oltu, Tortum Olur, Şenkaya, İspir (Erzurum) ağızları. IV. grup Kemaliye, İliç (Erzincan), Elazığ merkez, Keban, Baskil, Ağın, Harput (Elazığ), Tunceli ağızları. (Karahan, 2011, s.1, 57-58)

Bu makalede incelenecek çok anlamlı kelime “hama”dır. “Hama”nın yöresel ses farklılıkları nedeniyle ortaya çıkan “hema, heme, hıma, homa” varyantlarıyla “hama hama” şeklinde ikileme olarak kullanılışı da vardır. En çok kullanılan şekil “hama” olup bunun ardından “hema” gelir. “Heme, hıma, homa ve hama hama” şekilleri ise çok az örnekte tespit edilmiştir. “Hama” ve varyantları geçtiği cümlelerde zarf veya bağlaç görevini üstlenmişlerdir. Kelimenin Farsça ve / veya Arapçadan doğu grubu ağızlarına geçmiş olma ihtimali kuvvetlidir. Farsçada “hemen, çabucak” anlamına gelen ve zarf görevinde olan heman kelimesinin ses düşmesi ve değişmesiyle, Arapçada ise “ama, fakat” anlamına gelen ve bağlaç görevinde olan amma kelimesinin ses düşmesi ve değişmesiyle “hama, hema, heme, hıma, homa” varyantlarıyla doğu grubu ağızlarına geçmiştir. Buna göre köken bakımından ayrı dillere sahip iki farklı kelime ses olayları sonucu aynı seslere sahip olmuş ve zaman içinde farklı anlamlar kazanarak çok anlamlı bir sözcük olarak kullanılagelmiştir. Kelimenin ağız çalışmalarında ve bu makalede tespit edilen anlamlarının çoğunlukla “hemen, çabucak; ama, fakat” olması, sözcük türü olarak zarf veya bağlaç olarak kullanılması bu görüşü desteklemektedir.

Aynı kelimenin farklı anlamlarla doğu grubu ağızlarının çoğunda mevcut olduğu ve bu farklı anlamların dizinlerde yer almadığı, “hemen” ve “ama” olmak üzere bir veya iki anlamla yetinildiği,

ancak verilen anlamların bazı örneklerde metin anlamıyla uyduğu çoğu örnekte ise uyuşmadığı tespit edilmiştir. Ağız çalışmalarının sözlük veya dizinlerinde yer alan anlamlar ile bu makalede tespit edilen anlamları şu tabloda göstermek mümkündür:

**Tablo 1. Hama ve varyantlarının ağız çalışmalarında ve bu makalede tespit edilen anlamları**

Ağız çalışmaları	Ağız çalışmalarının sözlük veya dizinlerinde yer alan anlamlar	Bu makalede tespit edilen anlamlar
(Artvin) Ardanuç Ağızı	hama (I) Hemen. hama (II) Ama, lakin, fakat.	hama: 1. Çabucak, hemen, o anda. 2. Ama, fakat.
Diyarbakır İli Çüngüş ve Çermik Yöresi Ağızı	hama: Hemen, derhal. hema hema: Hemen hemen.	hama: Çabucak, hemen, o anda.
Diyarbakır Ağızı	hama: Hama, hemen.	hama: 1. Çabucak, hemen, o anda. 2. Ardından, daha sonra. 3. Tereddütsüz, kararlı olarak, duraksamadan. 4. Devamlı. 5. Bunun üzerine. 6. Bu nedenle. 7. Varsın. 8. Fazla bir şey değil, fazla bir şey değilmiş gibi. 9. Bari, hiç olmazsa.
Bingöl Merkez İlçe ve Köyleri Ağzları	homa: Ama.	homa: Ama, fakat.
(Diyarbakır) Bismil Ağızı	hama: Hemen. heme: Hemen.	hama: 1. Çabucak, hemen, o anda. 2. Güçlülükle, zor bela. heme: Ardından, daha sonra.
(Diyarbakır) Bismil Türkmen Ağızı	heme: 1. Hemen, şimdi, derhal. 2. Farzet ki.	heme: 1. Çabucak, hemen, o anda. 2. Ama, fakat. 3. Ardından, daha sonra. 4. Varsın. 5. Keşke.
Bitlis Merkez Ağızı	Bu kelime çalışmanın sözlüğünde yer almamıştır.	hama: 1. Ardından, daha sonra. 2. Devamlı. 3. Hemen hemen, yaklaşık. 4. Ayrıca, bundan başka. 5. Yani.
Elazığ Yöresi Ağzıları	Bu kelime çalışmanın sözlüğünde yer almamıştır.	hama: 1. Çabucak, hemen, o anda. 2. Ama, fakat. 3. Ardından, daha sonra.

(Bingöl) Karlıova ve Yöresi Ağızları	hema: Hemen. hıma: Ama.	hema: 1. Ama, fakat. 2. Tereddütsüz, kararlı olarak, duraksamadan. hıma: Ama, fakat.
(Elazığ) Keban, Baskil ve Ağın Yöresi Ağızları	hama: Ama. hema: Hemen. hıma: Ama, hemen.	hıma: Çabucak, hemen, o anda. hema: Ardından, daha sonra. hama: Tereddütsüz, kararlı olarak, duraksamadan.
Muş Merkez Ağzı	hema: Hemen.	hama: Çabucak, hemen, o anda. hema: Çabucak, hemen, o anda.
(Şanlıurfa) Siverek Merkez Ağzı	hama: Amma, hemen. hema: Ama. hıma: Ama.	hama: Ama, fakat. hema: Ama, fakat. hıma: Ama, fakat.
(Artvin) Şavşat Ağzı	hama: Hemen.	hama: Çabucak, hemen, o anda.
Tunceli İli Ağızları	hama: Ama, fakat.	hama: 1. Çabucak, hemen, o anda. 2. Ama, fakat. hema: Ayrıca, bundan başka.
Van Gölü Havzası Ağızları	hama: Farzet ki, öyle bil ki. hema: Ama.	hama: 1. Ama, fakat. 2. Hemen hemen, yaklaşık. 3. Varsay, farz et. 4. Sadece, yalnızca. hema: 1. Çabucak, hemen, o anda. 2. Ama, fakat.
Van Gölü Kuzey Havzası Ağızları	hama: Hemen.	hama: Fazla bir şey değil, fazla bir şey değilmiş gibi.
(Artvin)Yusufeli Ağzı	hama: Ama.	hama: Ama, fakat.

Makale için ağız çalışmalarının dizin bölümlerinden yararlanılmıştır. Ancak dizin bölümü olmayan çalışmalar için metinler taranmıştır. Buna göre Doğu grubu ağızları arasında yer alan şu il ve ilçelerde hama ve / veya varyantları tespit edilmiştir: Ardanuç ağzı, Şavşat ağzı, Yusufeli ağzı (Artvin), Diyarbakır ağzı, Çüngüş ve Çermik Yöresi ağzı, Bismil ağzı, Bismil Türkmen ağzı (Diyarbakır), Bingöl merkez ilçe ve köyleri ağızları, Karlıova ve yöresi ağızları (Bingöl), Bitlis merkez ağzı, Elazığ yöresi ağızları, Keban, Baskil ve Ağın yöresi ağızları (Elazığ), Muş merkez ağzı, Siverek merkez ağzı (Şanlıurfa), Tunceli ili ağızları, Van Gölü Havzası ağızları (Bitlis, Adilcevaz, Ahlat, Erciş).

“Hama” ve varyantları için diğer ağız gruplarının dizin bölümlerine de bakılmış, birkaç örnek dışında bu kelimeye rastlanmamıştır. Makale böylelikle doğu grubu ağızlarıyla sınırlandırılmıştır. Bu durum ağızların sınıflandırılmasında söz varlığının da önemli bir ölçüt olabileceğini göstermekte, doğu grubu ağızlarının bir ana sınıf olmasının geçerliliğini teyit etmektedir.

Makalenin inceleme konusunu teşkil eden “hama” ve varyantları, anlamlarına göre tasnif edilmiştir. Önce bunların geçtiği örnek cümleler verilmiş, ardından cümlelerin Türkiye Türkçesi yazı diline aktarımı yapılmıştır.



## Hama ve Varyantlarının Metinlerde Kazandıkları Anlamlar

### 1. Çabucak, hemen, o anda

Çoğunlukla “hama”, bazı örneklerde “hema”, iki örnekte “heme” ve bir örnekte “hıma” varyantlarıyla tespit edilen kelime, geçtiği cümlede eylemin “çabucak, hemen, o anda” yapıldığı anlamını kazandırır. Cümlede zarf görevinde olan “hama” ve varyantlarının en çok bu anlamıyla kullanıldığı tespit edilmiştir:

*hama:*

“Kör böle bi bahi şeye elli kemeri. **Hama** böle ceketin içine, ceketin içine koyi.” (DA: 2-19): Kör, şeye şöyle bir bakıyor, kemeri elliyor. **Hemen** ceketin içine böyle koyuyor.

“Deyi yav başım üzerine, **hama** mendili topli, deyi sen beni takip et.” (DA: 2-61): Başım üzerine diyor, **hemen** mendili topluyor, sen beni takip et, diyor.

“Siz ban bi alabalıh bulursazsa ben bu yarayı rahat ederem. **Hama** padişah emir vermiş. Balıhçılar denize çaylara getmişler.” (DA: 4-6): Siz bana bir alabalık bulursanız ben bu yarayı iyileştiririm. Padişah **hemen** emir vermiş. Balıhçılar denize, çaylara gitmişler.

“Padişah haber alanda küplere bini. **Hama** celladi çağırı deyi **hama** oğlanın başını vurun.” (DA: 4-18): Padişah haber aldığında küplere biniyor. **Hemen** celladı çağırıp **hemen** oğlanın başını vurun, diyor.

“Varsa gididi getiridi. İşaretle işaretle yapıdılar, işaretle, lal gibi işaretle. **Hama** giderdi bahardı ordadır, giderdi getirirdi karşısına koyardı.” (Bis.A: 4-33): Varsa gidip getiriyordu. İşaretle yapıyorlardı, işaretle, dilsiz gibi işaretle. **Hemen** gidip bakardı oradadır, gidip getirirdi, karşısına koyardı.

“Bahtım ele o konağa **hama** oradan döndüm, segirdim..” (ÇÇA: 16-53): O konağa öyle baktım, **hemen** oradan döndüm, koştum.

“Bi de bahılar ki yoharıdan bi sanduh gelir, **hama** bi sopaylan kenara çekirler.” (EYA: 36-159): Bir de bakıyorlar ki yukarıdan bir sandık geliyor, **hemen** bir sopayla kenara çekerler.

“Deyir ki ğızım bu oğlanın babasını tanı misin? Ğız he deyir. **Hama** oğlanın babasını buldirirler, ğıznan everirler, yeyirler içirler muradlarına geçirler.” (EYA: 36-160): Der ki kızım bu oğlanın babasını tanıyor musun? Kız, evet, der. **Hemen** oğlanın babasını buldururlar, kızla evlendirirler, yerler, içerler, muratlarına ererler.

“Ahşam oldi bah gena / Herkes getti evuna / Abla **hama** mektup yaz / Yolla bana ecela.” (Ard.A: Mektup manileri-4): Akşam oldu bak yine / Herkes gitti evine / Abla **hemen** mektup yaz / Yolla bana acele.

“O olan tarafının gedecahlarından kız tarafının haberi vardır. **Hama** sözi açmazlar, havadan sudan konişılır.” (ŞA: 7-255): O oğlan tarafının gideceklerinden kız tarafının haberi vardır. Sözü **hemen** açmazlar, havadan sudan konuşulur.

“O vahıt o ğızların başi dedi ki o la, bu aşih, Hah aşığı. **Hama** ordan kahdi da dorğu fadişahın huzuruna galdı.” (ŞA: 7-510): O zaman o kızların başi dedi ki o la, bu aşık, Hak aşığı. **Hemen** oradan kalkıp doğru padişahın huzuruna geldi.

“He vallah hazırem atım de hazır seni beklirem. O da **hama** heç bohçasını almeden binmiş atın beline.” (MuşA: 10-23): Evet vallah, hazırım, atım da hazır, seni bekliyorum. O da **hemen** bohçasını bile almadan atın beline binmiş.”

“Bu mağaranın içinde ele güzel kuşlar ele keklikler var deyi, köpegizi oraya salın deyi hepsini size getirsin, çingenelere deyi. Çingeneler de **hama** köpekleri biraşılarda mağaranın içine herifi orda dayıyı ediler paramparça.” (DA: 3-23): Bu mağaranın içinde öyle güzel kuşlar öyle keklikler var diyor, köpeğinizi oraya salın diyor, hepsini size getirsin, çingenelere diyor. Çingeneler **hemen** köpekleri mağaranın içine bırakıyorlar, orada herifi, orada dayıyı paramparça ediyorlar.

“Padişah da **hama** orda ğızını affedir. Ğurbanlar kesdirir ğızını buldı deye. (EYA: 36-160): Padişah da



**hemen** orada kızını affeder. Kızını buldu diye kurbanlar kestirir.

*hema:*

“Halk Kımreş’i öldürmek istemiş. **Hema** Kımreş evine girmiş. Kapılarını kapatmış.” (MuşA: 7-19): Halk Kımreş’i öldürmek istemiş. Kımreş **hemen** eve girmiş. Kapılarını kapatmış.

“Sayın yüzbaşım dedim, versen ben **hema** izine gitmah isterim.” (VanGHA-Bitlis: 4-54): Sayın yüzbaşım, dedim, verirsen ben **hemen** izne gitmek isterim.

“Ertesi gün ineginin postin almış, çarşıye çıkmış. Bir de ne görsün bir kervan, orede durmuş. Oredaki insanların hepsi yatırmış. O da **hema** kendi eşeğinin yükünü başke bir eşeğe o eşeğin yükünü de kendi eşeğine bindirmiş.” (MuşA: 7-10): Ertesi gün ineginin postunu almış, çarşıya çıkmış. Bir de ne görsün bir kervan, orada durmuş. Oradaki insanların hepsi yatıyormuş. O da **hemen** kendi eşeğinin yükünü başka bir eşeğe o eşeğin yükünü de kendi eşeğine bindirmiş.

*heme:*

“Aşşam beş altı kimi **heme** yatılar. Biz ki dokuz on oldu onnan sora yatıyih.” (Bis.TA: 6-14): Akşam beş altı gibi **hemen** yatıyorlar. Biz ki dokuz on oldu mu ondan sonra yatıyoruz.

“Neyse oğlan dilek dili. Di ki heme bırda bele yer yarılardı men yerin çine gireydim. **Heme** yerinde yer yarılıp orya düşüp.” (Bis.TA: 14-409): Neyse oğlan dilek diliyor. Diyor ki keşke burada yer yarılardı da içine gireydim. **O anda** yer yarılmış, oraya düşmüş.

*hıma:*

“Dorğı Kabayi şerifa ziyarata gettih, aşşam namazdan aval, ziyaret yaptıktan sora ben **hıma** hoştum gavuştum gettım öptüm möptüm felan.” (KBAA: 5-31): Doğru Kabe-yi şerife, ziyarete gittik, akşam namazından önce, ziyaret ettikten sonra ben **hemen** koştum, gittim, öptüm möptüm falan.

## 2. Çabukluk anlamını pekiştirir

Çoğunlukla “hama” bir örnekte “heme” olarak tespit edilen kelime, cümlelerde önceden var olan çabukluk anlamını pekiştirmek için zarf görevinde kullanılmıştır:

*hama:*

“Kocasi evden çıhi, bu gelin de **hama** kocasi çihar çıhmaz ali mantosi, çarşafı o zaman nedirse artıh, ali.” (DA: 1-32): Kocası evden çıkıyor, bu gelin de kocası çıkar çıkmaz **hemen** mantosunu, çarşafını artık o zaman hangisiyse alıyor.

“Geldi eve **hama** saldırdı camlara.” (DA: 48-53): Eve gelir gelmez **hemen** camlara saldırdı.

“Geldiler beni istemeye kızım aşşam geldiler **hama** sabah babam aldı verdi.” (Tun.A: 14-1): Beni istemeye geldiler kızım, akşam geldiler, babam sabahleyin hiç beklemezsizin **hemen** beni verdi

“Davari köme getiriyir bir bahiyir ki güzel kız, hayvanda indi. **Hama** çarçabuh hayvani elinde aldı, dedi alla bunu bena gönderdi.” (Tun.A: 40-5): Davarı ahıra getirir, bir bakar ki güzel kız, **hemen** çabucak hayvanı elinden, Allah bunu bana gönderdi, dedi.

“On tene atlı alıp geliyor. Kız **hama** çarçabuh kahiyir, geliyor kayığı çözüyir.” (Tun.A: 40-21): On tane atlı atlı alıp gelir. Kız **hemen** çabucak kalkar gelir, kayığı çözer.

*heme:*

“Orda nası düşi **heme** orda öli.” (Bis.TA: 14-551): Orada düşer düşmez **anında** orada ölüyor.

## 3. Ama, fakat

Çoğu örnekte “hama”, üç örnekte “hema”, iki örnekte “hıma”, birer örnekte “heme ve homa” varyantlarıyla tespit edilen kelime “ama, fakat” bağlaçlarının görev ve anlamını taşımaktadır. Cümlede çabukluk bildiren bir zarf olmasının ardından “hama” ve varyantlarının en çok bu anlamda kullanıldığı belirlenmiştir:

*hama:*



“Sattım sattım **hama** parayı da peyniri da alamadım.” (Ard.A: Fıkralar-16): Sattım, sattım **fakat** parayı da peyniri de alamadım.

“Geliler diyiler biz şeye gideceğih İstanbul’a gideceğih **hama** herkes korhi gide.” (SMA: 21-20): Geliyorlar, diyorlar, biz şeye gideceğiz, İstanbul’a gideceğiz, **fakat** herkes gitmeye korkuyor.”

“Arzudan Ğamberi yan yana gömiler, o cadı Ğarıyı da bi Ğaç adım oyanı gömiler, **hama** cadı Ğarının Ğanı sıçiri o iki mezarın arasına.” (EYA: 2b-48): Arzu ile Kamber’i yan yana gömüyorlar, o cadı kadını da birkaç adım ileri gömüyorlar, **fakat** cadı kadının kanı sıçırıyor o iki mezarın arasına.

“Yüzbaşı getti getti dedi, hala baham, dedi. **Hama** dedi ölüdür, Ğarıdır, namahremdir, nasi bahasın?” (EYA: 42-174): Yüzbaşı gitti gitti, hele bakayım dedi. **Fakat**, “Ölüdür, kadındır, namahremdir, nasıl bakarsın? dedi.

“Elaydi o zamanlarda karişuklar da varidi hepsi da var **hama** bu yılki kimi Allah etmiya Allah ey eda ortaluğı oğlum Allah ey eda.” (YA: 2-82): Öyleydi o zamanlarda karişıklıklar da vardı, hepsi de var, **fakat** bu yılki gibi Allah etmesin, Allah iyi etsin ortaluğı oğlum, Allah iyi etsin.

“Bela hep insan gücüyle **hama** gena da bir huzur besbereket var idi.” (YA: 7-38): Böyle hep insan gücüyle, **fakat** yine de bir huzur, çok bereket vardı.”

“Bi kalıp sabun bana veriyordu, diyordu bu bi kalıp sabunla yıhan **hama** biraz öğünde biraş. Yane elini yıharsın yohtur.” (Tun.A: 38-9): Bir kalıp sabun bana veriyordu, bu bir kalıp sabunla yıkan, **fakat** biraz önünde bırak, yine elini yıkarsın, yoktur.

“Gel bu koyunlari de alah gideh orda yaşıyirih. Eyi diyir. **Hama** sabahta satiyir geri geliyir ki koyunları hepi kurt parçalemiş, kız yoh.” (Tun.A: 40-33): Gel bu koyunları da alalım, gidelim, orada yaşarız. İyi, diyor. **Fakat** sabahleyin satar, geri gelir ki koyunların tümünü kurt parçalamış.”

“Patig tohuyirik. He, giydiririk. **Hama** yun giymiler. Patik orlonnan tohuyirik, giydiririk.” (VanGHA-Adilcevaz: 22-215): Patik dokuruz, evet giydiririz. **Fakat** yün giymiyorlar. Patığı orlonla dokuruz, giydiririz.

“Önceden mesela bi gelin geldiği zaman sabah erken keynanasının o zaman bele çeşmeler evlerde yohdi, onun abdes alıb namaz kılması için ibrihler wardi. Ha o ibrihlerde suyuni biraşirdi. **Hama** şimdi de keynanan keynat gelinlerin suyuni hazırlıy, biraş, abdes namaz kılması için.” (VanGHA-Ahlat: 7-175): Önceden örneğin bir gelin geldiği zaman sabah erkenden keynasının - o zaman böyle çeşmeler evlerde yoktu, onun abdest alıp namaz kılması için ibrikler vardı, işte o ibriklerde- suyunu biraşirdi... **Fakat** şimdi abdest alıp namaz kılması için kaynana ile kaynata gelinlerin suyunu hazırlıyor, bırakıyor.

*hema:*

“Aci biber yediğin zaman daha da çoh acıhıyorsun. **Hema** yemegin fazlasını yediğin zaman da mide rehetsiz olur.” (SMA: 23-145): Acı biber yediğin zaman daha da çok acıhıyorsun. **Fakat** yemegin fazlasını yediğin zaman da mide rahatsız olur.

“Bilahere sora onun evine get eger kader olırsa kızını verir, kader yohsa vermez he. Bu bele **hema** köri körine insan bunları bele zayetmez.” (Kar.A: 10B-50): Daha sonra onun evine git, eğer kader olursa kızını verir, kader değılse vermez, bu böyle; **ama** körü körine insan bunları böyle zayı etmez.

“Eskiden o kadaar yohdi, **hema** şimdi war.” (VanGHA-Adilcevaz: 26-54): Eskiden o kadar yoktu, **ama** şimdi var.

*heme:*

“Anam meni okuldan çiharttı. Üçe geçtim çiharttı. Dedim ana meni çihartma. **Heme** benim kafam çoh çalışıdı. Benim matmatığım çoh kuvatlıydı.” (Bis.TA: 14-174): Anam beni okuldan çıkardı, üçe geçtim çıkardı, ana beni çıkarma dedim. **Ama** benim kafam çok çalışıyordu, benim matematiğim çok kuvvetliydi.

*hıma:*

“Dört beş tene yumurtanı kır, getiri ele güzel bıharatnan yeşillığınen, hepsinden birbirini içine kati.



Bu beledir. **Hima** o ki şenen yapar, etnen yapar, yoğuri, yoğuri...” (SMA: 32-10): Dört beş tane yumartayı kırıyor, getiriyor öyle güzel baharatla, yeşillikle, hepsinden, birbirinin içine katıyor. Bu böyledir. **Ama** o ki şeyle yapar, etle yapar, yoğuruyor, yoğuruyor...

“Ayı yaralıymış **hima** ölmüş ölmemiş kimse bilmiyor.” (Kar.A: 1A-93): Ayı yaralıymış, **ama** ölmüş, ölmemiş kimse bilmiyor.

*homa:*

“Ben ehtiyarem edemerem annatam. **Homa** şindi ben sahan bizim teziyalari annatam.” (Bin.A: 10-3): Ben ihtiyarım, gücüm yetmiyor anlatayım. **Ama** şimdi ben sana bizim taziyeleri anlatayım.

#### 4. Ardından, daha sonra

Beş örnekte “hama”, bir örnekte “hema” “ve iki örnekte “heme” şeklinde tespit edilen kelime bir eylemden sonra meydana gelen eyleme “ardından, daha sonra” anlamlarını kazandıran bir zarf görevindedir:

*hama:*

“Gel beglerin, bezirganların paşaların gettiği kahveye götürüyüm seni. **Hama** oğlani ali kahveye götürü, oturlar.” (DA: 4-35): Gel, beylerin, tüccarların, paşaların gittiği kahveye götürüyüm seni. **Ardından** genci alıyor, kahveye götürüyor, oturuyorlar.

“Böyük bi memlekete gidiler. Deli Balta bi ev kirali. **Hama** oraya taşınılar.” (DA: 4-83): Büyük bir şehre gidiyorlar. Deli Balta bir ev kiralyor. **Ardından** oraya taşınıyorlar.

“Südlüyü ite pisige tökiler, gidiler, **hama** cadı ğarı geli, deyi netdın.” (EYA: 2b-46): Sütlacı köpek ve kedi için döküyorlar, gidiyorlar; **ardından** cadı kadın geliyor, ne yaptın diyor.

“Yav deyi misafir, dile benden ne dilisen, ne istisen, söyle, emret. Deyi yav ne istim. Hama bi tarafa böle altın koyın, bi tarafa benim aslanı koyın, **hama** verin bahan gidim he!” (DA: 3-184-185): Yav diyor, dile benden ne dilersen, ne istersen, söyle, emret. Diyor yav ne istiyeyim. Fazla bir şey değil, bir tarafa böyle altın koyun, bir tarafa benim aslanı koyun; **daha sonra** bana verin gideyim, e mi!

“Sen benim duami kabul ettin o zaman be bitte çohmiş kafalarında her şeyde **hama** bale başını açe oradan başından bi tane bit çıkare hamele böyük bi bit çıkare bale eze iki tırnağının areesinde eze diye Allah’ım men senin yolun bunu kurban ettim.” (Bit.A: 2-39): Sen benim duami kabul ettin. (diyor). O zaman kafalarında, her şeyde bit de çokmuş. **Ardından** böyle başını açıyor, oradan, başından bir tane birt çıkarıyor, böyle iki tırnağının arasında eziyor, Allah’ım ben bunu senin yoluna kurban ettim.

*hema:*

“Orda Musluman olılar, şahadat getirilar, **hema** kilisaları yihıp cami yapilar.” (KBAA: 16-195): Orada Müslüman oluyorlar, şahadet kelimesini getiriyorlar, **ardından** kiliseleri yıkıp cami yapıyorlar.

*heme:*

“Kamışlının zeyratına gettüh. Bir tek türbesi varıdı.Tıfaf ettiler, hoş zeyratı hoş tıfaf ettiler.**Heme** çıhtüh yuharı kıraca.” (Bis.TA: 14-364): Kamışlı ziyaretine gittik. Bir tek türbesi vardı, hoş ziyareti hoş tavaf ettiler. **Ardından** yukarı kıraca çıktık.

“Hindi eskiden ışığ mişığ yohıdu, mazotlu çıralar mazotlu lambalar var idu. Karasını alıduh, yoğurıduh özünü, **heme** buriya koyıduh döğmi gibi.” (Bis.A: 9-19): Şimdi eskiden ışık mışık yoktu, mazotlu çıralar, mazotlu lambalar vardı, karasını alıyorduk, onu yoğuruyorduk, **Ardından** dövme gibi buraya koyuyorduk.”

#### 5. Tereddütsüz, kararlı olarak, duraksamadan

Dört örnekte “hama”, bir örnekte “hema” şeklinde tespit edilen kelime kullanıldığı cümlede “tereddütsüz, kararlı olarak, duraksamadan” anlamlarını kazanan bir zarf görevindedir:

*hama:*

“Padişahın odasında iki sandalya varmış. Biri altın, kızı almağ istiyenler bu sandaliye oturılmış.



Diğeri de gümüşmüş misafirler otirmiş. Deli Balta **hama** gidi altun sandalye oturi.” (DA: 4-91): Padişahın odasında iki sandalye varmış. Biri altın, kızı almak isteyenler bu sandalyeye oturuyorlarmış. Diğeri gümüşmüş, misafirler oturuyormuş. Deli Balta **tereddütsüz** altın sandalyeye oturuyor.

“Eger ki kabul edisense kızı verirem. Deli Balta **hama** kabul edi.” (DA: 4-100): Eğer ki kabul ediyorsan kızı veririm. Deli Balta **tereddütsüz** kabul ediyor.

“Padişah bahi bu hoş bişe. **Hama** deyi tacım tahtım senin olsun, hele o ilaştan sür. Hama o ki kızın başını ezdiği yılan vardı ya kızı sohan, sancan yılanlardan ondan yaptığı melhemi getiri padişan yarasına böle bi kitiik süri.” (DA: 4-131, 132): Padişah bakıyor bu hoş bir şey. **Tereddütsüz** tacım tahtım senin olsun, hele o ilaştan sür, diyor.

“Valla üç atlı geli, **hama** seni de vuracaklar, beni de vuracaklar.” (KBAA: 11-53): Valla, üç atlı geliyor, seni de beni de **tereddütsüz** vuracaklar.

*hema:*

“Çoh ta yigit idi, hiç korhmazdı. Ben ne kadar ava gidiyordum bennen beraber **hema** hücum ederci avunun üzerine.” (Kar.A: 1A-56): Çok da yigit idi, hiç korkmazdı. Ben ne kadar ava gidiyordum, **tereddütsüz** avının üzerine saldırırdı.

## 6. Devamlı

Tespit edilen beş örnekte “hama” şeklinde geçen kelime bir işin, bir davranışın “devamlı” yapıldığı anlamında zarf görevinde kullanılmıştır:

“Bele gelin düşman başine. Hama bele bi de kayni var benim oğlumin gelinimin abesidir. İki işah babasidir ... **hama** oğlimi bekliye, diye anan gine gitti toye.” (Bit.A: 6-1): Böyle gelin düşman başına. Bununla birlikte bir de kayni var, benim oğlumun, gelinimin ağabeyidir. İki çocuk babasıdır. **Devamlı** oğlumu bekleye, annen düğüne gitti, diye.

“Bir kuri maaşım var girmi nifisa baherem. Allah var bacım kocamde çalışme yan gale yere yate **hama** gide dame dame gide gündiz gide ahşame kade dam sipire gele.” (Bit.A: 7-2): Bir kuru maaşım var, yirmi nüfusa bakarım. Allah var bacım, kocam da çalışmıyor yan gelip yatıyor. **Devamlı** dama gide, gündüz gide akşama kadar dam süpüre, gele.

“Oğlan kızı şede daha görmezdi ta düğüne kade görmezdi. Şimdi **hama** gelele gidele, birbirlerini görele.” (Bit.A: 12-26): Oğlan kızı şeyde daha görmezdi, ta düğüne kadar görmezdi. Şimdi **devamlı** gidip gelip birbirlerini görüyorlar.

“Biz de demir deyiloh kızım. Mecbur haste de olacez sağ de olecoh kefirmiz de olecah hema herkeş mana diye, diye san ne ole olmiye **hama** sen gülasen özan.” (Bit.A: 19-14): Biz de demir değiliz kızım. Mecbur hasta da olacağız, sağlıklı da olacağız, keyfimiz de olacak, fakat herkes bana diyor: Sana ne oluyor, olur olmaz **devamlı** kendi kendine gülüyorsun?

“Ondan sora dezge vardi, puşi dezgesi, **hama** işlerdih.” (DA: 21-4): Ondan sonra tezgâh vardı, poşu tezgâhı, **devamlı** işlerdik.

## 7. Hemen hemen, yaklaşık

İki örnekte “hama” bir örnekte ikileme şeklinde “hama hama” varyantlarıyla tespit edilen kelime “hemen hemen, yaklaşık olarak” anlamıyla zarf görevinde kullanılmıştır:

*hama:*

“Biz eskidan ele ederdoh şindi yoh şindi **hama** hiç ne para ne tarti ne marti ne pardi ne bişeydi şindi yohto.” (Bit.A: 4-11): Biz eskiden öyle ederdik, şimdi yok, şimdi **hemen hemen** hiç ne para ne tarti marti ne paraydı ne bir şeydi şimdi yoktur.

“Yaşım **hama** yetmiş yediye buli.” (VanGHA-Erciş: 9-252): Yaşım **hemen hemen** yetmiş yediye buluyor.

*hama hama:*

“Onnara suyi doldurduğun zaman bele koyardın... **Hama hama** girmi kilo otuz kilo su alıllar.”



(VanGHA-Erciş: 9-154): Onlara suyu doldurduğun zaman böyle koyardın. **Yaklaşık olarak** yirmi kilo otuz kilo su alırlar.

### 8. Bunun üzerine

Tespit edilen iki örnekte “hama” kelimesi bir eylemin yapılması üzerine başka bir eylemin gerçekleştiğini ifade eden “bunun üzerine” anlamıyla bağlaç görevini üstlenmiştir:

“Kürtçe sordum yine bilemedi. Arapçayı biliyem yine sordum, anlamadı. **Hama** elimi attım bele koynumdan bi yüz lira çıkarttım, gösterdim kendisine.” (DA: 38-7): Kürtçe sordum yine bilemedi. Arapçayı biliyorum, yine sordum, anlamadı. **Bunun üzerine** elimi attım, böyle koynumdan yüz lira çıkarttım, kendisine gösterdim.

“Deyi Deli Balta deyi, ne olacah bizim halımız nedir? **Hama** Deli Balta deyi bah padişahım, bunun ilacı budur.” (DA: 4-137): Diyor: Deli Balta, ne olacak, bizim halimiz nedir? **Bunun üzerine** Deli Balta diyor: Bak padişahım, bunun ilacı budur.

### 9. Ayrıca, bundan başka

“Hama ve hema” şeklinde birer örnekte tespit edilen kelime “ayrıca, bundan başka” anlamıyla bağlaç görevinde kullanılmıştır:

*hama:*

“Bele gelin düşman başına. **Hama** bele bi de kayni var benim oğlumun gelinimin abesidir. İki işah babasıdır.” (Bit.A: 6-1): Böyle gelin düşman başına. **Ayrıca** bir de kayni var, benim oğlumun, gelinimin ağabeyidir.

*hema:*

“Onda sora benim çocuğlarım oldu. **Hema** hep eşim çobandı. Dedi ben birez koyun alam.

gitti veresiye yetmiş tene koyun aldı.” (Tun.A: 21-7): Ondan sonra benim çocuklarım oldu. **Ayrıca** eşim hep çobandı. Ben biraz koyun alayım, dedi.

### 10. Bu nedenle

Aşağıdaki örneklerde “hama” kelimesi “sebep-sonuç” ilişkisi içinde olan iki cümle arasında bağlaç görevini üstlenmiştir:

“Bahi oda ne, bir saray almış. **Hama** odayı da özine deyi tamam.” (DA: 4-144): Bakıyor oda ne ki, bir saray almış. **Bu nedenle** oda için de kendisine tamam diyor.

“Dedi korktuh dışarıya götürah **hama** bahçaya gömdüh.” (DA: 6-26): Dışarıya götürmeye korktuk, **bu nedenle** bahçeye gömdük.” dedi.

### 11. Yani

“Hama ve hema” varyantlarıyla birer örnekte tespit edilen kelime, daha iyi anlaşılması amacıyla önceki cümleyi sonraki cümleye açıklama ilişkisiyle bağlayarak “yani” bağlacının görevini üstlenmiştir:

“Kaynanem nasıldı kaynenem biraz **hama** bele oturedim çocuğımı bile emziredim vay sen oturmuşsen çocuğı emziresen hele bırakmedi emzirem de.” (Bit.A: 23-10): Kaynanam nasıl mıydı? Kaynanam **yani** biraz böyle otursaydım, çocuğumu bile emzirseydim, vay sen oturmuşsun, çocuğı emziryorsun, hele bırakmadı emzireyim de.

“He ki meaşini aledi her birimize ayri ayri aledi. Özüne de ayri aledi. **Hema** anahteri bele cebindedi gece gündüz pare aledi eşya aledi millete veredi.” (Bit.A: 19-45): Her ki maaşını alıyordu her birimize ayri ayri alıyordu, kendisine de ayri alıyordu. **Yani** anahtarı böyle cebindeydi, gece gündüz para alıyordu, eşya alıyordu, herkese veriyordu.

### 12. Varsın

Bir eylemin gerçekleşmesi için aşırı istek duyulduğunu ifade etmek amacıyla cümleler arasında kullanılır, “varsın” bağlacının görevini üstlenir. Bu anlamda birer örnekte “hama ve hema” varyantları





tespit edilmiştir:

“Sen evlen, ben senin mutluluğun göreyim demiş **hama** ben kötü olayım.” (DA: 1-19): Sen evlen, ben senin mutluluğunu göreyim demiş **varsın** ben kötü olayım.

“Gelsin **heme** üzünü görüm ölüm.” (Bis.TA: 9-227): Gelsin, yüzünü göreyim, **varsın** öleyim.

### 13. Fazla bir şey değil, fazla bir şey değilmiş gibi

“Hama” şeklinde iki örnekte tespit edilmiştir. “Fazla bir şey değil, fazla bir şey değilmiş gibi” bağlaçlarının görevini üstlenerek yapılmasını istediği şeyi basit ve kolay göstermek suretiyle yerine getirilmesini talep etme anlamı kazandırmıştır:

“Yav deyi misafir, dile benden ne dilisen, ne istisen, söyle, emret. Deyi yav ne istim. **Hama** bi tarafa böle altın koyın, bi tarafa benim aslanı koyın, hama verin bahan gidim he!” (DA: 3-184-185): Yav diyor, dile benden ne dilersen, ne istersen, söyle, emret. Diyor yav, ne isteyeyim. **Fazla bir şey değil**, bir tarafa böyle altın koyun, bir tarafa benim aslanı koyun; daha sonra bana verin gideyim, e mi!

“Dedim: Heci Dahar, sen oğlan dört senedir Heci Mahmud’un kızını alıpsan. Sen kırh bin kağıda niye getiremisen? Man diyisen, **hama** sen iki yüz bin kağıda apar, aparmahnan olur mi dedim.” (VanGKHA-Adilcevaz: 4-141): Dedim: Hacı Dahar, sen oğluna dört yıldır Hacı Mahmut’un kızını istemişsin. Sen kırk bin liraya niye getiremiyorsun da **fazla bir şey değilmiş gibi** bana diyorsun sen iki yüz bin liraya götür, götürmekle olur mu?

### 14. Bari, hiç olmazsa

Aşağıdaki iki örnekte “hama” kelimesi geçtiği cümlede “bari, hiç olmazsa” anlamında bağlaç görevini üstlenmiştir:

“Deli Balta şehrin dışarısında oğlana deyi ki **hama** burda çadır kurah oturah. Bu memlekette boş han bulunmaz.” (DA: 4-124): Deli Balta şehrin dışında oğlana diyor ki bu şehirde boş han bulunmaz, **hiç olmazsa** burada çadır kuralım, oturalım.

“Fakat bu arada deyi ki padişah özine deyi bag oğlum her şeyimi aldın. Ban deyi sarayın **hama** alt katında bi oda ver, karımla orda oturayım.” (DA: 4-143): Fakat bu arada padişah kendisine diyor ki bey oğlum, her şeyimi aldın. **Hiç olmazsa** bana sarayın alt katında bir oda ver, karımla orda oturayım.

### 15. Güçlülle, zor bela

Aşağıdaki örnekte “hama” kelimesi eylemin “güçlülle, zor bela” yapıldığını belirten bir zarf görevindedir:

“Mercimeg bulamıdih. Valla yoh idi. Tolık molık getiridih, küşne gibi, susam. Neyse **hama** idare ediyorduh lo.” (Bis.A: 56-87): Mercimek bulamıyorduk, valla yoktu, tolık (ebegümece) molık getiriyorduk, küşne gibi, susam. Neyse **güçlülle** idare ediyorduk, lo.

### 16. Varsay, farz et.

Aşağıdaki örnekte “hama” kelimesi geçtiği cümleyi, önceki cümleye “varsay” anlamıyla bağlayan bir bağlaç görevindedir:

“O gözleren kurban olam dön gel sılaya. Ele bül, humardır; **hama** kaybetdin.” (VanGHA-Ahlat: 10-135): O gözlerine kurban olayım, dön, gel sılaya. Öyle bil ki kumardır, **varsay** kaybettin.

### 17. Sadece, yalnızca

Aşağıdaki örnekte “hama” kelimesi “sadece, yalnızca” anlamıyla kullanılan bir zarf görevindedir:

“Senin ümmetin heş bi iş yapmasin **hama** gece gündüz yirmi dört seet namaz kıla, o namazi bitiremez.” (VanGHA-Bitlis: 4-153): Senin ümmetin hiçbir şey yapmasa, gece gündüz yirmi dört saat **sadece** namaz kılsa, o namazı bitiremez.

### 18. Keşke



Aşağıdaki örnekte “heme” varyantı istek bildiren “keşke” anlamında bir zarf görevinde kullanılmıştır: “Neyse oğlan dilek dili. Di ki **heme** bırda bele yer yarılardı men yerin çine gireydim.” (Bis.TA: 14-409): Neyse oğlan dilek diliyor. Diyor ki **keşke** burada yer yarılardı da içine gireydim.

### Sonuç

Bu makalede Türkiye Türkçesi ağızlarından bir grubu teşkil eden doğu grubu ağızlarında çok anlamlı bir kelime olan “hama” üzerinde durulmuştur. “Hama”nın yöresel ses farklılıkları nedeniyle ortaya çıkan “hema, heme, hıma, homa” varyantlarıyla “hama hama” şeklinde ikileme olarak kullanılışı da vardır. En çok kullanılan şekil hama olup bunun ardından hema gelir. Heme, hıma, homa ve hama hama şekilleri ise çok az örnekte tespit edilmiştir. Hama ve varyantları geçtiği cümlelerde zarf veya bağlaç görevini üstlenmişlerdir.

Ağız çalışmalarında bu kelime ve varyantları için “hemen” ve “ama” olmak üzere bir veya iki anlam verilmiştir. Ancak bu makalede hama ve varyantlarının cümle içinde on sekiz anlam kazandığı tespit edilmiştir. En çok “hemen, çabucak, o anda”, ardından “ama, fakat” anlamlarında kullanılmıştır. Hama ve varyantlarının geçtikleri cümlelere göre tespit edilen anlamları şunlardır:

1. Çabucak, hemen, o anda
2. Çabukluk anlamını pekiştirir
3. Ama, fakat
4. Ardından, daha sonra
5. Tereddütsüz, kararlı olarak, duraksamadan
6. Devamlı
7. Hemen hemen, yaklaşık
8. Bunun üzerine
9. Ayrıca, bundan başka
10. Bu nedenle
11. Yani
12. Varsın
13. Fazla bir şey değil, fazla bir şey değilmiş gibi
14. Bari, hiç olmazsa
15. Güçlülükle, zor bela
16. Varsay
17. Sadece, yalnızca
18. Keşke

### Taranan eserlerin kısaltmaları

Ard.A: (Artvin) Ardanuç Ağzı

ÇÇA: Diyarbakır İli Çüngüş ve Çermik Yöresi Ağzı

DA: Diyarbakır Ağzı

Bin.A: Bingöl Merkez İlçe ve Köyleri Ağzı

Bis.A: (Diyarbakır) Bismil Ağzı

Bis.TA: (Diyarbakır) Bismil Türkmen Ağzı

Bit.A: Bitlis Merkez Ağzı



EYA: Elazığ Yöresi Ağızları  
 Kar.A: (Bingöl) Karlıova ve Yöresi Ağızları  
 KBAA: (Elazığ) Keban, Baskil ve Ağın Yöresi Ağızları  
 MuşA: Muş Merkez Ağzı  
 SMA: (Şanlıurfa) Siverek Merkez Ağzı  
 ŞA: (Artvin) Şavşat Ağzı  
 Tun.A: Tunceli İli Ağızları  
 VanGHA: Van Gölü Havzası Ağızları  
 VanGKHA: Van Gölü Kuzey Havzası Ağızları  
 YA: (Artvin)Yusufeli Ağzı

### Kaynakça

- Baran, B. (14-16 Ekim 2021). Türkiye Türkçesinde çok anlamlılık. 3. Uluslararası Türkoloji Araştırmaları Sempozyumu. Van-Türkiye. 73-82.
- Baran, B. ve Erten M. (7-9 Aralık 2020). Diyarbakır ağzında sözcük yitimi. *İzmir Demokrasi Üniversitesi Uluslararası Beşeri Bilimler Kongresi*. İzmir-Türkiye. 378-383.
- Başkan, A. (2012). *Bismil ağzı (inceleme- metinler- dizin)*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Dicle Üniversitesi.
- Buran, A. (1997). *Keban, Baskil ve Ağın yöresi ağızları*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Efendioğlu, S. (2018). Ağrı ili ağızlarından derlemeler. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 22 (3). 1415-1435.
- Ercilasun, A.B. (2002). *Kars ili ağızları*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Erten, M. (1994). *Diyarbakır ağzı (inceleme-metinler-sözlük)*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gökçür, E. (2006). *Van ve merkez köyleri ağızları*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
- Gökçür, E. (2012). *Van Gölü havzası ağızları*. [Yayımlanmamış doktora tezi]. Fırat Üniversitesi.
- Gönen M.E. (2003). *Van Gölü kuzey havzası ağızları*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Dicle Üniversitesi.
- Gülensoy T. ve Buran A. (1993). *Tunceli yöresi ağızlarından derlemeler*. Boğaziçi Yayınları.
- Gülensoy T. ve Buran A. (1994). *Elazığ yöresi ağızlarından derlemeler*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Güngör, H. (2017). *Tunceli ili ağızları*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Fırat Üniversitesi.
- Karahan, L. (2011). *Anadolu ağızlarının sınıflandırılması*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Koruk, Ö. (2019). *Yusufeli ağzı*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi.
- Küçük, P. (1988). *Bingöl merkez ilçe ve köyleri ağızları (inceleme-metinler-sözlük)*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Fırat Üniversitesi.
- Olcay, S. (1995). *Erzurum ağzı (inceleme-derleme-sözlük)*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Özçelik, S. ve Boz, E. (2001). *Diyarbakır ili Çüngüş ve Çermik yöresi ağzı (dil incelemesi-metinler-sözlük)*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Özçelik, S. ve Boz, E. (2009). *Siverek merkez ağzı (dil incelemesi-metinler-sözlük)*. Gazi Kitabevi
- Özek, F. (2016). *Kemaliye ağzı (giriş-inceleme-metinler-sözlük)*. Kesit Yayınları.

- Özer, O. (1990). *Karlıova ve yöresi ağzları inceleme-metinler-sözlük*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Fırat Üniversitesi.
- Özmen, Ş. (2007). *Muş merkez ağzı inceleme-metin-sözlük*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Fırat Üniversitesi.
- Polat, F. (2000). *Şavşat ve yöresi ağzları*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Erciyes Üniversitesi.
- Sağır, M. (1995). *Erzincan ve yöresi ağzları (inceleme-metinler-sözlük)*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- San, S. Ö. (1990). *Gümüşhane kültür araştırmaları ve yöre ağzları*. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Sökmen, İ. (2011). *Bismil Türkmen ağzı*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Gazi Üniversitesi.
- Şenol S. (2015). *Ardanuç ağzı inceleme-derlemeler-sözlük*.
- Ünlü, E. (2015). *Gümüşhane ili Şiran ve Köse ilçeleri ağzları*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Adıyaman Üniversitesi.
- Üstün, M.C. (2008). *Erzincan merkez ağzının ses bilgisi ve söz varlığı*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Kafkas Üniversitesi.
- Yaşurgan, N. (2019). *Bitlis merkez ağzı giriş-inceleme-metin-sözlük*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Adıyaman Üniversitesi.

**Sorumlu Yazar / Corresponding Author:** Doç. Dr. Burhan BARAN

**Çatışma Beyanı / Conflict Statement:** Yazar bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkisinin bulunmadığını, herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan etmiştir.

**Etik Beyanı / Ethical Statement:** Yazar bu makalede “Etik Kurul İzni”ne gerek olmadığını beyan etmiştir.

**Destek ve Teşekkür / Support and Thanks:** Yazar bu çalışmada herhangi bir kurum ya da kuruluştan destek alınmadığını beyan etmiştir.

Yayımlanan makalede araştırma ve yayın etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'nin editör ve yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

## KİTÂB-I GÜZÎDE'DE GEÇEN İBADET ADLARI ÜZERİNE

### *On the Names of Worship Mentioned in the Kitâb-ı Güzîde*



**Dr. Öğr. Üyesi Osman TÜRK**

Harran Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Yeni Türk Dili ABD., Şanlıurfa, Türkiye, osmanturkgau@gmail.com



**Dr. Fatma KOÇ**

Milli Eğitim Bakanlığı, Yeni Türk Dili ABD., Adıyaman, Türkiye, fatma\_koc\_1991@hotmail.com

*Araştırma Makalesi/Research Article*

**Geliş/Received:**  
18.05.2022

**Kabul/Accepted:**  
12.07.2022

**Sayfa/ Page:**  
15-21



#### Öz

Kitâb-ı Güzîde Türk dili tarihinde karışık dilli olarak anılan eserlerden biridir. Kitâb-ı Güzîde Eski Anadolu Türkçesi ile yazılmış dini içerikli kitaplardan biridir. Ebû Nasr bin Tahir bin Muhammed es-Serahsî tarafından olga-bolga diliyle kaleme alınmıştır. Türk dili tarihi açısından karışık dilli olarak ele anılan eser, ses ve şekil bilgisi açısından birçok araştırmaya konu olmuştur. Olga-bolga dili, hem Doğu Türkçesinin hem de Batı Türkçesinin dil özelliklerini temsil eden bir dildir. Karışık dilli olarak adlandırılan eserler bu dil ile verilmiştir. Eserin yazarı hakkında yeterince bilgi bulunmamaktadır. Kitâb-ı Güzîde 14. Yüzyılda Anadolu Türkçesine aktarılmıştır. Kitâb-ı Güzîde bilim dünyasında Güzîde, Güzîde Kitabı, Kitab-ı Güzîde ve Akâid-i İslam şeklinde farklı isimlendirmelerle anılmaktadır. Dini bilgilere ve öğütlere çokça yer verildiği için Arapça ve Farsça sözcüklere rastlamak mümkündür. Eserin farklı adlarla tanınan nüshaları bulunmaktadır. Çalışma oluşturulurken Serhat Küçük'ün "Kitâb-ı Güzîde Akâidü'l-İslâm" adlı eseri esas alınmıştır. Eser içerisindeki ibadet adları tarama yöntemiyle tespit edilmiştir. Belirlenen sözcüklerle ilgili açıklamalara yer verilmiş ve sözcüklerin metin içerisinde geçtiği yerlere dair örnek cümleler metindeki satır numaraları ile verilmiştir. Çalışma metne dayalı olduğu için bir inceleme niteliği taşımakta olup ulaşılan veriler sonucunda değerlendirmeler yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Eski Anadolu Türkçesi, Kitâb-ı Güzîde, Söz Varlığı, İbadet terimleri.

#### Abstract

Kitâb-ı Güzîde is one of the works that is known as a mixed language in the history of Turkish language. Kitâb-ı Güzîde is one of the religious books written in Old Anatolian Turkish. It was written by Abu Nasr bin Tahir bin Muhammed es-Serahsi in the language of olga-bolga. The work, which is considered as a mixed language in terms of Turkish language history, has been subjected to many researches in terms of phonetics and morphology. Olga-bolga language is a language that represents the linguistic features of both Eastern Turkish and Western Turkish. The works called mixed language were given in this language. There is not enough information about the author of the work. Kitâb-ı Güzîde was translated into Anatolian Turkish in the 14th century. Kitâb-ı Güzîde is known by different names in the scientific world as Güzîde, Güzîde Kitap, Kitab-ı Güzîde and Akâid-i Islam. It is possible to come across Arabic and Persian words since there is a lot of religious information and advice. Since the work has the linguistic features of both Eastern Turkish and Western Turkish, it is considered among the works with mixed languages. There are copies of the work known by different names. While creating the study, the work of Serhat Küçük called "Kitâb-ı Güzîde Akâidü'l-İslâm" was taken as a basis. Worship names in the work were determined by scanning method. Explanations about the determined words are given and example sentences about the places where the words are used in the text are given with text numbers. Since the study is based on the text, it is a review and evaluations were made as a result of the data obtained.

**Keywords:** Old Anatolian Turkish, Kitâb-ı Güzîde, vocabulary, terms of worship.

**Atıf/Citation:** Türk, O. ve Koç, F. (2022). Kitâb-ı güzîde'de geçen ibadet adları üzerine. *MECMUA-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* ISSN: 2587-1811 7(14), 15-21.



## Giriş

Din, bir inanç sistemi içerisindeki uygulamaların tümüdür. Toplum içerisindeki inanç sistemi, kültürden, örf, adet, gelenek ve görenekten bağımsız olamaz. Bu unsurların doğrudan dile de tesir ettiğini ise görmezden gelemeyiz. İnsanlığı ilgilendiren, derinden etkileyen köklü olaylar ve oluşumlar dilin gelişimine de etki eder. Toplumların hafızasında yer alan ortak hazine nesilden nesile aktararak o toplumun düşünce yapısını hakkında bilgi sunmaktadır (Türk, 2021, s. 137). Toplumun inanç sistemi ve bakış açısı ile dil arasında bir kopukluk olamaz. İnsanların yaşadığı toplum yapısıyla bağlantılı olarak bir yaşayış şekli ve dil yapısı vardır (Türk, 2017, s. 786).

Türkler tarih boyunca Kök Tengri, Şamanizm, Maniheizm gibi farklı inanç sistemlerini benimsemişlerdir. İslâmiyet dininden önce insanın dünyaya geliş amacının bilincinde olma ve doğadaki unsurlara kutsiyet atfetme gibi farkındalıklar eski Türklerde vardı. Hatta Köktürk Yazıtları’nda dünyanın yaratılışına değinilen cümleler vardır: “*Üze kök tengri asra yağız yer kılundukta ikin ara kişi oğlu kılınmış*”. Türkler hangi dini benimsemiş olurlarsa olsunlar her zaman en kuvvetli savunucuları olmuşlardır (Tekin, 1988, s. 8-9). Göçler, savaşlar ve birtakım insan hareketlilikleri din değişikliklerini de beraberinde getirmiştir. Onların İslâmiyet dini ile tanışmaları, Araplarla karşılaşmaları ile olmuştur. Müslüman olarak İslâm dünyasına katılan Oğuzlara bundan böyle "Müslüman Türk" anlamında "Türkmen" denmeye başlandı (Kafesoğlu, 1958, s. 121; Sümer, 1972, s. 51, 52; Şeşen, 1985, s. 198). Türkler topluluklar hâlinde İslâmiyet’i kabul etmişler ve İslâmiyet Türkler arasında hızla yayılmıştır. Ayrıca Hacı Bektâş-ı Veli, Ahi Evran ve Ahmet Yesevi gibi birçok değerli şahsiyet, İslâmiyet’in yayılmasında önemli rol oynamışlardır. Hacı Bektâş-ı Veli, köklü bir kültür birikiminin oluşmasında önemli bir rol üstlenmiştir (Koç, 2020, s. 267).

Türkçenin söz varlığında İslâmiyet’in kabulü ile birlikte birtakım değişiklikler görülmüştür. Bu değişiklik dinî terminolojinin söz varlığına olan etkisiyle kendini göstermiştir. Din etkisiyle beraber Arapça ve Farsça sözcükler yoğunlaşmış bununla birlikte İslâm dini ile ilgili sözcükler dilimize girmiştir. Bu sözcükler, İslâmiyet’in kabulünden hemen sonra verilen eserlerde tezahür etmemiştir. 13. yüzyılın sonları ve 14. yüzyıl içerisindeki eserlerde İslâm dini ile ilgili sözcükler daha oturmuş bir yapıda karşımıza çıkar.

Karışık dilli eserler, hem Doğu Türkçesinin hem de Batı Türkçesinin dil özelliklerini taşıdığı için olga-bolga diliyle yazılan eserler olarak da adlandırılır. Eski Anadolu Türkçesi döneminde yazı dili oluşumu yeni olduğu için Batıya göç eden Oğuz boyları kendi ağız özelliklerini eserlere yansıtmışlardır (Türk ve Koç, 2021, s. 6). Bu eserlerde *o/-* fiili hem *ol-* hem de *bol-* şeklinde kullanılabilmiştir. Hem Doğu Türkçesinin hem de Batı Türkçesinin ses ve şekil özelliklerini bir arada bulunduran eserler “karışık dilli eserler” olarak tanımlanmaktadır (Koç, 2020, s. 56).

Kitâb-ı Güzîde, Ebû Nasr bin Tahir bin Muhammed es-Serahsî adlı bir din bilgini tarafından 14. yüzyılda Anadolu Türkçesine aktarılmıştır (Küçük, 2014, s. 18). Metin içerisinde İslâm’ın kurallarına uymanın öneminden, namaz kılmanın faziletinden, ilim öğrenmenin gerekliliğinden, Allah inancından, gıybet etmenin zararından, ölümün farkındalığından, zekâtın öneminden, oruç tutmaktan, Hz. Muhammed’den, kıyamet gününden, cennet ve cehennem gibi dinî konulardan bahsedilmiştir (Koç, 2020, s. 264). Çalışma oluşturulurken Serhat Küçük’ün “Kitâb-ı Güzîde Akâidü’l-İslâm adlı eseri esas alınmıştır. Çalışmada karışık dilli eserler içerisinde değerlendirilen Kitâb-ı Güzîde’de geçen ibadet adları hakkında bir inceleme yapılmıştır. Eserdeki ibadet adları taranmış ve dinî yapının dile olan yansımalarından bahsedilmiştir. Türklerin İslâm dinini kabul ettikten sonra verilen eserlerdeki söz varlığı hakkında çıkarımlarda bulunulmuştur.

**âb-dest:** (Far.) *âb-dest* sözcüğü, Farsça kökenli *âb+dest* yapılarının terkiibinden oluşan bir sözcüktür. İnsanların namaz kılmadan önce vücudunun temizlemesi *abdest* olarak adlandırılır. Şemseddin Sami “Kâmûs-ı Türkî” adlı eserinde sözcükten şöyle bahsetmiştir:

“*abdes is. Fa.[âb-dest: el suyu] Namaz kılmak için ber-vech-i şer yüz ve dirsekle beraber el ve ayakları yıkamak ve başa mesh etmekten ibaret (Şemseddin Sami, 1989, s. 16).*

Andreas Tietze’nin sözlüğünde sözcükten şu şekilde bahsedilir:

“abdest, ‘namazın şartlarından olan temizlenme” < Fa. (Tietze, 2016, s. 60).

“âb-dest” sözü Doğu Türkçesiyle yapılmış ilk Kur’ân tercümelerinde ve Arapça ve Farsça alıntılarının çokça geçtiği Atabetü’l-Hakayık, Mukaddimetü’l-Edeb ve Mu’inü’l-Mürîd gibi İslamiyet’ten sonraki ilk dinî eserlerde yer almamaktadır (Öztekten, 2019, s. 647). Bu durum İslamiyet etkisinin sonraki dönemlerde olgunlaşarak ortaya çıkmasının bir göstergesidir. 14. yy. dönemine ait olan Kitâb-ı Güzîde’de ‘âb-dest’ ifadesi, namaz ibadetinin bir gereği olarak gösterilmiş ve bu eylemin oldukça önemli olduğu vurgulanmıştır.

“...dâ’im **abdest** birle yat...” (66a-7)

**du‘â:** (Ar.) *du‘â* sözcüğü Arapça kökenli olmakla birlikte iyi dileklerin gerçekleşmesi için veya herhangi bir nedenle Allah’a yalvarma ve yakarış ifadesinin adıdır. İnsanlar zor durumda kaldığı anlarda, bir dileğin gerçekleşmesi için belirli dileklerde bulunurlar. Sözcük, et- yardımcı fiiliyle birlikte *du‘â et-* şeklinde kalıplaşmıştır. *du‘â* Ar. Dua, yakarış, niyaz (Toparlı-Vural-Karaatlı, 2007, s. 65). Türkler İslamiyet’ten önce birtakım dinlere inanmışlar ve belli ritüeller uygulamışlardır.

“Her dinde bir tapınılan Tanrı ve bu Tanrı’ya ulaşmak için de bazı ibadet şekillerinin olduğu bir gerçektir ve eski Türk inanç sisteminde de herhalde Tanrı’nın birliğini kabul, namaz, kurban, oruç, hacc, ahirete iman, zekât ve sadaka gibi birtakım farzlar ile ona kulluk borcunu ödeme yolları var idi. Bununla beraber İslamiyet’ten evvel ortaya çıkmış Hristiyanlık, Yahudilik vs. Hâk dinlerin genel ilkeleri bile bugün ilk vahiy hallerinin çok dışında olduğu bir zamanda, elbette herhangi bir biçimde yazılarak günümüze ulaşmayan eski Türk dininin nasıl tatbik edildiğini tespit çok zordur” (Gömeç, 2019, s. 86).

Dua etme geleneği Türkçenin ilk yazılı belgelerinden itibaren görülmüştür. Bu geleneğin eski Türk inanç sistemi içinde var olduğu ve bugün de eski Türk yaşam geleneğini devam ettiren Türk boylarında devam ettiği bilinmektedir (Gül, 2011, s. 337). Bugün Türkiye Türkçesinde kullanılan *dua* sözcüğü Arapça "çağırma, seslenmek, istemek; yardım talep etmek" anlamlarındaki *da‘vet* ve *da‘vâ* sözcükleriyle aynı kökten 10 türemedir ve "küçükten büyüğe, aşağıdan yukarıya doğru gerçekleşen dilek ve yakarış" anlamındadır (Cilacı, 1992, s. 529). Türkiye Türkçesi ağızlarında *alkış* sözcüğü de *dua* anlamında kullanılmaktadır. *alkış etmek* (alkış vermek) "dua etmek, iyi dileklerde bulunmak" birleşik fiilleri de ağızlar kullanılmaktadır (DS, 2009, s. 223). Eski Türkçe döneminde *dua* sözcüğü yerine *alkış* sözcüğü kullanılmıştır. Sözcük zamanla öv- anlamı da kazanmıştır.

"alkatmış iduk elig uluşug "övlümüş kutsal ülkeyi ve ulusu" (EDPT, 1972, s. 138a). Clauson bu dönem için *alkışımız ötüğümüz, ögmek alkış ikilemelerini, esengü alkış "esenlik duası", alkış al- "dua almak" ifadelerini ekler (1972: 137a).*

Harezmi Türkçesi dönemine ait olan Nehcü’l-Ferâdis adlı eserde ise *dua* sözcüğü için kullanılan ifadeler şöyledir: *du‘â* "dua", *du‘â kıl-* / *du‘â okı-* "dua etmek", *du‘â-güy* "duacı, dua eden"; *niyâz* "yalvarma; dua", *niyâz kıl-* "yalvarmak, dua etmek" (Ata, 2014, s. 110, 111, 316).

Eski Anadolu Türkçesi dönemine ait olan Dede Korkut Hikâyeleri’nde ise hikâyelerin son bölümlerinde yer alan *dua* örnekleri göze çarpar.

*Yöm vireyim hanum: Yırlü kara tağların yıkılmasun, kökelüçe kaba ağacın kesilmesün, Allah viren ümidün üzilmesün günahunuzu adı görklü Muhammed’e bağışlasun hanum hey!* (Ergin, 2016, s. 225)

Kitâb-ı Güzîde’de *du‘â* sözcüğü, Allah’a yalvarma ve yakarış anlamlarında kullanılmıştır. Allah’tan istenen dileklerin cümle formunda ifade edilişi *du‘â* olarak yer almıştır. Kitâb-ı Güzîde’de *du‘â* etmek İslam için dinin bir gereği olarak görülmüş ve *du‘â* Müslümanlığın bir parçası olarak addedilmiştir.

“tâ’ati kabül olmaya ve **du‘âsı** müstecâb olmaya” (52b-5)

**hacc:** (Ar.) Arapça kökenli olan *hacc* sözcüğü İslam’ın beş şartından biridir. Hac Müslümanların Mekke’de Kâbe’yi ziyaret ederek gerçekleştirdiği ibadetin adıdır. Kelime anlamı gitmek, yönelmek, ziyaret etmek<sup>1</sup> olan “hac” sözcüğü “bir dine mensup olan insanların yeryüzünde tek bir cemaat

<sup>1</sup> İslam Ansiklopedisi, Hac, T.D.V., İstanbul, 1996, XIV/382



oluşturarak yılda bir defa belli bir yer ve belli bir zamanda birlikte ibadet etmesi<sup>2</sup> biçiminde izah edilmiştir. “Hac ibadetinin farz kılınmasından itibaren Müslümanlar hac vazifesini yerine getirmek için memleketlerinden Mekke’ye doğru seyahatler gerçekleştirmişlerdir. Hacılar bu seyahatlerini genellikle büyük kervanlara katılarak gerçekleştirmekteydi. Bunun yanı sıra münferit olarak hac ibadetlerini yerine getirenler de bulunmaktaydı” (Tuğluk, 2021, s. 235). Kitâb-ı Güzîde’de *hac* görevi yapıldığı takdirde sevabının büyük olduğu bir ibadet adı olarak geçmektedir. Hatta Müslüman bir bireyin namazını zamanında kıldığında hac ibadetini tamamlamış kadar mükâfat alacağı belirtilmiştir.

“... Tanrı’ya lâıyık namâz kılip günde bir **hac** şevâbın bula...” (30a-5)

“... ve biñ **hacca** varmağdan ve biñ kez gâzilîkdan artuğdur ...” (35a-7)

**namâz: (Far.)** Farsça kökenli olan namâz sözcüğü, Müslümanların yerine getirmesi gereken bir ibadet adıdır. kıl- yardımcı fiiliyle bir araya gelerek kullanılmaktadır. namâz: Beş vakitte kılınması Müslümanlar için farz olan ibadet (Parlatır, 2014, s. 1260). namâz: Namaz kılmak (TS, 1983, s. 156). namâz: Namaz kılmak (Toparlı vd., 2007, s. 198). Kitâb-ı Güzîde’de namâz kavramı dinin temeli olarak görülmüş ve bunun önemini vurgulamaya yönelik ifadelerle belirtilmiştir.

“... kim dinüñ mişâli bir ağaç gibidür zekât anıñ budağıdır **namâz** anıñ şuyıdır...” (4a-8-9)

“...**namâz** benüm gözüm nürıdır...” (4b-6)

*namâz* sözcüğü Kutadgu Bilig’de kıl- yardımcı fiiliyle birlikte kullanılmış olup şu şekilde geçmektedir:

“yunup kıldı yatğu **namâzın** turup  
töşek koldı yattı yarağın körüp” (KB, 1947, s.488)

“yana koptı yundı tonandı tükel  
**namâz** kıldı özke yorup edğü fâl” (KB, 1947, s.496)

**oruç: (Far.)** Farsça kökenli olan *oruç* sözcüğü, Allah’a olan ibadet vazifesini yerine getirmek amacıyla yeme içme eylemlerinden bir süre uzaklaşma durumudur. tut- yardımcı fiiliyle birlikte kullanılarak kalıplaşmıştır. oruç: İslâm’ın beş şartından olan ve gün boyunca yiyip içmeme ve kötü davranışlardan uzak durma ilkelerine bağlı olan inanç (Parlatır, 2014, s. 1320). Kitâb-ı Güzîde’de her kim oruç tutarsa bu ibadetinin sevâbını büyük ölçüde alacağı ifade edilmiştir. Oruç üç bölüme ayrılarak izah edilmiş ve bu ibadetin önemi vurgulanmıştır.

“...eydür **oruç** üç dürlidür birisi ten **orucıdur** aşdan şudan cimâ‘dan yığlınmağdur ikinci cân **orucıdur** kim eceli yakın gelmiş bileler gice gündüz tâ‘ate ve ‘ibâdete meşğül olalar üçüncü göñül **orucıdur** ...” (81a-2-3-4)

**şadağa: (Ar.)** Arapça kökenli olan *şadağa* sözcüğü, kişiye sevap kazandıran nafile bir ibadet adıdır. eyle-, kıl- ve vir- yardımcı fiilleriyle bir araya gelerek kullanılmaktadır.

“... âhiretdeür evvel **şadağa** başına gölge olur ikinci sırrı örtülü çopar...” (41b-11-12)

“...çünkim şağa bu ayeti Resüliñ mübârek lafzından işidicek miskin **şadağa** eyledi...” (56a-5)

**sahur: (Ar.)** Arapça kökenli olan *sahur* sözcüğü, Ramazan ayında oruç tutan kişilerin belirli saatte yedikleri yemek ve bu yemeğin yendiği vakit adıdır. Sahur: Sahur, gece yemeği (Toparlı-Vural-Karaatlı, 2007, s. 223). Kitâb-ı Güzîde’de sadece bir cümlede geçmekte olup yemek anlamında kullanılmıştır.

<sup>2</sup> İlmihal, Hac ve Umre, T.D.V., İstanbul, 2000, I/511

“... vaktındadır kim **saḥur** yiyeler nitekim âyetde geldi ve...” (83a-6)

**tâ‘at:** (Ar.) Arapça kökenli olan *tâ‘at*/*tâ‘at* sözcüğü, ibadet etme ve kulluk görevlerini yerine getirme anlamlarına gelmektedir. Kitâb-ı Güzîde’de ibadetlerin değeri tek tek vurgulanmış ve *tâ‘at* sözcüğü bu ibadetlerin genel bir adı olarak kullanılmıştır. *tâ‘at*: Allah’a ibadet etme (Parlatır, 2014: 1595).

“...şehâdet **tâ‘at** ve ma‘rifet gönül birle hâşıl olur ve **tâ‘at** endâmlar birle hâşıl olur...” (14a-5-6)

“...eyitdi imân gör ki ‘ilimdendir ve **tâ‘atdür** ve **tâ‘at** gör ki hilimdür...” (82a-5-6).

**‘umre:** (Ar.) Arapça kökenli olan *‘umre* sözcüğü, Kâbe’yi ve kutsal mekânları hac zamanı haricinde ziyaret etme anlamına gelen nafîle bir ibadet adıdır. Kitâb-ı Güzîde’de *‘umre*, hac ifadesiyle birlikte kullanılmış ve yerine getirildiği zaman mükâfatının büyük olacağı vurgulanmıştır.

“...ihrâm geymek yirindedür öyle namâzı **‘umre** yirindedür...” (30a-2)

“...üküş ola ve kanķı kişi dün ile bir sâ‘at namâz kılsa altmış hac ve **‘umre**...” (82a-13)

**zekât:** (Ar.) Arapça kökenli olan *zekât* sözcüğü, belli bir mal varlığına sahip kişilerin belirli ölçüde vereceği miktardır. İslâm dininde yerine getirilmesi gereken bir ibadet adıdır.

“...‘öşri ve **zekâtı** ehline virüj...” (3b-5)

“... bir ağaç gibidür **zekât** anıj budağıdur ...” (4a-9)

## Sonuç

Karışık dilli eserlerden biri olan Kitâb-ı Güzîde’de geçen ibadet ile ilgili adlar incelemeye tâbi tutulmuştur. Eserde *âb-dest*, *du‘â*, *ḥacc*, *namâz*, *oruç*, *şadaķa*, *saḥur*, *tâ‘at*, *‘umre*, *zekât* olmak üzere toplam 10 sözcük kökenleriyle birlikte değerlendirilmiş ve metinde geçtikleri örnek cümleler metin numaraları ile verilmiştir. Sözcüklerin önce çeşitli sözlüklerdeki anlamları verilmiş daha sonra metindeki anlamları açıklanmıştır. Tespit edilen 10 adet sözcük içerisinde *âb-dest*, *namâz* ve *oruç* olmak üzere 3 tanesi Farsça kökenli; *du‘â*, *ḥacc*, *şadaķa*, *saḥur*, *tâ‘at*, *‘umre*, *zekât* olmak üzere 7 tanesi ise Arapça kökenlidir. İncelenen sözcükler ve etimolojik dağılımları aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

İbadet ile İlgili Sözcükler	Köken Bilgisi
<b>âb-dest</b>	Farsça
<b>du‘â</b>	Arapça
<b>ḥacc</b>	Arapça
<b>namâz</b>	Farsça
<b>oruç</b>	Farsça
<b>şadaķa</b>	Arapça
<b>saḥur</b>	Arapça
<b>tâ‘at</b>	Arapça
<b>‘umre</b>	Arapça
<b>zekât</b>	Arapça

Tablo 1: Kitâb-ı Güzîde’de Geçen Sözcükler ve Etimolojik Dağılımları

Kitâb-ı Güzîde dinî içerikli bir eser olduğu için ibadetle ilgili sözcüklere sıkça yer verilmiştir. Arapça ve Farsça ibadet adları aynı zamanda yardımcı fiillerle bir araya gelerek kalıplaşmış ve birleşik yapıllı fiillerin oluşmasına katkıda bulunmuşlardır. *şadaķa eyle-*, *vir-* vb.

İncelenen ibadet adlarının Türkçenin dönemsal seyri içerisindeki örnekleri verilmiş ve Türklerin İslâmiyet’ten önce dinî açıdan uyguladıkları ritüellerle İslâm ritüellerinin büyük ölçüde benzeştiği görülmüştür.

Kitâb-ı Güzîde 14. yüzyıla ait bir metin olduğu için tespit edilen ibadet adlarının bu dönemde oturmuş bir yapıda olduğu söylenebilir. İslâmiyet'in kabulüyle birlikte eski inançların varlığına ait izler yeni inanç sistemiyle varlığını sürdürmüştür. Türkler İslâmiyet'ten önce Kök Tanrı ve Şamanizm inançlarında Tanrı'nın varlığını her zaman kabul etmiş ve dinî inançlarına gereken önemi vermişlerdir. Ayrıca inançlarına atfettikleri kutsiyet onları devlet yönetiminde daha başarılı kılmış, savaşçılık özelliklerini kuvvetlendirmiştir. İslâmiyet ile birlikte Türklerdeki inanç sistemleri, eski inançlarında olan ortaklıklarla birleşmiş bunun yanı sıra yeni unsurlarla da zenginleşmiştir. Bu din değişimi, dile de sirâyet etmiş olup Arapça ve Farsça sözcükler dilimize girmiştir. Dolayısıyla İslâm dinine ait ibadet adları ortaya konulan eserlere de yansımıştır.

### Kısaltmalar

Ar: Arapça

Far: Farsça

Soğd: Soğdça

Tür: Türkçe

### Kaynakça

Arat, R. R. (1947). *Kutadgu Bilig*. Milli Eğitim Basımevi.

Ata, A. (2014). *Nehcü'l-Ferâdis dizin-sözlük*. Nehcü'l-Ferâdis (Birleştirilmiş Baskı), Mahmûd bin Alî, Tıpkıbasım ve Çeviri Yazı: Janos Eckmann (Yayımlayanlar: Semih Tezcan-Hamza Zülfikar), Dizin-Sözlük. TDK Yay.

Cilacı, O. (1992). *Dua. İslam ansiklopedisi*. C. 9. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Clauson, S. G. (1972). *An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish*. At The Clarendon Press.

Dilçin, C. (1983). *Yeni tarama sözlüğü*. TDK Yayınları.

DS. (2009). *Derleme sözlüğü*. TDK Yayınları.

Ergin, M. (2016). *Dede Korkut kitabı*. TDK Yayınları.

Sümer, F. (1972). *Oğuzlar*. Ankara Üniversitesi Basımevi.

Gömeç, S. Y. (2019). Eski Türk dininin temel özellikleri. *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4 (1), 84-123.

Gül, B. (2011). Tsengel Tuvalarından Algış (Algış-Yörel) Örnekleri. *Dede Korkut ve Geçmişten Geleceğe Türk Destanları Uluslararası Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Türksoy.

Kafesoğlu, İ. (1958). Türkmen adı, manası ve mahiyeti. *J. Dery Armağanı*. TTK.

İlmihal. (2000). C/I-II. TDV. İslam Araştırmaları Merkezi Yayınevi.

İslam Ansiklopedisi. (1996). TDV. İslam Araştırmaları Merkezi Yayınevi.

Koç, F. (2020). Karışık dilli eserlerin fonetik özellikleri üzerine bir değerlendirme. *Millî Kültür Araştırmaları Dergisi*, 4 (1), 55-68.

Koç, F. (2020). Kitâb-ı Güzîde'de geçen birleşik fiiller üzerine bir değerlendirme. *Diyalektolog Ulusal Sosyal Bilimler Dergisi*, (24), 263-281.

Koç, F. (2020). Hacı Bektâş-ı Velî'nin eserlerinde geçen akrabalık adları. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 4 (2), 265-280.

Küçük, S. (2014). *Kitâb-ı Güzîde*. Kesit Yayınları.

Öztekten, Ö. (2019). Türkçedeki abdest sözünün kökeni. *Uluslar Arası Toplum ve Kültür*





- Araştırmaları Sempozyumu Tam Metin Bildiriler Kitabı*, Çanakkale, Türkiye.
- Parlatır, İ. (2014). *Osmanlı Türkçesi sözlüğü*. Yargı Yayınevi.
- Şeşen, R. (1985). *İslâm coğrafyacılarına göre Türkler ve Türk ülkeleri*. Bilge Kültür Sanat.
- Sâmî, Ş. (1989). *Kâmûs-ı Türkî*. Çağrı.
- Tekin, T. (1988). *Orhon yazıtları*. TDK Yayınları.
- Tietze, A. (2016). *Tarihi ve etimolojik Türkiye Türkçesi lugati*, C.1. Türkiye Bilimler Akademisi.
- Toparlı, R., Vural H. ve Karaatlı, R. (2007). *Kıpçak Türkçesi sözlüğü*. TDK Yayınları.
- Tuğluk, M.E. (2021). Yazarı Bilinmeyen Bir Menâsik-i Hac Kitabı: Delîlü'l-Huccâc ve'l-Ümmiyyîn fi-Tahsîli Umûrî'd-dîn-Ses Bilgisi- *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*. 9(27), 234-255.
- Türk, O. (2021). Hamzaname'nin 72. cildinde yer alan arkaik kelimeler. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi - Journal of Academic Language and Literature (Hikmet)*, 7(15), 135-148.
- Türk, O. ve Koç, F. (2021). *Anadolu sahasında yazılmış karışık dilli eserlerde isim çekim ekleri*. Sonçağ Yayınları.
- Türk, O. (2020). Kültürel miras olarak hayvanların atasözlerimize kattıkları anlam üzerine bir değerlendirme. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 11 (44), (320-334).

**Sorumlu Yazar / Corresponding Author:** Dr. Öğr. Üyesi Osman TÜRK

**Yazar Katkı Oranı Beyanı/Author Contribution Rate:** Araştırmacılar çalışmaya eşit oranda katkı yapmışlardır.

**Çatışma Beyanı / Conflict Statement:** Çatışma Beyanı / **Conflict Statement:** Yazarlar bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkilerinin bulunmadığını, herhangi bir çıkar çatışmalarının olmadığını beyan etmişlerdir.

**Etik Beyanı / Ethical Statement:** Yazarlar bu makalede "Etik Kurul İzni"ne gerek olmadığını beyan etmiştir.

**Destek ve Teşekkür / Support and Thanks:** Yazarlar bu çalışmada herhangi bir kurum ya da kuruluştan destek alınmadığını beyan etmişlerdir.

Yayımlanan makalede araştırma ve yayın etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'nin editör ve yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

## XVII. YÜZYIL ŞAİRLERİNDEN REŞİDÎ VE KASİDE-İ ESMÂ-İ HÜSNÂ VE NA'T-I ŞERİF ADLI ESERİ

*Reşîdî, a Poet of The 18th Century, and His Work Kaside-i Esmâ-i Husnâ ve Na't-ı Şerif*



Dr. Öğr. Üyesi Halil BATUR

Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, Batman, Türkiye. halilbatur@gmail.com

### Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş/Received:**  
24.06.2022

**Kabul/Accepted:**  
09.08.2022

**Sayfa/ Page:**  
22-40

### Öz

İslamî Türk edebiyatı sahasında yazılmış olup günümüze ulaşan gerek yazma gerekse matbu birçok eser bulunmaktadır. Bu eserlerin çoğu, çeşitli bilimsel çalışmalar neticesinde incelenerek bilim ve edebiyat dünyasına kazandırılmıştır. Ancak hâlen üzerinde herhangi bir çalışma yapılmamış ve edebî kıymeti haiz olup çeşitli kütüphanelerde bulunan pek çok eserin varlığı da bilinmektedir. Bu eser ve şairler üzerinde yapılacak yeni çalışmalar ile edebiyat araştırmalarına katkı sağlamak, oldukça önemlidir. Şu ana dek üzerinde çalışma yapılmamış ve hakkında, yazdığı şiirler dışında herhangi bir bilgi bulunmayan şairlerden biri de XVII. asır şairlerinden Reşîdî'dir.

Yazdığı şiirlerden hareketle hem divan edebiyatı hem de İslamî Türk edebiyatı sahaları içerisinde değerlendirilebilecek şairlerden biri olan Reşîdî'nin tespit edebildiğimiz tek eseri İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesinde, NEKTY04175 demirbaş numarası ve *Kaside-i Esmâ-i Hüsnâ ve Na't-ı Şerif* adıyla kayıtlı olan eseridir. Eser, çeşitli nazım türleri ile yazılan Arapça ve Türkçe, telif ve tercüme toplam 10 kasideden oluşmaktadır. Eserde şairin kullandığı "Reşîdî" mahlası dışında müellife dair tanıtıcı herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Çalışmamızda öncelikle Reşîdî'nin "*Kaside-i Esmâ-i Hüsnâ ve Na't-ı Şerif*" adlı eseri tanıtılacaktır. Sonrasında şairin eserinde yer alan Türkçe şiirleri şekil ve muhteva açısından incelenecektir. Çalışmanın sonunda şairin dinî konulu Türkçe şiirlerinin transkripsiyonlu metni verilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Reşîdî, kaside, naat, tevhit, münâcât.



### Abstract

Islamic Turkic literature is rich in written and printed works, most of which them still available. They have been researched by many scholarly studies and brought to the attention of scientific and literary communities. However, many other works of literary value in various libraries have not been researched yet, nor is the name of these works or the authors known. Hence, literary research need to be conducted on these works and poets, one of whom is Reşîdî. We know nothing about him except for his poems. We identified only one work by him, which is registered in the Rare Works Library of Istanbul College with the inventory number NEKTY04175 and the name *Kaside-i Esmâ-i Huesnâ ve Na't-ı Şerif*. It has Arabic and Turkish versions, consisting of 10 eulogies but no introductory information is given about him excepting his pseudonym "Reşîdî".

This study presents "*Kaside-i Esmâ-i Huesnâ ve Na't-ı Şerif*" and then examines Turkish poems in it for form and content. Finally, a transcribed text of the poems with a religious theme is given.

**Keywords:** Reşîdî, ode, eulogy, oneness of God, supplication.



**Atıf/Citation:** Batur, H. (2022). XVII. yüzyıl şairlerinden Reşîdî ve kaside-i esmâ-i hüsnâ ve na't-ı şerif adlı eseri. *MECMUA-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* ISSN: 2587-1811 7(14), 22-40.

## Giriş

Hayatı hakkında tezkirelerde ve biyografik kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmayan Reşîdî ile ilgili olarak elimizdeki tek kaynak, içinde şiirlerinin bulunduğu *Kaside-i Esmâ-i Hüsnâ ve Na't-ı Şerif* adlı eserdir. Eserinin herhangi bir yerinde Reşîdî'nin doğum ve ölüm tarihi, mesleği hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Kütüphane kaydında yer alan 1038/1628 tarihinden hareketle XVII. asırda yaşamış bir şair olduğu tahmin edilmektedir.

Yaptığımız araştırma neticesinde Türk edebiyatında Reşîdî mahlasını kullanan tek bir şaire rastlanmıştır. Kaynaklarda XVI. asırda yaşamış olup Reşîdî mahlasını kullanan ve asıl adı Abdurreşid Han olan bir şair ile ilgili bilgiler bulunmaktadır. 1510-1560 yılları arasında yaşamış olan Sultan Abdurreşid Han'ın babası, Saidiye Hanlığı'nın kurucusu Sultan Said Han'dır. 1533 yılında Sultan Said Han'ın ölümü üzerine, Yarkent Hanlığı'nın ikinci hükümdarı olarak tahta oturdu. Abdurreşid Han, hükümdarlığı döneminde kültür ve edebiyatı geliştirmek için dönemin âlimlerini, edip ve şairlerini, sanatkârlarını sarayda topladı. Abdurreşid Han, "Reşîdî" mahlası ile Türkçe ve Farsça çok sayıda şiir yazdı. Mirza Haydar Duwlat'ın Farsça olarak yazdığı Tarih-i Reşidî isimli eserde "Sultan Abdurreşid Han'ın şiirleri çok idi. Ama bu kısa tarihte (eserde) onun çeşitli konularda yazdığı şiirlerin belki yüzde birini, belki binde birini yazdım." diyerek onun iki Farsça gazeli, Türkçe bir rubaisi ve üç gazeline eserinde yer vermiştir. Kaynaklarda belirtildiğine göre, Reşîdî'nin *Divan-ı Reşidî*, *Selatin-nâme* ve *Kitab-ı Tenbiye En-Terbiye* adlı eserleri vardır. Reşîdî, Çağatay edebiyatı sahasında eser veren bir şairdir (Öger, 2014).

Elimizde bulunan *Kaside-i Esmâ-i Hüsnâ ve Na't-ı Şerif* adlı eserin müellifi Reşîdî ile yukarıda sözü edilen ve asıl adı Abdurreşid Han olan kişinin herhangi bir ortak noktasının olmadığı anlaşıldığından elimizdeki eserin sahibi olan ve XVII. asırda yaşamış olduğu anlaşılan Reşîdî'nin, şu ana kadar hakkında herhangi bir bilgi bulunmayan farklı bir şair olduğu kesin olarak söylenebilir. Ayrıca eserin sonunda yer alan ve "Haza Medh-i Hazret-i Sultan Mustafa" başlığını taşıyan ve kaside nazım şekli ile kaleme alınan manzume incelendiğinde, methiyenin 1591-1639 yılları arasında yaşamış olup 15. Osmanlı padişahı olan I. Mustafa için yazıldığı anlaşılmaktadır (Batur, 2022, s. 776). Dolayısıyla elimizdeki eserin sahibi olan Reşîdî'nin büyük ihtimalle İstanbul'da yaşayan ve Osmanlı sahası şairlerinden olduğu söylenebilir.

Elimizdeki eser tamamen manzum bir eser olup eserde şairi ayrıntılı olarak tanımak, ayırt edip hayatına dair herhangi bir bilgi kırıntısına ulaşmak mümkün olmamıştır. Ancak yazdığı şiirlerden bir kısmının tamamen Arapça olması, bir kısım şiirlerinin de Arapçadan tercüme edilmiş olmasından hareketle Reşîdî'nin Arapçaya ve Arap edebiyatına hâkim bir şair olduğu söylenebilir. Keza Türkçe şiirleri de incelendiğinde şairin divan edebiyatı gelenek ve anlayışına paralel bir üslup ve tarz ortaya koyduğu görülmektedir. Eserinde kullandığı şiir dili oldukça sanatlı, işlenmiş bir dil olup bundan hareketle şairin farklı nazım şekil ve türlerinde eserlerinin olabileceği hatta bir divana sahip olabileceği tahmin edilebilir. Manzumelerinin konularının daha çok dinî konular olması bakımından da şairin âlim ve bilhassa İslamî ilimler hususunda yetkin bir şahsiyet olduğu sonucuna ulaşılabilir.

## 1. KASİDE-İ ESMÂ-İ HÜSNÂ VE NA'T-I ŞERİF

Eser, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesinde, NEKTY04175 demirbaş numarası ve *Kaside-i Esmâ-i Hüsnâ ve Na't-ı Şerif* adıyla kayıtlıdır. 20 varaktan ibaret olan eserin telif tarihi 1038/1628'dir. Eserin yazıldığı hattın cinsi harekeli nesih olup her sayfada 13 satır bulunmaktadır. Kitabın cildinin cinsi yeşil meşin, şemsesi yıldızlıdır. Eser, çeşitli nazım türleri ile yazılan Arapça ve Türkçe, telif ve tercüme toplam 10 şiirden oluşmaktadır.

Eserin herhangi bir yerinde eserin adına dair bir kayıt ya da ipucu bulunmamaktadır. Her ne kadar kütüphane kaydında eserin ismi olarak *Kaside-i Esmâ-i Hüsnâ ve Na't-ı Şerif* ifadesi kullanılmışsa da eserde esmâ-i hüsnâ türünde Arapça bir şiirin yanı sıra Arapça naatlar, tercüme şiirler; Türkçe naat, münacât, tevhit, methiye gibi farklı içerik ve türlerde manzumeler de bulunmaktadır. Muhtemelen eserin başında bulunan ve Arapça kaleme alınan esmâ-i hüsnâ türündeki kasideden ve eserdeki on şiirden dördünün naat türünde kaleme alınmasından dolayı böyle bir isimlendirme tercih edilmiştir.

*Kaside-i Esmâ-i Hüsnâ ve Na't-ı Şerif* adlı eser, Arapça yazılan esmâ-i hüsnâ kasidesi ile başlar, yine Arapça yazılan iki naat ve iki de Türkçe naat ile devam eder. Sonrasında Arapça ve kaside nazım şekli ile yazılan iki şiirin Türkçe manzum çevirisi gelmektedir. Şiir tercümelerinde öncelikle orijinal ve Arapça olan şiir, siyah mürekkep ile verilmiş; bunun hemen altına da her mısranın Türkçe tercümesi kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Bu bölümden sonra şairin sırasıyla münâcât, tevhit ve methiye<sup>1</sup> türünde yazdığı Türkçe şiirleri gelmektedir.

Reşîdî'nin şiirlerini incelediğimizde şairin gerek şekil gerekse muhteva bakımından divan şiiri geleneğine hâkim bir tarz ortaya koyduğu, şairin şiir dilinin de bu edebiyatın dil anlayışına uygun olarak oldukça sanatlı ve süslü olduğu görülmektedir.

### 1.1. Şekil Özellikleri

Reşîdî'nin kaleme aldığı eser, kütüphane kaydında her ne kadar “Kaside-i Esmâ-i Hüsnâ ve Na't-ı Şerif” şeklinde adlandırıldıysa da eser üzerinde yaptığımız detaylı inceleme neticesinde eserin sadece esmâ-i hüsnâ ve naat-ı şeriflerden oluşmadığı görülmüştür. Nazım biçimlerini kullanma bakımından değerlendirildiğinde, şairin hem Arapça ve Türkçe şiirlerinde hem de manzum tercümelerinde sadece kaside nazım şeklini tercih ettiği görülmektedir.

Eserde, tamamı kaside nazım şekli ile yazılmış toplam 10 şiir bulunmaktadır. Bu şiirlerden üçünün dili Arapça, beşinin dili Türkçedir. İki şiir ise aslı Arapça olan şiirlerin Türkçe manzum tercümesidir.

Arapça en uzun kaside 71, en kısa kaside ise 52 beyittir. Türkçe kasidelerin en uzununu 43, en kısası ise 7 beyitten ibarettir. Tercüme şiirlerin biri 32, diğeri 43 beyittir. Eserde bulunan şiirlerin tamamına ait bilgiler aşağıda tablo hâlinde, eserde yer alış sırasına göre verilmiştir:

S	Şiirin Başlığı	Beyit Sayısı	Dili	Türü	Nazım Şekli
1	Hâzihi'l-kasîde'ti'l-müştemiletîhi bi'l-esmâi'l-hüsnâ	64	Arapça	Esmâ-i Hüsnâ	Kaside
2	Hâzâ Na't-ı Resûlullâh Sallâllâhu Ta'âlâ Aleyhi ve Sellem bi-lisâni'l-Arabî	52	Arapça	Naat	Kaside
3	Hâzihi Na't-ı Resûlullâh Sallâllâhu Ta'âlâ Aleyhi ve Sellem bi-lisâni'l-Arabî	71	Arapça	Naat	Kaside
4	Başlık yok.	15	Türkçe	Naat	Kaside
5	Hâzâ Na't-ı Resûlullâh Sallâllâhu Ta'âlâ Aleyhi ve Sellem Recâe bi-şefa'âtîhi	43	Türkçe	Naat	Kaside
6	Hâzihi Tercümeti İbn Abbâs Radiyallahü Ta'âlâ anhu ilâ Lisâni'l-Arabî min Âyâti'z-Zebûr ve Tercümetihâ bi't-Türkî	43	Tercüme	Manzum Tercüme	Kaside
7	Hâzihi'l-Kasîdeti li-Abdulkadiri'l-Geylânî Rahmetullahi Ta'âlâ ve Tercümetihâ ilâ Lisâni't-Türkî	32	Tercüme	Manzum Tercüme	Kaside
8	Başlık yok.	10	Türkçe	Münâcât	Kaside
9	Başlık yok.	7	Türkçe	Tevhîd	Kaside
10	Hâzâ Medh-i Hazret-i Sultân Mustafâ	19	Türkçe	Methiye	Kaside

<sup>1</sup> Reşîdî'nin I. Mustafa için yazdığı methiye, daha önce bilimsel bir çalışmaya konu olduğu için bu çalışmada söz konusu methiyenin muhtevasına dair bilgi verilmeyecek, sadece şairin telif olarak kaleme aldığı dinî muhtevalı şiirleri incelenecektir. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Batur, H. (2022). XVII. yüzyıl şairlerinden Reşîdî'nin I. Mustafa methinde kaleme aldığı bir kasidesi. 6. Uluslararası Avrasya Sosyal Bilimler Kongresi. 773-778.

**Tablo 1:** Şiirlerin Şekil Özellikleri

Reşîdî, tüm şiirlerini aruz vezniyle yazmıştır. Genellikle aruzun sık kullanılan kalıplarını tercih eden şair, aruz veznini kullanmada oldukça başarılıdır. Eserdeki Türkçe şiirlerde üç ayrı aruz kalıbı tercih edilmiştir. Türkçe şiirlerinin üçünde Türk edebiyatında en çok kullanılan kalıplardan biri olan ve hezec bahrinden “mefâ’îlün/ mefâ’îlün/ mefâ’îlün/ mefâ’îlün” kalıbı kullanılmıştır. Geriye kalan şiirlerden birinde remel bahrinden “fe’îlâtün/ fe’îlâtün/ fe’îlâtün/ fe’îlün” kalıbı, diğerinde de yine remel bahrinden olan “fâ’îlâtün/ fâ’îlâtün/ fâ’îlâtün/ fâ’îlün” kalıbı tercih edilmiştir.

Şair, eserindeki 10 şiirden yedisi için birer başlık kullanmış, üçü için ise herhangi bir başlık kullanmamıştır. Başlıkların tamamı Arapça olup bu başlıklarda şair, şiirin muhtevasına ve türüne göndermede bulunmaktadır. Türkçe şiirlerden sadece bir naat için ve I. Mustafa methinde yazılan manzume için başlık kullanılmış, üçünde ise kullanılmamıştır.

Reşîdî, Arapça kaleme aldığı şiirlerinde herhangi bir mahlas kullanmamış, Türkçe şiirlerinin tamamında ise mahlasını kullanmıştır. Türkçe şiirlerindeki mahlasların üçünü şiirlerin son beytinde, birini ise 43 beyitlik kasidesinin 38. beytinde kullanmıştır. Ayrıca şair, münâcât türünde yazdığı başlıksız bir kasidesinde geleneğe muhalif bir şekilde mahlasını şiirin ilk beytinin ilk mısrasının ilk kelimesi olarak vermiştir.

Şairlerin şiirlerinde ahengi sağlamak adına başvurduğu önemli öğelerden biri de redif ve kafiye-dir. Reşîdî, Türkçe bir naatında İslamî edebiyatta yaygın olarak kullanılan “Yâ Resulallah” redifini kullanmıştır.

Şair şiirlerinde farklı kafiye türlerini kullanmıştır. Kafiye-i mücerred yalnızca revî harfiyle yapılan kafiye-yeye denir (Saraç, 2019, s. 267). Aşağıdaki beyitte bu kafiye türü kullanılmıştır:

“Gönül emrâzına ħubbuñ şifâdur yâ Resûlallâh

Seni medħ eylemek ġâyet şafâdur yâ Resûlallâh”

Kâfiye-i mürdefe, revî harfinden önce uzun ünlülerden (elif, vav ve ye) birinin bulunduğu kafiye türüdür (Saraç, 2019, s. 270). Aşağıdaki beyitlerde bu türden bir kafiye tercih edilmiştir:

“Ey Resûl-i vâķıf-ı esrâr-ı ħayy-ı zi’l-celâl

Ey ħabîb-i nâ’il-i envâr-ı ħayyüm zi’l-cemâl”

“Vücûd-ı Ĥaķķ’a her eşyâ hezâr şems-i cihân olmuş

Ne sırdur ol vücûd-ı zâhiri bâtın nihân olmuş”

**1.2. Muhteva Özellikleri**

Reşîdî’nin Türkçe şiirleri, farklı nazım türlerinde kaleme alınmıştır. Şairin telif olarak yazdığı 5 Türkçe şiirinden dördü tevhid, münâcât ve naat gibi dinî edebiyatımızın en yaygın türlerindedir. Sadece eserin sonunda yer alan ve I. Mustafa’yı methetmek için yazılan kaside, farklı türde olup methiye türündedir.

İslamî edebiyat geleneğine göre eserini telif eden bir şair, belli bir sıralamayı takip ederek eserini tertip eder. Geleneğe göre şair, manzum eserine besmele ile başlar, sonrasında tevhid, münâcât ve naat ile eserini sürdürür. İslamî Türk edebiyatı şairleri tevhid ve münâcâtla eserlerine başlamayı şeref addederler (Yıldız, 2020, s. 451-452). Münâcât türündeki manzumeler, mesnevi ya da divanlardaki tertibe göre genellikle eserin baş taraflarında bulunmakla beraber bazı eserlerde bu durum farklı olabilmektedir. Bu durumun yanı sıra bazen tevhid-münâcât-naat şeklindeki sıralamaya uyulmadığı, kimi zaman da eserin herhangi bir yerinde başlıksız olarak da bu türdeki eserlere yer verilebildiği görülmektedir (Koçin, 2011, s. 35-37).

Reşîdî’nin, eserinde en çok naat türünde şiire yer verdiği görülmektedir. Eserde yer alan manzumelerin beşi naat türünde olup bunların ikisi Türkçe, ikisi de Arapça olarak yazılmıştır. Naat,



bir edebî terim olarak “Hz. Muhammed’i (asm) övmek amacıyla yazılan şiirler, memduhu Hz. Peygamber olan kasidelere verilen ad, evsâf u medâyih-ı Cenâb-ı risâlet-penahîyi mutazammın kaside, Hz. Muhammed’i övmek üzere yazılan şiirler; klasik edebiyatta bilhassa Hz. Peygamber ve Hülefâ-yı Râşidîn vasfında yazılan manzumeler” gibi anlamlara gelmektedir (Şemseddin Sâmî, 1986, s. 1466; Devellioğlu, 1998, s. 982). Naat kelimesi zaman içerisinde Türkçeye yerleşmiş ve Hz. Muhammed’i (asm) övmek amacıyla yazılan şiirlerin genel adı hâline gelmiştir (Yeniterzi, 1993, s. 1-2).

Reşîdî’nin Türkçe kaleme aldığı naatlar incelendiğinde Peygamber Efendimizi (asm) dinî edebiyat geleneğine uygun olarak birçok isim ve sıfatla tavsif ettiği; çeşitli teşbih, teşhis, telmih, istiare ve mecazlar vasıtasıyla övdüğü görülmektedir.

Naatların en önemli konularından biri olan Hz. Peygamber’den (asm) özellikle günahlarının affi için şefaata talebi, hemen hemen her naatta tekrarlanmıştır. Keza naatlarda sık sık işlenen Hz. Peygamber’in (asm) risâleti ile mucizeleri ve bilhassa miraç mucizesi de Reşîdî’nin naatlarının önemli bir muhteva özelliği olarak dikkat çekmektedir.

Reşîdî’nin Türkçe naatlarından ilki başlıksız olup 15 beyitten ibarettir. Şair, “Yâ Resulallah” redifli bu kısa naatta Hz. Muhammed’i (asm) teşbihler ve bazı ayetlerden iktibaslar aracılığıyla çeşitli ifadelerle övmektedir. Şair, şiirine şu beyitlerle başlamaktadır:

“Gönül emrâzına ħubbuñ şifâdur yâ Resûlallâh  
Seni medħ eylemek ġâyet şafâdur yâ Resûlallâh

Muħabbet eyleyüp saña şalâtı eyleyen ikşâr  
Dü ‘ âlemdede hemîn ehl-i vefâdur yâ Resûlallâh

Çaşuñ mihrâb-ı ‘ uşşâķ “*ķâb-ı ķavseyni ev-ednâ*”dur  
Keħil-i ħarf-ı nazaruñ kimyâdur yâ Resûlallâh”

Ya Resulallah! Seni sevmek, gönül yaralarına şifa, seni methetmek ise sefadır. Seni severek sana salat ve selam getiren her iki cihanda ehl-i vefadır. Güzellik kitabında senin yüzün güneş, saçlarınsa gece olarak okunmakta, dudaklarınsa Kevser ırmağından haber vermektedir. Kaşların, âşıkların mihrabı olup onların ulaşabileceği son nokta; onlara o simsiyah gözlerin ile bakışın ise kimya gibi iksirli ve tesirlidir.

“Hezâr gül ruħlaruñ medħin oķurlar reng-i rengin-ħûş  
Saña dil virmeyen senden cüdâdur yâ Resûlallâh”

Bülbüller, o gül gibi müthiş güzellikte olan yanaklarını överler, sana gönül vermeyenler senden uzak kalmaya mahkûmdurlar. Senin âleme gelişin, tüm varlıklara rahmet ve berekete vesile olmuştur. Sana dost olan kişi, Allah’ın da dostu olmuştur. Sözlerin yüzlerce Hızır’ı, tıpkı Hz. İsa Mesih’in (as) Allah’ın izniyle ölüleri dirilttiği gibi canlandırır; bakışın hasta gönüllere deva, ayağının tozu ise gözlerle sürmedir. Cümle âşıklar seni methederek doğru yola ermişlerdir.

“Dil-i Ya’ ķûb firâķuñdan nice dem bî-başar olsun  
Yoluñda baş u cân cümle fedâdur yâ Resûlallâh”

Hz. Yakup (as), oğlu Hz. Yusuf’un (as) ayrılığından ötürü gözlerini feda etti. Ya Resulallah! Senin yolunda sadece gözlerimiz değil, canımız başımız dahi feda olsun. Hidayet göklerinin ay ve güneşi senin evlatların ve ailen, sahabelerin ise hidayet yollarının yıldızlarıdır. Tüm varlıklar, senin şefaatine nail olmak ve sana kavuşabilmek için hem hâlleri hem de kendilerine özgü dilleri ile daima seni methederler.

“Elim al ħâķ olup ķaldum mezellet içre sergerdân  
Beķâyâ nuşret it kendüm fenâdur yâ Resûlallâh



**Reşîdî** bendeñi bu zümre-i ‘uşşâkda ‘addeyle

Yoluña cümle-i varı fedâdur yâ Resûlallâh”

Ya Resulallah! Hakir ve zelil bir hâldeyim, elini uzatarak beni yerden kaldır. Zira ben fenada, fena yurdundayım; beni bekaya, baki âleme ulaştır. Reşîdî kulunu da seni seven âşiklarının zümresine kabul eyle ki cümle varı, senin yoluna fedadır.

Reşîdî’nin Türkçe diğer naatı ise “Hâzâ Na’t-ı Resûlullâh Sallallâhu Ta’âlâ Aleyhi ve Sellem recâe bi-şefa’âtihi” başlığını taşımaktadır. Başlık, doğrudan manzumenin türü ile ilgili bilgi vermekte ve şair, şefaât maksadıyla manzumeyi kaleme aldığını bildirmektedir. Toplam 43 beyit olan bu naat da tıpkı bir önceki naat gibi Hz. Peygamber’e (asm) hitaben yazılmış olup şu beyitlerle başlamış ve devamında şair özetle şunları ifade etmiştir:

“Ey Resûl-i vâkıf-ı esrâr-ı Hıyy-ı Zî’l-celâl

Ey habîb-i nâ’il-i envâr-ı Kâyyüm Zî’l-cemâl

Muştafa’sın evvel ü âhir cümleñün maqşûdısın

Muktedâsın zâhir ü bâtın saña virmiş kemâl”

Ey Resul, sen gerçek hayatın ve büyüklüğün sahibi olan Allah’ın sırlarına vâkıf ve Kayyum olan Allah’ın nurlarına nâilsin. Sen evvel ve ahir cümleñin maksudu ve Allah’ın iç ve dış güzellik ile süsleyerek mükemmel yarattığı rehbersin. Cümle âlemin yaratılışının sebebi ve Allah’ın birliğinin nişanesisin. Hak Teala, göz açıp kapama süresinde, bir gece yolculuğu ile seni öyle bir miraca çıkardı ki en akıllı insanlar dahi bunu anlayamazlar. Bu yolculukta Cebrail (as), sana bir hizmetkâr gibi refakat etti ve şimşek hızıyla Burak’a binerek bir beşerin gidebileceği son nokta olan Kâb-ı Kavseyn’e yükseldin. Gökyüzünde gördüğümüz parıltılar aslında yıldız değildir. O parıltılar, Resulullah’ın miraca yükselirken bindiği bineğinin ayak izleridir. Cennet hurileri, onun iri gözlerinin birer parıltısı, sekiz cennet ise onun güzellik ülkesi karşısında bir hayalden ibarettir.

“Oldı dört ırmağ kelâmuñdan şafâ ‘âlemlere

Leblerinüñ teşnesidür Kevşer ü âb-ı zülâl

Ol ‘arağ-nâk-ı habîbüñ şemmesidür tâze gül

‘Andelîb anuñ için eyler figân rûz u leyâl”

Dört meşhur ırmağ, onun güzel kelimelerinden âlemlere hediye edilmiş, Kevser ırmağı bile onun dudaklarına susamıştır. Taze gül, kokusunu onun sarhoş edici kokusundan almış, bülbül ise gece gündüz onun için feryat edip durmaktadır. Laleler, onun güzel vasıflarını işitip hasretlerinden bağlıklarını dağlamışlardır.

Her nerede güzel kokan bir çiçek, bir tomurcuk varsa aslında ondan, onun güzel kokusundan bize haber verir; onu bize hatırlatır. La’l ve mercan, onun dudaklarının parıltısından utanıp al rengini almış; inciler de onun ayrılığının acısından dolayı cismini delik delik etmiştir.

Enbiya ve evliya senin güzelliğinin aynasını seyretmiş, seyretmeleri oranında da kemale ermişlerdir. Ateş, Hz. İbrahim’in (as) alında senin nurunu gördüğü için onu yakmamış, Kenanlı Yusuf (as) senin sadece bir gamzenin güzelliğinin eseridir ki bu sayede âleme sultan olmuştur. Hz. Süleyman’ın (as) mührü, yüzüğü Hz. Muhammed’in (asm) kaşları ile övündüğü için insanları ve cinleri kendine ram etmiştir.

“Ol Mesîh rûhu’l-kudus çoğdan mülâzım kapuña

Ümmetüñ olmak için ref’ itdi anı lâ-yezâl



Cümlenüñ maḥbûbı seniñ cümlenüñ mergûbı sen

Cümlenüñ maḥlûbı seniñ el-muḥaşşal fi'l-me'âl”

Yüce Allah, Hz. İsa Mesih'i (as) onun kapısına, davasına hizmet ettirmek için göğe yükseltmiştir. Ya Resulallah, cümlenin mahbubu, matlubu, mergubu sensin.

“Çār-ı rûkn-i dîn-i İslâm çār-ı yāruñdur seniñ

‘ İzz ü kuvvet tıtdı bu dîn anlar ile pür kemâl

‘ Âlem-i ervâḥda Sıddîk dinilmiş nāmına

Cümleden evvel odur taşdıki iden inḥilâl

Yār-ı şānîñdür ‘ Ömer Fārûk-ı ḥaḳ ez-bātılân

Seyf-i ‘ adliyle Ḥudâ yolunda kıldı çok kıtâl

Cāmi‘ ül-Ḳur‘ân-ı Zî'n-nüreyn-i ‘ Oşmân-ı Veli

Nazra-i luṭfuñ aña iksir oldı bî-cidâl

Tañrı arslanı ‘ Alî dāmād-ı âbāduñdurur

Sırr-ı esrârında ‘ âciz oldılar ğayb-ı ricâl

Yār-ı ḳalbüñ ḳurret’ül-‘ ayn Ḥasan ile Ḥüseyn

Kerbela-yı rāh-ı Ḥaḳ’da eylediler rûy-māl”

Dininin kendileri ile kemale erdiği, izzet ve kuvvet bulduğu ve âdeta İslam dininin dört direği mesabesindeki halifeler de senin dostlarıdır. Herkesten önce iman eden Hz. Ebubekir, daha ruhlar âleminde iken Sıddîk olarak anılmış, ikinci sıradaki halifen ve dostun, hakkı batıldan ayıran Hz. Ömer’dir ki o, Allah yolunda senin adaletinin kılıcı ile çok savaşmış çarpışmıştır. Senin iksir gibi tesirli bakışın Kur’an âşığı olan Hz. Osman’ı, hükmü altına almış, Allah’ın aslanı Hz. Ali, senin damadındır ki senin ona verdiği sırlara hiç kimse kavuşamaz. İki gözünün aydınlıkları olan Hz. Hasan ve Hüseyin senin yolunda Kerbela’da şehit olmuşlardır. Allah, senin tertemiz eşlerini ümmetin anneleri, kızlarını ise tüm mahlukatın tacı, sahabelerini de yol gösterici yıldızlar kılmıştır ki kim onlara bağlansa ve uysa hak yolunu bulacaktır.

“Çār mezhebdir seniñ mihr-i sülüküñ pertevi

Durdu dört yerden idüp şer‘ inî menşür lâ-muḥâl

On iki aḳṭāb cemālüñ şem‘ inüñ pervānesi

Şevḳ ü ‘ aşḳuñla bular ḳayırmadı hiç perr ü bāl”

Ey Allah’ın resulü, senin yolunun doğru rehberleri, dört mezheptir. On iki büyük kutup, evliya senin güzelliğinin ve kemalinin pervanesidirler ki bunlar, hiçbir zaman senin yolundan ayrılmadılar. Kur’an-ı Kerim’de de belirtildiği gibi yüce Allah, senin ümmetini tüm ümmetlerden üstün kılmıştır.

“Cümle eşcârlar ḳalem olsa deñizler ger midād

Ketb olunmaya saña i‘ tâ olan ḥulḳ-ı ḥişâl



Pes teberrük çün kenâr-ı baħr-ı vaşfiña gelüp

Aldı bir kaçre **Reşîdî** bendeñ olmuş bî-mecâl”

Eğer tüm denizler mürekkep, tüm ağaçlar da kalem olsalar sana verilen güzel ahlak ve nitelikleri yazamazlar. Mecalsiz kalan Reşîdî kulun da senin güzellik denizinin kıyısına bir katre hayır ve bereket bulabilmek adına gelmiştir. Ben kimim ki âlemin güneşini öveyim fakat bu işe girişmemin amacı onun güzel huy ve ahlakının bir parıltısına nail olmaktır.

Ya Resulallah, senin kapına, ocağına düştüm, bu âciz ve hakire şefaata eyle ki benim cürmüm, günahım hadsizdir. Bu yerlerde sürünen bizleri dünyada, ahirette kendinden uzak eyleme. Hâlîme nazar ederek bana lütfeyle.

“ Āşık-ı şâdıklarınun ħürmetiy'çün yâ Resül

Bendeñi ednâ nazar kerden it ħayra menâl

Āsitānun ħâdiminun kemteri olmağ baña

Şad hezâr sâl zevk-i dünyâdan ħayırlu bî-cidâl”

Sana sadık olan âşıklarının hakkı ve ħürmeti için bu bendene küçücük bir nazar ederek hayırlar nasip eyle. Şüphesiz senin kapının en sıradan hizmetkârı olmak, bana yüz sene dünya zevkenden daha hayırlıdır.

Reşîdî'nin Türkçe şiirlerinden birinin nazım türü de münâcâttır. Münâcât, sözlük anlamı itibarıyla “Cenâb-ı Hakk'a hitaben yazılan dua ve niyaz muhtevalı şiir” anlamına gelmektedir (Şemseddin Sâmî, 1986, s. 1407). Edebî bir terim olarak ise “Allah'a yakarış maksadıyla yazılmış manzum ve mensur eserler” (Macit, 2006, s. 563); “Allah'a yalvarmak, yakarmak, dua etmek amacıyla çeşitli nazım şekilleriyle nazmedilen, konusu Allah'a yakarış olan şiirler” (Koçin, 2011, s. 21) gibi ifadelerle tanımlanmıştır.

Konu itibarıyla münâcât, kulun günahlarından ötürü duyduğu pişmanlıkları dile getirdiği şiirlerdir. Kendini âciz, kusurlu ve günahkâr hisseden bir kulun Allah'ın yardımı dışında sığınıp dayanacağı, tövbe edeceği bir dergâh ya da kapı yoktur. Bu hakikatten hareketle şairler, Allah'ın affediciliğini ve büyüklüğünü ifade eden esmâ-i hüsnâlarla Allah'ı anarak, affedilmeyi dileyip ona dua ederler. Hz. Muhammed'in (asm) kendi ümmetine şefaata edeceği hatırlatılarak Allah'tan sevgili resulü ħürmetine bağışlanmayı talep ederler (Macit, 2006, s. 564).

Reşîdî'nin münâcât türündeki manzumesi 9 beyitlik bir kasidedir. Ancak şair, bu kasidesinde gelenekte nadiren rastlanan bir şekilde mahlasını, manzumesinin ilk beytinin ilk kelimesi olarak vermiştir. Şair, münâcâtında özetle şunları söylemektedir:

Reşîdî, sürekli Kur'an okumakta ve böylelikle Allah'tan Kur'an'ın sırlarını kendisine açıp onu yüce mertebelere çıkarmasını ummaktadır. Allah'ın veli kulları ve şeyhlerinin keşfettiği sırta kendisi de ermek istemekte ve Tuba'ya yani cennete ermeyi, Resulullah'a kavuşmayı Allah'tan dilemektedir. Bu dileğinin yerine gelmesi için büyük şeyh ve evliyaların kendisine şefaata olmasını istemektedir.

“Ķabül ide Ķapusı ħâdiminun kemteri olam

Ķamu aşĶâb ü âlinden recâm bu ulu sermâye

Cemî' -i enbiyâ vü mürseline çok şalât olsun

Olardan da şefâ'at isterem her dem bu ma' nâya

Ķabîb-i Girdigâr-ı mażhar-ı zât-ı Laţîf AĶmed



Muhammed hazretinden dilerem imdâd bu sevdâya”

En büyük sermaye olarak Resulullah'ın kapısının en hakir kulu, kölesi olmayı dileyen şair, bu konuda Hz. Muhammed'in (asm) âl ve ashabından da ricacı olmaktadır. Yine bu dileğinin yerine gelmesi için tüm peygamberlere salat ü selam etmekte ve bu konuda onlara da ricada bulunmaktadır. Allah'ın lütfedici ismi olan Latif isminin mazharı olan sevgili peygamberi Ahmed, Muhammed'den (asm) ona karşı bu sevdâyı boşa çıkarmayarak kendisine kavuşturmasını, Allah'tan mukaddes zatının hakkı hürmetine kendilerini resulüne ve cemaline ulaştırmasını talep etmektedir.

“Bu bî-pâyân sevdâya bizi çün eyledi işâl  
Yine dermân irer andan vişâli hûş dil-ârâya

İlâhî ‘ âcizem züllem fakîrem çâr ü nâ-çârem

Muhammed Muştafâ ‘ aşkına ihsân eyle sermâye”

Bu sonsuz sevdâyı gönlümüze salan Allah'ın bu derdin dermanı olan vuslatına kavuşturmasını ondan bekleriz. Ey Allah'ım! Âciz, hakir, fakir ve çaresizim. Muhammed Mustafa'nın (asm) aşkına bana ebediyet ve kurtuluş ver.

Reşîdî'nin üzerinde durduğumuz son Türkçe şiirinin nazım türü tevhitir. Sözlük anlamı itibarıyla tevhit; Allah'ı bir kılma, bir sayma, onun birliğine inanma; Allah'tan başka ilah yoktur (lâilâhe illallâh) cümlesini tekrarlama gibi anlamlara gelmektedir. Edebî bir terim olarak ise tevhit, Allah'ın varlığı ve birliğini konu alan metinlere verilen ad; Allah'ın zâtı, sıfatı ve fiillerinden söz ederek O'nun birliğini, tek ve eşsiz oluşunu, kudretinin sonsuzluğunu, zâtının yüceliğini, bütün kâinatın ve mahlûkatın, özellikle insanın aczini; yaratıcısına, O'nun lütfuna olan ihtiyacını ve yalnız O'na sığınması gerektiğini anlatan eserlere verilen addır (Akkuş, 2006, s. 259; Uzun, 2012, s. 24). İslamî Türk edebiyatının en yaygın türlerinden olan tevhit, birçok şairin bilhassa divanlarında yer verdiği türlerin başında gelmektedir.

Reşîdî'nin tevhit türünde kaleme aldığı manzume, 7 beyitlik bir kasidedir. Şair, şiirinin 1-5. beyitlerinde Allah'ın varlığı ve birliğini, onun esmâ-i hüsnâsı ile anlatmış; kâinatın tüm varlıklarını onun varlığına ve birliğine delil olarak sunmuştur. 6-7. beyitlerde ise günahlarının affedilmesi için ve Allah'ın ihsan ve ikramına mazhar olabilmek için duada bulunmuştur. Reşîdî manzumesinde özetle şunları söylemektedir:

“Vücûd-ı Hâkîk'a her eşyâ hezâr şems-i cihân olmuş  
Ne sırdur ol vücûd-ı zâhiri bâtın nihân olmuş

Delildür intizâm-ı kevn vahdâniyyet-i Hâkîk'a

Edâ-yı hâmd ü tesbîhinde her şey biñ zebân olmuş”

Bütün eşya, Cenab-ı Hakk'ın varlığına cihanın bin güneşi kadar delil olmuştur. Onun birliğine kâinatta gözle görülen düzen ve intizam, en büyük delildir. Her şey, binler diller ile ona daima hamd ve tesbih etmektedir. O, mekândan münezze olup hem Evvel'dir hem Âhir hem Hayy'dır hem de Kadim. Güç ve kuvvet, sadece yüce Allah'ın yardımıyla elde edilebilir. Ondaki başka ilah da yoktur. Hayır ve şer, sadece onun elindedir. Mutlak Hâkim olan odur. Her şeyi dirilten ve ölümü yaratan, her şeye gücü yeten yalnız odur. Yaratılan her şey, büyük mahluklar onun azametinin, büyüklüğünün nişanesidir.

“Ümîd kesmem günâhum çokluğundan kıldım istigfâr

Cemî‘ -i cürmi ‘ afv ider ki Furqân'da ‘ ayân olmuş

Dü ‘ âlemde Muhammed ‘ aşkına yâ Rab kerem eyle

Reşîdî bendeñe luğf eyle ‘ âciz nâ-tüvân olmuş”



Yüce Allah, Kur'an-ı Kerim'de açıkça tüm günahları affedeceğini ifade ettiği için günahımın çokluğundan ötürü ondan ümidimi asla kesmem. Zira ona tövbe ve istiğfar ettim. Ya Rabbi! Muhammed'in (asm) aşkına âciz ve güçsüz kalmış Reşîdî kuluna her iki âlemde kerem eyle, lütfeyle.

### Metin

[Na't]

mefâ'îlün/ mefâ'îlün/ mefâ'îlün/ mefâ'îlün

- 1 Göñül emrâzına ħubbuñ şifâdur yâ Resûlallâh  
Seni medĥ eylemek ġâyet şafâdur yâ Resûlallâh
- 2 Muĥabbet eyleyüp saña şalâtı eyleyen iksâr  
Dü ' âlemde hemîn ehl-i vefâdur yâ Resûlallâh
- 3 Yüzüñ “ve’ş-şems” şaçuñ “ve’l-leyl” okudur muşĥaf-ı ħüsnüñ  
Lebüñe sûre-i Kevşer edâdur yâ Resûlallâh
- 4 Kaşuñ mihrâb-ı ‘ uşşâķ kâb-ı kavseyni ev-ednâdur  
Keĥîl-i ħarf-ı nazaruñ kimyâdur yâ Resûlallâh
- 5 Hezâr gül ruĥlaruñ medĥin oĥurlar reng-i rengîn-ĥôş  
Saña dil virmeyen senden cüdâdur yâ Resûlallâh
- 6 Vücüd-ı cüduñ oldı ‘ âleme bâ’ iş daĥi raĥmet  
Enîsüñ maĥrem-i zât-ı Ĥudâ’ dur yâ Resûlallâh
- 7 Olur bir kaţrece baĥr-ı ĥaţim nisbetde destîñe  
Şerîf zâtuñ hemân ‘ ayn-ı şehâdur yâ Resûlallâh
- 8 Kelâmuñdan hezârân Ĥıızr olur zinde Mesîĥ-âsâ  
Niġâhuñ ĥaste-dile key devâdur yâ Resûlallâh
- 9 Senüñ medĥüñde buldı rûĥ-ı revân ‘ âşîķân cümle  
Ayaguñ tozı çeşme tütüyâdur yâ Resûlallâh
- 10 Dil-i Ya’ kûb firâķuñdan nice dem bî-başar olsun  
Yoluñda baş u cân cümle fedâdur yâ Resûlallâh



- 11 Cemî' -i enbiyâ vü evliyâ ' aşık u bendeñdür  
Seni mañbûb idinmek pek revâdur yâ Resûlallâh
- 12 Hidâyet göklerinüñ mihr ü mâhı âl ü evlâduñ  
Hem aşhâbuñ nücumü'l-ihtidâdur yâ Resûlallâh
- 13 Senüñ medhiñi nâtik hâl [u] kâliyle kamu mevcûd  
Murâd senden şefâ' at hem liqâdur yâ Resûlallâh
- 14 Elim al hâk olup kaldum mezellet içre sergerdân  
Beğâyâ nuşret it kendüm fenâdur yâ Resûlallâh
- 15 **Reşîdî** bendeñi bu zümre-i ' uşşâkda ' addeyle  
Yoluña cümle-i varı fedâdur yâ Resûlallâh

**Hazâ Na't-ı Resûlallâh şallâllâhu ta' âlâ ' aleyhi ve selleme recâ'e be-şefâ' atihi**

**Bi'smi'llâhi'r-râhmâni'r-raḥîm**

fâ' ilâtün/ fâ' ilâtün/ fâ' ilâtün/ fâ' ilün

- 1 Ey Resûl-i vâkıf-ı esrâr-ı Ḥayy-ı Zî'l-celâl  
Ey ḥabîb-i nâ'il-i envâr-ı Ḳayyûm Zî'l-cemâl
- 2 Muştafa'sın evvel ü âḥir cümleñüñ maşşûdısın  
Muḳtedâsın zâhir ü bâḥın saña virmiş kemâl
- 3 Manzar-ı zât-ı Ḥudâ'sın maḥrem-i vaḥdete serây  
' Arş ü kürs ü oñ sekiz biñ ' âleme sensiñ me'âl
- 4 Didi "subḥâne'l-lezî esrâ" senüñ şânuñda Ḥaḳ  
Sırr-ı seyriñi ' uḳûl-i ḳudsî itmez irtihâl
- 5 Ṭarfet'ül-' ayn içre bizzât ferş ü ' arş itdüñ güzâr  
"Ḳâbe ḳavseyñ-i ev-ednâ" da ḥarîm-i zî'n-nevâl
- 6 Berḳ-i ḥâṭif gibi berrâḳ-ı Burâḳ olduñ süvâr

- Bende-vārî Cibrîl rahşîndan itmez infişâl
- 7 Pes sipihîr üzre görünen şanmañız encümdürür  
Na' l-ı rahşî ekşerinüñ şu' lesi olmuş mişâl
- 8 Nüşha-i hüsnüñdürür levh-i kalem âşüftesi  
' Ayn-ı hasretten ağıdur raḫb ü yābis aḫ u al
- 9 Dīde-i da' cāsınuñ bir cilvesidür ḫūr-ı ' in  
Heşt cennet kişver-i hüsnüñden oldı bir ḫayāl
- 10 Қаşlarıñ miḫrābınuñ vildān ü ḡilmān noḫtası  
Ḥāl-ı ruḫsāruñı kıble eylediler ehl-i ḫāl
- 11 Қāmetiñden bir eşer ṭübā-yı ḫuld-ı müntehā  
Ser-fürüdur ḫadd-i mevzūnuñda gördi i' tidāl
- 12 Oldı dört ırmaḫ kelāmuñdan şafā ' ālemlere  
Leblerinüñ teşnesidür Kevşer ü āb-ı zülāl
- 13 Ol ' araḫ-nāk-ı ḫabībüñ şemmesidür tāze gül  
' Andelīb anuñ için eyler fiḡān rüz u leyāl
- 14 Ṭāḡ-ı hasretten işidüp vaşf ü na' tuñ lāleler  
İştıyāḫdan baḡrına ṭāḡlar çekilmiş lā-muḫāl
- 15 Cümle ezḫār u şüküfe ' ıtr-ı büyuñ remzidür  
Ḥaṭṭ-ı müşḡüñ vaşfına sünbül daḡi olmaz mişâl
- 16 La' l ü mercān leblerüñ ' aksinden itdi ihticāb  
Reng-i rengin çün ḫacil olup kızardı bī-muḫāl
- 17 Ol biḫār-ı medḫine ḡavvāşdan Kevşer eyleyüp  
Cismini kıldı delik delik firāḫıñdan le'āl
- 18 Şaçlarıñ “ve'l-leyli ve'ş-şemsi” yüzüñdür yā Resül  
Āyet ü Qur'ān evşāfuñda ḫaṭdur bī-meḫāl

- 19 Enbiyâ vü evliyâ mir'ât-ı hüsnüñ seyr idüp  
Anuñ için buldılar her biri seyrince kemâl
- 20 Kıtub-ı 'âlem nür-ı rûhuñ dâ'imâ âşüftesi  
Feyz olur Hâk'dan anuñ için rûz şeb nice menâl
- 21 Nür-ı pākūñ cebhesinde eyledi çünki zühür  
Nâr-ı İbrâhîm'e 'arz itmekde yoğdı hîç melâl
- 22 Yûsuf-ı Ken'ân gâmzeñ 'işvesinden bir eşer  
Anuñ için oldu sultân 'âleme bî-kîl ü kâl
- 23 Öginüp mühr-i Süleymân nağş-ı ebrûsına pes  
İns ü cin teşhîrine kıldı bu yüzden imtişâl
- 24 Ol Mesîh rûhu'l-kudus çoğdan mülâzım kapuña  
Ümmetüñ olmak için ref' itdi anı lâ-yezâl
- 25 Cümleñ mağbûbı sensiñ cümleñ merğûbı sen  
Cümleñ mağlûbı sensiñ el-muhaşşal fi'l-me'âl
- 26 Çâr-ı rükn-i dîn-i İslâm çâr-ı yâruñdur senüñ  
'İzz ü kuvvet tutdı bu dîn anlar ile pür kemâl
- 27 'Âlem-i ervâhda Şiddik dinilmiş nâmına  
Cümleden evvel odur taşdıki iden inhilâl
- 28 Yâr-ı şânîñdür 'Ömer Fârûk-ı hağ ez-bâtılân  
Seyf-i 'adliyle hudâ yolunda kıldı çoğ kıtâl
- 29 Câmi'ül-kur'ân-ı Zi'n-nüreyn-i 'Oşmân-ı Velî  
Nazra-i luğfuñ aña iksîr oldu bî-cidâl
- 30 Tañrı arslanı 'Alî dâmâd-ı âbâduñdurur  
Sırr-ı esrârında 'âciz oldılar gayb-ı ricâl

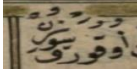
- 31 Yâr-ı ƣalbũñ ƣurret'ül-‘ ayn Ƥasan ile Ƥüseyin  
Kerbelâ-yı râh-ı Ƥaƣ'da eylediler rüy-mâl
- 32 Ümmehâtü'l-müslimîn ƣıldı Ƥudâ zevcâtũñ  
Hem benâtuñ tâc-ı sâdât-ı ƣalâyıƣ bî-zevâl
- 33 Oldı aşĥâbuñ nücumü'l-ihtidâ ‘ âlemlere  
İƣtidâ iden tarıƣ-ı ĥaƣƣa buldı ittişâl
- 34 Ƣâr mezhebdür senũñ mihr-i sülükũñ pertevi  
Durdı dört yerden idüp şer‘ inñ menşür lâ-muĥâl
- 35 On iki aƣtâb cemâlũñ şem‘ inũñ pervânesi  
Şevƣ ü ‘ aşƣuñla bular ƣayırmadı ĥiç perr ü bâl
- 36 Ƥaƣ Ta‘âlâ ümmetũñi eyledi ĥayrũ'l-ümem  
Bu sözi nâıƣdurur Ƣur‘ân-ı ĥaƣ bî-ƣıl ü ƣâl
- 37 Cümle eşcârlar ƣalem olsa deñizler ger midâd  
Ketb olunmaya saña i‘tâ olan ĥulƣ-ı ĥişâl
- 38 Pes teberrük çün kenâr-ı baĥr-ı vaşfiña gelüp  
Aldı bir ƣatre **Reşîdî** bendeñ olmuş bî-mecâl
- 39 Ben kimem ki medĥ idem sen âfitâb-ı ‘âlemi  
Pertevũñ bir zerresinden bulavuz belki ĥişâl
- 40 Yâ Resûlallâĥ şefâ‘ at ƣıl bu ‘âciz kemtere  
Reml-i cürmüm ĥaddi bî-ĥad el-emân yâ ĥayre ĥâl
- 41 Dünyevî ‘uĥbâ civârũñdan bizi dür eyleme  
Ĥâlîme eyle nazâr luĥf eyle oldum pây-mâl
- 42 ‘Âşıƣ-ı şâdıƣlarınıñ ĥürmetiyçün yâ Resûl  
Bendeñi ednâ nazâr kerden it ĥayra menâl
- 43 Âsitânũñ ĥâdiminũñ kemteri olmaƣ baña



Şad hezâr sâl zevk-i dünyâdan hayırlu bî-cidâl

[Münâcât]

mefâ'îlün/ mefâ'îlün/ mefâ'îlün/ mefâ'îlün

- 1 **Reşîdî** şerh ider rûhına Qur'ân oğur ..   
Hudâ sırrını taqdis eyleyüp irsün mu' allâya
- 2 Daği ol sırr-ı Mevlânâ'yı taqdis eyleye Allâh  
Meşâyiğ sırrını taqdis idüp irgüre Tübâ'ya
- 3 Buladuñ rûh-ı rûhından murâd imdâd ü istimdâd  
Ulaşmağdur Resûl-i Kibriyâ-yı zülfü ra' nâya
- 4 Şefâ'atle vişâle bendesin işâl ide haqqâ  
Recâm budur meşâyiğ düşeler artuğ temennâya
- 5 Qabûl ide kapusı hâdiminüñ kemteri olam  
Qamu aşhâb ü âlinden recâm bu ulu sermâye
- 6 Cemî' -i enbiyâ vü mürselîne çok şalât olsun  
Olardan da şefâ'at isterem her dem bu ma' nâya
- 7 Hâbîb-i Girdigâr-ı mazhar-ı zât-ı Laîf Aşmed  
Muhammed hazretinden dilerem imdâd bu sevdâya
- 8 Umarun zât-ı Quddûs-i Cemîl'e irgüre bizi  
Bi-haqq-ı zât-ı Aqdes şalmaya dâreynde ferdâya
- 9 Bu bî-pâyân sevdâya bizi çün eyledi işâl  
Yine dermân irer andan vişâli hoş dil-ârâya
- 10 İlahî 'âcizem züllem faķîrem çâr ü nâ-çarem  
Muhammed Muştafâ 'aşķına ihsân eyle sermâye

[Tevhid]

mefâ' ilün/ mefâ' ilün/ mefâ' ilün/ mefâ' ilün

- 1 Vücūd-ı Hakk'a her eşyâ hezâr şems-i cihân olmuş  
Ne sırdur ol vücūd-ı zâhiri bâtın nihân olmuş
- 2 Delîldür intizâm-ı kevn vahdâniyyet-i Hakk'a  
Edâ-yı hamd ü tesbîhinde her şey biñ zebân olmuş
- 3 O bir Yezdân [ü] Evvel Âhir ü Hayy u Qadîm'dür kim  
Bidâyet yok nihâyet yok şübütü lâ-mekân olmuş
- 4 Her işde havl ü kuvvet yokdur illâ'llâh ile vardır  
Hayır şer kabza-i hükmündedir cümle beyân olmuş
- 5 Daği Muhyî Mümît her şeye Qâdir Hâkim-i muṭlak  
Bu maḥlûkât-ı 'uzmâ kibriyâsından nişân olmuş
- 6 Ümîd kesmem günâhum çokluğundan kıldım istiğfâr  
Cemî' -i cürmi 'afv ider ki Furkân'da 'ayân olmuş
- 7 Dü 'âlemde Muhammed 'aşkına yâ Rab kerem eyle  
**Reşîdî** bendeñe luṭf eyle 'âciz nâ-tüvân olmuş

### Sonuç

Tezkirelerde ve biyografik kaynaklarda hakkında herhangi bir bilgiye rastlanamayan Reşîdî, XVII. asır şairlerindedir. Şairin varlığına dair tek bilgi İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesinde bulunan ve *Kaside-i Esmâ-i Hüsnâ ve Na't-ı Şerif* adıyla kayıtlı olan eseri olup şair, eserindeki Türkçe şiirlerin tamamında “Reşîdî” mahlasını kullanmıştır. Eser, 20 varaktan ibaret olup harekeli nesih ile yazılmıştır.

Kütüphane kaydında *Kaside-i Esmâ-i Hüsnâ ve Na't-ı Şerif* olarak adlandırılan eserde Arapça esmâ-i hüsnâ kasidesi ve iki naatin yanı sıra orijinalleri ile beraber Arapçadan Türkçeye tercüme edilmiş iki şiir ve beş tane de Türkçe şiir bulunmaktadır. Eserde 2 tercüme şiir, 3 Arapça ve 5 Türkçe şiir olmak üzere toplam 10 şiir bulunmakta olup bu şiirlerin tamamı kaside nazım şekli ile kaleme alınmıştır. Türkçe şiirlerin ikisi naat, biri münâcât, biri tevhit, biri de methiye türündedir.

Arapça yazılan üç şiirin ve manzum çeviri türündeki iki şiirin de birer başlığı vardır. Türkçe şiirlerin ikisi başlıklı, üçü ise başlıksızdır. Eserdeki kasidelerin beyit sayısı 71 ila 7 arasında değişmektedir. Şiirlerin tamamı aruz vezni ile yazılmış olup şair, aruz veznini kullanmada oldukça başarılıdır.

Reşîdî'nin tercih ettiği nazım şekli ile türlerinden ve aruz veznini başarılı olarak şiirlerine uygulamasından hareketle divan şiirine hâkim, dinî edebiyat geleneğinin esaslarına vâkıf bir şair





olduğu anlaşılmaktadır. Şiirlerinde kullandığı dil, oldukça sanatlı ve süslüdür. Şiirlerinde söz sanatlarını yoğun olarak kullanan şair bu konuda da oldukça başarılıdır.

Yukarıdaki tanıtıldığı gibi edebî açıdan oldukça değerli ve geleneğe bağlı şiirleri kaleme alan Reşîdî'nin İslamî edebiyat sahasında farklı nazım şekli ve türlerinde şiirleri, dahası bir divanı olabileceği akla gelmektedir.

### Kaynakça

- Akkuş, M. (2006). *Klasik Türk şiirinin anlam dünyası-edebî türler ve tarzlar*. Fenomen Yayınları.
- Batur, H. (2022). XVII. yüzyıl şairlerinden Reşîdî'nin I. Mustafa methinde kaleme aldığı bir kasidesi. *6. Uluslararası Avrasya Sosyal Bilimler Kongresi*. 773-778.
- Devellioğlu, F. (1998). *Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lügat*. Aydın Kitabevi Yayınları.
- Koçin, A. (2011). *Türk edebiyatında münâcât*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Macit, M. (2006). Münâcât. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C.31, ss. 562-564). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Öger, A. (2014). Reşîdî, Abdurresid Han. Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü (TEİS), <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/residi-abdurrehid-han> adresinden 16.05.2022 tarihinde alınmıştır.
- Reşîdî. *Kaside-i Esmâ-i Hüsnâ ve Na't-ı Şerif*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesinde, NEKTY04175. 1-20. [http://katalog.istanbul.edu.tr/client/tr\\_TR/default\\_tr/search/results?qu=re%C5%9Fidi&te=](http://katalog.istanbul.edu.tr/client/tr_TR/default_tr/search/results?qu=re%C5%9Fidi&te=)
- Saraç, M. A. Y. (2007). *Klasik edebiyat bilgisi biçim-ölçü-kafiye*. 3F Yayınevi.
- Şemseddin Sâmî (1986). *Kâmus-ı Türkî*. Endurun Kitabevi.
- Uzun, M. İ. (2012). Tevhid. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C.41, ss. 24-26). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yeniterzi, E. (1993). *Dîvân şiirinde na't*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yıldız, A. (2020). *Türk İslâm edebiyatı*, Rağbet Yayınları.

### Eserin Tıpkıbasımından Örnekler



Resim 1: Kaside-i Esmâ-i Hüsnâ ve Na't-ı Şerif varak no: 11



Resim 2: Kaside-i Esmâ-i Hüsnâ ve Na't-ı Şerif varak no: 12





Resim 3: Kaside-i Esmâ-i Hüsnâ ve Na't-ı Şerif varak no: 19

**Sorumlu Yazar / Corresponding Author:** Dr. Öğr. Üyesi Halil BATUR

**Çatışma Beyanı / Conflict Statement:** Yazar bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkisinin bulunmadığını, herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan etmiştir.

**Etik Beyanı / Ethical Statement:** Yazar bu makalede “Etik Kurul İzni”ne gerek olmadığını beyan etmiştir.

**Destek ve Teşekkür / Support and Thanks:** Yazar bu çalışmada herhangi bir kurum ya da kuruluştan destek alınmadığını beyan etmiştir.

Yayımlanan makalede araştırma ve yayın etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)’nin editör ve yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

## XVI. YÜZYIL ŞAİRLERİNDEN MİRZÂ VE HOŞ-NÂME MESNEVİSİ

### *Mirzâ and Hoş-name Masnavi from the Poets of the XVI th Century*



Dr. Halil KURT

Millî Eğitim Bakanlığı, Isparta, Türkiye. halil\_kur@hotmail.com

Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş/Received:**  
09.08.2022

**Kabul/Accepted:**  
12.09.2022

**Sayfa/ Page:**  
41-54



#### Öz

Klasik Türk edebiyatında mesneviler şairlerin söz söylemedeki ustalıklarını göstermek istedikleri sahalardan biri olmuştur. Şairler, muhtelif konularda anlatmak istediklerini bu nazım şekli vesilesiyle ortaya koymuşlardır. Bu alanda özellikle söz sahibi olmak isteyenler beş mesnevi yazarı hamse sahibi olmuşlardır. Kanunî Sultan Süleyman devri şairlerinden biri olan Mirzâ da bu nazım şeklinden faydalanarak suçsuzluğunu anlatmaya çalışmıştır.

Yaptığımız araştırmalar sonucunda XVI. yüzyıl şair ve yazarları hakkında bilgi veren biyografik eserlerde Mirzâ mahlaslı şair veya şairlere tesadüf edemedik. Bu sebeple eserden hareketle çıkarımlarda bulunduk. Mısır'da divan kâtibi olan Mirzâ, eserini (Semiz) Ali Paşa'ya takdim etmek üzere yazmıştır. Didaktik konulu bir mesnevi olan bu eser bin dört yüz kırk bir beyitten meydana gelmektedir. Mirzâ, Binbir Gece Masallarında geçen "Kral Yunan ile Hekim Rüyan" adlı hikâyeyi yeniden kurgulayıp bunu manzum olarak tercüme etmiştir. Mesnevinin giriş bölümü; tevhit, münacat, na't, Sultan Süleyman'a ve (Semiz) Ali Paşa'ya övgüden sonra zamandan şikâyet konulu beyitlere ayrılmıştır. Gelişme bölümünde ise dastan-ı ağaz başlığı ile asıl anlatılmak istenen hikâyeye yer verilerek mesnevi hatime bölümüyle bitirilmiştir.

Bu çalışmada eserden hareketle XVI. yüzyıl şairlerinden Mirzâ'nın tek nüshası Viyana Millî Kütüphanesi Türkçe Yazmalar bölümünde bulunan didaktik eseri şekil ve muhteva açısından incelenerek tanıtılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Mirzâ, Mesnevi, Hoş-nâme, Kanunî Sultan Süleyman, Binbir Gece Masalları.

#### Abstract

In classical Turkish literature, masnavis has been one of the fields where poets wanted to show their mastery in rhetoric. Poets have revealed what they want to tell on various subjects through this verse form. Those who wanted to be a arbiter in this field became hamse owners by writing five masnevi. Mirzâ, one of the poets of the period of Kanunî Sultan Süleyman, also tried to explain his innocence by using this verse form.

As a result of our researches, in the biographical works providing information about the poets and writers of the XVIth century, we could not come across poet or poets with the pseudonym Mirzâ. Therefore, we made inferences from his work. Mirzâ, who was a court clerk in Egypt, wrote his work to present it to (Semiz)Ali Pasha. This work, which is a didactic masnavi, consists of one thousand four hundreds and forty-one couplets. Mirzâ reconstructed the story called "Kral Yunan ile Hekim Rüyan" in the Arabian Nights and translated it as a verse. After tawhid, münacat, naat and praising Sultan Suleyman and (Semiz) Ali Pasha, the introduction part of the Mesnevi is divided into couplets about complaining about the time. In the development part, masnawi is concluded with the hatime part by placing the main idea with the title of dastan-ı agaz.

In this work, XVIth century poet Mirzâ's didactic work, whose unique copy is in the Turkish Manuscripts section of Vienna National Library, was examined and introduced in terms of form and content based on the work.

**Keywords:** Mirzâ, masnavi, Hoş-name, Kanunî Sultan Süleyman, Arabian nights



**Atıf/Citation:** Kurt, H. (2022). XVI. yüzyıl şairlerinden mirzâ ve hoş-nâme mesnevisi. *MECMUA-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* ISSN: 2587-1811 7(14), 41-54.

## Giriş

Osmanlı Devleti'nde ilim merkezlerinin teşekkül etmesine ehemmiyet verilmesi, kültür ve sanat faaliyetlerinin desteklenmesi, şair ve yazarların izzet ve ikram gösterilerek himaye görmesi gibi müspet gelişmeler çok sayıda tercüme ve telif eserin yazılmasını netice vermiştir. Gazel, kaside, terki-i bent, terci-i bent, murabba, şarkı, mesnevi gibi muhtelif nazım şekilleri olan klasik Türk edebiyatında değişik konularda eserler kaleme alınmış, özellikle Arapça ve Farsçadan manzum olarak yapılmış olan tercüme faaliyetleri de bu edebiyatın temelini oluşturmuştur.

Klasik Türk edebiyatında tahkiyeye dayalı eserlerin ortaya konmasına en elverişli şekil olan mesnevi nazım şekli, özellikle bazı divan şairlerinin asıl hünerlerini göstermek istediği alan olmuştur. Bu alanda şairler tanınmak ve üstat kabul edilmek için beş mesnevi yazarak hamse sahibi olmak istemişlerdir. XIII. yüzyılda Anadolu'da Mevlâna Celaleddin-i Rumî, Sultan Veled, XIV. yüzyılda Yunus Emre, Âşık Paşa, Gülşehrî, Ahmedî, Şeyyad Hamza, XV. yüzyılda Ali Şîr Nevayî, Şeyhî, Ahmed-i Rıdvan, Kaygusuz Abdal, XVI. yüzyılda Fuzulî, Cinanî, Lami'î Çelebi, Bursalı Rahmî, Gelibolulu Mustafa Alî, Celilî, Kalkandelenli Muîdî ve Taşlıcalı Yahya gibi mümtaz sanatçılar bu alanda müstesna eserler ortaya koymuş; bu türün sevilmesine ve edebiyatımıza yerleşmesine vesile olmuşlardır. Bilhassa XVI. yüzyıla gelindiğinde mesnevi alanında yazılan eserlerin sayısında artış, içerikte çeşitlenme ve zenginleşme söz konusu olmuştur.

Muhteva yönünden bir hayli zengin olan mesneviler dinî-tasavvufî, ahlakî, didaktik, kahramanlık veya aşk konularında yazılmıştır. Hatta şehir-engizler, sur-nâmeler, sergüzeşt-nâmeler, saki-nâmeler, kıyafet-nâmeler ve manzum sözlükler bu nazım şekliyle kaleme alınmış; (Kartal, 2014, s. 147-159) sanatçılar bu alanda duygu, düşünce ve sanatkârlık yeteneklerini ortaya koymaya çalışmışlardır. Özellikle XVI. yüzyıl, Osmanlılarda sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel ve edebî gelişmeler bakımından ilerlemelerin olduğu bir dönemdir. İşte XVI. asrın bu zengin kültürel ve edebî atmosferinde yetişen ve pek tanınmamış mesnevi şairlerinden biri olduğu anlaşılan Mirzâ da yazdığı ahlakî-didaktik mesnevisinde şairlik kudretini ortaya koymaya çalışmıştır.

Bu yazıdaki konu, bugüne kadar üzerinde herhangi bir çalışma yapılmamış olan Mirzâ'nın *Hoş-nâme* mesnevisinin tanıtılmasıdır.

### 1. HOŞ-NÂME MESNEVİSİNİN ŞAİRİ MİRZA

XVI. yüzyıla dair bilgi veren tezkirelerde veya diğer biyografik kaynaklarda İran'dan Osmanlıya sığınan Kanunî Sultan Süleyman devri âlimlerinden Mirzâ Mahdûm haricinde bu dönemde bu isimle bilinen başka bir şair söz konusu değildir. Fakat Mirzâ Mahdûm'un Türkçe şiir yazdığına dair elimizde herhangi bir delil yoktur. Bu sebeple çalışmamıza konu olan Mirzâ'nın kaynaklarda ismi pek geçmeyen başka bir şair olması lazım gelmektedir.

Hayatına dair herhangi bir bilgiye ulaşamadığımız şair hakkında ancak elimizdeki eserinden hareketle çıkarımlarda bulunabiliriz. Şiirlerinde Mirzâ mahlasını kullanmıştır. Mirzâ, İran'da ve doğudaki Türk topluluklarında hükümdar soyundan gelenlere ve bunların dışında soylu kişilere verilen bir unvandır (Çağbayır, 2007, s. 3237). Bu ismin, şairin gerçek adı mı yoksa devlet kaleminde çalıştığından dolayı aldığı bir unvan mı olduğu hususu pek açık değildir:

Şefîü'l-müznibîne yâ İlâhî

Bağışla cürm-i Mîrzâyı kemâhî (vr3<sup>b</sup>)

Kemîne ' abdidür Mîrzâ o şâhuñ

Devâm-ı sa' dın ister pâdişâhuñ (vr13<sup>a</sup>)

Aşağıdaki beyitte şair, Mirzâ mahlasını "bende" sıfatıyla birlikte kullanmıştır.

Gülâm-ı âsitândur bende Mîrzâ

Yeter çekdi kaçâdan renc ü ezâ (vr18<sup>a</sup>)



Doğum yeri ve yaşadığı yerler hakkında pek bir bilgiye sahip olmadığımız Mirzâ'nın aşağıdaki beyitten Mısır'da bulunduğunu anlamaktayız:

‘Azîz iken MıŖırda gitti ‘izzet

Bedel oldu aña endûh u miñnet (vr3<sup>b</sup>)

Mirzâ, Mısır'da divan kâtipliği yaptığını, devlet kaleminde devletin yazı işlerini yürüten kişilerden biri olduğunu şöyle anlatmaktadır:

‘Atfâr u nisbet-i küttâb-ı divân

Celâlûñ defterin yazar beher ân (vr10<sup>a</sup>)

Bilürsün âsitânuñ ‘abdiyem ben

Koma girdâb-ı ğamda cân vire ten (vr17<sup>b</sup>)

Şairler, bazen mesnevîlerinin giriş bölümünde, dönemin padişahını medheden bir bölüme yer verirler. Bu bölüm, “medh” veya “sitâyîş” olarak isimlendirilir (Kartal, 2010, s. 569). XVI. yüzyıl şairlerinden olan Mirzâ, Kanunî Sultan Süleyman dönemi sanatkârlarındandır. Zira eserinin “Der Medh-i Sultan-ı Azam u Hakan-ı Muazzam Sultan Süleyman Han Haledda’llahu Milkehü ve Sebet Kavaidi Şevketehü” başlıklı bölümünde padişaha olan bağlılığını ve hürmetini ifade etmiştir:

Mu‘azzam hândur sulţân Süleymân

Cemâli nûr-ı ‘aks-i feyz-i Raĥmân (vr9<sup>b</sup>)

Mirzâ, kendi devrinde Osmanlı padişahının Sultan Süleyman olduğunu şöyle anlatmıştır:

Selâfîne Süleymân oldu hâtem

Nice kim enbiyâya Ŗâh-ı ‘âlem (vr13<sup>a</sup>)

Sultan Süleyman muzaffer bir padişah, İslamiyet’in koruyucusu ve Allah’ın yeryüzündeki gölgesidir.

Süleymân-fer ŖehenŖâh-ı muzaffer

Penâh-ı dîn-i Aĥmed zıll-i Dâver (vr6<sup>b</sup>)

Şair, sultanın üstünlüklerini ve kemalini anlatmada âciz kaldığını itiraf ederek Sultan Süleyman’a olan hayranlığını dile getirmiştir:

Çü evŖâf-ı Süleymân Ŗâh-ı Ğâzî

Tükenmez ‘acz ile ‘arz it niyâzı (vr13<sup>a</sup>)

Mesnevîlerin giriş kısmında şairler, padişahın sonra sadrazam, vezir, Şeyhülislâm, kazasker gibi devlet büyüklerinden birine övgü koyabilirler (Kartal, 2010, s.570). Mirzâ, eserin “Der Medh-i Asaf-ı Cem-nişan Hazret-i Ali Paşa Yessera’llahu Ma-yeŖa” başlıklı bölümünde Mısır Beylerbeyi Ali Paşa’dan çok lütuf ve ihsanlar gördüğünü belirtir:

Ol itdi bend-i ğamdan cânuñ âzâd

Du‘âsına lisânuñ eyle mu‘tâd (vr21<sup>b</sup>)

Vücûduñ olmış-ıdı hâke yeksân

Anuñ elţâfı virdi cismûñe cân (vr13<sup>b</sup>)



Penâhuñdur çü feyz-i luṭf-ı ʿÂlî

Anuñ vaşfinda neşr eyle leâlî (vr13<sup>b</sup>)

Ali Paşa, Mısır'ı imar ederek muhtelif eserlerin inşasına vesile olan ve halk tarafından çok sevilen adil bir devlet adamıdır:

Anuñ ʿadlınden oldı Mışr maʿmūr

Şadâ-yı ʿadlıdür ʿâlemde meşhūr (vr14<sup>b</sup>)

Ḥarâb-ı Mışrdur ʿadlünnden âbâd

Ḳulûbı ʿadlün itdi ğuşşadan şâd (vr16<sup>a</sup>)

Vilâyet Mışrına vâlî vücûduñ

Hidâyet ehline rehber sücûduñ (vr15<sup>b</sup>)

Halkın memnuniyetini ve takdirini kazanan Mısır valisi Vezir Ali Paşa, Sultan Süleyman tarafından da sevilen ve takdir gören biridir:

ʿAzîz-i Mışr-ı ʿizzet oldı dâduñ

Gönüllerde nişân itdi vidâduñ (vr16<sup>a</sup>)

Bağışla ʿÂlî Paşayı o şâha

Ki lâyıḳdur ol elṭâf-ı İlâha (vr55<sup>a</sup>)

Ol âşâfdur nizâm-ı milk-i ʿOsmân

Sever andan anı sulṭân Süleymân (vr55<sup>a</sup>)

Mirzâ bir belaya düştüğünü, okların hedefi olduğunu ve dışlandığını anlatarak Vezir Ali Paşa'nın gözünden düştüğünü belirtir. Fakat günahının ne olduğunu bilmediğini, suçsuz olduğunu ve bu yüzden bahtının kara olduğunu şöyle ifade eder:

Ayağ altında ḳaldum hūʿr u muḫṭarr

Bu zilletde bu zârî ḳoma ḳurtar (vr3<sup>b</sup>)

Murâda irmedin irdüm belâya

Hedef oldı tenüm tîr-i ḳazâya (vr3<sup>b</sup>)

Ḳazâ tîğiyile mecrūḫ u helâkem

Belâdan ğiçe kendöz derd-nâkem (vr23<sup>a</sup>)

Esîr-i çâh-ı çarḫ-ı bî-vefâyem

Zebûn-ı çeng-i endūh u cefâyem (vr23<sup>a</sup>)

Beni zâr eyledi baht-ı siyâhum

Kažâdan bilmezem nedür günâhum (vr3<sup>b</sup>)

Giriftar olduğu beladan ve işlediği hatadan dolayı bulunduğu şehirden sürgün edilen Mirzâ, vezirin yanından uzaklaştırıldığına oldukça üzölmüştür. Yaşadığı şehri terk etmek zorunda kalan Mirzâ'nın sonrasında nereye gittiğini bilmiyoruz. Buna rağmen Mirzâ, Ali Paşa'dan bağışlanmayı dileyerek yararlı bir kişi olduğunu anlatır:

Hayıflar ola Mirzâ kim olasın

Bu dâr-ı bî-vefâdan sürülesin (vr41<sup>a</sup>)

Kamerdür gice kaşruñ pâsbânı

Yarar kuldur kapuñdan sürme anı (vr9<sup>b</sup>)

Vezir Ali Paşa'nın gözüne yeniden girmek isteyen Mirzâ, onun kalbinin şefkat ve merhametle dolmasını niyaz ederek daha önce olduğu gibi ondan yeniden iyilikler görmek istediğini, çünkü ayağı sürçen atın başının kesilmemesi gerektiği hakikatini veciz bir ifadeyle şöyle dile getirmiştir:

Ol itdi bend-i ğamdan cânuñ âzâd

Du' âsına lisânüñ eyle mu' tâd (vr21<sup>b</sup>)

Dil-i Paşaya vir şefkatle rahmet

İde bî-çâreye kaşd-ı mürüvvet (vr23<sup>a</sup>)

Ezelden 'âdetidür kâyinâtuñ

Kesilmez ayağı bir sürçen atuñ (vr17<sup>b</sup>)

Hağâ ger işledüm bu âsitânda

Ulular luğfi kılmaz lîkin anda (vr17<sup>a</sup>)

Mirzâ eserinde anlattığı hikâyede ana fikir olarak Ali Paşa'ya: "Hata ve kusurlarımı affedersen Allah da seni affeder; beni korursan Allah da seni korur." hakikatini dolaylı yoldan anlatarak yazdığı eserin onun gözüne şirin gözükmesini talep etmiştir:

İlâhî yâ ğıyâşe'l-müstegîşin

Bu nazmı âşafuñ gözine şirin (vr57<sup>b</sup>)

Arapça ve Farsçaya hâkimiyeti Mirzâ'nın iyi eğitim almış bir şair olduğunu göstermektedir:

Bi-ğakğ-ı râfi' i seb' a semavât

'Alâ'l-arzi bi-evzaği'd-delâlât (vr26<sup>a</sup>)

## 2. HOŞ-NÂME MESNEVİSİ

### 2.1. Eserin Adı ve Sebeb-i Te'lifi

Biyografik kaynaklarda Mirzâ veya eseri hakkında herhangi bir kayıt mevcut değildir. Mesnevi her ne



kadar kütüphane kaydında İlâhî-nâme adıyla kayıtlı olsa da eserin hiçbir yerinde böyle bir sözcük ya da ifade yer almamaktadır. Ancak mesnevinin muhtevasına göre incelendiğinde ahlakî-didaktik bir eser olduğu görülmektedir. Mesnevinin “Fi Şikâyeti’l-Feleki’z-Zaman” bölümünde müellif, eserini hîred-nâme tarzında yazılan *Hoş-nâme* olarak tarif eder. Şairin aşağıdaki beyitte *Hoş-nâme* tabirini tevriyeli kullanmış olduğu ihtimali üzerinde durmaktayız:

Ḥayâl u ṭab‘ u fikr evini gezdüm

Ḥîred levhinde bir hoş-nâme yazdum (vr22<sup>a</sup>)

Hîred, İnsanadaki düşünme ve anlama yetisi anlamına gelmektedir (Çağbayır, 2007, s. 1950). Divan şairleri insana, hayata ve ahlaka dair bir kıssa anlatarak okuyucuya etkili bir ders vermek, onu düşündürmek ve doğru yola iletmek istemişlerdir. Mirzâ da *Hoş-nâme*’de akla hitap eden bir hakikati somutlaştırmak için onu bir olay örgüsü etrafında hikâyeleştirip anlatmıştır. Nitekim aşağıdaki beyitte hîred sözcüğü “akıl gözü” manasında kullanılmıştır:

Ḥîred çeşmini açup baq cihâna

Ki ne yaḥşiye kalur ne yamâna (vr3<sup>a</sup>)

Mirzâ, hîred ehlinden olduğunu ve hîred ehline faziletin kâfi olduğunu şöyle ifade eder:

Fezâyildür ḥîred ehline kâfî

Penâhı oldı çün elṭâf-ı Şâfî (vr4<sup>a</sup>)

Ali Paşa’nın emri ve isteği üzerine bu eseri yazdığını belirten Mirzâ, eserini yazdıktan sonra bu eserin ismini işitenlerin müellifi ve eserini hayranlıkla yâd edeceği bir eser olmasını temenni etmektedir:

Buyûra nazm idem bir nazm-ı ‘âlî

Güher-bâr ola nazmından leâli (vr21<sup>b</sup>)

Murâdum fehm idende ‘âli-himmet

Buyûrdı şâhib-i iclâl u ḥaşmet (vr22<sup>a</sup>)

Diyem bir nâme-i nâmi işiden

Diye kimdür bu nazm-ı pâki iden (vr22<sup>a</sup>)

Nizâm-ı nazma irende o fermân

Ḥurûş u cûş itdi ṭab‘ um ol ân (vr22<sup>a</sup>)

Mirzâ, Ali Paşa’dan çok iyilikler gördüğünü kapısından hiç eli boş gönderilmediğini söyleyerek onun lütuf defterinden isminin hiç silinmemesini dilemektedir:

İ‘ânet iltimâs itdüm derinden

Adum silmeye luṭfı defterinden (vr21<sup>b</sup>)

Mirzâ, hatıf-ı gaybiden bir ses işiterek bu eseri yazma vaktinin geldiğini anladığını belirtmektedir:

Çü gûş-ı câna hâtıfdan bu âvâz

İrişdi cânum oldı ḥamda demsâz (vr21<sup>b</sup>)

Siyâh it nâmına bir nâme-i sa‘ d

Ser-âmed ola nazmı dehre min ba‘ d (vr21<sup>b</sup>)

Mirzâ, yazdığı eserin kıymetli olduğunu ve kaleme aldığı bu eserle güzel bir iş çıkardığını düşünmektedir:

Hezârân âferîn bu tab‘ a Mîrzâ

Kelâmuñdur ser-â-ser rûh-efzâ (vr22<sup>b</sup>)

## 2.2. Yazıldığı Tarih ve Eserin Kime Sunulduğu

Mirzâ, eserini ne zaman yazmaya başladığına ya da ne zaman tamamladığına dair herhangi bir ifade kullanmamıştır. Eserin yazılış tarihini gösteren herhangi bir tarih beyti de düşürmemiştir. Ancak şair, mesnevinin bölüm başlıklarından birini Kanunî Sultan Süleyman’ın övgüsüne, diğerini de sultanın vezirlerinden Ali Paşa’nın medhine ayırmıştır:

Süleymân-ı zamâna ‘ Alî Paşa

Çü âşafdur ideñ qadrini ifşâ (vr21<sup>a</sup>)

Bağışla ‘ Alî Paşayı o şâha

Ki lâyıkdur ol eltâf-ı İlâha (vr55<sup>a</sup>)

Mirzâ, Ali Paşa’dan Mısır vilayetinin valisi olarak bahseder.

Vilâyet Mısrına vâlî vücûduñ

Hidâyet ehline rehber sücûduñ (vr15<sup>b</sup>)

24 Rebûlevvel 956’da Mısır Beylerbeyiliğine getirilen Ali Paşa, Muharrem 961’de ikinci vezir olana kadar bu görevde kalmıştır (Afyoncu, 2009, s. 495-496). Ali Paşa 956 (1549) / 961 (1553) tarihleri arasında Mısır’da vali bulunduğuna göre Mirzâ’nın eserini bu tarihler arasında yazmış olması lazım gelir.

Mirzâ, eserini Kanunî Sultan Süleyman’ın vezirlerinden Mısır’da valilik yapmış olan (Semiz) Ali Paşa adına kaleme aldığını şöyle ifade eder:

‘ Azîz-i Mısr-ı ‘ izzet ‘ Alî Paşa

Adına bu risâle oldı inşâ (vr15<sup>b</sup>)

## 2.3. Eserin Vezni ve Beyit Sayısı

Eser, aruz vezninin hezec bahri olan mefâîlün / mefâîlün / feûlün kalıbıyla yazılmıştır. Bu kalıp Türk ve Fars edebiyatı mesnevilerinde en çok kullanılan kalıptır (Kartal, 2014, s. 84).

Mesnevide, eserin beyit sayısını lafzen belirten bir ifade geçmemektedir. Fakat eserin tamamına bakıldığında 1441 beyitten mürekkep olduğu görülmektedir.

## 2.4. Eserin Tertip Şekli ve Muhtevası<sup>1</sup>

*Hoş-nâme* klasik mesnevi tertibinde kaleme alınmıştır. Giriş bölümünde; “Tevhid-Tahmid” manzumesinden sonra “Münacat”, “Na’t”, “Sultan Süleyman Medhiyesi”, “Ali Paşa’ya Övgü”, “Felek ve Zamanın Şikâyet” başlıkları vardır. Eserin asıl bölümü bundan sonra “Ağaz-ı Destan” başlığıyla başlar.

<sup>1</sup> Bu çalışmada makale sınırları göz önünde bulundurularak eser kısaca tanıtılmıştır. Devam eden “Mirza ve *Hoş-nâme*’si” adlı çalışmamız ile eserin tam metni ve incelemesi müstakil bir kitap olarak neşredilecektir.

maktadır. Bu bölümde, “Hikâyet-i Padişah-ı Çin ve Hekim Zernuş” başlığıyla öncekinin devamı niteliğinde olan ve iç içe geçen ikinci bir hikâyeye yer verilerek hikâye içinde hikâye anlatılmıştır. Mesnevinin bitiş bölümü ise “Hatime-i Kitab” başlığını taşımaktadır. Bu başlık altında birtakım nasihatlerde bulunan Mirzâ, insanların mala ve mülke düşkün hâle geldiğini, kimsenin gönlünde merhamet kalmadığını, herkesin birbirini kötölemeye başladığını söyleyerek devrin vefasızlığından bahsetmiştir.

**Tablo 1 Hoş-nâme’deki Bölümler ve Beyit sayıları**

Giriş bölümünün beyit sayısı	Asıl konunun işlendiği bölümün beyit sayısı	Bitiş bölümünün beyit sayısı
557	822	62

## 2.5. Mirzâ’nın Hoş-nâme Mesnevisinin Türk Edebiyatında Yer Alan Bu Türdeki Benzer Mesnevilerle mukayesesi

### 2.5.1. Mirzâ’nın Hoş-nâme’si ile Câmî’nin Hired-nâme-i İskenderî Mesnevisi

Câmî’nin Heft Evreng külliyyatı içerisinde bulunan yedinci ve son mesnevisi olan *Hired-nâme-i İskenderî* adlı eseri, Büyük İskender’in kahramanlıklarının ele alındığı klasik İskender-nâme geleneğinin dışında ahlakî nitelikli bir öğüt kitabıdır. Eserde tevhid, münacat, na’t, miraciye, methiye, nasihat-nâme, fahriye, mersiye ve hired-nâme bölümlerinden sonra 22 hikâyenin anlatıldığı “hikâyeler bölümü” gelmektedir. Her hikâyenin sonunda hikâyeden çıkarılacak ahlakî ders hakkında şairin görüşleri mevcuttur (Aydınbaş, 2015, s. 36-50). Mirzâ’nın *Hoş-nâme*’sinde üç yerde İskender ismi geçer. Fakat bu isim bir hikâye etrafında değil, kudretli bir kahraman olmasına rağmen onun fani bir insan olduğunu ifade etmek maksadıyla ele alınmıştır:

Sikender şark u garba hüküm itdi

Veli tiz geldi dehre tiz gitdi (vr40<sup>b</sup>)

Mirzâ’nın *Hoş-nâme*’si, Câmî’nin *Hired-nâme-i İskenderî*’sine çok benzememektedir. Çünkü hem vezin hem de tertip bakımından iki eser farklıdır. Mirzâ, eserinde yekpare bir hikâyeye yer verirken Câmî ise nasihatlerinde anlattığı hikâyelerin dışında 22 hikâyeye daha eserinde yer vermiştir. Fakat her ne kadar iki eserin plan, muhteva ve vezni farklı olsa da her iki şairin maksadı efsaneler söylemek, olağanüstü olaylara değinmek ve hikâyeler anlatmak değil, okuru ahlakî konularda bilgilendirmek ve ona nasihat vermektir. Bu sebeple her iki eserin kesiştiği nokta iki eserin de didaktik nitelikte olmasıdır.

**Tablo 2 Mirzâ’nın Hoş-nâme’si ile Câmî’nin Hired-nâme-i İskenderî Mesnevisinin Mukayesesi**

	<i>Hoş-nâme</i> (Mirzâ)	<i>Hired-nâme-i İskenderî</i> (Câmî)
Vezin	mefâîlün / mefâîlün / feûlün	feûlün / feûlün / feûlün / feûl
Makale Sayısı	-	-
Hikâye Sayısı	1	22
Eserin Yazılış Tarihi	H 956-961 / M 1549-53	H 890-893 / M 1487-90
Beyit Sayısı	1441	2315
Kime Sunulduğu	(Semiz) Ali Paşa	-

### 2.5.2. Mirzâ’nın Hoş-nâme’si ile Nizamî’nin Mahzen-i Esrâr’ı

Edebiyatımızda dinî, ahlakî ve didaktik konulu hikâyeleri manzum olarak anlatma geleneği Ni-

zamî'nin açtığı çığırda başlamıştır. Bu durum zaman içerisinde bir gelenek hâline gelmiş ve bu tarz eserler Mahzen-i Esrâr mesnevileri olarak addedilmiştir. Mahzen-i Esrâr mesnevilerinde insanlara ahlakî dersler veren hikâyeler, nükteler, temsiller ve latifeler anlatılır. Hikmetli ve özlü sözlerin yanı sıra muhtelif atasözü ve deyimlere de yer verilen bu tarz eserlerde okuyucuya öğüt verme ve güzel ahlak öğretme amacı güdülmüştür (Kurt, 2019, s. 15).

Divan şiirinde şairler adını andığı büyük şairleri saygı ve hürmetle yâd ederken kimileri de onlardan daha üstün olduklarını ifade eder (Kartal, 2014, s. 178). Mirzâ, meşhur İran şairlerinden Hüsrev-i Dihlevî, Molla Camî ve Nizamî'nin adını yâd ederek onların şiir ülkesinin sultanları olduğunu belirtmiş, kendi eserinin de kıymetli olduğunu ifade etmiştir:

Bu nazmı görmedi Hüsrevle Câmî  
Hayâl irdürmedi şab'-ı Nizâmî (vr22<sup>b</sup>)

Gel utan ululara dil uzatma  
Güher diyüp bize şar mühre şatma (vr22<sup>b</sup>)

Edeble yâd eyle anlar adın  
Ki virmişdür olar nazmuñ murâdın (vr22<sup>b</sup>)

Bu nâ-mevzûn nazma olma ğurre  
Berâber mihr ile olur mı zerre (vr22<sup>b</sup>)

Selâtin-i serir-i milk-i eş'âr  
Olardur 'acze eyle cândan ikrâr (vr22<sup>b</sup>)

Olaruñ gülşen-i nazmuñda her ân  
Uçar senün gibi bülbül hezârân (vr22<sup>b</sup>)

Mirzâ'nın *Hoş-nâme*'si hem vezin hem yazılış planı olarak *Mahzen-i Esrâr*'dan farklıdır. Çünkü Nizamî'nin *Mahzen-i Esrâr*'ındaki önce makale konusuna yer verme akabinde o konuyla alakalı bir veya birkaç hikâye anlatma planı Mirzâ'nın *Hoş-nâme*'sinde yoktur.

**Tablo 3 Mirzâ'nın *Hoş-nâme*'si ile Nizamî'nin *Mahzen-i Esrâr*'ının Mukayesesi**

	<i>Hoş-nâme</i> (Mirzâ)	<i>Mahzen-i Esrâr</i> (Nizamî)
Vezin	mefâilün / mefâilün / feülün	müfteilün / müfteilün / fâilün
Makale Sayısı	-	20
Hikâye Sayısı	1	20
Eserin Yazılış Tarihi	H 956-961 / M 1549-53	H 570 / M 1175-76
Beyit Sayısı	1441	2300
Kime Sunulduğu	(Semiz) Ali Paşa	Fahrüddin Behram Şah



### 2.5.3. Mirzâ'nın Hoş-nâme'si ile Abdî Musa'nın Camasb-nâme'si

XV. yüzyılda yazılan ve on iki hikâyeden oluşan Abdî Musa'nın *Camasb-nâme'si* II. Murat'a sunulmuştur. (Karademir, 2001, s. 25 ) Mirzâ'nın *Hoş-nâme'si* tek hikâyeden oluşmaktadır. Hem vezin hem plan bakımından farklı olan iki eserde tek ortak yön ikisinin de manzum tercüme eser olması ve kaynağının Binbir Gece Masalları olmasıdır.

**Tablo 4 Mirzâ'nın Hoş-nâme'si ile Abdî Musa'nın Camasb-nâme'sinin Mukayesesi**

	<i>Hoş-nâme (Mirzâ)</i>	<i>Camasb-nâme (Abdî)</i>
Vezin	mefâilün / mefâilün / feülün	fâilâtün / fâilâtün / fâilün
Makale Sayısı	-	-
Hikâye Sayısı	1	12
Eserin Yazılış Tarihi	H 956-961 / M 1549-53	H 833 / M 1429-30
Beyit Sayısı	1441	5350
Kime Sunulduğu	(Semiz) Ali Paşa	II. Murat

### 3. MİRZA'NIN YARARLANDIĞI KAYNAKLAR

Mirzâ, eserinde anlattığı hikâyenin asıl kaynağının ismini tam olarak vermese de kendinden menkul olmadığını ve bu hikâyeyi başka bir kaynaktan aldığını şöyle ifade etmiştir:

Tevârih-i kıdemden bir hikâyet

Bu nev<sup>c</sup> üstâd nazm ider rivâyet (vr23<sup>b</sup>)

Orta Çağ'da Şark edebiyatının temellerini meydana getiren ürünlerden biri de Binbir Gece Masallarıdır. Önceleri sözlü kültürde gelişen, İranlıların “Hezar Efsane”, Arapların ise “Elfü Leyle” adını verdikleri bu masallar; dilden dile, nesilden nesile aktarılmış ve daha sonra toplanarak yazıya geçirilmiş 264 masaldan müteşekkil bir külliyyattır. Binbir Gece Masallarının Hint, İran, Arap, Mısır kökenli olabileceğine dair pek çok fikir ileri sürülmüştür (Tülücü, 2004, s. 5). Dinleyiciyi derinden etkilemiş olan bu masallar, birçok toplum tarafından ilgi görmüştür. Önceleri Farsça, Hintçe ve Türkçeye manzum veya mensur olarak tercüme edilmiş, daha sonra Fransızca ve İngilizce gibi Batı dillerine çevrilmiştir. Binbir Gece Masallarının Türkçeye tercüme edilmiş en eski örneklerinden biri XV. yüzyıl divan şairi Abdî Musa'nın *Câmasb-nâme* adlı eseridir. Gibb, bunun Binbir Gece Masallarındaki “Hasib Kerim'din ve Şahmaran” hikâyesinin manzum tercümesi olduğunu belirtir (Bozkaplan, 1989, s. 4).

Divan şiirinde sonraki dönemlerde de Binbir Gece Masalları mesnevilere konu olmuştur. İşte XVI. yüzyıl divan şairlerinden olan Mirzâ, Binbir Gece Masallarında geçen “Kral Yunan ile Hekim Rüyan” adlı hikâyeyi manzum olarak tercüme etmiştir. Hekim Rüyan'ın, kralı cüzzamdan kurtarmak için bulduğu formül, ilaçla bezenmiş bir toptur. Kral hem oyun oynayacak hem de bu hastalıktan kurtulacaktır (Kasımoğlu, 2017, s. 4). Fakat şair, bunu doğrudan doğruya tercüme etmek yerine hikâyede değişiklikler yaparak ve hikâyeyi yeniden kurgulayarak mesneviye konu etmiştir. Mirzâ, faydalı bir devlet memuru olduğunu, işlediği kusurlarının da bağışlanması gerektiğini belirtmek maksadıyla bu hikâye üzerinden yöneticilere seslenmiştir.

### 4. NÜSHA TAVSİFİ

Mesnevinin şu an itibarıyla bilinen tek nüshası Viyana Millî Kütüphanesi Türkçe Yazmalar bölümündedir. Eser, mixt 442 arşiv numarası ile kayıtlıdır. 57 varaktan oluşan bu nüsha ta'lik yazı, siyah mürekkep (başlıklar kırmızı) ve çift sütun hâlinde yazılmıştır. Her sayfada 13 satır bulunmaktadır. Eserin ölçüleri 218 x 142 mm'dir. Yazı alanı yıldız cetveli olarak tertip edilmiştir. Şirazeli, yıldız şemse ve zencirekli, bordo meşin bir cilt içerisindedir. Nüshanın başı ve sonu şöyledir:

Elâ ey ‘ andelîb-i gülşen-i râz  
Niyâza sūz-ı dilden eyle āġâz (vr1<sup>b</sup>)

Oġuyan nâmei luġf-ı Ĥudâya  
İdüp şükr ü desün âmîn du‘ âya (vr57<sup>b</sup>)

Yurt içi ve yurt dışı kütüphane kataloglarında yapılan araştırmalarda eserin başka bir nüshasına rastlanılamamıştır.

## 5. DİL VE ÜSLUP

*Hoş-nâme* genel çerçevede XVI. yüzyıl Osmanlı Türkçesinin dil hususiyetlerini taşımaktadır. Eserde Arapça ve Farsça kelime ve terkiplere her ne kadar yer verilmiş olsa da tahkiyeye dayalı bir mesnevi söz konusu olduğu için sanat kaygısı ikinci planda kalmıştır. Çünkü özellikle mesnevinin giriş bölümünde kullanılan sanatlı söyleyiş, asıl bölümünde yer alan hikâyeler kısmında terk edilmiş, anlaşılır ve açık bir anlatım ön planda tutulmuştur. Genel itibariyle sade bir dil ve kıvrak bir üslup kullanılan eserde daha çok söyleyiş güzelliğine ehemmiyet verilmiştir.

Kimi güler kimi ağlar zamânda  
Degül iş bir ġarâr üzre cihânda (vr56<sup>a</sup>)

Olan mağrûr mâl ü milk ü câha  
Olur tîz hem-nefes feryâd u âha (vr56<sup>b</sup>)

Ne igit ġor felek devri ne perî  
Olur ‘ âlem belâsınuñ esîri (vr56<sup>b</sup>)

Bu dünyâ fi’l-meşel bir hoş ġonaġdur  
ġonan bu menzile göçer bu ġaġdur (vr56<sup>b</sup>)

Özüñden alġađa it luġf u raġmet  
Ki Ĥaġ hem saña ide luġf u himmet (vr57<sup>a</sup>)

Bu üslup zaman zaman yerini klasik üsluba, Arapça ve Farsçadan seçilmiş kelimelerin ön planda olduğu, uzun tamlamalardan oluşmuş ve sanatlı ifadelerin yer aldığı beyitlere bırakır:

Mu‘ izz-i tâc u taġt u ġâmi-yi dîn  
Muzill-i ġayl-i küffâr-ı melâ‘ in (vr6<sup>b</sup>)

Bahâr-ı gülşen-i bâğ-ı civânı  
Güzeldür tîz irer ammâ ġazânı (vr56<sup>b</sup>)

Şiirlerin ahengini sağlayan redif ve kafiyeler daha çok Türkçe kelimelerle oluşturulmuştur:



Güler birinci gün biri yüzine  
Cihâmı dar ider yine gözine (vr56<sup>a</sup>)

İlâhî bî-kes ü bî-çâre kaldum  
Elüm dut ‘âciz ü âvâre kaldum (vr3b)

XVI. yüzyılda kaleme alınan *Hoş-nâme*'nin, bazen ses ve şekil özellikleri bakımından Eski Anadolu Türkçesinin dil özelliklerini taşıdığı gözden kaçmamaktadır:

Ne erlikde ne hûblıkda mişâli  
Bulunurdu uzatmagil maķâli (vr24<sup>a</sup>)

Alup ol ķuluma iletgil anı  
Taĥıyyâtum yetür şâd ola câmı (vr46<sup>b</sup>)

Şair, yer yer ayrıntılı olmayan tasvirlerle yer vermiştir. Bu tasvirler, olayın içinde eritilememiş ve daha çok süs ögesi olarak kalmıştır:

Var ıdı ol atunı altı ķanadı  
Segirtmede ķoyardı yolda bādı (vr47<sup>a</sup>)

Ķanadı mişli hem altı ayağı  
Var ıdı ‘adn ıdı anuñ yatağı (vr47<sup>a</sup>)

Yine altı gözi var ıdı serde  
Gören ĥayret iderdi şun‘-ı Ferde (vr47<sup>a</sup>)

Dürr ü yâķüt u elmâs-ıdı yâlı  
Çü mihr ü mâh-ıdı rüşen cemâli (vr47<sup>a</sup>)

Semi la‘l-ıdı na‘li sîm ü zerden  
Dümi örülmiş-ıdı her güherden (vr47<sup>b</sup>)  
Mirzâ, şiirlerinde kullandığı atasözleri ile tanınan XV. yüzyıl Divan şairi Necatî'den etkilendiğini ve onun “sürçen atın ayağı kesilmez,” (Öge, 2001, s. 26) beytinden istifade ettiğini şöyle belirtir:  
Bu beyt üstâd-ı dānādan meşeldür  
Semâĥ ehline ĥoş ĥayru‘l-‘ilmdür (vr17<sup>b</sup>)

Ezelden ‘âdetidür kāyinātuñ  
Kesilmez ayağı bir sürçen atunı (vr17<sup>b</sup>)



Şair, Fars edebiyatının önde gelen şairlerinden Sa'dî-i Şirazî'den akıllı bir üstat olarak bahsetmiş ve onun bir beytini iktibas etmiştir:

Ne hoş dimişdürür üstâd-ı 'âkıl

Bu beyti nazm ile olanda nâkıl (vr41<sup>b</sup>)

Edeb taçist ez-nûr-ı İlâhî

Binih ber-ser berevî her cā ki hāhî<sup>1</sup> (vr41<sup>b</sup>)

Eserinde Mirzâ, klasik şiirin mazmunlarından da faydalanmıştır:

Olupdur şebneminden ca' d-ı sünbül

Muṭarrā rūḥ-ı efzā çün ruḥ-ı gül (vr2<sup>a</sup>)

Didaktik nitelikte bir mesnevi olan *Hoş-nâme*'de şair, ifadelerini etkili kılmak ve okuyucuya ahlakî bir ders vermek, nasihat etmek amacı taşıdığından dolayı halk söyleyişlerine, atasözlerine ve deyimlere sıkça yer vererek kıvrak ve canlı bir anlatım sergilemiştir:

Meşeldür bu sūḥan kim ḥalk dir

Kişi öz kazduğı kuyuya düşer (vr39<sup>b</sup>)

Hiç eski düşmeni gördüñ olur dost

Ḳalender tekyede olur mı bî-post (vr51<sup>a</sup>)

İden bulur meşeldür bu cihānda

Eyülük eyleyen ḳalmaz yabanda (vr51<sup>b</sup>)

Bu dünyā fi'l-meşel bir hoş ḳonaḳdur

Ḳonan bu menzile göçer bu ḥaḳdur (vr56<sup>b</sup>)

### Sonuç

Tezkire veya biyografik kaynaklarda hakkında malumat elde edilemeyen Mirzâ, XVI. yüzyıl divan şairidir. Kanunî Sultan Süleyman devrinde Mısır'da devletin yazı işlerini yürüten bir memurdur. Mirzâ, içinde bulunduğu zor şartlardan kurtulmak ve yeniden göze girmek için Mısır veziri Ali Paşa'ya takdim etmek üzere *Hoş-nâme* mesnevisini yazmıştır. Mirzâ, bu mesnevide Binbir Gece Masallarında geçen "Kral Yunan ile Hekim Rüyan" adlı hikâyeyi manzum olarak tercüme etmiştir. Fakat bu tercüme-yi doğrudan doğruya yapmak yerine hikâyede değişiklikler yaparak ve yeniden kurgulayarak mesneviye konu etmiştir. Şair masumiyetini ortaya koymaya çalışırken hikâye üzerinden devrin yöneticilerine seslenmiştir. Bu sebeple olsa gerek Mirzâ'nın eserini kaleme alırken şairane kaygı taşımadığı söylenebilir. Eser kullanılan atasözü çeşitliliği ve deyim zenginliği açısından dikkat çekmektedir.

Ahlakî-didaktik mesneviler arasına giren *Hoş-nâme*, şairin şu ana kadar bilinen tek eseridir. 1441 beyitten oluşan bu eser aruzun "mefâilün / mefâilün / feülün" kalıbıyla yazılmıştır.

Bu çalışmamızla birlikte Mirzâ'nın *Hoş-nâme* mesnevisi ilim dünyasına tanıtılmış, şekil özellikleri ve içerik ile ilgili bilgiler verilmiştir.

**Kaynakça**

- Afyoncu, E. (2009). Semiz Ali Paşa. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (C. 36, s.495-496). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aydınbaş, E. (2015). *Molla Câmî'nin hiredname-i İskenderî'si*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Ankara Üniversitesi.
- Bozkaplan, Ş. A. (1989). *Abdî Musa camasb-nâme*. [Yayımlanmamış doktora tezi]. İnönü Üniversitesi.
- Çağbayır, Y. (2007). Orhun yazıtlarından günümüze Türkiye Türkçesinin söz varlığı: *Ötüken Türkçe Sözlük*. (C. I-V, s.1950-3237). Ötüken Yayınları.
- İz, M. (1969). *Tasavvuf*. (I. Baskı). Rahle Yayınları.
- Karademir, M. (2001). *Abdi camasb-nâme*. [Yayımlanmamış doktora tezi]. Atatürk Üniversitesi.
- Kartal, A. (2014). *Doğunun uzun hikâyesi: Türk edebiyatında mesnevi*. (II. Baskı). Doğu Kütüphanesi Yayınevi.
- Kartal, A. (2010). *Şiraz'dan İstanbul'a Türk-Fars kültür coğrafyası üzerine araştırmalar*. Kurtuba Yayınları.
- Kasımoğlu, S. (2007). *Binbir gece masallarında kahraman izleği -Şehriyar'ın farkındalık yolculuğu- Ürün Yayınları*.
- Kurt, H. (2019). *Türk edebiyatında mahzen-i esrâr mesnevileri ve Muhyî'nin mahzen-i esrâr (sürûr-efza) adlı mesnevisi*. [Yayımlanmamış Doktora tezi]. Süleyman Demirel Üniversitesi.
- Mirzâ. *Hoş-nâme*. Viyana Millî Kütüphanesi Türkçe Yazmalar. mixt 442, vr.1<sup>b</sup>-57<sup>b</sup>.
- Öge, S. (2001). *15. yy. şairlerinden Mesîhi, Cem Sultan, Ahmed Paşa, Necati Beg, Üsküplü İshak Çelebi ve Şeyhi'nin divanlarında atasözleri ve deyimler*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi], Trakya Üniversitesi.
- Tülücü, S. (2004). Binbir gece masalları üzerine. *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*. (22), 1-53.

**Sonnatlar**

<sup>1</sup> Edeb bir taçdır ki onu başma geçirdikten sonra istediğin yere gidebilirsin. (İz, 1969, s.32)

**Sorumlu Yazar / Corresponding Author:** Dr. Halil KURT

**Çatışma Beyanı / Conflict Statement:** Yazar bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkisinin bulunmadığını, herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan etmiştir.

**Etik Beyanı / Ethical Statement:** Yazar bu makalede "Etik Kurul İzni"ne gerek olmadığını beyan etmiştir.


**Destek ve Teşekkür / Support and Thanks:** Yazar bu çalışmada herhangi bir kurum ya da kuruluştan destek alınmadığını beyan etmiştir.

Yayımlanan makalede araştırma ve yayın etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'nin editör ve yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.



## KLASİK TÜRK ŞİİRİNDE ÖLÜMÜN GÖÇ METAFORUYLA İFADESİ

### *Expression of Death with the Metaphor of Migration in Classical Turkish Poetry*

 Dr. Ömer UYAN

İnönü Üniversitesi, Rektörlük., Malatya, Türkiye. [omer.uyan@inonu.edu.tr](mailto:omer.uyan@inonu.edu.tr)

*Araştırma Makalesi/Research Article*

**Geliş/Received:**  
03.08.2022

**Kabul/Accepted:**  
15.08.2022

**Sayfa/Page:**  
55-67



#### Öz

Yaklaşık altı asır hüküm süren klasik Türk şiirinde insani olan veya insan hayatına dokunan hemen her konu kendisine yer bulabilmiştir. Ancak bu konular doğrudan değil, klasik şiir poetikası veya tasavvufi sembolizm çerçevesinde şairin muhayyilesinde işlendikten sonra söz meydanına çıkmıştır. Göç olgusu da bu şiirde hem bir konu hem de metafor olarak karşımıza çıkmaktadır. Göçün toplumsal, siyasi ve tarihî yönleri daha çok destan ve efsane gibi türlerde işlenmiştir. Bazı manzum siyer-i Nebi'lerde ve mesnevilerde hicret hadisesi, anlatıya (tahkiye) dayalı olarak ve nisbeten tarihî verilerle uyumlu bir şekilde ele alınmıştır. Klasik şiirin genelinde, özellikle gazel türünde, ise aşık-maşuk ilişkisi bağlamında ortaya çıkan "göç" kavramı aynı zamanda "ölüm"ün de müşebbehün bih'i (kendisine benzetilen) konumundadır. Bu kavram; beraberinde kervan, kafiye, azık (zâd), ceres (kervan zili, çan, çingirak), göç davulu ve göç borusu (kûs-ı rahîl/rihlet), eşkıya, deve vs. birçok farklı kelimeyi de şairin zihnine getirerek basit bir teşbihten ziyade metafor olarak kullanılmış ve neticede herkesin bildiği ve kaçınılmaz olan "ölüm" gerçeği daha sanatsal, edebî bir şekilde dile getirilmiştir. Çalışmada göç metaforu bu zengin kullanım ve çağrışım alanıyla birlikte ele alınıp örnekler içerik ve üslup yönünden ayrıntılı şekilde tahlil edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Klasik Türk Şiiri, Tasavvufi Şiir, Metafor, Üslup, Belagat, Ölüm, Göç.



#### Abstract

Almost every subject that is human or touches human life has found a place for itself in classical Turkish poetry, which ruled for about six centuries. However, these issues came to the fore after they were handled in the poet's imagination within the framework of classical poetry poetics or mystical symbolism. The phenomenon of migration also appears as both a subject and a metaphor in this poem. The social, political and historical aspects of migration are mostly handled in genres such as epics and legends. In some poetic siyer-i Nebi's and masnavis, the incident of migration has been handled based on narrative (tahkiye) and relatively in harmony with historical data. The concept of "migration", which emerges in the context of the lover-beloved relationship in general in classical poetry, especially in the type of ghazal, is also in the position of the mushabbahun bih (which is likened to itself) of "death". This concept; along with caravan, wrapped food for travels, ceres (caravan bell, bell, rattle), migration drum (kûs-ı rahîl/rihlet), bandit, camel etc. By bringing many different words to the mind of the poet, it was used as a metaphor rather than a simple simile, and as a result, the fact of "death", which everyone knows and is inevitable, was expressed in a more artistic and literary way. In the study, the metaphor of migration was handled together with this rich usage and connotation field and the examples were tried to be analyzed in detail in terms of content and style.

**Keywords:** Classical Turkish Poetry, Sufi Poetry, Metaphore, Style, Rhetoric, Death, Migration.

**Atıf/Citation:** Uyan, Ö. (2022). Klasik Türk şiirinde ölümün göç metaforuyla ifadesi. *MECMUA-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* ISSN: 2587-1811 7(14), 55-67.

"Bu çalışma 13-15 Mayıs 2022 tarihleri arasında İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen Uluslararası İslam ve Yorum VI (Dünden Yarına Teopolitik Boyutlarıyla Göç) Sempozyumu'nda sunulan sözlü bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş hâlidir."



## Giriş

İnsan hayatı nasıl ki Hz. Âdem’le başladıysa ölüm de onun çocuğu olan Hâbil’in ölümüyle başlamıştır. Beka arzusunun veya fani oluş kaygısının insanlık tarihiyle yaşıt olduğu söylenebilir. Hz. Âdem nezdinde insanoğluna verilen nutk/mantık ve beyan yetisi (Bakara 2/31, Rahmân 55/4) ile insanoğlu, daima ensesinde hissettiği ölüm ve fani olma hakkında da düşünmeye ve konuşmaya başlamıştır. Yaşamı ve insanı ilgilendiren hemen her konu gibi ölüm olgusu da şiiirlerde kendisine geniş bir yer bulmuştur. Öyle ki bazı rivayetlerde ilk şiiir söyleyen kişinin de ilk insan olan Hz. Âdem olduğu belirtilir (Güleç, 2018, s. 21-22). On altıncı yüzyılda yaşayan tezkire yazarı Latîfi, eserinin mukaddime bölümünde bu şiiirdeki konunun ölüm olduğunu ifade eder. Ona göre Hz. Âdem, oğlunun ölümü üzerine bir mersiye söylemiştir (Latîfi, 1314, s. 8):

“Kütüb-i tevârihde mestûr ve elsine-i erbâb-ı esmârda mezkûrdur ki Hazret-i Âdem nebî ve ebu’l-beşer-i safî ki mescûd-ı melâ’ike-i mukarrebîn ve mehbit-ı lügât-i evvelin ü âhirindür, şî’r evvel andan sâdır oldı. Ol zamândan bu âna gelince dinilüp tezâyüd buldı. Ol zamân ki Kâbil Hâbil’i katl itdi, anı görüp Âdem-i safînün sîneden sükûn u karârı gitdi. Nice rûzgâr vâlih ü zâr olup mersiyye tarzında bu birkaç beyti okudı...”

Latîfi, devamında Arapça üç beyit kaydeder ve manzumenin niçin Arapça olduğuna dair farklı ihtimaller sıralar. Benzer bir temellendirmeyi Âşık Çelebi de tezkiresinin mukaddimesinde yapmaktadır. O da şiiirin kaynağından bahsederken okuyucuyu ilk yaratılış hikâyesine kadar götürmektedir (Bayram, 2018, s. 75). Bu rivayetler, nihayetinde bir yakıştırma da olsa ölümle yaşamın ve ölümle şiiirin ne denli iç içe olduklarını göstermesi bakımından dikkate değerdir. Her milletin ve devrin şiiirinde görüldüğü üzere klasik Türk şiiirinde de ölüm, doğrudan veya dolaylı olarak, en fazla işlenen konular arasındadır. Fakat bu konu her zaman doğrudan ölüm kelimesi ve müteradifleriyle değil, çoğu kez farklı metaforlar kullanılarak dile getirilmiştir. Bunların başında ise “göç” metaforu gelmektedir. Göç’le aynı veya yakın anlamlı olan Arapça rihlet, rahîl, irtihâl, rahl, hecr/hicr, hicret; sefer, terk gibi kelimeler de bu meyanda zikredilebilir.

Metafor; okura ve dinleyiciye estetik bir haz verir ve edebî söylemin tabakalaşmasının, dolayısıyla anlamın çoğalmasının yolunu açar. “Yokluğunda hakikat ile kurulacak doğrudan ilişkiyi varlığıyla askıya alan metafor, bunu yaparken bir yandan da dünyayı yeni bir gözle görmeyi, onu yeni baştan inşa etmenin arzusunu duyar” (Uçan Eke, 2019, s. 246). Ölüm; zengin çağrışımlara kapı açan göç metaforuyla ifade edilirken şair, salt didaktik öğütler veren bir konumdan uzaklaşarak hem kendisine hem de okura daha tesirli ve ibretlik nasihatler verebilmiştir. Ölümün ve göçün bu şekilde ilişkilendirildiği beyit ve manzumelerde meani ilminin ele aldığı ve muhatabın zaten bildiği bir şeyi ihtiyaca binaen tekrar zikretmek anlamına gelen “lâzım-ı fâ’ide-i haber”in istimali de başarılı bir şekilde gerçekleştirilmiştir. Bunun yanında dünya-uhra, fani-ebedî, kevn ü fesad-iskan/istikrar tezatları da metaforun tamamlayıcı ve zenginleştirici unsurları olmuştur. Bu bakımdan göç metaforu -anlam bilimsel karşılığıyla- sadece bir “güzel adlandırma” değil, ölümün sanatsal ve etkili bir yolla anlatılması için şaire geniş bir hayaller ağı vaat eden sözel bir imkân alanıdır. Bu çalışmada klasik Türk şiiirinde ve tasavvufi şiiirde ölüm hadisesinin göç metaforu üzerinden dile getirildiği örnekler; bahsi geçen bu geniş anlam alanı çerçevesinde, farklı edebî unsurlar ve dil kullanımları da dikkate alınarak izah edilmiştir. Bu meyanda çalışmada örnek manzumeler üzerinden “ne” ve “nasıl” sorularının cevapları irdelenmiş ve göç metaforu odağa alınarak içerik ve üslup tahlili yapılmaya çalışılmıştır.

## 1. GÖÇ METAFORUNUN KULLANILDIĞI MANZUMELERDE İÇERİK VE AMAÇ (“NE”)

Ölümün göç metaforuyla kullanıldığı şiiir örneklerinde -tespit edebildiğimiz çerçevede- içerik ve amaç olarak “ders alma, (ölüme) hazırlıklı olma tavsiyesi, nasihat”, “yalvarma, niyaz, münacat”, “taziye, teselli, mersiye”, “maşuğa övgü” ve “nükte/mizah” yer almaktadır. Bu şiiir geleneği, göç olgusunu realist bir şekilde ve amaç olarak ele almayıp daha çok dinî-tasavvufi bir çerçeve dâhilinde, edebî-metaforik bir üslupla ve başka amaçlar için araçsallaştırarak kullanmıştır. Kaplan (2021, s. 35) bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Klasik Türk edebiyatında şairlerin göçe yaklaşımında görülen ilk husus göçün sosyolojik, psikolojik ve iktisadî değil, dinî bakışla ele alınmasıdır. Şairler, geçici ve fâni gördükleri dünyayı, bir süre konakladıkları hane, ribat, deyr, saray, menzil, şehir, memleket, gül bahçesi, vadi olarak



görmüşler, asıl yurdun ahiret olduğunu söylemişlerdir. Bu doğrultuda dünyayı, çoğunlukla bir misafirhane olarak kabul etmişler, buraya her yerleşenin bir gün öleceğini de “konan göçer” ifadesiyle anlatmışlardır.”

Bu sebeple ölümün göç metaforuyla dile getirildiği şiir içeriklerinde en fazla tavsiye, ders/ibret alma ve nasihat olgusu karşımıza çıkmaktadır:

### 1.1. Ders Alma, Hazırlıklı Olma Tavsiyesi, Nasihat

Şairlerin göç metaforunu kullanmadaki birinci amaçlarının nasihat vermek, ölümden ve ölümlü olmaktan ibret alınmasını sağlamak, dünyanın geçiciliğini vurgulayarak insanları heva ve heveslerinin peşinden gitmemeleri için uyararak olduğu söylenebilir. Bu meyanda on beşinci yüzyıl divan ve tekke şairi Hakîkî'nin -sırasıyla- “der-nasîhat” ve “rumûz der-nasîhat” başlıklarını taşıyan gazellerinden alınan şu beyitler dikkat çekicidir:

“İhvân-ı safâ bir bir çün göçdi yüri sen de

Bu yurd degül durur çün menzil-i âsâyiş” (Hakîkî, 2017, Gazel 245/7)

“Urıldı begüm kûs göçüpdür hep ulus

Bu yurda dürişen yorıldı hanum hey” (Hakîkî, 2017, Gazel 567/3)

Hakîkî, muhatabını artık göç vaktinin geldiğine bütün temiz dostların göçmüş olduğu ve bu yurdun (dünya) huzur, rahatlık yeri ve kalıcı yerleşilecek bir menzil olmadığı argümanlarıyla iknaya çalışmaktadır. Benzer şekilde Mustafa Nehcî Dede, tüm kervanın aşk menziline göçtüğünü, muhatabın da gafleti bırakıp bu kervana katılması gerektiğini şöyle dillendirir:

“Ser-menzil-i ‘ışka kârbân eyledi göç

Bend eyledi bârı sârbân eyledi göç

Ey mest-i şeker-hâb-ı hevâ gafleti ko

Tur sen de yüri ki reh-revân eyledi göç” (Mustafa Nehcî Dede, 2018, Rubâ‘î 434)

Şair Kâ'imî ise herkesin başına gelecek olan bu mukadder sonu hâlâ görmeyenlerin en azından bunu arzulaması ve dünyadan kalben uzaklaşması gerektiğini ima ile aşağıdaki beyti söylemektedir. Beyitte geçen “usan” (bık, uzaklaş, ikrah et) kelimesinin, isim olarak kullanıldığında ortaya çıkan “gafil, habersiz, gaflet içinde bulunan” anlamlarına (Ayverdi, 2011/3, s. 3284) iham (çağrışım) yapıldığı söylenebilir, “hele, bârî” gibi sitem duygusunu daha fazla yansıtan kayıtların kullanılması da bu çıkarımı destekler mahiyettedir:

“Ol mukadder olanı sen yimedim

Çünkü göçmezsün hele bârî usan” (Aydın, 2007, s. 443)

Şiirlerinde genelde tarih düşürme veya nasihat dışı başka konular etrafında göç metaforunu kullanan Nazîr İbrahim, aşağıdaki beytinde aziz diye nitelendirdiği ömür bitmeden, “ölmeden önce ölelim” dercesine, muhataplara asıl meskenine dönmeyi nasihat etmektedir:

“Geçmeden ‘ömr-i ‘azîzin vakti

Mesken-i aslımuza biz göçelüm” (Şengün, 2006, Gazel 591/6)

Nev'î-zâde Atâyî “Terkib-bend-i Mersiyye-i Sultân ‘Osmân Hân ‘Aleyhi'r-rahmeti ve'r-rıdvân” başlıklı mersiyesinin şu mısralarında sultanın ölümüne duyduğu üzüntüyü izhar etmekten ziyade ölümün şahı da gedayı da eşitlediğinden bahsetmekte, ölene (göçene) hayıflanmak yerine kalanlara nasihat ederek er geç herkesin göçeceğini hatırlatmaktadır:

“Bir âh çekdi göçdi bu köhne revâkdan

Hasretle ‘âkıbet nice Keyhüsrev ü Peşeng

Ne şâha ne gedâya olur mülk-i câvidân

Meşhûrdur şe‘âmet ile hâne-i cihân” (Nev‘î-zâde Atâyî, 2017, Terkîb-bend 1/7-8)

Nev‘î-zâde Atâyî’nin yaptığına benzer bir eşitlemeyi yapan, genç-yaşlı herkesin bir gün göçeceğini söyleyen bir diğer şair, -tarih düşürme beyti olmasına rağmen- kalanlara nasihat amacıyla aşağıdaki beyti söylemiştir:

“Cihân kim bî-bekâdur her konan bundan göçer elbet

Gider da‘vet olındukda eger pîr ü eger bernâ” (Muvakkit-zâde Muhammed Pertev, 2017, Târîh 31/5)

Aşağıdaki beyit diğer örneklerden bazı yönleriyle ayrılmaktadır. Yunus Emre bu beyitte geleceğe değil, geçmişe ve şimdiki zamana işaret eden “itdügün göçü” ibaresiyle göç’ü, ileride olacak ölüm hadisesine hasrederek kullanmamış, hem dünyaya gelişimizi bir göç (asıl vatandan ayrılış) olarak nitelendirip hem de hâlihazırda insanın “göç hâlinde” olduğuna işaret etmiştir:

“Terk idesin taht u tâcı bilesin itdügün göçü

Muhammed Hak yalvarıcı şefâ‘atçimiz andadır” (Tatcı, 1990/2, Gazel 44/7)

## 1.2. Yalvarma, Niyaz, Münacat

Hakîkî, “münâcât” başlıklı gazelinde Allah’a “Ya Rab! Cemalinin hakkı için, göç eyleyeceğimiz vakitte cemalinin nurunu bize rehber/yol gösterici kıl” diye yalvararak karanlık göç yolunu aydınlatmasını arzu eder:

“Çünkü göç eyleyevüz eyle cemâlün şevkîn

Bize son demde cemâlün hakı reh-ber yâ Rab” (Hakîkî, 2017, Gazel 60/15)

Aşağıdaki gazel beytinde ise “cemalinin hakkı” yerine peygamberin hatırı/hürmeti vesile kılınarak (Ol habîbin hurmetiyçün) fânî âlemden Allah’ın (Bâkî) hazretine vasıl olmanın kolay kılınması için münacatta bulunmaktadır:

“Bu fenâ evden göçüp Hazretine varmaklığı

Ol Habîbin hurmetiyçün kıl bize âsân meded” (Ümmî Sinan, 2017, Gazel 21/8)

Benzer minvalde, Edirneli Nazmî de bu göç yolculuğunun (‘ukbâ göçü, rûz-ı rihlet) kolay geçmesi için kendisine yol azığı olarak aşk gamının nasip edilmesini dilemektedir:

“Bana ‘ukbâ göçü güc olmamağ-ıçün yâ Rab

Rûz-ı rihletde gam-ı ‘aşkı bana zâd eyle” (Edirneli Nazmî, 2017, Gazel 5927/2)

## 1.3. Taziye, Teselli, Mersiye

Diyarbakırlı Lebîb Dîvânı’ndan yer alan “Esâmî-i Kütübü Hâvî Mersiyye-i Bî-Bedeldir Ki Hâdimî Merhûma Söylemiştir” başlıklı mersiye türündeki tercî-bendin vasıta beytinde ölmek fiili yerine göçmek tercih edilmiştir. Sefer, seyahat gibi yolculuk anlamına gelebilecek kelimeler yerine “göç”ün tercih edilmesi ölümün kesin ve dönülmez bir yolculuk olduğunu pekiştirmektedir. “Yâ veyletâhu, vâ hasretâhu” seslenişleri bu temelli göçün şairde bıraktığı derin teessürünün yansımalarını daha fazla açığa çıkarmaktadır:

“Yâ veyletâhu buldu fenâ fâzıl-ı ferîd

Vâ hasretâhu göçdü cihândan Ebû Sa‘id” (Diyarbakırlı Lebîb, 2017, Tercî‘-bend 1/vasıta beyti)

On dokuzuncu yüzyıl şairi Şeref Hanım “Mersiyye-i Birâder-i Men Âh Âh Âh” adlı terkîb-bendde benzer duyguları hem göçmek fiiliyle ve art arda tekrarlanan “eyvâh âh u hayf” ünlemleriyle hem de bunun zamansız ve genç yaşta olduğunu vurgulayarak ifade etmiştir. İkinci mısradaki soru ise hem herkesin elbet bir gün göçüp bu cihanda ebedî kalmayacağı (kendini teselli) hem de kardeşinin

ölümünden sonra artık bu cihanda kimsenin mutlu mesut oturamayacağı (ölen kardeşini övme ve yasını tüm âleme yansıtma) şeklinde, iki anlama gelecek biçimde okunabilir:

“Pek genc göçdi neyleyim eyvâh âh u hayf

Bâğ-ı cihânda kimse mi var hoş-nişîn ola” (Şeref Hanım, 2018, Terkîb-bend 5/29)

Bir kimsenin ölüm zamanına düşülen tarihler de bir yönüyle mersiye sayılabilir. Bu manzumelerde de ölüm birçok kez göç ile ilişkilendirilmiştir. Şeref Hanım, Leylâ Hanım’ın ölümü üzerine şu latif tarih manzumesini kaleme almıştır:

“Hazret-i Leylâ Hanım göçdi virür elbet Şeref

Hüzni tab‘-ı şâ‘irâna nazm-ı mevzûna halel

Sağ olaydı dirdi Mecnûn fevtinin târîhini

“Adne aldı gitdi Leylâ Hanım’ı Kays-ı ecel” (1264) (Şeref Hanım, 2018, Târîh 90/1-2)

Leylâ Hanım’ın divanında ise elli beş tarih manzumesinden yirmi bir tanesi vefat tarihleri içindir. Bunlardan dördünde toplam beş defa ölüm, göç metaforuyla ifade edilmiştir. Divanda tarihler dışında diğer nazım şekilleriyle yazılan şiirlerde bu metafor kullanılmamıştır. Aşağıda iki beytine yer verilen şiirin başlığı “Târîh-i İntikâl-i el-Hâc ‘Alî Baba el-Bursevî” olup (bk. Başpınar ve Sandal, 2021) on dokuzuncu yüzyıl şairi Sıddîk Ali Baba’nın vefatı üzerine alınmıştır:

“Cenâb-ı şeyh-i himmet hazret-i El-Hâc ‘Alî Baba

Cihândan göçdi gülzâr-ı na‘îmi eyledi me’vâ” (Leylâ Hanım, 2018, Târîh 34/1)

“Didi ümmîd-i ihsân ile Leylâ fevtine târîh

“Behişte vâsıl oldı göçdi ‘âlemden ‘Alî Baba” (1244) (Leylâ Hanım, 2018, Târîh 34/9)

#### 1.4. Maşuğun Övgüsü

Mesîhî, sevgilinin yüzünü gördüğünde can verirse buna şaşılmamak gerektiğini; zira yolculuk âdetinin sabah (erken) vakitte göçmek olduğunu söyleyerek hüsn-i talil yoluyla sevgilinin güzelliğine övgüde bulunmuştur:

“N’ola yüzün göricek gitse ‘adem mülkine cân

Subh-dem göçme durur ‘âdeti çün kim seferün” (Mesîhî, 2020, Gazel 127/4)

#### 1.5. Nükte, Mizah

Yukarıda zikredilen başlıklar dışında Hayyamvari bir edayla yazılan bir rubaiden de söz etmek gerekir. Rubai, Müsellem mahlaslı on sekizinci yüzyıl şairi Şeyh Ebu’l-Vefâ Edirnevî’ye aittir. Şair ilk üç mısra da nasihat eder gibi bir görüntü çizerken son mısra da okuyucuyu kısa süreli şaşırtmakta ve ona tebessüm ettirmektedir:

“Bu dâr-ı rihlete üç gün Müsellem

Konup ni‘met yiyüp içdün şarâbı

Göçünce öyle me’mûl eylerüz kim

Kerîm almaz müsâfirden hisâbı” (Kurumehmet, 2006, Rubâ‘î 8)

## 2. GÖÇ METAFORUNUN KULLANILDIĞI MANZUMELERDE İFADE ŞEKLİ (“NASIL”)

Bu bölümde göç metaforunun sadece ölümün basitçe göçe benzetilmesinden ibaret olacak şekilde kullanılmadığı, başka ses ve anlam olayları etrafında, çeşitli belagat tasarrufları ve edebî hassasiyetlerle şiirlerde işlendiği; ayrıca göçün anlam ve çağrışım alanında olan daha birçok kelime ve kavramın da metaforu zenginleştirdiği üzerinde durulacaktır.



## 2.1. Belagat (Meani, Beyan, Bedi) Açısından

Belagat; hâlin gereğine (muktezâ-yı hâl), yani mütekellimin kendi durumuna, muhatabın konumuna ve durumuna, yerine ve zamanına göre söz söylemektir. Kelimenin ve kelamın her türlü ses ve anlam/ ifade kusurlarından arınmış olması, şeklinde ifade edebileceğimiz fesahat ise belagat için bir ön şarttır. Belagat, bu dikkatler doğrultusunda “güzel/estetik söz” söylemek, bu şekilde dile gelen söz ise “belîğ” olarak nitelendirilebilir. Belagat temel olarak meani, beyan ve bedi olmak üzere üç kısma ayrılmakta ve “üslup” dediğimiz olgunun en önemli bileşenlerinden birini oluşturmaktadır. Bu nedenle göç metaforuyla yazılan manzumlerin üslubu ve nasıl söylendiğine dair tespitler özellikle belagatin adı geçen dalları ve bu dallar altında işlenen bazı konuları etrafında ele alınacaktır.

Meani ilmi öznenin, yüklem ve diğer öğelerin kullanımları, tahsis (özüleme), sözün uzun, kısa veya dengeli bir biçimde söylenmesi (îcâz, ıtınâb, müsâvât), haber ve inşa gibi konuları içermektedir (ayrıntı için bk. Uyan, 2022, s. 23). Konumuz özelinde, ileride değinileceği üzere, bilhassa haber ve inşa ifadelerinin kullanımı dikkati çekmektedir.

Beyan ilmi; sözü hakikat, mecaz, kinaye olması bakımından inceler. Söz konusu şiir olunca yerinde ve ustalıklı kullanılan mecazın (istiare, temsil, alegori=metafor, mecaz-ı akli/isnadi) ve kinayenin (ima, işaret, telvih, remz) önemi daha fazla öne çıkmaktadır. Göç metaforu ile dile getirilen kimi şiirlerde tek mecaz, ölümün göç olarak ifade edilmesi olmamış; bu metafor merkezinde başka mecazlarla şiirler çok daha zengin ve çok katmanlı bir hâle getirilmiştir.

Bedi ilmi, meani ve beyan ile temeli sağlamca atılmış ve duruma, yere, zamana (muktezâ-yı hâle) uygun olan bir sözü süsleyen/güzelleştiren (müzeyyinât) tasarruflardan bahseder. Tenasüp, tezat, hüsn-i talil, mübalağa, cinas, iştikak, tekrar gibi konular bedi ilmi kapsamında değerlendirilir.

Meani ilmüne göre söz, temelde haber ve inşa olarak iki kısma ayrılmaktadır. Kısaca, söz hakkında doğru-yanlış yargısında bulunulabiliyorsa o söz haber; aksi hâlde ise inşadır. Diğer bir ifadeyle Türkçede bildirme kipleriyle kurduğumuz cümleler haber sınıfına; emir-nehîy, istifham, temenni-istek, nida yapılarının kullanıldığı cümleler ise inşa kategorisine dâhil olmaktadır.

Haber cümlesi irat eden mütekellimin amacı öncelikle ya muhataba, onun bilmediği bir bilgi vermek veya muhatabın bildiği şeyi kendisinin de bildiğini göstermektir. “Hoca sınıfta” cümlesiyle örnekleyebileceğimiz birinci duruma “fâ’ide-i haber”, “Bugün okula gitmemişsin” cümlesiyle örnekleyebileceğimiz ikinci duruma ise “lâzım-ı fâ’ide-i haber” ismi verilmektedir (Cevdet Paşa, 2000, s. 53). Bu açıdan bakıldığında şairlerin, muhataplarca zaten bilinen “ölecek olmak, ölümlü olmak” gibi hususları bilgi vermek için değil, lâzım-ı fâ’ide-i haber cihetiyle dile getirdikleri söylenebilir. Bunun altında “Öleceğini/öleceğimizi sen de ben de biliyoruz ama bu zorlu göç için hiçbir hazırlığın/hazırlığımız yok!” şeklinde bir önermenin ve buna kıyasla türetilebilecek başka önermelerin ve sebeplerin yattığı, buna benzer önermeler üzerine şiirlerin kaleme alındığı ve sözü daha etkili ve uyarıcı kılmak adına ise göç metaforunun kullanıldığı öne sürülebilir.

Haber cümlelerinin, bahsi geçen iki temel amacı dışında, bağlama göre sayıyla sınırlanamayacak kadar farklı anlam ve söyleniş maksatları da mevcuttur. Bunlara “haber mecazi maksatları” denilmektedir (Irmak, 2017, s. 90). Birinci bölümde verilen şiir örneklerinde birisi için “göçtü” denilmesi bu kabilden olup bundan asıl amaç o kişinin öldüğünü haber vermek değil; bu dönüşü olmayan ‘göç’ten duyulan “üzüntü”yü izhar etmek, kalanlara “nasihat”te/“ikaz”da bulunmak ve “ibret” almalarını sağlamak, ölenin cennete göçtüğünü söylemekle kendini veya muhatapları “teselli” etmek vb. gibi farklı maksatlar söz konusudur.

Aşağıdaki rubaide “kim ekdi” inkârı istifham (inşa) yapısıyla imkânsızlık ve genelleme/istiğrak anlamı düz bir haber cümlesine göre çok daha ileri derecede pekiştirilmiş, zemîn-i emel (ümit toprağı), tohm-ı neşât (mutluluk tohumu), semm-i hıyât (iğne deliği) benzetmeleriyle soyut unsurlar somut bir şekilde ifade edilmiş ve ilk iki mısra âdeta bir irsâl-i mesel üslubuyla delillendirilmiş ve muhatapı ikna, inandırma çabaları tüm bu tasarruflarla desteklenmiştir. Muhatap gönüldür (tecrit, teşhis/kapalı istiare). “Dilâ” nidası ve “itme” nehiy fiili ile şiir, tahkiyeden ziyade teatral bir forma büründürülmüş ve şiire muhatap olan herkesin, kendi gönlüne de aynı soru yöneltiliyormuş gibi bir edebî atmosfer içerisinde ifade edilmiştir. Son mısra ise söze son noktayı koymaktadır. Göçmek fiili burada geçişli





formda, göçürmek biçiminde ifade edilerek “bu ribât”ın (kervansaray, geçici konak=dünya) herkes gibi gönlü de er geç “mecburi göç”e mahkum edeceği vurgulanmıştır:

“Kim ekdi zemîn-i emele tohm-ı neşât  
K’olmadı anun reh-güzeri semm-i hıyât  
Ümmîd-i vefâ itme dilâ dünyâdan

Çok sencileyin kimse göçürdi bu ribât” (Sâkıb Dede, 2018, Rubâ’î 25)

Kelâmî ise bu “mecburi göç”ü; “ribât-ı köhne” dediği dünyadan göçmenin “zarûret göstermesi” ve burada “ârâm itmeme”nin (durmanın, yerleşmemenin; huzur içinde olamamanın) âdeta zorunlu bir kanun olması (ıztırâr ider) ile tasvire çalışır:

“Iztırâr ider Kelâmî bunda ârâm itmemek

Bu ribât-ı köhnedden göçmek zarûret gösterür” (Karlitepe, 2007, Gazel 99/7)

Şu beyitte dünya -istiare yoluyla- geçiciliği ve insanın “misafir” oluşunu vurgulamak için kervansaray olarak nitelendirilmiştir. Durmak, beklemek vb. yerine “konup göçen” ibaresinin kullanımı da bu hususu pekiştiren bir tercih olmuştur. Nida ve istifham kullanımı da muhatabı daha derin ve içsel bir tefekkür sürecine yönlendirme amacına matuftur:

“Ey kârbân sarâyına konup göçen kişi

Hîç fikr ider misin ‘acebâ hâl-i ‘âlemi” (Mostarlı Hasan Ziyâ’î, 2017, Gazel 461/4)

Yine kervansaray benzetmesinin yer aldığı aşağıdaki beyitte ise şiirsellik ve canlı üslup, edatsız nida kullanımı (Ziyâ’î), ikaz ve nasihat içerikli sert bir nehiy fiili (sanma) ve insanların daima başka diyara gidişlerini göz önüne getiren “konan göçdi, gelen gitdi” ikilemeleriyle sağlanmıştır. Bu gibi tekrarlı cümleler/ikilemeler çoğunlukla bu dünyanın yasası ve bir sünnetullah olarak değişmez ve kaçınılmaz bir duruma işaret edercesine kullanılmıştır. Yunus da bir yerde “gelen göçer” kaidelerini şöyle hatırlatmaktadır: “Dünyâya gelen göçer bir bir şerbetin iç / Bu bir köprüdür geçer câhiller anı bilmez” (Tatçı, 1990/2, Gazel 103/4). İlhâmî mahlasıyla şiirler yazan Üçüncü Selim’in bir beytinde ise dünyanın bu muvakkat ve geçici vasfı “kondu ve göçdi” fiilleriyle hatırlatılmış ve yine aynı “göç yasası”na atıf yapılmıştır: “Her gelen konu ve göçdü bu cihân mülkünden / İstinâd eyleme İlhâmî ki hândır dünyâ” (Yılmaz, 2001, Gazel 14/5). Vecdî’de bu husus “Konan göçer” ifadesiyle söze dökülmüştür: “Vecdî ribât-ı ‘âleme herkes konar göçer / Nâm-ı nikû kalur sonına yâdgâr-ı ‘ömr” (Filibeli Vecdî, 2017, Gazel 26/5). Hasan Kaplan “Bir Göç Edebiyatı Olarak Klasik Türk Şiiri” adlı yazısının “Söze Bürünen Göç” bölümünde şiirlerde geçen şu dört kalıp sözü incelemiştir: “Konan Göçer, Gelen Geçer Konan Göçer, Eken Biçer, Konan Göçer, Ya Tahammül Ya Sefer” (bk. Kaplan, 2021, s. 35-43). Aşağıdaki örnekte “ikâmet” ile “göçdi, gitdi” fiilleri/tekrarlı yapıları arasındaki tezat da dikkat çekicidir:

“İkâmet menzili sanma Ziyâ’î dâr-ı dünyâyı

Sarây-ı kârvândur bu konan göçdi gelen gitdi” (Mostarlı Hasan Ziyâ’î, 2017, Gazel 494/4)

Yunus Emre’nin dilinde tezat hususu daha fazla öne çıkmaktadır. Ona göre ölüm “fenâ sarâyından bekâ sarâyına” göçmektir. Göç ve geç kelimeleri ise cinas (cinâs-ı gayr-ı tâm) oluşturarak şiire farklı bir renk katmıştır:

“Fenâ sarâyından göçüp bekâ sarâyına geçüp

‘Aşkun şarâbından içüp kansa gerek şimden girü” (Tatçı, 1990/2, Gazel 286/6)

Yine tecrîd ve teşhisle gönle seslenen bir başka manzumede nicelerinin bu fani cihana “konup göçtüğü” dile getirilir. Ancak bu defa gönle nasihat, onu ikaz ve irşat söz konusu değildir. Nida yapısı, teselli anlamı “sabr it” emir yapısı ve bunu destekleyip asıl vatanına dönmeyi arzulayan gönlü teskine çalışan “zamânı var” söylemiyle şiirde samimi bir söylem oluşturulmuştur:

“Neler geldi neler geçdi

Kimi kondı kimi göçdi





Ecel câmin kamu içdi

Gönül sabr it zamânı var” (Aydın, 2007, 287)

Edirneli Nazmî aşağıda yer alan beyitlerde “güc-göç” kelimeleri arasındaki cinastan (cinâs-ı gayr-ı tâm) ve tekrarlanan “âh” ünlemlerinden faydalanarak şiirinin anlam boyutuna bedii bir yön de eklemiştir. İlk beytin ikinci mısrası olan “Güc gelür pes kişiye terk-i vatan” cümlesi âdeta bir “irsâl-i mesel” üslubuyla söylenmiş ve birinci mısra için şiirsel bir delil unsuru teşkil etmiştir. İkinci beyitte ise nefis, yolcuların ve göçerlerin kâbusu olan yol kesiciye/eşkiyaya teşbih edilerek somutlaştırılmış ve söylemin tasvir gücü yanında muhataba etki imkânı da çoğaltılmak istenmiştir. Aşağıda “göç, terk, yol, reh-zen” kelimelerinin ve başka şiirlerde göç’ün çağrışım alanındaki daha farklı kelimelerin oluşturduğu başarılı tenasüpler ise manzumelere ayrı bir edebî değer ve yoğunluk kazandırmaktadır:

“Güc olur göç katı dünyâdan âh

Güc gelür pes kişiye terk-i vatan

İstemez Hak yolına girdigin âh

Nefsi her kişiye olur reh-zen” (Edirneli Nazmî, 2017, Gazel 5234/2-3)

## 2.2. Tablonun Tamamlayıcı Renkleri Olarak Göç Dair Çağrışımsal Unsurlar Açısından

Göç kavramı; beraberinde kervan, kafil, azık (zâd), ceres (kervan zili, çan, çingirak), göç davulu ve göç borusu (kûs-ı rahîl/rıhlet), yol kesici (reh-zen, eşkiya), deve vb. gibi dönemin göç olgusuna dâhil olan ve göç’ün çağrışım alanında bulunan daha birçok farklı kelimeyi ve göçün keyfiyetiyle ilgili tespitleri de şairin zihnine getirerek basit bir teşbihten ziyade metafor olarak kullanılmış ve neticede herkesin bildiği ve kaçınılmaz olan “ölüm” gerçeği daha kuşatıcı, somutlaştırıcı ve sanatsal bir dille söze dökülmüştür.

“Klasik Türk edebiyatında şairler bir göç geleneği olarak çeşitli çalgı aletlerinin çalınmasından bahsetmişlerdir. Beyitlere bakıldığında kûs ve ceres göç esnasında çalınan çalgı aletleri olarak karşımıza çıkmaktadır” (Kaplan, 2021, s. 43). Aşağıdaki örnekte Fuzûlî “bang-ı rıhlet” (yolculuk sesi, hareket vaktinin geldiğini haber veren zil/ceres veya davul/kûs sesi) tamlamasıyla bu dünya bağından artık göç etme vaktinin geldiğini muhataba ihtar etmektedir. Tarlan (2013, s. 719) beyti şerh ederken “durmak ve göçmek” arasındaki tezdin da gözden kaçırılmaması gerektiğini söyler. “Ne durmuşsun”, “yetmez mi” gibi sitem, takrir ve uyarı sorularıyla bezeli beyitte bang-ı rıhlet, göç metaforunu zihinde daha canlı ve somut hâle getiren tamamlayıcı bir unsur olarak yer almıştır:

“Yeter oldu kulağa bang-ı rıhlet dehr bâğından

Ne durmuşsun temâşâ-yı gül-i ruhsâr yetmez mi” (Tarlan, 2013, s. 719)

Şair Muhyî, hükümdarlık alametlerinden olan davulun (kûs-ı şâhî) sesinin ibret kulağıyla dinlendiğinde göç davulu olduğunu belirterek insanın, zamanı belirsiz bu göçe her daim hazırlıklı olması gerektiğini söyler. Böylece âleme ve içindekilere ders ve ibret nazarıyla bakmayı salık veren bu beytin arka planında “Ölümü çokça hatırlayın! Çünkü o, günahları temizler ve gönlünüzden dünya sevgisini giderir”, “Lezzetleri gideren ölümü çokça hatırlayın” (Yıldırım, 2013, s. 465-466) gibi hadislere bir telmih yapıldığı da düşünülebilir (Çalışmada “dutsan gûş ‘ibret-i kûs-ı rıhletdür” yazılıydı. “İbret kulağıyla dinlesen” anlamında “dutsan gûş-ı ‘ibret” diye okumak daha doğru olsa gerektir):

“Egerçi kûs-ı şâhî şâha olmuş sûretâ devlet

Velî ma’nâda dutsan gûş-ı ‘ibret kûs-ı rıhletdür” (Muhyî, 2020, Gazel 168/1)

Şair Âhî, daha müstağni bir tavırla yazdığı beytinde “şâh-ı ‘aşkam” diyerek nasıl ki hâkimiyet ve güç sembolü olarak padişahlar seferde davul çaldırırsa kendisinin de “kûs-ı rıhletle” (göç davulu) fena âleminden göçüp yokluk ülkesine geçtiğini ifade eder:

“Şâh-ı ‘aşkam kûs-ı rıhletle fenâdan göçmişem



Bana hicrân leşkeri mülk-i ‘adem kişver yeter” (Âhî, tsz., Gazel 35/2)

Bâkî’nin meşhur Kânûnî Mersiyyesi’nde de göç davulu ölümün davetçisi olarak geçmektedir:

“Âhir çalındı kûs-ı rahîl itdün irtihâl

Evvel konağın oldı cinân büstânları” (Bâkî, tsz., Musammatlar 6/7)

“Çan, çingirak veya zil diyebileceğimiz ceres, kervanlarda bilhassa iletişim amacıyla kervan yola çıkarken, yolcuları haberdar ederken, kervanın önü ile arkası arasında iletişim kurarken kullanılmıştır. Şairler bu gelenekten hareketle ceres ve göç etrafında farklı hayaller kurmuşlardır” (Kaplan, 2021, s. 43). Bu şairlerden biri olan Filibeli Vecdî kervandakilerin zil/çingirak (ceres) sesiyle aniden konaklayıp aniden harekete geçmelerini bir motif olarak kullanmış ve ölüme her vakit hazırlıklı olmak gerektiğine dair şöyle bir nasihatte bulunmaktadır (daha doğrusu akıl bu kaçınılmaz sonu ve göç kanununu zaten bize daima hatırlatmakta ve ceres gibi feryat etmemizi söylemektedir). İkinci mısra ile “Dünyada bir garip (yabancı) veya yoldan geçen bir yolcu gibi ol. Kendini kabir ehlinden say” (Yıldırım, 2013, s. 278) hadisine telmih yapıldığını düşünmek de imkân dâhilindedir:

“Feryâd kıl ceres-vâr dir kendüzüne ‘aklun

Bir kârvândasın kim ansız konup göçerler” (Filibeli Vecdî, 2017, Gazel 14/4)

Selçuk (2012, s. 2535-2536), ceres’in göç esnasındaki işlevleri ve yararları hakkında şunları söylemektedir:

“Divanlarda ceres, ekseriyetle kervandaki develerin boynuna veya mahmiline takılan çan/çingırağı ifade etmektedir. Kervanın ayrılmaz bir parçası sayılan ceres, çıkardığı sesle, kervan sahipleri ile kafile arasında irtibat sağlamaktadır. Kafilenin bir arada bulunması, özellikle geceleyin yolunu kaybetmemesi; kervandaki hayvanların varlığından emin olma bu ses vasıtasıyla temin edilmekte, sesin kesilmesi bir tehlike işareti sayılmaktadır.”

Burada Hâfız-ı Şîrâzî’nin aşağıda yer alan şu beytini hatırlamak yerinde olacaktır. Beyitte ceres, yukarıda geçtiği şekliyle, gerçek hayattaki işlevlerini anlatmak amacıyla kullanılmamış; gerçek dünyadaki bu küçük alet şaire “sevgiliden ayrılık vaktinin geldiğini, onun mahallinde daha fazla kalamayacağını” anlatan bir metaforik unsura dönüşmüştür. Şarih Sûdî-i Bosnevî, ceres hakkında “Bu da ma‘lum ola ki evvel zamânda seferlerde göçmek vaktinde ceresi öttürürler-imiş herkes mütenebbih olsun diyü, amma Osmâniyân borı çalarlar” şeklinde bir bilgilendirmede bulunduktan sonra “mahsûl-i beyt” kısmında beyit hakkında şunları söyler: “Bana cânân konaklarında emînlikle dirlik ne müyesserdir? Ya’nî müyesser degil, istifhâm-ı inkârî tarikiyle. Çünkü her vakt ve her nefes ceres feryâd ider ya’nî tenbîh ider ki yüklerinizi bağlan...” (Sûdî-i Bosnevî, 2020, s. 291):

“Merâ der-menzil-i cânân çi emn-i ‘ayş çun her dem

Ceres feryâd mi-dâred ki ber-bendîd mahmilhâ”

Hâfız’ın beytinde geçen ve göçe hazırlık veya istirahatden sonra yola devam etme bağlamında kullanılan “yükü bağlama” motifi, “bend eyledi bârı” şeklinde şu rubaide de görülmektedir. Son mısradaki “tur” kelimesi “sen de yürü” teşvik söylemini tekit edercesine “ayağa kalk, kıyam et” (bk. Dilçin, 1983, s. 213) anlamıyla kullanılmıştır:

“Ser-menzil-i ‘ışka kârbân eyledi göç

Bend eyledi bârı sârbân eyledi göç

Ey mest-i şeker-hâb-ı hevâ gafleti ko

Tur sen de yürü ki reh-revân eyledi göç” (Mustafa Nehcî Dede, 2018, Rubâ’î 434)

Göç metaforu üzerine bina edilen ve dünyanın geçiciliğini anlatan bir nasihatname görünümündeki “rumûz der-nasîhat” başlıklı on bir beyitlik gazelinde şair Hakîkî; göç davulu, yol azığı ve levazımatı, kafile gibi kelimelerle bu metaforu ikmal etmiştir:

“Çü tabl-ı rahîl uş urıldı hanum hey

Yarağ it ki yola kurıldı hanum hey



Kavâfil ne kaldun ‘aceb bu harâba  
Kamu yol yarağı görildi hanum hey

Urıldı begüm kûs göçüpdür hep ulus

Bu yurda durişen yorıldı hanum hey” (Hakîkî, 2017, Gazel 567/1-3)

Yolcu (müsâfir) nasıl ki göç yolunda bir durakta (kervansaray vs.) asgari bir dinlenme ile iktifa ederek oyalanmadan ve azami çabayla menzile varmaya çalışırsa ahiret yolcusu da dünyayı o duraklardan birisi olarak addetmeli ve “misafirliğin üç gün süreceğini” bilmelidir. Aşağıdaki beyitte göçün bu realist ve herkesçe bilinen pratik boyutu dünya-ahiret göçü denklemine uyarlanmıştır:

“Müsâfir konmağa dünyâ-yı vîrân bir ‘imâretdür

Ki anda konana üç gün durıcak göçme ‘âdetdür” (Muhyî, 2020, Gazel 168/1)

Mesîhî ise göçün/seferin/yolculuğun sabah erken vakitlerde, güneş doğar doğmaz başlaması gibi basit/realist bir olgudan (=‘âdet) yola çıkarak bunu bir hüsn-i talille sevgilinin güneş(e benzer) yüzünü gördüğünde kendisinin de yokluk ülkesine/ölüme gitmesine şaşırılmaması gerektiğine bağlar:

“N’ola yüzün göricek gitse ‘adem mülkine cân

Subh-dem göçme durur ‘âdeti çün kim seferün” (Mesîhî, 2020, Gazel 127/4)

Yine göçün kavram alanında bulunan kafil, yol kesici/eşkıya (reh-zen), yol azığı (zâd-ı müsâfir) gibi kelimelerle örülen aşağıdaki beyitler bir başka açıdan da orijinal, farklı ve etkileyici bir bakış açısına sahip olup okuyucuyu şaşırtma ve tesir gücünü artırma noktasında bu hususlar onu başka birçok manzumedan ayırmaktadır. Sâkîb Dede’nin kaleme aldığı gazelin aşağıdaki ilk beytinde gafil kişinin zamanın geçtiğini zannettiğini oysa hakikatte göçüp giden şeyin zaman değil; -teşbih-i belîğle- ömür kafilesi olduğunu söylenmektedir. Bu bakımdan Mevlânâ’nın Dîvân-ı Şems’te yer alan şu rubaisini hatırlatmaktadır: “Keştî çu be-deryâyı revân mî-gozered / Mî-pendâred ki neysitân mî-gozered / Mâ mî-gozerîm zi-în cihân der-heme hâl / Mî-pendârem ki in cihân mî-gozered” (Mevlânâ, tsz.). Rubaiyi şu şekilde Türkçeleştirmek mümkündür: “Gemi denizde akıp giderken içindeki kişi karşıdaki kamışlığın hareket ettiğini zanneder. Ben de bu dünya geçip gidiyor zannediyorum oysa her saniye göç hâlinde olan biziz”. Sâkîb Dede aşağıda yer alan ikinci beyitte ise ölüm yolculuğunda olan ve varını yoğunu toprağa saçan (varlık-yokluk kaygısı çekmeyen) kişinin eşkıya korkusu ve azık derdinden kurtulacağını söyleyerek aslında “‘âkil/‘ârif” bir insan portresi çizmiş ve birinci beyitteki “gâfil” ile zımnen tezat oluşturmuştur:

“Gâfil kıyâs ider ki zamândur iden güzâr

Bilmez ki ‘ömri kâfilesidür göçüp giden

Çekmez telâş-ı reh-zen ü zâd-ı müsâfiri

Esnâ-yi rehde varını hâke saçup giden” (Sâkîb Dede, 2018, Gazel 135/2-3)

## Sonuç

Klasik Türk şiirinde göçün sosyolojik, politik boyutlarından çok dinî-tasavvufî yönüyle ele alındığı ve sıklıkla ölümün bir metaforu olarak kullanıldığı görülmektedir. Klasik Türk ve tasavvuf şiirinde göç metaforunu en yaygın kullanan isimlerin başında Yunus Emre ve Edirneli Nazmî’nin geldiği söylenebilir. Diğer şairler de azımsanmayacak nicelikte söz konusu metaforu kullanma yoluna gitmişlerdir. Ancak günümüzde artık iyiden iyiye sıradanlaşmış bir mecaz olan ölümü yolculuğa/göçe benzeterik ifade etme olgusu başarılı şairlerin dilinde farklı söz tasarrufları ve anlatım yollarıyla da mezc edilerek etkili ve sanatsal bir boyuta ulaşabilmiştir. Metaforun isim verme, somutlaştırma,



yönlendirme, yeni bilgi üretme, psikolojik tesir, iletişime ve eğitime dair işlevleri (Uçan Eke, 2019, s. 247) düşünüldüğünde kaçınılmaz son olan ve aynı zamanda insanları ürküten ölüm gerçeğinin metafor vasıtasıyla anlatılmasının ehemmiyeti de öne çıkmaktadır.

Çalışmada seçilen örnekler düzleminde bakıldığında klasik Türk şiirinde ölüm metaforu kullanılan manzumelerde içerik olarak “ders alma, (ölüme) hazırlıklı olma tavsiyesi, nasihat”, “yalvarma, niyaz, münacat”, “taziye, teselli, mersiye”, “maşuğa övgü” ve “nükte/mizah” söz konusudur. Göçe dair gerçek dünyadan alınan göç zili, göç davulu, yol azığı, yol kesici gibi unsurlar da metaforun ve kurgunun bir tamamlayıcısı olarak yine kurgu boyutunda ve araçsal bir düzlemde kalmıştır. Şairlerin metaforu ve dolayısıyla edebiliği ve şiirselliği daha ileriye taşımak adına belagat ilminin meani, beyan ve bedi kısımlarının birçok söz sanatlarından ve tasarruflarından faydalanarak sözlerinin etki gücünü, anlam ve ses değerini daha ileri taşımaya çalıştıkları görülmüştür. Tüm bunlar hem içeriği hem de ifade ve imaj sistemini zenginleştirmiştir. Bu bakımdan göç metaforu -anlam bilimsel karşılığıyla- sadece bir “güzel adlandırma” değil, ölümün sanatsal ve etkili biçimde anlatılması için şaire geniş hayaller ağı vaat eden sözel bir imkân alanıdır.

Göç denilince akla öncelikle “gurbet”e göç ve “vatan”ı terk etmek gelir ve bu boyutuyla göç dramatiktir. Oysa şiirlerde çoğunlukla ölüm yolculuğu bağlamında ve dünya-ukba/uhra denklemine kullanılan metaforun bu algıyı ters bir şekilde yansıtmıştır. Zira dinî-tasavvufî bakış açısıyla yaklaşıldığında, Mevlânâ’nın ney-kamışlık metaforunda olduğu gibi, asıl vatan ahirettir ve trajik olan burayı (dünyâ-yı dîn’u) vatan addetmektir. Bu bakımdan -lafzen zikredilmese dahi- hemen tüm örneklerin temelinde Küllü nefsin zâikatü’l-mevt (Her nefis ölümü tadacaktır), İnnâ li’llâhi ve innâ ileyhi râci’ûn (Allah’a aitiz ve Ona döneceğiz), İrci’î ilâ-Rabbiki râdiyeten mardiyeye (Razı olmuş ve kendisinden razı olunmuş şekilde Rabbine dön), Mûtû kable en-temûtû (Ölmeden önce ölünüz), En-nâsu niyâmun fe izâ mâtu’n-tebehû (İnsanlar uykudadırlar, ölünce uyanırlar), Küllü şey’in yerci’u ilâ-aslihî (Her şey aslına döner) (Yılmaz, 2013, s. 323, 391, 394, 550) gibi ayet, hadis ve kelam-ı kibarların yattığı ve metaforun bu temel direkler üstünde yükseldiği, bunlara zımnî atıf ve telmihlerde bulunduğu söylenebilir. Başta bir zorluk ve yenilgi olarak görülmesine rağmen Hz. Peygamber ve kendisine tabi olanların Medine’ye hicretlerinin ödülleri arasında birisi nasıl Mekke’nin fethi olarak tecelli ettiyse temiz kalp, iman ve salih amel azığıyla yapılacak ölüm göçünün meyvesi de cennet veya bunun daha da ötesinde rıza-yı İlahî’dir. Bu örtük analoginin de (kıyas-ı matvî) metaforun tercihinde ve bu denli yaygın kullanılmasında önemli bir rolü olduğu ileri sürülebilir.

### Kaynakça

- Âhî (tsz.). *Dîvân*. (M. S. Kaçalın, Haz.). Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10590,ahidivanimustafakacalinpdf.pdf?0> adresinden 23 Mart 2022 tarihinde alınmıştır.
- Ahmed Nâmî (2017). *Dîvân*. (A. Yenikale, Haz.). Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56192,ahmed-nami-divanipdf.pdf?0> adresinden 23 Mart 2022 tarihinde alınmıştır.
- Aydın, M. U. (2007). *Kâ’imî dîvânı transkripsiyonlu metin ve tahlili*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Uludağ Üniversitesi.
- Ayverdi, İ. (2011). *Misalli büyük Türkçe sözlük (kubbealtı lügati)*. (4. Baskı). (3 Cilt). Kubbealtı Yayınları.
- Bâkî (tsz.). *Dîvân*. (S. Küçük, Haz.). Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10596,bakidivanisabahattinkucukpdf.pdf?0> adresinden 23 Mart 2022 tarihinde alınmıştır.
- Başpınar, F. ve Sandal, N. (2021). Sıddîk (ö. 1828) ve dîvânçesi. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 21, 494-504.
- Bayram, Rumeysa (2018). Meşâ’irü’ş-şu’arâ mukaddimesinde “şiir’e meşruiyet kazandırma çabası. *İnsan&Toplum*, 8 (4), 57-93.
- (Ahmet) Cevdet Paşa (2000). *Belagat-ı Osmaniyye*. (1. Baskı). (M. Atalay ve T. Karabey, Haz.). Akçağ Yayınları.

- Dilçin, C. (dzl.) (1983). *Yeni tarama sözlüğü*. TDK Yayınları.
- Diyarbakırlı Lebib (2017). *Dîvân*. (O. Kurtoğlu, Haz.). Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55756,lebib-divanipdf.pdf?0> adresinden 28 Mart 2022 tarihinde alınmıştır.
- Edirneli Nazmî (2017). *Dîvân*. (S. Üst, Haz.). Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/57766,edirneli-nazmi-divanipdf.pdf?0> adresinden 23 Mart 2022 tarihinde alınmıştır.
- Filibeli Vecdî (2017). *Dîvân*. (H. Kavruk ve B. Selçuk, Haz.). Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55912,filibeli-vecdi-divanipdf.pdf?0> adresinden 28 Mart 2022 tarihinde alınmıştır.
- Güleç, İ. (2018). *Şiir, şair ve peygamber*. (1. Baskı). Ötüken Neşriyat.
- Hakîkî (2017). *Dîvân*. (E. Boz, Haz.). Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55749,hakiki-divanipdf.pdf?0> adresinden 28 Mart 2022 tarihinde alınmıştır.
- Irmak, M. (2017). *Haber ve inşa: klasik dilbiliminde bildirim ve talep ifadeleri*. (1. Baskı). İSAM Yayınları.
- Kaplan, H. (2021). *Bir göç edebiyatı olarak klasik Türk şiiri*. İ. Kalaycı ve G. Kalmış (Ed.). *Çağlar boyu göç (tarih-kültür-medeniyet)* (s. 33-67) içinde. Gazi Kitabevi.
- Karlıtepe, M. (2007). *Kelâmî dîvânı*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Gazi Üniversitesi.
- Kurumehmet, M. (2006). *XVIII. yüzyıl şairlerinden Müsellem (Şeyh Ebu'l-Vefâ Edirnevî): Hayatı, sanatı, dîvânının tenkitli metni*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Marmara Üniversitesi.
- Latîfî (1314). *Tezkire-i Latîfî*. İkdâm Matbaası.
- Leylâ Hanım (2018). *Dîvân*. (M. Arslan, Haz.). Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59881,leyla-hanim-divanipdf.pdf?0> adresinden 28 Mart 2022 tarihinde alınmıştır.
- Mesihî (2020). *Dîvân*. (M. Mengi, Haz.). Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/74203,mesih-i-divanipdf.pdf?0> adresinden 28 Mart 2022 tarihinde alınmıştır.
- Mevlânâ (tsz.). *Dîvân-ı Şems*. <https://ganjoor.net/moulavi/shams/robaeesh/sh793> adresinden 17 Nisan 2022 tarihinde alınmıştır.
- Mostarlı Hasan Ziyâ'î (2017). *Dîvân*. (M. Gürgendereli, Haz.). Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56211,mostarli-hasan-ziyai-divanipdf.pdf?0> adresinden 25 Mart 2022 tarihinde alınmıştır.
- Muhyî (2020). *Dîvân*. (M. Arslan, Haz.). Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/78626,muhyi-divanipdf.pdf?0> adresinden 28 Mart 2022 tarihinde alınmıştır.
- Mustafa Nehcî Dede (2018). *Dîvân*. (M. Arslan, Haz.). Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55752,nehci-divanipdf.pdf?0> adresinden 28 Mart 2022 tarihinde alınmıştır.
- Muvakkit-zâde Muhammed Pertev (2017). *Dîvân*. (E. Bektaş, Haz.). Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55973,pertev-divanipdf.pdf?0> adresinden 28 Mart 2022 tarihinde alınmıştır.
- Nev'î-zâde Atâyî (2017). *Dîvân*. (S. Karaköse, Haz.). Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55734,nevi-zade-atayi-divanipdf.pdf?0> adresinden 28 Mart 2022 tarihinde alınmıştır.
- Sâkıb Dede (2018). *Dîvân*. (A. Arı, Haz.). Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap,



- <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59860,sakib-dede-divanipdf.pdf?0> adresinden 28 Mart 2022 tarihinde alınmıştır.
- Selçuk, B. (2012). Klasik Türk şiirinde ceres (çan/çingirak). *Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 7 (3), 2231-2250.
- Sudi-i Bosnevi (2020). *Şerh-i dîvân-ı Hâfız: Sûdî'nin Hâfız dîvânı şerhi 1*. (1. Baskı). (İ. Kaya, Haz.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Şengün, N. (2006). *Nazîr İbrahim ve dîvânı (metin-muhteva-tahlil)*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Dokuz Eylül Üniversitesi.
- Şeref Hanım (2018). *Dîvân*. (M. Arslan, Haz.). Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59880,seref-hanim-divanipdf.pdf?0> adresinden 28 Mart 2022 tarihinde alınmıştır.
- Tarlan, A. N. (2013). *Fuzulî dîvânı şerhi*. (7. Baskı). Akçağ Yayınları.
- Tatcı, M. (Haz.) (1990). *Yûnus Emre dîvânı (inceleme-tenkitli metin)*. (1. Baskı). (2 Cilt). Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Uçan Eke, N. (2019). Edebiyatın metaforik gücü. *Söylem Filoloji Dergisi*, 4 (2), 238-253.
- Uyan, Ö. (2022). *Şeyhülislam Yahya divanındaki inşa (emir, istifham, temenni, nida) ifadelerinin belagat ilmine göre incelenmesi*. [Yayımlanmamış doktora tezi]. İnönü Üniversitesi.
- Ümmî Sinan (2017). *Dîvân*. (A. Bilgin, Haz.). Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55913,ummi-sinan-divanipdf.pdf?0> adresinden 28 Mart 2022 tarihinde alınmıştır.
- Yıldırım, A. (2013). *Tasavvuf öğretilerinin hadislerdeki dayanakları*. (3. Baskı). TDV Yayınları.
- Yılmaz, K. (Haz.) (2001). *III. Selîm (İlhâmî): hayatı, edebî kişiliği ve dîvânının tenkitli metni*. (1. Baskı). Trakya Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları.
- Yılmaz, M. (2013). *Kültürümüzde ayet ve hadisler (ansiklopedik sözlük)*. (1. Baskı). Kesit Yayınları.

**Sorumlu Yazar / Corresponding Author:** Dr. Ömer UYAN

**Çatışma Beyanı / Conflict Statement:** Yazar bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkisinin bulunmadığını, herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan etmiştir.

**Etik Beyanı / Ethical Statement:** Yazar bu makalede "Etik Kurul İzni"ne gerek olmadığını beyan etmiştir.

**Destek ve Teşekkür / Support and Thanks:** Yazar bu çalışmada herhangi bir kurum ya da kuruluştan destek alınmadığını beyan etmiştir.

Yayımlanan makalede araştırma ve yayın etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'nin editör ve yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.





## “LÂ FETÂ İLLÂ ALİ” : MANZUM CENK-NÂMELERDE HZ. ALİ’NİN FÜTÜVVET AHLÂKI

### “Lâ Fetâ İllâ Ali”: Hz. Ali’s Futuwwa Morality In Verse Cenk-names



Dr. İlyas KAYAOKAY

Munzur Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, Tunceli, Türkiye, kayaokay\_2323@hotmail.com

Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş/Received:**  
22.08.2022

**Kabul/Accepted:**  
14.09.2022

**Sayfa/ Page:**  
68-80

#### Öz

Fütüvvet; genel olarak kâmil bir insanın sahip olması gereken çeşitli iyi ahlâk, huy ve davranışları ifade eder. Fütüvvetin Hz. Âdem ile başladığı ve peygamberlere intikal ettiği, en sonunda Hz. Muhammed’e ondan da Hz. Ali’ye geçtiği rivayet edilir. Hz. Ali, fütüvvetin piri olarak kabul edilmiştir. Hz. Peygamber tarafından onun şanı için söylendiği ifade edilen “Lâ fetâ illâ Ali, lâ seyfe illâ Zülfikâr” kelamı buna delil olarak gösterilir.

Makalede “fetâ”ların başı olarak kabul edilen Hz. Ali’nin üstün vasıf ve ahlaki, cenk-nâmeler düzleminde ele alınmıştır. Hz. Ali cenk-nâmelerine bütüncül bir bakış açısıyla baktığımızda onun yalnızca kılıcı ve cesaretiyle ön plana çıkmadığı, layık görüldüğü “fetâ” unvanının tüm gereklerini taşıdığı anlaşılmıştır. Bugüne kadar cenk-nâmeler ile fütüvvet-nâmeler arasındaki ince bağa hiç temas edilmemişti. Fütüvvet-nâmelerde izah edilen Hz. Ali’nin üstün ahlâkına dair ibarelerin aslında cenk-nâmelerde anlatıldığını görmekteyiz. Seçtiğimiz manzum cenk-nâme örneklerinden hareketle onun fütüvvet ahlaki ortaya konulmuştur.

Manzum cenk-nâmelerde Hz. Ali, sadece kaba kuvvetiyle hareket eden bir kahraman değildir. Hz. Ali’nin; âdil insan oluşu, cömertliği, diğerkâmlığı, dürüstlüğü, fedakârlığı, feraseti, aklı ve zekâsı, ilmi, hoşgörülü oluşu, hatasını idrak edebilmesi, iyilik yapmaya olan düşkünlüğü, kanaatkârlığı, vicdan ve merhameti, nefisine olan hâkimiyeti, sabrı, öfke ve gazaptan kaçınması, tevazuu ve daha pek çok üstün hasletleriyle gerçek bir fütüvvet lideri olduğu anlaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hz. Ali, fütüvvet, cenk-nâme, mesnevi, ahlâk



#### Abstract



In this article, the superior qualities and morals of Hz. Ali, who is accepted as the leader of the “fetâ”, are discussed at the level of cenk-names. In this context, when we look at Hz. Ali’s cenk-names from a holistic perspective, it is understood that he did not only stand out with his sword and courage, but also carried all the requirements of the title of “fetâ” for which he was deemed worthy. Until now, the thin bond between cenk-names and futuwva-names had never been touched upon. We see that the expressions about Hz. Ali’s superior morality, which are explained in the futuwva-names, are actually explained in the cenk-names. His futuwva morality has been revealed based on the verse examples of cenk-nâme we have chosen. In verse cenk-names, Hz. Ali is not a hero who acts only with his brute strength. Being a just person, generosity, altruism, honesty, self-sacrifice, foresight, intelligence, knowledge, tolerance, being able to realize his mistake, fondness for doing good, contentment, conscience and mercy, self-control, patience, avoiding anger and wrath, It has been understood that Hz. Ali is a real futuwva leader with his humility and many other superior qualities.

**Keywords:** Hz. Ali, futuwva, cenk-name, masnawi, morality

**Atıf/Citation:** Kayaokay, İ. (2022). “Lâ fetâ illâ Ali”: manzum cenk-nâmelerde Hz. Ali’nin fütüvvet ahlaki. *MECMUA-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* ISSN: 2587-1811 7(14), 68-80.

## Giriş

“Fütüvvet” kelimesi, Arapça “yiğit, genç, cömert, delikanlı” manalarına tekabül eden “fetâ” kelimesinden (çoğulu; fityan, fitye) türemiş olup “gençlik, delikanlılık, cömertlik, mertlik, yiğitlik” anlamlarına gelir. “Fetâ” Farsçada “civanmerd”; Türkçede ise “ahı” (akı) kelimesiyle karşılanmıştır (Ateş, 1977, s. 3; Ocak, 1996, s. 262; Köksal, 2021, s. 427). Umumiyetle “fetâ ve fütüvvet kelimeleri sûfi ve tasavvuf anlamında kullanılmakla beraber tasavvufta bu terimlerden çok defa sûfide bulunan fedakârlık, diğerkâmlık, iyilik, yardım, insanseverlik, hoşgörü ve nefesine söz geçirme gibi ahlâki nitelikler kastedilir. Böylece gerçek yiğitlik, kahramanlık, cesaret ve mertliğin bu ve benzeri niteliklere sahip olmayı gerektirdiği anlatılmak istenir” (Uludağ, 1996, s. 259). Süleyman Ateş fütüvveti kısaca, “her kötülüğü terk etmek ve her güzel huyu her hâlde ve her zaman yapmak” şeklinde tanımlar (Ateş, 1977, s. 4). Fütüvvet konusunda pek çok eser yazılmış olup ideal Müslüman ve her bakımdan kâmil insanlarda bulunması gereken sıfatlar izah edilmiştir. Özellikle Horasanlı Muhammed es-Sülemî’nin (ö. 1021) *Kitâbü’l-Fütüvve*’si bu alanda yazılmış ilk eserdir. Süleyman Ateş’in neşriyle (1977) Türkçeye kazandırılan eserde, “fütüvvet gereklerinden biri de” kalıp ifadesiyle “fetâ”larda bulunması gereken hasletler, ahlak, huy ve davranışlar yer yer ayet ve hadislerle de desteklenerek izah edilmiştir. Onun bu eseri, fütüvvet-nâme geleneğinin başlangıcı kabul edilmiş ve Türk-İslam edebiyatında, fütüvvet ahlakından söz eden çeşitli tasavvufi mahiyetli eserler ortaya çıkmıştır. Bu eserler, Ahi fütüvvet-nâmeleri ile karıştırılmamalıdır. M. Fatih Köksal, iki fütüvvet-nâme türünün farkını şu şekilde ortaya koymaktadır: “Diğer tarikat zümreleri için yazılan fütüvvetnâmelerin Ahi fütüvvetnâmelerinden temel ayrılık noktasının, diğerleri bir tür “erkân-nâme” hüviyetinde ve bütünüyle tasavvufî metinler iken Ahi fütüvvetnâmelerinde “meslek” vurgusunun güçlü olması ve Ahiliğe mahsus kimi ritüellere yer verilmesi olduğu söylenebilir” (2021, s. 429).

Fütüvvet ehli sonradan teşkilâtli bir kurum hâline gelmiştir. Bu “dönemde şed (kemer) kuşanmaları, şalvar giymeleri, tuzlu su içmeleri, her sanatın bir pîri olduğuna inanmaları, aralarında örgütlenip disiplin içinde mesleklerini icra etmeleri, birbirlerini kardeş bilerek iki fetâ arasında özel bir kardeşlik kurmaları, “Ali’den başka fetâ, Zülfikar’dan başka kılıç yoktur” deyip Hz. Ali’yi pîr ve baş fetâ tanımaları, son zamanlarda sûflikten farklı bir hüviyet göstermelerine sebep olmuştur” (Uludağ, 1996, s. 261). Bu hususu yazılan tüm fütüvvet-nâme türündeki eserlerde de görebiliyoruz. Fütüvvetin Hz. Âdem’den başlayarak peygamberlere ve en sonunda Hz. Muhammed’e intikal ettiği ve ondan da Hz. Ali’ye geçtiği, bundan ötürü “baş fetâ”nın, şed (bel bağı) sahibi Hz. Ali olduğu ifade edilir. Mesela Sabuncuoğlu Şerafettin *fütüvvet-nâmesinde* “fetâ”nın Hz. Ali’ye geçiş süreci ve ondan da Selman-ı Farisî’ye geçişi teferruatıyla anlatılır (Köksal, F. ve Ayçiçeği, B. 2020, s. 49-93).

Hz. Ali, bazı tarikatların silsile-nâmelerinde Hz. Peygamber’den sonra gelmektedir. Pek çok tarikat silsilesi onunla başlamaktadır. “Ahilik-Fütüvvet ahlakının esası Hz. Peygamberin direktifleridir. Peygamber ahlakının sahabe içindeki en mükemmel temsilcisi ise Hz. Ali’dir. Bütün tasavvuf disiplinlerinde esas olan Ali ve Ehl-i Beyt sevgisi, fütüvvet ve ahilikte daha fazla dikkat çekmektedir. Bunun sebebi ise “fetâ” sıfatının Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali’ye verilmiş olmasıdır” (Bekki ve Yalçın, 2019, s. 44). Hz. Peygamber’in, Uhud Gazvesi’nde Hz. Ali’ye, Zülfikar’ı hediye ettiği ve bu esnada “Lâ fetâ illâ Alî, lâ seyfe illâ Zülfikâr” (Ali’den başka yiğit, Zülfikar’dan başka kılıç yoktur) dediği rivayet edilir (Öz, 2013, s. 554). Gerek manzum gerek mensur fütüvvet-nâmelerde, Hz. Peygamber’in gazada, Hz. Ali’ye “Lâ-fetâ” dediği etraflıca anlatılır. Tarsuslu Dâ’î, manzum fütüvvet-nâmesinde bu olaya işaret eder:

Zîrâ Hak yolında ol-durur fetâ

Kimse bilmez hak yolu andan öte

Hem didi ol enbiyâlar ser-veri

Bir gazâda “Lâ fetâ illâ ‘Alî” (Dâ’î, Fütüvvet-nâme, b. 218-219)

Hz. Ali ekseninde teşekkül etmiş diğer bazı edebî türlerde olduğu gibi manzum cenk-nâmelerde de Hz. Ali’den başka fetânın olmadığı rivayeti, methiye unsuru olarak zikredilir:



Ol kamu mü’minleriñ cânıdurur

“Lâ fetâ illâ ‘Alî” şânıdurur (Hikâyet-i Yemâme, b. 131)

Buradaki “fetâ” kavramını sadece “yiğitlik” olarak algılayıp anlamını daraltmamak gerekir. Sülemî’nin vurguladığı fütüvvet gereklerinin tamamını haiz olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu bağlamda, Hz. Ali cenk-nâmelerini bütüncül bir açıdan ele alarak onun sadece kılıcı, cesareti ve kahramanlığı ile kısacası kaba kuvvetiyle ön plana çıkmadığını, layık olduğu “fetâ” unvanının tüm gereklerine sahip olduğunu manzum cenk-nâmeler düzleminde belirtmek istedik. Makalemizde, fütüvvet-nâmelerde Hz. Ali’nin üstün ahlak ve meziyetleri nasıl ifade ediliyorsa cenk-nâmelerde de onun bu vasıflarının inceden inceye işlenmiş olduğu gösterilmiş, böylece fütüvvet-nâmeler ile cenk-nâmeler arasındaki bağ ortaya çıkarılmak istenmiştir.

Çalışmamızda Hz. Ali cenk-nâmelerinin manzum ve bilhassa müellifi belirli olanları incelenmeye gayret edilmiştir. Bu bağlamda onlarca cenk-nâme okuması yaptık ve onun ilgili ahlakî özelliğini en iyi yansıtan en az bir örnek seçtik. Örnek sunduğumuz metinler şunlardır:

Şeyyad İsa- Salsal-nâme; Kirdeci Ali- Kesikbaş Destanı; Kirdeci Ali- Ejderha Destanı; Beypazarılı Ma’âzoğlu Hasan- Cenâdil Kalesi Cengi; Beypazarılı Ma’âzoğlu Hasan- Selâsil Kalesi Cengi; Nakîboğlu Taceddin- Aden Kalesi Cengi; Yusuf-ı Meddah- Hikâyet-i Yemâme; Yusuf-ı Meddâh- Sehâvet-i İmâm Ali; İbrahim Şükrî- Kan Kalesi Cengi; İbrahim Şükrî- Hâver-zemîn; Müellfi meçhul- Hz. Ali- İfrit Cengi. Bu eserlerden beyitler alınırken eserin adı ve beyit numarası belirtilmiştir.

Çalışmamızda mukayese olması açısından ilk fütüvvet-nâme olarak bilinen Sülemî’nin eseri kullanmıştır. Sülemî’nin eserinde, Türk edebiyatındaki fütüvvet-nâmeleri nakzedecek bir nokta olmadığından tekrara düşmemek adına bu temel eser esas alınmıştır.

## 1. Manzum Cenk-nâmelerde Hz. Ali’nin Fütüvvet Ahlâkı

### 1.1. Adaleti

Sülemî fütüvvet sahiplerindeki adalete vurgu yapar ve fütüvveti “Ömer gibi adaletli” olabilmek şeklinde tarif eder (Uludağ, 1996, s. 259). Hz. Ali düşman dahi olsa kimseye zulmetmez. Cenk-nâmelerde onun en belirgin özelliklerinden biri, düşmanı öldürmeden evvel ona bir fırsat tanınması, hasmını Müslümanlığa davet etmesidir. İslam’ı kabul eden kimsenin ne malına ne de canına kasteder.

Hz. Ali, düşmanına karşı bile adaletli davranıp ona zulmü uygun görmez. Kesikbaş hikâyesinde insanlara eziyet eden devi öldürmeye giderken onu uykusunda yakalar. Dev gibi olağanüstü bir yaratık bile olsa, uyuyan, kendini savunamayan birine el sürmeyecek kadar mert ve âdil olan Hz. Ali, böyle sinsice bir durumu yiğitlik ile bağdaştırmaz. Devi uykusundan uyandırarak şartları eşitler ve onu evvela İslam’a davet eder. Müslümanlığı kabul etmeyen dev, Zülfikar ile öldürülür:

‘Alî hem eydür kendüye yâ Ali

Tanrının arslanı ol cömerd velî

Bu ad ile yürümek erlik degil

Bu adı kazanmak erlik degil

Uyur iken ben bunu öldürürsem

Kamu halkı kendüme güldürürsem

Nara urup oyandırayın ben bunu

Hem ana göstereyin erlik kanı (Kesikbaş, b. 78-80)



## 1.2. Cömertliği

Fütüvvet kelimesinin manalarından biri "cömertlik"tir. Sülemî, fütüvvetin gereklerinden bir diğerinin "cömertlik" olduğunu vurgulayarak Hz. Peygamber'in "Cennet cömertlerin evidir" mealindeki hadisini naklede (Ateş, 1977, s. 27). Hz. Ali, cenk-nâmelerde kerem/cömertlik sahibi olarak zikredilir. Onun eliaçıklığı, muhtaçlara yardımı, her cenk-nâme metni sonunda elde ettiği ganimetleri, halka, fakirlere dağıtmasından anlaşılmaktadır. Hz. Ali'nin cömertlik (sehâvet) vasfının en fazla öne çıktığı cenk-nâme ise, Yusuf-ı Meddâh'ın *Sehâvet-i İmam Ali* mesnevisidir.

Maksur, amcasının kızına âşık, fakir bir kimsedir. Babasından sevdiğini alabilmesinin tek çaresi, Hz. Ali'nin kellesidir. Hz. Ali ile karşılaşan Maksur, ona mağlup olur ve öldürülmek üzereyken ağlayarak derdini ona anlatır. Hz. Ali, bu durum karşısında üzülen Maksur'un sevdiğine kavuşabilmesi için kellesini feda edebileceğini söyler. Hz. Ali, Maksur'dan, kılıcı boynuna vurarak kendisini öldürmesini, böylece sevdiğine kavuşmasını ister. Hz. Ali'nin bu denli cömertliğine Allah rıza göstermez:

Çün 'Alî bildi anıñ hâlin 'ayân  
Turdı şol dem gögsi üstünden hemân

Didi yigit yatma sen turgıl örü  
Şol kemend ile elüm bagla girü

Ben 'Alî'yim kes başım ilt 'ammuğa  
Kim vire bî-şek kızın 'ammuğ sağa

Ol sehâvet kânı ol hulk-ı latîf  
Ol kerem sâhibi mürvetlü şerîf (Sehâvet-i İmâm Ali, b. 91-94)

## 1.3. Diğerkâmlığı

Fütüvvet ehli kimselerin bir diğer özelliği diğerkâm oluşudur. Cenk-nâmelerde Hz. Ali, Müslüman olsun yahut olmasın insanları yarı yolda bırakmayan, karşılık beklemeden yardım edip yeri geldiğinde onların yerine de düşünen, çıkar ve menfaatini önemsemeyen hassas yaradılışlı bir yiğit olarak karşımıza çıkar. Sülemî, fütüvvet gereklerini sıralarken "kişinin, dostlarını ve komşuların gözetmesi, onlara yardım etmesi"nden de söz eder (Ateş, 1977, s. 27). İbrahim Şükrî'nin *Kan Kalesi* cenginde Hz. Ali'nin bu ince düşünceli oluşuna vurgu yapılır. Hikâyenin başında Sa'd b. Ubâde'nin düğününe davet edilen Hz. Ali'nin, hediye olarak götüreceği bir şeyi olmadığı için üzüldüğü görülür. Eşi Hz. Fatıma, onun derdine ortak olur ve annesi Hz. Hatice'den kalan gerdanlığı hediye olarak vermesi için Hz. Ali'ye getirir. Hz. Ali, bu gerdanlığın Hz. Fatıma için ne denli kıymetli olduğunu düşünerek kabul etmez. Ganimet elde edip Sa'd'a hediye olarak getirebilmek için sefere çıkar ve çeşitli zorlukların ardından elde ettiği bütün ganimeti ona hediye eder:

Fâtıma didi eyâ cânım benim  
Cân içinde 'âlî sultânım benim

Kaldı başa bir murassa' tavk hemîn  
Vâlidem Hadîce'den ey şâh-ı dîn



Sen anı ilet aña çekme gamı  
Ki artmasun bu gökleriñ veremi

Bu sözden 'Alî didi bârekallâh  
Eyâ binti Resûl hoş mâşâ'allâh

Baņa lâyıq degildir ey dilârâ  
Saņa lâyıq olanı virem aña

Hudâ tevfiķ iderse ben varayım  
Ganîmetden aña alup geleyim (Kan Kalesi, b. 38-43)

Hz. Ali'nin diğerkâmlığı yalnızca Müslüman olanlara karşı değildir. Müellifi meçhul Hz. Ali-İfrit cenginde Hz. Ali, kendisine kan davası güden Ebu'l-Aşere ve çocuklarını korumak için İfrit ile mücadele eder. İfrit, Ebu'l-Aşere'nin kızını almaya gelirken Hz. Ali, hileyle kızın yerine geçerek gelin olur ve onları İfrit'ten kurtarır. Yine İfrit'in şehrini ve ganimetleri de onlara bağışlar:

'Alî eydür bir ögüt virem size  
Tutarsañuz sebab ola ol kıza

Bu 'İfritden kurtıla ol kızınuz  
Ak ola hem halk icinde yüziñüz

Bunlar eydür ne dir-iseñ turalum  
İşbu işde saņa teslim olalum

...

Siz getirüñ bir gelin tonın baņa  
Kâbin eyleyüp beni virüñ aña (Hz.Ali-İfrit Cengi, b. 133-135-139)

#### 1.4. Dürüslüğü

Fütüvvet sahiplerinin diğervasfı dürüslüğüdür. Sülemî, fütüvvetin "gereklerinden biri de her halde doğru olmaktır" (Ateş, 1977, s. 28) diyerek buna değinir. Tarsuslu Dâ'î de fetâ ehlinin bu özelliğini şöyle tarif eder: "Eli pâk ola vü dili pâk ola/ İşi pâk ola vü yolu pâk ola" (Köksal, 2019, s. 186). Hz. Ali cenk-nâmelerinde onun dost, düşman ayırmaksızın verdiği sözleri mutlaka yerine getirdiği, riyakâr davranmadığı, sözü doğru, güvenilir ve dürüst biri olduğu müşahede edilir. Ona güvenen kimseyi yarı yolda bırakmamıştır. Müslüman olmasını istediği kimselere, canına ve malına dokunmayacağına dair söz verir ve sözünü tutar. Yine Müslüman olmayanları da öldüreceğini söyler ve bu kararında asla geri adım atmaz.

Şükrî'nin Kan Kalesi cenginde Kahkaha'nın kızı rüyasında Hz. Muhammed'i görerek Müslüman olur. Hz. Ali, kıza, eğer kaleyi alabilirse onu Hz. Peygamber'e götürüleceğine ve onunla nikâhlayacağına dair bir söz verir. Kale alınır ve Hz. Ali de sözünü unutmuyarak hikâyenin sonunda kızı, Hz. Peygamber'e götürür.



İnşâ'allâh feth iderem kal'ayı  
Hak yolunda izhâr idem şu'leyi

Seni alup sag selâmet götürem  
Ol habîb-i dü cihâna yitürem

İki cihân sultânı nikâhlaşın  
Hoş devâyı derdine ol eylesün

Al nikâbı yüzine tur bunda sen  
Nâ-mahrem oldıñ dahı gayrıya sen (Kan Kalesi, b. 965-968)

### 1.5. Fedakârlığı

Sülemî, "fütüvvetin esasında fedakârlık" olduğunu ifade eder (Uludağ, 1996, s. 259). Hz. Ali'nin bir diğer üstün vasfı, kritik anlarda inisiyatifi eline alması ve kendisini her şartta feda etmesidir. Selâsil Kalesi ve Kureyza Kalesi cenklerinde fedakârlık yaparak kendisi bizzat mancınığın içine girer. Cenk-nâmelerin başlangıç epizotunda zor durumda kalmış bir mazlum kişi yahut grup gelerek yardım ister. Yardım için ilk öne çıkan ise Hz. Ali'dir. Zira Sülemî'ye göre; "fütüvvet gereklerinden biri de garipleri sevmek ve onların hakkını yerine getirmektir" (Ateş, 1977, s. 29). Hz. Ali, Kahkaha Sultan cenginde, müminlerin esir düştüğünü duyunca öne çıkarak destur ister. Salsal-nâme'de gemiyi batırmak isteyen timsaha karşı Hz. Ali suya atlayarak müminleri kurtarır. Ejderha cenginde de Hz. Muhammed, ejderhanın zulmünü anlatır ve hangi yiğidin bu vazifeye talip olacağını sorar. Kimseden ses çıkmaz ve Hz. Ali söze girerek kendisinin buna talip olduğunu söyler:

Eytdi İlâh yârî kıl sen başa  
Gâzîlerden kim cevâb vire aña

Kankı mü'min ejderhâyla güreşe  
Meger Hak'dan bir 'inâyet erişe

'Ali eydür yâ resûl öyle dime  
Ejderhâdan korkuban gussa yime

Nedir kim bir yılan heybeti  
Yılan-çün yimeñüz gussa katı

Ejderhânın cengine ben varayın  
Zülfikâr ile cigerin yarayın (Ejderha, b. 18-22)





## 1.6. Feraseti ve İlmî

Hız. Ali, feraseti, akılı, zekâsı ve üstün ilmiyle pek çok problemin üstesinden gelmiştir. Onun sahip olduğu zihin açıklığı, kuvveti ve kılıcıyla birleşir. Korkusuz oluşu, aklının geri planda kalışına sebep olmaz. Kibre kapılmadan düşünerek hareket eder ve bulduğu çözümler onu zafere götürür. Çoğu defa sihir ve büyüleri ilmiyle bozar. Kan Kalesi cenginde tılsımlı Kan suyunu geçip kimsenin daha evvel bozamadığı büyü ve tılsımları çözer. Salsal-nâme ve Hâver-zemîn cenklerinde sihirli kaleleri yalnızca onun fethettiği görülür. Hız. Ali'nin cenklerde düşünerek hareket ettiğinin en belirgin kanıtı, kalabalık ordulara karşı kimliğini gizlemesidir. İfrit cenginde gelin kılığına bürünür. Kahkaha Sultan cenginde, kendisini bir silahşor; yine Kan Kalesi cenginde Akiye Ruc adında Horasanlı bir silahşor; Yemâme cenginde Ebû Türâb adında bir tacir olarak tanıtıp içlerine sızar ve onları alt eder. Hâver-zemîn cenginde de kendisini Gaşemşem adlı bir tacir olarak tanıtır ve düşmanların içine girer:

Söyledi ol dem Emîrû'l-Mü'minîn

Kim benim adım Gaşemşem'dir hemîn

Hem cihânı küştegânî tâcirem

Seyr idüp devr-i cihândan gelürem (Hâver-zemîn, b. 354-355)

...

Bu sebebden biz emîniz bu zemîn

Şimdi geldi bir sadâ ey şâh-ı dîn

Anda olan kelb ü kediniñ başı

Sen gelürken eylediler savaşı

Kal'ada pâdişâha irdi sadâ

Didi tılsım bozuldı orada (Kan Kalesi, 678-680)

## 1.7. Hoşgörülü Olması

Hız. Ali, düşmana karşı bile hoşgörülü ve anlayışlıdır. Selâsil Kalesi cenginde onun düşman Mâlik'e karşı hoşgörülü davranışları dikkat çekicidir. Mâlik'in güreş teklifini kabul eden Hız. Ali, onu yener ve hançeri boğazına dayar. Mâlik aman dileyince onu öldürmez. Çünkü Sülemî'nin belirttiği gibi "fütüvvet gereklerinden biri de kötülük edenı affetmektir" (Ateş, 1997, s. 90). Başka bir sefer yine güreş olur ve yine Mâlik aman dileyince onu öldürmez. Hız. Ali, yemeğini yediği kimseye düşmanlık edip zarar vermeyi kendi karakterine uygun bulmaz. Şükri'nin Kan Kalesi cenginde cariyenin getirdiği yemeği yediği için onlara dokunmayacağını bildirir:

Didi Haydar bunı sen mi getürdiñ

Yâ hod Melik ta'âmıydı yitürdiñ

Didi Melik ta'âmıdır efendim

Başa emr eyledi uş alugeldim

Didi ey câriye git söyle andan

Halâs oldılar anlar şimdi benden



Ta'âmını yidigimiz yire biz  
Zarar itmeziz anlara biliş siz (Kan Kalesi, b. 242-245)

### 1.8. Hatasını Kabullenmesi

Fütüvvet ehli, yeri geldiğinde hatasını idrak edip kabullenecek kadar kemale sahiptir. Sülemî'nin vurguladığı fütüvvetin gereklerinden bir diğeri de "tövbeye sarılmak, sağlam bir iradeyle tövbeyi güzel yapmaktır" (Ateş, 1997, s. 31). Hz. Ali de neticede bir insandır ve bazen gaflete düştüğü görülür. Bu husus, ibret olması için Cenadil Kalesi gibi bazı cenklerde özellikle vurgulanır. Ejderha cenginde, Allah'ı anmayı unuttuğu için Zülfikar kesmez. Salsal-nâme'de de hata yaptığını fark edince hemen Allah'a dua edip af diler. Aden cenginde yiğitliğine güvenip kibir ve gurura kapılır ve oğullarını kurtaracağını söylerken "inşallah" demediği için başarılı olamaz. Hz. Ali hatalarını kabul ve tövbe ettiği vakit dua ve münacat eder, böylece muvaffak olur:

Kendüzini gördi anmadı Hak'ı  
Dişle imdi hâli n'olur ey fakı

Çün yataga geldi anlar ol gice  
Yatdılar oturmadılar ey hoca

Çün kazâ-yı âsumânî işledi  
Yatdılar ikisi uyku başladı

Basdı gaflet bunları getdi mecâl  
Geldi biş erle vezîr-i bed-fi'âl (Aden Kalesi, b. 259-262)

### 1.9. İyilikseverliği

Abdullah-ı Herevî fütüvveti, "başkalarının hatalarını görmezlikten gelmek, kötülük yapana gönül hoşluğu ile iyilik etmek ve Allah'tan başkasına iltifat etmemek şeklinde üç kısma ayırmıştır" (Uludağ, 1996, s. 259). Hz. Ali, herkese iyi düşünce ve tavırla yaklaşmış, kötülük edenlere dahi iyilikle muamelede bulunmuş, kimseye zalimce davranmamıştır. Zor durumda kalan herkesin imdadına koşmuş, kimseyi kırmamaya çalışmıştır. Salsal-nâme örneğinde de olduğu gibi bazı cenk-nâmelerin başında, mazluma yardım için Hz. Ali gitmiştir. Tursun Fakih'in Bahr-ı Umman ve Sanduk cenginde İslam ordusu zor durumdayken bile bir atlının ricasını geri çevirmemiş ve atlının annesinin arzusu için Düldül'ü de bırakarak oradan ayrılmıştır. Hâver-zemîn cenginde de Cemşid'in karısı kendisinden bir iyilik istemiştir. Hz. Ali, onun sandığını devlerin elinden kurtarabilmek için bir kuyuya inmiş ve Kara İfrit ile savaşarak sandığı Cemşid'in karısına geri getirmiştir:

Sandığı aldı o şîr-i dâdgâr  
Kuyu dibine gelür ol şehriyâr

Na'ra urdı Şîr-i Yezdân ol zamân  
Mîr Seyyâf ipi uzadır hemân



Kemend ile Haydar-ı Kerrâr-ı cân  
Sandığı baglar çekerler ol zamân

Ba'd ez-ân yine emîrler turdılar  
Şâh-ı Merdân'ı yukarı aldılar

Hatunı çağırıldı anda şâh-ı dîn  
Sandığı teslim ider aña hemîn (Hâver-zemîn, b. 2627-2631)

### 1.10. Kanaatkâr Oluşu

Sülemî'ye göre; "fütüvvet gereklerinden biri de gözü tok ve gönlü geniş olmak", "kanaat etmek, aza razı olmaktır" (Ateş, 1977, s. 30-57). Neredeyse bütün cenk-nâmelerin bitiş epizotunda elde edilen ganimetlerin halka yahut fakirlere eşit şekilde taksim edilmesinden bahsedilir. Salsal-nâme metninde de görüldüğü gibi kendisine ganimet almaya tenezzül etmez:

Medîne halkı ganîmet üldiler  
Hak Te'âlâ'ya şükürler kıldılar

Almadılar hiç Muhammed'le 'Alî  
Cümlesin bezl eyledi anıñ velî

Aldılar hep cümle bay yohsul fakîr  
Ganî oldılar mâla cümle hakîr (Salsal-nâme, b.303-305)

Cenk-nâmelerde Hz. Ali, açgözlü, hırslı, mala ve ganimete tamah eden bir kahraman değildir. Aksine çok aç olduğu zamanda bile düşmanın yemeğini yemez, ikram ettiği şarabı içmez. Sehâvet-i İmâm Ali cenginde o hariç tüm sahabeler yolda ekmek için kavga eder. Sahabeler, düşmanın ikram ettiği yemekleri büyük bir iştahla yerken, Hz. Ali onlara elini bile sürmez, yatağında bile uyumaz:

Gönderüp hoş dürlü ni'metler delîm  
Gördi bunlar şâdumân oldu 'azîm

Dürlü ni'met yedi yârenler hemîn  
Tatmadı hergiz Emîrû'l-mü'minîn

Bunlar anda ol gıce kıldı karâr  
Yatmaz uyumaz kim ol Perverdigâr (Sehâvet-i İmâm Ali, b. 292-294)

### 1.11. Merhametli Oluşu

Sülemî'ye göre; "fütüvvetin gereklerinden biri de kötülüğü iyilikle karşılamak, kabahati cezalandırmamak" (Ateş, 1977, s. 25) yani şefkat (Ateş, 1977, s. 40), merhamet göstermektir. "Fütüvvet, insanlara eziyet etmekten kaçınıp bol bol ikramda bulunmaktır" (Uludağ, 1996, s. 259).



Cenk-nâmelerde Hz. Ali, gücünü ve kılıcını asla mazluma doğrultmaz. Kadın ve çocuklara, hayvanlara, aman dileyene eziyet etmez. Cenk-nâmelerde onun merhametinin en fazla öne çıktığı metin, Sehâvet-i İmâm Ali'dir. Hz. Ali, canına kasteden, sonra da karşısında çaresiz ağlayan Maksur'u öldürmekten vazgeçerek onun derdine ortak olur. Hâver-zemîn cenginde Salsal'ın oğlu Serbal'i esir eder, ancak onu öldürmeyerek babasına geri gönderir. Selâsil Kalesi cenginde de Malik ile yaptığı güreşi kazanır ve Malik, kendisini öldürmemesi için ona yalvarır. Hz. Ali, aman dileyen birine kılıç değdirmeyecek kadar merhametlidir:

Sıçradı kodı bogazı üstüne

Turdı 'Alî Mâlik Ejder kasdına

Mâlik Ejder gözini açup görür

Kendiniñ hançer bogazında turur

'Alî der îmân getir yohsa başıñ

Kısa kıluram bu dem seniñ başıñ

Didi yâ 'Alî amân virgil başa

Cân u gönjülden mutî' olam saña (Selâsil Kalesi, b. 615-618)

### 1.12. Nefsine Hâkimiyeti

Sülemî der ki “fütüvvet gereklerinden biri de kulun, nefsinin ve fiillerini düşünmemesi ve yaptığı işten karşılık beklememesidir” (Ateş, 1997, s. 31). “Fetâ nefsinin arzularına karşı çıkan yiğittir. Nitekim “Fetâ nefis putunu kıran kişidir” denilmiştir. Fetâ iradesine hâkimdir; “Rabbi için nefsinin hasmıdır” (Uludağ, 1996, s. 259). Tarsuslu Dâ'î, “Dürlü dürlü şöreti kosañ gerek/ Hakkı tutup şehveti kosañ gerek” (Köksal, 2019, s. 154) diyerek fetâ ehlinin bu özelliğine dikkat çeker.

Cenk-nâmelerde Hz. Ali, Allah'ın emir ve yasaklarından gayrısına boyun eğmeyen, ne kadar zor şartlarda olursa olsun ibadetlerini aksatmayan, dilinden Allah zikrini düşürmeyen, takva ve güzel ahlak sahibi bir fütüvvet ehlidir. Kimsenin malında, namusunda gözü olmayan Hz. Ali, bu durumu, Kan Kalesi cenginde havuz başına su doldurmaya gelen bir cariyeye kendisi söylemektedir:

Didi Haydar var imdi suyu toldur

Görürsiñ ger yolunda togrı yoldur

Câriye ger hatun kızlar olursa

Tama' yokdur bize andan n'olursa

Tama' eylemeziz elin mâlına

İhânetle oturmazız yoluna

İşidince 'Alî'den işbu sözi

‘Akıl geldi başına düşdi yüzi (Kan Kalesi, b.170-173)

### 1.13. Sabrı

Sülemî, “fütüvvet gereklerinden biri de Allah’ın kendisi için düzenlediği hükme sabretmesidir” (Ateş, 1977, s. 78) diyerek insanın bir musibete uğradığı vakit şikâyet etmemesi, sabretmesine temas eder. Hz. Ali, sabırla ve düşünerek hareket eder. Yemâme cenginde oğullarının kaçırıldığını öğrenince bile “ya Sabûr” demiştir. Yine aynı hikâyede vezire, sabırlı olması konusunda nasihatlerde bulunmuştur:

Şâh-ı Merdân’ın ayagina düşer  
Dir ‘Alî sabr eyle ey ehl-i hüner

Sakla sırrı eyleme agyâra fâş  
Biz bularıyla çıkalum başa baş

Şîr-i Hak sorar hâlin oğlanların  
Didi ahvâli nedir ol cânların (Yemâme, b. 498-500)

### 1.14. Öfkesine Hâkim Oluşu

Sülemî’ye göre; “fütüvvet gereklerinden biri de insanın gazaptan son derece kaçınmasıdır” (Ateş, 1977, s. 73). “En büyük pehlivan öfkesini yenebilendir” hadisince Hz. Ali, cenk-nâmelerde soğukkanlılığını koruyan, acele etmeyen, uygun zamanı kollayan bir görünümüdür. En tahrik edici anlarda bile öfkesini kontrol edebilmektedir. Yemâme cenginde kendisine bir yumruk atıldığı, hakaret edildiği anda bile sakinliğini koruyup destur alınca ancak düşmanı öldürür:

Çün ‘Alî’niñ vasfın ol dem işidür  
Şâh-ı Merdân’a tutup yumruk urur

Didi kim söyleme ayruk bu sözi  
İşbu meclisden sürüñ bu yüzüzi

Ne kişidir ol ‘Alî kim söylediñ  
Şâha karşı anı takdîr eylediñ (b. 444- 446)

...

Böyle didi yirine vardı yine  
Sanki od düşdi ‘Alî’niñ cânına

Sâkin oldı yine tınmadı ‘Alî  
Tanrı’niñ arslanıdır gerçek velî (Yemâme, b. 449-450)



### 1.15. Tevazuu

Sülemî, tevazuun da “fütüvvetin gereklerinden” olduğunu ifade eder (Ateş, 1977, s. 94). Cenk-nâmelerde Hz. Ali, kibre kapılıp insanları küçümsemez. Onların nasihat ve tavsiyelerini de dinler, etrafındaki kişilerle istişare ederek onlardan akıl alır. Mesela Aden Kalesi cenginde şehre nasıl girmeleri gerektiğini Amr-ı Meyye’ye danışır ve onun bu fikri tatbik edilir:

‘Alî eydür nice varalum aña

‘Amir eydür ben direm tâcir saña

Tâcirüz biz dimeyince çâre yok

Maslahat için olalım biz konuk

Şâh-ı Merdân didi sen bil bu işi

Tanışurken çıkdı şehrden bir kişi (Aden Kalesi, b. 143-145)

### Sonuç

Türk edebiyatında manzum yahut mensur fütüvvet-nâmelere baktığımızda Hz. Ali’nin önemli bir yere sahip ve “fetâ”nın öncüsü olduğu müşahede edilir. Fütüvvet, Hz. Âdem ile başlamış ve en sonunda Hz. Muhammed’e, ondan da “vârisim”, “kardeşim” dediği Hz. Ali’ye intikal etmiştir. Hz. Peygamber tarafından onun şanı için söylenen “Lâ fetâ illâ Ali, lâ seyfe illâ Zülfikâr” (Ali’den başka yiğit, Zülfikâr’dan başka kılıç yoktur) sözündeki “fetâ”nın bugün sadece yiğit manasında kullanıldığı, anlamı daraltıldığı görülür. Makalede bu hususa dikkat çekilmiş ve Hz. Ali’nin fütüvvet ahlakının manzum Hz. Ali cenk-nâmeleri düzleminde takibi yapılmıştır.

Bu hususta manzum cenk-nâmeleri ele almamızın sebebi; onun bu tür metinlerde “yiğitlik”, “cesaret” vasfının daha fazla ön planda çıkmasıdır. Görüldüğü üzere Hz. Ali, manzum cenk-nâmelerde, sadece kaba kuvvetiyle hareket eden bir kahraman değildir. Cenk-nâmelere bütüncül bir bakış açısıyla baktığımızda onun yalnızca kılıcı ve cesaretiyle ön plana çıkmadığı, layık görüldüğü “fetâ” unvanının bütün gereklerini taşıdığı tespit edilmiştir. Hz. Ali’nin; âdil bir insan oluşu, cömertliği, diğerkâmlığı, dürüstlüğü, fedakârlıkları, feraseti, akli ve zekâsı, ilmi, hoşgörülü oluşu, hatasını idrak edebilmesi, iyilik yapmaya olan düşkünlüğü, kanaatkârlığı, vicdan ve merhameti, nefesine olan hâkimiyeti, sabrı, öfke ve gazaptan kaçınması, tevazuu ve daha pek çok üstün hasletleriyle gerçek bir fütüvvet lideri olduğu anlaşılmıştır. Elbette onun üstün fütüvvet ahlâkı bu kadarla sınırlı değildir. Bu da bizi fütüvvet-nâmeler ile cenk-nâmeler arasında bir bağlantının olabileceği sonucuna götürmüştür.

Fütüvvetin özü olan “kardeşlik/uhuvvet” konusunun kaynağı olan Gâdir-i Hum mevzuu; Hz. Muhammed ile Hz. Ali’nin “kardaş okuşmaları” (kardeş olduklarını ilan etmeleri) mevzuu; Hz. Ali’nin belinin Hz. Muhammed tarafından bağlanması, Hz. Ali’nin de teselsül hâlinde 17 kemerbestenin belini bağlaması mevzuu ve “sofra çekmek” (ziyafet vermek) bahislerinin manzum cenk-nâmelerde yer almadığı müşahede edilmiştir.

Fütüvvet-nâmelerde izah edilen Hz. Ali’nin üstün ahlâkına dair ibarelerin aslında cenk hikâyeleri içinde de var olduğu anlaşılmış ve kollektif olarak Türk kültür ve inancında Hz. Ali’nin değeri ortaya konulmuştur.



## Kaynakça

- Ateş, S. (1977). *Tasavvufta fütüvvet*. A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Aykaç, O. (2017). Hz. Ali-ifrit cenginin yeni bir nüshası. *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi*, (15), 31-69.
- Bekki, S. ve Yalçın E. (2019). Bazı fütüvvetnameler ve şecerenameler ışığında Hz. Ali. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (90), 25-46.
- Kayaokay, İ. (2021). *Yeni bir nüsha ışığında eski Anadolu Türkçesi devri manzum Hz. Ali Cenknâmeleri: Beypazarlı Ma'âzoğlu Hasan, Selâsil Kalesi Cengi-Cenâdil Kalesi Cengi, Nakıboğlu Taceddin, Aden Kalesi Cengi, Şeyyâd İsâ, Salsâl-nâme (inceleme-metin-ıtkıbasım)*. DYB Yayınları.
- Kayaokay, İ. (2022). *14. Asrın yeni keşfedilen iki eseri: Yûsuf-ı Meddâh - Hikâyet-i Yemâme, Sehâvet-i İmâm 'Alî (inceleme-metin-ıtkıbasım)*. Dün Bugün Yarın Yayınları.
- Kayaokay, İ. (2022). *Türk edebiyatında manzum Hz. Ali cenknâmeleri ve Diyarbakırlı İbrahim Şükrî'nin kıssa-i kan kal'ası ile hikâye-i hâver-zemin adlı mesnevileri*. DBY Yayınları.
- Köksal, M. F. (2019). *Manzum fütüvvetnâme, Tarsuslu Dâ'î*. Tüba Bilimler Akademisi.
- Köksal, M. F. ve Ayçiçeği, B. (2020). *İki fütüvvetnâme: Sabuncuoğlu Şerefeddîn Fütüvvetnâmesi, Bursalı Hoca Cân fütüvvetnâmesi*. Ticaret Bakanlığı Yayını.
- Köksal, M. F. (2021). Fütüvvetnâmelere göre cerrahlık ve tabip Şerefeddîn Fütüvvetnâmesi. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (26), 426-447.
- Ocak, A. Y. (1996). Fütüvvet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (C.13, ss.261-263). TDV Yayınları.
- Onur, S. (2019). Ejderha destanının yeni bir neşri (Salur Kazan, Sarı Saltuk ve Hz. Ali'nin ejderhayla cenklerinin ilişkisi). *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 16 (4), 687-723.
- Öz, M. (2013). Zülfikar. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (C.44, ss.553-554). TDV Yayınları.
- Taşkesenlioğlu, L. (2017). Kesikbaş destanının tespit edilen yeni bir nüshasına dair değerlendirmeler. *Usbık 3.Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin E-Kitabı*, 362-373.
- Uludağ, S. (1996). Fütüvvet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. ( C.13, ss.259-261). TDV Yayınları.

**Sorumlu Yazar / Corresponding Author:** Dr. İlyas KAYAOKAY

**Çatışma Beyanı / Conflict Statement:** Yazar bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkisinin bulunmadığını, herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan etmiştir.

**Etik Beyanı / Ethical Statement:** Yazar bu makalede "Etik Kurul İzni"ne gerek olmadığını beyan etmiştir.

**Destek ve Teşekkür / Support and Thanks:** Yazar bu çalışmada herhangi bir kurum ya da kuruluşun destek alınmadığını beyan etmiştir.

Yayımlanan makalede araştırma ve yayın etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'nin editör ve yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

## ROMANTİK POETİKANIN ROMANTİK REDDİYESİ VE EDEBİ ARAYIŞLAR BAĞLAMINDA SABAHATTİN ALİ'NİN "KURTARILAMAYAN ŞAHESER" ÖYKÜSÜ

*The Story of Sabahattin Ali, "Kurtarılamayan Şaheser" in the Context of Romantic Rejection of Romantic Poetics and Literary Quests*



Dr. Gülsün NAKİBOĞLU

İstanbul Teknik Üniversitesi, Türk Dili Bölümü, İstanbul, Türkiye. gulsunnakip@yahoo.com

*Araştırma Makalesi/Research Article*

**Geliş/Received:**  
30.07.2022

**Kabul/Accepted:**  
14.09.2022

**Sayfa/ Page:**  
81-93

### Öz

Sabahattin Ali'nin öykü, roman, şiir ve tiyatro türünde eserleri vardır. Sabahattin Ali'nin 1930'a kadar yazdığı ilk öykülerinde Romantizm tesiri görülür. İlk öykü kitabı *Değirmen*'de yer alan, 1929'da yazılan "Kurtarılamayan Şaheser" adlı öyküsü de bu türdendir. Öyküde genç bir şairin bir şaheser yazmak üzere çıktığı yolculuklardaki edebî arayışları anlatılmaktadır. Öykü, bir sanatçının sanat hayatında geçtiği aşamaları göstermesiyle Küntslerromanlara benzemektedir. Romantizmin tüm unsurlarının bilinçli bir şekilde yerleştirildiği öykü bir taraftan da güçlü ironisiyle romantik poetikaya ve romantik tine yönelik bir reddiye özelliği arz etmektedir. Bu reddiye Romantizmin araçlarını kullandığı için romantik bir reddiye olarak okunmaya müsaittir. Makalede Sabahattin Ali'nin öyküsündeki Romantizm unsurlarının belirlenmesi, Romantizmin sınırları içinde romantik poetikaya nasıl bir reddiye sunulduğunun tespit edilerek ortaya konulması ve öyküdeki edebî arayışların incelenmesi amaçlanmaktadır. Makalede Sabahattin Ali'nin hayatı ve eserleri ile Romantizm ve romantik poetikanın özellikleri tanıtılmakta; öyküdeki edebî arayışlar ve örtük şekilde anlatıcı vasıtasıyla öyküye yerleştirilen romantik reddiye ayrıntılı olarak ele alınarak incelenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Sabahattin Ali, öykü, poetika, Romantizm, Küntslerroman.



### Abstract

Sabahattin Ali has works in the genres of stories, novels, poetry and theatre. The influence of Romanticism is seen in Sabahattin Ali's first stories written until 1930. His story "Kurtarılamayan Şaheser", in first story book *Değirmen*, written in 1929 is one of them. In the story, the literary pursuits of a young poet on his journeys to write a masterpiece are told. The story is similar to Küntslernovels which shows the stages of an artist's art life. The story, in which all the elements of Romanticism are consciously placed, presents a rejection of romantic poetics and romantic spirit with its strong irony. Because of using the tools of Romanticism, it can be read as a romantic refusal. In the article, it is aimed to determine the elements of Romanticism in Sabahattin Ali's story, to determine what kind of rejection is presented to romantic poetics within the boundaries of Romanticism, and to examine the literary searches in the story. In the article, the life and works of Sabahattin Ali and the characteristics of Romanticism and romantic poetics are introduced; the literary pursuits in the story and the romantic rejection implicitly placed in the story through the narrator are examined in detail.

**Keywords:** Sabahattin Ali, story, poetics, Romanticism, Küntslernovel.

**Atıf/Citation:** Nakıboğlu, G. (2022). Romantik poetikanın romantik reddiyesi ve edebî arayışlar bağlamında Sabahattin Ali'nin "Kurtarılamayan Şaheser" öyküsü. *MECMUA-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* ISSN: 2587-1811 7(14), 81-93.

## Giriş

Sabahattin Ali (1907-1948) öykü, roman, şiir, piyes türünde edebî eserler veren, yaşamı boyunca süreli yayınlarda çeşitli konularda yazılar kaleme alan, Yeni Türk Edebiyatı'nın tanınmış, vefatı ardından da eserleri sevilerek okunmaya devam eden çok yönlü isimlerindedir. Farklı türlerde edebî eserler kaleme alan edebiyatçıların yazgısı bu edebî türlerden birinin öne çıkarak o edebiyatçıyla özdeşleşmesidir. Ahmet Hamdi Tanpınar, Oğuz Atay, Sait Faik gibi isimlerin kaderini Sabahattin Ali de paylaşır. Edebiyat çevrelerinde tanınması öyküleriyle (Korkmaz, 1997, s. 79; Bezirci, 2007, s. 79) olsa da yazar, *Kuyucaklı Yusuf* ve *Kürk Mantolu Madonna* romanlarıyla Türk romancılığına farklı bir yaklaşım, içten bir anlatım getirmesi ve romanı romanstan ayıran hattı doğru tefrikiyle Türk okurunu eserlerine bağlamayı bilir (Sönmez, 2014, s. 196). Romanları zamanla Sabahattin Ali'nin öykülerini geri plana iter. *Kürk Mantolu Madonna*'nın bir "kült" eser hâline gelerek klasikleşmesi (Ergülen, 2019, s. 88) yazarın öykülerinin gölgede kalmasına neden olur. Okurun teveccühü, inceleme ve eleştirileri yönlendiren faktörlerden biri olur. Bir diğer önemli faktör şüphesiz yazarın bu romanıyla modernist sanat anlayışı dairesine yabancılaşma bağlamında adım atmış olmasıdır (İlhan, 2012, s. 45). Nevi şahsına münhasır bir sanat anlayışını edebî yaşamı boyunca geliştirerek oluşturan Sabahattin Ali, özgün olmanın yollarını aramaktan hiç vazgeçmez. Eserlerinin bu kadar sevilmesinin ardında yatan en önemli unsur öncül bir isim olması kadar, şüphesiz, farklılıklarını üslubuyla imzası hâline getirmeyi bilmiş olmasından kaynaklanır.

Edebiyat hayatına 1925-26'da *Meşale*, *Güneş*, *Irmak*, *Hayat*, *Servet-i Fünun* dergilerinde yayımlanan öyküleri ve şiirleriyle adım atan Sabahattin Ali, 1927'de Muallim Mektebi'ni bitirmesinin ardından bir yıl Yozgat'ta görev yaptıktan sonra 1928'de Millî Eğitim Bakanlığı tarafından Almanya'ya gönderilir; 1930'da eğitimini yarıda bırakıp ülkesine döner ve Almanca muallimi olarak görevlendirilir (Yalçın, 2010, s. 874-875). Almanya'da bulunduğu esnada Batı Edebiyatı ile yakından tanışma fırsatı bulur. Schiller, Goethe, William Shakespeare, Thomas ve Heinrich Mann, Theodor Storm, Jacob Wassermann (Tatarlı, 2014, s. 155); Maksim Gorki, Oscar Wilde, Guy de Maupassant, Edgar Allan Poe (Bezirci, 2014, s. 443); Turgenyev, Heinrich von Kleist, Knut Hamsun ve E.T.A. Hoffmann (Korkmaz, 1997, s. 31), eserlerini okuduğu edebiyatçıların başında gelir. Romantizm tesiri bu dönemde ve yurda döndükten sonra kaleme aldığı ilk öykü ve şiirlerde öne çıkar. Romantik tavrını yazın yaşamı boyunca sürdüren Sabahattin Ali, "Anadolu Romantiği" olarak nitelendirilir ve zamanla "romantik gerçekçi" bir çizgiye evrilen üslubunu *Kuyucaklı Yusuf* romanında ve tüm öykülerinde sürdürür (Ergülen, 2019, s. 85). Sabahattin Ali'nin başlangıçtaki "gözlemci gerçekçi" tavrının "toplumsal ve eleştirel gerçekçilik"e doğru gelişerek değiştiği görüşü zamanla yaygın bir kanaat hâlini alır ancak yazar "toplumcu gerçekçilik" ya da "eleştirel gerçekçilik"le "romantik ve psikolojik gerçekçilik"i birlikte sürdürmekten hiç vazgeçmez (Korkmaz, 1997, s. 79, 89). Propagandacı bir sanat anlayışını benimsemesi, onun eserlerine bir tür ideolojik körleşmeyle yaklaşılmasını peşi sıra getirir. Oysa yazarın seçtiği propagandacı edebiyat telakkisi, gerçekleri olduğu gibi sergilemekten ibarettir (Günyol, 2014a, s. 195). Yazarın ideolojinin emrindeki sınırlı bir alana sıkıştırılan eserleri dışında kalan yapıtları çoğunlukla bu hattın dışına itilerek yok sayılmaktadır.

Sabahattin Ali'nin *Değirmen* (1935), *Kağrı* (1936), *Ses* (1937), *Yeni Dünya* (1943) ve *Sırça Köşk* (1947) adlarını taşıyan beş öykü kitabı vardır. Korkmaz, Sabahattin Ali'nin öykülerini üç dönemde ele alır. İlk dönemde 1927-1930 arasında yazılan romantik özellikler arz eden öyküler, ikincisinde bireycilikten sıyrılarak gözlemci gerçekçi bir tavırla kaleme aldığı öyküler, üçüncüsünde 1944-1947 arasında yazılan ve son kitabı *Sırça Köşk*'te yer alan eleştirel gerçekçi öyküler yer almaktadır (Korkmaz, 1997, s. 347, 352, 361 ). İlk öykü kitabı *Değirmen*'de yazarın öykücülüğünün ilk iki dönemine ait öyküler beraberce yer almaktadır. Bu kitapta yer alan "Bir Cinayetin Sebebi" (1927), "Bir Siyah Fanila İçin" (1927), "Viyolonsel" (1928), "Komik-i Şehir" (1928), "Değirmen" (1929),

"Kurtarılamayan Şaheser" (1929), "Birdenbire Sönen Kandilin Hikâyesi" (1929) Sabahattin Ali'nin öykücülüğünün ilk dönemine ait öykülerdir. Bu öykülerden kitabın ilk kısmında yer alan "Değirmen", "Viyolonsel", "Kırlangıçlar", "Birdenbire Sönen Kandilin Hikâyesi" ve "Kurtarılamayan Şaheser" genelde istihkar, istihfaf ve istihzayla anılır. Orhan Şaik (2014), kitabın ilk kısmındaki öyküleri gerçek öyküler saymamakta (s. 412), Nurullah Ataç (2014) bu öyküleri "hissi, cici bey işi yazılar" (s. 417) olarak nitelendirmekte, Vedat Günyol (2014b) "alegorik çeşnide romantik hikâyeleri bir taraf[a]" bırakmak gerektiği (s. 427) tavsiyesinde bulunmakta, Selim İleri (2014) mevzu bahis öyküleri "zaman zaman bir magazin hikâyesinden öteye gidemeyen anlatılar" olarak "bir yana bırak[ma]" önerisi (s. 432) yapmaktadır. Bu tür yaklaşımlara Sabahattin Ali'nin öykü kitabındaki önsözü cevaz verir. Önsözde yazar, gençlik dönemindeki ilk öykülerini "zevksizlik ve tam istidatsızlıkla suçla[r]" ancak sanatının gelişim evrelerini belgelemesi açısından önemli olduğu için bu öyküleri kitaptan çıkarmadığını belirtir (Sabahattin Ali, 2015, s. 4). Yazarın kendisinin de görmezden gelmek istediği bu öykülerden bazılarının başka yazarlardan esinlenilerek yazılmış olmasının ve Romantizm tesiri taşımalarının bu dışlayıcı tutumda payı olması mümkündür.

Edgar Allan Poe'nun "Ligeia" öyküsüyle "Birdenbire Sönen Kandilin Hikâyesi", Maksim Gorki'nin "Makar Çudra"sı ile "Değirmen" arasındaki benzerlikler aşikardır (Korkmaz, 1997, s. 80; Bezirci, 2007, s. 84). Ayrıca Bezirci (2007) "Kurtarılamayan Şaheser" in Kenan Hulusi Koray'ın *Bir Yudum Su* – Bezirci kitaptan *Bir İçim Su* olarak bahseder- kitabındaki öykülerle ve Lord Byron'ın *Çayold Harold [Childe Harold]* şiiriyle bazı benzerlikler taşıdığını iddia eder (s. 85). "Kurtarılamayan Şaheser" öyküsünde âşık olunan kadına hediye edilmek ve onun rızasını kazanmak üzere eşi benzeri bulunmayan bir şiir kitabının yazılış hikâyesi anlatılmaktadır. Bu şiir kitabını yazmak için genç şair diyar diyar dolaşmaktadır. Kenan Hulusi Koray'ın "Rubab-ı Şikeste" (1927), "Bir Yudum Su" (1928), "Bir Kölenin İntikamı" (1928), "Yıldızlara Koşan Süvariler" (1929) başlıklı öykülerinde başkişiler şairdir, sonu hep ayrılıkla biten bu öykülerde genelde araya giren bir engel, sevgilileri birbirinden ayırmaktadır; "Bir Yudum Su" ve "Yıldızlara Koşan Süvariler" öykülerinde ise olaylar çölde geçmektedir (Aliyazıcıoğlu, 2007, s. 43, 64). Lakin bu öykülerde bir eserin yazım aşamalarından ya da bir eserin yazımının bir koşul olarak ileri sürülmesinden bahsedilmemektedir. Sabahattin Ali'nin öyküsünde, öykünün başkişisi olan şairin yolu sadece bir yerde çöle düşmektedir ve âşıkların arasına giren engel, şaheser şiir kitabının yazımı ve kendisidir. Bu kitabın yazım aşamaları maşuka ulaşmak için geçilen aşamaları temsil etmektedir. Sabahattin Ali'nin öyküsüyle Kenan Hulusi Koray'ın öyküleri arasında başka bir benzerlik bulunmamaktadır. Lord Byron'a şöhretini kazandıran ve dört kantodan oluşan *Genç Harold'ın Yolculuğu (Childe Harold Pilgrimage)* şiir şeklinde yazılmış bir seyahatnamedir, Romantik Lord Byron'la özdeşleştirilen şiirin öznesi Harold, can sıkıntısını gidermek için uzak ülkelere seyahat etmektedir ancak gördüklerini anlatmaktan ziyade kendi dertlerini, fikirlerini dile getirmektedir (Urgan, 2010, s. 692). Dolayısıyla yolculuk temi üzerinden Sabahattin Ali'nin öyküsüyle Lord Byron'ın şiiri arasında kurulan ilişki sığ bir benzerliği imlemektedir. Bu iki eser arasında ilişki kurulmasının sebebinin Sabahattin Ali'nin öyküsünde Lord Byron'dan bahsetmesi olduğu anlaşılmaktadır.

Sabahattin Ali'nin kimi öykülerinde yazılmakta olan, henüz tamamlanamamış kitaplardan veya tamamlansa da bir türlü okuruyla buluşamayan kitaplardan bahsedilir. "Birdenbire Sönen Kandilin Hikâyesi"nde öykünün başkişisinin hayatı pahasına tamamladığı bir kitap konu edilir, bu kitap okurla buluşması için yazılmaz ve senelerce bir kulede kapalı kalır. "Kurtarılamayan Şaheser"de şair senelerce uğraşıp muhteşem olduğuna inandığı eserini yazıp sevgilisine sunduğunda sevgilisi kitabı şömineye atar ve kitap yine okurla buluşmaz. İlk olarak 1940'ta yayımlanan "Bir Mesleğin Başlangıcı" öyküsünde de anlatıcının genç arkadaşı Anadolu'da "halkiyat (folklor) tetkikleri yapmak, hikaye ve şiir toplamak için seyahate çıkmış[tır]", akademik bir kitap hazırlamaktadır (Sabahattin Ali, 2020a, s. 35) ancak kitabın tamamlanması vaka zamanı dâhilinde mümkün olmaz. Kitapların yazım



aşamalarının anlatılmasıyla üstkurmaca anlatı olma özelliği kazanan bu öykülerden sadece "Kurtarılamayan Şaheser"de poetik bir tutum sergilendiği görülmektedir. Öykü bu açıdan bir istisnadır.

Gerek ilk denemeler gerekse istisnalar bir yazarın yazın hayatındaki yol haritasını, sanatının sıçrama ve genişleme kabiliyetini ortaya koyması açısından oldukça önemlidir. Bu tür sıra dışı örneklerin sanatçının edebiyat yaşamının rotasını belirlemekte olduğu kadar eserlerin verildiği dönemlerin genel hususiyetlerinin ve edebiyatın geçmişten geleceğe taşınma pratiklerinin de belirteçleri olduğu göz önünde bulundurularak değerlendirilmeleri ve titizlikle incelenmeleri lazım gelir. İstisnaların edebiyatı ivmelendirerek kurucu işlevler üstlenirken bünyelerinde taşıdıkları yapıcı ve yıkıcı unsurların işaret ettikleri değişim, gelişim ve dönüşümün atlanmadan belirlenmesi yoluna gidilmelidir. Bu makalenin temel amacı Sabahattin Ali'nin ilk dönem öykülerinden olan ve romantik özellikler taşıdığı için görmezden gelinip yok sayılan "Kurtarılamayan Şaheser" öyküsünü romantik poetikanın romantik bir reddiyesi olarak ve yazarın edebiyat arayışları bağlamında ele almaktır. Bu doğrultuda öncelikle Romantizm ve romantik poetika hakkında bilgi verilmekte, öykünün kısaca tanıtılması ardından yazarın öyküsünde farklı sanat anlayışlarını merhaleler şeklinde nasıl ele aldığı ve akabinde romantik poetikaya nasıl bir reddiye sunduğu delilleriyle ortaya konulmaktadır.

## 1. ROMANTİZM VE ROMANTİK POETİKA

On sekizinci yüzyılın kapanıp on dokuzuncu yüzyılın açılışı Batı dünyasında Romantizm tesirinde olur. Romantizmin estetik olduğu kadar, felsefi bir yönü de vardır. Alman idealist felsefesinin bir devamı olarak ortaya çıkan gruba "Jena romantikleri" adı da verilmektedir; aralarında Schlegel, Novalis, Schelling, Hölderlin gibi isimler bulunur; erken dönem romantikleri 1798-1804 yılları arasında *Das Athenaeum* dergisi etrafında toplanırlar (Dellaloğlu, 2010, s. 13-14). Romantizmin öne çıkan özelliklerinin başında "deha kuramı" gelir. Klasisizmin baskısından kurtulan sanatçının özgürce üretmek için ihtiyacı olan yalnızca dehasıdır; sanatçı böylece kendi doğasına yönelir, kentten kaçıp doğaya sığınırken akıldan kaçarak doğasındaki duygulara da döner ve doğaya en yakın olan insanları yani halkı istikamet olarak belirler (Szerb, 2008, s. 383). Romantik sanatçının duygulara meyli santimental bir edebiyatın doğuşunu hazırlar. Hüznün ve melankolinin başat unsurlar olarak öne çıktığı eserlerde görülen bu değişmez tablo "mal du siècle" (asrın hastalığı) olarak nitelendirilir (Kefeli, 2009, s. 37). Romantizm akımına bağlı eserlerde sergilenen bu genel tablo, akımın bağlı olduğu düşünce sistemiyle yakından ilişkilidir.

Dellaloğlu'na (2010) göre "romantik tin" olarak nitelendirilen yeni yaklaşım geleneksel normlarla çatışan bir yapıyı temel alır. Sanat, din mesabesine yükseltilerek onun yerine geçilir; sanat, sanatçının üzerinde bir konuma yükseltilerek kutsanır. Romantikler edebî türler arasındaki sınırları kaldırarak öncül bir sanat anlayışı ortaya koyarlar. Dellaloğlu'na göre "romantik poetika", katı ve sabit kurallar yerine devingen bir yapı öngörürken türler arası sınırların devre dışı bırakılmasıyla genel bir kapsayıcılığa da sahip olur. Özgün olmanın peşindedir, hayal gücüne yaslanır ve asi doğasıyla estetik modernizmin öncülü olma özelliği arz eder (s. 14-19, 80-82).

Romantizm sadece bir sanat akımı olmanın ötesine geçerek bir yaşam felsefesi olarak ortaya çıktığı dönemden itibaren önem kazanır. Farklı şekillerde, farklı akımlar dâhilinde izleri yirminci yüzyıl boyunca görülür. Yenileşme Dönemi Türk Edebiyatı sanatçılarının ilk meylettığı akım olmasıyla da edebiyatımız açısından ayrıca mühimdir. Yeni Türk Edebiyatı, Romantizmin tesirlerini uzun bir süre bünyesinde taşımaya devam eder.



## 2. ROMANTİK POETİKANIN ROMANTİK REDDİYESİ VE EDEBÎ ARAYIŞLAR BAĞLAMINDA SABAHATTİN ALİ'NİN "KURTARILAMAYAN ŞAHESER" ÖYKÜSÜ

Öykünün başında olay öykülerindeki gibi genel ve tanıtıcı bir paragraf bulunmaz. Anlatıcı, heterodiegetik kapalı bir anlatıcıdır. Genç bir şairin siyah kaplı bir kitabı sevinçle havaya kaldırıp söyledikleri doğrudan gösterme yöntemiyle verilir. En güzel eseri kendisinin yazdığı ve bu eserin reddedilemeyeceği iddiasındadır. Şair, dehasının yarattığına inandığı mucizeyle Romantizmin temel koşulunu sağlayarak yeşillikler içinde rüzgâra kendini kaptırır, eserinin uçuşan müsveddeleri arasında mesut bir şekilde doğayla bütünleşir. Bir şair olarak zirveye çıktığına inanmaktadır. Sevgilisinin kendisinden istediği eseri sonunda yazabilmiştir. Öyle ki Homeros'un ya da diğer şairlerin, kendisi yanında artık esamesinin dahi okunmayacağından emindir. Olay zamanı belirsizdir. Sadece doğadaki yürüyüşten sonra evine geldiğinde iki tarafta mermer sütunlar bulunduğu bahsetmesi öykü kişinin kimliği hakkında bir ipucu sunar. Romantik dekor, okurun bilincine küçük simgeler vasıtasıyla fasılalarla yerleştirilir. Bu girişten sonra geriye dönüş tekniğiyle sekiz sene öncesine gidilir ve olayların nasıl başladığı anlatılır.

Genç şair o zamanlar, tüm kadınların iç geçirecek şiirlerini okuduğu yakışıklı bir delikanlıdır. Bu kısımdaki dış görünüme dair abartılı tasvirler bir dandy imajının çizildiğini haber vermektedir. Romantik şair imajıyla örtüşen ancak geçmiş çok eskilere dayanan "dandy imajı" dış görünüşüne son derece özen gösteren, erkek bir tavus kuşu görkemiyle salınan, süslü, herkesin kendisine hizmet etmesine alışık, zengin, soylu sınıftan gelen, zarafeti kendisine meslek edinmiş, tanılaştırdığı ben'ine tapan, sanata düşkün, incelmış zevkleri olan bireylerin dış görünüşleriyle bütünleşen narsisist psikolojilerini betimlemek üzere kullanılmaktadır (Kolcu, 2012, s. 19-43). Romantiklerde hastalıklı derecede hassas şair kimliği, dandy imajıyla bütünleşmektedir.

Öyküde tüm genç kızların kendisine âşık olduğu belirtilen delikanlı, sonunda onu beğenmeyene meylenmiştir. İstenmemeye dayanamayan genç şair, ne yapıp edip peşinde koştuğu kadının da hayranlığını kazanmalıdır. Öykü kişisi, âşık olmamış sadece psikolojik açıdan gölge ben'yle girdiği yarışta kazanmak için varını yoğunu ortaya koymaya hazır hâle gelmiştir. Genç kızın kendisini küçümseyen bakışları, daima gösterişli görüntüsü ardına gizlediği aşağılık kompleksini gün yüzüne çıkarmıştır. Bu kızın onun dikkatini çekmesinin ve delikanlının onu "fevkalade" bulmasının sebebi, bu genç hanımın kendisine karşı olan ilgisizliğidir. Şair, dizelerinin sevdiği kadının kalbine ulaşamamasının sebebini sorgulamaya başlar. Genç kız böylelikle onun gözünde ideal okur ve eleştirmene dönüşür. Onun sevgisini kazanmanın yolunun şiirlerini değiştirmesinden geçtiğine kani olur. Sevdiği kadın ona bir ideal bağışlar: Şairden kendisine hiç bilmediği güzelliklerden ve hakikatlerden bahsetmesini ister. "Mimesis estetiğine göre sanat gerçekliğin temsiliyken, romantik estetiğe göre gerçeklikte yer bulamamış olanın temsilidir" (Dellaloğlu, 2010, s. 81). Genç kızın istediği de gerçeğin farklı bir anlatımıdır. Genç şaire bunları anlatacak gücü kendinde bulup bulamadığını sorarak onu kışkırtır. Onun yazdıkları da güzeldir ancak "Fuzuli daha derin, Goethe daha azametli[dir]", Shakespeare "ihtiras ve çılgınlıkta", Dante "istihza ve ıstırapta" ondan çok ötededir (Sabahattin Ali, 2020b, s. 88). İdeal okur ondan derin, azametli, ihtiraslı, çılgın, ıstıraplı fakat bir yandan da alaycı bir şiir bekler. Romantik dehayı ortaya çıkartmasını ister. Onun beklediği, duyguların sınırsızca ve taşarcasına çağıldadığı, içinde kaybolacak kadar derin bir eserdir. Romantizmin böylece duyguları sınırsızca yaşayan şairini davet eder.

Genç kız adeta romantik şairin ilham perisidir. Genç şairin onun talepleri karşısında genç kıza olan hayranlığı artar. Onun diğer kadınlardan farklı olduğunu kavrar. Bu kız, farklı bakıp farklı görmekte, farklı hissetmekte, farklı düşünmektedir. İlham perilerinin Batı Edebiyatı'ndaki geçmişi Yunan mitolojisine kadar dayanır. Esin veren tanrıçalar olarak Yunan mitolojisinde kendilerinden Musalar şeklinde bahsedilir; Musalar sanatçılara ilham verirler, şiirin ve bilimin özünü fısıldarlar (Korkmaz M.



, 2011, s. 227). Aydınlanma ile aklın her alana hâkim kılınma ideali doğrultusunda ilham perileri, geri çekilirken aklın hakimiyetine karşı çıkan Romantizmle birlikte tekrar sahneye çıkarlar. Victor Hugo, ilham perilerinin bu dönemde karakterlerinin değiştiğine *Cromwell* adlı oyununun önsözünde özellikle dikkat çeker. Romantizm çağında artık "aynı anda ve el ele melankoli ve düşüncenin perileriyle, analiz ve tartışmanın şeytanları doğ[muş]"tur, "çağdaş esin perisi de şeyleri daha yüksek ve daha geniş bir bakış açısıyla görecekti[r]" (Hugo, 2018, s. 22). Öyküdeki ilham perisi de bu tanıma yakışır evsafa çizilmektedir. Ayrıca esin perilerine yazdıkları kitabı hediye etmek eski bir gelenektir. Herodot dokuz ciltlik tarihine, Yunan mitolojisindeki dokuz ilham perisinin adlarını verir. Öyküde ilham perisinin fısıldadıkları üzerine genç şair, kalbindeki aşk ateşini harlayıp onun şerarelerini genç kızın kalbine sıçratabileceği kadar büyütüp bir volkana dönüşeceği iddiasıyla yola koyulur. Abartılı duygular, uzun parçalar hâlinde öyküde aktarılır.

Genç şair, mükemmel şiiri yazmak için bir arayışa girer ve gurbete çıkar. Bu masalların ve halk hikâyelerinin değişmez motiflerinden biridir. Kahraman evinden ayrılır ve "büyülü bir nesneyi ya da yardımcıyı edinmesini sağlayan bir sınama, sorgulama, saldırı vb. ile karşılaşır" ve kahraman sonunda büyülü nesneyi elde eder (Propp & Meletinski, 2011, s. 40-45). Buradaki büyülü nesne ilhamdır. Arayışın sebebi mükemmel şiiri yazdıracak ilhamı bulmaktır, nihai hedefse 'şairi azam' olarak bir nevi tahta çıkmaktır. Görünürdeki gaye ise aşka ulaşmaktır.

Sınamanın ilk aşamasında şair önce şehrin çevresindeki ormanları mesken tutar. Doğayla bütünleşmeye çalışır. Onun çiçeklerle öpüşmesine mâni olup dikkatini dağıtanlar yaban kedileri ve karacalardır. Bunlar romantik doğa dekorunun vazgeçilmez parçalarıdır. Bir ay ormanda dolaştıktan sonra bir ay da nehirlerde kayıkla dolaşır. Balıkçıların türkülerine kulak verir. Türkülerde kendilerini bataklığa çeken su perilerinden balıkçılar dert yanmaktadır. Sonra genç şair bir ay da şehirde geceleri dolaşır. Âşıkları seyreder. Bu üç etaptan oluşan üç aylık sınama aşamasını geçtiğinde şiirlerini gümüş kaplı bir deftere gümüş bir kalemle yazıp sevgilisine yollar. Romantizm, simyaya dair çeşitli mistik imgeleri ödünçleyerek kullanılmaktadır. Simyada gümüş ayı, altın ise güneşi temsil etmektedir (Silberer, 1971, s. 164). Öyküde şairin şehri gece ay ışığında dolaşması, simgesel bir eylem olarak okunmaya müsaittir. Nitekim bir sonraki sınama aşamasından sonra genç şair sevgilisine altın kaplı bir defter gönderecektir ve yolculuğunun bu aşamasında daha ziyade güneşin hâkim olduğu zaman diliminde dolaşacaktır.

Genç kız, şairin gönderdiği şiirleri okuduğunda bunların alelade kadınları etkileyeceğinden şüphesi olmadığını söyler. Şairin gördüklerini olduğu gibi anlatmasından yani onun gerçekçiliğinden hoşlanmadığını belirtir:

"Gerçi gördüğün ve yazdığın şeyler fevkaladedir. Lakin ben de seninle beraber olsaydım onları aynı şekilde göreceğim değil miyim? Hangi şey bana bilmediklerimden bahsetti? Belki şiirlerin bizzat hayat kadar tesirli ve tatlı yazılmıştı, saf ve iyilikle doluydular; fakat söyle Horatius senden kat kat tesirli ve tatlı değil miydi? Vergilius, ilahi Vergilius kadar temiz ve hayır isteyen olmak elinden geliyor mu?" (Sabahattin Ali, 2020b, s. 90).

Roma İmparatorluğu'nun iki büyük şairine gönderme yaparak onların tarzlarını öven ilham perisi, gizemin peşindedir. Romantizmin aşırı duygusal psikolojik tasvirleri, mektup kendisine ulaşan genç şair için de kullanılırken şairin başını gömdüğü "mor kadife yastıklar"dan (Sabahattin Ali, 2020b, s. 90) da bahsedilir. Aristokrasinin sembolü mor da böylece romantik dekora sessiz sedasız yerleştirilir. Hıçkırıklar içinde kapanılan bolca yastık, romantik eserlerin dekoruyla uyum içindedir.

Genç şair, mükemmel şiiri arama yolculuğunda ikinci aşamaya geçer. Bu aşama altı ay sürer. Şair bu kez kendisine bir usta aramaya başlar. Memleketin meşhur filozoflarını, namlı şairlerini ziyaret eder. Bu şehirlerden birindeki "uzun siyah sakallı, tepeleri çıplak filozoflar, eskimiş küppelerinin geniş kollarını sallayarak ona, Aristoteles'ten, Epikür'den veya İbni Rüş'ten bahse[derler]" (Sabahattin Ali,

2020b, s. 90). Şair, böylece dünyaya yeniden ve farklı bir şekilde bakmayı öğrendiğine inanır. Bu filozoflar ona dünyanın faniliğinden edebi hayatın güzelliğinden ve gerçekliğinden, ruhun ölümsüzlüğünden bahsederler. Çileci bir hayat tavsiyesinde bulunurlar. Aristoteles'in yanına onun devamı niteliğinde İbn Rüşd yerleştirilmektedir, Epikür'ün bu ikiliye eklenmesi ise enteresandır. Hazza yönelmeyi tavsiye eden bir anlayışın yanında örtük de olsa Stoacı (çileci) bir yaklaşım zikredilmektedir. Bunun farklı felsefi ekollerin temsilcilerinin toplandığı bir filozoflar meclisi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak genç şair tam aradığını bulduğunu zannederken meclistekiler, "belediye reisinin verdiği mükellef ziyafete geç kalmamak için bu asil konuşmayı keser[ler]" (Sabahattin Ali, 2020b, s. 91). Anlatıcının ironik tavrı bariz şekilde bu noktada belirlemektedir. Bu noktaya kadar öyküye müdahil olmayan anlatıcı, ironi mesafesini açarak geri çekilir. Okur, bu noktada eleştirel ve alaycı bir tutumun söz konusu olduğunu kavrama imkânı yakalar. Devreye giren usçu bir bilinçtir. Nitekim genç şair filozofların yanından ayrılıp ünlü biyoloji âlimlerinin yanına gelir. Bu bilgiler, genç şaire yirmi ciltlik bilimsel çalışmalarını hediye ederler. Ancak genç şair bu aşamada da kalmayarak mütevazı bir evde masa başında toplanmış kâğıt oynayan şairlerin yanına gelir.

Şairlerin tasvirleri romantik şair imajını hatırlatır: "beyaz ve nazik elli, ince yüzlü, parlak ve uzun saçlı, sihirli sözlü şairler"e alaycı bir yaklaşım vardır (Sabahattin Ali, 2020b, s. 91). Şairlerin kâğıt oynamaları, bu oyunun muhayyileyi geliştirmesine bağlanırken ironi yine göz kırpar. Masada sanat ve estetikten konuşulmaktadır ancak tıpkı filozoflar yemekten bahsedilince nasıl konuşmalarına ara verdilerse şairler de masadaki para söz konusu olunca şiiri, sanatı unutuverirler. Para bitince şiire dönerler. Her biri şiirlerini okur. Genç şairi mest ederek başka âlemlere sürüklerler. Okunan şiirler arasında Firdevsî'yi imrendirecek "ilahi cenk kasideleri" (Sabahattin Ali, 2020b, s. 92) bile vardır. Şair, altı ay boyunca bu namlı şairlerle yolculuk eder. İhtiyar saz şairlerini dinler. Onların anlattıkları kahramanlık destanlarındaki, masallardaki ve halk hikâyelerindeki kahramanların gerçekten uzaklığına öyküde dem vurulur. Delikanlı, ellerinde kemeçe, hırçın denizlerin dalgalarını, aşklarını, korsanları anlatan balıkçıları da dinler. Tüm bu geleneksel şiirlerdeki özü kavrayamamaktadır: "[O] bu basit çalgıların belki cırlıtdan fark edilemeyecek olan nağmelerinde herhâlde derin bir şeyler bulunması lazım geldiğini hissediyordu[r]" (Sabahattin Ali, 2020b, s. 93) amma velakin asıl aradığını burada da bulamaz. Ne yapıp etse antik Yunan, Roma, felsefe, akılcılık ona aradığı istikameti göstermeye kâfi gelmez.

Felsefecilerden, bilim insanlarından, şairlerden, halk ozanlarından ümidini kesip halkın arasına karışarak ülkenin tüm şehirlerini dolaşır. Ağlayanları ve gülenleri seyreder. Romantizmin halka dönüş kuralı da böylece gerçekleştirilir. Acılar içinde kıvranan insan manzaraları resmedilir. Bir taraftan da dünyada gördüğü gerçeğe isyan eder: "Aptalların tahakkümüne, günahsızların cezalanmasına, faziletin susmasına ve ihtirasların gürültüsüne, hikmet ehlinin tahrik edildiğine ve nadanların alkışlandığına şahit [olur]" (Sabahattin Ali, 2020b, s. 93). Romantiğin en önemli özelliklerinden biri tahammül edilemeyen acı gerçeklere karşı isyan etmesidir (Dellaloğlu, 2010, s. 81). Şairdeki Romantizmin eksik asi kimliği de böylece tamamlanır. İkinci sınama aşamasının üç etabını da geçen şair bu kez altın bir deftere altın bir kalemlle şiirlerini yazarak sevgilisine gönderir.

Sevgili yine şiirlerden tatmin olmaz. Bu şiirlerin bir padişaha sunulsa el üstünde tutulabileceğini ancak şairin yazdığı şiirlerin felsefeyle yüklü olanlarının Eflatun'la, savaş destanlarının Troya ve İran destanlarıyla ya da Homeros ve Firdevsî'nin yazdıklarıyla boy ölçüşemeyeceğini söyler. Gezdiği yerleri anlatma noktasındaysa Lord Byron'la rekabet edememektedir. Bu beklenmedik cevabı alan genç şair yine ipek yastıklara kapanıp saatlerce ağlar. Hava karardıkça alnında beyaz bir ışığın parlamaya başladığını fark eder. Bedeni bir Buda heykeli gibi gittikçe büyümeye başlar. Buda simgesi ve alndaki ışık motifi yeni bir yolculuğa hazırlanan gencin istikametine işaret eder. Bu Romantizmin mistik arayışlarının bir tezahürüdür. Delikanlı, bu sefer gecenin siyah boşluğuna teslim olur.

Karanlıkta kendinden çıkıp evrene uzanan beyaz yolu keşfeder. Asıl hakikatin, ölümsüz güzelliğin bu yolda olduğunu anlar.

Genç şair üçüncü sınaama aşamasında insanlardan uzaklaşarak çöllere koşar. Özüne dönmeye karar verir ki bu dönüş de Romantizmin kişinin kendi doğasına dönüş düsturuyula paralellik arz eder. Çölde boşluğu ve hiçliği bulur. Öykünün bu bölümünde anlatılanlar, Romantiklerin dinden uzaklaşarak mistik tecrübeye açılmalarıyla uyumludur. Şair, çöldeki sonsuz genişliğe, her şeyin açık ve net bir şekilde görülmesine hayran olur. Çölün güzelliğini bozan tek gerçeğin kendi bedeni olduğunu düşünmeye başlar. Güzeli ve hakiki olanı nihayet keşfettiğine inanır. Bedeni acı çektikçe ruhu güçlenir. Burada iki sene kaldıktan sonra, üçüncü sınaama aşamasının ikinci etabında denize yönelir. Deniz de tıpkı çöl gibi büyük, azametli ve insanlardan uzaktır. Şair, yolculuklarından tevazuu, kibarlığı ve rikkati öğrenir. Üçüncü etaptaysa dünyada neresi önüne çıkarsa orayı iki yıl dolaşır. Seyahatinin başında gördükleriyle sonunda gördükleri aynıdır ancak kendisi değişmiş ve bambaşka bir nazarla her şeye bakmayı öğrenmiştir.

Gelişim romanı (bildungsroman), bir kahramanın olgunlaşma sürecinin aşama aşama anlatıldığı Alman Edebiyatı'na has bir türdür, "Küntslerrroman" ise gelişim romanının alt bir türü olup sanatçı kimliğinin oluşum aşamalarının anlatıldığı eserleri ifade eder, Goethe'nin *Wilhelm Meister'in Çıracılık Yılları* ve James Joyce'un *Sanatçının Bir Genç Adam Olarak Portresi* bu türde eserlerdir (Huyugüzel, 2018, s. 86-87). Öykü, genç şairin sanatta yetkinleşme sürecini anlatmasıyla Küntslerrroman türüne bağlanmaya uygundur.

Hesapsızca dünyayı dolaşırken daha önce kendisine öğretilenlerin ne kadar hatalı olduğunu sezinler. Fazilet, namus, rütbe gibi kavramların içinin ne kadar boş olduğunu fark eder. Böylece iki yüzünlüğü, küstahlığı, ahmaklığı tanır ve bunlardan nefret eder. İyilik kavramını sorgulamaya başlar. Romantik sorgulama devrededir. Bu muaheze süreci de iki yıl alır. Şair artık muhteşem eseri yazabileceğine inanmaktadır. Ancak beklenmedik bir cümle gelir. Genç şair "içinde Allah'la boy ölçüşen bir kuvvet kımlı[adığını]" fark eder "[ç]ünkü şimdiye kadar yazanların ancak var olduğunu bildirdikleri şeye o bizzat erişmişti[r]" (Sabahattin Ali, 2020b, s. 99). Romantizmde sanatçının tanrılaştırılması ideali de böylece öyküde gerçekleştirilmiş olur. İnzivaya çekilen şair, üç ay uğraşıp şiirini yazar. Büyülü nesneyi (ilhamı) sonunda bulup kitabını kaleme almıştır. Bu sefer kalemi gibi şiirlerini yazdığı defter de kara kaplıdır.

Genç kız bu kez okuduklarından tatmin olmuştur. Genç şairin yazdıklarını peygamberlerin bile kıskanacağını söyleyerek, onun kitabını kutsal bir kitap seviyesine çıkarır. Onun yazdıklarının insanları yaşamaya ya da ölmeye sevk edebilecek kadar güçlü olduğunu söyler. Goethe'nin *Genç Werther'in Acıları* adlı eserine ve romantik yazına göndermede bulunulduğu açıktır. Kendisine böyle bir eser ithaf edildiği için mağrurdur. Kendisini tüm diğer kadınlardan, Leyla'dan ve Juliet'ten bile üstün gören genç kadın artık kavuşmalarının mümkün olduğunu delikanlıya haber verir. Genç şaire gururunu yenerek aşkını ilan edip onun kendisine sarılmasını beklerken genç şairin söylediklerinin hiçbirini işitemediğini fark eder. Genç şair, aklında sadece onun için yazdığı şiirlerin dönüp durduğunu bu sebeple sevgilisini işitemediğini söylediğinde genç kadın bir kıskançlık krizine kapılıp kitabı şömineye atar. Kitabın dışıl bir imge olarak telakki edildiği ve kavuşmaya mâni addedildiği anlaşılır.

Şaheserinin şöminede alevler arasında can çekişmekte olduğunu görerek dehşete kapılan şair çılgınlık atmaya başlar. Kadının kitabı şömineden almasına engel olmasıyla bir anda içindeki canavar kükreyerek ortaya çıkar. Boğuşmaya başlayıp birbirlerini hırpalılar. Kadını boğarak öldürür ancak onun ölümü umurunda dahi değildir. Şömineye atılır ama kitap kül olmuştur. Kendisini bir tanrı olarak ilan eden şair, kitabının yok olmasına mâni olamamıştır. Sevgilisinin şair için hiçbir şey ifade etmediğini anlatıcı ironi mesafesini iki kısa çizgi arasında kendine yer bularak ifade eder.



Sonunda bu büyük acıya dayanamayan şair, Shakespeare tiyatrosunda olduğu gibi yerde yatan kadının üstüne cansız bir şekilde yığılır. Romantizm tesirindeki eserlerin acılı ve büyük olaylarla biten sonları tekrarlanmış ve deli dahi imgesi oluşturulmuş görünse de geriye ne aşk kalmıştır ne tanrılık ne de kitap.

Goethe'nin 1774'te yayımlanan *Genç Werther'in Acıları* (1996) romanında yaşadığı aşkı mektuplara dökerek kitabın yazılmasını sağlayan roman kişisi Werther, yaşadıklarının bir roman oluşturduğunun bilincinde değildir. Gonçarov'un 1859'da yayımlanan *Oblomov* (2012) romanının başkışisi ise hayal ettiği eseri yazmak üzere bir türlü eyleme geçemez. Jack London'ın 1909'da yayımlanan *Martin Eden* (2014) romanındaki delikanlı, âşık olduğu kadına kavuşmak için yazmaya başlar ancak sonunda şöhrete kavuştuğunda asıl istediğinin ona kavuşmak olmadığını fark eder. Bu ve benzeri daha birçok eserde geçen aşkı uğruna eser yazma motifi, Sabahattin Ali'nin öyküsünde de kullanılır.

James Joyce'un 1916'da yayımlanan *Sanatçının Bir Genç Adam Olarak Portresi*'nde (2011) istediği türde bir sanat anlayışına kavuşmak için başkışı Stephen Dedalus'un geçtiği aşamalara işaret edilmekte, Sabahattin Ali'nin öyküsü bu açıdan romana benzemektedir. Belge'ye göre romanın başkışisi Stephen ilk bölümde haksızlıkları alt etmekte, ikinci bölümde bedeninin gerçeğini tanımakta, üçüncü aşamada "inayete kavuşm[akta]", dördüncü aşamadaysa sanatçı olmaya karar vermektedir (2011, s. 281). Küntslerromanlarda sanatçı başkışinin geçtiği aşamaları benzeri şekilde sıralamak mümkündür ancak bu aşamalar bu tür romanın doğası gereğidir ve doğrudan bir etkilenmeye işaret etmez. Sabahattin Ali'nin öyküsünde tek bir romanın ya da öykünün izini sürmektense bir türün etkisini tespit etmek daha yerindedir.

Öykünün sonunda genç şairi Romantizme sevk eden ilham perisi, öyküdeki diğer dişil imge olarak işaret edilen kitabı ortadan kaldırmaktadır. Dişil imgelerin çift kutupluluğunu öyküde eril imgenin ben ve gölgeden oluşan çift kutupluluğu dengelemektedir. Eril ve dişil imgelerin her biri Romantik tine uygun olarak öykünün sonunda, geçilen sınama aşamaları ardından kendilerini tanımlamaktadır. Kadın kendisine böyle bir kitap sunulduğu için kendisini bir ilahe olarak nitelendirirken genç şair de böyle bir şaheseri yazabildiği için kendisini ilahlaştırmaktadır. Sonunda eril ve dişil imgeler birbirlerini yok etmektedir. Romantizmin meşhur eserlerinin aksine ortada büyük bir aşk olmadığı söylenerek ironik tavır pekiştirilirken Romantizmin yücelttiği egoların hazırladığı savaşın hazin neticesi verilerek akım örtük şekilde tenkit edilmektedir. Romantik tin, Romantizmin kendi araçları kullanılarak lağvedilmekte ve romantik poetika boşa düşürülmektedir. Öykü bu boyutuyla romantik poetikaya güçlü bir reddiye mahiyeti arz etmektedir. Romantizmin okur, eleştirmen ve ilham perisi kimliklerinin şahsında birleştirildiği genç kadın, yine Romantizmden öğrendiği duygulanımların, tutkunun ve şehvetin kurbanı olmaktadır. Böylece Romantizmin okuru, eleştirmeni ve ilham perisi tek bir hamlede silinmektedir.

Öyküde yazılan kitabın şömineye atılması hadisesi, gerçek hayatta Flaubert'in başından geçer ve onun realizme yönelmesinin sebebi olarak gösterilir. Flaubert'in ahbabı olan Maxime du Camp ve Louis Bouilhet'e *Ermiş Antonius ve Şeytan* adlı son eserini gösterdiğinde, onlar genç romancıya eserini ateşe atmasını ve unutmamasını söylerken ilham perisini daha az beslemesini salık verirler; *Madam Bovary* de bu yaşanan hadise ardından kaleme alınır (Akpınar, 2018, s. 185). Aynı motifi biraz değiştirerek kullanan Sabahattin Ali, romantik eseri ilham perisinin eliyle şömineye attırmakta hatta ilham perisini de sonunda öldürmektedir. Öykünün Romantizme bir reddiye özelliği taşıdığı Flaubert'in başından geçen bu hadise ile pekişmektedir.

Serveti Fünun Edebiyatı'nın en önemli özelliklerinden biri hayal-hakikat tezaadına yaslanmasıdır. Bu tezaadı simgeleyen renkleri eserinin adında ölümsüzleştiren Halit Ziya Uşaklıgil'in *Mai ve Siyah* romanı, Ahmet Cemil adlı edebiyat âşığı genç bir öğrencinin mavi bir gecede romantik hayallerinin

anlatımıyla başlar ve siyah bir gecede hayal kırıklığının onu nasıl hayatından vazgeçmeye ittiğinin anlatılmasıyla son bulur. Tanpınar'a (2007) göre "Türkiye'de nesli namına konuşan ilk eser" olan romandaki Ahmet Cemil, Tevfik Fikret'in hayatından esinlenilerek kurgulanmıştır (s. 288). Yeni bir edebiyat dili arayışındaki Ahmet Cemil, bir deftere yepyeni şiirler yazarak bunları kitaplaştırmak ve üne kavuşmak ister. Bir taraftan da samimi arkadaşı Hüseyin Nazmi'nin kız kardeşi Lamia'ya âşıktır. Bir gün meşhur olup Lamia'yla evleneceği günlerin hayaliyle yaşar. Ancak hiç ummadığı şekilde hakikatler, onun hayallerini bir bir yutar. Çalıştığı matbaadan kovulması, eniştesinin kız kardeşinin ölümüne sebep olması, Lamia'nın başka birisiyle evleneceğini öğrenmesi onun yaşama sevincini kaybetmesine sebep olur: "Evet, bundan sonra ne yapacağını bilmiyordu, o yalnız bir şey için çalışmakta devam kuvvet bulabiliyordu; şimdi o şey, Lâmia da, elinden gidiyordu. Bundan sonra kimin için çalışacak? Nasıl bir ümide hayatını vakfedecek[ti]?" (Uşaklıgil, 2008, s. 370). Edebiyat artık ona zevk vermez, şiirleri sahte ve gerçeklikten uzak bulur. En çok da kendi eserinden nefret eder. Hayatının en güzel günlerini bu eseri yazmak için harcamıştır ancak artık şiirlerinin kendisi için hiçbir anlamı kalmamıştır. Odasındaki sobanın başına geçip hiç tereddüt etmeden elindeki defteri ikiye ayırıp sonra sayfalarını birer birer kopararak büyük bir zevkle sobaya atmaya başlar ve hayatını elinden alan bu canavarın kıvranarak yanışını garip bir haz içinde seyreder.

Sabahattin Ali'nin öyküsünde eseri şömineye atan eserin atfedildiği sevgilidir. Uşaklıgil'in romanında Ahmet Cemil, gerçekle yüzleşmiş ve hayalden kurtulmaya karar vermiş ve eserini kendisi sobaya atmıştır yani faildir. Hayalden hakikate geçiş, Romantizmden Realizme geçişi simgeler. Sabahattin Ali'nin öyküsünde ise genç şair eylemden etkilenen yani mefuldür, onun eserini sevgilisi şömineye atmıştır. Ayrıca sevgilisinin bu hareketi üzerine şairin onu öldürmeye çalışması da Romantizm tesirindeki aşırı derecede duygusal bir harekettir. Eserde, *Mai ve Siyah*'in aksine Romantizmin sınırları içinde kalınmakta, anlatıcı bu hat dâhilinde Romantik poetikaya romantik bir reddiye sunmaktadır. Halit Ziya Uşaklıgil'in roman kişisi Ahmet Cemil, İstanbul'dan kaçarak çöle: Sabahattin Ali'nin öyküsünde genç şairin hakikatle yüzleşerek geride bıraktığı o engin hiçliğe doğru son bir yolculuğa çıkar. Annesiyle birlikte, bir gemiye binerler. Ahmet Cemil, gemide intihar edeceği esnada onu annesinin sesi yani hakikatin sesi durdurur. Sabahattin Ali'nin öyküsünde genç şairin sevgilisini öldürmesini ve hiddetinden kendi ölümüne sebep olmasını engelleyecek gerçeğe davet eden bir ses bulunmaz. Romantizm sahasında kalması açısından Sabahattin Ali'nin eseri, Uşaklıgil'in romanından ayrılmaktadır.

## Sonuç

Sabahattin Ali'nin ilk öyküleri Romantizm etkisinde verilen eserlerdir ve bu tesir dolayısıyla ilk öykülerinin bir kısmı çoğunlukla dışlanmakta, eleştirilmekte ve görmezden gelinmektedir. "Kurtarılamayan Şaheser" başlıklı öykü, yazarın ilk öykü kitabı *Değirmen*'de (1935) yer almaktadır. Öyküdeki genç şair, bir kadına kendini beğendirmeye arzusuyla yönelip ona âşık olur. Bu güzel kadın, kavuşmaları için şairin sanatını geliştirmesini ve kendisine tüm meşhur şairlerin eserleriyle boy ölçüşecek bir eser hediye etmesini şart koşar. Şair, bu ideal doğrultusunda üç farklı eser kaleme alır. Öyküde eserlerin yazım aşamaları ve hangi koşullarda kaleme alındığı hakkında ayrıntılı bilgi verilmektedir. Öykü bu açıdan bir üstkurmaca eser özelliği taşımaktadır. Ayrıca bir sanatçının gelişim serüveninin anlatılmasıyla Küntslerroman özelliği de gösterir. Her bir eseri tamamlamak için delikanlı, üç farklı aşamadan geçer. Türlü yolculuklara çıkar ve tüm dünyayı dolaşır. Romantik bir ilham perisine benzer şekilde çizilen genç kadın, her seferinde eserlerin bir eksikliğini bulmaktadır. Genç kadın, öyküde eserlerin hem ideal okuru hem de eleştirmeni konumundadır.

Sabahattin Ali'nin "Kurtarılamayan Şaheser" adlı öyküsü Romantizmin doğaya, insanın özüne, halka yöneliş, dehayı öne çıkarma, romantik tinin tutku ve aşırı duygululuk özelliklerini yansıtmaktadır. Romantik simgelerin de kullanıldığı öyküde kişiler, olay ve yazılan eser Romantizmin tesirindedir.



Ancak Romantizm etkisinde kaleme alınan eserlerden anlatıcı noktasında ayrılmaktadır. Anlatıcı romantik şairi, onun sevgilisiyle ilişkisini ve eserlerini eleştiren farklı bir öykü düzleminde öyküyü anlatmaktadır. Bu ironik, eleştirel düzlem aynı zamanda romantik poetikaya romantik reddiyenin sunulduğu düzlemdir. Öykünün sonunda eserini tamamlayan şair, sevgilisine koşar. Kendisini artık bir tanrı gibi görmektedir. Genç kadın, bu kez eseri beğenir. O da kendisini bir tanrıça gibi görmeye başlamıştır, şairin eserini ise peygamberlerin sözleriyle yarışacak bir eser olarak nitelendirir. Artık kavuşmalarının önünde bir engel kalmamıştır. Kadın, şaire söylediği güzel sözleri onun duymayıp eserinden gözünü alamadığını fark ettiğinde, aralarında kalan son engelin kitap olduğunu düşünür ve onu şairin elinden kapıp şömineye atar. Genç adamın alevlerin arasından kitabı almasına da engel olur. Öfkesinden deliye dönen şair, kadına saldırır. Bir süre boğuşurlar. Sonunda kadın ölür. Ancak sevgilisinin ölmesi, deli dâhinin umurunda bile değildir. Koşarak eserini almak üzere atılır ancak geriye bir avuç dolusu külden başka hiçbir şey kalmamıştır. Bu acıya dayanamayarak kadının cesedi üstüne yıkılıp son nefesini verir.

Sabahattin Ali'nin öyküsünde Romantizmin belli başlı özelliklerinin hemen hepsi sayılmaktadır. Genç şairin geçtiği aşamalar, Romantizmin yönelimlerine göre belirlenmektedir. Öykü romantik poetikanın hem ortaya konulup hem eleştirildiği Türk Edebiyatı'ndaki önemli öykü örneklerinden biridir. Bilinçli bir şekilde öykünün kaleme alındığı rahatlıkla anlaşılmaktadır. Romantizmin hususiyetlerini tetkik etmiş bir kalemden çıktığı aşikâr olan öyküde bir taraftan romantik poetika, Romantizme ilham perisinin sevgiyle yönelen genç bir şairin edebî arayışları vasıtasıyla sunulurken bir taraftan da aynı romantik araçlar üzerinden anlatıcı vasıtasıyla yerilmektedir. Öykü sadece olay zinciri ve başkişi üzerinden okunursa Romantizme bir övgü olarak görülebilir. Anlatıcının oluşturduğu ikinci kutuptaysa romantik poetikaya karşı geliştirilmiş güçlü bir reddiye okuru beklemektedir. Bu reddiye romantik araçları kullandığı için romantik bir reddiye olarak nitelendirilmelidir. Bu iki kutupluluk, öyküdeki semantik gerilimi derinleştirirken öykünün bir üstkurmaca anlatı olarak kıymetini de yükseltmektedir.

Sonuç olarak Sabahattin Ali'nin "Kurtarılamayan Şaheser" öyküsü Romantizmi yüceltmekten ziyade onu kendi içinden yıkmayı hedeflemektedir. Öykünün Sabahattin Ali'nin sanat yaşamında daha sonra takip edeceği yola işaret etmesi ve bunun bilinçli bir tercih olduğunu ortaya koyması açısından kıymeti haizdir. Öykünün eleştirel tavrı ve ironisi maalesef bugüne kadar gözden kaçırılmış ve öykü bir Romantizm güzellemesi olarak okunmuştur. Bu makalede ayrıntılarıyla ortaya konulduğu üzere Romantizme, romantik poetikaya ve romantik tine yönelik güçlü bir romantik reddiye özelliği taşıyan öyküye kıymetinin teslim edilmesinin lazım geldiği açıktır.

## Kaynakça

- Akpınar, S. (2018). Realizm. H. Akyıldız, T. Açık, İ. Atalay, İ. Şahin, S. Akpınar ve H. B. Akyıldız (Ed.) içinde, *Batı edebiyatı akımları 1* (s. 171-188). Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Aliyazıcıoğlu, H. (2007). *Kenan Hulûsi Koray'ın edebî kişiliği ve hikâyelerinin incelenmesi* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Marmara Üniversitesi
- Ataç, N. (2014). Değirmen. F. Ali, A. Özkırımlı ve S. Sönmez (Ed.) içinde, *Sabahattin Ali: anılar, incelemeler, eleştiriler* (s. 415-418). içinde YKY.
- Belge, M. (2011). Sonsöz. J. Joyce içinde, *Sanatçının bir genç adam olarak portresi* (M. Belge, Çev., 4. Baskı), s. 277-295). İletişim Yayınları.
- Bezirci, A. (2007). *Sabahattin Ali: yaşamı, kişiliği, sanatı, hikâyeleri, romanları* (2. Baskı). Evrensel Basım Yayın.
- Bezirci, A. (2014). *Sabahattin Ali'nin hikâyelerinde yapı*. F. Ali, A. Özkırımlı ve S. Sönmez (Ed.)



- Sabahattin Ali: anılar, incelemeler, eleştiriler* (s. 442-448) içinde. YKY.
- Dellaloğlu, B. F. (2010). *Romantik muamma*. Ayrıntı Yayınları.
- Ergülen, H. (2019). *Sait ile Sabahattin: Sait Faik Abasıyanık ile Sabahattin Ali üzerine yazılar*. Kırmızı Kedi Yayınları.
- Günyol, V. (2014a). *Kıyaslama yoluyla Sabahattin Ali'nin sanatı*. F. Ali, A. Özkırımlı ve S. Sönmez (Ed.) *Sabahattin Ali: anılar, incelemeler, eleştiriler* (s. 192-195) içinde. YKY.
- Günyol, V. (2014b). *Sabahattin Ali'nin hikâyeciliği ve romancılığı*. F. Ali, A. Özkırımlı ve S. Sönmez (Ed.) *Sabahattin Ali: anılar, incelemeler, eleştiriler* (s. 425-430) içinde. İstanbul: YKY.
- Goethe, J. W. (1996). *Genç Werther'in acuları*. (N. Ülner, Çev.). Öteki Yayınevi.
- Goçarov, İ. A. (2012). *Oblomov*. (E. Altay, Çev.). İletişim Yayınları.
- Hugo, V. (2018). *Cromwell önsözü'nden*. H. Akyıldız, T. Açık, İ. Atalay, İ. Şahin, S. Akpınar ve H. B. Akyıldız (Ed.) içinde, *Batı edebiyatı akımları 1* (H. B. Akyıldız, Çev., s. 21-23). Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Huyugüzel, Ö. F. (2018). *Eleştiri terimleri sözlüğü*. Dergâh Yayınları.
- İleri, S. (2014). *Sabahattin Ali'nin hikâyeleri*. F. Ali, A. Özkırımlı ve S. Sönmez (Ed.) içinde, *Sabahattin Ali: anılar, incelemeler, eleştiriler* (s. 431-441). YKY.
- İlhan, N. (2012, Kış). Yabancılaşma olgusu ve kürk mantolu madonna romanı. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5(20), 41-59. <https://www.sosyalarastirmalar.com/articles/alination-phenomenon-and-the-novel-krk-mantolu-madonna.pdf>
- Joyce, J. (2011). *Sanatçının bir genç adam olarak portresi* (4. Baskı). (M. Belge, Çev.). İletişim Yayınları.
- Kefeli, E. (2009). *Metinlerle batı edebiyatı akımları* (2. Baskı). Akademik Kitaplar.
- Kolcu, A. (2012). *Dandizm ve Türk Edebiyatında dandy*. Salkımsöğüt Yayınları.
- Korkmaz, M. (2011). *Mitoloji sözlüğü*. Alter Yayınları.
- Korkmaz, R. (1997). *Sabahattin Ali: İnsan ve Eser*. YKY.
- London, J. (2014). *Martin Eden*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Orhan Şaik. (2014). Değirmen. F. Ali, A. Özkırımlı ve S. Sönmez (Ed.) *Sabahattin Ali: anılar, incelemeler, eleştiriler* (s. 412-414) içinde. YKY.
- Propp, V., & Meletinski, E. M. (2011). *Masalın biçimbilimi ve "olağanüstü masalların dönüşümleri", "masalın yapısal ve tipolojik incelemesi"* (2. Baskı). (M. Rifat, & S. Rifat, Çev.). Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Sabahattin Ali. (2015). *Değirmen* (20. Baskı). (O. Tapınç, Ed.). YKY.
- Sabahattin Ali. (2020a). *Bütün Öyküleri-4*. Aperatif Kitap.
- Sabahattin Ali. (2020b). *Bütün Öyküleri-1*. Aperatif Kitap.
- Silberer, H. (1971). *Hidden symbolism of alchemy and the occult arts*. (S. E. Jelliffe, Çev.). Dover Publications.
- Sönmez, S. (2014). *Sabahattin Ali'nin sanat ve edebiyata bakışı*. F. Ali, A. Özkırımlı, & Sönmez Sevgül (Ed.). *Sabahattin Ali: anılar, incelemeler, eleştiriler* (s. 196-202) içinde. YKY.

- Szerb, A. (2008). *Dünya yazın tarihi*. (V. Yıldırım, Çev.). Dost Kitabevi Yayınları.
- Tanpınar, A. H. (2007). *Edebiyat üzerine makaleler* (8. Baskı). (Z. Kerman, Ed.), Dergâh Yayınları.
- Tatarlı, İ. (2014). *Sabahattin Ali hayatı, kişiliği ve yaratıcılığına genel bir bakış*. F. Ali, A. Özkırımlı ve S. Sönmez (Ed.), *Sabahattin Ali: anılar, incelemeler, eleştirel* (s. 151-183) içinde. YKY.
- Urgan, M. (2010). *İngiliz Edebiyatı tarihi* (6. Baskı). (E. Ermert , & P. Çelikel, Ed.). YKY.
- Uşaklıgil, H. Z. (2008). *Mai ve siyah* (10. Baskı). (E. Doğan, Ed.) Özgür Yayınları.
- Yalçın, M. (Ed.). (2010). *Tanzimat'tan bugüne edebiyatçılar ansiklopedisi* (3. Baskı, Cilt 2). YKY.

**Sorumlu Yazar / Corresponding Author:** Dr. Gülsün NAKİBOĞLU

**Çatışma Beyanı / Conflict Statement:** Yazar bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkisinin bulunmadığını, herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan etmiştir.


**Etik Beyanı / Ethical Statement:** Yazar bu makalede "Etik Kurul İzni"ne gerek olmadığını beyan etmiştir.

**Destek ve Teşekkür / Support and Thanks:** Yazar bu çalışmada herhangi bir kurum ya da kuruluştan destek alınmadığını beyan etmiştir.

Yayımlanan makalede araştırma ve yayın etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'nin editör ve yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

## MİLLİ KÜTÜPHANE KAYITLARINDA YAZARI BİLİNMEYEN BİR ESER HİKÂYÂT-I DİNİYYE

### *A Work with an Unknown Author in the National Library Records*

 Dilan ADANÇ

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Eski Türk Edebiyatı ABD Doktora Öğrencisi, Nevşehir, Türkiye, dilan\_adanc@hotmail.com

#### *Araştırma Makalesi/Research Article*

**Geliş/Received:**  
11.01.2022

**Kabul/Accepted:**  
21.03.2022

**Sayfa/ Page:**  
94-98



#### **Öz**

Dînî-tasavvufî konulu eserlerin Klâsik Türk edebiyatında varlığı bilinmektedir. Bu eserlerden biri de Millî Kütüphane El Yazması ve Nadir Eserler Bölümü O6 Mil Yz A 5274 numarada “Hikâyât-ı Dîniyye” adıyla kayıtlıdır. Müstensihî ve müellifî bilinmeyen Hikâyât-ı Dîniyye çeşitli dînî hikâyelerden oluşan mensur bir eserdir. Bu çalışmada dil ve üslûp özelliklerinden yola çıkılarak yazıldığı dönem tahmin edilen Hikâyât-ı Dîniyye ile Erzurumlu Mustafa Darîr Efendi’nin “Yüz Hadis Yüz Hikâye” adlı eserinde bulunan hadis, hadis tercümeleri ve hikâyeler karşılaştırılarak her iki eserdeki benzerlikler ve farklılıklar ortaya konulacaktır.

Darîr’in eserinde ve Hikâyât-ı Dîniyye’de yer alan hikâyelerde olay örgüsü genel olarak birbirine benzese de Hikâyât-ı Dîniyye’de kimi hikâyelerin başlangıcında ve bitişinde farklılıklar görülmektedir. Her iki eserdeki hadis ve hadis tercümeleri incelendiğinde Hikâyât-ı Dîniyye’de yer alan hadislerde kelime ve hadis râvisi bakımından farklılıklar bulunmaktadır. Hikâyât-ı Dîniyye’de bulunan 56 hikâyeden 3’ü Darîr’in eserindeki hikâyelerle tamamen benzer, 12 hikâye tamamen farklı ve geriye kalan 41 hikâye kelime, hadis ve hadis tercümeleri bakımından farklılıklar göstermektedir.

Bu çalışmada, müstensihî ve müellifî bilinmeyen Hikâyât-ı Dîniyye adlı eserin Erzurumlu Mustafa Darîr Efendi’nin “Yüz Hadis Yüz Hikâye” adlı eserinin farklı bir nüshası olabileceği yapılan incelemelerle ortaya konulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hikâye, Hikâyât-ı Dîniyye, Erzurumlu Mustafa Darîr Efendi.

#### **Abstract**

It is known that religious-mystical works exist in Classical Turkish literature. One of these works is registered under the name of “Hikâyât-ı Dîniyye” at the National Library Manuscript and Rare Works Section at 06 Mil Yz A 5274. Hikâyât-ı Dîniyye, whose copyist or author is not known, is a prose work consisting of various religious stories. In this study, the similarities and differences in both works will be revealed by comparing the hadiths, hadith translations and stories found in "Hundred Hadis Hundred Stories" by Hikâyât-ı Dîniyye and Erzurumlu Mustafa Darîr Efendi, which is estimated based on the language and style features.

Although the topic is generally similar in the stories in Darîr's work and in Hikâyât-ı Dîniyye, there are differences in the beginning and end of some stories in Hikâyât-ı Dîniyye. When the hadith and hadith translations in both works are examined, there are differences in the hadiths in the Hikâyât-ı Dîniyye in terms of words and hadith narrators. Of the 56 stories in Hikâyât-ı Dîniyye, 3 are completely similar to the stories in Darîr's work, 12 stories are completely different, and the remaining 41 stories differ in terms of words, hadith and hadith translations. In this report, it will be revealed by the investigations that the work named Hikâyât-ı Dîniyye, whose author or copyist is not known, can be a different version of Mustafa Darîr Efendi's work named “Yüz Hadis Yüz Hikâye” from Erzurum.

**Keywords:** Story, Story of Dîniyye, Mustafa Darîr Efendi from Erzurum

**Atıf/Citation:** Adanç, D. (2022). Millî Kütüphane kayıtlarında yazarı bilinmeyen bir eser Hikâyât-ı Dîniyye. *MECMUA-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* ISSN: 2587-1811 7(14), 94-98

Bu çalışma II. Uluslararası Kapadokya Sosyal Bilimler Öğrenci Kongresi’nde tarafımdan sunulan “Millî Kütüphane Kayıtlarında Yazarı Bilinmeyen Bir Eser Hikâyât-ı Dîniyye” adlı bildirinin şekil-muhtevâ incelemesi eklenerek genişletilmiş halidir.

## Giriş

Bilindiği üzere Klâsik Türk Edebiyatında dînî-tasavvufî eserler önemli bir yere sahiptir. Edebiyat tarihi açısından bu eserlerin tespiti ve metinlerin neşri bu alanda yapılan çalışmalar için önemli kaynaklardandır. Üzerinde çalışılan Hikâyât-ı Dîniyye (Hikâyât-ı Dîniyye, Yazmalar, 5274) adlı eser ilmî olarak daha öncesinde kendisiyle ilgili bilgi verilmemiş eserlerden biridir. Bu çalışma çerçevesinde öncelikle eserin nüsha özellikleri hakkında bilgi verilerek 06 Mil Yz A 5274 numarada kayıtlı olan bu nüshadan hareketle eserin dil ve üslûp özelliklerinden yola çıkılarak yazıldığı dönem tahmin edilen Hikâyât-ı Dîniyye ile Erzurumlu Mustafa Darîr Efendi'nin “Yüz Hadis Yüz Hikâye” (Toprak, 2019, s. 37-269) adlı eserinde bulunan hadis, hadis tercümeleri ve hikâyeler karşılaştırılarak her iki eserin benzerliklerini ve farklılıklarını ortaya koymak amaçlanmıştır. Müellifi ve müstensihi bilinmeyen Hikâyât-ı Dîniyye Millî Kütüphane El Yazması Nadir Eserler Bölümü 06 Mil Yz A 5274 numarada kayıtlıdır. Eser, baştan ve sondan eksik olup 140 varaktan oluşmaktadır.

Eserin içeriğine bakıldığında hikâyelerde; Câbir bin Ensârî, Cafer-i Sâdık , Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Hüreyre, Hârûnû'r-Reşîd, Hasan-ı Basrî, Hâtim-i Esam, Hz Ali, Hz Dâvûd, Hz Fatıma, Hz Hüseyin, Hz İbrâhim, Hz Muhammed, Hz Nûh, Hz Ömer, Hz Süleyman, Kâb-el Ahbâr, Mâlik bin Dinâr, Mansûr bin Ammâr, Süfyân-ı Sevrî, Ümmü Cafer, Veysel Karani gibi din büyükleri etrafında adalet, anne ve babaya saygı, cennete ve cehenneme girmek, cömertlik-cimrilik, dedikodu etmek, içki içmek, düşkün ve yoksullara yardım etmek, Fâtiha, Yâsin ve İhlâs sûrelerinin gücü, güzel ahlak, hayır yapmak, Allah'tan rızık istemek, ilim öğrenmek ve öğretmek, Müslüman kardeşliği, dünyanın geçiciliği, İslamın beş şartı, peygamber şefaati, sadaka vermek, sözün kıymetini bilmek, şeytanın insanları doğru yoldan alkoyması, Tanrı için sevmek, tesbih duası, verilen sözü tutmak, ölümü unutmak konularının işlendiği görülmektedir. Eserde hikâyelerin öncesinde de İslam diniyle ilgili bilgilere ve rivâyetlere yer verilir.

Hikâyât-ı Dîniyye adlı eserin bilinen tek nüshasındaki imlâ özellikleri incelendiğinde eserde tutarsızlıklar ve eksiklikler görülmektedir. Eserde harflerin birbiri yerine kullanımı, Osmanlı yazımı kurallarına aykırı davranımlar söz konusudur. Hikâyât-ı Dîniyye'de geçen özel isimlerde hareke kullanımı görülmemiştir. Ancak mekan isimlerinde harekelendirme yapılmıştır. Belli başlı dil ve üslûp özellikleri açısından bu dönem için değerlendirildiğinde eski kelimelerin kullanımını ve Eski Anadolu Türkçesinin kimi özelliklerini görmek mümkündür. Hikâyât-ı Dîniyye'nin istinsah tarihi ile ilgili bilgi bulunmaması sebebiyle eserin yazıldığı dönemi tespit etmek için eserin dil ve üslûp özelliklerinden yola çıkılır. Eserin 14. ve 15. yüzyıla ait olabileceği düşüncesi, dînî bir eser olması ve hadis ve hadis tercümelerinin yer alması Erzurumlu Mustafa Darîr Efendi'nin “Yüz Hadis Yüz Hikâye” adlı eserini inceleme ihtiyacını doğurur.

Yapılan araştırmalarda; “Yüz Hadis Yüz Hikâye” adlı eser Darîr'in yaşlılık döneminde yazdığı son eseridir. Bu eser yüz hadis derlemesi olarak Türkçe yazılmış ilk kitaptır. Osmanlı coğrafyasında uzun yıllar okunmuş kendinden sonra yazılan kitaplara kaynaklık etmiştir. Eserin 12 nüshasına karşın yurt içinde ve yurt dışında tespit edilen yeni nüshalarla bu sayı 20'ye çıkarılmıştır. “Yüz Hadis Yüz Hikâye” adlı eserin Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi Pertevniyal Nüshası, Millet Kütüphanesi Şeriye Bölümü ve Muallim Cevdet Nüshasını ele alan çalışmalardan<sup>1</sup> faydalanılmıştır. Bu çalışmalardan yola çıkılarak bir sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır.

Hikâyât-ı Dîniyye'de yer alan hikâyeler 51/89 varaklar arasında bulunmaktadır. Eserde yer alan hikâyelerde numaralandırma söz konusu değildir, hikâyeler “hikâyet olunur” kalıp ifadesiyle başlamaktadır. İlk hikâyeden son hikâyeye kadar numaralandırma araştırmacı tarafından yapılmıştır. Hikâyât-ı Dîniyye ile Erzurumlu Mustafa Darîr Efendi'nin “Yüz Hadis Yüz Hikâye” adlı eserindeki benzerlikler şu şekilde sıralanabilir:

1. Her iki eserdeki hikâyelerin işleyişinde; öncesinde hadisin Arapçası verilir, ardından hadis tercümesi yer alır. Tercümenin akabinde de hikâye anlatılır.
2. Hikâyât-ı Dîniyye'de 56 adet hikâye bulunmaktadır. Bu hikâyelerden 44'ü Darîr'in eserindeki hikâyeler ile benzer olmasına karşın Hikâyât-ı Dîniyye'de 12 farklı hikâye bulunmaktadır.
3. Darîr'in eserindeki hikâyelerin ve hadislerin bir kısmı Hikâyât-ı Dîniyye'de bulunan kimi

hikâyelerle ve hadislerle benzerlik göstermektedir. Hikâyât-ı Dîniyye’de yer alan 11, 12, 17, 20, 26, 34, 35, 36, 38, 41 numaralı hikâyelerdeki hadis ve hadis tercümeleri ile Darîr’in eserinde yer alan 46, 52, 60, 61, 63, 69, 77, 84, 89, numaralı hikâyelerdeki hadis ve hadis tercümeleri birbirine benzemektedir. Hikâyât-ı Dîniyye’de yer alan 3, 15, 37 numaralı hikâyelerdeki hadis tercümeleri ile Darîr’in eserinde yer alan 6, 34, 56 numaralı hikâyelerdeki hadis tercümeleri aynı iken hadislerde kelime bakımından farklılıklar görülmektedir. Hikâyât-ı Dîniyye’de 9, 25 numaralı hikâyelerdeki hadislerle Darîr’in eserinde yer alan 24, 29 numaralı hikâyelerdeki hadisler aynı iken hadis tercümelerinde kelime bakımından farklılıklar bulunmaktadır. Hikâyât-ı Dîniyye’de yer alan 36, 38, 41 numaralı hikâyeler ile Darîr’in eserinde yer alan 46, 52, 69 numaralı hikâyeler tamamen aynıdır. Böylece Hikâyât-ı Dîniyye’de yer alan 56 hikâyeden 3’ü Darîr’in eserindeki hikâyelerle tamamen benzer, 12 hikâye tamamen farklı ve geriye kalan 41 hikâye hadis, kelime ve hadis tercümeleri bakımından farklılıklar göstermektedir.

4. Konu bakımından Darîr’in “Yüz Hadis Yüz Hikâye” adlı eseri ile Hikâyât-ı Dîniyye arasında küçük farklılıklar görülmektedir. Hikâyât-ı Dîniyye’deki 42 numaralı hikâyede ana karakterin ismi yer alırken Dârîr’in eserindeki hikâyede yer almamaktadır. “Evvelki qarındaş sizûñ kavmiñüz ve oğlıñüz ve kıızıñüz meşelidür ve üçüncü qarındaş sizûñ ‘ameliñüz meşelidür.” Bu kısım Hikâyât-ı Dîniyye’de 14 numaralı hikâyenin sonunda özet şeklindedir. “Evvelki qarındaş sizûñ kavmiñüz ve oğlıñüz ve kıızıñüz meşelidür ve ikinci qarındaş sizûñ maliñüz meşelidür.” Bu kısım Darîr’in eserinde 96 numaralı hikâyenin ortasında verilmiştir. “Ve üçüncü qarındaş sizûñ ‘ameliñüz meşelidür.” Bu kısımda Darîr’in eserinde 96 numaralı hikâyenin sonunda yer verilmiştir. Böylece Hikâyât-ı Dîniyye’deki 14 numaralı hikâye ile Darîr’in eserindeki 96 numaralı hikâye konu bakımından benzerlik olsa da olayların aktarımında farklılıklar görülmektedir.

5. Hikâyelerdeki olayların başlangıcı ve olayların bitişi birbirine benzemektedir.

Her iki eser arasındaki farklılıklar şu şekildedir:

1. Eserlerdeki hikâyelerin sıralaması birbirinden farklıdır. Hikâyât-ı Dîniyye’de 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44 numaraları hikâyelerin sıralaması Darîr’in eserinde 5, 6, 7, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 84, 89, 96, 56, 58, 63, 30, 68, 77, 54, 45, 51, 50, 29, 87, 35, 27, 49, 14, 37, 53, 59, 60, 61, 46, 34, 69, 90, 18, 52, 43, 31, 12 şeklindedir.

2. Kimi hikâyelerin hadis tercümelerinde ve hadislerin Arapçalarında farklılıklar görülmektedir. Darîr’in eserindeki 5, 12, 29 ve 51 numaralı hikâyelerin hadis tercümeleri ile Hikâyât-ı Dîniyye’de yer alan hadis tercümeleri farklıdır. “İllâ meger ki mülk yapmağa harc eyleye ki anda hayr yokdur.” Hikâyât-ı Dîniyye’deki 23 numaralı hikâyenin hadis tercümesi bu şekilde iken Dârîr’in eserindeki 51 numaralı hikâyedeki hadis tercümesi şu şekildedir. “İllâ meger ki dîvâra taşa toprağa harc eyleye ki anda hayr yokdur.” Darîr’in eserindeki 24, 29, 63, 84, 87, 92 numaralı hikâyelerde hadisler birbirinin aynısı iken 22, 34 numaralı hikâyelerde yer alan hadisler tamamen farklıdır. Darîr’in eserindeki 63 numaralı hikâye ile Hikâyât-ı Dîniyye’deki 17 numaralı hikâyede yer alan hadis tamamen benzerdir. Hadis şu şekildedir: “‘An Ebî Hüreyre rağiya’llâhu ‘anh ennehü qāle qāle Resūlu’llāh şallāllāhu ‘aleyhi ve selem: min kân yū’minu bi’llāhi ve’l-yevmi’l-ağiri fel yequl hayren ev liyuşmit.”<sup>2</sup>

06 Mîl Yz 5274 A Numaralı Hikâyât-ı Dîniyye (2. hikâye)	Erzurumlu Mustafa Darîr Efendi Yüz Hadis Yüz Hikâye (5. hikâye)
‘An Cābir bin ‘Abdullāh el-Enşārī rađiya’llāhu ‘anh innehu qāle qāle Resūlu’llāh şallāllāhu ‘aleyhi ve selem (Hikâyât-ı Dîniyye’de hadisin râvisi verilmiştir.)	Rasûl hazreti buyurur. (Yüz Hadis Yüz Hikâye’de hadisin râvisi bulunmamaktadır.) Hadislerin Arapçası birbirinden farklılık göstermektedir.

Tablo1: 2. hikâye ile 5. hikâyenin karşılaştırılması (Adanç, 2020, s.11)

3. Hikâyât-ı Dîniyye’de bulunan hadisler incelendiğinde Darîr’in eserinde bulunan kimi hadislerin başına, ortasına veya sonuna gönderme yapıldığı görülür. Hikâyât-ı Dîniyye’de yer alan 30 numaralı hikâyede hadis şu şekildedir: “‘En Enes bin Mālik rağiya’llāhu ‘anh qāle: “‘Enne reculen se’elen nebiyye feqāle ‘aleyhi’s-selām meta’s-sa’etu qāle ve mā e’dedte lehā qāle lā şey’ün illā inni uḥibbu’llāhe ve Resūlehu. Fe qāle ente me’e men eḥbebe.”<sup>3</sup> Bu hadis Darîr’in eserindeki 37 numaralı hikâyede yer almaktadır. Darîr’in eserinde hadisin ortasında yer alan “meta’s-sa’atu” (ne vakit), “mā e’dedte lehā”



(onun için ne hazırladın?); hadisin sonunda yer alan “fe kâle ente me‘e men eḥbebe.”(sevdiğin kişiyle birliktesin) kısımları birbiriyile uyuşmaktadır.

4. Hikâyât-ı Dîniyye’de 8, 10, 20, 25, 27, 29, 37 numaralı hikâyelerin olay örgüsünde bulunan bazı kısımlar Darîr’in eserinde bulunmamaktadır. Darîr’in 12, 20, 21, 51, 54, 90 numaralı hikâyelerin olay örgüsünde bulunan kısımların bazıları da Hikâyât-ı Dîniyye’de yer almamaktadır. Hikâyât-ı Dîniyye’de yer alan 8 numaralı hikâyede, “Şol dem âvâz geldi ki: “Yâ Mâlik! Sen tanık ol kim anı dağı anasın dağı ve ol ḥalayıkı dağı cümle yarlıgadum.” dir. Bu kısım Darîr’in 22 numaralı hikâyesinin olay örgüsünde yer almamaktadır. Darîr’in eserinde yer alan 54 numaralı hikâyede, “Ḥalife yine şordı kim şadaçalarda ḳanḳı şadaḳa yigdür? Danişment iyitdi: “Bir gişi kim derviş ola zahmetile kazana daḳı şadaḳa vire minnet eylemeye, anuñ şadaḳasından yig şadaḳa yoḳdur.” Bu kısım Hikâyât-ı Dîniyye’de yer alan 21 numaralı hikâyede bulunmamaktadır.

5. Eserlerdeki bazı hikâyelerde sadece sözcük kullanımında farklılıklar görülmektedir.

<b>06 Mîl Yz A 5274 Numaralı Hikâyât-ı Dîniyye (7. ve 11. hikâye)</b>	<b>Erzurumlu Mustafa Darîr Efendi Yüz Hadis Yüz Hikâye (21. ve 84 hikâye)</b>
“Ḳapu dilin elinden bıraḳdı.”	“Anaḳdarı bıraḳdı.”
“İlâhî ben cehenneme ḳoyarsañ.”	“İlâhî beni oda süreriseñ.”

**Tablo 2:** 7.-11. hikâye ile 21.-84. hikâye karşılaştırılması (Adanç, 2020, s. 14-15)

6. Hikâyeler incelendiğinde Hikâyât-ı Dîniyye’deki bazı hadis tercümelerinde yer alan kısımların Darîr’in eserinde bulunmadığı görülmektedir.

<b>06 Mîl Yz A 5274 Hikâyât-ı Dîniyye (5. hikâye)</b>	<b>Erzurumlu Mustafa Darîr Efendi Yüz Hadis Yüz Hikâye (19. hikâye)</b>
Ve fi rivâyeti Ebû Hüreyre raḳıya’llâhu ‘anh ennehu kâle kâle Resûl’llâh şallâllâhu ‘aleyhi ve sellem; “mel‘ün men ‘amile ‘amele ḳavmi Lûṭ fi’t-tevrâti ve’l-incili ve’z-zebûri ve’l-furḳân. (Hikâyât-ı Dîniyye’de hadisin akabinde bu rivâyet bulunmaktadır.)	Darîr’in eserinde bulunmamaktadır.
Tevrât’de İncil’de Zebûr’da Furḳân’da Lûṭ ḳavmi ‘amelen eyleye. Nitekim Lûṭ ḳavmi ‘avretlerin boşadılar. Oḳlın tutdılar. Tañrı te‘âlâ anları yire baturdı.	Hadis tercümesinde bu kısım bulunmamaktadır.

**Tablo3:** 5. hikâye ile 19. Hikâyenin karşılaştırılması (Adanç, 2020, s. 13)

Hikâyât-ı Dîniyye’de yer alan 1, 13, 45, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 56 numaralı hikâyeler Darîr’in eserinde bulunmamaktadır. Hikâyât-ı Dîniyye’de Hz Ömer’in adaletine gönderme yapılan 1. hikâye, beş vakit namazın önemine değinilen 47. hikâye, dünyanın yaratılışının ayetlerle desteklenerek anlatıldığı 49 hikâye, Hz Ali ve Hz Fatma’nın nikahlarının anlatıldığı 52. hikâye, Tebarake sûresinin gücünün anlatıldığı 54. hikâye, Hz Musa ile ilgili olan 55. hikâye, Ebû Cehil ile ilgili olan 56. hikâye Darîr’in eserinde yer almamaktadır. Tesbih ve tesbih gücünün anlatıldığı 48. hikâyenin konusu Darîr’in eserinde bulunsa da her iki eserdeki olay örgüsü, râvîler ve hadisler birbirinden tamamen farklıdır. Hikâyât-ı Dîniyye’deki 52. hikâye Darîr’in eserinde bulunmamaktadır. Ancak Hikâyât-ı Dîniyye’de hikâyenin devamına Halil İbrahim’in ölümü ve Behram’ın kabri ile ilgili eklemeler mevcuttur.

## Sonuç

Sonuç olarak hakkında daha önce herhangi bir kaynakta bilgi verilmemiş bulunan Hikâyât-ı Dîniyye, İslam dininin kural ve kaidelerini anlatan hikâye ve kıssalardan oluşmuş, müellifi ve müstensihî bilinmeyen bu eser, dînî-tasavvufî edebiyatın örnek eserlerinden biridir.

Hikâyât-ı Dîniyye adlı eserin dil ve üslûp özelliklerinden yola çıkılarak 14. veya 15. yüzyıla ait olabileceği düşüncesi, dînî bir eser olması ve içerisinde hadis ve hadis tercümelerinin yer almasından dolayı Erzurumlu Mustafa Darîr Efendi’nin “Yüz Hadis Yüz Hikâye” adlı eseri incelenmiştir. Hikâyât-ı Dîniyye’de bulunan hikâyeler ve hadislerle Darîr’in eserindeki hikâyeler ve hadisler



karşılaştırılmıştır. Hikâyeler arasındaki benzerlikler ve farklılıklar maddeler halinde verilmeye çalışılmıştır. Hikâyât-ı Dîniyye'nin 51/89 varakları arasında bulunan hikâyeler ile Darîr'in eserindeki kimi hikâyelerin benzer ve kimi hikâyelerin de farklı olduğu tespit edilmiştir.

Her iki eser karşılaştırıldığında, Hikâyât-ı Dîniyye'deki hadisler ve hikâyelerin sıralaması ile Darîr'in eserindeki hadislerin ve hikâyelerin sıralaması birbirine uymamaktadır. Yüz Hadis Yüz Hikâye'de bulunan hadislerin ve hikâyelerin tamamı Hikâyât-ı Dîniyye'de yer almamaktadır. Ayrıca Darîr'in eserindeki hikâyelerden farklı olarak da Hikâyât-ı Dîniyye'de on iki hikâye bulunmaktadır.

Bütün bunların sonucunda müstensihî ve müellifi bilinmeyen eldeki bu eserin Erzurumlu Mustafa Darîr Efendi'nin "Yüz Hadis Yüz Hikâye" adlı eserinin farklı bir nüshası olabileceği, müstensihînin eseri oluştururken kendinden esere bir şeyler eklediği ve eserin farklı bir coğrafyada yazıldığı düşünülmektedir.

### Kaynakça

- Adanç, D. (2020). Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 5274 numaralı Hikâyât-ı Dîniyye (transkripsiyonlu metin-inceleme-sözlük-dizin). [Yayımlanmış yüksek lisans tezi]. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi.
- Ece, S. (2015). *Klasik Türk edebiyatı araştırma yöntemleri (I-II)*. Eser Basım Yayınları.
- Erkan, M. (1979). *Yüz hadis yüz hikâye*. [Yayımlanmış yüksek lisans tezi]. Ankara Üniversitesi.
- Kavruk, H. ve Pala İ. (1998). Hikâye. *İslam Ansiklopedisi* (C. 17). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kavruk, H. (1998). *Eski Türk Edebiyatında mensur hikâyeler*. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Toprak, İ. (2019). *Erzurumlu Mustafa Darîr Efendi yüz hadis yüz hikâye hâzâ kitâbu tuhfeti'l Mekkî*. Büyüyenay Yayınları.

### Sonnotlar

<sup>1</sup> Erkan, M. (1979). Yüz hadis yüz hikâye. [Yüksek lisans tezi]. Ankara Üniversitesi., Toprak, İ. (2019). Erzurumlu Mustafa Darîr Efendi yüz hadis yüz hikâye hâzâ kitâbu tuhfeti'l Mekkî. (1. Baskı). Büyüyenay Yayınları.

<sup>2</sup> Resul hazreti (aleyhisselam) buyurur: "Kim ki Tanrı'nın birliğine inanır, ahiret gününe inanır; her ne söylerse hayır söylesin yahut konuşmasın." (Toprak, 2019, s. 185).

<sup>3</sup> Resul Hazreti (aleyhisselam) oturup ashablar ile nesâyih ve meviza söylerken bir Arabî sual etti ki: "Kıyamet ne vakit kopar ya Resulallah?" dedi. Peygamber aleyhisselam buyurdu ki: "Nesne hazırladın mı ki sorarsın?" Arabî dedi: Hiç nesne hazırlamadım sadece onun vahdaniyetini severim ve O'nun Resul'ünü severim." dedi. Resul hazreti buyurdu ki: "Kimi seversen onunla beraber koparsın." dedi. (Toprak, 2019, s. 119).

**Sorumlu Yazar / Corresponding Author:** Dilan ADANÇ

**Çatışma Beyanı / Conflict Statement:** Yazar bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkisinin bulunmadığını, herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan etmiştir.

**Etik Beyanı / Ethical Statement:** Yazar bu makalede "Etik Kurul İzni"ne gerek olmadığını beyan etmiştir.

**Destek ve Teşekkür / Support and Thanks:** Yazar bu çalışmada herhangi bir kurum ya da kuruluştan destek alınmadığını beyan etmiştir.

Yayımlanan makalede araştırma ve yayın etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'nin editör ve yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.



## MUSTAFA KUTLU'NUN *SEVİNCİNİ BULMAK* ESERİNE MUTFAKTAN BAKMAK\*

### *Looking at Mustafa Kutlu's Sevincini Bulmak from the Kitchen*



Dr. Derya KILIÇKAYA

Kocaeli Üniversitesi, Rektörlük, Türk Dili Bölümü, Kocaeli, Türkiye, derya.kilickaya@kocaeli.edu.tr

Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş/Received:**  
26.04.2022

**Kabul/Accepted:**  
28.08.2022

**Sayfa/ Page:**  
99-122



#### Öz

Yeme içme ve genel olarak sofranın konusu, fertlerin gündelik hayatlarında olduğu kadar, kültür vakasının da mühim unsurlarından biridir. Edebi eserler, içinde yazıldığı toplumun kültürel öğelerini içerirler. Kültürle ilgili unsurlara dâhil edilebilecek en önemli başlıklardan biri, kuşkusuz yeme içmedir. Bir uzun hikâye (novella) olan *Sevincini Bulmak*, Mustafa Kutlu tarafından Eylül 2018'de yayımlanmıştır. Eser, bünyesinde barındırdığı yeme içme kültürüne ait bilgilerle dikkatleri çeker. Hikâyeden hareketle, Anadolu'nun ve İstanbul'un yemek tecrübesi ve lezzet birikimi hakkında değerlendirmeler yapmak mümkündür. Eser, bu coğrafyanın gastronomik durumunu (mutfak, yemek düzeni ve sistemini), satır aralarında yansıtmaya çalışır. Bu makalenin amacı, *Sevincini Bulmak*'ta mutfak ve sofranın nasıl yer aldığını araştırmaktır. Hikâye kişileri ne yer, ne içerler? Anlatıcılar yeme içme kültürü üzerine neler söylerler? Bu gibi soruların cevaplarının arandığı makalede, Mustafa Kutlu'nun *Yeni Şafak* gazetesinde yayımladığı yeme içmeye ve mutfağa dair yazılarından da faydalanılmıştır. Makalede, mutfak kültürü dört ana başlık altında incelenecektir. Bu başlıklar, "Genel Olarak Anadolu'da ve İstanbul'da Yemek Kültürü", "Açık Havada Yemek Kültürü", "İçecekler", ve "Meyveler ve Sebzeler" şeklindedir. Bu inceleme, Mustafa Kutlu'nun ilgili hikâyesi üzerinde, bu konuların çalışıldığı bir araştırmadır.

**Anahtar Kelimeler:** Mustafa Kutlu, *Sevincini Bulmak*, Mutfak, Hikâye, Sofra.

#### Abstract

The subject of eating and drinking and the table in general is one of the important elements of the cultural fact as well as in the daily lives of the individuals. Literary works contain the cultural elements of the society in which they are written. One of the most important topics that can be included in cultural elements is undoubtedly eating and drinking. *Sevincini Bulmak*, a long story (novella), was published by Mustafa Kutlu in September, 2018. The work draws attention with the information about the eating and drinking culture it contains. Based on the information in the story, it is possible to make evaluations about the food experience and taste accumulation of Anatolia and Istanbul. The work tries to reflect the gastronomic situation (kitchen, food order and system) of this geography between the lines. The purpose of this article is to investigate how cuisine and table culture take place in *Sevincini Bulmak*. What do storytellers eat and drink? What do the narrators say about the eating and drinking culture? In the article, in which answers to such questions are sought, Mustafa Kutlu's articles on food, beverage and cuisine published in *Yeni Şafak* newspaper were also used. In the article, culinary culture will be examined under four main headings. These titles are "Food Culture in Anatolia and Istanbul in General", "Outdoor Food Culture", "Beverages", and "Fruits and Vegetables". This study is a research on the related story of Mustafa Kutlu, in which these subjects are studied.

**Keywords:** Mustafa Kutlu, *Sevincini Bulmak*, Kitchen, Story, Table.

**Atf/Citation:** Kılıçkaya, D. (2022). Mustafa Kutlu'nun *sevincini bulmak* eserine mutfaktan bakmak. *MECMUA-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* ISSN: 2587-1811 7(14), 99-122.

\* Bu makaleyi, 11 Nisan 2020'de 22 yaşında korondan kaybettiğim İTÜ Uçak Mühendisliği son sınıf öğrencisi kardeşim Emircan Kılıçkaya'ya ithaf ediyorum.

## Giriş

Dünyada ehemmiyetli bir konumda bulunan Türk mutfağı ve yeme içme âdetleri, edebiyata da yansımıştır. Edebiyat, insan doğasının ve insanın oluşturduğu sosyal toplulukların tüm hareketlerini içinde barındıran bir sanat dalı olması sebebiyle, doğrudan hayatın her yönünü aksettirir. Kısacası, edebiyat, hayatın bir yansımasıdır. Dolayısıyla, yeme içme fiilinin de edebiyattan ayrı olması düşünülemez.<sup>1</sup> Edebiyatta; mutfaktaki hazırlıklara, yemek sofralarına, eğlence masalarına çok fazla rastlanmaktadır.<sup>2</sup> Genellikle Türk edebiyatında sofraya ve mutfak, kurmaca dışı eserlerde görülse de kurmaca bir eserde (roman, hikâye vs.) yemek ve kültürü denince akla ilk gelen yapıtlardan birisi, Tahsin Yücel'in 1960'ta yayımlanan ilk romanı *Mutfak Çıkmazı*'dir.<sup>3</sup> Kurmacada yeme içme kültürü göz önüne alındığında, Tahsin Yücel'in dışında Ahmet Hamdi Tanpınar ve Selim İleri'den de söz edilebilir.<sup>4</sup> Mutfak edebiyata sokanlardan biri de günümüz yazarlarından olan Mustafa Kutlu'dur. Bu makalede, yazarın *Sevincini Bulmak* isimli eserine mutfaktan, yani yeme içme kültürü açısından bakılacaktır.

Makalenin amacı, eserde yeme içmenin nasıl yer aldığı ve bu kültürün anlatıcılar tarafından nasıl yorumlandığını tespit edip değerlendirmektir. Bu değerlendirmeler yapılırken Mustafa Kutlu'nun, son yirmi üç senede *Yeni Şafak* gazetesinde yayımladığı yazılardan da faydalanılacaktır. Köydeki-kentteki, yerli-yabancı yiyecek-içecekler, karakterlerin / yazarın bunlara yaklaşımının inceleneceği bu makalede, en başta şu soruları sormak ve cevap almak gerekir: Yeme-içme unsurlarına (hem yazar-anlatıcı hem de karakter-anlatıcılar tarafından) değinilmesi, hikâyede neye hizmet etmekte ve yazarın yemek kültürü ile ilgili fikirlerini ne ölçüde yansıtmaktadır? Hikâye için, yemeğin / yiyecek içeceklerin, manevi işlevi nedir? Esasında yazarın, hikâyesinde tüm bunlara değinmesi, yiyeceklerin manevi işlevini göstermek içindir. Bu manevi işlevi anlayabilmek için, Mustafa Kutlu'nun “kanaat ekonomisi” özlemini anlamak gerekir. Mustafa Özel, arkadaşı Kutlu'nun kanaat ekonomisi özlemini şöyle tanımlar:

“Kutlu, çalışmayı köşe dönmeyle örtüşüren bir toplumda huzursuz bacağına tıklamalarına tahammül eden bir huzurlu. Bir kanaat ekonomisine, daha doğrusu aristokratik bir huzur ekonomisine doğru kanat çırpan yaralı bir kuş. Yunus misali, huzuru yarasında. ‘Yûdum, yaramı sildim / Yaram kimdendir, bildim!’” (Özel, 2020, s. 293).

Eserin sonunda, yazarın vardığı noktaya bakıldığında bunun, “doğal üretim”den başka bir şey olmadığı görülür. “Dedelerimiz gibi”, “kanaat” içinde ve “doğal” bir şekilde yaşama özlemi, hikâyenin mutfak açısından ana fikrini oluşturur. Hâlbuki, kapitalizm bin yılların kanaat ekonomisini yerle bir etmiştir. İnsanlık tarihinin en devrimci, en dönüştürücü toplum sistemi olan kapitalizm, beşerin psikolojisini, biyolojisinin yerine ikame etmiştir, yani insanoğlunun şehvet ve arzularını, ihtiyaç derecesine yükseltmiştir. Bütün toplum, yeter derecede malı olmamasından korkan yük hayvanlarına benzeyen insanlarla dolmuştur. Kapitalizm öncesinin tipik ekonomik aktörü olan zanaatkâr (esnaf), hem üretici hem de tüccar idi. Toplumun en temel ihtiyaç maddelerini, en kaliteli şekilde üreterek hem para hem de “dua” kazanmak istiyordu (Özel, 2020, s. 293-294). *Sevincini Bulmak*'ta bu üreticiye duyulan özlem dile getirilir.

Esasında, sadece maneviyat açısından düşünülürse eserin tamamında bir manevi yoksulluğun anlatıldığı da söylenebilir. (Yıldız, 2019, s. 168-169). Ancak konu gereği, sadece makalede yiyecek içeceklerin manevi işlevi hakkında değerlendirmeler yapılacaktır. Yazar, daha önceki hikâyelerinde de merkezinde “kanaat” olan bir zihniyeti savunmuştur. Bu, “kanaat” ve “merhamet” ile şekillenen, “adetullah” ve “hududullah” sınırlarında bir zihniyettir. Bu zihniyet ise kanaat ekonomisini telkin eder (Yıldız, 2019, s. 182). Mustafa Özel, arkadaşının bu tavrı hakkında şunları söyler:

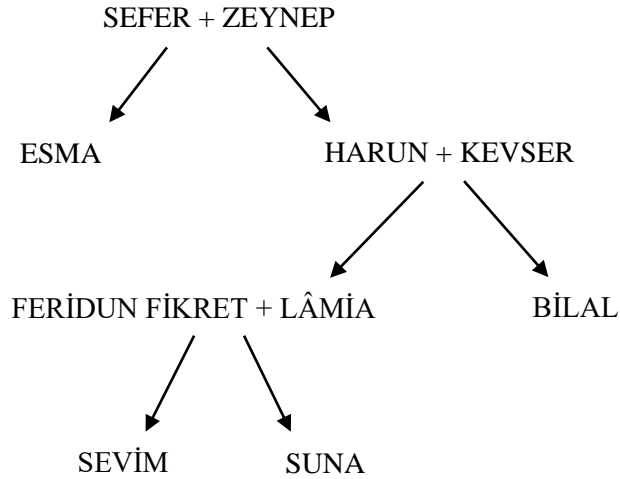
“Mustafa Kutlu bir romancı değildir. Açmazdaki insanımızın yanaklarına gamze, dudaklarına tebessüm konduran bir ‘uzun hikâye’ yazarı, güler yüzlü bir gül satıcısıdır. Halid Ziya'nın değil,

Midhat Efendi'nin torunudur. Kapitalizmin aşağılık mecburiyetlerini, nazif ve nezih müminlere yakıştırmaz. Alçak yanlarımızı Sır gibi saklar. Son konuşmamızda 'Mustafa'cığım, Hududullah ile meşgulüm!' diyordu. Ne zaman değildi ki? Hududullah bilinci (dilerseniz, korkusu) olmasaydı, o zaman iyi bir romancı olurdu; ben de kendisini daha az sever, daha çok önemserdim" (Özel, 2019, s. 91).

Mustafa Kutlu, daha önce yazdığı *Huzursuz Bacak* isimli eserinde, kahramanına bir "kanaat ekonomisi" kitabı yazdırmak ister. Bu fikri benimseyen ve bu yolda hizmet etmek isteyen kahraman, bu girişimi nedeniyle kendisini "sevincini bulmuş" biri olarak görür. Mustafa Özel, maneviyat âleminde Horasan erenlerinden el aldığına şüphe duymadığı (Özel, 2020, s. 138) arkadaşı Kutlu'nun, "kanaat ekonomisi" özlemini açıklarken onun, ruhu ile söyleyip yazdığını, bu yüzden hareketten çok sükûna meylettğini, bu özlemin de bundan kaynaklandığını dile getirir (Özel, 2019, s. 90-91). "Kanaat ekonomisi"nin özü ise tabiattan kopmamaktır:

"Mustafa Kutlu, Türk edebiyatının acılı mütebessim yüzüdür. Acısı bir ferdin değil, bir milletin, hayır insanlığın acısıdır. Fıtrata ters olarak, kendini tabiattan koparıp mağaza vitrinlerine hapseden insanlığın acısı. Tebessümü ise derin inancından geliyor, 'Allah'tan umut kesilmez!' bilgeliğinden. Hesap Günü ve Huzursuz Bacak yazarı, huzurlu bir anti-iktisatçıdır. İktisatçılar, şimdi artık tüketici yaftasıyla nesneleştirilmiş insanların gerçek ihtiyaçlarını karşılamaktan ziyade, kapitalistlerin kasalarını doldurmaya yarayan 'vitrin dünyası'nı kutsarken, o kanaat ekonomistlerini arıyor" (Özel, 2020, s. 143).

Hikâyeyi, "kanaat ekonomisi" açısından değerlendirmeden evvel, eser kişilerinden bahsetmek yararlı olacaktır. Eserde, pek çok karakter yer almaktadır. Kimin kim olduğunu daha iyi anlatabilmek adına, aşağıda bir şekil / çizelge verilmiştir. Bu şekilde, artı (+) işaretleri evliliği temsil etmektedir. Evliliklerden doğan çocuklar ise çizgi çekilmek suretiyle gösterilmiştir. Eserin ana karakteri Suna olduğundan ve onun da geçmişi ve akrabaları geriye dönüşlerle, bilhassa eserin başında genişçe anlatıldığından, ana karakter ve anlatıcı olan Suna'nın aile soyağacı, basit bir çizelge ile gösterilmelidir. Buna göre, Sefer ve Zeynep'in evliliğinden Esmâ ve Harun dünyaya gelir. Harun ve Kevser'in evliliğinden Lâmia ve Bilal dünyaya gelirler. Lâmia ve Feridun Fikret'in evliliğinden ise Sevim ve Suna doğmuştur.



Şekil 1. Suna'nın soyağacı

*Sevincini Bulmak* isimli uzun hikâyede, başat olarak Suna'nın hayatı anlatılmaktadır. Onun yaşamı, geriye dönüşlerle okuyucuya aktarılır. Bu hayata bakıldığında önce, Malatya Arapgirli Sefer Efendi'den söz etmek gerekir. Bir gurbetçi olan Sefer Efendi, her yıl İstanbul Sultanhamam'da toptan tuhafiye işinde çalışır, dükkânda yatar kalkar, bahar gelince köyüne döner. Sefer Efendi, eşi Zeynep ile

çocukları Esmâ ve Harun'u Arapgir'de bırakmıştır. Bir arkadaşının vasıtası ile baharat işine girer ve manifaturacıdan ayrılır. İki üç yıl çok sıkı çalışıp para kazanır, Üsküdar Fıstıkağacı'ndan iki katlı ve ahşap, bahçeli bir ev alır. Eşi Zeynep'i, on yaşındaki kızı Esmâ'yı, sekiz yaşındaki oğlu Harun'u Fıstıkağacı'na getirir. Harun, anne ve babasını trafik kazasında kaybeder. Evlilik yaşına gelmiştir, Hafız Yaşar'ın kızı Kevser ile evlenir. Harun ile Kevser'in, Lâmia ve Bilal adlı iki çocukları olur. Lâmia, liseden sonra Eğitim Enstitüsüne girer. Türkçe Öğretmenliği Bölümü'nden mezun olur. Tayini Erzincan Merkez Ortaokuluna çıkar. Orada, tarih öğretmeni Sivaslı Feridun Fikret ile tanışır ve evlenir. Bu evlilikten Sevim ve Suna adında iki çocuk dünyaya gelir. Hikâyenin başkişisi Suna'dır ve kendisi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde, Yeni Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı'nda doçenttir. Eserin yüz kırkıncı sayfası itibarıyla, bir "Tanpınar Sempozyumu'nda, psikiyatrist Ali Balkan ile tanışır. Duygusal bir ilişkiye başlayan taraflar, daha sonra evlenirler. Evliliklerinin üzerinden üç yıl geçtikten sonra, aslında cemiyetin, yüksek sosyetenin "çapkın erkek" olarak nitelenen bir üyesi olan Ali Balkan, Suna ile yapamayacağını anlar ve onu yalnız bırakır.

Eylül 2018'de Dergâh Yayınları tarafından yayımlanan eser, Suna Esen isimli bir akademisyenin odağında sevincini, inancını yani Allah'ı bulmanın bir hikâyesi olarak okuyucunun karşısına çıkar. Suna Esen merkezinde, çeşitli anlatıcılar tarafından aktarılan hikâyede zaman, yirminci asrın sonu ve yirmi birinci asırdır.

*Sevincini Bulmak* isimli eserde, dünyadaki değişimin tezahürleri görünmektedir. Yazar-anlatıcının, anlatıcı karakterlerin yiyecek ve içeceklerle karşı tutumları, kimi eleştirileri ve bakış açıları esere sirayet eder. "Kanaat ekonomisi" açısından yaklaşırsa Mustafa Kutlu'nun önerisinin, tıpkı "dedelerimiz gibi" "doğal" üretim yapmak olduğu söylenebilir. Hikâyedeki yeme içme ile ilgili öğeler, bilhassa da eserin 253. sayfası itibarıyla anlatılanlar, yiyecek içeceklerin manevi işlevi hakkında da bilgi verir. "Kanaat ekonomisi", beraberinde tabiiliği, o da maneviyatı getiriyorsa *Sevincini Bulmak* isimli eser, tüm bunların bir araya geldiği, "hakikat" arayışıyla birlikte, "tabiat ve kanaat" arayışının kaynaştığı bir hikâyedir. Bu kaynaşma, eserin son kırk sayfasına yansır. Eserin son sayfalarındaki "hakikat", "tabiat" ve "kanaat" kaynaşması, kısaca şöyle özetlenebilir: Fakültede çalışan Cemil Efendi, bez bir torba ile Suna'ya köy mahsullerinden getirir. Torbanın bağını çözen Suna, odaya bir "koku"nun yayıldığını fark eder. Bu "koku"nun etkisinde kalan Suna, aşlama armut ile karşılaşır. Cemil Efendi, "dedelerinin" aş yapması dolayısıyla böyle bir meyvenin çıktığını, dağda kendi kendine yetiştiğini söyler. Vahşi olan bu meyve karşısında hayran kalan Suna, Cemil Efendi'nin "dedelerinin", gelen geçen yesin diye yani hayır maksadıyla bu meyveyi aşıladıklarını öğrenince şaşırır. Cemil Efendi'nin köyünün adı Taşoluk'tur. Köyün yukarısı ormandır ve burada meşe çoktur. Yine, "dedeler" tarafından geçim maksadıyla bu meşeler kesilip satılmıştır. Aşlamanın "koku"su karşısında hayranlığını dile getiren Suna, Cemil Efendi'nin köyündeki sebze ve meyvelerin, "babadan nineden kalma" olduğunu öğrenince hayret eder. Cemil Efendi, bu yüzden birisi bir köşede domates keserse uzaktan "koku"sunun duyulduğundan bahseder. Tüm bu anlatılanlar karşısında Suna, "kekik kokan" bir rüzgâra kapılır. Bu konuşma ve köy faslı onu derinden etkiler. Aradan zaman geçer, Suna'nın hem özel hayatı hem de iş yaşamı olumsuz bir durumdadır. Bu ruh hâlindeyken ve bir gün "mutfakta" uğraşırken ekmek dolabının üzerindeki Cemil Efendi'nin aşlama torbasını fark eder. Torbayı alıp "koklar". Bu "koku", onu harekete geçirir. "Menzil"e giden bir yol bulmak umuduyla, Cemil Efendi'nin köyüne gider. Gübre "koku"sunun duyulmadığı, pek hayvanın olmadığı, sabah namazının ardından gelinlerin ve kızların sokakları süpürdüğü bu köyde, ayran ve sıcak gözleme tüketir. "Allah'ım bu ne güzel ayran böyle." diyerek ilk defa gerçek bir ayran içer. Gezi esnasında kilim tezgâhı ile karşılaşır. Eskiden, çok fazla kilimin dokunduğu köyde kilimler kök boya ile yapılmaktadır. Kök boyayı kendileri yapıp yine kendileri kilim dokuyan köylüler, şimdi "ucuz fabrika halıları"nın varlığından şikâyet ederler. Bahçeyi de dolaşan Suna, elmalarla karşılaşır. "Kütür kütür, sulu ve kokulu" elmaları tadan Suna, hayran kalır. Bu elmalardan İstanbul'daki ailesine de getiren Suna,



“Böyle elma, böyle koku, böyle tat.” diyen aile bireylerinin şaşkınlığına şahit olur. Armut gibi, elma da Suna'nın hayatını değiştirir. Yediği elma üzerine, köye yerleşmeye karar verir. Aile bireylerini ikna etme konusunda “ayran”ı kullanmayı düşünür. Amacı, bu “tabiat” ve “kanaat” âlemi içinde “hakikat”i bulmaktır. Dolayısıyla bu köye yerleşince tefekküre dalmayı, dua ile zamanını geçirmeyi düşünür. Kafasını ve “kalbini” dinlemeye karar vermiştir. Yanına bir meal, bir tefsir, bir de Gazzali'nin İhya'sını alır. Oradaki evini dayayıp döşer. Yemek masası almaz, tıpkı “dedelerimiz gibi”, gelen misafirleri yer sofrasında ağırlayacaktır. Fırınında patates közlenecek güzel bir kuzine-soba alıp kurar. “Hidayet”, “tabiat” ve “kanaat” yolunda yeni bir hayata başlayan Suna, başlangıçta bu büyük değişimin şehir ahalişi için pek uygun olmadığını, dayanılmasının zor olduğunu, dolayısıyla tavsiye etmediğini belirtir. Ancak, tabiatın “koku”sunu almıştır bir kere. Ocakta çıtırtı ile yanan meşe dallarının “kokusu” ve nar gibi kızarmış ekmeğin “koku”su arasında yaşamaya başlar. Fakat ne yaparsa yapsın bir türlü gününü dolduramaz. Kendisine bir iş, uğraş lazımdır. Kendisine bir “iş” bulunduğu takdirde “sevincini bulacağına” inanır: “*‘İş adamı güzelleştirir.’ sözünü yazılarından ve hikâyelerinden hatırladığımız Mustafa Kutlu'nun farklı sıkıntılarla karşılaşan, büyük acılara maruz kalan hikâye karakterlerinin bir işe bağlanarak ayakta kaldıklarını biliyoruz. Bazen iş, bir sevinç vesilesi olur, bazen de sevinç, işe vesile olur*” (Yıldız, 2019, s. 206). Suna, köydeki öğrencilere ders verme işini üstüne alır. Öğrenciler, her gün belli saatte toplanıp Suna'ya gelirler. Suna, “tabiat” ve “kanaat” işini halletmiştir. Ayakta kalabilmek için bir “iş”e de bağlanmıştır. “Hakikat”i bulabilmiş midir? Yazar, okurun sorusuna cevap veremeyeceğini, buna bir cevap vermenin doğru olmadığını söyleyerek hikâyesini bitirir.

Bu yazının amacı Mustafa Kutlu'nun, eserinin satır aralarına yansıttığı yeme içme ile ilgili düşüncelerini, *Yeni Şafak* gazetesindeki yazılarla da destekleyerek mutfak- kanaat- tabiat ve hakikat ilişkisini ortaya çıkarmaktır. Ancak, öncelikle hikâyenin anlatım tekniği hakkında bilgi vermek gerekir.

Ayrıntılı olayları ve kişi kadrosuyla geniş bir hikâye çeşidi olan uzun öykü yani novella, Mustafa Kutlu'nun edebiyatta tercih ettiği bir türdür. Çerçeve hikâye tekniğinin kullanıldığı *Sevincini Bulmak* isimli eserde, hikâye içinde hikâye anlatılır. Kitapta, temel bir karakter vardır, ancak esere daha sonra başka karakterler girer (Demir, 2020, s. 293). Eser, yazar- anlatıcı ile birlikte, hikâye kişileri ve okurun, anlatıcı rolünü paylaştıkları bir hikâyedir (Noyan, 2020, s. 261). Dolayısıyla kitapta, yazar ve anlatıcı karmaşası oluşturulmuştur, birden fazla anlatıcı yer almaktadır. Sayısı beş olan anlatıcılar şu şekildedir:

- a) Eserin ilk seksen sayfasında sadece yazar-anlatıcı yer alır. Burada, geriye dönüşler çoğunluktadır.
- b) Karakter-anlatıcı (Suna)
- c) Karakter-anlatıcı (Elif)
- d) Karakter-anlatıcı (Ali Balkan)
- e) Okur-anlatıcı

Eserde, anlatıcının bölümünden bölüme değiştirilmesi söz konusu olduğu gibi, aynı zamanda aynı bölüm içinde, kısa aralıklarla anlatıcı değişimine de şahit olunur. Bunun yanı sıra, yazarın ilk uzun hikâyelerinden itibaren görülen, anlatıcının okura seslenmesi ve okurun anlatımla ilgili yorumlar yapması da bu eserde görülmektedir. Hikâyedeki yazar-anlatıcı, her ne kadar karakterlerin ve okurun söz hakkına uysa da hikâyenin anlatımında, sonuncu üstünlüğün kendisinde olduğunu unutturmaz. Yazar-anlatıcı, karakterler ve okur arasında gerçekleşen, birbirlerinin anlatımına katılma tarzındaki ilişki, değişen anlatıcılar, hatta anlatıcı değişiminin kısa aralıklarla olması, eserin anlatımına çok seslilik katar. Bu durum, Mustafa Kutlu üslubu için alışkın olunan bir hâl olmakla birlikte, aynı



zamanda farklı bir havayı da hissettirir. Bu hikâyede, klasik Mustafa Kutlu anlatımından farklı olan yönler şunlardır: Yazar-anlatıcı tarafından, karakterlerin içlerinden geçenlerin ve sahne üzerinde olanların anlatılmasına, karakterin iç konuşması dâhil edilir. Bu iç konuşmaya ise okur ya da iç sesin bir karşılığı vardır. Konuşulanlar bazen de diğer karakterlerin aracılığı ile aktarılır ve bütün bunlar iç içe devam eder. Dolayısıyla, konuşma rahatlığında takip edilemeyen bir hikâye etme üslubu ortaya çıkar. Bu, bir anlamda okur için zor bir durumdur. Hikâye anlatılırken yeni sesleri ve onların anlattıklarını yerli yerine yerleştirmek ve onları tanımak, bu anlatma düzeninde ve eseri anlama noktasında, okur için hiç de kolay değildir. Bu yüzden, kimi ifadelerin iç ses mi, okur adına bir söylem mi, yoksa anlatıcı yazarın ifadesi mi olduğu noktasında okuyucu tereddüt eder. Kısacası eser; yazar-anlatıcı, anlatıcı karakterler ve okurun birlikte inşa ettiği bir uzun hikâyedir. Bu uzun hikâyenin toparlanma yani son bölümünde ise yazar-anlatıcı, karakter ve okur arasındaki tartışmaya şahit olunur. Böylelikle yazar, hikâye yazmanın ve sanatın esasına dikkat çeken bir söylemle eserini bitirir (Yıldız, 2019, s. 210-214).

Aynı zamanda, Allah'ı arayıp bulmanın bir hikâyesi de olan *Sevincini Bulmak*, bir “hayat tarzı”nı anlatır. Bu hayat tarzını, “sofra adabından tuvalet adabına kadar” İslamiyet tanzim etmektedir (Kutlu, 2018, s. 231). Bu noktada, İslamiyet'in hayattaki önemi hikâyede vurgulanmıştır. Suna, varlığımızın din ile birlikte ve ölüm ötesini kabul ile mana kazandığını düşünmektedir. Bu yüzden ona göre, dine ulaşmayan yol, ister felsefeden ister sanattan geçsin “menzil”e ulaşamaz (Kutlu, 2018, s. 200). Suna, evliliğinin ilk üç yılında, Ali Balkan ile birlikte attığı adımlardan memnun olmuştur, çünkü attıkları her adım onları bir “menzil”e taşımıştır (Kutlu, 2018, s. 236). Ali bir müddet sonra, beklediğini bulamamış ve yolda yorulmuş bir insan olarak yıpranır. Ahmet Haşim'in 1921'de *Dergâh* dergisinde yazdığı bir yazıda belirttiği ve eskiden olduğu gibi, “Müslüman Saati”ne uyararak yaşamak ister. Zamanı kendi seçimine tabi kılmakta zorlanır. Tedavisini üstlendiği hastanın fazla konuşması nedeniyle, ikinci namazlarını kaçıır. Ezan okunurken onu dinlemek yerine, hastayı dinlemek mecburiyetinde kalır. Kısacası tüm bunlar, “Müslüman Saati”ne göre yaşamasına engel olur. Bu yüzden de bir şeyhe bağlanmayı arzular: “*Uzun konuşmalarımız oldu. Çevremiz ve kimsemiz yok. Yani bunları soracak biri. Ali bir şeyhe gidip intisap etsek demeye başladı. Bir destek istiyor, sırtını yaslayacağı bir duvar*” (Kutlu, 2018, s. 237). Suna, bu fikre sıcak bakmaz. Ona göre, günümüzde bir cemaate katılmak, o kadar kolay bir şey değildir ve örneklerin çoğunda bozulma vardır. Ali, bir an önce “menzil”e varmak istemektedir. Bir şeyhe intisap edemeyince Suna'yı yarı yolda bırakır. Suna, hidayetin “Hemen, şimdi”si olmayacağı görüşündedir: “*Menzile bir an önce varmak için. 'Özgürlük hemen şimdi' diyordu. İyi de 'Hidayet, hemen şimdi' denmez ki? Şeyhin elini tutmakla da olmaz böylesi*” (Kutlu, 2018, s. 242). Suna, yürünecek yolu Kur'an-ı Kerim'in gösterdiğini, bu kitabın kılavuzunun da peygamber olduğunu düşünmektedir. Ali Balkan'ın burada ısrarla “menzil”e varmak istemesi, onun geçmişinin günahlarla dolu olması nedeniyledir. Hikâyede bir “playboy” olduğunu itiraf eden Ali Balkan, beğenmek ve sevdalanmak bir tarafa, Suna'yı, kendi içine düştüğü çukurdan çıkaracak bir kişi olarak görmektedir. Hidayete erebilmek ve tövbe edebilmek için Suna, bir araçtır. Bunu, Suna ile başaramayacağını anlayınca aklına, “menzil”e bir an önce varmak için “şeyh” fikri gelir. Hikâyede, “menzil” kelimesini en az dört defa kullanan Mustafa Kutlu'nun, özellikle bu satırlarda, “Menzil Cemaati”ne bir atıf yaptığı anlaşılır. Nakşibendiyye tarikatından Muhammet Raşit Erol'un tarikat faaliyetlerini yürüttüğü, Adıyaman'ın Kâhta ilçesine bağlı Menzil (bugünkü adıyla Durak) Köyü, şu özellikleriyle bilinmektedir:

“Muhammet Raşit Efendi zamanında tarikat faaliyetleri daha da genişlemiş ve Türkiye'nin dört bir yanından Menzil'e gidenlerin sayısında bariz bir artış olmuştur. 1980'li yıllarda içki, kumar gibi kötü alışkanlıklara sahip kişilerin onun dergâhına gidip sohbet dinledikten sonra bu alışkanlıklarını terk ettiklerine dair anlatılan rivayetler, Menzil Köyü'ndeki dergâha yapılan ziyaretleri daha da artırdı” (Tosun, 2015, s. 678).

Ali Balkan'ın da geçmişinde, içki başta olmak üzere pek çok kötü alışkanlık vardır. Bu yüzden bir şeyhin “elini tutmak” istemektedir. Burada, Mustafa Kutlu'nun “elini tutmak” ifadesini kullanması boşuna değildir. Hem gerçek anlamda hem de mecaz anlamıyla kullanılmıştır:

“Tarikata bağlılık yemini etmek isteyen biri şeyhin huzuruna ya da onun yokluğunda, kendisinin biat yaptırmakla yetkilendirdiği kişilere götürülür. Menzil Nakşiliğinde biat ise; günahların terk edilip, kalbi insanın fethedilmesine bir vesiledir. Bir kişi icazet sahibi bir müridi kamilin elini tutarak ona biat edip, onun elinden bütün günahlarına tövbe eder” (Dede, 2016, s. 37).

Ancak hikâye kişisi Suna, bir şeyhin elini tutmakla hidayete hemen erilemeyeceği kanaatindedir. Bu yüzden, Ali Balkan'dan ayrıldıktan ve tek başına kaldıktan sonra, fakülte hizmetlisi Cemil Efendi'nin köyüne yerleşmeye karar verir: “*Ablam, Cemil Efendi madem sana bir pencere açtı, git bakalım, uzaklaş bu ortamdan belki orada kavuşmak istediğin menzile giden bir yol bulursun, dedi*” (Kutlu, 2018, s. 264). Gününü, “Müslüman Saati”ne göre ayarlar. Yatsıyı kılar yatar, geceleyin teheccüt namazına kalkar. Yatmaz, seher vakitlerini tespihle zikir çekerek değerlendirir. Ardından, sabah namazını kılar. Kuşluk namazı vakti gelir, kılar. Kahvaltısını yapar. Sonra meal ve tefsir okur. Yemek hazırlığına girişir. Cemil Efendi'nin anası Emine anaya yardım eder. Öğle namazından sonra biraz uyur. Ardından, Tanpınar'a çalışır, bu sırada küçük radyo açıktır. İkinci ve akşam derken tekrar yatsı vakti gelir. Kısacası bu uzun hikâye, Allah'a ve peygambere ulaşan yolu, kendi başına kat edip menzile varmaya çalışan Suna'nın hikâyesidir.

## 1. GENEL OLARAK ANADOLU'DA VE İSTANBUL'DA YEMEK KÜLTÜRÜ

*Sevincini Bulmak*'ta hem Anadolu'nun hem de İstanbul'un yeme içme kültürüne dair bilgiler bulmak mümkündür. Mesela, hikâyede yazar-anlatıcı tarafından bir delikanlıdan bahsedilir. Hikâye kişileri arasında yer almayan, sadece örnek teşkil etmesi için anlatılan anekdotta, delikanlı askerdedir. Her dinlenme arasında sırtını bir ağaca yaslar ve “Ah memleket ah” der. Delikanlının bu tavrı, komutanın dikkatini çeker ve tezkereyi aldıktan sonra onun köyüne gitmeye karar verir. Uzun bir yolculuğa çıkan, köprülerden derelerden geçen komutan, mola verdiği bir handa ayrılanla birlikte bulgur pilavı tüketir. Sonunda bir kasabaya varır. Burada geceleme zorunda kalan komutanın akşam yemeği; peynir, yufka, çay ve salatadan oluşmaktadır (Kutlu, 2018, s. 36). Komutan sonunda köye varır. O delikanlı epeyce uzakta eşile beraber ekin biçmektedir. Delikanlının anası, komutana azık / nevale olsun diye şu yiyecekleri temin eder ve merkebe yükler: “*Anası soğuk çorba, bulgur aşısı, iki baş soğanla ekmek ve bir testi su temin etti. Bulunan merkebin yanına sekiz-on yaşında bir çocuk katıp komutanı yola vurdular*” (Kutlu, 2018, s. 36). Kendilerini, delikanlı ile eşi karşılarlar. Kadın, merkepteki nevaleyi indirir, sofraya bezini gölgeye serer. Güveçteki çorba ile tenceredeki pilavı sofraya koyar. Ekmekleri böler. Soğanlara iki yumruk vurup kırar. Soğanın, bu şekilde yumrukla kırılmasının nedeni, suyunun kaçmaması içindir (Şüyün, 2018). Delikanlının eşi, sofranın kenarına tahta kaşıkları sıralar. Toprak testiden soğuk suyu içip ferahlarlar (Kutlu, 2018, s. 37). Tahta kaşık, altmışlı yetmişli yıllara değin Anadolu'da kullanımı yaygın olan bir araçtır. Tahta kaşık kullanımının özü / aslı, kendisi de bir tahta kaşık ustası olan Ahmet Yesevi'ye dayanır.<sup>5</sup> Anadolu'da daha sonra, yavaş yavaş tahta kaşığın yerini çelik kaşık almaya başlamıştır. Hikâyede yer alan anekdotta, tahta kaşığın da bulunması ilgi çekicidir.

Hikâyede anlatıcının bahsettiğine göre, Anadolu insanı yüzyıllarca ekilen yorgun toprakları terk etmemiştir. Aza kanaat ederek geçinip gitmiştir. Ancak gün gelir, bire beş veren tarlalar, artan nüfusu besleyemez hâle gelir. Rızık gurbette arama devri başlar, böylelikle “gurbetçilik” kavramı da devreye girer: “*Gurbetçi ekini biçer, buğdayı öğütür, unu ambara kor, azdan az çoktan çok kış için peynir, tereyağı, kavurma, turşu, bulgur, soğan, patates, kara kabak vesaire yiyecek; odundan tezekten yakacak depolar, son güz gelmeden elveda deyip gurbetin yolunu tutar*” (Kutlu, 2018, s. 38). Hikâyedeki Suna'nın dedesi Harun Efendi'nin babası Sefer, İstanbul'a yerleştiğinde çocukları okula yazdırır. Üsküdar'da komşularla eşi Zeynep, az zamanda kaynaşır. Zeynep ise arada bir anasının

Malatya Arapgir'den gönderdiği üzümü, pestili, orciği, peyniri ve pekmezi komşularla paylaşır.

İstanbul Üsküdarlı komşular, Malatya'dan gelen Zeynep'e pilaki gibi lezzetleri tattırır ve alışmasını sağlarlar. Bu lezzetlerden biri de balıktır. Yazar-anlatıcının yerinde tespiti ile "Anadolu insanı balık kültürü almamıştır"(Kutlu, 2018, s. 46). Zeynep'in, balıktan önce balığın kokusuna alışması gerekir. Bunu başardıktan sonra, lüfer ile çinekopun farkını öğrenir. Lüferin küçüğüne çinekop dendiğini bilmek, Mustafa Kutlu için önem arz eden bir şeydir. 2001'de yazdığı bir yazıda, bilhassa gençlerin çevreyi tanımak konusundaki isteksizliklerine dem vurarak çinekop ile lüferi ayıramamalarını ayıplar:

"Hikâyeci Sait Faik için anlatılan bir anekdot vardır. Kendisinin iyicene tanındığı yıllarda bir başka yazar daha türemiş. Yazarlar arasında rekabeti, kıskançlığı, atışmayı seven ve bunu her fırsatta körükleyen birileri, Sait Faik'e bu yeni palazlanan yazardan bahsederek fikrini sormuşlar. O da:

- Bırak canım, adam daha balıkların adlarını bilmiyor, ondan hikâyeci olmaz, demiş.

Hikâyeciler ve hikâye yazmaya heveslenenler bir yana; insanlar -bilhassa gençler- yaşadıkları ortamı, çevreyi tanımak konusunda çok isteksiz. Balık dedik meselâ; çinekopla lüferi fark edemiyor. Çok meşhur olduğu için hamsi ile balınayı biliyor belki ama, ötekiler için sadece 'canım alt tarafı balık işte' deyip savuşuyor" (Kutlu, 2001).

Bu noktada hikâyedeki genç Zeynep'in, İstanbul'da yaşayan biri olarak bu farkı öğrenmiş olması önem arz eder.

Aradan yıllar geçer. Zeynep'in torunu Lâmia, Feridun Fikret ile evlenmiştir. Sevim ve Suna doğar. Suna'nın bir gönül ilişkisi yaşadığı Ali Balkan, eve yemeğe gelecektir. Ali Balkan'ın yemeğe gelecek olması, evde fırtına etkisi yaratır. Sofraya ne gibi yemekler çıkarılacağına bir savaşı yapılır. Suna'nın ablası Sevim, tüm ustaların yemek kitaplarını, beraberinde Osmanlı mutfağını anlatan kitapları masaya yığar. Nine Kevser Hanım, "Kitaba bakarak yemek yapılmaz." diyenlerdendir. Ona göre, aşçı yemekle beraber pişmelidir ve bir yemek davetinde tencere yemeklerinden şaşılmamalıdır. Bu noktada, Mustafa Kutlu'nun 1999'da yazdığı bir gazete yazısını hatırlamak gerekir. Yazıda, modern insanın yemek anlayışı eleştirilir. Yazıdaki cümleler ninenin, "tencere" yemeklerinden şaşılmamalıdır düsturunda ne kadar haklı olduğunun bir göstergesidir:

"Yine de yorgun bir mesai dönüşü, eve girip çantasını bir yana, paltosunu bir yana atan adam, mutfakta bir robotla kucaklaştığında:

'Uy anaa, bu da nerden çıktı' diyecektir.

Tıpkı derin dondurucudan çıkmış, otomatik fırında pişmiş, jet hızı ile tabağına düşmüş et parçasını koklarken 'Allah Allah... Tanıdık bir koku ama çıkaramadım' diye şaşalması gibi" (Kutlu, 1999a).

Suna'nın annesi Lâmia, komşulardan yardım istemeye gider. Tartışma uzun sürer, bir türlü uzlaşmaya varılamaz. Tüm bu tartışmalar sırasında Suna sessiz kalır. Kendisinin yemek kültürünün "sıfır" olduğu inancındadır. Buna rağmen ısrarlar üzerine görüş beyan eder:

"-Nineme katılıyorum. Ancak tencere yerine güveç. Kesme çorbası. Sıdık teyzeye rica ederiz.

-Harika! Başka.

-Güvecin yanına sade pilav, sonra su böreği, çoban salata.

-Tatlı?

-Onu annem yapsın. Ayva tatlısı.

Ablam atıldı:

-İçecek olarak şerbet diyorum. Kevser Sultan şerbetlerinden, artık nar mı olur, gül mü olur" (Kutlu, 2018, s. 205).

Suna, çalıştığı fakültede öğle yemeklerini dışarıda yemez, çünkü odayı paylaştığı Hamiyet Hanım

midesinden rahatsızdır. Yiyeceklerini evden getirir. Suna, ona katılmaya karar verir. Artık evlidir, evinde Fatma Hanım isminde yatılı bir hanım vardır. O, yemekleri pişirir. Suna ise börek, çörek, zeytinyağlı gibi yiyecekleri fakülteye getirmek suretiyle Hamiyet Hoca'ya katılır (Kutlu, 2018, s. 230).

Evliliğinin üzerinden üç yıl geçtikten sonra, eşi Ali Balkan'la olan ilişkisinden dolayı yara alan Suna, köktenci bir karar vererek Cemil Efendi'nin Taşoluk köyüne gitmeye karar verir. Orada, çok iyi ağrılanır. Kahvaltı sofrası, bir Yörük iklimine benzemektedir. Her şey doğaldır, olması gerektiği gibidir: “*Organik lafını sevmiyorum, ilaç adı gibi. Taze sağılmış keçi sütü, taze peynir, yayıktan çıkan tereyağı, damat taşçı Davut'un karakovan balı, kuşburnu marmelatı, tere-soğan-maydanoz*” (Kutlu, 2018, s. 269). Maydanozun incecik sapına, küçük parlak yapraklarına, kokusuna hayran kalan Suna, şehirdeki markete gelen maydanoz ile bir kıyas yapar: “*Koca dallar, koca koca yapraklar, yosun yeşili, suni gübre kokulu. Çok severim maydanozu ama, market mahsulü beni cüda kıldı bu kokudan*” (Kutlu, 2018, s. 269). Köye, kestane zamanı gitmiştir. İnsanların çuval çuval kestane taşıdıklarını görür. Köyün kestanesi az ama meşhurdur.

Sonuçta Suna, köye yerleşir ve hayatı değişir. Zaten arkadaşı Elif'e de böyle demiştir: “*-Hayatım değişecek şekerim. Sakın güleyim deme. İnek sağmayı, ekmek yapmayı, yoğurt mayalamayı, sebze yetiştirmeyi öğreneceğim*” (Kutlu, 2018, s. 280). Suna'nın televizyonu yoktur, ama telefonu, küçük radyosu ve tüm bu Anadolu yiyecekleriyle yeni bir hayata merhaba der. Emine ana ile beraber avludaki fırında ekmek yaparlar. Erken kalkılır, hamur yoğrulur, fırın yanar. Ekmek kokusu her tarafı sarar. Suna, avludaki fırında ekmeğin pişmesini izler:

“Fırın yandığı gün fırsat bu fırsattır diyerek güveçte kuru fasulye, bulgur pilavı, eğer hazır edilmiş ise yaprak sarma, özel günler için etli-sebzeli tava, börek-çörek, hatta komşulardan gelen yemekler fırına verilip bir güzel pişiriliyor. Toprak güvece giren ve fırında pişen yemeğin bir başka lezzeti olduğu söyleniyor” (Kutlu, 2018, s. 287).

Ekmek hamurunun nasıl hazırlandığını Emine anadan öğrenen Suna, ahşap bir hamur teknesine ihtiyaç olduğunu anlar. Teknenin içinde un ile su karıştırılıp el ile yoğrulur. Sonra göz kararı tuz atılır, ardından maya ilave edilip kıvamı buluncaya kadar yoğrulur. Hamurun üzeri bir bez ile kapatılır. Ekşimesi için iki saat bekletilir. Daha sonra mevcut hamurdan alınan ve el ile yumak yapılan hamur, ekmek şekline sokulur. Bir örtülü zemine dizilir. Bütün bunlar yapılırken fırın yanmıştır. Yarım saat kadar sonra, ekmek şekline sokulan hamur yumakları küreğe alınır. El ile üzeri biraz ıslatılır, fırına verilir. Pişen taze ekmek parçalanır, arasına tereyağı sürülüp çocuklara ikram edilir (Kutlu, 2018, s. 287).

Suna, Taşoluk köyünde erişte ile de tanışır. Erişte kesildiğini gören Suna, bunun hem çorbasının hem de pilavının olduğunu öğrenince şaşırır ve nasıl pişirildiğini öğrenmek ister (Kutlu, 2018, s. 292).

Sonuç olarak eserde, genel olarak Anadolu ve İstanbul'un yemek kültürü satır aralarına yansıtılmıştır. Anadolu, ayran içer. Bulgur pilavı yer, peyniri yufka ekmeği ile tüketir. Çorbayı güveçte içer, pilavın yanına soğan getirir. Eserde, Anadolu özelinde bilhassa Malatya ve Taşoluk köyüne yer verilir. Malatya'nın üzümü, pestili, orciği, peynir ve pekmezinden bahsedilir. Taşoluk'ta ise maydanoz, kestane, fırında pişen ekmekler ve erişte dikkat çeker. Eserde, Anadolu-İstanbul kaynaşmasından da söz edilir. Malatya'nın lezzetlerini İstanbullulara tanıtmaya çalışan Zeynep'in karşısında, pilakiyi, balığı, özellikle de lüfer ile çinekop arasındaki farkı bilen İstanbullular vardır. “Yemek nasıl yapılır?” sorusu ise hikâyenin bir bölümünde cevaplanmaya çalışılmıştır. Modern insanın yemek anlayışının eleştirildiği hikâyede, tencere yemeği öne çıkarılmıştır.

## 2. AÇIK HAVADA YEMEK YEME KÜLTÜRÜ

Yeme içme kültürünün içinde değerlendirilebilecek yemek yemek ve eğlenmek için açık alanda yapılan günübirlik gezinti anlamına gelen piknik, hikâyede mezarlıklar ile ilişkili olarak anlatılır.



Bugünün dünyasında mezarlıkta piknik yapmak, her ne kadar olumsuz karşılanıyorsa da Mustafa Kutlu, hikâyesinde bu şehrin ölüleri ile beraber yaşadığı gerçeğine dikkati çeker: “*Bu şehirde eskiden ölülerle diriler yan yana yaşamış, bir aile gibi. Ölüm hiç de korkulan bir şey değilmiş. Bir kapıdan çıkıp öteki odaya geçmek gibi bir şey. Mezarlıklarda piknik yapıldığı günler uzak değil; eski kartpostallarda var*” (Kutlu, 2018, s. 17). Hikâyede belirtildiği gibi ölüm, eskiden şimdiki gibi korkulan bir şey değildi. Mezarlık, dünyadaki insan için karın doyurulabilen bir yerdi:

“Osmanlıda günlük yaşam içinde mezarlıkların ayrı bir yeri vardı. Buralarda ölüler, dirilerle yaşamaya devam eder gibidir. Mezarlığın yanı başındaki mahallede oyun oynayan çocukların çığlıkları, elinde zembili ile kabristanın duvarının köşesinden görünen ihtiyar, bir mezarın üstüne oturarak, çıkınlarını açıp, karınlarını doyuran ve ardından ‘Fatiha’ okuyarak yemek kırıntılarını usulca kağıda sarıp, çubuklarını yakan iki yolcu, mezar taşlarının yanında sessizce konuşan iki kadın, servilerin gölgesinde kendini rüzgâra vermiş bir hane-i berduş..” (Kuşoğlu, 1994, s. 36).

Hikâyenin figür-anlatıcılarından biri olan Ali Balkan, eski İstanbullular için ölümün ne kadar cana yakın bir şey olduğunu kavramıştır. Eski İstanbullunun mezarlıklarda piknik yapabilmesi için, ölümden korkmaması icap eder: “*Ölüm o kadar munis ki civarında piknik yapılıyor. Eski kartpostallara bakın görürsünüz. Ölümle bu kadar barışık yaşayan insanlar için mezarlık kapısına ‘Her nefis ölümü tadacaktır.’ yazılı bir tabela asmak abestir*” (Kutlu, 2018, s. 174). *Sevincini Bulmak*’ta, açık havada yemek yeme kültürüne dair başka şeyler de bulmak mümkündür. Mesela, Fıstıkağacı’ndaki bahsi geçen bahçeli ve iki katlı ahşap ev, gün gelir yıkılmak zorunda kalır. Ahşap ev, ne kadar bakım görse de zamanın tahribatına dayanamaz, evi bir müteahhide vermeye karar verirler. Komşuların da ısrarı ile Harun Efendi’nin eşi Kevser Hanım, iki dükkân ve iki daire karşılığı, yıkıma razı olur. Bu sırada, Harun Efendi hayatta değildir. Kaloriferli, geniş mutfak ve banyolu bir apartman inşa edilir. Adını Kevser Hanım, “Harun Apartmanı” koyar. Arsanın bir kısmı bahçe olarak kalır. Harun Apartmanı, avuç içi kadar kalmış bahçesi ile bir kadınlar saltanatı yaşar. Kevser Hanım, o küçük bahçeyi bir oya gibi işler. Bahçeye eskiden olduğu gibi bir asma çardağı yerleştirilir, gölgesine ise ot yastıklar ile tahta sedir konur. Bu çardak, açık hava yemeklerinin adresidir: “*O cümbür cemaat kısır yapılan, kekler pastalar eşliğinde komşuların çay içtiği koca masa*” (Kutlu, 2018, s. 82). Bahçedeki bu büyük masa, yıllar içerisinde pek çok kimseyi ağırlayacak ve açık havada yemek yenmeye devam edilecektir. Mesela, Lâmia ile Feridun Fikret’in kızı, Suna’nın ablası olan Sevim’in âşık olduğu Bülent, bu kimselerden biridir. Yakışıklı bir delikanlı olan Bülent, neşeli, konuşkan ve kibardır: “*Bahçedeki büyük masada hep beraber kahvaltı etmeyi seviyor; büyük jestler ile bize fıkralar anlatıyor*” (Kutlu, 2018, s. 95). Çardak altındaki masa, komşuların da uğrak yeridir. Bu masaya kurulan sofrada genellikle çay, dondurma, kısır tüketilir (Kutlu, 2018, s. 98).

Hikâyenin, figür-anlatıcısı Ali Balkan’ın anlattığı kısımlar okunduğunda Suna ile Ali Balkan’ın, Eyüp Sultan’a gittikleri görülür. İki rekât namaz kılmak için camiye giren Suna’nın aksine, dışarıda kalmayı tercih eden Ali Balkan’ın dikkatini çınarın gölgesine sığınmış insanlar çeker. Bu insanların birbirlerinin memleketlisi, akrabası veya komşusu olduklarını düşünen Ali Balkan, onların piknik yapışlarını seyrederek:

“Pikniğe gider gibi tam takım gelmiş, kilimleri yaymış üstüne yayılmışlar. İkinci çayı için hazırlık yapıyor. Hepsinin üzerinde bir köylü rahatlığı. Erkekler sigaraları yakmış, sohbeti koyulaştırmış, hanımlar börekleri, sarmaları, salataları tabaklara diziyor, çocukların her biri bir yana, çoğu havuz başına birikmiş, gam gitmiş kasavet dağılmış” (Kutlu, 2018, s. 173).

Suna ile Ali Balkan’ın İstanbul’u gezerken uğradıkları bir başka mekân ise Merkez Efendi’dir. Hikâyede ifade edildiğine göre, burası Eyüp Sultan kadar olmasa da İstanbul sakinlerinin ve taşradan gelenlerin uğrak mekânlarından. Buranın avlusundan ayrılan hikâye kişileri, arabalarını park ettikleri mezarlık duvarının karşısında bir köfteci görürler. Köfteci, dükkânının kapısının önüne, açık havaya masalar çıkarmıştır. Buraya otururlar. Burayı, Suna şöyle anlatır: “*İstanbul’un kenar-köşe mekânlarında böyle nadir lezzetler bulursunuz. Köfte güzel. Ama ne zaman ki bu köfteci meşhur olur,*



*kapısında kıyruk oluşur, o zaman çek kıyruğunu”* (Kutlu, 2018, s. 195-196). Köftenin yanında piyaz da yiyen Suna ve Ali, üzerine birer çay içmeyi ihmal etmezler.

Açık alanda mangal kullanılarak et ve deniz ürünlerini pişirme anlamına gelen barbekü, kendi başına bir kültürü olan yeme içme tarzıdır. “Barbekü partisi” adı altında tertiplenen toplantılarda, insanların genellikle bir evin geniş bahçesinde oldukları görülür. Ali Balkan’ın ailesi, her bahar başlangıcında büyük ve gösterişli evlerinin bahçesinde bu partiyi düzenlerler. Suna’nın bu açık hava yemeğindeki hâli şu şekildedir: “*Panik yok! Panik yok! diyorum içimden. Yürüdük, kalabalık, içki dağıtan görevliler, yuvarlak masalar, mezeler, et kokusu, müzik, arada bir patlayan kahkahalar, koşuşan çocuklar, giyim-kuşam-şatafat*” (Kutlu, 2018, s. 210). Mustafa Kutlu, 2006 yılında yazdığı bir yazısında, Balkan ailesinin yaşam tarzı gibi bir hayat yaşayan insanlarla ve onların barbekü partileriyle şöyle alay etmiştir:

“Ev dedikse öyle sıradan bir yer düşünme. Seviyeli insanların oturduğu, kapısında korumalar olan etrafı duvarlarla çevrili güvenilir bir site olmalı. Mümkünse geniş ve bakımlı bir bahçesi bulunmalı, bakarsın elli kişilik, yüz kişilik partiler verirsin. Bu kadar lükse gücün yetmiyorsa, yüzme havuzundan vazgeç, barbekü yerine dostların için mangal yak” (Kutlu, 2006).

Suna’ya çok yabancı gelen bu barbekü partisine rağmen, Suna ile Ali evlenirler. Yaşadıkları evde komşularla da iyi geçinirler. Suna, alt kattaki hacı amca, hacı anne ve gelinleri Rümeyza ile ahabap olur. Karşı dairedaki ana-kızı da alıp bahçeye inerler, müşterek kullanılan masada sohbet ederler. Çay servisi gelin Rümeyza’ya aittir.

### 3. İÇECEKLER

1980’lerin ortalarına doğru yabancı kurum ve kuruluşların ülkeye girmesiyle, toplumun alışık olmadığı hazır yiyecek, içecek satan mekânlar, 1990’lara doğru artarak toplumun tüketim biçimine değişimler getirmiştir (Tunalı, 2011, s. XIII). Hazır meşrubatın tüketilmediği, yabancı bir içecek olan kolanın asla içilmediği hikâye, yerli içecekleriyle ön plana çıkar.

#### 3.1. Çay

Çay, hikâyenin pek çok yerinde okuyucunun karşısına çıkan ve sürekli tüketilen, tazelenen bir içecektir. Özellikle, misafir ağırlamaya dair anlatımın yapıldığı yerlerde, çayın yanında bir yiyecek olarak pastanın yer alıyor olması, Türk kültürünün bir yansımasıdır.

Mustafa Kutlu, ülkemizde çayın bir tutku olduğunu 2009’da yazdığı bir yazıda şöyle dile getirir:

“Çayla ilgili uzun uzun tarihî-coğrafi malumat vermek istemiyorum. Ancak şurasını belirtmeli, ülkemizde çay alışkanlığı ellili yıllardan sonra arttı. Önceleri kahve daha ağır basıyordu.

Doğu illerimizde (belki de soğuk sebebi ile) çay tutkusu çok derindir. Bir sınır çizmek lazım gelirse belki şunu diyebiliriz: Rusya’dan Azerbaycan’a, oradan Erzincan’a kadar uzanan, Van’dan Urfa’ya kadar giden bir alan.

Bu alanda ‘semaver’in başka bir önemi var. ‘Semaver çayı’ ötekilerden ayrılır ve üstün tutulur. Bundan kırk yıl önce, ben Erzurum’da okurken hemen her evde semaver kaynardı. Erzurumlular koyu olmamak kaydı ile çok çay içer. Bayburt dahi öyledir. Kars’ı, Ardahan’ı unutmayalım. Mühürlü-imzalı Rus semaverleri o zamanlar çok kıymetli idi. Şimdi antika olarak satılıyor, aksesuar olarak kullanılıyor. Teneke-sac semaver ucuz olduğu için fazlaca üretilmekte idi” (Kutlu, 2009).

*Sevincini Bulmak*’ta yer alan başkişi Suna, çayı porselen demlikte demler, porselen fincanda içer. Kaliteli porselen sever. Arkadaşı Elif, Suna’nın bu tutumunu “asalet” kelimesi ile izah eder. Elif’in, Suna’nın bu porselen demlik ve fincan tutkusunu asalet kelimesi ile açıklaması, çayın diğer kültürlerdeki yeri ile ilgili olabilir. Ülkemizde çay alışkanlığı ellili yıllardan sonra artmış olsa da bu kültür, diğer ülkelerde daha önceleri vardı. Mesela, IX. yüzyıldan itibaren Japonya’ya geçen çay, sunumu itibarı ile XV. ve XVII. yüzyıllar arasında törenleşmiş, bugün cha-no-yu (çay için sıcak su ya





da çay seremonisi) olarak bilinen ve asalet, estetik ve dini motifler içeren bir kültür oluşturmuştur (Güneş, 2012, s. 243). Suna'daki bu asalete dikkat çeken Elif, düşüncelerini şöyle açıklar: “*Baban benim bildiğin köy çocuğu, yatılı okumuş. Bu vaziyette deden de köylüdür*” (Kutlu, 2018, s. 12). Bu cümleden sonra, iç konuşma tekniği sayesinde okuyucu Suna'nın düşüncelerini de öğrenir. Suna, içinden şöyle geçirir:

“Orayı geç, ana dedem Baharatçı Hacı Harun Efendi, doğma büyüme Üsküdarlı. Ya onun babası? Sarayda kahvecibaşı olmasın? Bizde sınıfsal manada asalet yok Elifcim, esasen batılı anlamda burjuva da yok. Sen benden daha iyi bilirsin ya, bizde asalet zenginlikle değil, takva ile, ahlâk ile olur. Ama ince işten anlarım ceddimiz. Şimdi kökü kesildi o nesillerin. Yine de Kapalıçarşı'da izlerine rastlayabilirim. Antikacı vitrinlerini seyretmeyi çok severim, tâ lise yıllarımdan beri. Porselen tutkum var ama iyisi pahalı” (Kutlu, 2018, s. 12).

Suna'daki bu porselen demlikte demleme tutkusu, Mustafa Kutlu'nun belirttiğine göre Erzurumlularda da vardır. Ancak onlar çayı, “istekan” denilen ince belli çay bardaklarında içerler:

“Semaverin yakılması, ateşi, dumanı, kömürü sonra çayın mutlaka porselen demlikte demlenmesi, istekan denilen ince belli cam çay bardaklarının tepsiye dizilmesi, ‘kıtlama’ içildiği için ufak ufak parçalar halinde kırılmış sert şekerin hazır tutulması ‘çay tutkusu’nu bir seremoni, bir ritüel haline getirir” (Kutlu, 2009).

Hikâyedeki Suna ise çayı, porselen fincanda içmeyi tercih eder. Kimi zaman ise uyku kaçıran cinsten çok demlenmiş, koyu çay içer.

Suna'nın ailesi, Ali Balkan'ı evlerinde ağırladıklarında o, Suna'nın evine eli boş gelmez ve bir hediye alır. Hediye paketinin içinden bir porselen çay takımı çıkar:

“Duygulandım. Demek porselen sevdiğimi bir yana kaydetmiş. Ablam bir fincan aldı ve şöyle ışığa tutarak:

-İnsan bunu kullanmaya kıyamaz. Antika. Vitrine koy, git gel seyrine dur.

Annem de ben de birer parça aldık. Gerçekten zar gibi. Bir yandan baksan neredeyse öte yanı görecekisin. Saray işi galiba. Orada, mutfak masasının başında, paketinden çıkarılmış porselen çay takımının, minik ve renkli çiçek desenlerine bakarak susuverdik” (Kutlu, 2018, s. 206).

Çayın, hikâyede önemli bir işlevi vardır. Birbirlerine dertlerini anlatan Elif, Suna ve Nilgün'ün konuşmaları sırasında çay, çoğu zaman kurtarıcı vazifesi görür. Ortamı yumuşatmak, zaman kazanmak ve dikkati dağıtmak amacıyla da kullanılan çay, hikâyeye için sıradan bir içecek olmaktan çıkar. Figür-anlatıcı Suna'nın, kocası tarafından aldatıldığını düşünen Elif'i dinlerken vakit kazanmak için çaydan şu şekilde faydalandığı görülür:

“‘Bir dakika’ deyip mutfığa yöneldim. Çayları tazelemek bahane. Vakit kazanmaya çalışıyorum. Ne desem, ne desem? Çaylarla dönerken karar verdim.

-Sen Nilgün gibi oralara kadar gidip tahkikat yapamazsın.

-Evet yapamam.

-Ama bu gerekli. Senin adına güvenilir, ağız sıkı biri bunu yapmalı.

İki eli ile çay bardağını kavradı, parmaklarını ısıtıyor, üşüyor elleri, sinirlerin iyice bozulduğunu gösterir bu” (Kutlu, 2018, s. 121).

Elif ve Nilgün, kalpleri eşleri tarafından kırılmış kimselerdir. Hikâyenin yüz kırkıncı sayfasına kadar Suna, bir erkek tarafından kalbi hiç kırılmamış, daha doğrusu hissî anlamda hiçbir ilişki yaşamamış bir kimse olarak görünür. Dolayısıyla, eserin ortalarına kadar Suna, kalbi kırıkları sadece dinleyen, tecrübesiz olmasına rağmen, akıl yürüterek onlara fikir veren bir kimse konumundadır. Elif ve Nilgün, dertlerini paylaşmak suretiyle ferahlamaya çalışırlar. Onların ferahlamalarına ise Suna ve çay yardımcı olacaktır:

“Elif konuştuğu coşuyor, coştukça sesini yükseltiyor. Sanki karşısında o köşe yazarı var. Yeter

artık dedim, çayını götürüp eline verdim. Sustu. Nilgün büyülenmiş gibiydi. Çayı soğumuş. Halime'ye işaret ettim, yeniden doldurdu, limon alır mısınız diye sordu Nilgün'e, kız dalgınlıktan sıyrıldı, bir iki saniye Halime'ye baktı, sonra 'İyi olur' dedi" (Kutlu, 2018, s. 138).

Suna, çayı şekerli içerken Elif ve Nilgün'ün uzun süre önce şeker atmayı bıraktıkları görülür.

Hikâyeden, çayın İstanbul'da nerelerde "iyi" olduğuna dair de bilgi bulmak mümkündür. Ali Balkan, Suna ile buluşup görüşmek ister. İlk görüşecekleri yerin sıkıcı olmayan bir yer olmasını arzular. Bu talebe, Suna'nın verdiği karşılık ve çay içmek için Çınaraltı'nı tercih etmesi anlamlıdır:

"Çınaraltı, Sahaflar'ın girişi. Çayı iyidir.

-Harika. Ne zaman?

-Yarın üçte" (Kutlu, 2018, s. 147).

"Çınaraltı. Hocalarımız buraya gelirdi. Biz nöbeti onlardan devraldık. Çınaraltı diyoruz ama bu ağaç at kestanesidir" (Kutlu, 2018, s. 162).

Sahaflar Çarşısı için bir alt mekân olan Çınaraltı, yakın geçmişe kadar varlığını sürdüren bir yerdir. Bu mekân, Beyazıt Camisi'nin kuzeydoğu tarafında yer alırdı. Küllük'ün bulunduğu yerin tam zıddında bulunan ve Sahaflar Çarşısı'nın önünde bulunan Çınaraltı Kahvesi'nde genellikle şair, yazar, sanatçı, üniversite öğrencisi, öğretmenler ve kitap meraklıları toplanırdı. Çınaraltı ve Küllük, 1940 yılından itibaren birbirine zıt iki kutbu temsil etmeye başlamıştır. Öyle ki sağ görüşlü olanlar Beyazıt Camii'nin arkasında, Sahaflar Çarşısı girişindeki Çınaraltı'nda, sol görüşlüler ise caminin alana bakan yönünde, Küllük Kahvesi'ne giderlerdi.<sup>6</sup>

Suna ve Ali Balkan Çınaraltı'nda buluşup çay içerler. Ali Balkan, çayı beğenir:

"Ben bir çay daha alacağım, bayağı güzel çay. Sen de ister misin? Sana sen diyorum, umarım rahatsız olmazsın.

-Olmam. Çay iyi, evet.

Çay söyledi ve gülümseyerek bana döndü" (Kutlu, 2018, s. 159).

Çay, hikâyede "yurdum insanı" gibi konuşmanın simgelerinden biri olmuştur. Elif ve Suna, muhabbet edecekleri ve "yurdum insanı" gibi konuşacakları vakit, çoğu zaman çay içerler. Ancak kimi zaman çayı tek başına tüketmek istemezler. Yanında bir nevale yani azık arzu ederler:

"Harika. Tam çay saati. Halime, şu güzel çayın yanına bir nevale koysana, simit, kaşar falan, midem kazındı.

-Var efendim, en iyisinden. Peynirli börek varmış, bir iki lokma atıştırdım, üstüne çay" (Kutlu, 2018, s. 183).

Hikâyede, çaydan "zaman kazanmak" maksadıyla istifade edildiği de görülür. Suna'nın barbekü partisinden sonra üniversiteye gider. Fakültede, Hamiyet Hoca ile aynı odayı paylaşan Suna, hocanın gösterdiği gazeteden magazine düştüğünü anlar. Hamiyet Hoca, bir cevap beklemektedir. Çay, zaman kazandırmak için devreye girer:

"Zaman kazanmak için zile bastı, simit ile peynirleri ambalaj kâğıdına yaydım. Hocanın yüzüne bakmadan sesimi ayarlayarak:

-Çayımızı içelim, anlatacağım.

Odacı Cemil Efendi çayları getirdi" (Kutlu, 2018, s. 217).

Hikâyede siyah çayın yanı sıra öne çıkan diğer çaylar ıhlamur, papatya ve melisadır. Elif'in babası Salim Usta, kızı ile evde saat tamiri yaparken kızının saatler hakkında sorduğu sorular karşısında şaşkınlık içindedir ve ıhlamur bu sırada görünür: "(...) hanım şurdan bir ıhlamur doldur küçük usta ile içelim, bu kız seneye kalmaz mesleği elimden alır derdi" (Kutlu, 2018, s. 18). Papatya ve melisa çayı ise hikâyedeki stres altındaki ve depresyondaki Suna'nın yardımcısıdır. Bu durumlarda, melisa ve

papatya çayının, tıbbi bir aromatik bitki olarak kullanıldığı bilinmektedir (Göktaş ve Gıdık, 2019, s. 138). Hikâyede depresyon hırkasını giyerek ekran karşısına geçen Suna'nın hâli şöyle anlatılır: “*Suna kendine bir bardak papatya, bir bardak da melisa çayı yaptı; depresyon hırkasını giydi, koltuğa oturup ekran karşısına geçti*” (Kutlu, 2018, s. 22). Stres ve depresyon için de tüketilen papatya çayı, Suna'nın derdine derman olmaz ve bir uyku hâli almaya karar verir. Her ne kadar hikâyede, papatya çayı depresyon ile ilişkilendirilse de papatya çiçeğinin kendisi, Mustafa Kutlu için mutluluğun patlamış hâlidir:

“Papatya deyince aklıma saka cıvıltısı, dere şırıltısı, yedi yaşından küçük çocuk sesleri, sevinç ve mutluluk geliyor.

Papatya mutluluğun patlamış hali sanki.

O kadar masum, o kadar cömert, o kadar fedakâr ve dayanıklı. Kır çiçeklerinin temsilcisi gibidir.

Gelincikle beraber öteki kardeşlerini de yanına alır, çayır-çimen arasında dağı-bayırı süsler. Öyle bir süsler ki az sonra burada bir düğün olacak sanırsınız” (Kutlu, 2010).

Kısacası bitki çayı, hikâyede sık sık okurun karşısına çıkan bir çay çeşididir. Suna, tanıştığı Ali Balkan'ı, arkadaşı Elif'e anlattıktan ve Elif'in olumsuz tavrından sonra, heyecanı kaybolduğu için sakinleştirici bir bitki çayı içmek ister: “*Bitki çayı oldu, limon ilave ettim, önce fincana eğilip iyice kokladım. Oh! Bitki çayım benim, adamım*” (Kutlu, 2018, s. 150). Suna, bitki çayları ile yerleştiği Taşoluk köyünde karşılaşacaktır. Kendisine orada kuşburnu kurusu armağan edilir ve faydası söylenir: “*Kızılık reçeli, kuşburnu kurusu-bundan yapılan çay üst solunum sıkıntularına, nezle-gribe iyi gelirmiş. Biliyorum kardeşim, benim ablam Eczacı Sevim.*” (Kutlu, 2018, s. 288). Suna, aslında bitki çaylarına dair her şeyi ablasından öğrenmiştir. Yerleştiği Taşoluk köyünde pencere önünde oturarak elinde bitki çayı ile ovayı seyretmeyi sever. Köy çocuklarına ders verdiği sırada, onlara tarçın ile karışık ıhlamur kaynatır: “*Dışarıda kar, içeride çocuklar. Artık bir işim ve bir sürü çocuğum var. Mesudum. Bu gidişle sevincimi bulacağım*” (Kutlu, 2018, s. 293). Bitki çayı içerek geleceğe dair tatlı hayaller kuran Suna'nın, mutlu olduğu görülür.

### 3.2. Ayran

Türk halkının da millî içkilerinden biri olarak kabul gören ayrana, hikâyede sembolik bir anlam yüklenmiştir (Güneş, 2019, s. 196). Ayran, bilhassa Anadolu'da insanlara öncelikli olarak ikram edilen bir içecektir. Her ne kadar bu uzun hikâyede ayrandan daha fazla çay tüketilse de Suna, Cemil Efendi'nin Taşoluk köyüne gittiğinde millî içeceğimizin çay değil, ayran olduğunu anlar. “*Buyrun bir ayranımızı için.*” cümlesi, her şeyi ifade etmektedir (Kutlu, 2018, s. 267). Mustafa Kutlu, 2013 senesinde yazdığı bir gazete yazısında, “*Ayran deyip geçmeyelim.*” diyerek ayranın önemine dikkat çeker:

“Sütü kaynatıp yoğurt yapacaksınız. Özellikle koyun sütü. Yayılda otlanmış hayvanın sütü. Yoğurdu yayığa boşaltacaksınız. Yayık bazı yörelerde tahtadan, bazı yörelerde deriden yapılır. Göçebe geçmişimizin en eski âletlerindedir.

Yayık bir ipe beşik gibi asılır ve ileri geri savrulurken içindeki yoğurt dövülür. Ne zaman kıvama geldiğini bu işi yapanlar bilir. O zaman ağzı açılır. Ve görülür ki tereyağı mis gibi kokusuyla top top olmuş üzerine çıkmış.

İşte gerçek tereyağı budur. O bir mucizedir. Aşırıya kaçmadan yiyebildiğiniz kadar yiyin. Her yerde devadır. Tereyağı düşmanlığımı margarinciler çıkarmıştır. Ama bu yağı bulmak zor. Yayılda bir akrabanız varsa, hilesiz-hurdasız ancak ondan alırsınız.

Tereyağını alıp bir kaba koyun, yayıkta kalan kısma ayran denir. İşte gerçek ayran budur. Muhteşemdir. İçmeye doyamazsın. Kıvamlıdır, su katılmadan içilir. (Keşke bulsak da içebilsek)” (Kutlu, 2013).

Kişinin yolculuk sırasında bir yerde mola vermesi hâlinde veya menzile vardığında, önce oturup bir



ayran içmesi gerekir:

“Köye vardıklarında bir grup ihtiyar camiden çıkmış, cami önündeki ağacın altında alçak iskemlelere tüneyerek sohbete dalmıştı. Komutan onlara askerde kendi birliğinde bulunan falan oğlu filanı sordu. İhtiyarlar ‘Yahu komutan onca yol geldin, hele otur biraz nefeslen, bir ayran iç, sonra seni ona kavuştururuz’ diyerek, onu da ağaç gölgesine aldılar. Ayranlar geldi, hoş beş oldu, ardından bir merkep bulundu” (Kutlu, 2018, s. 36).

Suna, Cemil Efendi ile birlikte Taşoluk köyüne gittiğinde saygılı güler yüzlü insanlarla karşılaşır. Ona, ayranla birlikte sıcak gözleme ikram ederler. Suna, ayranı çok beğenir ve hiç böyle bir ayran içmediğini söyler:

“-Yayık ayranıdır hocanım, yoğurt çalkaması değil.

-Anlamadım.

-Sütü kaynatır yoğurt mayalarız. Yoğurdu yayığa koyar çalkarız. Tereyağı üste çıkar onu toplarız. Geride kalana ayran derler.

-Harika. Peki şehirde içtiğimiz?

-Onun adı çalkamadır. Yoğurda su katar çalkalarsın olur sana ayran. Şehirdeki, marketteki yoğurt ilaçlı olduğundan gerçek yoğurt sayılmaz. Ondan yapılan çalkama, ayran yerine geçmez” (Kutlu, 2018, s. 266).

İlk defa, gerçek bir ayran içmiştir. Bu tattan ailesinin de haberdar olmasını ister. Ailesine, köye yerleşeceğini açıkladıktan ve ortamı yumuşatmak için köydeki evi “yazlık” olarak kullanacağından bahsettikten sonra, gerginliğin yerini muhabbet alır. “Yazlık” kelimesini kullanması bir çözüm olur. İlk iş olarak annesi ile ablasını köye götürmeye karar verir. Suna, bir bardak ayranın onları yola getireceği düşüncesindedir (Kutlu, 2018, s. 276).

### 3.3. Şerbet/Şurup

Üsküdarlı komşular, Sefer Efendi'nin eşi Zeynep'in, Malatya'dan getirdiği mahallî lezzetlere karşılık, Zeynep ve ailesine nar şerbeti ile gül şerbeti ikram edip aralarındaki farkı öğretirler. Mustafa Kutlu, 1999'da elli iki yaşındayken yazdığı bir yazıda, nar şerbeti ile gül şerbetinden bahsetmiş, bu şerbetlerin tatlarının hatırlanacağına değinmiştir:

“Yaşı ellinin üzerinde olanlar, annelerinin, ninelerinin evde yaptıkları türlü şerbetlerin tadını hatırlayacaktır. Nar şerbeti, gül şerbeti; mevsimine göre vişne, kayısı, çilek şerbeti vb.

Bunlar usulüne uygun hazırlanmış iseler, nefis, serinletici, besleyici, halis meşrubat idiler.

Bu kadar özenle hazırlanmış olmasalar dahi, şehirlerde şerbet satan seyyar esnafın mamulleri de zikredilmelidir.” (Kutlu, 1999b).

Zeynep ile Sefer'in çocuğu Harun, gün gelip evlenir ve iki çocuğu olur. Bu çocuklar yani Bilal ile Lâmia, bu evde gâh erik ağacından düşerek gâh karadut yiyerek büyürler. Bu sırada şuruplar içilir, salçalar kaynatılır, reçeller yapılır (Kutlu, 2018, s. 61). Lâmia'nın kızı Sevim'in istenmesi sırasında söz kesilir. Söz kesildiği sırada da âdet olduğu üzere şerbet içilir (Kutlu, 2018, s. 96).

Şerbetin içildiği mekânlardan biri de üniversitedir. Suna'nın mensup olduğu üniversitedeki bölüm başkanı bir etkinlik düzenlendiğinde ikram olarak şerbet vermeyi tercih eder. Şehrin tarihî lokantalarında, hâlâ şerbet servisi yapılmaktadır. Bölüm başkanı, bu tesislerin sahipleriyle ahabap olduğundan etkinlik düzenleneceği zaman işletmeye haber salar:

“... birkaç çeşit şerbet getirir, Osmanlı şerbeti. Toplantıya katılanlar için değişik, sürpriz bir meşrubat. Çoğu misafir hiç içmemiştir ve bu lezzeti tadınca hayret ile hayranlık ifadeleri sıralar. Unutamaz içtiğini; sırası gelince zikreder: ‘Arkadaş Türk mutfacı çok zengin ama biz kıymetini bilememişiz’ (Kutlu, 2018, s. 144).

Türk mutfacı, Mustafa Kutlu'nun önemseydiği ve dünyanın en önemli mutfakları arasında saydığı bir

mutfaktır ve üç yüzün üzerinde şerbet çeşidi vardır: “Osmanlı’da 300’ün üzerinde şerbet çeşidi varmış, altı binin üzerinde de yemek türü. (Türk mutfağı bu sebeple dünyanın Çin ve Fransızlarla beraber en önemli mutfağıdır.) Bu bilgileri meşhur Hacı Abdullah Lokantası sahibi Abdullah Korun veriyor” (Kutlu, 2019a). Türk mutfağının çeşidi bol şerbeti, hikâyede Suna’nın imdadına yetişir. Tanpınar Sempozyumu sırasında tebliğini okuyan Suna’nın, dikkatini ön sırada oturan bir beyefendi çeker. Kendisine garip bir dikkatle baktığını hisseden Suna tedirgin olur, çünkü kendisinde “anksiyete” denen ve psikolojik bir rahatsızlık olan kaygı bozukluğu vardır. Depresyona benzeyen ve kişinin sıkıntı, kaygı ve endişe içinde yaşamasına neden olan bu hastalığa aslında Suna alışıktır. Buna rağmen, ön sıralarda oturup kendisini dikkatlice dinleyen adamın (Psikiyatrist Ali Balkan), ilgisi kendisini kaygılandırır. Tebliğini zar zor bitirir ve kalabalık salondan bir an önce çıkmak için kapiya yönelir. Şerbet, bu sırada imdadına yetişir:

“Gidip sahipsiz bir masayı sahiplendim, üzerine çantamı koyarak buraya yaklaşmayın dedim adeta. Hizmet eden, şerbet dağıtan talebe kızlardan biri tam zamanında yetişti. Hemen bir bardak kapıp görmemişler gibi yarısına kadar içtim. Oh! Dünya varmış. Anksiyete defolup gitti sanki, ferahladım” (Kutlu, 2018, s. 144).

Buna rağmen, kahverengi deri ceket giyen adam (Ali Balkan), çıkış kapısında gözüdür ve Suna’nın yanına gelir. Şakakları kırılmış, sarı saçları griye çalmış, kemikli bir yüzü olan Ali Balkan, gençlerle şakalaşırken diğer taraftan da mekânı süzer. Birini arar gibidir. Aradığı Suna’dır. Bakışları Suna’nın üzerinde durur. Bakışlar karşılaşır ve Ali Balkan, Suna’nın yanına doğru gelir. Masada tek başına olan Suna’ya elini uzatır. Her şey, bu karşılaşmadan sonra başlar ve değişir.

### 3.4. Limonata

İstanbul’un yeme içme kültürüyle ilgili, hikâyede yer alan bilgilerden biri de üniversitelerde bir sempozyum ya da konferans olduğunda ne yenip içildiğine dairdir. Konferansın yapıldığı yerin önünde yer alan geniş sofaya, yuvarlak ve küçük masalar konmak suretiyle bir kokteyl mekânı oluşturulur. Kokteyl, ayaküstü sohbetlerin yapıldığı içkili/ alkollü toplantı anlamına gelse de hikâye kişisi Suna, burada alkol alındığını hiç görmediğini ifade eder. Ancak, eskiden alkol ikram edildiği bilgisini de verir. Suna’nın döneminde bu masalarda konferansa gelenlere genellikle pasta ve yanında limonata ikram edilir. Ancak bu durum kimi “alafranga tipler”i rahatsız eder: “Bazı alafranga tipler bunu küçümsüyor. Kenar mahallenin düğün salonuna benzetiyor” (Kutlu, 2018, s. 144). Limonata, Suna’nın Ali Balkan ile ilk diyalogunda bir yardımcı öge olarak görülür. Suna’ya “merhaba” diyerek yaklaşan Ali Balkan, onun elini sıkar ve şöyle der: “-Adım Ali Balkan. Psikiyatristim. Tebliğini dinledim. Ben de Tanpınar’ın rüyaları üzerine konuşmuş idim, dinlediniz mi? -Memnun oldum efendim. Ama gecikmişim ben, kendi bildirime zor yetiştim” (Kutlu, 2018, s. 146) Böyle bir cümle kurmanın verdiği sıkıntı ile Suna, içinden “imdat” diye bağırır. Limonata dağıtan kız, onun imdadına yetişir. Bir bardak alıp karşısındakine ikram eder. Böylelikle konuşmaya on saniye kadar ara verilmiş olur. Suna kendine gelmeye çalışır. Bu arada, Ali Balkan bardaktan bir yudum alır ve yeniden bakışlar.

Limonatanın hikâyede önem arz eden bir içecek olduğu anlaşılmaktadır. Suna’nın annesi Lâmia Hanım’ın, gün sektirmeden kendi eliyle yaptığı limonatalardan söz edilir. Figür-anlatıcı Suna’nın anlattığına göre, Lâmia Hanım limonata yapımı konusunda annesi Kevser Hanım’dan el almıştır: “Harika şerbetler ve bilhassa limonata yapar, hazır meşrubata, colaya âdeta düşmandır” (Kutlu, 2018, s. 186) Suna, Ali Balkan ile ayrıldıktan sonra bezgin bir ruh hâli içinde ekran başına geçer. Ali Balkan, Gülüm Akar isminde bir hanımın programında konuktur. Pijamalarını giyen Suna, yanına biraz çerez, bir bardak da limonata alarak ekran karşısına oturur (Kutlu, 2018, s. 259). Suna’nın limonata içtiği bir başka sahne ise şu şekildedir: “Mutfaktayım, elimde limonata bardağı, fikirsiz kararsız etrafa göz gezdiriyorum. Mutfağa niçin geldim? Galiba limonata ile beraber çörek-börek-bisküvi almak için” (Kutlu, 2018: 264). Elinde limonata, mutfakta öylece duran Suna’nın gözüne



ekmek dolabının üzerindeki içi aşlama armut dolu torba takılır ve içindeki meyveleri koklar koklamaz köye ziyarete gitmek üzere Cemil Efendi'yi arar.

### 3.5. Kahve

Kahve, hikâyede çay kadar tercih edilmemekle birlikte, kimi zaman sakinleştirici ve yatıştırıcı etkisi nedeniyle içilen bir içecektir. Özellikle, Suna'nın Ali Balkan ile tanışmasının ardından, başından geçenleri Elif'e anlatacağı sırada, Elif'in tutumu kahve açısından ilgi çekicidir: “*Sırdaşım o benim, başka kime gidebilirim? Hâlimden, yüzümden sıra dışı bir şeyler olduğunu anladı. ‘Bi dakika, konuşma, otur şöyle’ dedi. Gitti kahveleri aldı geldi. Sakinleşinceye, nefesim yerine gelinceye kadar konuşmadık, kahveleri yarladık*” (Kutlu, 2018, s. 148). Kahveyi kupada içen Elif ile Suna'nın, Türk kahvesini değil de kupada kahveyi tercih etmeleri, hikâye açısından ilgi çekicidir. Kupada kahve içme alışkanlığı son on-on beş senede gelişmiş ve Batı'dan gelme bir alışkanlıktır. Mustafa Kutlu, bu hususta 2015 yılında yazdığı bir yazıda şöyle der:

“Müesseselerde dinlenme anlarında elde kahve kupası ile ayakta muhabbet etmek âdet oldu. Amerikan filmleri bu alışkanlığı körukledi. Koridorlara kahve makinaları konuldu. Gençler Cafe'lere takılıp yeni bir ilişki biçimi geliştirdiler. Buralarda hitap tarzları, cep telefonu kullanma alışkanlıkları, giyimde-tavırda ‘tarz’ yapmak dikkat çekmeye başladı” (Kutlu, 2015).

Hikâyede, kupada kahve yerine Türk kahvesinin de içildiği satırlar vardır. Suna ile Ali Balkan, Piyer Loti Kahvesi'ne giderler. Kahve, kalabalıktır. Buna rağmen, bir masa bulup oturmayı başarırlar ve kahve içerler. Ancak Ali Balkan, kahveyi beğenmez: “*Bunca kalabalığa Türk kahvesi yetiştirmek mesele. Kahveye kahve demeye bin şahit ister*” (Kutlu, 2018, a. 178). Kahveye ihtiyaç duyulan anlar arasında Suna'nın, Sevim ablasına ve annesine Ali Balkan'ı anlattıktan sonraki hâli ilgi çekicidir. Hiçbir şeyi saklamadan, ayrıntıları atlamadan Ali Balkan ile olan ilişkisini anlatan Suna, mutluluktan bir kahve ister: “*Her hâlim ile mutluyum ya, hemen şımarımdım. -Boğazım kurudu arkadaş bir kahve yok mu?*” (Kutlu, 2018, s. 187). Suna'nın annesi, ninesi ve ablası ile yaşadığı evde, bir kahve makinasının olduğu anlaşılmaktadır. Ali Balkan, barbekü partisinden sonra Suna'yı eve bırakır. Evdekiler, merakla onu beklemektedirler. Suna'nın suratı asiştir. Üzerine bir eşofman geçiren Suna, olup biteni bir kahve eşliğinde anlatmak ister: “*Önce bir nefes alayım. Şöyle kendime bir kahve koyayım. Kahve makinalarını bu anlar için icat etmiş olmalılar*” (Kutlu, 2018, s. 215). Hikâyede, kahve beklenen anlardan biri de Suna'nın bölüm başkanının odasına çağrıldığı bölümdedir. Magazin sayfalarına düşen Suna'nın durumundan, bölüm başkanı da haberdar olur. Hoca, elinde gazete onu beklemektedir. Doğrudan sorguya başlar, ancak bu durum Suna'da memnuniyetsizlik oluşturur: “*Adam değil, odun. İnsan çalışma arkadaşını önce bir oturtur, kahve falan söyler değil mi?*” (Kutlu, 2018, s. 218). Kahve, hikâyede kimi zaman kendini ispat etme aracı olarak kullanılmıştır. Ali ile Suna evleneceklerdir. Evin dayayıp döşenmesi tamamlandıktan sonra, Ali'nin annesi Taciser Hanım, büyük ablası Nesteren ve yenge Fatma Hanım teftişe gelirler. Her köşeyi dudaklarını büze büze dolaşırlar. Suna ve Ali, on üzerinden dokuz alır. “Balkan aşireti”ne yakışan bir gelin alındığı konusunda hemfikir olurlar. Suna, tam bu sırada kendini kahve ile ispat etmek ister: “*Ben de yeni kahve takımımız ile kahve konusundaki becerimi kıvamından sunumuna kadar sergiledim*” (Kutlu, 2018, s. 228). Hikâyede kahve, genellikle bir şeyler anlatılacağı ya da paylaşılacağı zamanlarda tüketilen bir içecektir. Suna, Taşoluk köyüne yerleşme fikrini anlatacağı zaman ninesi, Sevim'e bir kahve yapmasını, Suna'nın bu sırada köyü bir daha anlatmasını ister. Kahveleri içerken ayrıntıları konuşurlar (Kutlu, 2018, s. 275-276).

Suna, Taşoluk köyüne yerleştikten sonra köydeki çocuklara ders vermek, onlara bir şeyler öğretmek ister. Bunun için herhangi bir karşılık istemez. Her gün, belli bir saatte onları evinde toplayan Suna kek, pasta ve çöreklerin yanına çocuklara sütlü kahve verir (Kutlu, 2018, s. 292).





#### 4. MEYVELER VE SEBZELER

Zeynep ve baharatçı Sefer Efendi'nin Fıstıkağacı'nda yaşadıkları ev bahçeli ve ahşaptır. Evin bahçe duvarı önüne tahta bir kerevet konur, üzerine de Malatya Arapgir'den gelen yastıklar yerleştirilir. Sefer Efendi, bahçedeki asmanın altına bir çardak yapar. Zaman içerisinde, çevrede bulunan apartmanlarda yaşayan komşular, güzel bir hava almak, çiçekleri koklamak, toprak testiden su içmek, dalından kiraz koparmak için bu eve doğru gelirler. Öyle ki evin bahçesinde domates fideleri de vardır, onlar arasında gezinirken olgunlarından alıp hemen oracıkta “tuzlayıp” tüketirler (Kutlu, 2018, s. 50). Domatesin tuzlanarak tüketilmesi, bir kültürdür ve Mustafa Kutlu, bir yazısında domatesin tuzlanmasına dair şunları söyler:

“Domatesin eski tadı kalmadı” diyoruz. Bu işte bizim bildiğimiz bir şeydir. Çünkü biz o domatesi kendi bahçemizde, tarlamızda yetiştirip yedik. Olmadı köylüden aldık, pazardan aldık yedik. Şöyle elinle yardığın zaman ‘domates kokusu’ yayılırdı. Tuzlayıp ısıra ısıra ye. O tat, o su, o rayiha. Nasıl tarif etmeli?” (Kutlu, 2017).

Zeynep'in hiçbir zaman göremeyeceği torunu Lâmia'nın, tayini Erzincan'a çıkar. Lâmia'nın babası Harun Malatya Arapgirli, annesi Kevser Hanım ise yedi göbek Üsküdarlıdır ve Lâmia, İstanbul'da dünyaya gelip bu şehirde yetişmiştir. Dolayısıyla, Anadolu yemek kültürünü tam olarak alamamıştır. Lâmia, Erzincan'a gittiğinde mahallî lezzetler ile tanışma imkânı bulur ve tanıştığı mutfak, aslında Zeynep ile Sefer'in Malatya mutfağından çok da farklı değildir. Zeynep'in, zamanında Arapgir'den getirdiği yiyecekler ile Lâmia'nın Erzincan'da karşılaştığı yiyecekler arasında pek fark yoktur, ancak bu sefer yiyeceklerin muhatabı bilgisizdir:

“Lâmia aralarına karıştı; köylerden pazara inen yağ-peynir, her çeşit meyve, pekmez, marmelat, yöreye has yemişleri tanıdı. O zamanlar ülkede paketlenmiş gıda yok gibiydi. Organik lafı dile dolanmamıştı. Erzincan mutfağı doğal malzemeleri ile Lâmia'yı büyüledi. Buna Güzin Hoca'nın öğretmen arkadaşları kendi köyüne, kendi bağına davet ederek doyumsuz lezzetler sunmasını da katalım. Evleri koca bir bağ içinde bir bey konağı. Bakımlı. Bağ içinden su geçiyor. Bir de yaz günlerinde buz gibi su çekilen kuyu. Lâmia birkaç çeşit dutu, kirazı, kayısı ve zerdaliyi, en az beş çeşit armut ve elmayı, kızılıktan ayvaya kadar çeşit çeşit meyveyi o bağda gördü. Ya üzümler, ya asmalar...” (Kutlu, 2018, s. 68).

Meyvenin, Anadolu için de İstanbul için de önem arz eden bir yemiş olduğu anlaşılmaktadır. İstanbul'da Elif ile Suna bir arada çaylı-çörekli bir sohbet faslını atlattıktan sonra, meyve tabağı yaparak elma ve mandalina yerler. Meyve, Suna'nın çalıştığı üniversiteye de girer. Fakültenin hizmetlilerinden Cemil Efendi, bazen fakültedeki hocalara hediye olarak memleketi olan köyün mahsullerinden getirir. Suna, bölüm başkanı ile tartıştıktan sonra odasına gittiğinde Cemil Efendi kapıyı çalar ve kendisine köyden bir şey getirdiğini söyler:

“Papaz eriği ile armut arası, yuvarlak, sarıya çalan yeşil bir meyve.

-Nedir bu?

-Aşlama armut.

-İlk kez görüyorum. Gerçekten armut mu?

Gülüyor Cemil Efendi, beyaz dişleri muntazam.

-Hocam bunun ağacı yabancı armut. Dedelerimiz aşu yapmış, bu meyve çıkmış, o sebeple aşlama deriz” (Kutlu, 2018, s. 253).

Bu meyve, dağda kendi kendine yetişmektedir. Cemil Efendi'nin köyünde meyve sebze azdır ama ovaninkine benzemez, çok lezzetlidir: “Bizim sebze, meyve babadan nineden kalma. Suni gübre yok, ilaç yok, satış derdi yok. O sebeple mesela biri bir köşede bir domates kesiverse, ta uzaktan kokusu duyulur” (Kutlu, 2018, s. 256). Doğal olandan uzaklaşan insan doğallığını kaybetmektedir. Suna, bu köyü ziyaret etmek ister ve oraya gider. Yıllardır hasretini çektiği meyvelere ve otlara bu köyde rastlamanın sevincini yaşar. Her bakımdan doğal bir ortamda, azla yetinerek ve



kendileri üreterek yaşayan Taşoluk halkının yaşama biçimi Yörüklerinkiyle benzerlik göstermektedir. Topraktan yaratılan insanoğlunun, sonunda yine ona dönmesi, ona karışması gibi, Suna da betonla özdeşleşen modern şehirden toprağa/köye döner (Güneş, 2019, s. 196).

Köyden ayrılırken Cemil Efendi, Suna'ya bir sepet elma toplayıp verir. Köyde kimsenin meyvede gözü yoktur. Meyveler dibine dökülür, bunları insanlar yiyeceklerine hayvanlar yer. Hâlbuki elmanın tadı bambaşkadır. Kütür kütür, sulu ve kokulu diye tarif edilir: “*Amasya'yı andırıyor ama biraz mayhoş. İnce kabuk, bir yanı kırmızı öte yanı sarı. -Harika. Adı ne bunun? -Yerli diyorlar. Hani Starking, Golden var ya. Onlardan ayrılın diye*” (Kutlu, 2018, s. 271). Elmaları, İstanbul'a ailesine götüren Suna; ninesi, annesi ve ablasının da elma hakkındaki olumlu yorumlarını dinler. Elma övgüsünü fırsat bilen Suna, bu köye göçme fikrinde olduğunu yavaş yavaş açık eder:

“-Bu elma dağlı efendim. Diğer bir tabir ile vahşi. Tahsil terbiye görüp medeni olmamış.

Şaşırıp birbirlerine baktılar. Ablam:

-Ne demek istiyorsun?

-Şudur efendim: Hani Yunus Emre'nin ağaç şiiiri vardır ya, orada geçer 'Beni bir dağda buldular, kolum-kanadım kırdılar.' Medeni olmak, medeniyet, muğlak bir iştir, hele sanayiden sonrası. Ot, ağaç dinlemez, baş kaldıranın başını alır” (Kutlu, 2018, s. 273)

Çölde, çadırdaki yahut köyde yaşamayı özgürlükle ilişkilendiren Suna, mevzunun derin olduğundan bahseder. Ona göre kurt, kurt olarak kalmalıdır, köpek olmamalıdır. Suna, tüm bu görüşlerini ailesine Taşoluk'un elmasını şahit tutarak anlatmış olur. Ablasına göre yediği meyve, hayatını değiştirmiştir. Suna'yı köye gitme fikrine yönelten yediği armut olmuştur, bu köye yerleşmeye karar vermesinde ise yediği elmanın etkisi vardır:

“-Medeniyet tarif ve teorilerini alt-üst ettiniz.

-Bakın eczacı hanım. Sözüm çok açık. Ben doğal olandan yanayım.

-Orası malum. Bir elma yedim hayatım değişti.

-Hiç de bile. Ben Orhan Pamuk muyum?” (Kutlu, 2018, s. 274).

Köye yerleşir, bir ev ayarlar. Evin içinde halı kaplı ot yastıklar, pamuk minderler, iri pamuk yastıklar ve sedir vardır. Mutfağa ise küçük bir masa alır. Yemek masası almaz. Sandalyeler ile sofrayı daraltmak istemez. Gelen misafirler, yemeklerini yer sofrasında yiyeceklerdir. Üstünde su ısıtılacak, fırında patates közlenecek bir kuzine-soba alıp kurar: “*Çuval ile yerli un, sucuk-kavurma tamamını saymayayım yiyecek stokumuz alındı. Tereyağı, salamura peynir, zeytin, zeytin yağı, kuru meyve, çay-şeker saymayayım diyorum sayıyorum; kuru nanelen baharat, bitki çaylarına kadar*” (Kutlu, 2018, s. 285) Aluç isimli meyveyi ilk kez görüp tadan Suna, kızıla çalan sarışın bu meyve için şöyle der: “*Fındıktan iri ve yuvarlak. İçi çekirdek dolu. Bu yabancı meyvelerin tadı ve kokusu delimsirek. Vahşi. Köyün küçük kızları ipe dizip kolye gibi boyunlarına asıyor*” (Kutlu, 2018, s. 288). Suna'nın Taşoluk köyünde yeme içmeye dair yaptığı faaliyetlerden biri de sebzelerden turşu kurmaktır. İyi turşunun nasıl kurulacağı sorusu gündeme gelir. Sirke ile mi yahut limon ile mi? Suna'nın annesi ve ninesi limon kullanırlar, ancak Emine ana sirkede kararlıdır: “*Davut bize kasabadan turşuluk domates, biber, salatalık, lahana getirdi. Ben pancar istemiştin ama bulamamış. Emine ana, Şengül ve ben toprak küplere turşu kurduk. Emine ana plastik istemiyor*” (Kutlu, 2018, s. 289). Emine ana, hikâyeden anlaşıldığı kadarıyla salamura peynir, turşu gibi kışlık hazırlıkları plastik bidona değil de toprak küpe kurar. Kaynanasından böyle gördüğünü, bu şekilde daha sağlıklı olduğunu belirtir. Toprakta şaşmaması gerektiğini de Suna'ya söyler: “*Bu güveçler, küpler, toprak testiler epeyce uzak bir kasabada yapıyormuş. Eskiden tüm köyler oranın kaplarını kullanırmış. İmalatçılar katır sırtında getirip satarlarmış*” (Kutlu, 2018, s. 289). Emine ana, naylonun çıkmasından sonra her şeyin bozulduğunu düşünmektedir, bu yüzden eskiden satın aldığı küp ve güveçleri çok iyi muhafaza edip



kullanmaya devam eder.

### Sonuç

Mutfak, kadınların özellikle de ev hanımlarının becerilerini sergiledikleri, sıcak bir evin göstergesi, ocağın tüttüğü mekândır. *Sevincini Bulmak* hikâyesinde karakterler, mutfakta uğraşan insanlar olarak okuyucunun karşısına çıkarlar. Mutfakta yemek pişiren bu insanların pek hazır gıda tüketmedikleri, adına “fast food” denen, kısa sürede hazırlanan ve yemek için az zaman harcanan hafif yiyecekleri yemedikleri görülür. Başkişi Suna, çalıştığı için her ne kadar mutfakta fazla vakit geçirmese de geleneksel halk mutfağına olan ilgisiyle dikkat çeker. İşi nedeniyle kendini mutfağa tam verememiş olsa da Suna, halk mutfağına dair unsurlara gönül vermesiyle önem arz eder.

Derin dondurucular, otomatik fırınlar, jet hızıyla hazırlanan yemekler, insanoğlunun etrafını bir ağ gibi kuşatmıştır. İnsanlar, bir yandan yaşam kalitelerini yükseltirlerken diğer yandan da yedikleri yüzünden bozulmaya başlarlar. Bu bozulma, diğer taraftan geçmişe özlemi de beraberinde getirir. Hormonsuz domates dişlemeyi özleyen insan, evinin küçücük bahçesine yahut balkonunda saksıya domates fidesi eker. Temiz toprağa çıplak ayak ile basmayı özlediğinden son günlerin akımına kapılıp şehirdeki hayatı reddedip köye yerleşir. Kekik kokulu bir yayla rüzgârında saçlarını savurmayı ister. Cıvasız balık yemeyi arzuladığından bugün modern insan, seçici davranır ve her yerde balık yemediği gibi her denizin balığını da tüketmez. Bir kuzuyu kucaklamayı arzular. Bir çiçeği koklamayı, kirazı dalından koparmayı ister. Bu yüzden de bugün bu akımın bir neticesi olarak “Kendin topla, kendin ye.” tarzında tesisler vardır. İstanbul dışında zaten var olan bu mekânlara İstanbul’un Beykoz gibi semtleri de katılır. İnsanlar, bu bahçelere girip biberi, domatesi, salatalığı kendi elleriyle toplayıp, poşete doldurup kilo hesabı satın alırlar. Böylelikle, hem kendi topladığını yemenin zevkini yaşarlar hem de gönülleri rahat olur. İnsan; elleri, gözleri, kulakları, burnu, bütün bedeni ile çayırlarda yuvarlanmayı arzular. Bunun için şehir insanı hafta sonları ya kendi çabasıyla yahut bu şekildeki bir turistik tura katılmak suretiyle bu açlığını da gidermeye çalışır. Robot ve motor sesinden kaçmayı ve sadece toprakla uğraşmayı isteyen insanların sayısı günümüzde artmaya devam etmektedir. Suna da bu insanlardan biridir, ancak Suna’yı farklı kılan bu yolculuğa, sırf bir akıma uymaktan çok, Allah’ı bulmak için çıkmasıdır. Bu yüzden yaşadığı şehri terk eder. Bu yaptığına da “hicret” der. Cenabıhakk’a hicretini hayra çevirmesi için dua eder. Hidayet için yalvarır. Kitabın sonunda Suna, yazar ve okur bir oturum yaparlar. Suna Hoca’nın hidayete erip ermediği tam olarak açık edilmez. Ancak okur, eseri bitirdiğinde bu hidayet yolundaki hikâyenin, Türk yeme-içme kültürünü bünyesine başarılı bir şekilde kattığını ve işlediğini fark eder.

Eserdeki anlatıcıların ve Mustafa Kutlu’nun mutfağa karşı tavır ve tarzları şu şekilde özetlenebilir:

a) Yazar-anlatıcı ve Mustafa Kutlu’nun yemek kültürüne dair fikirleri: Verdiği anekdotlar ve aralarda anlattığı başkalarının hikâyeleri ile dikkat çeker. Ona göre, Anadolu insanı yüzyıllarca ektiği toprağı terk etmez, aza kanaat ederek geçinir. Yazar-anlatıcının bu durumu vurgulaması, kanaat ekonomisine olan yakınlığı ile ilgilidir. Bu anlatıcı, yerinde tespitleri ile de hikâyede önemli bir yere sahiptir. Mesela, Anadolu insanının balık kültürüne sahip olmadığını belirtmesi önemli bir tespittir. Hikâyedeki yazar anlatıcı ile yazar Mustafa Kutlu’nun görüşlerinin de bu noktada örtüştüğü söylenebilir. Lüferin küçüğüne çinekop dendiğini bilmek, Mustafa Kutlu için önem arz eden bir şeydir. Kevser Hanım’ın modern insanın yemek yapma alışkanlıklarına karşı aldığı tavır da aslında yazar-anlatıcının bakış açısıdır. Kitaba bakarak yemek yapılamayacağı ve tencere yemeklerinin önemi hakkında fikir beyan eden Kevser Hanım ile yazar-anlatıcının ve Mustafa Kutlu’nun görüşleri örtüşür. Mustafa Kutlu da gazete yazılarında, otomatik fırında pişerek jet hızıyla tabağı düşen yemekleri eleştirmiştir. Yine Kevser Hanım ve ailesinin uzak olduğu, yazar-anlatıcının da imtina ile yaklaştığı, Mustafa Kutlu’nun ise gazete yazılarında alay ettiği bir başka yemek yeme tarzı ise barbekü partileridir. Çayın bir tutku olduğunu yazılarında anlatan yazarın bu hikâyesinde, yazar-anlatıcının bilhassa

Suna'nın porselen demlikte çay demleme tutkusuna olumlu yaklaştığı görülmektedir. Bir diğer içecek olan ayranın hikâye için önemi ise yazar-anlatıcının tutumundan anlaşılabilir. Mustafa Kutlu da yazılarının birinde bu içeceğin ehemmiyetine değinmiştir. Yazar-anlatıcının, bahsini ettiği bir başka içecek ise şerbetir. Bu içeceğin güzelliğini ve önemini satır aralarında yansıtan anlatıcı gibi, Mustafa Kutlu da şerbete kıymet verenlerdendir. Mesela nar şerbeti ile gül şerbetinin tatları arasındaki fark, yazarın gazete yazılarına da konu olmuştur. Üç yüzün üzerindeki şerbet çeşidi ile Türk mutfağının kıyas kabul edilemeyecek bir mutfak olduğu görüşündedir. Yazar-anlatıcının üzerinde durduğu bir başka içecek ise kahvedir. Türk kahvesini değil de kupada kahve içmeyi tercih eden Elif ile Suna'nın hâlleri aktarılırken yazar-anlatıcının hayret dolu tavrı da satırlara sinmiştir. Aynı şekilde Mustafa Kutlu da gazete yazılarında bu durumdan duyduğu rahatsızlığı dile getirir. Bir başka yiyecek çeşidi olan domates de hikâyede yazar- anlatıcı tarafından anlatılır. Anlatıcı, Fıstıkağacı'ndaki evde, insanların domatesi yerken tuzlayarak yemelerini bir ayrıntı olarak aktarsa da aslında bu ayrıntı ehemmiyetlidir. Mustafa Kutlu da bir yazısında domatesin tuzlanıp yenmesinin güzelliği hakkında yorumlar yapmıştır. Kısacası, hikâyedeki yazar-anlatıcının yeme içme kültürüne karşı tavrı ve tarzının, yazar Mustafa Kutlu'nun bakış açısıyla örtüştüğü söylenebilir.

b) Karakter-anlatıcı (Suna): Aslında Suna'nın yeme-içme kültürüne karşı tavrı ve bakış açısı, yemeğe davet edilen Ali Balkan için ne hazırlanması gerektiği hususunda görüş beyan ederken ortaya çıkar. Ninesi Kevser Hanım'a katıldığını belirterek yazar-anlatıcı ve Mustafa Kutlu gibi düşündüğünü belli eden Suna, tencere yemeği yerine güveci önererek daha da gelenekselleşir ve okuyucuyu bir anlamda şaşırtır. Misafire çorba olarak kesme çorbası ikram etmek isteyen Suna, güvecin yanına ise sade bir pilavın yeteceği kanaatindedir. Su böreği ve çoban salata ile desteklenecek yemekte, tatlı olarak ayva tatlısı yenecektir. İçecek olarak tercih ettiği şey ise şerbetir. Nar veya gül şerbeti tercihi ile Suna, hem yazar-anlatıcıyla hem de Mustafa Kutlu ile aynı görüşte olduğunu belli eder. Dışarıda yemek yemek isteğinde ise Suna'nın tercihi yine mütevazı mekânlardır. İstanbul'un kenar-köşe mekânlarında nadir lezzetler bulunduğu inanan Suna, Ali Balkan ile çıktığı İstanbul gezisinde köftenin yanında piyaz yer üzerine de çay içer. Yazar Mustafa Kutlu'nun gazete yazılarında alay ettiği barbekü partilerinden birinin gerçekleştiği hikâyede, Suna partinin içinde zor durumda görünür. Yuvarlak masalar, mezeler, et kokusu, müzik ve patlayan kahkahalar ile şatafat arasında sıkışıp kalan Suna'nın hâli içler acısıdır. Her hâlden bu ortamdan memnun olmadığı anlaşılan Suna'nın, "seviyeli" insanların oturduğu, kapısından korumaları olan bu evden bir an önce kaçmak istediği görülür. Suna, çayı porselen demlikte demler ve porselen fincanda içer. Suna'nın bu tutkusu "asalet" kelimesi etrafında anlatılır. Şekerli çay içen Suna, kimi zaman da bitki çayı içerken görülür. Bilhassa papatya ve melisa çayı tüketen Suna, Taşoluk köyünde de bitki çayları içmeye devam eder. Bitki çaylarına dair her şeyi eczacı ablası Sevim'den öğrenen Suna, bu köyde ayrına da hayran olur. Öyle ki bu köyün bir bardak ayranını aile bireylerine içirmek suretiyle, Taşoluk köyünde yaşama kararı konusunda onları ikna edebileceğini düşünür. Kahve konusunda geleneksel bir tutum sergilemeyen Suna, kupada kahve içmeye alışkındır. Meyve ise esasında Suna'nın hayatını değiştiren bir husustur, çünkü Suna'yı köye gitme fikrine yönelten, yediği armut olmuştur, bu köye yerleşmeye karar vermesine etken olan ise yediği elmadır. Dolayısıyla, elma ve armudun hikâyede kimi dönüm noktalarına sebebiyet verdiği söylenebilir.

c) Karakter-anlatıcı (Elif): Elif ve Suna, genellikle çaylı-çörekli sohbet fasıllarında görülürler. Anlatıcılardan biri olan Elif, bilhassa Suna'nın porselen demlikte çayı demleyip yine porselen fincanda içme arzusu karşısında hayranlık gösterir ve onun bu tavrını "asalet" kelimesi etrafında yorumlar. Ancak Suna'ya bu asaletin nereden intikal ettiğini bir türlü anlayamaz, çünkü Suna'nın babası esasen bir köy çocuğudur ve okulda yatılı okumuştur. Babasının babası, yani dedesi de köylüdür. Bu durumda, bu asalet nereden kaynaklanmaktadır? Elif, bu duruma kendince cevaplar arar. Birbirlerine dertlerini anlatan Suna ve Elif'in çocuklukta çay içtikleri görülür. Elif, çayına şeker atmayı

uzun süre önce bırakmıştır. Kahve ise Elif için bambaşka bir görev üstlenir. Kahve, sakinleşmek için tüketilen bir içecek gibidir. Önemli olayları dinlemeden önce Elif, sabrederek önce kahve içilmesini, sonra olayın anlatılmasını arzu eder. Ancak Elif de Suna gibi, Türk kahvesini değil de kupada kahveyi tercih edenlerdendir.

d) Karakter-anlatıcı (Ali Balkan): Anlatıcı Ali Balkan'ın geçmişinde içki / alkol başta olmak üzere pek çok kötü alışkanlık vardır. Suna ile farklı çevrelerde yetişmiş olsa da eski İstanbul kültürünü anlamaya çalışır. Mesela, eski İstanbullular mezarlıkta piknik yapmaları gerçeğinden yola çıkarak onlar için ölümün ne kadar cana yakın bir şey olduğunu kavramıştır. Şimdi ise bunun böyle olmadığını farkındadır. Suna ile birlikte Eyüp Sultan'a giden Ali Balkan'ın dikkatini çınarın gölgesine sığınmış insanlar çeker. Onların çınarın altında piknik yapışlarını seyreden Ali Balkan'ın karşılaştığı manzara ilgi çekici olmakla birlikte kendisine de yabancısıdır. İnsanlar, tam takım gelmiş, kilimleri yaymış, üstüne yayılmışlardır. İkinci çayı için hazırlık yaparlar. Hepsinin üzerinde bir köylü rahatlığı vardır ve bu durum Ali Balkan'ın dikkatini çeker. Erkekler sigaraları yakmış, sohbeti koyulaştırmış, hanımlar börekleri, sarmaları, salataları tabaklara dizmektedir. Çocukların her biri bir yana, çoğu havuz başına birikmiş, gam gitmiş kasavet dağılmıştır. Ali Balkan, bu manzara karşısında "Hayat size güzel." demekten kendini alamaz. Ali Balkan'ın ailesi her bahar başlangıcında, büyük ve gösterişli evlerinin bahçesinde barbekü partisi düzenlerler. Hikâyede, bu barbekü partisine karşı olumsuz bir tavır sergilendiği görülür. Kahve de Ali Balkan'ın tükettiği içeceklerdendir, ancak Ali Balkan Piyer Loti Kahvesi'nde içtikleri kahveyi beğenmez. Onca kalabalığa Türk kahvesi gibi bir içeceği yetiştirmek büyük bir meseledir, bu yüzden kahveye kahve demek için bin şahit gerektiğini savunur.

Mustafa Kutlu'nun kanaat ekonomisi ideali, kapitalizme Anadolu'dan yöneltmiş bir itirazdır. *Sevincini Bulmak* isimli eserde, ana karakter Suna'nın sevincini bulma noktasında son durağının Anadolu'nun bir köyü olduğu görülür. Burada tabii bir hayat içerisinde bulunan Suna, Taşoluk'un her şeyine hayran olmuştur. Kanaat ekonomisinin ilkelerinin tarıma dayalı olduğu göz önüne alındığında, Suna'nın vardığı son menzilin Taşoluk olması, şaşırtıcı değildir. Kanaat ekonomisi, ancak kanaatkâr bir toplumla mümkün olabilir. Hikâyedeki Suna, hayal edilen bu kanaatkâr toplumun bir temsilcisi / simgesi olarak Taşoluk'a gider. Mal ve dünya tutkusunu kalbinden silen Suna, gittiği yerde yiyip içtikleri ve tükettikleriyle kanaat ekonomisinin mutfak ayağına örnek teşkil eder. Kanaat ekonomisinin emekçisi, geçimini temin edecek kadar üretir. Suna'nın vardığı menzildeki insanların da bu şekilde bir yaşam sürdürdükleri söylenebilir.

### Kaynakça

- Dede, A. (2016). *Menzil nakşiliği kadın cemaati üzerine sosyolojik bir araştırma: Isparta örneği*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Süleyman Demirel Üniversitesi.
- Demir, Ş. (2020). Sevincini bulmak adlı hikâyedeki anlatım teknikleri. *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 8(21), 290-314.
- Göktaş, Ö. ve Gıdık, B. (2019). Tıbbi ve aromatik bitkilerin kullanım alanları. *Bayburt Üniversitesi Fen Bilimleri Dergisi*, 2(1), 145-151.
- Güneş, S. (2012). Türk çay kültürü ve ürünleri. *Millî Folklor*, 24(93), 234-251.
- Güneş, M. (2019). *İdealizm ve tahammülün bittiği yerde sefer ve göç vardır: İstanbul'da akademide ve aşta sevincini bulamayanlar için bir sığınak olarak Taşoluk köyü*. L. Bilgi (Ed.), *Göç ve kimlik*. (s. 182-204) içinde. Nida Yayıncılık.
- Kuşoğlu, M. Z. (1994). Kabristan kartpostalları. *Tarih ve Toplum*, 126, 34-37.



- <https://openaccess.marmara.edu.tr/bitstream/handle/11424/136398/001640313010.pdf?sequence=3>
- Kutlu, M. (1999a). Mutfak robotu. *Yeni Şafak*, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/mustafakutlu/mutfak-robotu-41146> adresinden 23.01.2022 tarihinde alınmıştır.
- Kutlu, M. (1999b). Şerbet. *Yeni Şafak*, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/mustafa-kutlu/erbet-43549> adresinden 23.01.2022 tarihinde alınmıştır.
- Kutlu, M. (2001). Hayatı tanımak. *Yeni Şafak*, <https://www.yenisafak.com/arsiv/2001/nisan/11/mkutlu.html> adresinden 23.01.2022 tarihinde alınmıştır.
- Kutlu, M. (2006). Hayat zor. *Yeni Şafak*, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/mustafa-kutlu/hayat-zor-2803> adresinden 23.01.2022 tarihinde alınmıştır.
- Kutlu, M. (2009). Çay tutkusu. *Yeni Şafak*, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/mustafa-kutlu/cay-tutkusu-18399> adresinden 23.01.2022 tarihinde alınmıştır.
- Kutlu, M. (2010). Çiçekler. *Yeni Şafak*, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/mustafa-kutlu/cicekler-23913> adresinden 23.01.2022 tarihinde alınmıştır.
- Kutlu, M. (2013). Ayran. *Yeni Şafak*, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/mustafa-kutlu/ayran-37704> adresinden 23.01.2022 tarihinde alınmıştır.
- Kutlu, M. (2015). Kahve'nin köpüğü. *Yeni Şafak*, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/mustafakutlu/kahveunin-kopugu-2014480> adresinden 23.01.2022 tarihinde alınmıştır.
- Kutlu, M. (2017). Domatesin tadı. *Yeni Şafak*, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/mustafakutlu/domatesin-tadi-2038066> adresinden 23.01.2022 tarihinde alınmıştır.
- Kutlu, M. (2018). *Sevincini bulmak*. (3. Baskı). Dergâh Yayınları.
- Kutlu, M. (2019a). Şerbet. *Yeni Şafak*, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/mustafa-kutlu/serbet-2052083> adresinden 23.01.2022 tarihinde alınmıştır.
- Kutlu, M. (2019b). 'Biz' kimiz. *Düşünce Mektebi*, <https://www.dusuncemektebi.com/d/190744/mustafakutlu%E2%80%9Cbiz%E2%80%9D-kimiz> adresinden 23.01.2022 tarihinde alınmıştır.
- Noyan, S. (2020). 'Huzur'dan 'sevincini bulmak'a değişen ve devam eden değerler: dil, din, aşk ve İstanbul. O. Bykova ve Z. Alimgerey (Ed.), *Uluslararası Göbeklitepe Sosyal ve Beşeri Bilimler Kongresi Kongre Tam Metin Kitabı* (s. 258-292) içinde. Institute of economic development and social researches publications.
- Özel, M. (2019). *Romanperver iktisatçı*. (2. Baskı). Küre Yayınları.
- Özel, M. (2020). *Roman diliyle iktisat*. (6. Baskı). Küre Yayınları.
- Özel, M. (2020). *Roman diliyle iş hayatı*. (2. Baskı). Küre Yayınları.
- Şüyün, F. (2018). Soğanın cücüğü. *Dünya*, <https://www.dunya.com/saglik/soganin-cucugu-haberi-425116> adresinden 23.1.2022 tarihinde alınmıştır.
- Tatlısu, M. (2019). Sahaflar çarşısı'nın kültürel, mekânsal ve sosyal değişimi. *Müteferrika*, 2(56), 115-157.
- Tosun, N. (2015). *Nakşibendiyye*. S. Ceyhan (Ed.), *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür* (s. 611-692)





içinde. İsam yayınları.

Tunalı, S. (2011). *Yiyeceğe dayalı satış çevrelerinde sosyo-kültürel etmenlere bağlı değişimlerin mekânsal yansımaları: 1980 sonrası Kadıköy çarşı örneği*. [Yayımlanmamış sanatta yeterlik tezi]. Marmara Üniversitesi.

Yıldız, A. D. (2019). *Mustafa Kutlu hikâyeciliği hikmet ve âhenk*. Dergâh Yayınları.

## Sonnotlar

<sup>1</sup> Edebiyat ve yemek ilişkisi hakkında geniş bilgi için bk. Topuz, E. (2012). *Edebiyat ve yemek: bir kronotop olarak yemek*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Yeditepe Üniversitesi.

<sup>2</sup> Roman ve sofraya ilişkisi için bk. Abir, N. (2021). *Siniden masaya Türk romanında sofraya*. Kitabevi.

<sup>3</sup> Geniş bilgi için bk. Yiğitler, Ş. Ş. (2018). Mutfak çıkmazı'nda felsefî bir eylem olarak yemek yapmak ve yemek yemek. *Dil ve Edebiyat Araştırmaları*, (18), 169-197.

<sup>4</sup> Geniş bilgi için bk. Öztekin, U. (2019). *Selim İleri'nin eserlerinde yeme içme kültürü*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Hacettepe Üniversitesi; Güreşir, S. K. (2019). Hayattan esere: Ahmet Hamdi Tanpınar'da yeme-içme kültürü. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (14), 78-102.

<sup>5</sup> Geniş bilgi için bk. Kılıçkaya, D. (2022). Remzi Özçelik'in "Ahmet Yesevi" adlı oyunu ekseninde pir-i Türkistan'ın oğlu ve Yesevilikte beslenme. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2(1), 1-18.

<sup>6</sup> Geniş bilgi için bk. Anar, T. (2020). *Mekândan taşan edebiyat yeni Türk edebiyatında edebiyat mahfilleri*. Ketebe Yayınları.

**Sorumlu Yazar / Corresponding Author:** Dr. Öğr. Gör. Derya KILIÇKAYA

**Çatışma Beyanı / Conflict Statement:** Yazar bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkisinin bulunmadığını, herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan etmiştir.


**Etik Beyanı / Ethical Statement:** Yazar bu makalede "Etik Kurul İzni"ne gerek olmadığını beyan etmiştir.

**Destek ve Teşekkür / Support and Thanks:** Yazar bu çalışmada herhangi bir kurum ya da kuruluştan destek alınmadığını beyan etmiştir.

Yayımlanan makalede araştırma ve yayın etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'nin editör ve yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

## “BİR DELİNİN GÜNLÜĞÜ”: ÇİN TARİHİNDE LU XUN’U ARAMAK

*“A Madman’s Diary”: Tracing Lu Xun in Chinese History*

 Yusuf SAYAR

Kapadokya Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Nevşehir, Türkiye. yusufsayar0@hotmail.com

### Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş/Received:**  
15.08.2022

**Kabul/Accepted:**  
18.09.2022

**Sayfa/ Page:**  
123-133



### Öz

Köklü tarihe ve kültüre sahip ülkelerde tarihe karşı çıkmak, kültüre yenilik getirmek ve toplumda yeniliğin temsilcisi olmak gibi hususlar, zorlu süreçleri de beraberinde getirmektedir. Kadim bir geçmişe dayalı tarihe ve kültüre sahip ülkelere biri olan Çin’de de modern çağla birlikte gelen yeniliklerin kabulü ve yaşatılması kolay olmamıştır. Bu bağlamda, Çin’de en önemli öncülerden biri, edebi ve aydın kişiliğiyle Lu Xun olmuştur. Lu Xun, Çin kültürü ve toplumundaki eskiye dayalı yanlış uygulamaları, tutumları, düşünceleri ve yaşam biçimini yakından inceleyerek Batı’nın da etkisiyle bunlara karşı durmayı ve modern çağın getirdikleriyle birlikte Çin tarihi ve kültüründe bir değişim sürecini başlatmayı hedeflemiştir. Bu amaç için ise edebiyatı bir araç olarak görmüş ve kullanmıştır. Sadece edebi camiyi etkilemekle kalmayan, Mao Zedong gibi politikacılara da ilham kaynağı olan Lu Xun, zamanla eserleri ve fikirleri sayesinde hem edebi hem de politik bir simgeye dönüşmüştür. Bu bağlamda, bu sürecin başlamasındaki en büyük rol, Lu Xun’un kısa öykülerindedir. Özellikle ilk öykülerinden biri olan “Bir Delinin Günlüğü”, Lu Xun’u anlamak, Çin toplumunu incelemek ve Çin kültüründeki eski ve yeni çatışmasını analiz etmek için başvurulacak ilk kaynaklardan biridir. Bu çalışmada, “Bir Delinin Günlüğü”nde Lu Xun’un fikirlerinin izleri aranacak ve Çin tarihinde Lu Xun’un yeri incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Çin, Lu Xun, Tarih, Kültür, Edebiyat

### Abstract

In countries with a deep-rooted history and culture, issues such as opposing history, bringing change into culture and being the representative of change in society bring along difficult processes. In China, which is one of the countries with a history and culture based on an ancient past, it has not been easy to accept and keep alive the changes that come with the modern age. In this context, one of the most important pioneers in China has been Lu Xun with his literary and intellectual personality. By closely examining the old wrong practices, attitudes, thoughts and lifestyles in Chinese culture and society, Lu Xun aimed to stand against them with the influence of the West and to initiate a process of change in Chinese history and culture with what the modern age brought. For this purpose, he considered literature as a tool and used it in this way. Lu Xun, who not only influenced the literary community, but also inspired politicians such as Mao Zedong, gradually became both a literary and political icon thanks to his works and ideas. In this context, Lu Xun's short stories play a major role in starting this process. Especially one of his first stories, “A Madman’s Diary”, is one of the first resources to be applied to understand Lu Xun, to examine Chinese society and to analyze the conflict between the old and new in Chinese culture. In this study, the traces of Lu Xun's ideas in “A Madman’s Diary” will be searched and Lu Xun's place in Chinese history will be examined.

**Keywords:** China, Lu Xun, History, Culture, Literature

**Atf/Citation:** Sayar, Y. (2022). “Bir Delinin Günlüğü”: Çin Tarihinde Lu Xun’u Aramak. *MECMUA-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* ISSN: 2587-1811 7(14), 123-133.

## Giriş

Çin Edebiyatı ve tarihinde önemli bir yere sahip olan Lu Xun, çocukluğunda içinde büyüdüğü geleneksel Çin kültürünün eksikliklerini ve yanlışlarını görmüş, toplumu birçok açıdan gözlemleyerek asıl problemin eskiye dayalı kültür ve yaşam tarzında olduğunu fark ederek bunlara karşı Batı'nın da etkisiyle direnmeye ve toplumu modernizme yönlendirmeye çalışmıştır. Yıkılması zor bir sistemi yıkmaya umudu, çalışma arkadaşlarından biri olan Chin Hsin-yi tarafından canlandırılan Lu Xun, Sun Yat-Sen'in toplum yaşamını iyileştirme amacıyla diktatörlüğe dayanan Çin tarihine karşı bir devrimle Çin'e yenilik getirme fikirlerinden etkilenmiştir. Görüşleriyle, çalışmalarıyla ve eserleriyle sadece yaşarken değil, öldükten sonra da birçok kişiye ilham veren Lu Xun, Çin tarihinde öncülerden Mao Zedong'u da büyük oranda etkilemiş, Lu Xun'un fikirleri Komünist parti tarafından slogan olarak benimsenmiş ve parti yararına kullanılmıştır. Bu açıdan, Lu Xun Çin tarihinde yol göstericiliğiyle, öncülüğüyle, lider edebi kişiliğiyle ve modern Çin Edebiyatı'ndaki yeriyle Çin'in en önemli isimlerinden biri olmuştur.

Lu Xun'un eski ve köklü bir toplum içinden değişim ve gelişim göstererek bulunduğu noktaya geliş sürecini anlama noktasında, en önemli ve ilk eserlerinden biri olan "Bir Delinin Günlüğü" büyük önem arz etmektedir. Bu açıdan bu çalışma, Lu Xun'un, "Bir Delinin Günlüğü" eserindeki ana karakterle bağdaştırıldığında, köklü Çin tarihi ve kültürüne direnerek Çin toplumunun yeniliğin müjdecisi "deli"si rolünü hakkıyla yerine getirdiğini, Çin'de dönem kapatıp açmış bir öncü olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır.

## 1. LU XUN

Asıl ismi Zhou Shuren olan Lu Xun, 1881'de Shaoxin'de bilge bir ailenin üyesi olarak dünyaya gelmiştir. Alkol ve afyon bağımlısı olan büyükbabası Zhou Fuqing rüşvet sebebiyle tutuklanıp hapis cezası alınca, babası Zhou Boyi kamusal mesleklerden men edilmiş ve aile 1890'lı yılları ekonomik zorluklarla geçirmiştir (Davies, 2013, s. 2). Bu sebepten, Lu Xun annesi ile daha güçlü bağlar ve yakın bir ilişki kurmuştur. Ailedeki dört çocukta biri olan Lu Xun'un, biri erken yaşlarda ölen ve diğer ikisinin isimleri Zuoren ve Jianren olan üç kardeşi vardır, bu iki kardeş büyüncesi kendisi gibi ünlü aydınlardan olmuştur (Davies, 2013, s. 2). Çocukluğunda babasının uzun süren hastalığından dolayı ona ilaç almak için 4 yıl boyunca neredeyse her gün bir rehinci dükkanına ve bir eczaneye gittiğini söyleyen Lu Xun, bu süreçte reçeteyi yazan doktorun çalışma yöntemini ve ülkesindeki sağlık sektörünü yakından inceleme fırsatı bulmuştur (Hsun, 1972, s. 1). Doktorun reçetelerinde sıradan ilaçlara ek olarak ve görülmemiş yöntemlerle hazırlanan geleneksel otların katıldığı bitkisel ilaçların da bulunduğunu gözlemlemiş, bütün bu tedavi yöntemleri ve ilaçlara rağmen babasının sağlığı kötüden daha kötüye gitmiş, bu da aslında uygulanan prosedürün ve sürecin faydasız olduğunu Lu Xun'a göstermiştir (Hsun, 1972, s. 1).

Bu tecrübe, Lu Xun'un toplumun ve bireyin gerçek yüzünü görmesine bir vesile olmuş, farklı yüzler görmek ve alternatifleri keşfetmek amacıyla Nanjing'e gidip okul hayatına orada devam etmeye karar vermiş, kendisine bir çıkış yolu aramıştır (Hsun, 1972, s. 2). Sınavlara girerek klasik eğitim almanın en kabul gören yöntem olduğu bu süreçte, annesinin kendisine yol masrafını sağlamaktan ve gidişine ağırlamaktan başka seçeneği kalmamıştır çünkü Xun, bunları sürecin doğal bir parçası olarak düşünmüş, her şeye rağmen geleneksel eğitimden ve toplumdan bir kaçış yolu bularak kendisine yeni bir yol çizeceğini göstermiştir (Hsun, 1972, s. 2). Xun, bu dönemde eğitimdeki hakim anlayışa eleştiri olarak "Yabancı konuları inceleyen herkesin toplum tarafından küçük görüldüğünü, bu kişilerde iyiye dair bir şeyin kalmadığına ve bu kişilerin çaresizce ruhlarını şeytana sattığına inanıldığını" söyler (Hsun, 1972, s. 2). Bunlara rağmen, Xun 1898'e kadar Shaoxin'de okumuş, sonrasında Nanjing'de Jiangnan Deniz Harp Okulu'nda okul hayatına devam etmiştir. İlk defa burada doğa bilimi, aritmetik, coğrafya, tarih, çizim ve beden eğitimi dersleri almış, insan vücudu, kimya ve hijyen üzerine okumalar yapmıştır (Hsun, 1972, s. 2). Buradan öğrendikleriyle Lu Xun gördüğü hekimlerin kasten ve bilerek

"şarlatan"lık yaptıkları kanısına varmış, bu hekimlerin muayene ettiği hastalara ve onların ailelerine acımaya başladığını belirtmiştir (Hsun, 1972, s. 2). Bu süreç, Xun'un geleneksel Çin toplum düzeni, sağlık sektörü ve toplumdaki uygulamaları daha fazla irdelemesine ve kendi özgün fikir dünyasını şekillendirmesine ortam hazırlamıştır.

1989'da Nanjing'de Maden ve Demiryolu okuluna geçiş yapan Lu Xun, çeviri tarih kitaplarından Japon Devrimi'nin kökeninde Batı tıp biliminin etkilerinin olduğunu öğrenmesiyle, 1902'de devlet bursu ile Japonya'ya bir tıp okulunda okumaya gitmiştir (Hsun, 1972, s. 2). Önce Tokyo'da sonra Sendai'de olmak üzere yedi yıl Japonya'ya okumuş ve Sendai'den Tokyo'ya dönerek çeviri ve yazma üzerine kariyerini geliştirmiştir (Davies, 2013, s. 2-3). Japonya'da tıp okuduğu dönemde, Çin'e geri döndüğü zaman babası gibi yanlış tedavi uygulanan hastaları iyileştirebilmenin, savaş çıkarsa cephede ordu doktoru olarak çalışmanın ve yurttaşlarının reforma ve devrime olan inancını güçlendirmenin hayalini kurmuştur (Hsun, 1972, s. 2). Tıp derslerinin sonunda ders saatini doldurmak için hocalarının Rus-Japon Savaşı'ndan kesitler ve filmler izlettiğini söyleyen Lu Xun, bir gün bu filmlerden birinde elleri bağlanmış bir Çinli ve onun etrafında duran birkaç güçlü ve kuvvetli Çinli adamlar görür. Filmdeki yoruma göre, elleri bağlı olan Çinlinin bir Rus ajanı olduğu için başının kesildiği, çevresindeki Çinlilerin de gösteriyi izlemeye ve eğlenmeye geldiği söylenir, bu film Lu Xun'u derinden etkiler çünkü asıl problemin insanların hasta veya sağlıklı olması değil, "zayıf ve geri kalmış bir ülkenin insanları ne kadar sağlıklı veya güçlü olursa olsun, bu filmde olduğu gibi sadece ibret için kullanılacağını veya böyle boş gösterilere seyircilik yapacaklarını, bu yüzden kaçının hastalıktan öldüğünün bir önemi olmadığını" fark eder, bunun üzerine okul dönemi bitmeden Tokyo'yu terk ederek Çin'e geri döner (Hsun, 1972, s. 2-3).

Tokyo'daki tecrübeleriyle, Çin'in gelenekselden moderne geçişinde ilk adımın Çin'deki hâkim geleneksel ruhu değiştirmek olduğu kanısına varan Xun, edebiyatın bu amaç için en uygun araç olduğu sonucuna varmış ve edebi bir hareket başlatma kararı almıştır (Hsun, 1972, s. 3). Bu kararlar, kendisi gibi düşünen birkaç arkadaşı bulabilmiş, birlikte "yeni doğuş" anlamına gelen bir dergi kurmayı ve bu amaçla yayınlar yapmayı hedeflemişler, bunun için *Yeni Hayat* dergisini çıkarmaya karar vermişler, fakat maddi yetersizlik ve ortakların ayrılması sebebiyle derginin yayın süreci planladıkları gibi sürmemiş, talihsizlikler sonucu *Yeni Hayat* dergisinin basımına devam edememişlerdir (Hsun, 1972, s. 3). Ne bir destek ne de bir direnç gördüğü bu acı tecrübe, Lu Xun'un yalnızlık hissini artırmış ve onda, davasında kitleleri peşinden sürükleyemeyeceği hissi uyandırmıştır (Hsun, 1972, s. 3-4). Arkadaşı Chin Hsin-yi bir gün kendisini ziyarete gelince Lu Xun'un eski yazıları kopyaladığını ve çoğalttığını görüp bunu neden yaptığını sormuş, bunun yerine kendi eserlerini yazmasını tavsiye etmiştir (Hsun, 1972, s. 4). Chin Hsin-yi, *Yeni Hayat*'tan etkilenerek basılmaya başlanan ve ihtilal döneminin sol görüşlü en etkili dergilerinden biri olan *Yeni Gençlik* dergisinin editörlerinden biridir ve Xun'u da yazmaya teşvik etmeyi istemektedir. Aralarında şu konuşma geçmiştir:

(Lu Xun): Tek bir penceresi olmayan, içinde yakında nefessizlikten ölecek birçok insanın uyuduğu, kesinlikle yıkılmaz demir bir ev düşün. Uykularında ölecekleri için ölümün acısını hissetmeyeceklerini sen biliyorsun. Şimdi bağıarak uykusu hafif olan birkaç kişiyi uyandırarsan, bu şanssızlara kaçınılmaz ölümün acısını yaşatmaktan başka bir şey yapmamış olursun, peki sence bu durumda sen onlara iyilik mi yapıyorsun?

(Chin Hsin-yi): Ama birkaçı uyanırsa, demir evin yıkılabileceği konusunda doğacak olan umudu inkâr edemezsin. (Hsun, 1972, s. 5)

Bu konuşma, Lu Xun'a uyuyan Çin toplumunu uyandırarak geçmişin ve geleneğin inşa ettiği demirden evi yıkma umudu kazandırmış, onu tekrar harekete geçirmiştir. Bunun üzerine, yalnızlığını, umutsuzluğunu, karamsarlığını yenmek ve kendisi gibi direnenlere amaçlarını hatırlatarak cesaret vermek için Xun "Bir Delinin Günlüğü"nü yazmış, sonrasında hikayeleri, şiirleri, makaleleri ve tarihsel yazılarıyla yazmayı bırakmamıştır (Hsun, 1972, s. 5). Xun, "Bir Delinin Günlüğü"nde, toplumu, bireyi yiyen bir sistem olarak anlatmış, geleneksel Çin kültürüne karşı çıkmış, bu eserini 1918'de *Yeni Gençlik*'te yayımlatmıştır. Bu öyküden sonra yazdığı "Ah Q'nun Gerçek Hikayesi"

başlıklı öyküyle de eski düzeni reddederek modern ruha geçişi vurgulamıştır. Bu iki öykü, Xun'u modern Çin Edebiyatı'nda en önemli yazar ve lider haline getirmiştir.

Lu Xun, 1906'da evde annesine yardımcı olacak birini sağlamak amacıyla anlaşmalı bir evlilik yapmıştır (Davies, 2013, s. 3). Xun, Hangzhou ve Shaoxing'de öğretmen olarak, Nanjing'de eğitim memuru olarak çalışmıştır. Bu tecrübelerinden sonra, Beijing eğitim bakanı olarak göreve başlamış, eğitimle ilgili birçok faaliyette bulunmuş, çeşitli üniversitelerde ders vermiş ve Çin Edebiyatı üzerine çeşitli çalışmalar yapmıştır (Davies, 2013, s. 3). Bu sırada, kendisi gibi modernizmle ilgilenen ve *Yeni Gençlik* aracılığıyla tanıştığı entelektüeller ve Lu Xun edebiyatta 'Baihua' yani günlük modern dilin kullanılmasını savunmuşlar, bu dili eserlerinde kullanan elit grubu oluşturmuşlardır (Davies, 2013, s. 9).

"Lu Xun" ismi, 1918'de yayımladığı ve modern Çin dili ile yazdığı kısa öyküleri ile duyulmuş, yurtiçi ve yurtdışında ünü hızlıca yayılmış ve 1920'lerin başında modern Çin Edebiyatı'nda öncü haline gelmiştir (Davies, 2013, s. 3). Bu süreçte ortaya çıkan 4 Mayıs 1919 olayları Lu Xun'u ve Yeni Kültür Hareketi'ni anlama açısından oldukça önemlidir çünkü temelinde yeni fikirlerin doğuşunda ve kabul edilmesinde edebiyatın bir silah ya da araç olarak kullanılabilceği fikri yatmaktadır. 4 Mayıs hareketi, Çin hükümetinin, Almanya'daki bazı topraklarını savunmada pasif kalarak Japonya'ya devretmesi üzerine içinde öğrencilerin, iş insanlarının, işçilerin de bulunduğu gruplarca hükümetin kendi topraklarını savunamamasına karşı bir direniş ve Japonya ve Batı dünyasının Çin'e müdahalesine karşı bir öfke göstergesi olarak eylemlerin yapıldığı bir hareket olmuştur (McDougall, 1980, 9). Daha çok gençlerin katıldığı bu hareket, Çin hükümetinin başarısızlığını göstermiş ve geleneksel Çin kültürü ve anlayışına karşı çıkarak, milliyetçi duyguların korunmasını sağlarken bir taraftan da yenilikçi kültürün benimsenmesini, Batılı ilaçlar ve tedavi yöntemleriyle Çin'deki hastalıklara çare bulunmasını, gelenekselden modernizme geçişin hızlanmasını, klasik dilden konuşma diline geçişi savunan elitlerce desteklenmiş ve Çin'de Lu Xun'un demirden evin yıkılması için öngördüğü umut doğmuş, hükümet ve kültür karşıtı bir neslin varlığı gözler önüne serilmiştir.

Bu dönemde, özellikle 1920'lerin ilk yıllarında, Sun Yat-Sen'in liderlik ettiği görüşler Lu Xun için büyük önem taşımıştır. Sun Yat-Sen, Çin İmparatorluğu'nun devrilmesi üzerine 1912'de kurulan Çin Cumhuriyeti'nin geçici ilk cumhurbaşkanı olmuş, Sovyet Birliği'nin desteğiyle Çin'de yapılabilecek bir devrimin Çin halkı yararına olacağını savunmuştur (Davies, 2013, s. x, 28). Sun Yat-Sen'in "*toplum yaşamını garantiye almak*" amacı taşıyan bu devrim hareketi, milliyetçi tabanda oluşsa da Marksist işçi sınıfından gördüğü destekle Komünist hareketlerle birleşmiş, Sun Yat-Sen'in fikirleri sloganlaşmış ve sonunda Sun Yat-Sen de kendi hareketi ile Komünist hareketin arasında bir fark olmadığını kabul etmiştir (Davies, 2013, s. 28). Sun Yat-Sen'in amacı, Sovyet Birliği'nin desteğini alarak Komünist kesim ile bütünleşmiş bir Milliyetçi Parti idaresi kurmak ve eski Çin diktatör yönetimlerine ve bu yönetimlerin uygulamalarına karşı çıkarak Çin'e yenilikçi bir devrim getirmek olmuştur, bu sayede Komünizm de siyasette kendine yer edinmiştir; ne var ki, kısa bir süre sonra Sun Yat-Sen kanser sebebiyle ölmüştür (Davies, 2013, s. 28). Sun Yat-Sen, eski yönetimlere ve düzene karşı çıkarak Milliyetçi ve Komünist vaatler barındıran devrime öncülük etmesiyle Lu Xun'u etkilemiş, Lu Xun'un fikirlerini edebi açıdan yönlendirebilmiştir (Davies, 2013, s. 28). Özellikle Çin geçmişine karşı başlatılan edebi devrimde Lu Xun, Sun Yat-Sen'in siyasette yaptığı gibi, toplumdaki bireyin ilerlemesini, refahını, özgürlüğünü ve haklarını ihlal eden eskiye dair ne varsa bunlara karşı durarak bireyi ve toplumu yeni ve devrim sonrası bir geleceğe taşımayı hedeflemiş, bu doğrultuda eserler vermiştir.

1926'da Lu Xun, Guangzhou'da Xiamen ve Sun Yat-Sen üniversitelerinde ders vermeye başladığı sırada Çin'in farklı bölgelerinde rejime karşı ulusal birlik ilan eden iç savaş çıkmıştır. Lu Xun, 1927'yi Eylül ayına kadar Guangzhou'da geçirmiş, sonrasında 1927'den öldüğü yıl olan 1936'ya kadar burada yazarlık ve çevirmenlik yaparak yaşamıştır (Davies, 2013, s. 3). Lu Xun'un Japonca ve Almanca'dan çevirdiği birçok eseri bulunmaktadır ve Batı Edebiyatı hakkındaki birikimi, onun Çin Edebiyatı'nda





önemli bir yere sahip olmasına olanak sağlamıştır. 1938'de *Lu Xun'un Bütün Eserleri* başlığıyla, Xun'un eserlerinin toplandığı bir kitap basılmış ve bu kitap büyük yankı uyandırmıştır. Lu Xun'un fikirlerine ve eserlerine gösterilen ilgi Xun'un ölümünden sonra da giderek artmış, Xun'un Çin Edebiyatı'ndaki yeri güçlenmiş ve kendisi Modern Çin Edebiyatı'nın öncüsü olarak kabul edilmiştir.

1920ler ve 1930larda, Çin'de ekonomi ve bireysel refah seviyesi hızla kötüleşirken, yeni elit neslin zihninde öne çıkan temel fikirler sosyal adalet, ulusal özgürlük, bireysel tatmin gibi konular üzerine olmuştur (McDougall, 1980, s. 9). Milliyetçi Guomintang hükümetinin reform girişimleri de sadece hükümetin başarısızlığını ve yetersizliğini gözler önüne sermekle kalmamış, aynı zamanda edebiyatta solcu yaklaşımların güç kazanmasına, önde gelen yazarların Marksist ve komünist eserler yazmasına sebebiyet vermiştir. Edebiyattaki bu yeni dönemle birlikte hükümetin solcu yazarlar, entelektüeller ve aydınlar üzerindeki baskısı arttıkça edebiyat dünyasından da direniş artmış, edebiyattaki tepkiye ek olarak ülke genelinde Milliyetçi-Komünist grupların eylemleri sıkça görülür olmuştur (McDougall, 1980, s. 9). Milliyetçi hükümet ve Komünist parti arasındaki çekişme, partinin bir konferans düzenlemesine sebep olmuş, bu konferansta Mao Zedong parti sözcüsü ve önde gelen teorisyen olarak etkili konuşmalar yapmıştır (McDougall, 1980, s. 10).

Lu Xun, Çin Komünist Partisi hakkında eleştiriler yapmasına, partinin çoğu uygulamasını yanlış bulmasına ve bunlara karşı çıkmasına rağmen, özellikle öldükten sonra parti liderlerince Xun komünizmin destekçisi gibi gösterilmiş, Xun'un eserleri tekrar tekrar basılarak partinin prestij aracı olarak kullanılmıştır (Goldman, 1985, s. 180). Xun, hem milliyetçi hem de Komünist tarafı irdeleyerek kendine iki ucu da eleştirel, ortada yatay bir ideoloji benimsemesine ve özellikle hayatının son dönemlerinde Guomintang hükümetinin yanında Komünist partiyi de sert bir şekilde eleştirmesine rağmen parti tarafından partinin ve kurucu Mao Zedong'un en büyük destekçilerinden biri olarak gösterilmiştir. Lu Xun'un büyük hayranı olan Mao Zedong, Xun'un eserlerinden çok etkilenmiş, onun yazılarını kendine göre uyarlayarak Komünist parti çıkarlarına uygun halde yorumlamış ve partinin politik amaçlarına paralel şekilde kullanmıştır (Goldman, 1985, s. 180). Yani, Komünist Parti ve Mao Zedong, Lu Xun ve 4 Mayıs yazarlarının fikri olan edebiyatı bir silah olarak kullanma ideolojisini benimseyerek özellikle Xun'un yazılarını parti politikasına uyarlamışlar, Xun'un edebiyattaki öncülüğü ile kendi partilerine pay çıkarmışlardır. Mao Zedong Lu Xun hakkında şunları söylemiştir: "*Çin Kültür Devriminin önderi olan Lu Xun, sadece büyük bir edebiyatçı değil, aynı zamanda büyük bir düşünür ve devrimciydi... Kültürel cepheye en cesur, en doğrucu, en güvenilir, en sadık ve en gayretli ulusal kahramandı, tarihimizde eşi benzeri olmayan bir kahraman*" (Zedong, 1965, s. 372). Temelde ideolojilerinde büyük farklar olmasına rağmen Mao Zedong Lu Xun'u önder olarak görmüş ve eserlerini okuyarak Xun'u yakından takip etmiştir. Lu Xun'un Batı'ya ılımlı yaklaşımı ve Batı'dan gelecek etkileri benimseyişine, toplumun karanlık tarafını görmesi ve elitler dahil toplumun farklı kesimlerini birçok açıdan eleştirmesine karşılık Mao Zedong realist sosyalizmi benimseyen ve daha iyimser bir tavra sahip olsa da Xun'un fikirlerine ve yazılarına politik amaçları yolunda sık sık başvurmuş, Xun'un bir yazardan politik bir figüre dönüşmesine sebep olmuştur (Goldman, 1985, s. 182). Bu da 1936'da ölmesine rağmen Lu Xun'un hala önemli bir etkisinin olduğunu, fikirlerinin yaşadığını göstermektedir.

1949'da iktidara gelen Çin Komünist Partisi, Xun'un özellikle "Bir Delinin Günlüğü" öyküsünden çok etkilenmiş ve topluma olan görüşlerini bu öykü çerçevesinde şekillendirmişlerdir (Hua, 2011, s. 151). Xun'un öyküde anlattığı gibi, Çin Komünist Partisi de geleneksel Çin toplumunu, bireyi yiyen, tüketen ve gelişmesine engel olan bir sistem olarak görmüş, eski düzeni mutlaka değiştirerek yeni, komünist sosyalist bir düzen getirmeyi hedeflemişlerdir (Hua, 2011, s. 151). Mao Zedong'a göre Xun, "*büyük bir yazar, düşünür ve devrimci*"dir ve Xun'un etkisi 1966'da başlayan Çin'in geçmişine ve eski kültürüne bir tepki olarak doğan Çin Kültür Devrimi'nde zirveye ulaşmıştır (Hua, 2011, s. 152). Çin Kültür Devrimi, Mao Zedong ve Lu Xun isimlerinin sıkça duyulduğu bir süreci başlatmıştır. Bu devrim sırasında Lu Xun oldukça saygı duyulan ve takdir edilen bir yazara dönüşmüş ve eserlerinden





alıntılar neredeyse her konuşmada kullanılır, “Bir Delinin Günlüğü” başta olmak üzere Xun’un eserleri ders kitaplarında yer alır olmuştur.

## 2. BİR DELİNİN GÜNLÜĞÜ

Lu Xun’un politik ve edebi yönünü yansıtan en önemli eserlerinden biri, “Bir Delinin Günlüğü” öyküsüdür. Lu Xun bu eseri, devrimci fikirlerin yayın organlarından biri olan *Yeni Gençlik* dergisinin editörü Chin Hsin-yi’nin, kendisine Çin’deki hâkim düzeni temsil eden ‘demir ev’i yıkacak bir umut olduğunu göstermesi üzerine yazmıştır. Bu açıdan, Çin halkını, geçmişini, politikasını, toplumsal ahlak gibi konuları değerlendirdiği en önemli ilk eserlerindedir. Lu Xun’un Modern Çin Edebiyatı’nda öncü olarak görülmesine önyak olan bu öykü, konu itibari ile Çin geçmişine ve alışlageldik yaşam tarzına karşı çıkan bireyin toplumla girdiği savaşı anlatmaktadır.

Öykünün başında anlatıcı, liseden tanıdığı ve uzun zamandır görmediği iki erkek kardeş olan arkadaşlarını görmeye gittiğini söyler (Hsun, 1972, s. 7). Fakat erkek kardeşlerden sadece büyük kardeşi görülebilir çünkü küçük kardeş ciddi bir hastalık geçirip tedavi görmüş ve yeni bir resmi kamu işine girmek için oradan ayrılmıştır. Büyük kardeş, küçük kardeşinin günlüğünü anlatıcıya vererek kardeşi orada olmasa da anlatıcının, küçük kardeşinin hastalığı hakkında bilgi sahibi olmasını sağlar. Anlatıcı, günlüğü alır, okur ve küçük kardeşin bir dönem ciddi bir “*herkesi kendine düşman görme*” kompleksine girmiş olduğunu söyler ve günlüğü tıbbi araştırmaları için kullanmaya karar verir (Hsun, 1972, s. 7). Günlüğün başlığını “Bir Delinin Günlüğü” olarak yazan anlatıcının kendisi olmadığını, günlüğü yazan kişi olan küçük kardeşin başlığı özellikle böyle yazdığını da önemle belirtir. Ne başlığı ve ne de günlükteki karakterlerin isimleri hariç her şey mantıksız da gelse içerikteki hiçbir noktayı değiştirmeden orijinaline sadık kalarak günlüğü okuyucuyla paylaştığını belirtir ve bu noktadan sonrasında okuyucuya, küçük kardeşin anlatımıyla günlük sunulur (Hsun, 1972, s. 7).

Küçük kardeşin başlığı ‘Bir delinin günlüğü’ olarak yazması, ‘deli’ kelimesinin anlamından yola çıkılarak, günlüğün yazarının aslında kendisini topluma uymayan, aykırı, toplumdan soyutlanmış ya da toplum tarafından ötekileştirilmiş bir birey olarak gördüğünü, bu bireyin toplum standartlarına uyum sağlamadığını ve toplumdaki diğer bireylerle eşit tutulmadığını göstermektedir. Küçük kardeş, ‘deli’ oluşunun sürecini de günlükte açıkça anlatmaktadır. Her şey, bu kardeşin bir gece gökyüzündeki Ay’ın daha parlak göründüğünü fark etmesiyle başlar. Geçen otuz yıl boyunca Ay’ı hiç bu şekilde görmediğini söyleyen yazar, Ay’ın böylesine parladığını görmesiyle birlikte geçen bu otuz garip yıl süresinde aslında karanlıkta yaşamış olduğunu anlar ve bu aydınlanmadan keyif aldığı belirtir, Ay ona farklı bir bilinç kazandırmıştır ve artık daha dikkatli olması gerektiğinin farkındadır çünkü komşularının köpekleri bu aydınlanmadan sonra kendisine artık farklı bakmaktadır (Hsun, 1972, s. 8). Öykünün bu noktası, Lu Xun’un görüşlerinin ve düşünce biçiminin yansımaları gibidir. Lu Xun’un hayatı ile karşılaştırıldığında, 1881 doğumlu yazar bu öyküyü yazıp yayımlattığında otuzlu yaşlardadır ve günlüğün yazarı da geçmiş otuz yılı karanlıkta geçirdiğini, bu otuz yıldan sonra aydınlanma yaşadığını ima etmektedir. Lu Xun da geçmiş otuz yıl boyunca eski Çin kültürüne, toplumun pasifliği ve cahilliğine, tıpta yanlış tedavi yöntemlerine ve yozlaşmaya maruz kalmış, bunlara karşı bir duruşu Chin Hsin-yi’nin de kendisine verdiği umutla edebi bir devrim başlatarak sergilemiştir, bu açıdan otuz yıllık süreç sonrası Lu Xun için de bir aydınlanma ve direniş sürecidir ve bu süreçte dikkatleri ve bakışları üzerine çekeceği için dikkatli olmalıdır.

Diğer gün, günlüğün yazarı olan küçük kardeş, Ay’ı görmediğini, insanların kendisine farklı, korkarak, sanki kendisi onları öldürecekmiş gibi baktıklarını ve artık vücudunu hasta hissettiğini yazar; bu hastalık, bir nevi insanlardan farklılaşmasının göstergesidir (Hsun, 1972, s. 8). Çevresindekiler birbirleriyle fısıltıyla konuşmaktadırlar ve yazar onun hakkında konuşmakta olduklarını bilmektedir. Yazara göre, onlar bir hazırlık içindedirler ve hazırlıkları neredeyse tamamlanmıştır. Sokakta kendisi ile ilgili tartışan bir grup çocuğa neden kendisine karşı bu tür bir tavır sergilediklerini sorar fakat çocuklar cevap vermeden kaçarlar, ne çocuklardan ne de yetişkinlerden



cevap alamaz. Bu da toplumla olan iletişimini kaybettiğinin göstergesidir. Küçük kardeşe göre, bu iletişimsizliğin muhtemel sebebi, yıllar önce çocukluğunda Çin'in feodal baskı dönemine ait yazıların üstüne ayağını basmış olmasının saygısızlık olarak algılanmasıdır (Hsun, 1972, s. 8). Burada bu karakterin, Lu Xun'un görüşlerini yansıttığı görülebilir. Lu Xun gibi bu karakter de eski Çin kültürü ve tarihinin değişmesi gerektiğini, eski olanın üzerine basarak yeni olanı yaşatmanın önemini vurgulamaktadır. Dikkat edilmesi gereken nokta şudur ki, günlüğün yazarı eski yazıların üstüne bastığında bugünün çocukları henüz doğmamıştır, onların bu olayı bilmesinin tek imkânı ebeveynlerin çocuklara anlatmış ve onları yönlendirmiş olmalarıdır; bu da yazara karşı çocuklarca sergilenen düşmanca bakış ve davranışları açıklamaktadır. Günlüğün yazarının çocuklarının bu yaklaşımını "Onlar, ebeveynlerinden öğrenmiş olmalılar" diyerek vurgulaması, aslında Lu Xun'un nesilden nesle geçen yeniliğe düşmanlık, eskiyi koruma isteği ve yeni olana olan tepkiye yaptığı bir vurgudur. Lu Xun da farkındadır ki, her ne kadar Çin Cumhuriyeti kurulmuş olsa da eski olanı silmek, topluma yeniyi kabul ettirmek zaman alacaktır çünkü yeni nesle eskinin mirası etkili bir biçimde aktarılmaktadır.

Toplum her ne kadar yozlaşmış olsa da günlüğün yazarı, çevresindekilerin gözlerinde kendisine bakarken şimdiye kadar hiç bu denli korku ve dehşet görmediğini söyler (Hsun, 1972, s. 9). Geleneksel ve eski kültüre bağlı toplum, içlerinde farklı ve yenilikçi, kendilerini eleştiren bir birey gördüklerinde korkmaktadırlar. Çünkü bu birey, topluma daha eleştirel bakmakta ve kendi görüşüne uygun olmayanı ayırt edebilmektedir. Örneğin günlüğün yazarı olan küçük kardeş, bir annenin, çocuğuna vurarak "Seni şeytan! Duygularımı yok etmek için senden ağız dolusu bir ısırık almak istiyorum!" dediğini duyar, bu anneye karşı çıkacağı sırada çevresindekilerin yeşil yüzlü ve uzun dişli insanlar olduğunu fark eder (Hsun, 1972, s. 9). Bu noktada acımasız ve duygusuz anneleri, canavar görünümü insanları fark eden birey yavaş yavaş toplumun gerçek yüzünü görmektedir. Bu insanlar, anneye karşı çıkmak yerine, annenin çocuğuna olan yaklaşımına gösterdiği tepkiden dolayı yazara alaycı bir şekilde kakkahayla gülerler, bu da toplumdaki ilişkilerin, değerlerin ve algının yozlaştığını, 'normal' algısının değiştiğini gösterir. Bu olanlara farklı açıdan bakıp karşı çıkan birey toplumun yozlaşmış düzenini bozmaya çalışacağından, toplum için bir tehdittir. Bu sebeple, ev halkı günlüğün yazarını (küçük kardeşi) evin içine çekip onu tanıımıyormuş gibi davranırlar, yazar çalışma odasına geçtiğinde ise onu o odaya kilitlerler. Toplum içinden yükselerek karşıt bir ses olan birey, toplumun en küçük ve ilişkiler açısından en sıcak ve güçlü yapıtaşı olan aile içinde bile ötekileştirilir ve sınırlandırılır. İçeri kilitlenen yazar, olanlara anlam vermeye çalışırken, birkaç gün önce köyden gelen bir kiracının, kendi abisine (büyük kardeşe) anlattıklarını hatırlar. Kiracı, köyde kötü şöhretli birini köylülerin öldüresiye dövdüğünü ve içlerinden bazılarının, cesaret artırması için ölen kişinin kalbini ve ciğerini pişirip yediğini anlatır. Bunun üzerine yazar, eleştirmek için onun sözünü keser, ve abisi ona tuhaf bir bakış atar. Yazar, şimdiki komşularının ve çevresindekilerin bakışıyla abisinin o günkü bakışının aynı olduğunu fark eder. Bu ayrıntı, yazarı baştan aşağı titretir ve şu gerçekle yüzleşmesine sebep olur: "Onlar insanları yiyorlar, bu yüzden beni de yiyebilirler... Onların hepsi insan-yiyenler" (Hsun, 1972, s. 9-10).

Yazar (küçük kardeş), yıllar önce eski yazılara bastığından beri olanları gözden geçirir ve aslında toplumun gizli bir dili, dil kullanım şekli ve dilde sembolik işaretleri olduğunu görür, ve toplum, kötü birey olarak belirlediklerini o yönde yetiştirmektedir. Yazar da o eski yazılara basmasıyla kendisinin de kötü birey olarak işaretlendiğine inanır çünkü çocukluğundan beri ne zaman kötü insanlar üzerine yazsa, bir insan ne kadar iyi olursa olsun onun kötü yanından bahsetse, abisinin desteğini görmüş ve bu yönde yönlendirilmiştir. Gece boyu uyuyamayan yazar (küçük kardeş), tarih hakkında okumaya karar verir. "Benim tarihimde kronoloji yok ve her sayfaya şu iki kelime karalanmış: Erdem ve Ahlak" diyen yazar, daha dikkatli olunca tarih boyunca özellikle aslında şu iki kelimenin tekrar edildiğini görür: "İnsanları ye" (Hsun, 1972, s. 10). Kendisi de bir insan olduğundan, yazar toplumdakilerin kendisini de yemelerinden korkar. Bu ayrıntı ile Lu Xun, köklü Çin tarihinde aslında bireyin



sindirildiğini, tarih boyunca sessizleştirildiğini ve boyun eğdirildiğini vurgulamaktadır.

Ertesi gün küçük kardeşin (günlüğün yazarının) odasına yemek getirilir, yemekte balık vardır. Balıkların beyaz gözlü ve ağzı açık görüntüsünü insan yiyen insanlara benzeten yazar (küçük kardeş), önce birkaç ağız dolusu lokma alır, yer; fakat, yediğinin balık eti mi yoksa insan eti mi olduğunu anlayamadığından geri kusar. Abisi onu kontrol etmesi için doktor olarak yaşlı bir adam getirir, fakat yazar bu kişinin öldürme arzusu barındıran bakışlarından doktor kılığına bürünmüş bir cellat olduğunu anladığını, nabzına bakma bahanesiyle kendisinin ne kadar kilo aldığını kontrol ettiğini söyler. Yaşlı adam kendisine "*Hayal gücünün seni alıp götürmesine izin verme, birkaç gün dinlen*" der fakat yazar, doktorun bunları daha fazla kilo alması ve kendisini yediklerinde daha fazla ete sahip olmaları için söylediğini düşünür (Hsun, 1972, s. 11). Tüm bunlara karşılık yazar kendisinde bir cesaret ve güven hissettiğinden, toplumun bu oyununa karşı kahkahalarla cevap verir ve yaşlı adam ile abisi şaşkınlıkla ona bakakalır, yazar, bunca aldatmacanın ve sırların olduğu toplumda, kendi cesur ve dürüst kahkahalarını onlara karşı şaşırtıcı bir protesto olarak kullandığını gösterir. Dahası, yazar kendi cesurluğunun, toplumun onu yeme isteğini artırdığını da söyler (Hsun, 1972, s. 11). Yazar, yaşlı adamın giderken abisine "*Bir an önce yenmeli*" dediğini ve abisinin de başıyla onayladığını görür, her ne kadar şaşırsa da bunu zaten bir süredir beklediğini söyler (Hsun, 1972, s. 12). Bu gerçek, bir insan eti-yiyen kardeşi olarak kendisinin de yeneceğini yazara gösterir.

Bu olayı izleyen birkaç gün boyunca yaşlı adam hakkında düşünen yazar (küçük kardeş), yaşlı adamın gerçekten bir doktor olduğuna ihtimal verse de onun da bir insan eti-yiyen olduğuna emin olduğunu söyler (Hsun, 1972, s. 12). Zaten yaşlı adamın aile büyüklerinden birinin yazdığı şifalı bitkiler kitabında da insan etinin haşlanıp yenilebileceği yazmaktadır, bu da yazarın yaşlı adam hakkındaki görüşlerini destekler. Onun dışında, yazar, abisi hakkındaki şüphelerinde haklı olduğunu göstermeye çalışır. Çocukken abisinin kendisine insanların çocuklarını yemek için değişik tokuş ettiğini söylediğini hatırlar ve şimdi taşlar yerine oturmaya başlamıştır, abisinin de artık bir insan-yiyen olduğuna ve tüm kalbiyle bunu desteklediğine emindir (Hsun, 1972, s. 12).

Toplum hakkında da bir ayrıntıyı fark eden yazar, toplumdakilerin, yiyecekleri insanları kendi elleriyle öldürmediklerini, bunun cinayet suçu olacağından, bu suçtan kendilerini kurtarmak için yiyecekleri kişiye tuzaklar kurarak kendini öldürmesini sağladıklarını ve sadece ölü insan eti yediklerini gözlemler, bu da toplumun sorumluluk almadığını, kişinin kendini onlara yem ettiğini yazara gösterir (Hsun, 1972, s. 13). Bu noktada toplumu bu düşüncelerden vazgeçirmeye çalışan yazar, ilk olarak abisinden başlamaya karar verir. Bu sırada odasına abisinden daha genç biri girer, giren kişiye insan eti yemenin doğru olup olmadığını sorar, o da şaka ile karışık kıtlık olmadığı sürece böyle bir şeyin düşünülemeyeceğini belirtir (Hsun, 1972, s. 14). Günlüğün yazarı, bu kişinin de insan eti yediğini anlar fakat abisine göre daha sorgulayıcı bir kişiliktir. Yazar ısrarla neden insan eti yediklerini sorduğunda ise bu genç kişinin cevabı "*Öyle olabilir... Her zaman öyleydi...*" olur; buna karşılık yazar "*Her zaman öyle olması, bunun doğru bir şey olduğunu mu gösterir?*" diye sorar ve aldığı cevap "*Bu tür şeyleri seninle tartışmamalıyım. Her neyse, bunun hakkında konuşmamalısın. Kim bunla ilgili konuşursa o yanlış yapıyordur*" olur (Hsun, 1972, s. 14). Gözlerini açıp ayağa kalktığı anda ise adamın kaybolduğunu görür. Abisinden genç olsa da bu adamın da insan eti yediğine ve çocuklarına da yedirdiğine emindir. Belli ki, Lu Xun'un da vurguladığı gibi, Çin toplumunda geleneksel düzen ne kadar yanlış olursa olsun, o düzene karşı çıkmak daha fazla yanlış ve hatalıdır, bunun bilincinde olarak yanlışla göz yummak hatta ortak olmak toplumca kabul görmek için gereklidir.

Toplumun içinde bulunduğu bu atmosferde birbirini yemek isterken bir diğer yandan da diğerleri tarafından yenmekten korkarak şüphe içinde yaşamının tam bir zulüm olduğunu düşünen yazar, bir adım atıp bu tür hayat tarzından kurtularak işlerinde, evlerinde daha rahat yaşamalarının mümkün olduğunu söyler (Hsun, 1972, s. 15). "*Fakat, babalar ve oğullar, kocalar ve kadınlar, erkek kardeşler, arkadaşlar, öğretmenler ve öğrenciler, ezeli düşmanlar ve hatta yabancılar, hepsi bu tezgâhın içinde, o adımı atmamak için birbirlerinin cesaretini kırıp birbirlerini engellemekte*"dirler (Hsun, 1972, s.



15). En azından abisini bu döngüden kurtarmak ve kendisine de bir çıkar yol bulmak isteyen küçük kardeş, abisi ile konuşmaya karar verir. Konuşmasına ilkel insanlarla gelişmiş insanın farkından bahsederek başlar. İlkel insanlar ilk başta insan eti yerken, aralarından bazıları "iyi insan olmak" istedikleri için insan eti yemeyi bıraktıklarını ve gerçek insan olduklarını belirtir (Hsun, 1972, s. 15). Bu noktada günlüğün yazarı (küçük kardeş), Lu Xun'un Darwinizm'e atıfta bulunduğu şu cümleleri söyler:

Ama bazıları hala insan eti yiyor—tam da sürüngenler gibi. Bazıları balığa, kuşa, maymuna ve sonunda insana dönüştü; ama bazıları iyi olmaya çalışmıyor ve hala sürüngen olarak kaçıyorlar. İnsan yiyenler, kendilerini insan yemeyenlerle karşılaştırınca, nasıl da utanmalılar. Herhalde sürüngenler maymunların önünde daha az utanırdı. (Hsun, 1972, s. 15)

Burada, Lu Xun'un ilkel insan ve sürüngen dediği, modernizmi kabul etmeyen, geçmişe bağlı ve evrim geçirerek gelişmeyi reddeden insandır, yeniliği reddederek eski alışkanlıklarını sürdürmeye çalışan ama modern dünyada sürünen insandır. İyi insan olmayı kabul etmiş, gerçek insana dönüşmüş olan kişi ise modern dünyaya ayak uyduran, geleneğin ve geçmişin zincirlerinden kurtulan kişidir. Belli ki geçmişe bağlılık ve ilkelik utanç kaynağıdır ve bundan kurtulmak gerekmektedir.

Günlüğün yazarı, geçmişte çocuklarını pişirip krallara ve otorite sahibi insanlara ikram etmiş olan kişilerden bahseder, bunların geçmişte kaldığını ve artık değişim gerektiğini, bireyin bu düzene karşı çıkarak değişimi başlatabileceğini belirten yazar, abisinden topluma direnmesini ve iyi insan olmasını ister (Hsun, 1972, s. 16). Abisiyle bu konuşmayı yaparken komşuları ve bir grup insan da bahçelerinin sınırında onları izlemektedirler. Yazar, onların insan eti yiyen bir grup olduğunu bildiğini belirtir ama içlerinden bazıları sanki değişmek istiyor ama diğerlerinin tepkisinden korktuğu için bunu dile getiremiyor gibidirler. Yazar ve abisine yüzlerinde delice bir gülümsemeyle bakmaktadırlar. Bunun üzerine yazarın abisi "Çabuk çıkın buradan, hepiniz! Deli bir insana böyle bakmanın anlamı ne?" diye bağırır (Hsun, 1972, s. 16). O anda günlüğün yazarı (küçük kardeş) aydınlandığını ve toplumun oyununu gördüğünü söyler. Toplum asla duruşunu değiştirmeyecektir, asıl planları yazara da 'deli' demeleri gibi yöntemlerle bireyi ötekileştirmek, yalnızlaştırmak, etiketlemektir. Bunu yaparak dışladıkları birey kendini öldürürse sonunda onu yiyecekler, öldürmezse de ölene kadar topluma minnet duyacak ve direnemeyecek, toplum düzenini bozmayacaktır; günlüğün yazarı artık bu yöntemin, toplumun "eski numarası" olduğunu bilmektedir (Hsun, 1972, s. 17). Buna karşılık topluluğa bağırarak "Değişmelisiniz, kalbinizin derinliklerinden değişmelisiniz! ... Gelecekteki dünyada insan-yiyenlere yer olmayacağını bilmelisiniz!" der ve topluluğun önünden alınıp odasına kapatılır (Hsun, 1972, s. 17). Bu cümleler, Lu Xun'un müjdecisi olduğu yeni ve modern dünyada eski geleneksel bireye yer olmadığını vurgulamaktadır ve Çin toplumu değişmezse yeni dünyada eski yöntemlerle var olamayacaktır.

Odasında kaç gün geçirdiğini bilmediğimiz yazar (küçük kardeş), bu süre zarfında abisi ve ailesi hakkında düşünür ve bazı gerçeklerin farkına varır. Beş yaşında ölen kız kardeşini, abisinin yediğini ve annesinin de bunun bilincinde olduğunu şimdi fark ettiğini söyler. Zaten bir kez abisi kendisine eğer ebeveynlerinden biri hasta olursa kendi etlerinden bir parça koparıp ebeveynlerine yedirmenin onları iyileştireceğini söylemiştir. Bu durumda bir vücudun bir parçası yenebiliyorsa tamamı da yenebilir (Hsun, 1972, s. 18). Küçük kardeş artık dört bin yıllık tarih boyunca insanların hep insan eti yediğini anlamıştır. Ve kız kardeşi öldüğünde evin idaresini ele alan abisinin, kendilerinden habersiz pirinç ve diğer yemeklere katarak onlara da kız kardeşin etinden yedirdiğini, kendisinin de muhtemelen kız kardeşinin etini yemiş olduğunu kabul eder ve şimdi sıra kendi etindedir. Burada kendisine şu soruyu sorar: "Nasıl olur da dört bin yıllık insan eti yenilen bir tarihin içinde büyümüş benim gibi bir adam—bundan ilk başta hiç haberim olmasa da—gerçek insana dönüşmeyi umabilir?" (Hsun, 1972, s. 18). Görülmektedir ki, son günlerde yaşadığı farkındalık ve kendinin de bu kültür ve tarih içinde büyümüş bir birey oluşunu ve kız kardeşinin etini yemiş olabileceğini kabullenmesi, günlüğün yazarında (küçük kardeş) bir vazgeçiş ve kabullenmeye sebep olur. Kendisi de köklü bir

yoğlaşmış tarihe sahip olan bu toplumun bir parçasıdır, bu haldeyken bu tarihe karşı gelemeyeceğini, yenik düşeceğini düşünür çünkü kendi ailesi de çocukluktan beri kendisini toplumun diğer üyeleri gibi yetiştirmiştir. Günlüğün son cümlelerinde ise "Belki hala insan eti yememiş çocuklar vardır. Çocukları kurtarın..." olur (Hsun, 1972, s. 18). Günlüğü okuyucuya aktaran yazara, günlüğün yazarı olan küçük kardeşin abisi de kardeşinin artık bir kamu işinde çalışmakta olduğunu söylemiştir. Buradan da bu kişinin toplumdan biri olduğu, direnişinde pes ettiği ve bu sistemin bir parçası olarak eleştirdiği tarihe hizmet ettiği anlaşılmaktadır. Bu noktada Lu Xun, benliğini oluşturan ve şekillendiren Çin tarihi ve kültürü içinde büyük bir direnişin ve yeni bir oluşumun ön ayağı olmasının yanında, kendisinin bir parçasının da hala bu kültür ve tarihin izleri taşıdığını kabul ederek umudunu gelecek ve kirlenmemiş kuşaklara bağladığını göstermektedir.

### Sonuç

Sonuç olarak, "Bir Delinin Günlüğü", Lu Xun'un Çin tarihindeki duruşunu birçok açıdan yansıtmaktadır. Çin'in köklü tarihine karşı çıkan Lu Xun, artık yeni bir tarih yazmak gerektiğine inanarak geleneksel kültür ve tarihi eleştirip Çin toplumunu modernizm tabanında yeni bir sürece çekmeye çalışmıştır. Bu süreçte, "Bir Delinin Günlüğü"nde de resmettiği gibi ötekileştirilmiş, eleştirilmiş ve sınırlandırılmaya çalışılmıştır. Çin toplumunun 'deli'si olarak Lu Xun, aynı kültürde ve tarihte büyüdüğü bu topluma karşı durmaya çalışsa da, kendisinden sonra gelecek, yeni modern toplumda yetişen bireylerin eski kültür ve tarihe daha iyi direneceğinin sinyallerini de vermiştir. Bu konuda onlara hem yol göstericilik yapmış hem de köklü Çin toplumuna ve tarihi geleneksel bireylere onlara karşı çıkabilecek nesillerin olduğunu da göstermiştir. Yazıları ve düşünceleriyle etkilediği Mao Zedong gibi bireyler ve komünist gruplar gibi yenilikçi topluluklar, "Bir Delinin Günlüğü"nde Lu Xun'un belirttiği gibi gelecekteki, eski kültür ve tarih tarafından yozlaştırılmamış ve değerleri bozulmamış yeni nesilleri bu tarih ve kültürün etkilerinden korumanın önemini ortaya koymaktadır. Çin toplumunun 'deli'si Lu Xun, amacında ve yönteminde böylece başarılı olmuştur.

### Kaynakça

- Davies, G. (2013). *Lu Xun's revolution* (1. Baskı). Harvard University Press.
- Goldman, M. (1985). *The political use of Lu Xun in the cultural revolution and after*. L. Qu-Fan Lee (Ed.). *Lu Xun and his legacy*. (s. 180-197) içinde. University of California Press.
- Hsun, L. (1972). "A madman's diary" *selected stories of Lu Hsun* (1. Baskı). (Y. Hsien-yi ve G. Yang, Çev.). Foreign Languages Press. (1919).
- Hsun, L. (1972). "Preface to the first collection of short stories, call to arms". *selected stories of Lu Hsun* (1. Baskı). (Y. Hsien-yi ve G. Yang, Çev.). Foreign Languages Press. (1922).
- Hua, Y. (2011). *China in ten words* (1. Baskı). (A. H. Barr, Çev.). Pantheon Books.
- McDougall, B. S. (1980). *Mao Zedong's "Talks at the yan'an conference on literature and art": A translation of the 1943 text with commentary* (1. Baskı). Center for Chinese Studies University of Michigan.
- Zedong, M. (1965). "On new democracy". *Selected works of Mao Zedong* (2. Baskı). Beijing. Foreign Languages Press.





**Sorumlu Yazar / Corresponding Author:** Yusuf SAYAR

**Çatışma Beyanı / Conflict Statement:** Yazar bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkisinin bulunmadığını, herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan etmiştir.

**Etik Beyanı / Ethical Statement:** Yazar bu makalede "Etik Kurul İzni"ne gerek olmadığını beyan etmiştir.

**Destek ve Teşekkür / Support and Thanks:** Yazar bu çalışmada herhangi bir kurum ya da kuruluştan destek alınmadığını beyan etmiştir.

Yayımlanan makalede araştırma ve yayın etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'nin editör ve yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.



CUMHURİYET DÖNEMİNİN İLK İSTANBUL MÜFTÜSÜ MEHMET FEHİMİ EFENDİ'NİN  
“MEDENİYET İSLÂMİYET’LE OLUR” ADLI ESERİ

*The Book of Mehmet Efendi, the First Mufti of the Republican Era, Named “Civilization Becomes with Islam”*



Doç. Dr. Habibe KAZANCIOĞLU

Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Edirne, Türkiye. habibekazanci@gmail.com

Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş/Received:**  
15.08.2022

**Kabul/Accepted:**  
17.09.2022

**Sayfa/ Page:**  
134-148



**Öz**

Batılı devletlerin diğer toplumların medeniyet kuramayacaklarına dair ileri sürdükleri tezlere karşılık Osmanlı aydınları medeniyetin ilk defa Şark'ta ortaya çıktığını ve İslam medeniyetinin daima var olduğunu ifade eden tezler öne sürmüşlerdir. 1870'li yılların sonlarına doğru İslam medeniyeti kavramı yaygınlık kazanmaya başlamış, özellikle 20. yüzyılın başlarında İslam medeniyetini Batı medeniyetiyle karşılaştıran, İslam medeniyetinin Batı medeniyetinden daha köklü esaslara dayandığını savunan birçok eser kaleme alınmıştır. Kaleme alınan bu eserlerden biri de Cumhuriyet döneminin İlk İstanbul Müftüsü Mehmet Fehmi Efendi tarafından kaleme alınan *Medeniyet İslamiyet'le Olur* adlı eserdir. Mehmet Fehmi Efendi eserinde medeniyetin oluşumunu “insan unsuru” açısından ele almaktadır. Eser; Osmanlı döneminde müderrislik ve idarecilik yapan dini eserleri inceleme kurulu azalığında bulunan, Cumhuriyetin ilanından sonra da ilk İstanbul müftülüğü görevine getirilen bir âlimin kaleminden medeniyet tasavvurunu bize sunması bakımından önemlidir.

Bu çalışmada *Medeniyet İslamiyet'le Olur* eserinden hareketle Mehmet Fehmi Efendi'nin medeniyet tasavvuru ortaya konulmaya çalışılmış, eserin Latin harflerine çevirisi çalışmanın sonuna eklenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Mehmet Fehmi, Medeniyet İslamiyet'le Olur, İstanbul Müftüsü, medeniyet.



**Abstract**

In response to the theses of the Western states that societies other than themselves could not establish civilization, Ottoman intellectuals put forward thesis stating that civilization emerged for the first time in the East and that Islamic civilization has always existed. Towards the end of the 1870s, the concept of Islamic civilization began to become widespread, and especially at the beginning of the 20th century, many works were written comparing Islamic civilization with Western civilization and arguing that Islamic civilization was based on more fundamental principles than Western civilization. One of these works that was written is the work titled *Medeniyet İslamiyet'le Olur (Civilization Becomes with Islam)* which was taken by Mehmet Fehmi Efendi, the first Istanbul Mufti of the Republican period. Mehmet Fehmi Efendi, in his work, deals with the formation of civilization in terms of "human element". Work; It is important in terms of presenting us a conception of civilization from the pen of a scholar who was a member of the examination board of religious works to be taught in educational institutions throughout the country, as well as being a professor in the Ottoman period, and was appointed as the first mufti of Istanbul after the proclamation of the Republic.

In this study, Mehmet Fehmi Efendi's conception of civilization was tried to be revealed based on the work *Civilization Becomes with Islam*, and the translation of the work into Latin letters was added to the end of the study.

**Keywords:** Mehmet Fehmi, Civilization Comes with Islam, Mufti of Istanbul, civilization.

**Atıf/Citation:** Kazancıoğlu, H. (2022). Cumhuriyet döneminin ilk istanbul müftüsü Mehmet Fehmi Efendi'nin “Medeniyet İslâmiyet’le Olur” adlı eseri. *MECMUA-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* ISSN: 2587-1811 7(14), 134-148.

## Giriş

Tarihçi Bernand Braudel'in "Medeniyet sözcüğünü düz bir üçgeni veya bir kimyasal elementi tanımlarmış gibi, basit ve kesin bir biçimde tanımlayabilmek güzel olurdu. Maalesef sosyal bilimlerin söz dağarcığı böyle tanımlara pek az izin verir" (Baş, 2017, s.15) dediği gibi medeniyet kavramını belirli sınırlar içinde tanımlamak güçtür. Günümüzde medeniyet kavramı üç farklı şekilde tanımlanmaktadır. Bunlardan birincisi gündelik dilde de kullanılan "medeni insan" deyiminin karşılığı olarak başkalarına karşı görgülü davranma konusunda insana kendini kontrol etme yeteneği veren kural ve değerler bütünü, ikincisi gelişmiş olarak kabul edilen toplumu gelişmemiş sayılan toplumlardan ayıran özellikler olup insanlığın ulaştığı birikim ve gelişmişlik düzeyinin Batılı toplumlarca kaydedildiği düşüncesiyle zaman zaman Batı medeniyetiyle özdeş, üçüncüsü ise ortak özellikler gösteren sosyal gruplar veya bunların bütünü (Görgün, 2003, s. 298).

Sözlük anlamı "şehirleşmek, şehir hayatını benimsemek" demek olan *medeniyet* kelimesi Arapçada "et-temeddün" kelimesinin karşılığı olup "şehre gelmek, bir yere yerleşmek anlamlarına gelen "m-d-n" kökünden gelir. Kelimenin bu karşılığında hareketle medeniyet kelimesi "o şehir halkının yaşayışını benimsemek ve şehirleşmek anlamına gelmektedir. Arapçada medeniyet kelimesinin bir diğer karşılığı da "bedeviliğin zıddı olan köy, kasaba, şehir gibi yerlere yerleşip şehirleşmek" anlamındaki "el-hadâre"dır. Kelime karşılığında da hareketle medeniyet, "her biri kendi kabile yaşayış ve geleneklerini sürdüren çöl halkına karşılık farklı soy, din, dil ve geleneklere sahip kitlelerin yerleştiği şehirde ortaklaşa meydana getirdikleri ve geliştirdikleri yaşayış birliği"ni ifade eder (Kazıcı, 2016, s. 18).

Medeniyet kelimesinin Batı dillerindeki karşılığı *civilasition* olup "civilis" kelimesinden türetilmiştir." Günümüz Türkçesinde ise medeniyetin karşılığı olarak "Belli yasalara uyarak şehirde yaşayan halk" anlamındaki "uygur"dan türetilen "uygarlık" kelimesi kullanılmaktadır. Medeniyet teriminin düşünce tarihi boyunca kazandığı anlamların ortak noktası şehir hayatının sosyal, siyasal, entelektüel, kurumsal, teknik ve ekonomik alanlarda mümkün kıldığı birikim, düzey ve fırsatları ifade etmesidir (Kutluer, 2003, s. 296).

Medeniyet milletlerarası ortak değerler seviyesine yükselen anlayış, davranış ve yaşama vasıtaları bütünüdür. Bu ortak değerlerin kaynağı ise kültürlerdir. Buna göre kültür ve medeniyet birbirinden farklıdır. Kültür, bir toplumun yaşadığı ve paylaştığı müşterek değerler iken medeniyet, milletlerarası seviyeye yükselmiş bir kültürün veya kültürlerin meydana getirdikleri anlayış davranış, yaşayış, bilgi, teknik, her türlü sosyal faaliyetler ile maddi alet ve bu maksatlarla kurdukları müesseselerin bütünüdür. Dolayısıyla kültürün milli olmasına karşılık medeniyet milletlerarasıdır (Kazıcı, 2016, s. 21).

Will Durant, medeniyeti oluşturan ana unsurları; *ekonomik şartlar, siyasi düzen, ahlaki gelenekler, bilgi peşinde gidilmesi ve güzel sanatlar* olarak ele almaktadır. Toplumların medeniyet sürecinde ilerleyebilmesi bir takım şartlara bağlıdır. Nitekim coğrafi şartlar ve sosyal yapının durumu medeniyetin oluşumunda etkili unsurlardır. Medeniyet olumlu coğrafi şartların yanında kaos ve güvensizliğin sona erdiği yerde oluşmaya başlar. Korkunun yerini emniyetin aldığı toplumlarda merak duygusu, ortaya yeni bir şeyler koyma arzusu gibi toplumu medeniyet seviyesine taşıyan duygular gelişir (Durant, 2012, s. 15). Nitekim huzur ve güvenin olduğu sosyal ortamlarda medeniyetin oluşumu ve ilerlemesinden söz edilebilir.

Birbirine bağlı olarak birey ve toplum hayatında huzur ve güven ortamının oluşmasında en önemli etkenlerden birisi de dinî ve ahlaki değerlerdir. İslam dini, din-toplum-birey ekseninde düşünüldüğünde medeniyet kurmada büyük bir güce sahiptir. Nitekim İslam dini toplum ve bireyin huzuru için canlı-cansız tüm varlıkların varlığını sürdürmelerini esas tutmuştur. Varlığını sürdürme konusunda endişesi bulunmayan birey eğitim, sosyo ekonomik, sanat vb. alanlarda tekâmül imkanını daha kolay elde edebilir.

İnsan merkezli bir uygarlık olan İslâm medeniyeti için insan önemli ve saygıya değer bir varlıktır. Bu yüzden yapılan her şey insanın mutluluğu ve faydası içindir. İslâmiyet'in insan anlayışının temelinde bütün varlıklardan üstün, şan ve şeref sahibi olarak yaratılmış olduğu<sup>1</sup> esası yer almaktadır (Çalık, 2019, s.472). İslâmiyet için insanı değerli yapan, esasen onun "akıllı, düşünen, tefekkür eden bir varlık olmasıdır. Bu sebeple İslâmiyet, insana aklını kullanmasını, âlemi (kâinatı)



müşahede etmesini tavsiye eder<sup>2</sup> böylelikle insanın hem kâinattaki mevkiine hem de ona bu mevkiyi kazandıran "akıl" melekesine dikkat çeker (Çalık, 2019, s.473).

İslam, insanı yeryüzünde "Allah'ın halifesi" olarak telakki eder ve yaratılış gayesi ise sadece Allah'ın rızasını kazanmaktır. Bunun için de insanın, aklını, bedenini, malını, fikri kuvvetini, yemesini içmesini, uyumasını, konuşmasını, davranışını, dostluğunu, düşmanlığını ve her türlü muamelesini (hiçbir hususi hayat mefhumu tanımadan) iktisadi ve içtimai gayesini Allah'ın rızasını kazanma yolunda seferber etmesi gerekmektedir (Mevdûdî, 1969, s.27).

İslâmiyet, ruh ve nefsin zıt temayülleri arasındaki uyumsuzluğu göz önünde tutarak, nefse tabii arzu ve ihtiyaçların giderilebileceği meşru yollar göstermiştir<sup>3</sup>. (Çalık, 2019, s. 474).

İslam dinine göre kâinatın mihverini teşkil eden ve Allah'ın yeryüzündeki halifesi olan insan, kendisine bir sınanma aracı olarak verilen hayatı içerisinde yaşadığı evrene/eşyaya bir meydan okuma ve mücadele etme şekliyle değil, hevâ ve arzularından uzak, adalet temelinde, var olanları emanet-emanetçi ilişkisi içerisinde, kâmil bir medeniyet kurma sorumluluk ve bilinci için kullanmak ve harcamak durumundadır (Küçük, 2018, s. 603).

### 1. Mehmed Fehmi (Ülgener) Hayatı ve Eserleri

Mehmed Fehmi Efendi M.1864-1865 (H.1282) yılında Safranbolu'da dünyaya gelmiştir. Babası Huzur dersi mukarrirlerinden Bayezid dersiâmi aynı zamanda Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'nin halifelerinden olan İsmail Necati Efendi'dir. Henüz çocuk yaşlarındayken ailesinin İstanbul'a göç etmesinden dolayı hayatının tümü İstanbul'da geçmiştir. Hafız olduktan sonra babasından dinî ilimler tahsil eden Mehmed Fehmi Efendi 10 Cemaziyelahir 1310 (30 Aralık 1892) tarihinde icâzetini alarak Bayezid dersiâmları arasına dâhil olmuştur. 1902 yılında 95 kuruş maaş ile Bayezid Câmii'nde ders vermeye başlamıştır. Mehmed Fehmi Efendi sırasıyla 1901'de Mûsıla-ı Sahn Bursa müderrisliği, 1905'te Mûsıla-ı Süleymaniye müderrisliği, 1908'de önce İbtidâ-i Hâric İstanbul Ruûs-ı Hümâyûn'a ardından 1910'da Hareket-i Hâric'e terfi ederek müderrislik vazifelerinde bulunmuştur (İbanoğlu, 2015, s.18). 13 Eylül 1899'da Vefâ İdâdisi ikinci şube Akâid muallimliği, 14 Kasım 1900'de Mercan İdâdisi Arapça muallimliği, 14 Eylül 1909'da İstanbul Leylî İdâdisi Dinî İlimler muallimliği, 4 Eylül 1910'da Dârü'l-Fünûn-ı Osmânî Ulûm-ı Şer'îyye ve Edebiyat şubeleri İlm-i Fıkıh muallimliği, 18 Aralık 1910'da Edebiyat-ı Arabiyye muallimliği, 23 Aralık 1910'da Galatasaray Sultânîsi Arapça muallimliği, 14 Şubat 1911'de Dârü'l-Fünûn-ı Ulûm-ı Hukûkiye şubesi Mecelle muallimliği vazifelerinde bulunmuştur. Ayrıca 1909-1914 yılları arasında Mekteb-i Mülkiye'de Fıkıh, Hikmet-i Hukûk-ı İslâmiyye ve Mecelle dersleri okutmuştur (Işık, 2015, s. 14). 6 Ekim 1914 tarihinde Darü'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi'nin tâli kısm-ı sâni umum müdürlüğüne tayin olmuştur. Medresetü'l-Vâizin üçüncü sınıf talebelerine Arap edebiyatı okutan Mehmed Fehmi Efendi, ardından Meşihat-ı İslâmiyye ders vekâleti âzalığına getirilmiştir. 1917 yılında tâli kısm-ı sâni İbtidâ-i Dâhil Medresesi müdürlüğünün yanı sıra Süleymaniye Medresesi Fıkıh Usûlü müderrisliğine tayin edilmiştir. 18 Şubat 1916'da başladığı Huzûr-ı Hümâyûn ders-i şerif muhataplığı vazifesini 1919 yılına kadar sürdürmüştür. 1 Mart 1918 tarihinden itibaren Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medâris-i Müfettiş-i Umûmiliğine, 6 Şubat 1919'da Defter-i Hâkânî-i Şer'î memurluğuna, ardından tekrar umûm müfettişlik görevine atanmıştır. 12 Ekim 1922 tarihinde üçüncü derece rütbeden Mecidî nişânıyla taltif edilmiş (Sayar, 2012, s.2 88; İbanoğlu, 2015, s, 17-19). 4 Mart 1922 tarihli Hânedân-ı Âli Osman Kararnâmesinin 33. maddesine uygun olarak şehzâdelerin tahsillerine dair programın tertip ve hazırlanma heyetinde görev almıştır (İbanoğlu, 2015, s, 21). Mehmed Fehmi Efendi, ayrıca Sultan Abdülaziz'in oğlu şehzâde Şevket Efendi'ye hocalık yapmıştır (Sayar, 2012, s.289).

Cumhuriyet'in ilanı ile Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi'ndeki görevi sona ermiştir. 1924 yılında seçimle Cumhuriyet devrinin ilk İstanbul müftüsü olmuştur. 20 Nisan 1943'te İstanbul'da vefat etmiş ve Edirnekapı Şehitliğine defnedilmiştir. İslami ilimlerde babası İsmail Necati Efendi'nin iyi bir takipçisi olan Mehmed Fehmi Efendi zâhirî ve bâtinî ilimlerde ilerlemiş bir âlimdir. Arapça ve Farsçaya vakıf olmakla birlikte hüsn-i hat ile de meşgul olmuştur (Sayar, 2012, s.289). Mehmed Fehmi Efendi'nin tespit edilen şu eserleri şunlardır:

a. Hikmet-i Hukûk-ı İslâmiyye (İstanbul 1329).

b. Dîn-i İslâm'ın Esasları İnsanların Refah ve Saâdetleridir (İstanbul 1340).

c. Medeniyet İslâmiyet'le Olur (İstanbul 1332).

d. Dinî, İdarî Mâlûmat Mecmûası ve İmtihan Rehberi (İstanbul 1940, 1958, 1962). (Sayar, 2012, s. 289).

## 2. Mehmed Fehmi Efendi'nin *Medeniyet İslâmiyetle Olur* Adlı Eseri

Din toplumda insanları bir araya getiren dil, kültür vb. unsurlar gibi insanlar arasında yakınlaştırma ve kaynaştırma rolü üstlenmektedir. Nitekim dinin insan faaliyetlerine etkisi sadece birey ile yaratıcı arasında kalmayıp toplumdaki bütün faaliyetlere etki etmektedir. Bu yönüyle toplumda ideal birliğin oluşmasında da önemli rol oynayan din, medeniyet kurma yolunda önemli bir unsurdur. Medeniyet-din ilişkisi bağlamında İslam dininin birey ve toplumu maddi ve manevi değerler açısından üstün bir noktaya çıkarma yani bir medeniyet oluşturma ideali vardır.

1870 yılların sonlarına doğru İslam medeniyeti kavramının yaygınlık kazanmaya başladığı görülmektedir. Batılı devletlerin kendi dışındaki toplumların medeniyet kuramayacaklarına dair ileri sürdükleri tezlerle karşılık Osmanlı aydınları medeniyetin ilk defa Şark'ta ortaya çıktığını ve İslam medeniyetinin daima var olduğunu ifade eden tezler öne sürmüşlerdir. (Güler, 2006, s.311). 20. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Osmanlı aydınlarının üzerinde ittifak ettiği hususlardan biri Batı'dan mutlaka alınacak bazı şeylerin bulunduğu ve bunun Türklerin siyasî ve dinî varlığını sürdürebilmesinin ön şartı olduğu düşüncesidir. Ancak aralarındaki ayrılık Batı medeniyetinden neyin hangi ölçüde alınacağı sorusunda düğümlenmektedir. Bu soruya verilen cevaplar Türkçülük, İslamcılık ve Garpcılık arasındaki farkı ortaya çıkarmıştır. II. Meşrutiyet sonrası İslamcılık düşüncesi Avrupa karşısında modernleşmeyi bir zorunluluk olarak görmüş ve bu süreci İslami değerler açısından bunalıma yol açmayacak şekilde tamamlamayı savunmuştur. Bu tutumun en belirgin ifadesi, medeniyetin iyi ve olumlu yönlerinin esasen İslam dininde bulunduğu fikridir (Görgün, 2003, s. 300).

II. Meşrutiyet döneminde Mehmed Fehmi Efendi tarafından kaleme alınan *Medeniyet İslâmiyet'le Olur* isimli eserde medeniyet olgusuna İslamcı bakış açısıyla yaklaşılmış, medeniyetin iyi ve olumlu yönlerinin esasen İslam dininde bulunduğu düşüncesi merkeze alınmıştır.

Çalışmamıza konu olan *Medeniyet İslâmiyet'le Olur* isimli eser TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Kütüphanesine 297.09 MEH.M numarasıyla kayıtlıdır. Eser İstanbul'da Sultan Bayezid Çadırcılar Kapısı'ndaki Ahmed Kâmil Matbaasında H. 1332 (M.1913-1914) tarihinde basılmıştır. Küçük boy olan eser 14 sayfadan oluşmaktadır.

Mehmed Fehmi tarafından küçük bir risâle şeklinde kaleme alınan eserin kapağında yer alan ibareden -yazarın eseri kaleme aldığı tarihte- "Teddik-i Müellifât-ı Şerî'yye Meclisi 'Azâsından<sup>4</sup>" olduğu anlaşılmaktadır.

Eserin kapağında sonraki ilk sayfada "İzâh" başlığı altında risâlenin niçin yazıldığına dair bir açıklama yer almaktadır. Müellif bu risâleyi yazmadaki gayesini "...Fâtır-ı Kâinat'ın ihsân buyurduğu dîn-i İslâm ile sâir edyân ve âdâtta mümkün olamayan menâfi'-i kesîreye insanları davet ettiğini ve icâbet edenleri menâfi'-i mev'ûdeye isâl edeceğini anlatmaktadır." şeklinde açıklamakta, eserin etraflıca tetkik edildiğinde ancak İslam dininin emrine uyarak refah ve saadet içerisinde mükemmel bir yaşamın olabileceğini ilave edilmektedir.

Eserine "besmele" ile başlayan yazar; medeniyeti, zararlı şeylerden uzak durup faydalı şeyler için gerekli davranış ve tutumları araştırıp onları tecrübe ettikten sonra bunları örf ve adet mertebesinde insanlara kabul ettirmek olarak değerlendirmektedir. Yazar, insanların kendi buluş ve tecrübeleriyle oluşturmaya çalıştıkları medeniyet unsurlarını insanlara kabul ettirmenin oldukça zor olduğunu belirtmekte ayrıca bu tür medeniyet oluşumlarının İslam dininin medeniyet oluşturmadaki gücüyle de yarışamayacaklarını ilave etmektedir.

Yazara göre medeniyete ulaşmadaki önemli vasıtalarından birisi insanların birbiriyle dayanışma halinde azimle, gayretle kesintisiz çalışma halinde olmasıdır. İnsanların zeka ve kuvvetleri birbirinden farklı olduğu için istidatlarına göre ilim dallarına, sanat ve zanaata yönlendirilmeleri gerekmektedir. Ayrıca

talebenin nazari bilgiyi tam olarak idrak edebilmesi için uygulamalı öğretim oldukça önemlidir.

Medenileşme vasıtası olarak "anlamak ve anlatma"nın önemine dikkat çeken yazar, anlamayı ve anlatmayı kolaylaştırmaya vasıta olabilecek *fünûn ve sinayi-i vesâire* ile insanların eğitilmesi gerektiğini düşünmektedir.

Medeniyetin ana unsuru olan insanın beden sağlığının önemi üzerinde duran yazar bedeninin sağlıklı ve kuvvetli olmasını 1. Saf hava ile teneffüs etmek. 2. Yemek ve içmek. 3. Çalışmak, namaz kılmak, yürümek ve çiftçilik etmek, 4. Temizlik olmak üzere 4 ana maddede ele almaktadır.

Yazar medeniyetin muhafaza ve devamının üç şey ile gerçekleşeceğini düşünmektedir. Bunlar 1. Güzel ahlakın vaz'ı ve muhafazası için insanların birbirlerini gözetmeleri ve birbirlerinin eğitimlerine yardımcı olmaları. 2. İnsanların daima dayanışma içinde olup birbirlerine destek olmaları. 3. İnsan neslinin devamı için evlenmeleri.

Yazar medeniyetle ilgili mütaalasını yedi kısımda ele almaktadır:

Birinci Kısım: Havadan İstifâde Beyânındadır. İkinci Kısım: Yenilecek ve İçilecek Şeylerden İstifâde Beyânındadır. Üçüncü Kısım: Çalışmaktan İstifâde Beyânındadır. Dördüncü Kısım: Tahâret ve Temizlikten İstifâde Beyânındadır. Beşinci Kısım: Terakkub ve Terbiyeden İstifâde Beyânındadır. Altıncı Kısım: Mu'âvenet ve Muzâharetten İstifâde Beyânındadır Yedinci Kısım: Tenâsülden İstifâde Beyânındadır.

### **Birinci Kısım: Havadan İstifâde Beyânındadır**

Canlılar için hayat kaynağı olan havanın zararlarından korunmak için insanların elbise ve meskene ihtiyaçlarının olduğunu belirten yazar, elbise ve meskende bulunması gereken özellikler üzerinde durmaktadır. Yazar bu konuların İslam dininin yanı sıra tıp, sanat ve zanaatla da ilgisinin olduğunu belirtmektedir.

### **İkinci Kısım: Yenilecek ve İçilecek Şeylerden İstifâde Beyânındadır**

İnsanın akıl ve beden sağlığını zaafa uğratan özellikle sarhoşluk veren ve ahlakı bozan şeylerin yenilmesi ve içilmesinin yasaklanması gerektiğini savunan yazar *insâniyet akl ile kâim sarhoşluk ile zâildir*" ifadeleriyle insanlığın akıl sayesinde varlığını devam ettireceğine ve dolayısıyla da medeniyeti bu şekilde oluşturabileceğine vurgu yapmaktadır. Yazar ayrıca insanın beden ve ruh sağlığının korunması için İslam dininin temel ibadetlerinden olan Ramazan ayında oruç tutmanın önemine işaret etmektedir. Yazara göre aklın idrakine yardım eden ilim ve sanatların tahsili için insanlar sürekli gayret içinde olmalıdır.

### **Üçüncü Kısım: Çalışmaktan İstifâde Beyânındadır**

Sihhatli olmanın esaslarından biri de *riyâzet-i bedeniye*den olan çalışmaktır. İlahi emirlere ve yasaklara uyarak çalışmak memleketlerde fitne ve fesada mani olduğu gibi *fevâid-i medeniyyenin* de oluşmasının esaslarından biridir. İnsanlığın ihtiyaçlarını karşılamak için çalışmak hem dünya hem de ahiret saadetini elde etmek için önemlidir.

### **Dördüncü Kısım: Tahâret ve Temizlikten İstifâde Beyânındadır**

Yazar bu kısımda beden, elbise ve mekânlarla ilgi maddi kir ile güzel ahlaka zarar verici manevi kirler üzerinde durmaktadır. Maddi temizliğin öneminden bahseden yazar manevi kirden uzak durmanın yollarını da göstermektedir.

### **Beşinci Kısım: Terakkub ve Terbiyeden İstifâde Beyânındadır**

İnsanlar gerek kendi hayatlarında gerekse toplum hayatında medeniyete zarar verecek bir takım nefsi heveslere sahiptir. İnsanların bu heveslerden uzaklaştırılmaları önemlidir. Bu heveslerden korunmak için ise birbirlerinin yardımlarına ihtiyaç duymaktadırlar. Yazar bu yardımların talim, terbiye ve nasihatle olabileceği gibi kabahatli bir iş işlendiğinde kabahate muadil bir cezanın verilmesiyle de mümkün olduğu düşüncesindedir.





Yazar beşinci kısmın altında "Nasihat" alt başlığında *Âkil olmayan hâkim olamaz* diyerek akli melekeleri kullanabilmenin önemine dikkat çekmekte "*vatana muhabbeti olan zât sarhoşluğa sebep olan me'kûlât ve meşrûbâtı isti'mâl etmez*" uyarısını yapmaktadır. Akli melekeleri zafiyete uğratan sarhoşluğun zararının önemine vurgu yapmak için "*evlâd u 'iyallerine muhabbet ve hamiyyeti olan sarhoşlar bundan kat'iyen mükedder olmaları lâzımdır*" demektedir.

#### **Altıncı Kısım: Mu'âvenet ve Muzâharetten İstifâde Beyânındadır**

Bu kısımda yazar, insanların refah içinde yaşamalarının yardımlaşma ve birbirlerine destek olmakla mümkün olduğunu belirtip İslam idaresinin ayakta kalabilmesi için Müslümanların malî ve bedenî desteği vermeleri gerektiğini eklemektedir.

Yazar, medeniyet oluşumunda idarenin gücüne dikkat eden Müslümanların bu idari gücün oluşması için de harp alet edevatını ve askeriyesini geliştirerek ülkeyi düşman saldırılarına karşı muhafaza etmelerinin onlar için bir vazife olduğunu düşünmektedir.

Yazar, İslam medeniyetinin evrensel boyuta ulaşabilmesi için, şartlar müsait olduğunda, gerek nasihat gerekse harp yoluyla diğer memleketlerin İslam medeniyeti sınırlarına dahil edilmesini tavsiye etmektedir. İnsanlık alemi için yapılabilecek en büyük yardımlaşma ve dayanışmanın bu olduğunu belirten yazara göre, medeniyet yeryüzüne yayılacak ve insanlık alemi böylece terakki etmiş olacaktır.

Yazar, devletin halktan aldığı aşar ve sevâimden zekat ve madenden beşte bir vergi almasını devletin maliyesini güçlendirmek sebebiyle dayanışma kapsamında ele almaktadır. Yine zenginlerin zekat vermeleri de benzer bir dayanışma örneğidir.

Medeniyet unsurlarından olan dayanışma ve dostluğun oluşumunda Hac ibadetinin önemine değinen yazar, bu ibadet sayesinde insandaki vahşet ve zalimlik duygusunun ortadan kalkabileceğini ifade etmektedir.

"Mu'âvenet ve Muzâharetten İstifâde Beyânındadır" kısmının altında "Meslek" adlı bir başlık vardır. Bu başlıkta yazar yirmi yaşını dolduran her erkeğin askerlik yapması gerektiğini belirtmektedir. Askerin asıl vazifesi hudut beklemek olmakla birlikte askeri malzemeler yapan fabrikalarda, maden ve çiftliklerde, yol inşasında çalışarak ve bu ilimleri öğrenerek memleketin gelişmesine hizmet eden fen ve sanayiye öğrenmeleri mümkündür.

#### **Yedinci Kısım: Tenâsülden İstifâde Beyânındadır**

Yazar, insanın bedenî kuvvetlerinin zamanla azalıp yok olduğunu bundan dolayı insan neslinin devam etmesi gerektiğini belirtmektedir. İnsan neslinin devamının ise evlenmekle mümkün olduğunu belirten yazar, evliliğin bazı şartlarının olduğunu bunların öğrenilmesi için İslam dininin ahkamları ile tıp ilmine müracaat edilmesi gerektiğini belirtmektedir.

Yazar bu kısmın devamındaki "Misal" başlığı altında, toplumda gerçekleşmesi mümkün olan ancak İslam dininin yasakladığı zina, livata ve tecavüz gibi fiillere verilecek cezalarla ilgili görüşlerini aktarmaktadır.

Risâlenin "Hülâsa ve Netice" başlığı altında yazar, İslam dininin medeniyetin oluşumunda diğer dinlerle ve uygulamalarla kıyaslanamayacak derecede yüce olduğuna vurgu yapmaktadır.

Yazar netice kısmını Kasas Sûresi'nin 49. âyetinin "De ki: "Eğer doğru söyleyenler iseniz, Allah katından, doğruya bu ikisinden (Tevrat ve Kur'an'dan) daha çok ulaştıran bir kitap getirin de, ben ona uyayayım mealindeki "Kul fe'tu bi kitâbi min 'indillâhi hüve ihdâ min hümâ ittebe'a in küntüm sâdikîn" âyetiyle tamamlamakta *Vesselâmü 'alâ men ittebe'a'l-Hüdâ*. "Allah'ın selamı O'na uyanların üzerine olsun" duasıyla bitirmektedir.

Gerek sayfa sırası ve gerekse İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kütüphanesindeki nüsha ile karşılaştırıldığında eserden ayrı bir parça olduğu düşünülen bir sayfada "En Büyük Düşman Sarhoşluktur" başlığı altında bir bölüm yer almaktadır. Yazar *sulh ve salâh 'akıl ile kâim ve dâim olabilir. Medeniyetin temeli 'akıl ve ayıklıktır. Medeniyetin en büyük düşmanı sarhoşluktur...* cümleleriyle başladığı bu bölümde akli melekeleri kullanmaya engel olan sarhoşluğun kötülüğü



üzerinde durmakta "Hükümetler aklın ne derecede ulvî olduğunu ve insâniyetin 'akıldan ibâret olduğunu anlasalar idi kânunlarında sarhoşluk edenler ve sarhoşluğa sebebiyet verenler için adam öldürenlere ve daha büyük cinayet edenlere yapılacak cezâ gibi cezâ yaparlar idi..." diyerek medeniyetin esası ve sermayesinin akıl olduğuna dikkat çekmektedir.

## Sonuç

18. yüzyılda Avrupa'da başlayan 19. yüzyıldan itibaren de sosyal, kültürel, ekonomik, siyasi birçok alanda Osmanlı aydınlarının gündemini oluşturan medeniyet olgusu üzerine çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Bu eselerden biri de Mehmed Fehmi Efendi tarafından kaleme alınan *Medeniyet İslâmiyet'le Olur* adlı eserdir. Mehmed Fehmi Efendi, eserinde medeniyet olgusuna İslamcı bakış açısıyla yaklaşmış, medeniyetin iyi ve olumlu yönlerinin İslam dininde bulunduğu düşüncesini merkeze almıştır. Ayrıca İslam'ın medeniyet oluşturmayı emreden bir din olduğunu verdiği örneklerle aktarmıştır.

Eserde İslam medeniyeti diğer medeniyetlerle kıyaslanmamış, İslam medeniyetinin doğrudan diğer bütün medeniyetlerden üstün olduğu tezi savunulmuştur.

Medeniyetin ana unsuru olan "insan ve toplumu" esas alan yazar ideal bir beden ve ruh sağlığı için sadece İslam dininin kurallarının bilinmesinin yetmeyeceği pozitif bilimlerden de yararlanılması gerektiği düşüncesini savunarak interdisipliner bir yaklaşım sergilemiştir.

Yazara göre İslam'ın emrettiği hükümler (yardımlaşma, dayanışma vb.) ile yasakladığı hükümler (içki vb.) medeniyet oluşturmaya fazlasıyla imkan vermektedir.

Eserinde bazı suçlar için verilecek cezalarla ilgili görüşlerine yer veren yazarın Cumhuriyet'in ilanından sonra İstanbul müftüsü olması onun fetva konusundaki yetkinliğini göstermektedir.

Eğitimci olan yazar geniş kitlelere ulaşması gayesiyle eserini sade ve anlaşılır bir üslupla kaleme almıştır. Yazarın konulara yaklaşımı, değerlendirmeleri ve tavsiyeleri gerçekçi, bilimsel ve uygulanabilir niteliktedir.

## Kaynakça

- Akdoğan, A. (2008). Medeniyetlerin oluşmasında dinin rolü ve İslam medeniyeti. *Dini Araştırmalar*, 11 (32), 87-106.
- Baş, E. (2017). İslâm medeniyeti tarihine giriş. E. Baş (Ed.), *İslam medeniyeti tarihi* (15-49) içinde. Grafiker Yayınları
- Çalık, E. (2019). İslam medeniyetinin dini kaynakları. *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, 8 (24), 459-486.
- Durant, W. (2012). *Medeniyetin temelleri*. (N.Muallimoğlu, Çev.). Erguvan Yayınları.
- Ebu'l Ala El Mevdûdî. (1969). İslam medeniyetinin yapısı (M.Aydın, Çev.). *İslam Medeniyeti*, (22), 29-28.
- Görgün, T. (2003). Medeniyet. *TDV İslam Ansiklopedisi*, (C.28, s.298-301). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Güler, R. (2006). *Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e "medeniyet" anlayışının evrimi*, [Yayımlanmamış doktora tezi]. Marmara Üniversitesi.
- Işık, A.(2015). İlk İstanbul müftüsü Mehmet Fehmi Ülgener. *Din ve Hayat*, (24), 14-23.
- İbanoğlu, F. (2015). Mehmet Fehmi Ülgener sicil varakası. *Din ve Hayat*, (24), 17-22).
- Kazıcı, Z. (2016). *İslam medeniyeti ve müesseseleri tarihi*. M.Ü.İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Kutluer, İ. (2003). Medeniyet. *TDV İslam Ansiklopedisi*, (C.28, s.296-297). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.



- Küçük, A. (2018). Medeniyet tasavvurunun unsurları ve dinamikleri (Kur'an verileri ışığında bir inceleme). *Marife*, 18 (2), 591-606.
- Mehmed Fehmi. (1332/1913-1914). *Medeniyet İslamiyet'le olur*. Ahmed Kâmil Matbaası.
- Özkan, P. (2021). *Tetkik-i mesâhif ve müellefât-I şeriyye meclisinde kelâm ve İslâm mezheplerine dair eserler*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Karabük Üniversitesi.
- Sayar, A.G. (2012). Mehmet Fehmi Ülgener. *TDV İslam Ansiklopedisi*, (C.42, s.288-289). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

**Ek 1: "Medeniyet İslâmiyet'le Olur" adlı eserin Latin Harflerine Çevirisi**

## **Medeniyet İslâmiyet'le Olur**

**Müellifi**

**Tedkîk-i Müellifât-ı Şeri'yye Meclisi 'Azâsından Mehmed Fehmi**

**Mahallî tevzî'i Hakkaklar Çarşısı'nda Çatalcalı Hasan Efendi'nin dükkanında satılmaktadır.**

142

**İstanbul**

**Matba'a-i Ahmed Kâmil-Sultan Bayezid'de Çadırcılar Kapısı**

**Sene-1332**



## [2] İzâh

Bi-iznihî Te'âlâ tetebbu'ât-ı kesîre ile tertîbine muvaffak olduğum "Medeniyet İslâmiyet'le olur" isimli risâle-i muhtasaradan maksad-ı hâlisânem dinler ile âdetler ve meveddelerden hâsıl olan menfa'at ve mazarratları tayine medâr olacak bahislere yol açmak ve Fâtır-ı Kâinat'ın ihsân buyurduğu dîn-i İslâm ile sâir edyân ve âdâtta mümkün olamayan menâfi'-i kesîreye insânları da'vet ettiğini ve icâbet edenleri menâfi'-i mev'udeye îsâl edeceğini anlatmaktır.

Bu risâlenin münderecâtı etrâfiyla tedkîk edilirse mükemmel ve devamlı refah ve sa'âdetle yaşamağa dîn-i İslâm ile tedeyyün etmekten başka yol olmadığı anlaşılır. Ve minhu't-tevfik.

**Mehmed Fehmi**

## [3] Bismillahirrahmânirrahîm

### Medeniyet İslâmiyet'le Olur

Mevcûdât arasında hayvanlar nev'ine göre idâme-i hayât ve hüsn-ü maîşetleri için bir takım esbâb ve hâlâta muhtaçtırlar.

Fâtır-ı Kâinat hayvanlardan insân nev'ini<sup>5</sup> muhtâcı bulunduğu esbâbını tek tek tehî'e ve ihzârdan 'âciz ve 'akıl ile mümtâz kılarak yekdîgerlerine mu'âvenet ve müzâheret etmek üzere medeniyete sevk buyurmuştur. Medeniyet bir takım örf ve âdetlerle kâ'imdir. Def'-i mazarrat ve celb-i menâfi'e sebep olan ef'al ve etvârı taharrî ve tecrübe ile bulup örf ve âdet mertebesinde insânlara kabul ettirmek müte'assir olmağa berâber Fâtır-ı Kâinat'ın emri ve nehyi derecesinde mükemmel olamayacağı açık bir hakîkattir.

Fâtır-ı Kâinat alîm ve hakîm hazretleri sa'âdet maîşetinin esbâb-ı [4] esâsiyesinden olmak üzere enbiyâ-yı 'izâm salavâtullâhi vesellemâ 'aleyhim hazerâtını irsâl ve emâirini insânlara telkîn ederek nizâm-ı âlemi muhafazaten dîn-i İslâm'ı vaz' buyurmuşlardır.

İnsânların dîn-i İslâm ile tedeyyün etmeleri refâh ve sa'âdetin başıdır. Yani Allah Te'âlâ'dan korkmak hikmetin başıdır.

Zihinlerde hıfz edilmesi elzem olan iki korku insânları fenâ işlerden men eder. Birincisi dünyada cezâ görmek ikincisi öldükten sonra dirilerek cezâ görmek korkularıdır.

İnsânlar çalışmalıdırlar. Yekdîgerlerine mu'âvenet muzâheret ederek<sup>6</sup> ihtiyaçlarının def' ve ref'ine la-yenkati' sa'y ve gayret etmelidirler. Bununla her neferin idâme-i hayât ve hüsn-ü maîşeti temîn olunabilir. Medeniyet de bundan ibârettir.

İnsânların cümlesi fa'âliyet ve kemâlâtın cümlesine müsta'id ise de efrâdın derece-i zekâ ve kuvvâları mütefâvit ve mahdûd bulunduğu cihetle<sup>7</sup> ihtiyaçlarının def' ve ref'ine medâr olan tahsîl-i fûnûn ve sınıyî'e sevk olunmalıdırlar. Bununla sa'y ve gayretlerinin semerâtı sür'atle hâsıl olabilir. Fûnûn ve sınıyî'in vâsi' olan nazariyâtını talebe suhûletle idrâk ve ihâta edebilmeleri için 'ameliyâtıyla ta'lim olunması lâzımdır.<sup>8</sup>

### [5] Anlamak ve Anlatmak Vâsita-i Temeddündür

İnsânların zihinlerinde hâsıl olan ma'ânî ve matâlibi dîgerlerine anlatmak için işârât ve 'alâmâtın vaz'ına muhtaçtırlar. Söz söylemek ve konuşmak işârât ve 'alâmâtın en mühim envâ'ındandır.

Sadâ i'tibâriyle bir takım hurûf tersîm olunmuştur, buna yazı denir. Lisâna vâkîf olanlar yazıdan istifâde ederler. İstifâde edenler hangi yazıyı muhtasaran sür'atle yazar ve okur iseler o yazı sâirelerine müreccaktır. Netîce-i tetebbu'ada şimdi müsta'mel bulunan hatt-ı Arabî sâir hutûtâta müreccah bulunduğu anlaşılır.

Anlamak ve anlatmağı teshîle sebep olan fûnûn ve sınıyî'-i vesâire ile insânlar terbiye edilmelidirler.



## Teğaddî

Teğaddî yalnız yemek ve içmek degildir. Kuvâ-yı bedenînin muhâfaza ve istifâdesidir. Kuvâ-yı bedenînin muhâfaza ve istifâdesine dört şey sebeptir.

Birincisi saf hava ile teneffüs etmek; ikincisi yemek ve içmek; üçüncüsü çalışmak, namâz kılmak, yürümek ve çiftçilik etmek gibi meşgûliyetler; dördüncüsü tahârettir, temizliktir bunlar ile kuvâ-yı bedenîyye tekemmül eder ve hıfz-ı sıhhat hâsıl olur.

## Medeniyet

Medeniyetin hüsn-ü muhâfaza ve idâmesi üç şey ile hâsıl olabilir.

[6] Birincisi ahlâk-ı hasenenin vaz' ve muhâfazası için insânlar yekdigerlerini terakkub ve terbiye temek, ikincisi insânlar yekdigerlerine mu'avenet ve müzâheret etmek, üçüncüsü insânlar tenâsül ederek nev'i insânın teksîrine yardım etmektir.

Şu mütâla'a yedi kısımdır: Ber-vech-i âtî teşrîh olunur.

### Birincisi Kısım: Havadan İstifâde Beyânındadır

Hava bir şeydir ki hayvanât-ı müteneffisenin medâr-ı hayâtıdır.

Ziyâ ve zulmet, harâret ve bürudet, rutûbet ve yübûset, müteaffin ve gayr-i müteaffin hıffet ve sıkleti hâlâtıyla havadan mahlûkât müteessir olurlar.

Havadan müteessir olan hayvanâtın evsâf ve hâlâtı müteğayyir olur.

Havanın mazarrâtından hıfz için nev'-i insân elbise ile meskene muhtaçtır.

### Elbise

Teneffüsten istifâdeye mâni olmayacak sûrette hafif isti'mâli sühûletli havanın mazarratına mâni olan elbise a'zâ-i bedenînin sıhhatini muhâfazaya sebep olduğu gibi herkesin görmesi câiz olmayan a'zâ ve ebdânın setri beyne'n-nâs hüsn-ü ahlâkın muhâfazasına sebep olacağı cihetle avret olan a'zânın setri kadınların tesettürü şerî'at-ı Muhammediye'de emr olunmuştur.

### Mesken

Ziyâ şems ve havadan istifâdeye mâni olmayacak sûrette havanın [7] mazarratına mâni olan mesken sâirelerine müraccahtır. Hâne tahtânî ve fevkânî iki kattan ziyâde binâ ve inşâ olunmamalıdır ki afât-ı semâviye ve arzıyede ebniye mazarratından sühûletle sükkânı tahallüs edilebilsinler. Bu bahislerin dîn-i İslâm ile tıp vesâir fûnûn ve sinâyi'e ta'allukları vardır.

### İkinci Kısım: Yenilecek ve İçilecek Şeylerden İstifâde Beyânındadır

Yemek ve içmek açlık ve susuzluğa devâdır. Âkil ve şâribin kuvâsını muhâfaza ve takviye eden et'ime ve eşribe var iken kuvâ-i bedenîyyeyi bozan et'ime ve eşribe isti'mâl olunmamalıdır. Me'kûlât ve meşrûbâtta mesmûm olan ve sarhoşluk veren ve ahlâk-ı haseneyi bozan habîs şeylerin ekl ve şurbi memnu'dur. Çünkü hayvâniyetin kemâli kuvvet ile zevâli za'f ile olduğu gibi insâniyet 'akl ile kâim sarhoşluk ile zâildir.<sup>9</sup>

Ahlâk-ı hasene ile mütehallik olan insânlar medeniyetin semerât-ı nâfi'asından tamamıyla istifâde edebilirler. Ahlâk-ı hasenenin devâmı kuvânın i'tidâli ile hâsıl olabilir. Hattâ bu i'tidâli kemâliyle hâsıl olsun için senenin on iki ayından Ramazan ayında oruç tutmak dîn-i İslâm'da da emr buyurulmuştur.

Bunların tedkiki dîn-i İslâm ile fenn-i tıbbâ mürâca'atla hâsıl olabilir.

### Üçüncü Kısım: Çalışmaktan İstifâde Beyânındadır

Sihhatin devâmı esbâbından biri de riyâzet-i bedenîyeden olan çalışmaktır.

[8] Evâmîr-i ilâhiyyeye imtisâl ve nevâhiyyeden ictinâb ederek çalışmak memleketlerde fitne ve fesâda mâni olur fevâid-i medeniyenin husûlüne sebeptir.



İhtiyâcât-ı beşeriyenin tedâvisiyle def' ve ref'i esbâbını ihzâra çalışmak dünyâ ve âhîret sa'âdetleri esbâbındandır.

#### **Dördüncü Kısım: Tahâret ve Temizlikten İstifâde Beyânındadır**

Vücûd-ı insânî her vakit nemâ' ve inhilâlde olduğundan tathîre muhtaçtır. İnsânlar beden ve melbûsât ve meskenlerini taaffünât ve televvüsâtta pâk ve tâhir bulundurmalarıdır. Zîrâ beden ve kuvâyı necâset ve habâis tahrib eder. Ahlâk-ı haseneyi bozan münâsebetsiz sözlerle ve terbiyesiz kimselerle musâhabetten ictinâb edilmelidir. Zîrâ bu gibi ahvâl ile zihni meşgûl ve mülevves olarak aklın idrâkine betâet ve hâlel târî olur. Ömr-ü azîzin icrâsı vakittir. İstifâdesiz vaktin ziyâ'ı telâfisi gayr-i kâbil zarardır.

Ukalâ ve sulehâ mecâlisinde mebâhis-i ilmiye ve ahlâkiye ile musâhabet kalbin selâmetine bâ'is olmağla zihnin açılmasına ve aklın fa'âliyetine medârdır.

Dîn-i İslâm'da ibâdât ve ta'âtın en mu'tena şerâitinden biri de tahârettir. Mürâca'at oluna.

#### **[9] Beşinci Kısım: Terakkub ve Terbiyeden İstifâde Beyânındadır**

İnsânın kemâlât-ı iktisâbı<sup>10</sup> hayâsı derecesindedir. İnsânların hayâtı çocuklukla başlar ihtiyârlık ve za'fiyet ile hitâm bulur. İnsânlar etvâr-ı hayâtiyelerinde hayâtlarına ve medeniyetlerine muzır bir takım hevesât-ı nefsâniyelerine ma'rûzdurlar. Bu muzır olan hevesât-ı nefsâniyeden men' ve muhâfaza edilmeleri için dîgerlerinin mu'âvenetlerine de muhtaçtırlar. Bu mu'âvenet terbiye ve ta'lîm ve nasîhat ile hâsıl olduğu gibi muzır olan ef'alden bi'l-fi'il men' edilmeleriyle de hâsıl olur.

Medeniyetin muhâfazası için ef'âl-i nâ-lâika hudûsunda kabahatli fi'line muâdil ve münâsib cezâ ile mücâzât edilmek lâzımdır. Bununla efrâd-ı beşeriyeye mütenebbih olurlar. Medeniyete münâfi ef'âlin men'yle istirâhat-ı nâsa medâr olan cezâlar ve tedbîrleri icrâ etmek için müterakkub ve fa'âl bir hükûmete insânlar muhtaçtırlar.

Teşkil edilen hükûmetin derece-i fa'âliyetiyle efrâdın derece-i fa'âliyet ve itâ'atlerini âmir-i dîn-i İslâm'da bulunan ahkâmın tedkîkiyle bu bahisler halledilebilir.

#### **Nasîhat**

Âkil olmayan hâkim olamaz. Hâkim olan zât hükûmetinin devâm ve bekâsı için her zamân ayık bulunması lâzımdır. [10] Deliler ile sarhoşlar millet-i hâkime efrâdından sayılmaları kâbil degildir. Vatana muhabbeti olan zât sarhoşluğa sebep olan me'külât ve meşrûbâtı isti'mâl etmez. Hamiyyet ve gayreti olan asker ve millet hiçbir zamân vatanlarını muhâfaza ve idâre edecek memuriyetleri deli veya sarhoş olan kimselere tevdi' etmezler. Evlâd u 'iyallerine muhabbet ve hamiyyeti olan sarhoşlar bundan kat'iyen mükedder olmaları lâzımdır.

Bundan dolayı mükedder olan sarhoşun vatana kudurmuş hayvandan daha ziyâde zararı vardır. Vatani muhâfazaya 'itinâ eden asker ve millet o kimsenin mazarratını def' etmege mecbûrdur.

İnsâniyet 'akıl ile kâim sarhoşluk ile zâildir.

Netîce-i kelâm: Âlem-i medeniyette sarhoşluk memnu'dur.

#### **Altıncı Kısım: Mu'âvenet ve Muzâheretten İstifâde Beyânındadır**

Dâire-i meşrû'ada mu'âvenet ve muzâheretle refâh-ı nâs te'mîn olunabilir. Efrâdın mâlen ve bedenî hükûmet-i İslâmiye'ye iktizâ eden mu'âvenet ve muzâhereti îfâ etmesi lâzımdır. Hükûmetinde istikâmet ve adâlet dâiresinde çalışıp edevât-ı harbiye ve askeriyesini ikmâl ederek düşmânlarından memâlikini muhâfaza etmesi lâzım olduğu misüllü zamân-ı müsâ'idde nasîhat veyâhut harb ile bilâd-ı sâireyi medeniyet-i İslâmiye dâiresine alması âlem-i beşeriyette mu'âvenet ve muzâheretin en âli ve nihâyet derecesidir. Bu vesîleyle kürre-i arzda medeniyet-i hakîkiyenin tevsî' ve tekâmîli hâsıl olarak âlem-i beşeriyet terakkî etmiş olur.

[11] Akvâm ve kabâil-i beşeriyenin tecemmü'yle izâle-i vahşetlerine ve musâhabetlerine mu'âvenet ve muzâheretin ta'mîminde vesîle olan Hac dîn-i İslâm erkânındandır.

Ulûm ve sînâyi'in hangisi ki netîce i'tibâriyle mu'âvenet ve muzâherete sebep olmaya o ilm ve san'at memnu'dur. Sihir ve yankesicilik gibi mu'âvenet ve muzâhereti ihlâl eden fitne ve fesâd, kizb ve





sihir, livâta ve zinâ, hiyânet ve rüşvet, sirkat ve gasb ve israf ve itlâf, fâiz ve kumar, iğfâl ve idlâl gibi ef'âl memnu'dur.

Hükûmetin mahsûlâtta a'sâr ve sevâimden zekât ve madenden beşde birini alması muhtâcî bulunduğu kuvve-i mâliyesine mu'âvenet olduğu gibi zenginler mallarının zekâtını fukarâyâ vermeleri fukâranın mâişetlerine mu'âvenetten ibârettir.

Kıymeti nisâba bâliğ olan ve beldelere geçirilen emvâlden bir mikdâr hükûmetin alması muhâfaza ve himâye mesârifine mukâbilidir. Bu da mu'âvenettir.

Aklın idrâkine mu'âvenet ve muzâheret eden ulûm ve sınıyî'in tahsîl ve ta'lîmine insânların mütemâdiyen sa'y ve gayret etmeleri lâzım olduğunu inkâr ile 'irâz ve tekâsül edenler behâim-i hayvanâtta daha ziyâde dîk-i mâişete dâcâr olurlar

Dîn-i İslâm'da bu bahisler tafsilât-ı lâzimesiyle beyân ve izâh buyrulmuştur.

### Meslek

Her erkek yirmi yaşından sonra ahvâl-i mâniâ' yok ise hükûmete [12] üç sene askerlik edecektir. Askerin vezâifî hudûd ve memleketi muhâfaza etmek olduğu misüllü levâzımât-ı askeriye fabrika ve maden ve çiftliklerinde ve yollar ihtisâsıyla memleketin umrânında bi'l-fi'il hizmet ederek 'amâliyâtıyla fûnûnn ve sınıyî'i öğrenmektir. Akıp zayi' olan menâbi' sularını araziye çevirmek ve bataklık ve fâidesiz olan gölleri kurutmak bilâdın umrânı esbâbindandır. Böyle amelelik eden askere cüzî bir miktar yevmiye verilmelidir. Askerliği hitâm bulduğu vakit her nefer bu yevmiyeden otuz veya kırk liraya mâlik olabilmelidir. Zenginlerden alınacak bedel nakdi bunun üç misli olmalıdır.

### Yedinci Kısım: Tenâsülden İstifâde Beyânındadır

Efrâdın hayât ve kuvveti mürûr-ı zamânla zâil olduğu cihetle nev'-i insânın karnen ba'de karn devâm ve bekâsına ve efrâd-ı beşerin evleninceye kadar hüsn-ü mâişetlerinin idâmesine tenâsül ve tevâlüd ile nüfusun tekessüründen başka bir çare yoktur. Bu mu'âmelâtın hüsn-ü ceryânı bir takım esbâb ve âdâta mütevakkıftır. Bu esbâb ve âdâtin kemâ yenbağî hâl ve faslı için ahkâm-ı İslâmiye ile fenn-i tıbbâ mürâca'at lâzımdır.

### Misâl<sup>11</sup>

Bi'r-rızâ fi'l-i şeni' irtikâb olundukda erkekten beş yüz kuruş alınarak kadına verildikten sonra tezevvüclerine mâni'-i şer'î yok ise nikâhları icrâ kılınır. Akd-i nikâha râzı olmayan iki sene habs olunur. Tezevvüclerine mâni'-i şer'î var ise erkek ve kadın ikişer sene habs olunur.

Muğâyir âr ve hayâ alenen fi'l-i şeni' irtikâb olunup iştibâh hâsıl olmağla hadd-ı zinâ ikâme olunmazsa erkek darb cezâsıyla mücâzât olunduktan sonra bâlâdaki ahkâm icrâ olunur.

Cebren fi'l-i şeni' irtikâb eden erkek darb cezâsıyla mücâzât olunup ondan üç bin kuruş [13] alınarak kadına verildikten sonra tezevvüçlerine mâni'-i şer'î yok ise kadının rızâsıyla nikâhları icrâ kılınır. Kadın razı olmazsa yâhud tezevvüçlerine mâni'-i şer'î var ise veyâhud erkek razı olmazsa o erkek dört sene habs olunur. Çocuk veya büyük bir erkeğe livâta eden kimse darb cezâsıyla mücâzât olunub andan üç bin kuruş alınır. Lûtî altı sene habs olunur. Livâtaya razı olan mef'ul-ı mükellef de darb cezâsıyla mücâzât olunup altı sene habs olunur. İki ve daha ziyâde livâta fi'lini irtikâb eden kimse idâm olunabilir.

### Hülâsa ve Netîce

Fahr-i kâinâtın ihsân buyurduğu dîn-i İslâm ile sâir edyân ve âdâta kıyâs kabul etmeyecek derecede medeniyet-i hakikiyeyi teşkil buyurduğu bedâhet mertebesinde sâbit oldu.

[14] Yaptıkları küfr ve isyânların mazarratları isâbet ettiği vakit "ne ola idi peygamber yollaya idin onun getirdiği ilme ittibâ edip küfr ve isyânları yapmaz idik bu mazarratlar da bize isâbet etmez idi" sözünü söyleyecek kimseler Musa ve Muhammed aleyhimüesselâtü vesselâm hazerâtı ile gelen Tevrât ve Kur'an-ı azîmü's-şân ve celîlü'l-burhânlarda inanmadıklarına karşı cevap olarak, estezû billah, "Kul fe'tu bi kitâbi min 'indillâhi hüve ihdâ min hümâ ittebe'a in küntüm sâdikîn", "Eğer siz doğru iseniz o ikisinden daha ziyâde hidâyet eder. Allah Te'âlâ'nın indinden sâdir olan kitâbı getiren o kitaba ittibâ edeyim" deyü söyle. Bu âyet-i celîle Sûre-i Kısâs âyâtındandır. Vesselâmü 'alâ men ittebe'a'l-



Hüdâ.

### En Büyük Düşman Sarhoşluktur<sup>12</sup>

Sulh ve salâh 'akıl ile kâim ve dâim olabilir. Medeniyetin temeli 'akıl ve ayıklıktır. Medeniyetin en büyük düşmanı sarhoşluktur. Sarhoş olanlar kendilerini muhâfaza edemezler nice nice mehâlike giriftâr olurlar en ehveni çamurlara ve kuyulara düşerler. Bir kimse her vakitte ve her husûsta âkıbeti düşünerek mülâhazalı ve dikkatli hareket etmeli ileride melhûz olan zararlardan kurtulmalıdır. Böyle hareket etmeyen sû-i 'amâlinin cezâsı olan mazarratlara tesâdüf eder belki kendini kurtaramaz bu yolda hareket-i medeniyet ve insâniyetin esâsı budur bu da 'akıllı ve ayık bulunmakla olabilir sarhoşlukla olmaz.

Hükûmetler aklın ne derecede ulvî olduğunu ve insâniyetin 'akıldan ibâret olduğunu anlasalar idi kânunlarında sarhoşluk edenler ve sarhoşluğa sebebiyet verenler için adam öldürenlere ve daha büyük cinayet edenlere yapılacak cezâ gibi cezâ yaparlar idi. Mâdâme ki medeniyet ve insâniyetin yegâne sermâyesi 'akıl ve ayıklıktır.

İnsânlar beyninde en nihâyet derecede kıymettâr bulunan 'akıl kıymetini ve muhâfazasını medeniyet ve insâniyet nâmına takdîr edemeyen âdemler tarafından yapılan kânunlar ne kadar nâkıs bulunacağı güneş gibi âşikârdır. Efendi ne için kânun yaparsan ve kim kânuna itâ'at edecek sarhoşlar mı kânuna edecek sarhoşlar kânuna itâ'at edüp edemeyeceğini anlayamayan adamların hayvanlar<sup>13</sup> Ve kânunlarında sarhoşluğa sebebiyet verenler ve sarhoşluk edenler için büyük cezâlar tertîbiyle sarhoşluktan dolayı mütecâsirâne irtikâb olunan muâhedâtın nakzıyla vukû'a gelen muhârebâtın ve cinâyâtın men'ini ve bu cihetle de istirahat-ı 'umûmiye ve husûsiyenin husûlünü insanların talep etmelerinde hakları vardır.

### Nasîhat

Âkil olmayan hâkim olamaz. Hâkim olan zât hükûmetinin devâm ve bekâsı için her zamân ayık bulunması lâzımdır. Deliler ile sarhoşlar millet-i hâkime efrâdından sayılmaları kâbil degildir. Vatana muhabbeti olan zât sarhoşluğa sebep olan me'kûlât ve meşrûbâtı isti'mâl etmez. Hamiyyet ve gayreti olan asker ve millet hiçbir zamân vatanlarını muhâfaza ve idâre edecek memuriyetleri deli veya sarhoş olan kimselere tevdi' etmezler. Evlâd u 'iyâllerine muhabbet ve hamiyyeti olan sarhoşlar bundan kat'ıyyen mükedder olmaları lâzımdır.

Bundan dolayı mükedder olan sarhoşun vatana kudurmuş hayvandan daha ziyâde zararı vardır. Vatani muhâfazaya 'itinâ eden asker ve millet o kimsenin mazarratını def' etmege mecbûrdur.

İnsâniyet 'akıl ile kâim sarhoşluk ile zâildir.

Netîce-i kelâm: Âlem-i medeniyette sarhoşluk memnu'dur.

**Mehmed Fehmi**

### Sonnotlar

<sup>1</sup> "Biz hakîkaten insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık." (Kur'ân-ı Kerîm, 17/70).

<sup>2</sup> "O, geceyi gündüzü, güneşi ve ayı sizin hizmetinize verdi. Yıldızlar da Allah'ın emri ile hareket ederler. Şüphesiz ki bunlarda aklını kullananlar için pek çok delil vardır." (Kur'ân-ı Kerîm, 16/12).

<sup>3</sup> "Allah'ın sana verdiğiinden (onun yolunda harcayarak) ahiret yurdunu iste; ama dünyadan da nasibini unutma." (Kur'ân-ı Kerîm, 28/77). "De ki, Allah'ın kulları için yarattığı süsü ve temiz rızıkları kim haram kıldı? (Kur'ân-ı Kerîm, 7/32).

<sup>4</sup> "İlk olarak 1889 yılında dinî yayınları denetlemek için Bab-ı Meşihat bünyesinde Tetkîk-i Müellefât adıyla bir meclisin açıldığı resmi kayıtlardan anlaşılrsa da söz konusu meclisin öncelikle Maarif Nezâretine bağlı olduğu dinî neşriyatın denetiminin Meşihat tarafından görevlendirilen uzmanlar tarafından yapıldığı, daha sonra ise bu meclisin şeyhülislâmlık bünyesine alındığı bilinmektedir" (Özkan, 2021, s. 31-32).

<sup>5</sup> İhtiyaçların tafsîlatı aşağıda mezkûr ifâdattan anlaşılır.



<sup>6</sup> İhtiyâçların tafsîlatı aşağıda mezkûr ifâdâttan anlaşılır.

<sup>7</sup> İhtiyâçların tafsîlatı aşağıda mezkûr ifâdâttan anlaşılır.

<sup>8</sup> Altıncı kısmın " mesâlik" fıkrasına müraca'at oluna.

<sup>9</sup> Beşinci kısmın "Nasihat" kısmına bakıla.

<sup>10</sup> Hayâ: Çirkin işlerde zem olunmak korkusundan nefse gelen tutkunluk.

<sup>11</sup> Şu fıkraya misâl denilmekten maksat cezâ-yı nakdînin ma'kûl bir nisbet dâiresinde beş yüz kuruş ile üç bin kuruştan ziyâde veya noksan 'itibârı câiz olabildiği gibi darb cezâsının mikdârı tayin ve habs müddetleri tenkis veya tezyîd ettirebilebilirler demek olup üst tarafındaki esbâb ve âdâta bir misâldir.

<sup>12</sup> Bu kısım kitaba dâhil değildir.

<sup>13</sup> Bu satır katlı olduğu için okunamamıştır.

**Sorumlu Yazar / Corresponding Author:** Doç. Dr. Habibe KAZANCIOĞLU

**Çatışma Beyanı / Conflict Statement:** Yazar bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkisinin bulunmadığını, herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan etmiştir.

**Etik Beyanı / Ethical Statement:** Yazar bu makalede "Etik Kurul İzni"ne gerek olmadığını beyan etmiştir.

**Destek ve Teşekkür / Support and Thanks:** Yazar bu çalışmada herhangi bir kurum ya da kuruluştan destek alınmadığını beyan etmiştir.

Yayımlanan makalede araştırma ve yayın etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'nin editör ve yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

## İBN RÜŞD'ÜN TENZİHİ DİL ANLAYIŞI

### *Negative Theology Language Approach of Ibn Rushd*



Dr. Zafer ÇAYLI

Milli Eğitim Bakanlığı, Türkiye, zafercayli@gmail.com

*Araştırma Makalesi / Research Article*

**Geliş/Received:**  
01.07.2022

**Kabul/Accepted:**  
15.08.2022

**Sayfa/ Page:**  
149-162



#### Öz

Çalışmamızda İslam düşüncesinde ve din felsefesinde önemli bir tartışma konusu olan teşbihî ve tenzihî dil meselesi İbn Rüşd'ün konuya dair görüşleri çerçevesinde incelenmiştir. Konu, filozoflar ve kelam âlimleri tarafından Kur'an'da Tanrı'nın mahiyeti ve niteliklerinin nasıl ifade edilebileceği çerçevesinde tartışılmıştır. Kur'an'da Tanrı'nın varlığı, sıfatları, mebde-meâd'a ilişkin metafizik konularda çeşitli bilgiler verilmiştir. Bu bilgiler insanın zihin dünyasına hitap edecek şekilde birtakım kavramlarla sınırlıdır. Bu kavramların metafiziksel ve fiziksel durumlarını ifade ederken birçok sınırlılıklarının olması kavramların nasıl anlaşılması gerektiği problemine sebep olmuştur. Din felsefesinde bu konular teşbihî ve tenzihî dil gibi başlıklar altında tartışılmıştır. Bu bağlamda çalışmada İbn Rüşd'ün tenzihî dil anlayışı incelenmiştir. İbn Rüşd, Tanrı hakkında ancak olumsuzlama ifadeleriyle konuşulabileceğini iddia etmiştir. O, Tanrı ile ilgili sıfatların klasik anlamda zâtî, selbî, teşbihî bağlamda ele alınmasından hareketle selbî sıfatlara özel bir önem atfetmiş ve Tanrı'dan eksikliklerin izale edilmesi çerçevesinde tenzih dilini savunmuş, böylece insanları teşbih düşüncesinin sebep olabileceği problemlerden korumayı amaçlamıştır. Öte yandan O, ilâhî metinlerde Tanrı hakkında tenzih ve takdîse yer verildiğini ve insanın bu söylemleri akılla bilebileceğini ileri sürmüştür. İbn Rüşd, Tanrı hakkındaki bazı hakikatlerin kapalı olduğu için sadece burhanla bilinebileceğini ve burhâna ulaşamayanlara ise temsil ve teşbih yolu kullanılarak anlatılabileceğini iddia etmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Felsefesi, İbn Rüşd, Din Dili, Tenzihî Dil, Agnostisizm

#### Abstract

In our study, the issue of simile and apophatic language, which is a major topic of discussion in Islamic thought and philosophy of religion was studied in the context of Ibn Rushd's views on the subject. The subject has been discussed by philosophers and scholars in term of how the Quran can express the nature and attributes of god. The presence of God in the Quran, their adjectives, and the metaphysical aspects of the mebde mead, are given a variety of information. This information is limited to a number of concepts that appeal to the human mind world. The fact that these concepts have a lot of limitations when they Express their metaphysical and physical condition has given rise to the problem of understanding concepts. In religious philosophy, these topics are discussed in terms of topics such as simile and apophatic language. In this context, Ibn Rushd's concept of the apophatic language was studied. Ibn Rushd claimed that only expressions of can speak of god. He attributes a special importance to negative adjectives, considering that the adjectives related to God are dealt with in the classical sense of essential, negative, simile and he defends the apophatic language at the point of removing deficiencies and deficiencies from god, so it was aimed at protecting people from problems that the the idea of exploration could cause. On the other hand, he argued that divine texts give him tenderness and admiration for god, and that man may know these words wisely. Ibn Rushd claimed that certain truths about god are closed, only known by burhan, and those who cannot reach it can be told through representation and recognition.

**Keywords:** Philosophy of Religion, Ibn Rushd, Religious Language, Apophatic Language, Agnosticism

**Atıf/Citation:** ÇAYLI, Z. (2022). İbn Rüşd'ün tenzihî dil anlayışı. *MECMUA-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* ISSN: 2587-1811 7(14), 149-162.

Bu çalışma yazarın "İbn Rüşd'ün Din Dili Anlayışı" konulu doktora tezinin ilgili bölümden faydalanılarak hazırlanmıştır.

## Giriş

Tanrı'nın varlığı, yaratması, sıfatları ve âhîret gibi metafizik konular düşünce dünyasının ve ilâhî metinlerin önemli meselelerindedir. Kutsal kitaplarda Tanrı ve âlem konusunda bilgi verilirken akıl ve muhayyile dünyasının kısıtlılıklarını içeren kavramlar kullanılmaktadır. Söz konusu tartışmalarda teşbihî, tenzihî, temsili, mecazî dil temel yaklaşımlardır. Teşbihî dil yaklaşımı Tanrı'da olumlu özelliklerin bulunulabileceği, kutsal metinlerdeki sıfatlandırmaların literal manada anlaşılması gerektiği temeline dayanırken tenzihî dil yaklaşımı ise Tanrı hakkında olumsuz yani negatif terimlerle konuşulabileceği temeline dayanır (Koç, 1998, s. 273-274). Din dilinde Tanrı'nın sadece olumsuz (selbî) niteliklemlerle anlatılabileceği tezini savunan tenzihî dil anlayışı Yahudi filozof Philon'a (ö. 50) dayanır. Bu görüşün savunucuları arasında Plotinus (ö. 270) ile Musa İbn Meymun (ö. 601/1204) da sayılabilir. İslâm'da ise ilâhî sıfatları selbî metotla izah eden ilk kişi Dırârb. Amr (ö. 200/815) olarak kabul edilir (Öz, 1994, s. 274-275) Tenzih, Tanrı'nın âlemdeki varlıklarla paylaşmadığı ontolojik mahiyetinin teklîğinden hareketle O'nun benzersizliğini vurgular (Bor, 2011, s. 533).

Sıfatlar yaratılmışlara nispet edildiği anlamıyla Tanrı'ya nispet edilemez. Tanrı hakkında bütünüyle duyu dünyası imkân ve ihtimalleri çerçevesinde teori kurmak mutlak anlamda doğru değildir. Tanrı ile ilgili tecsîm ve teşbihe düşülmek istenmiyorsa olumsuz bir dille konuşulması makul görülebilir. Örneğin ilâhî sıfatların anlaşılmasında J. Searl'ün arka plan teorisi bu hususla ilgili önemli bir çözüm önerisi sunmaktadır. Bu teoriye göre aynı fiil çeşitli eylemler için kullanıldığında çağrışımları farklıdır. Mesela kesmek eylemi; ekmeği kesmek, yol kesmek, ot kesmek, çim kesmek gibi çeşitli anlamlarda kullanılmakla birlikte her kullanımda farklı çağrışımlara imkân tanır. Böyle bir kullanımla oturmak, görmek, yürümek gibi eylemler Tanrı için kullanıldığı gibi insan için de kullanılması mümkündür. Fakat Tanrı'nın böyle bir eylemi gerçekleştirdiğinin iddia edilmesi bu eylemlerin insanlar için çağrışımlarına özdeş değildir.

Kimi İslâm filozoflarında ve Ortaçağ Hıristiyan felsefesinde felsefî teoloji, “mükemmel varlık” teolojisi temeline dayanmaktadır. Bir mükemmellik tanımıyla algılanan “Yüce Varlık” anlayışı, bu “Varlık”ın hareket alanını ve sonradan meydana gelen varlıklarla olan ilişkisini sınırlandırmaktadır. Buna karşın ilâhî dinlerdeki Tanrı, mükemmel bir Tanrı'dır. Oysa tenzihî dil teorisini benimseyen Müslüman düşünürlerin Tanrı anlayışında, özgür hareket etme hakkından mahrum olan ve bilinemezci bir algı problemi vardır. Din dilinin karşısında felsefenin hakikatlerinden ödün vermeyen filozoflara göre bu problem, metafiziksel hakikatlerin nakledilmesinde kullanılan dilin farklılığı zemininde çözümlenmeye çalışılır. Dolayısıyla filozoflar, felsefenin din anlayışını kendilerine bir çıkış yolu olarak görürler. Onların zâhirî-bâtîni anlam ayrımına dayalı olarak din dilinin sembolik olduğunu ve hakikati olduğu gibi yansıtmadığını vurgulamalarının nedeni de budur. Çünkü bu şekilde, kendi felsefî Tanrı anlayışlarına uymayan bir Tanrı tasviri yapan kutsal metindeki ifadelerin, Tanrı hakkındaki ifadelerini felsefî düzlemde tevil etme imkânını elde ederler. Bunun epistemolojik uzanımları, nassın anlaşılmasında Grek felsefesinden alınan sistemle algısal farklılığa dayalı sınıfların oluşturulması şeklinde olmuştur (Terkan, 2019, s. 288-289). Tanrı ile insan arasındaki ilişki meselesinin ilâhî dinlerde mühim bir yeri vardır. İlahî dinlerde Tanrı, insanla vahiy yoluyla iletişime geçer. Vahiy, insanın muhayyile gücüne iner ve teşbihîdir. Bu yönüyle vahyin kendine mahsus bir niteliği vardır. Bu nitelikleri anlama noktasında vahyin imgesel dilini açığa çıkarmak gerekir. Öte yandan felsefe, imgesel ve sembolik dille ifade edilenleri akla dayalı bir biçimde kavramlarla ifade eder (Tülüce, 2021, s. 300).

Tanrı'nın bilinemez ve kavranamaz olduğu iddiası, herhangi bir tarzda O'nu adlandırmak değil sadece insanî dil için aşılabilir sınırlar olduğunun idrakine varmaktır. Zihinsel söylem insanı var olan ve adlandırılan her şeyin ilkesini kavramaya götürürken aynı zihinsel söylem, Tanrı mefhumunun söyleme dayatılan aşılabilir bir sınırı olduğunu da ortaya koyar (Hadot, 2009, s. 24). Eğer Tanrı, son derece soyut ve mutlak bir varlık olsaydı somut şeylerle herhangi bir ilişkisi olamazdı. Bütünüyle bağımsızlık, sadece sözde değil gerçekte de olumsuzluk ve bir tür yoksunluk demektir (Hartshorne, 1968, s. 154). İbn Rüşd'e göre müteşâbih yorumlama, sembollerin anlamını tanımlamanın rasyonel olmayan yapısını ihtiva etmesi nedeniyle mutlak anlamda bir açıklayıcı olamaz. Örneğin filozof, dünyanın zaman içinde ezeli olduğunu burhanî olarak bilebilse de bundan kesin olarak emin olamaz. Bundan dolayı bazı metinleri burhan ehli olanlar müteşâbih olarak anlayabilir. Ancak bu, kutsal

metinlerin gizli anlamlarının tümünün doğru anlaşılması bağlamında meşru olduğunu göstermez. Yalnızca burhan ehli tarafından müteşâbih yoruma tabi olan kutsal metinler hakkında kesin bir anlayış, tüm kutsal metinlerin temel durumlarına göre minimum hataya imkân tanır (Gracia, 1997, s. 146-148).

Metafiziksel konularda, çok anlamlılıkla tek anlamlılık arasında denge kurulamadığında teşbihî veya tenzihî bir dile başvurulması bir çözüm olabilir. Ancak tenzihî bir dilin Tanrı'yı âlemden uzaklaştırması, teşbihî bir dilin ise O'nu maddileştirmesi gibi problemler de göz ardı edilmemelidir. Her iki dil anlayışı da metafiziksel gerçekleri, mutlak bir şekilde doğru olarak izah etme noktasında yetersizdir. Örneğin Tanrı'nın zâtı ile ilgili, ya Tanrı'yı mevcûdât mertebesine indirme (teşbihî) ya da Tanrı'yı tanımlarken sanki yok'u tanımlıyormuş gibi istenmeyen bir durumla karşılaşabiliriz (tenzihî). Eğer Tanrı yalnız tenzihî bir dille izah edilmeye çalışılırsa, Tanrı kayıtsızlıkla kayıtları; çünkü Tanrı, sonradan olan maddî sıfatlardan münezzehe olmakla kayıtlandırılır. Tanrı'nın herhangi bir şekilde kayıtlanamaması, "O'nun mutlaklık, basitlik gibi bir takım kayıtlarla kayıtlanması" anlamına gelir Bu bağlamda tenzih teorisini kabul etmek mutlakiyetçi bir anlayışı kabul etmektir. Yani, varlığı bütünsel olarak yorumlamanın en temel yolu tevhit anlayışını kabul ile gerçekleşir. Böylece hem mutlak teşbihten hem de mutlak tenzihten kaçınılmış olunur. Dolayısıyla İslâm'ın temel dinî metinlerinde tenzihe önemli bir yer verildiği görülmektedir (Bolay,1999, s. 218, 219).

Tenzihî dil anlayışında Tanrı kendisi hakkında konuşulamayan ve nitelikleri bilinmeyen bir yüce varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Tanrı hakkında tenzihî dil (Fîrûzâbâdî, 1304, s. 1619) teorisinin zaman dışı bir Tanrı anlayışı, Tanrı'nın zaman içinde nasıl bir fonksiyona sahip olduğuna dair tartışmalara sebep olmuştur. Bu problemin nedeni, kutsal metinlerdeki birtakım ifadelerdir. Zaman dışındaki Tanrı'nın, zaman içinde faaliyet gösterebilmesi bu problemlerin başlıcalarındandır.

Tenzihî dil anlayışına göre Tanrı bambaşka olduğundan gündelik dilden alınan sözcüklerle Tanrı konusunda olumlu bir cümle oluşturmak ve herhangi bir şeyi tam anlamıyla O'na yüklem olarak atfetmek mümkün değildir. Tanrı'nın hakikatini anlamanın ve bunu dil ile ifade etmenin ötesinde olumlu bir şey söylenemez. O aşkın bir varlık olduğundan O'nun bir isimle sınırlandırılmaması gerekir ki dolayısıyla O'nun ne olmadığı söylenebilir (Koç, 1998, s. 59). Tanrı hakkında insanî bilişsel güç çerçevesinde söz söylemek için tenzihî dili uygun olan tek konuşma şekli olarak kabul etmek, Tanrı-insan ilişkisi açısından sınırlayıcı bir tutuma sebep olur (Yeşilyurt, 2007, s. 50). Tenzihî metodu tercih edenler, tenzihin gereklerini yerine getirelim derken ulûhiyete sübûtî sıfat atfetmeye mesafeli yaklaşırlar. Olumsuzlayıcı bakış açısı, ileri bir düzeye götürüldüğü zaman ta'tile hatta bütün tanrısal sıfatların reddine zemin hazırlar.

Tenzihî dil anlayışı, insanın Tanrı hakkında negatif terimlerle konuşulabileceğini savunur. Tanrı'nın zâtını olumlu terimlerle insana anlatmak imkânsız olduğundan olumsuzlayıcı isimler insanın kendi sınırlılıklarını anlamasına da zemin oluşturur. O, tüm duyu yetilerinin idrak ettiği, mütehayyilenin göz önüne getirdiği, vehmin peşinden koştuğu ya da aklın O'na atfettiği özelliklerden münezzehtir. Yani Tanrı insanın düşündüğü tüm eksikliklerden münezzehtir (Kılıç-Reçber, 2014, s. 270-271). Filozofların büyük bir kısmı tenzih mantığının selbî dil biçiminde ortaya konan yönünü daha çok kullanarak Tanrı'ya olumlu hiçbir yüklem atfetmemektedir (Koç, 1998, s. 69). Tenzih mantığı, biri Tanrı'nın kendi dışındaki varlıklardan tamamen farklı olması diğeri de dilin Tanrı'nın farklılığını ifadede yetersiz olması temeline dayanmaktadır. Ancak olumsuz/negatif dil, Tanrı hakkında olumsuz yüklemelerden başkasının kullanılmayacağı tezinden hareketle O'nun hakkında her türlü olumlu yüklemeleri reddetmektedir. Bu dil anlayışı, din dili açısından değerlendirildiğinde agnostisizme düşme tehlikesini içinde barındırır. Diğer taraftan tenzihî dil her iki unsuru da içermesine karşın dinî ve pratik bir amaç çerçevesinde Tanrı'dan insanbiçimci/antropomorfik ifade eden yüklemeleri nefyetmiş olmakla beraber olumlu yüklemeleri de reddetmemiştir. Bu dil, Tanrı'dan bahsetmek için kaçınılmaz olan antropomorfizmin sınırlı bir şekilde de olsa kullanılmasına izin vermektedir (Yavuz, 2006, s. 169-170).

Meşâî düşüncesinde genel itibariyle Tanrı'nın sıfatlarının ezeli ve ebedî olduğu kabul edilir. İlahi sıfatları tasdikten doğabilecek insanbiçimcilikten (antropomorfizm), tenzih teorisini kabul etmekle sakınılabılır. Filozofların Tanrı'nın zâtıyla sıfatları arasındaki ilişkiyi tartışmasındaki amaçları, Tanrı için uygun olmayan her türlü fikrî düşünceden uzaklaştırmak ve tenzihî tevhide ulaşmak olarak düşünülebilir. Tanrı'ya inancın temelini oluşturan bu sıfatlar, noksanlık, acziyet ve yaratılmışlık gibi





ulûhiyete dayandırılması imkânsız olan niteliklerdir. Bu özelliklerin uzaklaştırılmasıyla bir anlamda Tanrı nitelenmiş olmaktadır. Meşşâî filozoflar Kur'an-ı Kerim'de Tanrı'nın birliğini, ortağı ve benzerinin olmadığını yaratılmışlık özelliklerinden uzak olduğunu ifade eden, "hiçbir şey O'nun benzeri değildir." (eş-Şûrâ 42/11) ayetini tenzihe delil olarak görür. Kelâmda, "muhâlefetünli'l-havâdis" olarak ifade edilen bu ilke, Tanrı ile âlem arasındaki ontolojik ve epistemik farkı ortaya koymaktadır. Tanrı'nın birliği ilkesi de O'nun ilahlığına uygun düşmeyen tüm kavramları O'ndan uzak tutan, yani tenzihî nitelikleri içine alan bir ilkedir. İslâm filozofları genel anlamda, ayetler de var olan ve kelâmcıların düzenlediği tenzihî özellikleri bu minvalde kabul etmektedirler. Şimdi İslam felsefesinin önemli düşünürlerinden biri olan İbn Rüşd'ün tenzihî dil anlayışına geçebiliriz.

## 1. İBN RÜŞD VE TENZİHİ DİL

İslam düşüncesinde önemli bir yere sahip olan İbn Rüşd, ilahî sıfatlar konusunda tenzihî sıfatlara önemli bir yer verir. O, ilâhî metinlerdeki söylemlerin Tanrı hakkındaki söylemlerinde tenzih ve takdise yer verildiğinden ve insanın bu söylemleri akılla bilebileceğinden bahsetmektedir. Ona göre Tanrı, kapalılığından dolayı yalnızca burhanla bilinebilecek kimi hakikatleri; fitratları ve eğitimleri dolayısıyla burhânî delillendirme metoduna ulaşamayanlara temsil ve teşbih metoduyla anlatmıştır. Bu bağlamda ilâhî metinlerde temsil ve teşbih genele hitap eden bir yöntem olup cedeli ve hatâbî delillendirme metodlarıyla ortaya konulabilir ve kabul edilebilir bir pratiklik kazandırır. Tanrı'nın noksan sıfatlardan uzak olduğu ve yaratılanlara benzemediği noktasında tenzihî dili merkeze alan İbn Rüşd, Tanrı'nın hitaplarında insanlara benzer niteliklerle vasıflandırıldığı durumlardaysa alternatif olarak analogik dile de başvurulduğu kanaatindedir. Âhiret ile ilgili ayetleri gerek hitap şekillerinin farklılığı gerekse muhatapların avam ve havas olarak ayrılması din dilinde temsîlî ve teşbihî dil anlayışını ön plana çıkartmaktadır. Âhiret hayatının literalist bir şekilde okunması avamın inanç, ibadet ve ahlâkî alanda uygun bir dinî yaşam benimsemesine katkı sağlar. Onun bu konularla ilgili söylemleri burhânî metotla ele alması, avamın dinî anlayış ve yaşamından farklı bir anlayış ve yaşam benimsediğini gösterir. Bu felsefi metodolojisi aynı zamanda dil ile ilgili iki anlamlılık ve belirsizlik kavramına verdiği önemi gösterir.

Felsefe-din ilişkisiyle ilgili yorumlarda tevil (Yavuz, 2012, s. 27-28) metodunu merkeze alan İbn Rüşd, nasstan uzaklaşmamaya çalışarak ebedî kurtuluşu İslam inancında bulmaya çalışır. Bu nedenle onun Tanrı, Tanrı-insan, Tanrı-âlem ilişkisiyle ilgili felsefesini İslam naslarıyla uyumlu yorumladığını kabul edebiliriz. Bu bağlamda Tanrı'yı her türlü eksik sıfatlardan uzak tutma (tenzih) ve kutsal kabul etme anlayışı önemlidir (İbn Rüşd, 1998, s. 70). İbn Rüşd, "Tanrı onların söyledikleri gibi olmaktan pek münezzehdir. Yedi kat sema, arz ve buradaki varlıklar onu tespih ve takdis ederler. Âlemde hiçbir şey yoktur ki övgüyle O'nu tenzih ve tespih etmemiş olsun. Fakat siz onların tespihini fark etmezsiniz. Şüphesiz ki Allah gayet halîmdir, pek çok affedicidir." (el-İsrâ 17/44) ayetinden hareketle tenzih anlayışını temellendirir. Tenzihî dille ilgili örnek verdiği bu ayetten din diliyle ilgili metafizik konularda tenzihî dili ön planda tuttuğu anlaşılabilir ancak dinî metinlerden ve akli çıkarımlardan hareketle farklı yöntem ve metotların olabileceğini de düşünmektedir (Ayasbeyoğlu, 1995, s. 54-57). Ayrıca fiillerde yardımlaşma, ilahlık yönünden söz konusu olmayacağı için Tanrı, noksanlıklardan uzaktır. O, konuyla ilgili şu ayetten bahseder: "Şayet iki ilah olsaydı, evreninde de iki olması lazım gelirdi. Madem evren birdir, o halde evreni var kılan fail de birdir (el-İsrâ 17/42). İbn Rüşd'e göre Tanrı basit ve tektir. Bu konuyu *Tehafüt*'de şöyle ifade etmektedir:

İlk ilke, varlığın en basitidir, çünkü ilk ilkede kesinlikle ne neden ne de nedenli bulunduğu anlaşılabilir. İlk ilkeden sonra gelen varlıklarda ise; bir birleşikliğin bulunduğunu akıl anlayabilir. İşte bundan dolayı ikinci ilke de üçüncüden daha basittir. O halde bu varlıklarda bulunan neden ve nedenlinin anlamı, bu varlıklarda nedenlide görülen kuvve halinde bir çokluğun bulunmasıdır. Başka bir ifadeyle, Ondaki kendisinde hiçbir zaman var olmayan birçok nedenliler ortaya çıkar (İbn Rüşd, 1986, s. 461-462).

O'na göre ilk ilkeden uzaklaşıldığında basitlikten de o ölçüde uzaklaşmaktadır. Öte yandan birleşikliğin de ezeli olmasının imkânsız olduğunu, bileşiğin kendi parçalarının varlığının bir şartı olduğunu ileri sürer (İbn Rüşd, 1986, s. 255). İbn Rüşd, basit olmayla alakalı olarak şunları ifade etmiştir:

Kendilerine öncelik ve sonralık bakımından yüklenmiş bir kavramda ortak olan nesnelere, basit

bir ilkin bulunması zorunludur. Bu illette bir ikiliğin bulunması düşünülemez. Çünkü O'nun bir ikincisinin bulunduğu düşünülürken, bu ikincisinin varlık bakımından O'nun ile aynı derecede ve aynı tabiatla olması gerekir. Dolayısıyla burada, kendisinde onların gerçek bir cins ortaklığına sahip buldukları ve ortak bir tabiatları var demektir. Bunun sonucu olarak onların cins eklenmiş birtakım ayrımlarla ayırt edilmeleri gerekir. Bu nitelikte olan her şey ise: Sonradan var olmuştur. Kısacası varlıktaki yetkinliğin son derecesinde bulunmaz; zira son derecede bulunan varlığa başkası ortak olamaz (İbn Rüşd, 1986, s. 518).

Ona göre sadece Tanrı mutlak manada basit olandır (İbn Rüşd, 1986, s. 519). Bu bağlamda o, Tanrı'nın varlığını izah ederken kullandığı basitlik kavramını onun ne olduğunun değil ne olmadığının ifade edilmesi şeklinde değilleme diliyle yani tenzihî dille ifadelendirmektedir.

İbn Rüşd'ün Tanrı'nın sıfatlarıyla ilgili olarak basitlik anlayışı İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve Fârâbî'nin (ö.339/950) fikirlerini çağırıştırır. Örneğin bir olan ilah birleşiklik kabul etmez. Dolayısıyla İbn Rüşd de Tanrı'nın eksiklik bildiren sıfatlardan tenzih edilmesinden hareketle tenzihî dil metodunu kullanır. Bu anlayışını Kur'an'dan da referanslar alarak birtakım tenzihî sıfatlarla temellendirir. Tanrı'nın sonradan yaratılmış hiçbir şeye benzememesini tenzihî bir dille ifade eder. Tanrı'nın cismanîlik, yön gibi eksikliğe işaret eden niteliklerden uzak olduğunu ifade eder. Netice itibarıyla o da Tanrı'nın sıfatlarıyla ilgili İbn Sînâ gibi tenzihî bir dil kullanır. Tanrı için kadim olarak kabul edilecek sıfatların ulûhiyete çokluğun bulunduğu çağırışımını doğuracağından Tanrı'yı nitelerken tenzih metodunu kullanır.

İbn Rüşd gerçekte bizim bilgi anlayışımızla Tanrı'nın bilgisi arasında nitel anlamda mutlak bir benzerliğin olmadığını göstermek için tenzihî bir dil kullanır (Leaman, 2014, s. 224-225). Bu bağlamda Tanrı'nın ilmi ile ilgili Mutezile Eş'arîye ve kimi İslam filozoflarının görüşlerini ele almakta, onları eleştirmekte ve Tanrı'nın ilminin insanın ilmine benzetilmemesi gerektiğini düşünmektedir. Tanrı'nın ilminden bahsederken beşerî bilginin örnek verilmesinin yanlış bir kıyas olduğu gibi Tanrı'nın ilminin tümel veya tikel olarak ikiye ayrılmasının da yanlış olduğu düşüncesindedir. Çünkü bu, beşerî bilgiyle ilgili bir ayrımdır. Ayrıca Tanrı'nın ilminde varlık bir sonuç iken beşerî bilgide varlık bir sebeptir. Yine Tanrı'nın ilmiyle beşerî bilgi arasında mahiyet farkının da olduğundan bahsetmektedir. Oysaki Tanrı, özü gereği yarattıklarına benzememektedir (İbn Rüşd, 2017, s. 127-130, İbn Rüşd, 1986, s. 231). O, Tanrı'nın bilgisinin ne olduğundan ziyade ne olmadığı hakkında bilgi vererek Tanrı'nın bilgisi ile beşerî bilgi arasındaki ilişkiyi izah etmeye çalışmakta ve bu izahında tenzihî dil metodunu kullanmaktadır.

İbn Rüşd, sıfatlar konusunda Eşarî kelâmcıların düşüncelelerini eleştirir. Bu bağlamda o, Tanrı'nın varlığı, birliği ve sıfatlarıyla ilgili düşüncelerini filozof kimliğinden ziyade fıkıhçı kimliğiyle yaptığı izlenimini verir. Ancak birçok dinî konuda olduğu gibi bu konuda da Kur'an'dan ayetleri referans almayı ihmal etmez. Örneğin sıfatlar konusunda öncelikle Tanrı için Kur'an'da belirtilen sübûtî sıfatlardan hayat, ilim, kudret, sem', irade, kelâm, basar gibi sıfatlardan bahseder (İbn Rüşd, 2017, s. 70). Ona göre bu kavramların insanlar için de kullanılıyor olması, sıfatların nasıl anlaşılmasına yönelik bir zihin karmaşası problemini doğurmaktadır. Çünkü isimlendirmedeki müşterek bir kavramın anlamlandırılmada tamamen birbirinden farklı olması, o konunun anlaşılmasını zorlaştırır (İbn Rüşd, 2017, s. 70). Düşünür, sıfatlar tartışmasında zâtî sıfatları insanların anlayabileceği kanaatindedir. Ancak sübûtî ve selbî sıfatlarla ilâhî metinlerde geçen Tanrı hakkında el, yüz, arş gibi maddîlik ifadeleriyle ilgili nefy veya ispat yöntemini doğru bulmamaktadır. Ona göre bu ifadeler karşısında konuşmamayı tercih etmek en doğru tutumdur. Yine ona göre böyle muallâk konuların avama izahı, ispatı ve aktarımı yanlıştır. Avam bu konularla ilgili soru sorarsa "...O'nun benzeri hiçbir şey yoktur o, işitendir görendir."eş-Şûrâ 42/11 ayetiyle cevap verilmesinin yeterli olduğu kanaatindedir (İbn Rüşd, 2017, s. 179-180). Dolayısıyla birtakım meseleleri felsefi argümanlarla izah etmektense sessiz kalınmasını tercih eder. Yani verilen argümanların olduğu şekliyle kabul edilip yorum yapılmasından kaçınılmasını benimseyerek bir anlamda agnostik bir tutum takındığı söylenebilir.

İbn Rüşd'e göre sübûtî sıfatlarla ilgili tevil yapılarak yanlış yorumlara gidilmiştir. Çünkü burada ele alınacak sıfatlar sadece Tanrı'yla ilgilidir ve O'nun kendisinden bahsetmektedir. Ona göre:

Sübûtî sıfatlar konusunda birçok yanlış yorumlar yapılmaktadır. O halde bize düşen selbî ve tenzihî sıfatları bu yorumlardan korumak ve bu konuda halka doğruları anlatmaktır. Bunu

yaparken de dikkat edilmesi gereken en önemli husus ayet ve hadislerin sınırını aşmamak ve halka sunulması gereken miktarı iyi ayarlamaktır (İbn Rüşd, 2017, s. 169).

Düşünür, konuyla ilgili “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, iştir ve görür.”eş-Şûrâ 42/11 anlamındaki ayetle düşüncelerini temellendirir. İlgili ayetin birinci bölümüyle, Tanrı’yı enkarne etmekten sakınılması, ikinci bölümüyle ise Tanrı’dan sıfatları soyutlayan mu’attılanın reddedilmesinin anlaşılması gerektiğini düşünmektedir. Ayrıca ona göre “Yaratan varlık, yaratılan varlık gibi olur mu? (en-Nuh 71/17) ayetini yukarıda bahsi geçen âyetin bir izahı olarak görmektedir. Bu ve benzeri âyetlerle düşüncelerin temellendiren İbn Rüşd, Tanrı’nın hiçbir şekilde diğer varlıklara benzemeyeceği, O’nun kendine has bir mahiyetinin olduğu kanaatindedir. Ona göre din, yaratıcıyla yaratılan varlıklar arasında bir benzerliğin olmasını reddeder. Bu durumdan birincisi, yaratılanlardaki birçok sıfatın yaratıcıda bulunmaması; ikincisi, yaratılanlarda bulunan sıfatların, aklen sonsuz, mükemmel ve en üstün şekillerinin Yaratan’da var olması bağlamında iki şey anlaşılmaktadır. Evrende var olan düzen ve bu düzenin hiç aksamadan, bozulmadan devam etmesini kusur ve noksanlık ifade eden niteliklerin Tanrı’da olmadığına en önemli kanıtı olarak kabul eder (İbn Rüşd, 2017, s. 169-171). Tanrı ile ilgili bu fikirleriyle İbn Rüşd, yaratanla yaratılan varlıklar arasında benzerliğin olamayacağını ifade etmenin yanı sıra, tevhit ve şirk arasındaki çizgiyi vurgulamada büyük hassasiyet göstermiş olur. Dolayısıyla bu düşünceleri tenzihî dil için önemli bir argüman olarak kabul edilebilir.

Selb, tevhide ters düşen noksan özelliklerden Tanrı’yı uzak tutma anlamına gelir. İbn Rüşd, insan zihninde yer alan ekmel varlık fikriyatından yola çıkarak yaratanın ya hiçbir şey yaratamayan varlığın niteliğinin tam tersi olması ya da hiçbir şey yaratamayan varlığın niteliklerine benzemeyen bir özellik üzere olması gerektiği kanaatindedir. Yoksa yaratıcı varlığın yaratıcı olmayan varlık gibi olacağını ifade eder. Bu durumu şu şekilde izah etmektedir: “Bu esasa (tam tersinden gidilerek) mahlûk da Hâlik gibi değildir, esas eklenince bundan mahlûka ait sıfatların ya Hâlik’ta hiç mevcut olmamaları veya yaratılmışlarda buldukları şekilden başka tarzda Hâlik’ta mevcut olmaları gerekir.” (İbn Rüşd, 2017, s. 245). Bu bağlamda o, Tanrı’yla yaratılan varlıklar arasında bir benzerliğin olmadığını yaratılmışlardaki sıfatlardan birçoğunun Yaratan’da olmaması ve yaratılmışlardaki nitelikleri, zihnen sonsuz olan en mükemmel şekillerinin Yaratan’da bulunması bağlamında iki açıdan değerlendirerek irdeler (İbn Rüşd, 2017, s. 245-246). Böylece o, Tanrı ve yaratılmışlar arasında ontolojik olarak bir benzerliğin olmadığından hareketle tenzihî bir dil kullanır.

İbn Rüşd’e göre tenzih, akıl ve vahiyle açık ve kesin delillerle belirtilen dinî metinlerin temel unsurlarından biridir. Dolayısıyla tenzihi, dinin temel esaslarından biri olarak kabul eder. Akâidin bu aslını veya şeriatın bu ilkesini birçok ayetin açıkça ortaya koyduğunu düşünür. Bu bağlamda tenzih konusunda en temel ifadeler olarak kabul ettiği yukarıda bahsettiği ayetler tenzih fikriyle uyumludur. Ayrıca bu düşüncesini desteklemek amacıyla tenzihî açıkça ifade eden en güzel örnek olarak İhlas süresini görmektedir. Aynı şekilde bağımsız/nesnel burhânî delillerin de bu ilkeyi ortaya koyduğu kanaatindedir (İbn Rüşd, 2017, s. 179-180). Dolayısıyla onun bu söylemi din dili bağlamında tenzihî dil anlayışının bir diğer örneği olarak değerlendirilebilir.

İbn Rüşd, *el-Keşf’an menâhici’l-edille fi ‘akâ’idi’l-mille* kitabında tenzih konusuna özel bir bölüm ayırarak konunun başında neyi amaçladığını açıklamaktadır. Buna göre o, yaratıcıyı eksikliklerden tenzih etmeyle ilgili dinî metinlerin insanları yönlendirdiği yollardan, bu yolların hangi ölçüde belirtildiğinden ve neden bu kadarıyla yetinildiğinden bahsetmektedir (İbn Rüşd, 2017, s. 58). Dinî metinler, Tanrı’nın bütün eksikliklerden münezzeh olduğunu açıkça ifade etmektedir. Böylece dinî metinlerin açıkça ifade ettiği bu belirlenmiş tenzihi ve onun ölçüsünü açıklamaya çalışır. Neden bu kadarlık bir tenzihle yetinildiği, bundan daha fazla veya az miktarda tenzih söz konusu edilmediğinden ise açıklamaz. O, Tanrı’nın eksikliklerden tenzihi meselesini Kur’an’ın tenzihi ortaya koyma metodunda tenzih var olduğunu onaylama, açıkça belirtilen tenzih miktarı ve neden daha fazla veya az değil de bu kadarının açıkça ifade edildiğinin birtakım hikmet/sebepleri olduğu kanaatindedir. Ona göre dinî metinler, Tanrı’yı tenzih etmeyi tasdik etmiş ve bunu işaret ve ima yoluyla değil; kesin bir dille ortaya koymuştur. (İbn Rüşd, 2017, s. 58).

Tenzihî sıfatlarla ilgili Tanrı’yı çok mücerret bir şekilde nitelendirilmenin halkın anlama seviyesinin üstünde olduğunu düşünen İbn Rüşd, burada Gazzâlî’yi (ö.505/1111) şu ifadeleri dolayısıyla eleştirir:

Allah Teâlâ, haddi zâtında cevher değildir, araz değildir. Onun hiçbir cisme hulul etmesi düşünülemez, hiçbir nesneye benzemez ve hiçbir nesne ona benzemez. Şekli, keyfiyet ve kemiyeti yoktur. Allah, akla ve hayale gelen her türlü keyfiyet ve kemiyetten pak ve münezzehtir. Zira bütün bunlar yaratılmışların sıfatlarıdır. Allah Teâlâ ise yaratılmışların vasfını taşımaz. Akla ve hayale gelen her şey onun yaratığıdır. O cisim değildir. Hiçbir cisimle alakası yoktur. Bir mekân üzerinde değildir (Gazzâlî, 2004, s. 124).

Görüldüğü üzere Gazzâlî, Tanrı'nın varlığı konusunda son derece soyut açıklamalar yapmaktadır. İbn Rüşd'e göre bu tür soyut ifadeler ve açıklamalar halkın anlama seviyesinin üstünde olması dolayısıyla halkın Tanrı hakkında edineceği bilgilerle ilgili zihin karmaşası yaşamasına sebep olur. Yani İbn Rüşd, tenzihî sıfatlar konusunda Tanrı'yı çok mücerret bir şekilde nitelendirilmenin halka ağır geleceği kanaatindedir. Kur'an'da Tanrı hakkında bilgi veren ayetlerde birçok tenzih ifadeleriyle karşılaşılabilir. Bu bağlamda Tanrı'nın kendisinden başka hiçbir varlığa benzememesi en temel prensiplerdendir. Aynı şekilde insan yaratıcının yaratılana benzemeyeceğini fitrat olarak anlayabilecek bir potansiyele sahiptir. Düşünür, yaratılanın yaratana benzer olamayacağını eğer ki bir benzetim kurulacaksa yaratıcının bu sıfatının yaratılandan tamamen farklı olacağını ileri sürer. Bu da onun tenzihî dile verdiği önemi göstermektedir.

İbn Rüşd, Tanrı'da bulunmayan yaratılan varlıklara ait noksan ve kusurlu niteliklerden uyku, ölüm, hata ve unutmayı örnek vermektedir. Konuyla alakalı şu ayetleri aktarır. "Ölmeyen, diriye tevekkül et." (el-Furkan 25/58). "O'nu ne uyuklama ne de uyku tutar." (el-Bakara 2/255). "Rabbin ne şaşar ne de unuttur." (el-Taha 20/21). Bu ayetleri bir sıralamayla ifade eden düşünür, Tanrı'nın özelliklerinin kavranabilmesi için insana özgü uyku, ölüm, unutma gibi niteliklerin Tanrı'da olmadığını belirten ayetlere bu şekilde yer vermektedir. Bu bağlamda Tanrı'nın bir takım insanî özelliklerden uzak tutulması bir anlamda tenzihî çağrıştırmaktadır. Kur'an-ı Kerim'deki Tanrı'nın eli, yüzü vb. ifadeleri "Bu ayetler, mahlûka nazaran Hâlik'ta cismaniyetin daha üstün bir şekilde mevcut olduğu ve bu sebeple Hâlik'in mahlûktan daha mükemmel olduğu kanaatini vermektedir." (İbn Rüşd, 2017, s. 170) şeklinde izah etmeye çalışır. İbn Rüşd, insandaki niteliklerin en mükemmel şekliyle Tanrı'da olduğuna inanmaktadır.

İbn Rüşd, sıfatlarla ilgili duruma göre hem ispat hem de nefy yönteme başvurabilmektedir. Ancak tenzihî sıfatlarla ilgili olarak Mutezile'nin aşırı tenzihî anlayışını benimsemeyerek zaman zaman selefi bir tutum da gösterir. Tanrı'nın yaratılmışlardaki birtakım sıfatlarla nitelendirilmesinin yanlış bir tutum olmasına rağmen O'nun kendine ait bazı sıfatlarının da olması gerektiği kanaatindedir. İlâhî metinlerdeki burhanla Yaratıcı ile yaratılanlar arasında bir benzerliğin reddedilmesinin bilinebileceği kanaatindedir. Yaratılmışlardaki sıfatlardan birçoğunun yaratıcıda olmaması ve yaratılmışlarda bulunan bazı sıfatların da insan aklının alamayacağı şekilde en üstün ve mükemmel olarak Tanrı'da bulunmasını Yaratıcı ile yaratılanlar arasındaki temel fark olarak görür. Örneğin insana ait olan ölüm Tanrı için söz konusu değilken, insana ait olan bilme özelliği de en mükemmel haliyle Tanrı'da bulunan bir niteliktir. Dolayısıyla dinin Tanrı'da bulunmadığını ifade ettiği yaratılmış varlıklarla özdeşleşen sıfatlar eksik ve kusurludur (Gazzâlî, 2004, s. 124). Yaratılmış varlıklara ait eksik sıfatlar Tanrı'ya isnat edilemez. Nihayetinde bu eksik sıfatların Tanrı'dan nefyedilmesi gerekir (Sarioğlu, 2003, s. 237). Bu yönüyle o, tenzihî bir dili kullanarak ölüm, uyku, unutma ve yanılma gibi insana ait olan bu eksik sıfatların Tanrı için kullanılamayacağını ifade eder. Ayrıca ilâhî metinlerde Tanrı için kullanılan yaratılmışlara ait cismanîlik ve cihet gibi birtakım özelliklerin de teville anlaşılır hale getirilmesi gerektiği kanaatindedir.

İbn Rüşd'e göre Tanrı'nın bir kısım sıfatlara sahip olmasının gerekçeleri vardır. İşitme ve görme, reel âlemde var olup sadece akıl ile kavranabilen varlıkların dışında kalan maddî varlıkları anlamakta kullanılır. Kâinatta sadece gözle veya kulakla hissedilebilen bazı varlıklar vardır. Yaratıcı olmanın temel unsurlarından biri de yaratılanlardan haberdar olmak olduğuna göre Tanrı'nın da böyle bir özelliğe sahip olması gerekir. Fakat Tanrı insana işiten ve gören olduğunu bildirmekle yetindiğinden Tanrı'nın görme ve işitmesinin nasıllığını insan sorgulamamalıdır. Bu bilgiyle yetinmeli ve aşırı yorumlardan kaçınmalıdır. Aksi halde Tanrı'nın bildirmediği ve insanın da kendi çabasıyla bilemeyeceği konularda insan yanlış anlamlandırmalarda bulunmuş olabilir (İbn Rüşd, 2017, s. 176-177). Dolayısıyla yukarıda da ifade edildiği üzere onun bu düşüncesi bir anlamda kimi zaman agnostik bir tutum sergilediği izlenimini de vermektedir.





Başta İbn Rüşd olmak üzere Meşşâî düşünürler Tanrı'nın subûti sıfatlarını da nefyederler. Tanrı'nın zatıyla kaim anlamlar olmadığı ve zat üzerine zait bulunmadığı düşüncesinden hareketle sıfatların zatın kendisi olduğu kanaatindedirler. Meşşâî filozoflar genel itibariyle Tanrı'nın ne olduğunu değil ne olmadığını izah etmeye çalışırlar. Örneğin Tanrı'nın birliği sıfatını sayısal olarak "bir" ifadesi yerine metafiziksel olarak "bir" şeklinde ele alırlar. İşte bu bağlamda İbn Rüşd, zorunlu varlık olan Tanrı'nın sayı, tür, öncelik, sonralık, kudret gibi özellikleri bağlamında "bir" ve "tek" olduğundan bahsedilmesi gerektiğini düşünür. Ayrıca Tanrı'nın birliği sıfatını dini deliller bağlamında tenzihî bir dille ispat etmeye çalışır. Burada birlikten kastedilen amaç ondan başka ilahın olmadığıdır. Tanrı'nın birliğini bir ülkede aynı yetki ve özelliklere sahip iki kralın bu ülkeyi yönetemeyeceği metaforuyla izah etmeye çalışır. O, genel itibariyle Tanrı'nın sıfatlarıyla ilgili İbn Sînâ gibi tenzihî bir dil kullanmayı tercih etmektedir. Dolayısıyla o da Tanrı için kadim olarak kabul edilecek sıfatların ulûhiyette çokluğun bulunduğu çağrışımını doğuracağından Tanrı'yı nitelerken tenzihî metodunu kullanmaya önem vermektedir (İbn Rüşd, 2017, s. 131-132).

İbn Rüşd, cins yönünden bir ve sûret yönünden farklı olan zıtlık durumunun tam manasıyla bir zıtlık olduğu düşüncesindedir. Bundan dolayı bunların bir ya da aynı konuda bir araya gelmeleri imkânsızdır. Birinin oluşundan dolayı zorunlu olarak öbürünün bozulması gerekir (İbn Rüşd, 2017, s. 96; İbn Rüşd, 2017, s. 167-169). Bu düşüncelerini örneklendirme bağlamında vahdaniyeti ele alabiliriz. O, vahdaniyetin anlamını Kur'an'da birçok yerde geçen "Ondan başka ilah yoktur," şeklindeki ifadelerle temellendirir. Ona göre bu ifadeler gayet açık bir biçimde Tanrı'dan başka ilahların varlığını kabul etmemektedir. "Şayet evrende başka ilahlar bulunmuş olsaydı neler olurdu", sorusunun cevabını yine nass ile "Göklerde ve yerde Tanrı'dan başka ilah olsaydı buradaki nizam bozulurdu." (el-Enbiya 21/22) ayetiyle izah eder. Dolayısıyla Tanrı'nın vahdaniyet sıfatını naslardan ve akıldan hareketle gerek analogik bir dil ile gerekse tenzihî bir dil ile ifade etmektedir.

İbn Rüşd, haberî sıfatların insanlara anlatılırken kelâmcıların yaptığı şekilde tevile gidilmeden ayetlerin görünür anlamlarıyla yetinilmesi gerektiği kanaatindedir. Ona göre, tarihsel tecrübelerde kelâmcıların şirk konusunda gösterdikleri aşırı tutumlardan ötürü tenzihî ulûhiyet anlayışları, bütünüyle soyut bir Tanrı anlayışını ortaya çıkarmıştır. Farkında olunmadan bu durum deist bir ulûhiyet anlayışına sebep olmaktadır. Oysa seleflerin müşahhas ulûhiyet anlayışları Tanrı'yı yarattığı varlıklarla daha makûl bir ilişki içerisine sevk etmektedir (İbn Rüşd, 2017, s. 180-181).

İbn Rüşd, tenzihî akâidin temel asıllarından ve şerîatin ilkelerinden biri olarak kabul etmek kaydıyla tenzihînin bazı detay ve alt konularında farklı görüşlerin olabileceğine toleranslı yaklaşmaktadır. Bu nedenle Tanrı'nın tenzih edileceği noksanlık sıfatlarını açık ve açık olmayan noksanlık sıfatları olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Ona göre açık noksanlık sıfatların Tanrı için söz konusu olamayacağı zorunludur. Zaten bu sebeple şerîat bunları açıkça olumsuzlamıştır. Açık olmayan noksanlık sıfatların Tanrı'dan nefy edilmesi sadece âlimlerin işidir. Bundan dolayı şerîat bu tür sıfatları açıkça olumsuzlamamıştır. İbn Rüşd bu konuyla ilgili düşüncelerini şu şekilde izah etmektedir:

"Yaratılmışlara ait sıfatları Allah'tan nefy etmek konusunda şerîatin açıkça zikrettiği sıfatlar vardır ki bunların noksanlık sıfatları olduğu açıktır. Bunlardan biri ölmektir: Ölmeyen diriye dayan (Furkan: 25/58). Bir diğeri, Allah'ın varlıkları kavramak ve korumaktan aciz ve gafil olduğu anlamına gelecek olan uyumak ve alt türleridir. Bu da açıkça zikredilmiştir: Onu ne uyuklama ne de uyku alır. (Bakara: 2/255). Yine bir diğeri, unutmak ve hata yapmaktır: Onun bilgisi Rabbimin yanında bir kitaptadır. Rabbim ne şaşırır ne de unuttur. (Tâhâ: 20/52). Bu tür noksanlıkların Allah'tan tenzih edilmesi gerektiğine vakıf olmak zorunlu bilgi derecesine yakındır. Zira zaten şerîat bunlardan zorunlu bilgiye yakın durumda olanları açıkça zikretmiştir. Diğer taraftan şerîat, zorunlu ve ilkesel bir yolla bilinmesi mümkün olmayan hususlarla ilgili olarak, böyle şeylerin bilgisine ancak çok az insanın sahip olabileceğine dikkat çekmiştir. Birçok ayette bu durum Fakat insanların çoğu bilmez ifadesiyle teyit edilmiştir. Ör: Göklerin ve yerin yaratılışı insanın yaratılışından daha büyüktür. Fakat insanların çoğu bilmez. (Mü'min, 40/57). Allah'ın insanları yarattığı fitrata (yüzünü dön). Allah'ın yaratışında değişim yoktur. Dosdoğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmez. (Rûm: 30/30)." (İbn Rüşd, 2017, s. 180-181).

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere İbn Rüşd, açık ve açık olmayan noksanlık sıfatlarıyla ilgili söz konusu sıfatlardaki eksiklik niteliğinin açık olup olmamasına odaklanmaktadır. Bu da sonuç itibariyle ilgili sıfatın ne ölçüde eksiklik içerdiğine dair insanların bilgi durumuyla alakalıdır. Sıfatlar içerisinde,



sıfatın sahibi için bir eksiklik olduğu zorunlu olarak bilinenler yani öncülleri sıralama ve sonuç çıkarma yolu kullanılmadan bilinenler açık eksiklik sıfatlarındandır. Sıfatın sahibi için bir eksiklik olduğu zorunlu olarak değil ancak öncülleri sıralama ve sonuç çıkarma yoluyla bilinenler açık olmayan eksiklik sıfatlarındandır. Birincisi zorunlu bilgi olduğundan bütün insanlar tarafından bilinir. Dolayısıyla Tanrı'nın bu sıfatlardan tenzih edilmesini bütün inananlar kabul etmelidir. Çünkü dinî metinlerde bu sıfatların olumsuzlanması açıkça belirtilmiştir. Açık olmayan noksanlık sıfatlarını ise nazarî/çıkarımsal bilgi olduklarından onu sadece âlimler bilmektedir. Dolayısıyla onu sadece burhan ehli bilebilir ki dinî metinlerde de bu tür sıfatların olumsuzlanmasını açıkça belirtilmemiştir.

İbn Rüşd, açık olmayan eksiklik sıfatlarının Tanrı'dan tenzih etmenin bütün insanlara zorunlu olmadığı fikrini açıkça ifade etmez. Dolayısıyla onun eksiklik sıfatlarını açık ve açık olmayan şekilde ikiye ayırması makûldür. Çünkü eksikliklerin hepsi aynı düzlem ve düzeyde kavranamaz olup bu bakımdan eksiklikler derece derecedir. Ancak ifadelerindeki sorun, onun bu taksime dayanıp hangi insanlar için hangi tenzih zorunlu olduğuna dair yaptığı ayırmadır. İfadelerinde dinî metinlerin sadece açık eksiklik sıfatlarını olumsuzladığı tespitini yapmaktadır. Oysaki bu doğru değildir. Çünkü dinî naslara dikkatli bakıldığında bu metinlerin Tanrı'dan hem açık hem de açık olmayan eksiklik sıfatlarını tenzih ettiği görülebilir. Açık olmayan sıfatlara gelince dinî metinlerde Tanrı'dan çocuk edinmeyi nefyetmesi bir örnek olarak verilebilir. Bu konuyla ilgili “Allah çocuk edindi dediler. Haşa, bilakis göklerde ve yerde olanların hepsi ona aittir. Hepsi ona boyun eğer.” (el-Bakara 2/116) ayeti örnek verilebilir. Çocuk edinme bir eksiklik sıfatıdır, ancak İbn Rüşd'ün taksimine göre açık olmayan bir sıfattır. Yani Allah'a bu sıfatın yakıştırılmasının O'na bir eksiklik izafe etmek olduğu ancak nazarî bir yolla, yani öncülleri sıralamakla bilinebilir. Fakat Tanrı kendini bu sıfattan doğrudan tenzih etmiş ve bunu Kur'an'da açıkça ifade etmiştir. Dolayısıyla bu konuyla ilgili onun gerek akli gerekse vahiy merkezli bir anlayış ile tenzihî bir dili ön plana çıkarttığı görülebilir.

İbn Rüşd, dinî metinlerin açık olmayan eksiklik sıfatlarını sadece az sayıda insanın bilebileceği kanaatinde. Bununla her ne kadar Tanrı bu sıfatlardan münezzehe olsa da Tanrı'nın bu sıfatlardan münezzehe olduğuna inanmanın herkes için zorunlu olmadığı düşünülebilir. Çünkü bu sıfatları Tanrı'ya nispet etmenin batıl oluşuna ve onları Tanrı'dan nefyetmeye dair istidlalin ise çok az insan için mümkün olduğu sonucuna varmanın gerekliliğini düşünmektedir. Bu düşünce tutarsız görülmektedir. Çünkü Tanrı'nın açık olmayan eksiklik sıfatlarından tenzih edilmesine delalet eden delilin sadece âlimlerin bilebileceği nazarî bir istidlal olması, bu itikada bu delille istidlalin âlim olmayanlar için zorunlu olmadığı anlamına gelmekte olup bu delilin delalet ettiği tenzihe inanmanın sadece âlimler için zorunlu olduğu anlamına gelmez. Oysa hem âlimler hem de avam bu tenzihe inanmak zorundadır (Bekrî, 2014, s. 384-385). Bu ve benzeri konularda avama icmalî bir delil beklenirken nazar ehline nazarî ve tafsilî bir delil beklenir. Bundan dolayı bu gibi eksikliklerden Tanrı'yı tenzih etmek ilim ve nazar ehlinin kendilerini yönlendirmesiyle avama da zorunlu olur. Avam için bu konuda “leyse ke mislihişeyun” gibi ayetlerle icmalî delil söz konusu olup sonuçta avam tenzihe delille iman eder. Burada icmalî de olsa delili şart koşmamız, onların taklidî imandan kurtulmaları içindir. Ayrıca, açık olmayan eksiklik sıfatlarının Tanrı'dan tenzihine inanmama konusunda avam tabakasının mazur olduğunu ifade etmek amacıyla İbn Rüşd “...Fakat insanların çoğu bilmez.” (el-Yusuf 12/21) ayetini göstermektedir. Ancak bu ve benzeri ayetlerdeki ifadelerle sonlanan ayetlerin bağlamını dikkatlice incelendiğinde bunların mazeretten ziyade eleştirilen bir durum olduğu görülebilir.

Tanrı'dan bahsederken ondan eksikliğin uzaklaştırılması için tenzihî dilin kullanılması gerektiği kanaatinde olan İbn Rüşd, Tanrı'nın insanlarda da var olan özelliklerle vasıflandırıldığı sıfatlarda analogik bir dil kullanmaktadır (İbn Rüşd, 1986, s. 450). Bu bağlamda dinî metinlerde Tanrı hakkındaki sem' ve basar nitelikleriyle beşerî anlamdaki işitme ve görme anlamı kastedilmemiştir. Diğer taraftan Tanrı'nın bir şeyi bilmesi için onun zamansal olarak var olduğu anı gözlemlemesine ihtiyacı yoktur. Bu kavramların literal olarak anlaşılması, teolojik ve felsefî problemlere neden olur. İbn Rüşd, Tanrı'nın sonradan var olanlara dair bilgisinin bu varlıklar var oldukları anda O'nun tarafından bilindiği ifade edilse de ezeli olduğu kanaatinde: “Şeriat'ta Allah'ın bilgisinin eşyaya bağımlıymış gibi ifade edilmesinin nedeni, halkın duyulur âlemde geçerli olan anlam içerikleri dışındaki anlamları kavramaktan aciz olmalarıdır” (İbn Rüşd, 2017, s. 129). Duyulur âlemde ilim, özne ile nesnenin ilişkisi bağlamında, eşyanın varlığına bağlı bir şekilde meydana gelmektedir. Ancak Tanrı'nın ilmi, insana ait ilim gibi, eşyaya bağlı bir ilim değil bunun tam tersi tüm şeylerin nedenidir.





İlahî ilmin özünü tam anlamıyla kavramak için insanların ilmi kâfi olmadığı için Allah'ın ilmi insanın epistemolojisinin ilkelerine göre ifade edilmiştir.

Tanrı, tikellere ait olan şeyleri tikellerin sonradan var olmasıyla ilmin sonradan var olması şart olan sonradan meydana gelmiş bir bilgiyle bilmez. Çünkü sonradan meydana gelmiş bilgide olduğu gibi Tanrı'nın bilgisi onların yani tikellerin bilgisinin bir illeti ve sonucudur. Bu ise tenzihî yaklaşımın bir gereğidir. Çünkü burhan, Tanrı'nın şeyleri bilen bir varlık olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Yani şeylerin ondan sudûr etmesi yalnızca onun var olan olması veya şu nitelikte var olması yönünden değil aynı zamanda olması yönündendir. Tanrı “yaratmış olan bilmez mi o, latîf ve habîrdir.” (el-Mülk 67/14) ayetiyle muhdes olan bilgisinin sıfatı olan bir bilgiyle bildiğini ifade etmiştir. Öyleyse var olanlar için nasıllığı belirtilmeyen başka bir ilim çeşidi olması gerekir ki bu kadim bir bilgidir (İbn Rüşd, 1986, s. 132). Bu anlamda onun tenzih ve teşbih edilmesi din dili bağlamında daha tutarlı görülmektedir.

İbn Rüşd, Tanrı'ya dair olarak; ilk akıl, salt fiil ve oluşun sebebi olması nedeniyle O'nun ilminin, insanın ilmiyle karşılaştırılmayacağı görüşündedir (İbn Rüşd, 1986, s. 231-233). Diğer yandan Tanrı'yı âlemdeki oluşlarla benzeştirmenin olanağı olmadığını ifade etmesi bağlamında insanların tekileri duyu organlarıyla tümelleri ise akılla kavradığını belirterek Tanrı'nın nasıl bildiğine ilişkin bir kıyasın imkânsız olduğu düşüncesindedir (İbn Rüşd, 1986, s. 275-278). Bu düşüncelerinden hareketle aşkın bir ilâh anlayışına sahip olabileceği düşünülen İbn Rüşd, “Allah'ın yaratılmışları üzerinde düşünün, fakat Allah'ın kendisi üzerinde düşünmeyin” şeklindeki hadisten bahsederek Tanrı hakkında söz söylemenin olanağını tartışmak yerine, onu tartışmama yönündeki düşüncesini dinî metinlere dayandırarak (İbn Rüşd, 1986, s. 135) tenzihî dil yaklaşımı göstermektedir. Dolayısıyla selbî sıfatlar Tanrı'nın ne olmadığını, hangi özelliklere sahip olmadığını ifade etmektedir. Bu anlayış tenzihî dil anlayışına dair düşüncelerinin ortaya konulması bağlamında önemlidir.

İbn Rüşd, Tanrı'nın sıfatları meselesini incelerken dinî referanslarla rasyonalist bir temelde değerlendirmeler yaparak diğer düşüncelerinde olduğu gibi burada da din ile felsefeyi aklî ilkelerle birleştirerek izah eder. Ona göre din, Hâlik ile mahlûk arasındaki benzerliği kabul etmez. Söz konusu benzerliğin olmamasını dinî bakımdan biri yaratılmıştaki özelliklerin birçoğunun yaratanda olmaması diğeri yaratıldaki niteliklerin zihnen sonsuz olan en mükemmel, en üstün şekillerinin yaratanda mevcut olması şeklinde iki nedene bağlamaktadır. Örneğin Tanrı'nın hay ve diri olması, sem' ve basar sıfatları, mahlûkatinkinden çok farklıdır. Unutma ve eksilme yaratılmışlar için söz konusudur. Ona göre cismaniyet, cihet, rü'yet sıfatlarının Tanrı'da var olması ve Tanrı'ya atfedilmesi halkın bunları zâhirî olarak kabul etmesi onları şeriata ve dine bağlamaktadır. Ona göre kelâmcıların Tanrı'nın varlığıyla ilgili cisim olup olmadığı şeklindeki aşırı mücerret kavramları kullanmaları halka çok soyut gelmektedir. Konuyla ilgili düşüncelerini şu şekilde ifade etmektedir:

Şeraitin durumundan ve tutumundan açıkça anlaşıldığına göre cismaniyet (yani Allah'ın cisim ve maddi varlık olup olmaması) sükûtle geçirilen hususlardandır. Şeriatta cismaniyetin reddedilmesinden çok ispatı ve var kabul edilmesi tasrih edilmiştir. Çünkü şeriat, aziz kitabın birçok yerinde Allah'ın yüzü ve iki eli bulunduğunu sarahaten ifade etmiştir (İbn Rüşd, 2017, s. 187).

Bu tür sıfatları Tanrı'ya atfetmesinin önemiyle ilgili şunları söylemektedir:

Halk nazarında varlık, hissi ve hayali bir şeydir. Mahsus ve mütehayyel, yani hissi ve hayali olmayan ise yokluktur. Halka, ‘Ortada bir de cisim olmayan varlık mevcuttur.’ denilince, bu varlığı his ve hayal edemezler. Kendilerindeki his ve hayal ortadan kalkınca da, onlara göre bu varlık, yokluk mukabilinden olur (İbn Rüşd, 2017, s. 189).

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere İbn Rüşd'ün amacı âlimlerden çok halkı dine bağlamaktır. O, selbî ve tenzihî sıfatları izah ederken bu konularla ilgili bilgilerin Kur'an'da bulunduğunu belirtir. Örneğin ölüm, uyku, unutma ve hata gibi sıfatlar yaratılanla ilgili sıfatlar olup Tanrı hakkında kullanılamaz (İbn Rüşd, 2017, s. 136-138). Ancak o, Tanrı için kullanılmaması lazım gelen selbî ve tenzihî nitelikleri açıklamaya çalışırken cismaniyet meselesine girmektedir. Dinin Tanrı'nın cisim olup olmadığı konusunda herhangi bir şey söylemediği kanaatindedir. Hatta dinin cismaniyeti kabul ettiği düşüncesindedir. Kur'an'da Tanrı'dan bahsederken “yüz” ve “iki el” ifadelerinin açıkça kullanıldığına dikkat çeken İbn Rüşd, bu ayetlerin yaratılmışlara kıyasla Tanrı'da cismaniyetin daha üstün bir şekilde



bulduğu ve bu sebeple Tanrı'nın yarattıklarından daha mükemmel olduğu izlenimini verdiğini düşünür. Bu görüşlerini diğer sıfatlarla kıyaslayarak temellendirir. Örneğin; yaratan ve yaratılan arasında ortak sıfatlardan ilim, irade, kudret vb. sıfatlar itibariyle Tanrı'nın üstün oluşundaki durum, yüz ve el gibi sıfatlarda da geçerlidir (İbn Rüşd,2017, s. 136-138).

İbn Rüşd'ün haberi sıfatları subutî sıfatlarla kıyaslaması problemlili bir yaklaşımdır. Çünkü onun ilim, irade, kudret gibi sıfatların durumunu yaratan-yaratılan ilişkisi içinde değerlendirmesi birtakım çıkmazlara neden olmaktadır. Örneğin subutî sıfatlarla ilgili, insanın bilmesi veya gücü Tanrı'nın bilmesine veya gücüne göre daha sınırlıdır, şeklindeki bir karşılaştırma bir yere kadar makûl görülebilir. Fakat bu karşılaştırma Tanrı'nın eli, yüzü, gelmesi gibi haberi sıfatlarda nasıl yapılacaktır? Örneğin insanın eli büyük-küçük, uzun-kısa veya yüzü güzel-çirkin, geniş-dar gibi nitelendirmeleri, İbn Rüşd'ün ifadesiyle Tanrı daha üstün olduğu için, O'nun eli daha büyüktür veya yüzü daha güzeldir gibi bir sonucunu çıkarmak ne kadar doğrudur? Oysaki böyle bir yaklaşımı bizlerin Tanrı hakkındaki nitelendirmelerimizde hata yapmamıza sebep olur. Bundan dolayı İbn Rüşd'ün haberi sıfatları tevil etmeyip haberi sıfatları subutî sıfatlar gibi kabul etmesi dolayısıyla zorlama bir kıyasa başvurusu tutarlı görülmemektedir. İbn Rüşd'e göre kelâmcıların haberi sıfatlar şeklinde isimlendirdikleri Tanrı'nın eli, yüzü, inmesi, gelmesi gibi sıfatlar konusunda dinî yöntemlerin takip edilmesi zaruridir. Ancak konuyla ilgili nefy ve ispattan, red ve kabulden açıkça bahsetmemektir. Bu konuda halktan soru soranlara 'Onun gibi bir şey yoktur, O, işitir ve görür' (eş-Şûrâ, 42/11) ayeti ile cevap verilerek bu tür soruların sorulmasının önüne geçilmesi gerektiği kanaatindedir (İbn Rüşd,2017, s. 145). Diğer taraftan o, Tanrı hakkında cihet sıfatı kullanmanın O'na mekân izafe etme anlamına gelmeyeceğini, cihetin mekândan başka bir şey olduğunu izah ederek sahip olduğu görüşün doğruluğunu ispat etmeye çalışır. Bu doğrultuda ayetlerin zâhirinden hareket ederek, cihetin ispatı ve kabulünün aklen ve dinen de zarurî olduğu görüşünü savunur (İbn Rüşd,2017, s. 147). İbn Rüşd bu konuda tevili terk etme ve Tanrı hakkında antropomorfizmi çağrıştırmacı sıfatları kabul etmekle kendinden önceki Meşşâî filozofların çizgisinden uzaklaşmaktadır (İbn Rüşd,2017, s. 187-188).

## Sonuç

İslâm düşünce geleneğindeki anlama ve yorumlama faaliyetinin temel yapısını oluşturan, İslâm'ın dinsel öğretilerinin, özellikle de Kur'an'ın ifade tarzı ya da söylem biçimiyle ilgili "teşbih-tenzih", "muhkem-müteşâbih" ve "hakikat-mecaz" ilişkisiyle ilgili Kur'an'ın ifade biçimlerinin anlaşılması ve yorumlanması faaliyeti, sırf bir dilsel çaba, yorum veya tefsir işi değildir. Bunun yanı sıra dinî ilimler, Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması çalışmasına ışık tutmakta ve katkı sağlamaktadırlar.

Meşşâî felsefede Tanrı'nın nitelikleri meselesi genel itibariyle tenzihî bir yaklaşımla ele alınmıştır. Meşşâîler, ayetlerde var olan tüm tenzihî nitelikleri kabul ederler. Bilhassa Fârâbî ve İbn Sînâ Tanrı'nın varlığını "vâcib" kavramıyla açıklamış ve tevhit akîdesini bu "vâcib" esası üzerine inşa etmişlerdir. Onlara göre tenzih dışında zâta nispet edilecek ve kadîm olarak kabul edilecek nitelikler ulûhiyette çokluğun bulunduğunu çağrıştırmaz ki bu Müslümanların kabul edemeyeceği bir görüştür. İbn Rüşd, Meşşâî filozofları gibi Tanrı'ya dair bir takım nitelikleri kabul etmenin tevhid inancına ters olduğu kanaatindedir. Tanrı'nın 'Bir' olma özelliğini öne çıkararak temellendirilmeye çalışılan bu konu üzerinde önemle durmaktadır. "Aşkın Varlık" hakkında her türden eksikliği çağrıştıran nitelikleri reddeden Meşşâî filozoflar gibi İbn Rüşd de Tanrı'ya nitelik atfetme konusunda aynı düşüncededir. Ancak o, Tanrı'nın sıfatlarının varlığını zaman zaman müstakil olarak ele almış, bazen da kelâmcıların zât-sıfat ayırımında olduğu gibi takip ettiği yöntemlerin yanlışlığını ortaya koymaya çalışmıştır. Özellikle "el", "yüz", "oturma", "cihette bulunma" gibi haberi sıfatları tevil etmeyerek literal bir okuma yoluna başvurmuştur. Onun bu sıfatları tevil etmemesini, Kur'an'ın veya dinin tamamen müevvel hale geleceği riskiyle ilişkilendirilebilir.

İbn Rüşd'ün Tanrı anlayışı Kur'an'ın ifade etmeye çalıştığı Tanrı'dan ziyade filozofların tanrısıdır. Tanrı, salt potansiyel varlık ki bu şekli olmayan ilk madde ve ona şekil veren formla maddeden münezze saf düşünce ve akıl olan ilk hareket ettiricidir. Tanrı, bir madde veya maddeden meydana gelmiş form türünde bir töz değildir. O, saf düşünce ve akıl olarak maddeden veya maddede olan oluş, bozuluştan münezze bir varlıktır. Aynı zamanda aşkın olan bir varlıktır. Bundan dolayı filozoflar Tanrı'ya görme, işitme gibi maddesel özellik ya da nitelik vermezler. Bu bağlamda o, Tanrı'yı hem gerçek bir varlık olarak hem de diğer varlıkların varoluş sebebi olarak kabul eder. Aynı zamanda ona

göre Tanrı, evrendeki oluş ve değişmeyi başlatan soyut bir varlık olup ilk muharriktir. Burada filozofların maddesel forma ait görme işitme gibi özelliklerin Tanrı'ya atfedilemeyeceği anlayışını dinî metinler reddeder ve Tanrı'nın görme, işitme gibi özelliklerinden bahseder. İşte bu bağlamda dinî metinlerin bahsettiği bu özelliklerin halka halkın anlayacağı bir dille ifade edilmesi gerekir.

İslâm düşüncesinde önemli bir yere sahip olan tenzihî dil birçok probleme de sebep olabilir. Örneğin ilâhî metinlerdeki teşbihî ifadeleri dikkate almayıp başka bir ifadeyle analitik aklı öne çıkarıp muhayyile gücümüzü yok sayarsak Tanrı'yı yarattıklarından uzak olarak idrâk etme riskine düşeriz. Çünkü analitik akıl, çözümlenme, ayırıştırma ve sınırlandırma yaparak yani şeyleri ve onların niteliklerini sınırlayarak ve tanımlayarak iş görür. Eğer Tanrı ebediyetten uzaksa gerçekten yaratılmışlardan uzak olarak idrâk edilir. Bu da deizm olarak adlandırılan ve İslâm'da ta'til şeklinde bilinen bir anlayıştır. Tenzih yapılan aşırı vurgu, dünyamızdaki öncelikleri belirleyici olarak görülen "Küçük Tanrıçıklar"ın ortaya çıkmasına da zemin hazırlamaktadır. Soyutlama aklın işi olup tevhitte aydınlanmış akıl tenzihe ağırlık verir. Yani akıl Tanrı'nın yaratılmış her türlü gerçeklikle olan bağımlı koparır. Çünkü O'na benzer hiçbir şey yoktur. Buna karşılık, temsili dil mahiyeti gereği hayalîdir; dolayısıyla o insanlara imajlar sunar. Bu bakımdan, temsilin Tanrı'nın âlemde her an hâzır ve nâzır oluşunun müşâhedesiyle doğrudan bir ilgisi vardır. Teşbihin soyut, uzak ve cansız niteliklerin temsilleriyle takviye edilmesi ya da dengelenmesi gerekir. Hayalin somutluğunu, tenzihte üstü kapalı bir biçimde var olan tecritle bir araya getirip uzlaştırmakta fayda vardır. Tanrı mutlak olmakla birlikte, O'nun bütün karakteri mutlak değildir. O, bir soyutlamadan daha fazla olduğu için onun mutlaklığı mahiyetinin sadece bir yönüdür. Dolayısıyla Kur'an'da teşbih, teccîm, tenzih metotlarına birçok kez başvurulmuştur.

İnananların Tanrı'nın yarattıklarına benzemeyeceğini fitrat olarak anlayabilecek bir potansiyeli vardır. Bu bağlamda İbn Rüşd, tenzihî dille ilgili doğrudan ve dolaylı olarak görüşlerini ifade etmiştir. Tevhit gibi temel akideler konusunda tenzihî dili kullanmıştır. Selbî sıfatları da bir anlamda tenzih mantığı ile izah etmeye çalışmıştır. Diğer taraftan Tanrı'nın "görme", "işitme", "konuşma", "ilim" gibi sıfatlarında, her ne kadar bu sıfatlar insanlarda da olsa, Tanrı için farklı bir anlama geleceğini düşünmektedir. Yine tenzihî dille ilgili de avam havas ayrımını yaparak kimi konuların halka açıklanmaması gerektiğini düşünmektedir. Yaratılanın yaratan ile benzerliği olmayacağını illa bir benzetim kurulması gerekiyorsa yaratıcının bu sıfatının yaratılandan tamamen farklı olacağı şeklindedir. Bu, gerek ilahî metinlerden gerekse akılla anlaşılabilir. İbn Rüşd'ün düşünce dünyası ve kullandığı kavramların bize günümüz din dili anlayışları ile izah edilebilme imkânı tanınmasının bu riski ortadan kaldıracaktır. Örneğin o, din dili anlayışında selbî sıfatlardan bahsetmekte olup bizim bu kavramın günümüz din dili anlayışında tenzihî dil anlayışı diğer bir ifadeyle değilleme/negatif dil anlayışı arasında bir bağlantı kurmamız bizi anakronizme düşmekten kurtaracaktır.

İbn Rüşd, subutî ve selbî sıfatlar konusunda kelâmcıların fikirlerine fazla itiraz etmez, hatta bu fikirleri kabullenmiş gibi görünür. Ancak bu konularda ince eleyip sık dokumaya karşı çıkıp meseleyi anlaşılır bir dille, ayetlerin görünür anlamlarıyla ve basit bir mantıkla izah etmekle yetinir. Örneğin "haşir" meselesinde ilmî bir tartışmaya girmekten kaçınır. "Cismanî haşir" ile ilgili dinî metinlerin tasrih etmesi dolayısıyla bu konuda susmayı, ispat veya iptal yoluna gitmemeyi gerekli görür. Aslında bu gibi bir takım metafiziksel meselelerin akılla değil vahye bağlı kalınarak incelenmesi gerektiğini savunur. Tanrı'nın insanın da kendileriyle nitelendiği sıfatlara sahip olması onların anlam ve mahiyetinin aynı olduğu anlamına gelmediği kanaatini taşır. Burada isim benzerliği dışında bir benzerlikten bahsedilemeyeceğini ifade eder. Aksi halde Tanrı ile yaratılanlar arasında benzerlik olduğu düşüncesine zemin hazırlanmış olur. Bu durum ise bu hem şeriat, hem de akıl tarafından kabul edilemez bir şeydir. İbn Rüşd'e göre insana özgü sıfatlar konusunda gerek akılla gerekse vahiyle Tanrı'nın tenzih edilmesi, avam ve havas tarafından kolayca anlaşılabilir bir özelliktedir. Bu sıfatlar tamamen zahiri anlamlarında anlaşılır. Onların zahiri anlamlarında anlaşılması herhangi bir felsefî ve teolojik probleme sebep olmamaktadır. Sonuç olarak o, Tanrı'nın birliği ve selbî sıfatlarla ilgili gerek dinî referanslar gerekse akli çıkarımlarla tutarlı bir şekilde tenzihî dili merkeze almaktadır.

**Kaynakça**

- Ayasbeyoğlu, N. (1955). *İbn Rüşd'ün felsefesi*. TTK Basımevi.
- Bolay, S. H. (1999). *Felsefî doktrinler ve terimler sözlüğü*. Nobel Akademik Yayıncılık.
- Bor, İ. (2011). *İlahî kelâm'ın imkân ve tabiatı*. Ankara Okulu Yayınları.
- Ebû, Z. (2015). *Söylem ve yorum*. (M. Coşkun, Çev.). Mana Yayınları.
- Fîrûzâbâdî. (1305). *el-Kâmûsü'l-muhît*. (Mütercim Âsım Efendi, Çev.). Matba'a-i Bahriye.
- Gazzâlî. (1988). *el-İktisad fi'l-itikad*. Darü'l- Kütübi'l- İlmiyye.
- Gazzâlî. (2004). *Kimyâ-yı saâdet I*. (A. Arslan, Çev.). Yeni Şafak Gazetesi.
- Gracia, J. J. E. (1997). Interpretation and the law averroes's contribution to the hermeneutics of sacred texts. *History of Philosophy Quarterly*, 14 (1), 139-153.
- Hadot, P. (2009). *Wittgenstein ve dilin sınırları*. (M. Erşen, Çev.). Doğu Batı Yayınları.
- Hartshorne, C. (1968). The god of religion and the god of philosophy. *Royal Institute of Philosophy Lectures*, Volume 2, 108-150.
- İbn Rüşd. (1998). *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*. (Muhammed Âbid el-Câbirî, Tahk.). Merkezü Dirâsâtu'l Vahdeti'l-Arabiyye.
- İbn Rüşd. (2017). *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*. (S. Uludağ, Haz.). Dergah Yayınları.
- İbn Rüşd. (2017). *Faslu'l-makâl*. (S. Uludağ, Haz.). Dergah Yayınları.
- İbn Rüşd. (2017). *Metafizik şerhi*. (M. Macit, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbn Rüşd. (1986). *Tehâfüt et tehâfüt*. (K. Işık ve M. Dağ, Çev.). Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi.
- İbn Rüşd. (1998). *Tehâfütü't-tehâfütül-felâsife*, (Muhammed Âbid el-Câbirî, Tahk.). Merkezü Dirâsatu'l-Vahdeti'l-Arabiyye.
- Kılıç, R.-Reçber, M. S. (2014). *Din felsefesi*. Grafiker Yayınları.
- Koç, T. (1998). *Din dili*. İz Yayıncılık.
- Leaman, O. (2014). *İslâm felsefesi giriş*. (Ş. Öçal ve M. Özdemir, Çev.). Hece Yayınları.
- Peterson, M. (2006). *Akıl ve inanç: din felsefesine giriş*. (A. Rahim, Çev.). Küre Yayınları.
- Peterson, M. (2014). *Din felsefesi: seçme metinler*. (R. Acar, Çev.). Küre Yayınları.
- Sarioğlu, H. (2003). *İbn Rüşd felsefesi*. Klasik Yayınları.
- Öz, M. (1994). Dirâr b. amr, *Türkiye diyanet vakfı İslam ansiklopedisi*. (C.9, ss. 274-275). TDV Yayınları.
- Terkan, F. (2019). *Çatışmanın dinamikleri klasik dönem İslâm felsefesinde din ve felsefe uzlaşmazlığı üzerine*. Elis Yayınları.
- Tülüce, H. A. (2021). Kavram imge bağlamında Fârâbî'de felsefe-din ilişkisi. *Mecmua Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 12, 299-311.
- Yavuz, Ö. F. (2006). *Kur'an'da sembolik dil*. Ankara Okulu Yayınları.

Yavuz, Y. Ş. (2012). Te'vîl. *Türkiye diyanet vakfı İslam ansiklopedisi*. (C.16, ss. 27-28). TDV Yayınları.

Yeşilyurt, T. (2007). *Söz'ün anlamı: teolojik dilin paradoksal görünümü üzerine bir çözümleme*. İlahiyât Yayınları.

**Sorumlu Yazar / Corresponding Author:** Dr. Zafer ÇAYLI

**Çatışma Beyanı / Conflict Statement:** Yazar bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkisinin bulunmadığını, herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan etmiştir.

**Etik Beyanı / Ethical Statement:** Yazar bu makalede “Etik Kurul İzni”ne gerek olmadığını beyan etmiştir.

**Destek ve Teşekkür / Support and Thanks:** Yazar bu çalışmada herhangi bir kurum ya da kuruluştan destek alınmadığını beyan etmiştir.

Yayımlanan makalede araştırma ve yayın etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'nin editör ve yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.



## CAMİDEN MÜZEYE AYASOFYA'DA YAPILAN DEĞİŞİM VE DÜZENLEMELERİN BASINDAKİ YANSIMALARI

*Press Reflections of Changes and Arrangements Made in Hagia Sophia from Mosque to Museum*



Dr. Öğr. Üyesi Selahaddin GÖK

Adıyaman Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Anabilim Dalı, Adıyaman, Türkiye. salhadingok@hotmail.com

*Araştırma Makalesi/Research Article*

**Geliş/Received:**  
28.06.2022

**Kabul/Accepted:**  
14.08.2022

**Sayfa/ Page:**  
163-181

### Öz

İstanbul'un Osmanlı Devleti tarafından 1453 yılında fethi sonrası birtakım düzenlemeler yapılarak camiye dönüştürülen Ayasofya, Türkiye Cumhuriyeti'nde de bu kimliği ile uzun yıllar hizmet vermiştir. Cumhuriyet ile birlikte başlayan Anadolu'da kurulmuş eski medeniyetlerin izlerini ortaya çıkarma politikası bu yapıyı da etkilemiştir. Bu kapsamda 1931'de Ayasofya'da başlayan Bizans mozaiklerini ortaya çıkarma çalışmaları bir adım daha ileriye taşınmış ve 1934'te tüm insanlığın ortak malı ilkesiyle müzeye dönüştürülmüştür. Bahsedilen abideyi bir ülkeye, dine, ulusa ait olmaktan çıkarıp tüm insanlığın ortak değeri haline getirilmesi amaçlanmıştır. Ancak yapılan çalışmalarda yapıya bir Bizans müzesi kimliğine uygun düzenlemelere ağırlık verilmiştir. Bunun için de yapının iç, dış ve çevre düzenlemesinde çalışmalar yapılmıştır. Ayasofya'nın iç kısmında Türk-İslam eserlerinin sergilenmesi planlanırken; eski Bizans eserlerini ortaya çıkarma çalışmaları iç kısımdan sonra dış alanlarda da yürütülmeye başlanmıştır.



Bu çalışmada, Ayasofya'nın tarihi geçmişinden ziyade müzeye dönüştürülmesi sürecinde yapılan değişiklikler ortaya konulmuştur. Özellikle cami kimliğinden soyutlanarak nasıl bir dönüşüm geçirdiği, müzeye çevrilmesi sürecinde yapılan çalışmalar ve bu çalışmaların Türk ve dünya kamuoyundaki etkisi irdelenmiştir. Bu amaçla dönüşümde yaşanan gelişmeler yayınladıkları döneme ayna tutmada önemli rol oynayan belli başlı ulusal gazeteler taranarak verilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Ayasofya, Cami, Müze, Bizans, Kazı.

### Abstract

Hagia Sophia, which was converted into a mosque by the Ottoman Empire with the conquest of Istanbul in 1453, has served for many years with this identity in the Republic of Turkey. The policy of revealing the traces of ancient civilizations in Anatolia, which started with the Republic, also affected this structure. In this context, the efforts to uncover Byzantine mosaics, which started in Hagia Sophia in 1931, were taken one step further, and in 1934 it was turned into a museum with the principle of common property of all humanity. It was aimed to remove the mentioned monument from belonging to a country, religion, nation and make it the common value of all humanity. However, the emphasis was placed on arrangements suitable for the identity of a Byzantine Museum in the building. For this, studies were carried out on the interior, exterior and landscaping of the building. Turkish-Islamic artifacts were planned to be exhibited in the interior of Hagia Sophia, and after the interior, works were started to reveal the old Byzantine artifacts in the exterior.

In this study, the changes made in the process of transforming Hagia Sophia into a museum rather than its historical past are revealed. What kind of transformation it has undergone by being abstracted from the identity of the mosque, the studies carried out in the process of turning it into a museum, and the impact of these studies on Turkish and world public opinion have been examined. For this purpose, the developments experienced in the transformation were tried to be given by scanning the major national newspapers that played an important role in mirroring the period they were published.

**Keywords:** Hagia Sophia, Mosque, Museum, Byzantium, Excavation.



**Atıf/Citation:** Gök, S. (2022). Camiden müzeye Ayasofya'da yapılan değişim ve düzenlemelerin basındaki yansımaları. *MECMUA-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* ISSN: 2587-1811 7(14), 163-181.



## Giriş

Batı dünyasında sanat ve inanç açısından önemli bir yere sahip olan Ayasofya’nın İstanbul fethinin önemli bir sembolü olarak camiye çevrilmesi, fethi sadece askerî bir zafer olarak değil; sembolik olarak Doğu dünyasının Batı dünyasına karşı üstünlüğünü pekiştirmiştir. Osmanlı Devleti bunu yaparken de Bizans’tan birçok alanda devraldığı birikimi ortadan kaldırmadan, dönüştürüp, kendine uyarlayarak, Doğu ile Batının bir sentezi halinde kullanmaya devam etmiştir. Yapıda, İslam inancı doğrultusunda dönüşüm gerçekleştirilmiş, yapının harabe haline son verilerek, yapı cami olarak ibadete açılmıştır. Ancak Osmanlı Devleti’nden sonra kurulan Türkiye Cumhuriyeti’nde her alanda görülen değişimden Ayasofya da etkilenmiştir. Yeni iktidar, sembolik önemi olan bu yapı üzerinde benimsenen ideolojik tercihler doğrultusunda işlevsel değişikliklere gitmiştir. Böylece iktidarının reform ve değişim yönü bu yapı üzerinde de kendisini göstermiştir. Bu dönemde seküler bir anlayışla Ayasofya belli bir inancın temsil edildiği mekân olma hüviyetinden soyutlanarak, Doğu ve Batı kültürünü temsil eden eserlerin sergilendiği bir alan haline getirme yönünde dönüşüm geçirmiştir. Bunun için de yapının sanatsal ve tarihsel yönüne ağırlık veren çalışmalar başlatılmıştır.

## 1. AYASOFYA’NIN MÜZEYE DÖNÜŞTÜRÜLMESİ FİKRİNİN KAMUOYUNDA OLUŞTURDUĞU ETKİLER

Ayasofya’nın müzeye dönüştürülmesi fikrini ülke yöneticilerinin ilk ne zaman düşünmeğe başladığı kesin olarak belli değildir. Fakat Mustafa Kemal, 7 Eylül 1929 tarihindeki İstanbul gezisinde Ayasofya Cami’sini de ziyaret etmiş, yapmak istediği düzenlemelere yönelik bizzat sahada tespitlerde bulunmuştur.<sup>1</sup> Ayasofya ilk olarak tadilat nedeniyle kısmen ibadete kapatılmış ve 1932 yılında caminin iç kısımlarında bulunan Bizans dönemine ait mozaiklerin ortaya çıkarılması için çalışmalar başlatılmıştır.

Bazı yabancı gazetelerde Ayasofya Camisi’nin müze olacağı yönünde yayınlar yapılmıştır.<sup>2</sup> Konu ile ilgili olarak Fransa’da yayımlanan *Maten (Le Matin)* gazetesi İstanbul’dan Sud Est ajansına çekilen bir telgrafta şu bilgiler verilmiştir:

“Ayasofyanın bir müddet sonra Bizans eserleri müzesi haline konacağı muhakkak gibidir. Türk ve ecnebi alimlerinin yardımları ile Ayasofya’da meydana çıkarılan mozaikler en kıymetli Bizans eserlerindedir. Bundan başka Türkiye’nin diğer yerlerinde bulunan ve Bizans İmparatorluğuna ait olan eserler de buraya gönderilecek ve sınıflara ayrılarak teşhir edilecektir.”

Ancak telgrafta dile getirilen hususlar Evkaf Umum Müdür Niyazi Bey ve yardımcısı Hacı Hakkı Bey tarafından yalanlanmıştır. Niyazi Bey: “Böyle bir tasavvurun mevcudiyetinden ne resmen ve ne de sureti hususiyede haberdar değilim. Bizim bildiğimiz Ayasofya mabettir. Binaenaleyh böyle bir şeyin olacağını zannetmiyorum” (*Cumhuriyet*, 25 Kanunuevvel 1933; *Milliyet*, 26 Kanunuevvel 1933) demiştir.

Fakat 1934 yılı Eylül ayından itibaren Ayasofya’nın müze olacağı yönünde yazılar basında yoğunlukla yer almaya başlamıştır.<sup>3</sup> Bu konuda resmi bir açıklamanın yapılmamasından dolayı basında farklı haberler yayımlanmıştır. Ayasofya ile birlikte Sultanahmet Camisi’nin de müze veya kütüphaneye dönüştürüleceği yazılmıştır.<sup>4</sup> Özellikle *Hâkimiyet-i Milliye* gazetesi bu yönde atılacak adımları destekleyici yayınlara daha fazla yer vermiştir. Birinci Dünya Savaşı’nda “bir kışla vazifesi gören ve ondan sonra da uzun zaman kapalı kalan” Sultanahmet Camisi’nin İstanbul için gerekli olan büyük bir kütüphane ihtiyacını karşılayabileceği belirtilmiştir (*Hâkimiyet-i Milliye*, 8 Eylül 1934). Yine Ayasofya konusunda da müze olması gerektiği vurgulanmıştır. Burhan Asaf, *Hâkimiyet-i Milliye* gazetesindeki yazısında Ayasofya’nın müze yapılması ile Hristiyan ibadetgâhından Müslüman ibadetgâhına dönüştürülmesinden kaynaklanan Batı kaynaklı demagojinin son bulacağını savunmuştur. Bundan dolayı da

“Laik Türkiye Cumhuriyeti, bu dedikoduya nihayet veriyor. Ayasofya’yı Sultanahmet Camii ile beraber müzeye, yani bütün insanlar için muhterem bir mefhum haline gelmiş olan bir müesseseye tahvil ediyor... Ayasofya’nın mozaikleri, hilal bütün kubbelerin ve bütün minarelerin üzerinde iken meydana çıkarılmağa başlanmıştır. Ve bugün Ayasofya, gene hilal’in altında ve muhafazasında olarak bir müzeye kalbedilmektedir” demiştir.

Ayasofya’nın müze olması camiye dönüştürülmesi kadar önemli bir olaydır. Her iki olayda, “Türk

tarihinin en şanlılarından iki devreyi işaretlemektedir.” Çünkü “Cami Ayasofya, haçlı seferlerini istikametsiz ve şaşkın bırakan Türk askeri akınının remzi idi. Müze Ayasofya, güzergâhını vicdan kavgalarının üzerinde seçen yeni Türk davasının yeni ilim akınına remz olacaktır” (Asaf, 9 Eylül 1934, s. 3) diye yazmıştır. Hâkimiyet-i Milliye gazetesinde Ayasofya'nın müze olması gerektiği yönünde yabancı basından da alıntılar yapılmıştır. New York Times gazetesinin haftalık sayısında P. V. Vilson imzası ile çıkan “Ayasofyanın hayatından üç çağ nasıl kurulmuştu? Nasıl kiliseden camiye döndü ve şimdi...” adlı makaleye yer verilmiş ve burada:

“Artık ne yeşiller ne maviler kafillesi Ayasofyaya dalıyor. Ne de bir sultan hıristiyanlığın mağlûp edilmiş ananeleri üzerinde dolaşiyor. Bu eski eserlerin güzellikleri üzerinde yepyeni bir hava esmektedir. Son senelerde bu camilerde ibadet edenleri görmüş olanlar, bunların eski nesillere mensup kimseler olduğunu söylüyorlar. Garp usulünce giyinen genç Türk, ibadet etmek ve bundan evvel ağzını ve ayağını yıkamak lüzumunu duymuyor. O, temizlik kanunlarını yerine getirmek için başka çare ve vasıtalara maliktir. Mustafa Kemal, kendi heykelini diktirmiş, fes ve peçeyi yasak etmiştir. Sultanların oturduğu Yıldız köşkü şimdi bir müzedir. O halde sultanların camisi neden bir müze olmasın?” (Hâkimiyet-i Milliye, 19 İkinciteşrin 1934) denilmiştir.

Sultanahmet Camisi'nin tüm İstanbul'un ihtiyacına cevap verecek bir kütüphaneye dönüştürülmesi yönünde yapılan incelemeler olumlu sonuç vermemiştir.<sup>5</sup> Süreç ilerledikçe Sultanahmet'in aksine Ayasofya hakkında yapılan haberlerin doğruluğu daha bariz bir şekilde ortaya çıkmıştır.

Ayasofya'nın müzeye dönüştürüleceği yönündeki haberler konunun uzmanı arkeologlar tarafından olumlu karşılanmıştır. Türkiye'de özellikle de İstanbul'da Bizans dönemine ait eserlerin Ayasofya'da sergileneceği ve Ayasofya'nın bir kısmının Bizans müzesi haline getirilmesinin doğru bir karar olacağı vurgulanmıştır. Bu yöndeki bir düzenleme ile Ayasofya'nın değerinin daha da artacağı, yapının iç yapısı, geniş galerileri ve bölmeleri açısından bir müze olarak kullanılması için çok uygun yerlere sahip olduğu belirtilmiştir. Ayrıca bu yapı Hasır ovası denilen narteks mozaikleri ile zaten bir sanat merkezi haline gelmiştir (Milliyet, 6 Eylül 1934).

Düzenlemeler Ayasofya'nın Osmanlı ve Bizans eserlerini içinde barındıran bir müze haline getirilmesi yönünde gelişmiştir (Milliyet, 10 Eylül 1934). Konuyla ilgili olarak ilk etapta İstanbul Evkaf Müdürlüğünden herhangi bir talepte bulunulmamıştır. Sadece Ayasofya'nın tamirine yönelik Müzeler Umum Müdürlüğüne emir verilmiştir. Tamir Ayasofya'nın dış sıvaları ile sınırlı olacağı vurgulanmıştır. Müze mimarları Ayasofya'da keşif yapmıştır.<sup>6</sup> Keşifname Milli Eğitim Bakanlığına gönderilmiştir (Ulus, 11 Eylül 1934). Ayasofya'nın sıva onarımları için gerekli proje hazırlanmış ve işlerin başlaması için de gereken tedbirlerin alınması yönünde karar alınmıştır. Ayasofya'nın tamiri iç kısımda özellikle üst kat galeride kemerlerdeki mozaik levhalardan sıvadan kopmuş olanların tekrar yapıştırılması için de inceleme yapılmıştır (Milliyet, 31 Teşrinievvel 1934).

Ayasofya'nın müzeye dönüştürülmesi kapsamında yapılacak onarımda binanın sağlamlığından dolayı kuvvetlendirmeden ziyade estetiğinin muhafaza edilmesi esas alınmıştır. Çünkü Ayasofya'nın dış sıvaları, özellikle de batı tarafındaki sıvalar iklimsel faktörlerin etkisi ile zarar görmüştür. Yapılacak onarım bu sıvalarla sınırlı olmuştur. İlk etapta Evkaf Müdüriyeti tarafından belirlenecek bir heyetin onarım işi ile ilgileneceği yazılmışsa da işlerin düzgün ilerlemesi ve binanın tarihi yapısına zarar gelmemesi için Müzeler Umum Müdürlüğünden seçilecek uzmanların da işi denetlemesine karar verilmiştir. Dış kısımların onarımı yaklaşık bir yıl sürecektir. Bu süre içerisinde binanın iç kısımlarının da bölünmesine karar verilmiştir (Milliyet, 12 Eylül 1934). Onarım için 10 Eylül'de Müzeler Umum Müdürlüğüne emir verilmiştir. Ayasofya kubbesinin dış kısmının onarımı bir yıl öncesinden yapıldığından burada bir çalışmaya gerek görülmemiştir. Onarım ve Ayasofya'nın müzeye dönüştürülmesi konusunda yaşanan gelişmeler hakkında Müzeler Umum Müdürü Aziz (Ogan) Bey şu açıklamayı yapmıştır:

“Ayasofya'nın müzeye tahvili hakkında bize henüz bir emir verilmiş değildir. Yalnız Ayasofya'nın tamiri ve bu tamire bizim nezaret etmemiz için emir verilmiştir. Tamir Ayasofya'nın harici sıvalarına, bilhassa garp cihetine münhasırdır. Bu tamirat için ne kadar para sarfi icap ettiğini tesbit için bir keşifname hazırlanması emredilmiştir. Dünden itibaren müze mimarları ve sair bu vadiye selahiyet ve ihtisas sahipleri keşif icrasına başlamışlardır. Hazırlanacak keşifnameyi Maarif Vekaletine takdim edeceğiz. Tamirin ne zaman başlayacağı hakkında henüz bize bir emir verilmiş değildir. Ayasofya'nın müzeye tahvili kararı hakkında da gazetelerdeki neşriyattan başka ve fazla

malumatımız yoktur. Ayasofya’nın harici sıvalarının tamiri işe tahminlere göre bir sene kadar devam edecektir. Maamafih bu tamiratın mabedin müze haline kalbini tehir etmeyeceği tahmin edilmektedir. Bu takdirde elyevm müze ambarlarında ve muhtelif müzelerde mahfuz bulunan Bizantin eserlerin mabedin üst kat koridorlarında teşhir edileceği söylenmektedir. Bu kısımda bozulmuş ve dökülmüş olan mozaiklerinde -mozaik parçalar aynen muhafaza edilmiştir- tamir edilmesi muhtemeldir. Alt katın Osmanlı eserlerinin teşhisi tahsis olunması ihtimalinden de bahsedilmektedir. Henüz bu hususta İstanbul’a sarıh malumat gelmiş ve bir emir verilmiş değildir. Maamafih Ayasofya’nın müze haline kalbi Hakimiyeti Milliye refikimizin de haber verdiğine göre esas itibariyle tekerrür etmiştir” (Milliyet, 11 Eylül 1934).

Hâkimiyet-i Milliye gazetesi gelişmeler konusunda İstanbul basınında çıkan haberleri doğrulamış fakat Ayasofya’nın sadece bir kısmının müze için ayrılacağı yönündeki haberlerini ise yalanlamıştır.

“Burada bu mesele ile alakadar olan salahiyettar kimseler nezdinde yaptığımız tahkikat neticesinde öğrendiğimize göre Ayasofya Camii kamilen müze yapılacaktır. Maarif Vekili Abidin Bey, son İstanbul seyahatinde bu mesele ile alakadar olmuş ve tetkikler yapmıştır. Ayasofya İstanbul şehrinin müzesi olacaktır. Bu itibarla bir kısmı Bizans eserlerine bir kısmı da Osmanlı devrinden kalmış tarihi eserlere tahsis olunacaktır. İstanbul şehrinin en eski ve tarih bakımından kıymetli bir eseri olan ve bütün milletler arasında şöhreti bulunan bir abidenin içinde İstanbul tarihinin eserlerini sağlamak, saklamak kadar yerinde bir tedbir olamaz” (Hâkimiyet-i Milliye, 8 Eylül 1934).

Ayasofya’nın müzeye dönüştürülmesi konusundaki gelişmeler hakkında Milli Eğitim Bakanı Abidin (Özmen) Bey ise 10 Eylül’de yaptığı açıklamada Ayasofya Cami’nin müzeye dönüştürülmesi yönünde bir düşüncenin olduğunu, ancak bunun gerçekleşip gerçekleşmeyeceğinin ise konu ile ilgili oluşturulan fen heyetinin vereceği rapora göre karar verileceğini belirtmiştir (Milliyet, 11 Eylül 1934). Abidin Bey, 25 Eylül’de Müzeler Genel Müdürlüğüne yazdığı yazı ile Ayasofya Camisi’nin müzeye dönüştürülmesi çalışmaları için bir komisyon kurulmasını istemiştir.<sup>7</sup> Sonuçta Ayasofya 9 Ocak 1934 tarihinde onarım ve müze hazırlıkları için kapatılmıştır.<sup>8</sup>

## 2. AYASOFYA CAMİSİNİN MÜZEYE DÖNÜŞTÜRÜLMESİ VE YAPILAN İLK DÜZENLEMELER

Milli Eğitim Bakanlığı, nihayetinde 14 Kasım 1934 tarih ve 94041 sayılı yazı ile İstanbul’daki Ayasofya Camisi’nin müzeye dönüştürülmesinin tüm Doğu dünyasını sevindireceği ve insanlığa yeni bir ilim müessesesi kazandıracığı gerekçesiyle değişikliği yapılmasını talep etmiştir. Teklifte çevre düzenlemesine yönelik karar alınması da istenmiştir. Ayrıca Ayasofya’ya ait vakıf olmamasından dolayı yapılacak tüm işler için kaynak aktarımı da talep edilmiştir. Talep, Bakanlar Kurulu tarafından 24 Kasım 1934 tarihinde Ayasofya’nın çevresindeki evkafa ait binaların yıkılması ve diğer binaların ise istimlak, yıkma, tamir ve muhafazası için gerekli olan kaynağın Milli Eğitim Bakanlığı bütçesinden karşılanması şeklinde kabul edilmiştir (BCA, No: 30.18.1.2, Yer: 49.79.6, s. 1-2).

Müzeye dönüştürülen Ayasofya içerisinde bu doğrultuda bazı onarım ve yapılanmaya gidilmiştir. Bunun için 9 Aralık tarihinde müze kapısına “müze tamir ve tasnif sonuna kadar kapalıdır” diye yazan bir kâğıt asılmıştır (Cumhuriyet, 11 Kanunuevvel 1933; Milliyet, 9 Kanunuevvel 1934).<sup>9</sup> Çalışmalar süresince Ayasofya Camisi kadrosunda görev yapan imam ve hademeler de açıkta bırakılmamıştır. Camiden müzeye devredilen demirbaş eşyanın muhafaza edilmesi için cami hademelerinden altısı Ayasofya’da bırakılmıştır. Ayasofya birinci İmamı İdris Bey Sultanahmet Camisi imamlığına, ikinci İmam Tahir Bey ile Müezzin Şevket Bey de Beyazıt Camisinde görevlendirilmişlerdir. Müzeye bırakılan görevlilerin maaşları haziran ayına kadar Evkaf İdaresi tarafından verilmiştir (Milliyet, 13 Kanunuevvel 1934; Milliyet, 10 Kanunuevvel 1934).

Ayasofya Müzesinin açılması için gerekli olan çalışmalar konusunda ilk olarak Milli Eğitim Bakanlığı incelemelerde bulunmuştur. Milli Eğitim Bakanı Abidin Bey, İstanbul’da bulunduğu süre içerisinde konuyu gündeminde tutmuş, Ayasofya’da incelemelerde bulunmuş, gerekli düzenlemelerle ilgilenmiştir (Cumhuriyet, 17 İkincikanun 1935; Cumhuriyet, 24 İkincikanun 1935).

Müzeye giriş için ilk etapta narteks kapısı kullanılmıştır. Daha sonra sıra kısımlarının tamir edilmesiyle Alemdar Caddesindeki büyük kapı giriş yeri olarak kullanılacaktır. Düzenlemeye paralel olarak Ayasofya’nın içindeki bütün levhalar indirilmiştir (Ulus, 1 Şubat 1935). Müzeler İdaresi, Mart ayı içerisinde Ayasofya’nın asıl girişi olan tramvay yolu üzerindeki kapıyı tekrar açıp ziyaretçileri

buradan içeriye almaya karar vermiştir. Ayrıca caminin içinde yapılmakta olan temizlik de bitmiş, mermerlerin temizlenmesine başlanmıştır. Yine yapının eskiden cami olduğunu gösteren mihrabın çevresine bir parmaklık çekilerek muhafaza edilmesi ve teşhir olacak şekilde olduğu gibi bırakılması da kararlaştırılmıştır (Cumhuriyet, 8 Şubat 1935; Cumhuriyet, 27 Şubat 1935) Ayrıca binanın cami olarak kullanıldığı zamanlarda yerde serili bulunan tarihi halı ve hasırlar ile sonradan yapılan ilaveler de kaldırılmıştır. Bu tarihi halılar, Eyüp'teki Mimar Sinan'ın önemli eserlerinden olan Zal Mahmud Paşa Camisine ve Edirne'deki Sultan Selim Camisine verilmiştir. Yapılan çalışmalar sonrası Ayasofya'nın iç düzenlenmesi tekrardan değerlendirilmiştir. Mihrap üzerinden çıkarılan II. Mahmud'un el yazısı levhalar yine yerine konulmuştur. Yine Kanuni Süleyman zamanında Budin'den getirtilen iki taraflı şamdanlarında yerinde bırakılmasına karar verilmiştir.<sup>10</sup>

Hazırlıkların tamamlanmasından sora 1 Şubat 1935 tarihinde Ayasofya Müzesi açılmıştır.<sup>11</sup> Müzeler İdaresi ilk etapta Ayasofya Müzesini, eski cami durumuna herhangi bir şey ilave etmeden, ziyaretçilerin sadece tarihi binayı görecekleri şekilde açmıştır. Ayasofya'nın son cemaat yeri bir süre kapalı kalmıştır. Amaç buranın onarılmasından sonra eski Roma ve Bizans dönemine ait eserlerin sergilenmesi için hazırlanmasıdır. Yapının batı tarafının tamirine de başlanmıştır. Ayasofya'nın avlusunda var olan medrese yıktırılmış (İkinci, 204, s. 164-167) ve eski Bizans eserlerini ortaya çıkarmaya yönelik kazı çalışmaları da başlatılmıştır. Kazıda ulaşılabilecek eserlerle ilgili elde bir kaynağın olmamasından dolayı kazının sonuçlarının ancak iki ay içinde alınabileceği belirtilmiştir. Batı bölgesine büyük Bizans eserlerinin konulması planlandığından bu alanda bir daha araştırma yapılamayacağından taramalar aralıksız devam ettirilmiştir. Ayrıca Ayasofya Müzesinin, iç kısmının ise tüm eserlerin konulup, hazırlıkların tamamlanarak açılmasının ancak haziran ayında mümkün olabileceği yetkililerce bildirilmiştir (Cumhuriyet, 1 Şubat 1935).

Müze haline konulan Ayasofya'da diğer müzelerde olduğu gibi giriş ücreti olarak 10 kuruş alınması Maliye Bakanlığınca kararlaştırılmıştır (Ulus, 21 İlkkanun 1934; Milliyet, 21 Kanunuevvel 1934).<sup>12</sup> Yeni müze kısa sürede birçok İstanbullu tarafından gezilmiştir (Ulus, 3 Şubat 1935). Ziyaretçilerin sayısı gün geçtikçe çoğalmıştır. Müzeyi normal günlerde ortalama 100, tatil günü olan cuma günlerinde ise 400 kişi gezmiştir (Ulus, 19 Şubat 1935). Birkaç ay içerisinde Ayasofya Müzesini gezenlerin sayısı 40.000 kişiyi bulmuştur (Ulus, 19 Ağustos 1935).

Ayasofya Müzesini gezmek isteyenlere kolaylık sağlamak amacıyla Ayasofya ile ilgili yayınlamış tüm yabancı dillerdeki eserlerden yararlanılarak bir rehber hazırlanmaya başlanmıştır (Cumhuriyet 4 Birinciteşrin 1935). Rehberin tamamlanarak, kullanıma sunulması 1939 yılını bulmuştur (Tan, 21 Eylül 1939). Ayrıca Milli Eğitim Bakanlığı, 1941 yılında da gelen ziyaretçileri Ayasofya Müzesinin tarihi ve sanatsal özellikleri hakkında bilgilendirmek için "karşılıklı" memurlar atamıştır (Tan, 15 Eylül 1941).

### 3. AYASOFYA MÜZESİ'NİN DÜZENLEMESİNE YÖNELİK YAPILAN ÇALIŞMALAR

#### 3.1. Komisyon Bünyesinde Yapılan Çalışmalar

Müzelerde var olan değerli eserlerin tespit ve düzenlenmesi için Milli Eğitim Bakanlığı tarafından 1933 tarihinde bir komisyon oluşturulmuştur (Cumhuriyet, 11 Haziran 1939). Kurulan komisyon, Ankara Müzesi Müdür Yardımcısı Remzi Oğuz'un ifadesiyle "çalışan müze, vakıf, belediye idareleri Ayasofya'yı tamir etmek, çevresini kurtarmak, avlusunda hafriyat yaptırarak en eski Ayasofya'yı meydana çıkarmak, nihayet bir Amerikalı mütehassısın mozaikleri temizlemesine müsaade etmek suretiyle tarihi bir tedrice riayet etmiştir." Milli Eğitim Bakanlığı 1939 yılında yeni bir komisyon kurmak suretiyle 1933 yılında başlayan sürecin sonuçlandırılması, yani Ayasofya Müzesine son şeklinin verilmesi çalışmalarını başlatmıştır.

Ayasofya'yı şekillendirme için oluşturulan komisyonun görevi sergilenecek Bizans ve Osmanlı eserlerini seçmek, eşyaların Ayasofya'daki yerlerini belirlemek ve müzenin düzgün bir şekilde işleme için gerekenleri Milli Eğitim Bakanlığından istemektir. Komisyon, Ankara Müzesi Müdür Yardımcısı Remzi Oğuz'un başkanlığında Topkapı Müzesi Müdürü Tahsin, Müzeler Müdür Vekili Arif Müfit, Türk İslam Eserleri Müdürü Abdulkadir Erdoğan ve Ayasofya Müzesi baş görevlisi Ressam Ali Sami Beylerden oluşmuştur. Komisyona yardımcı olarak Topkapı Müzesinden Zarfif Orgun ve Arkeoloji Müzesinden Seniha Hanım da katılmıştır (Vakit, 11 Haziran 1939).



Komisyon, hazırladığı raporla birlikte seçilen eserlerin listesini de Millî Eğitim Bakanlığına göndermiştir. Ayasofya Müzesinde sergilenecek Osmanlı eserlerinin Bizans sanatı ile her yönüyle boy ölçüşebilecek olmasına dikkat edilmiştir (Cumhuriyet, 11 Haziran 1939). Komisyon başkanı Remzi Bey, çalışmanın sonucu hakkında şunları söylemiştir:

“Arkeoloji müzelerimizin mermer ve taşlardan yapılmış Bizans eserlerini, Topkapı Sarayı müzesine Askeri müzedeki birkaç parça Bizans eserini Ayasofyada teksife ve böylece burasının Bizans eserlerini tedkik edecekler için başlıca bir merkez haline gelmesine karar verilmiştir. Teşhir edilecek Osmanlı eserlerini Osmanlıların meydana getirdiği bütün eserlere teşmil etmekten çekindik. Osmanlı eserlerini Çini köşkten, Topkapı Sarayı müzesinden,<sup>13</sup> Türk ve İslam eserleri müzesinden seçtik” (Akşam, 11 Haziran 1939).

Ayasofya’nın hem Osmanlı hem de Bizans eserlerini kapsayacak şekilde bir müzeye dönüştürülecek olması kamuoyunda desteklenmiş olsa da tepki gösterenler de olmuştur. Basında, konunun uzmanı bazı isimler Ayasofya’nın ancak Bizans eserleri müzesi olabileceğini ve burada Osmanlı eserlerinin sergilenmesinin doğru olmayacağı yönünde görüş beyan etmişlerdir. “Bir Bizans mabedine Osmanlı eserlerinin alınmasını münasip görülmecektir,” özellikle de Çinili Köşk Müzesinin buraya nakli şiddetle itiraz görmüştür. Genel manada şu fikir savunulmuştur:

“Ayasofya Müzesi’nde... binanın tarihi değerine ve tarihteki mevkiine dikkat edilmeden ona başka devirlere ait eserler konmak isteniyor. Ayasofya Müzesi Bizans sanatı itibarile büyük bir değeri haizdir. Fakat bina tam bir ziya alamaması yüzünden çok ratıptır. İçine konacak eserler ona göre seçilmelidir. Binaya Bizans devrinden kalma ve rutubetten müteessir olmayacak kıymetli taşlar doldurmak yakışıdır. Fakat Türk ve Osmanlı eserlerle hiç alakası olmayan bu binaya, rahle, musaf Kur’an muhafazası vesaire gibi eşyayı doldurmak o eserleri tehlikeye sokmaktan başka hiçbir ifade etmez. Biz, bugün minimini sanat bedialarını bir Bizans eseri içine doldurmakla müzenin muhteşem vaziyetini tedkik eden seyyahların nazarında kendi eserlerimizin değerini baltalamış olacağız. Kendi eserlerimizi tedkik etmek isteyen seyyahlar onları kendi milli müesseselerimizde aramalıdır; bu kaynakları oralarda bulmalıdır. Yoksa Türk eserlerini Bizans eserleri binalarında aramamalıdır” (Vakit, 30 Mayıs 1939; Tan, 3 Haziran 1939).

Komisyon başkanı Remzi Oğuz ise yaşanan tartışmalara cevap mahiyetinde, çalışma esaslarını ve ortaya çıkan sonuç hakkında bilgi vermiştir. Komisyon, Ayasofya’nın mimarisine ve kimliğine zarar vermeyecek şekilde belli kısımlarını sergi için belirlemiştir. Buralar Ayasofya’daki dış narteks, üst kısımlar ve bahçedir. Bahçe ve dış narteksin Bizans eserleri, üst kısımların ise Osmanlı devrine ait sanat eserleri için ayrılması uygun görülmüştür. Sergilenecek olan eserler ilk başta sadece İstanbul’daki devlet müzelerinden karşılanacaktır. Müzede gerekli onarım, sergi eşyasının sağlanması ve sağlıklı bir işleyişi için ihtiyaç duyulan idari sisteme kavuşturulmasına yönelik öneriler belirlenmiştir. Bu amaçla Arkeoloji Müzelerindeki mermer ve taşlardan yapılmış tüm Bizans eserlerinin Ayasofya’da toplanması suretiyle burasının Bizans sanatını incelemek isteyenler için bir merkez haline getirilmesine karar verilmiştir. Bizans dönemine ait çanak, çömlek ve madeni eşya ise Arkeoloji Müzesinde bırakılmıştır. Çünkü bu eşyalar Ayasofya’da tam olarak değerlendirilemeyecek ve bu eşyanın alınması halinde Arkeoloji Müzesindeki diğer eşya serisi yarım kalacaktır. Sergilenecek Osmanlı eserleri ise geneli kapsamamıştır. Seçilen eşyaların Ayasofya’da var olan şartlara uygun olması ve Bizans sanatı ile her açıdan boy ölçüşebilecek olmasına dikkat edilmiştir. Bu amaçla çiniler, tahta ve kakmalı eserler, kandiller, buhurdan, gülâbdanlar<sup>14</sup> ve çeşmibülbüllere<sup>15</sup> öncelik verilmiştir. Ayrıca bunların arasına uygun bir şekilde serpiştirilecek birkaç Osmanlı Türk halısı güzel bir dekor oluşturması için seçilmiştir. Bu Osmanlı eserleri Çinili Köşk, Topkapı Sarayı Müzesi, Süleymaniye’deki Türk ve İslam Eserleri Müzesinden alınacaktır (Vakit, 11 Haziran 1939). Remzi Bey, Ayasofya’nın kimliği konusunda yaşanan tartışmalar içinde şunu söylemiştir:

“Ayasofya’ya girdiğiniz zaman mermer sütunlara, tentene gibi işlenmiş başlıklara bakınız. Bunlarda yer yer kaymış, eğilmiş durumlar bulursunuz, bina yıkılıyor gibidir. Fossadilerin açtığı ince sıyrıklara yerleştirdikleri cam müşirelere de bakınız. Bir asırdır bina yerinden oynamamıştır. Bu oynamayış takriben bir asır önce Türklerin aldığı tedbirler sayesinde mümkün olmuştur. Ayasofya bugün yalnız bir Bizans eseridir, demeye imkân var mı? Fakat Türkler bu yüzden kaç türlü kin ve iftiraya maruz kalmıştır. Onu 1933 de müze haline koymak isteyen geniş görüşün siyasi ve tarihi değerini hürmetle analım. O geniş idrak, Ayasofyaya alelittlak müze haline getirmeyi değil, bir

Bizans ve Osmanlı müzesi halinde insanla takdim etmeyi de şart koymuştur. Ayasofyayı tanıyan, seven, gezen ve görenler asırlardan beri yalnız Hristiyan değil, bilhassa Müslüman ve Türktü. Bu realiteyi görmesini bilenler, Ayasofya'nın yalnız Bizans'ın eserlerini değil, Osmanlı Türklerinin güzel sanata da müşir olmasındaki hikmeti kavrayabilirler” (Vakit, 11 Haziran 1939).

Komisyon tarafından hazırlanıp Milli Eğitim Bakanlığına sunulan rapor incelemeye alınmıştır. Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel, Müzeler Umum Müdürlüğünde tüm müze müdürlerinin katılımı ile bir toplantı yapmıştır. Toplantıda eski eserler ve müze kanun tasarısı<sup>16</sup> görüşüldükten sonra İstanbul müzelerinin alacağı yeni düzenleme üzerinde durulmuştur. En önemli değişim Ayasofya Müzesi için düşünülmüştür. Özellikle Çinili Köşk'teki eski Türk eserleri başta olmak üzere bunların Ayasofya'ya aktarılması konusunda Bakanlık tam bir karara varamamıştır (Tan, 20 Temmuz 1939; Vakit, 9 Ağustos 1939; Vakit, 30 Haziran 1939). Cumhuriyet gazetesi bu toplantının sonucunda Bakanlığın, Arkeoloji Müzesine bağlanan Ayasofya Müzesinde komisyonca tespit edilen Osmanlı ve Bizans eserlerinin uygun görüldüğünü yazmıştır. Çinili Köşk'ün hiçbir değişiklik ve ilave yapılmadan seyyar sergi müzesi olarak düzenlenebileceği belirtilmiştir (Cumhuriyet, 9 Ağustos 1939; Vakit, 30 Haziran 1939).

Ayasofya'nın alacağı şekil konusunda bu gelişmeler yaşanırken, Bizans eserlerinin dizaynına yönelik çalışmalar iç kısımdaki mozaiklerin ortaya çıkarılması ile yetinilmeyerek dış kısmına yönelik olarak çevre düzenlemesinde de bu eserlerin gün yüzüne çıkartılıp sergilenmesine önem verilmiştir. Bu amaçla Ayasofya'nın batı kısmında eski Bizans dönemine ait izleri ortaya çıkarma çalışmaları da bütün hızıyla sürdürülmüştür.<sup>17</sup> Ayasofya bahçesindeki kazılar 1935 yılı sonlarına doğru daha çok Ayasofya'nın eski kapısı taraflarında devam etmiştir (Ulus, 29 Son kânun 1935). Türkiye'de eski medeniyetlere ait eserleri ortaya çıkarma yönünde yapılan çalışmalarda önemli aşamalar kat edilmiş, birçok yeni eserler gün yüzüne çıkarılmıştır. Müzeler Genel Müdürü Bay Hamit Zübeyir bu konuda yaşanan gelişmeleri şu şekilde aktarmıştır:

“Alman antikitelere Enstitüsünün Ayasofya avlusunda yanmış eski Ayasofya'nın bulunması yolunda yaptığı araştırmalar iyi sonuç verdiği için bu işe ileride daha geniş araştırmalarla tekrar başlanacaktır. Bizans sanatı uzmanı Profesör Withemod Ayasofya Müzesi'nin içerisinde yeni devre çalışmaları için yeniden büyük hazırlıklar yapmaktadır. Türkün koruyuculuğu ve devamlı onarmaları ile bugüne kadar ayakta duran ve bürosundaki topluluk ile bir Bizans ve Türk sanat baş eseri olan bu müze gittikçe önem kazanacaktır” (Ulus, 13 Ağustos 1935).

### 3.2. Ayasofya'nın İç Kısımlarının Düzenlenmesi

Ayasofya'nın müzeye dönüştürülmesinden sonra iç kısımlara yönelik düzenlemelerin de yapılması gündeme gelmiştir. Bu doğrultuda müzelere bağlı olan abidelerin her yıl bir program dahilinde tamir ve düzenlemesi kabul edilmiştir. Bu kapsamda Ayasofya'da da çok sayıda teşhir salonu yapılmasına karar verilmiştir (Cumhuriyet, 16 Haziran 1936).

Müzeler İdaresi, 1938 yılına geldiğinde Ayasofya'da bir hayli tamirat yaptırmıştır. Birinci son cemaat yeri, esaslı bir şekilde onarılmıştır. Alemdar Caddesine karşı olan bina cephesi de kireç ve horasanla sıvatılmıştır. Babı Hümayun tarafındaki minarenin mermer kısımları tamamıyla değiştirilmiştir. Mimar Sinan'ın eseri olan iki kalın minare üzerindeki eski nakışlar kaldırılarak, yerlerine Kütahya çinileri konulmuştur. Bu yapılanların dışında Ayasofya'nın farklı kısımlarında tamirata ihtiyaç duyulsa da ödenek beklenmiştir. Müzenin iç ve dış kısımlarının yapılacak az bir masrafla tamiratının tamamlanmasının mümkün olabileceği belirtilmiştir (Cumhuriyet, 27 Şubat 1938).

Ayasofya'nın iç ve dış düzenlemesinin nasıl şekilleneceği ve yeni müzenin nasıl bir kimlikle yoluna devam edeceği konusu kamuoyunun gündemini uzun süre meşgul etmiştir. İlk başlarda Ayasofya'nın iç kısımlarında Osmanlı dönemine ait eserlerin sergileneceği söylene de 1938 yılında bu uygulamadan vazgeçildiği yazılmıştır. Çünkü, buraya konulacak eserlerin ne kadar değerli olursa olsun binanın haşmet ve azameti karşısında sönük kalacağı düşüncesi kuvvet kazanmıştır (Cumhuriyet, 27 Şubat 1938). Fakat Milli Eğitim Bakanlığı, Ayasofya Müzesinin iç kısımlarının zenginleştirilmesine karar vermiştir. Bakanlığın, bu işle görevlendirdiği komisyon, Topkapı Müzesinde çalışarak Ayasofya Müzesine konulacak eşyayı belirlemiştir. Komisyon, Ayasofya'nın iç kısmının dönemlere göre bölüneceğini ve yeni tarihi sanat eserleri ile süsüneceğini belirtmiştir. Bu



amaçla Çinili Köşkün zengin koleksiyonlarının da Ayasofya Müzesine aktarılmasına komisyon karar vermiştir (Cumhuriyet, 22 Mayıs 1939). Basında Çinili Köşkün daimî olarak açılacak olan seyyar müzelere tahsisine karar verildiği yazılmıştır. Milli Eğitim Bakanlığı, Bizans ve Osmanlı eserlerine tahsis ettiği Ayasofya'ya Çinili Köşk, Topkapı Sarayı ve Asar-ı Atika Müzelerinden bir kısım eşyayı göndermeye karar verdiği yakın bir zamanda bu eşyaların aktarılacağı belirtilmiştir (Cumhuriyet, 30 Haziran 1939; Tan, 13 Temmuz 1939).

Fakat komisyon tarafından alınan kararlar arasında yer alan Ayasofya'nın dış son cemaat yerine açılan iki salonla bahçede kurulacak olan açık hava müzesinin Bizans eserlere, galerinin bir kısmında da İslam ve Türk devrine ait eserlere tahsisi konusunda açık hava müzesi kısmen tamamlanmışsa da gerekli olan tamiratın yapılamamasından dolayı iç kısmın düzenlenmesinde bir şey yapılamamıştır.<sup>18</sup>

### 3.3. Ayasofya İç Kısımdaki Levhalar Konusunda Yaşanılan Gelişmeler

Ayasofya Camisi'ndeki tüm levhalar müzeye dönüşüm ile birlikte asılı oldukları yerlerden indirilmiştir.<sup>19</sup> Ayasofya duvarlarından indirilen levhalar oldukça değerli olup en meşhur Türk hattatlarının eserleri olduğundan büyük bir kısmı camilere verilmiş ve en değerlilerinin Türk-İslam müzesine götürüleceği yazılmıştır (Ulus, 1 Şubat 1935). Özellikle 7,5 metre olup ancak dörder parçaya bölünerek indirilip, parmaklı alanlara konulmuş (Cumhuriyet 3 Nisan 1935) olan sekiz büyük hat levhalara yönelik uygulama "Ayasofya'nın müze olarak düzenleme çalışmaları tek yönlü gerçekleştirilip Osmanlı kimliğinden ayrıştırılarak Bizans aidiyeti ortaya konulmak istenmesi" olarak algılanıp önemli tartışmalara sebebiyet vermiştir (Şahin, 2014, s. 103).

İsmi Celal, ismi Nebi, ilk dört halife, Hasan ve Hüseyin isimlerinin yazılı olduğu büyük hat yazılı levhalar caminin içinde hazırlanmış olup yüksek tarihi ve sanat değere sahiptir.<sup>20</sup> Ancak Müzeler Umum Müdürlüğü tarafından 500 lira harcanarak buldukları yerden indirilen bu levhalar zarar görmüştü. Her biri "Türk yazıcılığının birer şaheseri olan" levhaların Sultanahmet Camisi'ne gönderilmesine karar verilmiştir. Mihrap üzerinden çıkarılan İkinci Mahmud'un el yazısı levhalarının ise tekrardan yerine konulacağı belirtilmiştir (Cumhuriyet, 20 Şubat 1935; Cumhuriyet, 27 Şubat 1935). Fakat levhalar büyüklüklerinden dolayı bir bütün halinde Ayasofya kapısından çıkarılıp başka bir yere götürülemediği. Müzenin iç kısımlarında bir kenara konulan levhalar gün geçtikçe zarar gördüklerinden dolayı Milli Eğitim Bakanlığı levhaların tekrardan yerine asılması için gerekli emri vermiştir. Yapılacak 1500 liralık masrafın da levhayı indirenlerden tahsil edilmesini yetkililere bildirmiştir Ayrıca Bakanlık, levhaların kendi bilgisi dışında indirilmesinden dolayı yapılan işlemin kimin iradesiyle gerçekleştirildiğinin ortaya çıkarılması için maarif umum müfettişlerinden birisini görevlendirerek inceleme başlatmıştır.<sup>21</sup>

Levhaların indirilmesi konusunda yapılan inceleme Nisan ayı içerisinde tamamlanmıştır. Levhaların tekrar yerlerine konmasına karar verilmiştir. Fakat kararın uygulanmasına hemen geçilmeyecek New York sergisine giden Müze Müdürü Aziz Bey'in dönüşünden sonra uygulanacağı yazılmıştır (Vakit, 13 Nisan 1939). Tarihi levhaların tekrar yerine asılması için alınan karar 1 Mayıs 1939 tarihinde Ankara'dan gelen Ayasofya Müzesi direktörü ressamı Sami'ye tebliğ edilmiştir (Tan, 2 Mayıs 1939). Fakat bu tabloların yerine asılması mümkün olmayacak ancak indirildikten on beş yıl sonra "İbnü'l Emin Mahmud Kemal İnal'ın gayretiyle ve hayırseverlerin katkılarıyla 28.01.1949 tarihinde" gerçekleştirilmiştir (İkinci, 2014, s. 168-170).

Ayasofya Camisindeki Bizans mozaiklerini ortaya çıkarma çalışmaları ve caminin müzeye çevrilmesi üzerine başlatılan çalışmalardan dolayı asılı bulunan sanat değeri yüksek levhaların indirilmesi tartışmalara yol açmıştır. Levhaların indirilmesinin kimin iradesi ile gerçekleştirildiği kesin olarak belli değildir. Kimi bilgiler caminin iç duvarlarındaki eski Bizans mozaiklerini tekrardan ortaya çıkarma çalışmalarını yapan Thomas Whittmore'un daha sağlıklı şartlarda çalışabilmek için yaptığı teklif sonucu indirildiği yönündedir. Kimi kaynaklarda ise Atatürk'ün müzeyi 1935 yılı şubat ayında yaptığı ziyaret sırasında verdiği emirle gerçekleştiği söylene de ortada indirilme emrinin kimin tarafından verildiğine dair bir belirsizlik vardır (Vakit, 3 Mart 1939); Bkz. (Yücel, Haziran 1992, s. 198- 201; Şahin, 2014, s. 103; İkinci, 2014, s. 168).

### 3.4. Ayasofya Bahçesinde Bizans Kalıntılarını Ortaya Çıkarmaya Yönelik Kazı Çalışması

Müzeye dönüştürülen Ayasofya'nın bahçe kısmında Alman Bizans Enstitüsü tarafından Bizans

dönemine ait eserleri ortaya çıkarmak için 1935 yılında kazı çalışmaları başlatılmıştır. Kazı Alman Asari Atika Enstitüsü Müdürü Profesör A. M. Schneider tarafından Ayasofya'nın batı tarafında yürütülmüştür (Eyice, 1952, s. 587). Kazı başvurusu Ayasofya'nın müzeye dönüştürülmesinden önce avlusundaki bazı yerlerin kazılması için yapılmıştır. İzin, Milli Eğitim Bakanlığının 23 Aralık 1934 tarih ve 92041 sayılı yazılı talebinin Bakanlar Kurulu tarafından 29 Aralık 1934 tarihinde onanması ile verilmiştir (BCA, No: 30.18.1.2, Yer: 50.88.19). Kazının tahsisatı bu enstitü tarafından karşılanmıştır (Cumhuriyet, 25 Mart 1935). Kazıdan sonra Müze İdaresi avluya tarihi değeri olan bazı mezarlar koymayı da planlamıştır (Ulus, 27 Son kânun 1935).

Kazı çalışmaları ile önemli eserlere ulaşılacağı düşünülmüştür. Yapılan kazı çalışmalarının ilk aşamalarında birçok mermer sütun ve duvar bulunmuştur. Müzeler Müdürü Aziz Bey, gelişmeler hakkında “Çıkan eserlerin Ayasofya binası ile alakası yoktur. Bunlar çok daha eski zamandan kalma şeylerdir. Hafriyata devam edilecektir. Bunun ne kadar süreceği belli değildir” (Cumhuriyet, 8 Şubat 1935) bilgisini vermiştir.

Ayasofya bahçesinde büyük bir mahzen bulunmuştur. Uzmanlar bu mahzen hakkında ilk başlarda kesin bir şey söyleyememişlerdir. “Ya Bizans devrinden kalma ölü kemiklerini koymak için bir yer yahut ta binanın sıkletini tevazün ettirmek için açılmış bir mahzen olduğunu” dile getirmişlerdir (Cumhuriyet, 7 Şubat 1935). Kazı çalışmaları ilerledikçe bulunan eserler açısından önemli bir hal almış, çıkan sütun başlıkları çoğalmıştır. Ayrıca yeni mermer düzlük ve merdivenlerle, eski Bizans'a ait destiler bulunmuştur. Müzeler Umumi Müdürü Aziz Bey, “Hafriyat devam ediyor. Bulunan sütun başlıklarının Ayasofya etrafında evvelce mevcut bulunduğunu bazı eserlerde gördüğümüz revaka aid olduğunu tahmin ediyoruz. Türklerin eline geçen Ayasofyada bu revaktan hiçbir eser yoktu. Hafriyat genişletilecektir” (Cumhuriyet, 10 Şubat 1935) açıklamasını yapmıştır.

Olumsuz hava şartları çalışmaları etkilemiştir (Cumhuriyet, 13 Şubat 1935; Cumhuriyet, 14 Şubat 1935; Cumhuriyet, 17 Şubat 1935). Profesör Schneider, kazı çalışmalarını mahzenden ziyade işlemeli büyük mermer taşların toprak üstüne çıkarılması üzerinde yoğunlaştırmıştır. Tonlarca ağırlıkta olan bu taşların da Ayasofya'nın İmparator kapısı üstünü ve bu cepheyi çevrelediği düşünülen büyük revaka ait olduğu sanılmıştır (Cumhuriyet, 11 Şubat 1935). Bulunan mermer sütunlar, sütun başlıkları, işlemeli mermerler çok ağır olduğundan bunları çıkarmak için kazı yerinde vinç teşkilatı kurulmuştur (Cumhuriyet, 12 Şubat 1935).

Kazı çalışmaları sonucu yüzeye çıkarılan taşların dördüncü asırda yapılmış olan Ayasofya'ya ait olduğu belirlenmiştir. Bulunan parçalar güzel nakış ve oymalıdır. Üzerlerindeki toprak suyla temizlenmiştir. Kazı sonuçlarının beklentilerin üstünde ilerlediği vurgulanmıştır (Cumhuriyet, 19 Şubat 1935). Bundan dolayı Ayasofya avlusunda yapılan kazıların genişletilmesine karar verilmiştir. Yapılan çalışmaların ortaya çıkardığı sonuçlar çalışmaların üç kola ayrılmasını zorunlu kılmıştır. Birincisi; dördüncü asırdaki eski kiliseye ait olan kısmın enkazının meydana çıkarılmasıdır. İkincisi; Ayasofya mahzenin araştırılmasıdır. Üçüncü kol ise büyük galeri yönünde ilerlemiştir. Ayrıca bir de su yolu bulunmuştur. Araştırmayı yürüten heyet ilk etapta Ayasofya'nın methali üzerinde çalışmıştır. Toprak altında çıkarılan taşlarda bir tasnife tabi tutulmuştur (Cumhuriyet, 20 Şubat 1935).

Kazıda, ayrıca yanmış olan eski Ayasofya'ya ait taşlar, sütunlar, kapı, kemerler, havuz ve yapının dış kapısının tavan kısmına ait olduğu tahmin edilen birçok oyma taşlar bulunmuştur. Kazı bittikten sonra bunların bir tak şeklinde avluda kurulmasına karar verilmiştir (Ulus, 18 Şubat 1935). Yine toprağın altında üç metre uzunluğunda ve iki metre genişliğinde büyük bir mozaik ile 10-16 ton ağırlığında nakışlı taşlar çıkartılmıştır. Kapı tarafının cephe kenarlarından biri olan bu taş orijinalliyini korumuş olup çok sanat yönü yüksekti (Cumhuriyet, 27 Şubat 1935; Cumhuriyet, 11 Mart 1935; Ulus, 27 Şubat 1935). Türklerden kalma çeşme ile eski Ayasofya binasının dehliz kısmını oluşturan mozaik döşemeli zeminde tespit edilmiştir. Mozaik tamamen meydana çıkarılması için üstü temizlenmiştir. Mozaik döşemeli yer düzgün ve bozulmamış bir durumda ise üstü kapatılmadan, sadece etrafı çevrilererek ziyarete açılması yönünde planlama yapılmıştır (Cumhuriyet, 21 Mart 1935; Cumhuriyet, 25 Mart 1935).

Ayasofya kazısında bulunan eserlerin hepsi kazıldıkları yerden çıkarılmıştır. İlgililer, Bizans eserlerine ait olan mermerlerin parça parça olsa da birbirlerine eklendiğinde kıymetli eserlerin meydana çıkabileceğini vurgulamıştır. Ayrıca Ayasofya'nın çökmekte olduğu ve kaynak olması durumunda

Ayasofya avlusundaki bütün toprakların attırılarak eski kilise harabesini tamamıyla ortaya çıkartılacağı haberleri yetkililerce yalanlanmıştır. Çünkü kazı masrafları Alman Asari Atika Enstitüsü tarafından karşılanmakta olup herhangi bir sıkıntı yaşanmamıştır (Cumhuriyet, 5 Mart 1935; Cumhuriyet, 21 Mart 1935).

1935 yılı Nisan ayında mozaik tamamen temizlenmiş, eski kilisenin merdivenleri meydana çıkarılmıştır. Bahçenin başka bir yerinden de kilisenin mermer kapı üstleri ile mermer sütunlar bulunmuş ve vinçle toprak üstüne çıkarılmıştır. Kazı çalışmasını yapan Alman ekip, tüm kazının tamamlanmasından sonra buldukları sonuçlar doğrultusunda eski kilisenin planını çizip bir eser neşretmeye karar vermişlerdir.<sup>22</sup> Schneider'in yerini geçici olarak kazıyı yürüten M. Şnayden:

“İki aydan beri bu işle uğraşyoruz. Bahçenin bütün topraklarını kaldıracacağız. Ve çıkardığımız eserleri elimizden geldiği kadar yerlerine koyarak bu bahçeyi bir müze haline sokacağız. Yeniden eski kilisenin kapısının üstündeki kemerlerle kapı üstlerini bulduk. Bunların üstünde gayet güzel kabartma kuzu resimleri vardır. Harabelerini meydana çıkardığımız kilise 404 tarihinde Teodas tarafından yapılmıştır. Büyük bir yangında yandıktan sonra 415'te Jüstinyen tarafından yeniden yaptırılmıştır. Hafriyata devam edeceğiz”<sup>23</sup> açıklamasını yapmıştır.

Ayasofya'da çıkan eski eserlerle yeni bir müze yapılması düşünülmüştür. Müzeler Müdüriyetinde oluşturulan komisyon bir aylık çalışma ile müzelere ait yapılacak işleri belirlemiştir. Komisyon Ayasofya bahçesinde çıkan eserlerle yeni bir müze yapılmasını da görüşmüş, kazıyı yürüten heyetin raporunu vermesinden sonra sonucun Kültür Bakanlığına gönderileceği belirtilmiştir (Cumhuriyet 15 Nisan 1935). Müzeler Müdürü Aziz Bey yaptığı açıklamada:

“Ayasofya avlusunda Alman mütehassısları tarafından yapılmakta olan hafriyat ilim hesabına çok iyi neticeler vermektedir. Ayasofya binasının büyük kapısı önünde açılan çukurda eski Ayasofyaya aid temeller, mermer döşeli kapı yerleri, mozayik döşeli avlu aksami meydana çıkarılmıştır. Aynı zamanda bahçenin sonunda tulani mermer merdiven ayakları meydana çıkmıştır ve temizlenmektedir. Bu çukurun biraz ilerisinde de birçok mermer mimari parçalar bulunmaktadır. Bunlar oldukları yerlerden büyük emeklerle yukarıya çıkarılmaktadır. Bu hafriyat daha bir müddet devam edecektir” (Cumhuriyet, 17 Nisan 1935).

Mayıs ayında Ayasofya'daki kazı sonucunda bulunan taşlar tek tek temizlenerek kaldırılmıştır. Çalışmalara sonbaharda devam edilecek şekilde ara verilmiştir. Üç ay sonra tekrar başlatılan çalışma kazılmayan yerler üzerinde yoğunlaştırılmıştır (Cumhuriyet, 10 Mayıs 1935; Cumhuriyet, 10 Mayıs 1935). Müzeler İdaresinin Ayasofya Müzesinin Alemdar cephesine bakan bahçe kısmında, 1935 yılında başlattığı kazılar sonucu bulunan eserlerin sanat değerinin yüksek olması kazıların devamını sağlamıştır. 1938 yılı içerisinde de bu kazılar tüm hızıyla devam etmiştir. Mart ayının sonlarına doğru, önceden Öksüzler Yurdunun bulunduğu binanın arsasında kazıya başlanmıştır. Bu kazı çalışmanın son aşamasını oluşturmuştur. Kazının tamamlanmasından ve toprak altındaki eserlerin tamamıyla ortaya çıkarılmasından sonra, Ayasofya avlusunun geniş bir bahçeye dönüştürülmesi kararlaştırılmıştır (Cumhuriyet, 27 Şubat 1938).

#### 4. BİZANS ESERLERİ MÜZESİNE YÖNELİK ÇALIŞMALAR

Ayasofya Cami avlusu toprak olup turistler buradaki toz ve topraktan şikâyet etmişlerdir (Milliyet, 2 Eylül 1929). Bundan dolayı Evkaf İdaresi Ayasofya cami avlusunu bahçe haline getirmeye karar vermiştir (Milliyet, 8 Mart 1931). Bunun için Ayasofya Camisinin Alamder Caddesine bakan tarafında bulunan Öksüzler Yurdunun yıktırılarak büyük bir bahçe haline getirilmesi kararlaştırılmış ve düzenlenmesi için 3,500 liralık keşif yapılmıştır. Bahçe ile ilgili çalışmaların 1936 Mayıs'ında başlanacağı belirtilmiştir (Cumhuriyet 16 Mayıs 1936).

Ayasofya Müzesi yanındaki sonradan yapılmış harap binalardan Kayyumhane denilen yerin Evkaf İdaresi tarafından yıkılması çalışmalarına başlanmıştır. Ayasofya'nın Gülhane Parkı tarafına bakan kısmında bulunan eski Öksüzler Yurdunun da yıktırılması için Müzeler Umum Müdürlüğü İstanbul Belediyesi nezdinde yeniden teşebbüste bulunmuştur. Girişimler sonucu yurdun Belediye Daimî Encümeni tarafından bir müteahhide ihale edilerek yıktırılmasına karar verilmiştir. Alınan izin sonrası müze idaresi, binayı yıktırıp enkazını kaldırdıktan sonra arkeolojik araştırmalar yaptırtacak ve alanda Ayasofya'nın tarihi yapısıyla uyumlu büyük bir bahçe yaptırtıp Bizans dönemine ait direk, direk başlığı gibi mimari parçalarla Ayasofya kazı çalışmaları sırasında bulunan büyük ve ağırlıkları tonlara varan

eserlerle bahçeyi süslemeyi planlamıştır. Bahçenin düzenlenmesinde tarihi değeri olup olumsuz hava şartlarından etkilenmeyecek taş sütun gibi malzemelerin de kullanılması kararlaştırılmıştır. Müzeler Müdürü ile Bahçeler Müdürü bahçenin alacağı şekil üzerinde çalışmıştır (Cumhuriyet 19 Nisan 1936; Milliyet, 11 Eylül 1936; Cumhuriyet, 10 Birinciteşrin 1936).

Evkaf İdaresi Kayyumhaneyi, İstanbul Belediyesi de eski Öksüzler Yurdunu yıktırıştır. Fakat, Belediyenin yıktırdığı binanın molozlarını kaldırması işi müteahhide verilmesine rağmen molozlar kaldırılmamış ve bu yüzden bahçenin düzenlenmesi de sürekli olarak gecikmiştir. Bu durum alanda hoş olamayan görüntülere de neden olmuştur (Cumhuriyet, 30 Mart 1937). Müzeler Genel Müdürü Aziz Bey, Ayasofya bahçesinde yapılacak düzenlemelerle ilgili olarak:

“Tramvay yoluna bakan yan... ziyaretçilerin girmesini tahsis edeceğiz. Şadırvanın yanındaki eski binayı da tamir ettirerek bilet gişesi ve fotoğraf satış yeri yapacağız. Ziyaretçi buradan iki tarafı budur ağaçlıklı bir yoldan doğruca binanın atrium denilen kısmına geçecek ve burada açıkta teşhir edeceğimiz Bizans mimari ve heykeltıraş eserlerini görerek narteks yani son cemaat mahallinden içeri girecektir... Bahçenin tarh ve tanziminde Bizans üslubu gözetilecektir. Müzeler idaresi bu fikirle bahçenin muhtelif kısımlarında hafriyat yapmış ve eski Ayasofya'ya aid, bazılarının ağırlıkları 10, hatta 15 tona varan mimari parçaları tamamen meydana çıkarmıştır. Artık burada huzur ile bir açık müze tesis ve bahçeyi tanzim edebiliriz. Ancak gerek Evkafın gerek Belediyenin kendilerine ait binaların enkazını henüz kaldırmamış olmaları bu bahçenin tanzimine geciktirmektedir. Aynı zamanda yapılacak işlerin bir bütçe meselesi olduğunu da unutmayınız” (Kandemir, 19 Haziran 1937) demiştir.

Ayasofya bahçesinde yapılacak düzenlemeye yönelik hazırlıklara ancak 1938 yılı Mayıs ayında başlanmıştır. Bahçenin düzenlenmesinde, tamamıyla eski Bizans tarzı dikkate alınmıştır. Bu amaçla bahçe park şeklinde düzenlenmesine ve büyük bir havuz yaptırılmasına karar verilmiştir. Bahçenin yapımı tamamlandıktan sonra İstanbul'da küçük büyük yapılan tüm kazılarda bulunan Bizans sanatını özellikle gösteren eserler burada sergilenecek ve burası bir çeşit açık Bizans müzesine dönüştürülecektir. Bunun için Ayasofya Müzesi bahçesi Bizans heykel ve eserleri ile zengin bir hale getirilecektir (Cumhuriyet, 22 Mayıs 1939; Vakit, 23 Mayıs 1939; Cumhuriyet, 27 Şubat 1938). Bu amaçla 21 Eylül 1939 tarihinden itibaren Ayasofya Müzesi Müdürlüğü, bahçe kısmına büyük Bizans sütunları ve buradaki kazıdan çıkan süslü kornişleri dikmeye başlamıştır. Çok ağır sütunlar düzenlenirken vinçler kullanılmıştır (Tan, 21 Eylül 1939).

Müzeler İdaresi, Bizans dönemine ait eserlerin toplanması için diğer kurumlara yazı yazmıştır. Müzeler İdaresinin yazısı üzerine İstanbul Belediyesi bir genelge yayımlayarak, İstanbul'un tüm semtlerinde bulunan sütun, sütun başlığı gibi farklı şekillerdeki Bizans eserlerinin tespitini şube müdürlerinden istemiştir. Zabıta tarafından yerleri belirlenen eserlerde Müzeler İdaresince Ayasofya'ya götürülmüştür.<sup>24</sup>

Ayasofya bahçesinde toplanan Bizans eserlerinin tasnifi için müze kısmı geçici olarak kapatılmıştır. 1939 yılı Aralık ayı içinde tasnif işi bittiğinde müze ziyaretçilere tekrar açılmıştır (Tan, 4 İlkkanun 1939). Yapılan bu çalışma sonucunda tasnifi kısmen tamamlanan bazı Bizans eserleri sergilenmişse de Ayasofya'ya hakiki bir Bizans müzesi şekli vermek için yeterli olmamıştır.<sup>25</sup> Bunun için Türkiye'nin farklı yerlerinde yapılan kazılarda bulunan Bizans eserlerinin toplanıp tasnifi yapıldıktan sonra, Ayasofya'ya gönderilmesine karar verilmiştir. Ancak bu şekilde hareket edilerek İstanbul'un zengin Bizans eserlerini içine alan bir müzeye kavuşması sağlanabilecektir (Cumhuriyet, 9 Birincikanun 1939).

Milli Eğitim Bakanlığı, Ayasofya Müzesinin girişinde müze idaresi için yeni bir bina yaptırmıştır. Müze İdaresi Asarı Atika Müzesinin önündeki sütun, heykel ve lahit gibi Bizans eserlerini Ayasofya'ya nakletmeye karar vermiştir. Bunların aktarımını kolaylaştırmak için bir dekovil hattı<sup>26</sup> kurulacaktır. Fakat yeterli ödenek olmamasından dolayı 1940 yılında da bu çalışma ertelenmiştir (Vatan, 9 Eylül 1940). 1941 yılında Ayasofya Müzesi bahçesindeki taş döşemelerin yeniden tamir edilmesine karar verilmiştir. Konu ile ilgili gerekli hazırlıklar yapıp çalışmalar başlatılmıştır. Onarım tamamlandıktan sonra yeni arkeolojik eserlerin konulması kararlaştırılmıştır (Vakit, 6 Haziran 1941).

Yapılan çalışmalar sonucu önemli gelişmeler sağlandığını Sait Kesler, Tan gazetesinde şu ifadeler ile dile getirmiştir:



“Güp güzel ve yemyeşil bir tarh ve bu tarhin her tarafı Bizans devrine ait gayet kıymetli sütunlar, sütun başlıkları ve kaidelerle süslenmiş. Üstelik de bunlar da güzel bahçeye gelişi güzel serpilivermemiş, ilmi bir tasnife tabi tutulmuş ve koleksiyon bu tasnif göz önünde tutularak tanzim edilmiş. Binanın içinde değişmiş bir şey yok. Fakat dış nartekste bir porfir sütun gözü çekiyor. Alakadarlardan sordum, bu sütun, Bizansın putperestlik devrine ait bir mezbah, yani kurban taşı imiş. Gayet iyi muhafaza edilmiş olan bu sütun Topkapı sarayı müze olunca bu kıymetli taş da oradan kaldırılmış ve Bizans müzesi haline getirilmekte olan Ayasofyaya nakledilmiş” (Kesler, 26 Ağustos 1942, s. 3).

Ayasofya'da kurulan Bizans eserleri müzesinin iyileştirilmesi çalışmaları aralıksız devam ettirilmiştir. Ayasofya'nın iç kısmında da “Bizantin Eserler” köşesi yapılacaktır (Tan, 15 Eylül 1941). 1943 ve 1944 yıllarında verilen ödenekle nartekle bir salonun tamiri bittiğinden hemen düzenleme işine başlanmıştır. Buraya konulacak Bizans eserleri Arkeoloji Müzesinden getirileceklerle birlikte Ayasofya'daki eserler arasından da seçilecekti. Özellikle yıkılan umumi hapishanenin arsasında 1943 yılındaki kazıdan çıkarılan “Saint Euphemie” Kilisesine ait değerli parçaların inceleme ve tasnifi yapılmış bir halde müze deposunda muhafaza edilmekteydi. Bunların burada sergilenecek olması önemlidir. Çünkü “plan ve resimler ile beraber teşhir edilince dünya arkeoloji aleminin ilgisini çekecek bir koleksiyon olacaktır.” Ayrıca bu gayretin devam etmesi sayesinde “İstanbul ve civarında gerek toprak altında gerekse şuraya buraya dağılmış” çok miktarda Bizans eseri vardır. “Maddi kıymetleri binlerce lira olan manevi değerleri ise adet ve miktarla ölçülemeyecek kadar büyük olan bu eserler, tarihe karışan Saltanat devrinde çok ihmale uğramıştır. Değerli Bizans eserleri bulup çıkarmak ve incelemek yönünden Ayasofya Müzesi müstakbel bir Bizans eserleri enstitüsü” (Boyar, 27 Ocak 1945, s. 2) olacağı vurgulanmıştır.

## 5. AYASOFYA'NIN MÜZEYE DÖNÜŞTÜRÜLMESİNE YÖNELİK TEPKİLERİN TÜRK VE DÜNYA BASININDAKİ YANSIMALARI

Türkiye Cumhuriyeti'nin, eski medeniyetlere ait eserleri ortaya çıkartma konusunda ortaya koyduğu gayret ülke yöneticileri tarafından her fırsatta ulusal ve uluslararası kamuoyunun gündemine taşınmıştır. Konuyla alakalı The Financial Times gazetesi, Türkiye'ye yönelik bir ilave nüsha çıkarmış ve burada Başbakan İsmet İnönü imzası ile “Atatürk'ün Birkaç Hususiyeti” başlığı altında bir makale yayınlanmıştır. Ulusal basın bu makalenin aslını İngilizceden tercüme ederek okuyucuları ile paylaşmıştır. İsmet İnönü, Atatürk dönemi yapılan kültür çalışmaları ve amacı ile ilgili olarak:

“Asarı atika” kazıları her vasıta ile teşvik edilmiş, tarih sahnesinde bulunan yeni hakikatler millete bildirilmiş ve enternasyonal alemin tetkikine arz edilmiştir... Türk milleti en eski bir insanîyet varlığı ve en eski bir medenîyet cemiyeti olduğunu anlayarak hem itimadını nefsi hem medenîyet aşkı artmıştır. Kuvveti ile beraber, fikrinin yeni hakikatlere açılması, onda hakikat sevgisini de arttırmıştır.

Bu memleket, toprağının bir köşesinde, Bizanstan veya Romadan yeni bir eser bulacaklar diye korkardı Şimdi toprak altından yeni eserler çıkarmağa kendisi çalışıyor, Son Alacahöyük kazıları, Tarih Cemiyetinin teşebbüsüdür. Neticeler şimdiden dünyanın dikkatini celp etmiştir. Ayasofyanın Bizans eserleri için müze haline konulması bilmem ki tefsire muhtaç mıdır? Atatürk'ün geniş ve yüksek fikrini... Toleransını, hakikat arayıcılığını... Ve memleketin içtimai ve ilmi bünyesinde vücuda getirdiği hayırlı istihalenin derin izlerini, hiçbir şey bu sade misal kadar belirtmez” (İnönü, 8 Şubat 1937; Cumhuriyet, 5 Şubat 1937).

Türk basını tarafından Ayasofya konusunda atılan adımlar “Ayasofya zaferi, Türklerin ve Müslümanların taassubsuzluk bakımından tarihte açtıkları çığırlara en parlak bir örnek” (Tansel, 2 Haziran 1942, s. 1) olarak gösterilip dünya barışına hizmet olarak algılanmıştır. Ahmet Emin Yalman, barışa hizmet yolunda

“...Tarihte insanlık hesabına kazanılan en büyük zaferlerden biridir. Bu zafer, Ayasofya'yı bir tek dine ait bir ibadet yeri halinden çıkarıp bütün insanlığa ait bir ilim ve sanat mabedi haline koymamızdır. Ecnebi milletler, bu hareketin tam manasını kavrayacak vakit bulamamışlardır. Bundan yüzlerce sene sonra devrimizin tarihini yazacak alimler, Ayasofya'nın ilim ve sanata vakfedilmesini mutlaka yeni bir çağın başlangıcı diye karşılayacaklardır... Asırları dolduran kavgaların hedefi sayılan Ayasofya'yı biz kendi arzumuzla bütün insanlığa vakfettik, ayırıcı bir âmil halinden çıkararak birleştirici bir âmil haline koyduk. Böylece nefret ve taassuba karşı sevgi ve toleransın en büyük zaferlerinden birini tarihe kaydettirdik” (Yalman, 30 Mayıs 1942, s. 1)



demmiştir.

Burhan Belge ise Filistin'deki intibalarından yola çıkarak dini inançlar arasındaki yaşanan çatışma kültürünü ortaya koyduktan sonra "...Hele, bir Kemalist için! Bizim Şefimiz, ortodoks hıristiyanlık ile Sünni Müslümanlık arasındaki lüzumsuz bir kavga dursun diye, Ayasofya'yı cami olmaktan çıkarmış ve müze yapmıştır" (Belge, 24 Temmuz 1937, s. 2) demmiştir. Yunus Nadi'de "Ayasofya kendi başına İstanbul'a büyük değer katan eşsiz eserlerden biridir ve cumhuriyet hükümeti onu tapınak olmaktan çıkararak bütün dünyanın şaşa şaşa seyredeceği bir eser haline koymakla en doğru işi yapmıştır" (Nadi, 5 Temmuz 1935, s. 1) demek suretiyle takdirlerini dile getirmiştir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin eski medeniyetlerin eserlerinin ortaya çıkartılmasına yönelik politikası Batılı devlet, bilim adamları ve basını tarafından alkışlanmış, desteklenerek teşvik edilmiştir.<sup>27</sup> Brüksel'de çıkan Le Soir gazetesinin muharriri B. Henri Liebrecht Türkiye'de bir inceleme gezisi yaptıktan sonra Türkiye hakkındaki iki makalesini 7 ve 10 Ağustos 1937 tarihli nüshalarda neşretmiştir. Ulus gazetesinde buradan yapılan alıntılardan Türkiye'nin bu politikasının takdir gördüğü görülmüştür:

"...İstanbuldaki müzeden sonra Ankara müzesi de sanatın, folklorun ve etnografyanın, Anadolu toprağı üzerinde birbirleri ardınca yaşayan milletlerin mazilerine aid olarak ilme verdiği bütün eserleri saklamak hususundaki dikkatli itinaı gösteriyor. Türk tarih kurumu şimdiye kadar zengin neticeler vermiş olan kazılara sistematik bir şekilde devam etmektedir. İstanbulda Hitit sanatına hususi bir müze tahsis olunmuş ve Atatürk Ayasofya camisini mabed halinden çıkarıp Bizans eserlerine mahsus bir müze haline koydurmuştur" (Ulus, 25 Ağustos 1937).

Yine Profesör Prost tarafından hazırlanan, İstanbul ve Beyoğlu'na ait nâzım planını anlatan raporunda "...Nasıl ki Türkiye Cumhuriyeti Ayasofyayı dinden ayırarak bütün insanlığın istifadesine vazetmiş ise Sarayburnu ve üzerindeki bütün binalar da aynı telakkiye layıktır" (Akşam, 14 Nisan 1938) demmiştir. Ulus gazetesinde Yunanistan'da yayın yapan Etnos gazetesinde Ap. Dalkalakis'n Türkiye hakkındaki alıntı yazısında Türkiye'nin bu politikası "medeni rüştünü ispatlama" olarak değerlendirilmiştir:

"...Ayasofya bir seneden beri Bizans müzesi olmuştur. Türkler mozayikleri temizlemekle, medeni zihniyetlerini ispat etmiş oluyorlar. Eski saraylar da meydana çıkarılmaktadır. Bugünkü Türkler, Bizans medeniyetinin gömülü kalmasına razı olmamışlardır. Atatürk'ün emri ile İngiliz ve Türk arkeologları bu iş de çalışmaktadır. Masrafların büyük bir kısmını Türkiye hükümeti vermektedir. Eski Bizans eserleri meydana çıkarılırken, kıymetli Türk eserleri de tamir ettirilmiştir. Bu tedbirler, bugünkü Türkiyenin medeni kanaatlerini göstermek için az karakteristik değildir" (Ulus, 29 Senteşrin 1937).

Batı basınında az da olsa Ayasofya'nın mabet kimliğinden sıyrılarak müzeye dönüştürülmesine yönelik yapılan olumsuz değerlendirmeler Türk basınında hoş karşılanmamış, eleştirilmiştir.<sup>28</sup> Burhan Belge Ulus gazetesinde Bischoff'un (Norbert von Bischoff) Ankara isimli tefrikasının Türkçe tercümesini yapmıştır. Ayasofya ile ilgili Bischoff'un ait olan "Ayasofya yakında tarihi bir müze olacaktır. Bu suretle, Türkler, dünyanın en güzel müzesine malik olacaklardır. Fakat dünyanın en eski, en şerefli, en gün ve tarih görmüş mabedlerinden biri de ortadan kalkmış olacaktır. Bir mabed ki, içinde insanlar, 1400 sene Tanrı'ya dua ve ibadet etmişlerdir. Böylesine bir mabed, pek azdır" değerlendirmesini eleştirmiştir. Belge, "Bischoff o kadar gerçek bir dindardır ki, hangi din için olursa olsun, Ayasofya, tek mabed kalsın, razıdır. Fakat, şu tolerans bahsinde, onun ileri bir kademesi olan layıklığı neden hatırlamaz? Kilise-cami ikiliğinin tarih içinde süregelen kavgasına son verecek olan 'müze' kararını, Bischoff, anlamıyacak ve bunun poezisine varmayacak bir insan değildir" (Ulus, 8 Mart 1936) demmiştir.

Yine Yunanistan'daki Akropolis gazetesinin Ayasofya konusunda atılan adımlarla yetinmemesi, yeniden kiliseye dönüştürülmesi gerektiği yönündekilere yayınlarına tepki gösterilmiştir (Savcı, 10 Temmuz 1952, s. 2; Boyar, 13 Temmuz 1952). Yunanistan'da yapılan bu yayınların diğer Yunan gazetelerinde itiraz görmemesi Türkiye basınında hayal kırıklığına yol açmıştır (Til, 18 Temmuz 1952). Türkiye'nin Ayasofya'yı kendi isteği ile müze yapmak suretiyle müsamahanın en güzel örneğini verirken Avrupa'da Türklerin "çekilip gittikten sonra" geride bir Türk eserinin bırakılmaması, ortadan kaldırılması da Türkiye basını tarafından eleştirilmiştir (Cumhuriyet 7 Nisan 1935).

Türk basınında eski Bizans kalıntılarının ortaya çıkartılması yönündeki çalışmalar destek görmüşse de gösterilen tepki Türk kültürüne ait eserlere bu kadar itina gösterilmemesinden kaynaklanmıştır. İbrahim Hakkı Konyalı, Şehzade Mehmet Camisinin genel bakımsızlığını dile getiren yazısında Bizans eserlerine gösterilen ihtimamın Türk eserlerinden esirgenmesini doğru bulmamıştır;

“Küçük, büyük Ayasofyaların, Kariye camiinin ve mimari kıymetleri üçüncü, dördüncü derecede olan daha birçok Bizans eserlerinin kapılarını arkasına kadar herkese ve bütün seyyahlara açık tutarken Türk dehasının, sanatının en muvaffak örneklerini böyle örümcek ağları arkasında saklıyoruz. Bunlar birer müze ve sanat abidesi halinde derhal seyyahlara açılmalı ve Bizans eserlerini gölgede bırakan bu Türk yadigarlarını herkes görmelidir. Altın bir mahfazda saklanması lâzım gelen bu kıymetli eserin kubbesi bir orman halindedir. Saçak yerlerinden yabancı otlar, sarmaşıklar fışkırmıştır” (Konyalı, 19 Temmuz 1938, s. 7).

Asıl tepki ise yapılan kazıların Sultanahmet Cami gibi yapıların varlığını tehlikeye attığı yönündeki haberler üzerine çıkmıştır. Profesör Bakster tarafından yürütülen Sultanahmet'teki kazı, eleştirilerin odağında yer almıştır. Yapılan kazının cami avlusundaki bazı binaların dış ihata duvarlarına kadar dayandığı yazılmıştır. Yetkililerin dikkati çekilmiş, tedbir alınması istenmiştir.<sup>29</sup> Mehmet Turhan Tan (Mehmet Samih Fethi), Cumhuriyet gazetesinde durum ile ilgili olarak oldukça sert bir yazı kaleme almıştır:

“Son yıllarda Avrupalı ve Amerikalı antikacıları bir merak sardı: Ayasofyadaki eski sarayın yerini meydana çıkarmak... Türkler 1453'te İstanbul'u aldıkları vakit sarayın yerinde yeller esiyordu. Şurası bilhassa kayda değer ki bütün dünya kitabhanelerinde Ayasofya sarayının hakiki şeklini gösteren bir plân da yoktur... Sarayla meşhur ipodromun da münasebeti -doğru, iğri- rivayet olunmaktadır. El arsasında çadır kurmak kabilinden saray harabelerini meydana çıkarmak isteyenler bu arada ipodromun da izini bulmak hevesine kapılmaktan geri kalmıyorlar.

Bence bunlar, birer kapristir. Fakat ilim namına hareket olunduğu ve ilme dayanan düşüncelere hürmet gösterilmek de zaruri bulunduğu için Ayasofya ve Sultanahmet camileri etrafında zaman zaman çukurlar kazılmış toprağın altı üstüne getirilmiştir... Lakin şimdi işin biz Türkleri endişelendirecek bir sayfaya girdiği anlaşılmaktadır. Rivayete göre muhterem âlim, sekiz yüz yıl evvel Bizanslılar tarafından terk olunmuş ve Türklerin eline tek bir taşı bile geçmemiş olan eski sarayın bilmem hangi salonunu bulabilmek için Sultanahmet cami temelini kazmayı düşünüyor, yahud o hedefe varabilmek için bu temelini sarsılması lâzım geliyormuş.

İşte (aman dikkat) diye beni feryada sevk eden bu rivayettir. Çünkü Sultanahmet Camiinin bir taşı biz Türkler için on bin ipodromdan, yirmi bin Ayasofya sarayından kıymetlidir. Ne izi ne tozu kalan o eserler on, on iki asır evvelki süslerle, düzenlerle ortaya çıkarılmak mümkün olsa bile bizim o mimari eserlerimizden tek bir taşı -bu keşif uğrunda da- feda etmemize imkân yoktur. Çünkü Sedefkâr Mehmet Ağanın Türk san'at tarihine armağan bıraktığı cami, kubbesinden temeline kadar Türktür. Bugün olduğu gibi yarın da öbür gün de Türklüğün yüzünü artacak bir san'at harikasıdır... Bir hayal veya hiçbir kıymeti olmayan harab bir hakikat için bu yüce Türk eserinin tehlikeye düşmesine nasıl müsamaha olunabilir....” (Tan, 12 Temmuz 1938, s. 5).

Türk basınında dile getirilen bu hassasiyet yapılacak çalımların sınırını çizmiştir.

## Sonuç

İstanbul'un 1453 yılında fethi ile camiye dönüştürülen Ayasofya, Türkiye Cumhuriyeti'nde de değişim yaşamış, 1932'de başlatılan eski Bizans mozaiklerini ortaya çıkarma çalışmaları daha ileri götürülerek, seküler bir anlayışla 24 Kasım 1934'te müzeye dönüştürülmüştür. Yeni Türkiye'de her alanda yaşanan dönüşüm Ayasofya'da da kendini göstermiş burası belli bir inancın temsil yeri olmaktan çıkarılarak bir müze olarak tüm insanlığın ortak mirasının bir parçası haline getirilmiştir. Ayasofya'nın müze haline dönüştürülmesi iç ve dış kamuoyu tarafından olumlu karşılanmıştır. Özellikle de İstanbul ve Türkiye'deki Bizans dönemine ait eserlerin Ayasofya'da sergilenmesi ve bir kısmının Bizans müzesi haline getirilmesi doğru bir karar olarak değerlendirilmiştir.

Ayasofya'nın tüm insanlığın ortak mirasının bir parçası haline getirilmesi amacıyla müzeye dönüştürülmesi ile yetinilmemiş iç, dış ve çevre düzenlenmesi için de çalışmalar yapılmıştır. Düzenlemeyle yapının Doğu ve Batı medeniyetinin bir sentezi halinde müze olarak kullanılması planlanmıştır. Bu amaçla yapının iç kısmında Türk-İslam eserlerinin de sergilenmesi ve eski Bizans eserlerini ortaya çıkartılması için iç kısımdan sonra dış alanda da çalışmalar başlatılmıştır. Bahçe

kısımında Alman Bizans Enstitüsü tarafından Bizans dönemi kalıntılarını gün yüzüne çıkarmak için kazı çalışması yapılmıştır. Bizans eserlerinin tamamıyla ortaya çıkarılmasından sonra, Ayasofya avlusunun geniş bir bahçeye dönüştürülmesi planlanmıştır. Dış alanda Bizans müzesi kimliğine uygun düzenlemeler de yapılmıştır.

Ayasofya Müzesine son şeklini vermek, sergilenecek eserleri belirlemek ve işleyişi planmak için 1939 yılında Millî Eğitim Bakanlığı tarafından oluşturulan komisyon çalışmalarını tamamlayınca Ayasofya’nın Türk-İslam ve Bizans eserlerini kapsayacak şekilde bir müzeye dönüştürülmesi çalışmalarına hız verilmiştir. Fakat bu durum tepki çekmiş, “Bizans mabedine Osmanlı eserlerinin alınmasını münasip” olmayacağı, ancak Bizans eserleri müzesi olabileceği savunulmuştur.

Komisyonca alınan kararlar kısmen uygulanabilmiştir. Ayasofya’nın dış son cemaat yerine açılan iki salonla bahçede kurulacak olan açık hava müzesinin Bizans eserlere, galerinin bir kısmının da İslam-Türk dönemine ait eserlere tahsisi çalışmalarında açık hava müzesi kısmen tamamlanmışsa da gerekli olan tamiratın yapılamamasından dolayı iç kısımların düzenlenmesi 1945 yılında da yapılamamıştır.

Dönemin yerli ve yabancı basını Ayasofya’nın müze olmasını desteklemiştir. Yapılan düzenlemeden sonra basında genelde Bizans Müzesi tanımlaması kullanılmıştır. CHP hükümetinin, eski medeniyetlere ait eserlerin ortaya çıkartılması konusunda gösterdiği gayret takdir edilmiştir. Yapılan bu dönüşümle asırlarca kavgaların hedefi sayılan Ayasofya farklı medeniyetler için birleştirici bir unsur haline sokularak barışın sembolü haline getirildiği savunulmuştur. Bundan dolayı da Türk basınında Batıda ve Doğuda yapının yeni kimliğine yönelik en küçük olumsuz yayınlar bile hoş karşılanmamıştır. Ancak Türk basınında eski Bizans medeniyetine ait eserlerin ortaya çıkarılması için yapılan kazılara gösterilen hoşgörü, Sultanahmet Cami gibi yapıların zarar görmesi ihtimali karşısında Cumhuriyet ve Tan gibi gazetelerde tepkilere de neden olmuştur.

## Kaynakça

### 1. Arşiv Kaynakları

BCA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Cumhuriyet Arşivi, Fon No: 30.18.1.2, Kutu No: 49, Dosya No: 79.6.

BCA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Cumhuriyet Arşivi, Fon No: 30.18.1.2, Kutu No: 50, Dosya No: 88.19.

BCA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Cumhuriyet Arşivi, Fon No: 30.10.0.0, Kutu No: 266, Dosya No: 798.4.

BCA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Cumhuriyet Arşivi, Fon No: 30.10.0.0, Kutu No: 28, Dosya No: 161.2.

BCA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Cumhuriyet Arşivi, Fon No: 30.18.1.1, Kutu No: 13, Dosya No: 27.214.

BCA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Cumhuriyet Arşivi, Fon No: 30.18.1.1, Kutu No: 20, Dosya No: 49.13.

### 2. Süreli Yayınlar

*Akşam* (14 Nisan 1938-9 Teşrinisani 1939).

*Cumhuriyet* (3 Teşrinisani 1931-27 Ocak 1945).

*Hâkimiyet-i Milliye* (8 Eylül 1934-19 İkinciteşrin 1934).

*Kurun* (11 Temmuz 1938).

*Milliyet* (8 Eylül 1929-31 Teşrinievvel 1934).

*Son Posta* (26 İkincikanun 1935-10 Şubat 1935).



*Tan* (12 Temmuz 1938-26 Ağustos 1942).  
*Ulus* (10 İlkkanun 1934-22 Mayıs 1939).  
*Vakit* (3 Mart 1939-6 Haziran 1941).  
*Vatan* (13 Birincikanun 1940-10 Temmuz 1952).  
*Yarın* (18 Mart 1931).

### 3. Kitap ve Makaleler

- Akan, E. (Temmuz-Ağustos 2020). Ayasofya Camisi'nin müzeye çevrilmesi üzerine bir araştırma. *Türk Dünyası Araştırmaları*, 125 (247), 313-328.
- Asaf, B. (9 Eylül 1934). Ayasofya müzesi. *Hâkimiyet-i Milliye*.
- Belge, B. (24 Temmuz 1937). Filistin notları din ticareti. *Ulus*.
- Boyar, A. S. (27 Ocak 1945). Müzelerimiz zenginleşiyor. Ayasofya müzesinin yeni salonları, *Cumhuriyet*.
- Boyar, A. S. (13 Temmuz 1952). Akropolis gazetesinin hezeyanları karşısında. *Vatan*.
- Çelebi, A. Z. (2021). Ayasofya büyük levhalarının fotoğraf ve gravürler üzerinden geçmişten günümüze durumu, *İslam Tetkikleri Dergisi*, 11 (1), 209-242. DOI: 10.26650/iuitd.2021.862115
- İkinci, A. (2014). *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Ayasofya*. [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Atatürk Üniversitesi.
- İnönü, İ. (8 Şubat 1937). Atatürk'ün birkaç hususiyeti. *Ulus*.
- Kandemir, (19 Haziran 1937). Ayasofya müzesi tanzimi ilerliyor. *Cumhuriyet*.
- Kesler, S. (26 Ağustos 1942). Enkaz yığınının içinden çıkarılan bir müze: Ayasofya, *Tan*.
- Konyalı, İ. H. (19 Temmuz 1938). Sinanın en güzel eserinin kubbesi fundalıktır. *Tan*.
- Tan, M. T. (12 Temmuz 1938). Aman Dikkat!... *Cumhuriyet*.
- Nadi, Y. (5 Temmuz 1935). İstanbulun tarihi değerlerini ortaya çıkarmak için, *Cumhuriyet*.
- Savcı, S. G. (10 Temmuz 1952). Hezeyan, *Vatan*.
- Eyice, S. (Ekim 1952). Prof. Dr. Alfons Maria Schneider, *Bellesten*. XVI (64), 585-598.
- Şahin, E. (2014). *Türkiye'de iktidar ideolojisinin mekâna yansımaları: Ayasofya Örneği*. [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Üniversitesi.
- Tansel, B. (2 Haziran 1942). Kudüs artık Yahudilerin mev'ut toprağı olamaz. *Vatan*.
- Til, E. T. (18 Temmuz 1952). Dostluk kuru lafla olmaz. *Vatan*.
- Yalman, A. Y. (30 Mayıs 1942). Filistin ayasofya örneğine benzetilmeli. *Vatan*.
- Yücel, E. (Haziran 1992). Belgeler ışığı altında Ayasofya'nın müze oluşu ile ilgili bazı gerçekler, *Türk Dünyası Araştırmaları*. (78), 183-222.

### Sonnotlar

<sup>1</sup> "Reisicumhur Gazi Hazretleri dün sabah saat 10 raddelerinde Dolmabahçe sarayından müfakatle otomobil ile Sultanahmedi teşrif ve camiye ziyaret buyurmuşlardır. Gazi Hazretleri Sultanahmed camiini ziyaretten sonra Ayasofyayı da ziyaret buyurmuşlar ve camiide izahat almışlardır.

Reisicumhur Hazretleri camiden çıktıktan sonra camiinin avlusuna gelmişler ve orada kahveci Kilisli Mustafa ağanın kahvesini teşrif ederek bir müddet istirahat buyurmuşlardır. Gazi Hazretleri, bahçede oturmak için bir

ağaca çakılmış iki Türk bayrağı altını seçmişlerdir. Gazi Hazretleri kahvede iki kahve içtikten sonra saat 11,10 da otomobillerine binerek Beyazıdı teşrif etmişler ve havuzun önünde otomobili durdurarak havuzu temaşa etmişlerdir... Bundan sonra otomobille yeni tramvay caddesinden Edirnekapı'ya ve oradan Topkapı'ya kadar gitmişlerdir. Reiscumhur Hazretleri buradan Beyoğlu'na geçmişlerdir” (Milliyet, 8 Eylül 1929).

<sup>2</sup> Batı basınında Ayasofya Camisi ile ilgili haberler sadece müze olacağı ile ilgili olmamıştır. “Viyana’da her hafta çıkmakta olan ‘Radyo velt’ isimindeki mecmua Ayasofya camisinin telsiz istasyonu olacağını yazmıştır. Bu mecmuaya göre burada verilecek konserler Avrupanın her tarafından dinlenilecektir. Bu haber şehrimiz alakadar mehafiline tekzip edilmektedir” (Yarın, 18 Mart 1931).

<sup>3</sup> Mümtaz Faik, Milliyet gazetesinde “Enebi muhabirler” adı yazısında Türkiye’deki gazetecilerin yabancı basın mensuplarına yönelik her türlü iyi niyet ve kolaylığı göstermesine rağmen bunların Türkiye hakkında gerçekleri yazmamaları ve olayları çarpıtarak kendi kamuoylarına aktarmasını eleştirmiştir. Bu kapsamda “...Kendilerini en alakadar eden havadis Zaro Ağanın sıhhati idi. Ayasofyanın bir taşının yerinden oynaması ufak bir alçısının düşmesi, bu gibilere Ayasofyanın inhidam edeceğini bildirmek için kâfi geliyordu. Hatta bu müzelik camiin “telsiz telefon” istasyonu yapıldığını yine Avrupa gazetelerinde okumuştuk” (Milliyet, 4 Eylül 1934).

<sup>4</sup> “Sultanahmet camiinin Maarif vekaleti tarafından umumi bir kütüphane ittihazı için karar verildiği, Ankara haberi olarak gazetelerde yazılmıştı. Vekâletin, bütün şehir kütüphanelerini burada toplamak tasavvurundan bahsedilmişti” (Milliyet, 9 Eylül 1934).

<sup>5</sup> “Sultanahmet Camii’nin umumi kütüphaneye kalp edilmesi tasavvuru üzerine kendisine müracaat ettiğim Maarif Vekaleti erkanından bir zat bana şu malumatı verdi: Bence Sultanahmet Camiinin bir kütüphane olarak kullanılmasına imkân yoktur. Çünkü konulacak kitapların herhangi bir yangın veya başka bir tehlikeye karşı muhafaza edilebilmesi için caminin içinde bölmeler yapmak sureti ile tadilat icap edecektir. Bu tadilat ise caminin güzelliğini ve şeklini bozar” (Milliyet, 10 Eylül 1934; Milliyet, 11 Eylül 1934).

<sup>6</sup> “Evkaf Umum Müdürü Rüştü Bey yanında Evkaf Müdürü Niyazi Bey olduğu halde camileri ve bazı müessesatı gezmıştır. Bazı camilerin mimarı noktai nazardan tamerine lüzum görülmüştür. Bunlar arasında Ayasofyanın bozulan sıva tamiri ile badanaları yapılacak. Atikalipaşa ve Süleymani de Kaptanpaşa camilerinin tamirlerine başlanacaktır” (Milliyet, 25 Kanunusani 1934; Cumhuriyet, 3 Eylül 1933).

<sup>7</sup> Komisyonun çalışma alanları ve kimlerden oluştuğu için bkz. (Yücel, Haziran 1992, s. 186-188; İkinci, 2014, s. 125-127).

<sup>8</sup> (Ulus, 10 İlkkanun 1934); Ayasofya Camisinin müzeye dönüştürülmesi aşamasında yaşanan gelişmeler için bkz. (Yücel, Haziran 1992, s. 186-188).

<sup>9</sup> Farklı tarihlerde yapılan onarımlar ile ilgili detaylı bilgi için bkz. (Yücel, Haziran 1992, s. 193; Akan, Temmuz-Ağustos 2020, s. 317-318; BCA, No: 30.18.1.1, Yer: 13.27.214; BCA, No: 30.18.1.1, Yer: 20.49.13).

<sup>10</sup> (Cumhuriyet, 20 Şubat 1935); Selimiye Camisindeki halıların farklı dönemlerde “düşman istilâlarında alınmış veya harap” edilmiş olduğundan, halılar buraya gönderilmek suretiyle “tarihi kıymeti haiz haiz halıların” döşenmesi sağlanmıştır (Son Posta, 10 Şubat 1935).

<sup>11</sup> (Cumhuriyet, 1 Şubat 1935; Cumhuriyet, 2 Şubat 1935); Ayasofya kapalı kaldığı süre içerisinde turistlerin ziyaretini engellemeye yönelik olumsuz propaganda yapılmıştır. Geniş bilgi için bkz. (Son Posta, 26 İkincikanun 1935).

<sup>12</sup> Ayasofya’nın kullanımına yönelik düzenlemeler daha sonraki tarihlerde de devam etmiştir. “Ayasofya müzesi yalnız pazar günleri öğleye kadar kapalıdır. Diğer günler saat ondan on altıya kadar fasılasız açıktır. 12 kuruş duhuliyesi vardır. Kütüphanesinde tetkikat yapmak isteyenlerden duhuliyeye alınmaz” (Vatan 13 Birinci kanun 1940).

<sup>13</sup> “Topkapı saray müzesinde bulunan bazı eserlerin Ayasofya müzesine nakledilerek Ayasofya müzesinin Bizans ve Osmanlı eserlerini ihtiva edeceği yazılmıştı. Diğer taraftan Topkapı müzesinde bulunan büyük kütüphanenin de muhtelif kütüphanelere dağıtılması Maarif Vekâleti tarafından istenmektedir. Saray müzesinde kapalı bir şekilde çürüyüp giden ve içlerinde çok kıymetli eserler bulunan bu kütüphanenin ilimle uğraşanların tettebbuuna arz edilmesi şayanı takdir bir harekettir” (Ulus, 22 Mayıs 1939).

<sup>14</sup> Gül suyu serpmek için kullanılan, karın kısmı şişkin, uzun boyunlu, ağzı delikli, camdan veya madenden ufak kap

<sup>15</sup> III. Selim ve Abdülmecid zamanında Beykoz ve Paşabahçe’de açılan fabrikalarda yapılmış olup antika değeri taşıyan, helezonî çizgili veya hareli, renkleri fevkalâde ahenkli, çok ince cam eşya





<sup>16</sup> “Yeni tasarıya göre İstanbul Müzeler Umum Müdürlüğü ortadan kaldırılarak İstanbul Müzeleri Arkeoloji ve Türk-İslam gruplarına ayrılmaktadır. Türk-İslam grubuna Topkapı Sarayı, Çinili Köşk, Türk ve İslam eserleri ve halı müzeleri dahildir. Bu grubun amiri Topkapı Sarayı Müzesi müdürüdür. Arkeoloji grubu da Kadim Şark, Ayasofya ve Yedikule Müzelerinden oluşacaktır. Bu grubun yetkilisi de Asarı Atika Müzesi müdürü olacaktır.

Ayasofya Müzesine her iki gruptan Türk ve Bizans eserleri seçilecektir. Müzelerin bir de müdürler encümeni olacak, bu encüme Arkeoloji grubu müdürü, müdürü umumi unvanıyla başkanlık edecektir. Çinili Köşk eski halinde kalacak, Süleymaniye’de kurulacak olan halı müzesi Türk ve İslam Eserleri Müzesine bağlı bulunacaktır.” (Tan, 3 Haziran 1939; Tan, 7 Haziran 1939; Akşam, 14 Haziran 1939).

<sup>17</sup> Ayasofya etrafındaki pislikten dolayı yapılan şikayetler için bkz. (Cumhuriyet, 3 Teşrinisani 1931).

<sup>18</sup> (Boyar, 27 Ocak 1945, s. 2); 1942 yılında Ayasofya’nın iç kısmında fazla bir çalışma yapılmadığından müzenin Osmanlı dönemine ait Türk eserlerini temsil etme kimliği zayıf kalmıştır. Bu yönü dış kısma yönelik çalışmalarla telafi edilmiştir. “Ayasofya binasının içinde değişiklik olmamakla beraber... Ayasofyadan bir iç duvarla ayrılmış bir de türbeler kısmı vardır. Bu kısım ayrı bir idareye bağlı olmakla beraber burası da Ayasofya ile birlikte tanzime tabi tutulmuştur. Bu türbelerin her biri ayrı ayrı bir kıymeti olduğu için müzeler idaresi bu kıymetleri belirtmeye ve binaların asılları ile hiç alakası olmayan bir takım muhdes ve ahşap kısımları yıktırmaya karar vermiştir. Bu suretle türbeler kısmı da ayıklanıp eserler bütün güzelliğiyle meydana çıkarılacaktır. Hülâsa Ayasofya, Bizans ve Osmanlı devrine ait bütün güzellikleri ve bütün incelikleri ile meydana çıkarıldığı gibi Ayasofya mecmuasına dahil olan türbeler de böylece meydana çıkarılmakta, tarih ve kıymet bakımından muazzam bir müze âdeta gömüldüğü ve toprak bir toprak ve enkaz yığınının içinden alınarak ortaya konulmaktadır” (Kesler, 26 Ağustos 1942, s. 3).

<sup>19</sup> Ayasofya duvarlarında var olan yazı levhaları için bkz. (İkinci, 2014, s. 73).

<sup>20</sup> Müzeler Mimarı Kemal Altan, levhalar hakkında Cumhuriyet gazetesi muhbirine şunları söylemiştir: “Ayasofya, bugünkü vaziyetini Türk san’atkarlarına medyundur. Bugüne kadar onu Türk mimarları yaşatmıştır. Üzerinde birçok Türk ekleri, Türk tahkimleri mevcuttur. İçindeki Türk tezyini motifleri Bizans sanatı ile beraber kaynaşmıştır. Levhalara gelince; bunların icaz mertebesindeki yazı örnekleri o kadar meharetkânedir ki, hattatlıktaki san’at kabiliyetimizin yüksekliğini gösterir.

Türk hattatlığının taalisi, mimarimizin mükemmel devrile beraberdir. Bildiğimiz eski meşhur hattatlarımız, sülüs ve giriftli celi yazılarında milli üslûb yaratmışlar ve tamamen Arab yazısının karakterinden ayrılmışlardır. Bu sebeble Ayasofyadaki levhaların yazıları hakiki bir san’at eseridir. Yazının cinsi, şatranc usulile büyütülmüş sülüs celisidir. Bunlar ölçü ile tanzim edilmiştir.

Bunları yazan san’atkar, Sultan Hamidin ikinci imamı Kazasker Mustafa İzzettir. Yedi levhaya yedi bin altın lira sarf edilmiştir. Ayasofyanın kubbesi içindeki ezme altınla işlenmiş göbek yazı da Kazasker Mustafa İzzetindir” (Cumhuriyet, 23 Nisan 1939); Levhalarla ilgili geniş bilgi için bkz. (Çelebi, 2021, s. 209-242).

<sup>21</sup> (Tan, 29 Mart 1939; Ulus, 1 Nisan 1939; Cumhuriyet, 13 Nisan 1939); “Mabedin müdürü bunları yerlerinden indirerek yaklaşık on dört yıl yerde bakımsız olarak bırakılmıştır. Bu levhalar başka bir yere götürülmek istense de dışarı çıkartılamamıştır. 1949 yılında ise tekrar yerlerine asılmıştır” (Şahin, 2014, s. 88).

<sup>22</sup> (Cumhuriyet 3 Nisan 1935); Eski kilisenin merdivenlerinin fotoğrafı için bkz. (Cumhuriyet 4 Nisan 1935).

<sup>23</sup> Ayasofya bahçesindeki kazıyı idare eden A. M. Schneider, çalışmalar devam ederken bir taraftan da Filistin’de Raalbek harabelerini incelemek için kısa süreliklerine İstanbul’dan ayrılmıştır (Cumhuriyet 14 Nisan 1935).

<sup>24</sup> (Akşam, 9 Teşrinisani 1939; Vakit, 9 İkinciteşrin 1939); Daha önceki tarihler de de bu uygulama devam etmiştir. “İstanbul Belediyesi civarında doktor İbrahim isminde bir zatın yaptırmakta olduğu binanın temeli kazılırken 4,5 metro uzunluğunda ve 70-80 santim kutrunda Bizans devrine aid granit büyük bir sütun bulunmuştur. Müzeler idaresi bu sütunu yerinden çıkararak Ayasofya bahçesine naklettirmiştir. Bahçeyi süsleyecek olan bu direk tamir edilerek üzerine bir başlık konacak ve Ayasofya Müzesi bahçesine dikilecektir” (Cumhuriyet, 30 Mart 1937).

<sup>25</sup> “Buradan çıktık. Ayasofya camisine, yani Bizans eserleri müzesine girdik. Fakat hayret!... Bizans eserleri müzesi bomboştu... Hakikaten ‘Bizans eserleri müzesi’ dediğimiz bir yerin bomboş manzarası insana pek garip geliyor...” (Akşam, 24 Temmuz 1938).

<sup>26</sup> Ray aralıkları 60 veya 40 santim olan, üzerinde buharlı lokomotifler, elle veya hayvan gücü ile çekilen ufak vagonlar işleyen küçük ve basit demiryolu.

<sup>27</sup> Bu yöndeki yayınlar için bkz. (Cumhuriyet 14 Nisan 1935; Cumhuriyet, 6 Eylül 1936; Ulus, 6 Temmuz 1935).

<sup>28</sup> Ayasofya’nın camiden müzeye çevrilmesinin İslam dünyasındaki olumsuz yankılarına Mısırda çıkan El-Risale mecmuasında Mekke’den Ali Tantavi tarafından gönderilen “Ayasofya” başlıklı makale örnek olarak verilebilir (BCA, No: 30.10.0.0, Yer: 266.798.4, s. 1-3).

<sup>29</sup> (Cumhuriyet, 11 Temmuz 1938; Kurun, 11 Temmuz 1938); Başbakan İsmet İnönü basında çıkan Sultanahmet Camisi’nin temelini tehlikede olduğu yönündeki yayınlar üzerine Milli Eğitim Bakanlığı ve Evkaftan bilgi istemiştir (BCA, No: 30.10.0.0, Yer: 28.161.2).

**Sorumlu Yazar / Corresponding Author:** Dr. Öğr. Üyesi Selahaddin GÖK

**Çatışma Beyanı / Conflict Statement:** Yazar bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkisinin bulunmadığını, herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan etmiştir.

**Etik Beyanı / Ethical Statement:** Yazar bu makalede “Etik Kurul İzni”ne gerek olmadığını beyan etmiştir.

**Destek ve Teşekkür / Support and Thanks:** Yazar bu çalışmada herhangi bir kurum ya da kuruluştan destek alınmadığını beyan etmiştir.

Yayımlanan makalede araştırma ve yayın etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)’nin editör ve yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

AN EXAMINATION OF THE NATIONAL SECURITY PARADIGMS WITHIN THE  
INTERNATIONAL RELATIONS DISCIPLINE AS ON AND POST-COLD WAR

*Uluslararası İlişkiler Disiplini İçinde Soğuk Savaş ve Sonrası Ulusal Güvenlik Paradigmaları  
Üzerine Bir İnceleme*



Dr. Murat ŞENGÖZ

Milli Savunma Bakanlığı, Ankara, Türkiye, muratsengoz74@gmail.com

*Araştırma Makalesi/Research Article*

**Geliş/Received:**  
13.05.2022

**Kabul/Accepted:**  
19.09.2022

**Sayfa/ Page:**  
182-198



**Abstract**

Today, the concept of national security is expanding and deepening in terms of its framework and dimensions, and threat perceptions evolve and take on an asymmetric and uncertain nature. In this context, it can be stated that conceptualizations related to national security become more complex with its interdisciplinary, pluralistic, and multidimensional structure. Thus, today's national security issues require a multidimensional and holistic understanding that balances military and non-military methods, considers cyber and asymmetric threats, and envisages comprehensive approaches. Therefore, this article presents a holistic approach to security conceptualizations that should be considered in the context of a rational and real-political foreign policy. In this study, the mainstream approaches related to national security within the discipline of international relations are discussed, and in this context, an examination of the aforementioned schools to national security within the international relations discipline are elaborated and summarized as of the cold war era and after. In this context, an analytical study is presented about the factors and components affecting national security issues, considering both current and future security paradigms, and national security issues are explained through different aspects of national security.

**Keywords:** National Security Debates, Evolvement of National Security Paradigms, Promoting Peace.

**Öz**

Günümüzde ulusal güvenlik kavramı çerçeve ve boyut olarak genişlemekte, derinleşmekte ve tehdit algıları ise evrimleşerek asimetrik ve belirsiz bir hüviyete bürünmektedir. Bu kapsamda ulusal güvenlikle alakalı kavramlaşmaların, disiplinler arası, çoğulcu ve çok boyutlu yapısıyla daha da karmaşıklaştığı ifade edilebilir. Böylece günümüzde ulusal güvenlikle ilgili hususlar, askeri ve askeri olmayan yöntemler arasında denge kuran, siber ve asimetrik tehditleri dikkate alan ve kapsamlı yaklaşımlar öngören çok boyutlu ve bütüncül bir anlayışı gerekli kılmaktadır. Bu nedenle bu makalede, rasyonel ve reelpolitik bir dış politika bağlamında dikkate alınması gereken güvenlik kavramlaşmaları ile ilgili bütünsel bir yaklaşım ortaya koyulmaktadır. Bu çalışmada uluslararası ilişkiler disiplini içinde genel olarak ulusal güvenlikle alakalı ana akım yaklaşımlar ele alınmakta, bu kapsamda mezkur ekollerin güvenlikle ilgili disiplin içi farklılıklarının bir incelemesi soğuk savaş ve sonrası itibarıyla ortaya koyulmakta ve özetlenmektedir. Bu bağlamda, ulusal güvenlik konularını etkileyen faktörler ve bileşenler hakkında hem güncel, hem de gelecekteki güvenlik paradigmları dikkate alınarak analitik bir çalışma sunulmakta ve ulusal güvenlikle ilgili hususlar ulusal güvenliğe dair farklı yaklaşımlar üzerinden açıklanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Ulusal Güvenlik Tartışmaları, Ulusal Güvenlik Paradigmalarının Gelişimi, Barışın Tesisi.

**Atıf/Citation:** Şengöz, M. (2022). An examination of the national security paradigms within the international relations discipline as on and post-cold war. *MECMUA-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* ISSN: 2587-1811 7(14), 182-198.

## Introduction

The new security approach depicts an understanding that can produce different modes of action in terms of decision-making mechanisms, so it does not deny social reality, adapt to dynamics and change, the balance between capacity and intent, and is prone to national and international cooperation. After each experience, new security parameters are included in the security paradigm, and the perception of the security phenomenon before the subject, scope, actor, and sovereign powers evolve. Today, security has become a more factual and anthropological concept. Approaches that take the state as the center are abandoned and approaches that take culture, economic welfare, and social texture into consideration are adopted (Waeber & Flockhart, 2014). Security perceptions have become complex, centered on the integrity of security, reversing traditional security approaches, and developing comprehensive and interdisciplinary methods for dealing with problems and solving techniques. Today, security approaches, diversity, richness, and conceptualization of security in terms of subject, scope, dimension, and unit of analysis have resulted in a “paradigm shift” as expressed by Thomas Kuhn (1982). This deepening and expansion in the concept of security bring out a new security paradigm. It describes a pragmatic and dynamic approach to security that incorporates all previous theories in the meta-analysis, but does not exclude them altogether and differs in weight and priorities. Today, security approaches focus on debates on identity and security, on the one hand, and liberal security and confidence-building measures such as military information exchange, military visits and inspections, verification and increasing transparency, as well as the elimination of military threats in the classical sense, have an identity. On the one hand, these aim at limiting the military forces of the states and consequently reducing the welfare of societies by reducing military funding, while on the other hand advances in combat weapon vehicle technologies become more lethal and shatter relative combat forces.

In the current century, experiences such as the events of 9/11, interventions in Iraq and Afghanistan, colorful revolutions, and the Arab Spring are indicative of a multidimensional security paradigm. All these developments have revealed that unilateral security approaches are far from being the solution to the current trust and crises and conflicts in the world (Ryakhovskaya, 2014, pp. 102). Thus, security parameters have evolved from the interstate approach to a mixed identity that includes diplomacy and confidence and confidence-building measures as well as military and semi-military measures which consider state and non-state factors. Thus, the perception of threats has changed in a wider range and the military threats expected to come from hostile states have gained a vague, asymmetric, destructive, and blurring of borders, such as socioeconomic inequality, ethnic and sectarian conflicts, and transnational organized crime. For this reason, the concept of security takes into consideration all the elements of national power at the same time and requires cooperation (Bails, 2008, pp. 69-85). It is not only interested in the military dimension of security, adopts multidimensional approaches, uses rapid methods with decision-making and enforcement methods, and can use conventional as well as non-conventional capabilities simultaneously while matching to operate soft security and hard security approaches in harmony. Therefore, the interaction of the military dimension of security with human rights, economy, and environmental dimension of security increases rapidly.

Regional, ethnic and religious battles continue, even though there are no direct hot conflicts between major developed states (superpowers), which could be devastating in their consequences and last for generations due to the extent of the devastation they cause. Rebellion and terrorism as instruments of proxy war, civilian and paramilitary mercenaries, as well as the hybrid states of advanced states, combined with perceptual operations to control the minds of the masses, show almost all states as an asymmetrical threat in settled areas rather than in rural areas and even in regions which are considered safe zones (Kober, 2016). Today, national security enlarges the volume of national power elements in a two-way eclectic relationship, while at the same time it requires an international unity of understanding of its regional and international dynamics. On the one hand, the influence of politics in security practices has greatly increased as a result of the increase in the capacity of military units to take control of democratic systems and on the other hand, the capacity of civilian administrators to use troops for their political purposes due to the unlimited power they obtain.

Today, the concept of security has become a comprehensive issue that should be dealt with together with the elements of national power rather than a military a. For this reason, there is a symbiotic

relationship between a strong economy, a strong state, and a strong army. Education and economic development, innovation, and the production of high high-value-added are integral to each other. As a force multiplier in terms of difference and superiority, self-development is the main focus of the countries from design to production and strategy development to all decision-making systems (İbrahim, 2020). Due to the usage of security as a domestic and foreign instrument in the hands of civil administrations and more, it is acknowledged that issues such as human rights, environment, and economic sensitivity should not be limited to the domestic policies of states and harsh debates continue on the need for the identification of the limits of the state/public power for the identification of security policies as a provider for the citizens/individuals and security services in the application of security policies. So, nowadays there is also a strong debate on the determination of the boundaries of the state / public power (Weber, 2016). In the context of shaping the war and security environment, security in the present time has become a part of the security of energy and water resources and supplies, the control of refugees within the scope of transboundary threats, the fight against disasters and infectious diseases, the unregistered export and import of all kinds of small and light weapons, the storage of conventional weapons and ammunition. The struggle against maladministration in the context of inadequacies, uncontrolled proliferation of weapons of mass destruction, and the threat of global security in the socio-cultural and educational context has been indisputably included in the concept of security. Therefore, all aspects of security have to be handled holistically.

The science and concept of national security administration have been heavily influenced by technological advances. In parallel with the developments in technology, national security gaps are also increasing. At this point, it is possible to produce weapons using three-dimensional printers, which will constitute one of the most important security gaps in the coming years. However, technological advances not only affect the weapon systems but the criteria for holistic steering and administration as well. On the one hand, technological advances allow for the reduction of security costs and the transfer of funds allocated for public welfare. On the other hand, by reducing the funds allocated for security management, smaller and more effective but lethal and destructive armed force structures emerge with the effect and contribution of technology and scientific developments. Today, the United Nations (UN), NATO (North Atlantic Treaty Organization), CSTO (Collective Security Treaty Organization), OSCE (Organization of Security and Cooperation in Europe), and other global and regional security organizations are taking greater initiatives to ensure security through the mechanisms they have established. In addition, the number and scale of military and civil initiatives and flexible coalition forces, and field missions in an ad hoc structure are also increasing. Such initiatives on a global and regional scale try to limit the self-centered security policies of the states and eliminate the concerns of the states that have security concerns. Potential conflicts in the international security system or possible conflicts are tried to be eliminated with the use of options other than military methods. However, regional and global conflicts continue and despite all kinds of international cooperation and alliances, the method continues to change.

In this study, within the framework of the explanations related to national security in the previous paragraphs, an examination of the different approaches to national security within the international relations discipline as on and post-cold war will be elaborated and summarized. In this context, an eclectic and analytical study will be presented about the factors and components which are related national security paradigms. So, in the following sections, national security approaches on and post-cold war will be explained, and then an evaluation will be made regarding postmodern national security approaches.

## **1. THE COLD WAR PERIOD**

The Cold War period describes the bipolar world order between the United States of America (USA) and the Soviet Union and its allies. The first bloc in which the USA and its allies are located is called the Western Bloc. The Soviet Union and its allies formed the second bloc (the Eastern bloc). During this period, countries that were not members of both blocs were called third-world countries (Judge, 2012). Ontologically, the state was taken to the center as the main component of security during the Cold War. The survival of states is based on military strength and the consolidation of their national security (Kiltz, 2011). This period is characterized by the classical understanding of security that clearly describes the sovereignty, status quo, and nuclear practice of the United States and the Soviet



Union, which are the defining actors of the bipolar system. The dominant views that left their mark on the bipolar era were shaped around the ideas of realism and neo-realism. During the Détente period (the period of the easing of Cold War tensions between the USA and the Soviet Union from 1967 to 1979), liberal and neo-Marxist schools criticized classical cold war theories and expanded the ground.

The main concern of the bipolar security world is that; the military rivalry between the superpowers and the rivalry has become nuclear rather than conventional. In the bipolar security world, socio-economic inequalities and mismanagement that threaten international security and trans-border security threats have not come to the agenda. The bipolar security understanding was so focused on the narrow understanding of the continuity of the conflict between the United States and the Soviet Union that countries other than NATO and the Warsaw Pact were described as Third World countries and they were pushed out of the security paradigms and focused or directed threats to Third World countries were also excluded. The harsh understanding of the security of the international system which was realized within the framework of anarchic structure that defined the absolute power, whose unit of analysis was the state and prioritized military power was gradually abandoned with the end of the cold war with the impact of globalization and the advances in communication and information technologies.

### **1.1. The Realist Security Approach**

The two main theories that describe the Cold War period are the Realist and Neo-Realist national security theories. The realist security theory is an approach that pragmatically expresses the concepts of security as observed. The realist theory handles the components of security independently of an idealist, axiological and normative approach and in a simple and self-centered approach. The Realist Theory is based on five assumptions (Buzan, 2008, pp. 107-123). These are as follows: Identifying the states as the main actor and in the center of the security paradigm, The international system of hegemonic countries has an anarchic structure based on uncertainty and some kind of jungle laws, In this anarchic order, states should endure, cooperate, and enter into conflicts of interest to realize their aims. Regarding this approach there is no harmonization exists between states, the existence of interests between states limits the power of other states, and states always need to maximize their interests, Assumptions that those wars are a part of the internal and external politics of states. Realism is like the human nature of states; it is hypothetical and ambitious. For this reason, according to realist theory in the international system, there is a constant struggle for the attainment of power. In this environment of uncertainty, states aim to gather power and use it for national interests. States need military power to consolidate their interests. In this sense, military power is the most decisive relative to manpower, trade, the economy, and all other power elements. It is certainly not possible to talk about absolute power here. According to realist theory, power is relative. The power balance paradigm expresses a constant search for security in the sense of preserving existing security. Machiavelli, in his work Prince, explains the situation of war and peace as a continuous union. According to him, states are either at war or preparing for war. According to Plato, there is no peace in the world, but a constant war environment prevails in the world. Morgenthau argues that the anarchic structure of the international system is the reason for the continued state of war.

According to the realist theory, the anarchic structure of the international system claims that states' military dominance, as well as their economic dominance and market superiority, are fundamental values to support their military power. This period was marked by the concept of balance of power that emerged as a result of relative power comparisons. The concept of balance of power essentially describes a foreign policy that prioritizes maintaining stability as a result of a comparison of activities. This implies that states unintentionally pose a threat to other states while increasing or balancing their relative power and therefore, trying to increase their military capacities by continuing their efforts to strengthen the international security system in a bilateral or multilateral manner. The reason for this is the perception of threats and potential threats by other states. In the literature, this is called the security dilemma (Rauchhaus, 2000). According to the realist view, it is not possible to establish a permanent balance of power between states. This is also the case for power focuses that have emerged as a result of alliances. Power balance is a dynamic and constantly evolving concept. It is not possible to achieve a permanent balance of powers. According to the realist view, power structuring can be aggressive based on a defense-based approach or a tendency towards continuous empowerment outside threat

perception. Because, according to realist thinking, the anarchic structure of the international security environment is based on the assumption that only the strong ones can survive and the more powerful ones can develop and expand the field of life with a changeable approach. In this respect, it can be stated that the realist theory is influenced by the theory of capitalism and evolution.

### **1.2. The Neo-Realist Security Approach**

The neo-realist security approach is based on the assumption that states such as realistic security perceptions act rationally to realize their interests and that the international environment has an anarchic structure. However, the neo-realist theory has placed not only the state but also the alliances and cooperation developed by states with other states at the center of their security approaches. According to the neo-realist security theory, the main factor determining the perceptions of the states, their military expenditures, their relations, and their cooperation with other states is the international security environment. The neo-realist security approach has adopted an approach that takes into account the international security environment in the production of security policies and aims to establish holistic and allied relative superiorities. According to neo-realist theory, each of the inner, immediate, and distant circles should not be considered independent of each other and should be considered holistically, rather than deeming one as a priority over the other. Neo-realists were influenced by the contingency theory when determining security policies. Just as a pawn has the ability of a vizier to gain the proper position in the game of chess, when the international security environment is well-read and attention is paid to the importance of the right kind of cooperation and not making contradictory moves in power balancing, the states can realize their national aims regardless to their power assets. Although neo-realist theorists (Kolasi, 2013, pp. 149-179) accept military power as the main component of power, they accept the contribution and symbiotic relations between economic power to military power. So, they enriched the realist theory by pointing out the strategic link between military power and economic goals, stating that economic power is undoubtedly important for the financing and maintenance of power. Neo-realists have an eclectic, structuralist point of view in terms of method. The neo-realist theory was influenced by conditionalist and behavioral theory in the social sciences and attempted to explain the anarchic structure of the international system from a structuralist perspective. Although the realist theory treats the international system only as a state-centered and interstate process, the neo-realist approach abandons the generalist approach and examines the relations between states, and evaluates the context.

### **1.3. The Security Approach of Liberal Theories**

The liberal theory represents a national security paradigm that places the individual at the center and emphasizes cooperation and solidarity by referring to the good side of human nature. This theory defines the state as the main responsible authority for the protection of citizens' security and freedom. According to the liberal theory it is regarded, analyzed, and taken into account in addition to the individual, the relationship of states with individuals and international organizations, multinational corporations, and non-governmental organizations. The liberal theory differs from the realist theory in the description of power and its components. According to the realist theory, while conservation of power balance and relative power considerations are the main factors in the adoption of security approaches, the liberal theory centers on the central axis of information, discourse, and perceptions that can be regarded as projections of reality rather than facts.

The liberal theory argues that conflict between states and the anarchic situation in the international security system arises not only from the fact that states are interested and opportunistic but from the pessimistic security perceptions created. The liberal theory (Keohane & Nye, 1987, pp. 725-753) argues that the anarchic perception of the international security system and the distrust between states is not a natural consequence; that the created reality is different and more optimistic than absolute reality; and that the problem is a systematic error. The theory emphasizes that to correct perceptions, it is necessary to establish a common ground for discussion of the projection of the international security system based on common benefits rather than interests. The liberal theory states that states do not always act rationally like humans and that assumptions about security build on rationality and constitute the paradox of absolute interest and security. The liberal theory argues that it is possible to break free from the paradox of absolute interest and security as a result of prioritizing gains by shifting conflicts. Liberal theory also rejects absolute rationality perceptions. By rejecting absolute rationality

perceptions, it assumes that the flattened and crooked structure of the international security system, which prepares the ground for conflict, can be replaced by international organizations and intergovernmental cooperation. The liberal theory claims that international control mechanisms, the establishment of judicial systems, and the construction of security norms, which are understood by all states in the same way, should be addressed before the conflict.

The liberal security theory means developing cooperation with other states to combat evil as a security system and individual, state, and collective security. According to liberal theory, the state is considered the main actor in the protection of the security of individuals, societies, states, and the international system in total. One of the most important differences between the liberal theory and the realist theory is that the realist theory has adopted the concept of absolute gain by which the parties can consolidate the interests of all sides and that the gain of one party will not be the absolute loss of the other, by changing the concept of zero-sum game theory, which is based on the argument that one side will prevail. This understanding encourages cooperation between states and emphasizes collective security understanding with a strong reference to international organizations. The liberal theory argues that institutionalization, transparency, good governance, and the strengthening of democratic institutions can be ensured in terms of security.

Functionalism, pluralism, and transnationalism theories are discussed within the scope of liberal theories. Functionalism (Sandıklı, 2012) deals with security studies on the axis of integration. According to functionalism, international mechanisms to be established by states will increase efforts to ensure security, and reduce misunderstandings and technical issues that can be handled without political pressure. It is claimed that the anarchic structure of the system will be terminated. It is precisely the practice of functionalist theory that the two states, Germany and France, who have perceived each other as a threat for many years and often have conflicts with each other, cooperate under the European Union and within the framework of common benefits. Of course, real-political and geo-strategic instruments have a critical position at this point. On the other hand, neo-functionalism (Sandıklı & Emeklier, 2012, pp. 3-71) states that the existing cooperation between the states will naturally create new cooperation, and that different clusters will be formed in the international security system as a result of the cooperation formed, and that each state will interact directly or indirectly with each other.

#### **1.4. The Neo-Marxist Security Approach**

The neo-Marxist conception of security differs from the others in the way it deals with the international system. According to the theory, the weak in the international security system have a unilateral and strong dependence on others. For this reason, the theory explains safety through the dependency model. The neo-Marxist conception of security (Birdişi, 2017) has a structure in which the international security system is based on the economy and the strong exploits against the weak. The inequality in inter-class conflict and sharing is the source of the conflicts; the existence of the system provides benefits in favor of developed and strong countries, and the system itself does not allow the strengthening of the weak. The theory claims that the international system in this state causes a spiral of insecurity. In this respect, the theory rejects the views of the liberal theory. The Marxist theory has taken social classes as the unit of analysis and explained security on the axis of class conflict and inequalities. However, the neo-Marxist theory considered the underdeveloped states as the unit of analysis and declared the elimination of the destructive influence of capitalism as the first condition for the preservation of security on the axis of the globalist imperialist conflict between the underdeveloped states and the revisionist expansionist countries.

According to the theory, there is a one-way relationship in favor of strong states between industrialized and imperialist states on a global scale and underdeveloped states in the world. According to the theory, the difference in development and prosperity between these two groups of state clusters is widening with each passing day. This situation is now becoming a threat to the security of hegemonic countries, which is referred to as the central generation. According to the theory, capital is constantly flowing from underdeveloped countries to developed countries. While underdeveloped countries have become consumer societies, their dependence on developed countries is increasing. The theory explains the level of development of states and the reasons for their lagging, together with the internal dynamics, of the skewed and flattened fiction of the international system.

According to the neo-Marxist theory, the substitution of the security of the developed states increases the insecurity of the underdeveloped countries due to the current distorted order, and this insecurity environment threatens the security of the developed countries. While the theory reveals the tension between central and surrounding generation states, in one aspect it reminds us of the anarchic order of the classic realist security paradigm. However, the state of continuous tension mentioned here and the described international security system are in a one-way and dependent relationship. However, according to the realist theory, the anarchic security environment is multifaceted and complex.

Neo-Marxist theory placed states at the center of the security paradigm and examined and criticized states, social classes, and aspects of relations with developed states and capitalist systems. Thus, the neo-Marxist theory did not treat security as purely security, but studied it interdisciplinary and eclectically with the social quality of life, fair sharing, and economic development. In this respect, Neo-Marxist theory involves critical approaches to security. From the Neo-Marxist point of view, the School of Addiction argues that the problem of international security stems from the paradox between underdeveloped and highly developed countries. For this reason, a single form of struggle against governments in countries, which are over-enriched despite the people and hold power in an absolute manner, is inevitably united when revolution is in question. On the other hand, a relatively soft branch of the school argues that the revolution of the sociological problems posed by the paradox between more development, extreme prosperity, and misery will create another problematic issue; yet the dominant environment will change. But the oppressed and unfair share cannot change. For this reason, this school contends that the problem can be overcome with an international perspective, with the contributions and efforts of the developed countries and the radical changes in the international economic system. Therefore, it also has a revolutionary and evolutionary character in the theory.

## **2. POST-COLD WAR PERIOD**

With the developments in technology, communication, and information technologies, the globalization process, which can be defined as the increase of the permeability of the political borders of the states and the collapse of the Berlin Wall, it was thought that a bipolar international security system ended (Ripsman & Paul, 2010). For this reason, we can talk about a multipolar system in which regional powers play an important role. The multipolar international security system was built on the thesis that international organizations and mechanisms would play a greater role in the establishment and maintenance of international safety and security, which meant more peace. In this respect according to the general opinion of international security experts, there would be no more conventional military clashes and combats between the superpowers. The ambiguity of the line of separation between the internal and external borders of security has resulted in the use of security as internal political material. In parallel, the distinction between police and military force has become ambiguous. In this context, the state of security has evolved not only within the borders of the country but also cross-border in addition to military methods, even to military methods, to fight crime and police methods. This necessitated the adaptation of military structures to police methods. In this context, it is possible to say that today the security approach is directed towards the adoption of comprehensive methods of combat, especially with the police, together with military methods against both internal and external threats.

Today, the understanding of security is becoming increasingly transnational in terms of the nature of the threat and necessitates international cooperation of the states as the actors are quantitatively increased and qualitatively different. Today, the concept of security, conflict, and problems in the solution and the establishment of peace, in addition to military methods in a comprehensive way; non-traditional security components such as economic development, non-military approaches such as increasing the average life level, functional cooperation in specific problem areas, multiple integrations in terms of economic and security, necessitate the creation of several strategies. However, how much of this prediction has been made after the Cold War era is a matter of debate. Because immediately after the end of the Cold War period, many regional conflicts and finally the attacks of September 11 resulted in developments that deeply changed the security dynamics of international relations, the existing alliance system, threat perceptions, and the components of security. During this period, a dynamic international security system emerged, which was reminiscent of the anarchic environment described by realist security theorists. Consequently, it evoked an environment of



insecurity and uncertainty and the need to redefine alliance and threat definitions. This period was marked by diversity and unpredictability in security paradigms and policies. Thus, the national security theories of the Cold War and the transition period, the widening and deepening of the scope and extent of the threats and risks, were subjected to heavy criticism because the analysis unit became integrated on a scale that included the global system from state-based policies. A paradigm shift has occurred and the concept of security has been redefined. In this context, in the post-Cold War period, power and security phenomena were re-explained and the state-based security approach was expanded. With the contributions of critical, postmodern, feminist, and constructivist theories, the classical security paradigm has been replaced.

### **2.1. The Critical Security Approach**

The critical approach questioned the post-Cold War international security system in the context of power and security and redefined the eclectic point of view by rejecting the concept of centralized security. Critical theory has expanded the components of security. According to the theory, security cannot be handled with a deterministic approach, because expectations and relationships, regardless of the starting point, can completely change the whole security process and its consequences. The theory sought to establish a relationship between interest and threat perception. It did not accept wholesaler approaches to the protection of interests and perceptions of threat. The critical theory (Bohman and Rehg, 2017) criticized wholesaler approaches in terms of creating tautological and virtual threat and security perceptions and the lack of cooperation between military-civilian and natural resources. The theory ruled out all kinds of rhetoric and stereotypical rhetoric in the production of security, which ideologically focused solely on military issues, shifting social and psychological parameters, and producing easy policies through the dissipation of national interests.

According to this theory (Kolasi, 2014) the expansion of democratic practices, entering armies under the control of civilian authority and developing their contributions to the civilian political authorities, and increasing control of democratic institutions in the international security system do not eliminate the option of using force in the solution of problems and only contributes to the legitimization of the option of using force. The theory points out that the use of force by a civil or military authority does not make a difference in terms of its consequences. According to theory, this legitimacy considers the protection of security with national interests. However, the primary duty of the state should be to protect the security of its citizens. Critical theory has redefined the phenomena of power and security. The theory argues that classical descriptions are made from the point of view of power centers and developed states and that the present definitions aim to legitimize the policies of powerful states rather than providing solutions to problems and non-conflict. Thus, hegemonic countries have paradoxically been criticized for their right to resort to force with a unilateral understanding to ensure the peace of the international security system.

The critical theory accepts the decisions of competent authorities for international acceptance and legitimacy. But criticizes the veto right of the permanent members of the United Nations Security Council for legitimizing the tutelage of the sovereign powers. The critical theory supports a pluralistic understanding of the United Nations, in which the weak are taken into account, for the establishment of universal peace. The United Nations, in particular, is subject to heavy criticism for its interest, selective and distinctive preferences of Russia, the United States, Britain, France, and China, which are Permanent Members of the Security Council. Of course, the whole world can not be represented by only five privileged countries. There has been intense debate about the need to reorganize the UN Security Council because South American, African, and Middle Eastern countries are not represented in permanent member status and at least one Islamic state should be represented in the permanent council. At this point, of course, it is a matter of separate debate on which Islamic country can take place in the UN Permanent Council, representing other Islamic countries. The main reason for the debates at this point is the use of international relations as internal political material to keep governments away from universal law, democratic standards, and economic prosperity. According to the critical theory, the security phenomenon cannot be dealt with only in the military context and with the view of the sovereign powers, security policies cannot be built on pure rationality, interactions and intentions must be considered, and the concept of security should be considered in an eclectic way, leaving the majority system of the international security system and leaving the pluralist structure and



taking into account the weak and the security holistically and comprehensively.

## **2.2. The Feminist Security Approach**

From a normative perspective, the feminist theory describes an idealistic international security system. It is a theory that criticizes modern assumptions, puts women at the center, and tries to explain them from an epistemological perspective. The feminist theory (Buzan, 2015) does not address the international security system as an anarchic and confrontational, male-centered, interest-centered, sovereign, rational environment. but with a view that places security on a human-based and human-centered axis, with no racial, gender-oriented, or class differences. The theory is axiological in this aspect. The feminist theory rejects all the classical views that explain security as the use of force alone. According to the theory, the use of force is only a final result of insecurity. The main causes of insecurity are mismanagement, economic underdevelopment, human rights violations, and the devaluation and loss of women and children as a fundamental components of society. In this context, the feminist theorists, referring to the insecurity of the current international insecurity system, argue that women and children suffer the most in the Bosnian, Afghanistan, and Iraq Wars, the Arab Spring, Russian Ukrania invasion, and thus that the survival of women and children should be placed on the central axis of security. The international security perception of the feminist theory, like the post-modern theory, excludes the othering and contrasting approach that explains everything in contradiction. The theory explains security through a gender dichotomy instead of contrasting it and provides an axiological perspective.

## **2.3. The Constructivist Security Approach**

In the theory of Constructivism (Buzan, 2015); power and security are discussed in terms of economic processes and relations, innovative discoveries, the ambiguity of political boundaries as a result of globalization, intercultural interaction, ethnic, sectarian, and ideological norms, convergence between state assets and society (Friedman, 2000). The theory of constructivism focuses on the concepts of power and security and refers to social and cultural realities. It explains perceptions of threats and international security by imposing more meaning on abstract and human values, which the realist theory does not pay enough attention to. The theory interprets the international security system in a pluralistic and compartmentalized manner and this respect reminds Huntington's arguments regarding civilization. In this context, Huntington considered the international security system as a basin of civilization by placing cultural and identity differences on the central axis in his work called *The Clash of Civilizations* (Huntington, 1993, pp. 22-49; Huntington, 1996). The theory of constructivism placed the knowledge of identity at the center of the concepts of power and security; highlighted the historicity between security and threat perceptions and identity, and emphasized the importance of socio-cultural values in explaining the concept of security (Ang, et al., 2016).

So, the theory of constructivism (Waewer, 2008, pp. 51-178) states that the intention and methods of using military capacity are more important than the potential military capacity, together with the comparative power comparisons in the international security system, rather than the impression that states give about the use of their existing capacities and the way they deal with the problems. Therefore, the theory sees the creation of societies with good governance and quality of life and ethics, and values. When the constructivism theory is examined in the historical process of security perceptions, it is stated that a threat and security perception can be detected through identities and belonging, states are the main determinants in threat perceptions and seeking alliances, making racial, religious, and sectarian, cultural definitions of friends and enemies. Here, assumptions that mature in the historical process play a key role in how states define themselves and what other states have accumulated about themselves. According to the theory, racial, religious, and sectarian identity differences were the main factors in the loss and disintegration of the Soviet Union and Yugoslavia after the Cold War. The aggressive attitude of the Russian Federation toward Eastern Ukraine and Crimea, the annexation of Crimea and the Donbas region, and the military invasion of Ukraine can be evaluated in this context. At this point, it was significant to point out that Russia had suspended the agreement of the "Conventional Forces in Europe" (CFE) Treaty in 2016 (Kingston, 2016).

## **2.4. The Copenhagen School Security Approach**

The Copenhagen School was influenced by political philosophy and contributed to the concepts of power and security through multidimensional and comprehensive approaches in the ontological and

epistemological context. The Copenhagen school approach has brought a critical perspective to the reality of national security issues by addressing security as a created perception, addressing the difference between national security reality and perception, and addressing security, not holistically, based on environment, politics, and society, economy, military sectors. The theory considers security to be a phenomenon that needs to be addressed within a certain context. In this way, the school conceptualized security by bringing state assets together with society to the central axis. According to the Copenhagen school approach, states are not abstract entities, which are made up, of other than societies. So, the Copenhagen School (Buzan, 2015) considered the state as the main actor of the international security system as a phenomenon that aims to realize its common interests, protect its gains and consolidate its existence with a pluralistic approach, which is brought about by the collective energy of individuals who are striving to maintain their social integrity. With this aspect, the school has attempted to conceptualize states that are crackling and exposed to disintegration complications by imposing flesh. The theory only sought to find a way out between approaches that tried to empower the individual against the state assets themselves. In some way, it endeavored to form a synthesis of international relations theories during and after the Cold War. Therefore, it adopts a liberal, structuralism, and constructive approach.

The Copenhagen School expanded its security concept components by adding economic, environmental, and social dimensions to military and political instruments. According to the school, political and military security is the sum of the defense and offensive forces of the states. Following their perceptions of security and their real policies, states form their military capacities in a combination of assault and defense. The theory considers economic power as a fundamental force for international cooperation and military power. According to the school, social security is concerned with the ability of the state to create synergy with its composition, cultural background, and identities, and not to create sensitivity. Environmental security, on the other hand, is concerned with the protection of nature, with a global collective understanding, and with leaving a livable world to future generations. In this respect, the school is theoretically opposed to weapons of mass destruction and nuclear armament.

The Copenhagen School criticizes the decisive role of hegemonic countries in the international security system, emphasizing the importance of maintaining societies and their identities and maintaining their security, and bringing the security approach to the economic, social, and environmental aspects. In this respect, the theory expands and changes the concept of state in terms of the parameters it should be taken into consideration. Security perceptions also change from society, economy, and environment-centered perspectives. Because the international security system has a dynamic structure due to its multidimensional components, the variables that have a decisive importance in the perception of threats and the formation of security strategies change over time. A previously non-threatened phenomenon may be perceived as a threat or vice versa. This is described as security exclusion.

The Copenhagen School provides a critical perspective on the concept of security; it defines security in the context of national and international security and with the concepts of the regional regional security aspects to determine the boundaries and relations of national and international security. According to the school, the security paradigm is shaped by national and international security strategies and the regional aspects together. All three have a dynamic and symbiotic relationship with each other. It is not possible to recognize each of them separately. For this reason, the school considers regional security relations from a holistic perspective in the context of power analysis, historical, values, and motives of society.

In defining the international security system, the Copenhagen School considers not only states but also relations between states, international organizations, alliances, and cooperation in a global context. The Copenhagen school has changed the concept of center and periphery country perception by criticizing the understanding of the classical perceived central Europe phenomenon. In defining the regional level and security, the theory not only approaches the issue from a geographic and geo-strategic perspective but also emphasizes the perceptions of doubt and fear that emerge in historical relations between states. According to the school, rather than geographical proximity, the perception of threats and security are more determinative in the formation of regions, and it is not possible to

define a certain region by only geographical criteria.

### **2.5. The Aberystwyth Security Approach**

Unlike the Copenhagen school of Aberystwyth, this approach was interested in how security was used as a political instrument. The Aberystwyth School has expanded and deepened the concept of security through conceptual studies. The theory criticized security by considering it as a real political axis; in fact, it was derived from the fact that security was predominantly handled by domestic political motives and argued that it was an instrumentalist concept for accruing national interests. According to the school (Booth, 2012), security approaches should be handled with a perspective of reality and constructiveness within the political framework, because it is more possible for governments that produce security-oriented policies to consolidate the power of their governments. In countries where security is used as an internal political argument by considering functionality, freedoms are restricted and societies are separated and marginalized. The exaltation of security policies against freedoms puts countries in an inexorable security spiral by delaying the demands for economy and freedom. Whereas a society that is free and prosperous essentially means a safe society.

### **2.6. The Postmodern Security Concept**

The postmodern theory criticized the method of critical theory to explain the concepts of power and security with its opponents and attempted to explain the security phenomenon through Cartesian thought, philosophy of science methods, and anthropology. The post-modern theory has reexamined the concept of security with the technique of meta-analysis, questioned traditional judgments, and tried to rebuild and explain its dimension and scope in the light of the concepts of globalization and modernity. The post-modern theory criticizes modernity for its marginalization and it is consistently considered that the concepts of anarchy-order, war-peace, threat-friend, strong-weak, good-bad, realist-idealist should be dealt with exclusively based on contradictions in terms of facilitation (McGlinchey, et al., 2017).

The post-modern theory emphasizes that the components, scope, and extent of security cannot be handled independently of the dynamics of the international environment and that paradigm shifts and concepts in the external environment should be considered (Mimiko & Oluwafemi, 2012). This theory claims that under the influence of globalization, classical perceptions have lost their certainty and that perceptions of threats and the nature of alliances have become ambiguous (Friedman, 2005).

The criticisms of the post-modern approach to modern assumptions can be summarized in two parts. The first is that the international security system is considered from the perspective of western/powerful states, which translates the interests and values of the non-Western powerless states. According to the post-modern approach, the importance and problems attributed to the receiving and emigration states of migration, the mediation, subjective and one-way perspective are remarkable. It is stated that the number of security by sovereign and powerful states, decrease of permeability between reality and virtuality; loss of importance of geography and borders, and the decrease of security for hegemonic countries on the one hand, and the decrease for others, on the other hand, reveal the paradox. In this respect, the postmodern theory also supports the pluralistic and individualistic approaches of the critical theory to security.

## **3. SUMMARY OF INTERNATIONAL RELATIONS THEORIES AND PARADIGMS**

The post-cold war world has experienced many changes, not only in practical terms but also in the theoretical sphere. One of the significant paradigm shifts that took place was in the traditional meaning of security. The traditional meaning of security is state-centric, it means that the territory of the state needs to be protected against any hostile attack. It can also be seen as protection from external threats (Ahmed & Syed, 2019). The theories of international relations define international security conceptions differently. Realism still dominates international relations through its new versions. According to realist philosophy, if war is in their national interest the states will go to war and if cooperation is in their interest, they will cooperate with the other states. Neorealism, the branch of realism claims that there is no change in the world after the end of the cold war, power is still the main entity in international relations and this power structure is due to the anarchical structure of the international system and they still question the international system that it is still anarchic and there is constant competition among the states. On the other hand, Marxism is another mainstream theory of

international relations. According to them, the definition of security is determined by the structure of global capitalism. Constructivist schools of thought to be gained popularity after the end of the cold war. It addresses the issue of identity, security, and material issues in the contemporary world. Constructivists do not consider security as an objective reality. They view security as being constructed and re-constructed through intersubjective human understanding and the focus shifts from materialism to pure ideas. For constructivists, the concept of security is broad as they say that nothing is true or false, it's the perception of the observer of how he/she perceives that particular point. In this regard as Alexander Wendt said that anarchy is what states make of it, and the same can be said about security (Jackson & Sorensen, 2013). Along with constructivists, it is important to mention the Copenhagen school, which is framed on the thoughts of Barry Buzan. In 1983, Barry Buzan highlighted that the concept of security includes military, economic, social, and environmental security. This school of thought mainly highlights securitization (MacKenzie, 2010, pp. 151-167). It conceptualizes security as a process of the social construction of threat which includes securitizing actors who will declare that a particular threat is present which needs to be handled, this situation will be presented to the audience and if they accept it, the actors will have the legitimacy to act against that threat. This is how an issue is securitized. This is an interesting way of defining security (Sulović, 2010 pp. 1-7).

There is another significant lens to view security through critical theory. Their focus is on how the institutions and relations evolved and how they can be altered. This theory shifts the focus from the state to the individual. It envisions the freedom and liberty of individuals. When the focus is shifted to individuals, we have feminist theories. There are four strands of feminist theories, and all emphasize the fact that the current security studies have been fashioned and put into practice by males, and females have been excluded from them. If women are included in defining security, the World could be more peaceful. From Feminist theory, we move to post-modern security studies. This approach, like the critical studies, shifts the focus of security from state to non-state actors, from individuals to ethnic and cultural groups, and regional blocs. The subject matter of international relations is still evolving and the concept of security is one example of it, which is a contested concept. With the change in the geopolitical environment, contemporary theories have given their definition of security which moves away from the traditional state-centric concept of security. Contemporary international relations theories have given unconventional definitions of security which is a major development in the studies of international relations.

#### **4. POSTMODERN ASPECTS OF NATIONAL SECURITY**

Today, security threats are evolving and changing in size (Waewer, 2008). The development of nuclear, biological and chemical weapons and their launching platforms, the frequent use of ballistic and cruise missiles, insurrection and terrorism as an instrument of proxy war, rhetorical and covert operations that foster and support social segregation and dissolution, transnational crimes, human and arms smuggling, fictitious exports and money laundering, financing of international terrorism, the threat of immigration, cyber terrorism, security of energy transmission lines, environmental problems and epidemics are the main threats. Thus, the threat has changed in scale and dimension with the end of the bipolar world and the effect of globalization. For this reason, a multinational, holistic view is required for the solution of the problematic. That's why it is needed a different and solution-oriented perspective and practice that takes into account all the elements and dimensions of the threat. Due to the fact that the threats are an area of struggle of transboundary and regional power centers on an increasing scale, the integration and fragmentation processes that accelerated in the post-cold war period threaten the sovereignty of states.

In this context, military and political security have evolved in a symbiotic relationship , and the permeability between domestic and foreign politics has increased. According to this understanding, states are under constant threat and the primary purpose of states is to protect their assets. This approach engages states around a vicious circle of security concerns. States whose aim is to protect the survival of the state and increase the welfare level of their citizens, on the one hand, become authoritarian in order to maintain their sovereignty, and thus display an attitude that postpones welfare for their people.

On the other hand globalization, developments in communication and information technologies,





economic inequality, and the clarification of sub-identities, and conflicts become regionalized and globalized (Gurcan, 2012). As a result of globalization; while national states are losing their importance, supranational companies and institutions are getting stronger. Power, capital and knowledge are collected in certain hands and dispersed to the world. Centralism is gradually being replaced by decentralization. All these developments also affect national security concepts, doctrines. So, conventional warfare techniques have been replaced by proxy wars, which necessitate the use of special warfare and conventional operations concepts and doctrines together. Today, proxy wars, as a component of the blurred war concept, have blurred the battlefields and provided the super-powers with the opportunity to carry out preventive military operations for their self-defense far beyond their borders (Rothschild, Buzan, & Hansen, 2007). Thus, military conflicts have become more global. Economic and political stability has become an important parameter of national security. However, these ongoing conflicts are triggered by the superpowers to open up new life spaces for them. In essence, these conflicts are nothing but proxy wars. The only antidote to all global-scale conventional and unconventional conflicts is the building of democratic bridges between states and a fair distribution, the use of regional resources for the welfare of the people of the region.

## 5. DISCUSSION

Certainly, the stories are as important as the original events. Because, facts and perceptions are not always consistent with each other, statements and judgments do not coincide with justice, because not every statement is a provision, and not every provision is justice itself. There cannot be a fictional truth that satisfies someone. The positive one loses its credibility as it moves away from the normative. In this respect, social science is an effort to explain the existing phenomena by objective criteria and to put forward the existing ones. The normative approach is essentially a coherent unity of analysis and integration. If one of these remains incomplete, the recipe changes, and a logical and uniform result cannot be achieved (Wolfers, 1952, pp. 481-502). The national security debates should not be stuck in the trap of self-purposed tautological propositions, airy but hollow or raw discourses that present personal desires and aspirations as strategy, which consider all issues solely by the prejudices of their environment. The fact that the explanation of something is based on other arguments and becomes more complex than it makes the ground of discussion blurred, puts the discussions into an inextricable, complex situation. All propagandist claims and propositions in essence push discussions into the pit of conspiracy theories and tautological traps. Social events, especially peace, war, and security issues, never take place on a linear plane in a sequence easily understood in terms of flow. Situations in the world can never be considered as zero or one like in computer programs. Nothing is black or white. By its very nature, the security environment has a complex identity, a differential equation with many unknowns, developed by a circular loop. The actors of national security are as diverse as states, as well as international organizations, cliques, religious and ethnic communities, non-governmental organizations, and global and local business circles (Edwards, 2007). The motives that cause the events are very high cultural, religious, historical, interest, and so on (Ekblad, 2011, pp. 107-141). For this reason, it is very important to understand the motives and the actors involved in the equation that cause the events to take place. Every detail that appears to be insignificant can be critical in explaining events.

National security discussions are always critical to maintaining objectivity. Because the fact that national security debates are separated from the context of national security by an opportunist approach and pushed into the trap of internal political debates by manipulative evaluations is transformed into a means of recruitment of votes for the political mechanism is a major national security problem in itself (Rothschild, et al., 2007). Addressing national security debates as an internal political instrument may cause the question to be perceived unquestionably and mislead the acceptance of the propositions as false truths. The consequences of such an understanding can cause irreparable damage. In this way, national security is transformed into a domestic political material, which is one aspect that leads to the misleading of the false strategic choices as the dominant paradigm, thus subtracting them from the context of domestic political interests to become a 'national issue'. In essence, these kinds of security policies derogated from the context are a demolition project, a subcontractor of imperial, hegemonic order, and the prisoner of a tutelary mentality. They are the reason for a great mind is marginalized and punished by betraying all different and justified criticisms. Therefore, national security should never be made part of the populist internal political debate and



absurd, irrational national security concerns and reflexes should not be allowed to put the state mind into hypnosis. The bonding of national security debates and the masking of domestic political mistakes through national security debates are a project of betrayal by themselves. Because the consequences of pushing national security practice into the trap of populism as an internal political instrument can sometimes be very severe and destructive. Applying national security practice to domestic politics, using it as a cover to neutralize democratic institutions, can cause all the resources and opportunities of a given country to be destroyed by a domino effect (McGlinchey, 2022).

In national security debates, rationality always orders to be confident and to be cautious. In the national security debate, chauvinist and enthusiastic rhetoric may create some kind of partial enthusiasm for the public for a while, but the effect continues until they face the truth. It is perceived as an indicator of weakness in the international arena. A baseless chauvinism isolates a country, moves it away from the level of democracy and law, and turns it into an authoritarian state. These kinds of authoritarian countries, on the other hand, are always susceptible to more foreign interventions and operations in economic, diplomatic, and military terms. John Maynard Keynes, the author of the book "Money, Interest Employment and the architect of the liberal economic theory", the Keynesian economic model after the Great Depression of 1929 makes the following conclusion about economics: "If the issue is economy and there are three economists, there are normally three different approaches, if one of them is Keynes himself, then there are at least four different views" (Snowdon & Vane, 2006). Some of Keynes's views on the economy, who is one of the pioneers of critical perspectives and continuous observation in the scientific world, are accepted by some as indisputable truths, which reveal the gravity of bigotry (Skinner, 1998). Even all the propositions and theories put forward in the national security debate are at best a true projection of the truth. But they are never absolute truths.

Debates in the field of national security management without taking sides, consecration, and condemning them to absence can only be guiding and the rest is propaganda (Jervis, 1997). If the greatest mistake for a human being is to deceive himself, the most disastrous situation for society is that society itself always believes in its lies. For this reason, national security should be concerned with approaches that are disconnected from reality, trying to substitute individuals' subconscious, mind backgrounds, or expectations in a fantastic way. National security debates are not absolute and objective, but relative to time, place, and subject. Enmity or empathic engagement blinds perceptions. Essentially, in all disciplines of the social sciences, all ontological processes are subjectively limited by the capacity of a person to accurately understand himself and his environment. In the national security debate, simple answers such as yes and no and the incidence of events occurring in the event sequence cannot be considered linear certainty. Therefore, scholastic deterministic approaches are not accepted in national security debates. Scholastic deterministic approaches cause issues to be simplified with precise judgments and a reductionist approach. Minimalist approaches necessarily distract from the plane of reality in the realization of aspects of national security. Perhaps rhetoric and the masses can be brought together for a while, but success cannot be achieved with rhetoric that is disconnected from reality and what is fantastic (McGlinchey, 2017).

The current climate of security has changed holistically, leading to changes in the dimensions of war and general security administration. Change in structures within the security concepts is an aspect that gives a new dimension to the security environment (Baylis, et al., 2011). The tidal wave of change has led to a restructuring of positions in security administrators. The old systems are continually adopting new systems. However, the need to adopt these changes comes with its obstacles. The process of restructuring security concepts is long and rigorous. It also requires a lot of time to implement and standardize all aspects of national security practitioners to the newly amended changes. This shift may lead to the loss of jobs in adopting new structures. The process may also cost the government a lot of taxpayers' money at the expense of harsh economic times.

## 6. CONCLUSION

As a result of this study, mainstream approaches related to national security in the discipline of international relations were depicted, and an evaluation of the different approaches to national security within the international relations discipline was elaborated and summarized as of the cold war era and after. In this context, factors and components which are affecting national security paradigms were mentioned. So in this study, international relations theories and paradigms, epistemological and

ontological distinction, the Cold War period, and the post-Cold War period were dealt with under the two main headings, conclusions, international security system description, the concept of power and power struggle, the state and state as a unit of analysis actors, capacity to explain events and hold projections for the future, international cooperation, and reality and ambiguity. The international relations paradigm of the Cold War period tried to explain the international security system through ideologies in general and based its perception of security on a simple, realistic, anarchic environment that expresses the state's inability to dominate other states and puts the state and military power at the center.

In summary, the realist theory, excluding idealistic optimism, has centered on real political and national interests developed by the concepts of a hierarchical balance of power based on the interstate power balance and super-powers and conceptualized the perception of security from the window of existence and living in confidence (Fearon, 1995, pp. 379-414). The Cold War security approaches are mainly explained from the perspective of power balance and common security. During this period, the understanding of security focused on balancing the power struggle of states with other states that they thought threatened their national security, and if this was not possible, by creating alliances, the relative power of the respondent state was reduced. In this respect, Cold War-era international relations theories are a summary of power balance and power struggles. However, during the bipolar world order of the Cold War period, with the Détente period, steps were taken on the disarmament between the two superpowers and the restriction of nuclear weapons, and with the effect of liberalism, in addition to military methods, an approach that refers to the soft power elements of international struggle has been subjected to a romantic tendency to be maintained (Nye, 2004). Nevertheless, despite these breezes, which can be expressed as a liberal movement, the world has never experienced conflict.

The post-Cold War security paradigm, on the other hand, describes an approach that refers to the dynamic structure of the international security system and adds social structures, identities, and universal values and norms to the state-based security approaches. The post-Cold War security paradigm rather focuses on national security from the perspective of interdependence. This paradigm deals with the issue of unconventional threats such as control of energy and energy corridors, environmental problems, population movements, smuggling, transboundary terrorism, the use of space and sea, and religious and ideological radicalism. In this regard, the issue should not only be valued for the national security of a state, but rather for the security of the countries of the region and the whole region in general. According to the Post-Cold war security paradigms, there are no permanent and unchanging interests. As a result of the dynamic nature of the international security system, international norms also change and this change provides an interaction from center to center. Economic interdependence and socio-cultural relations both promote inter-state cooperation and contribute to non-conflict.

After the Cold War, especially the concept of a sovereign hierarchical balance of power has been questioned and soft balancing policies have been adopted against super-powers. Unfortunately, terrorism has also been effectively used as a soft power-balancing tool in this process. Again during this period, the contribution and usefulness of international organizations to peace were questioned and the search for bilateral military and security cooperation increased during this period. This period was marked by the distinction between democratic and non-democratic, well-governed, and other states. As a result of the democratic socialization of well-governed states, it can be stated that healthy working institutions contribute to peace and that undemocratic states provide negative feed to the international security system due to their aggressive and revisionist policies.

## References

- Ahmed, F. and Syed, A. (2020). International relations theories and security. *Modern Diplomacy*, 5(1), 1-7.
- Ang, L. Isar, Y. R. and Mar, P. (2016). *Cultural diplomacy: beyond the national interest*. Routledge.
- Bails, J. (2008). The concept of security in international relations. *International Relations*, 5(18), 69-85.

- Baylis, J. Smith, S. and Owens, P. (2011). *The globalization of world politics: an introduction to international relations*. Oxford University Press.
- Birdişi, F. (2017). *International security in theory and practice concepts-theory-practice*. Seçkin Publishing.
- Bohman, J. and Rehg, W. (2017). *Jürgen habermas*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Booth, K. (2012). *World security theory*. Küre Publications.
- Buzan, B. (2008). The changing agenda of military security. *International Relations*, 5 (18), 107-123.
- Buzan, B. (2015). *People, states, and fear: agenda for international security studies in the post-cold war era*. relay academic publishing.
- Edwards, C. (2007). The case for national security. *Demos Report*.
- Ekbladh, D. (2011). Present at the creation: Edward Mead Earle and the depression-era origin of security studies. *International Security*, 36 (3), 107-141.
- Fearon, J. (1995), Rationalist explanations for war. *International Organization*. 49, 379-414.
- Friedman, T.L. (2000). *The lexus and the olive tree*. HarperCollins Publishers.
- Friedman, T.L. (2005). *The world is flat: a brief history of the globalised world in the twenty-first century*. Allen Lane.
- Huntington, S. (1993). The clash of civilizations. *Foreign Affairs*, 72 (3), 22– 49.
- Huntington, S. (1996). *The clash of civilizations and the remaking of world order*. Simon & Schuster.
- İbrahim, T. (2020). *Opinion -non-military threats and the limits of national security*. E-International Relations.
- Jackson, R. and Sorensen, G. (2013). *Introduction to international relations*. Oxford University Press.
- Jervis, R. (1997). *System effects: complexity in political and social life*. Princeton University Press.
- Judge, E. H. (2012). *The cold war: a global history with documents*. Prentice Hall.
- Keohane, R. O. and Nye, J. S. (1987). Power and interdependence by international organization. *MIT Press Stable*. 41(4), 725-753.
- Kiltz, L. (2011). The challenges of developing a homeland security discipline to meet future threats to the homeland. *Journal of Homeland Security and Emergency Management*, 8(2).1-24.
- Kingston, R. (2016). *Russia completes CFE treaty suspension*. [http://www. Russia Completes CFE Treaty Suspension | Arms Control Association](http://www.RussiaCompletesCFETreatySuspension|ArmsControlAssociation).
- Kober, S. (2016). *The changing nature of war: is a philosophy of doubt the better counsel in deciding to go to war?* The Globalist. [http://www. The Changing Nature of War - The Globalist](http://www.TheChangingNatureofWar-TheGlobalist).
- Kolasi, K. (2013). Peaceful end of the cold war and theories of international relations. *University Journal of Social Sciences*, 68 (2), 149 -179.
- Kolasi, K. (2014). *Critical theory and security: security for whom? international security theoretical evaluations*. Tarcan Printing House.
- Kuhn, S. T. (1982). *The structure of scientific revolutions*. Alan Publishing.
- MacKenzie, M. (2010). Securitization and de-securitization: female soldiers and the reconstruction of women in post-conflict Sierra Leone, in gender and international security: feminist

- perspectives. *Security Studies*, 18(2), 241-261. <http://dx.doi.org/10.1080/09636410902900061>
- McGlinchey, S. (2022). *Foundation of international relations*. Bloomsbury.
- McGlinchey, S., Walters, R. and Scheinflug, C. (2017). *International relations theory*. E-International Relations.
- McGlinchey, S. (2017). *International relations*. E-International Relations.
- Mimiko, N. and Oluwafemi, N. (2012). *Globalization: the politics of global economic relations and international business*. Carolina Academic Press.
- Nye, J. (2004). *Soft power: the means to success in world politics*. Public Affairs Ltd.
- Rothschild, E. Buzan, B. and Hansen L. E. (2007). *What is security?* Sage Publications Ltd.
- Ryakhovskaya, A. (2014). Transformation of crisis management in crisis. *Management Business Jour*, 2, 102.
- Sandıklı, A. (2012). *Security, war, peace and conflict Solutions in the light of theories*. Bilge Adam Center for Strategic Research.
- Sandıklı, A. and Emeklier, B. (2012). Change and transformation in security approach, security in the light of theories, war, peace and conflict solutions. *Istanbul Bilge Adam Strategic Research Center Publications*, 3-71.
- Skinner, Q. (1998). *Liberty before liberalism*. Cambridge University Press.
- Snowdon, B. and Vane, H. R. (2006). *Modern macroeconomic*. Edward Elgar.
- Sulović, V. (2010). Meaning of security and theory of securitization. *Belgrade Centre of Security Policy*, 1-7.
- Ripsman, Norrin M. and Paul, T. V. (2010). *Globalization and the national security state*. Oxford University Press.
- Waever, O. and Flockhart, T. (2014). Cooperative security: a new concept? DIIS report. *Danish Institute for International Studies*.
- Waever, O. (2008). The changing agenda of social security. *International Relations*, 5(18), 51-178.
- Weber, C. (2016). *Queer international relations*. Oxford University Press.
- Wolfers, A. (1952). National security as an ambiguous symbol. *Political Science Quarterly*, 67, 481-502.

**Sorumlu Yazar / Corresponding Author:** Dr. Murat ŞENGÖZ

**Çatışma Beyanı / Conflict Statement:** Yazar bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkisinin bulunmadığını, herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan etmiştir.

**Etik Beyanı / Ethical Statement:** Yazar bu makalede “Etik Kurul İzni”ne gerek olmadığını beyan etmiştir.

**Destek ve Teşekkür / Support and Thanks:** Yazar bu çalışmada herhangi bir kurum ya da kuruluştan destek alınmadığını beyan etmiştir.

Yayımlanan makalede araştırma ve yayın etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'nin editör ve yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.



## ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN AKILLI TELEFON BAĞIMLILIKLARI VE BAŞ AĞRISI ARASINDAKİ İLİŞKİ

### *The Relationship between Smartphone Addiction and Headache in University Students*



**Dr. Öğr. Gör. Mehmet Ali ŞEN**

Dicle Üniversitesi, Atatürk Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksek Okulu, Diyarbakır, Türkiye.. m.a.sen@yandex.com



**Dr. Öğr. Üyesi Nurettin MENTEŞ**

İnönü Üniversitesi Malatya Meslek Yüksek Okulu, Diyarbakır, Türkiye. nurettin.mentes@inonu.edu.tr



**Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin KURT**

Dicle Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Bölümü, Sağlık Yönetimi Bölümü, Diyarbakır, Türkiye. mekurt1@hotmail.com

#### *Araştırma Makalesi/Research Article*

**Geliş/Received:**  
31.08.2022

**Kabul/Accepted:**  
23.09.2022

**Sayfa/ Page:**  
199-217



#### **Öz**

Bu araştırma üniversite katılımcılarının akıllı telefon bağımlılık oranını, etkileyen faktörlerini ve akıllı telefon kullanımının baş ağrısı ile ilişkisini belirlemek amacıyla yapılmıştır. Bu çalışma tanımlayıcı ve kesitsel bir çalışmadır. Verilerin toplanmasında sosyodemografik özellikler, baş ağrısı ile ilgili değişkenler ve “Akıllı Telefon Bağımlılığı Envanteri – Kısa Form (ATBÖ-KF)” kullanılmıştır. Veriler tek yönlü varyans analizi (ANOVA), bağımsız t-testi, Ki-kare analizi ve lojistik regresyon analizi kullanılarak değerlendirildi ve sayılar, yüzdeler ve ortalama±standart sapma olarak ifade edildi. Katılımcıların, %56,6’sı kadın, %43,4’ü erkektir, %55,2’si 20 yaş ve altı yaş grubunda olup %61,4’ü aile evinde %33,5’i yurttta kalmaktadır. Katılımcıların %86,3’ü mesaj ve/veya telefon açmak için, %72,7’si internet kullanmak için, %69,4’ü sosyal medya kullanmak için vb. nedenlerle akıllı telefon kullandıklarını belirtmektedirler. Katılımcıların %32,7’si akıllı telefon bağımlıysyken %67,7’si de akıllı telefon bağımlısı değildir. Katılımcıların akıllı telefon bağımlılık durumuyla baş ağrısı sıklığı, baş ağrısı şiddeti, akıllı telefonları günlük kullanım süresi ve akıllı telefonları uykudan önce kullanım süresi arasında anlamlılık bulunmaktadır ( $p<0.05$ ). Bu çalışmada katılımcıların yaklaşık üçte birinin akıllı telefon bağımlısı olduğu düşünülmektedir. ABI-SF puanı yüksek olan katılımcıların sıklıkla baş ağrısı ve şiddetli baş ağrısı yaşadığı belirlendi. Aşırı akıllı telefon kullanımının sebep olacağı olumsuz etkileri azaltmak için aşırı akıllı telefon kullanımı kaynaklı sağlık sorunları hakkında bilgilendirici faaliyetler yapılabilir. Doğru telefon kullanımı konusunda aileleri eğitici faaliyetlerin planlanması yapılabilir.

**Anahtar Kelimeler:** Üniversite öğrencisi, Baş ağrısı, Akıllı telefon bağımlılığı

#### **Abstract**

This study was conducted to determine the rate of smartphone addiction in university students, factors that influence this addiction and the relationship between smartphone usage and headache. This study is a descriptive and cross-sectional study. In the collection of data, socio-demographic characteristics, variables related to headache and “The Smartphone Addiction Inventory – Short Form (SPAI-SF)” were used. Data were evaluated using the one-way analysis of variance (ANOVA), the independent t-test, the Chi-square analysis and logistic regression analysis, and were expressed as counts, percentages and mean±standard deviation. Of the participants, 56.6% were female, 43.4% were male; 55.2% were aged 20 and under, 61.4% were living with their parents and 33.5% were living in a dormitory. 86.3% of the students stated that they used their smartphones for messaging and/or calling, 72.7% for internet, 69.4% for social media etc. While 32.7% of the students were addicted to their smartphones, 67.7% were not. A significant relationship was found between the status of smartphone addiction of the students and the frequency of headaches, the severity of headaches, the duration of daily smartphone usage and the duration of smartphone usage before sleep ( $p<0.05$ ). In this study, it is thought that approximately one third of the students are addicted to smartphones. It was determined that students with high ABI-SF scores frequently experienced headaches and severe headaches. Informative activities can be carried out about health problems caused by excessive smartphone use to reduce the negative effects of excessive smartphone use. It is possible to plan educational activities for families on correct phone usage.

**Keywords:** University students, Headache, Smartphone addiction

**Atıf/Citation:** Kurt, M.E, Menteş, N ve Şen M.A. (2022). Üniversite öğrencilerinin akıllı telefon bağımlılıkları ve baş ağrısı arasındaki ilişki. *MECMUA-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* ISSN: 2587-1811 7(14), 199-217.



## Giriş

1990'lardan bu yana, özellikle son on yılda, cep telefonlarının kullanımı küresel olarak önemli ölçüde artmış ve telefon sektörü en hızlı gelişen sektörlerden biri olmuştur (Röösli vd., 2010, s. 888). İleri düzey programlama yapısı bulunan, hızlı ve yaygın bağlantı özellikleri ile tasarlanmış olan akıllı telefonlar basit cep telefonlarına göre çok daha üstün özelliklere sahiptirler (May ve Hearn, 2005, s. 197; Mei vd., 2006, s. 46). Akıllı telefonların iletişim aracı olmalarının yanı sıra özellikle internet erişiminin yanında video, müzik, fotoğraf vb. paylaşımlar gibi birçok özelliklerinin olması mobil telefonların sadece iletişim kurmayı sağlayan özelliklerine nazaran daha büyük avantajlar sunmaktadır (Noyan vd. 2015, s. 74; Samaha and Hawi, 2016, s. 322). İnsanların yaşamını kolaylaştırma noktasında önemli bir katkı sağlayan bu araçlar, taşınabilir bilgisayar olarak da görülmektedir (Kimiloglu vd. 2010, s. 404).

Akıllı telefon pazarı, Dünya ticaret hacminde önemli yere sahiptir. Bir uluslararası analiz şirketi olan International Data Corporation (IDC) kapsamlı bir araştırma gerçekleştirerek akıllı telefon pazarının anlaşılmasına yardımcı olmuştur. Bu araştırmanın sonucuna göre dünya genelinde 2021 yılında 1.36 milyar adet akıllı telefon satılmıştır. Ayrıca, akıllı telefon satış miktarının 2022 yılında %1,6 artarak 1.38 milyara adede ulaşacağı tahmin edilmektedir (Scarsella, 2021, s. 1). Türkiye İstatistik Kurumu'nun (TÜİK) verilerine göre ülkemizde, evlerde cep telefonu/akıllı telefon bulunma oranı 2004 yılında %53,7 iken bu oran 2020'de %99,4'e yükselmiştir. (Türkiye İstatistik Kurumu, 2020, s.1-2).

Güncel yaşantıda sürekli var olan, hayatı sıkıntıya sokmayan, hayatlarımızı zenginleştiren aktiviteler alışkanlıklardır. Tekrar eden bu alışkanlıklar kontrol edilemez bir hal alırsa zamanla bağımlılık oluşturup kişiyi başarısızlığa götürür (Öztürk, 1989, s. 1-3). Akıllı telefon bağımlılığı günlük aktivitelerinin ihmal edilmesi ve sürekli olarak telefonunu kontrol etme davranışında bulunma yani telefonun aşırı ve kontrolsüz kullanımı olarak tanımlanabilir (Kwon vd., 2013, s. 1-2). Yapılan araştırmalarda, kimyasal maddelere bağımlılıkları olan bireylerde görülen belirtiler ile sosyal medya bağımlılığı, akıllı telefon bağımlılığı, internet bağımlılığı, dijital oyun bağımlılığı gibi davranışsal bağımlılıkları olan bireylerinde benzer belirtiler gösterdiği vurgulanmıştır (Savcı ve Aysan, 2017, s. 204). Özellikle akıllı telefonların kişileri sosyalleştirdiği düşünülürken aslında akıllı telefonlar kişilerin daha fazla bireyselleşmelerine ve yalnızlaşmalarına sebep olmaktadır (Park ve Lee, 2012, s. 493). Thomée ve ark.(2011) yaptıkları çalışmada sürekli kullanılan akıllı telefonların kişilerde strese, kaygıya, uyku rahatsızlıklarına, fiziksel aktivitelerde azalmaya ve çeşitli rahatsızlıklara neden olduğu saptanmıştır (Thomée vd. 2011, s. 2). Akıllı telefon kullanıcılarının sürekli olarak ekrana bakması zamanla baş ağrısı, göz bozukluğu, konsantrasyon bozukluğu, uyku bozukluğu gibi sağlık problemlerine neden olabilmektedir (Kwon vd. 2013, s. 56-60; Soni vd. 2017, s. 517). Demirci ve ark (2016) çalışmasında da akıllı telefonu daha çok kullananlarda baş ağrısı şikâyetlerinin, akıllı telefonu daha az kullananlara oranla daha fazla olduğu görülmüştür (Demirci vd., 2016, s. 1-2).

Türkiye de genç nüfusun toplam nüfus içerisindeki payı azımsanmayacak bir seviyededir. TÜİK 2021 verilerine göre 2021 yılı sonunda toplam nüfusun %15,3 ünün gençler olacağı ve bu oranın da 12 Milyon 971 bin 289 kişiye karşılık geleceği raporlanmıştır (Türkiye İstatistik Kurumu, 2021, s.1). Genç nüfusun toplamdaki payı dikkate alındığında gençliğin eğitim, sağlık ve diğer alanlardaki gereksinimleri politika yapıcılar tarafından yakından takip edilmesi gerekmektedir. Aileler çocuklarının gittikçe cep telefonlarına bağımlı olduklarından, kontrolsüz oyun oynama ve televizyon izleme alışkanlıklarından şikayet etmekte. Ayrıca gençler artık birbirleri ile geçirdikleri zamanları azaltmakta konuşma ve ilişki kurma yöntemlerini sanal ortamlarda devam ettirmektedirler. Bu durum ise kaygı depresyon veya yalnızlık duygularını ortaya çıkarmaktadır. (Küçükvardar ve Tingöy, 2018, s.113) Sağır ve Eraslan'ın 2019 yılında 1012 üniversite öğrencisi üzerine yaptıkları çalışmada katılımcıların yaklaşık %34 ünün telefonlarına sosyal medya uygulamaları indirdikleri, %20,5 inin oyun uygulamaları indirdikleri %15,2'sinin kurumsal uygulama indirdikleri çok az bir kısmının ise (%3,3 ) gazete, dergi, kitap vb uygulamalar indirdikleri belirlenmiştir. Buradan hareketle gençlerin okuma kültüründen uzaklaşıp görsel kültüre yoğunlaştığı sonucuna ulaşılmıştır (Sağır ve Eraslan 2019, s.57). Aynı çalışmada katılımcıların kendilerini akıllı telefon bağımlısı hissedip hissetmedikleri sorusuna katılımcıların %57,7 si sık sık, genellikle veya her zaman yanıtını vermişlerdir. Katılımcıların %34,2 si ise aynı soruya nadiren şeklinde yanıt vermişlerdir (Sağır ve Eraslan 2019,

s.63). Bu çalışma özelinde akıllı telefon kullanımının gençlerde olumsuz durumlara neden olduğu söylenebilir. Büyükbegiz Koca ve Tunca 2020 çalışmasında ailelerin internet ve sosyal medya kullanımından kaynaklı okul başarısına olumsuz etkisinden ve diğer bireyler ile olan ilişkilerdeki olumsuz yansımalarında rahatsız olduklarını belirlemiştir (Büyükbegiz Koca ve Tunca 2020, s.77). Teknolojinin yanlış ve kontrolsüz kullanımı özellikle gençler üzerinde bu ve benzeri olumsuzluklar birlikte bazı sağlık sorunlarına da neden olmaktadır. Örneğin ekran başında fazla zaman geçirmek yemek yeme alışkanlıklarını etkilemekte bu ise gençlerde ve yetişkinlerde obezite riskini artırmaktadır (Baranowski vd. 2011; Muslu ve Gökçay, 2021, s. 73). Nomofobi hastalığı bu olumsuz durumlar için başka bir örnek olarak gösterilebilir. Hemen her bireyde görülebilecek bir dijital hastalık olan nomofobi kişilerin mobil cihazlara olan bağımlılığından kaynaklanmaktadır. Bu cihazlardan duyulan yoksunluk bireylerde sinir stres ve agresif davranış sergileme gibi durumlar ortaya çıkmasına neden olmaktadır (Polat 2017, s 171). Mobil cihazların insan yaşamında neden olduğu olumlu ve olumsuz etkiler teknolojinin gelişimine paralel olarak hayatımızda daha sık yer bulacaktır. Bu nedenle mobil cihazların insan sağlığına, yaşam kalitesine etkileri araştırmacılar tarafından artan bir ilgi görmesi muhtemeldir. Bu çalışma ile sağlık yüksek okullarda okuyan katılımcıların akıllı telefon bağımlılık oranları, bağımlılığı etkileyen faktörleri belirlenmeye çalışılmış ayrıca akıllı telefon kullanımı ile baş ağrısı arasındaki ilişkiler ortaya konmaya çalışılmıştır.

## Yöntem

**Araştırmanın Tipi:** Araştırmamız tanımlayıcı ve kesitsel tiptedir.

**Araştırmanın Evreni ve Örneklemi:** Araştırmamızın örneklemini Diyarbakır ili Dicle Üniversitesi Atatürk sağlık hizmetleri meslek yüksekokulu bölümlerinde aktif öğrenim gören 1714 üniversite öğrencisi oluşturmaktadır. Öğrenci sayısını bulmak için evrenin bilindiği formülden  $n = N \cdot t^2 \cdot p \cdot q / d^2$  ( $N-1$ ) +  $t^2 \cdot p \cdot q$  yararlanılmıştır. Örneklem büyüklüğü için genel evrendeki eleman sayısı bilindiğinde yukarıda verilen formül kullanılır burada N: evrendeki birey sayısını, n örnekleme alınacak birey sayısını, p incelenecek olayın görülme sıklığını(olasılığını), q incelenecek olayın görülmemesi sıklığını, t sapma için t tablo değeri, d sapma miktarını göstermektedir (Akdeniz 2012). N değeri 1714 p ve q değeri 0,5 t ise 1,96 d ise 0.05 olarak alınmıştır. Bu durumda

$$N = \frac{1714 \cdot (1,96)^2 \cdot 0,5 \cdot 0,5}{(0,05)^2 \cdot 1713 + (1,96)^2 \cdot 0,5 \cdot 0,5} \cong 314$$

örneklem sayısı en az 314 olarak bulunmuş basit rastgele örnekleme yöntemi kullanılmış ve 373 katılımcıya ulaşılmıştır.

**Verilerin Toplanması:** Katılımcılara araştırmacılar tarafından literatür taraması sonucunda oluşturulan; sosyo-demografik sorular ile baş ağrısı ve cep telefonu kullanım durumlarını sorgulayan sorular ve Kwon ve ark. tarafından geliştirilmiş olan “Akıllı Telefon Bağımlılık Ölçeği-Kısa Versiyon” u uygulanmıştır. Ölçek 1’den 6’ya doğru puanlanmış 10 maddeden oluşmaktadır. Ölçekte Erkekler için ölçeğin kesme puanı 31, kadınlar için ise ölçek kesme puanı 33 puan olarak belirlenmiştir. Kullanılacak ölçek için hesaplanan güvenilirlik değeri (Cronbach alfa katsayısı 0.91) oldukça yüksektir (Noyan vd., 2015, s. 78-79). Çalışma için ölçek Cronbach alfa değeri 0.88 bulunmuştur. Cronbach alfa değerinin 0.80-1.00 arasında olması ölçeğin yüksek güvenilirliğe sahip olduğunun bir kanıtıdır (Alpar 2013, s849). Ölçek güvenilirliğinin yüksek olduğu söylenebilir.

Verilerin normalliği ölçek puanları ortalaması için normallik testleri uygulanmış ve Kolmogorov-Smirnov testi için test istatistik değeri 0,071 ve p anlamlılık değeri  $p=0.000 < 0.05$  olarak belirlenmiştir. Bu durumda verilerin normal dağılmadığı söylenir ancak verilerin çarpıklık (Skewness) katsayısını  $\pm 1$  değerleri arasında kalması verilerin normalden aşırı sapmadığının bir işareti olarak yorumlanabilir (Büyüköztürk, 2018 s.40). Ayrıca literatürde çarpıklık (Skewness) değerlerinin kendi standart hatalarına (standart error) bölünmesi ile elde edilen değer (basıklık değeri/basıklık değeri için Standart hata)  $\pm 3$  arasında olması durumunda verilerin normalden sapmadığını kabul eden çalışmalarda bulunmaktadır. Mayers (2013) gözlem sayılarının 50’ den az olması durumunda kritik değer  $\pm 1.96$  ve 51 ile 100 arasında olması durumunda  $\pm 2.58$  ve 100’den fazla olması durumunda ise

$\pm 3.29$  kritik değerleri ile yorumlama yapılacağını belirtmiştir (Mayers 2013,s 53). Veri seti için çarpıklık test istatistik değeri 0.379 ve bu değer için standart hata 0,126 olarak belirlenmiştir. Basıklık için istatistik değeri -0.442 ve bu değer için standart hata 0.252 olarak belirlenmiştir.

$$\text{Çarpıklık Değeri/Standart hata} = 0.379/0.126 = 3.0007$$

$$\text{Basıklık Değeri/Standart hata} = -0.442/0.252 = -0.1753$$

olarak hesaplanmıştır. Bu değerleri eşik değerler arasında kalması dikkate alınarak verilerin normalden aşırı sapma göstermediği kabulü ile grup ortalamaları arasındaki farklılaşmalar test edilirken bağımsız örneklem t testi ve ANOVA testleri uygulanmıştır. Bağımlı değişkenler kategorik yapıda olduklarında değişkenler arasında ilişkiyi çeşitli amaçlar ile (yorumlama, özetleme, kestirimde bulunma vb.) incelenmek istendiğinde lojistik regresyon kullanışlı bir yöntemdir (Alpar 2013, s 637). Bağımlı değişken olarak ele alınan teknoloji bağımlılığı bağımlı olanlar ve olmayanlar şeklinde gruplanıp normallik istemeyen lojistik regresyon ile değişimler analiz edilmiştir.

Çalışmada kullanılan ölçek kesme puanları yapılan mevcut çalışma içinde kullanılmış ve erkeler için ölçek kesme puanı 31 kadınlar için 33 olarak alınmıştır. Kesme puanları üzerinde değer alan katılımcılar bağımlı, kesme puanının altında puan alanlar ise bağımlı olmayan şeklinde kabul edilmiş ve yeniden kodlanarak analizlere dahil edilmişlerdir.

**İstatistiksel Analiz:** Verilerin değerlendirilmesinde SPSS 18.0 paket programı kullanılmıştır. Veriler; sayı, yüzde, ortalama  $\pm$  standart sapma ile bağımsız t testi, tek yönlü varyans analizi (ANOVA), Ki-kare analizi ve Lojistik Regresyon ile değerlendirilmiştir. İstatistiksel anlamlılık için  $p < 0.05$  olarak alınmıştır.

**Araştırmanın Etik Yönü:** Çalışmanın yürütülmesi için 25.03.2022 tarih ve 256399 sayılı kurum izni ve oluru ile Etik Kurul onayı alınmıştır.

## Bulgular

Katılımcılara ait demografik bilgiler Tablo 1 de özetlenmiştir.

**Tablo 1.** Katılımcıların Sosyo-demografik Özelliklerine Göre Dağılımı

Sosyo-Demografi Özellikleri (n:373)	Sayı	%
<b>Sınıf</b>		
1.Sınıf	269	72.1
2.Sınıf	104	27.9
<b>Cinsiyet</b>		
Kadın	211	56.6
Erkek	162	43.4
<b>Yaş</b>		
20 ve altı yaş	206	55.2
21 ve üzeri yaş	167	44.8
<b>Medeni Durum</b>		
Bekâr	364	97.6
Evli	9	2.4
<b>İkamet Yeri</b>		
Aile Evi	229	61.4
Yurt	125	33.5
Öğrenci Evi	19	5.1
<b>Anne Eğitim Durumu</b>		
Okur Yazar Değil	154	41.3
En fazla İlkokul mezunu	140	37.5
Ortaokul ve üzeri mezunu	79	21.2
<b>Baba Eğitim Durumu</b>		
Okur Yazar Değil	36	9.7

En fazla İlkokul mezunu	154	41.3
Ortaokul ve üzeri mezunu	183	49.1
<b>Aylık Harcama Miktarı</b>		
0-999 TL	88	23.6
1000-1499 TL	212	56.8
1500 ve + TL	73	19.6

Tablo 1'e göre araştırmaya katılım gösteren katılımcıların, %72.1'i (n:269) 1.sınıfta ve %27.9'u da (n:104) 2.sınıfta okumakta, %56.6'sı (n:211) kadın, %55.2'si (n:206) 20 yaş ve altı yaş grubunda, %97.6'sı (n: 364) bekâr, %61.4'ü (n:229) aile evinde %33.5'i (n:125) yurttan kalmaktalar. Katılımcıların %41.3' ünün (n:154) anneleri okur yazar değilken, %49.1'inin (n:183) babaları ortaokul ve üstü mezunu ve %23.6'sı (n:88) 0-999TL ile geçinirken, %56.8'i (n:212) 1000-1499 TL ile %19.6'sı da (n:73) 1500 ve üstü TL ile geçinmektedirler.

Katılımcıların akıllı telefon kullanım amaçlarını belirlemeye yönelik olarak frekans analiz yapılmış ve Katılımcıların akıllı telefon kullanım amaçları dağılımı Tablo 2'de özetlenmiştir. Katılımcıların birden fazla yanıt vermelerine olanak tanınmıştır.

**Tablo 2.** Akıllı Telefonu Hangi Amaçlar İçin Kullanırsınız? (n:373)

Akıllı Telefon Kullanım Amaçları	N	%		N	%
Mesaj göndermek ve/veya telefon açmak	322	86.3	Uygulamaları kullanmak	169	45.3
İnterneti kullanmak için	271	72.7	Oyun oynamak	145	38.9
Sosyal medyayı kullanmak	259	69.4	Alışveriş yapmak	114	30.6
Ders çalışmak	226	60.6	Yeni insanlarla tanışmak	42	11.3
Araştırma yapmak	213	57.1	Arkadaş bulmak	41	11.0
Not paylaşmak	207	55.5	Sevgili bulmak	18	4.8

\*Bir kişi birden fazla şık işaretlemiştir.

Tablo 2 ye göre katılımcıların %86.3'ü (n:322) mesaj göndermek ve/veya telefon açmak için, %72.7'si (n:271) internet kullanmak için, %69.4'ü (n:259) sosyal medya kullanmak için, %60.6'sı (n:226) ders çalışmak için vb. nedenlerle akıllı telefon kullandıklarını belirttikler.

Katılımcıların sosyodemografik özellikleri ile akıllı telefon bağımlılık durumları arasında ilişkilerin varlığı çapraz tablolar ile araştırılmıştır. Katılımcıların akıllı telefon bağımlılık durumları ile sosyodemografik değişkenlerin anlamlılık ilişkileri Tablo 3'te belirtilmiştir.

**Tablo 3.** Katılımcıların Akıllı Telefon Bağımlılığı ile Sosyo-demografik Alışkanlıkları Durumu

Sosyo-demografik Değişkenler (n:373)	Akıllı Telefon Bağımlısı		Akıllı Telefon Bağımlısı Değil		Toplam Sayı		İstatistik
	N(122)	%(32.7)	N(251)	%(67.7)	N(373)	%(100)	
<b>Sınıf</b>							
1.Sınıf	93	34.6	176	65.4	269	100	$X^2=1,524$
2.Sınıf	29	27.9	75	72.1	104	100	$p=0.217$
<b>Cinsiyet</b>							
Kadın	64	30.3	147	69.7	211	100	$X^2=1.246$
Erkek	58	35.8	104	64.2	162	100	$p=0.264$
<b>Yaş</b>							

20 ve altı yaş	66	32.0	140	68.0	206	100	$X^2=0.094$
21 ve üzeri yaş	56	33.5	111	66.5	167	100	$p=0.760$
<b>İkamet Yeri</b>							
Aile Evi	70	30.6	159	69.4	229	100	$X^2=3.489$ $p=0.176$
Yurt	48	38.4	77	61.6	125	100	
Öğrenci Evi	4	21.1	15	78.9	19	100	
<b>Anne Eğitim Durumu</b>							
Okur Yazar Değil	51	33.1	103	66.9	154	100	$X^2=4.931$ $p=0.085$
En fazla İlkokul mezunu	38	27.1	102	72.9	140	100	
Ortaokul ve üstü mezunu	33	41.8	46	58.2	79	100	
<b>Baba Eğitim Durumu</b>							
Okur Yazar Değil	22	61.1	14	38.9	36	100	$X^2=14.893$ $p<0.05$
En fazla İlkokul mezunu	48	31.2	106	68.8	154	100	
Ortaokul ve üstü mezunu	52	28.4	131	71.6	183	100	
<b>Aylık Harcama Miktarı</b>							
0-999 TL	20	22.7	68	77.3	88	100	$X^2=9.462$ $p<0.05$
1000-1499 TL	83	39.2	129	60.8	212	100	
1500 ve + TL	19	26.0	54	74.0	73	100	

Tablo 3'e göre katılımcıların akıllı telefon bağımlılık durumuyla baba eğitim durumu ve aylık harcama durumu arasında anlamlı bir ilişki bulunmaktadır ( $p<0.05$ ). Akıllı telefon bağımlılık durumuyla sınıf, cinsiyet, yaş, ikamet yeri ve anne eğitim durumu arasında anlamlı ilişki bulunmamıştır ( $p>0.05$ ).

Katılımcıların akıllı telefon bağımlılık durumları ile baş ağrısı ve günlük akıllı telefon kullanım süreleri arasındaki ilişkiler çapraz tablolar ile incelenmiş ve anlamlılık ilişkileri Tablo 4'te verilmiştir.

**Tablo 4.** Katılımcıların Akıllı Telefon Bağımlılık Durumları ile Baş Ağrısı ve Akıllı Telefonla Harcanan Zaman Değişkenlerinin Dağılımı

Baş Ağrısı Değişkenleri	Akıllı Telefon Bağımlısı		Akıllı Telefon Bağımlısı Değil		Toplam Sayı		İstatistik
	N	%	N	%	N	%	
<b>Baş ağrısı sıklığı</b>							
Her gün	22	48.9	23	51.1	45	100	$X^2=17.541$ $p<0.05$
Haftada en az 1kez	48	38.7	76	61.3	124	100	
Ayda 2-3kez	17	17.5	80	82.5	97	100	
Ayda 1 veya hiç	35	32.7	72	67.3	107	100	
<b>Algılanan baş ağrısı şiddeti</b>							
Hafif	44	26.8	120	73.2	164	100	$X^2=26.826$ $p<0.05$
Orta	50	29.8	118	70.2	168	100	
Şiddetli	28	68.3	13	31.7	41	100	
<b>Baş ağrısı süresi</b>							
Hiç	10	25.6	29	74.4	39	100	$X^2=2.730$ $p=0.435$
1 saatten az	48	35.6	87	64.4	135	100	



1-4saat arası	46	30.1	107	69.9	153	100	
4 saat +	18	39.1	28	60.9	46	100	
<b>Günlük Akıllı Telefon Kullanma Süresi</b>							
1-4 saat	54	26.0	154	74.0	208	100	$X^2=15.966$
4-8 saat	46	36.2	81	63.8	127	100	<b>p&lt;0.05</b>
8 saat +	22	57.9	16	42.1	38	100	
<b>Uykudan Önce Akıllı telefon Kullanım Süresi</b>							
5-10 dk	18	28.1	46	71.9	64	100	$X^2=12.786$
10-20 dk	15	26.3	42	73.7	57	100	<b>p&lt;0.05</b>
20-40 dk	28	24.8	85	75.2	113	100	
40 dk +	61	43.9	78	56.1	139	100	

Tablo 4'e göre katılımcıların %32.7' si (n:122) akıllı telefon bağımlısıyken %67.7'si (n:251) de akıllı telefon bağımlısı değildir. Katılımcıların akıllı telefon bağımlılık durumuyla baş ağrısı sıklığı, baş ağrısı şiddeti, günlük akıllı telefon kullanım süresi ve uykudan önce akıllı telefon kullanım süreleri arasında anlamlı bir ilişki bulunmaktadır ( $p<0.05$ ). Akıllı telefon bağımlılık durumuyla baş ağrısı süresi arasında anlamlı ilişki görülmemektedir ( $p>0.05$ ).

Çalışmada akıllı telefon bağımlılık ölçek toplam puanlarının katılımcıların sosyodemografik özellikleri açısından sınıflanan gruplar arasında farklılaşp farklılaşmadığına yönelik olarak t testi ve ANOVA testleri yapılmıştır. Sonuçlar Tablo 5 de özetlenmiştir.

Tablo 5. Katılımcıların Sosyo-demografik Özellikleri ile ATBÖ-KF Puan Ortalamalarını Durumu

Demografik	Sayı	A.O	S.S.	İstatistik
<b>Sınıf</b>	1. Sınıf	269	27.94	t=1.882
	2. Sınıf	104	25.47	p=0.061
<b>Cinsiyet</b>	Kadın	211	26.83	t=-0.822
	Erkek	162	27.80	p=0.412
<b>Yaş</b>	20 ve altı yaş	206	27.91	t=1.251
	21 ve üzeri yaş	167	26.43	p=0.212
<b>İkamet Yeri</b>	Aile Evi	229	26.34	F=3.808
	Yurt	125	29.41	<b>p=0.023&lt; 0.05</b>
	Öğrenci Evi	19	24.00	7.75
<b>Anne Eğitim Durumu</b>	Okur Yazar Değil	154	27.44	F=4.095
	En fazla İlkokul mezunu	140	25.49	<b>p=0,017 &lt; 0.05</b>
	Ortaokul ve üzeri mezunu	79	30.01	12.50
<b>Baba Eğitim Durumu</b>	Okur Yazar Değil	36	33.86	F=7.226
	En fazla İlkokul mezunu	154	26.05	<b>p=0.001&lt;0.05</b>
	Ortaokul ve üzeri mezunu	183	26.96	10.98
<b>Aylık Harcama Miktarı</b>	0-999 TL	88	24.75	F=3.713
	1000-1499 TL	212	28.55	<b>p=0.025&lt;0.05</b>
	1500 ve + TL	73	26.49	11.82
<b>Toplam</b>	Genel ortalama	373	27.25	11.38

Akıllı telefon bağımlılık ölçek puanları ile sınıf, cinsiyet ve yaş grupları arasında istatistiksel anlamda farklılık bulunamamıştır ( $p>0.05$ )

Katılımcıların ATBÖ-KF puanı ile ikamet durumları, anne eğitim durumları, baba eğitim durumları ve



aylık harcama durum grupları arasında farklılaşma olup olmadığına yönelik yapılan ANOVA testi sonucunda ATBÖ-KF puanı ile bu gruplar arasında farklılaşma belirlenmiştir ve bu farklılaşma istatistik olarak anlamlıdır ( $p < 0.05$ ). Gruplar arası farklılaşmanın kaynaklandığı grubun belirlenmesine yönelik çoklu karşılaştırma testleri yapılmıştır. ATBÖ-KF puanları ile ikamet edile yer arasında yapılan çoklu karşılaştırma testleri için öncelikle varyansların homojenliğine bakılmıştır. Levene test istatistiği 3.791 ve p anlamlılık değeri  $p = 0.023 < 0.05$  olduğundan varyansların homojenliği sağlanmamaktadır. Bu durumda çoklu karşılaştırma testlerinden Tamhane T2 testi sonuçları raporlanmıştır.

Çoklu Karşılaştırma						
Bağımlı Değişken: ATBÖ-KF puanları toplamı						
Tamhane						
(I) İkamet Yeri	(J) İkamet Yeri	Ortalamalar arası Fark (I-J)	Standart Hata	p	95% Güven Aralıkları	
					Alt Sınır	Üst sınır
Aile Evi	Yurt	-0.30674	0.13294	.064	-0.6265	.0131
	Öğrenci Evi	0.23406	0.19154	.550	-0.2571	.7252
Yurt	Aile Evi	0.30674	0.13294	0.064	-0.0131	0.6265
	Öğrenci Evi	0.54080*	0.21010	<b>0.043</b>	0.0135	1.0681
Öğrenci Evi	Aile Evi	-0.23406	0.19154	0.550	-0.7252	0.2571
	Yurt	-0.54080*	0.21010	<b>0.043</b>	-1.0681	-0.0135

\*ortalamalar arası fark 0.05 seviyesinde anlamlıdır

Çoklu karşılaştırma testi sonucunda Yurtta kalan öğrencilerin ATBÖ-KF puanları öğrenci evinde kalanlardan anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır ( $p = 0.043 < 0.05$ ). Yurtta kalanları ATBÖ-KF toplam puanları öğrenci evinde kalanlardan fazladır.

ATBÖ-KF puanları ile annenin eğitim durumu grupları arasında yapılan çoklu karşılaştırma testleri için öncelikle varyansların homojenliğine bakılmıştır. Levene test istatistiği 2.721 ve p anlamlılık değeri  $p = 0.067 > 0.05$  olduğundan varyansların homojenliği sağlanmaktadır. Bu durumda gruplar arasında farklılaşma için Scheffe testi sonuçları raporlanmıştır.

Çoklu Karşılaştırma						
Bağımlı Değişken: ATBÖ-KF puanları toplamı						
Scheffe						
(I) Anne Eğitim Durumu	(J) Anne Eğitim Durumu	Ortalamalar arası Fark (I-J)	Standart Hata	p	95% Güven Aralıkları	
					Alt Sınır	Upper Bound
Okur Yazar değil	En fazla ilkokul mezunu	1.94935	1.31839	0.336	-1.2908	5.1895
	Ortaokul ve üzeri mezunu	-2.57759	1.56242	0.258	-6.4175	1.2624

En fazla ilkokul mezunu	Okur Yazar değil	-1.94935	1.31839	0.336	-5.1895	1.2908
	Ortaokul ve üzeri mezunu	-4.52694*	1.58869	0.018	-8.4314	-0.6224
Ortaokul ve üzeri mezunu	Okur Yazar değil	2.57759	1.56242	0.258	-1.2624	6.4175
	En fazla ilkokul mezunu	4.52694*	1.58869	0.018	0.6224	8.4314

\*ortalamalar arası fark 0.05 seviyesinde anlamlıdır.

Scheffe testi sonucunda ortaokul ve üzeri mezuniyet durumuna sahip olan annelerin ATBÖ-KF toplam puanları En fazla ilkokul mezunu olanlardan fazladır. Bu fark istatistiki olarak anlamlıdır ( $p=0.018<0.05$ ).

ATBÖ-KF puanları ile babanın eğitim durumu grupları arasında yapılan çoklu karşılaştırma testleri için öncelikle varyansların homojenliğine bakılmıştır. Levene test istatistiği 0.451 ve p anlamlılık değeri  $p=0.637>0.05$  olduğundan varyansların homojenliği sağlanmaktadır. Bu durumda gruplar arasında farklılaşma için Scheffe testi sonuçları raporlanmıştır.

Çoklu Karşılaştırma						
Bağımlı Değişken: ATBÖ-KF puanları toplamı						
Scheffe						
(I) Baba Eğitim Durumu	(J) Baba Eğitim Durumu	Ortalamalar arası Fark (I-J)	Standart Hata	p	95% Güven Aralıkları	
					Alt Sınır	Upper Bound
Okur Yazar değil	En fazla ilkokul mezunu	7.81566*	2.07297	0.001	2.7209	12.9104
	Ortaokul ve üzeri mezunu	6.89936*	2.04162	0.004	1.8817	11.9170
En fazla ilkokul mezunu	Okur Yazar değil	-7.81566*	2.07297	0.001	-	-2.7209
	Ortaokul ve üzeri mezunu	-0.91629	1.22450	0.756	-3.9257	2.0931
Ortaokul ve üzeri mezunu	Okur Yazar değil	-6.89936*	2.04162	0.004	-	-1.8817
	En fazla ilkokul mezunu	0.91629	1.22450	0.756	-2.0931	3.9257

\*ortalamalar arası fark 0.05 seviyesinde anlamlıdır.

Scheffe testi sonuçları incelendiğinde; Okur yazar olmayan babaların ATBÖ-KF puanları toplamı en fazla ilkokul mezunu olan babalar ile ortaokul ve üzeri eğitimi olan babalardan fazla olduğu anlaşılacaktır ( $p=0.001<0.05$  ve  $p=0.004<0.005$ ). Okur yazar olmayan babalar ATBÖ-KF puanları bakımında diğer eğitim düzeyi gruplarından farklılaşmaktadır ve bu fark istatistiki olarak anlamlıdır.

ATBÖ-KF puanları ile babanın eğitim durumu grupları arasında yapılan çoklu karşılaştırma testleri için öncelikle varyansların homojenliğine bakılmıştır. Levene test istatistiği 0.424 ve p anlamlılık değeri  $p=0.654>0.05$  olduğundan varyansların homojenliği sağlanmaktadır. Bu durumda gruplar

arasında farklılaşma için Scheffe testi sonuçları raporlanmıştır.

Çoklu Karşılaştırma						
Bağımlı Değişken: ATBÖ-KF puanları toplamı						
Scheffe						
(I) Harcama	(J) Harcama	Ortalamalar arası Fark (I-J)	Standart Hata	p	95% Güven Aralıkları	
					Alt Sınır	Üst Sınır
0-999 TL	1000-1499TL	-3.79717*	1.43313	0.031	-7.3194	-0.2750
	1500 ve + TL	-1.74315	1.78914	0.622	-6.1403	2.6540
1000-1499TL	0-999 TL	3.79717*	1.43313	0.031	0.2750	7.3194
	1500 ve + TL	2.05402	1.53365	0.409	-1.7152	5.8233
1500 ve + TL	0-999 TL	1.74315	1.78914	0.622	-2.6540	6.1403
	1000-1499TL	-2.05402	1.53365	0.409	-5.8233	1.7152

\*ortalamalar arası fark 0.05 seviyesinde anlamlıdır

Yapılan çoklu karşılaştırma testi sonucunda Geliri 1000-1499 TL olanların ATBÖ-KF toplam puanları 1000 TL'nin altında olanlardan fazladır ve bu fark istatistiki olarak anlamlıdır(p=0.031<0.005).

ATBÖ-KF puanları ortalamasının baş ağrısı sıklığı, algılanan baş ağrısı şiddeti, baş ağrısı süresi günlük akıllı telefon kullanım süre grupları, uykudan önce kullanım süre grupları arasında farklılaşp farklılaşmadığına yönelik olarak yapılan ANOVA testi sonuçları Tablo 6 da özetlenmiştir.

Tablo 6. Katılımcıların Baş Ağrısı ve Akıllı Telefonla Harcanan Zaman Değişkenleri ile ATBÖ-KF Puan Ortalamalarına ait ANOVA testi Sonuçları

Demografik	Sayı	A.O	S.S.	İstatistik
Baş ağrısı sıklığı	Her gün	45	31.96	13.02
	Haftada en az 1kez	124	29.36	11.36
	Ayda 2-3kez	97	23.47	8.95
	Ayda 1 veya Hiç	107	26.24	11.56
Algılanan baş ağrısı şiddeti	Hafif	164	25.33	10.61
	Orta	168	26.83	11.41
	Şiddetli	41	36.66	9.80
Baş ağrısı süresi	Hiç	39	24.67	11.68
	1saatten az	135	27.61	11.22
	1-4saat arası	153	27.29	11.38
	4 saat +	46	28.22	11.67
Günlük Akıllı Telefon Kullanma Süresi	1-4 saat	208	24.66	11.81
	4-8 saat	127	29.24	9.36
	8saat +	38	34.74	10.73

	5-10 dk	64	24.88	13.34	
<b>Uykudan Önce Kullanım Süresi</b>	10-20 dk	57	23.11	10.45	F=8.582
	20-40 dk	113	26.36	9.06	<b>p=0.000&lt;0.05</b>
	40 dk +	139	30.76	11.59	

Tablo 6 ya göre katılımcıların akıllı telefon bağımlılık ölçek puan ortalaması ile baş ağrısı sıklığı, algılanan baş ağrısı şiddeti, günlük kullanım süresi ve uykudan önce kullanım süresi grupları arasında anlamlı bir farklılık belirlenmiştir ( $p<0.05$ ). Farklılaşma olan grubun belirlenmesine yönelik olarak çoklu karşılaştırma testleri yapılmıştır.

Katılımcıların akıllı telefon bağımlılık ölçek puan ortalaması ile baş ağrısı sıklık grupları arasında farklılaşma olan grubun belirlenmesi için öncelikle varyansların homojenliğine bakılmıştır Levene test istatistik değeri 4.046 ve p anlamlılık değeri  $p=0.008 < 0.05$  olduğundan Tamhane T2 testi sonuçları raporlanmıştır

Çoklu Karşılaştırma						
Bağımlı Değişken: ATBÖ-KF ölçek puanları ortalaması						
Tamhane						
(I) Baş ağrısı sıklığınız?	(J) Baş ağrısı sıklığınız?	Ortalamalar arası Fark (I-J)	Standart Hata	p	95% Güven Aralıkları	
					Alt Sınır	Upper Bound
hergün	haftada en az 1 kez	0.25927	0.21926	0.809	-0.3345	0.8530
	ayda 2-3 kez	0,84813*	0.21431	<b>0.001</b>	0.2663	1.4300
	ayda 1 veya hiç	0.57126	0.22396	0.074	-0.0340	1.1766
haftada en az 1 kez	hergün	-0.25927	0.21926	0.809	-0.8530	0.3345
	ayda 2-3 kez	0.58887*	0.13657	0.000	0.2263	0.9515
	ayda 1 veya hiç	0.31199	0.15127	0.219	-0.0896	0.7136
ayda 2-3 kez	hergün	-0.84813*	0.21431	<b>0.001</b>	-1.4300	-0.2663
	haftada en az 1 kez	-0.58887*	0.13657	<b>0.000</b>	-0.9515	-0.2263
	ayda 1 veya hiç	-0.27688	0.14399	0.292	-0.6596	0.1058
ayda 1 veya hiç	hergün	-0.57126	0.22396	0.074	-1.1766	0.0340
	haftada en az 1 kez	-0.31199	0.15127	0.219	-0.7136	0.896
	ayda 2-3 kez	0.27688	0.14399	0.292	-0.1058	0.6596

\*ortalamalar arası fark 0.05 seviyesinde anlamlıdır

Tamhane T2 testi sonuçları incelendiğinde her gün baş ağrısı çeken katılımcıların ve haftada en az bir kez baş ağrısı yaşayan katılımcıların ATBÖ-KF ölçek puan ortalamaları ayda 2-3 kez baş ağrısı yaşayanların ATBÖ-KF ölçek puan ortalamalarından fazla olduğu görülecektir. Grup ortalamaları arasındaki fark istatistiki olarak anlamlıdır.

Katılımcıların akıllı telefon bağımlılık ölçek puan ortalaması ile algılanan baş ağrısı şiddeti grupları arasında farklılaşma olan grubun belirlenmesi için öncelikle varyansların homojenliğine bakılmıştır Levene test istatistik değeri 0.772 ve p anlamlılık değeri  $p=0.463 > 0.05$  olduğundan Scheffe testi sonuçları raporlanmıştır



Çoklu Karşılaştırma						
Bağımlı Değişken: ATBÖ-KF ölçek puanları ortalaması						
Scheffe						
(I) Baş ağrı şiddeti?	(J) Baş ağrı şiddeti?	Ortalamalar arası Fark (I-J)	Standart Hata	p	95% Güven Aralıkları	
					Alt Sınır	Üst Sınır
HAFİF	ORTA	-0.14981	0.11963	0.457	-0.4438	0.1442
	ŞİDDETLİ	-1.13293*	0.19028	<b>0.000</b>	-1.6006	-0.6653
ORTA	HAFİF	0.14981	0.11963	0.457	-0.1442	0.4438
	ŞİDDETLİ	-0.98312*	0.18983	<b>0.000</b>	-1.4497	-0.5166
ŞİDDETLİ	HAFİF	1.13293*	0.19028	<b>0.000</b>	0.6653	1.6006
	ORTA	0.98312*	0.18983	<b>0.000</b>	0.5166	1.4497

\*ortalamalar arası fark 0.05 seviyesinde anlamlıdır.

Sonuçlar incelendiğinde şiddetli baş ağrısı yaşayan katılımcıların ATBÖ-KF ölçek puan ortalamaları hafif ve orta şiddette baş ağrısı yaşayanların ATBÖ-KF ölçek puan ortalamalarından fazladır. Grup ortalamaları arasındaki fark istatistiki olarak anlamlıdır ( $p=0.000<0.005$ ).

Katılımcıların akıllı telefon bağımlılık ölçek puan ortalaması ile günlük akıllı telefon kullanım süresi grupları arasında farklılaşma olan grubun belirlenmesi için öncelikle varyansların homojenliğine bakılmıştır Levene test istatistik değeri 5.353 ve p anlamlılık değeri  $p=0.005<0.05$  olduğundan Tamhane T2 testi sonuçları raporlanmıştır.

Çoklu Karşılaştırma						
Bağımlı Değişken: ATBÖ-KF ölçek puanları ortalaması						
Tamhane						
(I) Günlük akıllı telefon kullanım süresi	(J) Günlük akıllı telefon kullanım süresi	Ortalamalar arası Fark (I-J)	Standart Hata	p	95% Güven Aralıkları	
					Alt Sınır	Upper Bound
1-4 saat	4-8 saat	-0.45806*	0.11663	0.000	-0.7380	-0.1781
	8 saat ve +	-1.00734*	0.19244	0.000	-1.4813	-0.5334
4-8 saat	1-4 saat	0.45806*	0.11663	0.000	0.1781	0.7380
	8 saat ve +	-0.54927*	0.19291	0.018	-1.0244	-0.0742
8 saat ve +	1-4 saat	1.00734*	0.19244	0.000	0.5334	1.4813
	4-8 saat	0.54927*	0.19291	0.018	0.0742	1.0244

\* ortalamalar arası fark 0.05 seviyesinde anlamlıdır.

Tamhane T2 testi sonuçlarına göre günlük 8 saat ve üzeri akıllı telefon kullanan katılımcıların ATBÖ-KF ölçek puan ortalamaları 1-4 saat arası ve 4-8 saat arası günlük akıllı telefon kullananların ATBÖ-KF ölçek puan ortalamalarından fazladır. Ayrıca 4-8 saat arası günlük telefon kullananların ATBÖ-KF ölçek puan ortalamaları 1-4 saat arası akıllı telefon kullananların ATBÖ-KF ölçek puan ortalamalarından fazladır Grup ortalamaları arasındaki fark istatistiki olarak anlamlıdır. Bu durumda günlük akıllı telefon süresinin kullanımı arttıkça bağımlılık

ölçek puanları ortalamasının artacağı bağımlılık riskinin daha az süre akıllı telefon kullananlara göre fazla olabileceği yorumu yapılabilir.

Katılımcıların akıllı telefon bağımlılık ölçek puan ortalaması ile uykudan önce kullanım süresi grupları arasında farklılaşma olan grubun belirlenmesi için öncelikle varyansların homojenliğine bakılmıştır Levene test istatistik değeri 5.518 ve p anlamlılık değeri  $p=0.001<0.05$  olduğundan Tamhane T2 testi sonuçları raporlanmıştır.

Çoklu Karşılaştırma						
Bağımlı Değişken: ATBÖ-KF ölçek puanları ortalaması						
Tamhane						
(I) Uykudan önce ortalama kaç dk tlf. kullanırsınız?	(J) Uykudan önce ortalama kaç dk tlf. kullanırsınız?	Ortalamalar arası Fark (I-J)	Standart Hata	p	95% Güven Aralıkları	
					Alt Sınır	Upper Bound
5-10dk	10-20dk	0.17697	0.21668	0.960	-,4029	,7569
	20-40dk	-0.14878	0.18725	0.965	-,6517	,3542
	40 dkdan +	-0.58876*	0.19357	0.018	-1,1075	-,0700
10-20dk	5-10dk	-0.17697	0.21668	0.960	-,7569	,4029
	20-40dk	-0.32576	0.16252	0.254	-,7620	,1105
	40 dkdan +	-0.76573*	0.16977	0.000	-1,2202	-,3112
20-40dk	5-10dk	0.14878	0.18725	0.965	-,3542	,6517
	10-20dk	0.32576	0.16252	0.254	-,1105	,7620
	40 dkdan +	-0.43998*	0.13012	0.005	-,7851	-,0949
40 dkdan +	5-10dk	0.58876*	0.19357	<b>0.018</b>	,0700	1,1075
	10-20dk	0.76573*	0.16977	<b>0.000</b>	,3112	1,2202
	20-40dk	0.43998*	0.13012	<b>0.005</b>	,0949	,7851

\* ortalamalar arası fark 0.05 seviyesinde anlamlıdır.

Tamhane T2 testi sonuçlarına göre uyumadan önce 40 dk dan fazla telefon kullananların ATBÖ-KF puanları 5-10 dk, 10-20 dk ve 20-40 dk arasında telefon kullananlardan fazla olduğu görülecektir. Farklılaşma olan grup 40 dk dan fazla akıllı telefon kullanan gruptur. Diğer gruplar ile olan farklılaşma istatistiki olarak da anlamlıdır ( $p=0.018<0.05, p=0.000<0.05, p=0.005<0.05$ ).

Katılımcıların baş ağrısı ile cinsiyet, akıllı telefon bağımlılık durumunu, ilk telefon kullanım yaşı, günlük akıllı telefon kullanım zamanı, günlük akıllı telefon kullanım süresi , uykudan önce akıllı telefon kullanım süresi değişkenleri arasındaki ilişkiye yönelik yapılan lojistik regresyon analizi sonuçları Tablo 7 de özet halinde verilmiştir.

**Tablo 7.** Baş ağrısı Lojistik Regresyon Analizi Sonuçları

Değişkenler	B	S.H	Wald	sd	p	Exp(B)	95% Güven Aralığı	
							EXP(B)	
							Alt	Üst
Cinsiyet(1)	.753	.232	10.553	1	.001	2.123	1.348	3.344

<b>İlk Akıllı Telefon Kullanım Yaşı</b>	.138	.050	7.663	1	<b>.06</b>	1.147	1.041	1.265
<b>Günlük Akıllı Telefon Kullanım Zamanı</b>	-.041	.130	.100	1	.751	.960	.743	1.239
<b>Günlük Akıllı Telefon Kullanım Süresi</b>	.021	.155	.019	1	.890	1.022	.754	1.384
<b>Uykudan Önce Akıllı Telefon Kullanım Süresi</b>	-.145	.107	1.810	1	.179	.865	.701	1.068
<b>Akıllı Telefon Bağımlılık Durumu</b>	.796	.237	11.245	1	<b>.001</b>	2,216	1.392	3.528

B: Regresyon katsayısı, SH: Standart hata, df: serbestlik derecesi Wald: Kikare değeri, p: Anlamlılık düzeyi Exp (B): Odds oranı(OR), (p<0.05)

Tablo 7 incelendiğinde cinsiyet, ilk akıllı telefon kullanım yaşı ve akıllı telefon bağımlılık durumu baş ağrısı sıklığı üzerinde pozitif yönde anlamlı bir etkiye sahip olduğu görülecektir (p<0,05). Anlamlı bulunan bu değişkenlerden erkek olma durumu baş ağrısı durumunu 2.123 kat arttırmaktadır. ilk akıllı telefon kullanım yaşındaki bir birimlik artış baş ağrısı sıklığını 1.147 kat ve akıllı telefon bağımlısı olma durumu ise baş ağrısı sıklığını 2.216 kat arttırmaktadır.

## Tartışma

Akıllı telefonlar hayatımızda önemli bir yer edinmişlerdir. Bağımlılık benzeri etkileri ve gençler arası kullanım yaygınlığı ile önemle takip edilmesi gereken bir konu haline almıştır. Üniversite öğrencilerinin Akıllı telefon bağımlılıkları ve baş ağrısı arasında ilişkileri ortaya koymaya çalışan bu çalışmada katılımcıların toplam %32.7'si, erkeklerin %35.8'i kadınların ise %30.3'ü akıllı telefon bağımlısı olarak belirlenmiştir. Ancak ATBÖ-KF puanları ile cinsiyete arasında anlamlılık tespit edilememiştir (p>0.05). Roberts ve ark (2016) çalışmasında üniversite katılımcıların akıllı telefon bağımlılık oranının kadınlarda %27.9 erkeklerde ise %26.7 olduğu belirlemişlerdir (Roberts vd., 2014, s.260). Keskin ve arkadaşlarının çalışmasında akıllı telefon bağımlılık oranlarının katılımcıların toplamının %37.5 iken erkeklerde %33.7, bayanlarda ise %41.7 olup cinsiyete ATBÖ-KF puanlarının kadınlarda erkeklere göre yüksek olduğu belirlenmiştir (p<0.05) (Keskin vd. 2018, s.867). Bu çalışmada akıllı telefon kullanım yüzdesi açısından elde edilen sonuçlar Keskin ve arkadaşlarının çalışmasıyla benzerlik göstermekle birlikte Keskin ve arkadaşlarının çalışmasından farklı olarak cinsiyete göre ATBÖ-KF puanı arasında anlamlı farklılık tespit edilememiştir. Bu durumun sebebinin katılımcıların sosyo-demografik özellikleri, yaşam tarzı, yaşam biçimi vb. gibi birçok değişkenden etkilenemediğini düşünmekteyiz.

Araştırma sonuçlarına göre katılımcılar akıllı telefonlarını, mesajlaşmak ve telefon açmaktan sonra en fazla oranda interneti kullanmak ve sosyal medya hizmetlerini kullanmak için kullanmaktadırlar. Sonuçlar Aktaş ve Yılmazın sonuçları ile paralellik göstermektedir. Aktaş ve Yılmaz'ın yaptıkları araştırma sonucuna göre üniversite öğrencileri akıllı telefonu daha çok internette gezinmek ve sosyal ağ hizmetleri için kullanmaktadırlar (Aktaş ve Yılmaz, 2017, s.90-95). Nitekim 2021 yılında Türkiye'de 65,80 milyon internet kullanıcısı ve 60,00 milyon sosyal medya kullanıcısı olduğu belirtilmektedir (Digital, 2021, s.1).

Araştırma sonuçlarına göre akıllı telefon bağımlısı olan ile olmayan gruplarda baş ağrısı sıklığı ve baş ağrısı şiddeti açısından anlamlı bir farklılık olmasına rağmen Keskin ve arkadaşlarının çalışmasında ise çalışmada bu durumun zıddı olan bir durum tespit edilmiştir. Keskin ve arkadaşlarının çalışmasında akıllı telefon bağımlısı olan ile olmayan gruplarda baş ağrısı sıklığı ve baş ağrısı şiddeti açısından anlamlı bir farklılık belirlenememiştir (Keskin vd. 2018, s.869-872). Demirci ve arkadaşlarının çalışmasında düşük akıllı telefon kullanıcılarının %34.4'ü ile yüksek akıllı telefon kullanıcılarının ise %51'i baş ağrısı şikayeti bildirmiştir ve bu gruplar aralarındaki fark anlamlı

bulunmuştur ( $p=0,02$ ) (Demirci vd., 2016, s.3-4).

Literatürde yer alan çalışmalar incelendiğinde akıllı telefonun aşırı kullanımı; görme problemleri, doğru postürü sağlamada güçlük, proprioepsiyonda azalma, boyun-omuz ağrısı, anksiyete, depresyon ve baş ağrısı gibi çeşitli sağlık sorunlarına yol açabildiği belirtilmiştir (Kayode vd., 2014, s.38-39; Lee and Song, 2014, s.106-108; Lemola vd., 2015, s.415-417; Hwang vd., 2012, s.372-374). Araştırmanın sonuçlarına göre ilk akıllı telefon kullanım yaşındaki bir birimlik artış baş ağrısı sıklığını 1.147 kat ve akıllı telefon bağımlısı olma durumu ise baş ağrısı sıklığını 2.216 kat arttırmaktadır. Bu anlamda akıllı telefon kullanımı baş ağrısı sağlık sorununu etkilemektedir.

Araştırma sonuçlarına göre katılımcıların akıllı telefon bağımlılık durumuyla baş ağrısı süresi arasında anlamlı farklılık bulunmamaktadır ( $p>0,05$ ). Demirci ve arkadaşlarının çalışmasında baş ağrısı atak süresi, yüksek akıllı telefon kullanıcılarında, diğer gruplara göre daha yüksektir ( $p<0,05$ ) (Demirci vd., 2016, s.3-4). Katılımcıların akıllı telefon kullanım süresi ile ATBÖ- KF puan ortalaması arasında anlamlı bir ilişki görülmemiştir. Elde edilen bu sonuç Kuyucunun yapmış olduğu çalışmada elde edilmiştir (Kuyucu, 2017, s. 347-350).

Çalışmanın sonuçlarına göre akıllı telefon ölçeği genel puan ortalaması  $27,25\pm 11,38$ , bu puan erkeklerde  $27,80\pm 11,29$ , kadınlarda ise  $26,83\pm 11,46$ 'dır. ATBÖ-KF puan ortalaması ile cinsiyet arasında fark anlamlı bulunmamıştır ( $p>0,05$ ). Keskin ve arkadaşlarının çalışmasında üniversite öğrencilerinin ATBÖ- KF genel puan ortalamaları  $29,2\pm 11,12$ , bu değer kadınlarda  $31,6\pm 11,3$ , erkeklerde ise  $26,9\pm 10,8$ 'tür ve kadınlarda erkeklere göre ATBÖ-KF puanının anlamlı düzeyde yüksek olduğu belirlenmiştir ( $p<0,05$ ) (Keskin vd. 2018, s.871-873). Demirci ve arkadaşlarının çalışmasında da akıllı telefon kullanıcılarında ölçek skorları kadınlarda erkeklere göre anlamlı derecede yüksek olduğu bulunmuştur ( $p<0,05$ ) (Demirci vd., 2016, s.3-4). Çalışmada elde edilen sonuçlardaki farklılığın çalışmanın yakın tarihli olması bu süreçte kadınların akıllı telefon kullanımının ve bağımlılık durumlarının daha da fazlaşmasından kaynaklanmış olabileceği düşünülmektedir. Nitekim 2021 yılı için yapılan araştırmada da Türkiye'de nüfusun %90'ı herhangi bir tür telefon kullanırken %89'u ise sadece akıllı telefon kullanmakta olduğu görülmektedir (Digital, 2021, s.1).

## Sonuç

Bu çalışma sonuçları incelendiğinde katılımcıların yaklaşık üçte birinin akıllı telefon bağımlısı olduğu görülecektir. Özellikle gün içinde ve uyumadan önce akıllı telefonun fazla kullanılması akıllı telefon bağımlılığına neden olmaktadır. Katılımcıların %86.3 ü akıllı telefonlarını mesajlaşma veya telefon görüşmesi için kullandığını belirtirken %72.7 si internet kullanımı, %69.4 ü sosyal medya kullanımı ve %60.6'sı ise ders çalışmak amaçlı kullandığını belirtmişlerdir. Çalışma sonuçlarına göre akıllı telefon bağımlı olma durumu ile katılımcıların babalarının eğitim durumları ve katılımcıların aylık harcama miktarları arasında ilişki belirlenmiştir. Katılımcıların akıllı telefon bağımlısı olma durumu ile baş ağrısı sıklığı, algılanan baş ağrısı şiddeti, günlük akıllı telefon kullanım süresi ve uykudan önce akıllı telefon kullanım süresi arasında anlamlı ilişki belirlenmiştir.

Çalışmada ATBÖ-KF puan ortalamalarının ikamet edilen yer, katılımcıların ebeveynlerinin eğitim durumları ve Aylık yapılan harcama miktarı grupları arasında farklılaştığı tespit edilmiştir. Yurtta kalan öğrencilerin ATBÖ-KF puanları öğrenci evinde kalanlardan fazladır. Orta okul ve üzeri mezuniyeti olan anneleri ATBÖ-KF ölçek puanları en fazla ilkokul mezunu olan annelerde fazladır. Okur yazar olmayan babaların ATBÖ-KF puanları ise en fazla ilkokul mezunu veya ortaokul ve üzeri mezuniyeti olan babalardan fazladır. Aylık harcaması 1000-1499 TL arasında olanların ATBÖ-KF puanları toplamı aylık harcaması 0-999 TL arasında olanlardan fazladır. Sonuçlar göz önüne alındığında yurtta kalanların öğrenci evinde kalanlara nazaran bağımlılık risklerinin daha fazla olacağı düşünülebilir. Anneler açısından eğitimin artması bağımlılık riskini arttıracığı erkeklerde ise azaltacağı yorumu yapılabilir. Harcama miktarının artması da bağımlılık puanlarını arttıracığı yorumu kısmen de olsa yapılabilir.

Katılımcıların ATBÖ-KF puan ortalamaları ile baş ağrısı sıklığı, algılanan baş ağrısı şiddeti, günlük kullanım süresi ve uykudan önce kullanım süresi grupları arasında farklılaşma olduğu belirlenmiştir.



#### Çalışma sonucunda

- Her gün baş ağrısı çeken katılımcıların ve haftada en az bir kez baş ağrısı yaşayan katılımcıların ATBÖ-KF ölçek puan ortalamalarının ayda 2-3 kez baş ağrısı yaşayanların ATBÖ-KF ölçek puan ortalamalarından fazla olduğu,
- Şiddetli baş ağrısı yaşayan katılımcıların ATBÖ-KF ölçek puan ortalamaları hafif ve orta şiddette baş ağrısı yaşayanların ATBÖ-KF ölçek puan ortalamalarından fazla olduğu
- Günlük 8 saat ve üzeri akıllı telefon kullanan katılımcıların ATBÖ-KF ölçek puan ortalamalarının, 1-4 saat arası ve 4-8 saat arası günlük akıllı telefon kullananların ATBÖ-KF ölçek puan ortalamalarından fazla olduğu.
- 4-8 saat arası günlük telefon kullananların ATBÖ-KF ölçek puan ortalamalarının 1-4 saat arası akıllı telefon kullananların ATBÖ-KF ölçek puan ortalamalarından fazla olduğu
- Uyumadan önce 40 dk dan fazla telefon kullananların ATBÖ-KF ölçek puan ortalamalarının uyumadan önce 5-10 dk, 10-20 dk ve 20-40 dk arasında akıllı telefon kullananlardan fazla olduğu

belirlenmiştir.

Çalışmada baş ağrısı ile cinsiyet, akıllı telefon bağımlılık durumunu, ilk telefon kullanım yaşı, günlük akıllı telefon kullanım zamanı, günlük akıllı telefon kullanım süresi, uykudan önce akıllı telefon kullanım süresi değişkenleri arasındaki ilişkiler yapılan lojistik regresyon analizi incelenmiştir. Analiz sonucunda cinsiyetin, ilk akıllı telefon kullanım yaşının ve akıllı telefon bağımlılık durumunun baş ağrısı sıklığı üzerinde pozitif yönde anlamlı bir etkiye sahip olduğu tespit edilmiştir. Erkek olma durumu baş ağrısı durumunu 2.123 kat artırmaktadır. İlk akıllı telefon kullanım yaşındaki bir birimlik artış baş ağrısı sıklığını 1.147 kat ve akıllı telefon bağımlısı olma durumu ise baş ağrısı sıklığını 2.216 kat arttırmaktadır.

Çalışmanın sonuçları dikkate alındığında akıllı telefon bağımlılığı riskini azaltmaya yönelik tedbirlerin alınması politika yapıcılara tavsiye edilebilir. Bu doğrultuda yurttan kalan öğrencilere bilinçlendirici faaliyetler yapılabilir. Anneler açısından eğitim düzeyinin artması akıllı telefon bağımlılığı üzerinde çocuklar açısından riski artırıcı bir unsur olarak göze çarparken babalarda tersi bir durum söz konusudur. Bu nedenle eğitilmiş anneler açısından bilinçli akıllı telefon kullanımına yönelik faaliyetler önerilirken babalarda ise tersi yönde planlama yapılması önerilebilir. Telefon kullanım süresinin bağımlılık riskini arttıracak aynı zamanda baş ağrısı sıklığı ve şiddetini de etkileyeceği düşünülebilir. Bu durumda kontrollü akıllı telefon kullanımına yönelik bilinçlendirme çalışmaları faydalı olacaktır.

Sağlık açısından baş ağrısını azaltmak adına akıllı telefon kullanımını azaltmak yerinde bir tedbir olacaktır.

Öğrencilere aşırı akıllı telefon kullanımının sağlık üzerindeki olumsuz etkileri hakkında konferanslar, seminerler vb. bilgilendirici faaliyetler ile eğitimler düzenlenebilir. Gençlerin akıllı teknoloji kullanımına yönelik bilinç seviyesini artırmak için müfredat bu kapsamda ders eklenmesi eğitim politikacılarına önerilebilir. Okullarda uzman pedagoglar yardımı ile doğru akıllı telefon (veya teknoloji) kullanımını özendirici faaliyetler kamu ve sivil toplum kuruluşları marifetiyle planlanabilir.

#### Kaynakça

Akdeniz, F. (2012). *Olasılık ve İstatistik*. (17. Baskı). Nobel Kitabevi.





- Aktaş, H. ve Yılmaz, N. (2017). Smartphone addiction in terms of the elements of loneliness and shyness of university youth . *International Journal of Social Sciences and Education Research*, 3 (1) , 85-100. DOI: 10.24289/ijsser.283590.
- Alpar, R. (2013). *Uygulamalı çok değişkenli istatistik yöntemler*. (4.Baskı). Detay Yayıncılık.
- Baranowski, T., Baranowski, J., Thompson, D., Buday, R., Jago, R., Griffith, M. J., et al., (2011). Video game play, child diet, and physical activity behavior change: A randomized clinical trial. *American Journal of Preventive Medicine*, 40 (1), 33-38.
- Büyükgebiz Koca, E. ve Tunca, M. Z. (2020). İnternet ve sosyal medya bağımlılığının öğrenciler üzerindeki etkilerine dair bir araştırma. *Alanya Akademik Bakış*, 4 (1), 77-103 . DOI: 10.29023/alanyaakademik.597820
- Büyüköztürk, Ş. (2018). Sosyal bilimler için veri analizi el kitabı. *Pegem Atıf İndeksi*, 001-214.
- Demirci K, Demirci S, Akgönül M., (2016). Headache in smartphone users: A cross-sectional study. *Journal of Neurology and Psychology*, 4(1): 1-5.
- Digital 2021: Turkey, Available from: <https://datareportal.com/reports/digital-2021-turkey>, (Erişim Tarihi: 03.03.2022).
- Hwang KH, Yoo YS, Cho OH., (2012). Smartphone overuse and upper extremity pain, anxiety, depression, and interpersonal relationships among college Students. *Korea Constents Association*, 12 (10): 365-375.
- Kayode, E., Idowu, B.N., and Gbenga, O.S. (2014). Prediction of an increase in eye problems, in ijebu-ode and ijebu north local government area of ogun state in the nearest future as a result of spending much time on computer /smartphone. *International Journal Of Current Research And Review*, 6, 35-40.
- Keskin T, Ergan M, Başkurt F, Başkurt Z., (2018). Üniversite katılımcılarında akıllı telefon kullanımı ve baş ağrısı ilişkisi. *Adıyaman Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi*, 4(2), 864-873.
- Kimiloglu H, Aslihan Nasir V, Nasir S., (2010). Discovering behavioral segments in the mobile phone market. *Journal of Consumer Marketing*, 27(5), 401-13.
- Kuyucu M., (2017). Gençlerde akıllı telefon kullanımı ve akıllı telefon bağımlılığı sorunsalı: Akıllı telefon (kolik) üniversite gençliği. *Global Medical Journal*, 7(14); 320-351.
- Küçükvardar, M. ve Tıngöy, Ö. (2018). teknoloji bağımlılığının semptomlar temelinde incelenmesi . *AJIT-e: Academic Journal of Information Technology* , 9 (35) , 111-123 . DOI: 10.5824/1309-1581.2018.5.008.x
- Kwon M, Kim DJ, Cho H, Yang S., (2013). The smartphone addiction scale: development and validation of a short version for adolescents. *Plos One*, 8(12), e83558.
- Kwon M, Lee J-Y, Won W-Y, Park J-W, Min J-A, Hahn C, vd., (2013). Development and validation of a smartphone addiction scale (SAS). *Plos One*, 8(2), 56-93.
- Lemola S, Perkinson GN, Brand S, Dewald KJF, Grob A., (2015). Adolescents' electronic media use at night, sleep disturbance, and depressive symptoms in the smartphone age. *Journal of Youth and Adolescence*, 44(2), 405-418.
- Lee JI, Song HS. (2014). The correlation analysis between hours of smartphone use and neck pain in the Gachon University students. *The Acupuncture*, 31(2), 99-109.
- May, H., and Hearn, G. (2005). The mobile phone as media. *International Journal of Cultural Studies*, 8(2), 195–211. <https://doi.org/10.1177/1367877905052417>.
- Mayers, A. (2013). Introduction to statistics and SPSS in psychology.
- Mei MC, Ling HC, Jian AY, Pei WW., (2012). Conceptual paper: Factors



- affecting the demand of smartphone among young adult, *International Journal on Social Science, Economics and Art*, 2(2), 44-9.
- Muslu, M. ve Gökçay, G. F. (2019). Teknoloji bağımlısı çocuklarda obeziteye neden olan risk faktörleri . *Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* , 8 (2) , 72-79 . Retrieved from <https://dergipark.org.tr/en/pub/gumussagbil/issue/46106/482807>
- Noyan CO, Darçın AE, Nurmedov S, Yılmaz O, Dilbaz N., (2015). Akıllı telefon bağımlılığı ölçeğinin kısa formunun üniversite katılımcılarında Türkçe geçerlilik ve güvenilirlik çalışması. *Anadolu Psikiyatri Dergisi*, 16 (Özel sayı.1): 73-81.
- Öztürk O., (1989). Ruh sağlığı ve bozuklukları. (2. Baskı). Evrim Basım Yayım Dağıtım.
- Park, N., ve Lee, H. (2012). Social implications of smartphone use: Korean college students' smartphone use and psychological well-being. *Cyberpsychology, behavior and social networking*, 15(9), 491–497. <https://doi.org/10.1089/cyber.2011.0580>.
- Polat, R. (2017). Dijital Hastalık Olarak Nomofobi . *Yeni Medya Elektronik Dergisi* , 1 (2) , 164-172 . Retrieved from <https://dergipark.org.tr/en/pub/ejnm/issue/34698/383554>
- Röösli, M., Frei, P., Mohler, E., and Hug, K. (2010). Systematic review on the health effects of exposure to radiofrequency electromagnetic fields from mobile phone base stations. *Bulletin of the World Health Organization*, 88(12), 887–896F. <https://doi.org/10.2471/BLT.09.071852>
- Roberts J.A, Yaya L.H.P, Manolis C., (2014). The invisible addiction: Cell-phone activities and addiction among male and female college students. *Journal Behavioral Addiction*, 3(4), 254–265.
- Sağır, A. ve Eraslan, H. (2019). Akıllı telefonların gençlerin gündelik hayatlarına etkisi: Türkiye’de üniversite gençliği örneği . *OPUS International Journal of Society Researches* , 10 (17) , 48-78 . DOI: 10.26466/opus.515339
- Samaha M, Hawi NS., (2016). Relationships among smartphone addiction, stress, academic performance, and satisfaction with life. *Computers in Human Behavior*, 57, 321-5.
- Savcı M, Aysan F., (2017). Technological addictions and social connectedness: predictor effect of internet addiction, social media addiction, digital game addiction and smartphone addiction on social connectedness. *Dusunen Adam The Journal of Psychiatry and Neurological Sciences*, 30, 202-216.
- Scarsella A., (2021). Worldwide smartphone forecast 2022–2026. IDC; Available from: <https://www.idc.com/getdoc.jsp?containerId=US48936022>, (Erişim Tarihi: 03.03.2022).
- Soni R, Upadhyay R, Jain M., (2017). Prevalence of smart phone addiction, sleep quality and associated behaviour problems in adolescents. *International Journal of Research in Medical Sciences*, 5: 515-519.
- Thomé, S., Härenstam, A., and Hagberg, M. (2011). Mobile phone use and stress, sleep disturbances, and symptoms of depression among young adults--a prospective cohort study. *BMC public health*, 11, 66. <https://doi.org/10.1186/1471-2458-11-66>
- Türkiye İstatistik Enstitüsü Kurumu (2020). İstatistiklerle aile. Ankara; Erişim Linki: <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Istatistiklerle-Aile-2020-37251>, (Erişim Tarihi: 03.03.2022).
- Türkiye İstatistik Enstitüsü Kurumu (2021). İstatistiklerle Gençlik 2021. Ankara; Erişim linki: <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Istatistiklerle-Genclik-2021->



[45634#:~:text=T%C3%9C%C4%B0K%20Kurumsal&text=Adrese%20Dayal%C4%B1%20N%C3%BCfus%20Kay%C4%B1t%20Sistemi,15%2C3'C3%BCn%C3%BC%20olu%C5%9Fturdu](#)  
(Erişim Tarihi: 13.09.2022).

**Sorumlu Yazar / Corresponding Author:** Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin KURT

**Diğer Yazarlar / Other Authors:** Dr. Öğr. Üyesi Nurettin MENTEŞ - Dr. Öğr. Gör. Mehmet Ali ŞEN

**Yazar Katkı Oranı Beyanı/Author Contribution Rate:** Araştırmacılar çalışmaya eşit oranda katkı yapmışlardır.

**Çatışma Beyanı / Conflict Statement:** Çatışma Beyanı / **Conflict Statement:** Yazarlar bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkilerinin bulunmadığını, herhangi bir çıkar çatışmalarının olmadığını beyan etmişlerdir.

**Etik Beyanı / Ethical Statement:** Yazarlar bu makalede “Etik Kurul İzni”ne gerek olmadığını beyan etmiştir.

**Destek ve Teşekkür / Support and Thanks:** Yazarlar bu çalışmada herhangi bir kurum ya da kuruluştan destek alınmadığını beyan etmişlerdir.

Yayımlanan makalede araştırma ve yayın etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'nin editör ve yazarlar için yayımlamış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

İSTANBUL İRANLILARI (ایرانیان استانبول)

Hasan Hazreti ve Diğerleri, Tahran: Logos Yayınevi, 2022, 220 Sayfa, ISBN: 978-622-7825-39-8

 Murat CELEP

Tahrani İran. muratclp29@gmail.com,

 doi

 iThenticate®

**Makale Türü:** Yayın Değerlendirme

**Geliş/Received:** 19.07.2022

**Kabul/Accepted:** 22.09.2022

**Sayfa/ Page:**

**Atıf/Citation:**

Celep, M. (2022). İstanbul İranlıları. *MECMUA-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* ISSN: 2587-1811 7(14), 218-222.

*Yayın Değerlendirme/Publication Review*

İSTANBUL İRANLILARI (ایرانیان استانبول)

Hasan Hazreti ve Diğerleri, Tahran: Logos Yayınevi, 2022, 220 Sayfa, ISBN: 978-622-7825-39-8



Bölgede öne çıkan iki devlet olarak Türkiye ve İran çok uzun zamandan süregelen bir komşuluk ilişkisine sahiptir. Bu uzun tarihi ortaklığın bir getirisi olarak söz konusu devletlerin birbirleriyle etkileşimi de modern zamanlara doğru gelindikçe artış göstermiştir. Özellikle İran açısından bakıldığında bu devletin modernleşme sürecinde Osmanlı Devleti ve bilhassa İstanbul çok önemli bir konuma sahip olmuştur. İran'ın modernleşme sürecinde Osmanlı Devleti'nin sahip olduğu bu işlevsel konumu, söz konusu döneme yönelik gerek İran'da gerekse Türkiye'de yapılan çeşitli araştırmalara da yansımıştır. Bu bağlamda İran'da Osmanlı tarihi alanında uzmanlaşan isimlerden biri olarak öne çıkan Tahran Üniversitesi Öğretim Üyelerinden Doç. Dr. Hasan Hazreti, son dönemlerde -değerlendirmesini yaptığımız bu çalışmayla birlikte- iki ülkenin ortak tarihi birikiminin kapsamına giren çeşitli çalışmalar yayımlamıştır. (Hazreti, H. 2021; Hazreti, H. ve Mirbılok, N. 2021; Hazreti, H. ve Mir Rıza, F. S. 2022). "İstanbul İnanlıları" adını taşıyan ve üçünün telif ve dördünün tercüme olduğu toplamda yedi makaleden oluşan bu son çalışmasında ise Hazreti, telif eserlerden birini kendisi kaleme almış olup kalan altı çalışmayı çeşitli araştırmacılarla birlikte hazırlamıştır. Türk diline de hâkim olan Hazreti, bu birikimini Osmanlı arşivi ve bu dilde yayımlanmış telif eserlerden istifade etmek suretiyle çalışmalarına da yansıtmaktadır.

Kitap, yazarın giriş bölümünde de ifade ettiği üzere bazıları daha önce çeşitli yerlerde yayımlanmış olan ve toplamda yedi makaleden oluşan bir düzene sahiptir. Yine ele alınan konuların hatırı sayılır bir kısmını da 19. ve 20. yüzyılı içeren dönemler ihtiva etmektedir (Hazreti vd, 2022, s.1). Bu kısa izahatın ardından çalışmanın içeriğine değinilecek olursa ilk makaleyi Bedik adında Osmanlı tebaasına mensup birinin İran meşrutiyeti ile ilgili rapor mahiyetinde kaleme aldığı bir yazının Farsça tercümesi oluşturmaktadır. İkinci makale ise Mirza Muhsin Han Muinülmülk'ün Osmanlı elçiliğine ayrılmıştır. Üçüncü makalede İstanbul İnanlılarının kurduğu Encümen-i Saâdet ve bu encümenin İran meşrutiyet hareketiyle olan bağlantıları mercek altına alınmıştır. Dördüncü makalenin konusu ise Mirza Rıza Erfeüddeve ve onun (İran'ın) Osmanlı elçiliğine ayrılmıştır. Beşinci makaleyi M. Volkan Atuk tarafından kaleme alınan ve "İttihat Terakki Cemiyeti'nin İran Politikası" adını taşıyan Belleten dergisinde yayımlanmış Türkçe makalenin Farsça çevirisi oluşturmaktadır. Altıncı makale ise Erik-Jan Zürcher'in "Turkey: A Modern History" kitabının dördüncü bölümünün "Justice and Development, 2002-2014" adını taşıyan on yedinci kısmının "Adalet ve Kalkınma Partisi (2002-2014)" adıyla Farsçaya çevirisi oluşturmaktadır. Son makale olarak ise Halil İnalçık tarafından kaleme alınan "Osmanlı Tarihi Kronolojisi"nin Farsçaya çevirisi yer almaktadır. Hemen belirtelim ki çalışma kapsamına dâhil edilen Türkçe ve İngilizceden Farsçaya yapılan tercümelere mütercimler tarafından metin içeriğine dair herhangi bir değerlendirmede bulunulmamış yalnızca kısa bir giriş ile çalışmaya dair genel bilgiler verilerek tercümelere geçilmiştir.

Bedik'in 1910 yılında kaleme aldığı ve birinci makale olarak kitaba alınan yazı, Hasan Hazreti ve Muhammed Hüseyin Sadiki tarafından Farsçaya tercüme edilmiştir. Kitabın giriş bölümünde de Bedik'e dair bazı değerlendirmelerde bulunularak onun, bir nevi dönemin Osmanlı aydınını temsilen o dönem İran siyasetinde önemli rol oynayan Muhammed Ali Şah, Settar Han gibi isimlerle İran'daki Meşrutiyet hareketi ve yine o dönem İran'ının toplumsal ve siyasi yapısı ile İngiltere ve Rusya'nın İran karşısındaki politikalarına olan vukufuna işaret edilmiştir. Dönemin dünyasında yaşanan gelişmelere vakıf olan Bedik'in meşrutiyet hareketlerini övmesi ve dönemin konjonktürel durumuna yönelik çözümlenmeleri onun bu sistemi istibdat ve sömürge düzeni karşısında bir kurtuluş reçetesi olarak konumlandığını göstermektedir. Bu yazıda en dikkat çeken ve kendisine geniş yer bulan hususlardan birisi de Bedik'in İran'da özellikle de Tebriz ve Tahran'da cereyan eden hadiselere yönelik geniş bilgisidir. Ayrıca söz konusu yazıda Meşrutiyet hareketi sürecinde İstanbul'da bu hareket için toplanan yardımlara da işaret edilmektedir.

Hasan Hazreti tarafından kaleme alınan ve Mirza Mohsen Han Muinülmülk'ün 1871-1890 tarihleri arasında yürüttüğü Osmanlı elçiliği görevini içeren ikinci makalede; Muinülmülk'ün İran'a gönderdiği raporlarda Osmanlı'nın günden güne ilerleme kaydettiği ve İran'ın ilerleme sürecinde bu devletin gerisinde kaldığı yönündeki uyarılar dikkati çekmektedir. Zira kendisi Osmanlı'nın günden güne ilerlemesini İran için bir sorun olarak telakki etmektedir (Hazreti vd, 2022, s.23). Muinülmülk'ün elçiliği süresince önemli görevlerinden birini Osmanlı İmparatorluğu'nun durumunu İran'a rapor etmek oluşturmaktaydı. Bu yönüyle söz konusu raporlar, İran'ın Avrupalı devletlerle ve yine Osmanlı



ile olan karmaşık ilişkilerinde büyük önem taşımaktaydı. Öte yandan Tahran'a gönderdiği raporlarda İngiltere ve Rusya'nın iki İslam ülkesi arasındaki ilişkilere müdahil durumlarına da işaret etmektedir (Hazreti vd, 2022, s.22). Elçiliğinin ilk yıllarında II. Abdülhamid'le iyi ilişkilere sahip olduğu ifade edilen Muinülmülk'ün padişahın politika ve hedeflerine karşı da ilk zamanlar olumlu baktığı ancak zamanla görüşünün değişmeye başladığı aktarılmaktadır (Hazreti vd, 2022, s. 25-26). Yine iki ülke ilişkilerinde adeta kronik hale gelmiş olan sınır sorunları ve iki ülke vatandaşları arasında yapılan evlilikler ve bu evliliklerin ortaya çıkardığı bazı hukuki meselelere de yer verilmiştir (Hazreti vd, 2022, s.27-28). Muinülmülk'ün elçiliği döneminde yaşanan en önemli olaylardan birisi de İstanbul'da İran menşeli bir gazete olan ve ileride meşrutiyetçi fikirlerin filizlenmesinde önemli rol oynayacak olan Ahter gazetesinin kurulmasıdır. Belli oranda düşünce özgürlüğüne sahip olan bu gazete, Muinülmülk'ün çabasıyla Ağa Muhammed Tahir Tebrizi'nin yönetiminde ve Mirza Necefali Han Hoyi ve diğerlerinin yazarlığında 1875 yılında yayın hayatına başlamıştır (Hazreti vd, 2022, s.29). Aynı gazetede tütün imtiyazına karşı kaleme almış olduğu makale ve yine Melkem Han ile olan arkadaşlığı ise Muinülmülk'ün azledilmesinin gerekçelerini oluşturması bakımından dikkat çekicidir. (Hazreti vd, 2022, s.32). Görünüşe göre İstanbul bu dönemde İran'daki yönetime/yönetim anlayışına karşı mücadelenin önemli merkezlerinden birine dönüşmektedir.

Hasan Hazreti ve Seyyide Şebnem Şemseddin tarafından kaleme alınan ve "İstanbul İranlıları Encümeni Saâdeti ve İran Meşrutiyeti Gelişmeleri" adını taşıyan üçüncü makalede ise bu önemli encümenin kuruluşuna, sahip olduğu işleve ve önemli faaliyetlerine dair bilgiler aktarılmaktadır. Bu bağlamda söz konusu encümenin kim ya da kimler tarafından kurulduğu bilinmemekle birlikte Muhammet Ali Şah Kaçar'ın 23 Haziran 1908'de meclisi topa tutmasının ardından İstanbul'a kaçan tüccarlar, yazarlar ve muhacirler tarafından kurulduğu (Hazreti vd, 2022, s.35), yine bu derneğin İran dışında kendisini Azerbaycan Eyalet Encümeni'nin temsilcisi olarak tanıtp Tebriz ile Necef ve yine Avrupa şehirleri arasındaki ilişkileri koordine ettiği belirtilmektedir (Hazreti vd, 2022, s.36-37). Devamında İstanbul'da yayımlanan Şems ve Suruş gazetelerinin söz konusu encümenin düşünce, görüş ve faaliyetlerini yansıtmak suretiyle önemli bir rol oynadıkları da ifade edilmektedir. Tüm bunların yanı sıra encümenin en önemli faaliyetlerinden birisi Tebriz'deki meşrutiyetçileri desteklemek için maddi kaynak toplamasıdır (Hazreti vd, 2022, s.48). Encümene dair dikkat çeken bir diğer husus ise İran'ın İstanbul elçiliği üzerinde sahip olduğu nüfuzudur. Bu makalenin son kısmında ise Şems ve Suruş gazetelerine dair önemli bilgi ve değerlendirmeler yer almaktadır.

Hasan Hazreti ve Muhammed Hüseyin Sadıki tarafından kaleme alınan ve Mirza Rıza Erfeüddeve'nin Osmanlı elçiliğine ayrılmış olan dördüncü makalede öncelikle Erfeüddeve ile ilgili daha önce yapılmış olan çalışmalara değinilmekte ve devamında onun hayatına dair bilgiler aktarılmaktadır (Hazreti vd, 2022, s.67-69). Erfeüddeve İran'ın Osmanlı elçiliğine tayin edilince Muzaffereddin Şah kendisinden Osmanlı'nın İslam birliği politikasına eşlik etmesini ve yine II. Abdülhamid'e İran'ın yardımını bildirmesini söylemiştir (Hazreti vd, 2022, s.70-71). 10 yıl süren elçiliği süresince çok fazla servet biriktiren (Hazreti vd, 2022, s.78) Erfeüddeve'nin görev süresi boyunca Osmanlı toprağında yaşayıp İran toprağını taciz eden aşiretler meselesinde ve yine İstanbul'da mukim İranlıların okul taksit ödemeleri ile hastane ve kabristan gibi hizmet alanlarında vergi ödemelerinden muaf tutulmaları gibi hususlarda çaba sarf ettiği belirtilmiştir. Ayrıca o, Sultan II. Abdülhamit'ten İranlı Şiiilerin Mekke ve Medine'de dini merasimlerini düzenlemeleri için de talepte bulunmuş ve bu talebi Sultan tarafından olumlu karşılanmıştır (Hazreti vd, 2022, s.78). Öte yandan İranlı babadan ve Osmanlı tebaası Arap anneden dünyaya gelen çocukların Osmanlılar tarafından askerlik hizmetiyle mükellef tutulmaları gibi sorunlar bu dönemde de devam etmiştir. Tüm bunların yanı sıra Erfeüddeve iki ülke ilişkilerini geliştirmeye yönelik de çaba göstermiş ve bu bağlamda Osmanlı ile İran arasında yaşanan sınır sorunlarında yapıcı bir tutum sergilemiştir (Hazreti vd, 2022, s.72-75). Erfeüddeve ile iyi ilişkilere sahip olmadığı anlaşılan İhtişamüssaltana kaleme aldığı hatıratında, Erfeüddeve'nin elçiliğinin son dönemlerinde İran elçiliğinin sistemsiz ve karışık durumuna işaret etmekte ve İranlı tebaanın elçilik işlerine müdahil olduğunu ifade etmektedir (Hazreti vd, 2022, s.79). Bu bölümde dikkat çeken hususlardan biri de Erfeüddeve'nin tedavi için gittiği Paris'ten geri döndükten sonra Enver Paşa'nın kendisine Rusya'ya karşı Almanya ve Osmanlı ittifakına dair öneride bulunduğu ancak kendisinin bunu reddettiği yönündeki rivayettir (Hazreti vd, 2022, s.79). Son olarak bu kısımda dikkat çeken hususlardan birisi de Erfeüddeve'nin Mustafa Kemal Atatürk ile bir temasının aktarılmasıdır. Buna göre İzmir'in Yunanlılar tarafından ele geçirildiği İstiklal Savaşı'nın başlarında çok sayıda Türk'ün

Yunanlılara esir olması ve esaretlerini oldukça zor koşullar altında geçirmeleri üzerine Mustafa Kemal Paşa bir telgrafla Erfeüddevle'den Birleşmiş Milletler nezdinde bu zulümle ilgili bir çare düşünmesini rica etmiştir. Bu rivayetin başka hiçbir kaynakta bulunmaması makale yazarlarını bunun Erfeüddevle'nin kendi konumunu olduğundan büyük göstermek için uydurmuş olabileceği şeklinde bir düşünceye sevk etmiştir (Hazreti vd, 2022, s.80). Erfeüddevle'nin çok yönlü, pragmatist ve zaman zaman kişisel çıkarlarını milli menfaatlerle iç içe geçirdiği faaliyetlerde bulunması, hakkında hüküm vermenin çok zor olduğu bir kişilik olarak tasvir edilmesine yol açmıştır (Hazreti vd, 2022, s.83).

‘İttihat ve Terakki Cemiyeti ve İran’ adını taşıyan ve M. Volkan Atuk tarafından kaleme alınan Türkçe makalenin Hasan Hazreti ve Ali Rahimizade tarafından Farsça tercümesini oluşturan beşinci bölümde, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin İran'a yönelik politikaları ‘Meşveret’, ‘Mizân’, ‘Şûra-ı Ümmet’, ‘Kânûn-ı Esâsî’, ‘Tanin’ gazetelerinde kaleme alınan çeşitli yazılarda kronolojik olarak incelenmiştir. Bu bağlamda cemiyetin İran'a yönelik politikalarının seyri ve dönüşümü, söylem çözümlemesi metoduyla ortaya konulmaya çalışılmıştır. Buna göre başlarda Sünnî-Şîî anlaşmazlığını ortadan kaldırılmaya yönelik bir birliktelik duygusunun vurgulandığı görüşlerde, ilerleyen süreçte – özellikle sınır sorunlarının sanılanın aksine basit olmadığına anlaşılmasının ardından- daha gerçekçi politikalar üretmek durumunda kaldığı ve bu bağlamda dinî söylemler yerine siyasi bir dilin tercih edilerek uyuyan doğunun uyanışı şeklinde bir söylem tercih edildiği ifade edilmektedir.

Altıncı makalenin konusunu Erik-Jan Zürcher'in ‘Turkey: A Modern History’ kitabının dördüncü bölümünün ‘Justice and Development, 2002-2014’ adını taşıyan on yedinci kısmının ‘Adalet ve Kalkınma Partisi (2002-2014)’ adıyla Hasan Hazreti ve Nefise Şükür tarafından yapılan Farsçaya çevirisi oluşturmaktadır. Bu yazıda Türkiye’de gerçekleşen 2002 seçimlerinin analizi, AKP’den önce Türkiye’de hakim olan siyasi yapı ve yine Türkiye’nin politik eksenli coğrafi tasnifi gibi çözümlemelere yer verilmektedir. Ardından AKP’nin dış politikası, Kürt politikası ve yine Ahmet Davutoğlu’nun Stratejik Derinlik kitabı bağlamında bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Makale çevirmenleri olan Hasan Hazreti ve Nefise Şükür, daha önce Zürcher’in söz konusu eserinin tamamını Farsçaya çevirdiklerini ancak bu son kısmın çeşitli gerekçelerle yayınevi tarafından kitaba dâhil edilmemesi üzerine bu çalışmaya dâhil ettiklerini ifade etmektedir (Hazreti vd, 2022, s.122).

Yedinci ve son makalenin konusunu ise Halil İnalçık tarafından kaleme alınan ‘Osmanlı Tarihi Kronolojisi’ adlı çalışmanın Hasan Hazreti ve Muhammed Hüseyin Sadıki tarafından yapılan Farsça çevirisi oluşturmaktadır. Bu bölüm, İrânlı araştırmacıların Osmanlı tarihinin en önemli olaylarına Farsça yazılı bir metinde ulaşabilmelerine olanak sağlamak amacıyla düzenlenmiştir.

Genel hatlarıyla değerlendirdiğimizde özellikle İran’ın Osmanlı Devleti’nde elçilik görevinde bulunan iki önemli şahsiyetin faaliyetlerinin anlatıldığı bölümlerde Osmanlı ve İran arşivlerinden istifade edilmesi bu çalışmaların değerini artıran bir husustur. Yine çalışmada yer alan dört çeviri makaleden üçünün Türkçe olması Türkiye merkezli literatürün İran akademisinde kendisine daha fazla yer bulmasına olanak sağlaması bakımından önem taşımaktadır. Bununla birlikte İstanbul’da yaşayan İrânlıların ve bunların iki ülke ilişkilerinde oynadıkları rollere odaklanılacağı vurgulanan çalışmada özellikle son iki makaleyi oluşturan çevirilerin kitabın başlığıyla bağdaşan bir yönlerinin bulunmayışı da göze çarpan hususlardan bir diğeridir. Tüm bunların yanı sıra iki ülkenin özellikle modern zamanlara yaklaşıldıkça artan etkileşimlerine karşın bu etkileşimin tarih sahasında kendine çok fazla yer bulamadığı göz önüne alındığında bu türden çalışmaların önemi ve değeri kendiliğinden anlaşılacaktır.

### Kaynakça

Hazreti, H. ve Diğerleri. (2022). *İraniyan-ı İstanbul*. Neşr-i Logos.

Hazreti, H. (2021). *Meşrute-yi İran be rivayet-i arşiv-i Osmani*. Neşri Logos.

Hazreti, H. ve Mirbılok, N. (2021). *Mekatebati Mirza Melkem Han (Der Bab-ı Monasebat-ı İran, Osmani ve umur-i beyn’el melel)*. Müessesesi-i İntişarat.

Hazreti, H. ve Mir Rıza, F. S. (2022). *Tarih-i senedi medrese-yi İraniyan-ı İstanbul*. Pejuheşkede-i Tarih-i İslam.

**Sorumlu Yazar / Corresponding Author:** Murat CELEP

**Çatışma Beyanı / Conflict Statement:** Yazar bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkisinin bulunmadığını, herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan etmiştir.

**Etik Beyanı / Ethical Statement:** Yazar bu makalede “Etik Kurul İzni”ne gerek olmadığını beyan etmiştir.

**Destek ve Teşekkür / Support and Thanks:** Yazar bu çalışmada herhangi bir kurum ya da kuruluştan destek alınmadığını beyan etmiştir.

Yayımlanan makalede araştırma ve yayın etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'nin editör ve yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.