



# EFAD

## KARAMANOĞLU MEHMETBEY ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

KARAMANOĞLU MEHMETBEY UNIVERSITY  
JOURNAL OF LITERATURE FACULTY

5  
CİLT  
VOLUME

2  
SAYI  
ISSUE

ARALIK / DECEMBER 2022

E-ISSN: 2667-4424



# EFAD

## KARAMANOĞLU MEHMETBEY ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

---

KARAMANOĞLU MEHMETBEY UNIVERSITY  
JOURNAL OF LITERATURE FACULTY

CİLT/VOLUME: 5

SAYI/ISSUE: 2

E-ISSN: 2667-4424

---

ARALIK/DECEMBER 2022

KARAMAN



# EFAD

KARAMANOĞLU MEHMETBEY ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

KARAMANOĞLU MEHMETBEY UNIVERSITY JOURNAL OF LITERATURE FACULTY

E- ISSN: 2 6 6 7 - 4 4 2 4



Cilt/Volume 5 • Sayı/Issue 2 • Aralık/December 2022

### Sahibi / Owner

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Adına  
Owner on Behalf of the Karamanoglu Mehmetbey University  
Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN

### Editör / Editor

Prof. Dr. Mehmet MERCAN  
(Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)

### Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

Doç. Dr. Alaattin UCA  
Doç. Dr. Okan Celal GÜNGÖR  
(Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)

### Alan Editör Kurulu / Field Editor Board

**Arkeoloji – Sanat Tarihi:** Doç. Dr. Hatice KÖRSULU  
(Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)

**Felsefe:** Doç. Dr. Ziyaeddin KIRBOĞA  
(Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)

**Batı Dilleri ve Edebiyatları**  
(Alman, Amerikan, Fransız, İtalyan, İspanyol):  
Dr. Öğr. Üyesi Nusret ERSÖZ  
(Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)

**Psikoloji ve Sosyoloji:**  
Doç. Dr. Mehmet ÇAKIR  
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah DAĞCI  
(Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)

**Doğu Dilleri ve Edebiyatları**  
(Arap, Çin, Fars, Rus, Hint):  
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Hamdi CAN  
Dr. Öğr. Üyesi Selin TEKELİ  
Arş. Gör. Dr. Esin EREN SOYSAL  
(Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)

**Tarih – Coğrafya:**  
Prof. Dr. Mehmet MERCAN  
(Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)

**Türk Dili ve Edebiyatı:**  
Doç. Dr. Kamil Ali GIYNAŞ  
(Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)

**Yazım Editörü / Turkish Language Editor**  
Arş. Gör. Dr. Fatih ÖZTÜRK  
(Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)

**Yabancı Dil Editörü/Foreign Language Editor**  
Arş. Gör. Dr. Deniz Berk TOKBUDAK  
(Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)

**Sekretarya / Secretariat**  
Arş. Gör. Dr. İsmail AKKAŞ  
Arş. Gör. Emre KOÇ

**Yayın Müdürü / Publishing Manager**  
Halil GEÇİT

### Mizanpaj Editörü / Layout Editor

Arş. Gör. Dr. İsmail AKKAŞ

### Dergi İletişim / Journal Contact

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yunus Emre Yerleşkesi 70200 Karaman/Türkiye  
Telefon: +90 338 226 2141 Fax: +90 338 226 2139  
E-Posta: [efad@kmu.edu.tr](mailto:efad@kmu.edu.tr) - Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/efad> - <http://kmu.edu.tr/efad/tr>



# EFAD

KARAMANOĞLU MEHMETBEY ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

KARAMANOĞLU MEHMETBEY UNIVERSITY JOURNAL OF LITERATURE FACULTY

E- ISSN: 2 6 6 7 - 4 4 2 4



Cilt/Volume 5 • Sayı/Issue 2 • Aralık/December 2022

## YAYIN VE DANIŞMA KURULU / SCIENTIFIC ADVISORY BOARD

### Yayın Kurulu/ Editorial Board

- |  |   |
|--|---|
| <b>Prof. Dr. Ahmet ÇAYCI</b><br>(Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya)                  | <b>Prof. Dr. Mehmet KURT</b><br>(Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)   |
| <b>Prof. Dr. Bayram ÜREKLİ</b><br>(Selçuk Üniversitesi, Konya)                           | <b>Prof. Dr. Mustafa AYDIN</b><br>(Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman) |
| <b>Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR</b><br>(Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya)               | <b>Prof. Dr. Osman DOĞANAY</b><br>(Aksaray Üniversitesi, Aksaray)               |
| <b>Prof. Dr. İbrahim SOLAK</b><br>(Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Kahramanmaraş) | <b>Prof. Dr. Türkan ERDOĞAN</b><br>(Pamukkale Üniversitesi, Denizli)            |

### Bilimsel Danışma Kurulu / Scientific Advisory Board

- |  |   |   |
|--|---|---|
| <b>Prof. Dr. Adem ÖGER</b><br>(Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi) | <b>Prof. Dr. Giray FİDAN</b><br>(Gazi Üniversitesi)                         | <b>Prof. Dr. Mehmet TEKOCAK</b><br>(Selçuk Üniversitesi)                        |
| <b>Prof. Dr. Ahmet SARI</b><br>(Atatürk Üniversitesi)                  | <b>Prof. Dr. Hacı Ömer KARPUZ</b><br>(İstanbul Kültür Üniversitesi)         | <b>Prof. Dr. Mehmet Hilmi DEMİR</b><br>(Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)    |
| <b>Prof. Dr. Ahmet YİĞİT</b><br>(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)      | <b>Prof. Dr. Hanifi VURAL</b><br>(Gaziosmanpaşa Üniversitesi)               | <b>Prof. Dr. Murat DURUKAN</b><br>(Mersin Üniversitesi)                         |
| <b>Prof. Dr. Ahmet Zeki ÜNAL</b><br>(Bursa Teknik Üniversitesi)        | <b>Prof. Dr. Hasan BOYNUKARA</b><br>(Trakya Üniversitesi)                   | <b>Prof. Dr. Necmi UYANIK</b><br>(Selçuk Üniversitesi)                          |
| <b>Prof. Dr. Alaattin AKÖZ</b><br>(Selçuk Üniversitesi)                | <b>Prof. Dr. Hasan YILMAZ</b><br>(Necmettin Erbakan Üniversitesi)           | <b>Prof. Dr. Nergis BİRAY</b><br>(Pamukkale Üniversitesi)                       |
| <b>Prof. Dr. Ali AÇIKEL</b><br>(Gaziosmanpaşa Üniversitesi)            | <b>Prof. Dr. Hikmet KORAŞ</b><br>(Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi)       | <b>Prof. Dr. Oya AÇIKALIN RASHEM</b><br>(Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi)    |
| <b>Prof. Dr. Aylin GÖRGÜN BARAN</b><br>(Hacettepe Üniversitesi)        | <b>Prof. Dr. İbrahim KUNT</b><br>(Selçuk Üniversitesi)                      | <b>Prof. Dr. Özdemir KOÇAK</b><br>(Selçuk Üniversitesi)                         |
| <b>Prof. Dr. Besim ÖZCAN</b><br>(Atatürk Üniversitesi)                 | <b>Prof. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU</b><br>(Ankara Üniversitesi)                   | <b>Prof. Dr. Özgür Kasım AYDEMİR</b><br>(Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesi) |
| <b>Prof. Dr. Cevat BAŞARAN</b><br>(Atatürk Üniversitesi)               | <b>Prof. Dr. İsmet ÜZEN</b><br>(Çankırı Karatekin Üniversitesi)             | <b>Prof. Dr. Sinan GÖNEN</b><br>(Selçuk Üniversitesi)                           |
| <b>Prof. Dr. Ercan OKTAY</b><br>(Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi)   | <b>Prof. Dr. Jülide AKYÜZ ORAT</b><br>(Ankara Üniversitesi)                 | <b>Prof. Dr. Tahir BALCI</b><br>(Çukurova Üniversitesi)                         |
| <b>Prof. Dr. Erdiç YÜCEL</b><br>(Necmettin Erbakan Üniversitesi)       | <b>Prof. Dr. Kenan DEMİRAYAK</b><br>(Atatürk Üniversitesi)                  | <b>Prof. Dr. Ufuk Deniz AŞCI</b><br>(Selçuk Üniversitesi)                       |
| <b>Prof. Dr. Feridun ATA</b><br>(Selçuk Üniversitesi)                  | <b>Prof. Dr. Mahmut Hakkı AKIN</b><br>(Necmettin Erbakan Üniversitesi)      | <b>Prof. Dr. Yüksel ÇELİK</b><br>(Marmara Üniversitesi)                         |
| <b>Prof. Dr. Fikret KARAPINAR</b><br>(Necmettin Erbakan Üniversitesi)  | <b>Prof. Dr. M. Alaaddin YALÇINKAYA</b><br>(Karadeniz Teknik Üniversitesi)  | <b>Prof. Dr. Turan KARATAŞ</b><br>(Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)         |
|  | <b>Prof. Dr. M. Ali HACIGÖKMEN</b><br>(Selçuk Üniversitesi)                 |   |
| <b>Doç. Dr. Çağatay BENHÜR</b><br>(Selçuk Üniversitesi)                | <b>Doç. Dr. Feyza Betül KÖSE</b><br>(Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi) | <b>Doç. Dr. Recep DURGUN</b><br>(Selçuk Üniversitesi)                           |
| <b>Doç. Dr. Erkan ALKAÇ</b><br>(Mersin Üniversitesi)                   | <b>Doç. Dr. Nurullah YILMAZ</b><br>(Atatürk Üniversitesi)                   | <b>Doç. Dr. Veysel ŞAHİN</b><br>(Fırat Üniversitesi)                            |
| <b>Dr. Öğr. Üyesi Hayati ÖNCEL</b><br>(Atatürk Üniversitesi)           | <b>Dr. Öğr. Üyesi Sinan TAŞDELEN</b><br>(Selçuk Üniversitesi)               |   |





Cilt/Volume 5 • Sayı/Issue 2 • Aralık/December 2022

## Taranan İndeksler ve Veri Tabanları/ Indexes & Databases

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (KMÜ EFAD) *Academic Journal Index*, *Academia.edu*, *Academindex*, *Asos Index*, *Bielefeld Academic Search Engine (BASE)*, *CiteFactor Academic Scientific Journals Index*, *Crossref*, *Directory of Research Journals Indexing (DRJI)*, *Eurasian Scientific Journal Index (ESJI)*, *EuroPub*, *General Impact Factor (GIF)*, *Index Copernicus International*, *İdeal Online*, *Infobase Index*, *International Institute of Organized Research (I2OR)*, *International Scientific Indexing (ISI)*, *International Society for Research Activity (ISRA)*, *Journal Factor*, *Journals Directory*, *Journal-Impact-Factor (JIF)*, *OpenAIRE*, *ResarchGate*, *ResearchBib Academic Resource Index*, *ROAD: the Directory of Open Access scholarly Resources*, *Root Society for Indexing and Impact Factor Service*, *Scientific Indexing Services (SIS)*, *Scilit*, *SCRIBD*, *Türk Eğitim İndeksi (TEI)* ve *WorldCat* tarafından taranmaktadır.

Karamanoğlu Mehmetbey University Journal of Literature Faculty (KMU EFAD) is indexed by *Academic Journal Index*, *Academia.edu*, *Academindex*, *Asos Index*, *Bielefeld Academic Search Engine (BASE)*, *CiteFactor Academic Scientific Journals Index*, *Crossref*, *Directory of Research Journals Indexing (DRJI)*, *Eurasian Scientific Journal Index (ESJI)*, *EuroPub*, *General Impact Factor (GIF)*, *Index Copernicus International*, *İdeal Online*, *Infobase Index*, *International Institute of Organized Research (I2OR)*, *International Scientific Indexing (ISI)*, *International Society for Research Activity (ISRA)*, *Journal Factor*, *Journals Directory*, *Journal-Impact-Factor (JIF)*, *OpenAIRE*, *ResarchGate*, *ResearchBib Academic Resource Index*, *ROAD: the Directory of Open Access scholarly Resources*, *Root Society for Indexing and Impact Factor Service*, *Scientific Indexing Services (SIS)*, *Scilit*, *SCRIBD*, *Türk Eğitim İndeksi (TEI)* and *WorldCat*.



**Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (EFAD)** yılda bir cilt ve iki sayı olarak (Haziran ve Aralık) yayımlanan, *çift-körleme hakemlik süreci* yürüten, dizin ve platformlarında taranan *Ulusal* akademik bir dergidir. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup Fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

**Karamanoğlu Mehmetbey University Journal of Literature Faculty (EFAD)** is a national academic journal that publishes a volume and two issues per year (June and December). All kinds of content responsibility of the articles published in the journal belong to the authors and do not reflect the institutional view of our faculty. Manuscripts may not be published partially or completely elsewhere without the permission of the publisher.



# EFAD

KARAMANOĞLU MEHMETBEY ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

KARAMANOĞLU MEHMETBEY UNIVERSITY JOURNAL OF LITERATURE FACULTY

E- ISSN: 2 6 6 7 - 4 4 2 4



Cilt/Volume 5 • Sayı/Issue 2 • Aralık/December 2022

## BU SAYININ HAKEM KURULU / REFEREES OF THIS ISSUE

**Prof. Dr. Billur TEKKÖK KARAÖZ**

(Başkent Üniversitesi, Ankara)

**Prof. Dr. Cafer ŞEN**

(Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir)

**Prof. Dr. İbrahim YILMAZÇELİK**

(Fırat Üniversitesi, Elazığ)

**Prof. Dr. İdris Nebi UYSAL**

(Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)

**Doç. Dr. Barış MUTLU**

(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van)

**Doç. Dr. Ceren GÜNERÖZ**

(Ankara Üniversitesi, Ankara)

**Doç. Dr. Çiğdem MANER**

(Koç Üniversitesi, İstanbul)

**Doç. Dr. Erdoğan ULUDAĞ**

(Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan)

**Doç. Dr. Erhan TECİM**

(Selçuk Üniversitesi, Konya)

**Doç. Dr. F. Zehra KAMACI PEKGEÇGİL**

(Marmara Üniversitesi, İstanbul)

**Doç. Dr. Fethi DEMİR**

(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van)

**Doç. Dr. Feyza CEYHAN ÇOŞTU**

(Hitit Üniversitesi, Çorum)

**Doç. Dr. Hüseyin AYDOĞDU**

(Erzurum Teknik Üniversitesi, Erzurum)

**Doç. Dr. İhsan EKEN**

(İstanbul Medipol Üniversitesi, İstanbul)

**Doç. Dr. İhsan Yılmaz BAYRAKTARLI**

(Gazi Üniversitesi, Ankara)

**Prof. Dr. İsmail BABACAN**

(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara)

**Prof. Dr. İzzet SAK**

(Selçuk Üniversitesi, Konya)

**Prof. Dr. Kemal EROL**

(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van)

**Doç. Dr. Kadir ADAMAZ**

(Manisa Celâl Bayar Üniversitesi, Manisa)

**Doç. Dr. Leman GÜRLEK**

(İstanbul Üniversitesi, İstanbul)

**Doç. Dr. Mehmet Ali KAPAR**

(Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)

**Doç. Dr. Mehmet ŞİMŞİR**

(Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya)

**Doç. Dr. Meriç BİLGİÇ**

(Kocaeli Üniversitesi, Kocaeli)

**Doç. Dr. Mevlüt POYRAZ**

(Artvin Çoruh Üniversitesi, Artvin)

**Doç. Dr. Muammer ULUTÜRK**

(Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya)

**Doç. Dr. Mustafa KAYA**

(Manisa Celâl Bayar Üniversitesi, Manisa)

**Doç. Dr. Mustafa SOLMAZ**

(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van)

**Doç. Dr. Nazife GÜRHAN**

(Mardin Artuklu Üniversitesi, Mardin)

**Doç. Dr. Nilüfer KORKMAZ YAYLAGÜL**

(Akdeniz Üniversitesi, Antalya)

**Prof. Dr. Koray ÖZCAN**

(Pamukkale Üniversitesi, Denizli)

**Prof. Dr. Mehmet MERCAN**

(Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)

**Prof. Dr. Yusuf KÜÇÜKDAĞ**

(KTO Karatay Üniversitesi, Konya)

**Doç. Dr. Olcay ÖZTUNALI**

(İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul)

**Doç. Dr. Onur AYKAÇ**

(Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)

**Doç. Dr. Sefer SOLMAZ**

(Selçuk Üniversitesi, Konya)

**Doç. Dr. Selin ATALAY**

(İzmir Bakırçay Üniversitesi, İzmir)

**Doç. Dr. Senem KURTAR**

(Gaziantep Üniversitesi, Gaziantep)

**Doç. Dr. Seyfettin KAYA**

(Siirt Üniversitesi, Siirt)

**Doç. Dr. Songül AYDIN YAĞCIOĞLU**

(İstanbul Arel Üniversitesi, İstanbul)

**Doç. Dr. Tuncay BÖLER**

(Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat)

**Doç. Dr. Turgay SEBZECİOĞLU**

(Mersin Üniversitesi, Mersin)

**Doç. Dr. Uğur KURTARAN**

(Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)

**Doç. Dr. Ümit SORMAZ**

(Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya)

**Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ELCAN**

(Mersin Üniversitesi, Mersin)

**Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Muaz GÜVEN**

(Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)

**Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KAVAKLIYAZI**

(Selçuk Üniversitesi, Konya)

**Dr. Öğr. Üyesi Ali Abbas ÇINAR**

(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla)

**Dr. Öğr. Üyesi Bahattin UZUNLAR**

(Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)

**Dr. Öğr. Üyesi Cemzade KADER DÜŞGÜN**

(Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)

**Dr. Öğr. Üyesi Duygu KAYALIK ŞAHİN**

(Bartın Üniversitesi, Bartın)

**Dr. Öğr. Üyesi Fadimana FİDAN**

(Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)

**Dr. Öğr. Üyesi Fadime Işıl DEMİRTAŞ**

(Aksaray Üniversitesi, Aksaray)

**Dr. Öğr. Üyesi Fatih KANA**

(Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale)

**Dr. Öğr. Üyesi Fikri GÜNEY**

(Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane)

**Dr. Öğr. Ü. Gamze YÜCETÜRK KURTULMUŞ**

(Ardahan Üniversitesi, Ardahan)

**Dr. Öğr. Üyesi Habibe POLAT**

(Malatya Turgut Özal Üniversitesi, Malatya)

**Dr. Öğr. Üyesi Hatice ERGÜRER**

(Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)

**Dr. Öğr. Üyesi İbrahim KOCABIYIK**

(Uşak Üniversitesi, Uşak)

**Dr. Öğr. Üyesi Mehmet UĞRAŞ**

(Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)

**Dr. Öğr. Üyesi Muharrem ÖZDEMİR**

(Girne Amerikan Üniversitesi, Kıbrıs)

**Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Özer ÖZKANTAR**

(Gaziantep Üniversitesi, Gaziantep)

**Dr. Öğr. Üyesi Rauf Kahraman ÜRKMEZ**

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Zonguldak)

**Dr. Öğr. Üyesi Süleyman TAŞKIN**

(Bingöl Üniversitesi, Bingöl)

**Dr. Öğr. Üyesi Yalçın KAMIŞ**

(Neşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Neşehir)

**Dr. Öğr. Üyesi Yasemin BARLAK**

(Sinop Üniversitesi, Sinop)

**Dr. Berrin DEMİR**

(Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya)

**Dr. Emel KÖKPINAR KAYA**

(Hacettepe Üniversitesi, Ankara)

**Dr. Esra Gül KESKİN**

(Uşak Üniversitesi, Uşak)

**Dr. Gamze KAÇAR TUNÇ**

(Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)

**Dr. Gülçin CEBECİOĞLU**

(Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Kırşehir)

**Dr. Sinan KILIÇ**

(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van)

**Dr. Zeliha DURAN**

(Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur)



Cilt/Volume 5 • Sayı/Issue 2 • Aralık/December 2022

## EDİTÖRDEN

Saygıdeğer Bilim İnsanları,

2018 yılında Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Rektörlüğü himayesinde tarafımızdan kurulan ve aynı yıl 1. cilt ilk sayısı yayınlanan ***Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi***'nin (KMÜ EFAD) 5. cilt 2. sayısını okurlarımızla buluşturmaktan büyük mutluluk duyuyoruz. Sosyal Bilimler alanında geniş bir yelpazeye sahip dergimiz, başta akademik camia olmak üzere tüm okurlarımızın ilgiyle okuyacağına inandığımız ve farklı disiplinlerden ehil kalemlerin akademik çalışmalarından oluşmaktadır.

Bu sayıda, dergimizin kıymetli okuyucularını 17 araştırma makalesi, 2 inceleme/derleme makalesi ve 4 kitap incelemesi ile buluşturuyoruz. KMÜ EFAD Aralık 2022 sayısı ile birlikte, *Academic Journal Index, Academia.edu, Academindex, Asos Index, Bielefeld Academic Search Engine (BASE), CiteFactor Academic Scientific Journals Index, Crossref, Directory of Research Journals Indexing (DRJI), Eurasian Scientific Journal Index (ESJI), EuroPub, General Impact Factor (GIF), Index Copernicus International, İdeal Online, Infobase Index, International Institute of Organized Research (I2OR), International Scientific Indexing (ISI), International Society for Research Activity (ISRA), Journal Factor, Journals Directory, Journal-Impact-Factor (JIF), OpenAIRE, ResarchGate, ResearchBib Academic Resource Index, ROAD: the Directory of Open Access scholarly Resources, Root Society for Indexing and Impact Factor Service, Scientific Indexing Services (SIS), Scilit, SCRIBD, Türk Eğitim İndeksi (TEİ), WorldCat index* ve platformlarında taranmaktadır. Ayrıca *ULAKBİM (TRDİZİN), SCOPUS ve ERIH PLUS* indexlerine de başvuru yapılmış olup, kabul süreci devam etmektedir.

Her yeni sayımızda, kuruluş ilkelerimize adım adım yaklaşmanın bize yüklediği sorumluluk bilinci ile Ulusal ve Uluslararası indexlerdeki konumumuzu ve atıf sayımızı akademik ilke ve teamüllere bağlı kalarak, bilimsel değerlerden ödün vermeden yükseltme hedefimiz sizlerin desteği ile gerçekleşecektir. Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi bünyesinde çıkarılan dergimizin bu sayısının yayımlanmasında katkıları olan yayın ekibine, yazar ve hakemlerimize ayrı ayrı teşekkür ediyorum. 2022 yılı Haziran sayımızda da kıymetli çalışmalarla karşınızda olmak dileğiyle...

**Prof. Dr. Mehmet MERCAN**

**Editör**





# EFAD

KARAMANOĞLU MEHMETBEY ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

KARAMANOĞLU MEHMETBEY UNIVERSITY JOURNAL OF LITERATURE FACULTY

E- ISSN: 2 6 6 7 - 4 4 2 4



Cilt/Volume 5 • Sayı/Issue 2 • Aralık/December 2022

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### MAKALELER / ARTICLES

#### Araştırma Makaleleri / Research Articles

- Mehmet Ali KAPAR**.....156  
Diplomatik Münasebetler Açısından Hz. Muhammed'e Gelen Elçilerin Geliş Nedenleri ve Görüşmeler  
Esnasındaki Tutumları  
(*The Reasons for the Ambassadors Come to the Prophet Muhammad in Terms of Diplomatic Relations and  
Their Attitudes during the Meetings*)
- İdris ÇETİN** .....169  
Hubeyş Et-Tiflisi'nin Hayatı ve Eserleri Üzerine  
(*On the Life and Works of Hubaysh al-Tbilisi*)
- Erdal DEMİR – Bayram KANDEMİR – Cengiz TEMUR**.....187  
Parag Khanna “Yeni Dünya Düzeni: Yeni Yükselen Güçler 21. Yüzyılda Dünyayı Nasıl Belirliyor?” Kitap  
Kapağının Göstergebilimsel Analizi  
(*Parag Khanna “Yeni Dünya Düzeni: Yeni Yükselen Güçler 21. Yüzyılda Dünyayı Nasıl Belirliyor?”  
Semiotic Analysis of the Book Cover*)
- Figen KARAÇAY** .....200  
Lauro Olmo'nun “Sardalya Göğsü” Adlı Eserine Feminist Bir Bakış  
(*A Feminist Perspective On Lauro Olmo's “La Pechuga De La Sardina”*)
- Mehmet Recep TAŞ**.....212  
Handan ve Uyanış Romanlarında İdealize Edilen Kadın Kimliklerinin Ortak Semboller Üzerinden  
Karşılaştırılması  
(*A Comparison of Female Characters in Handan and the Awakening in the Context of the Sea Image*)
- Yeliz KANTAR** .....218  
Arşiv Belgelerine Göre XIX. Yüzyılda Maraş Sancağı'nda Sürgün Olayları  
(*According to the Archive Documents Exhile Events in the Maraş Sanjak in XIXth Century*)
- Oğuz YILDIRIM** .....238  
Gelibolulu Sürûrî Divânı'nda Tipler  
(*Types in the Divan of Gelibolulu Sürûrî*)
- Vahdi ÖZER** .....251  
Vladimir Propp'un Masal Çözümleme Metodu Bağlamında “Sarı Öküz” Masalı Üzerine Bir İnceleme  
(*A Review of the “Sarı Öküz” Tale in the Context of Vladimir Propp's Tale Analysis Method*)
- Murat AK – Rale Zehra CENGİZ**.....267  
Kaşıkçı Ali Rıza Efendi'nin Kaside-i Münferice'ye Tahmisi  
(*Kaşıkçı Ali Rıza Efendi's Tahmis To Al-Qaside al-Munferice*)





Cilt/Volume 5 • Sayı/Issue 2 • Aralık/December 2022

- Hüseyin MUŞMAL – Zeynep PARLAR POLAT** .....283  
Nüfus Defterlerine Göre XIX. Yüzyılın Ortalarında Kurucaova'nın Sosyo-Ekonomik Yapısı  
(*The Socio-Economic Structure of Kurucaova in the Middle 19th Century According to the Population Books*)
- Dilan ERGÜN TEKİNGÜNDÜZ** .....300  
Üyeleri Formel Bir Evrensellik İçinde Bağımsız Bireylerden Oluşan Topluluk: Sivil Toplum (Bürgerliche Gesellschaft)  
(*Community of Independent Individuals in A Formal Universality: Civil Society (Bürgerliche Gesellschaft)*)
- Mehmet ÇETİNKOL – Mustafa ÇETİNKOL**.....314  
Karamanlı Âşık Güldiken'in Eğitim Anlayışı ve Şiirlerinde İşlediği Eğitim Unsurları  
(*Karaman's Aşık Güldiken's Educational Approach and Educational Elements in the Poems*)
- Yalçın KAMIŞ – Emine TAŞKIRAN** .....327  
MÖ II. Binyılda Eminler Höyük ve Karaman Ovası  
(*Eminler Höyük and Karaman Plain in the 2nd Millennium BC*)
- Merve Nur ÖZTÜRK**.....346  
Bir Selçuklu Portresi: Emir İlgazi, Hayatı ve Faaliyetleri  
(*Portrait of A Seljuk Commander: Amir Ilghazi, His Life And Activities*)
- Yunus İNANÇ** .....362  
Karaman ve Konya Ağızlarındaki Arapça Kökenli Olduğu Düşünülen Bazı Fiiller  
(*Some Verbs Thought to be of Arabic Origin in the Dialects of Karaman and Konya*)
- Seda ÜNLÜ – Ercan GEÇGİN** .....373  
Öğrenci Apartlarında Çalışan Kadınların İş Yaşamı Deneyimleri: Niğde Örneği  
(*Working Experiences of Women Working in Student Hostels: Niğde Case*)
- Öner GÜLER**.....393  
Sahicilik Kavramının Toplumsal İşlevi Üzerine Rousseaucu Bir Değerlendirme  
(*A Rousseauist Evaluation of the Social Function of the Concept of Authenticity*)
- İnceleme Makaleleri / Review Articles**
- Baha RJOUB**.....404  
XVII. Yüzyıl Bazı Osmanlı Şairlerinin Meslekî Vazîfeleri Üzerine Bir İnceleme  
(*An Examination on the Professional Duties of Some Ottoman Poets of the 17th Century*)
- Gökhan KÖROĞLU – Murat SAĞLAM**.....424  
Küreselleşmenin Yeni Medya Üzerine Etkileri  
(*The Effect of Globalization on New Media*)



# EFAD

KARAMANOĞLU MEHMETBEY ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

KARAMANOĞLU MEHMETBEY UNIVERSITY JOURNAL OF LITERATURE FACULTY

E- ISSN: 2 6 6 7 - 4 4 2 4



## KİTAP İNCELEMELERİ / BOOK REVIEWS

- Nazlı YALÇIN** .....435  
Hüseyin Muşmal - Hasret Gümüş, (2021) Türkiye’de Müzecilik (1839-1938)
- Ruş DEMİR**.....438  
Henri Bergson, (2019) Gülme: Komiğin Anlamı Üstüne Deneme
- Kerim Köksal KAYA** .....443  
Tolgahan Karaimamoğlu, (2022) Kara Ölüm: Ortaçağ Dünyasını Yok Olmanın Eşiğine Getiren Veba
- Serdar ÖZDEMİR**.....448  
T. J. Januzaqov - K. S. Esbayeva (2003), Kazak Türklerinde Kişi Adları, Nurettin Aksu (Çev.)



---

**MAKALELER**

*ARTICLES*

---

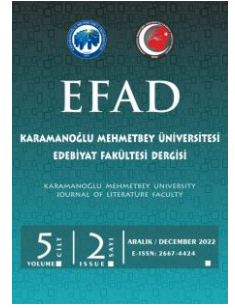


# Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (KMÜ EFAD)

*Karamanoğlu Mehmetbey University Journal of Literature Faculty*

E-ISSN: 2667 – 4424

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/efad>



**Tür:** Araştırma Makalesi  
**Kabul Tarihi:** 15 Ağustos 2022

**Gönderim Tarihi:** 31 Mayıs 2022  
**Yayımlanma Tarihi:** 30 Aralık 2022

**Atıf Künyesi:** Kapar, M. (2022). Diplomatik Münasebetler Açısından Hz. Muhammed'e Gelen Elçilerin Geliş Nedenleri ve Görüşmeler Esnasındaki Tutumları. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2), 156-168.

**DOI:** <https://doi.org/10.47948/efad.1123943>

## DİPLOMATİK MÜNASEBETLER AÇISINDAN HZ. MUHAMMED'E GELEN ELÇİLERİN GELİŞ NEDENLERİ VE GÖRÜŞMELER ESNASINDAKİ TUTUMLARI

**Mehmet Ali KAPAR\***

### Öz

İslam devletleri dış politikalarını belirlerken Hz. Muhammed'in temellerini atmış olduğu İslam devletini oluştururken izlemiş olduğu temel siyasetini ve diplomatik ilişkilerini iyi anlamaları gerekmektedir. Hz. Muhammed'in Hicret'inin akabinde şekillenmeye başlayan İslam devleti, siyasî, askerî ve içtimaî başarılar elde etmiştir. Bu başarıların sonucunda da Resulullah, daha rahat hareket ederek Arabistan yarımadasının en uç noktalarına kadar irtibata geçebilmiş, hatta Doğu Roma İmparatorluğu başta olmak üzere diğer büyük devletlerle de diplomatik temaslarda bulunabilmiştir. Bu temaslara kısa süre sonra meyvelerini vermeye başlamış ve başta Arabistan geneli olmak üzere pek çok coğrafyadan kabile ya da devlet temsilcileri Hz. Peygamber'i ziyarete gelmişlerdir. Böylelikle İslam Diploması geleneğinin de temelleri atılmıştır. Fakat bu gelen heyetlerin Resulullah'ı ziyaret amaçları farklılıklar göstermektedir ve geliş amaçlarını tek bir nedene bağlamak mümkün değildir. Temel nedenler; Resulullah'ı tanımak, İslam'a girmek, daha önceden Müslüman olanlar için İslam'a girişlerini bildirerek tabiiyetlerini sunmak ve antlaşmalar imzalamaktır. Bunların yanı sıra iktisadî nedenlerle gelenler bulunduğu gibi, siyasî münasebet kurmak, esirlerini kurtarmak, suikast tertip etmek gibi amaçlarla gelenler de mevcuttur. Ehl-i Kitap ise genel olarak antlaşma yapmak ve tabiiyet bildirmek amaçlı heyet göndermiştir. Fakat bu genellemelerin yanı sıra heyetlerin gelişlerini tetikleyen diğer etkenler de bulunmaktadır. Çalışmada Hz. Peygamber'in kendisine gelen heyetlerle görüşmeleri ekseninde heyetlerin talepleri, onlarla görüşmeler esnasındaki hem Hz. Peygamber'in üslubu hem de heyetlerin tutumları ve yaşanan gelişmeler ortaya konulacaktır. Ayrıca çalışmada Hz. Peygamber'e gelen heyetlerin geliş amaçları ve görüşmeler esnasındaki tutumları dönem kaynakları çerçevesinde ele alınarak geliş amaçları kategorilere ayrılıp karşılaştırmalar yapılarak ortaya konulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Diploması, İslam Devleti, Heyetler, Hz. Muhammed.

### The Reasons for the Ambassadors Come to the Prophet Muhammad in Terms of Diplomatic Relations and Their Attitudes during the Meetings

#### Abstract

In order for Islamic States to determine their foreign policies, they need to understand the basic policy and diplomatic relations that they followed while forming the Islamic State, on which the Prophet of Islam Muhammad laid the foundations. The Islamic state, which started to take shape after the Migration of Hz. Muhammad achieved political, military and social successes. As a

\* Doç. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı, Karaman/Türkiye. E-posta: [mkapar78@gmail.com](mailto:mkapar78@gmail.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7812-1406>.



result of these successes, the prophet was able to move more easily to the extremes of the Arabian Peninsula and even to have diplomatic contacts with other major states, especially the Eastern Roman Empire. These contacts soon began to bear fruit and representatives of tribes or states from many geographies, especially in Arabia, came to visit the Prophet. Thus, the foundations of the Islamic Diplomacy tradition were laid. However, the purpose of these delegations to visit the Prophet differs and it is not possible to attribute their purpose of visit to a single reason. The main reasons are; To know the Prophet, to enter Islam, to declare their entry into Islam for those who were previously Muslims, to present their naturalty and to sign treaties. In addition to these, there are those who come for economic reasons, as well as for the purposes of establishing political relations, rescuing their captives, and plotting an assassination. The People of the Book, on the other hand, sent a delegation for making a collective agreement and nationality. However, in addition to these generalizations, there are other factors that trigger the arrival of the delegations. In the study, on the axis of the Prophet's meetings with the delegations that came to him, the demands of the delegations, both the Prophet's style during the meetings with them, the style of the delegations, and the solution methods will be revealed. In the study, in the axis of the Prophet's meetings with the delegations that came to him, the demands of the delegations, both during the meetings with them and the style of the Prophet, as well as the attitudes of the delegations and the developments, will be revealed.

**Keywords:** Islamic History, Diplomacy, Islamic State, Delegations, Prophet Mohammed.

## Giriş

Savaş olgusunun insanlık tarihindeki ilk toplumsal örgütlenmelerin ortaya çıkışından itibaren var olduğu düşünülebilir. Savaşın zıddı ise barıştır ve barışı tesis etmede en önemli rolü kuşkusuz yöneticiler ya da savaşın tarafları arasında bağlantıyı kurmada temel aktör olan elçiler ve heyetler oynarlar. Yine devletlerarasında gerçekleşen sorunlu ilişkilerde anlaşmalar önem itibariyle savaşlardan sonra ikinci sırada yer alırlar. Bu anlaşmalar günümüzde olduğu gibi geçmişte de daha çok elçiler vasıtasıyla gerçekleştirilmiştir. Bu söylenenlerden hareketle tarihî seyir içinde toplumların kaderini savaşlar ve barışlar tayin etmiştir, dolayısıyla anlaşmaları yürüten elçiler de insanlık tarihini etkileyen kişiler olarak karşımıza çıkmaktadır diyebiliriz.

Her ne kadar günümüzde gelişen teknolojiler ile mesafeler kısalmakta hatta ortadan kalkmaktaysa ve de sınırlar sadece haritalar üzerinde kalmaktaysa da toplumların giderek kalabalıklaşması ve mevcut devletlerin sayısının artması, kaynakların yetersiz hale gelmesi gibi nedenlerle barışın kalıcı hale getirilmesi zorlaşmaktadır. Bu noktada uluslararası ilişkiler ve diplomasi giderek önem kazanmaktadır. Günümüzde dünya üzerinde en karışık olan coğrafyaların başında Ortadoğu yani İslam coğrafyası gelmektedir. Bu coğrafyadaki Müslüman devletler, gayrimüslim devletlerle savaştıkları gibi kendi aralarında da sürekli savaş halindedir. Bu sorunun altında yatan etkenlerden birisi de karşılıklı iletişim eksikliği olduğu görülmektedir. Sürekli kendi aralarında çatışmaların altında birbirlerine olan tarihi husumetlerin yanı sıra dış etkenler ile bu dış etkenlerin yanlış yönlendirilmeleri ve yine bu yönlendirilmeler esnasında bir diğerini anlamak için çabanın gösterilmemesi ana etkindir. Çözüm yolu ise İslam Peygamberinin temellerini atmış olduğu İslam devletini oluştururken izlemiş olduğu temel siyaset ve diplomatik ilişkilerin iyi anlaşılmasıdır. Bu noktada hayatlarının her aşamasında Peygamberinin yolunu takip etmekle mükellef olan Müslümanların onun diplomasisini iyi anlamalıdır. Bu noktada heyetlerin Hz. Peygamber'e geliş nedenlerinin bilinmesinin, günümüzde de diplomatik ilişkilerin kurulmasında bir örneklik teşkil edeceğini düşünmekteyiz. Zira her ne kadar zaman dilimleri farklı olsa da devletler ya da toplumlar arasındaki problemler benzerlik göstermektedir.

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere nasıl günümüzde İslam toplumlarının arasındaki temel sorunlardan birisi geçmişe dayanan hesaplaşmalar ise Hz. Peygamber'in İslamiyet'i ilk yaymaya başladığı Arap toplumunda da kabileler arasında büyük ve köklü düşmanlıklar vardı. Kabile arası rekabetler hayatın her alanında olmakta, anlaşma yolu tutulmadığı takdirde yıllarca süren savaşlar ve kan davaları olabilmekteydi. Bu konuda en bariz örnek Ficâr Savaşları olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam'dan önce bazı Arap kabileleri arasında haram aylarda cereyan eden bu savaşlar uzun yıllar sürmekte ve pek çok insan ölmekteydi (Bak. Algül, 1996: 52; Şulul, 2016: 111-131). Hz. Peygamber başta Ficâr Savaşları gibi yıllar süren husumetleri özellikle asabiyet ve kan davası gibi yasaklayarak, süre gelen bu düşmanlıkları dinî ve diplomatik yollarla sulha ulaştırarak sonlandırmıştır. Günümüzde de Hz. Peygamber'in bu yöntemleri iyice tetkik edip araştırılmalı, yöntemler ortaya konularak İslam dünyası içerisindeki sorunların çözümünde

rehber olarak alınmalıdır. Bu çalışmada Hz. Peygamber'in kendisine gelen heyetlerle görüşmeleri ekseninde, heyetlerin talepleri, onlarla görüşmeler esnasındaki hem Hz. Peygamber'in hem de heyetlerin üslubu gibi konular ortaya konulmuştur.

## 1. Diplomasinin Doğuşu ve İslamiyet Öncesinde Araplarda Diplomatik Gelenek

Uluslararası ilişkilerin barışçıl yol ve araçlarla yürütülme sanatı olarak tanımlanabilecek olan diplomasi, devletlerarasındaki ilişkilerin görüşmeler yoluyla yürütülmesidir. Diplomasinin tarihte ilk içtimaî örgütlenmelerin görülmeye başladığı dönemle birlikte ortaya çıktığı düşünülmektedir. (Hüner, 1995: 13; Nicolson, 1954: 2) Zaman zaman birbirine karıştırılan diplomasi ile dış politika bir bütünün parçalarıdır ve bu iki kavramı birbirinden ayrı düşünmenin imkânı yoktur. Diplomasi, dış politikanın gerçekleştirilmesine yönelik araçların yöntemleri ve diğer pratik önlemlerin bütünüdür (Tuncer, 1984: 50). Diplomatik ilişkilerde Araplar, devletin temsilcisine ve diplomatik heyetin başkanına "sefir/elçi", heyetin tamamına ise "sefâret" terimini kullanmaktadırlar. Sefirin görevi elçiyi gönderenle gönderilen arasında irtibatı sağlamaktır. Resulullah krallara, beylere, kabile başkanlarına gönderdiği kişilere "sefir" terimini kullanılmıştır (Fetlavi, 2014: 70).

Hz. Peygamber'in diplomatik münasebetlerine geçmeden önce Arap yarımadasında uygulanan Arap siyasî yapılanmasının tahlil edilmesi gereklidir. Arap toplumunda öncelikli olarak "kabile" ve "kabilecilik" iyi anlaşılmalıdır (Demircan, 2015: 49). İslam öncesi Arabistan'da temel siyasî yapı kabile denilen bağımsız oluşumlara dayanmaktaydı. Her kabile birbirinden bağımsızdı ve diğer kabile düzenlerinden farklılık gösterirdi (Brockelmann, 1964: 4). Bu bağımsız yapının bir sonucu olarak kabileler birbirlerine "karşılıklı iki devlet" gibi hitap ederlerdi. Anlaşmazlıkları giderilmesinde direk ilişkiler kurulduğu gibi arabulucular ya da hakemler vasıtasıyla görüşmeler yaparlardı. Bunun için de bazı özel yetkili kişiler belirlemişlerdi. Bu kişiler diplomatik beceri ve kabileler arası anlaşmazlıkları çözme yetenekleriyle tanınmış kişilerdi. Eksem b. Sayfi, Hâcib b. Zürâre et-Temîmi, Hâris b. Abdeti'l Bekrî Abdulmuttalib b. Hâim ve Ömer b. Hattab bu konuda öne çıkan isimlerdi (Hamidullah, 2011: 851; Şimşir, 2011: 258). Bu kişiler *Mele* olarak adlandırılan Kabile Büyüklüğü Hükümeti'nin diğer kabileler ile ilişkilerini yürüten kişilerdi.

*Dâru'n-Nedve* ise Mekke şehir meclisiydi. Bu meclisin işlevine yönelik önemli bir örnek Mekkelilerin Yemen bölgesiyle olan münasebetlerini daha da kuvvetlendirmek istedikleri zaman görülmüştü. Fil Vakası'ndan yaklaşık beş yıl kadar sonra Seyf b. Zûyezen'in Habeşlilerin Yemen'i işgalinden kurtarması üzerine çeşitli şehir ve bölgelerden gelen temsilciler onu tebrik etti, birçok şair onun hakkında şiirler söyledi. Mekkeliler de Abdulmuttalib b. Hâşim, Ümeyye b. Abd Şems, Abdullah b. Cüd'ân ve Hz. Ömer'in üçüncü göbekten dedesi Riyâh'ı tebrik için göndermişlerdi (Ezrakî, 1403/1983: 148-160; Taberî, 1326: 2/945-958; Fayda, 2009, 37/29;). Görüşmeler esnasında heyet adına konuşan isim genellikle Abdulmuttalib olduğuna göre heyetin başkanının da o olduğu söylenebilir. Abdulmuttalib, Zûyezen'in başarısından duyduğu memnuniyeti dile getirmiş, Zûyezen de bu heyeti içtenlikle karşılayıp misafir etmiş, iltifatlar ederek onlara pahalı hediyeler vermişti. Heyet üyeleri, kralın misafiri olarak bir ayı aşkın süre Yemen'de kalmışlar ve ardından bizzat Zûyezen tarafından uğurlanmışlardı (İbn Abdürabbih, 1404: 2/35; Mes'ûdî, 1408: 2/84; Hamidullah, 2011: 849-850).

Medine'de ise merkezî bir otorite yoktu ve şehir ortak bir lider etrafında da yönetilmemekteydi. Toplum iki ana gruba ayrılmıştı. Araplar Evs ve Hazrec isimli iki kabile halinde yaşıyorlar ve bu kabileler birbirlerine karşı düşmanlık besliyorlardı. Çözüm bulabilmek için bir ara Evs ve Hazrec kabileleri ortak bir otorite etrafında birleşmek istemişlerse de şiddetli rekabet yüzünden başarısız olmuşlardı. Bundan sonra orta bir yol bularak Evs'ten bir emir, Hazrec'den bir emir seçmeyi ve müştereken, sırayla veya birer yıl dönüşüm ile görev yapmasını düşünmüşler fakat bu düşünceyi de uygulamaya koyamamışlardı. Kaynaklar, Medine'de, Mekke'deki Dâru'n-Nedve gibi bir kuruluşun varlığından bahsetmemektedir. Evs ve Hazrec arasındaki şiddetli rekabet olması ortak bir meclis oluşmasına imkân vermemiş olmalıdır. Abdullah b. Übey'i ortak başkan olarak seçme teşebbüsleri de Hz. Peygamber'in Medine'ye hicreti ile uygulanmadan sona ermişti. Diğer grup olan Yahudiler ise Kaynuka, Nadîr ve Kurayza olarak ayrı mahallelerde ikamet

etmekteydiler. Bu iki farklı etnik grup arasında çoğu zaman ciddi anlaşmazlıklar meydana gelirdi (İbn Hişâm, t.s.: 2/238; Ahmed b. Hanbel, 1969; Sarıçam, 1999: 2/203).

İslam öncesi Arap toplumunda sözlü hukuk hâkimdi ve yazılı bir hukuka göre hareket etmezlerdi. Bunun bir sonucu olarak aşağıda Hz. Peygamber'in icraatlarında da görüleceği üzere elçi dokunulmazlığına büyük önem verilirdi. Cahiliye Arapları, onları masum kabul edip her türlü tecavüzdten korurlardı. Ticaret ve Hac nedeniyle gelenler başta olmak üzere yabancılara misafirperverlik göstermek, Mekkelilerin üzerinde titizlikle durdukları bir gelenektir. (Serahsî, 1414/1993: 10/63-64)

İlaf ise Arapların dışarıya açılmalarını sağladı. Arabistan'da baş gösteren kıtlık nedeniyle Arapların komşu ülkeler ile ticari antlaşmalar yapma yoluna gitmeleri neticesinde ortaya çıkan îlaf olgusu ile iktisadî yönden güçlenen tacirler değişik ülke ve milletleri tanıdılar. Hatta Hz. Peygamber'in dedesi Hâşim, Doğu Roma ve Habeş krallarına, amcalarından Muttalib Yemen ve diğer amcası Nevfel Irak'a giderek bu ülkelerin sınırları içerisinde serbest ticaret yapabilmek için antlaşmalar imzalamışlardı. Sonraki dönemlerde ise imzalanan bu antlaşmalar yenilenerek devam ettirilmiştir. Antlaşmalar sayesinde söz konusu yerlerle bir nevi ticari hayata bağlı diplomatik ilişkiler kurulmuştur (İbn Sa'd, 2015: I/64-66; Belâzurî, 1417/1996: I/65;).

Tüm bu bilgiler ışığında söylenebilir ki: yoğun bir ticari yaşam süren Araplar, ticari birikimleri sayesinde uluslararası ilişkilerde hatırı sayılır bir deneyim sahibi olmuşlar, kendilerinden sonra gelen nesillere zengin bir diplomatik gelenek bırakmışlardı. İslam öncesi Araplar, yabancı devlet ve diğer kabilelerle ilişkiler kurmak amacıyla elçiler göndermiş, gelen elçileri kabul etmiş, onlarla çeşitli antlaşmalar yapmış ve bütün bunların neticesinde zengin bir diplomatik birikime sahip olmuşlardı. Hz. Peygamber'in uygulamalarında da sık sık şahit olunacağı üzere gönderilen ve kabul edilen elçilere hediyeler sunmak, gelen elçileri nezaket kuralları içinde misafir etmek, onlara ikramlarda bulunmak, özellikle elçileri dokunulmaz kılmak gibi birtakım diplomatik teamüller, Cahiliye Dönemi Arap geleneğinde de mevcuttu. Ayrıca başta hacılara iyi davranmak olmak üzere Mekke'ye gelen yabancılara misafirperverlik gösterme konusu Arapların hassas oldukları konulardandı.

Sürekli bir diplomatik temsilci bulundurma geleneği olmayan Cahiliye Arap topluluklarında temsil görevi sürekli bir kabilenin üzerinde olmayıp zamanla değişebilmekteydi. Örneğin Mekke şehir devletinin sifâre görevi Adiy kabilesi tarafından yürütülmekteydi. Kabileler arasında bir anlaşmazlık çıkması durumunda karşı tarafa elçi olarak Adiy kabilesinden görevli bir temsilci gönderilir, onun yaptığı görüşmeler sonucunda elde ettiği bilgilere ve edindiği görüşe göre hareket edilirdi. Doğal olarak her hangi bir anlaşmazlık durumunda ve anlaşmazlığın çözümünde bu kabile etkin olurdu. Onların verdiği kararlar diğer kabileler tarafından da bağlayıcı kabul edilirdi. Hz. Ömer Adiy kabilesine mensuptu ve İslamiyet'i kabul etmeden önce kabilesi adına da sifâret görevini yerine getirirdi. Onun sefir olarak seçilmesinde muhakkak okuma yazma bilmesi ve diplomatik bir birikime sahip olması temel etkendi. Hz. Ömer'in Müslüman olması üzerine Müşrikler görevi devam ettirmesini istememişler ve Sehm kabilesi sifâre görevini üstlenmişti. Örneğin M 615 yılında Habeş Kralı Necâşî'ye gönderilen heyetin başkanı Sehm kabilesinden Amr b. Âs'tı (Ahmed b. Hanbel, 1969: I/202-203; İbn Hişâm, t.s., I/357-362; Beyhakî, 1405: II/301-304; Ebû Nuaym el-İsfahâni, 1406/1986: I/247-250; Zehebî, 1974: 191-192).

## 2. Hz. Muhammed'e Gelen Temsilcilerin Geliş Nedenleri ve Görüşme Konuları

Hz. Peygamber, peygamberliğinin ilk dönemlerinden itibaren karşılaştığı kabile ve milletlerden herkese İslam'ı tebliğ etmiş ve Hicret'in akabinde Medine'de İslam Devleti'nin temellerini atması ile bu görüşmeler sistematik hâle gelmiştir. Mekke Dönemi'nde siyasal bir yapılanma yoktu ve kanaatimizce bu dönemde ilişkiler daha çok bireyseldi. Bunlardan ancak üç görüşme diplomatik statü içerisine alınabilir. Medine Dönemi'nde ise Hz. Peygamber İslam devletinin oluşum süreci içerisinde yirmi biri Senetü'l-Vüfûd'dan önce ve elli sekizi Senetü'l-Vüfûd'da olmak üzere toplam yetmiş dokuz temsilcilik heyeti ile görüşmüştür. Bireysel görüşmeler sayılmazsa Mekke ve Medine Dönemi'nde kavmini temsilen gelen temsilciler ile Resulullah seksen iki ayrı görüşme gerçekleştirmiştir. (bak. Kapar, 2016: 10 vd.) Ayrıca aynı milletten farklı zamanlarda, ayrı ayrı grupların geldiği de düşünülürse Hz. Peygamber heyetler ile yüzün

üzerinde görüşme gerçekleştirmiştir. Bütün bu görüşmelerde İslam diplomasi geleneğinin temelleri atılmış, İslam milletler hukuku oluşturulmuştur. Bu açıdan günümüz İslam Devletlerinin de beynelmilel ilişkilerini İslami bir anlayış içerisinde sürdürebilmeleri için, Hz. Peygamber'in heyetler ile yaptığı görüşmeleri iyi derecede bilmeleri gerekmektedir (Hz. Peygamber'e gelen heyetlerin yapısı ile ilgili olarak bak. Kapar, 2017).

Hz. Peygamber'e gelen heyetlerin geliş amaçlarını tek bir nedene bağlamak mümkün değildir. Temel nedenler; Resulullah'ı tanımak, İslam'a girmek, daha önceden Müslüman olanlar için İslam'a girişlerini bildirerek tabiiyetlerini sunmak ve antlaşmalar imzalamaktır. Bunların yanı sıra iktisadî nedenlerle gelenler bulunduğu gibi, siyasî münasebet kurmak, esirlerini kurtarmak, suikast tertip etmek gibi amaçlarla gelenler de mevcuttur. Ehl-i Kitap ise genel olarak antlaşma yapmak ve tabiiyet bildirmek amaçlı heyet göndermiştir. Yine rivayetlerden anlaşıldığına göre kurak bir yıl olan Hicri 9. yılda, kuraklık ve kıtlık nedeniyle yıpranan kabileler, maddî ve manevî yardım talep etmek amaçlı heyet göndermişlerdir. Fakat bu genellemelerin yanı sıra heyetlerin gelişlerini tetikleyen diğer etkenler de bulunmaktadır. Yine Müslümanların yaptıkları savaşlarda aldıkları önemli galibiyetlerin ve Mekke'nin fethi sebebiyle Hac ibadetinin Müslümanların kontrolüne geçmesi gibi farklı sebeplerin yanı sıra kabilelerin İslam devletine katılmayı tercih etmeleri ve kendilerini buna mecbur hissetmeleri gibi nedenler de Resulullah'a heyet göndermelerinde etkindir. Heyetler ve heyetleri gönderen kabilelerin birçoğunda da bu psikoloji hâkimdir.

Belirttiğimiz üzere Hz. Muhammed'in Mekke döneminde diplomatik münasebet olarak ele alınabilecek faaliyeti olduğunu söylemek biraz zordur. Yapılan görüşmeler daha çok siyasî veya belirli bir otoriteyi temsilen değil misafir niteliğindedir. Bu kişiler, Mekke'de kurulan panayırlarda ticaret maksatlı olarak bulunanlar ile hac ibadeti yapmak için Mekke'ye gelenlerdir. İslam davetine icabet etmeleri sonucu bundan sonra elçilik vazifesi üstlenmeleri suretiyle elçilik statüsü kazananlar da mevcuttur. Mekke'ye hac maksadıyla gelmelerine rağmen Akabe görüşmelerinin ardından Müslüman olan Medine temsilcileri ile Mekke'ye bir iş için gelen Tufeyl b. Amr ed-Devsî gibileri de bu gruptandır. Yine Hanif dinine benzer şekilde ibadet edip Hz. Peygamber'in haberini aldıktan sonra gelen Ebû Zer el-Gıfârî de, Resulullah'ı tanıma ve tabiiyet maksadı ile Mekke'ye gelmiş, daha sonra elçilik vazifesi üstlenmiştir. Bu dönemde Habeş Hristiyanlık heyetinin geldiğine dair bazı rivayetler varsa da tartışmalıdır (İbn İshâk, 2012: 284-285; Tartışmalar için bak. Kapar, 2017: 49 vd.).

## 2.1. İslamlaşma, Tabiiyet, Tanıma ve Sıhriyet Kurma

Hz Peygamber'e gelen diplomatik temsilcilerin geliş nedenlerinin başında İslamlaşma ve tabiiyet bildirmek ön plana çıkmaktadır. Kabilelerin İslamlaşması ve Medine İslam Devleti ile siyasî münasebetlerin başlaması Mekke'nin Fethi ile gerçek ivmesini kazanmıştır. Zâdu'l-Meâd'de de belirtildiği gibi 9/631 yılına gelindiğinde Resulullah birçok beldede hakimiyet kurmuş ve çoğunluğu itaat altına alınmıştı (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1988: IV/197-198).

İslamlaşma da geciken ve henüz Müslüman olmayan bütün kabileler, Kureyş'i ve Mekke'nin fethini bekliyorlardı. Örneğin Cerm kabilesi, Mekke'nin fethine kadar Müslüman olmamakta ısrar etmiş fakat bu esnada gelip geçen kervanlardan da Resulullah ile ilgili haberleri ve gelişmeleri dikkatle takip etmeye çalışmışlardı. Gelişmelerden haberdar olmalarına rağmen "Bekleyin, eğer O kavmine karşı galip gelirse doğru söyleyen biridir ve peygamberdir" demekteydiler ve birçok kabilenin yaptığı gibi uzaktan takip ederek beklemeyi tercih etmişlerdi. Mekke fethedilip herkes İslam'a girmek için yarışa girdiği sırada, bekledikleri fethin gerçekleşmesi üzerine bu kabileden Amr b. Seleme'nin babası da, kabilesinin Müslüman olduğunu bildirmek üzere Resulullah'a gelmişti ( İbn Sa'd, 2015: I/322, Ahmed b. Hanbel, 1969: V/30; IX/86-89; Uğur, 1991: 91). Bu psikolojiyi göstermesi açısından diğer bir örnek de Gassân kabilesine aittir. Bu kabileden üç kişi, Medine'de buldukları bir esnada Medine'ye gelen heyetlere şahit olmuşlar, bunların çokluğu karşısında kendi kendilerine "Bütün Arap heyetleri İslam'ı tasdik etmişler (vah bize), Arapların en kötüsü biz miyiz?" diyerek hayıflanmışlar, ardından Resulullah'ın yanına giderek O'nu (sav) tasdik edip Müslüman olmuşlardı (Halebî, 1964, III/277; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1988: IV/211; İbn Sa'd, 2015: 1/324, 2/25; Nuveyrî, 1423: 18/90; Şâmî, 1414/1993: VI-335; Zurkânî, 1417/1996: IV-61). Benî Temîm kabilesi ise değişen şartlar ve gelişen yeni olaylar sonucunda İslamiyet'i kabul ederek diğer Arap



kabileleri gibi Hz. Peygamber'in liderliğindeki Medine'nin siyasî otoritesine boyun eğmiş ve tabiiyet bildirmişlerdir (Yekeler, 2014: 67-72).

Resulullah'ın Medine'ye hicretinin ardından Müslim ve gayrimüslim unsurlar arasında barışı tesis ederek İslam Devleti'nin temellerini atması, çevredeki diğer Arap kabileleri başta olmak üzere, uzak ve yakın birçok siyasî oluşumun dikkatini çekmiştir. Ortaya çıkan bu yeni oluşum ile antlaşma yapmak ve siyasî münasebetler kurmak maksadıyla birçok kabile, temsilcilerini Medine'ye, Hz. Peygamber'e göndermiştir. Kabileler bu şekilde hem gittikçe güçlenen İslam Devleti'ni karşılığın almamış hem de düşmanları olan ve henüz o dönemde Müslüman olmamış olan bu kabilelere karşı da güçlü bir müttefik kazanmış oluyorlardı. Bu kabilelerden bir kısmı, görüşmelerin sonucunda hem antlaşma imzalamışlar hem de Müslüman olmuşlardır. Fakat dostluk ve saldırmazlık antlaşması imzalayarak o an için İslam'a girmeden memleketlerine dönenler de olmuştur.

Hicret'in akabinde Medine'ye gelen Cüheyne kabilesine ait ilk heyet, sadece antlaşma imzalayarak memleketlerine dönmüştür. Yine bu kabilenin hem Mekkeliler hem de Müslümanlar ile dostluğu bulunan reisi Mecdî b. Amr, daha önce yapılan bu dostluk antlaşmasını pekiştirmek için tekrar elçi olarak Medine'ye gelmiştir.(Vâkıdî, 2014, I/56) Eşcâ kabilesi ise Hendek yılında yüz kişilik savaşı bir kabile hâlinde Medine'ye gelmiş ve bu kabile üyeleri ile bir antlaşma yapılmıştır (İbn Sa'd, 2015: 1/293-294).

Arap kabilelerinin, Hz. Peygamber'e elçilik heyeti göndermesinin asıl mantığı ise Müslüman olanlar için İslamlaşmalarını bildirmek, diğerleri için ise Resulullah ile bizzat görüşüp yakından tanımak ve yarımada'daki kabilelere peyderpey hâkim olmaya başlayan bu yeni devlete tabiiyetlerini bildirmek, görüşmelerin olumlu geçmesi hâlinde bu yeni devletle dostluk kurmaktır. Arap yarımadasında çıkan bu yeni otoriteye boyun eğmenin kendi menfaatlerine olduğunu ve İslam Devleti'nin hâkimiyetini kabul etmemeleri hâlinde üzerlerine bir sefer düzenleneceğini düşünen kabileler, Senetü'l-Vüfûd (9/631) denilen yılda adeta bir yağmur hâlinde Medine'ye akın etmişlerdir. Örneğin, Benî Esediler görüşmeler için geldiklerinde liderleri olan Hadrâmi b. Âmir üzerlerine asker gönderilmediği halde bir kıtlık yılında kalkıp geldiklerini söyleyerek geliş maksatlarının tabiiyet olduğunu belirtmiş, görüşmelerin ardından da hep birlikte Müslüman olarak Resulullah'a biat etmişlerdir (İbn Sa'd, 2015: I/280; İbn Seyyidi'n-Nâs, 1414/1993: II/250; Nuveyrî, 1423: 18/20; Şâmî, 1414/1993: 6/225; Bolelli, 1997: 310;). Bu şekilde tabiiyet bildirmek için harekete geçen birçok kabile olduğu görülmektedir.

Benî Süleymlerden gelen bin kişilik kabile (İbn Sa'd, 2015: I/294; Şâmî, 1414/1993: 6/291-93) Müzeyne'den (Şâmî, 1414/1993: VI/354) ve yine Devslilerden gelen dört yüzer kişilik heyetler ile Cüzâmların idarecisi Ferve b. Amr b. en-Nâfire'nin elçisi Mes'ud b. Sa'd ( İbn Hişâm, t.s., 4/328-329; İbn Sa'd, 2015: 1/339, 9/441; Kastallânî, t.s., 2/147; Diyârbekrî, t.y., 2/147; İbn Hacer, 2010: 4/32-33; İbn Kayyım el-Cevziyye, 1988: 4/192-193;) ve diğer birçok heyet aynı düşünce ile hareket etmiştir. 9/631 senesinde, Tüçiblerden gelen on üç kişilik heyet, yanlarına zekâtlarını da almış olarak Medine'ye gelmişler, hem İslamiyet'i kabul ettiklerini Hz. Peygamber'e bildirmişler hem de tabiiyetlerini sunmuşlardır ( İbn Sa'd, 2015: 1/310; İbn Kayyım el-Cevziyye, 1988: 4/196-197; İbn Seyyidi'n-Nâs, 1414/1993: 2/246-247).

Murâd kabilesinin Medine'ye geliş nedeni ise farklılık arz etmektedir. Rivayetlere göre İslamiyet'in zuhurundan az önce taptıkları Yağus putu yüzünden Hemdân kabilesiyle çok şiddetli bir savaş yapmışlardı. Rezm (Redm) Günü diye meşhur olan bu savaşta, Murâdlılar büyük kayıplar vererek mağlup olmuşlar ve Kinde krallarından yardım istemişlerdi. Fakat istedikleri yardımı elde edemeyen Murâd kabilesi reisi Ferve b. Müseyk el-Murâdî, Kinde krallarından ayrılarak Murâd kabilesinden bir heyetle birlikte 10/632 yılında Hz. Muhammed'e tâbi olmak üzere Medine'ye gelmiştir (Fayda, 1982: 58-59; İbn Hişâm, t.s., 4/228; İbn Sa'd, 2015: 6/254).

Bir peygamberin ortaya çıktığı ve civar kabileler üzerinde üstünlük kurmaya başlamış olduğu haberi malum olduğu üzere gerek Arap yarımadasındaki kabileler üzerinde gerekse civar ülkelerde bir heyecan oluşturmuştur. Buna bağlı olarak da o dönemde bir peygamberin geleceğini bekleyen kişiler ve kabileler; bu durumu tahlil etmek, merak duygularını bastırmak ve doğruluğunu teyit ettikten sonra da davet ettiği dine girme amacıyla heyet göndermişlerdir. Örneğin, Hz. Muhammed'in peygamberlik haberi Zübeyd kabilesine ulaşınca Amr b. Ma'dikerib yanına kavminden dokuz kişiyi alarak Medine'ye gelmişti.( İbn Hişâm, t.s.: 4/230; İbn Sa'd, 2015: 1/314-315; İbn Abdülber en-Nemerî, 1413/1992, 3/1202; İbnü'l-Esîr,

t.s, 4/273) Yine yukarıda belirttiğimiz üzere Cüheyne heyeti, Hz. Peygamber'in Medine'ye geldiğini duyunca O'nu (sav) tanımak ve bir antlaşma imzalamak amacıyla heyet göndermiştir (Hamidullah, 2011: 361).

Dımâm b. Sa'lebe gibi kişiler Hz. Peygamber'in haberini duymuşlar, kavimleri adına Medine'ye gelerek önce İslam dini hakkında sorular sorup cevaplar almışlar, bu sırada Resulullah'ı tanımışlar ve nihayetinde Müslüman olarak hem kendileri adına hem de kavimleri adına biat etmişlerdir (Ahmed b. Hanbel, 1969: 1/264-265; Buhârî, 1422/2001, "İlim", 6; Ebû Dâvûd, t.y., "Salât", 23; İbn Hişâm, t.s., 4/573; İbn Sa'd, 2015: 1/286, 5/195-196; Müslim, 1374-75/1955-56, "İman"10; Tirmizî, t.y.: "Zekât", 2, t.y., "Zekât", 2; Zehebî, 1974: 4/400-402; Yardım, 1994: 273).

## 2.2. Korku

Gatafân kabilesinin bir kolu olan Eşcâ ve Âmir b. İkrime kabileleri, kervan yolları üzerinde ikamet edip yolcu ve tacirlerin kendi bölgelerinden geçerken yaptıkları alışverişle maişetlerini sağlıyorlardı. Hz. Peygamber, kuzeye giden Mekke kervanlarına İslam'ın hâkim olduğu bölgelerden geçmelerini yasaklayınca, bu durum ismi geçen kabileler için ciddi bir sorun teşkil etmeye başlamış ve bunun üzerine bu kabile üyeleri Medine'ye heyetler göndererek Müslümanlarla birçok antlaşma yapmışlardır. Ayrıca üzerlerine düzenlenen seriyyelerden özellikle iktisadî anlamda ciddi zarar gören ve başka çare kalmadığını anlayan Benî Sa'lebe ve müttetikleri gibi kabileler de itaatlerini arz etmek için elçiler göndermiştir (İbn Sa'd, 2015: 1/286). Yine Zeyd b. Hârise komutasında gerçekleşen Fezâre Seriyyesi ile büyük darbe alan Fezâreliler, ilk önce antlaşma imzalayarak Mekke'nin Fethi'ne ve Huneyn Gazvesi'ne katılmışlar, ardından Müellefe-i Kulûb'dan sayılmışlardır. Bunların ardından da 9/631 yılında heyet göndererek bu kabile üyeleri Müslüman olmuştur (İbn Sa'd, 2015: 1/284-285; İbn Seyyidi'n-Nâs, 1414/1993: 2/249).

Üzerlerine seferler düzenlenerek bir hayli yıpratılmış olan Benî Mürre mensupları da kısa bir süre sonra Medine'ye heyet göndererek tabiiyetlerini bildirmiştir ( İbn Sa'd, 2015: 2/129-130; Vâkıdî, 2014, 2/380-384; Algül, 2006: 52) . İslam'a düşmanlığı ile tanınan Benî Muhârib'e karşı, Züemer ve Zâtürrika Gazveleri düzenlenmiş, Benî Kurata Seriyyesi'nde de yine Muhâribler ile çarpışılmıştı. Aynı yıl Ebû Ubeyde b. Cerrah kumandasındaki birlikler, Benî Muhârib ve müttetikleri ile mücadele etmişlerdir. Bütün bunlardan sonra Muhârib heyeti 10/632 senesinde, Veda Haccı sırasında on kişilik bir grup olarak Hz. Peygamber'e gelmiştir (İbn Kayyım el-Cevziyye, 1988: 4/207; İbn Sa'd, 2015: 1/286; İbn Seyyidi'n-Nâs, 1414/1993: 2/254). Yapılan savaşlardan ağır darbeler alarak elçi gönderen kabilelerin başında Sakîf (Hevâzin) kabilesi gelir. Sakîfliler, Tâif kuşatması ve ardından Mâlik b. Avf'ın üzerlerine düzenlediği akınlardan sonra heyet göndermeye karar vermişler, gönderilen bu heyet Medine'de antlaşma imzalamış ve sonra Müslüman olmuştur. Kilâb kabilesi üzerine de birçok seriyyeler düzenlenmiş, özellikle Kurata Seriyyeleri ile kabile mensupları bir hayli yıpratılmış, nihayet 9/631 yılında Kilâb kabilesinden on üç kişilik bir heyet Medine'ye gelmiştir (İbn Hişâm, t.s., 4/270; İbn Sa'd, 2015: 1/287; Şâmî, 1414/1993: 6/342; Vâkıdî, 2014: 3/210; Küçükaşcı, 2002a: 25/567). Kinde kabilesinin temsilci göndermesinin nedenlerinden birisi de üzerlerine gönderilen seriyyelerdir (Küçükaşcı, 2002b: 37-38).

Resulullah, dört yüz kişilik bir kuvvetle Hâlid b. Velîd'i, 10/632 yılı Rebûlevvel veya Rebûlâhir ayında, Necrân'daki Benî Hâris b. Kâ'b üzerine göndermişti. Resulullah, Hâlid'e harbe başlamadan önce kabile üyelerini üç defa İslam'a çağırmasını emretmiş, olumlu cevap alamazsa o zaman savaşmasını emretmişti. Hâlid b. Velîd, Benî Hâris b. Kâ'b'ın yurtlarına varınca etrafa askerler göndererek Müslüman olmaları konusunda çağrılar yapmış ve nihayetinde kabile mensupları davete uyup Müslüman olmuşlardı. Hâlid b. Velîd, ne yapması gerektiğini Resulullah'a bir mektup ile sormuş, Hz. Peygamber de onların bir heyet ile kendisine gelmelerini emretmişti. Bundan sonra kabile üyelerinden oluşan bir heyet ile Hâlid b. Velîd Medine'ye dönmüş ve heyet üyeleri ile Hz. Peygamber görüşmüştü (Hamidullah, 1997: ksm. 79; İbn Hişâm, t.s., 2/593; İbn Sa'd, 2015: 1/325; Taberî, 1326: 3/156; Fayda, 1982: 39).

Has'am kabilesi mensuplarının Cahiliye Dönemi'nde taptıkları putlarının bulunduğu Beyt-i Has'am denilen Zü'l-halesa Tapınağı'nı yıkmak için Cerîr b. Abdullah el-Becelî gönderilmişti (bak. Barlak, 2022: 95-115). Yapılan mücadelelerden ve tapınağın yıkılmasından sonra başka çareleri kalmadığını anlayan Has'am'ın ileri gelenlerinden As'as b. Zahr ve Enes b. Müdrîk'in de aralarında bulunduğu bir heyet, Cerîr

b. Abdullah ile birlikte Medine'ye gelmişti. Medine'de Resulullah ile görüşen bu heyet ve mensupları İslamiyet'i kabul etmişlerdir (İbn Sa'd, 2015: 2/164; İbn Seyyidinnâs, 1414, 2/206; Algül, 1997: 281-282).

Diğer yandan Benî Suda kabilesinin itaat altına alınması için dört yüz kişilik bir birlik hazırlamıştı. O sırada Medine'de bulunan ve Sudâ'lara mensup olan Ziyâd b. Hâris es-Sudaî, bu seferin kendi memleketi üzerine yapılacağını öğrenir öğrenmez hızlıca Hz. Peygamber'e gelmiş ve askerlerin geri dönmesi için O'nu (sav) ikna etmişti. Bu olaydan on beş gün sonra, on beş kişilik bir heyet hâlinde Suda' temsilcileri Medine'ye geldi (İbn Sa'd, 2015: 1/313; İbn Seyyidi'n-Nâs, 1414/1993: 2/249-250).

### 2.3. İktisadi Nedenler

Yapılan gazve ve seriyyeler sonucunda iktisadî olarak yıpranan bazı kabileler başta olmak üzere, yeni kurulan ve güçlenen İslam Devleti ile ticari münasebet kurup iktisadî menfaat sağlamak isteyen birçok kabile de heyet göndermiştir. Bunlar mevcut durumdan mümkün olduğunca kurtulmak ya da az hasarla çıkmak ve bu durumu fırsata çevirerek değerlendirmek istemişlerdir.

Bilindiği üzere Arabistan yarımadasının büyük bölümü kuraktır ve buraya çöl iklimi hâkimdir. Bu nedenle kuraklık dönemlerinde büyük sıkıntıya düşen ve Medine'deki İslam Devleti'nden maddî yardım talep etmek isteyen, ayrıca Resulullah'ın peygamberliğini duyarak O'nun (sav) duasını almak ve memleketlerine yağmur duası yapmasını istemek için gelen heyetler de olmuştur. Örneğin, Fezâre heyeti, Resulullah'ın durumlarını sorması üzerine içine düştükleri kuraklık ve iktisadî sıkıntılardan bahsetmişler, Hz. Peygamber'den maddî ve manevî yardım talep etmişlerdi. Hatta ilgili bölümde de değindiğimiz üzere bunu isterlerken maksadını aşan cümleler kullanmışlar ve bizzat Resulullah tarafından uyarılmışlardı (İbn Sa'd, 2015: 1/284-285; Halebî, 1964: 3/267-268; İbn Kayyım el-Cevziyye, 1988: 3/55-56; İbn Seyyidi'n-Nâs, 1414/1993: 2/249-250; Kastallânî, t.s.: 1/320).

Bu konuda ilginç bir örnek ise Tağlib kabilesi heyeti ile ilgilidir. Şöyle ki Tağlib heyeti içindeki Müslümanların geliş amacı Hz. Peygamber'i tanıma ve tabiiyet iken Hristiyanlar, kendilerini tanıtmaya ve alınacak tedbirleri görüşme amacıyla gelmişlerdi (İbn Kesîr, 1995: 5/93; İbn Sa'd, 2015: 1/302).

### 2.4. Esir Takası

Hız. Peygamber döneminde yapılan gazve ve seriyyeler sonucunda birçok esir ve ganimet elde edilmiştir. Özellikle kabileler, verdikleri esirler konusunda hemen harekete geçip bu kişileri kurtarmak amacıyla heyetler göndermişlerdir. Örneğin, Uyeyne b. Hısn b. Huzeife'nin Temîm kabilesine düzenlemiş olduğu ve kabile ileri gelenlerinin de içinde bulunduğu bir grubu esir alması üzerine adı geçen kabile temsilcileri, bu kişileri kurtarmak için hemen harekete geçmiş ve Medine'ye bir heyet hâlinde gelmişlerdir (İbn Sa'd, 2015: 1/282). Hevâzin (Huneyn) Gazvesi'nden (8/630) sonra ele geçirilen esirlerini kurtarmak için gelen yaklaşık on dört kişilik Ebû Surâd başkanlığındaki Hevâzin heyeti de bu amaçla Medine'ye gelmiştir (İbn Hişâm, t.s., 4/131-133; Vâkıdî, 2014: 3/183-190; İbn Sa'd, 2015: 2/155-160). Yine Bedir Savaşı'ndan sonra Müslümanlar tarafından tutsak edilen üyelerinin fidyelerini ödemek ve esirlerini kurtarmak amacıyla birçok Kureyşli de Medine'ye akın etmiştir (İbn Hişâm, t.s.: 1/420; Hamidullah, 2007: 191; Sönmez, 2007: 63).

### 2.5. Dinî Çıkar

Yukarıda belirttiğimiz üzere peygamberliğin mahiyetini anlamayan ve bunun insanların şahsî tercihleri ile alakalı bir durum olarak gören bazı kişiler, henüz Resulullah'ın sağlığında harekete geçmişlerdir. Bu yönde hareket eden kişilerde temel amacın kabileleri üzerindeki nüfuzlarını artırmak, manevî bir yön ile hâkimiyetlerini pekiştirmek istemeleri olduğu görülmektedir. Bu şekilde hareket edenlerin ilk ve en önemlisi kuşkusuz Müseylimetü'l-Kezzâb'tır.

Hanîfe kabilesinden yalancı Müseylime, Resulullah ile peygamberlik konusunda pazarlık etmek ve kendisine pay almak amacıyla Hanîfe heyeti içerisinde Medine'ye gelmiştir (İbn Hişâm, t.s., 4/247;

Belâzurî, 2013: 103; Beyhakî, 1405: 5/332; Taberî, 1326: 3/167; Zehebî, 1974, 4/569; Zurkânî, 1417/1996: 4/22).

## 2.6. Davete İcabet

Bilindiği üzere Resulullah, Hudeybiye dönüşünde (7/628) çevre hükümdar ve yöneticilere İslam'a davet mektupları göndermişti. Söz konusu mektupları alan hükümdarlardan bazıları yapılan davete sessiz kalmamışlar, cevaplarını göndermiş oldukları elçi veya elçilik heyetleri ile Resulullah'a bildirmişlerdir.

Resulullah, 8/630 yılında Benî Rebîa'nın da bulunduğu Bahreyn'e mektup yazarak kendilerini İslam'a davet etmiştir. Davet mektubunu alan Abdilkays kabilesini temsil eden yirmi kişilik bir heyet Medine'ye geldi (İbn Sa'd, 2015: 1/301, 8/106). Bir diğer mektup da Uman meliklerinden Ceyfer ve Abd kardeşlere gönderilmişti (İbn Sa'd, 2015: 1/250; Belâzurî, 2013: 89). Mektubu alan Ceyfer, bu esnada kendisi ile görüşen Amr b. el-Âs'ın çalışmalarının da etkisi ile Müslüman olmayı kabul etmiş ve Medine'ye bir heyet göndermiştir (Belâzurî, 2013: 89; İbn Hişâm, t.s., 4/254; İbn Sa'd, 2015: 1/250; Taberî, 1326: 3/102). Ayrıca Himyer meliklerine gönderilen mektupların karşılığında da elçi olarak Mâlik b. Mürâre görevlendirilmişti (İbn Sa'd, 2015: 1/340, 6/272-273).

Necrânîlar ile ilk ilişkiler, Resulullah'ın kendilerine gönderdiği ve İslam'a girmek, cizye vermek veya savaşmak tercihlerinden birisini seçmeleri hakkındaki mektubu ile başlamıştır. Necrânîler gelenleri, aldıkları bu mektup ve içeriği hakkında ne yapacakları konusunda bir süre kararsız kalmışlar, kendi içlerinde ve birçok çevre köylerinin ileri gelenleri ile de istişare ettikten sonra Medine'ye bir heyet göndermişlerdi (İbn Kesîr, 1995: 5/148-149).

Eyle hükümdarı Yuhanna b. Ru'be, Hz. Peygamber'in mektubunu aldıktan sonra durumun ciddiyetini anlamış, Resulullah'ın Ükeydir b. Abdilmelik'e emannâme verdiğini ve onlara iyi davrandığını görünce Medine'ye gelmeye karar vermişti. Yanına Cerba', Ezruh, Şam ve Yemen halkından ayrıca Bahreyn'den de bazı kimseler katılmıştı (Vâkıdî, 2014: 3/269; İbn Sa'd, 2015: 1/267). İmparator Herakleios da almış olduğu İslam'a davet mektubu üzerine elçisini göndermiştir (Hamidullah, 1997: Bölüm 28/ a-b).

## 2.7. Casusluk ve Suikast

Elçilik görevi özünde bir casusluk görevi niteliğindedir ve elçi olarak gelen kişi aynı zamanda bir casus demektir. Zira devletini temsilen gelen kişi ya da kişiler, kendilerine verilen mesajı iletirken özellikle çevresindeki mekân, siyasî oluşumlar, ordu gibi durumlara dikkat edecekler, gözlemler yapacaklar ve döndükleri zaman bunu gerek yöneticilerine gerekse mensup oldukları toplumun üyelerine aktaracaklardır. Bu elçiliğin doğasında olan bir durumdur. Kendisine elçi olarak gönderilen kişinin peygamber gibi bir vasa sahip olması, elçilerin ona daha fazla dikkat etmelerine neden olacak ve gördüklerini, başta kendisini gönderenler olmak üzere çevresindekilere titizlikle aktaracaktır. Medine'ye gelerek Hz. Peygamber ile görüşen elçiler her ne kadar bir elçi olarak görev yapsalar da aslında farkında olarak veya olmayarak ajanlık da yapmışlardır. Ayrıca bu kişiler memleketlerine döndükleri zaman İslam'a ve Hz. Peygamber'e ait haberleri taşımışlar aynı zamanda farkında olmadan İslam'ın tebliğciliğini de yapmışlardır.

İslam davetinin yaygınlaşması ve özellikle Hicret'in akabinde İslam Devleti'nin kurulması, başta Mekke/Kureyş kabilesi olmak üzere bütün Arap yarımadasındaki kabilelerin dikkatini çekmişti. Bu kabileler Hz. Peygamber'in hareketlerini gözlemlemeye başlamışlar ve durumdan haberdar olmak için çeşitli casuslar göndermişlerdir. Gazve ve seriyeler esnasında da casusluk faaliyetleri yapılmış, özellikle Mekke ile yapılan savaşlar esnasında bu tür istihbarî çalışmalar, gerek İslam cephesinde gerekse müşrik cephesinde yoğunlaşmıştır.

Örneğin Hudeybiye'de Müslümanlar üzerine gönderilen küçük birliklerin içinde casuslar da bulunuyordu. Süheyl b. Amr, Huvaytib b. Abdiluzza ve Mikrez b. Hafs isimli Kureyş casusları, esir alınan seksen kişilik birliğin içerisindeydi. Bu casuslar, sahabîlerin yapmış oldukları Rıdvan Bey'atı'na şahit olmuşlar, bu bey'atı yapan sahabîlerin savaş için hazırlanmaya başladıklarını görünce gözleri korkmuştu. Serbest bırakılmalarının ardından da hemen Mekke'ye dönüp durumu anlatmışlar, onlara acilen antlaşma



yolunun tutmalarını tavsiye etmişlerdi.(Vâkıdî, 2014: 2/257) Ayrıca Mekke'nin fethi öncesinde, Hudeybiye Antlaşması'nın yenilenmesi amacıyla Medine'ye gelen Ebû Süfyân da, Medine'nin durumu hakkında bilgi toplamıştı. Hatta niyetini anlayan Resulullah, Ebû Süfyân'ın bütün orduyu görmesini özellikle istemişti (İbn Hişâm, t.s., 4/46-49; İbn Sa'd, 2015: 2/136; Vâkıdî, 2014, 2/825; Belâzurî, 1417/1996: 1/356-357; Beyhakî, 1405: 5/44).

Resulullah, peygamberlik ile görevlendirildiği ve bunu insanlara açıkladığı ilk günden itibaren birçok kişi O'nun (sav) davetini kabul etmemiştir. Bu durum başlarda sadece kabul etmeme, inkâr ve alay etme şeklinde tezahür ederken bir süre sonra Resulullah'ı ikna için rüşvet teklif etmelere ve pazarlık etmelere kadar gitmiştir. Bu tekliflerden bazıları peygamberlikten vazgeçmesi karşılığında dünyalıklar teklif etme şeklinde olurken, bazıları da peygamberliğe kendilerini ortak etmeye yönelik talepler şeklinde ortaya çıkmıştır. Bunda da başarılı olamayanlar, daha da katılarak suikast düzenleyip Resulullah'ı öldürmeye çalışmışlardır. Bu durum Medine'ye gelen heyetlerde de görülmektedir.

Benî Âmir'den Âmir b. Tufeyl ile Erbed b. Rebîa da bu amaçla Medine'ye gelmişlerdi. Hz. Peygamber'e gelmeden önce bir suikast planı hazırlamışlar ve kendisi ile pazarlık yapmayı, istediklerini elde edemedikleri takdirde Resulullah'ı öldürmeyi planlamışlardı (Ebû Nuaym el-İsfahânî, 1406/1986: 1/207; Olayın ayrıntıları için bkz. İbn Hişâm, t.s.: 4/164; İbn Sa'd, 2015: 1/298; Taberî, 1326: 3/165; Şimşir, 2018: 50 vd.).

## 2.8. Diğer Nedenler

Yukarıda sayılan nedenler haricinde ayrıca put bakıcılığı yapıyorken yine Hz. Peygamber'in haberini alıp araştıran ve O'nun (sav) risâletine iman ettikten sonra görevli oldukları putları tahrip edip sonra Medine'ye gelenler de görülür. Örneğin, Cüheynelerden Amr b. Mürre el-Cühenî,(İbn Sa'd, 2015: I/320) Sa'du'l-Âşire kabilesinin Ferrâs isimli putun bakıcısı Abdullah b. Zübâb el-Enesî (İbnü'l-Esîr, t.s, 2/167; İbn Hacer, 2010: 2/133), Müzeynelerden Huzâb b. Abdi Nühm (İbnü'l-Kelbî, 1968: 42), Benî Süleymlere ait bir putun bakıcılığını yapan Râşid b. Abdürabbih (İbn Sa'd, 2015: 2/294-295; İbnü'l-Esîr, t.s, 5/448; Şâmî, 1414/1993: 6/291-292) bunlardandır. Bu kişiler, Hz. Peygamber'in haberini aldıktan sonra bakıcılığını yaptıkları putları kırarak Medine'ye gelmişler ve biat ettikten sonra kendi kabilelerinin elçilik vazifelerini de üstlenmişlerdi.(İbnü'l-Esîr, t.s, 4/448; İbn Hacer, 2010: 2/46; İbnü'l-Kelbî, 1968: 42)

Kureyş kabilesinin durumu özeldir. Zira onların göndermiş olduğu elçilerin geliş amaçları o zamanki gelişmelerin seyrine göre değişmiştir. Çünkü Mekke müşriklerinin İslam'ın ilk dönemlerinde gönderdikleri elçiler, Resulullah'ı davetinden vazgeçirmek ve baskı kurmak iken Hicret'ten sonra siyasî bir karaktere bürünmüştür. Örneğin Bedir Harbi'nden sonra esirlerini kurtarmak, Hudeybiye'de Mekke'ye girmelerini önlemek ve bir antlaşma zemini sağlamak, nihayet Mekke'nin fethi öncesinde de Hudeybiye Antlaşması'nın yürürlüğünün devamını sağlamak için elçiler göndermişlerdir.

## Sonuç

Asr-ı Saâdet Dönemi'ni, dolayısıyla Hz. Peygamber'in oluşturmuş olduğu İslamî düzeni ve bu düzene bağlı olarak kurulan İslam Devleti'ni daha iyi anlayabilmek için Hz. Peygamber'in diplomatik faaliyetlerinin bütün yönleriyle ortaya konulması gerekmektedir. Hz. Peygamber'e Mekke Döneminde Kureyş dışındaki kabilelerin bakış açılarını görmek, Hicret'in akabinde ise İslam Devleti'nin temel yapı taşlarından olan İslam diplomasisini belirleyen unsurları ortaya koyabilmek için Hz. Peygamber'in heyetler/elçiler ile olan münasebetlerinin iyi bilinmesi gereklidir.

İslamiyet öncesinde Araplar yapmış oldukları ticarî faaliyetler sayesinde yoğun diplomatik münasebetlere girişmişler, böylelikle uluslararası ilişkilerde de belli bir tarihî birikime sahip olmuşlar ve bunu kendilerinden sonra gelen nesillere zengin bir diplomatik gelenek olarak aktarmışlardır. Cahiliye Arap toplumunda kabileler ve devletler diğer kabile ve devletler ile diplomatik ilişkiler kurmak amacıyla elçiler göndermişlerdir. Kendilerine gelen elçileri de kabul eden, onlarla antlaşmalar yapan bu topluluklar, karşılıklı ilişkiler neticesinde diplomatik bir birikime sahip olmuşlardır. Bu diplomatik münasebetler

esnasında elçi gönderilen devlet başkanlarına hediyeler sunmak, gelen elçileri nezaket kuralları içinde ağırlamak, onlara ikramlarda bulunmak, memleketlerine dönerlerken elçilere hediyeler takdim etmek gibi birtakım diplomatik teamüller mevcuttur. Bütün bu diplomatik teamüllere yabancı olmayan Resulullah da, özellikle gelen elçilere ve heyetlere bu minval üzere muamelede bulunmuştur.

Resulullah, risâletinin ilk dönemlerinden itibaren değişik kabile ve milletlerden insanlar ile görüşmeye başlamış ve Medine'ye Hicret'in akabinde İslam Devleti'nin temellerini atması ile bu görüşmeler sistematik hâle gelmiştir. Hz. Peygamber, Mekke Dönemi'nde diplomatik temsilci olduğu tartışmalı olmakla birlikte üç heyet ile diplomatik görüşmeler yapmıştır. Medine Dönemi'nde ise yirmi biri Senetü'l-Vüfûd'dan önce ve elli sekizi Senetü'l-Vüfûd'da olmak üzere toplam yetmiş dokuz temsilcilik heyeti ile görüşmüştür. Bireysel görüşmeler sayılmazsa Mekke ve Medine Dönemi'nde kavmini temsilen gelen heyetlerle seksen iki ayrı başlıkta görüşmeler gerçekleştirmiştir. Ayrıca aynı milletten farklı zamanlarda, ayrı ayrı grupların geldiği de düşünülürse Resulullah heyetler ile yüzün üzerinde görüşme gerçekleştirmiştir. Bütün bu görüşmelerde İslam diplomasi geleneğinin temelleri atılmış, İslam milletler hukuku oluşturulmuştur.

Mekkelilerin İslam Devleti'ni tanıma anlamına gelen Hudeybiye Antlaşması'nı imzalaması ve akabinde gelişen olaylar Mekke'nin fethi ile sonuçlanmış, bu sonucu bekleyen kabileler birbirleri ile yarışarcasına Medine'ye koşmuşlardır. Senetü'l-Vüfûd (9/630–631) olarak İslam tarihinde isimlendirilen bu yılda, bütün Arabistan çevresinden birçok kabile Medine'ye gelmiş ve bunlardan birçoğu İslam'a girmeyi tercih etmiş, aralarından az bir kısmı ise tabiiyet antlaşması imzalamakla yetinmişlerdir. Bu heyetlerden büyük kısmı İslam Devleti'ni tanıma, Müslüman olma, tabiiyet bildirme, antlaşma yapma ve siyasî münasebet kurmak gibi amaçlarla gelirken aralarında suikast düzenlemek, ekonomik menfaat koparmak, seriyyeler sonucunda İslam Devleti'nin eline geçen esirlerini kurtarmak gibi nedenlerle gelenler de olmuştur. Yine rivayetlerden anlaşıldığına göre kurak bir yıl olan Hicri 9. yılda, kuraklık ve kıtlık nedeniyle yıpranan kabileler, maddî ve manevî yardım talep etmek amaçlı heyet göndermişlerdir.

## Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. (1969). *Müsned* (C. 1-6). Matbaat'u İslamî.
- Algül, H. (1996). Ficâr. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 13, s. 52). TDV Yayınları.
- Algül, H. (1997). Has'am (Benî Has'am). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 16, ss. 281-282). TDV Yayınları.
- Algül, H. (2006). Mürre Seriyyesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 32, s. 52). TDV Yayınları.
- Barlak, Y. (2022). Cerîr b. Abdullah el-Becelî: Kabilesi, Hz. Peygamber İle İlişkileri ve İrtidâd Olaylarındaki Rolü. *Dergiabant*, 10 (1), 95-115. <https://doi.org/10.33931/dergiabant.1069717>.
- Belâzurî. (ö. 279/892-93). (1417/1996). *Ensâbu'l-eşrâf* (C. 1-13). Dâru'l-Fikr.
- Belâzurî. (ö. 279/892-93). (2013). *Fütûhu'l-büldân (Ülkelerin Fetihleri)* (M. Fayda, Çev.). Siyer Yayınları.
- Beyhakî. (1405). *Delâ'ilü'n-nübüvve* (C. 1-7). Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Bolelli, N. (1997). Hadramî b. Âmir. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 15, ss. 64-65). TDV Yayınları.
- Brockelmann, C. (1964). *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi* (N. Çağatay, Çev.). Türk Tarih Kurumu.
- Buhârî. (1422/2001). *El-Câmi'u's-sahîh* (2. bs, C. 1-8). Dâru Tavki'n-Necât.
- Demircan, A. (2015). *Cahiliye Arapları*. Beyan Yayınları.
- Diyârbekrî. (ö. 990/1582). (t.y.). *Târihu'l-hamîs fi ahvâli enfesi'n-nefis* (C. 1-2). Dâru Şâdir.
- Ebû Dâvûd. (ö. 275/889). (t.y.). *Sünenü Ebî Dâvûd* (C. 1-4). el-Mektebetü'l-'Aşriyye.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî. (ö. 430/1038). (1406/1986). *Delâ'ilü'n-nübüvve* (C. 1-2). Dâru'n-Nefâ'is.
- Ezrakî. (ö. 250/864 [?]). (1403/1983). *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr* (C. 1-2). Dâru'l-Endelus.
- Fayda, M. (1982). *İslamiyet'in Güney Arabistan'a Yayılışı*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Fayda, M. (2009). Seyf b. Zûyezen. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 37, ss. 29-30). TDV Yayınları.

- Fetlavi, S. H. (2014). *H. Muhammed'in Diplomasi Anlayışı, Nebi Muhammed'in Diplomasisi ve Uluslar Arası Çağdaş Hukukla Mukayesesi* (M. Işık, Çev.). Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Halebî. (ö. 1044/1635). (1964). *Es-Sîretü'l-halebiyye (İnsânü'l-'uyûn fi Sîreti'l-emîni'l-me'mûn)* (C. 1-3). y.y.
- Hamidullah, M. (1997). *el-Vesaiku's-siyasîyye "Hz. Peygamber Döneminin Siyasî-İdari Belgeleri"* (V. Akyüz, Çev.). Kitabevi.
- Hamidullah, M. (2007). *İslam'da Devlet İdaresi* (H. Aktaş, Çev.). Beyan Yayınları.
- Hamidullah, M. (2011). *İslam Peygamberi* (M. Yazgan, Çev.). Beyan Yayıncılık.
- Hüner, T. (1995). *Eski ve Yeni Diplomasi*. Ümit Yayınevi.
- İbn Abdülber en-Nemerî. (ö. 463/1071). (1413/1992). *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb* (C. 1-4). Dâru'l-Cîl.
- İbn Abdürabbih. (ö. 328/940). (1404). *El-İkdü'l-ferîd* (C. 1-8). Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Hacer. (ö. 852/1449). (2010). *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe (Sahabe-i Kiram Ansiklopedisi)* (N. Erdoğan, Çev.; C. 1-5). İz Yayıncılık.
- İbn Hişâm (ö. 218/833). (t.s.). *es-Sîretü'n-nebeviyye* (C. 1-2). y.y.
- İbn İshâk. (2012). *Sîretü İbn İshâk* (M. Yassıkaya, Çev.). Düşün Yayıncılık.
- İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350). (1988). *Zâdü'l-me'âd* (Ş. Özen, Çev.; C. 1-6). İklim Yayınları.
- İbn Kesîr (ö. 774/1373). (1995). *El-Bidâye Ve'n-Nihâye* (M. Keskin, Çev.; C. 1-15). Çağrı Yayınları.
- İbn Sa'd, (ö. 230/845). (2015). *Kitâbu't-tabakâti'l-kebir* (A. Demircan, Çev.; 2. bs, C. 1-11). Siyer Yayınları.
- İbn Seyyidi'n-Nâs. (ö. 734/1334). (1414/1993). *'Uyûnu'l-Eser fi funûni'l-meğâzi ve's-şemâil ve's-siyer* (C. 1-2). Dâru'l-Kalem.
- İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233). (t.s.). *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe* (C. 1-5). y.y.
- İbnü'l-Kelbî (ö. 204/819 [?]). (1968). *Kitâbu'l-esnâm* (B. Düşüngen, Çev.). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Kapar, M. A. (2017). *Heyetler Hz. Peygamber Dönemi Diplomasi*. Endülüs.
- Kastallânî (ö. 923/1517). (t.s.). *el-Mevâhibü'l-ledünniyye* (C. 1-3). Mektebetü't-Tevfikîyye.
- Küçükaşçı, M. S. (2002a). Kilâb b. Rebîa (Benî Kilâb b. Rebîa). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 25, ss. 567-568). TDV Yayınları.
- Küçükaşçı, M. S. (2002b). Kinde (Benî Kinde). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 26, ss. 37-38). TDV Yayınları.
- Mes'ûdî (ö. 345/956). (1408). *Mürücü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher* (C. 1-4). Dâru'l-Hicre.
- Müslim (ö. 261/875). (1374-75/1955-56). *el-Câmi'u's-sahîh*. y.y.
- Nicolson, H. G. (1954). *The Evolution of diplomatic method, by Harold Nicolson*. Constable.
- Nuveyrî (ö. 733/1333). (1423). *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb* (C. 1-33). Dâru'l-Kütüb ve'l-Vessâiku'l-İlmiyye.
- Sarıçam, İ. (1999). İslam'ın Doğuşunun Tarihi Şartları 9. *İslam ve Demokrasi Sempozyumu*.
- Serahsî (ö. 483/1090 [?]). (1414/1993). *el-Mebsût* (C. 1-30). Dâru'l-Ma'rife.
- Sönmez, A. (2007). *Rasulullah'ın Diplomatik Münasebetleri*. İnkılab Yayınları.
- Şâmî (ö. 942/1536). (1414/1993). *Subulu'l-hüdâ ve'r-reşâd fi Sîreti hayri'l-ibâd* (C. 1-12). Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye.
- Şimşir, M. (2011). *İlk Dönem İslam Tarihinde Haberleşme Yöntemleri-Başlangıcından Râşid Halifeler Dönemi Sonuna Kadar*. Hüner Yayıncılık.
- Şimşir, M. (2018). *H. Peygamber Döneminde Suikastler*, Kitap Dünyası. Yayınları.
- Şulul, K. (2016). Ficâr Savaşları'na Dair Bir Tetkik. *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi*, 2(1), 111-132.
- Taberî (ö. 310/923). (1326). *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk-târîhu't Taberî* (Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Ed.; C. 1-10). Daru'l-Me'ârif.
- Tirmizî (Yezîd). (ö. 279/892). (t.y.). *Sünenü't-Tirmizî*. Mektebetü'l- Meârif.
- Tuncer, H. (1984). Tarihte ve Günümüzde Ad Hoc Diplomasi. *Milletlerarası Hukuk ve Milletlerarası Özel Hukuk Bülteni*, 4(1), 50-57.
- Uğur, M. (1991). Amr b. Sâlim. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 3, s. 91). TDV Yayınları.

- Vâkıdî (ö. 207/823). (2014). *Kitâbu'l-meğâzî (Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Savaşları)* (M. K. Yılmaz, Çev.; C. 1-3). İlk Harf Yayınevi.
- Yardım, A. (1994). Dımâm b. Sa'lebe. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 9, s. 273). TDV Yayınları.
- Yekeler, M. (2014). *Cahiliye Döneminden Hz. Peygamber Dönemi Sonuna Kadar Temîm Kabilesi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Zehebî (ö. 748/1348). (1974). *Târîhu'l-İslam megâzî vefâyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lam, el-megâzî, (Târîhu'l-İslam megâzî)* (H. Ülkü, Çev.). Cantaş Yayınları.
- Zurkânî (ö. 1099/1688). (1417/1996). *Şerhuz-Zürkânî alâ'l-mevâhibi'l-ledünniye bi'l-menhi'l-Muhammediyye* (C. 1-12). Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye.







# Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (KMÜ EFAD)

*Karamanoğlu Mehmetbey University Journal of Literature Faculty*

E-ISSN: 2667 – 4424

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/efad>



**Tür:** Araştırma Makalesi  
**Kabul Tarihi:** 1 Aralık 2022

**Gönderim Tarihi:** 7 Kasım 2022  
**Yayımlanma Tarihi:** 30 Aralık 2022

**Atf Künyesi:** Çetin, İ. (2022). Hubeş Et-Tiflisî'nin Hayatı ve Eserleri Üzerine. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2), 169-186.

**DOI:** <https://doi.org/10.47948/efad.1200307>

## HUBEŞ ET-TİFLİSÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ ÜZERİNE

İdris ÇETİN\*

### Öz

Hubeş et-Tiflisî XII. yüzyılın başlarında Tiflis'te doğmuş, aynı yüzyılın sonlarına doğru muhtemelen Sivas'ta vefat etmiştir. Tıp, farmakoloji, kıraat, vücûh (çok anlamlılık), astronomi, astroloji, rüya yorumları gibi çeşitli alanlarda eserler vermiş çok yönlü üretken bir bilim adamıdır. Bağdat, İran ve Anadolu'da bulunmuş Abbasi veziri Şerefeddin Ali b. Trâd-ı Zeynebî'ye, Büyük Selçuklu Devleti'nin son sultanı Ebü'l-Hâris Sencer b. Melikşah'a (ö. 552/1157), Anadolu Selçuklu Devleti sultanı II. Kılıçarslan ve oğlu Kutbeddin Melikşah'a eserler sunmuştur. Tiflisî bütün eserlerini Arapça ve Farsça yazmıştır. Bütün eserleri mensurdur. Eserlerinden *Kanûnu'l-Edeb*, *Beyânu's-Sinâ'a*, *Usûlü'l-Melâhim* ve *Kâmilü't-Tabîr* Türkçeye çevrilmiştir. Rüya yorumları ile ilgili *Kâmilü't-Tabîr* adlı eseri çok rağbet görmüş, Türkçeye birkaç kez tercüme edilmiştir. Bu çalışmada Tiflisî'nin hayatının Bağdat ve İran safhalarının olduğuna, Tiflisî'nin birkaç yeni eserine (*Makâletün Muhtasaratün fî Fazli Sinâ'ati't-Tib*, *Simârü'l-Mesâ'il*, *Risâle der Ulûm-ı Garibe* gibi), *et-Telhîs*, *Vücûhü'l-Ku'rân* ve *Nazmü's-Sülûk* adlı eserlerinin yeni birer nüshasına, ona isnat edilen birkaç esere (*Galib-i Kutubi*, *Kitab Menafi'-i A'zâ*, *Hisbu'l-Beden*, *Ahd-i Bugrât* gibi) ve *Kâmilü't-Ta'bîr*'in Aydınoğlu İsa Bey'e sunulmuş bilinmeyen Türkçe bir tercümesine dikkat çekilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hubeş et-Tiflisî, Anadolu Selçukluları, Sözlükçülük, Çok Dilli Sözlükler, Türkçe Tercüme.

### On the Life and Works of Hubaysh al-Tbilisi

#### Abstract

Hubaysh et-Tbilisi was born in Tbilisi at the beginnings of the 12<sup>th</sup> and probably died at Sivas towards the end of the century. He was a productive scholar who focused on multiple disciplines as medicine, pharmacology, recitation, wujûh (polysemy), astronomy, astrology, and dream interpretations. He had been in Baghdad, Iran and Anatolia, produced works and dedicated to the Abbasid vizier Sharaf al-din Ali bin Tirad-i Zaynabi, and Abu al-Haris Sanjar bin Malik Shah (d. 552/1157), the last sultan of the Great Seljuk Empire, and Kilic Arslan II, the sultan of the Anatolian Seljuk State, and his son Kutb al-din Malik Shah. All produced all his works in Arabic and Persian languages. All his works are composed in prose. Some of his works named *Qanun al-Adab*, *Bayan al-Sinaa*, *Usul al-Malahim* and *Kamil al-Tabir* have already been translated into Turkish. One of his work entitled *Kamil al-Tabir* on dream interpretations became so popular and multiple attempts were made to translate into Turkish. This study aims to address periods of Tbilisi's life in Baghdad and Iran his latest works – as *Makalat Muhtasarat fi Fazli Sinaat al-Tibb*, *Thimar al-Masail*, *Risala der Ulum-i Gariba* – new versions of *al-Talhis*, *Vujuh al-Qu'ran* and *Nazm al-Suluk*, few

\* Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Erzurum/Türkiye. E-posta: [cetin\\_idris@hotmail.com](mailto:cetin_idris@hotmail.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3975-5801>.

works attributed to him named *Galib-i Kutubi*, *Kitab Manaî-i Aza*, *Hisb al-Badan*, *Ahd-i Bugrat* and an unknown Turkish translation of *Kamil al-Tabir* presented to Aydinoglu İsa Beg.

**Keywords:** Hubaysh al-Tbilisi, Anatolian Seljuks, Lexicography, Multilingual Dictionaries, Turkish Translations.

## Giriş

Tiflis Hz. Osman zamanında fethedilmiştir. (25/645-646). Fetihden sonra Müslüman topluluklar buraya yerleştirilmiş, Tiflis önemli bir bilim ve kültür merkezi hâline getirilmiştir. Uzun süre Müslümanların hakimiyetinde kalan Tiflis 1046'da Gürcülerin hâkimiyetine geçmiştir. İran'ın doğusundan başlayan Selçuklu akınları neticesinde Tiflis bu kez Selçukluların hâkimiyetine geçmiştir (1063). Gürcü Kralı IV. Davit Kıpçaklardan oluşturduğu 40.000 kişilik orduyla Selçuklulara karşı kazandığı Didgori savaşı (1121) sonucunda Tiflis'i de ele geçirerek (1122) Selçuklu hâkimiyetine son vermiştir (Bakır ve Şenol, 2020: 43-45).

VII.-XII. yüzyıllar arasındaki bu dönemde Tiflis'te birçok mutasavvıf ve başta hadis, fıkıh, tıp olmak üzere farklı bilim dallarında birçok âlim yetişmiştir. (Nəsirov, 2011: İpek, 2017: 78-89; Bakır ve Şenol, 2020: 76-83). Bunların bazıları çeşitli sebeplerle özellikle Tiflis'te karışıklık olduğu dönemlerde İslam dünyasının önemli merkezlerine göç etmişlerdir. Bağdat, Şam, Kahire, Gazne, Konya, Sivas gibi belli dönemlerde cazibe merkezi olmuş yerlerde Tiflisî nisbeli bilginlere rastlamak mümkündür. Bunlardan biri de bu makalenin konusu olan daha çok tıp konulu eserleriyle tanınmış, astronomi, kıraat, lügat, edebiyat gibi alanlarda da eser vermiş Ebü'l-Fazl Hubeyş b. İbrahim b. Muhammed et-Tiflîsî'dir.

## 1. Hayatı

Hubeyş b. İbrahim b. Muhammed et-Tiflîsî XII. yüzyıl bilginlerindedir. Künyesi "Ebü'l-Fazl", nisbesi "et-Tiflîsî", lakapları ise "Bediüzzaman, Kemâlüddîn ve Cemâlüddîn"dir. (Pârsâpûr ve İsfehânî, 1388/2009: 2). Hubeyş et-Tiflîsî tıp, sözlükçülük, astroloji, kıraat gibi farklı alanlarda eser verdiğinden tabib, mütetabbib, şeyh, hakîm, müneccim, mukrî gibi lakaplar da kullanmıştır. Bu lakaplar eserlerinde muhtevaya uygun olarak tercih edilmiştir.

Hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Tiflis'te doğmuştur. Tiflis 515/1121 yılında yapılan Didgori savaşından sonra Gürcülerin hakimiyetine geçmiştir. Şureddin Memmedli, Tarihçi Samson Pirshalava'nın "*Tarihin Gölğeleri*" (Paris 1934) kitabında "*Kurucu Davit ve Hoca İbrahim*" başlıklı makalesinde Hubeyş'in babası İbrahim'in İslam düşünürü, âlim olduğu, Gürcüceye hâkim olduğu, Kurucu Davit ile görüşüp konuştuğu kanaatine vardığını, bildirmektedir. (Memmedli, 2010: 102).

Muhtemelen Tiflis Gürcü hakimiyetine geçtikten sonra Tiflisî Bağdat'a göçmüştür. Burada Abbasi veziri Şerefeddin Ali b. Tırâd-ı Zeynebî (1070-1144)'nin himayesine girmiş (Riyâhî, 1995: 55) ve *Takvîmü'l-Edviye*'sini Mahmud el-Hâc Kasım Muhammed'de göre Abbasî halifesi el-Muktefi-Liemrillâh'a (halifeliği: 1136-1160) (Muhammed, 1423/2002: 144); Muhammed Emîn Riyâhî'ye göre ise veziri Şerefeddin Ali b. Tırâd-ı Zeynebî'ye (vezirliği: 1136-1139) (Riyâhî, 1360/1981: 620) sunmuştur.

Tiflisî hamisi Abbasi veziri Şerefeddin Ali b. Tırâd-ı Zeynebî'nin vezirlikten ayrılmasından (1139) sonra İran'a (belki de Gazne'ye) yerleşmiş olmalıdır. Eserlerinden *Kifâyetü't-Tıbb*'ı 550/1155-1156 yılında telif etmiş ve Büyük Selçukluların son sultanı Ebü'l-Hâris Sencer b. Melikşah'a (ö. 552/1157) sunmuştur. (Semenov ve Voronovskiy, 1963: VI/148, nr. 4343; Pârsâpûr ve İsfehânî, 1388/2009: 2). Bu eserin Paris, Bodleian, Tahran (Afşar, 1336/1957: 282); Taşkent (Semenov ve Voronovskiy, 1963: VI/148, nr. 4343) ve Bursa (İzgi, 1998: 268) nüshalarında müellifin nisbesi "Gaznevî" olarak kaydedilmiştir. Araştırmacılar bunu genellikle "Konevî" yerine müstensih hatası olarak kabul ederler. (Afşar, 1336/1957: 282; Naghisoylu, 2013: 390). Ancak eserin yazıldığı 550/1155-1156 yılında Tiflisî henüz Anadolu'ya göçmemiştir. Onun 24 Safer 558/1 Şubat 1163 tarihinde Konya'da yazdığı (Ateş, 1955: 164) *Vücûhü'l-Kur'ân* adlı eseriyle yine Konya'dayken yazdığı *Kâmilü't-Ta'bir* ve *Tercümânü'l-Kavâfi* adlı eserlerinde nisbesi "Tiflisî" şeklindedir. O, Konya'da yazdığı bu eserlerinde de "Konevî" nisbesini kullanmamıştır.

Tiflisî, Ebü'l-Hâris Sencer b. Melikşah'ın ölümü ve Büyük Selçuklu devletinin dağılmasından (552/1157) sonra Anadolu'ya göçmüştür. Burada II. Kılıçarslan'ın himayesine girmiş, eserlerinden *Kâmilü't-Ta'bîr*'i ona sunmuştur (Riyâhî, 1995: 55). Süryanî Patriği Mihail, II. Kılıçarslan'ın 8 Temmuz 1182 tarihinde Malatya'ya geldiğini ve Malatya'da bir ay kaldığını, yanında “beliğ bir İranlı olan kendi filozofları Kemaleddin”in olduğunu yazmaktadır (Mihail, 1944: 264). Bu bilgi Tiflisî'nin İranlı olarak tanındığını göstermektedir. Bu da herhâlde hayatının bir kısmını İran'da geçirmesinden ve Anadolu'ya İran'dan gelmesinden kaynaklanmaktadır.

II. Kılıçarslan 584/1188 yılında topraklarını on bir oğlu arasında paylaşmış Aksaray ve Sivas Kutbeddin Melikşah'a düşmüştür. Tiflisî, Kutbeddin Melikşah'ın himayesine girmiş II. Kılıçarslan'ın emriyle yazmaya başladığı *Tercümânü'l-Kavâfi* adlı eserini oğlu Kutbeddin Melikşah adına tamamlamıştır. (Et-Tahrânî, 1403/1983: XVII/196, nr. 1039). Tiflisî'nin hayatının en azından son on yılını buralarda geçirdiği ve 590/1193-1194 yılına doğru hayatta olduğu söylenebilir. (Pârsâpûr ve İsfehânî, 1388/2009: 2).

Tiflisî'nin doğum tarihi bilinmemektedir. Araştırmacılar *Kânûnu'l-Edeb*'in 545/1150-1151 telif tarihi üzerinden -bu eseri yazarken 25-30 yaşlarında olabileceği düşüncesinden hareketle- doğum tarihini tahmin etmeye çalışmışlardır. (Poyraz, 2018: 74). İrec Afşar'a göre 515/1121-1122 yılında (Afşar, 1336/1957: 280); Cevat İzgi'ye göre “XII. yüzyılın ilk çeyreğinin sonlarında” (İzgi, 1998: 268); Tahsin Yazıcı'ya göre 525/1130'dan önce” (Yazıcı, 2004: 415); G. P. Mihaleviç'e göre ise “muhtemelen 1114-1116 yılları arasında” (Mihaleviç, 1976: 52) doğmuştur. *Takvîmü'l-Edviye*'nin Abbasi veziri Şerefeddin Ali b. Tırâd-ı Zeynebî'ye (1129-1139 yılları arasında üç kez vezirlik yapmıştır) sunulduğunu göz önünde bulundurarak bu tahminleri en az on yıl öne çekmek gerekmektedir.

Tiflisî'nin doğum tarihi gibi ölüm tarihi de tam olarak bilinmemektedir. Kâtip Çelebi'ye göre 629/1231-1232'de (Kâtip Çelebi, 1971: 1379); Bağdatlı İsmail Paşa'ya göre 629/1231-1232'den sonra (Bağdatlı İsmail Paşa, 1951: 623); Brockelmann'a göre 600/1203-1204'te (Brockelmann, 1937: 893); Riyâhî'ye göre “muhtemelen 579/1183'te ölmüştür” (Riyâhî, 1995: 56). Pârsâpûr ve İsfehânî'ye göre ise “590/1193-1194 yılına doğru hayatta olduğu söylenebilir” (Pârsâpûr ve İsfehânî, 1388/2009: 2).

Sonuç olarak diyebiliriz ki Tiflisî, 12. yüzyılın başlarında Tiflis'te doğmuş aynı yüzyılında sonlarına doğru muhtemelen Sivas'ta (bk. Ateş, 1945: 97, 1. dipnot) vefat etmiştir.

## 2. Eserleri

Hubeyş et-Tiflisî çok yönlü bir bilgin olup arkasında 30 civarında eser bırakmıştır. Eserlerinin isimlerine bakıldığında onun tıp ve farmakoloji, dil ve edebiyat, Kur'ân ilimleri (kıraat, vücûh), astronomi ve astroloji, rüya tabirleri gibi farklı alanlarda kalem oynattığı görülür.

### 2.1. Tıpla İlgili Eserleri

#### 2.1.1. Takvîmü'l-Edviye

Farmakolojiye dair bir eser olup Arapçadır. Abbasî halifesi el-Muktefi-Liemrillâh'a (halifeliği: 1136-1160) sunulmuştur (Muhammed, 1423/2002: 144; Muhakkik 1379/2000: 10; *Takvîmü'l-Edviye*, Kitâbhâne ve Müze-i Millî-i Melik nr. 4784/11, vr. 1b/19; Manisa Yazma Eser Kütüphanesi nr. 1764, vr. 2a/10). Bu isim yerine bazı nüshalarda Ali b. Tırâd (Browne, 1932: 170; Afşar, 1336/1957: 284; “Abbasi veziri Şerefeddin Ali b. Tırâd-ı Zeynebî” Riyâhî, 1360/1981: 620), bazılarında ise Ebü'l-Mehâsin Es'ad b. Hüseyin el-Kâtib (İzgi, 1998: 269; *Takvîmü'l-Edviye*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Ayasofya 3600/1, vr. 1b/18) ismi yer almaktadır.

Ali b. Tırâd-ı Zeynebî (1070-1144) Abbasi halifelerinden ikisine üç kez vezirlik yapmıştır. Müstersid-Billâh (1118-1135) döneminde ilki 21 Nisan 1129-5 Temmuz 1132 (Hançabay, 2016: 270), ikincisi Aralık-Ocak 1133-1134 ile 24 Haziran 1135 tarihleri arasında Hançabay, 2016: 275), üçüncüsü de halife Muktefi-Liemrillâh (1136-1160) döneminde 1135-1139 yılları arasında (Hançabay, 2016: 270, 5.



dipnot) olmak üzere üç kez vezirlik yapmıştır. 534/1139 yılında görevinden ayrılmış ve vefatına (1144) kadar Bağdat'taki evinde kalmıştır. (Ez-Zirikli, 1998: IV/296).

*Takvîmü'l-Edviye*'nin hangi vezirliği döneminde Ali b. Tırâd-ı Zeynebî'ye sunulduğu belli değildir. Ancak üçüncü dönem vezirliğinden ayrıldığı 1139 yılından önce yazılmış olmalıdır.

Eser iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm on üç sütuna ayrılmıştır. Birinci sütunda ilaçların (1) Arapça isimleri alfabetik sıralanmış 2.-5. sütunlarda bunların sırasıyla (2) Farsça, (3) Süryanice, (4) Rumca [İrec Afşar'a göre kast edilen Latince'dir. Afşar, 1336/1957: 284] ve (5) Yunanca karşılıkları Arap harfleriyle verilmiştir. (Browne, 1932: 170). Eserin bu bölümü bu yönüyle çok dilli farmakoloji sözlüğü niteliğindedir. (Katalog kayıtlarına göre *Takvîmü'l-Edviye*'nin 12 Safer 952/25 Nisan 1545 tarihinde Muhammed b. Şemsüddin b. Hasan Neccâr-ı Esterâbâdî tarafından Devletâbâd'da istinsah edilmiş Kitâbhâne ve Müze-i Millî-i Melik (İran) nr. 4559/1 nüshasında bu dillere Türkçe de eklenmiş, dil sayısı altıya çıkarılmıştır. (FENHA, 1390/2011: IX/69).

Diğer (6.-13.) sütunlarda ise söz konusu ilacın sırasıyla (6) mahiyeti (ot, bitki, yaprak, meyve vs.) (7) kullanım alanı, (8) tabiatı, özelliği, (9) yararı (10) zararı, yan etkisi, (11) zararını, yan etkisini giderme, (12) kullanım miktarı, dozajı ve (13) etkisine ilişkin seçilmiş hekim görüşü yazılmıştır. (Browne, 1932: 170; Muhakkik, 1379/2000: 10-11; Muhammed, 1423/2002: 145-146).

İkinci bölümde ise az kullanılan ve nadir bulunan ilaçlar (Muhakkik, 1379/2000: 11; Muhammed, 1423/2002: 146) niteliklerine göre ("sıcak, soğuk, kuru, nemli/yaş" Muhakkik, 1379/2000: 11) yer alır.

Mehdi Muhakkik, Bodleian Library Ms. Pococke 389 (Muhakkik, 1379/2000); Mahmud el-Hâc Kasım Muhammed ise Musul Mektebetü'l-Evkâfi'l-Âmme Medresetü'l-Mahmûdîn nr. 8 nüshasını (Muhammed, 1423/2002) geniş bir biçimde tanıtmış, muhtevası hakkında ayrıntılı bilgi vermişlerdir. Eserde Mehdi Muhakkik, 730'u ilk bölümde olmak üzere toplam 880 (Muhakkik, 1379/2000: 11); Mahmud el-Hâc Kasım Muhammed ise ilk bölümde 655 (mükerrerlerle birlikte 740) ikinci bölümde 206 (mükerrerlerle birlikte 251) olmak üzere toplam 861 ilaç ve gıda ismi saymıştır. (Muhammed, 1423/2002: 146-147). Mahmud el-Hâc Kasım Muhammed bunların ayrıntılı bir dökümünü de vermiştir. (Muhammed, 1423/2002: 146-150).

Eserin kütüphanelerde birçok nüshası vardır. Mahmud el-Hâc Kasım Muhammed Türkiye ve Irak kütüphanelerinde sekiz nüshası saymıştır. (Muhammed, 1423/2002: 144). Bir nüshası da Manisa Yazma Eser Kütüphanesi nr. 1764'te bulunmaktadır. (Başı Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Ayasofya 3600/1 nüshası ile aynıdır ancak metin tablolar hâlinde değildir. Sondan eksik olup ikinci bölümün *hı* harfinde kalmaktadır. Abbasî halifesi el-Muktefi li-Emrillâh'a sunulmuştur). Diğer bazı nüshalar için bk. Afşar, 1336/1957: 284-285, nr. 10; FENHA, 1390/2011: IX/69.

### 2.1.2. Kifâyetü't-Tıbb

Tiflîsî'nin tıpla ilgili Farsça eseridir. 550/1155-1156 yılında telif edilmiş (Sâdıki, 1380/2001: 13; Pârsâpûr ve İsfehânî 1388/2009: 3; FENHA, 1390/2011: XXVI/481) ve Büyük Selçuklu Devletinin son sultanı Ebü'l-Hâris Sencer b. Melikşah'a (ö. 552/1157) (Semenov ve Voronovskiy, 1963: VI/148, nr. 4343; Pârsâpûr ve İsfehânî, 1388/2009: 2) sunulmuştur. Mukaddimesinde *Takvîmü'l-Edviye*'den sonra yazıldığı kayıtlıdır. (Pârsâpûr ve İsfehânî, 1388/2009: 3; FENHA, 1390/2011: XXVI/481). Tiflîsî *Takvîmü'l-Edviye* ile *Kifâyetü't-Tıbb*'i yazarken aynı kaynakları kullanmıştır. (Pârsâpûr ve İsfehânî, 1388/2009: 3).

*Kifâyetü't-Tıbb* üç bölüme [kitâb] ayrılmıştır. Birinci bölüm, tıp ilminin önemi, hastalıklar ve tedavi yöntemleri; ikinci bölüm, basit ilaçlar ve gıdalar; üçüncü bölüm ise mürekkep ilaçlar ve gıdalar, konularına ayrılmıştır. (Sâdıki, 1380/2001: 13; Pârsâpûr ve İsfehânî, 1388/2009: 3).

Eser yayımlanmıştır: Ebü'l-Fazl Hüseyin et-Tiflîsî, *Kifâyetü't-Tıbb*, Tashih: Dr. Zehra Pârsâpûr. Piyûhişgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâla'âtı Ferhengî, Tahran 1. baskı: 1391/2012; 2. baskı: 1400/2021, 2 cilt, 272+628 s.

### 2.1.3. Beyânu't-Tıb

Tiflisî'nin tıbbî dâir Farsça eseridir. *Beyânu's-Sinâ'ât*'dan sonra yazılmıştır. *Beyânu't-Tıb*'ın beş elyazmasından faydalanılarak hazırlanmış metni İran'da yayımlanmıştır: Kemâlü'd-din Ebü'l-Fazl Hubeş-i Tiflisî, *Beyânu't-Tıb: Ders-nâme-i Pizişki-yi Pârsî Nigâşt-i Kuhen (Sedeh-i Şeşüm-i Hicrî)*, Tashîh ve Pijûhiş: Seyyid Hüseyin Razavî Burka'î, Neşr-i Ney, Tahran 1390/2011, XXIV+824+[2] s.

### 2.1.4. Minhâcü't-Tıb

İsminden tıpla ilgili olduğu anlaşılan bu eserin ismi Tiflisî'nin kıraat ile ilgili *et-Telhîs* adlı eserinin mukaddimesinde geçmektedir. Buna göre *Minhâci't-tıb*, *et-Telhîs*'ten önce yazılmıştır (Sümetaş, 2018: 111). Henüz herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır.

### 2.1.5. Sıhhatü'l-Ebdân

İsminden tıpla ilgili olduğu anlaşılan bu eserin ismi Tiflisî'nin *Kâmilü't-Ta'bîr* mukaddimesinde geçmektedir. Burada Tiflisî *Sıhhatü'l-Ebdân*'ı tamamladıktan sonra *Kâmilü't-Ta'bîr*'i yazmaya başladığını söylemektedir. (Kumeylî, 1394/2015: I/XXVIII, 1) Nüshasına rastlanmamıştır.

### 2.1.6. Nazmü's-Sülûk

Tiflisî'nin basit ilaçlar/edviye-i müfrede ile ilgili Arapça mensur sözlüğüdür. (Rieu, 1895: 272). British Museum'da Or. 4947 numaradaki nüshanın künyesi şöyle tespit edilmiştir:

“Or. 4947: *Nazmü's-Sülûk*, Ebü'l-Fazl Hubeş b. İbrahim b. Muhammed et-Tiflisî'nin basit ilaçlarla ilgili sözlüğü. 102 varak. İstinsah tarihi 1015/1606” (Ellis ve Edwards, 1912: 45).

Bu nüsha Hamarneh tarafından geniş bir biçimde tanıtılmıştır. (Hamarneh, 1975: 162-163, nr. 168). Burada eserin iki bölümden oluştuğu, ilk bölümün 13 haneli çizelgelere ayrıldığı [muhtevası yukarıda *Takvîmü'l-Edviye*'deki 13 hane ile aynı]; ikinci bölümün ise az kullanılan ve nadir bulunan ilaçlara ayrıldığı belirtilmiştir ki bu bilgiler *Takvîmü'l-Edviye* hakkında yukarıda verdiğimiz bilgilerle tamamen uyumludur. Hamarneh ayrıca *Nazmü's-Sülûk*'un “Sa'd al-Din A. al-Mahâsin As'ad b. al-Kâtib'e (Hamarneh 1975: 162) sunulduğunu belirtmiştir ki bu isim de *Takvîmü'l-Edviye*'nin yukarıda belirtildiği gibi Ayasofya 3600/1 nüshasında geçmektedir.

Hamarneh ayrıca bu eserin bir nüshasının da Or. 5861/1, vr. 1-112 arasında bulunduğunu “yanlışlıkla *Takvîmü'l-Edviye* olarak adlandırılmasına rağmen *Nazmü's-sülûk* ile aynı olduğunu” belirtmektedir (Hamarneh, 1975: 163, nr. 189). Ellis ve Edwards aynı katalogta bu nüshayı şöyle tanıtmışlardır: “Or. 5861: *Takvîmü'l-Edviye*, Hubeş b. İbrahim et-Tiflisî'nin tablolar hâlinde düzenlenmiş basit ilaçlar ve gıdalar sözlüğü” (Ellis ve Edwards, 1912: 46).

Hamarneh'in bu iki nüsha hakkında verdiği bilgi, araştırmacıların (Browne, 1932: 170; Muhakkik, 1379/2000: 10-11; Muhammed, 1423/2002: 145-146) *Takvîmü'l-Edviye* hakkında verdikleri bilgiyle ve Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Ayasofya 3600/1 numaradaki *Takvîmü'l-Edviye* nüshası ile örtüşmektedir. Buna göre bu iki nüsha *Takvîmü'l-Edviye*'nin nüshalarıdır.

*Nazmü's-Sülûk*'un bir nüshasına *Antiquariaat Forum* (\*t Goy, Hollanda) ve *Antiquariat Inlibris* (Vienna, Avustura)'in Birleşik Arap Emirlikleri'nde 2021 yılında düzenlenen Sharjah uluslararası kitap fuarı vesilesiyle yayımladıkları ortak kataloglarında rastladık. (*Antiquariaat Forum&Antiquariat Inlibris*, 2021: 5, nr. 2).

“Basit ilaçların Arapça yazma sözlüğü” üst başlığıyla tanıtılan bu nüsha hakkında katalogta kısa bir tavsif yapılmıştır: Ebü'l-Fazl Hubeş b. İbrahim et-Tiflisî, “*Nazm el-Sülûk ve Takvîmü'l-Edviye*”. 160x216 mm. ölçülerinde, 274 vr, 19 satır. 18. yüzyıla ait mıklepli deri cilt.

Katalogda yazmanın son sayfasının tıpkıbasımı da verilmiştir. Ferağ kaydına göre eserin adı *Nazmü's-Sülûk*, konusu basit ilaçlar (edviye-i müfrede), müstensihi Şamlı, Humuslu, Doktor İsmail b. Abdülhak, istinsah tarihi ise 10 Şevval 974/20 Nisan 1567'dir (bk. Figür 2). (*Antiquariat Inlibris* internet sayfasına ise bu yazmadan ikisi cildine, ikisi ilk ve son (bk. Figür 2) sayfalarına, ikisi eserin ortalarına ve biri de zahriyeye ait olmak üzere toplam 7 resim koymuştur. (5 Ekim 2022 tarihinde <https://inlibris.com/item/bn52828/> adresinden erişildi).

Zahriyede kitap adı, müellifi ve muhtevasıyla ilgili şu kayıt bulunmaktadır:



**Figür 1:** *Nazmü's-Sülûk* (zahriye)

(5 Ekim 2022 tarihinde <https://inlibris.com/item/bn52828/> adresinden erişildi).

*Kitâbu Nazmü's-Sulûk ve Nüzheti'l-Hulefâ'i ve'l-Mülûk, fî zikri esmâ'i'l-edviyeti'l-müfrede, ve şüriha ma'anihâ ve menâfihâ ve mazârrihâ ve zükire mâ yukâbilühâ bi'l-elsineti'l-hamse, el-Fârisiyye ve's-Süryâniyye ve'l-Yûnâniyye ve'r-Rûmiyye ve'l-Hindiyye. Min tasnifi'l-hakîm et-tabîb Kemâlû'd-dîn Ebû'l-Fazl Hubeyş bin İbrâhîm bin Muhammed et-Tiflîsî el-Hâsib. Tegammedehu'llâhü bi-vâsî'i rahmetihi. Amîn.*

Bundan anlaşıldığına göre eser basit ilaçların [edviye-i müfrede] anlamını, faydasını, zararını/yan etkilerini açıklayan ve karşılıklarını beş dilde, Farsça, Süryanice, Yunanca, Rumca ve Hintçe veren çok dilli bir farmakoloji sözlüğüdür. Ancak eserin ortalarından verilen iki resimde (271, 272, 371, 372 olarak numaralandırılmış dört sayfa) toplam altı madde başı (kelime) vardır ve bunların hiçbirinin Hintçe karşılığı verilmemiştir. Her maddede bir ilaç veya gıdanın (1) Arapça adı (madde başı) ve sırasıyla (2) Farsça karşılığı (3) Süryanice karşılığı (4) Rumca karşılığı (5) Yunanca karşılığı verilmiş (6) mahiyeti (ot, bitki, yaprak, meyve vs.) (7) kullanım alanı, (8) tabiatı, özelliği, (9) yararı (10) zararı, yan etkisi, (11) zararını,



yan etkisini giderme, (12) kullanım miktarı, dozajı ve (13) etkisine ilişkin seçilmiş hekim görüşü belirtilmiştir. Eser bu yönüyle *Takvîmü'l-Edviye*'ye benzemektedir. Aralarındaki en önemli fark *Takvîmü'l-Edviye* cetveli/tablo hâlinde, *Nazmü's-Sülûk* ise cetvelsiz/tablosuz düz yazı hâlinindedir.



Figür 2: *Nazmü's-Sülûk* (ilk ve son sayfalar).

(5 Ekim 2022 tarihinde <https://inlibris.com/item/bn52828/> adresinden erişildi).

### 2.1.7. Makâletün Muhtasaratün fî Fazli Sinâ'ati't-Tıbb

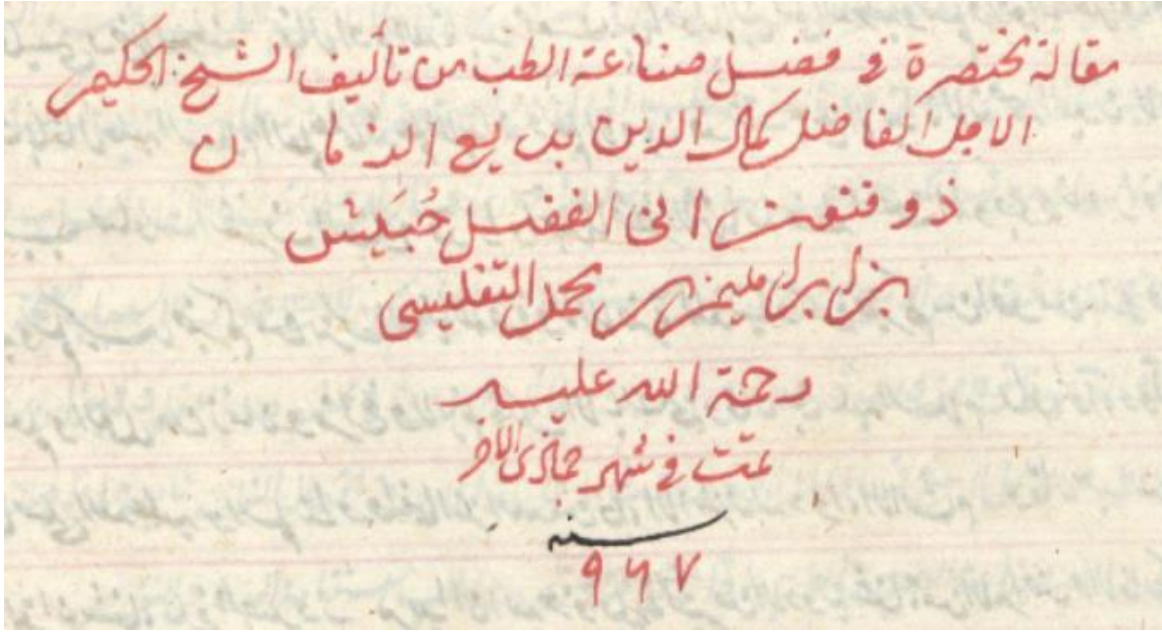
Bu ve sonraki iki eserin isimlerine sadece Yûsuf Big Bâbâpûr'da rastladık. Bâbâpûr Tiflisî'nin eserleri arasında bu üç eserin ismini saymış fakat haklarında herhangi bir bilgi vermemiştir. (Bâbâpûr, 1393/2014: 168).

*Makâletün Muhtasaratün fî Fazli Sinâ'ati't-Tıbb*'ın bir nüshası İran'da Kitâbhâne-i Millî-i Melik (Malek National Library) nr. 4559/2'de, vr. 86b-87b arasındadır. (FENHA, 1390/2011: XXXI/73).

Tıpla ilgili iki varaklık bir risale olup Arapçadır. Eserde İbn Mâseveyh, Aristotâlîs, Eflâtûn, Bokrât, Câlînûs gibi tabiplerin tıbbın faziletleri ile ilgileri sözleri derlenmiştir.

Ferağ kaydı:





**Figür 3:** *Makâletün Muhtasaratün fî Fazli Sınâ'ati't-Tıb*

(5 Ekim 2022 tarihinde <http://malekmuseum.org/> adresinden erişildi).

*Makâletün Muhtasaratün fî Fazli Sınâ'ati't-Tıb* min telîfi ş-Şeyh el-Hakîmi'l-eclî'l-fâzıl Kemâlû'd-dîn Bedî'ü'z-zamân zü-fünûn Ebi'l-Fazl Hubeyş bin İbrâhîm bin Muhammed et-Tiflîsî. Rahmetu'llâhi aleyh. Temmet fi şehri Cemâziyelâhir sene 967/Şubat-Mart 1560.

### 2.1.8. Muhtasar der İlm-i Tıb (Bâbâpûr 1393/2014: 168)

### 2.1.9. Emzicetü'l-Edviyeti'l-Mürekkebe (Bâbâpûr 1393/2014: 168).

İsimlerinden tıpla ilgili oldukları anlaşılan son iki eserin nüshasıyla karşılaşmadık.

Ayrıca Princeton University Library Islamic Manuscripts, Garrett no. 569H numaradaki *Mecmû'atü Resâil-i Tıbbiyye* adlı mecmuada Tiflîsî'nin 738/1337 ve 739/1338 istinsah tarihli hepsi tıp ile ilgili ve hepsi Arapça dokuz mensur eseri bulunmaktadır:

1. Takdîmetü'l-İlâc ve Tedrikatü'l-Minhâc, 2. Evdiyetü'l-Edviye, 3. Rümûzu'l-minhâc ve Künûzü'l-ilâc, 4. Er-Risâletü'l-Müte'ârife bi-Esmâ'ihâ el-Müterâdife, 5. Lübâbü'l-Esbâb, 6. [Şerhü Ba'zi Mesâ'ili Müntahabe min Kitâbi'l-Kânûn], 7. Tahsîlü's-Sihha bi'l-Esbâbi's-Sitte, 8. Risâle fî mâ Yete'allak bi'l-Agziyâti'l-Mutlaka ve Devâ'iyye 9. [İhtisâru Fusûli Bukrât]. (Hitti ve dig., 1938: 347, nr. 1108).

Bu mecmuanın *Evdiyetü'l-Edviye* adlı 2. risalesinin bir nüshası da Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi Veliyüddin Ef. nr. 2540/2, vr. 13b-131a arasındadır (Şeşen ve dig., 1984: 197). *Evdiyetü'l-Edviye* iki makaleden oluşmaktadır. Her makale beşer “kâ'ide”ye, “kâ'ide”ler de kendi içlerinde farklı sayılarda “kânun”lara ayrılmıştır. Londra'da Wellcome Collection Müze ve Kütüphanesi MS Arabic 487/3 numarada (vr. 36b-39b) “*Kitâb adwiyat al-adwiyah*” (“*Evdiyeti'l-Edviye*” yerine öyle yazılmış) adıyla kayıtlı eser *Evdiyetü'l-Edviye*'nin sadece ilk makalesinin beşinci “kâ'ide”sidir. Ferağ kaydında isim “*El-kâ'idetü'l-Hâmisetü min Kitâbi'l-Edviyeti'l-Edviye*” (“*Evdiyeti'l-Edviye*” yerine sehven) şeklinde geçmektedir. İlk makalenin beşinci “kâ'ide”sinin bir nüshası da Mısır'da Dârü'l-Kütübi'l-Kavmiyye Tıbb-ı Teymûriyye 119/2 numarada vr. 18b-22a (sayfalarındaki numaralara göre 36-43) arasındadır.

Yine bu mecmuanın *Tahsîlü's-Sihha bi'l-Esbâbi's-Sitte* adlı 7. risalesinin Musul (Irak) (İzgi, 1999: 214, 17. dipnot), Kum (İran) (FENHA, 1390/2011: VII, 244) ve Londra'da (Hamarneh, 1975: 163-164, nr. 190) birer nüshası daha bulunmaktadır.

## 2.2. Dil ve Edebiyat ile İlgili Eserleri

### 2.2.1. Beyânu't-Tasrîf

İsminden “şüphesiz Arapçanın sarfına [morfoloji] dair” (Ateş, 1955: 164) olduğu anlaşılan bu eserin adı Tiflîsî'nin 24 Safer 558/1 Şubat 1163 tarihinde Konya'da yazdığı *Kitâbü Vücûhi'l-Ku'rân* adlı eserinin mukaddimesinde geçmektedir. Buradan *Beyân-ı Tasrîf*'in *Kitâbü Vücûhi Kur'an*'dan önce (Ateş, 1955: 164, ve ekindeki XVIII. Levha; Muhakkik, 1371/1992: 1) yazıldığı anlaşılmaktadır. Ancak *Kânûnu'l-Edeb*'in bazı nüshalarında da *Beyân-ı Tasrîf*'in *Kânûnu'l-Edeb*'den önce (*Kânûnu'l-Edeb*, Millî Kütüphane Tokat İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu 60 Hk 22, vr.1b/4-5) yazıldığı kayıtlıdır. *Beyânu't-Tasrîf*'in henüz bir nüshasına rastlanmamıştır.

### 2.2.2. Kânûnu'l-Edeb

Tiflîsî'nin iki dilli sözlüğüdür. “Kırk dokuz” (Uzun, 2019: 165-167) kaynaktan faydalanılarak hazırlanmış Arapçadan Farsçaya bir sözlüktür. Geniş bilgi için bk. Uzun, 2019: 151-178; Ateş, 1945: 100-101. *Kânûnu'l-Edeb*'de altmış bin civarında Arapça madde başı vardır (Tâhir, 1350: I/X). Bazı nüshalarda *Beyânü't-Tasrîf*'ten (Rieu, 1895: 271, nr. 425; *Kânûnu'l-Edeb*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Turhan Valide 315, vr. 1b/7-8; Millî Kütüphane Tokat İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu 60 Hk 22, vr. 1b/4-5) bazılarında ise *Beyânü'n-Nücûm*'dan (Ateş, 1945: 100-101; *Kânûnu'l-Edeb*, Süleymaniye Yazma eser Kütüphanesi Hekimoğlu Ali Paşa 915, vr. 1b/5; Millî Kütüphane Çankırı İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu 18 Hk 198, vr. 1b/5; Berlin Staatsbibliothek 1100, vr. 1b/5) sonra yazıldığı kayıtlıdır. *Kânûnu'l-Edeb* 545/1150-1151 yılında telif edilmiştir. (Tâhir, 1350: I/VII, XIV). Kütüphanelerde ve şahıslarda birçok nüshası vardır. (Et-Tahrânî, 1403/1983: XVII/18, nr. 105; Tâhir, 1350: I/XI-XVI). Sadece İran kütüphanelerinde on sekiz nüshası tespit edilmiştir. (FENHA, 1390/2011: XXIV/737-739). *Kânûnu'l-Edeb* İran'da yayımlanmıştır: *Kânûn-ı Edeb*. Te'lif: Ebü'l-Fazl Hübeyş bin İbrâhîm bin Muhammed Tiflîsî. Be-İhtimâm-ı Gulâm-rızâ Tâhir. Tahran: Bünyâd-ı Ferheng-i İrân, 1350-1351/1971-1972, 3 cilt.

Müstakîm-zâde eseri, Mir Mehmet Nûrî'nin isteği üzerine Türkçeye tercüme etmiştir. (Öztürk ve diğ., 2020: 398). “Arapça-Farsça olarak hazırlanan bu esere Müstakîm-zâde tarafından Türkçesi de ilave edilmiş” (Yılmaz, 1991: 156) böylece eser üç dilli bir sözlük niteliği kazanmıştır. Müstakîm-zâde 1183/1768 yılında başladığı tercümesini 1192 yılında tamamlamış (Öztürk ve diğ., 2020: 398) ve I. Abdülhamit'e (1774-1789) ithaf etmiştir. (Öztürk ve diğ., 2020: 391). Bu tercüme *Elsine-i Selâse* veya *Terceme-i Kânûnu'l-Edeb* adlarıyla da bilinir. (Öz, 2016: 240). Mütercim nüshası dört cilt hâlinde Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Reşid Efendi 950-953 numaradadır. (Yılmaz, 1991: 157). Geniş bilgi için bk. Yılmaz, 1991: 156-158; İssa, 1995: LXXXIII-LXXXV; Öz, 2016: 240-242; Öztürk ve diğ., 2020: 383-399.

### 2.2.3. Tercümânü'l-Kavâfi

“*Kavâfi, Lügâtü'l-Kavâfi, Beyânü'l-Kâfiyye*” (FENHA, 1390/2011: VIII/25) gibi isimlerle de bilinir. Şairlerin şiirlerinin kafiyelerinde kullandıkları Arapça müşkil kelimeleri Farsça kısa ve anlaşılır bir biçimde açıklayan Arapçadan Farsçaya bir sözlüktür.

Âkâ Büzürg-i Tahrânî, Tiflîsî'nin bu eserini “II. Kılıçarslan için yazmaya başladığını oğlu Kutbeddin Melikşah adına bitirdiğini” yazmaktadır. (Et-Tahrânî, 1403/1983: XVII/196, nr. 1039). II. Kılıçarslan'ın 584/1188 yılında topraklarını on bir oğlu arasında paylaştığı, Aksaray ve Sivas'ın Kutbeddin Melikşah'ın payına düştüğü, Tiflîsî'nin de Kutbeddin Melikşah'ın himayesine girdiği bilinmektedir. Muhtemelen *Tercümânü'l-Kavâfi*'nin telifi bu olaya denk gelmiştir.

Nüshaları için bk. FENHA, 1390/2011: VIII/25-26. Mısır Millî Kütüphanesi Lügatü Fârisî 2 numaradaki “*Beyânü'l-Kâfiyye*” adıyla kayıtlı nüshada Farsça karşılıklar Arapça kelimelerin altında verilmiştir. (Et-Tirâzî, 1966: I/46, nr. 196).

## 2.3. Kur'ân Araştırmaları ile İlgili Eserleri

### 2.3.1. Vücûhü'l-Ku'rân

Tiflîsî'nin “vücûh” (aynı kelimenin farklı ayetlerde değişik anlamlarda kullanılması, çok anlamlılık) ile ilgili Farsça eseridir. Kur'ân'da geçen çok anlamlı Arapça kelimelerin Farsça karşılıklarını veren Arapça-Farsça bir sözlüktür (Mirzâzadâ, 2008: 164). *Beyânu't-Tasrîf*'ten sonra yazılmıştır. Bir nüshası Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi Atıf Efendi Eki 1316 numaradadır. Geniş bilgi için bk. Ateş, 1955: 163-165, nr. 24 ve ekindeki XVII-XX. levhalar. (Ahmet Ateş'in eseri incelediği 1950'li yıllarda bu nüsha aynı kütüphanede “Muvakkat 3246” numarada idi). Bu nüshanın Mücteba Minovî (1903-1976, Türkiye'de İran elçiliği kültür müşaviri 1957-1961 (Kurtuluş, 2020: 454) tarafından temin edilen mikrofilm Tahran Üniversitesi Kütüphanesi nr. 60'dadır. (Afşar, 1336/1957: 293; Muhakkik, 1371/1992: XXXIII). Mehdi Muhakkik bu mikrofilme dayanarak eseri Tahran'da 1340 hş./1961 m. yılında yayınlamış, bu yayın birkaç baskı yapmıştır: *Vücûh-i Kur'ân: Tasnîf-i Ebü'l-Fazl Hubeyş bin İbrâhîm-i Tiflîsî, be-ihimâm-ı Doktor Mehdî Muhakkik. Bünyâd-ı Kur'ân*, Tahran 1340/1961. (Diğer baskıları: Bünyâd-ı Kur'ân 1345/1966, 1360/1981; İntişârâr-ı Dânişgâh-ı Tahrân 2. baskı: 1371/1992, 3. baskı: 1380/2001; 4. baskı: 1386/2007). 24 Safer 558/1 Şubat 1163 tarihinde Konya'da yazılan (Ateş, 1955: 164) bu nüsha Ahmet Ateş'e göre müellif nüshası (Ateş, 1955: 142, 164), Mehdi Muhakkik'e göre ise müellif nüshasından istinsah edilmiş bir nüshadır (Muhakkik, 1371/1992: XXXIII-XXXIV).

Atıf Efendi nüshası yakın zamana kadar tek nüsha olarak bilinmekteydi. Mısır Millî Kütüphanesi Mecâmî'-i Fârsî Tal'at 24 numaradaki “müellifi bilinmeyen” (Et-Tırâzî, 1967: II/234, nr. 2522) *Vücûhü'l-Ku'rân* adlı yazmanın Tiflîsî'nin eserinin bir nüshası olduğu Âkâ Büzürg-i Tahrânî tarafından tespit edilmiştir. (Et-Tahrânî, 1403/1983: XXV/40). Böylece *Vücûhü'l-Ku'rân*'ın nüsha sayısı ikiye çıkmış oluyor.

### 2.3.2. Et-Telhîs

Tiflîsî'nin kıraat hataları ('ileli'l-Kur'ân) ile ilgili Arapça eseridir. Kaynaklarda muhtevasını da belirtmek için *Kitâbü't-Telhîsi 'İleli'l-Kur'ân*, *Telhîsu 'İleli'l-Kur'ân*, *Telhîs fi 'İleli'l-Kur'ân* gibi isimlerle anılmıştır. Tiflîsî bu eserini *Minhâcü't-Tib*'dan sonra *Beyânü'n-Nücûm*'dan önce yazmıştır. Yazılış sebebi mukaddimede “*Kitâbü Minhâci't-tib* isimli eseri yazmayı bitirdikten sonra kurrâ arasında 'ilelü'l-Kur'ân'a dair pek çok ihtilafa şahit oldum. Bütün kırâat hatalarını bir arada toplayan muhtasar bir kitap yazmaya karar verdim...” (Sümertaş, 2018: 111) şeklinde açıklanmıştır.

*Et-Telhîs*'in eksik bir nüshası Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Laleli nr. 69/2, vr. 85b-86a'dadır. Abdülvahid b. Abdürreşid el-Hafîz tarafından 3 Zilhicce 606/29 Mayıs 1210 tarihinde istinsah edilen bu nüsha yayımlanmıştır (Sümertaş, 2018: 105-124). Bilinmeyen bir nüshası da British Library Or. 12940/1, vr. 2b-29b arasındadır. İstinsah tarihi 629/1232. (Vassie, 1995: 12, nr. 69).

### 2.3.3. Cevâmi'ü'l-Beyân der Tercümân-ı Kur'ân

Tiflîsî'nin Kur'ân'daki müşkil kelimeleri açıklayan Farsça eseridir. Eser alfabetik olarak düzenlenmiş ve her harf *isimler*, *filler* ve *edatlar* diye üç bölüme ayrılmıştır. (Muhakkik, 1371/1992: 12, nr. 12). Mukaddimesinde *Kâmilü't-Ta'bir*'den sonra yazıldığı belirtilmiştir. Tahran Üniversitesi Kütüphanesi nr. 839'da bir nüshası vardır. (Münzevî-Tahrânî, 1330: 92-93).

## 2.4. Astronomi ve Astroloji ile İlgili Eserleri

### 2.4.1. Beyânü'n-Nücûm

Tiflîsî'nin astronomi ile ilgili Farsça eseridir. Mukaddimesine göre *Telhîsü 'İleli'l-Kur'ân*'dan sonra yazılmıştır (Bâbâpûr, 1393/2014: 169). *Beyânün-Nücûm*'un ismi Tiflîsî'nin *Beyânu's-Sinâ'a* (Afşar, 1336/1957: 298) ile *Kânûnu'l-Edeb* adlı eserlerinin mukaddimesinde de geçiyor. Tiflîsî *Beyânü'n-Nücûm*'u bitirdikten sonra *Kânûnu'l-Edeb*'i yazmaya başlamıştır. (*Kânûnu'l-Edeb*, Süleymaniye Yazma eser

Kütüphanesi Hekimoğlu Ali Paşa 915, vr. 1b/5). Buna göre *Beyânü'n-Nücûm*, *Telhîsü 'İleli'l-Kur'ân*'dan sonra *Kânûnu'l-Edeb* ile *Beyânu's-Sinâ'a*'dan önce yazılmıştır.

*Beyânü'n-nücûm*, hey'et, nücûm ve usturlaba dair 10 bâb, 210 fasıldan oluşmuştur. (Afşar, 1336/1957: 284). Bilinen tek nüshası 6 Zilkade 755/22 Kasım 1354 istinsah tarihli olup Tahran'da Millî Kütüphanede nr. 7042'de kayıtlıdır. (FENHA, 1390/2011: VI/308). Bu nüsha Dr. Muhsin Ca'ferî-mezheb tarafından bir makale ile geniş bir biçimde tanıtılmıştır. (Ca'ferî-mezheb, 1385/2006: 149-156). Yûsuf Beg Bâbâpûr da bu nüshayı konu aldığı bir makalesinde eserin detaylı bir fihristini çıkarmış ve makalesinin sonuna bu yegâne nüshanın ilk ve son sayfalarının tıpkıbasımını eklemiştir. (Bâbâpûr, 1393/2014: 165-188).

#### 2.4.2. Kitâbü Medhali'n-Nücûm

Tiflisî'nin astroloji ile ilgili 7 bab ve 134 fasıldan oluşan Farsça eseridir. Eserin Fatih Sultan Mehmed'in kütüphanesi için istinsah edilen bir nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesinde nr. 2803/1, vr. 1b-137a arasındadır. (İzgi, 1998: 269). *Telhîsü 'İleli'l-Kur'ân*'dan sonra yazılmıştır. (İzgi, 1999: 216).

#### 2.4.3. Usûlü'l-Melâhim

Güneş tutulması, fırtınalar vs. gibi meteorolojik hadiselerden ileride meydana gelecek vakaları istidlal etmenin yol ve kaidelerinden bahseden bir kitaptır. (Ateş, 1955: 165). Mukaddimesine göre *Kânûnu'l-Edeb*'den sonra yazılmıştır. (Ateş, 1955: 165; Rieu, 1881: 852). Müellifin önsözde anlattığına göre, padişahların ve diğer büyüklerin “melheme” kitaplarına karşı daha çok alaka duyduklarını görmüş, bunun üzerine Arapça kitaplardan derleyerek bu Farsça eserini yazmıştır. (Ateş, 1955: 165). “Müellif, eserini iki bölüme ayırmıştır. İlk bölümde, 25 fasılda, Rumların aylarına göre, delilleri tespit etmenin yollarını göstermiştir; ikinci bölümde ise, 28 fasılda, bu delillerden çıkarılacak hükümleri saymaktadır” (Ateş, 1955: 165).

Kütüphanelerde *Melheme-i Dânyâl*, *Usûlü'l-Melâhim*, *Usûl-i Melheme*, *Şerh-i Kitâb-ı Melheme*, *Kitâb-ı Behmenşâh* gibi farklı isimlerle kayıtlı birçok nüshası vardır. Bk. FENHA, 1390/2011: XXXI/425-429 (Burada 46 nüshası sayılmıştır). Bir nüshası da Biritish Museum Persian Manuscripts Add. 23568/2 vr. 32-53 arasındadır. (Rieu, 1881: 852). İran'da 1307/1928 yılında *Risâletü'l-Firâse* adlı bir eser ile birlikte basılmıştır. (Et-Tahrânî, 1403/1983: XXII/201, nr. 6698; XVI/152, nr. 402).

*Usûlü'l-Melâhim*'in “XV. asırda muhtemelen Sultan II. Murat devrinde yapılan Türkçe bir tercümesi vardır.” (İzgi, 1999: 217). Bir nüshası Konya Koyunoğlu Şehir Müzesi ve Kütüphanesi 12040/2, vr. 17b-100b arasındadır. Sondan eksiktir. (İzgi, 1999: 217, 3. dipnot). Bir nüshası da Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Isparta İl Halk Kütüphanesi koleksiyonu 32 H.K. 1942/8 numarada vr. 224b-331a arasındadır. (TÜYATOK, 2000: 25, nr. 51).

Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*'nde Yazıcı Salih'in Farsça bir melhemeyi genişleterek nazmen Türkçeye tercüme ettiğini bildirmektedir. (Bursalı Mehmed Tâhir, 2000: 308; Çelebioğlu, 179-183). Amil Çelebioğlu bu Farsça melhemenin Tiflisî'nin olduğunu, Yazıcı Salih'in eserinin de *Şemsiyye* olduğunu, Yazıcı Salih'in “bazı ifadeleriyle eserin tercüme olduğunu” sezdirdiğini ancak eserde “kısmen de olsa telif olabileceğini izhar ve ima eden misaller de” bulunduğunu belirtmektedir. (Çelebioğlu, 1975: 181).

#### 2.4.4. Ulûm-ı Garîbe (Risâle der Ulûm-ı Garîbe)

Remil ile ilgili olup Farsçadır. (FENHA, 1390/2011: XXII/936).



## 2.5. Diğer eserleri

### 2.5.1. Beyânu's-Sinâ'a

Tiflîsî yirmi babdan oluşan bu Farsça eserinde “günlük hayatta lazım olan her türlü bilgileri toplamış ve bir nevi aile ansiklopedisi veya faydalı bilgiler ansiklopedisi meydana getirmiştir.” (Ateş, 1955: 166). (Geniş bilgi için bk. Ateş, 1955: 166-168, nr. 26. Burada bab başlıkları da verilmiştir). Mukaddimesinden *Beyânü'n-Nücûm*'dan sonra yazıldığı kayıtlıdır.

*Beyânu's-Sinâ'a* İrec Afşar tarafından yayımlanmıştır (Afşar, 1336/1957). G. P. Mihaleviç “İrec Afşar'ın çalışmasını esas alarak” eseri Rusçaya, Kakajan Janbekow da “Ayasofya nüshasını esas alarak” Türkmenceye çevirmiştir. (Kara, 2019: 11-12).

*Beyânu's-Sinâ'a* biri Halil b. Abdurrahman tarafından olmak üzere iki kez Türkçeye çevrilmiştir. (Kara, 2019: 6, 11). Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Yeni Cami 925/5 nüshasının mütercimi Halil b. Abdurrahman'dır. Bu nüshada herhangi bir tarih kaydı yoktur (Kara, 2019: 11). Mütercimi belli olmayan Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi 2253/1 nüshası Serdal Kara tarafından yayımlanmıştır (Kara, 2019).

### 2.5.2. Kâmilü't-ta'bîr

Mukaddimesinde *Sihhatü'l-ebdân*'dan sonra yazıldığı belirtilmiştir. *Cevâmiü'l-Beyân der Tercümân-ı Kur'ân* da *Kâmilü't-ta'bîr*'den sonra yazılmıştır. (Münzevî-Tahrânî, 1330: 92). Buna göre *Kâmilü't-ta'bîr*, *Sihhatü'l-ebdân*'dan sonra *Cevâmiü'l-Beyân der Tercümân-ı Kur'ân*'dan önce yazılmıştır. II. Kılıçarslan'a sunulmuştur. II. Kılıçarslan'ın 584/1188 yılında topraklarını on bir oğlu arasında paylaştığı bilinmektedir. *Kâmilü't-ta'bîr* muhtemelen bu taksimattan önce yazılmış ve II. Kılıçarslan'a sunulmuştur.

Eser “alfabe sırasına göre tertip edilmiş bir rüya tabirnamesidir” (Ateş, 1945: 97). Mukaddimesi 16 fasla ayrılmıştır. (Kumeylî, 1394/2015: I/4; *Kâmilü't-Ta'bîr* Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Ayasofya 2007, vr. 2a).

*Kâmilü't-Ta'bîr* Tiflîsî'nin en çok rağbet gören eseridir. Kütüphanelerde birçok nüshası vardır. Sadece İran kütüphanelerinde 58 (elli sekiz) nüshası tespit edilmiştir. (FENHA, 1390/2011: XXV/833-837). Eserden yapılmış bir seçki de (müntehab) bulunmaktadır (FENHA, 1390/2011: XXV/837).

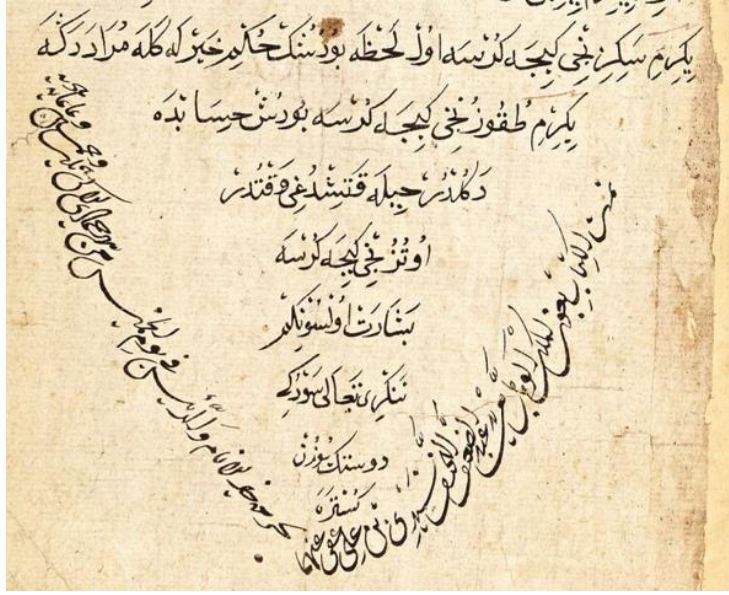
*Kâmilü't-ta'bîr* Tahran (Mahfûz, 1975: 394, nr. 22), Bombay (Mahfûz, 1975: 394, nr. 22) ve Duşanbe'de (“Hobnoma” adıyla. Yazıcı, 2004: 415) birçok kez basılmıştır. *Kâmilü't-ta'bîr*'in son olarak İran'da Muhtar Kumeylî tarafından iki ciltlik bir baskısı yapılmıştır: (Kumeylî, 1394/2015).

“*Kâmilü't-ta'bîr*'in gerek nüshalarının çokluğu gerekse Türkçeye beş ayrı tercümesinin yapılmış olması onun çok beğenildiğinin bir işaretidir” (İzgi, 1998: 270) diyen İzgi bu beş tercümeyle şöyle sıralamıştır:

1. Sultan II. Murat (1421-1451) devrinde Beylerbeyi Karaca Bey'in emriyle adı bilinmeyen bir kişi tarafından yapılan tercüme.
2. Yavuz Sultan Selim (1512-1520) adına yine kimliği bilinmeyen bir mütercimin yaptığı tercüme.
3. Kanûnî Sultan Süleyman (1520-1566) için *Kevâmilü't-ta'bîr* adıyla Hızır b. Abdülhâdî tarafından yapılan tercüme.
4. Kâdıkudât Çelebi için kendini Muhib diye tanıtan bir kişi tarafından yapılan tercüme. [Sümevra Taşkın'a göre kendini muhib olarak tanıtan bu zat Lutfullah b. Fazlullah'tır (Taşkın, 2022: 126). Lutfullah b. Fazlullah'ın Çelebi Mehmet (1413-1421) için yaptığı tercüme için bk. Eliaçık, 2003: 175-183].
5. Mir Azam Şah Miskîn tarafından Çağatay Türkçesine yapılan tercüme. (İzgi, 1998: 270; İzgi, 1999: 218).

Biz 2020 yılına ait bir müzayede kataloğunda *Kâmilü't-ta'bir*'in bu tercümelerinden daha eski bir tercümesine, Aydınoglu İsa Bey (1360-1390) için yapılmış Türkçe bir tercümesine, rastladık. Bu nüshanın müzayede kataloğunda kısa bir tavsifi yapılmış ortalarından iki sayfa ile son sayfasının tıpkıbasımı verilmiştir:

Kemâl[üddîn] Ebü'l-Fazl b. Hubeş b. İbrâhîm Tiflîsî, *Kâmilü't-Ta'bir*. Rüya yorumları. Osmanlı Türkçesi. 22,5x 16 cm. ölçülerinde, II+207 vr. 15 satır. [Harekeli güzel] siyah mürekkepli nesih yazı. Başlıklar ve madde başları kırmızı mürekkepledir. Mıklepli, kahverengi deri cilt. Cemâziyelülâ 853/Haziran-Temmuz 1449 yılı bir Perşembe günü Seydî b. Ali tarafından istinsah edilmiştir. 1b/9'da İsa ibn Muhammed Aydın (1360-1390) için tercüme edildiği kayıtlıdır<sup>1</sup>.



**Figür 4:** *Kâmilü't-Ta'bir* tercümesi, ferağ kaydı (Aydınoglu İsa Bey için)

(17 Ocak 2021 tarihinde <https://www.sothebys.com/en/buy/auction/2020/arts-of-the-islamic-world-india-including-fine-rugs-carpets/kamal-abu-al-fadl-b-hubaysh-b-ibrahim-tiflisi> adresinden erişildi).

Aynı nüsha 2012 yılında Christie's kataloğunda da satışa sunulmuştur. Burada da fihristten bir sayfa ile hı (bâbü'l-hâ) harfinin olduğu sayfanın tıpkıbasımı verilmiş, müellif adı "Ebü'l-Fazl Kemâlüddin Hubeş b. İbrâhîm Tiflîsî" olarak kaydedilmiştir<sup>2</sup>.

Bu tercüme *Kâmilü't-ta'bir*'in ilk Türkçe tercümesi olması yönüyle önemlidir.

*Kâmilü't-ta'bir* çağdaş Türk lehçelerinden Özbekçeye (Hasaniy, 2008) ve Türkiye Türkçesine (Yılmaztekin ve dig., 2017) de çevrilmiştir.

### 2.5.3. Simârü'l-Mesâ'il

Tiflîsî'nin *Simârü'l-Mesâ'il* adında bir eserinin varlığından ilk bahseden Muhtar Kumeylî'dir. *Kâmilü't-Ta'bir*'i iki cilt hâlinde yayınlayan Kumeylî esere yazdığı mukaddimede "Hubeyş'in Bilinmeyen Eseri Simârü'l-Mesâ'il" başlığı altında eser hakkında kısa bilgi vermiştir:

*Simârü'l-Mesâ'il* Tiflîsî'nin bugüne kadar bilinmeyen eseridir. Adı *Kâmilü't-Ta'bir*'de açıkça geçmektedir. Tiflîsî *Kâmilü't-Ta'bir* mukaddimesinin ruh ve nefis ile ilgili [üçüncü] faslında "hakîm ve filozoflara göre ruh ve nefsin niteliği *Simârü'l-Mesâ'il* adını verdiğimiz kitabımızda buradakinden daha

<sup>1</sup> <https://www.sothebys.com/en/kamal-abu-al-fadl-b-hubaysh-b-ibrahim-tiflisi> Erişim Tarihi: 17.01.2021

<sup>2</sup> <https://www.christies.com/lot/lot-abu-al-fadl-kamal-al-din-hubaysh-bin-ibrahim> Erişim tarihi: 17.01.2022.

ayrıntılı açıklanmıştır” der. Tiflîsî'nin bu cümlesinden *Simârü'l-Mesâ'il*'in tamamının veya bir kısmının hakîm ve filozoflara göre ruh ve nefsin niteliği hakkında olduğu anlaşılmaktadır. *Simârü'l-Mesâ'il*'in herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır. (Kumeylî, 1394/2015: I/29).

#### 2.5.4. Kânûnu'l-Lübâb

Bu eserden ilk bahseden İ'timâdü's-Saltana Muhammed Hasan Han (1843-1896) olmuştur. *Mir'âtü'l-Büldân* adlı eserinde Tiflîsî'nin “kitaplarından biri de hikmete dair olup *Kânûnu'l-Lübâb* adıdır” demektedir. (Hasan Han, 1367/1988: 805). İrec Afşar, İ'timâdü's-Saltana'nın bu bilgiyi nereden naklettiğinin bilinmediğini, eser adının yanlış yazıldığı *Kânûnu'l-Edeb* ile karıştırıldığı düşünülse de muhtevası ile ilgili verdiği bilgiye [“hikmete dair”] bir açıklama getirilemeyeceğini belirtmektedir. (Afşar, 1336/1957: 287, nr. 19). Bugüne kadar herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır.

### 3. Hubeyş et-Tiflîsî'ye İsnat Edilen Eserler

Üretken bir müellif olan Tiflîsî'ye zaman zaman başka eserler de isnat edilmiştir. Elnur Nesirov, *XIII. Yüzyıl Başlarında Anadolu Azerbaycan İlişkileri* (Nesirov 2003) başlıklı doktora tezinde Zebîhullâh Safâ'yı kaynak göstererek Hubeyş et-Tiflîsî'nin “klasik Yunan filozofu ve tabibi Calinus'un (Galeinius) *Galib-i Kutubi*, *Kitab Menâfi'-i A'zâ*, *Hısbu'l-Beden* gibi eserlerini de Farsçaya tercüme” ettiğini bildirmiştir (Nesirov, 2003: 170). “*Galib-i Kutubi*” ismi Zebîhullâh Safâ'nın bir ibaresinin yanlış anlaşılmasından kaynaklanmıştır. *Menâfi'ü'l-A'zâ* ile *Hısbu'l-Beden* ise Arapça olup Hubeyş b. Hasan el-A'sem'in tercümeleridir. Zebîhullâh Safâ, bu iki eseri Hubeyş b. Hasan el-A'sem'in eserleri arasında sayar (Safâ, 1336/1957: I/347-348) ve “Hubeyş'in tercüme ettiği *kitapların çoğu*” [“*gâlib-i kutubi*”] Huneyn b. İshak'a isnat edilmiştir” der. (Safâ, 1336/1957: I/347). Zebîhullâh Safâ, aynı eserinin başka bir yerinde ise “onun tercümelerinin çoğu [“*gâlib-i tercemehâ-yı o*”] Huneyn adıyla meşhur olmuştur. Zira müstensihler onun adını Huneyn adıyla değiştirmişlerdir” der (Safâ, 1336/1957: I/73). Kıftî de onun tercümelerinin Huneyn'e mal edildiğini belirtir (Kıftî, 1903: 177). Nitekim bu iki eserin İran'daki bazı nüshalarında mütercim adı olarak Huneyn b. İshak ismi kayıtlıdır. (“*Menâfi'ü'l-A'zâ*” FENHA, 1390/2011: XXXI/611-612; “*Hısbu'l-Beden*” FENHA, 1390/2011: XIII/706-707).

Yine Nesirov'a göre “ilk defa Hipokrat'ın andını “*Ahd-i Bugrât*” adı ile Süryaniceden Farsçaya Hubeyş Tiflîsî çevirmiştir” (Nesirov, 2003: 169; Nesirov 2013: 341). Ancak Zebîhullâh Safâ, *Ahd-i Bukrât*'in Huneyn b. İshak tarafından Yunancadan Süryaniceye çevrildiğini, Hubeyş'in [bu bilgi “Hubeyş b. Hasan el-A'sem” başlığı altında verilmiştir] de İsa b. Yahya ile birlikte Süryaniceden Arapçaya çevirdiğini belirtmektedir. (Safâ, 1336/1957: I/347).

Anlaşılan Kıftî'nin (1173-1248) Hubeyş et-Tiflîsî ile aynı devirde yaşamasına rağmen ondan bahsetmediği ancak Hubeyş ibnü'l-Hasan el-A'sem adlı bir tabipten bahsettiği (Nesirov, 2003: 168; Nesirov, 2013: 340) tespitini yapan Nesirov, Kıftî'nin bahsettiği bu şahsın Hubeyş et-Tiflîsî'den başkası olamayacağı (Nesirov, 2003: 168; Nesirov, 2013: 340), Kıftî'nin onun “adını, künyesini ve nisbetini” yanlış kaydettiği (Nesirov, 2003: 168; Nesirov, 2013: 340) kanaatinden hareketle Hubeyş b. Hasan el-A'sem'in yukarıda adı geçen eserlerini Hubeyş et-Tiflîsî'ye mal etmiştir.

Hubeyş b. Hasan el-A'sem (ö. 878'den sonra) döneminin meşhur bilginlerindedir. Kaynaklar ondan bahsederken nisbesi yanında akrabalık bağlarını ve dinî kimliğini de vurgulamışlardır. Ömer Rıza Kehhâle ve Zebîhullâh Safâ nisbesini “ed-Dımaşkı” (Şamlı) (Kehhâle, 1414/1993: I/528, nr. 3945; Safâ, 1336/1957: I/73) olarak kaydetmişler; Kıftî, onun “Nasrânî” (Kıftî, 1903: 177), Zebîhullâh Safâ da “İsevî tabip ve mütercimlerden biri” (Safâ, 1336/1957: I/73) olduğunu belirtmişlerdir. O, IX. yüzyılın meşhur bilginlerinden Huneyn b. İshak'ın (ö. 260/873) “öğrencisi ve yeğeni”dir. (Safâ 1336/1957: I/73). Ömer Rıza Kehhâle de “Huneyn b. İshak'ın (ö. 260/873), Hubeyş b. Hasan el-A'sem'in (ö. 878'den sonra) dayısı ve hocası” (Kehhâle, 1414/1993: I/528, nr. 3945) olduğunu kaydetmiştir.

Ayrıca Hubeyş et-Tiflîsî'nin eserleri arasında sayılan *Kâmilü't-Tedbîr* (Hacı Selim Ağa 545M[ükerrer]) (Brockelmann, 1937: 893) de *Kâmilü't-Ta'bîr*'in bir nüshasıdır.

## Sonuç

Hubeys et-Tiflisi 12. yüzyılın başlarında Tiflis'te doğmuş, Bağdat, İran ve Anadolu'da bulunmuş aynı yüzyılın sonlarına doğru Anadolu'da (muhtemelen Sivas'ta) vefat etmiştir. Tıp ve farmakoloji, dil ve edebiyat, astronomi ve astroloji, Kur'ân ilimleri (kıraat, vücûh), rüya tabirleri gibi farklı alanlarda 30 civarında eser vermiş çok yönlü bir bilginidir. Eserlerinin çoğu tıp ile ilgili telif ve tercümelelerdir.

Tiflisî'nin son zamanlarda araştırmacılar tarafından *Makâletün Muhtasaratün fî Fazli Sınâ'ati't-Tıb. Muhtasar der İlm-i Tıb, Emzicetü'l-Edviyeti'l-Mürekkebe* (Bâbâpûr, 1393/2014: 168) ve *Simârü'l-Mesâ'il* (Kumeylî, 1394/2015: I/29) isimli dört yeni eseri daha tespit edilmiştir. Bunların ilk üçü tıpla ilgili, dördüncü ise ruh ve nefis ile ilgilidir. Kataloglarda göre *Ulûm-ı Garîbe (Risâle der Ulûm-ı Garîbe)* adında remil ile ilgili Farsça bir eseri daha geçmektedir. (FENHA, 1390/2011: XXII/936). Üretken bir müellif olan Tiflisî'nin bundan sonra da yeni eserlerinin bulunması ihtimal dâhilindedir.

Çalışmamızda Tiflisî'nin her ikisi de Kur'ân ilimleri ile ilgili *Vücûhü'l-Kur'ân ve et-Telhîs (Telhîsü 'İleli'l-Kur'ân)* isimli eserlerinin birer nüshasına daha dikkat çekilmiştir.

Tiflisî bütün eserlerini Arapça ve Farsça yazmıştır. Bütün eserleri mensurdur. Eserlerinden *Kanûnu'l-Edeb, Beyânu's-Sınâ'a, Usûlü'l-Melâhim* ve *Kâmilü't-Tabîr* Türkçeye çevrilmiştir. *Usûlü'l-Melâhim* biri genişletilmiş manzum tercüme olmak üzere Türkçeye iki kez çevrilmiştir. *Kâmilü't-Tabîr*'in ise beş farklı Türkçe tercümesi bilinmektedir. Bir müzayede katalogunda rastladığımız bilinmeyen bir tercümesiyle bu sayı altıya ulaşmıştır. Bu tercüme Aydınoglu İsa Bey (1360-1390) için yapılmıştır. Aynı zamanda *Kâmilü't-Tabîr*'in ilk Türkçe tercümesidir.

Tiflisî'nin 1129-1139 yılları arasında Abbasi halifelerinden Müstershid-Billâh (1118-1135) Muktefi-Liemrillâh (1136-1160) dönemlerinde üç kez vezirlik yapan Şerefeddin Ali b. Tırâd-ı Zeynebî'ye sunduğu *Takvîmü'l-Edviye* adlı eseri beş dilli (Arapça-Farsça-Süryanice-Rumca-Yunanca) bir farmakoloji sözlüğüdür. Katalog kaydına göre bu eserin 952/1545 tarihinde Muhammed b. Şemsüddin b. Hasan Neccâr-ı Esterâbâdî tarafından Devletâbâd'da istinsah edilmiş Kitâbhâne ve Müze-i Millî-i Melik (İran) nr. 4559/1 nüshası altı dillidir. Altıncı dil Türkçedir. (FENHA, 1390/2011: IX/69). Bu ekleme müstensihe ait olsa dahi bu nüsha 952/1545 istinsah tarihi itibarıyla Türkçe farmakoloji terimleri açısından önemlidir.

Üretken bir müellif olan Tiflisî'ye başka eserler de isnat edilmiştir. Bunlardan *Kitab Menafi'-i A'zâ, Hisbu'l-Beden* ve *Ahd-i Bugrât* Hubeys b. Hasan el-A'sem ed-Dımaşkî'nin eserleridir.

## Kaynakça

- Afşar, İ. (1336/1957). Beyânu's-Sınâ'ât. *Ferheng-i İrân-zemîn*, 5, 279-458.
- Antiquariaat Forum&Antiquariat Inlibris (2021). *A miscellany published on occasion of the 2021 Sharjah International Book Fair*. 't Goy, The Netherlands-Vienna, Austria.
- Ateş, A. (1945). Hicrî VI-VIII. (XII-XIV.) Asırlarda Anadolu'da Farsça Eserler. *Türkiyat Mecmuası*, 2-3 (2), 94-136.
- Ateş, A. (1955). Anadolu Kütüphanelerinden Mühim Yazma Eserler (Amasya). *Tarih Vesikaları*, Yeni Seri 1 (16), 141-172 + Levhalar (22 s.).
- Bâbâpûr, Y. B. (1393/2014). Beyânü'n-Nücûm-ı Hubeys-i Tiflisi, Dersnâme-i Kuhen der İlm-i Nücûm be-Zebân-ı Fârsî ez-Sede-yi Şeşüm-i Hicrî. *Besâtîn*, 1 (1), 165-188.
- Bağdatlı İsmail Paşa (1951). *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâ'ü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*. Cilt 1. İstanbul, Millî Eğitim Basımevi.
- Bakır, A. & Şenol, F. (2020). Ortaçağ Gürcistan'ının Meşhur Şehri: Tiflis (Şehrin Siyasî, Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Tarihine Genel Bir Bakış). *Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi*, IV (2), 9-100.
- Brockelmann C. (1937). *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Supplementband I. Leiden, Brill.
- Browne, E. G. (1932). *A Descriptive Catalogue of the Oriental Mss. Belonging to the Late E. G. Browne*. (Completed&Edited with a Memoir of the Autor and a Bibliography of His Writing by Reynold A. Nicholson). London, Cambridge University Press.



- Bursalı Mehmed Tâhir (2000). *Osmanlı Müellifleri I-II-III ve Ahmed Remzî Akyürek Miftâhu'l-Kütüb ve Esâmî-i Müellifîn Fihristi*. (Haz. Mustafa Tatçı-Cemal Kurnaz). Ankara, Bizim Büro.
- Ca'ferî-mezheb, M. (1385/2006). Beyânü'n-Nücûm, Ebü'l-Fazl Hubeyş b. İbrâhîm Münecim Tiflîsî". *Âyine-i Mirâs*, 4 (33-34), 149-156.
- Çelebioğlu, Â. (1975). Yazıcı Sâlih ve Şemsiyye'si. *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 1, 171-218.
- Eliaçık, M. (2003). Lütfullah bin Fazlullah'ın Kâmilü't-ta'bîr Tercümesi ve Şehirlerle İlgili Yorumlar. M.F. Köksal & A.N. Baykoca (Haz.), *Diriözler Armağanı, Prof. Dr. Meserret Diriöz ve Haydar Ali Diriöz Hatıra Kitabı* içinde (ss. 175-183), Ankara, Bizim Büro Basımevi.
- Ellis, A. G. & Edwards, E. (1912). *A Descriptive List of the Arabic Manuscripts Acquired by the Trustees of the British Museum Since 1894*. London, The British Museum.
- Et-Tahrânî, El-Allâme Eş-Şeyh Âkâ Büzürg (1403/1983). *Ez-Zerî'a ilâ Tasânîf-i Ş-Şî'a* (3. bs., C. 1-25). Beyrut, Dârü'l-Azvâ.
- Et-Tirâzî, N. M. (1966-1967). *Fihrisü Mahtûtâtî'l-Fârisiyyeti "Elletî tuktanîhâ Dârü'l-Kütüb hattâ 'âm 1963 m."* 2. cilt. Kahire, Matbaatü Dâri'l-Kütüb.
- Et-Tiflîsî, Hubeyş, *El-kâ'idetü'l-Hâmisetü min Kitâbi'l-Evdiyyeti'l-Edviye*, Dârü'l-Kütübî'l-Kavmiyye Tıbb-ı Teymûriyye 119/2, vr. 18b-22a.
- Et-Tiflîsî, Hubeyş, *Kâmilü't-Ta'bîr tercümesi*. 17 Ocak 2021 tarihinde <https://www.sothebys.com/en/buy/auction/2020/arts-of-the-islamic-world-india-including-fine-rugs-carpets/kamal-abu-al-fadl-b-hubaysh-b-ibrahim-tiflisi> ve <https://www.christies.com/lot/lot-abu-al-fadl-kamal-al-din-hubaysh-bin-ibrahim-5556059/?from=salesummary&intObjectID=5556059&lid=1> adresinden erişildi.
- Et-Tiflîsî, Hubeyş, *Kâmilü't-Ta'bîr*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Ayasofya 2007.
- Et-Tiflîsî, Hubeyş, *Kânûnu'l-Edeb*, Berlin Staatsbibliothek 1100; Millî Kütüphane Çankırı İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu 18 Hk 198; Millî Kütüphane Tokat İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu 60 Hk 22; Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Hekimoğlu Ali Paşa 915; Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Turhan Valide 315.
- Et-Tiflîsî, Hubeyş, *Kitâb awdiyat al-adwiyah*. Wellcome Collection Müze ve Kütüphanesi MS Arabic 487/3. 5 Ekim 2022 tarihinde <https://wellcomecollection.org/works/tbk62be8> adresinden erişildi.
- Et-Tiflîsî, Hubeyş, *Makâletün Muhtasaratün fî Fazli Sınâ'ati't-Tıbb*, Kitâbhâne ve Müze-i Millî-i Melik (İran) nr. 4559/2. 5 Ekim 2022 tarihinde <http://malekmuseum.org/> adresinden erişildi.
- Et-Tiflîsî, Hubeyş, *Nazmü's-Sülûk*. 5 Ekim 2022 tarihinde <https://inlibris.com/item/bn52828/> adresinden erişildi.
- Et-Tiflîsî, Hubeyş, *Takvîmü'l-Edviye*, Kitâbhâne ve Müze-i Millî-i Melik nr. 4784/11; Manisa Yazma Eser Kütüphanesi nr. 1764; Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Ayasofya 3600/1.
- Ez-Ziriklî, H. (1998). *Al-A'lâm, Kâmûsü Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-'Arab ve'l-Müsta'rebîn ve'l-Müsteşrikin* (13.bs. C. 4). Beyrut, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn.
- FENHA (1390/2011). *Fihristegân-ı Nüşahâ-yı Hattî-i İrân (Union Catalogue of Iran Manuscripts)* (Haz. Mustafa Derâyetî) (C. 1-45). Tahrân, Sâzmân-ı İsnâd u Kitâbhâne-i Millî-i Cumhûrî-i İslâmî-i İrân.
- Hamarneh, S. Kh. (1975). *Catalogue of Arabic Manuscripts on Medicine and Pharmacy at the British Library*. Cair, Les Editions Universitaires d'Egypte.
- Hançabav, H. İ. (2016). *Abbâsiler Döneminde Vezirlik (295-530/908-1136)*. Yayımlanmamış doktora tezi. Bursa, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Hasan Han, M. (1367/1988). *Mir'âtü'l-Büldân*. (Haz. Abdülhüseyn Nevâî-Mîr Hâşim Muhaddis). Cilt. 1. Tahrân, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahrân.
- Hasaniy, M. (2008). *Husäyn İbn İbrâhîm Muhämmäd ât-Täflisiy: Mukämmäl Tuş Tä'birnâmâsi*. Tâşkânt, Mâvârâunnâhr. [Хусайн Ибн Иброхим Мухаммад ат-Тафлсий: *Кامل التعبير "Комил ут-Таъбир"* Мукаммал Туш Таъбирномаси, (Таржима: [Махмуд Хасаний](#)), Тошкент, Мовароуннахр].
- Hitti, P. K., Nabih A. F. & Butrus A. (1938). *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library*. Princeton, Princeton University Press.

- İpek, A. (2017). İlk Dönem İslâmî İsimlerde Önemli Bir Merkez Tiflis. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (8), 73-93.
- İssa, İ. M. (1995). *Müstakim-zâde Süleymân Sa'dü'd-dîn Efendi Mecelletü'n-Nişâb. (Kişi, Eser, Yer Adlarının Açıklamalı Dizini)*. Yayımlanmamış doktora tezi. Ankara, Ankara Üniversitesi.
- İzgi, C. (1998). Hubeyş et-Tiflîsî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 27, ss. 268-270). İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- İzgi, C. (1999). Anadolu Selçuklu Tabipleri. III. *Türk Tıp Tarihi Kongresi, İstanbul: 20-23 Eylül 1993, Kongreye Sunulan Bildiriler* içinde (ss. 213-233), Ankara, Türk Tarih Kurumu.
- Kara, S. (2019). *Ebû'l-Fazl Hubeyş bin İbrâhîm bin Muhammed el-Mütatabbib et-Tiflîsî: Kitâb-ı Beyân-ı Snâ'ât (Giriş, Dil Özellikleri, Metin, Dizin)*. İstanbul, Kriter.
- Kâtip Çelebi (1971). *Keşfü'z-Zünûn 'an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn*. (C. 2). İstanbul, Millî Eğitim Basımevi.
- Kehhâle, A. R. (1414/1993). *Mu'cemü'l-Müellifîn, Terâcimü Musannifî'l-Kütübî'l-Arabiyye*, (C. 1-4). Beyrut, Müessesetü'r-Risâle.
- Kıfî (1903). *Ibn al-Qiftî's Ta'rîh al-Hukamâ'* (hrsg. von Julius Lippert). Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.
- Kumeylî, M. (1394/2015). *Ebû'l-Fazl Hubeyş bin İbrâhîm-i Tiflîsî: Kâmilü't-Ta'bîr, Eserî câmi' be Zebân-ı Fârsî der-h'âb-güzârî ve Ta'bîr-i Rü'yâ*, (C. 1-2). Tahran, Mîrâs-ı Mektûb.
- Kurtuluş, R. (2020). Müctebâ Mînovî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 31, s. 454-455). İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Mahfûz, H. A. (1395/1975). Âsâru Hubeyş Et-Tiflîsî el-Hakîm et-Tabîb el-Lugavî el-Mensî. *Mecelletü Mecma'i'l-Lugati'l-Arabiyyeti bi-Dimaşk*, 50 (2), 392-406.
- Memmedli, Ş. (2010). Konya Selçukluları Sarayındaki Tiflisli Alim. *Turan-Sam*, 2 (7), 100-106.
- Mihail (1944). *Suryanî Patrik Mihailin Vakainamesi, İkinci Kısım (1042-1195)*. (Türkçeye Çeviren: Hrant D. Andreasyan). Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Kütüphanesi nr. 11932. (Fotokopi). [Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi T/44-1 (I. Kısım), T/44-2 (II. Kısım)].
- Mihaleviç, G. P. (1976). *Ebu'l-Fazl Hubayş Tiflîsî: Opisanie Remesel (Bayân as-Snâ'at)*. Moskva, Nauka.
- Mirzâzâde, Ç. (2008). XII Əsrin Böyük Alimi Ebu-l-Fəzl Hübeyş Tiflîsî. *Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat Fakültəsinin Elmi Məcmuəsi*, 9, 161-165.
- Muhakkik, M. (1371/1992). Ebû'l-Fazl Hubeyş bin İbrâhîm Tiflîsî, *Vücûh-i Kur'an* (2. bs.). Tahran, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahrân.
- Muhakkik, M. (1379/2000). Vâjehâ-yı Fârsî der-Kitâb-ı Takvîmü'l-Edviye-i Hubeyş bin İbrâhîm-i Tiflîsî. *Nâme-i Ferhengistân*, 4 (3), 8-28.
- Muhammed, M. el-Hâc K. (1423/2002). Kitâbü Takvîmî'l-Edviyeti'l-Müfredeti: Tasnîfü Hubeyşî't-Tiflîsî el-müteveffâ 621 h. *Âfâku Sekâfeti ve't-Türâs*, 10 (39), 143-151.
- Münzevî-Tahrânî, A. (1330/1951). *Fihrist-i Kitâbhâne-i İhdâ'î-yi Âkâ-yı Seyyid Muhammed Mişkât be-Kitâbhâne-i Dânişgâh-ı Tahrân* (C. 1). Tahran, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahrân.
- Naghısoylu, M. (2013). Selçuklu'lar Devrinin Ünlü Bilim Adamı Hubeyş Tiflîsî. A. Düz (Yayın koordinatörü), *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşünce, 19-21 Ekim 2011 Konya, Bildiriler/Proceedings Cilt-III Tabii Bilimler* içinde (ss. 387-403), Konya, Selçuklu Belediyesi Yayınları.
- Nesirov, E. (2003). *XIII. Yüzyıl Başlarında Anadolu Azerbaycan İlişkileri*. Yayımlanmamış doktora tezi. Konya, Selçuk Üniversitesi.
- Nesirov, E. (2011). Orta Əsrlərdə Yaşamış Azərbaycanlı Alimlər, fəqihlər, müfəssirlər, mühəddislər, mütəkəllimlər, ravilər, qarilər ... Bakı, Nurlar.
- Nesirov, E. (2013). Selçuklular Döneminde Anadolu'da Yaşamış Azerbaycanlı Tabipler ve Eserleri. A. Düz (Yayın koordinatörü), *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşünce, 19-21 Ekim 2011 Konya, Bildiriler/Proceedings Cilt-III Tabii Bilimler* içinde (ss. 333-348), Konya, Selçuklu Belediyesi Yayınları.
- Öz, Y. (2016). *Tarih Boyunca Farsça-Türkçe Sözlükler* (2. bs.). Ankara, Türk Dil Kurumu.
- Öztürk, M., Güven, A. M. & Yılmaz, A. (2020). Müstakîm-zâde'nin Sözlükçülüğü ve Tercüme-i Kânûnu'l-Edeb Adlı Eseri. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (16), 383-399.

- Pârsâpûr, Z. & İsfehânî, M. M. (1388/2009). Kifâyetü't-Tıbb: Gencîne-i Kuhên-i Tıbb-ı Şark u Garb. *Ahlâk u Târîh-i Pizişkî-i İrân*, 3 (1), 1-8.
- Poyraz, M. (2018). Hubeyş et-Tiflîsî'nin Hayatı: Biyografi Denemesi. *Akademik-Us, Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 2 (1), 65-103.
- Rieu, C. (1881). *Catalogue of The Persian Manuscripts in the British Museum* (Vol. 2). London, British Museum.
- Rieu, C. (1895). *Supplement to the Catalogue of The Persian Manuscripts in the British Museum*. London, British Museum.
- Riyâhî, M. (1360/1981). Tiflîsî Pişâheng-i Fârsî-nüvîsî der Diyâr-ı Rûm. *Âyende*, 8, 620-625.
- Riyâhî, M. E. (1995). *Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı*, (M. Kanar, Çev.). İstanbul, İnsan Yayınları, (1990).
- Sâdıkî, A. E. (1380/2001). Lügât-ı Fârsî-yi Kifâyetü't-Tıbb-ı Hubeyş-i Tiflîsî, be- Hemrâh-ı Berresî Lügât-ı Takvîmü'l-Edviye-i O. *Nâme-i Ferhengistân*, 5 (1), 13-29.
- Safâ, Z. (1336/1957). *Târîh-i Ulûm-ı Aklî der-Temeddün-i İslâmî tâ Evâsıt-ı Karn-ı Pencüm* (2. bs. C. 1). Tahran, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahrân.
- Semenov, A. & Voronovskiy, D. G. (1963). *Özbekistan SSR Fanlar Akademiyasining Şark Kolyazmalari Toplami* 6. cilt. Taşkent, ÖzSSR Fanlar Akademiyasining Neşriyatı.
- Sümertaş B. (2018). Hubeyş et-Tiflîsî ve Kırâat Hatalarına Dair Eseri: Kitâbü't-Telhîs. *Akademik-Us, Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 2 (1), 105-124.
- Şeşen, R., Akpınar, C. & İzgi, C. (1984). *Fihrisü Mahtûtâtı't-Tıbbi'l-İslâmî bi'l-lügâtı'l-Arabîyyeti ve't-Türkiyyeti ve'l-Fârisiyye fi Mektabâtı Türkiye*,/Catalogue of Islamic Medical Manuscripts (In Arabic, Turkish & Persian) In the Libraries of Turkey. İstanbul, İrcica.
- Tâhir, Gulâm-rızâ (1350-1/1971-2). *Ebü'l-Fazl Hubeyş bin İbrâhîm bin Muhammed Tiflîsî: Kânûn-ı Edeb* (C. 1-3). Tahran, Bünyâd-ı Ferheng-i İrân.
- Taşkın, S. (2022). Eski Oğuz Türkçesine Ait Bir Tabirname: Kâmilü't-Ta'bîr. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 27, 123-129.
- TÜYATOK (2000): *Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu Isparta*. Ege, T. (Proje Sorumlusu), Kaya, D. (Proje Yürütücüsü). Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı Millî Kütüphane Başkanlığı.
- Uzun, A. (2019). İslam ve Bilim Tarihinde Sözlükçülük: Hubeyş Tiflîsî'nin Kânûnu'l-Edeb Adlı Arapça-Farsça Sözlüğü. *Erdem*, 77, 151-178.
- Vassie, R. (1995). *A Classified Handlist of Arabic Manuscripts acquired since 1912. Volume II: Qur'anic Sciences&Hadith*. London, The British Library.
- Yazıcı, T. (2004). Hobayş b. Ebrâhîm b. Moḥammad Teflîsî. *Encyclopædia Iranica*, 12, 425-426.
- Yılmaz, A. (1991). Müstakîm-zâde Süleyman Sadeddîn, Hayatı, Eserleri ve Mecelletü'n-Nisâb'ı. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara, Ankara Üniversitesi.
- Yılmaztekin L. & Artam M. & AYTEKİN S. (2017). *Hüseyin b. Muhammed İbrahim el-Tiflîsî: Rüya Tabirleri* (3. bs.). İstanbul, İmam Rıza Dergâhı Yayınları.







# Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (KMÜ EFAD)

*Karamanoğlu Mehmetbey University Journal of Literature Faculty*

E-ISSN: 2667 – 4424

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/efad>



**Tür:** Araştırma Makalesi  
**Kabul Tarihi:** 1 Aralık 2022

**Gönderim Tarihi:** 27 Temmuz 2022  
**Yayımlanma Tarihi:** 30 Aralık 2022

**Atf Künyesi:** Demir, E., Kandemir, B., Temür, C. (2022). Parag Khanna “Yeni Dünya Düzeni: Yeni Yükselen Güçler 21. Yüzyılda Dünyayı Nasıl Belirliyor?” Kitap Kapağının Göstergibilimsel Analizi. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2), 187-199.

**DOI:** <https://doi.org/10.47948/efad.1149432>

## PARAG KHANNA “YENİ DÜNYA DÜZENİ: YENİ YÜKSELEN GÜÇLER 21. YÜZYILDA DÜNYAYI NASIL BELİRLİYOR?” KİTAP KAPAĞININ GÖSTERGEBİLİMSSEL ANALİZİ

**Erdal DEMİR\***  
**Bayram KANDEMİR\*\***  
**Cengiz TEMUR\*\*\***

### Öz

Göstergelerin görünen anlamları dışındaki derin yapıdaki anlamlarını inceleyen bilim dalına göstergebilim denilmektedir. Göstergibilimsel analiz yapılırken pek çok değişken bir arada değerlendirilir ve çözümlenmede doğrudan veya dolaylı olarak sunulan mesajların açığa çıkarılma, anlamlandırılma amacı vardır. Roland Barthes’in geliştirdiği kurama göre kavrama anlayıp anlamlandırma sürecinden geçerek “Gösterge”, “Gösteren”, “Gösterilen” dizisine dönüşür. Bu makalenin amacı, Roland Barthes’ın göstergebilimsel yöntemiyle Parag Khanna tarafından yazılan “*Yeni Dünya Düzeni: Yeni Yükselen Güçler 21. Yüzyılda Dünyayı Nasıl Belirliyor?*” adlı kitap kapağı tasarımında tespit edilen göstergelerin analiz edilmesiyle anlatılmak istenen esas göstergelerin açıklanması amaçlanmıştır. Makalede Parag Khanna’nın tasarladığı kitabın analiz edilmesi sürecinde nitel araştırma yöntemlerinden olan göstergebilimsel analiz yöntemi kullanılmıştır. Kitabın kapağı Roland Barthes’in çözümlenme yönteminde kullandığı gösterge, gösteren ve gösterilen şeklinde analiz edilmiştir. Bu kapak görselinde yer alan göstergelerin; nasıl anlam kazandığı, kaç düzlemde oluştuğu, şifrelenmiş görüntüsel mesajların neler içerdiği, göstergelerin birbirleriyle olan ilişkileri ve görselde yer alan çağrışımsal anlamların neler içerdiği ortaya konmaya çalışılmıştır. İncelenen metinde, bir çerçeve içerisinde verilen göstergelerin aslında birbirinden bağımsız olmadığını, aksine bu göstergelerin birbiriyle sıkı ilişki içerisinde olduğunu ve birbirlerini tamamlayacak şekilde bir araya getirilerek bir metin oluşturulduğunu göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Göstergibilim, Kuram, Gösterge, Tasarım, Gösteren, Gösterilen.

\* Türk Dili ve Edebiyatı Bilim Uzmanı, 19 Mayıs İlkokulu, Karaman/Türkiye. E-posta: [erdaldemir7258@gmail.com](mailto:erdaldemir7258@gmail.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8815-0860>.

\*\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yeni Medya Anabilim Dalı, Karaman/Türkiye. E-posta: [bybaykan70@gmail.com](mailto:bybaykan70@gmail.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9753-9250>.

\*\*\* Okul Müdürü, Atatürk İlkokulu, Şarkışla/Sivas/Türkiye. E-posta: [cen-58@hotmail.com](mailto:cen-58@hotmail.com), Orcid: <https://orcid.org/000-0003-2930-9290>.

## Parag Khanna “Yeni Dünya Düzeni: Yeni Yükselen Güçler 21. Yüzyılda Dünyayı Nasıl Belirliyor?” Semiotic Analysis of the Book Cover

### Abstract

The branch of science that examines the deep meanings of signs other than their apparent meanings is called semiotics. While performing semiotic analysis, many variables are evaluated together and there is a purpose of revealing and making sense of the messages presented directly or indirectly in the analysis. According to the theory developed by Roland Barthes, the concept transforms into the "Sign", "Signifier", "Signified" system by going through the process of understanding and interpreting. The purpose of this article is “*The New World Order: How New Emerging Powers Determine the World in the 21st Century?*” written by Parag Khanna with the semiotic method of Roland Barthes. It is aimed to explain the main indicators that are intended to be explained by analyzing the indicators determined in the book cover design. In the article, the semiotic analysis method, which is one of the qualitative research methods, was used in the analysis of the book designed by Parag Khanna. The cover of the book is analyzed as the sign, the signifier and the signified, which Roland Barthes uses in his analysis method. The indicators in this cover image; It has been tried to reveal how it makes sense, how many planes it consists of, what the encrypted visual messages contain, the relations of the signs with each other and what the associative meanings in the image contain. In the examined text, it shows that the indicators given in a frame are not actually independent from each other, on the contrary, these indicators are closely related to each other and a text is formed by combining them in a way that complements each other.

**Keywords:** Semiotics, Theory, Sign, Design, Signifier, Signified.

### Giriş

Geçmişten günümüze davranışlarımıza ve birbirimizle olan iletişimde yön veren göstergeler hep olmuştur. Yaşamımız bir görüntüler ve görseller ağının egemenliği altında devam etmektedir. İnsanlar yaşanan şehirde, okunan bir kitapta, tüketilen gıdaların ambalajlarında, bilgisayarda, televizyonda, cep telefonunda, sokakta, okulda görüntülerle ve görsel mesajlarla iç içedir. Bunlar, fertlerin sadece eğlenmesini, anlamasını ve anlamlandırmasını sağlayan iletiler değil, aksine insanların başka bir noktaya yoğunlaşmasını ve yönelmesini sağlar (Küçükerdoğan, 2012: 55). Yani göstergeler, görünenin ötesine geçmede bireylere bir pusula görevini üstlenmektedir.

Göstergeler, iletişim kurmak amacıyla bireylerin çabalarıyla üretilmiştir. Göstergelerle bir fikir ya da duygu, yeni üretilen bir ürünün varlığı insanlara aktarılmaktadır. Toplum içerisindeki davranışlar, kullanılan kelimeler, insanların giydikleri kıyafetler, dinledikleri müzik, saç stilleri yani yaşamla ilgili her türlü olgu aslında bir göstergedir ve iletişim açısından önemlidir. Dolayısıyla göstergeler doğru bir biçimde algılanmalı ve yorumlanmalı, aynı zamanda doğru yerde kullanılmalıdır. (Günay, 2012: 12). Gelişen teknolojiye birlikte günümüzde insanlar yoğun medya mesajlarına ve görsel iletilere maruz kalmaktadırlar Bu bağlamda medya mesajlarının ve görsel iletilerin taşıdıkları anlamların çözümlenmesinde “göstergibilim” en uygun yaklaşım olarak görülmektedir.

Araştırma kapsamı içerisinde çözümlenecek olan kitap kapağı görselinde kullanılacak olan yöntem, göstergibilimsel analizinin temelini dayandığı İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure’ün takipçisi ve bu yöntemi daha ileri boyuta taşıyan Barthes’ın göstergibilimsel yaklaşımından faydalanılarak yapılmıştır. Barthes’a göre anlamlandırmanın düzanlam ve yananlamdan oluşan iki düzeyi mevcuttur. Düzanlam; gösterenden ya da anlatım düzleminden oluşurken, yan anlam ise, gösterileni ya da içerik düzlemini ifade etmektedir. Düzanlam, gösterenin neyi temsil ettiğini, yananlam ise gösterenin bunu nasıl temsil ettiğini belirtir. Bu doğrultuda kitap kapağı tasarımının önemli gösterge ve kesitlerinde geçen görsel ve dilsel iletilerdeki gizli iletilerin kapak tasarımına nasıl anlam verdikleri çözümlenerek tespit edilmeye çalışılmıştır.

Parag Khanna’ya ait “*Yeni Dünya Düzeni: Yeni Yükselen Güçler 21. Yüzyılda Dünyayı Nasıl Belirliyor?*” başlıklı kitap kapağı görselindeki şifrelenmiş görüntüsel iletilerinde; “küreselleşmeyle birlikte dünyada Amerikan tarzı yaşam biçiminin egemen olmaya başlamasıyla birlikte bir tarafta zengin, aydınlık, güçlü ve yeni bir hayat tarzı sunulurken; diğer yanda yoksulluk ve karmaşanın hâkim olmaya başladığı bu “Yeni Dünya Düzeni”nin aslında ikinci ve üçüncü dünya ülkeleri için getirdiği yıkım” göz önüne serilmektedir.

## 1. Yapısalcılık

Yapısalcılık, bilinen ve basit en tanımda incelenen varlığın yapısını irdelemektir (Parsa, 2008: 69). Yapı ise parçaların bir araya gelerek oluşturduğu biten, sonlanan bir bütündür. Bu kurgu bir mit, roman, film, vb. şeyler olabilir. Her yapı kendi içerisinde bir anlam içermektedir. Anlamli hale gelen sözcük, görsel ve işitsel şekilde ifade edilebilmektedir. Bu esnada, ortamda göstergebilim sahne almaktadır. Jonathan Culler; “göstergeler alanında çalışan birisi, anlamın üretilmesine olanak sağlayan ilişkiler sistemini incelemek ve bunları gösterge olarak kabul edip karşılıklı olarak parçalar arasındaki ilişkilerin neler olduğunu belirlemek zorundadır.” demektedir. Bu şekilde göstergebilim ve yapısalcılığın birbirini tamamladıklarını ifade etmiştir (Berger, 2012: 105). Yapısalcılık pek çok alanda kullanılmaktadır. İsviçreli dilbilimci Saussure ile Amerikalı felsefe ve dilbilim insanı Peirce dilin nesnelere ile ilişkisi yapısı konusunda çalışmışlar yürütmüşlerdir. Barthes tarafından geliştirilen yapısal çözümleme yöntemi bildirişim amacı içermemekle beraber anlam taşıyan değişik olguları (kıyafet, möble vb.) içermektedir. Bütün bunları Barthes; anlamlama (signification) kavramı vasıtasıyla göstergebilime bağlayarak, göstergelerle ikincil gösterilenler veyahut yananlam gösterilenleri arasındaki bağıntılar üzerinden sunmaktadır (Vardar, 2001). Saussure geleneği temsilcilerinden olmakla beraber Barthes; Saussure’ün aksine, dilbilimin göstergebilimin bir parçası olmadığını, aksine göstergebilimin dilbilimin parçası olması gerektiğini iddia etmiştir (Erkman, 1987).

## 2. Göstergebilim

Bilinen en kısa tanımıyla göstergebilim, göstergelerin anlamıdır. Fransızca kökenli *linguistique* kelimesinden dilimize dilbilim anlamını taşıyan sözcükten oluşturulan göstergebilim, esasta göstergeleri bilimsel yönden irdeleyen bilim alanı şeklinde tarif edilmektedir (Rifat, 2009: 74). Göstergebilim, iletişim amacıyla kullanılan her şeyin yani sözcüklerin, kıyafetlerin, şarkıların, çiçeklerin, görüntülerin, seslerin vb. incelenmesidir. Göstergebilim anlamın ne olduğundan ziyade nasıl yaratıldığı üzerinde durmaktadır. Göstergebilim, Greimas’ın düşüncesiyle, geliştirdiği inceleme örneklerini ve yöntemleri değişik insan bilimlerinin hizmetine aktaran yöntembilimsel yaklaşım tarzıdır (Rifat, 1998: 301). Kısaca göstergebilimin uygulama alanı evrendeki her şeydir (Tuncer, 2020: 75).

Göstergebilim araştırmacılarca farklı bakış açılarına göre tanımlanmıştır. En yaygın haliyle göstergebilim (gösterge ve bilim) kavramlarının birleşiminden oluşmuştur. Birçok araştırmacıya göre (Aktulum, 2004: 2; Ünal, 2014: 3; Guiraud, 1994: 17; Çiçek: 2014: 215; MacCannell, 2013: 109; Sayın 2014: 33; Kıran, 2004: 51) gösterge olarak vurgulanan öge, “maddi ve soyut her şey”i içermektedir. Göstergebilimin bu tanımlamalardaki temel noktası “göstergelerin bilimini yapmayı amaç edinen bir bilim dalı” olmasından dolayıdır.

Bir diğer akademisyen grup (Rifat, 2014a: 113; Ardiç-Çobaner, 2013: 220; Berkeley, 2012: 3; Guiraud, 1994: 17) göstergebilim kavramını “mananın eklemlenmiş biçimi” olarak açıklamıştır. Tanımlamalarda vurgu yapılan noktalar “gösterge dizgelerinin arasındaki ilişkiyi açıklama,” “göstergelerin anlamlandırılma aşamasında “eklemlenme biçimlerini anlama”, “anlamli bütünleri oluşturan unsurları parçalara bölerek anlamı çözümleme” “anlamın ne olduğunu çözümleme” şeklinde sıralanabilir. Bu tarifler genel olarak göstergebilimin olguları ve nesnelere anlamlandırma ve anlamı inşa etme ilişkisine vurgu yapmaktadır.

Gösterge bilim açısından medya metinlerinde açıkça görünen içeriklerini değil bu metinlerin yapılanmış bütününün analizini araştırmaktadır. Dolayısıyla nicel olan içerik analizinden farklıdır. Medya metinlerinin söylemine etki eden ilkeler sistemine göstergebilim odaklanır. Göstergebilim bireyin göstergeyi oluşturma, göstergelerle bir sistem kurma ve bu kanalı kullanarak iletişim kurmasını araştırmaktadır. (Parsa & Parsa, 2014: 2). Göstergebilim, anlamlandırıcı yönde olası olayları oluşturan esas ayrımlar dizgesini ve ilkeleri betimlemeye yöneliktir (Bircan, 2015: 20). Göstergebilim, “insan nesnelere ve eylemleri anlama yetisine sahip ise, bu anlamı üreten bilinçsiz veya bilinçli bir ayrımlar ve töreler dizgesinin olduğu düşüncesine dayanır” (Culler, 2008: 82). “Anlamın yorumlanması belirli bir süreç içerisinde gerçekleşmektedir. Bu süreç içerisinde etkili olan bazı etmenler vardır. İçsel süreçte, dış

dünyadan edinilmiş olan deneyimler, hafızada yer eden hatıralar, gösterge sistemleri, bilme, kavrama ve idrak alanında birikerek ve birtakım şeyleri ima etmek amacıyla zıtlıkların belirlendiği alana doğru gitmektedir. Bu alanda mevcut olan her şey zıtlıklarıyla bir anlam kazanarak, özel tecrübelerin yorumlanmaları haline dönüşür ve daha aşağıda kesimde mana oluşmaktadır" (Parsa ve Parsa, 2004: 82).

Göstergebilimi sorgulayan ilk şey, anlamın ne olduğu yerine nasıl yaratıldığıdır. Günümüzde medya metinlerini iyi okumak gerekmektedir, çünkü bu baskılar basitçe mevcut değildi; bu metinler yapılandırılmak suretiyle bütünlük arz etmektedir ve yaratıcılarının bilinçli tercihleri, değerleri, seçimleri ve ideolojileri ile donatılmıştır. Bu nedenle, medya metinleri okuma sırasında, görünenin arkasındaki görünmeyeni ve örtük anlamları anlamak gerekmektedir. Temel yaklaşımları tanımlayarak göstergebilime öncülük eden birçok isim vardır. Özellikle Saussure, Barthes ve Pierce, alanda yapılan bu çalışmanın içeriği nedeniyle oldukça önemli dilbilimcilerdir. (Altunkaya, 2012: 762).

## 2.1. Ferdinand De Saussure

Göstergebilimin öncülerinden biri olan İsviçreli dilbilim uzmanı Saussure en fazla göstergelerin diğer göstergelerle olan ilişkisini incelemiştir. Ona göre gösterge, bir manası olan fiziksel nesnedir. Gösterilen ise zihinde çağrışım yapan kavramdır. Algı yapılan imgeyse gösterendir. Saussure, dilin toplumsal görevlerini ve kodlanış şekillerini incelemiş ve dilin iletişim aşamasındaki görevini ifade etmeye gayret sarf etmiştir. İlerleyen süreçte ise sadece dil unsuru değil, çevredeki her türlü göstergenin insanlar için bir iletişim unsuru olduğu tespit edilmiştir (Saussure, 1998: 175).

Saussure'e göre; göstergeler, gösteren (anlatım) ve gösterilen (içerik) olarak iki rol üstlenmektedir. Gösteren, göstergelerin tüm taraflarca kabul edilen evrensel anlamını belirtmektedir. Gösterilen, mesajda esas olarak verilmeye çalışılan düşüncenin sunumudur (Sığırcı, 2016: 52). Gösterilenler, kültürden kültüre değişiklik gösterebilmektedir (Saussure, 2014: 63). Özellikle sanat eserlerinde gösterilenler yoğunlaşmakta ve insanlar tarafından çok değişik mana örgülerinin açıklandığı görülmektedir (Berger, 2010: 103).

## 2.2. Charles Sanders Peirce

Amerikalı felsefeci ve filozof olan Peirce'in şekillendirdiği kurama göre göstergebilim, farklı bilimsel analizler yapmak adına bir tür kaynak olarak görülmektedir. Peirce göstergelerin nesnelere yerini tuttuğunu ifade etmektedir. Peirce, göstergeyi nesne açısından yaptığı sınıflamada üç tür göstergeden bahseder. Bunlar: görüntüsel gösterge (ikon), belirti ve simgedir (Peirce, 2000: 242).

Görüntüsel Gösterge (İkon); gösterge nesnesini temsil eder ve nesnesi ile ilişki içerisindedir. İkonlar nesnesine aynen benzemektedir. En belirgin örneği fotoğraflardır. Yani belirttiği şeyi doğrudan temsil eder ve canlandırır. Nesne var olmasa bile kendini anlamlı kılar. Belirti (İndex); gösterenle gösterilen arasında bir neden-sonuç ilişkisi vardır. İnsan üretimi olamayan bizim dışımızdaki göstergelerdir. Mesela batmakta olan bir güneş akşamın göstergesidir. Bunu insan yorumlar. Dolayısıyla belirttiği nesne ortadan kaybolduğunda kendisini gösterge yapan özelliğini kaybeder. Simge (Symbol); simgelerde biçimle içerik arasında bireysel veya toplumsal uzlaşmaya (saymaca) dayalı ilişki vardır. En zor olan ve öğrenilmesi gereken bir göstergedir. Mesela son baharda yaprakların dökülmesi yaşlılığın simgesi olabilir. Bunu anlayabilmek için nesnesi ile göstergesi arasındaki ilişkini öğrenilmesi gerekir.

## 2.3. Roland Barthes

Roland Barthes, Fransız göstergebilimci, denemeci ve eleştirmen ve Göstergebilim, gösteren ve gösterilen arasındaki ilişkiden ortaya çıkmaktadır. Göstergenin yapısını form ve içeriğin oluşturduğunu ve göstergenin kendisinin, ilgili şeyin kendisi olmasa da, o şeyi (nesneyi) üreten araç olduğunu açıklamıştır (Barthes, 2016a). Barthes iletiyi üç düzlem şeklinde incelemiştir:

İleti düzlemi ve yazılar dilsel iletinin ana yapısını oluşturmaktadır. Anlamın ilk düzeyi şifrelenmemiş ileti boyutu olup, iletinin düz anlamını oluşturmaktadır. Herkesin açıkça görebildiği manadır. Şifrelenmiş



ileti ise; görüntüsel ileti düzleminin yan anlamını oluşturmaktadır. Anlamın ikinci boyutunu, bilinmeyi, zihinsel olarak algılanan manasını belirtmektedir (Parsa & Parsa, 2014).

Barthes'in göstergebilimsel fikrinin anlaşılabilmesi için kod, metafor, metonim ve mit kavramlarının doğru bir şekilde anlaşılması gerekmektedir.

Mit; kültürün içerisinde bulunan gerçekliğin ya da doğanın bazı görünümünü açıklamayı veya anlamlandırılmasını sağlayan öyküler olarak tanımlanmaktadır (Fiske, 2017: 185). Göstergebilimde Mitler, ikincil düzendir. İlk sistemde var olan gösterge, ikinci sistemde mitin göstereni durumuna gelmektedir. Zaman içerisinde toplumdaki farklılaşmalarla birlikte mitlerde de bazı değişimlerin görülmesi muhtemeldir. Örneğin, kadın hakları konusunun güncel olduğu dönemlerde, kadının çalışma toplumsal hayatta daha etkin bir rol üstlenmişse işi olan başarılı kadın miti daha sık bir şekilde kullanılır (Yengin, 2012: 16).

Kod; Göstergelerin içerisinde düzenlendiği sistemdir, genel kabul görmüş kurallar bütünüdür (Fiske, 2017: 153). Kod, bir kültürün paylaştığı anlamlandırma sistemini içermektedir. Metafor (eğretileme); kavramını anlatmak için ona benzetilen bir başka kavramın adını eğreti olarak kullanmaktır (Guiraud, 2016: 146). Mavi boncuğun nazar kavramını çağrıştırması bu kavrama örnektir. Metonimi (düz değişmece) ise nesnelerin anlamını açıklamak gayesiyle ona dair başka bir özelliğe atıfta bulunmaktır (Temizyürek ve Ümran, 2014: 30). Bir kuruluşu belirtmek adına o kuruluşa ait yönetim merkezinin gösterilmesi en yaygın metonimi örneği olarak verilebilir (Geray, 2014: 168).

Barthes'a göre; düzanlam (dénotation) ve yananlam (connotation) anlamlandırmayı oluşturan iki ana kavramdır (Geray, 2014: 167). Düzanlam, Saussure'ün de ifade ettiği şekilde herkesçe bilinen genel anlamıdır. Yananlam ise metinde ya da görsel içerisinde gizli bulunan ve insanların yorumlamaları neticesinde ortaya çıkan manasıdır. Yananlamda metaforik anlamlar içerisinde saklıdır (Barthes, 2017: 93). Örnek olarak, albay üniforması düzanlam yönüyle sadece bir kıyafet göstergesi şeklinde ifade edilebilir. Nitekim üniformadaki kullanım işlevi düzanlamını oluştururken, üniformanın üzerindeki semboller yananlam boyutunda değerlendirilmektedir. Bu semboller rütbe göstergeleri olarak "güç", "hierarchy" türünde değişik manaları oluşturmaktadır. Yananlam, göstergelerin bulunduğu kültürün içinde anlamlandırılması işlevidir (Barthes, 2016a: 86). Yananlamın sadece bir çizgisi olduğunu ifade etmek yanlış yorumlamalara sebep olabilir. Sonuç olarak yananlam çok renklidir (Barthes, 2015b: 128). Metin ya da görselde bulunan kodların yorumlanması kültürden kültüre değişiklik gösterebilmektedir (Barthes, 2016b: 17).

Bir metinde anlatılmak istenen şeyler göstergeler aracılığıyla kodlanır. Kodlanan göstergeler ise kültürden kültüre farklıdır (Barthes, 2015a: 46). Örnek olarak film sahnelerinde verilmeye çalışılan mesajlar kodlanır ve bu kodlar kişilerce farklı bir şekilde yorumlanabilir (Barthes, 2014: 150). Kültür içerisindeki oluşan bilgi birikimi, insanların göstergeler vasıtasıyla ortaya koyduğu yananlamı çok değişik şekilde yorumlamasına yol açabilir. Bu yönüyle mesajın kodlandığı kültürce taşınan özellikler çok iyi bilinmelidir. Böylece mesaj doğru olarak yorumlanabilir.

Göstergebilimde üzerinde çalışılan her şey bir metin (İng. text). Mesajlar metinlerde dizisel ve dizimsel olarak iki eksende düzenlendiği görülmektedir. Dikey yani dizisel eksende seçimsellik önemlidir. Yatay eksen birbirine bağlı yatay mesajlar akışıdır. Yani her metinde yatay eksenle birlikte dikey eksen bulunmaktadır. Dizisel eksenler arası bağlantı da önemli olan anlama katkısı olanın seçilmesidir. Saussure ve takipçileri olan yapısalcılara göre; göstergeleri anlamlandırmanın yolu, göstergelerin diğer göstergelerle olan ilişkisini anlamaktır (Parsa & Parsa: 2014). *Bu da dizisel seçim yapma ve dizimsel birleştirmeye olur. Göstergebilim, anlamı tanımayı, anlamı oluşturmayı amaçlamaktadır. Bu da anlamın nasıl ortaya çıkarıldığıyla ilgili bir konudur* (Deveci, 2020: 40).

Yapılan bu çalışmada kitap kapağı sadece göstergebilimsel açıdan incelenecektir. Ve bu bağlamda Parag Khanna'ya ait "*Yeni Dünya Düzeni: Yeni Yükselen Güçler 21. Yüzyılda Dünyayı Nasıl Belirliyor?*" adlı kitabın kapak görseli, temelde Fransız Göstergebilimci Roland Barthes'in yapmış olduğu çözümleme esas alınacaktır (Khanna, 2011). Bu görselde yer alan göstergelerin nasıl anlam kazandığını, kaç düzlemden

oluşturduğunu ve buralardaki şifrelenmiş görüntüsel mesajı ve göstergelerin birbirleriyle olan ilişkilerini ve çağrışımsal anlamlarını ortaya koymaya çalışılacaktır.

### 3. Yöntem

Bu çalışmada, “Yeni Dünya Düzeni: Yeni Yükselen Güçler 21. Yüzyılda Dünyayı Nasıl Belirliyor?” başlıklı kitaba dair veriler ilgili kitaptan elde edilmiştir. Kitap kapağındaki tasarımda geçen göstergelerin dizimsel eksenini, şifrelenmemiş ve şifrelenmiş görüntüsel iletileri, dilsel iletileri ve dizisel olarak kapakta geçen karşıtlıkları yan anlam-düz anlam ilişkisinde değerlendirmek adına Barthes tarafından geliştirilen “göstergebilimsel çözümleme yöntemi” bu çalışmanın yöntemi olarak seçilmiştir. Barthes’e göre göstergebilimde anlamlandırma aşamasında şifrelenmemiş görüntüsel ileti “düz anlam” olarak ifade ettiği kavramı fertlerce hafızalarında ilk olarak beliren anlamı göstermektedir (Kum, 2022: 646). Göstergebilim çerçevesinde şifrelenmiş görüntüsel ileti “yananlam” da ise anlamın ikinci düzeyini, görünmeyen yönünü, zihinsel olarak algılanan durumu belirtmektedir. Yananlam metin ya da görselin içinde gizli bulunan ve bireylerin yorumlamaları sayesinde bilinen anlamını belirtmektedir (Çakı, 2018: 77). Özetle; düzanlam incelenen görselde göstergenin zihinde beliren anlamıdır. Yananlam ise kavramdaki ilk anlamla anlatılmak istenen anlam arasında farktır. Barthes tarafından geliştirilen şemada çözümleme işleminde ilk olarak: Dizimsel Eksen üç kesitte gösterilmiştir. Kesit-1’de “görüntüsel gösterge”, Kesit-2’de “dilsel ileti”, Kesit-3’de “görüntüsel gösterge, dilsel gösterge ve logo” şeklinde dizinlenmiştir. Çalışmalarda çözümleme merhalesinde bu bilgilerden istifade edilmiştir (Gürçay, 2016: 25).

Barthes’e göre çözümle şema olarak: “Gösteren (Görsel imge) + Gösterilen (Anlam) Göstergebilim (Gösteren ve gösterilen arasındaki ilişki)” şeklinde ifade edilir (Küçükşen, 2020: 42). Makale çalışmasında kitap kapağı çözümleme işlemi sırasında başlıklar şifrelenmiş görüntüsel ileti, şifrelenmemiş görüntüsel ileti, gösterge şeklinde dizinlenmiştir. Bunun yanı sıra her bir gösterge kendi içerisinde “gösteren” ve “gösterilen” olarak başlıklar halinde verilmiştir.

#### 3.1. Araştırmanın Amacı

Bu makalede Parag Khanna’nın tasarladığı “Yeni Dünya Düzeni: Yeni Yükselen Güçler 21. Yüzyılda Dünyayı Nasıl Belirliyor?” başlıklı kitabın kapağında anlamlandırma ve söylem analizlerinde kullanılan Roland Barthes’in göstergebilimsel yöntemi ile analiz edilmesi amaçlanmıştır. Yapılan analizde düz anlam ve yan anlamların belirlenmesine çalışılarak söylenenin dışında söylenmeyene de ulaşmak hedeflenmiştir.

#### 3.2. Araştırmanın Evren, Örneklem ve Sınırlılıkları

Araştırmanın evreni ve örneklemi, Parag Khanna’ya ait “Yeni Dünya Düzeni: Yeni Yükselen Güçler 21. Yüzyılda Dünyayı Nasıl Belirliyor?” kitap kapağı oluşturmaktadır. Araştırma bu kitap kapağının göstergebilimsel analiziyle sınırlıdır.

#### 3.3. Araştırma Sorusu

Çalışmanın temel araştırma sorusu Parag Khanna’ya ait “Yeni Dünya Düzeni: Yeni Yükselen Güçler 21. Yüzyılda Dünyayı Nasıl Belirliyor?” başlıklı kitap kapağı tasarımındaki göstergelerin; nasıl anlam kazandığı, kaç düzlemde oluştuğu, şifrelenmiş görüntüsel iletiler ile şifrelenmemiş görüntüsel iletilerin neler içerdiği, görselde yer alan çağrışımsal anlamlar ve dizimsel karşıtlıkların neler olduğudur?

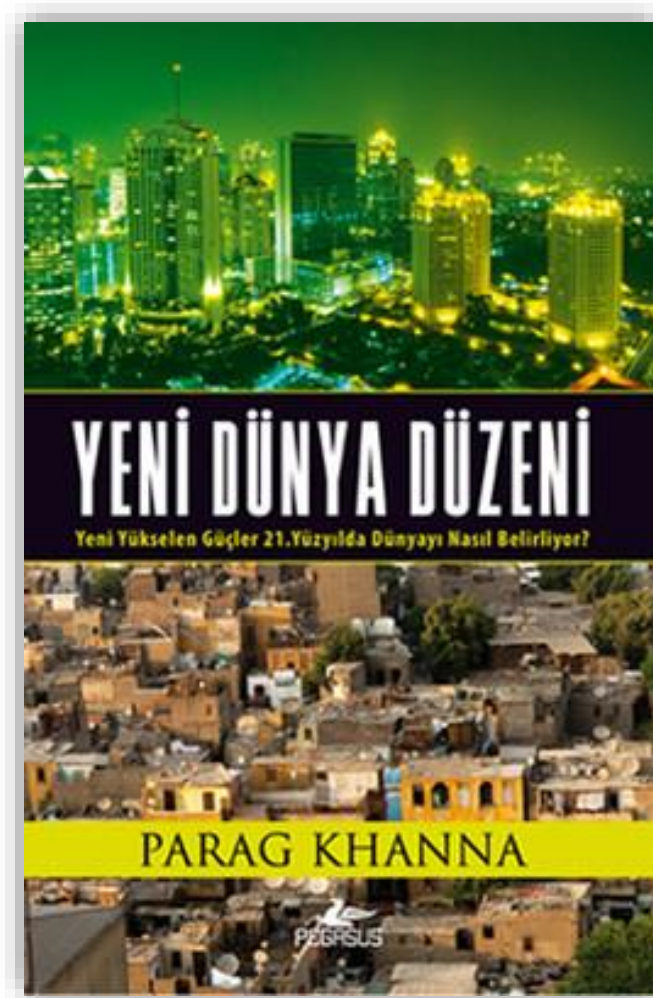
### 4. Bulgular

Göstergebilimsel inceleme yaparken iletinin merkezinde yer alan nesne, kullanılan göstergeler ve anlamlar önem arz etmektedir. Çünkü bunlar bir araya gelerek hedef kitleye iletilmek istenilen iletiyi oluşturmaktadırlar. Bu bağlamda bu öğeler ne kadar yerinde kullanılırsa hedef kitle üzerindeki etkisi de o

denli büyük olacaktır.

#### 4.1. Kapak Görselinin Analizi

Seçilen kapak tasarımı, dilsel ve görsel göstergelerden oluşmaktadır. Bunların önemli mesajlar içerdiği göz önüne alınırsa çözümlemede göstergelerin önemi ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda hedef kitleye iletilen toplumsal ve kültürel mesajların ortaya çıkarılması önem arz etmektedir. Göstergibilimsel çözümleme çalışmalarıyla ilgili olarak görsel sanat eserlerine yönelik soyut sanat kategorisinde (bkz. Günay, 2008), kavramsal sanat kategorisinde (bkz. Soylu, 2020; Yılmaz, Demir Yılmaz & Yılmaz, 2021), ve natüralist (yansıtmacı) kategoride (bkz. Küçükdoğan, 2012) vb. yer alan sanat eserlerinin görüntüsel gösterge yapılarına odaklanan çeşitli incelemeler bulunmaktadır. Göstergibilimsel çözümlemeyi konu olarak alan görüntüsel göstergeler yoruma açık bir özellik göstermektedir. Bu yönüyle çözümleme sürecini şekillendiren temel özelliklerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır (Yılmaz, 2021: 840).



**Figür 1:** Yeni Dünya Düzeni: Yeni Yükselen Güçler 21. Yüzyılda Dünyayı Nasıl Belirliyor?” Kitap Kapak Görseli (<https://www.dr.com.tr/Kitap/Yeni-Dunya-Duzeni/> Erişim Tarihi: 16.07.2022.)

#### 4.2. Kapak Görselinde Yer Alan Kesitlerin Analizi

“Yeni Dünya Düzeni: Yeni Yükselen Güçler 21. Yüzyılda Dünyayı Nasıl Belirliyor?” Kitap kapak görselinde 3 adet kesit yer almaktadır. Bu 3 kesitlerin alt sütunlarında göstergeler; görüntüsel, dilsel ve logolar alt başlıklar halinde açıklanmıştır.





### 4.3.2. Şifrelenmiş Görüntüsel İleti

Görünenden farklı olarak gizli anlamı bulma isteği göstergebilimi ortaya çıkarmıştır (Sağlam ve Demir, 2021: 2799). Şifrelenmiş görüntüsel iletilerde renkler ve biçimler büyük önem arz etmektedir. Renkler simgesel değerler taşıyarak iletişimde kullanılmaktadır. Renkler bilinçli ya da bilinçsiz insanların duyguları ve tepkileri üzerinde etkilidir. Tek başına bir mesaj iletebilen renkler, insanların davranışlarını da yönlendirebilir. Kullanılan renklerin iletişimde anlam yaratması insanlar üzerinde oldukça etkili olduğunu göstermektedir. Ancak renklerin sadece bir tek anlamı olduğunu düşünmemek gerekir. Zira kullanılan topluma, kültüre, zamana göre farklı anlamlar içerebilir (Sığırcı, 2012: 101).

İncelenen görselde genel olarak yeşil, sarı, siyah ve beyaz renk baskın olarak kullanılmıştır. Az da olsa mavi renge de yer verilmiştir. Yeşil; refah, bereket, finans ve maddi zenginlik rengidir. Aynı zamanda insanlara ve eşyalara hükmetme duygusuna da kabarmaktadır. Yani materyalist kişiliği pekiştirmektedir. Sarı ise umut, mutluluk, neşe ve eğlence sunan, canlılık; aydınlatıcı, göz kamaştırıcı en parlak ışık huzmesidir. Sarı renk, yaşam için coşku yaratan ve meydan okuma (özellikle zihinsel meydan okuma) rengidir. Mavi renk, soyluluğu ifade etmektedir. Dolayısıyla birinci kesitte bu renklerin seçimi rastgele değildir. Bu renkler, modern yaşamı, yenedünya düzenindeki düzenli, güvenli, gösterişli, lüks yaşam tarzını ve ekonomik zenginliği vaat eden kapitalist ve materyalist bir düzenin göstergesidir. Bu yaşam biçiminin soylulara ait olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu renklerin yoğunluğu; stres, yorgunluk ve gerginliğin de göstergesidir. İkinci kesitte siyah zemin üzerine beyaz renkli, altında ise yine yeşil renkte dilsel iletiye yer verilmiştir. Siyah renk, gizlilikle, sırlarla ve bilinmeyenlerle ilgili bir renktir. Bu yönüyle gizemli bir havası vardır. Siyah, ölümü ifade eder. Aynı zamanda korkutucu, düşmanca davranış ve yaşanması zor durumu da ifade eder. Zira zor zamanlar için kullanılan “kara günler” bu anlamı ifade etmektedir. Beyaz ise yeni bir başlangıcın ifadesidir. Dolayısıyla ikinci kesitte siyah zemin artık dünyanın eski dünya olmadığını, yenedünya düzeninin yani Amerikan düzenin dünyaya hâkimiyeti ile ilişkilendirilebilir. Yeşil renkle ifade edilen “Yeni Güçler Dünyayı Nasıl Belirliyor?” sorusu ise dünyaya egemen olan ABD, AB ve Çin ile ilişkilendirilebilir. Üçüncü kesitte ise eski bir şehir kahverengi tonlarıyla verilmiştir. Kahverengi, yeşil ile birlikte dünyadaki en baskın iki renkten biridir. Bu renk özelliği itibarıyla dikkat çekmez, arka planda kalmayı tercih eder, etrafındaki diğer renklerin parlamasına izin vermektedir. Kahverengi, rahatlatıcı ve sabit, yeşil ise dengeleyici ve gençleştirici özelliklere sahiptir. Dolayısıyla bu kesitte verilen eski, harabe şehir görüntüsüyle insanlara fakirlik, geri kalmışlık gibi gösterilen yaşam tarzının aslında huzurun ve sakinliğin göstergesidir.

### 4.4. Kapak Görselinde Yer Alan Göstergelerin “Gösteren-Gösterilen” Açısından Analizi

**Tablo 2:** Gösterge “Gösteren- Gösterilen” Dağılımı.

Gösterge	Gösteren	Gösterilen
Nesne	Gökdelenler	Görkem ve Güç (ABD)
Yer	İşıltılı bir kent	Hareketli ve Güvenli Kent
Nesne	Yıkık, köhne evler	Yoksulluk ve sefalet ( İkinci ve üçüncü dünya ülkeleri)
Nesne	Çanak antenler	Egemen gücün zihniyetinin evlere kadar girmesi
Yazı	Yeni Dünya Düzeni: Dilsel göstergesi	Küreselleşme
Yazı	Yeni Yükselen Güçler 21. Yüzyılda Dünyayı Nasıl Belirliyor?” Dilsel göstergesi	ABD, AB, Çin, Rusya, Japonya

Birinci göstergenin görselinde özellikle dikey yüzeylerin aydınlatılmasıyla derinliği iyi tanımlanmış gökdelenlerle bu yaşam tarzında; gücün, başkaları üzerinde olan hâkimiyetin, güven ve konforun vurgulanmak istendiğini görülmektedir. Ama aynı zamanda bencilliğin de hat safhada olduğuna da işaret etmektedir. Çünkü yüksek katlı binalar başkalarının gökyüzünü ve güneşini çalmaktadır. Yani ABD'nin dünyaya söz de vaat ettiği yenedünya bu şekilde ifade edilmektedir. İkinci göstergenin görselinde yer alan

şehrin aydınlık ve ışılandırılmış olması özellikle de gece hayatının kente canlılık kattığını vurgulamak adına kullanıldığı görülmektedir. Yine bu aydınlatmalarla bu kentlerin her türlü tehlikeye karşı daha güvenli olduğunu vurgulamaktadır. Üçüncü göstergenin görselinde ABD’nin özgürlük ve zenginlik vaadiyle gelip yıkıp harabeye çevirdiği bir şehri veya yerleşim yerini göstermektedir. “Yeni Dünya” düzeninin aslında ikinci ve üçüncü dünya ülkelerine getirdiği yıkım göz önüne serilmektedir. Dördüncü göstergenin görselinde yer alan evlerdeki çanak antenler, teknolojiye sahip olan egemen güçlerin, ideolojilerini kitle iletişim araçlarıyla rahatlıkla zihinlere işledikleri göstermek adına kullanılmıştır. Beşinci göstergenin görselinde ABD’nin egemen olduğu ancak AB, Çin, Rusya ve Japonya’nın da yer aldığı güçlerin yer aldığı bir sistemdir, Yeni Dünya Düzeni. Küreselleşmeyle birlikte dünyada Amerikan tarzı yaşam biçimi egemen olmaya başlamıştır. Ancak bu düzende az sayıda zenginin daha da zenginleştiği görülürken, milyonlarca insan ise gittikçe fakirleşmiştir. Altıncı göstergenin görselinde soğuk savaşın bitmesiyle ABD’nin egemen olduğu dünyada artık AB, Çin, Rusya ve Japonya yükselişe geçmiş dünyada eni bir düzen ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu güçler dünyanın yeniden şekillenmesinde önemli bir rol oynamaya başlamışlardır. Ancak günümüze gelindiğinde Amerikan yaşam tarzı bu ülkelerin kültürlerine de sirayet ederek egemen olmuştur. Bu bağlamda dilsel iletiyle bu ülkeler arasındaki ilişkilerde etkisi bariz bir şekilde görülebilmektedir. Yani göreceli olarak kendi sınırları olan ülkelerde, Amerikan tarzı bir yaşamın yayılmasında önemli rol alan ve yükselen güçler olarak ifade edilen bu ülkelere atıfta bulunmaktadır. Yükselen binalarla yükselen güçler benzetmesi de göstergede dikkat çekmektedir.

#### 4.5. Kapak Görselinin Dilsel İleti Yönüyle Analizi

Roland Barthes’e göre dilsel iletiler hedef kitleye iletilmek istenilen mesajın herkes tarafından doğru ve aynı şekilde anlaşılması açısından önemlidir. Dilsel iletiler, anlamın sabitlenmesini - Barthes’in ifadesiyle demir atma – yani iletilmek istenilen mesajın görsel bileşenlerle ilişkilendirilerek aktarılmasını sağlar. Dolayısıyla dilsel iletiler aynı zamanda yönlendiricidir. Görselin ortasında büyük harflerle verilen “Yeni Dünya Düzeni” ve hemen altındaki “Yeni Yükselen Güçler 21. Yüzyılda Dünyayı Nasıl Belirliyor?” dilsel iletişi görülen anlamı güçlendirmekte ve görselle bütünlük oluşturmaktadır.

“Yeni Dünya Düzeni” ifadesiyle hem üstteki düzenli kent görüntüsüyle ilişki kurulmakta hem de küreselleşmeye gönderme yapılmaktadır. “Yeni Yükselen Güçler 21. Yüzyılda Dünyayı Nasıl Belirliyor?” dilsel göstergesiyle de egemen güçlere gönderme yapılırken aynı zamanda yükselen binalarla egemen güçler arasındaki bağda bu şekilde kurulabilmektedir.

Görseldeki metin dizisel olarak da incelendiğinde; “yeni-eski, sağlam-çürük, yüksek-alçak, aydınlık-karanlık, zengin-fakir, güçlü-zayıf, lüks-sıradan” gibi zıtlıkların “Yeni Dünya Düzeni”nde sıkça vurgulanan kavramlar olduğu görülmektedir.

**Tablo 3:** Göstergede Geçen Karşıtlıklar Dağılımı.

Yeni	Eski
Sağlam	Çürük
Yüksek	Alçak
Aydınlık	Karanlık
Zengin	Fakir
Güçlü	Zayıf
Lüks	Sıradan

“Yeni Yükselen Güçler 21. Yüzyılda Dünyayı Nasıl Belirliyor?” Başlıklı kitap kapağı görseline karşıtlıklar dağılımı açısından bakıldığında küresel anlamda kapitalizmin insanlığa dayattığı “lüks, zenginlik, aydınlık, güçlülük ve sağlamlığın” ön planda tutulduğu yeni bir yaşam tarzına yönelik mesajların sıkça göstergeler vasıtasıyla verilmiştir. Buna rağmen derin yapıda verilen göstergelerin görüldüğü gibi tüm kesimin müreffeh bir yaşam tarzına ulaşma çabası değil; emperyalist güçlerin kişisel ilişkilerinde yer alan küresel rekabetin baskıladığı görülmektedir.

## Sonuç

Göstergebilimsel inceleme yaparken iletinin merkezinde yer alan nesne, kullanılan göstergeler ve anlamlar önem arz etmektedir. Çünkü bunlar bir araya gelerek hedef kitleye iletilmek istenilen iletiyi oluşturmaktadır. Yapılan çalışmada incelenen kitap kapağı tasarımında bir çerçeve içerisinde verilen göstergelerin aslında birbirinden bağımsız olmadığını, aksine bu göstergelerin birbiriyle sıkı ilişki içerisinde olduğunu ve birbirlerini tamlayacak şekilde bir araya getirilerek bir metin oluşturulduğunu göstermektedir. Görseldeki mesaj düz anlam ve yan anlam olarak kurgulanmıştır. Şifrelenmemiş görüntüsel ileti, şifrelenmiş görüntüsel ileti ve dilsel iletiler bağlamında görselin göstergebilimsel çözümlemesi yapılarak hedef kitleye iletilmek istenen mesajlar verilmeye çalışılmıştır. İnsanın yaşamı sürecinde etrafının göstergelerle çevrili olduğu göz önünde bulundurularak bunları anlamanın ve anlamlandırmanın ne kadar önemli olduğu belirtilmiştir.

Bu bağlamda sunulan ögeler ne kadar etkili ifade edilirse hedef kitle üzerindeki etkisi de o denli büyük olacaktır. Çalışmaya konu olan kapak tasarımı görseli “dilsel ve görsel” göstergelerden oluşmaktadır. Bu görsellerin içerdiği mesajlar, çözümlemede göstergelerinden önemi ortaya çıkmaktadır. Parag Khanna’ya ait “*Yeni Dünya Düzeni: Yeni Yükselen Güçler 21. Yüzyılda Dünyayı Nasıl Belirliyor?*” başlıklı kitap görselindeki şifrelenmiş görüntüsel iletilerinde; “küreselleşmeyle birlikte dünyada Amerikan tarzı yaşam biçimi egemen olmaya başlamasıyla birlikte bir tarafta zengin, aydınlık, güçlü bir yeni yaşam modeli sunulurken; diğer yanda yoksulluk ve karmaşanın hakim olmaya başladığı “Yeni Dünya Düzeni”nin aslında ikinci ve üçüncü dünya ülkeleri için getirdiği yıkım” göz önüne serilmektedir.

Birinci kesitte; modern, gökdelenlerin olduğu, aynı zamanda ışıklandırmalarla insanların büyüleneceği bir şehrin görüntüsel göstergesi verilmiştir. Bu görselde kullanılan renklerin önemi büyüktür. Çünkü renkler bazen bir duygunun bazen bir düşüncenin ve ideolojinin sunumu bazen de bireylerin toplumsal statülerini belirtmekte kullanılan bir sözsüz iletişim yöntemi olduğu bilinmektedir.

İkinci kesitte ise büyük yazı birimiyle ön plana çıkarılmış “*Yeni Dünya Düzeni*” ve hemen altında küçük puntolarla yazılmış “*Yeni Yükselen Güçler 21. Yüzyılda Dünyayı Nasıl Belirliyor?*” dilsel ileti yer almaktadır. Üçüncü kesitte ise eski, harabe olmuş bir şehir görseli, görüntüsel gösterge olarak yazarın adı ve en altta logoyla birlikte yayınevinin adı dilsel gösterge olarak verilmiştir. Bu bağlamda metin dilsel ileti, şifrelenmemiş görüntüsel ileti ve şifrelenmiş görüntüsel ileti bağlamında ayrı ayrı ele alınmıştır. Görselde altı tane gösterge tespit edilmiş olup bu göstergeler gösteren ve gösterilen şeklinde tablo halinde gösterilmiş olup her bir göstergenin alt kısmında göstergeye ait açıklamalara yer verilmiştir. Görseldeki metin dizisel olarak da incelendiğinde; “yeni-eski, sağlam-çürük, yüksek-alçak, aydınlık-karanlık, zengin-fakir, güçlü-zayıf, lüks-sıradan” gibi zıtlıkların yeni dünya düzeninde sıkça vurgulanan kavramlar olduğu görülmektedir. Bu kavramlara “*Yeni Yükselen Güçler 21. Yüzyılda Dünyayı Nasıl Belirliyor?*” başlıklı kitap kapağı tasarımında yer alan karşıtlıklar dağılımı açısından bakıldığında küresel anlamda kapitalizmin insanlığa dayattığı lüks, zenginlik, aydınlık, güçlülük ve sağlamlığın ön planda tutulduğu yeni bir yaşam tarzına yönelik mesajların sıkça göstergeler vasıtasıyla verilmek istenmiştir. Buna rağmen derin yapıda verilen göstergelerin görüldüğü gibi tüm kesimin müreffeh bir yaşam tarzına ulaşma çabası değil; dünyaya şekil vermeye çalışan unsurların yani emperyalist güçlerin kendileri arasındaki ilişkilerin rekabeti olduğu görülmektedir.

## Kaynakça

- Aktulum, K. (2004). Göstergebilim. *Süleyman Demirel Üniversitesi Burdur Eğitim Fakültesi Dergisi*, 5, 1-13.
- Altunkaya, H. (2012). 'Beyhude Ömrüm' Adlı Hikâyenin Greimas'ın Eyleyenler Modeline Göre İncelenmesi. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 7(4), 761-771.
- Ardıç-Çobaner, A. (2013). Sağlık İletişiminde Korku Ögesinin Kullanımı: Sigara Paketlerinde Kullanılan Sigara Karşıtı Görsellerin Göstergebilimsel Analizi. *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, 37, 211-235.
- Barthes, R. (1964). *Essais Critiques*, Paris, Seuil
- Barthes, R. (1966) *Critique et Vérité*, Paris, Seuil.
- Barthes, R. (2015a). *Bir Deneme Bir Ders: Eiffel Kulesi ve Açılış Dersi*. (M. Rıfat, S. Rıfat, Çev.). 2. Baskı. İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- Barthes, R. (2015b). *Yazı ve Yorum*. (T. Yücel, Çev.). 4. Baskı. İstanbul, Metis Yayınları.
- Barthes, R. (2016a). *Göstergebilimsel Serüven*. (M. Rıfat, S. Rıfat, Çev.). 8. Baskı. İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- Barthes, R. (2016b). *S/Z*. (S. Öztürk Kasar, Çev.). İstanbul, Sel Yayıncılık.
- Barthes, R. (2017). *Görüntünün Retoriği, Sanat ve Müzik*. (A. Koş, Ö. Albayrak, Çev.). 2. Baskı. İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- Benedict, S., Shields, L., & O'donnell, J. A. (2009). Children's 'Euthanasia' in Nazi Germany. *Journal of Pediatric Nursing*, 24(6), 506-516.
- Berger, A. A. (2012). *Kültür Eleştirisi: Kültürel Kavramlara Giriş*. İstanbul, Pinhan Yayıncılık.
- Berger, J. (2010). *Görme Biçimleri*. İstanbul, Metis Yayınları.
- Berkeley, J. (2012). *Insights in Linguistics and Semiotics: Semiotics of Discourse*. New York, Peter Lang Publishing Inc.
- Bircan, U. (2015). Roland Barthes ve Göstergebilim. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 13(26), 17-41.
- Civelek, M. & Türkay, O. (2020). Göstergebilimin Kuramsal Açısından İncelenmesine Yönelik Bir Araştırma. *Alanya Akademik Bakış Dergisi*, 4 (3), 771-787.
- Culler J. (2008), *Barthes*. (H. Gür, Çev.), Ankara, Dost Yayınları.
- Çakı, C. (2018). Birinci Dünya Savaşı'ndaki Alman Propaganda Kartpostallarında Kullanılan Karikatürlerde Türklerin Sunumunun Göstergebilimsel Açısından İncelenmesi. *Akdeniz İletişim Dergisi*, (29), 73-94. <https://doi.org/10.31123/akil.514452>.
- Çiçek, M. 2014. Dilbilimsel İlkeler Görsel Göstergelere Uygulanabilir Mi?. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7(32), 38-51.
- De Saussure, F. (1998). *Genel Dilbilim Dersleri*, (B. Vardar, Çev.). İstanbul, İthaki Yayınları.
- De Saussure, F. (2014). *Genel Dilbilim Yazıları*. (S. Kılıç, Çev.). İstanbul, İthaki Yayınları.
- Deveci M. (2010). Afiş Tasarımında Göstergelerin Kullanımının Eğitimsel Açısından Yeri ve Önemi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Bursa.
- Erkman, F. (1987). *Göstergebilime Giriş*. İstanbul, Alan.
- Fiske, J. (2017). *İletişim Çalışmalarına Giriş*. (S. İrvan, Çev.). 5. Baskı. Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları.
- Geray, H. (2014). *İletişim Alanından Örneklerle Toplumsal Araştırmalarda Nicel ve Nitel Yöntemlere Giriş*. Kocaeli, Umuttepe Yayınları.
- Guiraud, P. (1994). *Göstergebilim*. Ankara, İmge Kitapevi.
- Günay, V. D. (2008). Görsel Okuryazarlık Ve İmgenin Anlamlandırılması. *Art-e Sanat Dergisi*, 1(1), 1-29.
- Günay, V. D. (2012). *Görsel Göstergebilim ve İmgenin Anlamlandırılması*. V. D. Günay, A. F. Parsa (Eds.). *Görsel Göstergebilim: İmgenin Anlamlandırılması* içinde (ss. 11-54). İstanbul, Es Yayınları.
- Gürçay, S. (2016). "Duha Koca Oğlu Deli Dumrul" Hikâyesinin Göstergebilimsel Açısından İncelenmesi Kahraman - Yücel Dağlı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. *Aydın Türklük Bilgisi*, 2 (3) , 23-48. <https://dergipark.org.tr/pub/atb/issue/40089/476902>.
- Khanna, P. (2008). *Yeni Dünya Düzeni: Yeni Yükselen Güçler 21. Yüzyılda Dünyayı Nasıl Belirliyor?*. İstanbul, Pegasus Yayınları.
- Kıran, A. (2004). Göstergebilim ve Yazınsal Çözümlemeler. N. Tanyolaç Öztokat (Ed.). *Disiplinlerarası*



- Ortam ve Yöntem Sorunlar içinde (ss. 50-61). İstanbul, Multilingual Yabancı Dil Yayınları.
- Kum, Ö. (2022). Kitap Kapaklarının Roland Barthes'ın Göstergebilimsel Çözümleme Yöntemi İle İncelenmesi "Savaş Çekiç Örneği". *International Academic Social Resources Journal*, 7 (38), 645-654.
- Küçükerdoğan, R. (2012). Görsel İletişim, Göstergeler ve Anlam Aktarımı: Görsel İletide "Pencere" İmgesi. V. Günay, & F. A. Parsa (Eds.). *Görsel Göstergebilim: İmgenin Anlamlandırılması* içinde (s. 55). İstanbul, Es Yayınları.
- Küçükşen, K. (2020). Covid-19 Günlerinde "Ev Halleri"nin Karikatürlere Yansıması Göstergebilimsel Bir Analiz. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 7(6), 38-57.
- Maccannell, D. (2013). *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. London, University of California Press.
- Parsa S. & Parsa A. (2004) *Göstergebilim Çözümlemeleri*, (2. Baskı), İzmir, Ege Üniversitesi Basımevi.
- Parsa, S. & Parsa, A. F. (2014). *Göstergebilim Çözümlemeleri*. (C. II). İzmir, Ege Üniversitesi Yayınları.
- Parsa, S. (2008). *Film Çözümlemeleri*. İstanbul, Multilingual Yabancı Dil Yayınları.
- Peirce, C. S. (2000). *Göstergeler Kuramı: Göstergebilim, XX Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları 2 Temel Metinler*. (M. Rıfat, S. Rıfat, Çev.). İstanbul, Om Yayınevi.
- Rıfat, M. (1998). *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilimin Kuramları, I ve II*. İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- Rıfat, M. (2009). *Göstergebilimin ABC'si*. İstanbul, Sel Yayınları.
- Rıfat, M. (2014a). *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları-1 Tarihçe ve Eleştirel Düşünceler*. İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- Sağlam, M. & Demir, E. (2021). Dede Korkut Hikâyelerinden "Uşun Koca Oğlu Segrek Destanı" Hikâyesinin Göstergebilim Işığında İncelenmesi. *International Social Mentality and Researcher Thinkers Journal*, 7(51): 2799- 2806.
- Sığırcı, İ. (2012). Göstergebilimsel Açıdan Reklam İncelemesi: Bir Otomobil Reklamı. V. Günay, & F. A. Parsa (Eds.). *Görsel Göstergebilim: İmgenin Anlamlandırılması* içinde (s. 101). İstanbul, Es Yayınları.
- Sığırcı, İ. (2016). *Göstergebilim Uygulamaları, Metinleri, Görselleri ve Olayları Okuma*. Ankara, Seçkin Yayıncılık.
- Soylu, R. (2020). Maurizio Cattelan'ın "Komedyen" adlı enstelasyonunun göstergebilimsel çözümlemesi. *International Social Sciences Studies Journal*, 6 (68), 3771-3783.
- Tuncer, E. S. (2020). Göstergebilimin Çözümleme Modelleri Işığında Reklam Anlatıları. *Atatürk İletişim Dergisi*, (20), 73-102.
- Ünal, S. (2014). *Göstergebilimsel Açıdan Sembolik Tüketim*. Ankara, Detay Yayıncılık.
- Vardar, B. (2001). *Dilbilimin temel kavram ve ilkeleri*. İstanbul, Multilingual Yabancı Dil.
- Yengin, A. D. (2012). Mekanikleşen Birey: Arçelik Örneğinin R. Barthes'a Göre Çözümlemesi, *The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication*, 2 (1), 13-21
- Yılmaz, U., Demir Yılmaz, E. N. & Yılmaz, M. (2021). Enstalasyon Sanatında Doğu İzleri Üzerine Göstergebilimsel Bir İnceleme: Heike Weber, Rudolf Stingel ve Martin Roth Örnekleri. *Art-e Sanat Dergisi*, 14 (27) , 47-71.





# Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (KMÜ EFAD)

*Karamanoğlu Mehmetbey University Journal of Literature Faculty*

E-ISSN: 2667 – 4424

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/efad>



**Tür:** Araştırma Makalesi  
**Kabul Tarihi:** 4 Aralık 2022

**Gönderim Tarihi:** 11 Eylül 2022  
**Yayımlanma Tarihi:** 30 Aralık 2022

**Atf Künyesi:** Karaçay, F. (2022). Lauro Olmo'nun "Sardalya Göğsü" Adlı Eserine Feminist Bir Bakış. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2), 200-211.

**DOI:** <https://doi.org/10.47948/efad.1173688>

## LAURO OLMO'NUN "SARDALYA GÖĞSÜ" ADLI ESERİNE FEMİNİST BİR BAKIŞ

**Figen KARAÇAY\***

### Öz

Bu çalışmada İspanyol dramaturg Lauro Olmo'nun kadın karakterleri ön plana çıkaran ve Türkçeye *Sardalya Göğsü* olarak çevirebileceğimiz, İspanyolca ismi *La pechuga de la sardina* olan tiyatro eseri feminist eleştiri kuramları ışığında incelenecektir. Bu amaçla ilk olarak feminist kuramlar ele alınacak daha sonra psikanalizin bu kuramlar üzerindeki etkileri incelenerek konuya açıklık getirilmeye çalışılacaktır. Eserin yazıldığı dönemde var olan toplumsal, dinsel baskıların ve kadın cinselliğinin baskı altında tutulmasının kadınları dolayısıyla erkekleri nasıl etkilediği analiz edilecektir. Oyun yazarı bir yandan Franco dönemi İspanya'sı Din-ideolojisinin kadınlara yönelik baskısını ve bunun sonuçlarını aynı pansiyonda kalan altı kadın karakter üzerinden anlatır. Öte yandan pansiyonu çevreleyen ortam ve erkek karakterler ataerkil sistemi tanımlamak için sembolik olarak temsil edilirler. Son olarak yazar, yaşamlarında farklı önemli kararlar veren iki kadını betimleyerek kadın mücadelesinin ve dayanışmasının özgürlük için ne kadar gerekli olduğunun altını çizer. Bu iki kadın karakter aracılığıyla mevcut baskıcı düzenden çıkış arayan kadının başkalarına güvenerek çözüm aramak yerine kendi ayakları üzerinde durabilmesinin önemini dile getirir. Olmo, 20. yüzyıl İspanya'sının kadınlara uyguladığı baskı ve bunun toplumsal etkileriyle ilgilenen en önemli oyun yazarlarından biridir. Oyundaki örnekler aracılığıyla o dönemdeki sansürün yazarı metafor kullanımına zorunlu bırakması ve bu metaforlar ile neleri ifade etmeye çalıştığı konusuna ışık tutularak bu yolla çalışmanın ilgili alana katkı getirmesi hedeflenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Lauro Olmo, La pechuga de la sardina, İspanyol Tiyatrosu, Feminist Eleştiri Kuramları, Psikanaliz.

### A Feminist Perspective On Lauro Olmo's "La Pechuga De La Sardina"

#### Abstract

This study will examine the female characters in the Spanish dramatist Lauro Olmo's dramatic work *Sardine's Breast* in the light of feminist literary criticism. From a feminist and psychoanalytic perspective, the essay will analyze how social and religious subjugation and suppression of female sexuality impact women and men. On the one hand, the playwright depicts the oppressive regime of Franco's Spain and the consequences of its religious ideology through six female characters staying in the same pension. On the other hand, the male characters and the surrounding environment are symbolically represented to re-establish the patriarchal system. Finally, the author underscores how women's struggle and solidarity are essential for freedom by depicting two women making different major life decisions. Through these two female characters, the author expresses the importance standing on one's own feet instead of relying on others for a solution, to find a way out of the oppression. Olmo is among the most significant playwrights dealing with the oppression that 20<sup>th</sup> century Spain imposed on women and its societal effects. This article also aims to contribute to the literature by showing how the author had no choice but to use metaphors in a climate of

\* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İspanyol Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, İstanbul/Türkiye.  
E-posta: [figenkaracay20@gmail.com](mailto:figenkaracay20@gmail.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6311-8055>.

ensorship and fear and explaining their significance.

**Keywords:** Lauro Olmo, Sardine's Breast, Spanish Theater, Feminist Literary Criticism, psychoanalysis.

## Giriş

Lauro Olmo'nun *Sardalya Göğsü*<sup>1</sup> isimli tiyatro eseri ilk defa Madrid Teatro Goya sahnesinde José Osuna tarafından 8 Haziran 1963 tarihinde İspanyolca olarak sahnelenmiştir. Oyun seyirciler tarafından heyecan ve coşkuyla karşılanmıştır (Bernal, 2000: 282). Serrano'ya göre Olmo'nun kadınları etten ve kemikten, hareketleri ve sözleriyle gerçek kadınlardır. Olmo cinsiyetler arası çelişkileri bütün eserlerinde değişik şekillerde çalışır ve her zaman kurbanların yanında yer alır. Özgürlüklerini gerçekleştirebilecekleri bir yer arayan kadın karakterler ise hem güçlü hem de zayıf yanlarıyla Olmo'nun eserlerinde yer alırlar (Serrano, 2015: 307).

Eserde baş kadın kahramanlar altı tanedir ve hepsinin kendilerine özgü adları vardır. Kadınların her biri aynı zamanda birbirlerini de tanımlarken erkeklerin hem adları yoktur ve hem de sadece prototipler olarak oyunda yer almaktadırlar. Örneğin erkek A, erkek B veya gazete satıcısı olarak isimlendirilmişlerdir. Oyundaki işlevleri sadece dış mekânı tanımlamaya yarar. "Ulusal Katoliklik" olarak çevirebileceğimiz "Nacionalcatolicismo" Franco dönemi rejiminin bir ideolojisidir. Criado'ya göre Olmo bu ideolojinin yerine, asıl hedefi olan konuyu ortaya çıkarır: *Kadın cinselliği*. "Beden, tutkuları ve onun kötü eğilimleri nedeniyle "la carne" yani "et" olarak adlandırılmaktadır ve bu bizim en büyük düşmanımızdır. Çünkü etimizi kendimizden ayıramayız ama şeytani ve dünyayı ayırabiliriz bu nedenle onunla kararlılıkla, disiplinle ve oruç yoluyla savaşmalıyız" (Criado, 2007: 35).

Olmo bu Din-ideolojisinin kadınlara yönelik baskısını ve sonuçlarını tiyatrosunda anlatır. Kadınların yaşadığı mekânın boğuculuğu ve bu mekândan çıkabilecekleri tek yer olan sokağın tekinsiz olması nedeniyle kadınların yaşadıkları çaresizlik ve üzerlerindeki baskı çok net hissedilir. Üstelik bu baskıyı uygulayanlar sadece kadınlardan faydalanmak isteyen erkekler değildir. Beata 1 ve Beata 2 olarak isim verilmiş ataerkil düşüncenin ve "Nacionalcatolicismo" yani Ulusal Katolik Kilisesi'nin savunucusu olan baştan ayağa siyah giymiş bu kadınlar da diğer kadınları denetlerler. Sokaktaki hayat kadınları, La Chata ve La Renegá ise sistemin ve toplumun zaten dışındadırlar; toplum dışına itilme korkusunun vücut bulmuş hali ve sistemin ikiyüzlülüğünün bir temsili olarak yer alırlar. Bastırılmış olan kadın cinselliği ancak evlilik ile kabul görebilir ama savaş sonrasında ve yoksulluğun getirdiği koşullar evliliği birçok kadın için mümkün kılmaz. Pansiyonda kalan altı kadın içinde en olumlu karakter olan Paloma adlı bir öğrencidir ve hayatını tek bir erkeğe bağlamadan kurma ve kazanma hayali taşır. Ama o da tek bir kişiye bağlanmak istemese de gelecekte evlenmeyi ve bir aile kurmayı düşler.

## 1. Feminizm ve Feminist Kuramlar

Feminizm kavramı tarihsel olarak çeşitli sonuçlar elde eden kadınların özgürlük hareketlerini ifade eder. Bütün diğer hareketlerde olduğu gibi feminizm hareketi de kendi düşünce, eylem, teori ve pratiğini üretmiştir. Susana Beatriz Gamba *Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları ve Feminizm Sözlüğü*'nde feminizmin toplumsal ilişkiler arasındaki hiyerarşilerin ve eşitsizliklerin ortadan kaldırılması yoluyla kadınların özgürleşmesine yol açan bir değişimi savunduğunu söylerken, feminizmin aile, eğitim, siyaset, iş vb. tüm alanlardaki kadının durumunun incelenmesine ve analizine dayanan, asimetric ve cinsel baskıya dayalı ilişkileri dönüştürmeyi amaçlayan bir düşünce sistemi olduğunu da ekler:

*"Feminist teori, kadınların durumu, toplumdaki rolleri ve özgürleşmelerini sağlama yollarının sistematik olarak incelenmesine atıfta bulunur. Stratejik bakış açısıyla yapılan kadın araştırmalarından farklıdır. Kadın nüfusunu analiz etmenin ve/veya teşhis etmenin yanı sıra, açıkça bu durumu dönüştürmenin yollarını arar"* (Gamba, 2007: 142).

<sup>1</sup> İspanyolcadan Türkçeye ve İngilizceye yapılan bütün çeviriler bu çalışmanın yazarına aittir.



Feminizm ve tarihsel gelişimi üzerine değişik kaynaklarda farklı sınıflamalar söz konusudur. Feminizmde genellikle üç feminist dalgadan söz edilir. Feminizm, 19. yüzyılın sonlarında Fransa'da doğmuştur, ancak İspanya'da bu konuya ilk defa Benito Jerónimo Feijoo gibi aydınların kadınların rolünü gözden geçirmeye başladığı 18. yüzyılda rastlanır. Bununla birlikte, eleştirel düşünceyi ve kadınların mücadelesini 19. yüzyılın sonuna kadar "feminizm" terimiyle ilişkilendirmek mümkün değildir çünkü "feminizm kadın haklarını savunmak için yapılan ilk tarihsel kolektif gösterilerden sonra ortaya çıkar" (Nash, 2012: 29). Buna rağmen, bu kelime hızla uluslararası arenaya, özellikle Avrupa, Amerika Birleşik Devletleri, Asya ve Latin Amerika'ya yayılır, böylece 20. yüzyılın başında kadın özgürlüğünü düşünmenin ve tasarlanmanın yeni bir yolundan bahsedilebilir. Feminist hareket içinde bir araya gelen binlerce kadın vatandaşlık haklarını savunmak ve eşitliği sağlamak için harekete geçtiklerinde, aynı zamanda da mahalle hareketlerinde yer alan kadın komitelerini güçlendirirler. Yeni bir feminist çağrışım dokusunun ve özgürlük alanlarının ortaya çıkmasının başlangıç noktası olurlar. Bu süreçte toplumu kadınlar için eşitlik ilkesini tanıtmaya ve birçok feminizm kavramını benimsemeye zorlamışlardır (Nash, 2012: 49). Onların mücadelesi, kadınlar için erkeklerle aynı evrensel eşitlik ve özgürlük haklarının uygulanmasına dayanır. Ayrıca kadınların entelektüel kapasitelerinin eşitliği ve her iki cinsiyet için de aynı eğitim talep edilir. Bu talepler "ilk feminist dalgayı" oluşturan unsurlardır.

İkinci feminist dalga ise 1848'de ABD'de "Seneca Falls Deklarasyonu"ndan "kadın sorunu" kongresinde ortaya çıkar. Bu olay, ABD'nin Bağımsızlık Bildirgesi'ni referans alarak, "tüm insanların eşit yaratılmış" olmasını sağlayan, kadınların yasal ve ekonomik bağımsızlığını talep eden oy hakkı hareketinin doğuşunu temsil etmektedir." Her ne kadar bu dönemdeki talepler kadınların kamusal alandaki siyasi veya sivil eşitlik haklarına yönelik olsa da reddedilir. Kamusal alandan bu dışlanmanın nedeni özel alana yani "kadınlara uygun" olan çalışmaya dayanır: ev hayatı, çocuklarla ve eşle ilgilenmek, vb. Ayrıca erkeklerin zekâsı ve mantığı kadınların duygusallığına karşıdır bu da kadınları "akıllıca" davranmaya zorlar. Bu dönemde feminizm ve oy hakkı taleplerinin cinsiyet eşitliği yerine cinsiyet farklılığından söz etmeyi seçmesinin nedeni budur (Couto Pérez, 2017: 11).

Son olarak, "üçüncü feminist dalga" 1975'te Meksika'da düzenlenen ve "ikinci feminizm dalgasının gelişimi ile kurumsal eylemlerin başlangıcı arasında bir kesişim aşamasının başlangıcı" işaret eden Uluslararası Kadınlar Konferansı ile başlar. Kadın haklarının, insan hakları bağlamı ile bütünleştirilmesini amaçlayan kurumsal eylemlerin başlatılmasını hedeflemiştir (Folguera, 2012: 99). Çağdaş feminizm, bu yüzden, günümüzde kendileri için hayatı kolaylaştıran önceki nesillerin başarılarını bilen ve hatırlayan bir kadın kuşağı tarafından belirlenir. Bununla birlikte, ücret ayrımcılığı, iş ve ailenin uzlaşımı ve içinde yaşanan toplumun dayattığı basmakalıp fikirler gibi maruz kaldıkları engellerle ilgili olarak hala yapılacak çok şey vardır. Erkekler ve kadınlar arasındaki farklılıkları ve eşitsizlikleri yaratanın ataerkil yapı olduğunun bilincinde oldukları için ataerkilliğin ortadan kaldırılması çağrısında bulunurlar. Diğer birçok talepler arasında kadının cinsel özgürlüğü, kadına karşı şiddet ile mücadele, kadının kürtaj ve gebe kalma konularında karar verme hakkı gibi konular birçok feminist hareketin ortak mücadele cephesidir. Ve diğer feminist "dalgalar" gibi, bunlar da politik çerçeveye bağlantılıdır (Couto Pérez, 2017: 12). Böylece, bu yeni feminizm Kate Millett tarafından *Cinsel Politika* (1970) isimli kitabında geliştirilen "kişisel olan politiktir" düşüncesiyle özetlenebilir. Tanımını "kişisel olan"ı merkeze alarak kuran bu feminizm, yalnızca resmi haklardan değil, kişisel gelişim, benlik saygısı ve bireysel kimlik konularında da eşit haklar taleplerini içerir. Özel hayatın kişisel yönleri, kadın üzerindeki baskılar tanımlanırken, dolayısıyla kadınların kişisel ve toplumsal dönüşümü projesinde ön plana çıkarılır. Bu şekilde, özgürlük ve özerklik talepleri de geleneksel eşit yasal haklar talepleri ile aynı öneme sahip olurlar (Nash, 2012: 48).

Diğer yandan feminizmin geçtiği farklı felsefi pozisyonlardan da bahsedebiliriz. Bunların çok kısaca üzerinden geçecek olursak şu şekilde özetleyebiliriz: Birinci dönemde toplumsal cinsiyet farkı düşüncesinden söz edebiliriz; bu dönemin en önemli düşünürü, toplumsal cinsiyet fikrinin temellerini atmış olan Simone de Beauvoir'dır. Özellikle o ünlü sözünü düşünelim: "Kadın doğulmaz, kadın olunur" der Beauvoir. Türkçeye *Kadın, İkinci Cins (cinsiyet)* olarak çevrilmiş olan 1949 tarihinde yayınlanmış *La Deuxième Sex* isimli kitabında bu fikirlerini yazıya döker. Beauvoir' e göre kadınlık biyolojik bir özellik değildir, kadınlık kültür, tarih ve toplum içinde edinilen özelliklerin toplamıdır ve böylece bize bir zemin yaratır (Direk, 2009: 12). İkinci dönem feminizm düşüncesi ise cinsiyet farklılığına, kültürün bastırıp

görünmez kıldığı bu farklılığa odaklanır. Bu dönemde özellikle postyapısalcılık, yapısökümcülük gibi akımlar daha çok dili ve sembolik sistemi incelerler. Üçüncü dönem feminizmde bu iki kavramın bir arada ele alınarak, kesişimselliğin öne çıktığını görürüz. Direk'e göre cinsiyet sadece kadın veya erkek olmak ile ele alınamaz. Bizi biz yapan diğer unsurlar ile birlikte ele alınmalıdır. Yani, cinsiyet kavramı ırksal, etnik unsurların yanı sıra eğitim, yaş, engelli olup olmama vb. gibi unsurlar ile iç içe geçen "varoluşsal" bir kavram olarak ortaya çıkar.

İncelediğimiz eserlerdeki kadınların durumlarını ve toplumsal koşulları daha iyi açıkladığını düşündüğümüz Beauvoir'ın fikirleri üzerinden devam edersek, onun sözünü ettiği kültürel, tarihsel ve toplumsal koşulları oluşturan şey, kadının "ikinci" konumda olması ve erkeğin kadın üzerinde kurduğu tahakküm ilişkisidir:

*"Beauvoir için sorun biyolojik erkek cinsiyeti değil, toplumsal bir konum olarak erkekliktir; ancak bu toplumsal cinsiyeti de kuran şey erkek egemenlik olduğundan onun birincil derecede hedeflediği tarihsel "erkek egemenliği"dir. Beauvoir'ın düşüncesinde açık olmasa da gizli bir biçimde bulunan "toplumsal cinsiyet" kavramı bir cinsiyetin diğerini ezmesi, onun üstünde tahakküm kurması sorunsalıyla sıkı sıkıya bağlıdır"* (Direk, 2009: 13).

Direk (2009) buna ek olarak Simone de Beauvoir'ın ele aldığı önemli bir terimden söz eder ve "İçkinlik" (inmanencia) üzerinde durur. Kadınların Beauvoir'ın sözleriyle kadınlık durumunu bir "içkinliğe mahkûm edilmişlik" olarak tanımlayarak bu durumdan kendilerini kurtarmaları gerektiğinden söz eder. Bu durum "aşkınlık" terimi ile karşıtlığıyla birlikte ele alınmalıdır:

*"Toril Moi diyor ki, Simone de Beauvoir'da "içkinlik" fikri karanlık, gece, edilginlik, atalet, terkedilmişlik, kölelik, kapatılmışlık, hapsedilmişlik, bozunum, değersizleşme, yıkım gibi şaşırtıcı bir biçimde saplantılı bir dizi imgenin eşliğinde karşımıza çıkar. Buna karşın dinlenme, anımsama, sükûnet gibi olumlu anlam ifade eden terimlere içkinliği anlatırken başvurmakta Beauvoir pek istekli davranmayacaktır. [...] Bilinç Beauvoir'da da Sartre'da olduğu gibi özü itibariyle yönelimsellik, olumsuzluk, aşkınlıktır, bilinç için "içkinliğe mahkûmiyet" dünyada aşkınlığın, özgürlüğün gerçekleştirilemediği, varoluşun kendinde varlığın doluluğu, karanlığı içinde âtil kalması tecrübesidir. [...] Beauvoir kadının evlilikteki domestik yaşamını, hamileliği, doğumu, emzirmeyi olumlu bir potansiyel, bir haz ve gurur kaynağı olarak değil, bir lanet, bir angarya, bir ağırlık olarak betimlediğinde bu tecrübelerin kadının tinselliğini, zihinsel yaşamını, dünya kurucu fiziksel etkinliğini zorunlu olarak engellediği bir kültürü eleştirmektedir. Başka bir deyişle: Kadın bedeni, kültür kadını "başkası" olarak kurduğu için bir handikap haline gelir"* (Direk, 2009: 15).

## 2. Feminist Kuramlar Üzerinde Psikanalizin Etkisi

Donovan'a göre Freud bir feminist olmamasına rağmen modern dünyadaki beşerî düzenlerin örgütlenmesi konusundaki gözlemleri, Marx'ta olduğu gibi, kadınların ezilmesinin doğası üzerine bizlere önemli kavrayışlar sunar. Freud'un dokunulmaz kutsallıktaki aile içi ilişkileri çözümlenmeye çalışan ilk kişi olması oldukça önemlidir. Onun kadın ile erkeğin aile ve toplum içindeki rollerini belirlemeye yönelik çalışmaları ve daha da önemlisi çocuğun toplumsal olarak belirlenmiş yetişkinlik rolüne doğru gelişim sürecini betimlemesi, çağdaş feminist teorinin önemli bir kolu için temel oluşturur (Donovan, 2014: 177). Bununla birlikte feminist söylemde, haklı olarak, Freud'un kadın psikolojisine erkek bakış açısından, erkeksi bir cinsellikten hareket ederek yaklaştığı vurgulanmaktadır. Örneğin Freud'un ünlü fallik kuramı erkeği merkeze koyduğu için eleştirilir. Kız çocuğunun kendi cinsiyetine has dürtüsel hareketleri, hep erkekteki penise göre, bir penisin yokluğu dolayısıyla anlamlandırması, yani olumsuz bir yerden hareket edişi kadını yok sayan bir bakış açısı olarak değerlendirilir. Çocuğu sosyalize eden, psikanaliz terimleriyle ifade edecek olursak çocuğu kastre eden, yani iğdiş eden babadır; Annenin söz hakkı yoktur. İğdiş olma korkusunu yaşayan erkek çocuktur, oysa kız çocuğunun sanki korkacağı bir şey kalmamıştır, çünkü o zaten doğuştan iğdiş olmuştur.

Teresa De Lauretis ise edebiyat teorisinin tıpkı edebiyat gibi okuma ve yazma pratiğinden gerçekleştiğini söyler. Edebiyattan farklı olarak teori ise örneğin Freud'un bilinçdışını ruhsal süreçlerin

gerekli açıklaması olarak varsaydığı anlamda bir psikanaliz yapısıdır. Çünkü psikanaliz edebiyat gibi metinsel bir uygulama, bir okuma pratiğidir ve psikanalizin metni, teorisi ve vakalarının hikâyeleri, insanın bilinçli veya bilinçdışı bütün duygu, düşünce ve davranışlarını içeren bir ruhsal aygıt olan psişenin metin olarak düşünülmesini mümkün kılan kurguyu üretir. Psikanaliz ve edebiyat iç içe geçmiştir. Edebiyat eğer psikanalizin temel kavramlarının isimlerinin referansı ise o zaman psikanaliz edebiyatta "onun ötekiliği ve bilinçdışı" olarak bulunur (De Lauretis, 1999: 177).

Öte yandan Julia Kristeva analitik konuşmanın, arkaik anne olarak belirlediği kökene dönüş arzusunu ortaya çıkardığını öne sürer. "Arzu konuşmanın karşısında bulunur. Arkaik anne anlama direnir, adlandırılmaz. Analistin görevi adlandırılmaz olan için yer açmak, onu bir fantazma olarak görmektir" (Ellis, 2010: 190). Kristeva *Korkunun Güçleri* isimli kitabında yer verdiği ve tanımladığı "abjection" veya "abjeksiyon" tabiri ise kadının ötekileştirilmesi mekanizmasında önemli olacağı için açıklamasına bakalım:

*"Kristeva öznenin dirençli arkaik anneye dönme arzusunun ve analistin bu arzuya yönelttiği dikkatin, adlandırılmayana yer açışını vurgular. Korkunun Güçlerinde Kristeva bebeğin anneye kurduğu Oidipal-öncesi ilişki bağlamında reddedilme, korku, kaygı ve agresyona odaklanarak sınır kişilik psikozunun muhteşem bir çözümlemesini sunar. Oidipal dönem öncesinde, yani dilin özerkliğinden önce anneden ayrılmaya yönelik girişimin yol açtığı tiksinti ve dehşet duygularını betimlemek için "abjection" tabiri kullanılır: "Abject, hâlihazırda yitirilmiş olan bir nesne için tutulan yasın şiddetidir."<sup>2</sup> Kristeva abjection'ı birincil bastırmanın nesnesi olarak öne sürer. Baskı serbest bırakıldığına abjection narsisizmi paramparça eder ve [B]en'im olduğum ölüm dehşete yol açar" (Ellis, 2010: 192).*

Zeynep Direk ise Cogito 58. Sayıdaki makalesinde "Simone de Beauvoir'ın İkinci Cinsiyet'te kurduğu temel argümana dayanarak, onun için "toplumsal cinsiyetlendirme"nin "ötekileştirme" olabileceğini" söyler. Ve "Ötekileştirme nedir diye sorulduğunda ise, Simone de Beauvoir'ın tasvir ettiği, kadının varoluş imkânını elinden alıp onu içkinlikte bir varlık olarak tesis eden mekanizmanın abjection mekanizması olduğunu" belirtir. Direk makalesinde abjeksiyonu aşağıdaki gibi açıklamaktadır:

*"Abjeksiyon, tıpkı ensest yasağı gibi evrensel bir fenomendir, insanın sembolik ve/veya toplumsal boyutu kurulur kurulmaz abjeksiyonla karşılaşırız ve tüm uygarlık boyunca karşılaşırız." Kristeva'ya göre abjeksiyonun önde gelen örneği annedir. Aslında Simone de Beauvoir'ın anlatısı da meseleyi Kristeva gibi psikanalizin dilinde ele almamış olsa da bunu ima eder. İkinci Cinsiyet'e göre, kadın doğurganlığı, anneliği yüzünden kutsal sayılmış ve erkek onun karşısında dehşete kapılmıştır. Tabu olarak mutlak başka, diyalektik giremeyen ötekidir. Kristeva abjeksiyonu anne ile çocuk arasındaki birliğin ve ayrılığın (tetik kesinti) diliyle ele alır, çocuğun sembolik düzene, nesnelere ve öznelere dünyasına girmesi ile anneden ayrılıp, kendi sınırlarını pekiştirmesi annenin abjeksiyonu sürecidir. Ne özne ne de nesne, özne ve nesne öncesi bir varlık olarak anne, çocuğun bedeninin ve kültürün sembolizminin dışladığı bir mutlak başkadır. Kadının aşağılanmasıyla onun doğurganlığı ve annelik işlevleri arasında bir bağ vardır" (Direk, 2009: 24).*

Sprenghether'e göre annenin bedeni kendi anlam kaynaklarını sağlarken, annenin bedenini ayrıcalık ve bütünlüğün ayrıcalıklı yeri olarak değil de fark ve ayrılma yeri olarak görmek mümkündür (Sprenghether 1990: 234). Sprenghether Freud'un teorisinin preöidipal annesi sildiğini veya öidipal babaya tabii olduğunu söyler ancak "lo siniestro" terimi (1919), erkek düzenini tehdit etmek ve fallik düzeni yıkmak için gizlice yeniden belirir. Freud'un "Lo Siniestro" ya da İngilizcesi ile "The Uncanny"<sup>3</sup> terimi garipliğin bilinen olduğu ve bilinenin garip hale geldiği çelişkili bir deneyim olarak belirir. Kısacası tanıdık ve bilinen, bize garip ve dehşet verici içerikle geri döner (Freud, 1919). Bu tanım Direk'in yukarıdaki alıntıda söz ettiği gibi, kadının aşağılanmasında onun doğurganlığı ve annelik işlevleri arasında bir bağ olduğu konusunu psikanalitik açıdan bize açıklamaktadır. De Lauretis ise tam da burada Sprenghether'in kadınları anne olarak görmeye ve bu nedenle ironik bir şekilde feminizm içindeki kadın cinselliğinin en muhafazakâr görüşüne katılmakla eleştirir (De Lauretis, 1999: 184).

<sup>2</sup> Kristeva, 1982: 15.

<sup>3</sup> "Lo siniestro / The uncanny" terimi 1919 yılında Freud'un *Imago* dergisinde yayımlanan "The Uncanny" başlıklı makalesinde yer almıştır. Türkçede "Tekinsiz olan" yahut "Tekinsizlik" olarak kullanılmaktadır.

### 3. Lauro Olmo ve *Sardalya Göğsü Tiyatro Eseri*

Savaş sonrası gerçekliği eleştirel bir bakış açısıyla temsil eden ve işçi sınıfının dramını tiyatro için ele alan Lauro Olmo kendi kuşağında dönemin kadınlarının acılarını ve yalnızlıklarını derinlemesine işleyen ilk yazarlardan biridir. Kadın özgürlüğünü imkânsız kılan sosyoekonomik, psikolojik faktörleri ve koşullandırmaları göstererek, bu acıyı ve yalnızlığı İspanyol toplumu ve toplum araştırmaları ile birleştirir (Halsey, 1995: 104). 1991’de yayınlanan bir röportajda Olmo, kadınların tiyatrosundaki temel rolü hakkında yorum yapar: “Genel olarak, İspanyol kadını ele aldığımda, onu önyargının ve belirli bir sosyal yapının kurbanı olarak görüyorum. [ . . . ] Kadınların her zaman büyük ölçüde mağdur olduklarını gördüm (Gabriele & Olmo, 1991: 385).

Halsey’e (1979) göre Lauro Olmo’nun dramaları bize, büyük ölçüde, bugünkü İspanya’da kadının baskı altında olmasından sorumlu olan toplumsal ve ekonomik esaretin yanı sıra, her iki cinsiyeti de politik olarak baskılayan güç ve şiddetin yüceltilmesini hatırlatır (Halsey, 1979: 19-20).

*Sardalya Göğsü* 60’lı yıllarda İspanya’da kadının durumunu yansıtmaktadır. Bize o yıllarda İspanyol kadınlarının kadın-eş rolüyle ilişkilendirilen belirlenmiş yaşamsal rolleri ile sınıflandırılmış olmalarının yanı sıra duygusal ve cinsel baskıya neden olan bir sosyal yapıyı göstermektedir (Couto Pérez, 2017: 17). Oyundaki altı kadın kahraman sadece kadınların kaldığı ve bir kadın tarafından işletilen pansiyonda yaşarlar. Oyunda bu mekân önemli bir yer tutmaktadır, bu yüzden yazar detaylı bir şekilde tanımlamaktadır. Tek bir bina olmasına karşılık, aynı çatının altında farklı odalarda farklı kişilerin yaşadığı, farklı yaşamlarının kesiştiği bir mekândır. Bu yüzden yazar ilk sahnede bu evi, tıpkı binanın ana cephesinin duvarı kaldırılmış veya şeffafmış gibi içindeki odalarını da seyirciye gösterilecek şekilde betimlemektedir:

“*Perde kalktığımda iki katlı bir ev görüyorsunuz. Birinci kat, sokak seviyesinde, iki odaya bölünmüş. Sağdaki daha büyük ve sol altta arkada üst kata çıkan bir merdiven var. ( . . . ) Soldaki odada eski bir demir yatak ve kapısı aynalı bir giysi dolabı var. Ayrıca şunlar da ...*” (Olmo, 2015: 25)

Benzer şekilde, *Sardalya Göğsü* oyununda kahramanların yaşadığı odaların her biri sanki herhangi bir pansiyonun birbirine benzeyen odalardan birisi değil de onun yerine bağımsız yaşam alanları oldukları hissini veren bir titizlik ve detay ile açıklanmaktadır:

“*Soldaki odada ayak uçları seyirciye doğru olan iki yatak var. Yataklar bir komodinin ile ayrılıyorlar. Üzerinde bir çalar saat görünüyor. Sol duvarda sokağa bakan bir pencere var. Yanlarında aşağıdaki gibi bir lavabo ve üzerinde iki, üç kitap olan çamdan yapılmış bir masa, bir klasör ve ona yaslanmış bir sandalye var. Yataklardan birinin ayak ucunda bir tabure, sağdaki ilk boşlukta duvara yaslı eski bir sandık ve üzerinde iki valiz göreceksiniz. Bir ağaç görünümlü ahşap askılık üzerinde birkaç elbise, biraz giysi asılı*” (Olmo, 2015: 26).

Peréz, Olmo’nun eserlerine ilham veren şeyin, aslında sosyal gerçekçilik dramalarında baskın olan kamusal yaşama alanları ve bunların estetik-ahlaki ilginin gereksinimlerine göre natüralist sunumlarının, sahnedeki değişimleri olduğunu söyler. Kamusal nitelikteki genel mekânlar ve etrafındaki sokaklar aslında natüralist perspektifin ihlal edildiği (örneğin cam duvarların kullanımı) ancak her birinin kamusal ve özel alanları arasında kurulan ilişkileri göstereceği şekilde tanımlanırlar. Bu ilişkilerin doğası ise her durumda farklı olacaktır. *Sardalya Göğsü*’nde tanımlanan dış mekân birlikte yaşanan iç mekânda kendi hayatını yaşamaya çalışan birkaç kadına baskı uyguladığı ölçüde olumsuz bir çağrışıma sahiptir. Sokak ve sokağı oluşturanlar unsurlar (örneğin dükkânlardaki ve sokaktaki erkekler ile baskıyı temsil eden kadınlar, vb.) dış ortamı belirleyen “büyük karakter”i oluştururlar. Çünkü dış mekân da kadınlar için boğucu, cansızlaştırıcı ve üstelik gittikçe güçlenen bir karakter işlevi görmektedir. Dış ortamın bu artan boğuculuğunu ve cansızlaştırıcılığını oyun sırasında dokunaklı çan sesleri ile duyuruz, çan sesleri ölenleri haber verir (Pérez, 1995: 9-10).

Oyunda söz edilen iç mekân ise dar ve sıkışık yaşam alanları ile dışarının boşluğuna zıt bir şekilde sıkıştırılmışlık hissi verir. Pansiyonun farklı odalarında süregelen yaşamlar, tek başlarına yaşam mücadelesi veren yahut evli olup klasik bir evliliğin gereksinimlerine uyan bir yapıda olmadıkları için sıradan domestik yaşamlardan daha fazla belirsizlik barındırırlar. Bu durum bize Beauvoir’in sözünü ettiği kadınların içkinliğe mahkûmiyetlerini ve çıkışsızlıklarını anımsatır. Eserde yer alan kadın kahramanların isimleri



Paloma, Concha, Juana, Cándida, Soledad ve Doña Elena'dır. Her birinin yaşamı ve mücadelesi birbirinden farklıdır. Örneğin pansiyon sahibi Juana evlidir ama kocası ayyaş bir adamdan başka bir şey değildir ve çocukları yoktur. Onun çıkmazı boşanmanın yasak olduğu bir toplumda çoktan bitmiş ve istemediği bir evliliği sürdürmek zorunda olmasıdır. Birinci bölümde Zeynep Direk'ten alıntıladığımız bölümde dediği gibi kültür kadını "başkası" olarak kurduğu ve kadının tinselliğini, zihinsel yaşamını engellediği için onu bir çıkmaza konumlandırır. Bu nedenle Juana aynı şeyi yaşamamaları için Concha ve Paloma'yı kendi hayatlarını kurma konusunda cesaretlendirir. Ayrıca iç savaş sonrası İspanya diktatörlük rejimi, oluşturduğu ulusal Katoliklik aracılığıyla kadınlar üzerinde çok daha etkili bir baskı kurmayı başarmıştır. Böylece kadınlar için domestik alanın dışına çıkmak başka zamanlarda olduğundan çok daha tehlikeli ve olanaksız hale gelmiştir. Bu yoğunlukta bir baskının sonuçlarını ve bunun oluşturduğu ortamda bulunmanın verdiği duyguyu Olmo seyircilere başarılı bir şekilde yansıtır.

Eserlerinde kadın konusunun Olmo'nun tercih ettiği konular arasında olduğu oldukça belirgindir. Öncelikle üzerinde çalıştığımız *Sardalya Göğsü* eserinden başlayarak, *La señorita Elvira*, *El cuerpo* ve *Historia de un pechicidío* isimli diğer eserlerinde de bu böyledir. Ricard Salvat, *Sardalya Göğsü*'nü yazarın en eksiksiz eserlerinden biri, "hazmı zor ve etkileyici bir çalışma" olarak değerlendirirken; Kadın karakterler grubunu *La casa de Bernarda Alba* eserinin Bernarda ve kızlarının oluşturduğu grupla karşılaştırır. Her iki oyunun da çelişkilerinin merkezini "cinsel alandan sosyal alana uzanan hayal kırıklığı" olduğunu söyler (Salvat, 1977: 39).

Eserin başlığı oldukça anlamlıdır. "Sardina/Sardalya", yazarın atıfta bulunduğu kadın cinselliğini değersizleştirici bir anlam taşımaktadır. Kadın cinsiyetine ve daha geniş anlamda kadınlara açıkça atıfta bulunan bir disfemizmdir. "Sardalya burada kadın cinselliği imajını temsil eder; böylece kadın cinsiyetinin doğurganlığına da atıf yapar" (Couto Pérez, 2017: 17).

Lauro Olmo'nun oyunda yer alan altı kadın kahramanı, "ahlaki önyargılar, sosyal sefalet ve zamanın damgasını vurduğu çelişkili bir cinsellik anlayışı sergilerler". Her biri İspanyol toplumunda mevcut olan farklı arketiplere karşılık gelirler. Dikkat edilirse, isim seçimleri tesadüf değildir, tam tersine toplumun sosyal ve psikolojik baskısı tarafından koşullandırılmış bir yaşamda bu isimler gizli birer anlam barındırırlar. Hepsi, aynı zamanda, geleneksel İspanyol toplumunun bir mikro evrenin veya "kadın cinselliğinin" temsil edildiği, dışardaki baskının içeride de devam ettiği aynı pansiyonda yaşarlar (Couto Pérez, 2017: 18).

Pansiyonu işleten Juana, bitirmek isteyip de bitiremediği ayyaş bir kocayla olan evliliğini sürdürürken pansiyonda çalışan ve kırsal kökenli olan Cándida sokağın tehlikeleriyle savaşılabileceğine ve bekâretini koruduğu sürece hoşlandığı çocukla ilişkisini sürdürebileceğine dair bir özgüvene sahiptir. Pansiyonda yaşayan, yaşça daha büyük diğer iki karakterin ilki, ataerkil fikirlerinin onu tek başına kalmaya ve mutsuzluğunun onu acı bir hoşnutsuzluğa ittiği Doña Elena'dır. Pansiyondaki odasında tek başına zaman geçirip bir ahlak polisi gibi diğer kadınların davranışlarını denetler ve sürekli bir memnuniyetsizlikle hepsini eleştirir. İkinci kahraman ise adı "yalnızlık" anlamına gelen, Soledad'dır. Soledad adı gibi kendisini yalnızlığa gömülmüş bulan ve geçmiş hayallerinin melankolik hatırasıyla yaşayan olgunluk yaşlarında bir kadındır. Kendisini karakterize eden cinsellik ve aşk konularındaki tatminsizliği ve buna ek olarak gençlik yıllarının sonuna geldiği için, yaşlanmayı ve zamanın geçişini kabullenemez (Serrano, 2015: 308).

Diğer karakterlerden farklı olarak Concha ve Paloma ise Olmo'nun geleceğe dair umutları olan ve kadının geleceğini kendi eline almasını iki farklı şekilde kurguladığı karakterlerdir. Paloma'nın hayal kırıklığına uğramış oda arkadaşı Concha, işini daha yeni kaybetmiş ve hamile olduğunu öğrenmiştir. Bu yüzden erkek arkadaşı tarafından terk edilmiş, durumla yüzleşememiş, üstelik ailesi tarafından da reddedilmiştir. Concha, süreç boyunca güçlenen bir karakterdir. İlk başta aldığı eğitimin sonucunda edilgen bir birey olarak karşımıza çıkarken, daha sonra sadece kurban olmaktan vazgeçerek, erkek arkadaşının kürtaj<sup>4</sup> olmasını istemesini kabul etmeyip, tek başına kalmayı göze alarak, çocuğunu doğurmaya ve tek başına yetiştirmeye karar verir.

Oyundaki en olumlu karakter olan Paloma ise genç bir öğrencidir. Kadın özgürlüğünün yeni

<sup>4</sup> O yıllarda kürtaj yasal değildi. İspanya'da kürtaj 2010 yılından itibaren yasallaştırılmıştır.

ideallerini ve kadın erkek ilişkileri üzerine modern düşünceleri temsil eder. Özgürlüğünü elde etme yolunun eğitimden ve bir erkeğe ekonomik olarak bağımlı kalmamak için bir iş bulmasından geçtiğine inanır. Ancak bu düşünceleri gelecekte evlilik ve çocuk sahibi olma fikri ile çelişmez. Bu nedenle Olmo oyunda Paloma'yı kendi inançları için savaşıyor özerk, kendi kendine yeterli ve bağımsız bir kadın modeli olarak sunar.

*“CONCHA. - (Bir aradan sonra samimiyetle) Paloma,*

*PALOMA, - (Tonlamanın farkına vararak) Ne oldu?*

*CONCHA. - Sen evlenmeyi düşünüyor musun?*

*PALOMA, - Evet, tabii ki.*

*CONCHA. - Ya mutlu olmazsan?*

*PALOMA, - Gelecekte her türlü şey olabilir. İşte bu yüzden kendimi hazırlıyorum”* (Olmo, 2015: 138).

Cándida kırsal kökenli, “naif, saf” anlamına gelen adı gibi, karmaşık olmayan, basit düşünen ve yaşayan bir kızdır, pansiyonda Juana için çalışmaktadır. Serrano'nun belirttiği gibi köyden şehre gelen İspanyol kadını simgeler (Serrano, 2015: 310). Cándida pansiyonda kalan diğer kızları Doña Elena'ya ispiyonlarken kendisinin daha saf ve temiz olduğunu düşünür. Arada şu şarkıyı söylediği duyulur: “*Como sardinas en lata/ conservo yo el pescaito, / y no daré el abrelatas/ más que a un mozo formalito*” (Olmo, 2015: 46). Şarkı iffetin yüceltilmesinin ve bir kadının evlilik için saf, temiz ve bakire kalma gerekliliğinin bir parodisidir. Cándida şarkıda kendisini (kadını) konserve kutusundaki bir sardalyacık gibi gördüğünü ve beyaz atlı prensi gelmez ise bekâretini korumak için konserve açacağını vermeyeceğini söylemektedir. Ancak Cándida oyun boyunca sokaktaki gazete satıcısı gençle flört etmekten çekinmez. Bu durum onun düşünce tarzını yani bir kadının temiz ve saf olmasının sadece bekâretini korumasına bağlı olduğu düşüncesini özetlemektedir.

*CÁNDIDA. – (Sokak kapısına gider ve sorar. ) Ne oldu? Sen?*

*SATICI. – Bir gün ikimize olacak, çılgınlık! Gol atmaya ne dersin!*

*CÁNDIDA. – o zaman ne yapacağını biliyorsun; Rahibi ziyaret et.*

*SATICI. – İmkânı yok. Ben ebeveynlerim gibi kalacağım: bekâr (...)* (Olmo, 2015: 63).

Doña Elena ise günlerini odasının balkonundan dürbünüyle sokağı gözetleyerek ve pansiyonda kalan kadınların giriş-çıkış saatlerini defterine not olarak geçirir. Oyunda Beata 1 ve Beata 2 olarak adlandırılmış ataerkil düşüncenin ve Ulusal Katolik Kilisesi'nin savunucusu olan baştan ayağa siyah giymiş kadınlar sokaktaki diğer kadınları denetlerler. Doña Elena'da kendileri gibi olmayan bütün kadınları kınayan bu katı Katolik kadınlar kadar, o yılları tanımlayan cinsel baskı ve ikiye bölünmüşlüğü temsil etmektedir. Eserde onun ataerkil düşüncüyü temsil eden fikirlerini pencereden dürbünü ile izlediği kişilerle ilgili o sırada yanında olan Concha'ya yaptığı yorumlarda görebiliriz. : “Şunlara bak, pencereyi bile kapatmıyorlar, ikisi sevişiyorlar ve tabii ki evli değiller” (Olmo, 2015: 73).

Etrafındaki herkese karşı olumsuz düşünceler besleyen Doña Elena için mutlu olmak mümkün değildir ve korku kendini korumak için gereklidir. Onun bu düşüncesi, lisede tanıdığı bir kızın kürtaj olup daha sonra kanamadan nasıl öldüğünü anlattığı acımasız tavırda hissedilir. Üstelik oyunda Doña Elena'nın bu sözleri, yakınlarında bulunan bir barda, radyonun yayınladığı bir futbol maçını dinleyen erkeklerin alkışları ve bağırışları ile sürekli olarak kesilir:

*“DOÑA ELENA -Mide bulandırıcı! (Elindeki dürbünü bırakıp CONCHA'ya doğru ilerler) Geçmiş zamanlarda, annen ya da ben, bizimle aynı okulda eğitim görmüş genç hanımlardan herhangi biri... (Susar. Ses tonunu değiştirir ve hatırlayarak devam eder) Birisi vardı. Şüphe çekecek kadar neşeliydi. (Arka planda Dans müziği ile karışık, eğlenen insanlardan kahkahalar duyulur). Fazlasıyla şumarıkça! Bir gün onu kaldığı yurt odasından çıkardılar ve üst kattaki bir odaya kapattılar. Anne ve babasına da acil bir telgraf gönderildiğini öğrendik. Ama onu görmeye gelmediler. Aynı gece okuldan kaçtı ve kürtaj için gittiği yaşlı*

bir büyüücü hekimin odasında kan kaybından öldü. ” Tam bu sırada barda maç seyredenlerden büyük bir bağırış duyulur. -Bir gol daha beyler! (Olmo, 2015: 73-76).

Doña Elena'nın o yıllardaki sansürü temsil ettiği, 2015 de sahneye konan oyunun yönetmeni olan Manuel Canseco tarafından kabul edilir, ama aynı zamanda onun da kurbanlardan biri olduğunu ve eserin toplumun ağırlığı altında ezilen kurbanlar arasında oynanan bir oyun olduğunu sözlerine ekler (Olmo, 2015: 22).

Bu oyundaki kadınlar maruz kaldıkları baskı nedeniyle nadiren başkalarına karşı dürüst olabilirler; çoğu zaman dilleri sadece kendilerini savunmaya, eylemlerinin gerçek nedenlerini örtmeye hizmet eder. Bu baskı nedeniyle düşündükleri yerine söylenmesi gerekenleri söylemek zorunda bırakılmaları ve onların gerçekte olduklarından farklı olmaya zorlanmaları kadınların kafasını karıştırır. Örneğin Soledad aşk, dolayısıyla cinsellik aradığı için, ataerkil düzenin temsilcisi kadınlar ve Doña Elena tarafından sürekli eleştirilere ve kınamalara maruz kalır. Bu yüzden diğerlerinin görmek istediği kişi ile kendi olmak istediği kişi arasındaki var olan uyumsuzluk onda içsel sorgulamalara ve bunalıma sebep olur. Oyunda Soledad Juana ile konuşurken şöyle der:

“SOLEDAD. - (Sanki JUANA'yı duymamış ve kendi kendine konuşmuş gibi devam eder) Ama korkuyorum. Beni arayan diğerlerine baktığımda, ben kendimi giderek daha az buluyorum. (Şaşırarak) giderek kendimden uzaklaşıyorum...” (Olmo, 2015: 58).

Bu koşullandırılmış ve bastırılmış kadın cinselliği eserde bir metafor ile şifrelenmiştir: *Sardalya*. Bu çok bilinen bir balık ismi ile işaret edilen kavram kadın bedenine, daha da spesifik olmak istersek kadın cinselliğine atıfta bulunur. Sezgisel olarak tahmin edilebileceği gibi bu metafordaki benzerlik ilişkisi, kadın cinselliğinin yenilebilir bir şey olması, İspanyol geleneğinin erotik literatüründe uzun süredir var olan bir benzetme anlayışına dayanmaktadır. Sözlü ve yazılı kültürde ise tüketicisi: kedidir. Lauro Olmo'nun eserinde ise: evcil kedi, erkekliğin temsilinin veya cinsel arzusunun belirtildiği araçtır. Kedi ve sardalya ile ilgili oldukça çok İspanyol atasözü vardır. Bunlardan iki tanesini örnek verirsek: “Kediler arasındaki sardalya tırmalanır” veya “Kedinin aldığı sardalya, tabağa geri dönmez” (Fuentes: 501). Her iki atasözü de buradaki bağlamda, sardalya kadın, kedi ise erkek olarak düşünüldüğünde: kadınların kaybettiği da geri gelmeyecek bir kayıp yaşadıkları bir durumdan, (namus, saflık, bekâret vb. ) söz edildiği anlaşılmaktadır (Fuentes, 2015: 501).

Oyunun son sahnesinde yaşlı kadın kedisini aramaktadır. Sokaktaki La Chata y/ve La Renegá isimli hayat kadınları ile karşılaşır ve onlara kedisini görüp görmediklerini sorar. Hayat kadınları yaşlı kadına kedisini görmediklerini söylediklerinde onlara şu cevabı verecektir: “Si no lo encuentro se me va a pudrir la pechuga de la sardina/ Eğer onu bulamazsam benim sardalya göğsü ziyan olacak.” Ve oyun La Renegá'nın bunu duyup yüksek sesle attığı kahkaha ile son bulacaktır.

“YAŞLI KADIN, -Benim kediciğimi gördün mü?

LA RENEGÁ, -Bu saatte her yer karanlık.

YAŞLI KADIN, -Küçük yaratık! eğer onu bulamazsam benim sardalye göğsü ziyan olacak.

LA RENEGÁ, - Aniden, havayı yırtan güçlü bir kahkaha atarken aynı zamanda şöyle der: *Sardalya göğsü! Ne parlak bir fikir!*

(Çanlar ölüleri haber vermek için çalmaya devam ederler).

(SON PERDE)” (Olmo, 2015: 149).

Sardalya göğsü terimi aynı zamanda bir kadının göğsüne veya doğrudan en hassas kısma yani kadın cinsel organına da atıfta bulunabilir. Fuentes'in Muñiz'den alıntıladığına göre “Olmo'nun da içinde bulunduğu bazı çevrelerde “sardalya göğsü yemek” erkekler tarafından “bir kadınla cinsel ilişkiye girmek” anlamında kullanılan bir örtmecedir. ” Bu yüzden sardalya göğsü bozulmadan önce kedisini arayan yaşlı kadının görüntüsü belirttiğimiz çağrışımlar sayesinde anlamlı ve eserin bir tür özeti haline gelmektedir (Fuentes, 2015: 504). Kadınların aktif rolünün her zaman erkek figürü ile sınırlandırıldığı ve cinselliklerini kullanmalarının geçerli ahlak kuralları tarafından koşullandırıldığı bir toplumda, bazılarının fuhuştan başka

bir yolu olmadığı görülüyor. Geçerli bir erkek figürü tarafından desteklenmeyen kadınlar ya La Renegá gibi itibar kaybına uğrarlar ya da Soledad veya kedisini arayan Yaşlı Kadın örneğinde olduğu gibi mutsuzluk ve terk edilmişlik içinde olurlar. Bu kadınlarda olduğu gibi fiziksel olarak yaşlandıklarında artık bir erkeğin arzuladığı bir av olmak yerine, varlıklarına anlam verecek sevgiyi ararlar. Soledad'ın ilk perdede “Yaşamak istiyorum” (Olmo: 59) sözleri yukarıda belirttiğimiz eserin kahramanlarından biri olan ve o “büyük karakter” i oluşturan boğucu ve cansızlaştırıcı ortamı temsil eden çanların, ölümü haber veren ahenkli sesi ile susturulur (Fuentes: 504).

Diğer bir metafor ise kırmızı karanfillerdir. Genellikle tutku ve aşk sevinci ile ilişkilendirilirler. Doña Elena odasındaki sehpa bunları bulundurur. Buradan Doña Elena'nın aslında daha önce yaşamamış olduğu başka bir tür yaşam ve zevkleri hayal ettiğini çıkarımını yapabiliriz. Daha önce Soledad'ın dolabını karıştırması sırasındaki davranışları hem acıklıdır hem de ikiyüzlülüğünü ve zayıflığını açığa vurur. Eserin son sayfasında Doña Elena odasına döner ve karanfillerin bulunduğu vazoya sertçe vurarak yere düşürür, çiçekler yere dağılırlar:

*“DOÑA ELENA, daima bastonuna yaslanarak odasına girer. Üzerinde her zaman karanfillerle dolu bir vazonun olduğu komodinin önünde durur ve aniden vazoya eliyle sertçe vurur. İçindeki karanfiller etrafa saçılarak vazo yere düşer”* (Olmo, 2015: 149).

Eser bu metaforlar ile sonlanır. Oyunun Franco rejimi ve dolayısıyla da sansür döneminde yazılmış ve sahnelenmiş olması, özellikle cinsellikle ilgili sıkça metafor kullanımı ile bu dönem hakkında bizlere bir fikir vermektedir. Sansürün çok etkili olduğu dönemlerde metafor kullanımı oldukça yaygındır. Örneğin Olmo, başlığı da dâhil olmak üzere eserinde cinsellikle ilgili veya rejimi doğrudan eleştirecek kelimeler kullanmamış onun yerine ikincil çağrışımları veya halk arasında ikincil anlamları olan sözcükler kullanımına gitmiştir.

Eserde isimsiz erkekler tarafından kadınlara “hembra” yani “dişi” olarak hitap edilmektedir. Real Academia Española Sözlüğüne göre (RAE) dişi hayvan anlamına da gelmektedir. Kadınlar oyundaki erkeklerin gözünde ve hayatlarında sadece dişi olarak yer alırlar. Yani “hembra” dişi türünün damızlık ve doğurgan olanıdır. Üstelik bu terim kadınlar tarafından da kullanılır. Eserde Juana karakteri de kadın sözcüğü yerine “hembra” sözcüğünü kullanır: *“Cuando una hembra se tira demasiado tiempo en la horizontal, es que espera algo/ Bir dişi yatay olarak çok uzun süre uzanıp kaldığında, bir şey bekliyor demektir”* (Olmo, 2015: 102).

Kristeva'nın belirttiği gibi kadınların aşağılanmasında onun doğurganlığı ve annelik işlevleri arasında bir bağ vardır. Aynı zamanda De Lauretis'in eleştirilerine rağmen Sprengnether'in ele aldığı biçimiyle Freud'un “vaktiyle tanıdık olanın bize yabancılaşarak geri dönmesi” yani “tekinsizlik” olarak açıkladığı, burada kadının doğurganlığına ve güçlü anne figürüne karşı duyulan korku olarak ortaya çıkan tanımlama, bize kadının ve kadın cinselliğinin ataerkil düzen tarafından neden bu derece kontrol alınmaya ve bastırılmaya çalışılmasının nedenlerini anlama olanağı sağlar.

## Sonuç

*Sardalya Göğsü* 1960'lı yıllarda İspanya'daki kadınların durumunu yansıtır. Olmo eserinde geleneksel rol ve tutumları da sergileyerek, İspanyol ev kadını ve eş rolü ile ilişkili olarak, ataerkil düzenin kadınlar üzerinde duygusal ve cinsel baskılarını gösteren bir toplumsal yapı eleştirisi sergiler. Bu yıllarda İspanyol toplumundaki kadınların koca veya baba, erkek kardeş, oğul gibi başka erkeklerin koruması altında yaşamaktan yahut dini inzivaya çekilmenin dışında fazla bir seçeneği olmadığını anlıyoruz. Her durumda kadınların sadece cinsiyetlerinden dolayı açık bir şekilde baskı gördükleri ve bu baskıya itaat etmelerinin beklendiği bir dünyada yaşadıklarını görüyoruz. Bu tip yapılar feminist düşünce tarafından eleştirilmiş ve mücadele konusu olmuştur. Bununla birlikte günümüzde cinsler arasında bu eşitsizlik durumu özellikle sosyo-ekonomik alanda sürmektedir. Ücret eşitsizliği, ekonomik özgürlük, işgücüne katılım ve kadın erkek istihdam oranlarında eşitsizlik gibi konular mücadele konusu olmaya devam etmektedir.



Oyunda kadınların yer aldığı pansiyon oldukça önemlidir. Boğucu, sıkışmışlık hissi veren ve baskı hissettiren bir alan olmakla birlikte dışarıya yani sokak da kadınlar üzerindeki baskıların vücut bulduğu tekinsiz bir yerdir. Kadınlar dış mekâna her çıktıklarında erkekler ya da diğer ataerkil düşüncenin savunucusu kadınlar tarafından rahatsız edilirler ve iç mekâna geri dönerler. Evin sıkışıklığı ve sokağın tekinsizliğinin oluşturduğu "ortam" da yönetmenin oyunun başında belirttiği gibi en önemli kahramanlardan biridir. Bunu aşabilmek, yani içkinlikten aşkınlığa geçmek ancak çok çaba gösterip, zorluklarla ve korkuyla baş etmeyi ve kendi kaderini belirleme gücünü gerektirir. Paloma oyundaki en olumlu, kendi inançları için mücadele eden ve bir erkek figürüne dayanmadan kendi ayakları üzerinde durmayı seçen, kendi kendine yeterli ve bağımsız bir kadın karakter olarak yer alır.

Sonuç olarak *Sardalya Göğsü* oyununda kadına yönelik toplumsal baskı, birlikte yaşayan ve farklı kadın cinselliğini temsil eden altı farklı kadın kahraman aracılığıyla yansıtılmıştır. Bu altı kadının her biri geleneksel İspanyol toplumunun bir mikro evreninin ya da "kadın cinselliğinin" temsil edildiği bir pansiyonda yaşarlar. Karakterlerden bazılarında kadınların bir çıkmaz ve çaresizlik içinde olup bunu aşamadıkları için tükenme ve vazgeçme ile sonuçlandığını görürüz. Yazar, aynı odada kalan Concha ve Paloma karakterleri ile iki farklı özgürlük mücadelesi imkânını sergiler. Bağımsız kadına örnek gösterdiğimiz Paloma oda arkadaşı Cocha'ya destek olarak dayanışma ve mücadele etmenin önemini gösterir. Eserde kadınların kendi ayakları üzerinde durması ve mücadele etmenin önemi belirtilirken, kadın cinselliğinin baskılanışı başlıkta yer alan sardalya ve sardalya göğsü metaforlarının yanı sıra bazı kelimelerin ikincil çağrışımları kullanılarak dile getirilmiştir. Eserlerinde kadın kahramanları ön plana alan Lauro Olmo 20. yüzyıl İspanya'sının kadına yönelik baskılarını konu alan en önemli dramaturgları arasındadır.

## Kaynakça

- Bernal, Ó. C. (2000). *Discurso Teórico y Puesta en Escena en Los Años Sesenta: la encrucijada de los realismos*. Vol. 50. Editorial CSIC-CSIC Press.
- Caballero, E. (2015). La pechuga de la sardina, *Centro Dramatico Nacional Cuadernos Pedagógicos 76 Teatro Valle-Inclán Sala Francisco Nieva Temporada 2014 / 2015*. 31. 08. 2022 tarihinde <https://fdocuments.mx/document/n-76-la-pechuga-de-la-sardina-de-lauro-olmo-pdf.html?page=1> adresinden erişildi.
- Couto Pérez, S. (2017). La voz dormida en las obras de Lauro Olmo. Universidade da Coruña. 31. 08. 2022 tarihinde <http://hdl.handle.net/2183/20611> adresinden erişildi.
- Criado, Fidel L. (2007). El mundo, el demonio y la carne, en tres textos y contextos del teatro de Lauro Olmo. *España Contemporánea: Revista de Literatura y Cultura*, 20 (2), 31-48.
- De Lauretis, T. (1999). Construcciones en el análisis o la lectura después de Freud. S. L. Arco Libros (Ed.). In *Feminismos literarios* (pp. 177-195) España.
- Direk, Z. (2009). Simone de Beauvoir: Abjeksiyon ve Eros Etiği. *Cogito*, 58, 11-39.
- Donovan, J. (2014). *Feminist Teori*. (Çev. A. Bora, M. Ağduk Gevrek, F. Sayılan). İstanbul: İletişim Yay.
- Ellis, M. L., & O'Connor, N. (2010). *Questioning identities: Philosophy in psychoanalytic practice*. London, Karnac Books.
- Folguera, P. (2012). Integrando el género en la agenda política. Feminismo, Transición y democracia. In *100 años en femenino: una historia de las mujeres en España: . . . Centro Conde Duque, entre el 9 de marzo y el 20 de junio de 2012*, (pp. 98-121). Acción Cultural Española (AC/E).
- Freud, S. (1955). The Uncanny. In J. Strachey, (Ed. and Trs. ). *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud Volume XVII (1917-1919): an infantile neurosis and other works* (pp. 219-252). London: Hogarth Press and the Institute for Psycho-Analysis.
- Fuentes, M. O. (2015). "Fish & Chips": La metáfora alimenticia en "Chips with everything", de Arnold Wesker y "La pechuga de la sardina", de Lauro Olmo. In *Sobremesas literarias: en torno a la gastronomía en las letras hispánicas* (pp. 499-510). Biblioteca Nueva.
- Gabriele, J. P., & Olmo, L. (1991). Conversacion con Lauro Olmo. In *Anales de la literatura española contemporánea* (Vol. 16, No. 3, pp. 383-387). Society of Spanish & Spanish-American Studies.
- Gamba, S. D. (2007). *Diccionario de estudios de género y feminismos*. Biblos.

- Halsey, M. T. (1979). Olmo's "La pechuga de la sardina" and the Oppresion of Women in Contemporary Spain. *Revista de Estudios Hispánicos*, 13, no. 1, 3-20.
- Halsey, M. T. (1995). La problemática de la mujer en algunas obras teatrales de Lauro Olmo. *Teatro: Revista de Estudios Culturales/A Journal of Cultural Studies*, 8, 101-118.
- Kristeva, J. (1982). *Powers of Horror. An Essay on Abjection*, (L Rodiez, Çev.). New York, Columbia University Press.
- Nash, M. (2012). Las mujeres en el último siglo. In *100 años en femenino: una historia de las mujeres en España: . . . Centro Conde Duque, entre el 9 de marzo y el 20 de junio de 2012* (pp. 24-51). Acción Cultural Española (AC/E).
- Olmo, L. (2015). *La pechuga de la sardina*. Madrid, Centro Dramático Nacional.
- Pérez, M. (1995). Espacio escénico y espacio convivencial en el teatro de Lauro Olmo. *Teatro: Revista de Estudios Culturales/A Journal of Cultural Studies*, 8, 83-100.
- Salvat, R. (1977). Prólogo en *Los años difíciles. Tres testimonios del teatro español contemporáneo*. Barcelona. Bruguera. Libro Amigo, 492.
- Serrano, V. (2015). Conflictos de género: Las mujeres del teatro de Lauro Olmo. *VERBEIA. Revista de Estudios Filológicos. Journal of English and Spanish Studies*, 1, 307-318.
- Sprengnether, M. (1990). *The Spectral Mother Freud, Feminism and Psychoanalysis*. Newyork, Cornell University Press.



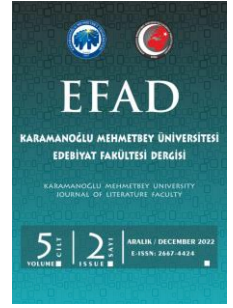


# Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (KMÜ EFAD)

Karamanoğlu Mehmetbey University Journal of Literature Faculty

E-ISSN: 2667 – 4424

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/efad>



**Tür:** Araştırma Makalesi  
**Kabul Tarihi:** 6 Aralık 2022

**Gönderim Tarihi:** 9 Eylül 2022  
**Yayımlanma Tarihi:** 30 Aralık 2022

**Atıf Künyesi:** Taş, M. R. (2022). Handan ve Uyanış Romanlarında İdealize Edilen Kadın Kimliklerinin Ortak Semboller Üzerinden Karşılaştırılması. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2), 212-217.

**DOI:** <https://doi.org/10.47948/efad.1173054>

## HANDAN VE UYANIŞ ROMANLARINDA İDEALİZE EDİLEN KADIN KARAKTERLERİN DENİZ İMGESİ ÜZERİNDEN KARŞILAŞTIRILMASI

Mehmet Recep TAŞ\*

### Öz

Amerikan ve Türk edebiyatının önde gelen yazarlarından Kate Chopin ve Halide Edip Adivar, *Uyanış* (1899) ve *Handan* (1912) adlı yapıtlarını modernizmin yeni yeni ortaya çıkmaya başladığı bir dönemde, fakat farklı coğrafya ve kültürlerde kaleme almışlardır. Genel olarak her iki yazar da kadın haklarını savunan, kadınların erkek egemen toplumlarda baskı altında bir yaşama mahkum olduklarını dile getiren yazarlar olarak tanınmaktadırlar. Romanların yazıldığı dönem aynı zamanda birinci dalga feminist söylemlerin revaçta olduğu bir döneme denk gelmektedir. Dönemin sosyal ve kültürel kodlarını ve toplum yapısının kadına bakış açısının nasıl olduğunu yansıtan romanlar, genellikle kadın haklarını vurgulayan ve savunan romanlar olarak değerlendirilmektedirler. Her iki romanın da ana karakterleri, o dönemde yerleşik ataerkil erkek egemen yapı ile mücadele etmekte, bu nedenle ruhsal olarak yıpranmakta ve bu baskılardan kurtulmak için 'deniz'e sığınmaktadırlar. Bu bağlamda, hem yazarların hayat tecrübeleri, hem de kahramanların erkek egemen topluma karşı gösterdikleri davranış ve tepkilerden yola çıkan bu makale, farklı coğrafyalara ve kültürlere mensup iki kadın kahramanı 'Deniz' imgesi üzerinden karşılaştırıp aralarındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koymayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Adivar, Chopin, *Handan*, *Uyanış*, Kadın.

### A Comparison of Female Characters in *Handan* and *the Awakening* in the Context of the Sea Image

#### Abstract

Kate Chopin and Halide Edip Adivar, both of whom are prominent writers of American and Turkish literature respectively, wrote their works *The Awakening* (1899) and *Handan* (1912) nearly in the same period in which modernism was just beginning to emerge, but in different lands and cultures. In general, both writers are known as writers who defend women's rights and state that women are condemned to a life under oppression in male-dominated societies. The period in which the novels were written also coincides with a period when first-wave feminist discourses were popular. Both novels, reflecting the social and cultural codes of the period and the perspective of the social structure on women, are generally considered as novels emphasizing and defending women's rights. The main characters of both novels are struggling with the patriarchal male-dominated structure at that time, therefore they are spiritually worn out and take shelter in the 'sea' to get rid of these pressures. In this context, this article, relying on both the life experiences of the authors and the behaviors and reactions of the female protagonist against the

\* Doç. Dr., Van Yüzüncüyıl Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi Bölümü, İngiliz Dili Eğitimi Anabilim Dalı, Van/Türkiye. E-posta: [mehmetrecep@yyu.edu.tr](mailto:mehmetrecep@yyu.edu.tr), Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5838-1948>.



male-dominated society, aims to compare the two female protagonists from different geographies and cultures through the image of the "Sea" and reveal the similarities and differences between them.

**Keywords:** Adivar, Chopin, Handan, The Awakening, Woman.

## Giriş

Bireyin doğumundan itibaren gelişip, toplum içerisinde sosyal bir varlık olmasına kadarki geçen süreçte, kadının rolü ve taşıdığı fonksiyon büyük ölçüde önem taşımaktadır. Bireyin yetişmesinde büyük önem taşıyan kadının konumu incelendiğinde; bu konum ve statünün kültür, siyaset, din ve diğer sosyal etmenler açısından büyük bir değişime uğradığı görülmektedir. Doğal olarak bu değişim çeşitli yazın türlerine de yansımıştır. Özellikle, odak noktası hayat ve insan üzerine kurulmuş olan, insanın tanık olduğu tarihsel süreçleri, olayları, dolayısı ile de bir toplumun yansıması olan bireyleri pek çok açıdan inceleme fırsatı sunan bir yazın türü olan roman pek çok konu gibi kadının zaman içerisinde geçirdiği sosyalleşme sürecinin de takip edilebilmesine imkan tanımaktadır (Şahin, 2010). Halide Edip Adivar ve Kate Chopin, kadının modernleşme hareketi üzerinde özellikle duran, eserlerinde kadının kendi benliğini kurma çabasını gözler önüne seren iki önemli roman yazarı olarak bilinirler. Her iki yazar da, kendi kimliğini inşa etmek isteyen kadınların yaptıkları seçimleri ve buldukları sosyal şartların onları farklı konumlara getirdiğini, sosyal anlamda tanık olunan değişimlerin kadınlar üzerindeki etkilerini, kadınların bu değişim ve dönüşüme karşı gösterdikleri tepkileri, kadının kendini ve bulunduğu toplumdaki konumunu sorgulamasını ve kadının kadınlığı ve cinselliği üzerindeki ataerkil normlara karşı gösterdiği varoluşsal başkaldırı durumlarını yansıtmalarıyla öne çıkmaktadırlar. Chopin ve Adivar aslında bir dönemin Türk ve Amerikan toplumuna ayna tutmakta, aynaya yansıyan erkek egemen kültür kodlarını birer kadın gözüyle dile getirmektedirler. Her iki yazarın da eserlerini okuyanlar, Türk ve Amerikan toplumlarının geçirmiş olduğu dönüşüm ve değişimleri, kadın karakterlerin modernleşme sürecinde geçirdikleri değişim ve dönüşümler bağlamında gözlemleyebilmekte, kadının nasıl bir varoluşsal mücadele vermiş olduğunun farkına varmaktadırlar. Bu açıdan değerlendirildiğinde Chopin'in *Uyanış* ve Adivar'ın Handan isimli romanları da kadının içinde bulunduğu toplumsal şartları, toplumun sosyo kültürel yapısını ve erkeğin kadına bakış açısını başarılı bir şekilde aktarmaktadır.

Chopin, *Uyanış* adlı romanında Amerikan toplumundaki kadının bireysel ve toplumsal yaşamını; annelik, evlilik ve toplum baskısı ile çevrelenmiş kadın karakter Edna Pontellier vasıtasıyla kurgulamaktadır. Öte yandan, Adivar da eserinde, Handan karakteri ve Handan'ın antitezi Neriman karakteri ile 'deniz' imgesini eserin merkez noktasına konumlandırarak detaylıca tasvir etmekte ve kadın yaşamına ve kadın *uyanış*ının yavaş yavaş baş göstermeye başladığı Meşrutiyet dönemine çeşitli karakterlerle de ışık tutmaktadır. Bir çok alanda kadın meselesi üzerinde duran ve kendi deyişiyle "ideal kadın"ı eserlerinin merkezine konumlandıran Adivar, feminizmin öncülerinden kabul edilmiştir. Adivar'ın tasvir ettiği 'ideal kadın' kavramını incelediğimizde etkilendiği feminizm ideolojisinin yansıması olduğunu açıkça görürüz. Kadınlar ekonomik açıdan bağımsızlaştıkça Feminist bilincin de buna paralel bir şekilde gelişmeye başladığı görülür (Argunşah, 2016: 17). Modernleşme dönemi olarak adlandırılan, siyasi, toplumsal ve ekonomik alanlarda bir çok yenilikçi adımların atıldığı ve kadının da toplumdaki yerinin, sosyal alanlardaki varlığının tartışılmaya başlandığı 19. yüzyıl Osmanlı toplumu edebi ve siyasi yaşamı incelendiğinde akla gelen yazarlardan biri de Halide Edip Adivar'dır. Adivar eserlerinde sadece tanık olduğu Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinin gerektirdiği söylemlerde bulunmamış bunun yanında eserlerinde açık açık tasvir ettiği yeniliklere açık, "Batılılaşmanın getirdiği değişiklikleri üzerinde taşımaya çalışan, öz güveni yüksek eş, anne, evinin hanımı olarak sınıflandırılmanın ötesine geçmeyi başaran kadın karakterleri ile de karşımıza çıkmaktadır" (Durakbaşı, 2007: 231). Bu açıdan incelediğimizde Modernleşme sürecinin tecrübe edildiği bir zamanda eserlerini kaleme alan Adivar'ın ses getiren eserlerinden biri *Handan* romanıdır. İlk kez 1912 yılında yayımlanan Handan adlı romanında Adivar, idealleştirdiği kadının modernleşme adımları içerisindeki dönüşümlerini romanın merkezine yerleştirmiştir. Tasvir edilen kadın profili; "ataerkil kültürün dayattığı sınırlamalara karşın, iplerini elinde tutmaya çalışan, kadın kimliğini eril bir toplumun içinde mantığı ile var etmeye çalışan, sosyal hayata yenilikçi adımlarla ve eğitimle dahil olan

bireyi yansıtmaktadır” (Bekiroğlu, 1987). Böylelikle, geleneksel hayatta kimliğini sorgulamayan, eril bir toplumda kendine özgü bir yer edinemeyen, kimliksel dönüşümler yaşayamayan, her duruma kayıtsız ayak uyduran kadınlar, Adıvar’ın eserinde modernleşme sürecinin nimetleri ile adeta özgürlüklerini kucaklayan bireylere evrilmektedir. Bu açıdan incelendiğimizde, siyasi, toplumsal ve ekonomik alanlarda modern adımlar atmaya hedefleyen Modernleşme hareketleri Adıvar’ın Handan romanında Handan karakteri ile can bulmaktadır. Adıvar’ın ataerkil bir zihniyetin dayattığı kısıtlamalara karşı mücadele verdiği ve özgür olma yolculuğunda *Uyanışa* giden Modernleşme hareketleri yansımalarına karşın Kate Chopin *Uyanış* romanında kadının toplumsal alanda her konuda bastırılmaya çalışıldığı bir dönemi yansıtmaktadır. *Uyanış*’ta yansıtılan imge, toplumda bastırılmış kadının imgesidir. *Uyanış*’ta Chopin, kadını karşımıza feminen, anne, iş kadını ve eş olarak değil, dayatılan kurallar arasında seçim yapmakta ikilem yaşayan ve yaptığı seçimler sonucunda ötekileştirilen biri olarak çıkarmaktadır. Kadın hareketlerindeki mücadelesi ile bilinen Adıvar’ın Amerikan edebiyatındaki yansıması olarak nitelendirebileceğimiz Kate Chopin, kadın meselelerine ve kadının özgürleşme sürecine yönelik ortaya koyduğu tutumu ile sadece Amerikan edebiyatına değil, aynı zamanda dünya edebiyatına da damga vurmuştur. Kadının özgürleşmesi konusu bir yana, henüz karar verebilme ihtimalinin bile dile getirilmediği bir dönemde, *Uyanış*’ı yayınlaması ile birlikte dönemin ötesinde geliştirdiği söylemleri ile kendisinden söz ettirmiştir. Chopin’in tercih ettiği söylemlerinde, tıpkı Adıvar’ın eserlerinde de rastladığımız gibi, Chopin’in yaşadığı çevrenin etkisini eserde önemli derecede görmekteyiz. Amerika’nın güneyinde bulunan St. Lois’de hayatını sürdürmüş olan Chopin, muhafazakar Güney çevreyi *Uyanış* romanında tüm çıplaklığıyla, derinlemesine yansıtmıştır. Necla Aytür’e göre, Adıvar’ın romanına öncülük eden yenilikçi Modernleşme süreci söylemi, Chopin’in *Uyanış* romanında yerini teknolojik ilerlemelere karşın ahlaki gelişimini henüz oturtamayan Amerikan toplumuna bırakır. Aytür, bu durumu şu şekilde açıklamaktadır:

“...eğer güneydeki tutuculuk, geleneksellik Chopin’e acı vermiş, onu yaşadığı ortama karşı, yazdıklarıyla, başkaldırmaya yöneltmişse, gene güneyin duyularına seslenen renkli yönü de ona kıvanç vermiş, yaşam sevincini, yazarlığını sürdürme, güneyin bu yönünü de yansıtmaya isteğini körüklemiştir. En başarılı yapıtları, savaş sonrası güneyinin yaşamından kaynaklanan karşıt duyguları kendi içinde yaşayan kişilerin öyküsünü anlatır. Chopin’in son romanı *Uyanış*’ta böyle bir kadının, Edna Pontelliér’nin öyküsüdür” (Aytür, 2010: 133-134).

Özetle, modernleşme sürecinin kadını bir birey olarak yansıtmaya şekli olan eşitlik kavramı, Kate Chopin’in *Uyanış*’ında adeta eşitsizliğe sürüklenmiş kimliği belirsiz bir topluluk olarak öne çıkmaktadır. Modernleşme döneminin ilk evrelerini yansıtan Handan ve *Uyanış* eserleri, tarihe rehberlik eden ve hayatlarını özgürleşme yolunda mücadele etmeye adanmış yazarlarının yanında, kadın toplumsal yaşam alanına ve sıradanlaşan hayat gidişatına karşı gösterilen kadınsal başkaldırıları, kendi “ben”ini arayan kadının varoluşunu benzer semboller ile tasvir etmeleri açısından önemlidir.

## Ortak Imge: Deniz

Yazın türlerinin her alanında karşımıza çıkan simge kavramı, Chopin ve Adıvar’ın romanlarında da önemli ölçüde yer tutmaktadır. Bu noktada iki eser de simgesel anlatım yönünden ortak noktada buluşmaktadır. Chopin’in *Uyanış*’ı yeşil rengin hakim olduğu bir günde, Büyük Ada’da güneş ve denizin iç içe olduğu 1890 ‘lı yılların Amerikasının Güneyi’ni mekan olarak seçerken, Adıvar’ın Handan’ı da aynı şekilde yeşil rengin hakim olduğu, Mart ayının 14’ünde atılan bir mektupla başlar. Handan, mekan olarak İstanbul’da başlamasına rağmen, ileriki zamanlarda Avrupa’nın Paris, Marsilya gibi değişik şehirlerine uğradıktan sonra Londra’da duraksar. Chopin’in *Uyanış*’ında ana karakter Edna, Handan’a kıyasla daha yalnızdır.

“Bayan Pontelliér, başkalarına içini döken bir kadın değildi; bugüne kadar doğasına aykırı bir özellik olmuştu bu. Küçük bir çocukken bile, kendine ait küçük hayatı içinde yaşardı. Çok erken bir dönemde, içgüdüsel bir şekilde hayatın ikili niteliğini kavramıştı: Dışta kurallara uygun bir varoluş biçimi, içte bunları sorgulayan bir yaşam” (Chopin, 2008:76).

Modernleşmenin yeni yeni başladığı bir dönemde, Edna hem yalnızlık duygusuyla yaşamakta hem de psikolojik açıdan baskılandığını düşünmektedir. Irzık ve Parla’nın altını çizdiği gibi;

“*Ataerkil ideolojiler kadınların varoluşunu mahremiyet, sessizlik, doğallık, gizem gibi kavramlarla tanımlayarak dil ötesi, daha doğrusu dil öncesi bir alana hapseder, kamusalın karşıtı olarak kurgular. Bu kurgu, kadınların sesleri, kimlikleri, bedenleri üzerinde uygulanan denetimin en önemli dayanaklarından biridir, çünkü kadınların kamusal alanda kendi varlıklarını görünür duyulur kıldıkları her durumda, kendi doğalarına aykırı bir şey yapmakta oldukları uygunsuz bir biçimde dikkat çekerek kendileri hakkındaki sözleri kışkırttıkları, örtülü tutularak saflığının korunması gereken bir varlığı açıp sergiledikleri için çirkinleşip rezil oldukları anlamına gelir*” (İrızık ve Parla, 2004: 7).

Bu sebepten ötürü *Uyanış* romanının ana karakteri Edna için aslında yeşil renk bir mahkumiyetin sembolüdür. Edna Pontellier’in hikayesi “Kapının dışında asılı bir kafeste, yeşil ve sarı renkte bir papağan üst üste tekrar ediyordu: “Allez vous-en! Allez vous-en! Sapristi!” (Chopin, 2008: 59) cümlesiyle başlar. Edna, Handan gibi, bir arkadaşı veya kuzeni ile kalbinden geçenleri anlatabilecek, kalp kırıklıklarını dile getirebilecek, eğitilmiş, eş, ev hanımı, anne, feminen ve bütün bunların yanında sosyal kadının var olmaya çalıştığı bir toplumun içerisinde yaşamamaktadır. Edna’ya karşın Handan musikiyi çok seven, eğitim alan, tenis oynayan, iyi piyano çalan, öğrenme ihtirası ile dolu, yetenekleri ile ön planda bir genç kızdır. Romanın giriş kısmında da Cemal Bey’in ailesini tanıtırken modernleşme hareketlerine uygun bir şekilde eğitim alan genç kadınların müzik aletleri çalmaları ve sportif faaliyetler başta olmak üzere simgesel değerler taşıyan öğeler önemle vurgulanmaktadır. Handan ve Edna, evliliği sosyal bir kadının atacağı adımların önünde bir duvar olarak görmekteirler. Yaşıtı olan kızların evlilikten beklentilerinden farklı olarak Handan yapacağı evlilikten, karşılıklı sevgi, karşı tarafın kendisini olduğu gibi sevmesini, paylaşımında bulunmayı beklemektedir. Handan, “Ne olurdu, sade ve sakin bir hayat arkadaşım olaydı. Fakat benim, tamamen benim olaydı; her gün yanımda, geceleri bana çocukluğumdan beri verdiği aciz bir haşyetle sokulduğum göğüs, sabahleyin uyanan gözlerin umku hep benim, hep benim olaydı” diye hayıflanmaktadır (Adıvar, 2021: 137). Tıpkı Handan gibi Edna da evliliğe karşı eleştirel bir tutum sergilemektedir. Edna da yüzüğünü ve vazoyu fırlatarak yere atmanın hiç de akıllıca bir hareket olmadığını düşünür (Chopin, 2008: 136). Nişan yüzüğünü parmağından çıkarması aslında bir tutsaklık durumunu tasvir eder. Edna Pontellier ile Kate Chopin 19. yüzyılda, modernleşme çağında evlilik kurumuna yönelik yaptığı keskin eleştirileri ile döneminin çok ötesinde bir söylem gerçekleştirmişler. Edna’ya göre kocası Léonce Pontellier için evlilik demek, eve “bonbon ve fıstık” getirmekle özdeşleşmiş olan kadının tüm bireyselliğini yok sayan ve çocuksulaştırıcı bir davranıştır. Edna Pontellier bir kadın olarak bireyselleştirilen değil de, evinde çocukları ile birlikte şeker bekleyen çocuksulaştırılmış bir bireye dönüştürülür erkek zihniyetinde. Böylelikle Chopin, Edna Pontellier ile bulunduğu sosyal çevrenin kalıplaşmış fikirlerini yıkmak için gerçekçi söylemler gerçekleştirmiştir.

Her iki eserde de, ‘deniz’ önemli bir sembol olarak işlenmektedir. Kadın karakterlerin girdikleri çıkmazlardan kurtulmak için sığınacak son yer olarak belirlemektedir. Edna’nın *Uyanış*’ının ayak sesleri bir yaz yüzmeyi öğrenme isteği ile başlar. “*Denizin sesi baştan çıkarıcıdır; ruhu bir süre yalnızlığın uçurumlarında gezinmeye içe dönük düşüncelerin labirentlerinde kaybolmaya durmadan, fısıldayarak, feryat ederek, mırıldanarak, çağırır*” (Lings, 2003: 80). Tüm çıplaklığıyla Edna’yı çağıran deniz, Edna’nın yaşadığı toplumun bütün zorlamalarından, sınırlamalarından kendini sıyrabileceği bir alandır. Bu alan, simgesel olarak Edna’ya bedenen ve ruhen özgür olma imkanı sunan bir mekan yaratır. Romanda anlatıcı, sessizliğe hapsedilmiş, eş, anne, evinin hanımı olan ancak çalışma hayatı olmayan, özgürleşemeyen, feminenliği taşıyamayan kadının çöküşünü şu söylemlerle tasvir etmektedir: “*Robert ile “durmaksızın konuşuyorlardı: etraflarındaki şeylerden; yeniden eğlendirici olmaya başlayan sudaki eğlenceli maceralarından; rüzgârdan, ağaçlardan....*” (Chopin, 2008: 63).

Virginia Woolf, “Bir kadın olarak benim ülkem yok. Bir kadın olarak kendime bir ülke istemiyorum. Bir kadın olarak benim ülkem bu dünya” (Urgan, 2004: 56-57) der. Edna’da baskılandığını düşündüğü sosyal duruma baş kaldırarak var olmaya çalışmaktadır. Edna için ‘deniz’ besleyici bir mekândır. “Açık ve geniş mekânlar, içtenlik mekânlarıdır. İçtenlik, mekânı içten dışa doğru çeviren ve açan bir niteliktir. Bu mekânlarda karakter kendisiyle, çevresi ve bütün evrenle uyum içindedir” (Korkmaz, 2007: 411). Denizin verdiği ilhamla “*İçini bir neşe hissi kapladı, sanki dikkate değer bir güç ona beden ve ruhunun işleyiş kontrolünü vermişti. Kendini olduğundan daha güçlü sanarak ataklaştı, pervasızlaştı. Daha önce hiçbir kadının yüzmediği uzaklara dek yüzmek istedi*” (Chopin, 2008: 96). Deniz, Edna’nın ufkunu açarken

evliliğine olan bakış açısını da tümüyle değiştirmiştir. Bu sebeptendir ki Edna altını çize çize “Önemsiz her şeyden vazgeçerim; çocuklarım için paramı, hayatımı verirdim; ama benliğimi vermezdim. Bunu daha açık anlatamıyorum; bu benim daha yeni zihnimde aydınlanan, yeni anlamaya başladığım bir şey” (Chopin, 2008: 124) der ve özgür olma mücadeleleri içinde Robert ile yeni bir dünya kurmayı arzular. Edna, bulunduğu toplum tarafından baskıya uğramış kadın hayatına sosyal hayatında büyük bir *Uyanışla* başkaldırmaktadır. Fakat öngörüsü, içinde bulunduğu toplumun getirdiği şartlar açısından bir kadın için yeterli değildir.

Edna'nın *Uyanışını* tetikleyen ‘deniz’ Handan'ın hikayesinde de aslında bir dönüm noktasını işaret eder. Romanın sonuna doğru geldiğinde Handan'ın Sicilya'da geçirdiği süre zarfında “Messina denizinin beyaz köpüklü dalgaları, Handan'a giydirilen bol beyaz kıyafetler, beyaz tül, beyaz ince manto” (Adıvar, 2021: 177) dikkat çekicidir. Sicilya ve Paris gibi şehirlerin, romanın başında ve sonunda kendi benliğini arayan kadın karaktere karşı sert bir tutum sergileyen, kendi ahlak anlayışı doğrultusunda kadın üzerinde baskı kuran, kadın adına karar veren bir toplumdaki uzak başka bir coğrafyaya ait olması özellikle dikkat çekicidir.

## Deniz ve İntihar

Edna bir gün kimseye haber vermeden deniz kıyısına gider; rahat olmadığını düşündüğü mayosunu çıkarır. Bir anda yaşadığı sosyal çevrenin kendisine biçtiği evlilik, annelik ve ideal bir ev kadını giysilerinden kurtulduğunu hisseder. Köpüklü dalgaları hisseden ayakları, ataerkil toplumun baskıcı tutumundan kurtulmak isteyen Edna'yı resmen çağırır ve “Denizin dokunuşu tüm hislere seslenir, yumuşacık, sınıksız sarılır bedene” (Chopin, 2008: 216). Bir film şeridi gibi gözünün önünden geçen yaşamını artık geride bırakmıştır. Edna'nın yüzme öğrenmek için istekle başladığı hikâyesi, deniz ile sona gelmiş, baskıcı bir toplumun etkisinden kurtarmaya çalıştığı zihni ve bedeni aslında denize emanet edilmiştir. Kadının zihninin ve fiziğinin hapsedildiği ev hanımlığı ve anne olma dışına çıkmanın neredeyse imkansızla yakın olduğu bir sosyal çevrede kendisini intihara sürükleyerek, bedenini bulunduğu topluma değil ‘denize’ emanet eden Edna ile Kate Chopin aslında bulunduğu zamanın çok ötesinde siyasi bir söylem ortaya koymaktadır. İntihar, her iki eserde de farklı kavramları simgelemektedir. Edna'nın kendisini intihara sürüklemesi çaresizliği değil, yaşadığı zamana karşı adeta bir başkaldırının zirvesi denizi simgeler. Edna fiziksel olarak yok olmuştur ama zihnen toplumun sınırlarını aşarak kendine erişilemez bir alan da yaratmıştır. Deniz, Chopin'in eserinde ev hanımlığı, eş, anne olma şablonlarına karşı bir başkaldırımı, tüm kısıtlamaların aksine esnekliği, baskılara karşı özgürlüğü, olabirliği simgelemektedir. “Deniz” tıpkı Chopin'in eserinde bir başkaldırımı, tüm kısıtlamalara karşı özgürlüğü simgelediği gibi, Adıvar'ın eserinde de adeta ait olduğu toplumun tutumundan kurtulmak isteyen, geçmiş tecrübelerini hafızasından bütünüyle silmeye çalışan Handan'ı, kendi ‘ben’ ini arayan Handan'ı çağırır.

## Sonuç

*Uyanış* (1899) ve *Handan* (1912) farklı coğrafyalarda ve farklı kültürlerde yaşamış iki farklı kadın yazar tarafından kaleme alınmıştır. Modernist dünya görüşünün yaygınlaşmaya başladığı yıllarda yayınlanmış olan her iki eser de kadın yaşamını ve kadının toplumdaki yerini irdelemiştir. Birinci dalga feminist hareketin egemen olduğu yıllarda kaleme alınmış olmalarına rağmen, her iki eser de söylemlerini bu hareketin taleplerinin ötesine taşımış ve kadına çizilen çerçevenin toplumun yerleşik ataerkil düşüncesi tarafından değil, bizzat kadının kendisi tarafından oluşturulması gerektiğinin altını çizmişlerdir. Bu açıdan incelendiklerinde her iki eserin de bazı ortak sembol ve imgelerle bezendiği görülmektedir. Bu imgelerden en belirginini ‘deniz’ imgesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Aşk, evlilik, özgürlük, yalnızlık gibi soyut kavramlar sembolik olarak merkeze yerleştirilen ‘deniz’ üzerinden tasvir edilmektedir. Deniz kavramı kimi zaman bir yok olmanın kimi zamansa bir uyanma halinin sembolü haline gelmekle birlikte her iki eserde de ele alınan kadın karakterlerin hayatına çeşitli açılardan yön vermektedir. Ele alınan kadın karakterler Edna ve Handan'ın ‘denizi’ temele alarak keşif hayat öyküleri doldukça dikkat çekicidir. Her iki eserde de çeşitli sembolik söylemlerle ele alınan evlilik kurumu, kadının zihinsel ve sosyal hayatını yansıtarak ortak semboller üzerinden ele alınmıştır. Bu noktadan bakıldığında, Handan ve Edna farklı yollar aracılığı



ile ait oldukları topluma başkaldırarak, ayrı yöntemler ile fakat aynı amaç uğruna kendilerine ait bir özgür olma alanı çizmeyi başaramışlardır. Handan zihinsel anlamda var oluşunu bedensel direnişi ile desteklerken, Edna'ya baktığımızda bulunduğu toplum itibarıyla zihinsel olarak var olabilmek için bedenini feda ettiği gözümüze çarpar. Sonuç olarak, Edna ve Handan karakterleri ile Chopin ve Adivar şahit oldukları dönemin çatışmalarla dolu ilerleyişini sembollerin diliyle tasvir ederler. Dolayısıyla, *Uyanış* ve *Handan* romanlarında ortak yönler, benzer özellikler ve farklılıkların ele alınması, yazarların buldukları döneme ayna tutan anlatımlarını ortaya koymaktadır. Birbirinden farklı kültürlerde, coğrafyalarda ve farklı bakış açıları ile kaleme aldıkları eserlerinde, Chopin ve Adivar ortak semboller aracılığı ile birbirinden farklı özellikleri olan kadın karakterler arasında bir köprü kurmuştur. Karakterlerini okuyucuya benzer semboller aracılığı ile tasvir eden Chopin ve Adivar'ın eserlerinin, kadın karakterlerin yansıttığı semboller vasıtasıyla okunması birbirinden farklı iki toplumda sesini duyurmaya çalışan, yer edinmeye çalışan kadın karakterlerin hayatlarına ayna tutmaktadır.

## Kaynakça

- Adivar, H. E. (2009). *Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri*. İstanbul, Can Yayınları.
- Adivar, H. E. (2020). *Mor Salkımlı Ev*. İstanbul, Can Yayınları.
- Adivar, H. E. (2021). *Handan*. İstanbul, Can Yayınları.
- Argunşah, H. (2016). *Kadın ve Edebiyat Kendini Yazmak*. İstanbul, Kesit Yayınları.
- Aytür, N. (2010). *Kitaplar Arasında*. Amerikan Edebiyatı, Kültür ve Dil Yazıları. İstanbul, YKY.
- Bekiroğlu, N. (1987). Halide Edib Adivar'ın Romanlarının Roman Tekniği Bakımından İncelenmesi. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Chopin, K. (2008). *Uyanış ve Seçme Öyküler*. (A. B. Akman, Çev.). İstanbul. Otonom.
- Durakbaşa, A. (2012). *Türk Modernleşmesi ve Feminizm*. İstanbul, İletişim Yayınları.
- Durudoğan, H. (2011). "Namusun İlmigi" Birkaç Arpa Boyu... 21. Yüzyıla Girenken Türkiye'de Feminist Çalışmalar. *Prof. Dr. Nermin Abadan Unat'a Armağan*, (S. Sancar, Der.) (ss. 871-880). İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları.
- Ergişi, A. (2013). Psikanalitik Bir Çözümleme: Halide Edib Adivar'ın Handan Romanı. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 6 (2), 1737-1747.
- Foucault, M. (2020). *Cinselliğin Tarihi*. (H. U. Tanrıöver, Çev.). İstanbul. Ayrıntı Yayınları.
- Günaydın, U. A. (2017). *Kadınlık Daima Bir Muamma: Osmanlı Kadın Yazarların Romanlarında Modernleşme*. İstanbul, Metis Yayınları.
- İleri, S. (2010). Handan Kendini Arıyor. *Roman Kahramanları*, 3, 13-16.
- Kanbolat, Y. (1994). *Halide Edip Adivar'ın Romanlarında Feminizm Sorunu*. Ankara, Bayır Yayınları.
- Şahin, V. (2010). Aynadaki Ben/lik 'Handan'ın İmgesel Halleri ve Varoluş Süreci. *Roman Kahramanları*, 3, 26- 34.
- Urgan, M. (2010). *İngiliz Edebiyatı Tarihi*. İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.





# Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (KMÜ EFAD)

*Karamanoğlu Mehmetbey University Journal of Literature Faculty*

E-ISSN: 2667 – 4424

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/efad>



**Tür:** Araştırma Makalesi  
**Kabul Tarihi:** 6 Aralık 2022

**Gönderim Tarihi:** 17 Kasım 2022  
**Yayımlanma Tarihi:** 30 Aralık 2022

**Atf Künyesi:** Kantar, Y. (2022). Arşiv Belgelerine Göre XIX. Yüzyılda Maraş Sancağı'nda Sürgün Olayları. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2), 218-237.

**DOI:** <https://doi.org/10.47948/efad.1206206>

## ARŞİV BELGELERİNE GÖRE XIX. YÜZYILDA MARAŞ SANCAĞI'NDA SÜRGÜN OLAYLARI

**Yeliz KANTAR\***

### Öz

Osmanlı Devleti'nin hukukî uygulamaları içerisinde başvurulan cezalardan birisi olan sürgün ağır suçlara verilen idam ya da hapis gibi cezalara nispeten daha hafif bir müeyyide olmakla birlikte suçun engellenmesi açısından mühim bir önlemdir. Problemlı kişi ve grupların kontrollü olarak suç mahallerinden uzaklaştırılmasını içeren sürgün, suçta iştirakin en asgari düzeye indirilebilmesini hedeflerken devleti kısmen de olsa rahatlatmıştır. Toplumsal yapı içerisindeki bazı özellikli grupların karşılaşılabileceği gibi herhangi bir vatandaşın da suçuna istinaden karşılaşıacağı sürgün, mazlumun korunması ve zalimin cezalandırılması açısından adaleti temin etmeyi hedeflemektedir. Bununla beraber sürgün cezası alan bilhassa devlet personelinin görev ihlallerinin engellenmesi sağlanırken, zorunlu yer değiştirmeleri ile kurumsal yozlaşmanın önüne geçilmeye çalışılmıştır. Toplu olarak yapılan sürgünler ise sorunlu kitlelerin ikametlerinin değiştirilmesi yolu ile bazen genel asayişin temini, bazen iskân siyasetinin bir gereği, bazen de göçebe aşiretlerin tarım faaliyetine dâhil edilmesi suretiyle tahrir defterlerine kaydını sağlamak gibi sonuçlar yaratmıştır. Halep Vilayeti'ne bağlı Maraş Sancağı özelinde irdelenen sürgün cezalarının ayrıntılarına yer verilen bu çalışmada, arşiv belgelerinin desteği ile genişletilmeye çalışılan bilgiler ışığında sürgünün Osmanlı Devleti'ndeki işleyişi tetkik edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı, Maraş Sancağı, Ceza, Sürgün.

### According to the Archive Documents Exhile Events in the Maraş Sanjak in XIXth Century

### Abstract

Exile, which is one of the punishments applied in the law practices of the Ottoman Empire, is a relatively milder sanction than the punishments such as death or imprisonment for serious crimes, but it is an important measure in terms of preventing crime. While the exile, which involves the controlled removal of problematic individuals and groups from crime scenes, aimed to minimize participation in crime, it relieved the state, albeit partially. It aims to ensure justice in terms of exile, protection of the oppressed and punishment of the oppressor, which may be faced by some specific groups in the social structure, as well as any citizen due to her crime. In addition to this, while preventing the violations of duty of especially state personnel who were sentenced to exile, it was tried to prevent institutional corruption with their forced relocations. Collective exiles, on the other hand, created results such as sometimes ensuring general security by changing the residence of the troubled masses, sometimes as a requirement of the settlement policy, and sometimes by including the nomadic tribes in the agricultural activities, to record

\* Öğr. Gör. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Afşin Meslek Yüksekokulu, Kahramanmaraş/Türkiye.  
E-posta: [yelizkantar@gmail.com](mailto:yelizkantar@gmail.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1037-5549>.

them in the cadastral registers. In this study, which includes the details of the exile punishments, which were examined in the Maraş Sanjak of the Province of Aleppo, the functioning of the exile in the Ottoman Empire was tried to be examined in the light of the information that was tried to be expanded with the support of archival documents.

**Keywords:** Ottoman Empire, Maraş Province, Penalty, Exile.

## Giriş

Osmanlı Devleti, topraklarının genişliği ve hitap ettiği sosyal yapı düşünüldüğünde hem geniş bir coğrafya hem de çok karmaşık etnik ve dini grubu bünyesinde barındıran, müthiş bir çark olarak nitelendirilebilir. Elbette bu devasa çark işlerken, büyük zorlukları da beraberinde getirmektedir. Devletin önem verdiği hususların başında; her metrekarede yaşayan, farklı dine mensup, değişik etnik kökenlerden gelen tebaasını, aynı adaletle, aynı mesafede yönetme gayreti gelmektedir. Bu itibarla adaletin tam işlerlik kazanması açısından hukuki uygulamaların da bu renk armonisini birbirine karıştırmamak ya da birbirinin önüne geçmesini engellemek için elinden geleni yaptığı söylenebilir. Zira toplumsal farklılığın olmadığı Osmanlı'da, her bireyin devletin hoşgörüsünden ve adaletinden aynı payı almasına özen gösterildiği padişah hükmü olan adaletnamelerden de anlaşılmaktadır (İnalçık, 2015: 155).

Hukuk; dirliği, birliği, düzeni korumak için son derece önem verilmesi gereken bir olguyken; asayişin ve güvenin temini böylesine karmaşık toplumsal yapılarda çok da kolay değildir. Bununla birlikte Osmanlı Devleti'nin, hukuki uygulamaları çağına göre nispeten daha adil ve devamlılık arz eden yapısıyla bu karmaşayı azaltan ve dirliği sağlayan niteliktedir. İmparatorluğun klasik çağında adalet sistemi modern bir anayasa çerçevesinde değerlendirilemese de bir tarafında Türk-Moğol yasalarını, diğer tarafında İslam fihhının prensiplerini dayanak alan bir hukuki içerik barındırmaktadır (İnalçık, 2011: 23-26). Türk-İslam sentezi biçiminde karşımıza çıkan bu çift karakterli sistem birbiriyle çelişmeden ama aynı zamanda birbirinin eksiklerini tamamlayan bir yapı olarak asayişin temin edilmesini amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda mağduru koruyup suçluyu cezalandırırken her iki tarafın da hakkını gözeterek hem örfi teamüllere hem de şer'î hükümlere uygun hukukî cezalandırma yöntemleri geliştirilmiştir (Akman, 2004: 15).

Bu araştırmada Osmanlı Devleti'nde bahsi geçen cezalandırma usulleri dâhilinde yer alan sürgün cezası, sürgün yerleri ve uygulama biçimlerine yer verilmiştir. Devletin önemli vilayetlerinden biri olan Halep Vilayeti'ne bağlı Maraş Sancağı'nda yaşanan sürgün olaylarının ele alındığı çalışmada literatür araştırmasına ek olarak arşiv belgelerinden elde edilen verilere yer verilmiştir. Buna göre; Maraş Sancağı'ndan dışarıya ya da civar vilayet ve sancaklardan Maraş'a sürgün edilmiş kişi ya da gruplara rastlanılmıştır. Bu bilgiler ışığında sürgün yeri olarak neden Maraş'ın seçildiği, kimlerin neden sürgüne gönderildiği, sürgün yerleri, sürgünde kaldıkları süreler, affedilme ya da yer değiştirmeleri, sürgün edilen kişilerin ya da grupların özellikleri gibi çok farklı başlıklarda bilgiler ortaya çıkmıştır. Araştırmada Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi'nden elde edilen perakende evraktan elde edilen belgeler kullanılmıştır. Literatür incelendiğinde Maraş Sancağı'nda göçebe aşiretler ya da son dönemde vuku bulan Ermeni olayları nedeniyle yapılan sürgünlere dair sonuçlara rastlanılmaktadır. Bu çalışmada ise incelenen belgelerin içeriğinde bir adet toplu sürgünle karşılaşmış diğer belgelerde daha çok kişisel bazdaki sürgün örneklerinin bulunduğu görülmüştür.

## Osmanlı Devleti'nde Sürgüne Dair

Sürgün; herhangi bir kişi ya da grubun güvenlik açısından tedbiren veya bir ceza uygulaması olarak; yaşadığı yerden bir başka yere belli bir süre için veya kayd-ı hayat şartıyla (yaşadığı sürece) gönderilmesi anlamına gelmektedir. Burada sürgün hem gönderilen yeri hem de gönderilen kişiyi ifade etmek amacıyla kullanılan bir kavramdır (Pakalın, 1993: 299). Arapça'da "nefy", "cela / icla", ya da "tağrib" gibi kelimelerle karşılık bulan sürgüne, Kur'an-ı Kerim'in bazı ayetlerinde de rastlanılmaktadır.<sup>1</sup> Sürgün edilen

<sup>1</sup> Enfâl Suresi 30. Ayet: "Hatırlar mısınız? İnkâr edenler seni etkisiz hale getirmek veya öldürmek ya da yurdundan çıkarmak için



kişi ya da gruplar, imparatorluk içerisinde bir yerden başka bir yere gönderilirken, ülke sınırları dışına da gitmeye zorlanmışlardır. Toplulukların sürgün edilmesi genel itibarıyla sosyal ya da siyasal birtakım nedenlerle gerçekleşirken, bu durum literatürde “tehcir” kelimesi ile ifade edilmektedir. Tehcir, Arapça hicret yani göç kelimesinden gelir ve zorunlu göç manasını taşımaktadır (Beydilli, 2011: 319). Genel olarak bu sürgün şekli güvenlik zafiyeti bulunan ve istikrarsız olan bölgelerin rahatlatılması amacıyla yapılan bir uygulamadır (Türcan, 2010: 164).

Osmanlı devlet düzeni içerisinde sürgünler; sadece cezai yaptırım değil, iskân politikasının doğal bir sonucu olarak da uygulama alanı bulmuştur. Kuruluş devrinden itibaren uygulanan iskân, yeni fethedilen yerlerin “ihya” ve “şenlendirilmesi” amacını taşımaktadır (Halaçoğlu, 2-5). Ülke topraklarına dâhil edilen her yer, öncelikle göçebe taifenin yerleşik düzene geçirilmesi için bir fırsat oluşturmaktaydı (Halaçoğlu, 2012: 67-68). Bu amaca yönelik olarak yeni fethedilen bölgelere göçebe Türkmenler gönderilmek suretiyle hem gittikleri yerlerde Türk-İslam geleneğini yaymaları, hem de devletin vergi ödeyenler grubuna bu yolla dâhil olmaları amaçlanmaktaydı (Barkan, 1953: 1-4; Arslan, 2001: 317). İskân edilecek topluluklara karar verilirken, yaşadıkları yerlerde aralarında herhangi bir sebeple husumet bulunan aşiretler seçilerek bilhassa onlardan birinin gönderilmesine özen gösterilirdi. Hatta bazı köy ve kasabaların tıpkı vergi mükellefiyeti gibi büyüklüğüne göre 1-10 hane arasında sürgün çıkarma zorunluluğu bulunmaktaydı (Arslan, 2001: 319). Bu sürgünlerdeki mantık, özellikle yeni fethedilen yerlere gönderilen bu reaya sayesinde hemen toprağın işlenmesi, tarımsal faaliyet alanının genişlemesi ve bunun doğal bir sonucu olarak toprakların tahrir defterlerine kaydedilerek tımar toprağı statüsünde bölgenin vergi gelir kalemine dâhil edilmesi idi (Halaçoğlu, 2014: 3-11).

Sürgün, aynı zamanda savaşların da nihai sonucu olarak vücut bulan bir uygulamadır. Mesela; İran, Bağdat gibi seferlerden dönerken padişahların, oralardan yazar, şair, ressam ya da zanaatkâr olan birtakım kişileri de beraberinde İstanbul'a getirmek suretiyle kültürel anlamda bir göçe öncülük ettikleri görülmektedir. Yine benzer biçimde Mısır'dan, Kahire'den hem gayrimüslim tüccarın hem de mimar, dülger, taş ustası, marangoz, demirci gibi zanaat ehlinin de ülkeye sürgün edildiği anlaşılmaktadır (İnalçık, 2010: 67-92). Bu durum, ülke dâhiline gerçekleştirilen bir çeşit beyin ve zanaat göçü olarak izah edilebilir.

Bir başka sürgün modeli de geriye göç mekanizmasıdır. Toprağını bir sebepten terk eden yani “çift bozan” ya da “fırar eden” reyanın zorunlu olarak toprağının başına gönderilmesi anlamına gelen bu sürgün biçimi, yine zirai faaliyetin sekteye uğramaması için alınmış bir önlemdir (İnalçık, 1993: 68-69). Zaman içerisinde buldukları bölgelerdeki baskıların bir neticesi olarak ve büyük şehirlerin cazibesi göz önüne alındığında özellikle İstanbul'a doğru seyreden bir göç süreci başlamıştır. Devlet birtakım önlemler aldıysa da reyanın yoğun olarak devletin başkentine göçünü engelleyememiştir (İnalçık, 2010: 67-92). Nihayetinde işsiz, toplumun huzurunu bozan ve sorun çıkaran kimseler bu yolla gönderilmeye başlayınca artık sürgün; suçluların cezai olarak gönderilmesi mahiyetine dönüşmüş ve nihayetinde de hukuki bir ceza uygulaması olmuştur (Babuş, 2006: 23-35).

Kısacası saydığımız tüm bu nedenlerle Osmanlı Devleti'nde sürgüne gerek duyulan durumlara bakıldığında; öncelikle iskân politikasının işlerliği, akabinde sorun çıkaran kitlelerin, özellikle göçebe taifenin devlet düzeni dairesine dâhil edilmesi amaçlanmıştır. Benzer şekilde savaş gibi nedenlerle ülke içine ve dışına yapılan sürgünlerin kontrol altında tutulmasına özen gösterilmiş ve nihai olarak da sürgünün, artık sadece sorun çıkaran kişi ve kitlelerden hareketle, bir ceza uygulaması modeline dönüştürüldüğü anlaşılmaktadır (İnalçık, 2010: 67-92).

*tuzaklar kuruyorlardı; onlar tuzak kuruyorlardı Allah da bozuyordu. Tuzak bozma işini en iyi yapan Allah'tır.” Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, 2006: 685, Hac Suresi 40. Ayet: “Onlar sırf 'Rabbimiz Allah'tır' dediklerinden dolayı haksız yere yurtlarından çıkarılmış kimselerdir...” Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, 2007: 736, Haşr Suresi 2. Ayet: “Ehl-i Kitap'tan inkâr edenleri ilk sürgünde yurtlarından çıkaran O'dur. Siz onların çıkacaklarına ihtimal vermemiştiniz. Onlar da kalelerinin kendilerini Allah'a karşı koruyacağını sanmışlardı. Ama Allah'ın azabı hiç beklemedikleri bir yerden geliverdi...” Haşr Suresi 3. Ayet: “Eğer Allah onlara sürgünü yazmamış olsaydı, onları bu dünyada yine mutlaka cezalandıracaktı. Ahirette ise onları cehennem azabı beklemektedir.” Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, 2008: 283-284.*

## Bir Cezalandırma Sistemi Olarak Sürgün

Osmanlı kanunnamelerinde bir ceza uygulaması olarak sürgüne dair net bir yasal içerik bulunmamakla beraber, Arşiv Belgelerinde sürgün cezası ile ilgili örneklerin yer aldığı görülmektedir.<sup>2</sup> Belgelerde genelde sürgün cezası “nefy”, sürgün edilen yer ise “menfa” kelimeleriyle ifade edilmektedir (İnalçık, 2010: 67-92). Sürgün cezasında bir yandan suçu işleyen kişinin suç mahallinden gönderilmek suretiyle cezası infaz edilirken, diğer yandan da olaya maruz kalanın mağduriyeti giderilmeye çalışılmıştır. Ta’zir suçları kapsamında yer verilen sürgün cezasını gerektiren suçlara bakıldığında; hırsızlık, zina, fuhuş, rüşvet, sahtekârlık, yalancı şahitlik, emre itaat etmeme, küfür ve tehdit, kız kaçırma gibi cürümler karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca görevden azledilen devlet görevlilerinin de İstanbul’dan uzak yerlere sürgün edildiği bilinmektedir (Daşcıoğlu, 2010: 38-167-168).

Osmanlı’da sürgün cezası iki şekilde uygulanmaktadır. Bunlardan ilki sürgün edilmek suretiyle yaşadığı yerden uzaklaştırma, ikincisi ise bir kalede kalmak suretiyle cezasını çekenlerin maruz kaldığı “kalebentlik”tir (İşbilir, 2006: 48). Kalebent olarak cezalandırılan şahıs, cezasını belirlenen bir kalede hapis edilmek suretiyle tamamlamaktaydı. Yani sürgün ve kalebent arasındaki fark, kişinin kalebent iken aynı zamanda mahpus yani tutuklu olarak o kalede kalmasıydı. Bu durumda esasen kalebentliğin daha ağır suçlara verilen bir ceza olduğu söylenebilir (Acehan, 2008: 15).

Sürgün cezasına maruz kalan devlet memurlarının sıklıkla rüşvet alan, görevini kötüye kullanan ya da devletin malını zimmetine geçiren kişiler olduğu görülür. Ancak, bu şekilde suça karışan memurun öncelikle merkezden tayin edilen bir görevlinin titizlikle incelemesi neticesinde malları tek tek kaleme alınır ve müsadere edilen mallar devlete kalırdı. Bundan sonra suçlu kişi sürgün edilmek üzere nereye karar verilmişse oraya gönderilirdi (Demirtaş, 2010: 344-358). Devlet memurlarının bu şekilde müsadere ve sonrasında sürgün edildiği durumlar oldukça yoğun şekilde karşımıza çıkarken sürgün müddetlerinin çok uzun yılları kapsamadığı anlaşılmaktadır. Devletin amacı; kişinin ıslahı ve pişman olmasının sağlanması, akabinde de bu memuru devlete yeniden kazandırmaktır. Zaten affedilen memurların çoğunlukla yeniden göreve getirildiği görülmüştür (Taşbaş, 2012: 193-204).

## Sürgün Yerleri ve Süreleri

Osmanlı Devleti’nde sürgün suçlularını cezalandırmak üzere birçok eyalet ve adaların kullanıldığı bilinmektedir. Bilhassa sürgün için tercih edilen yerler Manisa, Rodos, Afrika’nın Orta ve Kuzey bölgeleridir. Bunlardan başka devlet memurlarının sürgün olarak gönderildiği yerler; merkeze yakın olan, Edirne, Gelibolu ve Bursa gibi şehirler, Sakız, Midilli, Rodos, Limni, Bozcaada ve Kıbrıs gibi adalardan oluşmaktaydı. Uzak yerler seçilecekse de sürgün edilenler, Fizan/ Trablusgarb, Bağdat, Tunus, Cezayir, Akka ve Taif gibi eyaletlere gönderilirdi. Bunlardan başka Mısır, Vidin ve Sinop’a sürgün edilen devlet memurlarına rastlanmaktadır (Acehan, 2008: 24).

Anadolu’daki eyaletlerde işlenen suçlara binaen ağır suçlular için bilhassa kalebentlik cezasının öngörüldüğü durumlarda sürgün yerlerinin kaleleri olan eyalet ve sancaklardan seçildiği görülmektedir. Bu eyalet ve sancakların bazıları; Adana, Akka, Ankara, Antalya, Ayaş, Ayranoz, Bağdat, Bilecik, Bingazi, Bolu, Bozcaada, Bursa, Çankırı, Çorum, Dazkırı (Afyon), Dimetoka, Diyarbakır, Edirne, Ermenek, Fizan, Halep, İstanköy, İzmir, İznik, Karahisar, Kars, Kıbrıs, Kudüs, Kütahya, Limni, Malta, Manisa, Maraş, Midilli, Mudanya, Rodos, Sakız, Samsun, Seddülbahir, Sinop, Sivas, Sultaniye, Suriye, Tekfurdağı, Tırhala, Tırnova, Tire, Trabzon ve Yemen’dir (Acehan, 2008: 27).

<sup>2</sup> BOA. HAT. 501/24605, BOA. HAT. 504/24850, BOA. A.} MKT.MVL. 95/81, BOA. HAT. 508/24978, BOA. HAT. 502/24665, BOA. C. SH. 14/677, BOA. A.} AMD. 16/34, BOA. HR. MKT. 62/35, BOA. İ. MVL. 370/16242, BOA. MVL. 185/9, BOA. MVL. 587/25, BOA. DH.TMIK.M. 105/20, BOA. MVL. 410/25, BOA. MVL. 766/24, BOA. DH. TMIK.M. 24/72, BOA. MVL. 642/21, BOA. MVL. 610/69, BOA. A.} MKT. UM. 368/35, BOA. İ. MVL.421/18470, BOA. A.} MKT. NZD. 286/83, BOA. A.} MKT. UM. 290/95, BOA. İ. MVL. 232/8031, BOA. İ. DH. 126/6466, BOA. A.} MKT. 23/19, BOA. İ. DH. 67/3350, BOA. HAT.1587/30, BOA, DH. MKT.1433/4, BOA. İ. DH. 209/12094, BOA. A.} MKT. MHM.19/21, BOA. A.} MKT. MHM.654/7.

Sürgün cezasının süresi hakkında Osmanlı Ceza Hukuku'nda net bir zaman verilmemiş olsa da uygulamalardan anlaşılan özellikle ırza karşı işlenen suçlarda sürgünün bir yıl süreyle sınırlandırıldığı anlaşılmaktadır (Daşcıoğlu, 2010: 167). 1858 Tarihli Ceza Kanunnamesinde yer alan içeriğe göre ise bazı durumlarda bu sürenin uzatıldığı görülmektedir (Akgündüz, 2011: 535). Sürgün süresinin belirsizliği hem mezhepler arası içtihatları barındırdığı için hem de suçun Hâd ya da Tâ'zir kapsamında değerlendirilmesi hükmünden dolayı farklılık arz eder. Bununla birlikte İslam Hukuku'nda bazı suçlara hâd'den bazı suçlara tâ'ziren verilen sürgün cezasının had cezasını aşmaması gerekmektedir (Yakut, 2015: 40-42).

### Maraş Sancağı'ndaki Sürgünler

Bu araştırmanın konusu itibariyle Osmanlı Devleti dâhilinde yer alan Maraş Sancağı içerisindeki sürgün olaylarına bu başlık altında değinilmiştir. Maraş, 1864 Vilayet Nizamnamesi'ne göre Halep Vilayeti'nin merkez dâhil olmak üzere yedi sancağından (Halep Merkez, Urfa, Adana, Payas, Kozan, Maraş, Zor) bir tanesidir (Masters, 1997: 246). Maraş Sancağı'nda arşiv belgelerine yansıyan ve ayrıntılarına yer verilen sürgün olaylarına rastlanmış, bu anlamda Maraş'ın önemli bir sürgün yeri olduğu anlaşılmıştır.

Maraş Sancağı dâhilinde ve yakınlarında birçok göçebe aşiret taifesinin yer aldığı ve bu göçebelerin yaylak kışlak olarak sürekli yer değiştirme faaliyetinde buldukları anlaşılmaktadır. Ancak bu taifenin göç ettiği hemen her yerde yerel halkın şikâyetleri vuku bulmaktaydı. Bu şikâyetlerin temel nedeni hayvancılıkla uğraşan göçebelerin ziraat faaliyetinde bulunan köylülerin arazilerine hayvan otlatmak amacıyla girmeleri ve arazilerin bu yolla zarar görmesiydi. Bunun dışında şikâyete konu olan bir başka mevzu ise bazı göçebe üyelerinin halkın malına, canına ve ırzına yönelik hukuk dışı davranışlarıdır (Söylemez, 2007: 77-80).

Genel itibariyle yakalanan ve cezalandırılan kişilerden başka, bir aşiretin tamamının şikâyetler neticesinde, topluca sürgünle cezalandırıldığı da görülmüştür (Halaçoğlu, 2014: 3-11). Maraş'tan sürgün edilen aşiretler Rakka, Halep ve Şam eyaletlerine gönderilmiştir. Ancak bu zorunlu göçün, göçebe taifesi tarafından çok da hoş karşılanmadığı muhakkaktır. Zaman zaman bunların sürgün yerlerinden kaçarak yeniden kendi yaylak ve kışlaklarına döndükleri de görülmüştür. Maraş Sancağı'nda yoğun olarak karşılaşılan bu tür toplu sürgünlerin yapılması, devletin göçebeler üzerinde gücünü hissettirmek ve yerel ahalinin asayişinin de temin edilmesi gibi amaçlara yöneliktir (Söylemez, 2007: 77-80).

### Sürgün Cezası Gerektiren Olaylar

Maraş Sancağı özelinde yaşanan sürgün olaylarının tetkiki, Osmanlı Devleti'nin bu konuda uyguladığı hukuki sürecin anlaşılması açısından önemlidir. Sürgün neden yapıldı, kimler sürgüne gönderildi, bunların cezaları ne kadar devam etti ve nihayetinde affa nail olanlar ve sürgün yerleri hakkındaki örneklerin bu süreci daha iyi algılamaya yardımcı olacağı muhakkaktır. Maraş'taki sürgün olayları ile ilgili belgelerden ilki 1741 tarihli olup son belge 1901 tarihine denk gelmektedir. Tarihsel olarak aradaki mesafenin oldukça fazla olduğu göze çarpmakla beraber, elde edilen evraklar dâhilindeki bilgilerle araştırma genişletilmeye çalışılmıştır.

Bu itibarla belgelere yansıyan sürgün olaylarının öncelikle nedenlerini anlamak gerekmektedir. Belgelerden elde edilen bilgilere göre 1741 tarihli belgede; Bozok Sancağı Güvercin Kazası'na tabi Gümrük Köyü sakinlerinden Sarı Mustafa ile Maraş'ta, Palas Kazası'nda ve Bozok'ta dolaşan Afşar eşkıyasından Bayezid adındaki eşkıyaların ahaliye zulmettikleri iddiasıyla Sinop Kalesi'ne sürgün edildikleri anlaşılmaktadır. Belgenin içeriğinde aslında bunların suçsuz oldukları hatta Sinop'a giderken gaspa uğradıkları gerekçesiz olarak şikâyet edilerek sürgün edildiklerine dair iddiaları bulunsa da bahsi geçen kişilerin Sinop'a gönderildiği tespit edilmektedir.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> BOA. C. ZB. 73/3468. (H. 29 Zilhicce 1153, M. 17 Mart 1741)

21 Ağustos 1788 tarihli olan bir başka belge, Maraş Beylerbeyi Ömer Paşa hakkındadır. Buna göre Ömer Paşa görevinden azledilmiş ve Kıbrıs Adası'na sürgün edilmiştir. Ayrıca devletin bir memuru görevlendirilerek kendisinin malları müsadere edileceği sırada askerlerle çatışmaya giren Ömer Paşa Maraş çarşısında yangın çıkarmak suretiyle farklı suçlara da karışarak belgede yer alan ifadeyle “Seymenlü ve Çağlayan Kürtleriyle” beraber kıymetli eşyalarını da alarak firar etmiştir. Kendisi hakkında tüm bu suçlara istinaden nerede yakalanırsa idam edilmesi kararının çıktığı anlaşılmıştır.<sup>4</sup>

Bir başka belgede Maraş'tan Adana'ya sürgün edilenler Küçük Ali ile beraber Fettahoğulları ailesi olarak ifade edilmiştir. Kadın ve çocuklardan oluşan, aralarında üç kadının da hamile olduğu anlaşılan 30 kişilik Fettahoğulları ailesinin başındaki tek erkek olan engelli ve ihtiyar Kör Fettah lakaplı kişi sürgün yolunda kendisine verilen at ile yola revan olmuş ancak yolda firar etmiştir. Ayrıca kendilerine eşlik eden askerler tarafından gaspa uğradıkları anlaşılan aileye Maraş Valisi Kalender Paşa tarafından yiyecek ve içecek tedarik edilmiştir. Kalender Paşa bu aileyi Adana sınırına kadar kendi birlikleri eşliğinde göndereceğini orada Adana Valisi Mustafa Paşa'nın birliklerinin teslim almasını talep etmektedir.<sup>5</sup>

4 Nisan 1827 tarihli Hatt-ı Hümayun'da Kilis Eski Müftüsü Hacı Fazlı ve bazı Kilisliilerin sürgün edileceğinden bahsedilmektedir. Aynı belgede yer alan Şerifzade Hacı İsmail Ağa kale tamiri ve hac yolu muhafazası ile görevlendirilerek Halep'ten çıkarılmış ve görev icabıyla sürgün edilmiştir.<sup>6</sup> 1828 tarihinde ise Hassa Silahşörlülerinden Salih Ağa ve Debbağlar Şeyhi Hacı Mehmet, Debbağ El-hâc İbrahim Efendi'nin “mülga ocağı canlandırmak” olarak ifade edilen suçuna binaen sürgün edildikleri görülmektedir.<sup>7</sup>

Sürgünle sonuçlanan bir hadise de şu minvalde gerçekleşmiştir. 1850 olarak tarihlenen belgede Maraş'ın Akçakoyunlu Köyü'nde yapılan nüfus sayımında kanuna aykırı olarak 46 kişiyi gizleyen Muhtar-ı Evvel (birinci) Ali Kethüda, Muhtar-ı Sâni (ikinci) Ali, Süleyman, Kara Mamak ve Halil isimli kişiler sürgün edilmiştir. Belgenin devamında Maraş Valisi ile Serasker Paşa arasında muhabere edildiği ve padişaha yazıldığı ifadelerine yer verildiğinden bu sayım sırasında gizlenen kişilerin askere kaydedilecek durumda oldukları ya da vergi kaydı olması gereken mükellefler olması ihtimalleri düşünülebilir. Ali Kethüda, Süleyman, Kara Mamak'ın birer sene müddetle Tarsus'a, Ali ile Halil isimli kişilerin ise birer buçuk sene süreyle Halep'e sürgün edildikleri anlaşılmaktadır.<sup>8</sup>

Bir başka belgenin içeriğinde Bozok Sancağı reayasından Cebiroğlu Agob ve arkadaşı Zimporoğlu Agob'un Maraş'a sürgün edildikleri halde Cebiroğlu Agop Adana'ya gittiği ifade edilmektedir. Zimporoğlu Agop'un sürgün yeri olan Maraş'a ulaştığı anlaşılan belgede bu iki şahsın sürgün nedeninin kendi milletlerinin dini değerlerine uymayan edepsiz davranışlar sergilemeleri olarak ifade edildiği görülmektedir.<sup>9</sup> 13 Mayıs 1858 tarihli belge Maraş Mutasarrıfına yazılmıştır. Maraş hanedanından Ahmet Paşa, Maraş Kaymakamı Abdi Efendi aleyhinde halkı ayaklandırmaya çalışmıştır. İddianın kaymakamlığı ele geçirmek doğrultusunda olduğunu ancak bunun sadece bir söylenti olduğunu bildiren Ahmet Paşa Adana'ya çağırılıp sorgulanmıştır. İki yıl kadar Adana'da kaldığı anlaşılan şahıs ifadesinde, kaymakamdan memnun olmayan halkı teskin etmek amacıyla vekil kaymakamlık yaptığını söylemiş hatta buna dair resmî belgelerini de ibraz etmiştir. Ahmet Paşa ile birlikte bir grup kişi de sorgulanmış hepsinin bir daha idari işlere müdahale etmemek koşuluyla Maraş'a gönderilmeleri için karar verilmiştir. Bahsi geçen hüküm Adana Valisine de yazılmak suretiyle bu şahıslar sürgünden affedilmeleri iki yıldır Adana'da yeme-içme dâhil tüm harcamalarını ödemeleri koşuluna bağlanmıştır.<sup>10</sup>

Belge örneklerinin içeriğine bakıldığında sürgün cezası gerektiren durumlar, eşkıyalık, halka zulmetme, devlet görevinde istismar, Beylerbeyi de olsa devlet görevlisinin olumsuz davranışları gibi sebepler barındırabilirken bunun yanı sıra aşiret mensubu olan aile üyelerinin bölge içerisindeki huzursuzluğa sebebiyet veren hadiseleri gibi çok farklı nedenlere dayanabilmekteydi. Burada bireysel

<sup>4</sup> BOA. AE. SABH.I. 263/17700/1. (H. 19 Zilkade 1202, M. 21 Ağustos 1788)

<sup>5</sup> BOA. HAT. 501/24605/1. (H. 28 Muharrem 1233, M. 8 Aralık 1817)

<sup>6</sup> BOA. HAT. 508/24978/B-1. (H. 25 Ramazan 1240 M. 13 Mayıs 1825)

<sup>7</sup> BOA. HAT. 502/24665/1. (H. 29 Zilhicce 1243 M. 12 Temmuz 1828)

<sup>8</sup> BOA. A.} AMD. 16/34/1-1.(H. 18 Safer 1266 M. 3 Ocak 1850)

<sup>9</sup> BOA. A] MKT. 23/19/1-1, BOA. A] MKT. 23/19/2-1. (H. 26 Rebiü'l-evvel 1261, M. 4 Nisan 1845)

<sup>10</sup> BOA. A.} MKT. MVL. 95/81/1-1. (H. 29 Ramazan 1274 M. 13 Mayıs 1858)



sürgün cezaları verildiği gibi topluluk halinde de sürgün cezaları alan aile mensuplarının olduğu görülmektedir.

### Sürgün Edilen Kişilerin Genel Özellikleri

Maraş'ta sürgün cezasının uygulandığı kişilere bakıldığında; Müslüman, Gayrimüslim, Türk, Kürt, Ermeni, Yahudi, sıradan bir vatandaş, eşkıya, devlet memuru ya da doktor gibi çok geniş bir yelpazede insan grubu karşımıza çıkmaktadır. Nitekim devletin; kişinin milleti, dini, görevi ya da toplumdaki statüsünün bir hakkaniyet dairesinde, herhangi bir farklılığa, pozitif ya da negatif manada bir ayrımcılığa yer vermediğini kanıtlar. Belgelerden hareketle incelenen dönem içerisinde yer alan sürgünle cezalandırılan kişilerin tüm özellikleri irdelenmeye çalışılmıştır.

### Sürgün Cezası Alanların Meslekleri

Maraş Sancağı'na dair irdelenen dönem içerisinde yer alan sürgün belgelerine istinaden sürgün edilen kişilerin, toplumsal statülerinin anlaşılması babında, mesleklerine değinmek gerekmektedir. Arşiv belgelerinde genellikle kişilerden bahsederken unvan, aile adları ya da meslekleri ön ad olarak kullanılmıştır. Buna göre incelenen belgelerden bazı örnekler vermek gerekirse; bir belgede sürgün edilen kişiler Sarı Mustafa, Afşar Eşkıyasından Bayezid olarak ifade edilmiştir.<sup>11</sup> Sürgüne maruz kalanlara dair örneklerdeki diğer isimlerin Kilis Eski Müftüsü Hacı Fazlı<sup>12</sup> Kayseri Müftüsü Mehmed Niyazi Efendi, Hassa Silahşörlerinden Salih Ağa<sup>13</sup> ve Debbağlar Şeyhi Hacı Mehmet<sup>14</sup> ve Debbağ El-hâc İbrahim Efendi<sup>15</sup> olduğu görülmektedir.

**Tablo 1:** 1741-1901 Tarihleri Arasında Maraş Sancağı'nda Sürgün Edilen Kişilerin Meslekleri.

Görevi	Kişinin Adı
Kadı	Ömer Efendi
Afşar Eşkıyasından	Bayezid
Kilis Müftüsü	Fazlı Efendi
Kayseri Müftüsü	Mehmed Niyazi Efendi
Hekim	Artema
Muhtar-ı Evvel	Ali Kethüda
Muhtar-ı Sanî	Ali
Keşiş	Markos
Hassa Silahşörü	Salih Ağa
Debbağlar Şeyhi	Hacı Mehmet
Debbağ	El-hâc İbrahim Efendi
Nakibü'l-eşraf Kaymakamı Müderris	Mehmed Sabit Efendi
Papaz	Nihabet
Sandık Sarrafı	TopaloğluAgob
Kocabaşı	Çorbacıoğlu Delvet
Sayda Vilayeti Nablus Sancağı Vadiü's-şair-i İl-Garbi Kazası Eski Müdürü	Mehmet Ağa
Doktor	Karabet

<sup>11</sup> BOA. C. ZB. 73/3468. (H. 29 Zilhicce 1153, M. 17 Mart 1741)

<sup>12</sup> BOA. HAT. 508/24978/B-1. (H. 25 Ramazan 1240 M. 13 Mayıs 1825)

<sup>13</sup> **Silahşoran-ı Hassa:** olarak adlandırılan birliğin II. Abdulhamid döneminde Cuma Selamlığı sırasında padişaha eşlik eden Arnavut kökenli muhafızlardan oluştuğu bilinmektedir. Bkz. Deringil, 2014.

<sup>14</sup> **Debbağlar Şeyhi (Debbağlar Ahibabalığı):** Debbağ esnafı tarafından seçilen cemiyetlerinin lideri konumundaki kişi için kullanılan tabirdir. Bkz. Pakalın, 1993: 408.

<sup>15</sup> **Debbağ:** Hayvan derilerini meşin ve köseleye dönüştürmek üzere işleyen zanaat erbabı için kullanılan tabirdir. Bkz. Pakalın, 1993: 408, BOA. HAT. 502/24665/1. (H. 29 Zilhicce 1243 M. 12 Temmuz 1828)

Toplumun farklı unsurlarından sürgüne gidenler olduğu gözlenen belgelerde karşımıza çıkan bir diğer meslek erbabı bir doktordur. Doktor Artema olarak ifade edilen kişi Kırşehir'e sürgün edilmiştir.<sup>16</sup> Bir başka örnekte sürgün cezasına çarptırılan şahıslar Muhtar-ı Evvel Ali Kethüda ve Muhtar-ı Sanî Ali olarak ifade edilen bir köyün birinci ve ikinci muhtarlarıdır.<sup>17</sup> 9 Temmuz 1857'e tarihlenen belgede sürgün cezası alan kişi, Maraş Nakibü'l-eşraf Kaimakamı<sup>18</sup> Müderris Mehmed Sabit Efendi'dir.<sup>19</sup> Müderris bilindiği üzere medrese hocasıdır, yani yükseköğretimde ders veren kişidir. Bu itibarla toplumda eğitilmiş olan ilmiye sınıfına dâhil edilen bir hocanın dahi sürgün cezasıyla karşı karşıya kalabildiği görülmektedir. Çok dikkat çeken bir diğer kişi Antalya ve sonrasında Maraş'a sürgün edilen Kadı Ömer Efendi'dir. Adalet mekanizmasının en önemli parçalarından birisi olan bir kadının sürgün cezasına çarptırılmış olması oldukça ilginç iken olayın sonu sürgün yolunda Ömer Efendi'nin ölmesi ile neticelenmiştir.<sup>20</sup>

Bir başka kayıta Papas Nihabet, Kocabaşlarından Çorbacıoğlu Delvet ve Sandık Sarrafı Topaloğlu Agop<sup>21</sup> adındaki şahısların Ermeni milletinden oldukları ve halktan toplanan vergilerde yolsuzluk yaparak 50 bin kuruş fazla almaları hasebiyle sürgün edildikleri anlaşılmaktadır.<sup>22</sup> Sürgün sebebiyle Maraş yollarına düşen kişi bu kez Sayda Vilayeti Nablus Sancağı Vadiü's-şair-i İl-Garbi Kazası eski Müdürü Mehmet Ağa olarak kaydedilmiştir.<sup>23</sup> Bir başka örnekte 2 Ağustos 1853 olarak tarihlenen bir belgedeki<sup>24</sup> bilgilere istinaden Ayıntab'ta ikamet eden Keşiş Markos Maraş'a sürgün edilmiştir.<sup>25</sup> Buna göre bu kişinin Ermeni olduğu da belirtildiğine göre Ermeni Kilisesi'nin Papazı olduğu söylenebilir. Son olarak Maraş Bidayet Mahkemesi'nce müebbet sürgün cezasına çarptırılan Doktor Karabet ile oğlu Karabet ve Çolak Vartin nam-ı diğer Karabet isimli kişilerin Ermeni nüfusu az olan Kastamonu, Bağdat ve Trablusgarp gibi vilayetlere müebbeden sürgün edilmesi istenmiştir.<sup>26</sup>

## Sürgün Edilenlerin Unvan ve Lakapları

Bilindiği üzere Osmanlı Devleti içerisinde, herhangi bir sınıfsal farklılık söz konusu değildi. Devlet, toplumu hukuki açıdan Müslüman ve Gayrimüslim, vergilendirme açısından da reaya ve beraya olarak iki şekilde idare ediyordu. (İnalçık, 2017: 49-60) Çağdaşı olan ülkelerde var olan hiçbir sınıfsal farkın bulunmadığı Osmanlı toplumunda reaya vergi veren, beraya ise devlet memurluğu görevinde bulunup vergi vermeyen kısmı oluşturmaktaydı. (Halaçoğlu, 2003: 101-110) Müslüman ve Gayrimüslim ayrımı ise hukuki çerçevede göz önünde bulundurulmuş ve kişiler yargılanırken kendi dinî hukuklarına göre uygulamaların yapılmasını kolaylaştırmayı amaçlamaktadır. (Öz, 2007: 532-538)

Bundan başka sosyal hayatta günümüzdeki gibi bir soyadı uygulamasının bulunmadığı Osmanlı toplumunda insanlar; aile lakapları, baba meslekleri, fiziksel özellikleri, sülale ortak adları ya da kendi mesleklerinin vurgulandığı birtakım isimlerle lakaplandırılmışlardı. Soyadının olmadığı bu toplumun lakaplarına bilhassa önem verildiği, hangi hususta yazılmış olursa olsun Osmanlı arşiv belgelerinde karşımıza çıkmasından anlaşılmaktadır. Maraş Sancağı'nda sürgün edilen kişileri kapsayan bu araştırmada

<sup>16</sup> BOA. C. SH. 14/677/1. (H. 29 Rebiü'l-ahir 1244 M. 8 Kasım 1828)

<sup>17</sup> BOA. A. } AMD, 16/34/1. (H. 18 Safer 1266 M. 3 Ocak 1850)

<sup>18</sup> **Nakibü'l Eşraf Kaymakamı:** Nakibü'l-eşraf, Osmanlı'da Hz. Peygamberin soyundan gelen kimselerle ilgilenen kişiler için kullanılan tabirdir. Nakibü'l-eşraf Kaymakamı ise İstanbul dışındaki taşrada görevli Nakibü'l-eşraflar için kullanılmaktadır. Bkz. Buzpınar, 2006: 322.

<sup>19</sup> BOA. MVL. 185/9/1-1, BOA. MVL. 185/9/2-1. (H. 23 Zilkade 1274 M. 5 Temmuz 1858), BOA. İ.MVL. 370/16242/1. (H. 22 Şaban 1273 M.17 Nisan 1857)

<sup>20</sup> BOA. İ. DH. 126/6466/1. (H. 23 Ramazan 1262 M. 14 Eylül 1846)

<sup>21</sup> **Sandık Sarrafı:** Meclis-i Vala kararı gereğince Osmanlı'da toplanan hazine gelirlerinin teslim edildiği Sandık Eminliği görevinin 1845-1846 yıllarından itibaren devredildiği kişilere verilen isimdir. Bkz. Çadırcı, 1997: 231.

<sup>22</sup> BOA. İ. MVL. 421/18470/1-1, BOA. İ. MVL. 421/18470/2-1, BOA. İ. MVL. 421/18470/3-1. (H. 6 Safer 1276 M. 4 Eylül 1859)

<sup>23</sup> BOA. MVL. 642/21/1. (H. 9 Cemaziye'l-ahir 1279 M. 2 Aralık 1862), Devellioğlu, 2004: 700.

<sup>24</sup> BOA. HR. MKT. 62/34/3, BOA. HR. MKT. 62/34/5, BOA. HR. MKT. 62/34/9. (H. 8 Zilkade 1269 M. 13 Ağustos 1853)

<sup>25</sup> **Keşiş;** kelime manası olarak, papaz, karabaş ya da Kilise Papazı demektir. Devellioğlu, 2004: 511.

<sup>26</sup> BOA. DH. TMIK. M. 105/20/1, BOA. DH. TMIK. M. 105/20/2. (H. 27 Safer 1319 M. 15 Haziran 1901)

kullanılan belgelerin de hemen tamamında kişilerin isimlerinin önünde bir lakap ya da unvan bulunmaktadır.

Bu itibarla Maraş ve Adana'ya sürgün edilen kişiler Halep hanedanından Cabirizade Ali Efendi ile Muhasebe kâtiplerinden Veyis Efendi'dir.<sup>27</sup> Halebî unvanı kişinin Halepli olduğunu ifade ederken Halep Hanedanından tabiri ise muhtemelen şehrin ileri gelenlerinden birisi olduğunu anlatmaktadır. Cabirizade ise muhtemelen aile lakabıdır ve Cabirinin soyundan gelen, torunu anlamına gelmektedir. Bir başka zat İskenderun'da ticaretle uğraşan ancak Maraş'a sürgün edilen Gigam Grigoryan'dır. Belgede sıklıkla Gigam Efendi olarak anılan kişi normal vatandaşlarda kullanılan efendi unvanıyla anılmıştır.<sup>28</sup>

**Tablo 2:** 1741-1901 Tarihleri Arasında Maraş Sancağı'nda Sürgün Edilen Kişilerin Unvan ve Lakapları.

Unvan ve Lakapları	İsimleri
Halep Hanedanından, Efendi	Ali
Halebi Cabirizade, Efendi	Ali
Efendi	Gigam
Kurtlu Hayta'nın oğlu	Bekir
Topaloğlu	Eyüp
Çorbacıoğlu	Delvet
Topaloğlu	Agob
Zop Alioğlu	Ali
Hacı	Mehmed
Saycı	Yaşar
Cebiroğlu	Agob
Zimporoğlu	Agob
Bey	Osman
Topal	Bilal
Hacıoğlu	Ömer
Küçük Alioğlu, Bey	Dede
Sarı	Mustafa
Beyzade	Ömer, Arslan

Maraş'tan Adana'ya sürgün edilen bu kez Beyzade biraderlerdir. Belgede isimleri Ömer ve Arslan Beyzade olarak ifade edilen bu şahısların ailelerinde baba ya da dedelerinde Bey unvanına sahip kişiler bulunmaktadır. Zira zade ifadesi bunu açıklar niteliktedir.<sup>29</sup> Günümüzde Maraş'ın Afşin ilçesinde hala devam eden Zop soyadına belgelerde de rastlanmıştır. Buna göre Zob Ali oğlu Ali adındaki kişinin Ashab-ı Kehf<sup>30</sup> sülalesine mensup olduğu ifade edilmiştir.<sup>31</sup> Zob ailenin lakabı olmakla beraber bahsi geçen sülaleden oldukları iddiası ise dikkat çekicidir. Zira Kur'an'da Kehf Suresi'ne konu olan<sup>32</sup> "Yedi Uyurlar" hem İslamiyet'te hem de diğer semavî dinlerde yer alan bir dinî kıssadır.

Belgelerde karşımıza çıkan diğer unvanlara da değinilecek olunursa; Rüştü Ağa, Kurtlu Hayta'nın oğlu Bekir, Topaloğlu Eyüp, Çorbacıoğlu Delvet, Topaloğlu Agob, Veysi Efendi, Mehmed Sabit Efendi, Ömer ve Arslan Beyzade, Zob Alioğlu Ali, Hacı Mehmed, Saycı Yaşar, Cebiroğlu Agob, Zimporoğlu Agob, Osman Bey, Topal Bilal, Hacıoğlu Ömer, Küçük Alioğlu Dede Bey, Sarı Mustafa gibi örnekler verilebilir. Görüldüğü üzere unvanlar genel itibariyle aile ya da sülale isimleri, Hacı, Efendi, Ağa ve Bey gibi bir takım

<sup>27</sup> BOA. MVL. 410/25/1-1, BOA. MVL. 410/25/2-1. (H. 27 Receb 1279 M. 18 Ocak 1863), BOA. MVL. 766/24/1-1, BOA. MVL. 766/24/1-2. (H. 11 Şevval 1279 M. 1 Nisan 1863)

<sup>28</sup> BOA. DH. TMIK.M. 24/72/1-1.(H. 9 Receb 1314 M. 14 Aralık 1896)

<sup>29</sup> BOA. A.} MKT. UM. 290/95/1. (H. 7 Muharrem 1274 M. 28 Ağustos 1857)

<sup>30</sup> **Ashab-ı Kehf:** Kur'an-ı Kerim'de Kehf suresinde anlatılan mağara dostlarını ifade eden tabirdir. Bu olay inançları uğruna canlarını korumak amacıyla bir mağaraya saklanıp uzun yıllar uyuyanların kıssasıdır. Bkz. Ersöz, 1991: 465-467.

<sup>31</sup> BOA. İ. MVL. 232/8031/2-1, BOA. İ. MVL. 232/8031/3-1, BOA. İ. MVL. 232/8031/4-1, BOA. İ. MVL. 232/8031/5-1, BOA. İ. MVL. 232/8031/6-1.(H. 15 Cemaziye'l-evvel 1268 M. 7 Mart 1852)

<sup>32</sup> *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 2007: 532-585.

saygı göstergesi olan lakaplar ve kişinin total vb. gibi fiziksel özelliklerinin vurgulanması biçiminde karşımıza çıkmaktadır.<sup>33</sup>

### Sürgün Yerleri

Genel itibarıyla ulaşılan belgelere bakıldığında Maraş'a sürgün edilenlerin de Maraş'tan sürgün edilenlerinden de belgelerde yer aldığı görülmüştür. Buna göre ayrıntılı olarak değinilecek olursa; Maraş Osmanlı'nın sürgün gönderme yerleri arasında yer alırken Maraş ahalisi, devlet görevlileri, ya da eşkıyanın nerelere sürgün olarak gönderildiği önemlidir. Mesela; bir belgede fesat çıkardıkları gerekçesiyle Doktor Karabet ve arkadaşlarının Maraş'ta Ermeni nüfusun fazla olmasına ve fesada meyyal bir millet olmalarından mütevellit belgede de ifade olunduğu üzere "Ermeni sayısız az olan" Kastamonu, Bağdat ve Trablusgarp'a gönderilmelerine karar verilmiştir.<sup>34</sup>

Başka iki belgede; yer alan ifadelerden, Halebi Cabirizade Ali Efendi ile Veysi Efendi'nin<sup>35</sup>, Halep Hanedanından Ali Efendi'nin arkadaşı Veysi Efendi ile birlikte sürgün yerlerinin Maraş olarak belirlendiği anlaşılmaktadır.<sup>36</sup> Yine Sayda Eyaleti'ne bağlı bir Kaza Müdürü olan Mehmed Ağa'nın Maraş'a gönderildiği görülmektedir.<sup>37</sup> Önce Antalya sonra Maraş'a sürgün edilen kişiler Kadı Ömer Efendi ve arkadaşı olan Saycı Yaşar ve Hüseyin'dir. Bu şahıslardan Ömer Efendi vefat etmiş diğerleri ise daha sonra Bursa'ya sürgün edilmişlerdir.<sup>38</sup> Doktor olan Artema'nın ise ilk sürgün yeri Kırşehir iken daha sonra Maraş valisinin ailesinin tedavisi için Kayseri'ye çağrılmış ve sürgün yerinin de Kayseri olarak değiştirilmesi kararı verilmiştir.<sup>39</sup> Bozok Sancağı'ndan Sarı Mustafa ile Maraş, Palas ve Bozok civarlarından dolaşan Afşar Eşkıyası'ndan Bayezid'in ise Sinop Kalesi'ne sürgün edildiği görülmüştür.<sup>40</sup> Belgelerde yer alan bilgilere istinaden kimin nereye sürgün edildiği aşağıdaki tabloda listelenmiştir.

**Tablo 3:** 1741-1901 Tarihleri Arasında Maraş Sancağı'nda Sürgün Edilen Kişilerin Sürgün Yerleri.

İsimleri	Sürgün Edildikleri Yer
Doktor Karabet ve Arkadaşları	Kastamonu, Bağdat, Trablusgarp
Halebi Cabirizade Ali Efendi	Maraş
Haleb Hanedanından Ali Efendi	Maraş
Veysi Efendi	Maraş
Mübaşir Rüştü Ağa	Maraş
Maraşlı Kurtlu Hayta'nın oğlu Bekir	Adana, Kıbrıs
Saycı Yaşar, Hüseyin	Antakya, Maraş
Hekim Artema	Kırşehir
Sarı Mustafa, Afşar Eşkıyası'ndan Bayezid	Sinop Kalesi

### Sürgün Cezalarının Affı

Osmanlı'da sürgün cezası verilen kişilerin affedilmesi hususunda herhangi bir hukuki düzenleme bulunmamaktadır. Ancak arşiv belgelerinde sıklıkla rastlanan durum, suçlular tarafından ya da buldukları bölgelerin idari amirlerince merkeze gönderilen af taleplerinin var olduğudur. Bu talepler merkez tarafından değerlendirilmekte, karşılıklı devam eden yazışmalar neticesinde, kişilerin af taleplerinin ayrıntılarına yer

<sup>33</sup> BOA. DH. TMIK.M.24/72, BOA. MVL. 766/24, BOA. MVL. 410/25, BOA. MVL. 642/21, BOA. MVL.610/69, BOA. A.} MKT. UM 368/35, BOA. İ. MVL.421/18470, BOA. A.} MKT. NZD.286/83, BOA. MVL.587/25, BOA. MVL.185/9, BOA. A.} MKT. UM. 290/95, BOA. İ.MVL.232/8031, BOA. İ.DH.126/6466, BOA. A.} MKT.23/19, BOA. İ.DH.67/3350, BOA. HAT.1587/30, BOA. HAT.508/24978, BOA. HAT.501/24605.

<sup>34</sup> BOA. DH. TMIK. M. 105/20/1. (H. 27 Safer 1319 M. 15 Haziran 1901)

<sup>35</sup> BOA. MVL.766/24/1-1. (H. 11 Şevval 1279 M. 1 Nisan 1863)

<sup>36</sup> BOA. MVL.410/25/1-1. (H. 27 Receb 1279 M. 18 Ocak 1863)

<sup>37</sup> BOA. MVL.642/21/1. (H. 9 Cemaziye'l-ahir 1279 M. 2 Aralık 1862)

<sup>38</sup> BOA. İ. DH. 126/6466/1. (H. 23 Ramazan 1262 M. 14 Eylül 1846)

<sup>39</sup> BOA. C. SH. 14/677/1. (H. 29 Rebiü'l-ahir 1244, M. 8 Kasım 1828)

<sup>40</sup> BOA. C. ZB.73/3648. (H. 29 Zilhicce 1153, M. 17 Mart 1741)



verilmektedir. Talebe dair sebepler geçerli bulunulduğu takdirde af kararı verilmekte ya da en azından yer değiştirme gibi sonuçlar ortaya çıkabilmektedir.

Sürgün cezasına mahkûm edilen kişilerin af taleplerine dair örnek vermek gerekirse; Maraş'a sürgün edilen Halebi Cabirizade Ali Efendi ile Veysi Efendi'nin af talep etmelerinin nedeni; oranın havasıyla uyum sağlayamadığı yönündedir.<sup>41</sup> Maraş Kaymakamı Abdi Efendi aleyhindeki ayaklanmaya katıldıkları iddiasıyla sürgün edilen şahısların suçsuz oldukları anlaşıldığından affedilerek memleketlerine dönmelerine izin verildiği görülmektedir.<sup>42</sup> Başka bir belgede Ömer ve Arslan Beyzade kardeşler Maraş'ta vuku bulan olayda suçlu bulunarak sürgün edilmişlerse de kendilerinin suçsuzluğunu iddia ederek af talep etmişlerdir.<sup>43</sup> Çankırı'ya sürgün edilen Memiş, hastalığı nedeniyle sürgün yerine gidememiş Maraş'ta kalmıştır. Sürgün cezasının affını talep eden kişi ise bizzat Maraş Mutasarrıfı Seyyid Süleyman'dır. Kişi nihayetinde affedilmiştir.<sup>44</sup> Yine Maraş'a sürgün edilen Veysi Efendi hastalandığını belirterek bir af talebinde bulunmuştur.<sup>45</sup> Bir Hatt-ı Hümayûn'da Sabık Kayseri Mutasarrıfı Hafız Hacı Paşa'nın talebi üzerine bazı kişilerin sürgün cezalarının affı için bir yazışma başlatılmıştır. Konu Maraş Valisi ve Kayseri'nin mevcut Mutasarrıfı Celal Paşa'ya da bildirilmiştir.<sup>46</sup>

Belgelere genel olarak bakıldığında, bir başka talep türü de yer değiştirmeye binaen yapılmıştır. Şöyle ki; Antalya ve Maraş'a sürgün edilen Saycı Yaşar ve Hüseyin'in sürgün yerlerinin değiştirilmesi kararı alınmış ve bunların sürgün yeri Bursa olarak değiştirilmiştir.<sup>47</sup> Bir talep de İskenderun Kaymakamı tarafından Maraş'a sürgün edilen Ermeni Milleti'nden olan Gigam Efendi'den gelmiştir. Buradaki talep ise yer değiştirme değil, Gigam Efendi'nin ailesini yanına almak istemesi biçimindedir. Bunun için müsaade istenmektedir, buna karşılık giden yazıda ise gerekli tahkikatın yapılması için görevlilere emir gönderilmiştir.<sup>48</sup> Görüldüğü üzere sürgüne gönderilenlerin affedilmek, yer değiştirebilmek, ailelerini yanına alabilmek gibi farklı konularda talepleri söz konusu olabilmektedir. Bu suretle yazılan arzuhallere karşılık devlet genellikle yerel yöneticilerden taleplerin münasip olup olmadığı hususunda ayrıntılı tahkikat istemekte ve buna istinaden karar vermektedir.

### Maraş'taki Sürgün Olaylarına Dair Yazışmalar

Maraş Sancağı'ndaki sürgün olaylarına dair elde edilen veriler incelendiğinde, herhangi bir konu ile ilgili merkez-taşra arasında birden fazla yazışmanın var olduğu anlaşılmaktadır. Merkeze giden istek, talep, şikâyet ya da bilgilendirme adına gönderilen her bir belge, merkezce değerlendirilerek karşılığını almaktadır. Sürgün olayları çerçevesinde çoğu zaman her yazının merkezden taşraya ya da taşradan merkeze doğru mutlaka karşılıklı olarak yazıldığı görülür. Belgelerden anlaşılan önce talep gitmekte sonra talebe karşılık kaygılar merkezce dile getirilmekte, bazen tahkikat istenmekte ve nihai olarak merkezin konu üzerine olan kesin emrini dile getiren son bir yazı gönderilmektedir.

### Maraş'tan Gönderilen Şikâyetler ve Talepler

İncelenen arşiv belgelerine bakıldığında; çoğunlukla gelen şikâyetlere ve taleplere ve bunlara verilen cevaplara binaen kaleme alındığı görülmüştür. Genel itibarıyla Maraş Sancağı'ndan giden belgeler; pişman olunduğu beyanıyla af ya da yer değiştirme, ailesinin durumundan dolayı ya yanına alma ya da ailenin bulunduğu yere gönderilme, suçsuzluğunu iddia etme, sürgün oldukları halde firar etme gibi çeşitli başlıklara sahiptir.

<sup>41</sup> BOA. MVL.766/24/1. (H. 11 Şevval 1279 M. 1 Nisan 1863)

<sup>42</sup> BOA. A.} MKT. MVL. 95/81/1. (H. 29 Ramazan 1274 M. 13 Mayıs 1858)

<sup>43</sup> BOA. A.} MKT. UM.290/95/1. (H. 7 Muharrem 1274 M. 28 Ağustos 1857)

<sup>44</sup> BOA. HAT. 1587/30/1.(H. 28 Receb 1248, M. 21 Aralık 1832)

<sup>45</sup> BOA. A.} MKT. NZD.286/83. (H. 29 Zilhicce 1275, M. 30 Temmuz 1859)

<sup>46</sup> BOA. HAT.502/24665/1. (H. 29 Zilhicce 1243 M. 12 Temmuz 1828)

<sup>47</sup> BOA. İ. DH. 126/6466/1. (H. 23 Ramazan 1262 M. 14 Eylül 1846)

<sup>48</sup> BOA. DH.TMIK.M.24/72/1-1. (H. 9 Receb 1314 M. 14 Aralık 1896)

Örneğin bir belgedeki içerik haksız ve yargılamadan sürgün cezası verilmesi ile alakalıdır. Buna göre Maraş Mutasarrıfı Dede Paşa hakkında haksız ve ağır suçlamalarda bulunan bazı kişiler sürgün edilmiştir. Bu suretle hapis edilmiş olan Maraşlı Karaküçükoğlu Mahmud Efendi akrabalarını ve sürgün edilen Müderris Mahmud'u kıskırtmak suretiyle hapisten kurtulmak istemektedir. Üstelik iddiası, haksız ve hukuksuz biçimde, herhangi bir delil olmadan suçlandıkları doğrultusundadır. Bu suretle yaptıkları yanlış da olsa yargılanmak ve ona göre cezalandırılmak istemişlerdir.<sup>49</sup>

Bir başka talep Maraş'a sürgün edilen Lion Radovice adındaki şahısla ilgili içeriği barındırmaktadır. Buna göre bu kişinin sürgünü sırasında hem onunla birlikte gönderilen memurlar hem de kendisi için harcanan paranın ve memurların ücretlerinin Maraş Vilayeti Mal Sandığı'ndan karşılanması talep edilmiştir. Ayrıca sandıktan kullanılan meblağa binaen bahsi geçen sandıktan bir senet alınarak bunun İstanbul'a dönen memurlar marifetiyle hazineye ibrazı istenmiştir.<sup>50</sup>

"Muhabbetçi Cemiyeti" olarak adlandırılan grubun bazı üyeleri hukuk dışı faaliyetlerde buldukları iddiasıyla Ermeni nüfusun az olduğu vilayetlere gönderilmesi kararı verilen bir diğer belge de hayli dikkat çekicidir. Zira bahsi geçen bu Ermenilerin Maraş'tan uzak Kastamonu, Bağdat ve Trablusgarp gibi vilayetlere süresiz olarak nefyedildikleri ifade edilmiştir.<sup>51</sup>

Belgelere konu olan bir problem de sürgün edilen kişilerin firar etmeleri hususundadır. Örneğin Sayda Eyaleti'ne bağlı bir kazanın müdürü olan Mehmed Ağa, sürgün yeri olan Maraş'a giderken eşkiyaların saldırılarına ve gaspa uğramış aynı zamanda firar etmiştir.<sup>52</sup> Durum hemen merkeze bildirilerek devletin haberdar edilmesi sağlanmıştır. Bir başka firar olayında derdest edilerek Adana'ya teslim edildiği halde firar ettiği haber alınan Maraşlı Kurtlu Hayta'nın oğlu Bekir'in derhal yakalanarak Kıbrıs'a sürgün gönderilmesi dile getirilmiştir.<sup>53</sup> Görüldüğü gibi Maraş Sancağında vuku bulan olaylara göre merkezi bilgilendirme, ne yapılacağına dair emir bekleme ya da Maraş'tan verilen bir karar hususunda onay alma gibi farklı başlıklarda toplanılabilecek konular belgelere yansımıştır.

## Şikâyetlere Karşılık Merkezden Gelen Yazılar

Maraş Sancağından gönderilen belgelere merkez tarafından verilen cevaplara dair örnekler verilmesi konunun daha iyi anlaşılması bakımından mühimdir. Mesela, sürgün edilen bazı Ermenilerle alakalı belgeye ek olarak bu şahısların affedilmesi için Ermeni Patriği Kıfork, Ermeni Milleti Meclisi'nin de imza ve mühürleriyle yazılmış bir dilekçe göndermiştir.<sup>54</sup> Nihayetinde belgelerin neticesi bahsi geçen kişilerin affedilerek serbest bırakılması hususundadır.<sup>55</sup> Ancak konu tam olarak kapanmamıştır zira bu kişilerin suç ahaliden fazla miktarda vergi toplamaları olduğundan sürgünden affedilmelerinin şartı bu parayı hazineye geri ödemelerine bağlanmıştır.<sup>56</sup> Belgede Hristiyan tebaadan askerlik hizmetlerine karşılık ödenmesi gereken verginin haksız ve fazladan alınmış olması bir kat daha önem arz eden bir durum olarak karşımıza çıkmıştır. Zira bu durum, devletin diğer tüm tebaası gibi Hristiyan azınlığa da sahip çıktığının göstergesidir.

Bir başka örnekte Halep hanedanından Cabirizade Ali Efendi, ile Muhasebe katiplerinden Veyis Efendi hükümet aleyhinde yalan haber yaydıkları için biri Maraş'a diğeri Adana'ya sürgün edilmiştir. Bundan başka içerikte Ali Efendi'nin Halep'ten çıktığında firar ettiği nihayetinde bulunup Bursa'ya sürgün edildiği anlaşılmıştır. Diğer sürgün Veysi Efendi ise Maraş'a gönderilmiş ve her ikisinin de süresiz olarak

<sup>49</sup> BOA. DH. MKT.1433/4. (H. 25 Şevval 1304, M. 17 Temmuz 1887)

<sup>50</sup> BOA. İ. DH. 209/12094/1-1, BOA. İ. DH. 209/12094/2-1, BOA. İ. DH. 209/12094/3-1, BOA. İ. DH. 209/12094/4-1, BOA. A.} MKT. MHM.19/21 (16 Rebiü'l-evvel 1266, M. 30 Ocak 1850).

<sup>51</sup> BOA. A.} MKT. MHM. 654/7, (H. 9 Muharrem 1319, M. 28 Nisan 1901), BOA. DH. TMIK. M.105/20 (H. 27 Safer 1319, M. 15 Haziran 1901).

<sup>52</sup> BOA. MVL.642/21/1. (H. 9 Cemaziye'l-ahir 1279 M. 2 Aralık 1862)

<sup>53</sup> BOA. MVL.610/69. (H. 12 Zilkade 1277, M. 22 Mayıs 1861)

<sup>54</sup> BOA. MVL. 587/25. (H. 14 Cemaziye'l-evvel 1275, M. 20 Aralık 1858)

<sup>55</sup> BOA. İ.MVL. 421/18470. (H. 6 Safer 1276, M. 4 Eylül 1859)

<sup>56</sup> BOA. A.} MKT. UM.368/35. (H. 29 Safer 1276, M. 27 Eylül 1859)

sürgün cezası aldığı ifade edilmiştir. Yazışma trafiğine merkez, Maraş Mutasarrıfı ve Halep Valisi İsmet Paşa dahil olmuştur.<sup>57</sup>

Karşılıklı yazışmanın yoğun olduğu görülen bir başka belgede İskenderun'da ticaretle uğraşırken haksız şekilde sürgün edildiğini iddia eden Gigam Grigoryan'ın dilekçesiyle başlamıştır. Kişinin şikâyeti Kaymakamın kendisine haksız muamele ettiği ve herhangi bir delil ya da yargılama olmadan kafasına göre sürgün ettiği üzerinedir. Bu sürgün yüzünden ailesinden uzak kaldığını ve onların perişan halde olduğunu ifade eden Gigam Efendi affını bu kabul edilmezse en azından ailesini yanına almayı talep etmektedir. Konu Dahiliye Nezareti'nin Tesri-i Muamelat Komisyonu'na kadar gitmiş bu komisyon Halep Valiliği'nden konunun araştırılmasını ve söz konusu kaymakamın bu kararı verip vermediğinin soruşturulmasını istemiştir. Ayrıca İskenderun Kaymakamlığı ve Maraş Mutasarrıflığı'nın da konudan haberdar edilmesi, araştırma sonuçlarının bildirilmesi ve bu süreç zarfında Gigam Efendi'nin ailesini yanına almasının sağlanması istenmiştir.<sup>58</sup>

Bir diğer örnekte bu kez sürgün olanların zevcelerinin dilekçesi söz konusudur. Buna göre önce Antalya sonra Maraş'a sürgün edilen Kadı Ömer Efendi ve arkadaşı olan Sayıcı Yaşar ve Hüseyin'in sürgün yerlerinde perişan oldukları ve af talepleri eşleri tarafından arzuhalde beyan edilmiştir. İstanbul'a gönderilmeleri ancak bu mümkün değilse yakın olması hasebiyle Bursa ya da İzmir'e sürgün edilmelerini isteyen hanımlara olumlu geribildirim verilmiş buna istinaden aile ve çocuklarıyla beraber Bursa'da kalmaları münasip bulunmuştur.<sup>59</sup>

Belgelerin içerikleri değerlendirildiğinde dikkat çeken devlet; gelen isteğe hemen kabul ya da ret cevabını vermemiş, tam aksine öncelikle konu ne ise ona binaen tetkik ettirilmesine dair emir göndererek durumun aydınlatılmasını istemiştir. Hemen her konu ile ilgili belgenin karşılıklı en az 4-5 yazışmanın sonunda nihayete erdiği görülmüştür. Konu ile ilgili gereken araştırma yapıldıktan sonra son emir Dahiliye Nezareti'nden, Sadareten hatta bazı belgelerde direkt padişahın kaleme aldığı bir fermanla bildirilmiştir.

### Sürgünlere Dair Merkezden Gönderilen Fermanlar

Arşiv belgeleri arasında Maraş Sancağı'ndaki sürgünlerden bahseden bir belge grubunu da merkezden bizzat gönderilen fermanlar oluşturmaktadır. Fermanların bölgeye sürgün olarak gönderilen kişi ya da gruplarla alakalı olması, Maraş'ın konuyla muhatap olması gereken yetkilisi kim ise ona hitaben yazılması da oldukça dikkat çekicidir. Döneme ışık tutması bakımından önem arz eden bu belge grubundan incelenen dönem itibariyle ele geçen Hatt-ı Hümayunlardan bazı kesitler verilerek fermanların ayrıntılarına yer verilmiştir.

Bunlar arasında en dikkat çeken belge 6 Mart 1827 tarihli olan Hatt-ı Hümayun'dur. Bu ferman; iki belge halinde yazılmış, içinde oldukça uzun ve geniş bilgilere yer verilmiş, muhtemelen belgede adı geçen eyaletlere de ayrı ayrı tanzim edilerek gönderilmiş bir evraktır. Evrakın içeriği incelendiğinde, dönemin Halep Vilayeti Valisi, Yusuf Muhlis Paşa'ya gönderilen bu fermana göre; Halep ve civarının asayişinin temini bakımından önem verilen bir kararın alındığı bildirilmiştir. Bu karara göre, Halep, Maraş ve Rakka Vilayetleri'nin tek valinin uhdesine verileceği ve buna göre hareket edilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Bu üç vilayetin bağlandığı valilik makamının da Halep Valiliği olduğu net olarak anlaşılmaktadır. Vilayetlerin tek valiye bağlanmasının birincil sebebi olarak da asayiş ve inzibatının temini öne sürülmüş ve bu doğrultuya binaen emirler gönderilmiştir. Ferman uzun soluklu olup, geniş ayrıntılı bilgilere haizken, konumuz itibariyle bizi ilgilendiren kısmı bir takım sürgün edilen kişilerin affedilmesi hususudur. Sürgüne dair geçen “*evvelce sürgün edilmiş, sonrasında idam fermanı çıkarılmış olan Hacıoğlu Ömer, Hacı Ömeroğlu Veli, Eski Müftü Fazlı Efendi ve isimleri zikr olunan diğer şahısların affına dair...*” olarak devam eden ifadelerle göre; bölgede sürgün, hatta idam kararı verilen birtakım şahısların affedildiğine dair emir gönderilmiş ve kişilere buna binaen muamele edilmesi hususu bilhassa belirtilmiştir.<sup>60</sup>

<sup>57</sup> BOA. MVL. 410/25/1-1, BOA. MVL. 410/25/2-1. (H. 27 Receb 1279 M. 18 Ocak 1863)

<sup>58</sup> BOA. DH. TMIK.M. 24/72/1-1. (H. 9 Receb 1314 M. 14 Aralık 1896)

<sup>59</sup> BOA. İ. DH. 126/6466/1. (H. 23 Ramazan 1262 M. 14 Eylül 1846)

<sup>60</sup> BOA. HAT. 508/24978. B-1. (H. 25 Ramazan 1240 M. 13 Mayıs 1825)

15 Temmuz 1825 tarihli bir başka Hatt-ı Hümayun'da ise, sürgün edilen ve akabinde ahaliye zulmettikleri ifade edilerek haklarında idam kararı çıkarılan bazı şahıslardan bahsedilmektedir. Buna göre, “*Sabık Belgrad Muhafızı Maraşlı Ali Paşa'nın hazinedarı Hacı Mehmed ile kürkçüsü Yordam'ın Sırbli Başkinezi Miloş ile münasebetlerini kesmek üzere taşraya sürgün edilmeleri ve ahaliye zulmettikleri ileri sürülerek idamları...*”<sup>61</sup> ifadelerinden anlaşılan bu adamlar, yabancı biriyle fazla münasebete girmişlerdir. Devlet bu ilişkiye son verilmesi amacıyla bu adamları sürgün cezasıyla taşraya göndermiştir. Ancak belli ki bu adamlar sürgün yerlerinde de rahat durmamışlar ve ahali baskı ve zulümden şikâyet etmiştir. Netice itibariyle bu kişilerin idam edilmesi kararı alınmış ve asayişin temini, adaletin tecellisi, halkın huzuru bakımından bu kararın uygulanması istenmiştir. Bu belgeden anlaşılan devletin, sürgün cezası verdiği halde bu cezanın yetersiz kaldığı durumların ortaya çıkabildiğidir. Sürgün cezası ile suçluları, pişman olma ve uslanma eğilimine taşımak isteyen devlet, bu örnekteki gibi bazı durumlarda suçlular karşısında çaresiz kalmış ve onların idamına hükmetmek zorunda kalmıştır.

Ferman gönderilmesi icap eden bir başka sürgün belgesi 12 Haziran 1828 tarihine denk gelmektedir.<sup>62</sup> Bu fermanla diğerlerinden farklı bir husus göze çarpmaktadır. Belgenin içeriğine bakıldığında; “*Sabık Kayseri Mutasarrıfı Hafız Hacı Paşa'nın talebi üzerine muhtelif mahallere sürgün edilmiş olan sabık Müftü Mehmed Niyazi Efendi'yle diğer bazı kimesnenin affı*” şeklinde devam eden ferman, sürgün cezaları affedilen şahısları ayrıntılarıyla anlatmaktadır. Nihayetinde bunların affedilmesi hususu hem sürgün edildikleri yer olan Maraş'ın Valisi'ne hem de mevcut Kayseri Mutasarrıfı Celal Paşa'ya birer Hatt-ı Hümayun gönderilerek bildirilmiştir.

Bazı fermanlar toplu halde aynı eyalete bağlı sancaklardaki birden fazla sürgün ya da af kararını barındırmaktadır. Örneğin Halep Valiliği'ne gönderilen bir ferman, Maraş, Rakka gibi sancaklarda vuku bulan ve merkeze giden yazıların hepsine toplu halde cevap içermektedir. Bahsedilen bu hususa örnek olarak gösterilebilecek yine sürgüne dair bir fermanın 21 Aralık 1832 tarihli olduğu görülmüştür. Fermanla inceleme alanımız olan Maraş Sancağı'nda yaşayan Sineminli Aşireti'ne mensup Topal Bilal'in arkadaşı Memiş'ten bahseden ifadeler bulunmaktadır. Memiş'in daha önceden Çankırı'ya sürgün edildiği halde, firar ettiği yani Maraş'tan Çankırı'ya gitmediği ifade edilmektedir. Ancak firar etmesinin ya da sürgün yerine gitmemesinin gerekçesi olarak hasta ve perişan halde olduğundan bahsedilmektedir. Bu vesile ile kendisinin affedildiği ve buna dair muamele edilmesi gerektiği fermanla açık bir dille ifade edilmektedir.<sup>63</sup>

Tüm bunlardan hareketle devletin, teknolojiye mahrum olunan, haberleşmenin oldukça zahmetli bir o kadar da zor olduğu ve uzun zamana yayıldığı o yıllarda dahi, taşrada meydana gelecek en ufak otorite zafiyetine dahi meydan vermemek için elinden geleni yaptığına işaret eder. Bu da Osmanlı Devleti'nin bu kadar geniş topraklara hükmetmeye çalışırken, oldukça zor ve meşakkatli bu görevi layıkıyla yapmaya çalıştığının göstergesidir.

## Sonuç

Osmanlı Hukuk Sistemi içerisinde bir ceza uygulaması olarak sürgün konusunun ele alındığı bu çalışmada taşradan hareketle merkezin bu husustaki uygulama biçimleri irdelenmeye çalışılmıştır. Bu itibarla Maraş Sancağı dâhilinde yapılan sürgün uygulamaları tetkik edilmiş, merkez-taşra arasında vuku bulan yazışmalar kılavuzluğunda da konunun ayrıntılarına yer verilmiştir. Nitekim Maraş sancak olarak Anadolu içerisinde yer alan önemli bir sürgün yeridir ve bu itibarla Maraş'a sürgün edilen ve Maraş'tan dışarı eyaletlere gönderilen sürgün sayısı oldukça fazladır. Her iki durum açısından da sürgüne konu olan hadiseler belgelere rastlanılmıştır. Belgeler genel itibariyle Maraş'tan merkeze gönderilen; dilek, talep, af ve yer değiştirme biçiminde karşımıza çıkarken; merkez tarafından da bu belgelerin konularına binaen cevaplarını içermektedir. Bizzat Hatt-ı Hümayun biçiminde yazılmış ve bölgedeki diğer sancak ve eyaletlerden gelen tüm yazılara toplu cevap niteliğinde olan belgeler de bulunmaktadır.

<sup>61</sup> BOA. HAT. 504/24850. (H. 29 Zilkade 1240, M. 15 Temmuz 1825)

<sup>62</sup> BOA. HAT. 502/24665/1. (H. 29 Zilhicce 1243 M. 12 Temmuz 1828)

<sup>63</sup> BOA. HAT. 1587/30/1. (H. 28 Receb 1248, M. 21 Aralık 1832)



Arşiv belgelerindeki bilgilerden hareketle sürgün cezası; öncelikle genel olarak sorun çıkarıcı, bölgenin asayiş ve güvenini bozan kişi ya da gruplara uygulanan kelimenin tam anlamıyla bir önlemken, bununla birlikte bilhassa suçlular için bir cezalandırma yöntemidir. Nihayetinde temel amaç; bölgenin asayişinin temini ve suçlu ya da mağdur her kim olursa olsun adaletin tesisidir. Nitekim Maraş'tan gelen tüm şikâyet, talep ya da af gibi belgelerin hemen olumlu ya da olumsuz cevaplandırılmadığı öncelikle konunun tüm ayrıntılarıyla tahkikinin istendiği görülmektedir. Bu ayrıntılar öğrenildikten sonra merkezin bir karara vardığı ve bu karara istinaden muamele üzere emir gönderildiği anlaşılmaktadır.

Sürgün cezasına maruz kalan kişilerin; genel özelliklerine bakıldığında mesleki olarak beylerbeyi, doktor, kadı, müderris, papaz, kürkçü, müftü, muhtar, keşiş, sandık sarrafı ya da sıradan bir eşkıya olabilmekteydi. Ayrıca kişilerin unvanlarına ve isimlerine bakıldığında Müslüman ya da Gayrimüslim herhangi bir kişi sürgün cezasına çarptırılabilirdi. Bu durumlardan hareketle Osmanlı toplumunda zaten sınıfsal bir farklılık olmadığı net olarak bilinirken, buna ilaveten devletin kişiye muamelesi ekseninde de herhangi bir farklılık söz konusu değildir. Kişi hangi dine mensup, hangi etnik kökenden gelirse gelsin aynı cezayı alabiliyordu. Yine meslekler açısından değerlendirilirse; yukarıdaki örneklerden hareketle toplumda her türlü statüye sahip kişinin bu cezaya mahkûm edilebildiği anlaşılmaktadır. Genel olarak sürgün süreleri belirtilmeyen belgelerde çoğunlukla 1-2 yıllık ceza süreleri uygulandığı görülmektedir. Bununla beraber bazı kişilere “kayd-ı hayat şartıyla”, “müebbeden” ya da “bila-müddet nefy” şeklindeki ifadeler kullanılarak süresiz ya da ömür boyu sürgün cezası verildiği durumlara da rastlanmıştır.

Gelen şikâyetlere bakıldığında; kişinin ıslah olduğu, ailesinin muhtaç durumda olduğu, belli bir süredir sürgünde olduğu, haksız muamele sonucu sürgün olduğu ya da hasta olduğu beyanıyla af ya da yer değiştirme talep edildiği görülmüştür. Ancak bu taleplerin değerlendirme sürecinde devlet önce yerel yönetimde muhatabı kim ise ondan bilgi ister, ona istinaden uygun bulursa bu talepler olumlu olarak yanıtlanabilirdi. Yine firar eden ya da sürgün edilmesine rağmen gitmeyen kişiler hakkında gönderilen yazılara münasip cevaplar verilerek firarilerin en kısa zamanda yakalanmaları ve sürgün yerlerine gönderilmelerinin emredildiği anlaşılmaktadır. Sürgünün öngörüldüğü bilhassa devlet memurları açısından da anlaşılan, kişinin sürgüne gönderildiği ve cezası yeterli bulduktan sonra devlet mekanizmasına yeniden kazandırılmaya çalışıldığı yönündedir. Ermeniler arasında da örneğine rastlanılan bir durumda benzer şekilde sürgün edilen papazın ihtiyaca cevap veren önemli biri olduğu gerekçesiyle yeniden çalışma noktasına dönmesi için Patriklik'in talebi göze çarpmaktadır. Okur-yazar olmak, devlet geleneğini bilmek ve sahip olunan iş tecrübesi gibi nedenlerle açıklanabilecek bu memurların geri dönüşü, devletin yetişmiş elemanından vazgeçmek istemediğinin göstergesi olduğu söylenebilir.

Devlet her ne sebeple olursa olsun suç işleyen kişiyi sürgüne göndermişse mutlak suretle bunun takibini de sürdürmekteydi. Elbette ki; bu aşamada merkez-taşra yazışmaları, bu yazışmaların yapıldığı yerel yöneticilerin dürüstlüğüne olan güvenin tam olması da son derece önemlidir. Sürgün cezasını çekmek üzere yakın olan çevre vilayet ve sancaklardan Maraş'a sıklıkla gönderilenler olduğu gibi Maraş'tan civar vilayetlere eşkıya ya da toplu şekilde aşiretlerin gönderildiği belgelere yansımıştır. Bu itibarla Maraş Sancağı'nın önemli bir sürgün yeri olduğu anlaşılır. Osmanlı açısından bir Taşra Sancağı olan Maraş'ta vuku bulan sürgün olaylarına binaen hazırlanan bu araştırma devletin hukuki mekanizmasındaki özenini ve bu hususa verdiği önemi gözler önüne sermektedir.

## Kaynakça

- Acehan, A. (2008). Osmanlı Devleti'nin Sürgün Politikası ve Sürgün Yerleri. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi (The Journal of International Social Research)*, 1 (5), 12-29.
- Akgündüz, A. (2011). *İslam ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı- Kamu Hukuku*. İstanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları,
- Akman, M. (2004). *Osmanlı Devleti'nde Ceza Yargılaması*. İstanbul, Eren Yayıncılık.
- Arslan, H. (2001). *16. YY. Osmanlı Toplumunda Yönetim, Nüfus, İskân ve Sürgün*. İstanbul, Kaktüs Yayınları.
- Babuş, F. (2006). *Osmanlı'dan Günümüze Etnik-Sosyal Politikalar Çerçevesinde Göç ve İskân*. İstanbul, Ozan Yayıncılık.

- Barkan, Ö. L. (1953). Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler. *İstanbul İktisat Dergisi*, 15, 1-4.
- Beydilli, K. (2011). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (C. 40, ss. 319-323). İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Buzpınar, Ş.T. (2006). Nakibüleşraf. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 32, ss. 322-324). İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çadırcı, M. (1997). *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri'nin Sosyal ve Ekonomik Yapısı*. Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Daşcıoğlu, K. (2010). Sürgün. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 38, ss. 167-169). İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Demirtaş, M. (2010). *Osmanlı Esnafında Suç ve Ceza (İstanbul Örneği (H. 1100-1200/ M. 1688/1786))*. Ankara, Birleşik Yayınevi.
- Deringil, S. (2014). *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji (II. Abdulhamid Dönemi 1876-1909)*. (G. Ç. Güven, Çev.). İstanbul Yapı Kredi Yayınları. <https://muharrembalci.com/kitaplika/3.pdf> adresinden erişildi.
- Devellioğlu, F. (2004). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara, Aydın Kitabevi.
- Ersöz, İ. (1991). Ashâb-ı Kehf. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 3, ss. 465-467). İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Halaçoğlu, Y. (2003). XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı. Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Halaçoğlu, Y. (2012). *Osmanlı Kimliği ve Aşiretler*. İstanbul, Babıalı Kültür Yayıncılığı.
- Halaçoğlu, Y. (2014). *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi*. Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İnalcık, H. (2000). *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi I*. İstanbul, Eren Yayıncılık.
- İnalcık, H. (2010). *Osmanlı Fetih Yöntemleri-Osmanlılar*. İstanbul, Timaş Yayınları.
- İnalcık, H. (2011). *Osmanlı İdare ve Ekonomi Tarihi*. İstanbul, İsam Yayınları.
- İnalcık, H. (2015). *Adalet Kitabı*. B. Arı, S. Aslantaş (Eds.). *Osmanlı Hukuk Sisteminde Adaletin Üstünlüğü* içinde (ss. 155-216). İstanbul, Yeditepe Yayınları.
- İnalcık, H. (2017). *Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adalet*. İstanbul, Kronik Kitap.
- İşbilir, Ö. (2006). Zindanlar ve Mahkûmlar. E. Gürsoy Naskali & H. O. Altun (Ed.). *XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devleti'nde Limni Kalebentleri* içinde (ss. 48-56). İstanbul, Babil Yayınları.
- Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. (2006-2009). Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Masters, B. (1997). Halep- Osmanlılar Dönemi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 15, ss. 244-247). İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Öz, M. (2007). Osmanlılar- Sosyal Hayat. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (C. 33, ss. 532-538). İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Pakalın, M. Z. (1993). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I, II, III*. İstanbul, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınevi.
- Söylemez, F. (2007). XVIII. YY Başlarından XIX. Yy Ortalarına Kadar Maraş ve Çevresinde Eşkıyalık Hareketleri. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 22 (1), 69-85.
- Taşbaş, E. (2012). Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet Görevlilerinin Sürgün Edilmesi. *Mediterranean Journal of Humanities*, 2 (1), 193-204.
- Türcan, T. (2010). Sürgün. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (C. 38, ss. 164-166). İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi.
- Yakut, E. (2015). *Osmanlı Hukukunda Tazir Cezaları*. Ankara, Seçkin Yayıncılık.

### Arşiv Belgeleri

BOA. C. Z.B. 73/3468/1, BOA. HAT. 501/24605/1, BOA. HAT. 504/24850/1, BOA. A.} AMD. 16/34/1, BOA. A.} MKT. MVL. 95/81/1, BOA. HAT. 508/24978/1, BOA. HAT. 502/24665/1, BOA. C. SH. 14/677/1, BOA. HR. MKT. 62/35, BOA. İ. MVL. 370/16242/1, BOA. MVL. 185/9/1-1, BOA. MVL. 185/9/2-1, BOA. MVL. 587/25, BOA. DH. TMİK. M. 105/20, BOA. MVL. 410/25, BOA. MVL. 766/24, BOA. DH. TMİK. M. 24/72/1-1, BOA. MVL. 642/21/1, BOA. MVL. 610/69, BOA. A.} MKT. UM.

368/35, BOA. İ. MVL. 421/18470/1-1, BOA. İ. MVL. 421/18470/2-1, BOA. İ. MVL. 421/18470/3-1, BOA. A.} MKT. NZD. 286/83, BOA. A.} MKT.UM. 290/95/1, BOA. İ. MVL. 232/8031/2-1, BOA. İ. MVL. 232/8031/3-1, BOA. İ. MVL. 232/8031/4-1, BOA. İ. MVL. 232/8031/5-1, BOA. İ. MVL. 232/8031/6-1, BOA. İ. DH.126/6466/1, BOA. A.} MKT. 23/19/1-1, BOA. A.} MKT. 23/19/2-1, BOA. İ. DH. 67/3350, BOA. HAT.1587/30/1, BOA. DH. MKT.1433/4, BOA. İ. DH. 209/12094/1-1, BOA. İ. DH. 209/12094/2-1, BOA. İ. DH. 209/12094/3-1, BOA. İ. DH. 209/12094/4-1, BOA. A.} MKT. MHM.19/21, BOA. A.} MKT. MHM.654/7.

## Ekler: Örnek Arşiv Belgeleri

BOA, İ.MVL.421/18470/2-1.

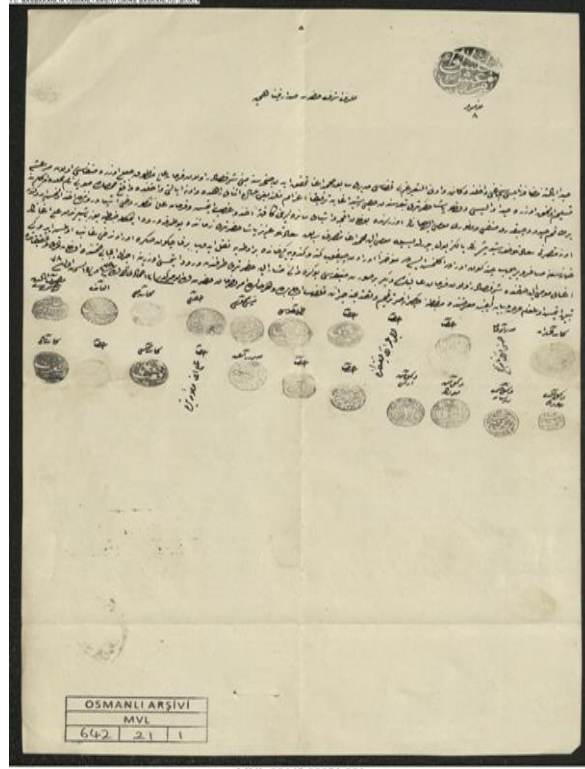


## BOA, İ.MVL.421/18470/2-1. Numaralı Belgenin Transkripsiyonu:

- 1- Maraş ahalisinden olup cünha vakıalarına mebni bilamüddet nefy olunmuş olan Papas Nihabet ve Çorbacıoğlu Delvet ve Sandık Sarrafı Topaloğlu Agob'un af ve ıtlakı hususuna dair.
- 2- Ermeni Patriki tarafından bi't-takdim 19 Zilhicce sene 275 tarihiyle Meclis-i Valaya havale buyrulan bir kıta takrir üzerine ihrac ittirilen ferman-ı ali kaydına nazaran merkumların Maraş'ta bulunan Ermeni ve
- 3- Protestan ve Yahudi milletlerinin vergü ve iane-i askeriyelerine 50 bin guruş zam ve ilave iderek tahsil eylemiş oldukları tahakkuk eylediğinden badehu virdükleri mahalleri irae ile kendüleri
- 4- oralardan aramak ve zam ve tahsil eyledikleri akçe ashabının vergü ve iane-i askeriyelerine mahsub olunmak üzere nakd-i mevcudlarından ve olmadığı surette olmiktar emval ve emlaklarının
- 5- furuhtuyla esmanından tahsil olunarak kendülerinin derun-u eyalette münasib mahallere bila müddet tağribleri hususunda Meclis-i Vala kararı vecihle emr u irade-i seniyye müteallik buyrularak 75 senesi
- 6- evasıt-ı Cemaziye'l-ahiresinde emr-i ali ısdar olunduğu anlaşılmış ve bu halde müddet-i nefyleri 8 maha reside olup haklarında ceza-yı kafî görünmüş olduğundan kendülerinden tahsili
- 7- mahkûm olan mebaligh tahsil olunmamış ise de karar-ı sabıka tevfikân istihsal kılınıktan sonra ber-vech-i istida merkumların ıtlakını havi bir kıta emr-i Ali ısdarı Meclis-i Valada tezekkür kılınmış ise de ol babta emr u ferman hazreti menlehü'l-emrindir. Fi 28 Muharrem sene 276. Yusuf Kamil, Es-seyyid Mehmed Nuri, Es-seyyid Mahmud Edhem, İbrahim İlhami, Mehmet Ali Muhyiddin, Ziver Ahmed, Mustafa Fehmi, Es-seyyid Ahmet Vefik, Mustafa Rıza, Abdullatif Subhi, Es-seyyid Derviş Mehmed Emin, Mehmed Rauf, Es-seyyid Mehmed, Es-seyyid Osmani Raif Efendi bulunamadı, Fahreddin Efendi bulunamadı, Emin Efendi bulunamadı.



BOA. İ.MVL.642/21/1-1



MVL.00642.00021.001

**BOA. İ.MVL.642/21/1-1 Numaralı Belgenin Transkripsiyonu:**

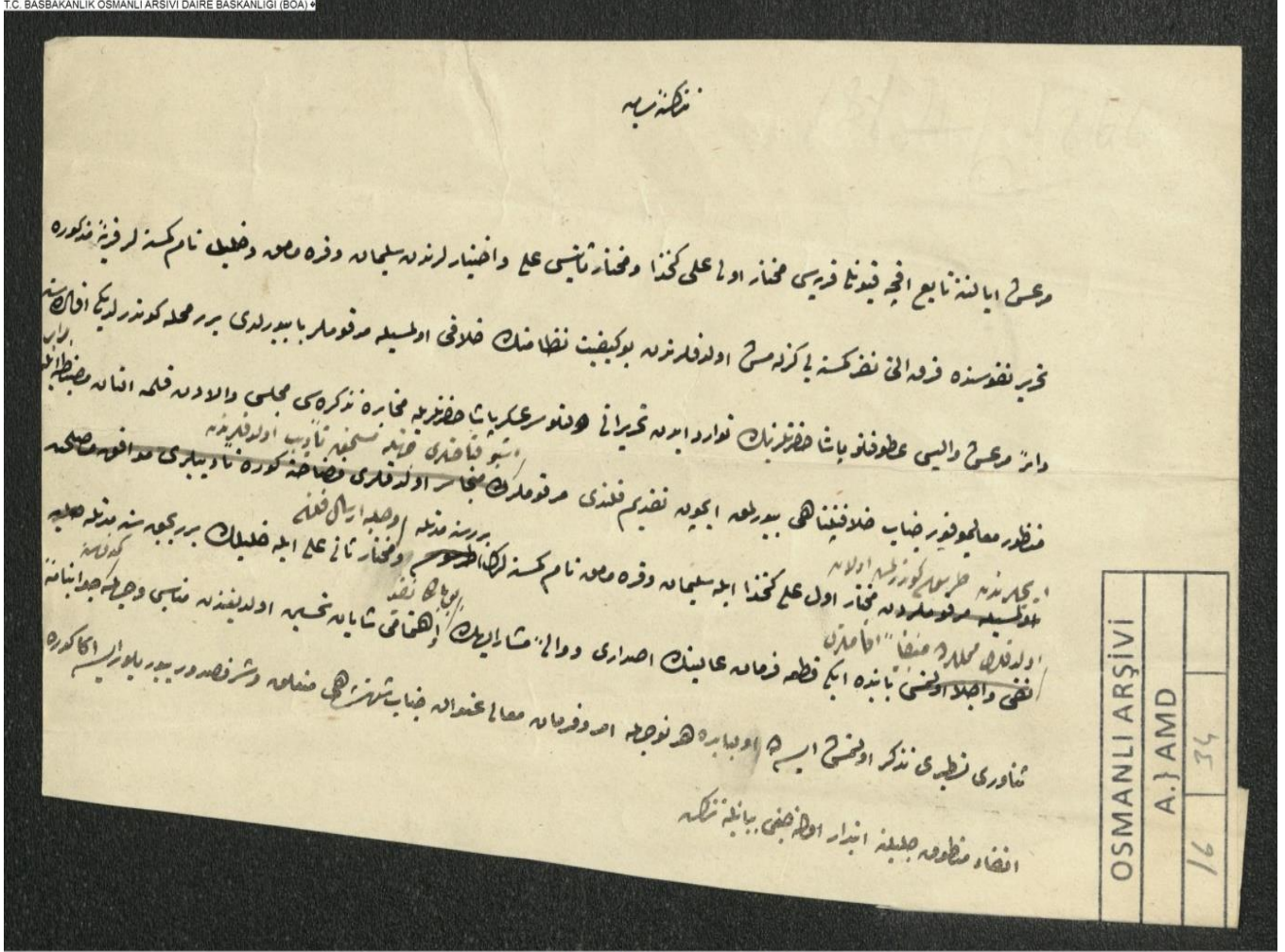
Meclis-i Liva-yı Maraş Numru: 8

Taraf-ı eşref-i hazret-i sadaret- penahiye

- 1- Sayda Eyaletine muzafe Nablus Sancağı dahilinde kain Vadiü'ş-şair-i Garbi Kazası müdürü sabık Mehmed Ağa tahakkuk eden cünhasına mebni şeref sadır olan ferman-ı ali mantuk-ı celili üzere menfası olan Maraş'a
- 2- teslim olunmak üzere Sayda Valisi Devletlü Paşa hazretleri tebasından Hacı Reşid Ağa'ya terfikan izam kılındığı halde esna-yı rahta ve Adana Eyaleti dahilinde vaki Humusun suyu nam mahalde önlerine
- 3- bir takım haydud çıkararak menfi ve memuru mümaileyhmanın üzerilerinde bulunan akçe ve eşya-yı sairelerini kaffeten ahz ve gasb itmiş ve ferman-ı ali-i mezkur dahi eşya derununda ahz olunmuş idüğünden
- 4- Adana Mutasarrıfı saadetlü Hurşid Paşa'nın yalnız yol buyrulduyuyla mümaileyh Mehmed Ağa mutasarrıf-ı sabık saadetlü Aziz Paşa hazretleri zamanında bu tarafa vürud itmekle zaptiye yüzbaşılardan Ali Ağa'nın
- 5- hanesine misafir virülüp çend gün orada eğlenmiş ise de muahharan oradan çıkup kendü kendüye Yenihan'da bir odaya nakil idüp birkaç gün sonra oradan dahi gaib olmuş idüğü
- 6- Ağa-yı mümaileyh hakkında şeref sadır olan ferman-ı âlinin diğer bir suret-i münifesi bu kere vali-i müşaru'n-ileyh hazretleri tarafından virud itmesi üzerine icra-yı icabı zımnında olunan taharri ve tahkikatta
- 7- tebeyyün itmiş olmağla arz ve beyan-ı keyfiyet marezinde mazbata-i çakeranemiz terkim ve takdimine cüreet kılındı ol bapta ve her halde emr u ferman hazret-i veliü'l-emrindir. Fi 13 Cemayize'l-evvel sene 279 ve Fi 14 Teşrin-i evvel sene 78 İmza ve mühürler: Bende Mutasarrıf-ı Eyalet-i Maraş, Bende en-naib Es-seyyid Mustafa Kamil, Bende Muhasebeci Nuri, Bende Müftü Ali İbrahim, Bende Reis-i Meclis Es-seyyid Mehmet, Bende Nazır-ı Nüfus Es-seyyid Ali İlmî, Bende Aza Mehmed Vevbi, Bende Aza Hacı Ömer Efendi (çiftliğinde), Bende Aza Es-seyyid Süleyman, Bende Müdür-i Evkaf Hasan Efendi namizac, Bende Katib-i Tahrirat Es-seyyid Ali, Bende Katib-i mal İzzet, Bende Aza (silik), Bende Katib-i Meclis Osman Rıfat, Aza Ali Ağa memuriyette, Bende Müdür-i Ziraat (silik), Bende Aza Durdu Mehmet, Bende Aza İskender Ahmed.

## BOA. A.} AMD.00016/34

T.C. BASBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BASKANLIĞI (BOA)



A.} AMD.00016.00034.001

## BOA. A.} AMD.00016/34 Numaralı Belgenin Transkripsiyonu:

## Tezkere-i Samiye

- 1- Maraş Eyaletine ta'bi Akçakoyunlu karyesi Muhtar-ı Evveli Ali Kethüda ve Muhtar-ı Sanîsi Ali ve ihtiyarlarından Süleyman ve Kara Mamak ve Halil nam kimesneler karye-yi mezkure
- 2- tahrir-i nüfusunda 46 nefer kimesneyi gizlemiş olduklarından bu keyfiyet nizamının hilafı olmasıyla merkumlar ba buyruldu birer mahalle gönderildiği ifadesine
- 3- dair Maraş Valisi atufetlü Paşa hazretlerinin tevarüd iden tahriratı devletlü Serasker Paşa hazretleriyle muhabere-i tezkeresi Meclis-i Valadan kaleme alınan mazbata ile beraber
- 4- manzur-u me'ali mevfur-ı cenab-ı hilafet-penahi buyrulmak için takdim kılındı merkumlar iş bu kabahatleri cihetiyle müstehak-ı tedib olduklarından
- 5- içlerinden Tarsus'a gönderilmiş olan Muhtar-ı evvel Ali Kethüda ile Süleyman ve Kara Mamak nam kimesnelerin birer sene müddetle ve irsal kılınan muhtar-ı sani Ali ile Halilin birer buçuk sene müddetle
- 6- oldukları mahallerde menfiyyen ikametleri babında iki kıta ferman-ı alinin ısdarı ve vali-i müşaru'n-ileyhin bu babta takayyüd ve ihtimamı şayan-ı tahsin olduğundan münasibi vecihle kendüsüne cevabname-i
- 7- senaveri tastiri tezekkür olunmuş ise de ol babta her ne vecihle emr u ferman-ı meali unvan-ı cenab-ı şehinşahi müteallik ve şeref südür buyrulur ise ana göre
- 8- infaz-ı mantuk-ı celiline ibtidar olunacağı beyanıyla tezkere.



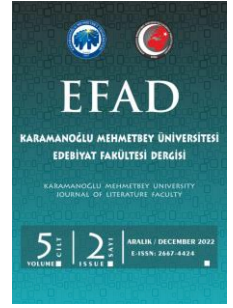


# Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (KMÜ EFAD)

*Karamanoğlu Mehmetbey University Journal of Literature Faculty*

E-ISSN: 2667 – 4424

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/efad>



**Tür:** Araştırma Makalesi  
**Kabul Tarihi:** 11 Aralık 2022

**Gönderim Tarihi:** 3 Eylül 2022  
**Yayımlanma Tarihi:** 30 Aralık 2022

**Atf Künyesi:** Yıldırım, O. (2022). Gelibolulu Sürûri Dîvânı'nda Tipler. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2), 238-250.

**DOI:** <https://doi.org/10.47948/efad.1170664>

## GELİBOLULU SÜRÛRÎ DÎVÂNI'NDA TİPLER

Oğuz YILDIRIM\*

### Öz

Klâsik Türk şiiri; kaynak, materyal ve içerik açısından zengin bir edebiyatın ürünüdür. Bu ürünleri içerisinde barındıran şiir geleneği içerisinde özellikle de dîvânlarda yer alan şahıs kadrosu, asırların süzgecinden geçerek klişeleşmiş belirli tiplerden ibarettir. Tip, gerçek hayatta var olan kişilerin idealleştirilmiş yönleriyle kurgulanmış sembolleridir. Ayrıca tipler, toplumun süregelen yaşantısı içinde kendini gösteren belirgin davranışları temsil eder. Tipler kendi içinde tahayyüli/ tasavvuri ve temsili tipler olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bahsi geçen tahayyüli/tasavvuri tipler: 'ârif, âşık, bende, gedâ, dervîş, Ferhâd, Şîrîn, kâmil, Leylâ, Mecnûn, mürşîd, rind, sâkî, cânân, sûfî, ağyar, râkîb, zâhid olarak tanımlanmaktadır. Temsili tipler ise: bülbül, gül, şem', pervâne olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir metni doğru anlayabilmek ve içerisindeki hazineyi tespit edip sunmak araştırmacıların en önemli görevlerinden biridir. Bu bağlamda klâsik Türk şiirinin günümüze katkı sağlamak için literatür çalışmasını oluşturabilmek adına gün yüzüne çıkmayı bekleyen birçok mazmun ve remizi bulunmaktadır. Bu literatür çalışmasının içerisinde yer alacak mazmunların ve remizlerin araştırılmasının yanında edebî bir metni oluşturmada başvuru yapı taşlarından biri olan tip ve kişilik bahsinin irdelenmesi, o metne hâkim olmayı daha kolay hale getirecek ve literatür çalışmasını daha sağlam bir zemine oturtacaktır. Çalışmamızda 16. yüzyıl şairlerinden Gelibolulu Sürûri'nin Dîvânı'nda yer alan tipler tespit edilmiştir. Çalışmada yer alan tipler hakkında genel bilgiler sunulmuş ve eser içerisinde yer alan tiplerin beyitlerdeki özellikleri sunulmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Gelibolulu Sürûri, Klâsik Türk şiiri, tip, dîvân.

### Types in the Divan of Gelibolulu Sürûri

#### Abstract

Classical Turkish poetry; It is the product of a literature rich in resources, materials and content. Within the tradition of poetry that contains these products, especially in the divans, the personal staff consists of certain types that have passed through the centuries and become stereotypes. Types are symbols of real-life people with idealized aspects. In addition, types represent distinctive behaviors that manifest themselves in the ongoing life of society. Types are divided into two as imaginative/imaginative and representative types. Mentioned imaginative/mystical types are defined as arif, lover, bende, geda, dervish, Ferhad, Şirin, kamil, Leyla, Mecnun, murshid, rind, saki, canan, sufi, agyar, zahid. The representative types appear as nightingale, rose, şem', propeller. Understanding a text correctly and identifying and presenting the treasure in it is one of the most important tasks of researchers. In this context, there are many metaphors and symbols waiting to come to light in order to create a literature study in order to contribute to the present day of classical Turkish poetry. In addition to researching the

\* Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Sakarya/ Türkiye.  
E-Posta: [oguzyildirim540@gmail.com](mailto:oguzyildirim540@gmail.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1170-2054>.



metaphors and symbols that will be included in this literature study, examining the type and personality, which is one of the important building blocks used in creating a literary text, will make it easier to master that text and will put the literature study on a more solid ground. In our study, the types in the Divan of Süruri from Gallipoli, one of the 16th century poets, were determined. General information about the types in the study has been presented, and then an annotation effort has not been made in the sample couplets in which the types are included in order to avoid repetition.

**Keywords:** Gelibolulu Süruri, Classical Turkish poetry, type, divan.

## Giriş

Klâsik Türk edebiyatı asırlarca toplumla iç içe hareket eden bir yapıya sahip olmuştur. Bu edebiyat toplumun yapısını tespit etmek ve aynı toplumun değer yargılarını gelecek kuşaklara aktarmak için edebî eserlerden yardım almıştır. Edebî metinlerin temelini oluşturan ve tarihe yön veren insandır. Bu açıdan insanı merkeze alan metinler içerisinde yer alan tipler, gerçek hayatta var olan kişilerin bir yansıması olarak görülmektedir. Eserin müellifi eserini oluştururken yaşadığı çevrenin etkisinde kalarak bu süreci kendi iç dünyasında değerlendirip okuyucusuna sunmuştur (Uludağ, 2019: 914). Bu bakımdan müellif, dünyaya bakış açısını ve hayalinde var olan bilgileri dile getirdiği şiirlerindeki insan faktörünü, okuyucuya aktarmak istediği mesajları mecazlar yoluyla harmanlayarak sunmaya çalışmıştır (Menteşe, 2020: 191). Bir toplumun değer verdiği şeyler, yaşam tarzı, iç ve dış dünyaya bakışı, davranış biçimleri, inanışları tip ve kişilik etrafında şekillenir. “*Kişilik ada bağlıdır, basmakalıp davranışlar sergilemez. Davranışları değişkendir.*” *Tip belirgin davranışların temsilcisidir. Yüzyıllar boyu oluşan kültür, olgunlaşma sürecinde tipini de yetiştirip, eksik-aksak taraflarını tamamlayıp düzeltiyor. Olgun şeklini alan (tamamlanan) tip, toplumun temel değerlerini temsil ediyor*” (Akkuş, 1995: 20). *Edebiyat Üzerine Yazılar* adlı eserde tip “*bireysel özelliklerinden, yani çeşitli huyları, davranışları, duygulanış ve düşüncü biçimleri, içsel gelişim ve değişimlerden pek fazla söz söylemeyip, daha çok dıştan görünüşüyle ele alınan, nesnel şekilde gösterilen, benzerlerinin temsilciliğini yapabilmek için genel niteliklerle donatılmış, öncelikle toplumsal gerçekliğin bir kesitini yansıtan ve bu arada kendi hayatını yaşamaya pek fırsat bulamayan kişidir*” şeklinde tanımlanmaktadır (Belge, 1994: 20-23). Osmanlı toplumunun sosyal yaşam biçimini temsil eden tipler, özellikle öğretici nitelikteki eserlerde hikâyelerle birlikte işlenerek toplumun belli davranışlar etrafında birliktelik sağlamasını hedefler (İspir, 2017: 14). Bu bağlamda idealize edilen insan faktörü, insanın birebir kendisi şeklinde değil, belirli temsil ettiği özellikler etrafında şekillenerek sunulmaktadır. Dolayısıyla bu tip, zaman içerisinde yaşadığı toplumun örf ve adetlerini yani değer yargılarını üstünde taşıyan bir kahramana dönüşmektedir. Bahsi geçen tip faktörü toplumun değer yargılarını olumlu ve olumsuz yönlerine göre üzerinde taşımaktadır. Bu tipler birbirine zıt konumdadır ve bu zıt olma durumu toplumsal düzendeki hâkim anlayışa göre belli bir zemine oturmaktadır (Uludağ, 2021:152). Eserin doğru tahlil edilmesi yazıldığı dönemin değer yargılarına tam bir şekilde ulaşılmasını sağlayacaktır. Bu bakımdan klâsik olarak tanımlaması yapılan edebiyatın coğrafyayla ilişkisi de işin içine girmektedir. Coğrafya içerisinde bulunan kişiler bir bakıma bu edebiyatın bulunduğu yere ve yöreye göre şekil değiştirdiğini göstermektedir. Dolayısıyla değişen özelliklerin etkisiyle insan faktörü de dönüşecek ve oluşan tipler de ona göre şekillenecektir (Zavotçu, 2006: 3). Akkuş’a göre klâsik Türk edebiyatında bahsi geçen bu tipler iki şekilde tasnif edilmektedir:

I. Tahayyülî/ Tasavvurî Tipler (Hikâye, destân, masal kahramanları, karakterler)

II. Temsilî / Sembolik Tipler (2007: 396)

Bu çalışmada *Gelibolulu Sürûrî Dîvânı*’nda yer alan tipler tespit edilmiş ve tipler hakkında kısa bilgiler verilerek, değerlendirmeler yapılmıştır.

## Gelibolulu Sürûrî ve Dîvânı

16. asrın tanınmış hadîs, tefsir ve belâgat âlim ve ediplerinden biri olan Sürûrî 1491 yılında Gelibolu’da dünyaya geldi. Kaynaklarda adı Sürûrî Muslihü’-d-dîn Mustafâ b. Şa’bân el- Gelibovî er-Rûmî şeklinde geçmektedir (Güleç, 2001: 211). Sürûrî, Kara Dâvut İzmitî, Nihâlî, Tâcîzâde Câfer Çelebi,

Taşköprüzâde Mustafa Efendi ve Abdülvâsi Efendi'den ders aldı. Fenârîzâde Muhyiddin Efendi'nin İstanbul kadılığı döneminde bab mahkemesi nâibliğiyle memuriyete başladı. Daha sonra Sarıca Paşa Medresesi'ne müderris oldu. 1526-27 yılında ise Pîrî Mehmed Paşa Medresesi'nin ilk müderrisliğine getirildi. 1537-38 yıllarında Kasım Paşa Medresesi'ne tayin edildi ve sonrasında Fenârîzâde'nin vefatı üzerine bütün malını satıp evinin yakınlarına bir mescid yaptırdı ve inzivaya çekildi. Şehzade Mustafa'nın hocalığını da yapan Sürûrî, onun katledilmesi üzerine tepki göstermiş ve devlet görevlerinden uzaklaştırılmıştır. Kaynaklarda şairin 13 Ocak 1562 yılında koleradan öldüğü zikredilmektedir. Şairin mezarı ise Kasımpaşa'nın Beyoğlu ilçesinde kendi yaptırmış olduğu mescidin yanında yer almaktadır. Mescidin günümüzde yıkıldığı ve şairin mezarının kaybolduğu bilinmektedir. Şairin, *Bahrü'l-maârif* ismini verdiği Türk edebiyatının ilk derli toplu çalışması niteliğinde bir belâgat kitabı bulunmaktadır. Ayrıca *Şerh-i Mesnevî* adında bir eser kaleme alan şair mesnevi nazım şeklinin Fars dilinde ilk tam şerhini yapmıştır. Eser içerisinde tasavvuf erbabının da yer aldığı 410 menkıbe yer almaktadır. *Şerh-i Bostân*, *Şerh u Gülistân* adlı eserleri bulunan şairin bir de tasavvufî neşveyle kaleme aldığı *Dîvânçe'si* olduğu bilinmektedir (Güleç, 2010: 170-172). Tezkireler ışığında şairin zamanına göre orta derece bir yere sahip olduğu zikredilmektedir. Halk arasında büyük bir âlim sıfatını taşıyan şairin belâgat ve şiir konusundaki bilgisi herkes tarafından bilinmektedir. Kınalızade Tezkiresi'nde şairin Farsça bilgisinin zayıf olduğu söylenmekte ve çeşitli İran şairlerinin eserlerine yaptığı şerhlerle tanındığı söylenmektedir (1978: 460). Şairin çalışmamıza konu olan Dîvân'ında 585 şiir bulunmaktadır. Bunlardan 502 gazel (266'sı nazire), 3 kaside, 1 murabba, 16 kıt'a, 19 matla ve 44 müfred olduğu tespit edilmiştir (Ünver, 2020: 4). Çalışmamız da tahayyülî- tasavvurî nitelikte 16, temsilî nitelikte 4 tip üzerinde durulmuştur. Bahsi geçen çalışmada tipler üzerine kısa ve öz tanımlamalar yapılmış ve eser içerisinde seçilen beyitler örnek olarak verilmiştir.

## Tipler

### 1. Tahayyülî-Tasavvurî Tipler:

#### 1.1. Müsbet Tipler:

##### 1.1.1. Ârif:

Sözlükte ârif, “taniyan, bilen, âşinâ olan, halden anlayan gibi manalara gelmektedir (Uludağ, 1991: 361). Allah'ı gerçek anlamda taniyan kişi olarak vasıflandırılan ârif, tasavvufî açıdan da Allah'ın kendi sıfatlarını, zâtını, fiillerini ve isimlerini düşünerek hayatını sürdüren kişi olarak yer almaktadır. Bu düşünerek ve gözlemlenme hâlinde gelen bilgiye “mârifet”, bu bilgiye vâkîf olan kişiye de “ârif” ismi verilmektedir (Menteşe, 2020: 195). Klâsik Türk şiirinde şairler sevdiklerini ârif olarak tanımlarlar. Bunun için de ârifin her bilgiye sahip olması, bazı remizlerle âşığa bir şeyler sunması gibi özellikleri ele alınır (Pala, 2017: 26). Bu bağlamda cömertliğin ve kanaatkârlığın timsali olan bu tip, hiçbir menfaat gütmeyen Hak yolunda hizmet etme özelliğine sahiptir. *Gelibolulu Sürûrî Dîvânı*'nda ârif tipine toplam 11 yerde rastlanmaktadır. Aşağıda yer alan beyitlerde bahsi geçen bu tipin, dünyevî işlerden uzak ve gününü zikirle geçiren bir hâlinin olduğu aktarılmak istenmiştir. Ayrıca ârif olan kişi için dünya geçicidir ve cennete kavuşma isteği de yoktur. Onun için önemli olan Allah'ın rızasını kazanmaktır:

‘Ârif isen mâni’i olan kapuyı eyle terk

Bâb-ı Hakka gel ki yokdur hacib ü derbân sana (G.28/4)

*Gelibolulu Sürûrî Dîvânı*'nda ârif ve rind tipi bir arada kullanılmıştır. Burada rind tipi ârif tipine yaklaştırılmıştır. Rind tipini ayrıca ele almamıza rağmen burada rind tipinin tasavvufî bir neşve taşıdığını belirtmek mümkündür:

Gel vakarı bozma ey dil varma sen mey-hâneye

Rind ü ‘ârif ol otur tâ kim gele mey hâneye (G.384/1)

Ârif kişi maddi varlık iddiasında olmadığı için sihir ve büyü gibi durumlar ona tesir etmez. Çünkü o maddi varlığının vehmi olduğunun idrakindedir:

Gösterme zâhidâ bize tezvîr idüp riyâ

Sanma ki ‘ârif olana mekr ü füsûn geçer (G.149/4)

Sürûrî, bir başka beytinde dünyanın geçiciliğini vurgulamaya çalışırken makam ve mevkinin ârif kişi için önemli olmadığını anlatmak istemiştir:

Câh ile olur müyesser devlet-i dünyâ-yı dîn

‘Ârif olan iftihâr itmez cihânda câh ile (G.419/4)

### 1.1.2. ‘Âşık

Âşık, kelime anlamı olarak çok fazla seven kişi demektir. Bunun yanı sıra bir güzele gönlünü kaptırması, tutkun, aşk derdine düşmüş, aşka kapılmış anlamlarındadır (Zavotçu, 2006: 32). Âşık için, sevgiliden sonra klâsik şiirdeki en önemli tiptir demek mümkündür. Âşık aşk hastalığına yakalanıp sevgili uğrunda neyi var neyi yoksa veren, bu nedenle de daima hakir, zelil, hasta, dertli kişilerle özdeşleşen tiptir (Coşkun, 2017: 41). Klâsik Türk şiirinde şâir daima âşık konumundadır. Bu bakımdan bahsi geçen bu tipin, beslendiği şey üzüntü olarak bilinmektedir. Sevgilisi ile asla bir araya gelmeyen bu tip ondan daima ilgi bekler. Âşığın bu taşan sevgi seli içinde bir de rakipleri ile uğraşmak zorunda olduğu bilinmektedir. Canını sevgilisine teslim edecek kadar cömert olan âşık, sözünde duran sadık bir kişiliğe sahiptir. Sevgilisinin yüz vermemesi onu daha çok tutku içerisine sokar ve aşkı daha artar (Pala, 2017: 37). Gelibolulu Sürûri Dîvânı’nda da âşık tipi bu minvalde işlenmektedir. Âşık, sevgilisine kavuşmak için sabırsız bir tavır sergilese de ona kavuşunca aşkının tılsımı bozulacağını düşündüğünden kavuşmak istemez:

Visâl u sabr-râ **yârân** ne-yâbend

Ger in yâbend ey **yârân** ne-yâbend (G.68/1)

Klâsik Türk şiirinde âşıklık sıfatına layık olmak gözyaşı akıtmakla ölçülür. Aşağıdaki beyitte de gözyaşı dökmeyen âşığa suyun bile deva olmayacağı söylenmektedir. Bu su bazen fayda verir bazen de zarar. Dolayısıyla her âşık gözyaşı dökmek zorundadır ki bundan fayda görsün. Âşık gözyaşı dökerek aşk hastalığına derman arar:

Göz yaşını dökmeden her ‘âşık olmaz devâ

Gâh olur nâfi’ gehî ider zarar bîmâre su (K.2/12)

Sürûrî bir başka beytinde, âşıklık sıfatını delilikle ilişkilendirmiştir:

Dem-be-dem ‘âşıklarun durmaz cünûnı deprenür

Her seher ki depredürsün zülfün ey bâd-ı sabâ (N.25/3)

Sürûrî aşağıdaki beyitte âşığın düşkünlüğüne vurgu yapmıştır. Bütün düşkün âşıklar sevgilinin mahallesinde yer almaktadır:

Ey Sürûrî ‘âşık-ı üftâdelerden kûy-ı dost

Eyle dolmuş kim degül mümkün kadem basmag aña (N.16/5)

Aşağıdaki beyitte âşığın belâ ile ilişkilendirildiği görülmektedir. Klâsik Türk şiirinde belâ ile sıkça kurulan bu bağlantı âşık için sanat niteliği taşımaktadır:

‘Âdeti dil-berün cefâ mı olur

Sanatı ‘âşıkun belâ mı olur (N.142/1)

Sürûrî için âşık namdan soyutlanan bir tiptir. O yüzden utanmadan da uzak olmalıdır:

‘Ardan ‘ârî ol ister iseñ Sürûrî vaslın yâr

‘Âşıkı mahrûm iden çün nâm u neng ü ‘ârdur (N.168/5)

### 1.1.2.1. Bende

Sözlükte bende; “bend olunmuş, bağlanmış; özgürlüğü kendi elinde olmayan; sahibine ve efendisine bağımlı olarak yaşayan, onun istekleri doğrultusunda hareket eden” manalarına gelmektedir (Zavotçu, 2006: 123). Klâsik Türk şiirinde kul, çâker, gulâm, esir gibi sözcüklerle ifade edilen bende, çoğu zaman padişah ile birlikte kullanılmaktadır. Sevgili sultan, âşık da kulu olarak bilinmektedir. Bende bahsi geçen bu padişahın, cömertliğine ve affına muhtaçtır. Sevgilinin eşliğinde yatmaya hazır bir konuma sahiptir. Gelibolulu Sürûri'nin eserinde işlenen bende tipi, sevgilisine bağlı ve onun emrine amadedir. Sevgilisinin tüm eziyetlerine katlanmaya hazırdır. Aşağıdaki beyitte âşığın, sevgilisinin kulu konumunda olduğu ve onun aşkın kitabını yazacak derecede üstün bir sevgi beslediği söylenmektedir:

Gerçi çokdur şugli ey Hâce Sürûri **bendenün**

Lakin ol ‘âşkun kitâbın su gibi ezber yazar (G.122/5)

Sürûri, aşağıdaki beyitte sevgilinin âşığına naz etse de ona ayrıcalık tanımak istediğini söylenmektedir:

Gayra lutf u mihr idüp baña ider cevri ile nâz

**Bendesine** gayrılardan virmek ister imtiyâz (N. 189/1)

Aşağıdaki beyitte şair, sevgilinin kızgınlığından dolayı âşığa onun mahallesinde dolaşmamasını söylemektedir. Çünkü kendisine âşıklık sıfatını layık gören birinin sevgilisine yaranmak gibi bir derdi yoktur, onun asıl amacı sevmektir:

Hışm itdi çün ol şâh dilâ kûyına varma

Magzûb olan **bende** çü sultâna görünmez (G.193/3)

Sürûri, aşağıdaki beyitte sevgilinin âşığını kölesi yaparak onu gam çekmekten uzaklaştırmadığını söylemektedir. Bu beyitte âşığın sevgilisi için devamlı gam çekmekte olduğu ve bu durumdan da oldukça memnun olduğu söylenmektedir:

Kendüsine **bende** idüp gamdan âzâd itmedi

Ben kulin şâd itmedi devletlü sultânım benüm (N.300/4)

### 1.1.2.2. Ehl-i dil

Sözlük anlamı olarak ehl-i dil, “*kemâl ehli, kemâl sahibi, ârif ve irfân sahibi*” demektir (Onay, 2016: 151). Uzun çalışma ve gayretlerden sonra zahiri geçip her şeyin aslı ve hakikatine ermiş veya bunları görebilme kudretine ulaşmış kimseler, yani, âşıklar zümresidir (Uludağ, 2019: 921). *Gelibolulu Sürûri Dîvânı*'nda 5 yerde bu tipe rastlanmaktadır. Ayrıca şair dîvânda ehl-i dilleri, âşıklar ile özdeşleştirmektedir.

Olur âzâd ana bende kuli olsam no'la ben de

Dutup **ehl-i dili** bende çekenlerdür iki gîsû (G.376/2)

### 1.1.2.3. Gedâ

Dilenci olarak tanımlanan gedâ, klâsik Türk şiirinde genellikle sultan ile birlikte zıtlık içinde işlenmektedir. Sevgilinin mahallesinde devamlı gezip dolaşan âşık bir gedâdır. Sevgili karşısında giyim kuşama, yaşadığı hayat tarzı vs. ile âşığın hâli dilenciye çok benzemektedir. Âşık bu durumdan hiç şikâyetçi değildir. Çünkü o, âşıklık yönünden kendini aşk ülkesinin sultanı görür (Pala, 2017: 166). *Gelibolulu Sürûri Dîvânı*'nda *gedâ* tipine, 21 yerde rastlanmaktadır. Aşağıda verilen örnek beyitte şair, tezat sanatına başvurarak dilenci ve padişahı bir arada kullanmıştır. Şaire göre padişah konumunda olan sevgili, dilenci konumunda olan da âşıktır. Bu bağlamda âşık sevgilinin bir nevi kulu, kölesi konumundadır:

Ben **gedâyı** sana kul itmiş efendüm tâ ezel



Sen şehi hüsn ü cemâl iline sultan eyleyen (G.337/2)

Sürûrî, aşağıdaki beyitte âşğın rakiplerinin çokluğundan bahsetmektedir. Rakipler çok olsa bile âşık, hepsinin içinde korkmadan ona aşkını ilan edebileceğini ifade ediyor:

Ben **gedâ** bunca rakîb içre nice şâh diyem

Kâfiristâna girüp cehr ile Allâh diyem (G.302/1)

Sürûrî, bir başka beyitte sevgiliyi güzellik ülkesinin padişahı olarak vasıflandırmaktadır. Sevgilinin kibirli davranmamasını ve bir gün saltanatının yerle bir olabileceğini söylemektedir:

Katı kibr itme gedâna ey şeh-i hüsn ü cemâl

Nice yir vardur gedâ sultân ile yeksân olur (N.117/4)

### 1.1.3. Dervîş

Dervîş, Farsça bir sözcük olup sözlükte "fakir, yoksul, dilenci (dervîşân, derâvîş), (Tas.) sûfî, mutasavvîf, fakir, mürid, münsib" gibi anlamlara gelmektedir (Uludağ, 1991: 136). Dervîşlerin, genellikle kılık kıyafetine önem vermeyen toz toprak içinde, elbiseleri kirli, saç ve sakalları uzun ve bakımsızdır. İç yüzlerinin iyi olması için dış yüzlerinin çirkin görünmesi gerektiğine inanır, bazen de halkın tepkisini çeken bu tür görünümü gerçek kişiliklerini gizlemenin bir aracı sayarlar (Yazıcı, 1994: 189). Dervîşlerin mânevî yücelikleri daima imrenilecek bir durumdur. O, feragat köşesinde, kanaat hazinesini bulan kişi olarak ele alınır ve âşığa benzetilir (Pala, 2017: 112). *Gelibolulu Sürûrî Dîvânı*'nda *dervîş*, toplam 2 yerde geçmektedir. Aşağıdaki örnek beyitte *dervîş*, cömertliği, kanaatkârlığı, yoksulluğu ve dünyaya önem vermemesi ile ön plana çıkmaktadır:

‘Ârif isen gâh dâniş-mend u geh **dervîş** ol

Ey Sürûrî çün tefennün bir güzel üslûbdur (G.179/5)

Bir başka beyitte şair, *Ey Sürûrî sevgili seni görünce sana acır. Dervîşin cömertlik sahipleriyle konuşmaya ihtiyacı yoktur*, demektedir:

Ey Sürûrî yâr çün bîned tu-râ rahmet koned

Bâ-kerîmân çün suhen-râ nîst **dervîş** ihtiyâc (G.51/5)

### 1.1.4. Ferhâd

Ferhâd, Hüsrev adındaki İran şahının sevgilisi olan Şîrîn'e sevdalıdır. Şîrîn'in arzusu üzerine Bîsütûn adlı bir dağı delmesi istenir. Çünkü kendisi mimar-mühendistir (Pala, 2017: 152). Klâsik Türk şiirinde Ferhâd, bir mazmun konumunda olduğundan sevgilisine kavuşma uğrunda gerçekleşmesi imkânsız görünen işleri yapmaya çalışan, lakin aşkının coşkunluğundan dolayı kavuşmadan ölen âşğın temsilcisi olmuştur. Ferhâd ile birlikte Bîsütun dağından söz edilmesi Ferhâd'ın onu delmek için giriştiği macera sebebiyledir. Ferhâd'ın dağı delmek için kullandığı külünk de (kazma) onun macerasıyla ilgili olarak yapılan tenâsüp ve telmih sanatlarının diğer bir unsurudur (Kurnaz, 1995: 383). *Gelibolulu Sürûrî Dîvânı*'nda *Ferhâd*, toplam 16 beyitte yer almaktadır. Aşağıdaki örnek beyitlerde Ferhâd'ın Şîrîn için dağları delmesi, Bîsütûn dağı ile ilişkilendirilmesi, aşk padişahı olması özellikleri ile yer almaktadır:

Tîşe-i sabr ile deldüm Hüsrevâ kûh-ı gamun

Ey lebi şîrîn sanem **Ferhâd**'a üstâd it beni (G.454/4)

Sürûrî, aşağıdaki beyitte de Ferhâd'ı aşkından dağları delen bir taş işçisi olarak vasıflandırılmıştır:

Hüsrevüñ ‘aşkına Şîrîn urucak bünyâdı

Dutdı taş işine **Ferhâd** diyen ırgadı (N.493/1)

### 1.1.5. Şîrîn

“Hüsrev ile Şîrîn” veya “Ferhâd ile Şîrîn” hikâyesinin kadın kahramanı olarak bilinmektedir (Pala, 2017:433). *Şîrîn* klâsik Türk şiirinde sevgili tipini temsil etmektedir (Zavotçu, 2006: 517). *Gelibolulu Sürûrî Dîvânı*'nda *Şîrîn*, toplam 5 beyitte yer almaktadır. Aşağıdaki örnek beyitte de şairin, Hüsrev ile Şîrîn mesnevisine ve Ferhâd'ın Şîrîn'in aşkı için dağları delmesine telmihte bulunduğu görülmektedir:

Hüsrevüñ ‘âşkına **Şîrîn** urucak bünyâdı  
Dutdı taş işine Ferhâd diyen ırgadı (G.493/1)

### 1.1.6. Kâmil

Kâmil, sözlükte olgunlaşmış, kendisini tanıyan, Hakk'ı bilen anlamlarına gelmektedir. Klâsik Türk şiirinde ise zaman zaman âşığın, zaman zaman da mürşidin sıfatı olarak kullanılmıştır (Zavotçu, 2006: 270). *Gelibolulu Sürûrî Dîvânı*'nda *Kâmil*, toplam 1 beyitte yer almaktadır. Aşağıdaki örnek beyitte kâmil, olgun, kemâle ermiş, bilgin anlamında yer almaktadır:

Sürûrî yârün agzına bakup nâkıs dime zinhâr  
Nazar noksân-ı gayra eylemezler çünkü **kâmiller** (G.156/5)

### 1.1.7. Leylâ

Leylâ ile Mecnûn mesnevîsinin kadın kahramanıdır. Leylî diye de bilinir. Leylâ'nın asıl adı Leylâ binti Mehdî b. Sa'dî'l-Âmirî'dir (Pala, 2017: 288). *Gelibolulu Sürûrî Dîvânı*'nda *Leylâ*, toplam 6 beyitte yer almaktadır. Aşağıdaki örnek beyitte şair, sevgilinin saçını Leylâ'nın saçlarına benzetmiştir:

Benedüp Mecnûn'a şeklüm ey saç **Leylâ** benüm  
Didiler bana sen ana var ise hem-zâdsın (G.361/2)

Bir başka beyitte Leylâ ve Mecnûn aşk hikâyesi herkesin aklını başından aldığı zikredilmekte ve bu deli gönüle bu kitabın adeta belâ olduğu söylenmektedir:

Kitâb-ı Leylî vü Mecnûn be-bord ‘aklem-râ  
‘Aceb şod in dil-i dîvâne-râ kitâb belâ (G.434/3)

Aşağıdaki beyitte âşık, aşkını Leylâ ve Mecnûn'un aşkına benzetmektedir. Fakat kendi aşkını onlarınkinden daha üstün görmektedir:

Didüm olduk ikimiz Leylî vü Mecnûn'a bedel  
Didi kimse bedel olmaz bize her giz be delüm (N.292/3)

### 1.1.8. Mecnûn

Mecnûn, sözlükte “deli” olarak bilinmekteyse de daha çok Leylâ ile Mecnûn hikâyesinin erkek kahramanı olarak tanınır. Benî Âmir kabilesinden şâir Kays b. El- Mülevvahü'l-Âmirî'nin lâkabıdır (Pala, 2017: 300). Mektepte görüp tanıştığı Leylâ'ya âşık olmuş, çeşitli sebeplerle kavuşmak mümkün olmayınca aşktan aklını kaybederek Mecnûn diye anılmaya başlanmıştır. Meşhur aşk hikâyesinin aşk kahramanı Mecnûn, âşıklığın en güzel örneğidir. Şairler kendilerini ona benzetirler. Bu benzetme şiirin mübalağalı yapısı içerisinde zamanla âşıkların/şairlerin kendilerini Mecnûn'dan üstün tutmalarına dönüşmüştür (Aslan vd.,2018: 75). *Gelibolulu Sürûrî Dîvânı*'nda *Mecnûn*, toplam 15 beyitte yer almaktadır. Aşağıdaki örnek beyitlerde Mecnûn aşkı yüzünden çöllere düşmesi, diğer âşıkların üstâdı konumunda olması özellikleriyle anılmaktadır:

**Mecnûn** gidüp yabanlara zenden açarsa söz

Olmaz ‘aceb delü sözi ey dil yabanadur (G.150/4)

Şair, aşağıdaki beyitte âşığın sanatının aşk olduğunu ve bunu da aşk üstadı olan Mecnûn’un temsil ettiğini söylemektedir:

San’at-ı ‘aşk içre sanman siz beni üstâdsuz

Dostlar **Mecnûn’dur** bu fende üstâdum benüm (G.304/4)

Bir başka beyitte Mecnûn’un aşkından çöllere düşmesi hadisesine telmihte bulunulmuştur:

Dil diler kârı koyup ‘aşk ile âvâre düşe

‘Uzlet-i halk ide Mecnûn gibi kûhsâra düşe (N.410/1)

### 1.1.9. Mürşid

Mürşid, müridlerine yaşam tarzını kabul ettirmeyi hedefleyen tarikat pîri, şeyh olarak bilinmektedir. Sözlükte “Doğru yolu gösteren, kılavuz” anlamına gelmektedir. Herkese yazgısında olduğu ölçüde hak yolu göstermektedir (Pala, 2017: 342). *Gelibolulu Sürûrî Dîvânı*’nda *Mürşid*, toplam 1 beyitte yer almaktadır. Aşağıdaki örnek beyitte şair, mürşidin müridlerini doğru yola iletmesi ve onlara önderlik etmesi hususuna değinmektedir:

Mey-hâne zevki yolını dutdum çü şevk ile

Ey şeyh-i şehri u **mürşid-i halk** ihdinâ’s- sırât (G.220/2)

### 1.1.10. Rind

Dünya hayatına uymayı ve bu hayatın işlerini hoş gören kişi olarak bilinmektedir. Kelimenin çoğul hali rindândır. Rind acıyı- tatlıyı, iyiyi-kötüyü hoş görür. Üzüntü ve neşe onun cephesinden aynı kabul edilmektedir (Pala, 2017: 377). İnsanların kendisi hakkında söylediklerini umursamayan, canının istediği gibi hareket eden, aslında ilim irfan sahibi olmasına rağmen belli etmeyerek halktan biri gibi yaşayan kişidir (Menteşe, 2020: 205). *Gelibolulu Sürûrî Dîvânı*’nda *Rind*, toplam 10 beyitte yer almaktadır. Aşağıdaki örnek beyitlerde de şair, rindlerin dünya hayatını pul kadar önemsemediklerini ve sürekli eğlence içerisinde olduklarına vurgu yapmaktadır:

Ruhların devrinde la’lûñ emdügüm ‘ayb eyleme

**Rind** olanlar mevsim-i gülde leb-i câmi öper (G.172/2)

Bir başka beyitte şair, “Eğer camiye gidersen bu rindlerin nazarında ayıp değildir. Çünkü orası Allah’a hizmet yeri ve sevgili için toplanma yeridir.” demektedir:

Be-câmi’er be-revem nîst pîş-i rindân ‘ayb

Ki ust hizmet-i bârî vü yâr-râ câmi’ (G.224/3)

### 1.1.11. Sâkî

Kadeh sunan, içki veren kişi olarak bilinir. Klâsik Türk şiirinde eğlence âleminin en önemli kişisi sâkîdir. Meclise neşe ve canlılık katan odur. Meclisin içerisinde dolaşarak içki dağıtmak onun görevidir. Şâirin gözünde sevgili, bir sâkî sayılmakta; yahut bizzat sâkî sevgili kabulündedir (Pala, 2017: 387). *Gelibolulu Sürûrî Dîvânı*’nda *Sâkî*, toplam 23 beyitte yer almaktadır. Aşağıdaki örnek beyitlerde sâkinin meclislerde içki dağıttığı ve orada bulunan kişileri güzelliği ile sarhoş ettiği ifade edilmektedir:

Doldurup sun **sâkiyâ** câmi çü gül devrânıdır

‘Îş u ‘işret idelüm bir dem ki dünyâ fânîdür (G.143/1)

Hürmeti her kişün olur elinde dirler

**Sâkiyâ** elde iken sakınalum hürmetimiz (G.192/3)

### 1.1.12. Sevgili (Cânân, Dilber, Yâr)

Klâsik Türk şiirinin başkişisidir. Can, cânân, yâr, dost, mahbûb, habib, ma'sûk, güzel, hûb, hûbân, sanem, büt, nigâr, server, şâh, şeh, Hüsrev, sultan, mâh, âfitâb, şûh, tabîb, dilber, kâfir, nazenîn, hûnî, bîvefâ, dildâr, dîlrübâ, dilârâ, dilnüvâz, gül-izâr, gülendâm, melek, mehlikâ, sâkî, perî, mutrib vs. kelimeler, çok zaman istiâre yoluyla sevgilinin ifâdesinde kullanılmaktadır. Sevgilinin özellikleri içinde acı ve ızdırap verici oluşu başta gelir. Cevr okunu atar, cana kasteder, zulüm ve eziyette aşırı sınırları zorlar (Pala, 2017: 401-402). Bu bağlamda sevgili, güzelliğinin yanında karakteri, aşığa karşı olan tavrı ve aşığın ona ithaf ettiği misyonla klâsik Türk şiirinin önde gelen tiplerindendir. Bazen gündelik hayatta rastlanan bir insan, bazen bir sultan, bazense bir devlet büyüğü; ama her zaman konum olarak âşıktan üstün biri olarak görünür. Aşk derdiyle yanıp tutuşan, eziyet çeken, hastalanan âşık için o, doktordur, ilaçtır, darüşşifadır. Bu türden zıt özellikleri kendinde toplayan sevgili, hemen tüm klâsik şiirin ana teması olan aşkın sahibidir (Serdaroğlu Coşkun, 2017: 38). *Gelibolulu Sürûri Dîvânı*'nda sevgilinin; cânân, dilber ve yâr sıfatlarıyla ele alındığı görülmektedir. Aşağıdaki beyitte sevgilinin âşığa yüz vermediği görülmektedir. Âşık bu durumdan memnun görünüyor ki sevgilisini bu dünyadaki tek varlığı olarak nitelendirmektedir:

Ne dilersem yine yok yok diyen ol **yârumdur**

İki 'âlemde egerçi benüm ol varumdur (G.136/1)

Bülbül, gül mevsiminde gül bahçelerine gitmek ister; âşıktaki sevgilinin gül yüzünü görmek için onun mahallesine varmayı arzulamaktadır:

Gül yüzi çün no'la varsam kûy-ı **cânândan** yana

Mevsim-i gülde varur bülbül gülistândan yana (N.27/1)

Âşığın sevgilisinin yüzünü hayal etmeden geçen bir gecesi bile yoktur. Onun yüzünü görmediği gece pervânenin gece vaktinde mumunun olmaması gibi bir şeydir:

Gicesi şol kimsenüñ rûy-ı **cânânsuz** geçer

Sanki bir pervânedür şem'-i şebistânsuz geçer (N. 100/1)

Âşık, sevgilisi ona ne yaparsa yapsın aşk yolunmaz ayrılmaz. Çektiği eziyette olsa sevgilisinin her şeyini kabul eder:

Yâr elüm alup yabana atmaga sunsa elin

Hazz ider gönlüm sanur kim merhaba eyler bana (G.9/4)

### 1.1.13. Sûfi

Sûfi, tasavvuf yolunda olan kişidir. "Hakk'a vasıl olan kişiye sufi, yolda sülûke devam edene mutasavvıf denir. Sûfi vusul, mutasavvıf usul ehlidir. Sufi kendi nefsinde fâni, Allah ile bakidir. Sufi nefsin alışkanlıklarından kurtulmuş, hakikatlerin hakikatine ulaşmıştır" (Cebecioglu, 1995: 444). Sûfiler ile âlimler arasında yüzyıllarca süregelen bir karşıtlık olduğu bilinmektedir. Âlim akıl ile Allah'a ulaşmayı hedeflerken, sûfi aşkın gönül işi olduğunu ve Allah'a sadece aşkla ulaşabileceğini savunur. Bundan dolayı tekke ve medresenin birbirine düşman olduğu ifade edilmektedir (Pala, 2017: 408). *Gelibolulu Sürûri Dîvânı*'nda *Sûfi*, toplam 29 beyitte yer almaktadır. Aşağıdaki örnek beyitlerde de sûfinin dünyayı terk etmesine, gönül ehli olmasına ve saf-temiz olmaya dikkat etmesine değinilmiştir:

**Sûfi** ki et yimez geçer ider ele riyâ

Dil-ber lebin bulunca inekler gibi emer (G.171/2)



Ben maşrabayla nûş iderüm sen kadeh ile  
Andan bizim ile ola mı **sûfi** meşrebün (G.263/4)

## 1.2. Menfi Tipler

### 1.2.1. Ağyâr

Ağyar, sözlükte başkaları, yabancılar anlamına gelmektedir. Klâsik Türk şiirindeki aşk üçgenini tamamlar. Bunlar sevgili, aşık ve diğer âşıklardır. Ağyar her zaman âşığa yanlış haber ulaştırdığından eğri olduğu söylenir ve bu sebeple kaşa benzetilir. Ağyar, âşığın şikâyetlerine maruz kalır. Onun için kötü, çirkin, zararlı ve zalimdir. Âşık için, o, sevgili ile sıkı münasebettir. Âşığı bu durum üzmektedir çünkü sevgili ona daha çok imkân tanımaktadır. Ağyar, sevgilinin etrafından asla gitmediği için âşığı da ona yaklaştırmamak için devamlı uğraşır (Pala, 2017: 10). *Gelibolulu Sürûri Dîvânı*'nda Ağyar, toplam 51 beyitte yer almaktadır. Aşağıdaki örnek beyitlerde de ağyar sevgilinin mahallesini bekleyen köpeklere benzetilmiştir. Ağyarı bir belâ olarak gören âşık, sevgilisini onunla görmekten şikâyet etmektedir:

Gördüm uyuz it gibi **agyârı** yâra sinledi

Başına taş urdum ayağı götürdi çenledi (G.463/1)

Sürûri, aşağıdaki beyitte sevgilisinin peşinden ayrılmayan diğer âşıklardan kurtulmak için Allah'a dua etmektedir:

Bir belâdur yâra çün **agyâr** yâ Rab cânın al

Bu belâdan cânımı sen kurtar Allah'um benüm (G.264/2)

### 1.2.2. Rakîb

Sözlük anlamı olarak, "Herhangi bir işte birbirinden üstün olmaya çalışanlardan her biri" olarak tanımlanmaktadır. Klâsik Türk şiirinde âşık-sevgili ikilisi arasında âşık ile mücadele eden ve ona onu elemek için uğraşan kişidir (Pala, 2017: 374). Bu bağlamda âşıkla sevgili arasına girmeye çalışan ve kavuşmalarına engel olan rakîb, âşık için düşman sevgili için ise âşığı kısılandırma aracı konumundadır. Sevgiliye daha yakın görünmesiyle âşığa sürekli eziyet eder. Âşık için sevgili olumlu vasıflara sahipken rakibin vasıfları da bir o kadar olumsuzdur (Serdaroğlu Coşkun, 2017: 43). Şentürk (1995: 11)'e göre, "*Rakîp tipinin iki farklı görünüşü söz konusudur: İlki, kelimenin Arapça anlamına uygun olarak sevgiliyi kollayıp gözetken kişi ya da kişiler, ikincisi ise sevgiliyi sevmekte âşıkla rekabet eden öteki âşık ya da âşıklar. Şiirde başlangıçta birinci anlam esas iken, sonradan ikinci anlam da buna ilave edilmiştir*". *Gelibolulu Sürûri Dîvânı*'nda Rakîb, toplam 110 beyitte yer almaktadır. Aşağıdaki örnek beyitlerde de rakîb köpeğe benzetilmiş, sevgili ile birlikte gezerken görülmüş, âşıkla maşuğun arasını bozmuştur:

Seg **rakîbe** yâr ol istersen harîm-i yâra râh

Bu harâmdur ana kimdür bana olmaz âşinâ (G.18/5)

Aşağıdaki beyitte âşığın, rakibini kafir olarak nitelendirdiği görülmektedir:

'Uşşâka ölürken karîb durmaz nifâk eyler **rakîb**

Bu denlü İslâm ehlini görüp müselmân olmamış (G.203/3)

### 1.2.3. Zâhid

Allah'ın emirlerini uygulamakla birlikte, şüpheli şeylerden sakınan kişidir. Zâhid, dinî mevzularda anlayışı kıt, her işin yalnızca dışında kalan, derinlere inmesini beceremeyen, ilim ve iman dış görünüşüyle algılayan, bunu da ısrarla başkalarına anlatan ve durmadan öğütler verip topluma düzen verdiklerini

zanneden kişiler olarak ele alınır (Pala, 2017: 488). Bu bağlamda zâhit, dinin zahîrî yorumuna itibar etmesi dolayısıyla, şiirde katı ve dar görüşlü olarak resmedilir. Aynı zamanda zahirde dindar geçindiği halde fırsat buldukça nefesine uymayı ihmal etmeyen bu tip, bitmek bilmeyen vaazlarıyla günahlardan korunmaya çalışan sahte dindardır (Şentürk, 1996: 36). *Gelibolulu Sürûrî Dîvânı*'nda *Zâhid*, toplam 31 beyitte yer almaktadır. Aşağıdaki örnek beyitlerde de zâhidin, iman konusunda samimi olmadığı görülmektedir. Güzellikleri göremeyen daima cennete kavuşmayı arzulayan zâhid, kabuğun içindeki hakikate ulaşamaz vaziyettedir:

Gösterme **zâhidâ** bize tezvîr idüp riyâ  
Sanma ki 'ârif olana mekr ü füsûn geçer (G.149/4)

**Zâhidâ** iç dime mey murdâr u kalbüm arıdur  
Gıll u gışdan yur bu kalbi hâlis eyler arıdur (G.162/1)

## 2. Temsilî Tipler (Sembolik Tipler)

### 2.1. Bülbül (Andelîb)

Klâsik Türk şiiri içerisinde bülbül sıklıkla işlenen bir tiptir. O, şarkılarıyla ağlayıp inleyen, durmadan sevgilisinin vasıflarını anlatan ve ona aşk sözleri arz eden bir âşığın timsalidir. Bazen âşığın kendisi, bazen canı, bazen de gönlü olur. Bülbül daima güle âşık olarak şiire konu olmaktadır (Pala, 2017: 77). Bu bağlamda klâsik Türk şiirinde bülbül, klâsik Doğu edebiyatlarında olduğu gibi âşığı temsil eder. Bunda gülün sevgili olarak düşünülmesi de rol oynar. Teşhis yoluyla âşığın bütün özelliklerini barındıran bülbül, gülün daha kırmızı ve güzel olması için ona kanını sunmuş veya gül hile ile onun kanını içmiş, yüzüne sürmüş yahut allık (gül-güne) olarak kullanmıştır. Bülbül gülün hasretiyle sabahlara kadar feryat eden bir âşıktır. Bu benzetmede bülbülün diğer kuşlardan farklı olarak gece de ötmesi söz konusudur (Kurnaz, 1992: 485):

**Bülbülem** gülşende düşdüm gül-'izârumdan cüdâ  
Lâleveş pür-dâg u garkem hûna yârumdan cüdâ (G.23/1)

Nâleme öykünmege yok idi cânı **bülbülün**  
Gül gülelden yüzine çıkdı zebânı **bülbülün** (G.274/1)

### 2.2. Gül

Klâsik Türk şiirinde en çok işlenen çiçek güldür. Sevgilinin yüzü ve yanağı ile ilgisi büyüktür. Bazen gül bunlara; bazen de bunlar güle benzemektedir. Gerek koku, gerekse renk bakımından çok güzel olan gül, daima tazedir. Bu yönüyle bağı, çemenin ve baharın vazgeçilmez bir ögesidir. Baharın diğer adının gül mevsimi oluşu da güle verilen önemden ileri gelir. Gül yetiştirmenin çok zahmetli bir iş oluşu onun âdeta nazla beslenip büyümesi şeklinde ele alınır (Pala, 2017: 171). *Gelibolulu Sürûrî Dîvânı*'nda *Gül*, en çok kullanılan tiptir. Aşağıdaki örnek beyitlerde gülün yüz ile münasebeti, sultan konumunda oluşu gibi özelliklerle işlendiği görülmektedir:

Tâb-ı ruhsârundan **ey gül** teb irişdi gonçeye  
Kim çıkardı jâlelerden lebleri teb-hâleler (G.161/2)

Sende yok bûy-ı vefâ çün **ey gül**  
Güle bir yüzümüze karşı gül (G.284/1)

### 2.3. Şem'

Klâsik Türk şiirinde mum, genellikle yanması ve ışık kaynağı olması ile yer alır, sık sık pervâne ile birlikte anılmaktadır. Âşık pervâne olunca sevgilinin yüzü ve yanağı mum olur. Âşık yanarken mum gibi yanıp erir. Mumun yanışı, baştan ayağa doğru olur (Pala, 2017: 427). *Gelibolulu Sürûrî Dîvânı*'nda *Şem'*, toplam 43 beyitte yer almaktadır. Aşağıdaki örnek beyitlerde de mum, pervâne ile birlikte anılmış ve sevgilinin aşkıdan dolayı sürekli eriyip tükenmekte olduğunu söylemiştir:

Âh idüp yansam yüzünü göricek incinme kim  
Sen melâhat **şem'isin** ben karşuna pervâneyin (G.365/2)

Var ise **ey şem'** odun ger benüm gibi senün  
Gice gündüz yanalum sen bir yana ben bir yana (G.26/2)

### 2.4. Pervâne

Pervâne, geceleyin ışığın çevresinde görülen küçük kelebeğdir. Klâsik Türk şiirinde âşıkı temsil eder. Pervâne mum'a âşık olarak kabul edilir. Eskiden, geceleyin mum ışığında iş görülürdü. Şairlerde mum ışığında şiir yazarken hemen yakınlarında bulunan bu kelekleri şiirlerine konu edinmişlerdir. Şair sevgilisini mum ışığına; kendisini de pervaneye benzeterek onun uğruna can vermeye hazır olduğunu söyler. Pervâne, sessizce ve gürültü etmeden can veren sadık bir âşıktır. Tek bir ışık etrafında döner ve kendini yakıp yok eder (Pala, 2017: 370). *Gelibolulu Sürûrî Dîvânı*'nda *Pervâne*, toplam 21 yerde geçmektedir. Aşağıdaki örnek beyitlerde pervânenin mum ile birlikte anıldığı görülmektedir. Âşık konumunda olan pervânenin, karşısındaki sevgili olarak gördüğü mum'a kendini bırakıp yanmakta olduğu zikredilmektedir.

Âteş-i âhum görüp her şeb gelür **pervâneler**  
Nitekim varur müsâfir nâr-ı sûzândan yana (G.27/2)

Gicesi şol kimsenün rûy-ı cânânsuz geçer  
Sanki bir **pervânedür** şem'-i şebistânsuz geçer (G.100/1)

### Sonuç

16. yüzyıl klâsik Türk şiirinin temsilcisi olan Gelibolulu Sürûrî'nin *Dîvânı*'ndan hareketle hazırladığımız bu çalışma ile yüzlerce asırlık bir devrin bakiyesi olan bu şiirin tip bağlamında ele alınıp söz konusu dönemin tip portföyüne katkı sağlanması amaçlanmıştır. Bu bağlamda çalışmamız tahayyülî/ tasavvurî tipler ve temsilî/sembolik tipler şeklinde iki bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın neticesi olarak *Gelibolulu Sürûrî Dîvânı*'nda 16 tane tahayyülî tip, 4 tane sembolik tip tespit edilmiştir. Bu sayı, tiplerin farklı kullanımlarıyla artmaktadır. Alt başlıkları da dâhil ederek toplam tip sayısı tahayyülî olarak 19 tipe yükselmektedir. *Dîvânda* tespit edilen tahayyülî tipleri sıralamak gerekirse; *ârif, âşık, bende, ehl-i dil, gedâ, dervîş, Ferhâd, Şîrîn, kâmil, Leylâ, Mecnûn, mürşid, rind, sâkî, sevgili (yâr, cânân, dilber), sûfi, ağyar, rakîb, zâhid* şeklindedir. *Dîvânda* yer alan temsilî tipler ise *bülbül, gül, pervâne, şem'* şeklinde sıralanabilir. Sonuç itibarıyla yapılmış olan bu çalışma vesilesiyle, *Gelibolulu Sürûrî Dîvânı* örneği üzerinden klâsik Türk şiirindeki tip konusuna ışık tutulmaya çalışılmış ve bu bahiste yapılacak çalışmalara katkı sağlamak hedeflenmiştir.

**Kaynakça**

- Akkuş, M. (1996). *Nef'î Divanı'nda Tipler ve Kişilikler*. Erzurum, Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Akkuş, M. (2006). Klasik Edebiyatta Tipler. T. S. Halman, vd. (Ed.), *Türk Edebiyatı Tarihi* (C. 2) içinde, (ss. 393-402). İstanbul.
- Aslan, Ü., Taş, H. & Zülfe, Ö., (2018). *Osmanlı Edebiyatınının 300'ü*. Ankara, Otto Yayınları.
- Belge, M. (1994). *Edebiyat Üzerine Yazılar*. İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- Cebecioğlu, E. (2014). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul, Ziraat Grup.
- Coşkun Serdaroğlu, V. (2017). *Zâtî Divanı'na Göre 16. Yüzyılda Sosyal Hayat*. İstanbul, Erdem Yayınları.
- Erol, T. (2009). Klasik Türk Şiirinde Derviş Tipi. *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10 (17), 349-370.
- Gerek, K. (2020). Hüdâyî Divanında Tipler ve Şahsiyetler. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Güleç, İ. (2001). Gelibolulu Musluhiddin Sürûri Hayatı Kişiliği Eserleri ve Bahrü'l Maârif İsimli Eseri. *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 21 (21), 212-236.
- Güleç, İ. (2010). Sürûri. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (C. 38, ss. 170-172). Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı.
- İspir, M. (2017). Münîrî'nin Gülşen-i Ebrâr ve Maden-i Esrâr Mesnevisi'ndeki Tipler ve Kişilikler. *Erzurum Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (ETÜSBED)*, II (3), 13-44.
- Kınalızâde Hasan Çelebi. (1978). *Tezkiretü's-Şu'arâ*. (C. 1, İ. Kutluk, Haz.). Ankara, TTK Yayınları.
- Kurnaz, C. (1992). Bülbül. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (C. 6, ss. 485-486). Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kurnaz, C. (1995). Ferhâd. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (C. 12, ss. 383). Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı.
- Menteşe, M. (2020). Sünbülzâde Vehbî Divanı'nda Tipler. *Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, (22), 189-221.
- Menteşe, M. (2021). Klasik Türk Şiirinde Divanhümayun Tip ve Kişilikleri. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Düzce Üniversitesi, Düzce.
- Onay, A. T. (2000). *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*. Ankara, Akçağ Yayınları.
- Pala, İ. (2007). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul, Kapı Yayınları.
- Şentürk, A. A. (1995). Klasik Osmanlı Edebiyatında Tipler I. *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, XV, 1-91.
- Şentürk, A. A. (1996). Klasik Osmanlı Edebiyatı Tiplerinden Sûfi Yahut Zâhid Hakkında. İstanbul, Enderun Kitabevi.
- Uludağ, E. (2019). Salih Baba Divanında Tipler ve Kişilikler. *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 2 (2), 912-987.
- Uludağ, E. (2021). Tip ve Kişilikler Açısından Fuzûlî Divanı. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 70, 149-224.
- Uludağ, S. (1991). Ârif. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (C. 3, ss. 361-362). Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uludağ, S. (1991). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul, Marifet Yayınları.
- Ünver, N. (2020). *Gelibolulu Sürûri Divanı*. Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Yazıcı, T. (1994). Derviş. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (C. 9, ss. 188-190). Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı.
- Zavotçu, G. (2006). *Divan Edebiyatı Kişiler-Kişilikler Sözlüğü*. Ankara, Aydın Kitabevi.







# Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (KMÜ EFAD)

*Karamanoğlu Mehmetbey University Journal of Literature Faculty*

E-ISSN: 2667 – 4424

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/efad>



**Tür:** Araştırma Makalesi  
**Kabul Tarihi:** 11 Aralık 2022

**Gönderim Tarihi:** 30 Eylül 2022  
**Yayımlanma Tarihi:** 30 Aralık 2022

**Atf Künyesi:** Özer, V. (2022). Vladimir Propp'un Masal Çözümleme Metodu Bağlamında "Sarı Öküz" Masalı Üzerine Bir İnceleme. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2), 251-266.

**DOI:** <https://doi.org/10.47948/efad.1182617>

## VLADİMİR PROPP'UN MASAL ÇÖZÜMLEME METODU BAĞLAMINDA "SARI ÖKÜZ" MASALI ÜZERİNE BİR İNCELEME

**Vahdi ÖZER\***

### Öz

Folklor araştırmaları içerisinde anonim halk edebiyatı ürünlerinden olan masallar önemli bir yer tutar. Masallar, evrensel ürünler olmakla birlikte her milletin kendi kültürü içerisinde duygu, düşünce ve hislerini de barındıran ürünlerdir. Bu bağlamda masallar bir milletin yaşayışını, karakterini, ahlakını, zekâsını, sosyokültürel yapısını, kendine has özelliklerini en güzel şekilde ortaya koyar. Masal anası tarafından anlatılan masallar yer, kişi ve zaman bakımından belirsizdir. Olağanüstü öğeleri içerisinde barındırır. İnandırıcılık özellikleri yoktur. Masallar üzerine farklı inceleme yöntemleri geliştirilmiştir. Metin merkezli halk bilimi kuramlarından, tarihi-coğrafi fin yöntemi, Claude Lévi-Strauss'un yapısal çözümleme kuramı ve kahramanın biyografisinin yapısal olarak çözümleme gibi yöntemler vardır. Biz de Karaman bölgesinden derlenen "Sarı Öküz" masalını Vladimir Propp'un "Masalın Biçimbilimi" adlı kitabında anlattığı biçimbilimsel bakış biçimi sınırları içerisinde incelenecektir. Propp yöntemiyle ilgili olarak; masal içerisinde değişen kişi, olay ve tiplere karşın olay akışı içerisindeki işlevlerin devamlı bulunduğunu ifade eder. Çalışmada ilk olarak giriş kısmında masal türünün genel özelliklerinden bahsedilecek. Daha sonra Vladimir Propp'un kuramından ve olağanüstü masalların özellikleri ifade edilecek. Son bölümde ise "Sarı Öküz" masalının Vladimir Propp metoduna uygun bir yapıda olduğu belirlenerek masalın yapısal çözümlemesi işlevlerine göre şematik olarak ifade edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Masal, Vladimir Propp, İşlev, Kuram, Karaman.

### A Review of the "Sarı Öküz" Tale in the Context of Vladimir Propp's Tale Analysis Method

#### Abstract

Tales, which are anonymous folk literature products, have an essential place in folklore studies. While fairy tales are universal products, they are products that contain the feelings, thoughts and feelings of each nation within their own culture. In this context, tales reveal the life, character, morality, intelligence, socio-cultural structure and unique features of a nation in the best way. The tales told by the fairy tale mother are uncertain in terms of place, person and time. It contains extraordinary elements and has no credibility. Different analysis methods have been developed on fairy tales. Among the text-centred folklore theories, there are methods such as the historical-geographical method, the structural analysis theory of Claude Lévi-Strauss and the structural analysis of the hero's biography. We will also examine the "Sarı Öküz" tale compiled from the Karaman region within the boundaries of the morphological viewpoint told by Vladimir Propp in his book "Masalın Biçimbilimi". The Propp method; states that the functions in the event flow are continuous despite the changing people, events and types in the tale. First of all, in the

\* Doktora Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Konya/Türkiye.  
E-posta: [vahdiozer70@gmail.com](mailto:vahdiozer70@gmail.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5416-6087>.

study, the general characteristics of the fairy tale genre will be addressed in the introduction. Afterwards, the theory of Vladimir Propp and the features of extraordinary fairy tales will be expressed. In the last part, the structural analys of the tale will be stated schematically according to its functions, based on the determining that the "Sarı Öküz" tale has a structure in accordance with Vladimir Propp's method.

**Keywords:** Tale, Vladimir Propp, Function, Theory, Karaman.

## Giriş

Kültür, bir toplumun yaşarken ortaya koyduğu değerler bütünüdür. Değerler bütünü zaman içerisinde halkın hayal dünyasında gelişerek nesilden nesle aktarılır. Ama son zamanlarda teknolojinin gelişmesiyle beraber toplumun hafızasındaki sözlü kültür ürünleri kaybolmaya yüz tutmuştur. Sözlü kültür ürünlerinin kaybolup gitmemesi adına yapılan çalışmaların başında folklor çalışmaları gelir. Folklor araştırmaları içerisinde ise anonim halk edebiyatı ürünlerinden masallar üzerine yapılan çalışmalar önemli bir yer tutar. Masallar, Türk milletinin duygu, düşünce ve hislerinin anlatılara yansıyan şekilleridir. Bu bağlamda masallar bir milletin yaşayışını, karakterini, ahlakını, zekâsını, sosyokültürel yapısını, kendine has özelliklerini en güzel şekilde ortaya koyar. Ayrıca masallar, bu milletin tecrübe ve birikimlerinden oluştuğu için toplum hafızasının en canlı şahitleri olarak görülürler. Masallar, insanların bakış açılarını geliştiren ve hayata çok yönlü bakabilme yeteneği kazandıran hayal mahsulü nesirle söylenmiş uzun halk anlatımlarıdır. Masalla ilgili farklı tanımlar yapılır: Türk Dil Kurumu'na ait *Türkçe Sözlük*'te; "*Genellikle halkın yarattığı, hayale dayanan, sözlü gelenekte yaşayan, çoğunlukla insanlar, hayvanlar ile cadı, cin, dev, peri vb. varlıkların başından geçen olağanüstü olayları anlatan edebî tür.*" (TDK, 2011: 1630).

*Şükrü Elçin*'e göre masal; *Bilinmeyen bir yerde, bilinmeyen şahıslara ve varlıklara ait hâdiselerin mâcerâsı, hikâyesidir* (Elçin, 2005: 368).

*Pertev Naili Boratav*'a göre masal; *Nesirle söylenmiş, dinlik ve büyüklük inanışlardan ve törelerden bağımsız, tamamıyla hayâl ürünü, gerçekle ilgisiz ve anlattıklarına inandırmak iddiası olmayan kısa bir anlatıdır* (Boratav, 2015: 85).

*Naki Tezel*'e göre masal; *Olaylarının geçtiği yer ve zamanı belirli olmayan, peri, dev, cin, ejderha, Arap Bacı vb. gibi kahramanları, belirli kişileri temsil etmeyen hikâyedir.* (Tezel, 2019: 8).

*Bilge Seyidoğlu*'na göre masal; *Halk arasında yüzyıllardan beri anlatılmakta olan ve içinde olağanüstü kişilerin, olağanüstü olayların bulunduğu, bir varmış bir yokmuş gibi klişe bir anlatımla başlayan, belli bir uzunluğu olan, sonunda yedi, içti, muratlarına erdiler yahut onlar erdi muratlarına biz çıkalım kerevetlerine, gökten üç elma düştü, biri anlatana, biri dinleyene, biri de bana gibi belirli sözlerle sona eren, zaman ve mekân kavramlarıyla kayıtlı olmayan bir sözlü anlatım türüdür.* (Seyidoğlu, 1975: 149).

*Saim Sakaoğlu*'na göre masal; *Kahramanlarından bazıları hayvanlar ve tabiatüstü varlıklar olan, olayları masal ülkesinde cereyan eden, hayal mahsulü olduğu hâlde dinleyenleri inandırabilen bir sözlü anlatım türüdür.* (Sakaoğlu, 1973: 5).

*Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*'ne göre masal; *Genellikle halk tarafından oluşturulan, ağızdan ağza ve kuşaktan kuşağa sürüp gelen, çoğunlukla insanların, olağanüstü yaratıkların veya tanrıların başından geçen ve tamamen hayal ürünü olan gerçek ve gerçek dışı olayların iç içe anlatıldığı hikâyedir.* (Albayrak, 2004: 363).

Görüldüğü gibi araştırmacılar tarafından masal kavramı üzerine, farklı tanımlamalar ve görüşler dile getirilir. Anadolu sahasında masal adı verilen edebi ürünlere Türk Dünyası'nda ise "*nağil*", "*ertegi*", "*ertek*", "*ekiyet*", "*çörçök*", "*şörçek*", "*çöçek*", "*nimah*" ve "*tool*" gibi isimler verilir (Oğuz, vd., 2016: 150).

Masal sözcüğünün bugünkü temel anlamında kullanılması günümüzle ilgilidir. 130 yıllık bir geçmişi vardır. Ama o dönemlerde masal terimi, *kıssa*, *dâstân*, *hikâye* şeklinde ifade karşılığı bulur. Sözcük

zamanla “*masal*” şekline dönüşmesi yani “*mesel*” şekli, 19.yüzyılın başlarından kullanılmaya başlanır. Böylece mesel sözcüğüne yeni bir anlam daha eklenmiş olur (Sakaoğlu, 2012: 3).

Türk masallarının tasnif edilmesiyle ilgili W. Eberhard ile P. N. Boratav üzerinde durur. Çalışmalarını “*Typen Türkischer Volksmärchen*” adlı kitapta yayınladılar. Türk masallarını konularına göre belli “*tip*” başlıkları hâlinde tasnif ederler (Sakaoğlu, 2012: 152). Türk masallarını bu duruma benzer şekilde Warren S. Walker ile A. Edip Uysal sınıflandırır. Derledikleri masalları İngilizce olarak “*Tales Alive in Turkey*” olarak yayınladılar. Türk masallarıyla ilgili belirtilen tasniflerin dışında Mehmet Tuğrul ve Naki Tezel’in de yaptığı tasnifler vardır (Sakaoğlu, 2012: 153).

Bu anlatıların taşıdıkları izler nesiller boyu masal anası veya masal anlatıcısı tarafından gelecek nesillere aktarımı sağlar. Karaman bölgesinden derlenen “*Sarı Öküz*” masalını Vladimir Propp’un biçimbilimsel bakış biçimi sınırları içerisinde incelenecektir<sup>1</sup>. Ayrıca masalın yapısı ortaya konacaktır. Ele alınan masalın bilimsel olarak tahlili yapılarak, Karaman masallarına uygunluğu ortaya konulacaktır. Derlenen masallar içerisinde “*Sarı Öküz*” masalının Vladimir Propp metodu uygulanacaktır. Bu metodun bütün masallara uygulanabileceği görüşünden yola çıkılarak masalın yapısal çözümlemesi işlevlerine göre şematik olarak ifade edilecektir. Yapısal çözümleme metodunu Türk Masalları üzerinde ilk kez Umay Günay doktora tezi olan Elazığ Masalları adlı çalışmada kullanmıştır. Derlediği yetmiş masala bu metodu uygulamıştır. Çalışma esnasında yirmi masal anasından masalları dinlemiştir (Günay, 1975: 265).

Bu bahsedilen doktora düzeyindeki çalışmanın dışında makale düzeyinde yayınlarda vardır. Yapılan yayınlardan bazıları ve içerikleri şu şekildedir: Turgay Akarslan tarafından hazırlanan “Vladimir Propp’un Biçimbilimsel Yaklaşımı Çerçevesinde ‘El Bilmez Alelacaip Oyunu Masalı’ Üzerine Bir İnceleme” adlı makalede yazar Tokat bölgesinden derlenen masalı biçimbilimsel yaklaşım doğrultusunda ele alır. Bu yöntemin Tokat masallarına uygunluğunu bir kez daha ortaya koyar (Akarslan, 2015: 283). Ahmet Güneş tarafından hazırlanan “Yeraltı Diyarının Kartalı Adlı Masalın Vladimir Propp’un Biçimbilimsel Yaklaşımı Çerçevesinde Çözümlemesi” adlı makalede yazar Vladimir Propp’un ortaya koyduğu 31 işlevin bazı masalarda bulunmayacağını fakat buna rağmen işlev sırasının değişmeyeceğini belirtir. “Yeraltı Diyarının Kartalı Adlı” masalda da bu durumun Propp’un ortaya koyduğu kurullarla benzeştiği görülür (Güneş, 2019: 525). Münire Baysan tarafından hazırlanan “Vladimir Propp Yöntemi Çerçevesinde ‘Nâmert ile Cömert’ Masalı’nın İncelenmesi” adlı çalışmada Kütahya’nın Bölcek bölgesinden görüşme yöntemi ile derlenen masal ve Emin Ölmez tarafından hazırlanan “Vladimir Propp’un Masal Çözümleme Metodu Çerçevesinde ‘Padişah’ın Evlatlığı’ Masalı Üzerine Bir İnceleme” adlı çalışmada Kütahya’nın Domaniç ilçesinden derlenen masallar Propp’un yöntemine uygun bir yapıda olduğu görülerek incelenir (Baysan, 2019: 274-280; Ölmez, 2015: 533). Ali Türkel ve Meltem Çetinkaya tarafından hazırlanan “V. Propp’un Masalın Biçimbilimi Yaklaşımı Bağlamında ‘Kara-Tavuk’ Adlı Masal’ın Çözümlemesi” adlı çalışmanın masalı Pertev Naili Boratav tarafından derlenir. Makale içerisinde Vladimir Propp’un Rus masallarında ortaya koyduğu değişmeyen işlevlerin Türk masallarında da belirlenmesi gerektiği üzerinde durulur (Türkel ve Çetinkaya, 2021: 158). Erdi Aksakal tarafından hazırlanan “Morfolojik Yöntemle Erzurum Halk Masalı Çözümlemesi: Ölü Yiyen Derviş” adlı çalışmada Propp’un yapısal çözümleme yöntemi kullanılır. Bu yöntemle ilgili bireyin fiilleri masalın temel bölümleri olarak kabul edilir. Her fiili anlatının süreci içinde bir yere şekillendirir (Aksakal, 2019: 255). Turgay Sebzecioğlu tarafından hazırlanan “Rus Biçimciliği ve Vladimir Propp’un Kuramına Göre Bir Halk Masalı İncelemesi” adlı çalışmada Propp’un yönteminin genel özelliklerinden bahsedildikten sonra “*Altın Tas*” adlı masala bu yöntem uygulanmıştır. Her bir sürecin yeni bir kötülüğe yol açtığından bahsedilir. Bu süreçlerin tekrar ettiğinden söz edilir. Masalın kahramanlarından ve yardımcı kahramanlarından söz eder ve bu masal örneğinde de 31 işlevin tamamının olmadığı bulgularla gösterilmiştir (Sebzecioğlu, 2004: 87-89). Gizem Nur Kılıç tarafından hazırlanan “Vladimir Propp’un Yapısal Anlatı Çözümleme Yöntemi Çerçevesinde ‘Mehmed Eşkya’ Masalı’nın İncelenmesi” adlı çalışmada Propp’un yöntemi Pertev Naili Boratav tarafından derlenen “*Mehmed Eşkya*” adlı masala bu yöntem uygulanmıştır. 18 işlevin Propp’un

<sup>1</sup> Masal metni; Selçuk Üniversitesi Türk Halk Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezi arşivinde bulunan Karaman ili bölümünde derlenen folklor ürünlerinden masal ile ilgili olan bölüm, derleyenin aktarımına uygun olarak verilmiştir.



ortaya koyduğu işlevlerle örtüştüğü görülür. Ayrıca Propp'un ortaya koyduğu 7 fiili alan olgusu da kısmen benzeşir (Kılıç, 2021: 57-60).

## Vladimir Propp ve Masal Çözümleme Yöntemi

Vladimir Propp, çalışmalarında daha çok halkbilim ve budunbilim üzerinde durur. Bu alana yönelik kitap yayınları vardır. Bu kitap yayınları şu şekildedir: "Masalın Biçimbilimi", "Olağanüstü Masalların Tarihsel Kökenleri", "Rus Kahramanlık Destanı", "Rus Tarım Şenlikleri" dir. Halkbilim kaynakları arasında ise en çok sözü edilen yayınları arasında ise; "Olağanüstü Masalların Dönüşümleri", "Foklarda Ritüel Güllüş", "Olağanüstü Doğuş Motifi, Halkbilim Işığında Oidipus" değişik bilimsel dergilerde yayınlamış bu makaleler daha sonra "Halkbilim ve Gerçeklik" ismiyle yeniden yayınlanır (Propp, 2001: 8-9). Vladimir Propp, anonim halk edebiyatı ürünlerinden olan masal türüne ait "Masalın Biçimbilimi veya Masalların Morfolojisi" adlı kitabında geliştirdiği kuramının özelliklerini açıklar. Tarihî-Coğrafi metoda karşı olarak ortaya koyduğu bu metot, tek bir masal tipi üzerinden eş metinlerini mukayese etmek yerine, farklı masallardaki aynı fonksiyona sahip yapıları tespit ederek masalların yapı bakımından tutarlı bir şekilde nasıl oluşturulduğunu ortaya koyar (Ekici, 2013: 122). Propp'un bu yayınladığı kitap başta halkbilimi çalışmaları olmak üzere sosyal ve beşeri bilimlerde kısa sürede yaygınlaşmasının sebepleri olarak Alan Dundes, C. Lévi Strauss, R. Barthes, T. Todorov gibi araştırmacıların bu yöntemi örnek göstererek metin çözümleme metodunu geliştirirler. Yapısalcılığa önem veren bu çalışmalar sosyal ve beşeri bilimlerde önemli bir görev üstlenirler (Çobanoğlu, 209-210). Olağanüstü masalların çok farklı konuları ve çeşitliliği olmasına rağmen değişmeyen ortak yapılarının olduğunu belirtir. Bu ortak yapılardan yola çıkarak 31 işlev ortaya çıkarır. Halk masalının değişmez kanunlarını maddeleştirir. Maddeleştirdiği bu kanunları olağanüstü masallar üzerine uygular. Bu uygulamayı yaparken eşsüremler bir yöntem kullanarak olağanüstü masalların yapısını inceler. Diğer bir anlamda masal içerisinde bireylerin gösterdiği fiillerin yerini dikkate alarak işlevleri belirler. Bireyler, değişik masalarda farklı özelliklerle donanırlar ama yaptıkları fiiller aynıdır. Vladimir Propp'un işlevleri olarak isimlendirdiği fiiller, masalın devamlı var olan unsurlarıdır. Olay örgüsünü oluşturan işlevleridir (Propp, 2001: 10-11). Propp, masalların "sabit" ve "değişken" öğeleri olduğunu ispatlamak için olay örgüsü üzerinde durumları mukayese eder: (Propp, 2001: 38).

1. "Kral, kahramanın birine bir kartal verir. Kartal kahramanı başka bir krallığa götürür.
2. Büyükbaba, Suçenkoya'ya bir at verir. Suçenko'yu başka bir krallığa götürür.
3. Büyücü, İvan'a bir kayık verir. Kayık, İvan'ı başka bir krallığa götürür.
4. Kraliçe, İvan'a bir yüzük verir. Yüzükten çıkan iri yarı adamlar, İvan'ı başka bir krallığa götürür."

Propp, bu öğelerin masallarındaki bölümlerinin oldukları yeri belirler. Bunun dışında halk masallarının hepsinde birbirine benzer şekilde sıralanan görevleri yapısı hakkında şu tespitlerde bulunur:

1. "Kişilerin görevleri, kim tarafından ve ne şekilde gerçekleştirilirse gerçekleştirilsin masalın değişmez, devamlı öğeleridir.
2. Masallardaki görevlerin sayısı sınırlıdır.
3. Görevlerin sıralanışı hep aynıdır.
4. Bütün olağanüstü masallar, yapılarına göre tek bir "tipe" aittir" (Propp, 2001: 45-89).

Bu işlevler bir taraftan saldırganla mücadele ve kahramanın başarısı (H-J), öte taraftan güç durum ve bu durumu yerine getirmedir (M-N). Ayrıca bununla beraber dört sınıf ortaya konur; H-J'den (çatışma-zafer) geçen gelişme, M-N'den (güç iş-güç işi yerine getirme) geçen gelişme, H-J ve M-N'den geçen gelişme, ne H-J'den ne de M-N'de geçen gelişmedir (Propp, 2001: 134). Böylelikle "kötülük, gönderilme ya da yardımcıya çağrı, uğranılan haksızlığı giderme kararı ve gidiş (ABC↑) olay örgüsünün düğüm noktasını oluşturur. Kahramanın başışçı tarafından sınanması, tepkisi ve ödüllendirilmesi (DEF) belli bir bütün oluşturur. Öbür fonksiyonlarsa birbirinden ayrı fonksiyonlardır; gidiş, cezalandırma, evlenme gibi.

Bir kötülükle (A) ya da bir eksikle (a) başlayıp ara fonksiyonlardan geçerek evlenmeye (W) ya da düğümü çözme olarak kullanılan başka fonksiyonlara ulaşan her gelişmeyi biçimbilimsel açıdan olağanüstü masal olarak adlandırabiliriz. Bitiş fonksiyonu, ödüllendirme (F), aranan nesnenin edinilmesi ya da genel olarak kötülüğün giderilmesi (K), izleme sırasında yardım ya da kurtarma (Rs), vb. olabilir. Bu gelişmeyi 'bir kesit' olarak adlandırıyoruz. Her yeni kötülük ya da zarar yeni bir kesite yol açar. Bir masal birçok kesiti kapsayabilir ve bir metin çözümlendiğinde önce bu metnin kaç kesitten oluştuğunu belirlemek gerekir. Metinde bir kesit hemen başka bir kesitin ardından gelebileceği gibi, bu kesitler birbirine de geçişebilir. Böylece başlayan gelişme araya başka bir kesitin girmesi için duraklar." (Çobanoğlu, 2018: 224-225). Eşsüremlili bir yöntem kullanan Vladimir Propp aynı zamanda masalları tarihsel olarak incelemeyi de uygun bulur. Fakat tarihsel betimlemelerin doğru yapılabilmesi için biçimsel ilkelerin bulunmasını koşul olarak sunar (Akarşlan, 2015: 286).

Vladimir Propp'un yöntemi esas olarak iki ana mefhum üzerine şekillenir. Bu mefhumlardan ilki "fonksiyon", ikinci mefhum da "rol"dür. Propp'a göre işlevler bir masalın temel unsurlarıdır. Her işlev belli bir sebebe bağlı olarak beliren ve bu sebeplerin sonuçları olan masaldaki bir tipin "hareketi" (aksiyon)'dir. Bir işlev masaldaki aksiyonların olay sırası önem durumuna göre belirlenir. Propp'un biçimbilim yöntemine göre bu aksiyonlar ve tipler masalın bütünüyle ilişkilidir. Propp'un ortaya koyduğu her işlevi bir harf ve gösterge ile belirtir. Her işlevi somut olmayan bir kavramla açıklayarak özetler ve bu mefhum sınırları içinde her işlevi belirtir (Oğuz, vd., 2016: 85-86).

"Vladimir Propp'un tespit ettiği otuz bir işlev şu şekildedir:

1. Aileden biri evden uzaklaşır. (tanımı: uzaklaşma, simgesi β).
2. Kahraman bir yasakla karşılaşır. (tanımı: yasaklama, simgesi γ).
3. Yasak çiğnenir. (tanımı: yasağı çiğneme, simgesi δ).
4. Saldırgan bilgi edinmeye çalışır. (tanımı: soruşturma, simgesi ε).
5. Saldırgan kurbanıyla ilgili bilgi toplar. (tanımı: bilgi toplama, simgesi ζ).
6. Saldırgan, kurbanını ya da servetini ele geçirmek için, onu aldatmayı dener (tanımı: aldatma, simgesi η).
7. Kurban aldanır ve böylece istemeyerek düşmanına yardım etmiş olur. (tanımı: suça katılma, simgesi θ).
8. Saldırgan, aileden birine zarar verir. (tanımı: kötülük simgesi A).
- 8.a. Aileden birinin bir eksikliği vardır; aileden biri bir şeyi elde etmek ister. (tanımı: eksiklik, simgesi a).
9. Kötülüğün ya da eksikliğin haberi yayılır, bir dilek ya da bir buyrukla kahramana başvurulur. Kahraman gönderilir ya da gitmesine izin verilir. (tanımı: aracılık geçiş anı, simgesi B).
10. Arayıcı kahraman eyleme geçmeyi kabul eder ya da eyleme geçmeye karar verir. (tanımı: karşıt eylemin başlangıcı, simgesi C).
11. Kahraman evinden ayrılır. (tanımı: gidiş, simgesi ↑).
12. Kahraman büyülü bir nesneyi ya da yardımcıyı edinmesini sağlayan bir sınama, sorgulama, saldırı vb. ile karşılaşır. (tanımı: bağışçının ilk işlevi, simgesi D).
13. Kahraman ileride kendisine bağışta bulunacak kişinin (bağışçının) eylemlerine tepki gösterir. (tanımı: kahramanın tepkisi, simgesi E).
14. Büyülü nesne kahramana verilir. (tanımı: büyülü nesnenin alınması, simgesi F).
15. Kahraman, aradığı nesnenin bulunduğu yere ulaştırılır, kendisine kılavuzluk edilir ya da yol gösterilir. (tanımı: iki krallık arasında yolculuk, bir kılavuz eşliğinde yolculuk, simgesi G).
16. Kahraman ve saldırgan bir çatışmada karşı karşıya gelir. (tanımı: çatışma, simgesi H).
17. Kahraman özel bir işaret edinir. (tanımı: özel işaret, simgesi I).

18. Saldırgan yenik düşer. (tanımı: zafer, simgesi J).
19. Başlangıçtaki kötülük giderilir ya da eksiklik karşılanır. (tanımı: giderme, simgesi K).
20. Kahraman geri döner. (tanımı: geri dönüş simgesi ↓).
21. Kahraman izlenir. (tanımı: izleme, simgesi Pr).
22. Kahramanın yardımına koşulur. (tanımı: yardım, simgesi Rs).
23. Kahraman kimliğini gizleyerek kendi evine döner ya da bir başka ülkeye gider. (tanımı: kimliğini gizleyerek gelme, simgesi O).
24. Düzmece bir kahraman asılsız savlar ileri sürer. (tanımı: asılsız savlar, simgesi L).
25. Kahramana güç bir iş önerilir. (tanımı: güç iş, simgesi M).
26. Güç iş yerine getirilir. (tanımı: güç işi yerine getirme, simgesi N).
27. Kahraman tanınır. (tanımı: tanı(n)ma, simgesi Q).
28. Düzmece kahramanın, saldırganın ya da körünün gerçek kimliği ortaya çıkar. (tanımı: ortaya çıkarma, simgesi Ex).
29. Kahraman yeni bir görünüm kazanır. (tanımı: biçim değiştirme, simgesi T).
30. Düzmece kahraman ya da saldırgan cezalandırılır. (tanımı: cezalandırma, simgesi U).
31. Kahraman evlenir ve tahta çıkar. (tanımı: evlenme simgesi W<sup>o</sup>).” (Propp, 2001: 45-87).

Masal metninde bir mücadeleden onun zaferine kadar uzanan süreç bir aksiyondur. Bu hareket bir sıra işlevden meydana gelir, hatta bir aksiyon bir epizodu ya da masalın bütünü oluşturur. Ayrıca Propp'un ortaya koyduğu otuz bir işlevin masalda bulunma zorunluluğu yoktur. Bu otuz bir işlevin sadece birbirleriyle bağlantılı olanların kullanılması masalı meydana getirir (Oğuz, vd., 2016: 86).

Masal incelemesinde üzerinde durulan konu bireylerin yaptıkları eylemleri bilmektir. Ama bunun yanında bireylerin görevleri nasıl bölüştüğünü de bilmek gerekir. İşlevleri yerine getiren bireylere uygun düşen fiil alanlarını da belirlemek gerekir. Bu alanlar maddeler hâlinde şu şekildedir:

1. Saldırgan'ın (ya da kötü kişinin) eylem alanı
2. Bağışçı'nın (ya da sağlayıcının) eylem alanı.
3. Yardımcı'nın eylem alanı.
4. Prenses'in (aranan kişinin) ve Babası'nın eylem alanı
5. Gönderen'in eylem alanı.
6. Kahraman'ın eylem alanı.
7. Düzmece Kahraman'ın eylem alanı da arayış amacıyla gidişi.” (Propp, 2001: 105-106).

“Vladimir Propp kişilerin niteliklerinin incelenmesi üç gruba ayırır:

1. Kişilerin görünüşü ve adları
2. Olaya giriş özellikleri
3. Yaşadıkları yer” (Propp, 2001: 116).

## Bulgular

### Vladimir Propp Metodunun Karaman Halk Masalına Uygulanması: Sarı Öküz Masalı

**Masalın Adı:** “Sarı Öküz” Masalı

**Anlatan:** Vahap Aras, Karaman, 1945, İlkokul Mezunu, Babasından Öğrenmiş. Karaman, 17 Şubat 1989.

**Derleyen:** Filiz Münüklü İstanbul/?, S.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi, T.D.E. I. 88088.

**Dosya Numarası:** 114/A 026-558.

**Tip Numarası:** EB 60, AaTh: 480, 510-I, 510A, 516B.

## Masalın Özeti

1. Bir varmış, bir yokmuş evvel zamanlarda kendi hâlinde yaşayan bir aile vardır.
2. Bu ailenin bir de sarı öküzleri vardır.
3. Bir gün bu evin hanımını vefat eder. Vefat eden hanımın küçük bir kızı vardır. Öksüz kalır.
4. Bu kızın babası, kızını okuması için bayan bir hocaya verir.
5. Bayan hocada kızın babasının eşinin öldüğünü bildiği için kızın babası ile evlenmek ister. Kıza, ‘şayet babam benimle evlenirsem âlim yaparım’, der.
6. Bu bayan hocanın da bir kızı vardır. Babanın kızı, eve varır. Hocasıyla evlenmesini ister.
7. Babası kızın ısrarlarına dayanamaz ve bayan hocayla evlenir. Daha sonra evin iki kızı arasında tartışma meydana gelir.
8. Üvey anne yani hocası kendi kızına daha iyi davranır. Üvey evladını zor işlerde çalıştırır. Kendi kızını ise kolay işlerde çalıştırır. Üvey kızını ezmeye çalışır.
9. Üvey anne kıza bir gün der ki; bu sarı öküzü dağda bir sür gel der. Eline kirli bir yün verir. Bu yünü yıkayıp kurutup eğirecen akşama kadar tertemiz getireceksin der.
10. Kızcağız yanına sarı öküzü alarak dağa çıkar. Dağda ırmağın kenarında yün yıkarken yanına ak sakallı bir ihtiyar gelir.
11. Kızın durumunu bildiği için elindeki kirli yünler yerine kendisine temiz yünlerden verir.
12. İhtiyar, ‘kıza bu yünleri eğir’, der. ‘Eğirirken kirmanın koparak yuvarlanacak bir mağaraya gireceksin’, der. ‘Mağarada bir dev göreceksin. Devın sağ memesini em sol memesini emme’, der.
13. Daha sonra ihtiyar ortadan kaybolur. Kızın dağda kirmanı kopar. Mağaraya girer. Dev uyurken kız memesini emer. Bu sırada dev uyanır.
14. Dev, bir kuzu geldi sağ mememi emdi. Benim evlâdım oldu, der.
15. Kız, devın kirli başına bakar. Elini devın başına koyar. Daha sonra elini öper ve oradan ayrılmak için izin ister. Ayrılırken dev kıza der ki: ‘küpte ekmek, turşu var onları ye’, der.
16. Dev, kıza ‘yolda üç çeşmeye rastlayacaksın’, der. Bu çeşmeler farklı renklerde akarlar. Birinci çeşme beyaz, ikinci çeşme siyah, üçüncü çeşme kırmızı akar, der. ‘Beyaz çeşmede yikanacaksın, kırmızıyı dudaklarına, yanaklarına sürecen, siyahı da saçlarına, kaşlarına, gözlerine süreceksin’, der.
17. Kız, devın dediği şekilde yapar. Bu şekilde bir dünya güzeli olur. Sarı öküzü önüne katarak eve gelir.
18. Üvey anne kızı görür ve hâline çok şaşırır. Ertesi gün kendi kızını gönderir bu sefer. O da güzelleşip gelsin, diye. Diğer üvey kızı gönderdiği gibi kendi kızını da sarı öküzü güttürmeye gönderir.
19. Üvey anne, kendi kızının eline temiz bir yün verip ‘bunu eğir’, der. Öküzü akşama kadar güt tekrar gelirsin, der. Yanına yiyecek de koyar.



20. Yolda giderken ihtiyar pir tekrar gözükür.
21. İhtiyar, 'kıza bu yünleri eğir', der. 'Eğirirken kirmanın koparak yuvarlanacak bir mağaraya gireceksin', der. 'Mağarada bir dev göreceksin. Devın sağ memesini em sol memesini emme', der.
22. Kızın dağda kirmanı kopar. Mağaraya girer. Dev uyurken memesini emer. Bu sırada dev uyanır. Dev, bir kuzu geldi sağ mememi emdi. Benim evlâdım oldu, der.
23. Dev kıza başına bakmasını ister. Kız devın başına kirli ve bitli olduğu için bakmaz.
24. Kıza yemek ikram eder, onları da yemem der. Dev diğer kıza vermiş öğüdü bu kıza da verir. Daha sonra kız, deve eve gideceğini söyler.
25. Dev, kıza 'yolda üç çeşmeye rastlayacaksın', der. Bu çeşmeler farklı renklerde akarlar. Biri beyaz akar, biri kırmızı akar, biri siyah akar. Bu kız devın öğütlerini dinler. Kız maymuna döner.
26. Eve geldiğinde annesi şaşırıp kalır. Karşısına çirkin bir kız olarak gelir. Kızın annesi suçu sarı öküzde bulur.
27. Sarı öküz yok etmek ister. Akşam kocası gelince hasta numarası yapacak. Suçu da bu sarı öküzün üstüne atacak ve ancak iyileşebilmesi için öküzün kesilmesi gerektiğini söyler.
28. Cenabihak tarafından sarı öküze bir seslenme gelir. Kıza, sarı öküz der ki: 'Beni kesin der, başımı, ayaklarımı, bağırsaklarımı, hepisini derinin içine koyun ve ahırın bir kenarına gömün', der.
29. Sarı öküzü, keserler. Öküzün dediği gibi parçalarını ahırın bir köşesine gömer.
30. Aradan belli bir zaman geçtikten sonra mahallelerinde bulunan bir düğüne davet olunur.
31. Kızın üvey annesi, kendi kızını alarak düğüne gider. Üvey kıza da düğünden gelene kadar güneşin altına bir kazan koyar. Bu kazanı gözyaşlarıyla doldurmasını ister.
32. Komşusunun kızı akıl verir, 'bu kazan gözyaşıyla dolmaz' der. Kazanı suyla doldururlar. Tuz katarlar, kazan bu şekilde dolar.
33. Diğer arkadaşı kıza 'biz de düğüne gidelim', der. Kız da der ki: 'üvey annem beni düğünde görebilir. Keloğlan olarak düğüne gidebilirim. Bu sırada Sarı Öküz'ün ayakları, bağırsakları, derisi aklına gelir.
34. Sarı Öküz'ün gömdüğü ayakları, bağırsakları, derisi, çok değerli eşyalar hâline gelir.
35. Bu eşyaları giyerek düğüne giderler. Dünya güzeli bir kız olur.
36. Düğünde bulunan insanlar gelini izlemeyi bırakıp bu kıza bakarlar. Kız oynarken her tarafa altın saçar.
37. Kız geç kaldım diye düğünden ayrılır. Yolda giderken ayakkabısının tekini köprüden düşürür.
38. Padişahın oğlu atını sulamak için ırmağın kenarına gelir. Atı suya yanaşmaz. Irmakta bir parıltı görür. Suyun içindeki altın ayakkabı, suyun yüzeyine çıkarılır.
39. Padişah oğlu hizmetçisine ve askerlerine der ki: 'Bu ayakkabı kimin ayağına olursa, ben onunla evleneceğim', der. Ayakkabının sahibini aramaya başlarlar.
40. Sıra bu güzel kızın evine gelir. Üvey anne kendi kızına ayakkabıyı oldurtmaya çalışır ama yine de olmaz.
41. Diğer üvey kızı tandıra kapatırlar. Horoz gelir tandırın üstünde ötmeye başlar. Ayakkabının sahibini bulurlar.
42. Kızı saraya alıp giderler düğün hazırlıkları başlar. Üvey kız, üvey annesinin yaptıklarını padişaha anlatır.
43. Padişahın oğlu üvey anneye der ki: 'kırk katır mı istersin, kırk satır mı', diye. Üvey anne de kırk katır der.

44. Üvey anneye kırk katır verilir. Kadın katırların tam ortasına oturtulur. Aç ve susuz olan katırlar bir o tarafa bir bu tarafa kendilerini çekerler. Kadın ortadan ikiye bölünür.

45. Kırk gün kırk gece düğün yapılır. Onlar erer muradına biz çikalım kerevetine.

### Masalın Tahlili (Çözümlemesi)

#### Olaylar Dizisi-1 (Hareket)

1. “Bir varmış, bir yokmuş evvel zaman içerisinde, mütevazî kendi hayatını yaşayan bir aile varmış. Gel zaman git zaman, bu ailenin bir de sarı öküzleri varmış. (tanımı: başlangıç durumu, simgesi  $\alpha$ ).

2. Bir gün bu ailenin hanımı vefat eder. Küçük kızı öksüz kalır. Babası kızın ısrarlarına dayanamaz ve üvey anneye evlenir. (tanımı: bağlantı ögesi (uzaklaşma), simgesi  $\beta$ ).

3. Üvey anne kıza bir gün der ki; bu sarı öküzü dağda bir sür gel der. Kızcağız yanına sarı öküzü alarak dağa çıkar. (tanımı: uzaklaşma, simgesi:  $\xi$ ).

4. Üvey anne, üvey kızı zor işlerde çalıştırır. Kadın, üvey kızını ezmeye çalışır (tanımı: güdülenme, simgesi **Gd1**).

5. Eline kirli bir yün verir. Bu yünü yıkayıp kurutup eğirecen akşama kadar tertemiz getireceksin der (tanımı: güç iş, simgesi **M**).

6. Dağda ırmağın kenarında yün yıkarken yanına ak sakallı bir ihtiyar gelir (tanımı: güç işi yerine getirme, simgesi **N**).

7. Kızın durumunu bildiği için elindeki kirli yünler yerine kendisine temiz yünlerden verir (tanımı: soruşturma, simgesi:  $\epsilon$ ).

8. İhtiyar, ‘kıza bu yünleri eğir’, der. ‘Eğirirken kirmanın koparak yuvarlanacak bir mağaraya gireceksin’, der. ‘Mağarada bir dev göreceksin (tanımı: bilgi toplama, simgesi:  $\xi$  )

9. Devın sağ memesini em sol memesini emme’, der. (tanımı: yasaklama simgesi:  $\gamma$ ).

10. Kızın dağda kirmanı kopar. Mağaraya girer. Dev uyurken memesini emer. (tanımı: bağışçının ilk işlevi, simgesi **D**).

11. Kız, devın kirli başına bakar. Elini devın başına koyar. Daha sonra elini öper ve oradan ayrılmak için izin ister (tanımı: karşıt eylemin başlangıcı, simgesi: **C**).

12. Dev, kıza ‘yolda üç çeşmeye rastlayacaksın’, der. Bu çeşmeler farklı renklerde akarlar. ‘Birinci çeşme beyaz, ikinci çeşme siyah, üçüncü çeşme kırmızı akar’, der. ‘Beyaz çeşmede yıkanacaksın, kırmızıyı dudaklarına, yanaklarına süreceğin, siyahı da saçlarına, kaşlarına, gözlerine süreceksin’, der. Kız, devın dediği şekilde yapar. Bu şekilde bir dünya güzeli olur (tanımı: biçim değiştirme, simgesi **T**).

13. Sarı öküzü önüne katarak eve gelir ( tanımı: geri dönüş, simgesi:  $\downarrow$ ).

#### Olaylar Dizisi-2 (Hareket)

1. Üvey anne kızı görür ve hâline çok şaşırır. Ertesi gün kendi kızını gönderir bu sefer. O da güzelleşip gelsin, diye. (tanımı: çatışma, simgesi: **H**).

2. Diğer üvey kızı gönderdiği gibi kendi kızını da sarı öküzü güttürmeye gönderir (tanımı: gidiş, simgesi:  $\uparrow$ ).

3. Üvey anne, kendi kızının eline temiz bir yün verip ‘bunu eğir’, der. Öküzü akşama kadar güttü tekrar gelirsın, der. Yanına yiyecek de koyar (tanımı: bağışçının ilk işlevi, simgesi: **D** ).

4. Yolda giderken ihtiyar pir tekrar gözükür. İhtiyar, ‘kıza bu yünleri eğir’, der. ‘Eğirirken kirmanın koparak yuvarlanacak bir mağaraya gireceksin’, der. (tanımı: (tanımı: güdülenme, simgesi: **Gd1**).

5. Dev'in sağ memesini em sol memesini emme', der. Daha sonra ihtiyar ortadan kaybolur. (tanımı: yasaklama simgesi:  $\gamma$ ).
6. Kızın dağda kirmanı kopar. Mağaraya girer. Dev uyurken memesini emer. Bu sırada dev uyanır. (tanımı: bağışçının ilk işlevi, simgesi: **D**).
7. Daha sonra kız, deve eve gideceğini söyler. (tanımı: geri dönüş, simgesi:  $\downarrow$ ).
8. Dev diğer kıza vermiş öğüdü bu kıza da verir. Dev, kıza 'yolda üç çeşmeye rastlayacaksın', der. Bu çeşmeler farklı renklerde akarlar. Biri beyaz akar, biri kırmızı akar, biri siyah akar. Bu kız devin öğütlerini dinler. Kız maymuna döner. (tanımı: biçim değiştirme, simgesi: **T**).
9. Eve geldiğinde annesi şaşırıp kalır. Karşısına çirkin bir kız olarak gelir. (tanımı: eksiklik, simgesi: **a**).
10. Kızın annesi suçu sarı öküzde bulur (tanımı: suç katılma, simgesi: **θ**).
11. Sarı öküz yok etmek ister. Akşam kocası gelince hasta numarası yapacak. Suçu da bu sarı öküzün üstüne atacaktır. (tanımı: asılsız savlar, simgesi: **L**).
12. İyileşebilmesi için öküzün kesilmesi gerektiğini söyler. (tanımı: kötülük, simgesi: **A**).
13. Cenabıhak tarafından sarı öküze bir seslenme gelir. Kıza sarı öküz der ki: 'Beni kesin der, başımı, ayaklarımı, bağırsaklarımı, hepsini derinin içine koyun ve ahırın bir kenarına gömün', der. (tanımı: karşıt eylemin başlangıcı, simgesi: **C**).
14. Sarı öküzü, keserler. Öküzün dediği gibi parçalarını ahırın bir köşesine gömer. (tanımı: cezalandırma, simgesi: **U**).

### Olaylar Dizisi-3 (Hareket)

1. Aradan belli bir zaman geçtikten sonra mahallelerinde bulunan bir düğüne davet olunur. (tanımı: bağlantı ögesi, simgesi:  $\beta$ ).
2. Kızın üvey annesi, kendi kızını alarak düğüne gider. Üvey kıza da düğünden gelene kadar güneşin altına bir kazan koyar. Bu kazanı gözyaşlarıyla doldurmasını ister. (tanımı: güç iş, simgesi: **M**).
3. Komşusunun kızı akıl verir, 'bu kazan gözyaşıyla dolmaz' der. Kazanı suyla doldururlar. Tuz katarlar, kazan bu şekilde dolar. (tanımı: yardım, simgesi: **Rs**).
4. Diğer arkadaşı kıza 'biz de düğüne gidelim', der. Kız da der ki: 'üvey annem beni düğünde görebilir. Keloğlan olarak düğüne gidebilirim. (tanımı: kimliğini gizleyerek gelme, simgesi: **O**).
5. Bu sırada Sarı öküzün ayakları, bağırsakları, derisi aklına gelir. Sarı öküzün gömdüğü ayakları, bağırsakları, derisi, çok değerli eşyalar hâline gelir. (tanımı: giderme, simgesi: **K**).
6. Bu eşyaları giyerek düğüne giderler. Dünya güzeli bir kız olur. (tanımı: biçim değiştirme, simgesi: **T**).
7. Kız geç kaldım diye düğünden ayrılır. Yolda giderken ayakkabısının tekini köprüden düşürür. (tanımı: geri dönüş, simgesi:  $\downarrow$ ).
8. Padişahın oğlu ayakkabısının tekini dereye düşüren kızla evlenmek ister. Askerlerden bu kızın bulmasını ister. Bu altın ayakkabı kimin ayağına olursa onunla evleneceğini söyler. (tanımı: güç işi yerine getirme, simgesi: **N**).
9. Sıra bu güzel kızın evine gelir. Üvey anne kendi kızına ayakkabıyı oldurtmaya çalışır ama yine de olmaz. Diğer üvey kıızı tandıra kapatırlar. Horoz gelir tandırın üstünde ötmeye başlar. Ayakkabının sahibini bulurlar. (tanımı: çatışma, simgesi: **H**).
10. Kızı saraya alıp giderler düğün hazırlıkları başlar. (tanımı: gidiş, simgesi:  $\uparrow$ ).
11. Üvey anne padişah tarafından cezalandırılır. (tanımı: cezalandırma, simgesi: **U**).

12. Kırk gün kırk gece düğün yapılır. Onlar erer muradına biz çikalım kerevetine. (tanımı: evlenme, simgesi: W°O).

### Masalın Olaylar Dizisine (Hareketlere) Göre Şeması:

1. Dizi (Hareket):  $\alpha, \beta, \xi, Gd1, M, N, \epsilon, \gamma, D, C, T, \downarrow$
2. Dizi (Hareket):  $H, \uparrow, D, Gd1, \gamma, D, \downarrow, T, a, \theta, L, A, C, U$
3. Dizi (Hareket):  $\beta, M, Rs, O, K, T, \downarrow, N, H, \uparrow, U, W^\circ O$ .

İncelenen masal üç olay dizisinden (hareketten) oluşur. Masal kahramanının başından geçen olaylar kesitler şeklinde arka arkaya gelir. Bu kesitler iç masallar olarak anlatıda görülür. “Sarı Öküz” masalı iki farklı olayın birbirine geçmesi ile oluşur. Genel ve özel olarak iki farklı bakış açısından incelenebilir. Özel olarak bakıldığı zaman yöresel anlamda “Sarı Öküz” masalı ile genel olarak bakıldığında ise kozmik olarak değerlendirilebilecek “Kül Kedisi” isimli masal karşımıza çıkar. Bu durum bize iki farklı olayın birleşmesinden oluşan bir masal olduğunu gösterir. Bunun nedeni de olayların farklı farklı masal türüne ait özellikleri barındırmasından anlaşılır (Savaş, 2019: 193). Masalın başlangıcı annesi vefat eden bir kızın babası tarafından okuması için hocaya vermesiyle başlar. Kadın olan hocası kızın babasıyla evlenmek ister ve evlenirler. Masal bu şekilde başlar. Daha sonra babanın kızıyla üvey annenin kızının arasında tartışma çıkar. Yani çatışma çıkar. Üvey anne kendi kızına daha iyi davranır. Üvey kızını ise hep zor işlere mecbur eder ve bu şekilde sınamalar başlar. Masalarda bu sınamalar eksiklikler olarak görülür. Bu eksiklikler, olay örgüsünün çeşitlenmesine neden olur. Çeşitli imtihanlara tabi tutulur ve sonunda da bu imtihanlardan başarıyla çıkarak mutlu sona ulaşır. Kahraman bu imtihanlardan geçerken insan ve insan dışında varlıklar kendisine yardımcı olur. Masal içerisinde ak sakallı ihtiyar, dev ve padişah tipleri olarak karşımıza çıkar. Ak sakallı ihtiyar, kahramana yol gösteren ve yardım eden biri olarak karşımıza çıkar. Dev ise Türk masallarında sık olarak karşımıza çıkan bir tiptir. Genellikle iri yapılı bir mahluktur. “Sarı Öküz” adlı masalda “kız” olan kahraman devin memesini emmek ister. Dev de sağ memesinden emmesini söyler. Anacığım diyerek emerse çocuğu gibi davranır. Kötü durumda yani sıkıntıya düşmüş olanlara yardımcı olurlar (Tezel, 2019: 14-15). Padişahlar da pek çok masalda karşımıza bir tip olarak çıkar. Altından ya da gümüşten yapılan saraylarda otururlar (Tezel, 2019: 16). Sarı Öküz masalında da kız olan kahramanımızın yardımına padişah koşar, ona yardımcı olur. Evlenerek mutlu sonla biter.

### Sonuç

Halk Bilimi Kuramları içerisinde, edebiyatı ürünlerine uygulanacak birçok inceleme metodu vardır. Bunlardan biri olan Vladimir Propp’un “Masalın Biçimbilimsel” metodu Karaman’dan derlenen “Sarı Öküz” adlı masala uygulanmıştır. Bu uygulanan metodun sonucunda “Sarı Öküz” adlı masalda da birçok işlevin görüldüğü ortaya konmuştur. Propp’un ortaya koyduğu işlevlerle aynı yapıda olan işlevler Karaman masalında ve Anadolu’nun çeşitli yörelerinden derlenen masalarda da bu durum ortaya konmuştur. Bu durum kullanılan metodun kullanışlılığını yani her masala uygulanabileceğini gösterir. İşlevler tespit edilip ve bu işlevlerin kim tarafından gerçekleştirildiği belirlenmiştir. Masalda Propp’un metodunun bütün işlevleri düzenli bir dizilim göstermez. Bu tespit edilen görüş çalışmanın giriş kısmında Türk masalları üzerine bu metod kullanılarak yapılan makale düzeyindeki yayınlarda da 31 işlevin tamamının her masalda bulunamayacağı ifade edilir. Bu rastlanan durumun dışında masalların içerisinde kullanılan işlevler birden fazla tekrar edebilir. Olaylar dizisindeki hareketlerde bazı masalarda iki hareketten bazı masalarda ise üç hareketten oluşabilir. Ayrıca, bu yöntem kullanılarak Propp’un metodu dışında Türk masallarının da durağan ve değişken öğelerinin ortaya konulması anlamında çalışmanın katkı sunması beklenir. Masal motif çeşitliliği açısından zengin bir yapıya sahiptir. Motif olarak; üvey anne, renk, sayı, mağara motifi gibi çeşitlilikler masal içerisinde tespit edilmiştir. Diğer yapılan çalışmalarda da her masalın yapısına göre motif çeşitliliği açısından zengin olduğu görülür. Olağanüstülüklerin yaşanması ve cezalandırma gibi iyi ile kötünün çatışması da bu masalda işlenmiştir. Diğer Türk masallarında da bu durum ayırt edici bir nitelik



olarak bu çalışmalarda da ortaya konulur. Masallardaki tiplerin fiili alanları ile karakterleri birbiri ile doğrudan ilişkilidir. Propp'un bu yönteminin Türk masallarında da uygulanabileceği bu çalışmayla bir kez daha ortaya konmuştur. Buradan çıkarılacak sonuç şudur ki farklı kültürlerin edebiyat ürünlerine de bu metot uygulanabilir.

## Kaynakça

- Aarne, A. (1964). *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography* (S. Thompson, Çev. ve Gen.). Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia.
- Akarşlan, T. (2015). Vladimir Propp'un Biçimbilimsel Yaklaşımı Çerçevesinde 'El Bilmez Alelaceip Oyunu Masalı' Üzerine Bir İnceleme. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 10 (1), 283-297.
- Aksakal, E. (2019), Morfolojik Yöntemle Erzurum Halk Masalı Çözümlemesi: Ölü Yiyen Derviş. *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 62, 255-265.
- Albayrak, N. (2004). *Ansiklopedik Halk Edebiyatı Terimler Sözlüğü*. İstanbul, L&M Yayıncılık.
- Baysan, M. (2019). Vladimir Propp Yöntemi Çerçevesinde 'Nâmert İle Cömert' Masalı'nın İncelenmesi. *Karadeniz Araştırmaları*, XVI (62), 274-283.
- Boratav, P. N. (2015). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. Ankara, Bilgesu Yayıncılık.
- Çobanoğlu, Ö. (2018). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Ankara, Akçağ Yayınları.
- Eberhard, W. & Boratav, P. N. (1953). *Typen Türkischer Volksmärchen*. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.
- Ekici, M. (2013). *Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri*. Ankara, Geleneksel Yayıncılık.
- Elçin, Ş. (2005). *Halk Edebiyatına Giriş*. Ankara, Akçağ Yayınları.
- Grimm Kardeşler. (2011). *Grimm Masalları I*. (S. Günersel, Çev.). İstanbul, Pinhan Yayıncılık.
- Günay, U. (1975). *Elazığ Masalları (İnceleme)*. Erzurum, Atatürk Basımevi.
- Güneş, A. (2019). Yeraltı Diyarının Kartalı Adlı Masalın Vladimir Propp'un Biçimbilimsel Yaklaşımı Çerçevesinde Çözümlemesi. *Erciyes İletişim Dergisi*, 6 (1), 513-526.
- Kılıç, G. N. (2021), Vladimir Propp'un Yapısal Anlatı Çözümleme Yöntemi Çerçevesinde 'Mehmed-Eşkiya' Masalı'nın İncelenmesi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 14 (77), 56-62.
- Oğuz, M. Ö. vd. (2016). *Türk Halk Edebiyatı: El Kitabı*. Ankara, Grafiker Yayınları.
- Ölmez, E. (2015). Vladimir Propp'un Masal Çözümleme Metodu Çerçevesinde 'Padişahın Evlatlığı' Masalı Üzerine Bir İnceleme. *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13 (1), 533-541.
- Propp, V. (2001). *Masalın Biçimbilimi-Olağanüstü Masalların Yapısı*. (M. Rıfat & S. Rıfat, Çev.). İstanbul, Om Yayınevi.
- Sakaoğlu, S. (1973). *Gümüşhane Masalları: Metin Toplama ve Tahlil*. Ankara, Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Sakaoğlu, S. (2012). *Masal Araştırmaları*. Ankara, Akçağ Yayınları.
- Savaş, H. (2019). Anadolu Sahası Türk Masallarında Tabuların Tespiti ve Tahlili: Karaman Örneği. H. Muşmal, E. Yüksel, M. A. Kapar (Ed.). *Karaman Araştırmaları-II* içinde (ss. 191-195). Konya, Palet Yayınları.
- Sebzecioğlu, T. (2004), Rus Biçimciliği ve Vladimir Propp'un Kuramına Göre Bir Halk Masalı İncelmesi. *Folklor/Edebiyat*, X (XXXVII), 81-90.
- Seyidoğlu, B. (1975). *Erzurum Halk Masalları Üzerinde Araştırmalar Metinler ve Açıklamalar*. Ankara, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- TDK, (2011). *Türkçe Sözlük*. Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tezel, N. (2019). *Türk Masalları*. İstanbul, Alfa Yayınları.
- Türkel, A. & Çetinkaya, M. (2021), V. Propp'un Masalın Biçimbilimi Yaklaşımı Bağlamında 'Kara-Tavuk' Adlı Masal'ın Çözümlemesi. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 59, 158-178.

## EK-1: Masal Metni

### Sarı Öküz Masalı

“Bir varmış, bir yokmuş evvel zaman içerisinde, mütevazî kendi hayatını yaşayan bir aile varmış. Gel zaman git zaman, bu ailenin bir de sarı öküzleri varmış. Bir gün evin hanımını hayatını kaybeder. Küçük kızını annesiz yetim kalır.

Babası tutar bu kızını bir hocaya verir. Hocada okurkene hocası olan kadın, kocası ölmüş olduğu için kızının babasına göz koyar. Ve kızıya der ki:

-‘Eğer babanla evlenirsem sizi daha iyi okutur, birer âlim yaparım’ der.

Bu hocanın da bir kızını varmış. Kız babasına gelir, yalvarır. Baba işte benim öğretmenimle evlenirsen bizi daha iyi okutup birer âlim yapacak diye yalvarır.

Babası kızınının yalvarmalarına dayanamayıp, kızının öğretmenine tâlib olur. Ve evlenirler. Evlendikten bir müddet sonra iki kız arasında bir anlaşmazlık meydana gelir. Kadın kızını, kendi kızını, kollamaya çalışır. Hafif işlerde çalıştırır. Diğer evlatlık kızını daha ağır işlere koşar. Ezmek için elinden gelen gayreti sarfeder.

Yine günlerden bir gün bu sarı öküzü kızının önüne katıp: -‘Hadi kızım bunu dağda güzellene bir gütlük der ve eline bir kirli yün verip:-‘Bu yünü yıkayacan, kurutacan, eğirecen, akşama tertemiz getirecen’ diye tembih eder. Kızcağız sarı öküzü de alarak dağa çıkar. Dağda bir ırmağın kenarında yünü yıkamaya uğraşırken yanlarına ak sakallı bir ihtiyar peydah olur. Kızın derdini bildiği için kızın elindeki kirli yünleri alıp yerine beyaz yünlerden, temiz yünlerden verip:-‘Kızım’ der.

-‘Git bu yünü eğir. Kirmanın dağda kopacak, yuvarlanacak bir mağaraya girecek. Mağarada bir dev var. Sakına sakın sol memesini emme, sağ memesini em’ diye kızıya tembih eder.

Ve nitekim ihtiyar kaybolur. Kız dağda kirmanını eğirirken kirman kopar. Kirman gider, kız gider... Kirman gider bir mağaraya girer. Baksa ki bir dev uyuyor. Varır devin sağ memesini emer. Bu meyanda dev uyanır.

-‘Eh, peh’ der.

-‘Bir kuzu geldi. Sağ mememi emdi. Bana evlâd oldu’ der.

-‘Kızım şu başıma bir bakıver’ der.

Kız devin kirli başına bakıp, elini başına koyup elini öper. Ne güzel başımız var diye söyler. Ve müsaade ister devden.

-‘Ben müsaade isteyim, gideceğim’ der.

-‘Kızım’ der. ‘Küpte turşu var. Filan yerde ekmek var. Al kendin yersin’ der.

Kız küpü bir açar ki yılan, çayan dolu. Öbür küpü açar, küflenmiş ekmekler...

-‘Tamam’ der. ‘Aldım Allah’a ısmarladık’ der.

Bu meyanda dev ona der ki:

-‘Bak kızım yolda üç tane çeşmeye rastlayacaksın. Birinci çeşme beyaz akar. İkinci çeşme siyah akar. Üçüncü çeşme kırmızı akar’ der.

-‘Beyazda yıkanacaksın. Kırmızıyı dudaklarına, yanaklarına sürece, siyahı da saçlarına, kaşlarına, gözlerine sürece’ der. Kızı çıkarır.

Kız gelir bakar ki hakikaten yolda üç tane çeşme var. Beyaz olan çeşmeden yıkanır. Siyahı da kaşlarına, saçlarına, gözlerine sürer. Kırmızıyı da yanaklarına, dudaklarına sürer. Kız olur dünya güzeli. Sarı öküzünü de önüne katarak doğru eve gelir. Kapıyı çalar. Andığı kapıyı açıp baktığında ne görsün? Dünya güzeli bir kız karşısında durmuyor mu? Bu hâline şaşırır. Ve ertesi günü, kendi kızını bu sefer, aynı

şekilde öküz gütmeye gönderir. Kızının eline temiz bir yün verir ve bunu eğir der. Öküzü de akşama kadar gütmeye getirirsin diyerek kızına yiyecek, içecek koyar uğurlar. Yolda giderkene bu ihtiyar pir tekrar gözükür:

-‘Kızım’ der.

-‘Yolda kirmanın kopacak, yuvarlanıp bir mağaraya girecek. Mağarada bir dev var. Bu devin sakına sakın sol memesini emme, sağ memesi em.’

-‘Peki’ der kız.

Kirman kopar bir mağaraya girer, kızda arkasından mağaraya girer. Baksa ki bir dev mağaranın içerisinde yatıyor. Hemen varır sağ memesini emer. Dev: -‘Peh, peh’ der.

-‘Ne kuzu geldi. Sağ mememi emdi. Bana evlad oldu. Kızım’ der. -‘Şu başıma bir bakıver’ der.

-‘Ah, başın kirli, bitli. Ben buna bakmam’ der.

-‘Ben gideceğim’ der.

-‘Kızım, mâdem gideceksin, küpte turşu var. Filan yerde ekmek var. Onları da al yersin’ der.

Bakar ki küpte yılan, çayan dolu, öbür ekmekte küflü. -‘Ben onları yemem’ der. Dev bu sefer ona kıza vermiş olduğu öğüdü, ona da verir:

-‘Yolda üç tane çeşme karşına gelecek. Biri beyaz akar biri kırmızı akar, biri siyah akar. Siyahta yıkan, beyazı kaşına, gözüne, saçına sür. Kırmızıyı da dudaklarına, yanaklarına sür’ deyince kız güzel olmak için devin öğütlerini tutarak gider. Siyah çeşmede yıkanır. Beyazı da kaşına, gözüne sürer. Kırmızıyı da yanaklarına dudaklarına sürünce tıpkı bir maymuna döner. O da kendisini güzelleştirmeye zannederek sarı öküzü önüne katarak doğru evine gelir. Annesi heyecanla gidip kapıyı açtığı anda ne görsün? Karşısında zindan gibi bir kız. Perişan vaziyette görünce şaşırır.

-‘Bunu yapsa yapsa sarı öküz yapmıştır’ der.

-‘Ben buna bir çare bulup, bu öküzü yok etmenin çaresine bakayım’ diyerek kendi kendine düşünür. Ve akşama hastalanır, yalandan. Kocasını gelince:

-‘Aman Bey, hastalandım, ölüyorum. Derdime bir çare’ dediği vakit, kocası ona sorar.

-‘Ya Hatun, derdinin çaresi nedir?’

-‘Sarı öküzü kesersen ben iyi olurum. Başka türlü iyi olmam mümkün değil’ der.

Bunları kapının arkasından duyan kız, doğru ahıra giderek sarı öküzün boynuna sarılıp, başlar ağlamaya, ağlar, ağlar... Allah tarafından sarı öküze bir nida gelir ve der ki:

-‘Sakına sakın ağlama. Benim başımı, ayaklarımı, bağırsaklarımı, hepsini bir derimin içine koy ve ahırın bir kenarına göm’ der:

-‘Size bu et, benim etim, babanla sana tatlı olacak analığınla kızına acı olacak. Benim etimi onlar yiyemeyecekler, sizler yiyeceksiniz, onlar yiyemeyecek’ diye söyler.

Ve sarı öküzü keserler. Dediği gibi, kız başını ayaklarını, bağırsaklarını derisinin içine koyar. Ahırın bir köşesine gömer. Aradan birkaç zaman geçtikten sonra mahallede bir düğüne davet olunur. Bunlar düğüne gitmek isterlerse de analığı kendi kızını alarak bu düğüne gitmek ister. Üvey kızına da, önüne güneşin altına bir kazan koyarak:

-‘Bunu ağlayarak dolduracaksın. Bu gözyaşıyla ben gelince hamur yoğurup, ekmek yapacağım’ diye söyler.

Genç kız o güneşin altındaki kazanın önüne eğilir, başlar ağlamaya... Gözünden düşen damlalar, sıcak kazanın içinde kaybolur. Komşusunun kızı fark eder der ki:

-Niçin ağlıyorsun?

-‘Ben ağlamayayım da kimler ağlasın. Analığım bana emir verdi. Ben bunu ağlayarak dolduracağım. Gelince analığım ekmek yapacak’ deyince

-Kız bundan kolay ne var?

Kazanı suyla doldururlar. Tuz atarlar. Kazan dolmuş olur.

-Hadi biz de düğüne gidelim.

-‘Analığım beni görürse kıyameti koparır. Hem benim düğünde giyecek elbisem yok, ayakkabılarım yok’ diye konuşurkene aklına sarı öküzün ayakları, bağırsakları, derisi aklına gelir. Der:

-Ben bir keloğlan olarak bu düğüne gidebilirim. O zaman beni tanımazlar.

Ahırda gömdüğü yerden deriyi çıkarsa ne baksın. Deri olmuş çok güzel, her tarafı altın işlemeli bir elbise, bağırsakları inciler, kolyeler olmuş. Ayakları şahane ayakkabılar olmuş. Bunları giyip düğün evine gider. Zaten eskiden de güzel olduğu için olur dünya güzeli.

Millet gelini bırakıp bu kızını seğretmeğe başlar. Ve herkes ona bakar. Nitekim kızını oyuna kaldırırlar. Kız oynarkene her tarafa altın saçılır. Yan taraftakiler altını kapışırken, bir altında analığına verirler. Geç kaldım diye kız, oradan çıkar. Eve doğru gelirken, bir köprüden koşarken ayakkabısının teki köprüden aşağıya düşer. Diğerlerini alır gelir, ahıra tekrardan gömer. Ayakkabının teki suyun içinde kalmıştır. Onu alamaz. Analığı eve gelip üvey kızına:

-‘Sende mi kendine güzelim diye şey edersin. Bugün düğünde senden çok çok daha güzel bir kız vardı. Herkes ona baktı ve oynadık sıra sıra etrafa altın saçıldı. Bak bir altın da ben kaptım’ diye kıza sitem eder. Kız bunlara aldırmaz. Padişahın oğlu atını sulamak için o ırmağın kenarına geldiğinde at suya yanaşmaz. Bakar ki bir parıltı var suyun içerisinde... Adamlarına, vezirlerine der ki:

-Parlayan şey neyse çıkarın su yüzeyine.

Suyun içindeki altın ayakkabı, suyun yüzeyine çıkarılır. Padişahın oğlu hizmetçisine ve askerlerine der ki:

-‘Bu ayakkabı kimin ayağına olursa, ben onunla evleneceğim’ diye emir verir. Bu ayakkabıyı alan askerler o memleketin evlerini tek tek dolaşmaya başlarlar. Bu zarif ayakkabı kimsenin ayağına olmamaktadır. Kimine küçük, kimine büyük, kiminin ayağına girmez. O şekilde kapı kapı dolaşırlar. Sıra gelip de bu eve geldiğinde, evdeki üvey anne, kızına ayakkabıyı öldürmek için ayaklarını rendeler, yine de olmaz. Ve başka kimse yok mu diye sorduklarında Fatma Hanım isminde olan kızını tandıra kapatmışlardır, kimse görmesin diye. Horoz gelir, tandırın üstünde ötmeye başlar. Üüürü üü... Fatma Hanım tandırda... Bunu askerler duyunca Fatma Hanım’ı tandırdan çıkarırlar. Baksalar ki ayın on dördü gibi güzel mi güzel denecek kadar bir kız. Ayakkabıyı sokarlar (ayakkabı kızın olduğu için) ayağına ayakkabı tıpatıp denk gelir. Derler ki ayakkabının sahibini bulduk. Ne yapalım?

-‘Alın gelin’ der.

Fatma Hanım’ı alır, giderler saraya. Düğün hazırlıkları başlar. Aradan birkaç zaman geçtikten sonra kızın andığı padişahın huzuruna çıkarılır. Kız durumu bütün olancasına olduğu gibi padişahın oğluna nakledince padişahın oğlu kaynanasına der ki:

-‘Kırk katır mı istersin, kırk satır mı’ diye sorar. Kaynanası der ki:

-‘Ya devletlüm kırk satırı ne yapayım. Kırk katırı verin ki bineyim bey babamın yanına gideyim. Bineyim devletlümün yanına geleyim’ diye hitap eder. Bu meyanda padişahın oğlu kırk tane katır hazırlatır. Yirmi tanesine su vermez, yirmi tanesine ot vermez. İki-üç gün böyle birini aç, birinin susuz bırakır. Katırları meydana çıkardıktan sonra bir tarafa ot koyar bir tarafa su. Kaynanasını da üzerine bindirirler. Bağlarlar ayaklarından katırların üstüne. Aç olan katırlar ota, susuz olan katırlar suya hücum edince kaynanası ortadan ikiye bölünür.

Kırk gün kırk gece düğün yaparlar. Onlar erer muradına biz çıkalım kerevetine.”



**Kaynak Kişi:** Vahap Aras

**Doğum Yeri ve Tarihi:** Karaman, 1945

**Mesleği:** ?

**Eğitim Durumu:** İlkokul Mezunu

**Derleyen:** Filiz Münüklü

**Derleme Tarihi:** 17 Şubat 1989

**Derleme Yeri:** Karaman

**Not:** Masal metni; Selçuk Üniversitesi Türk Halk Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezi arşivinde bulunan Karaman ili bölümünde derlenen folklor ürünlerinden masal ile ilgili olan bölüm, derleyenin aktarımına uygun olarak verilmiştir.





# Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (KMÜ EFAD)

*Karamanoğlu Mehmetbey University Journal of Literature Faculty*

E-ISSN: 2667 – 4424

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/efad>



**Tür:** Araştırma Makalesi  
**Kabul Tarihi:** 11 Aralık 2022

**Gönderim Tarihi:** 30 Eylül 2022  
**Yayımlanma Tarihi:** 30 Aralık 2022

**Atf Künyesi:** Ak, M. & Cengiz, Z. R. (2022). Kaşıkçı Ali Rıza Efendi'nin Kaside-i Münferice'ye Tahmisi. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2), 267-282.

**DOI:** <https://doi.org/10.47948/efad.1205073>

## KAŞIKÇI ALİ RIZA EFENDİ’NİN KASİDE-İ MÜNFERİCE’YE TAHMİSİ

**Murat AK\***

**Rale Zehra CENGİZ\*\***

### Öz

Kaside-i Münferice, 433 (1041) yılında Tunus'ta doğmuş şair, nahiv alimi ve fakih İbnü'n-Nahvî tarafından telif edilen Allah'a teslimiyeti ve bağlılığı anlatan, insana çektiği sıkıntıların ardından ferahlığın geleceğini öğütleyen bir manzumdir. Bahsini ettiği konuların çekiciliği ve ortaya çıkış hikayesiyle dindar ve süfi çevrelerce benimsenen Kaside-i Münferice, İslâm coğrafyalarında fazlasıyla beğenilmiş ve rağbet görmüştür. Dua mecmualarına giren manzume zamanla acılarından ve sıkıntılarından kurtulmaya çalışan insanlar tarafından bir vird gibi okunmuştur. Birçok tercümesi ve şerhi bulunan kaside üzerine İslâm edebiyatlarında müstakil bir literatür ortaya çıkmış, tahmîs, tesbî, taştîr, taklîd, mu'âraza ve tazmîn gibi nazım şekilleriyle üzerine çokça telif ortaya konulmuştur. Kaside-i Münferice literatürü içinde yer alan Türkçe teliflerden biri de 19. ve 20. yüzyıllarda Konya'da yaşamış Kaşıkçı Ali Rıza Efendi tarafından bu şiire yapılan tahmîstir. Dinî, ahlâkî, itikadî, tasavvufî ve ictimâî konularda manzum ve mensur eserler telif eden Kaşıkçı Ali Rıza Efendi, son devir Osmanlı din âlimi ve şairlerinden olup, Nakşî-Halidî tasavvuf çizgisinin temsilcilerindedir. Kaşıkçı Ali Rıza Efendi şiirlerinde Rızâî ve Rızâ mahlaslarını kullanmıştır. Kaşıkçı Ali Rıza Efendi ve Kaside-i Münferice Tahmîsî'nin konu edildiği bu makalede, önce Kaside-i Münferice üzerine ortaya çıkan literatür ve bu literatür hakkında yapılan akademik çalışmalara ilişkin bilgi verilmiştir. Ardından Kaşıkçı Ali Rıza Efendi'nin hayatı ve eserlerine değinilmiş, son olarak da Kaside-i Münferice Tahmîsî'nin metnine yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Türk İslâm Edebiyatı, Kaşıkçı Ali Rıza Efendi, İbnü'n-Nahvî, Kaside-i Münferice, Tahmîs.

### Kaşıkçı Ali Rıza Efendi's Tahmis To Al-Qaside al-Munferice

#### Abstract

Al-Qaside al-Munferice is a poem that tells about submission and devotion to Allah, which was written by the poet, linguist and jurist İbnü'n-Nahvi, who was born in Tunisia in 433/1041, and advising that relief will come after the hardships that people go through. Al-Qaside al-Munferice, which has been adopted by religious and sufi circles with the attractiveness of the subjects it mentions and the story of its emergence, has been highly sought after in Muslim geographies. The poem, which entered the prayer anthologies, was read like a vird by people who tried to get rid of their pain and troubles over time. An independent literature has emerged in Islamic literatures on the qasida, which has many translations and annotations, and many works have

\* Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Konya/Türkiye. E-posta: [muratak@erbakan.edu.tr](mailto:muratak@erbakan.edu.tr), Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3434-5985>.

\*\* Arş. Gör., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İzmir/Türkiye. E-posta: [ralezehra.cengiz@ikc.edu.tr](mailto:ralezehra.cengiz@ikc.edu.tr), Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8394-6955>.

been written on it with verse types such as tahmîs, tesbî', taştîr, taqlîd, mu'âraza and tazmin. One of these works is the Tahmîs written in Turkish language, made by Kaşıkçı Ali Rıza Efendi, who lived in Konya in the 19th and 20th centuries. Kaşıkçı Ali Rıza Efendi, who wrote poetic and prose works on morality, creed, mysticism social and religious subjects, is one of the last period Ottoman religious scholars and poets, and one of the representatives of the Nakshi-Khalidi Sufi line. Kaşıkçı Ali Rıza Efendi used the pseudonyms Rızâî and Rızâ in his poems. In this article, which is about Kaşıkçı Ali Rıza Efendi and Al-Qaside al-Munferice, firstly, information about the literature on Al-Qaside al-Munferice and academic studies on this literature is given. Afterwards, the life and works of Kaşıkçı Ali Rıza Efendi were conveyed, and finally his Tahmîs was published.

**Keywords:** Turkish Islamic Literature, Kaşıkçı Ali Rıza Efendi, Ibn an-Nahvî, Al-Qaside al-Munferice, Tahmîs.

## Giriş

*Kasîde-i Münferice*, 433 (1041) yılında Tunus'un Tevzer Kasabası'nda doğan, şair, nahiv alimi ve fakih İbnü'n-Nahvî<sup>1</sup> tarafından tanzim edilmiştir. *Kasîde-i Münferice*, Allah'a teslimiyeti ve bağlılığı dile getiren, yaşanan zorlukların ardından ferahlığın geleceğini öğütleyen bir manzumedir. Kaside, bahsettiği konular ve ortaya çıkış hikayesiyle İslam coğrafyalarında büyük üne kavuşmuştur. Anlatılara göre İbnü'n-Nahvî, Tevzer dışındayken bir gün Tevzer'deki malının gasp edildiğini duymuş ve kasideyi bu olay üzerine tanzim etmiştir. Malı gasp eden kişinin, gasp ettiği malı vermezse öldürüleceğine ilişkin bir rüya görmesi ve bunun üzerine malı iade etmesi de kasideye ilişkin ortaya çıkan anlatılar arasındadır (Yazar, 2020: 193). Bu anlatılarla zaman içinde *Kasîde-i Münferice*'nin insanlar nezdindeki değeri ve ünü artmıştır. *Kasîde-i Münferice* dindar ve sûfi çevrelerce fazlasıyla benimsenmiş, dua mecmualarına kadar girerek insanlar tarafından sıkıntılardan kurtulmak amacıyla vird şeklinde okunmaya başlanmıştır (Yıldırım, 2015: 88). Birçok şerhi ve tercümesi bulunan kaside üzerine, tahmîs, tesbî', taştîr, taklîd, mu'âraza ve tazmîn gibi nazım şekilleriyle çokça telif verilmiş, bu şekilde *Kasîde-i Münferice* üzerine İslâm edebiyatında müstakîl bir literatür ortaya çıkmıştır. *Kasîde-i Münferice* hakkında ortaya çıkan Türkçe literatür içinde yer alan manzumelerden biri de 19. ve 20. yüzyıllarda Konya ve Medine'de yaşamış olan Kaşıkçı Ali Rıza Efendi tarafından yapılan tahmîstir. Bu makalede önce *Kasîde-i Münferice* üzerine ortaya çıkan telifler ve bu telifler hakkında yapılan ilmi çalışmalar üzerinde durulmuştur. Ardından *Kasîde-i Münferice*'ye Türkçe tahmîs tanzim eden Kaşıkçı Ali Rıza Efendi'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiş, son olarak da *Kasîde-i Münferice Tahmîsi*'nin metnine yer verilmiştir.

## 1. Kasîde-i Münferice Literatürü

*Kasîde-i Münferice*, Türk edebiyatındaki *Ferec Ba'de's-Şidde* hikayeleri ile benzer konulara sahiptir. *Kasîde-i Münferice*'nin diğer adlarından bir tanesi de *el-Ferec Ba'de's-Şidde*'dir (Çöğenli, 2013: 75). *Ferec Ba'de's-Şidde*'nin sözlük anlamı "zorluktan sonra gelen kolaylık, kederden sonra gelen sevinç"tir. 42 bölümden (hikâye) meydana gelen Türkçe *Ferec Ba'de's-Şidde* hikayelerinin kahramanları da önce büyük bir sıkıntı ve acılarla karşılaşır, onların başlarından da felaketler geçer, sonunda da karşılıklarına çıkan bir sürü güçlüğü yenerek rahata ve huzura kavuşurlar (Yavuz, 1994: 289). *Ferec Ba'de's-Şidde* hikayeleri hakkında Bilge Seyidoğlu ve Orhan Yavuz 1990 yılında, *Güçlükten Kolaylığa Kederden Sevince (Ferec Ba'de's-Şidde) - Seçme Hikayeler* adıyla bir eser hazırlamışlardır. Bilge Seyidoğlu ve Orhan Yavuz'un bu çalışmaları, genişletilmiş haliyle 2019 yılında tekrar basılmıştır. György Hazai ve Andreas Tietze'nin uzun yıllar üzerinde titizlikle çalıştıkları eser ise 2017 yılında *Ferec Ba'de's-Şidde* adıyla basılmıştır.<sup>2</sup>

*Kasîde-i Münferice* üzerine farklı şairler tarafından birçok şerh ve tercüme yapılmıştır. Bünyesinde İsm-i A'zam'ın yer alması üzerine görüş birliğinde bulunan âlimler, kasideyi okuyacak kimselere birtakım faydalar sağlayacağını söylerler. İlk defa 16. yüzyılda Le'âlî tarafından şerh edilmiştir (Yazar, 2011: 48). *Kasîde-i Münferice*, tasavvufi muhtevası hasebiyle, içerdiği mübhem manaların açığa kavuşması, şerh edenlere sağlayacağı faydaya yönelik inanç, ezberleyenlere ve okuyanlara kolaylık sağlaması gibi

<sup>1</sup> Hayatı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Elmalı ve Durmuş, 2000: 163-164.

<sup>2</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. *Ferec Ba'de's-Şidde*: 2017; *Güçlükten Kolaylığa Kederden Sevince (Ferec Ba'de's-Şidde) - Seçme Hikayeler*: 1990; *Ferec Ba'de's-Şidde Hikayeleri -Güçlükten Kolaylığa Kederden Sevince*: 2019.



sebeplerle 17. yüzyıldan, günümüze değin birçok kez şerhedilmiş ve böylece Türk edebiyatında, en çok şerh edilen Arapça metinler arasında yerini almıştır (Kara, 2021: 327).

Kasîde üzerine tahmîs, tesbî‘, taştîr, taklîd, mu‘âraza ve tazmîn gibi nazım şekilleriyle çokça eser kaleme alınmıştır. Kasîde için en çok şerh yazılan dönem 17. yüzyıl olmakla birlikte kasîde 18. ve 19. yüzyıllarda diğer nazım şekilleriyle pöpüler değerini korumuştur. Bu yüzyıllarda yazılmış olan şerh ve tahmîsler hâlen tespit edilip, gün yüzüne çıkarılmakta, bu eserler üzerine çeşitli akademik çalışmalar yapılmaya devam edilmektedir. 2002 yılında “İbnü'n-Nahvî, el-Kasîdetü'l-Münferice'si ve Tercümesi” adıyla Hüseyin Elmalı; 2013 yılında “İbnü'n-Nahvî ve el-Kasîdetü'l-Münfericesi” adıyla Mehmet Sadi Çöğenli; 2015 yılında “Salâhî-i Uşşâkî'nin Manzum Kasîde-i Münferice Tercümesi” adıyla Yusuf Yıldırım birer makale kaleme almışlardır.<sup>3</sup> Taramalar sonucunda tespit edilen *Kasîde-i-Münferice* şerhleri, tercümeleri vd. teliflerden tespit edilenler aşağıda belirtilmiştir:

- el-Hikemü'l-Münderice fî Şerhi'l-Münferice (Alzyout, 2013): İsmâil Rusûhî Ankaravî (Kasîdeye yapılan Türkçe şerhler arasında en meşhurdur.
- Manzum Kasîde-i Münferice Tercümesi (Yıldırım, 2015): Salâhî-i Uşşâkî
- Tercüme-i Kasîde-i Münferice (Alkan, 2012): Es‘ad Erbilî
- Tercüme-i Kasîde-i Münferice (Yazar, 2020): Ebû Bekir Kânî
- Şerhu Müferriçî'l-Küreb: Yahyâ b. Zekeriyâ el-Mukrî
- el-Levâmi‘u'l-Lehçe bi-Esrâri'l-Münferice: Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed ed-Delecî el-‘Osmanî
- el-‘Advâ‘u'l-Behce fî İ‘râbi Dekâ‘iki'l-Münferice: Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed el-Ensârî eş-Şâfi‘î
- Azvâu'l-Behçe fî Şerhi'l-Münferice (Doğan 2020): Mustafa Behcet b. Muhammed Sâlim
- Şerhu Kasîdeti'l-Münferice (Kara, 2021): Mustafa İsâmeddîn Üsküdârî
- Şerh-i Kasîde-i Münferice (Kaya, 2021): Hüseyin b. Rüstem
- Şerh-i Kasîde-i Münferice: Yahyâ b. Abdullâh
- Şerh-i Kasîde-i Münferice: Ahmed Efendi
- Şerh-i Kasîde-i Münferice: Ebu'l-Hayr Ahmed b. İsmâil
- Şerh-i Kasîde-i Münferice: Vildan Fâik
- Şerhu'l-Kasîdeti'l-Münferice: Ebu'l-Hasan ‘Ali b. Yûsuf el-Basrî
- el-Envâ‘u'l-Behce fî Zühûri Künûzi'l-Münferice: Abdurrahmân b. el-Hasan el-Mekâbirî eş-Şâfi‘î
- Şerhu'l-Kasîdeti'l-Münferice: ‘Ubeydullâh b. Muhammed b. Ya‘kûb
- el-Envâru'l-Münbelice fî Basti Esrâri'l-Münferice: Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ebû Zeyd ‘Abdurrahmân en-Nekâvisî
- Celb-i Sürûr ve Selb-i Kûdûr: Cebbârzâde Mehmed Arif Bey
- Şerhu'l-Münferice: es-Subkî
- Müellifi Meçhul Bir Kasîde-i Münferice Şerhi (Doğan, 2021)
- Şarihi Belli Olmayan Bir Kasîde-i Münferice Şerhi (Kaplan, 2022)
- Kasîde-i Münferice'nin Tahmîsiyle Beraber Şerhi: Kemâleddîn Harputî

<sup>3</sup> Çalışmalar hakkında detaylı bilgi için bk. Elmalı: 2002: 45-50; Yıldırım, 2015: 87-108.

- Tahmîsu'l-Kasîdeti'l-Münferice: İbn Melik
- Tahmîsu'l-Kasîdeti'l-Münferice: Ahmed b. Âmir b. Abdulvahhâb et-Ta'zî
- Tahmîsu'l-Kasîdeti'l-Münferice: Ebû Bekr b. Hamsîn
- Tahmîsu'l-Kasîdeti'l-Münferice: Ebû Abdillâh Muhammed b. Nu'aym
- Tahmîsu'l-Kasîdeti'l-Münferice: Ömer el-Kavsî el-Kuraşî
- Tahmîsu'l-Kasîdeti'l-Münferice: Alâ'uddîn Ali b. el-Bukâ'î ed-Dîmeşkî
- el-La'âlî'l-Mubahreçe fi Tahmîsi'l-Münferice: Sellâm b. 'Ömer el-Muzâhî
- Tahmîsu'l-Kasîdeti'l-Münferice: Harputlu Abdülhamîd Hamdî
- Tahmîsü'l-Kasîdeti'l-Münferice: Kaşıkçı Ali Rızâ Efendi
- Et-Tuhfetu'l-Behce fi Tazmîni'l-Münferice: Ebu'l-Fazl Muhammed b. Ahmed b. Eyyûb ed-Dîmeşkî el-Mehdî

## 2. Kaşıkçı Ali Rıza Efendi'nin Hayatı<sup>4</sup>

### 2.1. Doğumu ve Ailesi

Kaşıkçı Ali Rıza Efendi, Konya'nın Hadim Taşkent ilçesine bağlı Alata Köyü, Balcılar Mahallesi'nde 1300 (1883) senesinde doğmuştur (Kanık & Kavukçu, 2006: 1).

Ali Rıza Efendi, *İmdâdü'l-Müslimîn* adlı eserinin girişinde kendisini “Ali Rıza el-Hâdimî el-Alâtâ'î mevliden ve'l-Konevî menşeen ve'l-Medenî muhâciran ve mücâviran ve'l-Hanefî mezheben ve Ehl-i Sünnet ve'l-cemâ'a akîdeten” şeklinde tanıtmıştır (Çoban, 2018: 617).

Babası Abdülkerim Efendi, annesi Fatma Hanım'dır (Aslaner, 2016: 28). Kaşıkçı Ali Rıza Efendi, üç evlilik yapmıştır. Birinci Dünya Savaşı çıkınca medrese eğitimini bırakmak zorunda kalan Ali Rıza Efendi, evlenip Konya'ya yerleşmiştir. İlk evliliğini Hadim'de Sıddıka Hanım ile yapmıştır; bu evlilikten Fadime Depeler, Nesibe Hanım, İbrahim İlimler isimlerinde üç çocuğu olmuştur. İkinci evliliğini Konya'da Şehit Mevlüt Efendi'nin dul eşi olan Hatice Hanım ile yapmıştır; bu evlilikten de Abdullah Rıza, Naime Hanım, Mustafa Runyun isimlerinde üç çocuğu olmuştur. Üçüncü eşi olan Mukaddes Hanım ile Medine'de evlenmiştir ve Ahmet Rıza isimli bir oğlu olmuştur (Ceylan, 2016: 144).

### 2.2. Eğitimi ve Mesleği

Kaşıkçı Ali Rıza Efendi, ilk eğitimini Konya'nın Hadim Taşkent ilçesine bağlı Alata'da Mustafa Efendi'den almıştır. Hâdimî Medresesi'nde iki yıl kadar Arapça ve İslâmî ilimler eğitimi alan Kaşıkçı Ali Rıza Efendi; *Emsile*, *Binâ*, *Maksûd*, *Avâmil*, *İzhâr* kitaplarını okumuştur. Hadim'deki eğitim sürecinden sonra yirmili yaşlarında Konya'ya gelerek Yalvaçlı Ömer Efendi'nin müderrisi olduğu İrfâniye Medresesi'nde o devrin büyük âlimlerinden biri olarak görülen Konya Müftüsü Yalvaçlı Ömer Vehbi Efendi'nin ders halkasında öğrenimine devam etmiştir (Kaşıkçı Ali Rıza Efendi, 1965: 281). *Akâ'id*, *Menâr*, *Berika*, *Kâdî Beydâvî Tefsiri*, *Şemâ'il-i Şerîf* kitaplarını, Molla Câmî'nin eserlerini okumuş ve okutacak seviyeye gelmiştir (Kaşıkçı Ali Rıza Efendi, 1965: 280-283). Bütün bu bilgileri göz önünde bulundurduğumuzda Arapça ve Farsçasının iyi olduğu söylemek mümkündür.

Ali Ulvi Kurucu, *Hatırat* isimli eserinde Kaşıkçı Ali Rıza Efendi'nin, Medine-i Münevvere'de altmış yaşından sonra hâfiz olduğunu ve hatim ile terâvih kıldırarak kadar hıfzını ilerlettiğini söylemektedir (Düzdağ, 2018: 272). *İlticâ-nâme-i Rızâiyye*'de Kaşıkçı Ali Rıza Efendi'nin hafızlığına dair kaleme aldığı bir beyit şu şekildedir:

<sup>4</sup> Kaşıkçı Ali Rıza Efendi'nin hayatına ilişkin bilgiler Rale Zehra Cengiz tarafından hazırlanan *Kaşıkçı Ali Rıza Efendi ve İlticâ-nâme-i Rızâiyye'si* isimli yüksek lisans tezinden özetlenerek aktarılmıştır. İlgili tez için bk. Cengiz, 2019.

Ya nasıl şükürünü icrâ edebilsin bu **Rızâ**

Ellisinden sonra bir hâfız-ı Kur'ân ettin (57.şiiir/7.beyit)

Kaşıkçı Ali Rıza Efendi Konya'da okurken, yaz tatillerinde, üç aylarda ve özellikle Ramazan aylarında maddî ihtiyaçlarını karşılamak üzere ilim tahsil eden birçok talebenin yaptığı gibi köy köy dolaşıp camilerde vaaz vermiş, diğer din hizmetleriyle halkı irşad görevini yerine getirmiş, halkın sorularını cevaplandırmış ve çocukların yetişmesinde yardımcı olmuştur. Bu görevi ifade eden tabir ve uygulamanın cerre çıkmak olduğunu ve bu görevi yaparken geçim temininde zorlandığını ifade eden Ali Rıza Efendi, hayatı ile ilgili dönüm noktalarını *Rahmet Damlaları* adlı eserinin giriş kısmında dile getirir. Diğer müderrisler ve yetişmiş talebeler gibi cerre çıkmakta ve imam hatiplik yapmakta zorlanmış, bu görev Ali Rıza Efendi'ye ağır gelmiş ve belirli bir zaman îfâ ettikten sonra bırakmıştır. Sonrasında kendi köyüne dönmüş ve köylerine uğrayan kaşık ustası, Seydişehir'de Seyyid Harun Türbedârı Mudanyalı Hacı Abdullah Efendi'den kaşık yapmayı öğrenmiştir. Sonrasında kaşıkçılığı kendisine meslek edinmiştir. Konya'ya geldikten sonra kaşıkları boyamayı da öğrenmiş, tahsiline devam ederken geçimini de bu şekilde sağlamıştır. Hayatının sonuna kadar kaşık yapmayı bırakmamıştır. Ticaretin yanı sıra uzun yıllar (muhtemelen Menemen Vak'ası'na kadar) Ahmed Dede Mahallesi'nde imam ve hatiplik yapmıştır (Aslaner, 2016: 28). Medine'ye hicret ettikten sonra da orada kaşık yapabileceği ağaçlar bulunduğunu, Hac mevsimi geldiğinde Medine'de yetişen bir ağaçtan yapmış olduğu bu kaşıkları hacıların severek aldıklarını, memleketlerine hediye olarak götürdüklerini ve geçimini bu şekilde sağladığını ifade etmiştir. Kaşık yaptığı vaktin dışında boş zamanlarında ve dinlenme saatlerinde ise eser yazmakla meşgul olduğunu ifade etmiştir (Kaşıkçı Ali Rıza Efendi, 1969: 5). Kendine meslek olarak seçtiği ve uzun yıllar yapmış olduğu kaşıkçılık, onun Kaşıkçı Ali Rıza Efendi diye anılmasının sebebidir.

Torunu Abdülkerim Depeler ile yapılan mülakata atıf yapılarak Ali Rıza Efendi'nin kaşıkçılık mesleğini Konya'da devam ettirmesi hususundan şu şekilde bahsedilmiştir:

*“Kaşıkçı Ali Rıza Efendi kaşıkçılık sanatını ustasından öğrendikten sonra tekrar medrese tahsiline dönebilmek için birkaç çuval kaşık hazırlayıp Konya'ya gelmiştir. Konya'da Kağnıcılar Çarşısı'nda 10-15 altına satarak ahir ömrüne kadar devam ettireceği bu kaşıkçılık sanatını icra etmeye başlamıştır. Kaşıkçılık sanatını çocuklarına da öğreten Ali Rıza Efendi, bir süre sonra çocuklarına Aziziye ve Kapu Câmîleri arasında bir yerde dükkan açmıştır”* (Özyürek, 2019: 8-9).

### 2.3. Medine'ye Hicreti ve Hicret Sürecinde Yaşadıkları

Tekkelerin kapatılmasından sonra evinde polis gözetiminde kalan Esad Erbilî, 1930 yılının aralık ayında Menemen olayı ile ilgisi olduğu iddia edilerek göz altına alınmış, peşisıra halifeleri de göz altına alınmışlardır. Kaşıkçı Ali Rıza Efendi de Konya halifesi olması sebebiyle altı ay kadar hapiste kalmıştır. Serbest bırakıldıktan sonra Esad Erbilî'nin 1931 yılında ölümü üzerine Medine'ye gitmek istemiştir. Medine-i Münevvere'ye hicret etme arzusu uyanınca kaşıkçılık mesleği ile orada geçimini sağlayacağını düşünmüştür. Gördüğü bir rüyanın etkisiyle ve dünyada da Allâh Resulü'ne komşu olmak arzusuyla aile efradıyla birlikte memleketi olan Konya'dan önce Şam'a sonra da Medine-i Münevvere'ye göç etmiştir.

*İlticâ-nâme-i Rızâiyye*'de gördüğü rüyada Hz. Peygamber'in (sav) kendisini Medine ile müjdelediğini dile getirmiştir:

Çıkarıp şol bir bataklıktan bu dâra konduran

Lutfuna düş olduğum Rabb'im penâhımdır benim

Sığayıp üç kerre zahrım Rahmeten li'l-âlemîn

Düşte tebşîr ettiği bir intibâhımdır benim (81.şiiir / 4. ve 5. beyit)

Kaşıkçı Ali Rıza Efendi'nin, Medine'ye hicretine, orada vefat etme ve Cennetü'l-Bakî'ye defnolunma arzusuna dair birçok şiiri bulunmaktadır. *İlticâ-nâme-i Rızâiyye*'deki bir şiirini *Medine-i Münevvere Hakkında* başlığı ile kaleme almıştır.

Konya'dan ayrıldıklarında Medine'ye hicret etmeden evvel oğlu Mustafa Runyun'un, *Gülzâr-ı Medîne*'nin ön sözünde belirttiği şekliyle, 1932 yılında, ilk olarak Şam'a gitmişlerdir. *Necâtü'l-Mü'minîn* adlı eserinde yer alan aşağıdaki mısralarla hac tarihini Hicrî 4 Ramazan 1352, Milâdî 21 Aralık 1933 olarak belirtmiştir:

Din tarihi hicri sene

**Bin üç yüz elli iki** sene

Şehr-i sıyâmın dördüne

Ettik tavaf biz Kâbe'yi

Diğer bir çalışmada Ali Rıza Efendi'nin Konya'dan ayrılmasına ve Medine'ye yerleşmeden önce yapmış olduğu Şam yolculuğuna ilişkin şu şekilde bahsedilmektedir:

*“Kaşıkçı Ali Rıza Efendi, hapishaneden çıktıktan sonra eşi Hatice Hanım ve üç çocuğunu yanına alarak tren ile Adana'ya oradan da Kilis'e geçmiş ve Suriye Şam'a ulaşmıştır. Ali Rıza Efendi, Şam'a hicretini ve Medine'ye ulaşma arzusunu yazmış olduğu tüm eserlerinde anlatmaktadır. Şam'da bir sene kadar kalmıştır. Bu süre zarfında minnet altında kalmamak için kaşıkçılık sanatını orada da icra etmiş, mâ'îşetini bu yolla sağlamıştır. O günlerde Suriye toprakları Fransız işgali altındadır. Suriye topraklarının idaresi, Suriye valisi Charles de Gaulle'nin elindedir. Ali Rıza Efendi, Charles de Gaulle'nin annesinin rahatsızlığı sebebiyle vali ile tanışmış, Medine'ye gitme arzusunu dile getirmiş, bunun üzerine Charles de Gaulle, Ali Rıza Efendi ve aile efradına Suriye pasaportu vererek onları bir cip ile Suudi Arabistan'a kadar ulaştırmıştır”* (Özyürek, 2019: 12).

Kaşıkçı Ali Rıza Efendi, 1353 (1934-1935) senesinde Medine'ye hicret etmiş ve Medine'de yaşamaya başlamıştır.

#### 2.4. Medine'deki Dostu Ali Ulvi Kurucu'nun Gözünden Kaşıkçı Ali Rıza Efendi

Medine'deki dostlarından Ali Ulvi Kurucu'nun *Hatırat*'ının birinci cildinde Kaşıkçı Ali Rıza Efendi ve oğulları hakkında bir bölüm ayrılmıştır. Kurucu, burada Kaşıkçı Ali Rıza Efendi'nin şair ruhlu, derviş, tanınmış bir âlim olduğunu dile getirir. Esad Erbilî'nin halifelerinden olduğunu söyler ve kendisinden Esad Erbilî'nin iltifatına mazhar olmuş bir zât diye bahseder. Kurucu'nun *Hatırat*'ta, Kaşıkçı Ali Rıza Efendi hakkındaki diğer ifadeleri ise şu şekildedir:

*“Merhum Ali Rıza Efendi, sureten güzel, mehib, heybetli bir adamdı. Bu cemaliyle beraber, ahlakı da kemal hâlindeydi. Şairâne kâl ve hâliyle birlikte, ciddi, boş sözü sevmeyen, celâl sahibi bir zâttı... Gül renkli sîmâsına, gözlerini kapatacak kadar gür olan kaşları, heybet hissi verirdi. Konya'da zengin olmasına rağmen malı mülkü terk etmiş; iman zenginliği ile Medine'ye hicret etmiş, hicretin ateşten gömleğini giymişti.*

*Medine-i Münevvere'de yaşadığı elli yıl içinde kimseye yük olmamış; kaşık yapmakla geçinmiş; bir sene çalışarak yaptığı kaşıkları hac mevsimlerinde satarak mâ'îşetini temin etmişti. Sabah namazından sonra evine gelir, evin avlusunda keserle kaşık yapardı...*

*Yûnus Emre ve Kuddûsî tarzında ilâhî aşk şiirleri yazardı. Basılmış iki dîvânı vardır. Kaşık yaparken yanında ağaçların, yongaların, talaşların arasında daima kalem kâğıt bulundurur, ilham geldiği zaman şiirlerini kayda geçirirdi. Kitaplarından birisinin adı *Gülzâr-ı Medîne*'dir. 1990'dan sonra Konya'da günümüz Türkçesi harflerle de basıldı.*

*Ali Rıza Efendi âşık ve cezbeli bir zât idi. Meclislerde Kur'an-ı Kerim yahut kasideler okunurken ağlar, cezbelenirdi. Bulunduğu meclisleri aşk, vecd ve cezbe haline getiren, samimiyetli bir kimseydi.*



*Meclislerde okunan aşr-ı şeriflerin ve okunacak kasidelerin manalarına çok dikkat eder; makama münasip olanların okunmasını ister. Böyle yapanlara: Ne güzel yaptınız, Allâh razı olsun, derdi.*

*Ömrünün her anını zikirle, fikirle geçiren bir zât idi. Kaşıkçı Ali Rıza Efendi Hoca, Menemen hâdisesinden sonra tevkif edilmiş, birkaç ay hapiste yatmıştı. Sebep, Şeyh Esad Efendi'nin halifesi olmasıydı. Bazı kimselere, kimden tarikat dersi aldıkları sorulunca, Ali Rıza Hocaefendi'den, diye cevap vermişler. Bu yüzden tevkif olunmuştu... ” (Düzdağ, 2018: 271-275).*

Medine'ye hicretinden sonra gerek yazdığı şiirlerde gerek sözlerinde hep Medine'de vefat etmek istediğini ve sahâbenin yanına Cennetü'l-Bakî'ye gömülmek istediğini dile getirmiştir.

Özgür Özyürek'in kitabında, Ali Rıza Efendi'nin son yıllarından şu şekilde bahsedilmektedir:

*“Son yıllarında Ali Rıza Efendi, Medine'de kaldığı dönemlerde yazdığı şiirleri ve eserleri Konya ve civarındaki müntesiplerine gönderir, onlarla alakasını devam ettirirdi. Gurbet hasretini dindirmek adına zaman zaman Türkiye'ye gelir, her geldiğinde Alata, Hâdim, Taşkent ve Ermenek'teki müntesipleriyle görüşür, onları ziyaret eder, onlarla sohbet ederdi. 1967'de son gelişinde sevenleri ve torunu Abdülkerim ile dağ köylerine kadar at üzerinde dolaşmıştı. Uğradığı her menzilde halk, Ali Rıza Efendi'yi yollarda karşılar, kendisine izzet ve ikram eder, misafir olarak ağırlarlardı. Tarihler 1969 Ocak ayını gösterdiğinde Ali Rıza Efendi, beyin kanaması geçirmiş, bir hafta hasta yatağında kalmıştır” (Özyürek, 2019: 13).*

Kaşıkçı Ali Rız Efendi 29 Şevval 1388 (19 Ocak 1969) tarihinde Medine-i Münevver'e de vefat etmiştir ve arzu ettiği gibi Cennetü'l-Bakî'ye defnedilmiştir. Kabri de sahâbe-i kirâmın kabirleri arasındadır (Aslaner, 2016: 28-29).

Ali Rıza Efendi, halifelerinden Mustafa Ulu (1902-2000) hocaya bir mektup göndererek “Benim ölümüm yaklaştı, ben vefat edince (Ramazanoğlu Mahmud) Sami Efendi'ye iltihak edin.” demiştir. Bu mektuptan bir yıl sonra gönderdiği bir diğer mektupta, “Allâh benim yerimi boş bırakmayacak, benim yerime sen geçeceksin.” diyerek Mustafa Ulu'yu halife tayin etmiştir. Kaşıkçı Ali Rıza Efendi'nin vefatından sonra Mustafa Ulu, vefat edinceye kadar irşad faaliyetlerini sürdürmüş, ardından bu görevi oğlu Mehmet Ulu üstlenmiştir. Mehmud Ulu hâlen görevini devam ettirmektedir (Özyürek, 2019: 13-14).

Ali Rıza Efendi, Konya'da almış olduğu medrese eğitimi, edebiyata olan ilgisi ve şiirleri ile irşad vazifesi üstlendiğini düşünmüş, bu da onu yazmaya daha çok teşvik etmiştir. İslâm edebiyatı geleneğine uygun bir biçimde, tüm eserlerinde esas maksadının Allâh'ın rızasını kazanmak olduğunu dile getirmiştir. Okuyanlar tarafından hayırla yâd edilmeyi arzu etmiş, dinî değerlerin her birinden gelecek nesillerin de faydalanmasını istemiştir. Dünyanın faniliğine aldanmayıp, insanların yaratılış gayeleri üzerine düşünmelerini, ölümü unutmamalarını, her daim hatırlamalarını, Müslümanların nefis terbiyesi için kazanmaları gereken mücadeleyi vermelerini ve kulluk bilincinde olmaları gerektiğini vurgulamıştır. Dolayısıyla şiirlerinde sade bir anlatımın yanı sıra didaktik bir üslûp kullanmayı tercih etmiştir ve eserlerini, dîvân tertibi, vezin ve şekillerin kusursuzluğu, uygun olması gibi amaçlar gütmekten kaleme almıştır.

Ayrıca Ali Rıza Efendi, yaşadığı devirde Osmanlı Devleti'nin son dönemleri ve Cumhuriyet'in ilk yılları olmak üzere iki farklı yönetim tarzına ve toplum üzerindeki değişimlere tanıklık etmiştir. İçinde yaşadığı toplumun geçmişi ve Cumhuriyet dönemi sonrası yaşananları da şiirlerinde ele almış ve ara ara tenkitlerde bulunmuştur. Toplumun dilinin, ahlâk anlayışının değiştiğini ve bu duruma bir hayli üzüldüğünü şiirlerinde işlemiştir. Pek çok şiirinde insanın yaradılış amacının Allâh'ı bilmek olduğu vurgusunu yapmıştır (Çoban, 2016: 74-75). İnsanları Allâh'ı bilmekten, Allâh'a ibadetten alıkoyan engelin ise dünya sevgisi olduğunu söylemiştir. Şiirlerinde en çok üzerinde durduğu konulardan biri dünyanın fânîliği ve bâkî olanın ahiret olduğu konusudur.

Şiirlerinde, samîmî bir üslûpla aczini beyân etmiş ve Allâh'tan affını talep etmiştir. İlahi aşkı ve Hz. Peygamber (sav) sevgisini kaleme almış, aşk ve muhabbetini dile getirmiştir. Şiir yazmayı ve insanlara şiir yoluyla ulaşmayı, yazının uzun süre kalıcı olduğunu düşündüğü için tercih etmiştir. Bu düşüncesini bir şiirinde şu şekilde ifade eder:

Maksadım senden rızâ başka değil

İstifâde eylesinler şu nesil

Analar rûhumu şen şâd edeler  
Beni rahmet ile hem yâd edeler

Yazan eller taht-ı türâbda çürür  
Lîk hatlar çok 'asırlarca durur (Kaşıkcı Ali Rıza Efendi, ts., s. 4)

Ne eserler kodu gitti bu cihânda ulemâ  
O eserler ile bu dîn-i mübîn buldu nemâ

Nâmını hayr ile yâd ettirecek bir eseri  
Sen de ahlâfına koy da öyle eyle seferi

Eseri hayrolanın unutulamaz nâmı  
Hak yanında gün-be-gün artar o zâtın şânı

Sen de durma kuşanıp bu yolda gayret kemeri  
Ey Rızâ al kalemi sen de buyur yaz bir eseri (Kaşıkcı Ali Rıza Efendi, ts., 4)

Var oldukça cihân bâğı bu kâşân mîvedâr olsun  
Şu kim ihvân u yârâna bu nazmım yâdigâr olsun

Bunun hoş-gûy-ı elhânı okunsun h'ân-ı dillerle  
Ma'ârif bağçesi içre açılsın lâle-zâr olsun

Benim anlar için her dem du'â-h'ân olduğum yüzen  
Olardan bu fakîre hoş du'âya bir medâr olsun

Ki her kim bir du'â ile beni yâd etse bir kerre  
Anı Hak mağfiret kılsın ki nâmı şânı var olsun (*İlticâ-nâme-i Rızâiyye 93. şiir*)

Kaşıkcı Ali Rıza Efendi, Nakşî-Halidî kolu mensûbu âlim ve şair bir zâttır. Nakşîbendi tarikatine kırk yaşında intisap etmiştir. Esad Efendi'nin Konya halifesi olmuş, kendisinden ders alan birçok mürid yetiştirmiştir. Eserlerinde bir Müslümanın dünya ve ahiret hayatı için hâlis bir niyetle çalışması ve ehl-i sünnetten kopmaması gerektiğini savunmuştur.

Tasavvufî irşad faaliyetlerinde bulunan Ali Rıza Efendi, Konya'yla birlikte köyü olan Alata ve civarda bulunan Çetmi, Bolay, Avşar, Hâdim, Aladağ, Eğitise, Kalpanlı köyleri ve Başyayla başta olmak üzere Karaman, Ermenek ve Mut civarında müritler edinmiştir (Çelik, 2011: 266).

Hakkında yapılan çalışmalardan birinde tasavvufî hayatı hakkında şu şekilde bahsedilmektedir:

*"Başta köyü Alata'da olmak üzere çevre köy, kasaba, ilçe ve illerde, tasavvuf eğitiminin incelikleriyle birlikte hâl ilmini de öğreten bir eğitim kurumu oluşturmuştur. Ali Rıza Efendi, Konya'ya ve*

özellikle yetişmiş olduğu bölgede köylere zaman zaman irşad ve vaaz faaliyetlerine giderdi. Bu vaazlar o kadar etkili olmuştur ki bölge halkı, Ali Rıza Efendi'nin hangi köye gittiğini duysalar, onun vaazını dinlemeye o köye giderlerdi. Köyler arasında veya aileler arasında bir kavga veya anlaşmazlık olursa Ali Rıza Efendi o yere davet edilir ve oraya giderek sulhü temin ederdi. Kendi bölgesinde hem âlim hem mürid ve hem de gayr-i resmî kadılık görevini yapardı. Onun zamanında bölge halkı mahkemeye mürâca'at etmezdi. Bugün Ali Rıza Efendi'nin irşad ve tebliğ yaptığı bölgelerin, diğer bölgelere göre daha dindar, muhafazakar ve ahlaklı olmalarında onun etkisi çok yüksek olmuştur. Bu görülen olumlu davranışlar onun eseri denilebilir” (Demirlek, 2016: 64).

### 3. Kaşıkçı Ali Rıza Efendi'nin Eserleri

Ali Rıza Efendi, eserleri vasıtasıyla, şiirlerini okuyacak insanlara, inançlı ve ibadetlere sarılan bir birey olabilme çabasının, dünyada ve ahirette mutluluk sebebi olacağını ifade etmiştir. Bunun için daima hakikatleri anlatan vaaz ve irşat faaliyetlerinde bulunmuştur. Amacının, dine ve din kardeşlerine hizmet etmek, Allâh'ın rızasını kazanmak ve kitabını okuyanlar tarafından hayır dualarla anılmak olduğunu, eserlerinde genel bir ifade ile okuyanlara yansıtmaktadır.

Kaşıkçı Ali Rıza Efendi'nin, kaleme aldığı altı eseri aşağıda müstakil başlıklar halinde verilmiştir.

#### 3.1. Necâtü'l-Mü'minîn Min Ehâdîsi'l-Erba'în<sup>5</sup>

Kırk hadis geleneğine uyma maksadıyla telif edilmiş bir eserdir. Hadislerin Arapça metinleri ve manaları verilip açıklamaları yapıldıktan sonra, anlamlarına uygun bir tulû'at, bir şiir söylemiştir. Kitapta çeşitli konularla ilgili kırk hadis ve kırk dört şiir bulunmaktadır. Dîvânıyla birlikte basılmıştır. *Necâtü'l-Mü'minîn Min Ehâdîsi'l-Erba'în*, 453 sayfalık eski harflerle yazılmış olan eserin ilk 131 sayfasında yer almaktadır.

#### 3.2. Dîvânu Rızâ li-Necâti Yevmi'l-Haşri ve'l-Cezâ

453 sayfalık eski harflerle basılmış olan eserin ilk 131 sayfasında *Necâtü'l-Mü'minîn Min Ehâdîsi'l-Erba'în* adlı eseri yer almaktadır. Müellif eserin 132-134 sayfaları arasına İbn Câbir el-Endülüsî'ye (ö. 780/1378) ait Arapça bir kaside olan *Kasîde-i Bedî'iyye'yi* (*Güzellikler Kasidesi*) ilave etmiştir. Bununla birlikte sadece Arapça metin koyulmuş ve çevirisi yapılmamıştır. Asıl dîvân, bu kasidenin ardından başlamakta ve 135-453 sayfaları arasında yer almaktadır. 135-150 sayfalar arasında kaside nazım şekliyle yazılmış tevhidler, münacâtlar, na'lar ve ayrıca tasavvufun mahiyetine dair şiirler bulunmaktadır. 150. sayfadan itibaren de hurûf-ı hecâya göre gazeller tertip etmiştir (Kanık & Kavukçu, 2016: 104-106).

Eser, dua mecmuası tarzında, birçok münacâtı ve tazarru'âtı içeren, Medine'yi öven, Hz. Peygamber Peygamber (sav) ve ashâbı hakkında na'ları ihtiva eden, insanların kalbinde Allâh sevgisini canlandırmayı amaç edinmiş bir kitap hüviyetindedir.

#### 3.3. Gülzâr-ı Medîne

Bu eser, kaside tarzında yazılmış tevhidler, münacâtlar ayrıca nazım ve nesirlerden oluşan bazı âyet ve hadislerin me'ali, hikmetli sözlerin açıklanması şeklinde kaleme alınan didaktik bir eserdir. Eserde toplam 104 konu başlığı vardır. Kader Yayınları tarafından 1965 yılında İstanbul'da yayımlanmıştır.

<sup>5</sup> Kanık ve Kavukçu: 2006.

### 3.4. İlticâ-nâme-i Rızâiyye

Ali Rıza Efendi, bu eserinde de diğer eserlerinde yaptığı gibi muhtelif vesilelerle dinî akide ve ibadetlere sarılmanın her iki âlemde sebep-i sa'âdet ve selâmet olduğunu beyan etmiş, Cenâb-ı Hakk'a ve Peygamber Efendimiz'e olan aşk ve muhabbetini şiirlerle ifade etmiştir.

Ali Rıza Efendi, bütün eserlerinde olduğu gibi bu eserinde de aynı üslûp üzere vaaz ve nasihatte bulunmuştur. Eserde, Allâh'a yakarır. Hz. Peygamber'e (sav) kavuşma isteğinden ve Medine-i Münevver'e de vefat etme arzusundan bahseder. Şeyhi olan Esad Erbilî'den bahsettiği bölümler, halka vaaz ve nasihatleri ve din büyüklerinin hikmetli sözleri üzerine nazmen yaptığı tercüme vardır. 172 sayfadan oluşan eserde nazım ve nesir birlikte kullanılmıştır. Kaleme alınan şiirler hurûf-ı hecâyâ göre tertip edilmiştir. 126. sayfaya gelindiğinde "dîvân kısmı burada sonlandı" şeklinde bir not düşülmüş, 126. sayfanın sonrasında vaaz ve nasihatler başlığında muhtelif şiirler ile devam edilmiştir. Sonunda Arapça metinler olmaksızın nesir hâlinde kendi yorumladığı hadîs-i şerîf me'allerini kaleme almıştır.

Eserin dilinde, Eski Anadolu Türkçesi etkileri de görülmektedir. Bazı kök ve ekler Eski Anadolu Türkçesindeki şekliyle kullanılmıştır. Kelimeler ve atasözleri, şiirlerde halkın söyleyişine uygun olarak kullanılmıştır.

### 3.5. İmdâdü'l-Müslimîn Fî Beyâni Akâidi'l-Mü'minîn

Bu eserde ağırlıklı olarak akaid konuları, mezhepler, fıkıh ve ahlâkî konular hakkında bilgi verilmiş, müslümanlar uyarılarda bulunulmuş, nesir ve şiirlerle açıklamalar yapılmıştır. Osmanlı'nın son dönemleri, Cumhuriyetin başlarına denk gelen yıllarda yayımlanmış, ilmihal tarzında bir kitaptır. *Gülzâr-ı Medine*'den önce yazılmıştır. Eserin, Şuur Yayınları tarafından Konya'da yayımlanmıştır.

### 3.6. Rahmet Damlaları

Kaşıkçı Ali Rıza Efendi, bu eserinde daha önce yazdığı *Gülzâr-ı Medine* gibi, nazım yoluyla samimi duygularını, Resulullah'a olan aşk ve muhabbetini dile getirmiştir. Âyet ve hadislerden ilham alınarak birçok hikmetli nasihatle, na'le, ibret verici kıssalarla, itikâda, amele ve ahlâka dair bilgilendirici anlatım tarzı, âşikâne niyaz ve temennilerle dinî değerler diri tutulmaya çalışılmıştır.

162 âyetin metin ve me'ali verildikten sonra şiirlerin açıklamalarının yapıldığı, 1635 beyitten oluşan kitabın bitiş tarihi 23 Receb 1388'dir. Kaşıkçı Ali Rıza'nın 29 Şevval 1388 (18 Ocak 1969) tarihinde vefat ettiği göz önüne alındığında *Rahmet Damlaları* muhtemelen son eseridir (Kanık & Kavukçu, 2006: 46). Eser, müellifin vefatından kısa bir süre önce bitirilmiştir. Kader Yayınları tarafından 1969 yılında İstanbul'da eserin yeni harfli basımı yapılmıştır (Demirlek, 2016: 63-64).

## 4. Kaşıkçı Ali Rıza Efendi'nin Kasîde-i Münferice'ye Tahmîsi (Metin)

Aşağıda metni verilen Kaşıkçı Ali Rıza Efendi'nin *Kasîde-i Münferice Tahmîsi*, İbnü'n-Nahvî'nin 46 beyitten oluşan Kasîde-i Münfericesindeki her bir beytin başına üç mısra ilavesiyle tanzim edilmiştir. Tahmîs klasik şiir geleneğinde, bir gazelin her bir beytinin başına aynı vezne bağlı kalmak kaydı ve üç mısra eklemek suretiyle telif edilen bir nazım şeklidir (Dilçin, 2004: 223). Kendisine tahmîste bulunan İbnü'n-Nahvî'nin eseri ise kasîde nazım şekliyle telif edilmiştir. Kaşıkçı Ali Rıza Efendi'nin tahmîsinde kullanılan vezin de *Kasîde-i Münferice*'de kullanılan vezinle örtüşmemektedir. Tahmîsde aruzun *mef'ülü mefâ'ilün fe'ilün* kalıbı kullanılmış, *Kasîde-i Münferice* ise *fe'ilün fe'ilün fe'ilün fe'ilün* kalıbıyla telif edilmiştir. Yine tahmîsde az olmakla birlikte yer yer aruz kusuru ile karşılaşmaktadır. Tekke şairlerinin birçoğunda karşılaşılan bu ve benzeri durumlar, tekke şairlerinin şiiri sanat icrâ etmenin bir aracı olmaktan ziyade irşâdî bir faaliyetin imkânı olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır.



--- / .--- / . . -

mef'ülü mefā'ilün fe'ilün

1. Dilhānemizi yakmakta acı  
Elbetde bunuñ vardır 'ilācı  
Mü'minlere bir göster fereci  
**İşteddī ezmetü tenferici**  
**Ḳad āzene leylüke bi'l-belecī<sup>6</sup>**
2. Yağ kalbimize bir nūr-ı sirāc  
Bir hāle düşüp kaldık bī-' ilac  
Raħmeyle bize ebvābıñı aç  
**Ve zalāmü'l-leyli lehü sürücün**  
**Ḳattā yağşāhü ebu's-süruci<sup>7</sup>**
3. Ef'āl-i Ḳudā hikmetle tolu  
Luṭf itdi bize gösterdi yolu  
Ṭut sağ tarafı terk eyle şolu  
**Ve şehābü'l-ħayri lehā maṭarun**  
**Fe iza cā'e'l-ibbānü tecī<sup>8</sup>**
4. Cihānı tutup çok māye-fürū  
Kesildi feyz kalb oldu kuru  
Gel biz olalım imānda duru  
**Ve fevā'idü Mevlānā cümelün**  
**Li-süruci'l-enfüsi ve'l-müheci<sup>9</sup>**
5. Ezkāra çalış her şubh u mesā  
Bu maḳşad için halk itdi Ḳudā  
Ḳullarda ḫatā Mevlā'da 'atā  
**Fe'ḳşid maħyā zāke'l-eraci**  
**Ve lehā eracün muħyin ebedā<sup>10</sup>**
6. Gel nefsiñi bil ey ehl-i şafā  
Ḳağ'dan olasıñ iħsāna sezā  
Bu nefsi şerīre eyle ğazā  
**Fe-le-rubbetemā fāza'l-maħyā**  
**Bi-biħāri'l-mevci mine'l-lüceci<sup>11</sup>**
7. Buḫl itme şaḳın ol merd-i şehī  
Bul iki cihān içre necāhı  
Ḳurtar yakayı maħşer şabāhı  
**Ve'l-ħalḳu cemī'an fi yedihi**  
**Fe-zevü sa'atin ve zevü ħaraci<sup>12</sup>**
8. Fikreyle düşün ey ibn-i 'ammu  
İnsānlar için halk itdi kamu  
Bir nāz-ı na'im bir nār-ı tamu  
**Ve nüzülühüm ve ṭulū'uhüm**  
**Fe-ilā derakin ve 'alā deraci<sup>13</sup>**
9. Dertlendi gönül yanmakta içim  
'Aşḳıñ kadehinden ver bir içim  
'Affet ne ki var hep cümle suçum  
**Ve me'āyişühüm ve 'avāḳibühüm**  
**Leyset fi'l-meşyi 'alā 'ıveci<sup>14</sup>**
10. Ḳağ emrini tut taḳdīri gözet  
Ḳarāma nazardan 'aynı pāk it  
Elbet erişir şol 'avn-i şamed  
**Ḳikemün nüsicet bi-yedin ħakemet**  
**Şümme'ntesecet bi'l-müntesici<sup>15</sup>**

<sup>6</sup> Ey sıkıntı, şiddetlen ki ferahlayasın; kuşkusuz senin (karanlık) gecen sabahı müjdeliyor (bildiriyor).

<sup>7</sup> Gece karanlığının da yıldızları vardır. Tâ ki gecenin karanlığını güneş kaplayıp ortadan kaldırırsa kadar.

<sup>8</sup> Hayır bulutunun da yağmuru vardır, zamanı gelince yağar.

<sup>9</sup> Mevlâmızın nimetleri sayamayacak kadar çoktur. Canları ve ruhları (nefs ve kalp) aydınlatmak, sıkıntıdan kurtarmak için.

<sup>10</sup> İyiliklerin insanları ihya eyleyen hoş kokuları vardır, sen de o hoş kokuyu yaratana yönel.

<sup>11</sup> Olur ki yaratılmış olup dolup taşan denizlerdeki dalgalar gibi bolluk, zenginlik verir.

<sup>12</sup> Yaratılmışların tamamı onun yed-i kudretindedir, ister bolluk içinde olsunlar ister sıkıntı içinde.

<sup>13</sup> O yaratılmışların inişleri ve çıkışlarını istediği gibi yapar. Ya aşağıların aşağısına veya yukarıların yukarisına.

<sup>14</sup> Onların dünyadaki mâişetleri ve ahirette varacakları âkibetleri istikamet üzere olup takdir olunmuş olan yürüyecekleri yolda eğrilik yoktur.

<sup>15</sup> Bütün bunlar her şeye hükmeden Allah'ın kudretiyle ezelde dokunmuş hükümlerdir ki sonra dokuyucu olan insan eliyle dokunmuştur.

11. Kabre girecek elbet bu cesed  
Ol şadr-ı selīm hiç etme ḥased  
Necātın için aldıñ mı sened  
**Fe-iza'kteşadet şümme'nferacet**  
**Fe-bi-muķteşidin ve bi-mün'arici**<sup>16</sup>
12. Hâķ yoluna gir gel olma hemec  
Ağyārın içinden kendiñi seç  
Şol metn-i Şırât'tan yil gibi geç  
**Şehidet bi-'acâyibihâ ḥucecün**  
**Ķamet bi'l-emri 'ale'l-ḥuceci**<sup>17</sup>
13. Tağyir olamaz takdîr-i kazâ  
Allâh'a 'ibâdet 'abde sezâ  
Hâķ vire saña bir ḥüsn-i cezâ  
**Ve rızan bi-kazâ'illâhi ḥicen**  
**Fe-'alâ merkûzetihî fe'uci**<sup>18</sup>
14. Farzı sünneti hep eyle edâ  
Bekle kapısın gel eyle nidâ  
Hâķ yoluna kıl bu cāmı fedâ  
**Fe-ize'nfeteḥat ebvâbü hüden**  
**Fa'cel li-ḥazâ'inihâ velici**<sup>19</sup>
15. Bekle kapısın her şubḥ u mesâ'  
Gel ister iseñ bu ḳalbe cilâ  
Kesb eyle 'amel ṭurma ciblâ  
**Fe-izâ ḥâvelte nihâyetehâ**  
**Fe'ḥzer iz zâke mine'l-'araci**<sup>20</sup>
16. 'İrfândan eger boşsa bu ḳafâ  
Medḥ itme anı at bir ṭarafa  
Ḥulf itme şaḳın kıl 'ahde vefâ  
**Li-teküne mine's-sübbâķi izâ**  
**Mâ ci'te ilâ tilke'l-füraci**<sup>21</sup>
17. Oldunsa eger şafvetli şofu  
Fevt eyleme bu eyyâmı yâ Hû  
Hâķ açdı saña bir ḥoşça ḳapu  
**Fe-hünâke'l-ennü ve râḥatehû**  
**Fe-li-mübtehicin ve li-müntehici**<sup>22</sup>
18. Gel 'âķıl iseñ evķâtı gözet  
Ḥallâķ-ı cihândan iste meded  
Mü'minleri sev imdâdına yet  
**Fehici'l-a'mâle izâ rakedet**  
**Fe-izâ mâ hicte izen tehici**<sup>23</sup>
19. Ey şâhib-i dil ey ehl-i nühâ  
Var 'acziñi bil 'arż eyle şehâ  
Yetmez o güzel ḥürâye behâ  
**Ve me'aşiyallâhi semâcetühâ**  
**Tezdânü li-zî'l-ḥuluķi's-semici**<sup>24</sup>
20. Geldik saña biz ey baḥr-i vefâ  
Luṭfuñ umarız miskîn zu'afâ  
Yâ faḥr-i cihân yâ şems-i duḥâ  
**Ve li-ṭâ'atihî ve şabâḥatihâ**  
**Envâru şabâḥin mübtelici**<sup>25</sup>
21. Bu nefse uyup girdik günâha  
Söyler dilimiz her dem esefâ  
'Affeyle bizi ver ḳalbe şifâ  
**Men yaḥṭubu ḥûra'l-ḥuldi bihâ**  
**Yezferu bi'l-ḥûri ve bi'l-ḡunüci**<sup>26</sup>
22. Şol ḥür u cinân tezvîc-i nisâ  
Hâķ'tan dileyüp her şubḥ u mesâ  
Ķıl bunda 'amel yap anda şafâ  
**Fe-küni'l-merziyye lehâ bi-tüķan**  
**Terzâhü ḡaden ve tekünü neci**<sup>27</sup>

<sup>16</sup> Bütün işler, yolunda gitse de yolundan sapsa da, bütün bunlar bir doğrultucu ve eğriltici olan Allah'ın kudretiyledir.

<sup>17</sup> Bu işlerin acayıplıklarına bu işi üstlenen deliller, tanıklık etmektedir.

<sup>18</sup> Mü'mine yakışan Allah'ın hükmüne, kazâsına razı olmaktır. Bundan dolayı sen de kendini o Allah'ın rızasına yönelt.

<sup>19</sup> Hidayet kapıları açıldığında, acele et, o kapıların ardında bulunan ilâhî hazînelerin içine gir!

<sup>20</sup> Şayet o hidayet kapılarının sonuna varmaya çalışırsan, orada sapmaktan sakın!

<sup>21</sup> Ki o zaman kurtuluş meydana geldiğinde, oraya ilk gelenlerden ol!

<sup>22</sup> İşte oradadır güven ve onun rahatlığı. Sevinenler ve hakkın yoluna yönelenler içindir.

<sup>23</sup> İyi ameller durgunlaşınca onları hareketlendir; onları hareketlendirdiğinde sen de canlanırsın.

<sup>24</sup> Allah'a isyan etmenin çirkinliği, kötü ahlak sahibi olan kişiler için vardır.

<sup>25</sup> Allah'a itaatın güzelliğinin, aydınlık sabah nurları vardır.

<sup>26</sup> Kim o ebedî cennet ve hürîlerini Allah'a itaat ile isterse, hürîleri ve onların naz ve işvelerini kazanır.

<sup>27</sup> Sen takvâ ile kendini o hürîlere sevdiren ol ki; yarın kıyamet gününde o takvâ ile kurtulmuş, sâlim ve râhat olasın.

23. Gerek ‘Acemî gerek Kuraşî  
Kur’ân okuyup zikir itse kişi  
Âsân olısar hep cümle işi  
**Fe’ tülû’l-Kur’âne bi-ğalbin zî  
Huruğın ve bi-şavtin fihi şeci**<sup>28</sup>
24. Vaqt-i seheri fevt itme amân  
Çün feyz-i Hudâ coşar o zamân  
Cennetle rızâ’ ullâhı kızan  
**Ve şalâtü’l-leyli mesâfetühâ  
Fe’zheb fiğâ bi’l-fehmi ve cî**<sup>29</sup>
25. Vaqt-i seheri virme telefâ  
Kalk hâcetini ‘arz eyle şehâ  
Fevt eylemez o vaqtı ‘urafâ  
**Ve te’emmelhâ ve me’ânihâ  
Te’fî’l-Firdevse ve tebtihici**<sup>30</sup>
26. Feyz-i seherî ervâha gıdâ  
Bu ni ‘met-i Hağ’dan olma cüdâ  
Terk eyleme virdiñ eyle edâ  
**Ve’şrab tesnîme müfeccerihâ  
Lâ mümtezicen ve bi-mümtezici**<sup>31</sup>
27. Kıl şavm u şalât vir nefse ezâ  
Tâ kim olasıñ bu luğa sezâ  
Hağ’dan alasıñ çok hüsn-i cezâ  
**Müdiğâ’l-‘aklü’l-âtihi hüdâ  
Ve heven mütevellin ‘anhü hüci**<sup>32</sup>
28. Ey Hağğ’ı seven ey dertli şofu  
Tür vaqt-i seher Kur’ân’ı oğu  
Bir mürşid-i Hağğ ‘âlemlere bu  
**Ve kitâbullâhi riyâzatühü  
Li-‘uğûli’l-ğalğı bi-münderici**<sup>33</sup>
29. Kur’ân-ı Kerîm çok emr-i ehem  
Ma ‘nâsını bil şarf eyle himem  
Gel turma oğu dem işte bu dem  
**Ve hıyâru’l-ğalğı hüdatühüm  
Ve sivâhüm min hemeci’l-hemeci**<sup>34</sup>
30. Din ğayreti küt geldikde belâ  
Çek hançeri di küffâra şalâ  
Kâfirleri kır imânı şula  
**Fe-izâ künte’l-miğdâme felâ  
Tecza ‘fi’l-ğarbi mine’r-raheci**<sup>35</sup>
31. Bil işte bu derdin hunefâ  
Din köşküñe gir kıl zevğ ü şafâ  
Ağvâl-i cihân hep cevır ü cefâ  
**Ve izâ ebşarte menâra hüdâ  
Fe’zher ferden fevğâ’ş-şebeci**<sup>36</sup>
32. ‘Aşk bāğçesine girdiñse evet  
Sümbüllerini der eyle demet  
Şehvet yolunu fetheetme yoğ et  
**Ve ize’ştâkat nefsun vecedet  
Elemen bi’ş-şevği’l-mu ‘telici**<sup>37</sup>
33. Şol hâre tağammül it gül için  
‘İşyân u hağâdan hem de kıocun  
Yalvarmadayım ‘affolmağ için  
**Ve senâya’l-ğasnâ’i zâhiketün  
Ve temâmü’z-zihki ‘ale’l-feleci**<sup>38</sup>
34. Taşğih-i ‘akâ’id mu ‘teğadât  
Her kim de ki var buldu derecât  
Tembelligi kıoy çok kııl ğasenât  
**Ve ‘ıyâbü’l-esrâri’cteme ‘at  
Bi-emânetihâ tağte’s-süruci**<sup>39</sup>

<sup>28</sup> Kur’ân’ı keder sahibi bir gönül ve üzgün bir sadâ ile tilavet et.

<sup>29</sup> Kur’ân-ı Kerîm’i okumanın geniş zaman aralığ, gece namazıdır. (teheccüd) Sen o gece namazında Kur’ân’ı anlamak için git ve gel. (yani tekrar tekrar oku.)

<sup>30</sup> O gece namazını ve gece namazında okuduğün âyetleri ve onların ma ‘nâlarını tefekkür et ki, Firdevs cennetine ulaşır sevinisin.

<sup>31</sup> Ve sen o Firdevs cennetinde fıskıran karışmış ve karışmamış (saf olarak akan) Tesnim içeceğinden iç.

<sup>32</sup> Allah’tan kendisine hidayet gelen akıl övüldü. Allah’a itaatten yüz çeviren hevâ yerildi.

<sup>33</sup> Allah’ın kitabı, yaratılmışların akıllarını eğitmek için en doğrusudur.

<sup>34</sup> Yaratılmışların en hayırlıları, doğru yolu gösterenleridir. Bunların dışındakiler düzensiz, uygar olmayan kişilerdir.

<sup>35</sup> Eğer sen öncü isen, artık harpte tozdan korkma!

<sup>36</sup> Eğer hidayet ateşinin yandığı yeri görürsen, tek başına da olsan tam ortasına dikil.

<sup>37</sup> Eğer bir nefis aşık olursa, kalbinin şiddetli çarpması ile çok büyük bir elem duyar.

<sup>38</sup> Ve dilber gülerse; dişlerinin ucu görünür.

<sup>39</sup> İlâhî sırların hazineleri, emanetleri ile sır perdesi altında toplanmıştır.

35. Ol ehl-i rüşd terk it sefahi  
Ahlâkıñı kıl mişl-i melekî  
Nefsiñe şavaştan olma tehi  
**Ve'r-rıfku yedümü li-şâhibihi**  
**Ve'l-hurku yeşiru ile'l-heraci**<sup>40</sup>
36. Ümmî 'Arabî Nebî Kuraşî  
Gelmedi cihân bâğında eşi  
O şems-i duhâ Hakk'ın güneşi  
**Şalavâtullâhi 'ale'l-mehdî**  
**El-Hādî e'n-nāse ile'n-nehici**<sup>41</sup>
37. Halîfe-i Hak Şiddîk-i 'Atîk  
'Unvân-ı şadâkat aña hakîk  
Ġâr içre odur refîk-i şefîk  
**Ve Ebî Bekrin fi sîretihî**  
**Ve lisâni maķâletihî e'l-lehici**<sup>42</sup>
38. Olsun dir iseñ cennetde yerin  
Bil fazlını taķdîr it 'ömrün  
Kıl medh u senâ gitsin kederin  
**Ve Ebî Hafşin ve kerâmetihî**  
**Fi kışşati Sâriyete'l-haleci**<sup>43</sup>
39. NürEyn-i behî 'Osmân-ı sehi  
Sev sen de anı celb it ferahı  
Kim sevmese o bulmaz necâhı  
**Ve Ebî 'Amrin ve zi'n-nûrayn-ı el-**  
**Müstehyi'l-müstehye'l-behici**<sup>44</sup>
40. Dâmâd-ı nebî ol fazl-ı celî  
Ġatmi'l-hulefâ nür-ı ezelî  
Ol şîr-i Ġudâ Ġazret-i 'Alî  
**Ve Ebî Ġasenin fi'l-'ilmi izâ**  
**Vâfâ bi-sehâ'ibihî'l-huleci**<sup>45</sup>
41. Ġasan'la Ġüseyn hem âl-i 'abâ  
'Ammeyn-i kerîmeyni nücebâ  
Enşâr u muhâcir hem Ġurabâ  
**Ve 'alâ tübbâ'ihimi'l-'ulemâ**  
**Bi 'avârifî dînihimi'l-behici**<sup>46</sup>
42. Bir devr-i şalâh bilmem gele mi  
Tâ haşre kadar yoksa süre mi  
Al bizdeki bu hüzn ü elemi  
**Yâ Rab bi-himi ve bi-âlihimi**  
**'Accil bi'n-naşri ve bi'l-feraci**<sup>47</sup>
43. Birçok 'aceze birçok zu'afâ  
Hep çekmededir âlâm u cefâ  
Fethet yolumuz ver kalbe şafâ  
**Ve'rham yâ Ekrame men rûhimâ**  
**'Abden 'an bâbîke lem ye'uci**<sup>48</sup>
44. Geldik baş urup dergâh-ı şâha  
Ġafletde kalıp daldık günâha  
Luţfuñ dileriz yok elde behâ  
**Ve'htim 'amelî bi-havâtimihâ**  
**Li eküne Ġaden fi'l-şaşri neci**<sup>49</sup>
45. Luţfet kerem it Yâ Rabb-i Ġafür  
Virseñ ne olur cennât ile hür  
'Afv it ne ki var defterde kuşür  
**Lâkinnî bi-cüdiķe mu'terifün**  
**Fa'ķbel bi-me'âzîri ħuceci**<sup>50</sup>
46. Tâ soñ nefese geldikde bu ķul  
İmân ile al ey raĥmeti bol  
Āzâd buyurup ver cennete yol  
**Fe-izâ bi-ķe zâķa'l-emrû fe-ķul**  
**İşteddî ezmetü tenferici**<sup>51</sup>

<sup>40</sup> Kibarlık, sahibi için dâimî bir özelliktir. Kabalık, fitne ve fesada sebep olur.

<sup>41</sup> Salât ve selâm, doğru yolda olan, insanlara doğru yolu gösteren Hz. Muhammed'in (sav) üzerine olsun.

<sup>42</sup> Ve Hz. Peygamber'in (sav) yaşantısına ve sözlerine (sünnetine) tutkun olan Hz. Ebû Bekir'in (ra) üzerine olsun.

<sup>43</sup> Ve meşhur Sâriye kıssasında kerâmeti ortaya çıkan Ebû Hafş'ın [Hz. Ömer (ra)] üzerine olsun.

<sup>44</sup> Ve iki nur sahibi, hayâ sahibi ve kendisinden hayâ edilen, güzel ahlaklı Ebû 'Amr'ın [Hz. Osman (ra)] üzerine olsun.

<sup>45</sup> Ve bol yağmurlu bulutlarıyla geldiğinde ilimde kendisine müracât edilen Ebû Hasan'ın [Hz. Ali (ra)] üzerine olsun.

<sup>46</sup> Ve böylece mutluluk ve süruru sonuçlandıran avârif-i dîniyyeleri ile âlimlere tâbî olanların üzerine olsun.

<sup>47</sup> Yâ Rab! Onlar ve ehl-i beytleri hürmetine zafer ve kurtuluşu bir an önce ihsan et!

<sup>48</sup> Merhamet buyur, ey merhamet edenlerin en cömerti! Bir kul, kapından asla geri dönmemiştir.

<sup>49</sup> Ve onların sonları gibi benim amelimi de iyi sonlandır ki kıyamet gününde kurtulanlardan olayım.

<sup>50</sup> Lâkin iyi amelim yoktur ammâ senin cömertliğini itiraf ediyorum, mazeretime dair delilleri kabul eyle!

<sup>51</sup> Bir sıkıntıya düştüğünde şöyle söyle: Ey sıkıntı, şiddetlen ki ferahlayasın!



## Sonuç

İbnü'n-Nahvî'nin *Kasîde-i Münferice*'si, Allah'a teslimiyetin, şiddetli sıkıntıların ardından kurtuluşun geleceğine olan inancın anlatıldığı Arapça bir manzumedir. Ka'b b. Züheyr'in Hz. Peygamber'e sunduğu *Kasîde-i Bürde* ve İmam Bûsîrî'nin *Kasîde-i Bür'e*'si gibi, ele aldığı konularla insanların dikkatini bir hayli çekmiş ve büyük bir üne kavuşmuştur. İbnü'n-Nahvî'nin eserinde, çaresizliği ve Allah'a sonsuz güveni anlatmakta oldukça başarılı olduğu görülür. Osmanlı Dönemi'nde üzerine birçok şerhin yapılması, manzum ve mensur tercümelerinin kaleme alınması, tahmîs, tesbî, taştîr, taklîd, mu'âraza ve tazmîn gibi nazım şekilleriyle üzerine çokça telif ortaya konulmuş olması, *Kasîde-i Münferice*'nin halk nezdinde değerini oldukça artırmıştır.

Osmanlı'nın son döneminde *Kasîde-i Münferice* üzerine gerçekleştirilen manzum teliflerden biri de Kaşıkçı Ali Rıza Efendi'ye aittir. Osmanlı'nın son dönemine ve Cumhuriyetin ilk yıllarına tanıklık etmiş olan mutasavvıf şair Kaşıkçı Ali Rıza Efendi'ye ait olan bu tahmîs, müellifin altı eserinden biri olan *İlticâ-nâme-i Rızâiyye* adlı dîvânının sonunda, divandan ayrı bir şekilde yer almaktadır. Kaşıkçı Ali Rıza Efendi tahmîste, çekilen her acının son bulacağından, her acı için muhakkak bir kurtuluş bulunduğundan bahsetmektedir. Diğer eserlerinde olduğu gibi insanlara samiyetle, kalpleri yalnızca Allah'ın aydınlatabileceğini ve Allah'ın müminlere merhamet edeceğini telkin etmiştir. Tahmîste Allah'ın yarattığı her şeyde birçok hikmetin olduğu, müminlerin sağlam duruşlu ve iyiyi kötüden ayırt edebilen kimseler olması gerektiği dile getirilmiş ve daima Allah'ı zikretmenin önemi vurgulanmıştır.

Kaşıkçı Ali Rıza Efendi'nin tahmîsi, şekil özellikleri açısından bazı farklılıklar ve aruz açısından az da olsa kusurlar barındıran bir metindir. Bununla birlikte müellif bütün eserlerinde olduğu gibi bu metinde de oldukça sade ve anlaşılır bir dil kullanmıştır. Diğer birçok sûfî şairin eserlerinde de karşılaşılan şekle ve üsluba ilişkin bu hususiyetler, sûfî şairlerin şiiri sanat icrâ etmekten ziyâde irşâdî faaliyetin imkânı olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır.

## Kaynakça

- Alkan, E. (2012). Es'ad Erbilî'nin Tercüme-i Kasîde-i Münferice Adlı Eseri. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 30, 151-172.
- Alzyout, H. (2013). Kasîde-i Münferice ve İsmail Ankaravî'nin Hikem-i Münderice fi Şerhi'l-Münferice'si, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul.
- Arslantürk, H. Ahmet (ed.). (2017). *Ferec Ba'd eş-Şidde*. (G. Hazai - A. Tietze, haz.). Ankara, Türkiye Bilimler Akademisi.
- Aslaner, S. (2016). Kaşıkçı Ali Rıza Efendi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (C. Ek 2, ss. 28-29). Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı.
- Cengiz, R. Z. (2019). Kaşıkçı Ali Rıza Efendi ve İlticâ-nâme-i Rızâiyye'si, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ceylan, S. (2016). Hattat Abdullah Rıza Efendi. H. A. Demirlek (Ed.), *Taşkent Bölgesi Bölgeye Yön Veren Âlimler İçinde* (ss. 144-146). Aydın, Taşkent Kaymakamlığı Yayınları.
- Çelik, A. (2011, Mayıs 11). Kaşıkçı Ali Rıza Efendi. *Merhaba Gazetesi - Akademik Sayfalar*, 265-269.
- Çoban, A. (2016). Coşkun Bir Gönlün Eninleri Kaşıkçı Ali Rıza Efendi ve Tasavvufî Dünyası. H. A. Demirlek (Ed.), *Taşkent Bölgesi Bölgeye Yön Veren Âlimler İçinde* (ss. 67-79). Aydın, Taşkent Kaymakamlığı Yayınları.
- Çoban, A. (2018). Yakın Dönem Bir Nakşî-Hâlidî Şeyhi Portresi: Kaşıkçı Ali Rıza Efendi (1883-1969). *Bilimname*, 36, 609-648.
- Çöğenli, M. S. (2013). İbnü'n-Nahvî ve el-Kasîdetü'l-Münferice'si". *Turkish Studies*, 8 (13), 75-79.
- Demirlek, H. A. (2016). Kaşıkçı Ali Rıza Konevî Efendi. H. A. Demirlek (Ed.), *Taşkent Bölgesi Bölgeye Yön Veren Âlimler İçinde* (ss. 52-66). Aydın, Taşkent Kaymakamlığı Yayınları.
- Dilçin, C. (2004). *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*. (7. Bs.) Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Doğan, R. (2020). Mustafa Behçet b. Muhammed Sâlim'in Azvâu'l-Behçe fi Şerhi'l-Münferice Adlı Eseri. *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi*, 5, 115-131.

- Doğan, R. (2021). Müellifi Meçhul Bir Kasîde-i Münferice Şerhi. *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi*, 4 (7), 70-79.
- Düzdağ, E. (2018). *Üstad Ali Ulvi Kurucu*. (C. 1). İstanbul, Med Yayınları.
- Elmalı, H. (2002). İbnü'n-Nahvî, el-Kasîdetü'l-Münferice'si ve Tercümesi. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16, 37-56.
- Elmalı, H., & Durmuş, İ. (2000). İbnü'n-Nahvî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 21, ss. 163-164). Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı.
- Ferec Ba'de's-Şidde Hikayeleri -Güçlükten Kolaylığa Kederden Sevince*. (B. Seyidoğlu - O. Yavuz, Haz.). İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2019.
- Güçlükten Kolaylığa Kederden Sevince (Ferec Ba'de's-Şidde) - Seçme Hikayeler*. (Bilge Seyidoğlu - Orhan Yavuz, haz.). Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Kanık, M. & Kavukçu, F. Z. (2006). *Kırk Hadis Kaşıkçı Ali Rıza*. Hece Yayınları.
- Kanık, M. & Kavukçu, F. Z. (2016). Kaşıkçı Ali Rıza Efendi, Necâtü'l-mü'minîn Min Ehâdîsi'l-Erbaîn ve Divân-ı Rıza Li-Necâti Yevmi'l-Haşri Ve'l-Cezâ Adlı Eserlerinin Edebî Yönü. *Taşkent Bölgesi Bölgeye Yön Veren Âlimler İçinde* (ss. 103-119). Aydın, Taşkent Kaymakamlığı Yayınları.
- Kaplan, B. (2022). Şarihi Belli Olmayan Bir Kasîde-i Münferice Şerhi. *Journal of Turkish Language and Literature*, 8 (2), 1642-1659.
- Kara, R. (2021). Kasîde-i Münferice'nin Türkçe Şerh ve Tercümeleri ve Mustafa İsâmeddîn Üsküdârî'nin Şerhu Kasîdetü'l-Münferice'si. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Kara, R. (2021). Türk Edebiyatında Kasîde-i Münferice Şerhleri. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 2 (27), 327-373.
- Kaşıkçı Ali Rıza Efendi. (1965). *Gülzâr-ı Medine*. İstanbul, Kader Yayınları.
- Kaşıkçı Ali Rıza Efendi. (1969). *Rahmet Damlaları*. İstanbul, Kader Yayınları.
- Kaşıkçı Ali Rıza Efendi. (ts.). *Necâtü'l-mü'minîn Min Ehâdîsi'l-Erbaîn*.
- Kaya, Z. (2021). *Hüseyin b. Rüstem'in Kasîde-i Münferice Şerhi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas.
- Özyürek, Ö. (2019). *Ali Rıza el-Hâdimî'nin İtikâdî Görüşlerinin İslâm Akâidi ve Kelâm İlmi Açısından Değerlendirilmesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri.
- Yavuz, O. (1994). Ferec Ba'de's-Şidde'de İki Hikaye Üzerinde Bir Gramer Denemesi. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 9-10, 289-335.
- Yazar, İ. (2020). Edebiyatımızda Kasîde-i Münferice Geleneği ve Ebû Bekir Kânî'nin Manzum Kasîde-i Münferice Tercümesi. *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 18 (1), 191-204.
- Yazar, S. (2011). *Anadolu Sahası Klasik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Yıldırım, Y. (2015). Salâhî-i Uşşâkî'nin Manzum Kasîde-i Münferice Tercümesi. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (1), 87-108.





# Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (KMÜ EFAD)

*Karamanoğlu Mehmetbey University Journal of Literature Faculty*

E-ISSN: 2667 – 4424

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/efad>



**Tür:** Araştırma Makalesi  
**Kabul Tarihi:** 11 Aralık 2022

**Gönderim Tarihi:** 25 Kasım 2022  
**Yayımlanma Tarihi:** 30 Aralık 2022

**Atf Künyesi:** Muşmal, H. & Parlar Polat, Z. (2022). Nüfus Defterlerine Göre XIX. Yüzyılın Ortalarında Kurucaova'nın Sosyo-Ekonomik Yapısı. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2), 283-299.

**DOI:** <https://doi.org/10.47948/efad.1210314>

## NÜFUS DEFTERLERİNE GÖRE XIX. YÜZYILIN ORTALARINDA KURUCAOVA'NIN SOSYO-EKONOMİK YAPISI

Hüseyin MUŞMAL\*  
Zeynep PARLAR POLAT\*\*

### Öz

XIX. yüzyılın ortalarında Konya Vilayeti Yenişar kazasına bağlı olan Kurucaova köyünün sosyo-ekonomik yapısını incelemek amacıyla yapılan bu çalışmada 1835, 1838 ve 1840 yıllarına ait nüfus defterlerinden hareketle bazı değerlendirme ve mukayeseler yapılmıştır. İlgili yıllara ait söz konusu üç defterin incelenmesi neticesinde Kurucaova'da yaşayan erkek nüfus, şahısların adı, baba adı, eşkâlleri, yaşları, meslekleri, engel ve askerlik durumları hakkında bazı bilgilere ulaşılmıştır. Çalışmada XIX. yüzyılın ortalarında Beyşehir Sancağı Yenişar kazasına bağlı Kurucaova köyünün nüfusunun yaklaşık 700 kadar olduğu tespit edilmiştir. İncelenen yıllarda 26,03'lük yaş ortalamasının yaklaşık %62'sini çocukların ve gençlerin oluşturduğu genç ve dinamik bir nüfusa sahip olan yerleşimde çekirdek aile yapısının hâkim olduğu görülmektedir. Kurucaova köyünde baskın tipolojinin orta boylu, kara ve kumral sakallı olduğu söylenebilir. İncelenen nüfus defterlerinde en çok kullanılan isim Mehmed ve Hüseyin olmuştur. Bu dönemlerde yaşanan coğrafyanın etkisiyle Kurucaova halkının geçim kaynağının %98 oranında ziraat ve hayvancılığa dayalı olduğu görülürken, %2'lik kesim kethüda, imam ve muhtar gibi mesleklerle iştiğal etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kurucaova, Beyşehir, Yenişar, XIX. yüzyıl, Nüfus Defterleri.

\* Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Konya/Türkiye. E-posta: [hmusmal@hotmail.com](mailto:hmusmal@hotmail.com),  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3137-0069>.

\*\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Yeniçağ Tarihi Bilim Dalı,  
Konya/Türkiye. E-Posta: [zeynepparlar04@gmail.com](mailto:zeynepparlar04@gmail.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1881-2202>.

\*\*\* Bu çalışma Prof. Dr. Hüseyin Muşmal'ın danışmanlığında, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi Zeynep Parlar Polat tarafından hazırlanan “Nüfus Defterlerine Göre XIX. Yüzyılın Ortalarında Kurucaova'nın Sosyo-Ekonomik Yapısı” isimli yüksek lisans seminerinin geliştirilmesiyle hazırlanmıştır.



## The Socio-Economic Structure of Kurucaova in the Middle 19th Century According to the Population Books

### Abstract

In this study, which was conducted to examine the socio-economic structure of Kurucaova Village, which was connected to the Yenişar District of Konya Province in the mid-19th century, some evaluations and comparisons were made based on the population records of the 1835, 1838 and 1840. As a result of the examination of the notebooks, information was obtained about the male population living in Kurucaova, the names of the persons, their father's name, descriptions, ages, professions, disability and military service status. In the study, it was determined that the population of Kurucaova, which was connected to the Yenişar District of Beyşehir Sanjak in the middle of the 19th century, was around 700 people. It is seen that the nuclear family structure is dominant in the settlement, which has a young and dynamic population in which approximately 62% of the average age of 26.03 was formed by children and youth in the years examined. It can be said that the dominant typology in Kurucaova village is medium height, black and brown beard. The most used names in the population registers examined were Mehmed and Hüseyin. With the effect of the geography lived in these periods, it is seen that the livelihood of the people of Kurucaova is based on agriculture and animal husbandry at the rate of 98%, 2% of them are engaged in professions such as kethüda, imam and headman.

**Keywords:** Kurucaova, Beyşehir, Yenişar, XIX. Century, Population Books.

### Giriş

Günümüzde Konya ilinin Beyşehir ilçesine bağlı olan Kurucaova Mahallesi, ülkemizin güneybatısında, Akdeniz Bölgesi'nin Göller Yöresi'nde ve Orta Torosların arkasındaki yayla çanağında yer almaktadır (Ozantürk, 2002: 5). Yerleşimin doğusunda Beyşehir kaza merkezi, güneydoğusunda Yeşildağ Mahallesi, kuzeyinde Isparta ili Yenişarbademli ilçesi Gölkonak köyü ile Beyşehir Gölyaka Mahallesi, batısında Isparta Aksu ve Sütçüler ilçeleri, güneyinde ise Dumanlı Mahallesi yer almaktadır (Arıbaş-Duman, 2006: 1). Coğrafi konumu itibariyle Beyşehir Gölü'nün batı kısımlarını çevreleyen yerleşimin adı günümüzde Kurucuova olmakla birlikte (Ozantürk, 2002: 5) incelediğimiz dönemde Kurucaova olarak geçmektedir. Ülkemizde Kurucuova/Kurucaova adını taşıyan bazı yerleşimler mevcuttur. Bunlar arasında İzmir/Ödemiş, Muğla/Kavaklıdere, Afyonkarahisar/Bolvadin, Kahramanmaraş/Göksun, Malatya/Doğanşehir ilçelerinde Kurucuova adını taşıyan yerleşimler bulunmaktadır<sup>1</sup>.

Denizden yüksekliği 1150, gölden yüksekliği 40 m civarında olan Kurucaova'nın batısında Toros dağlarının kuzey uzantısı olan Anamas dağ silsilesine ait olan Dippoyraz Dağları (2992 m) bulunmaktadır (Muşmal, 2006: 3-4). Anamas Dağları, Konya, Isparta ve Antalya illerinin sınırında uzanmakta olup bu üç vilayete bağlı yerleşimlerde yaşayan Yörüklerin yaylalarıyla dolu olmasından dolayı bu bölge "Yaylalar Yöresi" olarak da anılmaktadır (Muşmal, 2017: 195). Günümüzde Kurucaova topraklarının yüzölçümü 380 km<sup>2</sup> olup bunun % 70'i orman, % 25'i tarım alanı ve %5'i de yerleşim alanıdır (Tugay ve diğ., 2012: 141). Kurucaova yöresinin doğal bitki örtüsü Akdeniz ikliminin etkisini yansıtmakla birlikte bitki türleri bakımından oldukça zengin bir bölge durumundadır (Negiz ve Aygül, 2019: 124).

XIX. yüzyılın ortalarında Kurucaova, Konya vilayeti Beyşehir sancağının Yenişar kazasına bağlı bir köy statüsündedir. 12 Kasım 2012 tarihinde çıkarılan 6360 sayılı yasanın 2014 yılında yürürlüğe girmesiyle Kurucaova Beyşehir'in bir mahallesi statüsüne girmiştir. Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivinde kayıtlı Konya vilayetinin Yenişar kazasına ait üç adet nüfus defteri çalışmamızın temel kaynağını oluşturmaktadır. Nüfus defterleri yerleşimlerin sosyal, ekonomik ve demografik özelliklerinin belirlenebilmesi açısından önemlidir. Çalışmada Yenişar kazasına ait 03322 numaralı 1835 (H.1251)<sup>2</sup>, 03338 numaralı 1838 (H.1254)<sup>3</sup> ve 03339 numaralı 1840 (1256.Z.29)<sup>4</sup> tarihli defterler kullanılmıştır. 20x55 ebadındaki 03322 numaralı nüfus defteri; ciltli, ebrulu olup defterin varak sayısı 49'dur. Benzer şekilde ciltli, ebrulu, 03338 numaralı nüfus defterinin

<sup>1</sup> Türkiye ve Çevresi Coğrafi Ad Dizini, 25.11.2022 tarihinde [HGM | Harita Genel Müdürlüğü - Ulusal Haritacılık Kurumu](http://hgm.harita.gov.tr/) adresinden erişilmiştir.

<sup>2</sup> BOA, NFS. d. Nr. 03322.

<sup>3</sup> BOA, NFS. d. Nr. 03338.

<sup>4</sup> BOA, NFS. d. Nr. 03339.

varak sayısı 15 olup ebadı ise 25x74'dür. Diğer taraftan 03339 numaralı nüfus defteri 46 sayfa olup ve 18x49 ebadındadır.

Yenişar kazasına bağlı Kurucaova'nın hane ve nüfus sayıları incelendiğinde, 1835 yılındaki defterde; 152 hanede 335 erkek<sup>5</sup>, 1838 yılına kayıtlı defterde 148 hanede 340 erkek kayıtlı iken<sup>6</sup>, 1840 yılına ait defterde ise 169 hane, 352 erkek kayıtlı bulunmakta olup burada yalnızca altı kişiye ait lakaplar kaydedilmiştir.<sup>7</sup> 1835 yılındaki nüfus defterinde 152 olan hane sayısı, 1838 yılında 4 hane azalarak 148 haneye gerilemiştir. 1840 yılında ise 1838 yılına göre 21 hane artarak 169 hane kayda girmiştir. Bu artışın nedeni olarak deftere herhangi bir not kaydedilmemiştir. Nüfus kayıtlarında ilk olarak hane reisinin bilgileri yazıldıktan sonra sırasıyla o hanede yaşayan bütün erkekler tek tek sıra numarası verilmek suretiyle hane reisi ile akrabalık derecesi, lakapları, adı, baba adı, boyu, sakal ve bıyık özellikleri, meslekleri ve son olarak yaşlarıyla birlikte kayıt altına alınmıştır. Defterde hane reisine olan akrabalık derecesi i 'oğlu, karındaşı, karındaşının oğlu, hafidi<sup>8</sup>, sabi<sup>9</sup> şeklinde ayrı olarak belirtilmiştir. Aşağıda defterlerde yer alan verilerden yola çıkılarak Kurucaova'nın demografik yapısı hakkında bazı değerlendirmeler yapılmıştır.

## 1. Kurucaova'nın Demografik Yapısı

### 1.1. Nüfus

Arapça "nefs" kelimesinin çoğulu olan "nüfus" kelimesi, mana olarak "nefis, hayat, canlar, ruhlar" anlamına gelmektedir (Devellioğlu, 2008: 1212). Nüfus sayımları bir toplumu meydana getiren fertlerin sayı, cinsiyet, yaş, meslek, dil, din ve öğrenim durumlarını ortaya koyduğundan toplumların sosyolojik, ekonomik ve tarihî yönlerini araştırmak isteyenler açısından oldukça önemli veriler sağlamaktadır (Aköz ve Karaca, 2012: 17).

Osmanlı Devleti'nde ilk nüfus sayımı II. Mahmud döneminde gerçekleşmiştir (Karal, 1997: 8). 1831 sayımının en önemli özelliği, sayımın toprak veya mülk yazımı amacıyla değil; asker ve vergi mükellefi sayısını tespit etmek amacıyla yapılmış olmasıdır (Küçük, 1977: 185). Bilindiği gibi Sultan II. Mahmut tarafından Yeniçeri Ocağı'nın 1826 yılında kaldırılmasıyla Asakir-i Mansure-i Muhammediyye adında yeni bir ordu kurulmuştur (Karpat, 2003: 128). Yeni ordunun asker gereksinimlerini karşılamak için atılacak ilk adım ülkede bu alanda ne kadar kaynak olduğunun tespit edilmesi olmuştur. Böylece modern anlamda ilk Osmanlı nüfus sayımı, imparatorluğun bütün sınırlarını kapsamamakla birlikte 1831 yılında yapılmıştır (Karal, 1997: 20; Çavdar, 1999: 552).

Osmanlı Devleti'nde bu yıllarda yapılan nüfus sayımlarında sadece erkek nüfus kayıt altına alınmış, kadın nüfus sayımlara dâhil edilmemiştir. Bundan yola çıkarak bu yıllarda tahmini bir nüfus hesaplaması yapılabilmektedir. Nüfus sayımlarına ait veriler ışığında tahmini nüfus hesaplaması yapılabilmesi için genellikle iki yöntem tercih edilmektedir. Bunlardan ilkinde, bir hanenin ortalama 5 kişiden oluştuğu varsayımından hareketle hane sayısının 5 ile çarpılmasıyla tahminî nüfus elde edilirken ikinci metotta ise bölgede erkek nüfus kadar kadın nüfus bulunduğu kabul edilerek erkek nüfusun 2 ile çarpılmasıyla tahminî nüfus hesabı yapılabilmektedir (Muşmal ve Özçelik, 2020: 110). Her iki metot da yerleşim birimindeki nüfusun kesin olarak hesaplanmasına imkân vermemekle birlikte gerçeğe en yakın tahminlere bu metotlarla ulaşılabildiği kanaatine varılmıştır (Muşmal ve Şahinkaya, 2015: 486). Yapılan bu çalışmada ikinci metot uygulanmıştır.

<sup>5</sup> 1835 yılına ait olan bu defterde kâtibin hatası olarak düşünülen hatalar bulunmaktadır. 62 Hane 140 numaralı 'Aile Reisi, Bekiroğlu orta boylu kır sakal rençber Ahmed b. İbrahim sinn 45' olarak kaydedilen kişiden sonra hane sayısı yine 62 olarak kaydedilerek 141. numarayı atlayıp 142. numaraya geçilmiştir. Yine aynı numaralı defterde 132 haneli 316 numaralı kişiden sonra hane sayısı 133 'Memişoğlu Eytam Osman b. Musa sinn 8' olarak kaydedilen kişinin numarası boş bırakılmıştır. Hemen akabinde 317. Numaraya geçilmiştir BOA, NFS. d., Nr. 03322, s. 37-39.

<sup>6</sup> 1838 yılına ait olan bu defterde hane sayısı belirtilmemekle birlikte 59, 90, 131, 203, 274, 305, 306 numaralı kişilerin sayfaların yırtılması nedeniyle okunamamıştır BOA, NFS. d. Nr. 03338, s. 5.

<sup>7</sup> Hacıoğlu, Yusufuğlu, İlyasoğlu, Kocabaşoğlu, Velioğlu ve Memişoğlu olarak kaydedilmiştir BOA, NFS. d., Nr. 03338.

<sup>8</sup> Torunu. Devellioğlu: 2008: 880.

<sup>9</sup> Üç yaşını tamamlamayan erkek çocuk: Devellioğlu, 2008: 1338.

1835 yılında Kurucaova'da kayıtlı 152 hane, 335 erkek nüfus bulunmaktadır. İlk metoda göre hesaplandığında yani hane sayısının 5 ile çarpılmasıyla 760 sayısına, ikinci metoda göre erkek nüfus kadar kadın nüfus bulunduğu düşünüldüğünde 670 sayısına ulaşılır. Her iki metod karşılaştırıldığında kısmen de olsa fark olduğu görülmektedir. Bu nedenle 1835 yılında Kurucaova'nın yaklaşık nüfusunu 700 olarak kabul edebiliriz. 1838 yılında ise 148 hane, 340 erkek mevcutken, yine hane sayısını 5 ile çarptığımızda 740'a, erkek nüfusu kadar kadın nüfusu düşünüldüğünde 680 sayısına ulaşılabilir. 1840 yılında ise 169 hane, 352 erkek nüfusun varlığı tespit edilmekle birlikte hane sayısını 5 ile çarptığımızda 845, erkek nüfusu kadar kadın nüfusu düşünüldüğünde 704 kişi sayısına ulaşılabilir. Bu yıllarda yaklaşık toplam nüfusu 700 olarak yuvarlayabiliriz.

Yenişar kazasına bağlı Kurucaova köyünün 1835, 1838 ve 1840 yıllarında yapılan nüfus sayımlarına göre yaklaşık 700 civarında nüfusa sahip olduğu söylenebilir. Bu sayıyla Kurucaova köyü, Yenişar kazasına bağlı diğer köyler incelendiğinde nüfusu en çok olan yerleşimdir<sup>10</sup>. XIX. yüzyılın ortalarında Konya vilayeti dâhilinde bulunan diğer yerleşimlerle mukayese edildiğinde Sarayönü'nün 796, Bozkır kazasının 750 ve Beyşehir kazasının nüfusunun 1822 olduğu görülmektedir. (Yılmaz, 2014: 629; Muşmal ve Şahinkaya, 2015: 486; Muşmal ve Şahinkaya, 2016: 332). Seydişehir kazası köylerinde ise en fazla haneye Orta Karaviran (208 hane) köyü sahiptir (Erdoğan, 2003: 20). Aynı şekilde Belviran kazasındaki Gederet köyü, 162 hane sayısı ve 850 kişilik nüfusuyla kazanın en büyük yerleşim birimidir (Özçelik, 2019: 28).

## 1.2. Yaş Dağılımı

Nüfus defterlerinde bebek, çocuk, genç, orta yaşlı ya da yaşlı olmasına bakılmaksızın erkeklerin isim, eşkâl, meslek bilgilerinin altında rakamlar halinde yaşları da kaydedilmiştir. Ancak gerek kâtabin yazımı gerekse defterde meydana gelen bozulmalar nedeniyle bazı şahısların yaşları okunamamıştır.<sup>11</sup> Kayıt altına alınan rakamlardan yola çıkılarak, bölgede yaşayanların ortalama yaşı tespit edilebilmektedir. 1835 yılında yapılan nüfus sayıma göre Kurucaova'da 1 yaşında 26 kişi mevcuttur. En yaşlı bireyler ise 90 yaşında olup bu yaşta 5 kişi kaydedilmiştir.<sup>12</sup> Bu yıla dair hesaplamalarda Kurucaova'da kayıtlı kişilerin yaş ortalaması 25,2 olarak tespit edilmiştir. 1838 yılındaki nüfus sayımına göre 28 kişi 1 yaşında kaydedilmiş ve en yaşlı kişiler 93 yaşında olup bu yaşta 2 kişi yazılmıştır<sup>13</sup>. Bu yıla dair hesaplamalarda Kurucaova'da kayıtlı kişilerin yaş ortalaması 26,7 olarak bulunmuştur. 1840 yılına ait nüfus sayımına göre ise 1 yaşında 13 kişi bulunmaktadır. En yaşlı üyeler 80 yaşında olup bu yaşta 4 kişi kaydedilmiştir. 1840 yılına ait bu nüfus sayımında yaş ortalaması tarafımızdan 26,2 olarak tespit edilmiştir. Kişilerin yaş ortalamaları dikkate alındığında, Kurucaova halkının genç bir nüfus yapısına sahip olduğu görülmektedir. Genç ve dinamik yapıya sahip olan Kurucaova'nın bu özelliği ile asker potansiyeli yüksek bir yerleşim olduğu söylenebilir.

Farklı yıllarda yapılan nüfus sayımlarından hareketle yerleşimde kayıtlı erkek nüfusun hangi yaş aralığında yoğunlaştığını tespit etmek de mümkündür. Günümüzdeki yaşam şartları değerlendirildiğinde yaşlı olarak nitelendirilebilecek insanların 60–65 yaş ve üzeri olduğu düşünülebilir (Muşmal ve Şahinkaya, 2016: 334). Ancak XIX. yüzyılda ortalama ömrün oldukça düşük olduğu dikkate alındığında 50 yaşın

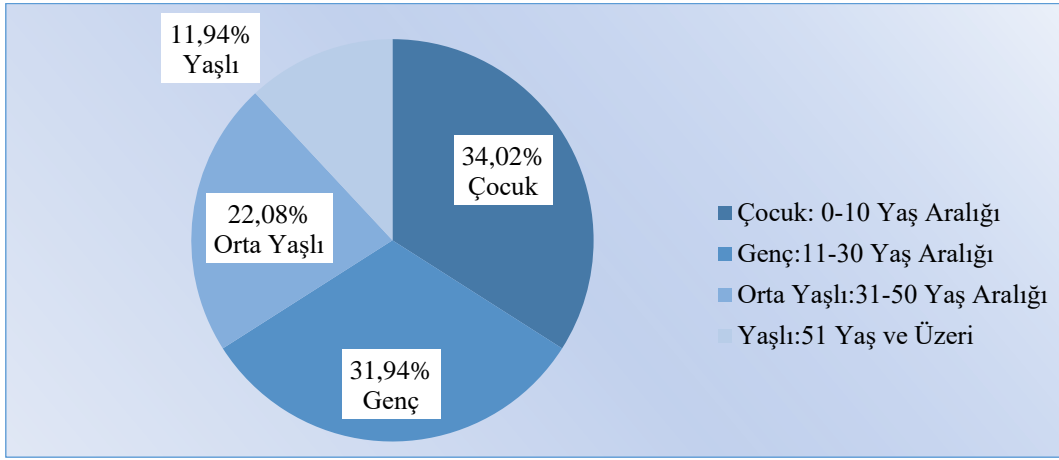
<sup>10</sup> Yenişar kazasına bağlı 6 yerleşimden Hoyran, 1835 yılında 83 hane ve 189 erkek nüfusa, 1838 yılında 80 hane ve 205 erkek nüfusa, 1840 yılında ise 83 hane ve 193 erkek nüfusa sahiptir. Bademli 1835 yılında 91 hane 204 erkek nüfusa, 1838 yılında 92 hane 197 erkek nüfusa, 1840 yılında 97 hane ve 212 erkek nüfusa sahiptir. Yenice'de; 1835 yılında 45 hane 92 erkek nüfus, 1838 yılında 83 hane 35 erkek nüfus, 1840 yılında 42 hane ve 84 erkek nüfus kayıtlıdır. Kürtler köyünde; 1835 yılında 20 hane 44 erkek nüfus, 1838 yılında 16 hane 35 erkek nüfus, 1840 yılında 15 hane ve 31 erkek nüfus vardır. Muma'da 1835 yılında 37 hane 84 erkek nüfus, 1838 yılında 39 hane 94 erkek nüfus, 1840 yılında 42 hane ve 83 erkek nüfus mevcuttur. BOA, NFS. d., Nr. 03322; Nr. 03338; Nr. 03339.

<sup>11</sup> BOA, NFS.d.,Nr.03338, sıra numarası ile kayıtlı olan bu defterde hane 71, 162 numara ile kayıtlı 'Ak sakallı çiftçi şukşak Hasan veledi Abdullah' kişinin sayfanın hasar görmesi sebebiyle yaşı okunamamıştır.

<sup>12</sup> Nüfusa 90 yaşında olarak kaydedilmiş kişiler şunlardır: 22. hanede 49 numaralı şahıs, "Çil İsmail Aksakallı Çiftçi, İsmail bin Mehmed sinn 90", 59. hanede 130 numaralı şahıs; "Akoğlu orta boylu aksakallı rençber İbrahim bin Osman sinn 90", 70. hanede 158 numaralı şahıs; 'Uzun boylu şâkşâk Hasan bin Abdullah sinn 90', 83. hanede 189 numaralı; 'Demircioğlu orta boylu aksakallı çiftçi Mehmed bin Mustafa sinn 90', 141. hanede 315 numaralı şahıs; 'Haliloğlu uzun boylu kara sakallı çiftçi Kara Ömer bin Halil sinn 90.' BOA, NFS. d., Nr. 03322.

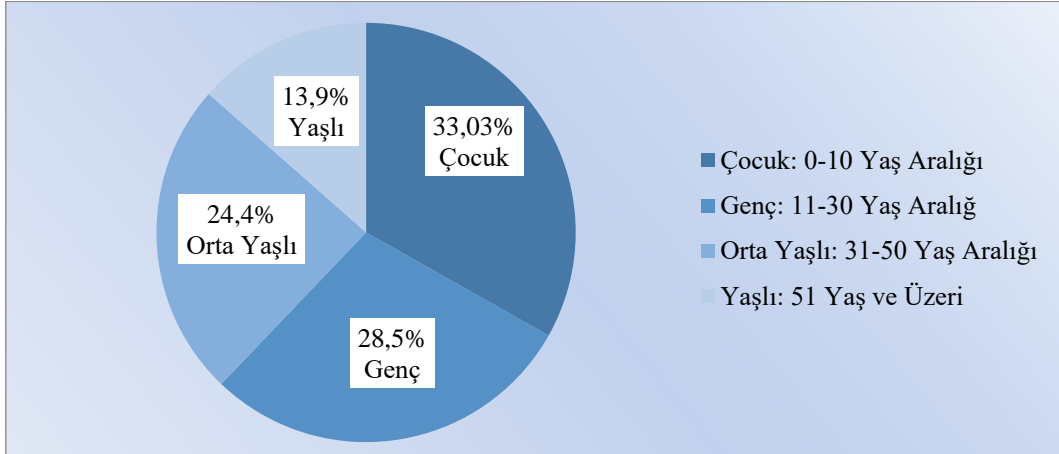
<sup>13</sup> Hane sayısı 81, numarası 194 olan kişi 'Ak sakallı çiftçi İsmail veledi Mustafa sinn 93'. BOA, NFS. d., Nr. 03338, 7.

üzerinde olan insanların yaşlı olarak değerlendirilmesi daha uygundur (Muşmal ve Özçelik, 2020: 112). Bu ortalamalardan yola çıkarak 0-10 yaş grubu çocuk, 11-30 yaş grubu genç, 30-50 yaş grubu orta yaşlı, 50 ve üzerindeki ise yaşlı olarak kabul edilmiştir.



**Grafik 1:** Kurucaova'daki Erkek Nüfusun Yaş Aralığı, 1835.

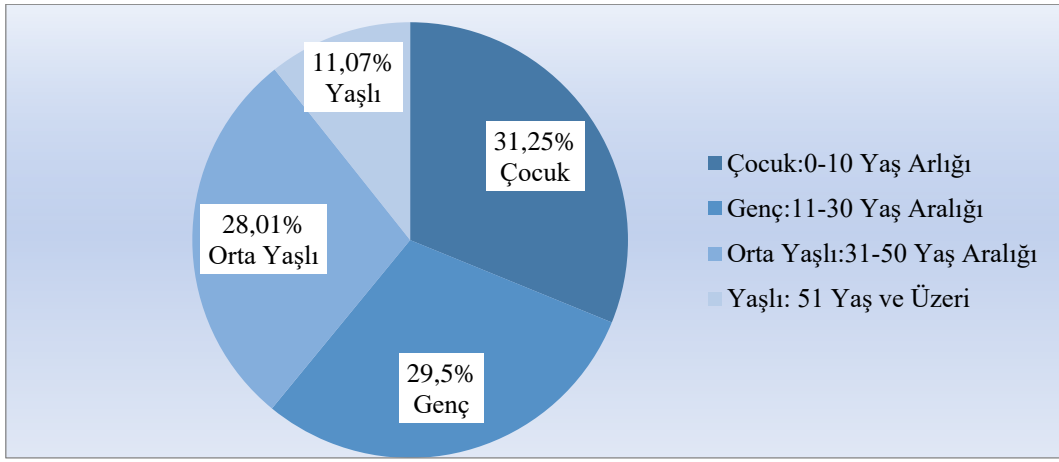
Verilen bilgiler ışığında grafik 1’de görüldüğü gibi 1835 yılında Kurucaova’da çocukların (0-10) oranı %34,02, gençlerin (11-30) oranı %31,94, orta yaşlıların (31-50) oranı %22,08 ve yaşlıların (51-100) oranı %11,94 olarak ortaya çıkmaktadır. Kurucaova’da 1835 yılında 25,2’lik ortalama yaşın yaklaşık %65’ini çocukların ve gençlerin oluşturduğu görülmektedir.



**Grafik 2:** Kurucaova'daki Erkek Nüfusun Yaş Aralığı, 1838.

Grafik 2’de görüldüğü gibi 1838 yılına ait nüfus sayımına bakıldığında ise çocukların (0-10) oranı %33,03, gençlerin (11-30) oranı %28,5, orta yaşlıların (32-50) oranı %24,4 ve yaşlıların (51-100) oranı %13,9 olarak tespit edilmiştir. Bu yıllarda 26,7’lik yaş ortalamasının %61’ini çocuk ve genç nüfus oluşturmaktadır.

1840 yılında yapılan nüfus sayımına göre çocuk (0-10) oranı %31,25, genç (11-30) oranı %29,5, orta yaşlı (31-50) oranı %28,1 ve yaşlı (51-100) oranı %11,07 olarak tespit edilmiştir. 1840 yılında yapılan bu nüfus sayımında bölgedeki kişilerin yaş ortalaması ise 26,2’dir. Nüfusun yaklaşık %60’ini çocuk ve genç nüfusun oluşturduğu görülür.



**Grafik 3:** Kurucaova'daki Erkek Nüfusun Yaş Aralığı, 1840.

1835, 1838 ve 1840 yıllarında yapılan nüfus sayımlarında 26,03'lük yaş ortalamasının yaklaşık %62'sini çocukların ve gençlerin oluşturmuş olması, Kurucaova'nın genç ve dinamik bir nüfusa sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca 0-10 yaş grubunun %34,02'lik bir dilimde yer alması doğum oranlarının nispeten yüksek olduğu, 51-100 yaş grubunun %11,94'lük bir dilime sahip olması ise erken yaşta ölümlerin mevcut olduğunu göstermektedir.

### 1.3. Aile Yapısı ve Çocuk Sayısı

Nüfus defterlerinde kaydedilen her hanenin birer aile olduğu düşünüldüğü söylenebilir. Bu hanelerde yaşayan evli veya bütün bekâr erkekler sıra numarası verilerek kaydedildiğinden nüfus defterlerindeki veriler sayesinde bir yerleşim biriminde yaşayan ailelerin geniş ya da çekirdek aile özelliklerinden hangisini taşıdıklarına ve bunların yerleşim birimlerindeki oranlarına ulaşılabilmektedir. Bu veriler ışığında Kurucaova halkının aile yapısını ve çocuk sayısının oranlarını öğrenmekte ve bu verilerden yola çıkarak Türk aile yapısının yansımaları hakkında bir tahmin yürütmek mümkün olabilmektedir. (Muşmal ve Özçelik, 2020: 113).

1835, 1838 ve 1840 yıllarında yapılan nüfus sayımlarında hane reisinin çatısı altında oğlu, kardeşi, kardeşinin oğlu, torunu, oğulluğu, damadı gibi akrabalık ilişkileri bulunan kişiler kaydedilmiştir. Defterde hane reisinin oğlu olarak kaydedilenlerin evli olup olmadıklarına dair herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır. Ancak nüfus defterlerinde hane reisinin oğlu olarak kaydedilenleri çekirdek ailenin bir üyesi olarak görmek mümkündür (Muşmal ve Şahinkaya, 2014: 252). Bunların dışında kalan hane reisinin kardeşi, kardeşinin oğlu, torunu, damadı ve oğulluğu olarak kaydedilen haneler geniş aile olarak değerlendirilmiştir (Muşmal ve Şahinkaya, 2015: 490).

1835 tarihli nüfus defterlerini incelediğimizde Kurucaova'da 153 hane reisi çatısı altında; 128 kişi oğul, 45 kişi kardeş, 2 kişi kardeş oğlu ve 7 kişi torun olarak kaydedilmiştir. 1838 yılındaki nüfus defterinde 148 hane reisi çatısı altında; 136 kişi oğul, 39 kişi kardeş, 8 kişi torun, 3 kişi sabi, 2 kişi yetim, 1 kişi oğulluğu olarak kaydedilmiştir. 1840 yılına kayıtlı nüfus defterinde ise 169 hane reisi çatısı altında; 146 kişi oğul, 32 kişi kardeş, 4 kişi kardeş oğlu, 4 kişi torun, 1 kişi damat olmak üzere kayıt altına alınmıştır. 1835, 1838 ve 1840 yıllarına genel olarak baktığımızda sadece 1840'daki sayımlarda damat olarak kaydedilmiş bir kişiye rastlamaktayız.

Kurucaova'da bulunan oğul sayısını toplam hane sayısına bölünmesiyle elde edilen sonuç bize hane başına düşen ortalama erkek çocuk sayısını verir. 1835 yılında hane başına düşen ortalama erkek çocuk sayısı 0,84, ortalama hane başına düşen çocuk sayısı 1,68 yani yaklaşık 2 olarak bulunmaktadır. Ayrıca 153 hane reisinin 54'ünün hanesinde oğul dışında kardeşi, kardeşinin oğlu, torunu gibi akrabalık bağı bulunan diğer kişiler de kaydedilmiştir. 1838'de hane başına düşen ortalama erkek çocuk sayısının 0,91, hane başına düşen ortama çocuk sayısının 1,82 yani yaklaşık 2 olduğu söylenebilir. 148 hane reisinin 53'ünün hanesinde



oğlu dışında kardeş, torun, sabi, yetim ve oğulluğu gibi akrabalık bağı bulunan diğer üyeler yer almaktadır. 1840 yılında ise hane başına düşen erkek çocuk sayısının 0,86, hane başına düşen çocuk sayısının ise 1,72 yani yaklaşık 2 olduğunu söyleyebiliriz. 169 hane reisinin 41'inin hanesinde oğlu dışında kardeşi, kardeşinin oğlu, torunu ve damadı olarak kaydedilmiş hane üyeleri yer almaktadır. Genel olarak 1835, 1838 ve 1840 yıllarında hane başına düşen çocuk sayısının yaklaşık 2 olduğu görülmektedir.

Neticede nüfus sayımlarından yola çıkarak XIX. yüzyılın ortalarında Kurucaova halkının 1835 yılında %35,29'unun geniş aile, %64,71'inin çekirdek aile, 1838'de %35,81'inin geniş aile, %64,19'unun çekirdek aile, 1840 yılında %24,26'sının geniş aile, %75,74'ünün ise çekirdek aile tipinde olduğu söylenebilir. Genel itibarıyla 1835, 1838 ve 1840 yıllarında geniş aile tiplerinin ortalaması %31,7, çekirdek aile tipinin ortalaması ise %68,21 olduğu görülmektedir. Bu verilerden yola çıkarak Kurucaova köyünün geleneksel Türk aile yapısının bir örneğini oluşturduğunu ahalinin çoğunluğunun 3 çocuk ve anne-baba olmak üzere çekirdek aile modelinde olduğu sonucuna varılmaktadır.

## 2. Şahısların Tipolojisi, İsimleri ve Lakapları

### 2.1. Tipoloji

XIX. yüzyılın ortalarında kişiler soyadlarına sahip olmadığından kişilerin bilgileri birbirlerine karışmaması amacıyla şahıslar defterlere eşkâlleriyle birlikte kaydedilmiş ve kayıt altına alınan yetişkin erkeklerin boy, sakal ve bıyık özellikleri tanımlanmıştır. Şahısların boyları; kısa, orta ve uzun olarak, sakalları kumral, kara, kır, ak, köse, kara köse ve şâbb-ı emred<sup>14</sup> olarak betimlenmiştir. Defterlere kaydedilen şahsın eğer sakalı yok ise bıyığı kara, kumral, sarı ve ter gibi sıfatlarla kaydedilmiştir. (Muşmal ve Şahinkaya, 2016: 337). Kurucaova'ya ait 1835 yılına ait nüfus defterinde kayıtlı 335 kişiden 200'ünün boy bilgisi verilmiştir. Bu kişilerden 4'ü (%2) kısa boylu, 132'si (%66), orta boylu, 64'ü ise (%32) uzun boyludur.<sup>15</sup>

**Tablo 1:** Kurucaova'daki Erkek Nüfusun Boy Özellikleri, 1835.

Boy Özellikleri	Erkek Sayısı	Yüzde
Kısa Boylu	4	%2
Orta Boylu	132	%66
Uzun Boylu	64	%32
<b>Toplam</b>	<b>200</b>	<b>100</b>

1838 yılında Kurucaova'ya ait nüfus defterinde şahısların boyları hakkında bir bilgi kaydedilmemiş, şahısların eşkâli olarak sakal ve bıyıkları verilmiştir. Ancak 1840 yılında Kurucaova'da kayıtlı olan 352 kişiden 192'sinin boy bilgisi mevcuttur. 192 kişiden kısa boylu olarak kayıt altına alınan kimse olmamakla birlikte 154'ünün (%80,90) orta boylu, 38'inin (%19,79) uzun boylu olduğu anlaşılmaktadır.<sup>16</sup>

**Tablo 2:** Kurucaova'da Erkek Nüfusun Boy Özellikleri, 1840.

Boy özellikleri	Erkek sayısı	Yüzde
Orta Boylu	154	%80,20
Uzun Boylu	38	%19,80
<b>Toplam</b>	<b>192</b>	<b>100</b>

<sup>14</sup> Henüz sakalı, bıyığı çıkmamış olan genç: Devellioğlu, 2018: 1439.

<sup>15</sup> 1835 tarihlerinde Kurucaova'ya kayıtlı erkek nüfusun boy özellikleri için bk. Tablo 1.

<sup>16</sup> 1840 yılında Kurucaova'ya kayıtlı erkek nüfusun boy özellikleri için bk. Tablo 2.

Yukarıdaki ele alınan verilerden yola çıkarak 1835, 1838 ve 1840 yıllarında Kurucaova'da nüfusa kayıtlı erkeklerin boy oranlarına bakıldığında %2'lik oranın kısa boylu, %73,1'lik kısmının orta boylu ve %25,9'luk kısmını ise uzun boylu olduğu görülmektedir. Buradan hareketle Kurucaova'da 1835 ve 1840 yılları arasında genel olarak halkın çoğunluğunun orta boylu olduğu sonucuna ulaşılabılır. Civar kazalara bakıldığında Beyşehir kazasının genelinin %88,5'i orta boylu olup, uzun boylu olanlar %7,6, kısa boylular ise %3,9 oranındadır (Muşmal ve Şahinkaya, 2015: 492).

1835 yılında Kurucaova'ya kayıtlı 335 kişiden 119'unun sakal, 99'unun bıyık olmak üzere toplam 218 kişinin sakal ve bıyık bilgisi verilmiştir.<sup>17</sup> 11- 20 yaş arası gençler genellikle ter bıyık ve şâbb-ı emred olarak kaydedilmiştir. Bu şekilde kayıtlı 15'i ter bıyıklı, 20'si şâbb-ı emred olmak üzere toplam 35 kişi bulunmaktadır. Ayrıca yaşları 20'den büyük olan 7 kişi de şâbb-ı emred olarak kaydedilmiştir. Sakal ve bıyık eşkâli verilen kişiler ise genellikle 20 yaş ve üzeri erkeklerdir. Buna göre sakalı belirtilen şahısların %42,01'i kara, %18,48'i kır, %15,96 kumral, %11,76 ak, %8,40 sarı, %1,68 köse, %0,84'ü kara köse ve %0,84'ü taze sakallı olarak kaydedilmiştir. Bıyığı belirtilen şahısların ise %35,35'i ter, %17,17 kumral, %12,12 kara, %8,09 sarı bıyıklı olarak kaydedilmiştir.

**Tablo 3:** Kurucaova'daki Erkek Nüfusun Sakal ve Bıyık Özellikleri, 1835.

Sakal	Kişi Sayısı	Yüzde	Bıyık	Kişi sayısı	Yüzde
Kara Sakallı	50	%42,04	Ter Bıyıklı	35	%35,35
Kır Sakallı	22	%18,48	Şâbb-ı Emred	27	%27,27
Kumral Sakallı	19	%15,96	Kumral Bıyıklı	17	%17,17
Ak Sakallı	14	%11,76	Kara Bıyıklı	12	%12,12
Sarı Sakallı	10	%8,40	Sarı Bıyıklı	8	%08,09
Köse Sakallı	2	%1,68	<b>Toplam</b>	<b>99</b>	<b>100</b>
Karaköse Sakallı	1	%0,84			
Taze Sakallı	1	%0,84			
<b>Toplam</b>	<b>119</b>	<b>100</b>			

1838 yılında yapılmış nüfus sayımlarına bakıldığında Kurucaova'da kayıtlı 343 şahıstan 130'unun sakal, 85'inin bıyık olmak üzere toplam 215 kişinin sakal ve bıyık bilgisi verilmiştir.<sup>18</sup> Yukarıda değindiğimiz gibi 0-10 yaş arası çocukların doğal olarak sakal ve bıyık bilgisine rastlanmamakla birlikte, 11-20 yaş arası gençlerin ise 2'si ter bıyıklı, 27'si ise şâbb-ı emred olarak kaydedilmiştir. Sakalı belirtilenlerin %40,76'sı kara, %21,53 kır, %16,95'i kumral, %12,30 ak, %8,46'sı sarı sakallı olarak nitelendirilmiştir. Bıyığı belirtilenlerin %23,55'i ter, %22,35'i kara, %16,47'isi kumral, %3,52'isi sarı ve %2,35'i kır bıyıklı olarak nitelendirilmiştir.

**Tablo 4:** Kurucaova'daki Erkek Nüfusun Sakal ve Bıyık Özellikleri, 1838.

Sakal	Kişi Sayısı	Yüzde	Bıyık	Kişi Sayısı	Yüzde
Kara Sakallı	53	%40,76	Şâbb-ı Emred	27	%31,76
Kır Sakallı	28	%21,53	Ter Bıyıklı	20	%23,55
Kumral Sakallı	22	%16,95	Kara Bıyıklı	19	%22,35
Sarı Sakallı	11	%8,46	Kumral Bıyıklı	14	%16,47
Ak Sakallı	16	%12,30	Sarı Bıyıklı	3	%3,52
<b>Toplam</b>	<b>130</b>	<b>100</b>	Kır Bıyıklı	2	%2,35
			<b>Toplam</b>	<b>85</b>	<b>100</b>

<sup>17</sup> 1835 yılında Kurucaova'ya kayıtlı erkek nüfusun boy özellikleri için bk. Tablo 3.

<sup>18</sup> 1838 yılında Kurucaova'ya kayıtlı erkek nüfusun boy özellikleri için bk. Tablo 4.

1840 yılında Kurucaova’da nüfusa kayıtlı olan 352 kişiden 147’sinin sakal, 93’ünün bıyık olmak üzere toplam 240 kişinin sakal ve bıyık bilgileri belirtilmiştir.<sup>19</sup> Diğer nüfus sayımlarında da değindiğimiz gibi 0-10 yaş arası çocukların doğal olarak sakal ve bıyık özelliklerine yer verilmezken, 11-20 yaş arası gençlerin 53’ü şâbb-ı emred ve 3’ü ter bıyıklı olarak kaydedilmiştir. Sakalı belirtilen %57,15’i kumral, %22,45’i kara, %10,88’i kır ve %9,52’sü aksakallı olarak nitelendirilmiştir. Bıyığı belirtilen %17,20’si kumral, %12,90’ı kara ve %12,90’ı ter bıyıklı olarak nitelendirilmiştir.

**Tablo 5:** Kurucaova’daki Erkek Nüfusun Sakal ve Bıyık Özellikleri, 1840.

Sakal	Kişi Sayısı	Yüzde	Bıyık	Kişi Sayısı	Yüzde
Kumral Sakallı	84	%57,15	Şâbb-ı Emred	53	%57
Kara Sakallı	33	%22,45	Kumral Bıyıklı	16	%17,20
Kır Sakallı	16	%10,88	Kara Bıyıklı	12	%12,90
Ak Sakallı	14	%9,52	Ter Bıyıklı	12	%12,90
<b>Toplam</b>	<b>147</b>	<b>100</b>	<b>Toplam</b>	<b>93</b>	<b>100</b>

Genel olarak 1835, 1838 ve 1840 yıllarında nüfusa kaydedilen kişilerin ortalama %35,08’i kara sakallı olarak en yüksek orana sahip olurken, en düşük oran %0,84 ile taze ve kara köse sakallı olarak tespit edilmektedir. 1835, 1838 ve 1840 yıllarında nüfusa kayıtlı kişilerden ortalama %38,67’i şâbb-ı emred olarak en yüksek paya sahip olurken, en düşük paya %2,35 ile kır bıyıklı kişilerin sahip olduğu görülmektedir. Bu verilerden hareketle Kurucaova köyünde hâkim tipolojinin orta boylu, kara ve kumral sakallı olduğu söylenebilir.

## 2.2. Lakaplar ve Unvanlar

Nüfus defterlerine kayıt edilen kişileri birbirinden ayırmak için çeşitli lakap ve unvanlar kullanılmıştır. Günümüzde hâlâ küçük yerleşim alanlarında bir gelenek olarak kalan lakap ve unvanlar soyadların dışında belirleyici olarak kullanılmaktadır. Osmanlı toplumunda iki tür lakap kullanma şekli vardır; birincisi nesilden nesile aktararak süregelen sülale adları iken ikincisi de kişilerin kendine has olan özelliklerinden (hastalık, engel durumu, tip, meslek veya memleket vs.) yola çıkarak kullanılan lakaplardır (Muşmal ve Şahinkaya, 2015: 493). Genellikle ikinci türden hareketle şahısların herhangi bir özelliği lakap olarak kullanılmış, bu durum bazen takip eden kuşaklar tarafından kullanılırken çoğu zaman da kişinin ölümüyle sona erdiği tespit edilmiştir (Yılmaz, 2012: 97). Kurucaova’ya ait nüfus defterlerinde yukarıda değindiğimiz her iki türden lakapların da varlığı söz konusudur.

İncelenen defterlere göre 1835 yılında Kurucaova halkının sahip olduğu sülale lakapları şunlardır: *Abacıoğlu, Abdulhalimoğlu, Abdulkadiroğlu, Akoğlu, Alaşanoğlu, Aslanoğlu, Bedeloğlu, Bekiroğlu, Cennetoğlu, Cinalioğlu, Curacıoğlu, Çilhüseyinoğlu, Çilismailoğlu, Çivicioğlu, Çomakoğlu, Çöbcüoğlu, Doğayoğlu, Duralioğlu, Ecevitoğlu, Eğrioğlu, Gönyeoğlu, Habiboğlu, Hacıoğlu, Hafizoğlu, Halilismailoğlu, Haliloğlu, Hamzaoğlu, Himmetoğlu, İbişoğlu, İlyasoğlu, İmamoğlu, İsa oğlu, İyiyusufoğlu, Kabamusaoğlu, Kaçaroğlu, Kalaycıoğlu, Kellecioğlu, Kerimoğlu, Ketüsümoğlu, Kırmusaoğlu, Kocabaşoğlu, Kocaoğlu, Kökcüoğlu, Kulosmanoğlu, Kürtoğlu, Macuroğlu, Mehdi oğlu, Memişoğlu, Mucukoğlu, Muşmal oğlu, Ömeroğlu, Talaşoğlu, Tataroğlu, Terlemezoğlu, Tinacıoğlu, Tinasoğlu, Tiryakioğlu, Veli oğlu, Yağcıoğlu, Yusuf oğlu.*

1835 yılına ait nüfus defterinde bazı kişilerin unvanlarına da yer verilmiştir. Kaydedilen bu unvanlar arasında “efendi, hoca, hacı ve molla” gibi kişilerin sosyal statüleri hakkında bilgiye ulaşabileceğimiz ifadeler bulunmaktadır. Buna göre 1835 yılındaki defterde Kurucaova’da 6 adet “molla”, 2 kişi “hacı” ve 1 kişi de “efendi” olarak kayıtlı olup sosyal statü açısından tariflilerin oranı yaklaşık %2,76’dır. 1838 yılına kayıtlı olan Nüfus defterlerinde Kurucaova halkının sahip olduğu sülale lakaplarının

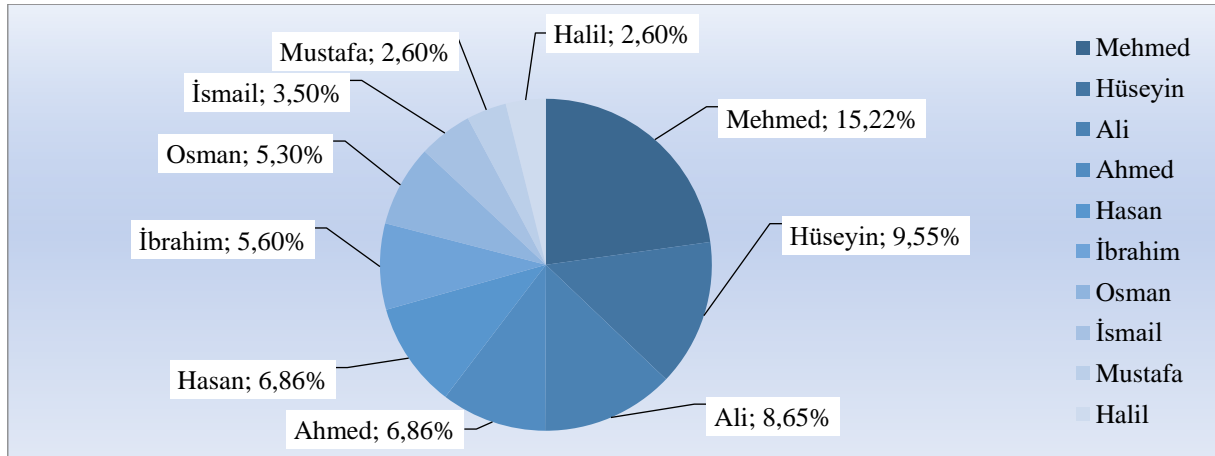
<sup>19</sup> 1840 yılında Kurucaova’ya kayıtlı erkek nüfusun boy özellikleri için bk. Tablo 5.

sadece 6'sına ulaşılabilmiştir. Bunlar; Hacıoğlu, İlyasoğlu, Kocabaşoğlu, Memişoğlu, Velioglu ve Yusufoglu'dur. Bu yılda sosyal statü açısından tariflilerin oranı yaklaşık %0,58'dir.<sup>20</sup>

1840 yılında defterde kayıtlı sülale lakapları şunlardır: *Abidoğlu, Akçioğlu, Alioğlu, Aslanoğlu, Bedeloğlu, Bekirbeğoğlu, Canlioğlu, Çınaroğlu, Çökçüoğlu, Doğayoğlu, Duralioğlu, Ecevitoglu, Eğriosmanoğlu, Eğrialioğlu, Elçiyusufoglu, Habiboğlu, Hacıoğlu, Halilismailoğlu, Halilmusaoğlu, Hamzaoğlu, Himmetoğlu, İmamoğlu, İsaoglu, İsmailoğlu, Kadiroğlu, Karaömeroğlu, Karabekiroğlu, Karacabaşoğlu, Karacaoğlu, Karaoğlu, Kelhasanoğlu, Kerimoğlu, Kılcaoğlu, Kırmusaoğlu, Kiziroğlu, Kocabaşoğlu, Kocaoğlu, Kolçakoğlu, Kulosmanoğlu, Kürtahmetoğlu, Macaroğlu, Mamaoğlu, Memişoğlu, Mucukoğlu, Muşmaloğlu, Ölimusaoğlu, Salihoğlu, Sarılioğlu, Subutayoğlu, Şaşıoğlu, Terlemezoğlu, Tinasoğlu, Uçukoğlu, Yağcıoğlu, Yusufoglu.* Ayrıca "Mehmet Paşa, Mülazım, Kocabaş, Karafırak, Körtalaş ve Sarıçoban" olmak üzere kaydedilmiş bazı kişiler ile üç kişi de "efendi" ve iki kişide "molla" kaydı bulunmaktadır. Nüfus sayımlarına genel olarak incelediğimizde en çok rastlanan sülale lakabının Ecevitoglu olduğu, daha sonra sırasıyla; İmamoğlu, Yusufoglu ve Bedeloğlu lakaplarının yoğun bulunduğu anlaşılmaktadır.

### 2.3. Şahıs İsimleri

Nüfus defterlerinde şahısın lakabı, eşkâli ve baba adından sonra ismi kaydedilmiştir. Kaydedilen şahısların "*filan oğlu filan*" şeklinde yazıldığı görülmektedir (Bozkurt, 2003: 60). Buradaki değerlendirmelerde baba isimleri dikkate alınmayıp yalnızca hayatta olduğu bilinen kişiler ele alınmıştır. Nüfusa kayıtlı olan şahıs isimlerinin bir kısmı çok kullanırken, bir kısmının ise daha az kullanıldığı bilinmektedir. 1835 yılında Kurucaova'da kayıtlı 335 erkek nüfusta 45, 1838 yılındaki nüfus defterinde 337 erkek nüfusta 49, 1840 yılındaki nüfus defterine kayıtlı 352 erkek nüfusta 45 farklı ismin kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu üç defteri genel olarak incelediğimizde toplam 58 farklı ismin kullanıldığını görülmektedir. Beyşehir'de 6.480 erkeğin isimleri üzerinde yapılan incelemelerde 120 ayrı erkek ismi, (Muşmal ve Şahinkaya, 2015: 494) Derbent'te ise 662 erkekten 59 farklı ismin kullanıldığı tespit edilmiştir (Muşmal ve Özçelik, 2020: 116).



**Grafik 4:** Nüfus Defterlerine Göre Kurucaova'da En Yaygın Kullanılan 10 İsim, 1835.

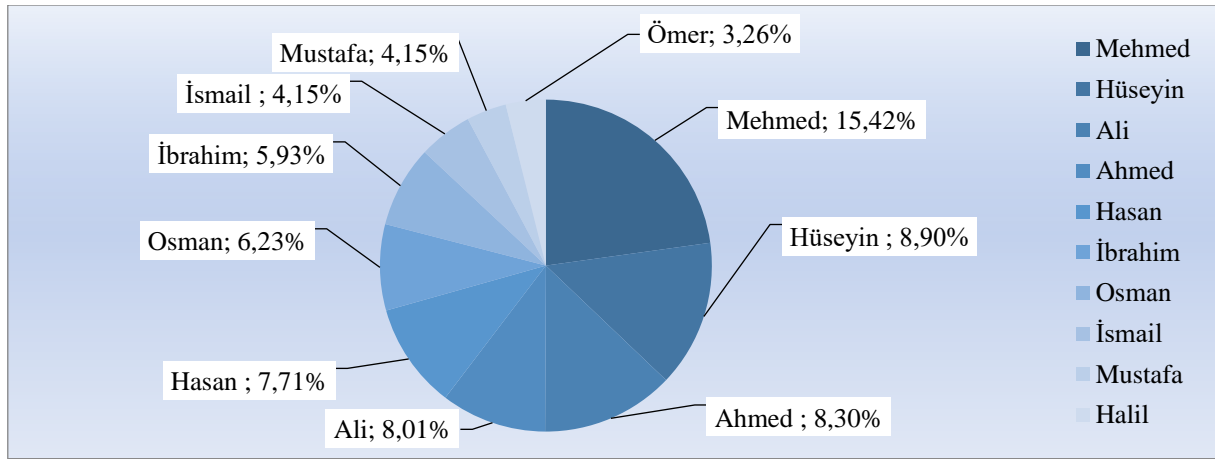
Farklı yıllarda Kurucaova'ya ait nüfus defterlerinde yer alan isimlerin oranlarına baktığımızda; 1835 yılında Kurucaova'da bulunan 335 erkekten 51'inin (%15,22) isminin Mehmed olduğu görülmektedir. Bu durumda neredeyse her 7 erkekten birinin ismi Mehmed'tir. Diğer taraftan erkeklerin %9,55'i (32 kişi)

<sup>20</sup> Meslekî zümre itibarıyla, din adamları Molla gibi dinî tabirlerle anılmış, Müslümanlardan hac görevini yerine getirenler Hacı şeklinde tanımlanmış ve Talebe-i Ulum'dan olanlar, yani öğrenim hayatı devam eden kimseler için de lakap kullanılmayarak, isimlerinin sonuna, yalnız Latince'den Türkçe'ye geçen Efendi kelimesinin eklenmiş olması halk arasındaki saygınlıklarını güçlendirmiştir (Menekşe, 2017: 317).

Hüseyin, %8,65'i (29 kişi) Ali ve % 6,86'sı (23'er kişi) Ahmed ve Hasan olarak tespit edilmiştir. Buradan hareketle XIX. yüzyılın ortalarında Kurucaova'da kayıtlı her 10 erkekten birinin adı Hüseyin, her 11 erkekten birinin adı Ali ve her 14 erkekten birinin adı Ahmed veya Hasan'dır. Nüfusa kayıtlı diğer isimlere bakılacak olursa; erkeklerin %5,6'sı (19 kişi) İbrahim, %5,3'ü (18 kişi) Osman, %3,5'i (12 kişi) İsmail, %2,6'sı (9 kişi) Halil, Mustafa, Musa ve Memiş, %2,3'ü (8'er kişi) Ömer, %2,08'i (7 kişi) ise Bekir olarak tespit edilmiştir<sup>21</sup>.

Ayrıca nüfus defterine kayıtlı 153 hane reisinden %12,41'ini (19 kişi) Mehmed, % 9,15'ini (14 kişi) Hüseyin ve Ali, % 8,49 (13 kişi) Hasan, %6,53'ünü (10 kişi) Ahmed, %3,92'si (6 kişi) Mustafa, %2,61'ini (4 kişi) Halil ve Bekir isimli kişiler oluşturmaktadır.<sup>22</sup>

Kurucaova'ya ait 1838 yılındaki nüfus defterinde kayıtlı 337 erkekten 52'sinin ismi Mehmed (%15,42) iken 30'unun ismi (%8,90) Hüseyin'dir.



**Grafik 5:** Nüfus Defterlerine Göre Kurucaova'da En Yaygın Kullanılan 10 İsim, 1838.

Erkeklerin %8,30'u (28 kişi) Ahmed, %8,01'i (27 kişi) Ali, %7,71'i (26 kişi) Hasan, %6,23'ü (21 kişi) Osman, %5,93'ü (20 kişi) İbrahim, %4,15'i (14'er kişi) İsmail ve Mustafa, %3,26'sı (11 kişi) Ömer ve %2,96'sı (10 kişi) Halil olarak tespit edilmiştir. Bu da yaklaşık nüfusa kayıtlı erkeklerden her 12'sinden birinin adının Ahmed, Mehmed ve Ali, her 13 kişiden birinin adının Hasan ve Hüseyin, her 16 kişiden birinin adının Osman ve İbrahim, her 24 kişiden birinin adının İsmail ve Mustafa, her 30 kişiden birinin adının Ömer olduğunu gösterir.<sup>23</sup> Ayrıca nüfus defterine kayıtlı 148 hane reisinin %10,13'ü (15 kişi) Ali ve %10,13'si Mehmed, (15 kişi) %9,45'i (14 kişi) Hüseyin, %8,78'i (13 kişi) Ahmed, %7,43'ü (11 kişi) Hasan, %5,40'ı (8 kişi) Mustafa, olarak tespit edilmiştir.<sup>24</sup>

1840 yılına ait nüfus defteri incelendiğinde ise Kurucaova'da nüfusa kayıtlı 352 erkekten 61'i (%17,32) Mehmed'tir. Bu da yaklaşık 6 kişiden birinin isminin Mehmed olduğunu gösterir. Yine erkeklerden %10,51'i (37 kişi) Ali, %8,23'ü (29 kişi) Hüseyin, %7,6'sı (27'şer kişi) Hasan ve Ahmed, %6,25'i (22 kişi) Osman, %4,82'si (17 kişi) İbrahim, %3,97'si (14 kişi) İsmail, %3,40'ı (12 kişi) Mustafa,

<sup>21</sup> 1835 yılına ait nüfus defterine kayıtlı; 5 kişinin adı; Süleyman, Veli, 4 kişinin adı; Abdullah, Mahmud, Eyüb, Ramazan, 3 kişinin adı; Yusuf, 2 kişinin adı; Abdülkadir, Abdülkerim, Bayram, Durmuş, Himmet, İlyas, Mümin ve birer kişide ise; Durali, Hasan Ali, Kasım, Kerim, Ketüsüm, Mehmed Ali, Mehmed Emin, Muharrem, Naim, Nebi, Nurullah, Salih, Seyyid Ali, Şaban, Veysel, Yakub olarak sıralanabilir.

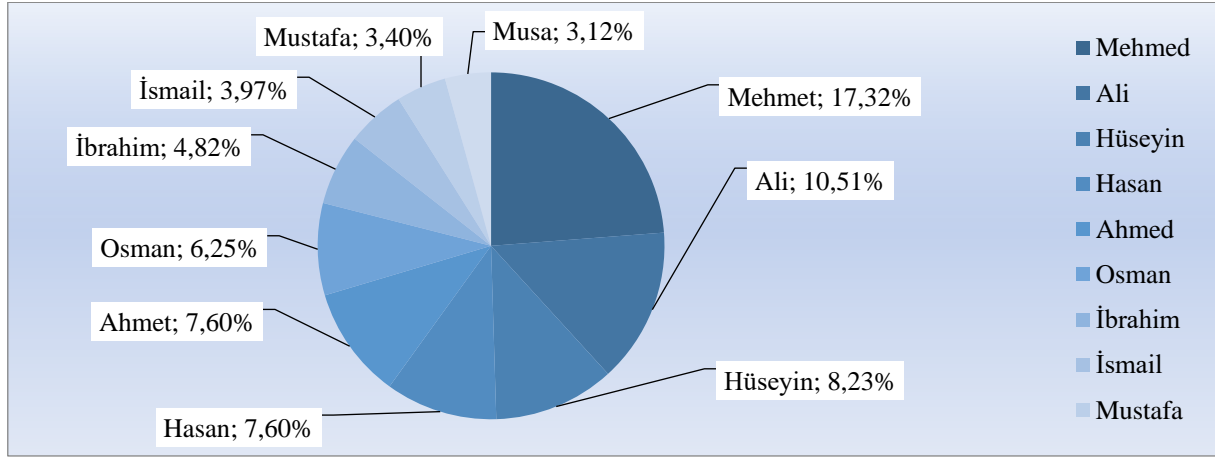
<sup>22</sup> 1835 yılında Kurucaova Köyündeki erkeklerin kullandıkları en yaygın şahıs isimleri için bk. Grafik 4.

<sup>23</sup> 1838 yılında nüfusa kayıtlı erkeklerden 8'inin ismi Musa ve Memiş, 6'sının ismi Süleyman ve Bekir, 5'inin ismi Eyüb, Mahmud ve Veli, 3'ünün ismi Abdullah, Durmuş, Yusuf ve Abdülmümin, 2'sinin ismi Abdülkadir, Himmet, İlyas, Kerim ve Abdurrahman, her birinin ismi Abdülkerim, Bayram, Bayram Ali, Kasım, Recep, Ebubekir, Mümin, Naim, Nurullah, Ramazan, Salih, Seyyid Ali, Şaban, Veysel, Yakub, Emin ve Raşid olarak tespit edilmiştir.

<sup>24</sup> 1838 yılında Kurucaova Köyündeki erkeklerin kullandıkları en yaygın şahıs isimleri için bk. Grafik 5.



%3,12'si (11'er kişi) Musa ve Halil olduğu tespit edilmiştir.<sup>25</sup> Ayrıca nüfus defterine kayıtlı 169 hane reisinin %13,01'inin (22 kişi) Mehmed, %11,83'ünün (20 kişi) Ali, %8,87'sinin (15 kişi) Ali, %8,28'inin (14 kişi) Ahmed ve Hasan, %3,55'inin (6 kişi) Mustafa ve Bekir, %2,36'sının (4 kişi) Halil ismi olduğu tespit edilmiştir.<sup>26</sup>



**Grafik 6:** Nüfus Defterlerine Göre Kurucaova'da En Yaygın Kullanılan 10 İsim, 1840.

Genel olarak 1835, 1838 ve 1840 yıllarında yapılan nüfus sayımları incelendiğinde; bu yıllarda en çok kullanılan erkek isimlerinin Mehmed ve Hüseyin olduğu görülmektedir. Bu isimlerden sonra en çok kullanılan isimlerin ise Ahmed ve Ali olduğu tespit edilmektedir. Özellikle İslamiyet'in bir göstergesi olarak Türkler peygamberlerine duydukları saygı ve sevgiden hareketle, Muhammed yerine yaygın olarak Mehmed ismini kullanmışlardır (Kurt, 1995: 613). Bu yıllar arasında Hüseyin, Hasan ve Ali isimlerinin yaygın olarak kullanılması da dikkat çekmektedir. Bu durumda yine aynı şekilde Hz. Peygamber sevgisinden kaynaklı olarak Hz. Muhammed'in damadı olan Hz. Ali ve torunları olan Hasan, Hüseyin isimlerinin de yaygın olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır (Muşmal ve Özçelik, 2020: 116). 1835, 1838 ve 1840 yıllardaki nüfus defterlerinden yola çıkarak bu dönemlerde Kurucaova halkı arasında Ehl-i Beyt'in isimlerin sıkça kullanıldığı söylenebilir.

### 3. Sosyal ve Mesleki Yapı

#### 3.1. Meslekî Yapı

Osmanlı Devleti'nde en yaygın ve en önemli meslek grubu tarımla ilgili mesleklerdir. Bu nedenle Osmanlı toplumunun en önemli geçim kaynağı çiftçiliktir. Halkın bir kısmı kendi aile reisinden kalma toprakları işletirken, bir kısmı ise devletin arazisinde tarım yapmaktaydı. Osmanlı Devleti tarım yapan çiftçiye hem gelir sağlamak için hem de üretimin verimliliğini sürdürebilmesi için büyük oranda yardım etmekteydi (Güran, 1987: 270). Fakat Osmanlı toplumunda tarımsal üretimden sağlanan gelirlerin asgari geçim seviyesini karşılayacak ölçüde olmadığı durumlarda aileler çiftçilik dışında yan faaliyetlerden ek gelir elde etmeye yöneliyordu (Güran, 1987: 271). XIX. yüzyılın ortalarında Kurucaova halkının mesleği büyük oranda çiftçilik olmakla birlikte bunu rençberlik<sup>27</sup> mesleğinin takip ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca az a olsa amele, işçi, çoban, değirmenci, demirci, mektep hocası, imam ve günlükçü gibi mesleklerin de bulunduğu görülmektedir.

<sup>25</sup> 1840 yılında nüfusa kayıtlı erkeklerden 6'sının ismi *Abdulah, Bekir ve Memiş*, 5'inin ismi *Veli*, 4'ünün ismi *Kerim, Mahmud ve Süleyman*, 3'ünün ismi *Durmuş, Eyüb, Mümin ve Yusuf*, 2'sinin ismi *Abdülkadir, İlyas ve Yakub*, her birinin ismi *Alibaz, Hasan Ali, Himmet, Mehmed Ali, Emin, Isa, Recep, Naim, Nebi, Nurullah, Şaban, Veysel, Abdurrahman ve Raşid* olarak tespit edilmiştir.

<sup>26</sup> 1840 yılında Kurucaova Köyündeki erkeklerin kullandıkları en yaygın şahıs isimleri için bk. Grafik 6.

<sup>27</sup> Rençber, [renc sıkıntı + ber çeken, sıkıntı çeken, meşakkatli, ağır işlerde çalışan], çiftçi: Devellioğlu, 2008: 1310.

1835 yılına ait nüfus defterlerinde 335 kişiden 125'inin (%37,31) meslek bilgisi verilirken, 1838 yılına ait nüfus defterinde ise 343 kişiden 140'ının (%40,81) meslek bilgisi verilmiştir. 1840 yılına ait nüfus defterine baktığımızda ise 352 kişiden 145'inin (%41,19) meslek bilgisine yer verilmiştir. Ancak asker veya talebe olarak kaydedilen kişiler gruba dâhil edilmemiştir. 1835 yılına kayıtlı defterde 200 (%59,70), 1838 yılına ait defterde 200 (%58,30), 1840 yılına kayıtlı defterde ise 199 kişinin (%56,53) meslek bilgilerine yer verilmemiştir. Meslek bilgisi verilmeyen şahıslar genellikle çocuk ve gençlerden oluşmaktadır. 1835 yılında Kurucaova'da mesleği belirtilen 125 kişinin 8 farklı meslek grubuna mensup olduğu anlaşılmaktadır.<sup>28</sup> Bunların 74'ü çiftçi, 43'ü rençber, 2'si çoban, 1'i demirci, 1'i değirmenci, 1'imam, 1'i muhtar-ı evvel ve 1'i de muhtar-ı sâni olarak kaydedilmiştir. Meslek bilgisi olmayanların sağlık ve engel durumu hakkında herhangi bir açıklamaya yer verilmemiştir.

**Tablo 6:** Kurucaova Halkının Meslekî Yapılanması, 1835.

Meslek Adı	Erkek Sayısı	Yüzde
Çiftçi	74	%59,2
Rençber	43	%34,4
Çoban	2	%1,6
Değirmenci	1	%0,8
Demirci	1	%0,8
İmam	1	%0,8
Mektep Hocası	1	%0,8
Muhtar	1	%0,8
Muhtar vekili	1	%0,8
<b>Toplam</b>	<b>125</b>	<b>100</b>

1838 yılına kayıtlı olan nüfus defterine bakıldığında mesleği belirtilen 140 kişiden 8'inin farklı meslek grubuyla meşgul oldukları görülmektedir.<sup>29</sup> Bunların 94'ü çiftçi, 39'u rençber, 2'si çoban, 1'i değirmenci, 1'i imam, 1'i kethüda şeklinde kaydedilmiştir. Ayrıca kaydedilen şahıslardan 1'i muhtar-ı evvel ve 1'i de muhtar-ı sânidir.

**Tablo 7:** Kurucaova Halkının Meslekî Yapılanması, 1838.

Meslek Adı	Erkek Sayısı	Yüzde
Çiftçi	94	%67,15
Rençber	39	%27,85
Çoban	2	%1,45
Değirmenci	1	%0,71
İmam	1	%0,71
Kethüda	1	%0,71
Muhtar	1	%0,71
Muhtar vekili	1	%0,71
<b>Toplam</b>	<b>140</b>	<b>100</b>

1840 yılındaki nüfus defteri incelendiğinde mesleği belirtilen 145 kişinin 8 farklı meslek grubuna mensup olduğu bilinmektedir.<sup>30</sup> Bunların 116'sı çiftçi, 18'i amele ve işçi, 3'ü rençber, 3'ü amele, 2'si günlükçü, 1'i çoban, 1'i imam ve 1'i de muhtar-ı sâni olarak kaydedilmiştir. Ayrıca rençber mesleğinin yerine kişilerin amele ve işçi olarak adlandırıldığı görülmüştür.

<sup>28</sup> 1835 yılına ait nüfus defterine göre Kurucaova'nın mesleki yapılanması için bk. Tablo 6.

<sup>29</sup> 1838 yılına ait nüfus defterine göre Kurucaova'nın meslekî yapılanması için bk. Tablo 7.

<sup>30</sup> 1840 yılına ait nüfus defterine göre Kurucaova'nın meslekî yapılanması için bk. Tablo 8.

**Tablo 8:** Kurucaova'nın Meslekî Yapılanması, 1840.

Meslek İsmi	Erkek Sayısı	Yüzde
Çiftçi	116	%80
Amele ve İşçi	18	%12,41
Amele	3	%2,06
Rençber	3	%2,06
Günlükçü	2	%1,37
Çoban	1	%0,70
İmam	1	%0,70
Muhtar vekili	1	%0,70
<b>Toplam</b>	<b>145</b>	<b>100</b>

Yukarıda verilen tablolardaki veriler incelendiğinde halkın geçim kaynağının %68,78 ile çiftçilik olduğu görülmektedir. Meslek sahibi kişilerden yaklaşık %98'si tarım ve hayvancılık ile ilgili mesleklere mensuptur. Kalan %2'lik kısımda ise imam, imam vekili, muhtar, muhtar vekili ve kethüda yer almaktadır.

### 3.2. Askerde Olanlar

Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla Sultan II. Mahmud tarafından yeni bir ordu kurulmuştur. Asâkir-i Mansure-i Muhammediye adlı ordunun asker ihtiyacını karşılamak amacıyla halktan asker toplamaya başlanmıştır. Bozulan maliye ve yeni ordunun masrafları için harcanan miktar fazla olduğundan asker sayısı istenilen düzeye ulaşamamıştır. Bunun üzerine başka bir çözüm yolu aranarak redif askeri teşkilatı kurulmuştur (Çadırcı, 1963: 65-66).

1835, 1838 ve 1840 yıllarında nüfus defterlerinde bazı erkeklerin kayıtlarının hemen üzerinde çeşitli notlar düşülmüştür. Genellikle bu notlar 'Redif-i Mansure, Asâkir-i Mansure, Redif, Redif Topçu, Mansure ve Nefer şeklindedir. Ancak defterlerde kişilerin ne zaman askere gittiği, hangi orduya katıldığı ve kaç yıl askerde kalacağı hakkında bilgilere yer verilmemiştir. Kurucaova'da 1835 yılında yapılan nüfus sayımlarına göre 335 kişiden 17'si yani yaklaşık %5,07'si askerlik görevini yerine getirmektedir. Askerlik yapan 17 kişiden ise 3'ü Asâkir-i Mansure'de, 14'ü Redif-i Mansure'de olarak kaydedilmiştir. 1838 yılında Kurucaova nüfusuna kayıtlı olan 343 kişiden 22'si yani yaklaşık %6,41'i askerlik görevini ifa etmektedir. Bunlardan 13 kişi Redif, 6 kişi Mansurede, 2 kişi Redif Topçu ve 1 kişi ise Nefer olarak kaydedilmiştir. 1840 yılında ise nüfusa kayıtlı 352 kişiden 16'sı yani yaklaşık %4,54'ü askerlik görevini yapmaktadır. Askerde olan kişilerin 9'u Redif, 4'ü Mansurede, 2'si Redif-i Mansurede ve 1'i de Redif Topçu olarak kaydedilmiştir.

### 3.3. Tahsilde Olanlar

Kurucaova'ya ait nüfus defterlerinde tahsilde veya talebe olarak kaydedilenlerin hangi şehirde öğrenim gördüğü ve gidiş tarihleri hakkında bir bilgi yer almamaktadır. Ancak 1835 yılı defterlerinde bir kişinin Karaağaç'ta tahsilde olduğu kaydedilmiştir.<sup>31</sup> Diğer taraftan 1838 yılında 3 kişi talebe-i ulûm, 1 kişi ise talebe olarak kaydedilmiştir.<sup>32</sup> Ayrıca 1840 yılında yapılan nüfus sayımlarında ise bir kişinin talebe ve bir kişinin de talebe-i ulûm olarak kayıt altına alındığı görülmektedir.<sup>33</sup> Buradan yola çıkarak XIX. yüzyılın

<sup>31</sup> 1835 yılında 35 haneli 79 numarası olan şahıs; 'diğer oğlu uzun boylu Molla Musa bin. Ebubekir tahsil-i ilm Karacağaç'da sinn 35' olarak kaydedilmiştir. BOA. NFS. d., Nr. 03322.

<sup>32</sup> 1838 yılında 30 haneli 72 numarası olan şahıs; 'oğlu kumral sakallı Mehmed Efendi sinn 28 talebe-i ulûm', 36 haneli 87 numarası olan şahıs; 'oğlu kara sakallı Mehmed Efendi sinn 41 talebe-i ulûm', 36 haneli 88 numarası olan şahıs; 'diğeri kara sakallı Musa Efendi sinn 39 talebe-i ulûm', 34 haneli 71 numarası olan şahıs ise; 'oğlu şâbb-ı emred Molla İbrahim sinn 15' olarak kaydedilmiştir. BOA. NFS. d., Nr. 03338.

<sup>33</sup> 1840 yılında nüfusa kayıt edilirken tahsil-i ulûm olarak yazılan şahıslar: 72 haneli 164 numarası olan şahıs; 'Alioğlu orta boylu kumral sakallı talebe-i ulûm Ali sinn 32', bir değeri ise 111 haneli 246 numaralı 'Kılcaoğlu orta boylu şâbb-ı emred talebe-i ulûm Molla Hasan veledi Veli sinn 15' dir.

ortalarında, kırsal bir alanda şehir merkezinden oldukça uzak dağlık bir yerleşim olan Kurucaova’da öğrenim görenlerin sayısının düşük olduğu söylenebilir.

### 3.4. Engel Durumu Olanlar

XIX. yüzyılın ortalarında yapılan nüfus sayımlarının temel amacı vergi ve asker toplamak olduğundan defterlerde bu duruma uygun olmayan kişilerin kayıtlarına fiziksel olarak engel durumları ile ilgili notlar düşülmüştür (Muşmal, Şahinkaya, 2015: 499). Kurucaova’ya ait defterlerde kişilerin engel durumuna göre “total, a’mâ<sup>34</sup> ve mestân<sup>35</sup>” olmak üzere üç şekilde kayıt altına alındığı görülmektedir.

1835 yılına ait nüfus defterinde Kurucaova’da 5 kişinin total olduğu kaydedilmiştir. 1838 yılına ait nüfus defterinde ise bir kişinin total, bir kişinin mestân ve bir kişinin de âmâ olduğu kaydedildiği görülmektedir. 1840 yılına ait nüfus defterinde kaydedilen şahıslara ait engel durumuna dair bilgilere rastlanmamıştır. Buradan hareketle 1835, 1838 ve 1840 yıllarında Kurucaova’da engel durumu olanların sayısı 8, yaş ortalaması ise yaklaşık 41,5 olarak ortaya çıkmaktadır. Engel durumu olanlardan 3’ünün mesleği çiftçi, biri değirmenci ve bir diğerrinin mesleği de rençber olarak kaydedilmiştir. Engel durumu bulunan 3 kişinin meslek bilgilerine yer verilmemiştir.

### 3.5. Yetimler

Kurucaova’ya ait 1835, 1838 ve 1840 yılları arasında incelenen nüfus defterlerinde yetim kalan kişilerin hanenin en büyük erkek çocuğu olmalarından dolayı hane reisi olarak kaydedildikleri görülmektedir. Nüfus defterlerinde haneler yetim ve sâbi olarak kaydedilen erkeklerin anneleri başka bir erkekle evlenmiş olsalardı yetim olarak kaydedilmeyip hanenin bir üyesi olarak kaydedilmeleri gerekirdi (Muşmal, Özçelik, 2020: 121). Ayrıca incelediğimiz nüfus defterlerinde sadece 1838 yılında Kurucaova’da kayıtlı bir kişinin oğulluğu olarak kaydedildiği görülmektedir.<sup>36</sup> 1835 yılında yetim olup hane reisi olarak kaydedilen 10 kişi bulunmaktadır.<sup>37</sup> Bunların yaş ortalaması 9,1 olarak tespit edilmiştir. 1838 yılında yetim hane reisi olarak kaydedilen 3 kişi bulunmaktadır.<sup>38</sup> Bu kişilerin yaş ortalamaları ise 7,6 olarak tespit edilmiştir. 1840 yılında ise sadece bir kişinin sâbi olarak kaydedildiği ve 8 yaşında olduğu görülmektedir.<sup>39</sup>

## Sonuç

XIX. yüzyılın ortalarına ait nüfus defterleri, ait olduğu yerleşimlerde yaşayan erkeklerin sırasıyla hane numarası, lakap ve unvanları, baba adı, isimleri, eşkâlleri, meslekleri ve yaşlarını içermektedir. Nüfus defterlerinden faydalanarak yerleşimlerim demografik ve sosyo-ekonomik özellikleri hakkında önemli bilgiler elde edilebilmektedir. 1835, 1838 ve 1840 yıllarında kaydedilen nüfus defterlerine göre Yenişar kazasına bağlı diğer yerleşimlere oranla daha çok nüfusa sahip olan Kurucaova’da 1835 yılında yaklaşık 670, 1838 yılında yaklaşık 680 ve 1840 yılında yaklaşık 700 kişilik bir nüfusun mevcut olduğu

<sup>34</sup> A’mâ; kör: Devellioğlu, 2008: 43.

<sup>35</sup> Mest; kendinden geçmiş, mestân; sarhoş: Devellioğlu, 2008: 949.

<sup>36</sup> 7. hanede 12 numaralı kişi; ‘Oğulluğu kara bıyıklı Ali sinn 25.’ olarak kaydedilmiştir.

<sup>37</sup> Nüfusa yetim hane reisi olarak kaydedilenler: 28 haneli 60 numaralı şahıs; ‘Alaşanoğlu Eytam Mehmed bin Ali sinn 6’, hane 74 numarası 169 olan; ‘Kocaoğlu Eytam Mustafa bin Kerim sinn 10’, hanesi 76 numarası 174 olan; ‘Kallecioğlu Eytam Hasan bin Veli sinn 12’, hanesi 80 numarası 182 olan; ‘Vendikoğlu Eytam Abdullah bin Bekir sinn 5’, 116 haneli 261 numaralı olan; ‘Hafizoğlu şâbb-ı emred Eytam Ömer bin Mehmed sinn 12’, hanesi 117 numarası 265 olan; ‘Mustafaefendioğlu şâbb-ı emred Eytam Abdullah bin Mustafa sinn 16’, hanesi 142 numarası 316 olan; ‘Veliolu Eytam Osman bin Mustafa sinn 5’, hanesi 143 numarası yazılmayan şahıs; ‘Memişoğlu Eytam Osman bin Musa sinn 8’, hanesi 148 numarası 325 olan; ‘Kaçaroğlu Eytam Hasan bin Halil sinn 12’, son olarak hanesi 150 numarası olan şahıs; Eğriolu Eytam bin Osman sinn 5’ olarak kaydedilmiştir. BOA, NFS. d., Nr. 03322.

<sup>38</sup> Hanesi 77 numarası 183 olan şahıs; ‘Sabi Ahmed veledi Hüseyin sinn 4 eytâm’, hanesi 78 numarası 187 olan şahıs; ‘Sabi Muhammed veledi Muhammed sinn 8 eytâm’, hanesi 135 numarası 325 olan şahıs; ‘Veliolu sâbi Osman veledi Mustafa sinn 8’ olarak kaydedilmiştir. BOA, NFS. d., Nr. 03338.

<sup>39</sup> 1840 yılında nüfusa defterinde 109 haneli 244 numaraya sahip olan şahıs; ‘Mucukoğlu sabi ve sağır Osman veledi Mustafa sinn 8’ olarak kaydedilmiştir. BOA, NFS. d., Nr. 03339.

görülmektedir. Buradan hareketle Kurucaova köyünün hane ve nüfus bakımından kazanın diğer köylerine oranla büyük bir yerleşim yeri olduğu söylenebilir. Bununla birlikte tarafımızdan yapılan tespitlere göre bu tarihlerde yerleşimde yaşayanların ortalama yaşının 26,03 olması ve nüfusun yaklaşık %62'sinin çocuk (0-10) ve gençlerden (11-30) oluşması, Kurucaova'nın genç ve dinamik bir nüfusa sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca defterlerdeki verilerden hareketle Kurucaova'nın %73,1'i orta boylu, %25,9'u uzun boylu ve %1'lik kısmı ise kısa boylu olarak tespit edilmiştir.

Kurucaova halkının aile yapısı incelendiğinde, genel itibariyle yerleşimdeki hanelerin %68,25'lik kısmını çekirdek aile, %31,75'lik kısmını ise geniş aile oluşturmaktadır. 0-10 yaş aralığının fazla olması doğum oranların fazla olduğunu, 51 yaş ve üzeri nüfusun az olması ise ortalama ömrün az olduğunu göstermektedir. Çekirdek aile tipinin hâkim olduğu genellikle 3 çocuk ve bir anne-babadan oluşan Kurucaova hane halkının geleneksel Türk aile yapısının izlerini taşıdığı anlaşılmaktadır.

XIX. yüzyılın ortalarına ait verilerden hareketle Kurucaova halkı arasında 8 farklı meslek grubu tespit edilmiştir. Bu meslekler arasında kırsal yerleşimlerde hâkim bir unsur olan çiftçiliğin yanında temsil sırasıyla rençber, çoban, değirmenci, kethüda, günlükçü, imam, muhtar ili olmak üzere çeşitli mesleklerin bulunduğu görülmektedir. Bu yıllarda en çok yapılan mesleklerin ortalama %98'i ziraat ve hayvancılığı kapsarken, %2'lik kısmı ise kethüda, imam ve muhtar gibi meslekleri oluşturmaktadır. Dağlık bir kırsal yerleşim olan Kurucaova'da temsil edilen mesleklerde genellikle coğrafi koşulların ve geleneksel kırsal hayat şartlarının etkili olduğu görülmektedir. Netice itibariyle denilebilir ki, XIX. yüzyılın ortalarında Yenişar kazasına bağlı Kurucaova köyü yaklaşık 700 kişilik nüfusuyla Osmanlı kırsalının geleneksel ve hâkim özelliklerini taşıyan bir yerleşim halinde bulunmaktadır.

## Kaynakça

### A. Arşiv Belgeleri

T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, (BOA)  
Yenişar Kazası Nüfus Defterleri; NFS. d. nr. 03322 (M. 1835/H.1251); nr. 03338 (M. 1838/H.1254);nr.03339. (M. 1840 /H.1256)

### B. Kitap ve Makaleler

- Aköz, A. & Karaca, Ş. (2012). 1831 Nüfus Sayımına Göre Doğanhisar'ın Demografik Yapısı. *I. Ulusal Doğanhisar ve Çevresi Tarih, Kültür ve Turizm Sempozyumu* içinde (ss. 17-30), Konya, Aybil Yayınları.
- Arıbaş, K. & Duman A. (2006). Kurucuova Kasabası'nda (Konya) Yaylacılık Faaliyetleri. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 12, 195-215.
- Bozkurt, F. (2003). Maliye Nezareti Temettuat Defterlerine Göre Gördes Kazası'nın Sosyal ve Ekonomik Durumu. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Celal Bayar Üniversitesi, Manisa.
- Çadırcı, M. (1963). Anadolu'da Redif Askeri Teşkilâtının kuruluşu. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 8 (14) , 63-75.
- Çavdar, T. (1999). Osmanlı Döneminde Nüfus Bilgileri. *Osmanlı* (C. 4), Ankara, Yeni Türkiye Yayınları.
- Devellioğlu, F. (2008). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara, Aydın Kitabevi.
- Erdoğan, B. (2003). Seydişehir Temettuat Defterleri Tahlili ve Değerlendirmesi. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Niğde Üniversitesi, Niğde.
- Karal, E. Z. (1997). *Osmanlı İmparatorluğunda İlk Nüfus Sayımı 1831*. Ankara, T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü Yayınları.
- Kurt, Y. (1995). Kozan'da Şahıs Adları. *Belleten*, LVIII (223), 607-633.
- Küçük, C. (1977). Tanzimat Dönemi Erzurum'un Nüfus Durumu, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, 7-8 (1976-1977), 185-224.
- Menekşe, M. (2017). XIX. Yüzyıl Ortalarında Bodrum Kasabasında Kullanılan Lakaplar (Hane Sahipleri Listesi İle Birlikte). *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10 (54), 308-329.



- Muşmal, H. & Özçelik, M. (2020). Nüfus Defterlerine Göre XIX. Yüzyılın Ortalarında Derbent'in Sosyo-Ekonomik Yapısı (1844-1845). A. Çaycı (Ed.), *Aladağ'ın İncisi Derbent* içinde (ss. 107-124), Konya, Palet Yayınları.
- Muşmal, H. & Şahinkaya, M. (2015). 1844 Tarihli Nüfus Sayımına Göre Beyşehir Kazası. *Turkish Studies*, 10 (1), 477-510.
- Muşmal, H. & Şahinkaya, M. (2016). Nüfus ve Temettuat Defterlerine Göre Bozkır Kaza Merkezi'nin Demografik Yapısı, Sosyal ve Ekonomik Özellikleri (1840–1845). *Uluslararası Sempozyum: Geçmişten Günümüze Bozkır, (6-8 Mayıs 2016)* içinde (ss. 329-246), Konya, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- Muşmal, H. (2006). Beyşehir kazası Kurucaova Köyü'nde Yaşanan 1909 ve 1932 Yılı Afetleri ve Afet Sonrasında Yeniden Yapılanma Faaliyetleri. *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi*, 16, 69-90.
- Muşmal, H. (2008). XIX. Yüzyılın Ortalarında Çumra'nın Sosyo-Ekonomik Görüntüsü (10353 Numaralı Temettuat Defterine Göre). *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 24, 253-274.
- Muşmal, H. (2017). Geçmişten Günümüze Anamas'ın Yörükleri. F. Uslu (Ed.), 2. *Ulusal Yörük Türkmen Çalıştayı Bildiriler Kitabı* içinde (ss. 194-209), Antalya, Akdeniz Üniversitesi Basımevi.
- Muşmal, H. (2017). Kısmet Tarihiyle Ahar Diyara Varanlar: Nüfus ve Temettuat Defterlerine Göre Beyşehir'den İzmir ve İstanbul'a Yapılan Göçler. O. Köse (Ed.), *Geçmişten Günümüze Göç I-II* içinde (ss. 753-769). Samsun, Canik Belediyesi Kültür Yayınları.
- Negiz, M. & Aygül, T. (2019). Kurucuova Yöresi'nde Odunsu Tür Zenginliğinin Yetiştirme Ortamı Faktörlerine Göre Dağılımı. *Türkiye Ormanlık Dergisi*, 20 (2), 123-132.
- Ozantürk, H. (2002). *Tarihten Bugüne Bütün Yönleriyle Kurucaova*. Konya, Selçuk Üniversitesi Basımevi.
- Özçelik, M. (2019). 19. Yüzyıl Ortalarında Belviran Kazası. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Tugay, O., Bağcı, İ., Ulukuş, D., Özer, E. & Canbulat, M. A. (2012). Kurucuova Beyşehir, Konya/Türkiye Kasabası'nda gıda olarak kullanılan doğal bitkiler. *Biyolojik Çeşitlilik ve Koruma*, 5 (3), 140-145.
- Yılmaz, M. (2012). Tanzimat Döneminde Yapılan Nüfus Sayımlarına Göre Kulu Köyü. *Aidiyet, Göç ve Tarımın Şehri Kulu Sempozyumu Bildirileri* içinde (ss. 81-132). Konya, Kitap Dünyası Yayınları.
- Yılmaz, M. (2012). Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Sarayönü Havalisinde Nüfus Hareketleri. *Tarih, Kültür, Sanat, Turizm ve Tarım Açısından Uluslararası Sarayönü Sempozyumu (24-26 Ekim Konya) Bildiri Kitabı* içinde (ss. 621-656), Konya, Selçuk Üniversitesi Basımevi.





# Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (KMÜ EFAD)

*Karamanoğlu Mehmetbey University Journal of Literature Faculty*

E-ISSN: 2667 – 4424

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/efad>



**Tür:** Araştırma Makalesi  
**Kabul Tarihi:** 16 Aralık 2022

**Gönderim Tarihi:** 29 Ekim 2022  
**Yayımlanma Tarihi:** 30 Aralık 2022

**Atf Künyesi:** Ergün Tekingündüz, D. (2022). Üyeleri Formel Bir Evrensellik İçinde Bağımsız Bireylerden Oluşan Topluluk: Sivil Toplum (Bürgerliche Gesellschaft). *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2), 300-313.

**DOI:** <https://doi.org/10.47948/efad.1196311>

## ÜYELERİ FORMEL BİR EVRENSELLİK İÇİNDE BAĞIMSIZ BİREYLERDEN OLUŞAN TOPLULUK: SİVİL TOPLUM (BÜRGERLICHE GESELLSCHAFT)

**Dilan ERGÜN TEKİNGÜNDÜZ\***

### Öz

Bürgerliche Gesellschaft, ya da Tükçe'deki kullanımı ile Burjuva- Sivil Toplum terimi çoğunlukla 18. Yüzyılın sonu ve 19. Yüzyılın başlangıcı olan dönemde sanayileşmeyle birlikte ortaya çıkan ve ekonomik ilişkilerle belirlenen Avrupa'daki sosyal oluşumu ifade etmektedir. Hegel'in hukuk felsefesinde sivil toplum, aile ile insan topluluklarının en yüksek gelişme düzeyi olarak belirlediği devlet arasında konumlandırılmaktadır. Bu yönüyle Bürgerliche Gesellschaft kavramının kullanımının Hegel'de özel bir karşılığı olduğundan söz edebiliriz. Benzer şekilde Marx metinlerinde, özellikle *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde burjuva-sivil toplumun bu özel kullanımına doğrudan yer vermektedir. Ancak Marx için söz konusu sivil toplum özgür ve özerk öznelerin oluşturduğu sosyal bir topluluk olarak görülmek yerine burjuvazinin egemen olduğu ve kapitalist üretim tarzına dayalı ekonomik ilişkilerle belirlenmiş toplum biçimini temsil etmektedir. Bizler bu çalışmada öncelikle Hegel'in burjuva- sivil topluma dair belirlenimlerine yer vereceğiz. Sonrasında ise Marx'ın, Hegel'in Hukuk Felsefesi ve daha sonra kaleme aldığı "Hegel'in Hukuk Felsefesine Katkı. Giriş" metinleri aracılığıyla Hegelci burjuva-sivil topluma yönelik eleştirilerine odaklanacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Burjuva-Sivil Toplum, İhtiyaçlar Sistemi, Korporasyonlar, Özel- Evrensel Çıkarlar, Zümreler.

### Community of Independent Individuals in A Formal Universality: Civil Society (Bürgerliche Gesellschaft)

### Abstract

Bürgerliche Gesellschaft (Civil- Society), or as used in Turkish, the term Burjuva- Sivil Toplum primarily refers to the social formation in Europe that emerged with industrialization in the late eighteenth and early nineteenth centuries and was determined by economic relations. In Hegel's philosophy of right, civil society stands between the family and the state, which he defines as the highest level of development of human societies. In this regard, we can mention that the use of the concept of Bürgerliche Gesellschaft has a unique counterpart in Hegel's philosophy of right. Similarly, in his texts, notably in Hegel's Critique of the Philosophy of Right, Marx directly includes this particular use of bourgeois-civil society. However, for Marx, the civil society

\* Dr., Bağımsız Araştırmacı, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, İstanbul/Türkiye.

E- Posta: [dilanergun@hotmail.com.tr](mailto:dilanergun@hotmail.com.tr), Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5829-588X>.

\*\* Bu çalışma, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalında, Dilan ERGÜN TEKİNGÜNDÜZ tarafından tamamlanmış olan, "Marx'ın Felsefesinde 'Yabancılaşma' Kavramı" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

in question represents a form of a society dominated by the bourgeoisie and determined by economic relations based on the capitalist mode of production, rather than being seen as a social community formed of free and autonomous subjects. In this study, we will first give space to Hegel's determinations on bourgeois-civil society. Then, we will focus on the *Critique of Hegel's Philosophy of Right* and "A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction", the critique of Hegelian thought of civil society, through two texts by Marx.

**Keywords:** Bourgeois-Civil Society, The System of Needs, Corporations, Particular- Universal Interests, Classes.

## Giriş

Manfred Riedel ilk olarak Aristoteles tarafından kullanıldığını ileri sürdüğü 'koinonia politike' ifadesinin 'civitas' ve 'respublica' eş anlamlıları ile birlikte anlamlı bir bütün oluşturduğuna ve Latinceye bağımsız bir siyasi varlık veya devlet için genel bir terim haline gelen 'societas civilis' olarak çevrildiğine dikkat çeker (Riedel, 2011: 129). Aristoteles için sivil toplum, özgürlüklerini hem despotizme hem de anarşiye karşı korumak için ortak çıkarlarını siyasi öz yönetim yoluyla ilerletme isteğiyle birbirlerine bağlı, özgür, eşit, erdemli ve iyi vatandaşlardan oluşan topluluğu adlandırmak için kullanılmaktadır. Aslında Aristoteles'in bu tanımı kavramsal olarak karmaşık bir içsellığe de sahiptir; çünkü onun klasik siyaset teorisinde nüfusun bazı kesimleri 'societas civilis' olmaktan dışlanırlar. Bunlara farklı zamanlarda köleler, serfler, zanaatkarlar, hizmetçiler ve hatta kadınlar ve çocuklar da dahil edilmiştir. Özellikle köleler, polislin dışında tutulurken yalnızca 'oikos' üyesi olabilirler. Aristoteles *Politika*'da devletten bahsederken bu ayrımı iyice derinleştirecek ve şöyle diyecektir: "Devlet bir yatırımdan fazla bir şeydir; amacı, yalnızca yaşamayı olanaklı kılmak değil, yaşanmaya değer bir yaşamı kurmaktır. Yoksa, kölelerden ya da hayvanlardan da bir devlet kurulabilirdi; oysa buna olanak yoktur, çünkü köleler ve hayvanlar özgür varlıklar değildir ve mutluluktan pay alamazlar" (Aristoteles, 2018: 83). Riedel için Aristoteles'in görüşlerinde yer alan bu ince ayırım modern düşünceye yaklaştıkça giderek daha görünür hale gelmektedir. Bunun önemli göstergelerinden biri Hegel'den önce, 'sivil toplum' (bürgerliche Gesellschaft) teriminin - Latince, Fransızca ve diğer dillerdeki soydaşları ile ortak biçimde- genellikle 'devlet' terimiyle özdeş anlamlarda kullanılıyor olmasıdır. Bu yönüyle söz gelimi Aristoteles, Aquinas, Hobbes, Locke ya da Kant, sivil ve politik toplum arasında keskin ayrımlardan ve özellik bakımından derin farklılıklardan söz edemiyor olmalarıyla, bizler için yeni bir alan sunmamaktadırlar. Oysa Hegel için 'sivil' toplum, ya da 'doğal' toplum yurttaşların (Bürger, cives, citoyens) alanıdır. Böylece etik yaşamın aile, sivil toplum ve devlet olmak üzere birbirinden ayrı yapılardan oluştuğunu ileri sürüyor olmasıyla Hegel'in geleneksel görüşe karşı çıkan ilk düşünür olduğundan söz etmek son derece tatmin edicidir (Riedel, 2011: 129).

Hegel için kültürel gerçeklik olarak, akılsal bir iradeyle dışavurulan *Nesnel Tin*, üç ana bölümden oluşmaktadır: *Soyut Hak ya da Soyut Hukuk (das abstrakte Recht)*, *ahlak (die Moralität)* ve *törellik (die Sittlichkeit)* (Orman, 2015: 205). Bu bölümlerden törellik, bilinçli öznelerin iradelerini, bireysel eylemleri yoluyla burada ve şimdide nesnel kılmalarına odaklanırken, toplumsal örgütlülük ya da kurumsallaşma biçiminde gerçekleşen politik ya da siyasal tine karşılık gelir. Bu politik kurumsallaşma sürecinin en olgun ifadesi, aile ve sivil toplum üzerinden devlet olacaktır (Orman, 2015: 211). Bu aşamada Hegel aileyi, sivil toplumu ve devleti kendi içinde tinsel olanın somut öğeleri olarak birbirinden ayırır. Bu ayırmada sivil topluma kısmen özel bir anlam atfederek onu "üyeleri formel bir evrensellik içerisinde bağımsız bireylerden oluşan topluluk" (Hegel, 2015: 144). olarak tanımlamaktadır. Buna karşılık kendi özel amaçlarının nesnesi olarak gördüğü insanı, "ihtiyaçlar bütünü ve tabii zorunlulukla keyfi iradenin bir karışımı olarak, sivil toplumun en birinci prensibi" (Hegel, 2015: 159) olarak konumlandırmaktadır. Burada sivil toplumun bir üyesi olarak birey, yurttaş ya da *citoyen* değil, "sivil toplum genelinde obje, bürger veya bourgeois" (Hegel, 2015: 165)<sup>1</sup> olarak adlandırılan, belirli bir sosyal kimliğe sahip insan, somut fikir olarak görülmektedir. Bu

<sup>1</sup> Bu kullanım biçiminden Marx, *Yahudi Sorunu*'nda şu şekilde bahsediyordu: "... demek ki *citoyenin* egoist *homme*'un hizmetçisi ilan edildiğini, insanın içinde komünal varlık olarak davrandığı alanın, kısmi varlık olarak davrandığı alandan daha aşağı bir noktaya alçalttığını ve en sonu gerçek ve hakiki insan olarak anılan insanın *citoyen* olarak değil, *bourgeois* olarak insan olduğunu gördüğümüzde bu olgu daha da anlaşılabilir bir duruma geliyor" (Marx, 2017: 32).

nedenle sivil toplum aynı zamanda insanların birer ‘hak sahibi’ olarak birbirleri ile ilişki içinde oldukları bir alana da karşılık gelmektedir. Bu rölatif kavrayış sonraları Hegel’in sivil toplumu *bütün bireysel çıkarların birbiriyle çatıştığı bir savaş alanı* olarak tasvir etmesinin de önünü açacaktır (Hegel: 2015: 237). Bu nedenle ilkin bu savaş alanında çıkarların nasıl bir karşılıklılığa ya da nasıl bir birliğe sahip olduğundan söz etmek yerinde olacaktır.

## 1. Özel ve Evrensel Çıkarların Birliği ya da Karşıtlığı

Hegel sivil toplumu hem aileden ya da sevgiye dayalı özel toplumdaki hem de devletten, yani açıkça akla dayanan ve kolektif ya da evrensel amaçları hedefleyen kamusal topluluktan ayırmaktadır. Sivil toplum, bireylerin kişiler ve özneler olarak, özel mülkiyetin sahipleri, kendi koşullu ve öznel ihtiyaç ya da çıkarları ışığında kendi yaşam etkinliklerini seçen kişiler olarak var olabildikleri alana karşılık gelmektedir. Sivil toplumun üyeleri olan bireyler, zorunlu olarak karşılıklı ilişkilerde bulunurlarken, bu ilişkiler kişisel çıkarlar tarafından şekillenir. Dolayısıyla her birey kendi amacı olarak gerçeklik kazanıyor olsa da sivil toplumun dokusu tikellik ilkesi ile sınırlı değildir. Varoluşu için Hegel’in evrensellik ilkesi olarak tanımladığı bireyin ötesinde bir boyutu da gerektirir. Bu nedenle Hegel bireylerin başkalarıyla temas kurmadıkça, amaçlarının tüm pusulasına ulaşamayacağından bahseder ve her bir ötekini, sivil toplumun üyesi bireyin amacının araçları olarak nitelendirir (Hegel, 2015: 159). Söz konusu amaçsallık, diğer insanlarla girilen ilişkiler aracılığıyla evrensellik biçimini alır. Böylece bir birey diğer bireylerin refahını sağlarken aynı zamanda kendi gerçekliğine kavuşabilmenin imkanını da yaratmaktadır. Bu nedenle Hegel için tikellik, amaçların evrenselliğine zıtlığı ile karakterize edilirken, aynı zamanda öznel ihtiyacın belirleyicisi olma görevini de üstlenmektedir. Bu aşamada öznel ihtiyacın nesnelleşmesi ya da kendinde gerçekliğini bulması iki yol ile mümkündür: birey, ya başkalarının ihtiyaçları ve arzularının ürünü olan dışsal şeyler vasıtasıyla, ya da nesnel ile öznel olan arasında ‘orta terim’ (Seiten vermittelnde/ middle term) olarak belirlenen emek ve çalışma aracılığıyla bu nesnelleşmeye ulaşabilecektir. Buradaki teleolojik ilke, zorunlu olarak ikincisini içermektedir. Evrensellik ile sınırlandırılan tikellik bu tatminin başkalarının ihtiyaçları ve irade özgürlüğü ile olan bağlantısallığında kendini gösterirken her bir birey diğer bireylerin amaçlarına yönelik araçlara dönüşmektedir (Hegel, 2015: 164). Hegel için ekonomi-politik bir bilim olarak tam da bu görüş noktasından, emek ve ihtiyaçlardan yola çıkar. Böylece kitlelerin ilişkilerini ve davranışlarını tüm karmaşıklığına, niteliksel ve niceliksel karakterine karşın açıklama görevini üstlenmiştir.

Hegel’in betimlediği sivil toplumda bireylerin ihtiyaçlarını karşılamak için gerçekleşen ekonomik mübadele bir karşılıklı bağımlılık sistemi yaratırken, aynı zamanda gereksinimlerini karşılayabilmeleri için başkalarıyla iş birliği yapmalarını da öncelemektedir. Bu karşılıklı bağımlılık bir dolaylılığı da beraberinde getirir ve bu sayede ötekinin çıkarlarını da teşvik eder. Hegel’e göre böylesi bir sistemde “bireyin geçimi, refahı ve mevcudiyeti; herkesin geçimi, refahı ve mevcudiyeti ile iç içe geçmiş durumdadır, bunlara dayanır ve ancak bu bağımlılık içinde gerçeklik ve güvenlik kazanır” (Hegel, 2015: 159). Dolayısıyla bu karşılıklı bağımlılık aynı zamanda Hegel’in sivil toplumun temelini ihtiyaçlar sistemi (das System der Bedürfnisse) olarak belirlemesinin de koşulunu oluşturmaktadır. İhtiyaçlar sisteminde hem arzulanan nesnel hem de bunları gerçekleştirmenin araçları insan faaliyetinin ürünü yoluyla, emeği yoluyla elde edilir. Nihayetinde doğa nadiren ihtiyaçlarımızı karşılamaya uygun hazır bulunmuşluğu yaratır. Bu nedenle arzularımız yalnızca doğal olarak tanımlanamazlar, aynı zamanda karmaşık sosyal ve ticari etkileşimler ağına aittirler ve insan eylemleri yoluyla dönüştürülmeleri neredeyse zorunludur. Bu eylem biçimi ya da emek, doğanın tinselleştirilmesi, ruhsuz maddeye ereğin aşılmasıyla, rasyonel ihtiyaçlara uygulanabilir niteliğe ulaşır. Dahası ihtiyaçlar sisteminin gelişimi, ahlaki öznenin doğayla ilişkisini kavrayışını da yeniden biçimlendirir, böylece ‘katı doğal ihtiyaç zorunluluğundan kurtuluş’un mümkün sınırlarına ulaşılır.

Bu düşünceler, Rousseau’nun insan ile ihtiyaçlarını ve insan bilinci ile doğa arasındaki bir denge modeli olarak kurguladığı ‘doğa durumu’ idealleştirilmesini elbette dışarıda bırakmaktadır. Burada ayrıntılarına değinmek amaçlarımız arasında yer almıyor, ancak Rousseau’nun insanın uygarlaşma yolculuğuna dair betimlediği kötülük ve çöküş, Hegel tarafından tinin gelişiminin önemli bir parçası olarak görülmektedir. Bildiğimiz gibi Rousseau için özellikle özel mülkiyetin alanı olarak tasvir ettiği sivil toplum,



Aydınlanma çağının ahlaki yozlaşmış aşamasının görünür ifadesidir. Özellikle sivil toplumdaki bireylerin sosyal sözleşmeler aracılığıyla tasarladıkları ortaklık -bir zorunluluk olarak dayatıldığı sürece- aynı zamanda özgürlüksüzlüğün ya da daha bilindik ifadesiyle ‘özgür doğmuş olmasına karşın her yerde zincire vurulu oluşun’ toplumsal görünümüdür. Dolayısıyla sivil toplumda bireyler iradeden yoksun olmakla kalmazlar, çoğu zaman bir iradeye sahip oldukları farkındalığından uzaklaşmışlardır. Oysa Hegel Rousseau’nun kabaca sözünü ettiğimiz bu görüşlerinden söz ederken onu ‘emeğin özündeki özgürleştirici unsurları hesaba katmıyor, katsa dahi sistemini tamamlayamıyor olmakla’ suçlar (Hegel, 2015: 166). Çünkü Hegel’e göre öznel irade, emeğin dönüştürücü ve yaratıcı etkinliği ile alındığında ve tam bir bağımsızlık ve kişisel çıkar olarak görülmediği sürece sivil toplumda yer almaktadır. Çünkü Hegel için açıkça “özelleşmiş ihtiyaçlarımız için yine özelleşmiş tatmin vasıtaları hazırlamanın ve elde etmenin yolu, [mediasyonu] emek’tir” (Hegel, 2015: 167). Emek, doğanın vermiş olduğu maddeyi, kendi özel ihtiyaçlarımız ya da amaçlarımıza uygun şekilde dönüştürebilmenin olanağıdır. Maddeye yararlılığı kazandıran yine aynı şekilde emeğin kendisidir. Böylece insanın, tüketimi sırasında karşılaştığı her şey öncelikle başkasının çabasının ürünleri olarak vardır. Hegel için ortaya çıkan tüm bu nesnelere değeri ‘alınının teri ve ellerinin emeği (die Arbeit)’ ile belirlenir (Hegel, 2003: 196).<sup>2</sup> İnsanın tükettiği her şeyi onun çabasının ürünleri olarak görürken emeğe bu aşamada, salt bir araçtan daha fazla önem atfeder. Yaşamın tüm organikliği ve akışı içinde insanın bir ihtiyacının tatmini zorunlu olarak bir diğerini yaratır. Emeğin kendisi de böylece insanın yaşamında bir ihtiyaç haline gelirken yalnızca kökensel istekleri tatmin etmekle kalmaz, aynı zamanda özgürlüğü için gereken politik ifade tarzını, eylemini de içinde taşımaktadır.

Sivil toplumda bireylerin ihtiyaçlarının başkasının çabasının ürünleri olarak kabul edilen emek aracılığıyla gerçekleşiyor olması aynı zamanda ihtiyaçların çoğalmasıyla doğrudan ilişkilidir. Çünkü emek aynı anda hem ihtiyacı karşılama hem de onu sayısız çoğaltma aracı olarak varlık kazanır. Her ikisi de İhtiyaçların ve yeteneklerin çoğalmasıyla ilgili olarak, birey ancak bu ihtiyaçlardan birini ya da diğerini tatmin etmek için çalıştığı ve bu işteki özel becerisi sosyal standartları karşıladığı sürece topluluk içinde de öteki tarafından tanınır hale gelebilir. Hegel böylece sivil toplumda ihtiyaçların tikelliği tarafından izole edilmiş, salt dışsal bir topluluğun bir araya gelmiş bireyleri ile değil, eylemleri evrensel yurttaşlık çıkarlarına hizmet eden bireyler, toplumun gerçek üyeleri ile ilgilenmektedir. Sivil toplumun diyalektiği, her biri üretim, mübadele ve tüketimin geri dönülmez biçimde iç içe geçmiş evrensel bağımlılığını yaratmaktadır (Avineri, 1972: 146). Bu etkileşim sürecinde insanlar, aynı biçimde başkalarının emeğine ve iş birliğine de ihtiyaç duymaları nedeniyle karşılıklı mübadele ilişkisine dahil olurlar. İnsan, hayvandan farklı olarak tüm sınırlamalarına ve tüm kısıtlamalarına rağmen ihtiyaçlarını ve bunları karşılama araçlarını çoğaltarak hem aşkınlığını hem evrenselliğini ortaya koymaktadır.

## 2. Sivil Toplumun Karmaşık Momenti: Zümreler

Hegel’in ideal sivil toplumunda emeğin evrensel ve nesnel prensibi, ihtiyaçları ve araçları alt bölümlere ayıran ve dolayısıyla iş bölümünü meydana getiren soyutlama sürecinde gerçekliğini bulur. Evrensel karşılıklı bağımlılık, özellikle zorunlu bir aşama olarak görülen endüstriyellemenin de dahil olmasıyla üretim ve mübadeleyi iş bölümü yoluyla daha yüksek bir aşamaya taşımaktadır. Bu bölünme sayesinde bireyin emeği daha az karmaşık hale gelirken, emeğindeki kabiliyet ile ürünlerinin kitlesi artar. Aynı zamanda insan becerisinin ve üretim araçlarının bir başkasınıkinden soyutlanması, insanların ihtiyaçlarını karşılamada birbirlerine olan bağımlılığını ve karşılıklı ilişkilerini zorunlu olarak yeniden kurar. Böylece emek aracılığıyla ihtiyaçlarını karşılamada tikellik, herkesin ihtiyacının tatminine yapılan bir katkıya dönüşmektedir. Herkes “kendisi için kazanır, üretir ve yararlanırken, aynı zamanda başkaları için kazanmış, üretmiş ve yararlanmış” (Hegel, 2015: 168) olacaktır.

Dolayısıyla iş bölümü ya da başka bir deyişle karşılıklı üretim ve mübadele ilişkileri, kolektif bir bütünün ortaya çıkmasına aracılık ederken “ihtiyaçlardan, bu ihtiyaçları tatminde kullanılan vasıtalarından,

<sup>2</sup> Paragraflar Türkçe çevirisi Cenap Karakaya tarafından çevirisi tamamlanan *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* metninden alıntılanmaktadır. Ancak daha sonrada eklenen ‘ekleme bölümler’ Allen W. Wood tarafından düzenlenen *Elements of the Philosophy of Right* metninden alıntılanmıştır.

tekniklerden ve işlerden, teorik ve pratik kültürden oluşan” (Hegel, 2015: 169) özel sistemler yaratmaktadır. Sivil toplum içerisinde meydana gelen bu tikel ihtiyaç sistemleri, tikel bireyler ile devletin evrensel momenti arasında aracılık eder. Bireylerin bu sistemlerden birinin üyesi olmasıyla meydana gelen sınıf ayrımları kendi çıkarlarını daima gözetmelerine karşın, dikkatlerini başkalarına yönlendirmek zorunda olmaları gerçeğini de gün yüzüne çıkarır. Hegel için sivil toplum içindeki her birey, kendisi ve ailesi tarafından edinmiş olduğu becerileriyle, entelektüel ve pratik eğitimi sayesinde bir sosyal sınıfla bütünleşmelidir. Ancak bu dolayım yoluyla insan bireysel varoluşa sahip olabilir ve yine bu yolla bütün içinde kendinde bir yer edinebilir. İnsanın kendi varlığını koruması, başkalarının gözünde kendini kabul ettirmesi ve kanıtlanması ancak bir sınıfın üyesi olmasıyla mümkündür.

Ancak burada bir ayırmadan söz etmek yerinde olacaktır. Bildiğimiz gibi Hegel bireylerin evrensel ile temas kurabilmesinin yolu olarak sınıfları öne sürmektedir. Ancak sınıf kavramının Hegel’in metinlerindeki kullanımı Marksist literatürde olduğundan çokça farklıdır ve kısmen bir belirsizliği beraberinde getirir. Hegel’in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*’nde kullandığı biçimiyle *Stände*, birçok düşünür tarafından -Türkçe karşılığı olarak da- ‘*Sınıf*’ olarak çevrilmesine karşın ‘*zümre*’ anlamı da taşımaktadır. Hegel araştırmaları ile tanınan düşünür Allen Wood, Hegel’in *Stände* terimine yer verirken *zümre* ile *sınıf* arasında kesin bir ayırım yaptığından özellikle söz eder. Aslında Hegel’in sınıfları belirtmek için kullandığı sözcük *Klasse*’dir ve açıkça *Stände*’den ayrılır. Burada *zümreler* insanlara toplum içinde ekonomik ve sosyal roller sunan, çeşitli türlerce oluşturulmuş grupları temsil etmektedirler. Buna karşılık bağımsız biçimde ele alınan *sınıflar*, aynı zümre içerisinde birden fazla biçimde görünür olabilmeleri nedeniyle farklı bir potansiyele sahiptir. Marx’ın görüşlerinden hareketle bir örnek vermek gerekirse, söz gelimi endüstri zümresinde işçi sınıfı tek başına yer almaz, burjuvazi de aynı zümreye ait bir sınıftır. Buna karşılık Avineri için “Hegel’e göre sınıflar (classes), meşrulaştırılmış bir farklılaşmayı temsil ediyor olmaları nedeniyle her zaman zümreler (estates) olarak kalırlar” (Fraser, 2008: 76; Wood, 2006: 424). Bizler ise çalışmamız boyunca Hegel’in sözünü ettiği zümreleri, herhangi bir karışıklık yaşanmaması adına Marx’ın sınıflarından bağımsız bir anlamda kullanma yolunu seçeceğiz. Hegel için her bir zümre kendi içinde evrenselliğin bir ifadesidir, çünkü üyeleri için ortak olana dayanmaktadır. Bu zümreler, -ya da sivil toplumun momentleri- kavramlarına göre başlıca üçe ayrılmaktadırlar. Bunlardan ilki doğanın işlenişine ilişkin birincil emeği ve o emeğin tabii ürünlerini içeren tarım zümresidir. Hegel için tarım zümresi, “hükümdarlık gücü momentleriyle bir benzerlik taşıırken, öbür yandan onun karşı kutbu [sivil toplum] ile aynı ihtiyaçları ve aynı hakları paylaşır ve böylece hem taht’a hem de topluma destek olur” (Hegel, 2015: 248). Aynı zamanda özel mülkiyetin de ortaya çıktığı sınıf, yine tarım zümresine aittir.

İkinci olarak Hegel, endüstriyel zümreden bahsedecektir. Endüstriyel ya da sanayici zümre temelde zanaatkarlık, manüfaktür ve ticaret faaliyetleri ile ilgilidir ve doğrudan emeğin ve ihtiyacın kendisini merkezine alır. Dolayısıyla sivil toplumun tikelciliği ile devletin evrenselliği arasındaki bağlayıcılığı üstlenen bu zümre olacaktır. Hegel, bu zümrenin ürettiği ve tükettiği her şeyin, aslında doğrudan kişinin öz faaliyetine borçlu oluşuyla, bir bütün olarak toplum çıkarları tarafından motive edildiğinden söz etmektedir. Dahası, sonraları göreceğimiz gibi endüstri zümresi aynı zamanda Hegel’in denetleyici görevini atfettiği korporasyonların asıl uygun düştüğü moment olarak varlığını sürdürür, çünkü bu zümrenin meşguliyeti tikel olanlardır. Bireyler tikel görevlerinin ve yetilerinin tanınması yoluyla bir korporasyon içinde bir araya gelirler ve böylece evrenselle temas kurarlar. Burada korporasyonlara düşen görev, üyelerini belirsizliklere karşı korumak, güvenli bir geçim temin ederek tıpkı ‘ikinci bir aile’ gibi üyelerine eğitim sunmaktır. Bu sayede bireyler ihtiyaç ve tatminin tikelliğinden sıyrılarak, korporasyon içinde ‘içten birleşiklik’ durumuna ulaşırlar. Ancak yine de daha fazla evrenselliğin başarılması için korporasyonlar tek başına yeterli değildir. Hegel en üst aşama olarak ‘devlet’e ihtiyaç duyacaktır (Fraser, 2008: 100).

Üçüncü ve son zümre ise, toplumun genel çıkarlarıyla uğraşma görevini üstlenen evrensel ya da sivil hizmetliler zümresidir. Hegel için sivil hizmetliler zümresi, toplumun genel menfaatleri ile ilgilenme görevini üstlenen ancak ihtiyaçlarını tatmin etmek için doğrudan doğruya çalışmak mecburiyetinden bağımsız sivil bireylerden oluşmaktadır. Bu özellik, aynı zamanda özündeki evrenselle yalnızca Hegel’i etkilemez, Marx’ın da son derece ilgisini çekecektir. Bu nedenle Marx, *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* ile doğrudan sivil hizmetliler zümresini ve onun işleyiş mekanizmalarını hedefine alır (Hegel, 2015: 171).

Hegel'in ideal toplumunda sermayeyi paylaşma yolları ve araçları bireylerin kendi seçimlerine bırakılmış olsa da, toplumun evrensel çıkarları ile bireyin özel çıkarlarının birliğini sağlaması bakımından sivil toplumda zümre farklılıkları doğal bir gelişimin parçası olarak görülür. Böylece bireysel çıkarların tatmininde bireyler, onları çıkarlarının ötesinde eğiten ve toplumun ihtiyaçları doğrultusunda disipline eden nesnel bir düzene de dahil olmaktadır. Hegel'e göre bir birey prensip olarak hangi zümreye ait olacağını geliştirdiği beceri ve tavırlara göre seçmekte özgürdür. Bu sayede bireyler keyfi iradelerini evrensel temasa geçirebilir, evrensel bir özgürlük düşüncesi geliştirebilirler. Bir zümrenin üyesi olmak, bilinçli ve akılsal bir varlık olarak insanın kendi kendine yabancılaşması ve kendini olgunlaştırma süreci olarak eğitimi (Bildung) gerektirir. Başlangıçta, gerçek bir düşünme ve törel dünyaya dönük eleştirel bir yönelimin olmadığı bir durum söz konusudur. Bilinçli ve akılsal bir varlık olarak insanın, içinde bulunduğu törel dünyaya yabancılaşması, gerçek ve sorgulayıcı düşüncenin, eğitimin başlangıcıdır. Böylece eğitim, toplumsal değerleri aşkın ve kutsal değerler olmaktan çıkarır, düşünen bireyin sorgulamasına olanak tanır (Orman, 2015: 137). Bu sürecin tamamlanması, bireyin sivil toplumda bir zümre aracılığıyla kendi gerçekliğini bulması ile sonuçlanır. Aksi durumlarda ise olağan durumların çeşitliliğinin doğasında kendiliğinden eşitsiz olan bedensel ve zihinsel niteliklerin gelişim aşamalarında farklılıklara neden olması gibi, bu farklılıkların sonucu olarak bireysel kabiliyetler ve genel kaynakların paylaşımında eşitsizliklerin meydana gelmesi de neredeyse kaçınılmazdır (Hegel, 2015: 168).

Hegel bu noktada, dış koşullara dayanan bu eşitsizliklerin insanlığı yoksulluğa sürükleyebileceğinden söz eder. Karşılıklı bağımlılık ihtiyaçların karşılanması için gerekli serveti yaratır ancak emeğin bölünmesi ve sınırlanması ile emeğe bağlı sınıfın bağımlılığı ve yoksulluğu da aynı oranda büyüyecektir. Böylece bireylerin, emekten başka yetilerden, sivil toplumun sunduğu daha geniş özgürlük imkanlarından ve özellikle entelektüel nimetlerden yararlanma imkanları ya azalacak ya da tamamen ortadan kalkacaktır (Hegel, 2015: 192). Sivil toplumun üyesi olan geniş bir kitle, bir toplumun üyesi olarak yaşamak için gerekli olan asgari geçim düzeyinin altına düştüğünde, kendi öz emeğini, bilgi, beceri ve kültür edinme, yargı gücü, sağlık hizmetleri ve hatta bazen tutunduğu dinin tesellisini dahi kaybedecektir. Uzmanlaşmanın artması ve işin niteliğindeki sınırlama, sonunda o işe bağlı sınıfın (Klasse) bağımlılığı ve yoksulluğu ile sonuçlanmaktadır.

Tüm bunların ışığında söylemeliyiz ki, Hegel kapitalizmin yabancılaştırıcı potansiyelinin her zaman farkındadır. Karşılıklı üretim ve mübadele hareketlerinin sonsuz karmaşıklığında ve bu hareketliliğin temelinde yer alan araçların sonsuz çeşitliliğinde yaşanacak eşitsizliği ve kontrolsüz servet dağılımını hiçbir zaman yok saymaz. Birçok yerde bireylerin emeği ile emeğinin ürünü arasındaki kişisel olmayan bağlantıların, servetin en alttakilerin çoğunluğu pahasına haksız bir şekilde tepedeki azınlığın elinde toplanmasına neden olacağından tekrar tekrar söz eder. Avineri, Hegel'in sivil toplumun diyalektik işleyişine ilişkin en büyüleyici kavrayışlarından birinin, yoksulluğun yalnızca nesnel terimlerle anlaşılması gerektiğinin farkındalığı olduğunu söyleyecektir. Hegel ihtiyaçlar sistemini tartışırken hem nesnel hem de öznel yönü olduğunu açıkça belirtir. İhtiyaçların tarihselliği ve sivil toplumun gelişimi, asgari yaşam standardını her zaman mevcut koşullara göre belirler ve düzenler. Yoksulluk da bu değişime göre belirlenir (Avineri, 1972: 149). Yoksulluk kültürün oldukça modern ve sofistike bir tanımına dönüşürken, yalnızca niceliksel terimlerle tanımlanamayacak kadar özel bir içeriğe sahiptir. Bu nedenle sözü edilen yoksulluk yalnızca ekonomik kaynağı beslemez, ya da servet yalnızca dolaşımdaki meta ya da para miktarı ile ölçülmez. Ayrıca ortaya çıkışı tesadüfi koşullara da dayanmamaktadır, yoksulluk sivil toplumun doğasına aittir; kültürü, eğitimsel ve mesleki becerilerden yoksunluğu, adalet sisteminden ya da kamusal olanın konforundan, bireyin acılarını hafifletmeyi amaçlayan manevi düzenden dahi dışlanmayı içerir. Yoksulluk bu niteliksel dışlanma boyutuna ulaştığında ve bireyler "kendi öz faaliyeti ve öz emeği ile yaşamak onurunu, hak, hukuk ve kendine güven duygusunu kaybettiği zaman ortaya çıkan pleb yığını" (Hegel, 2015: 192) tamamen atomize olmuş ve topluma yabancılaşmış bir yığın olarak mevcudiyet kazanır.

Dahası yoksulluk toplumun bir kesiminin sahip olduğu bir eksiklik hali olarak düşünülmemelidir, aynı zamanda sosyal bir soruna da evrilir. Hegel söz konusu yoksulluk olduğunda bir başka olasılıktan daha söz eder. Buna göre sivil toplumdaki bireylerin yoksullukları, somut bir yoksunluk dışında içsel bir isyanı da tanımlayabilir. Bireyler pleb, Pöbel ya da ayaktakımı zihniyetini benimsemeyi seçmekte özgürdür. Bu seçim yoksulluğu toplumda derin bir duyguya, başkalarından yabancılaşma hissine zorunlu olarak

dönüştürür. Pleb yığımından biri, toplumu kendisinden bağımsız, ötekiler tarafından yaratılmış dışsal bir yapı, dayatılan kısıtlamalar olarak görecektir. Dolayısıyla toplum ve yasaları, pleb yığınının özlemlerinin, isteklerinin ya da tatminlerinin edimsel açıdan başkası tarafından belirlenmesi anlamını taşıdığı yabancılaştırma kaçınılmazdır. Bu yoğunluğun yarattığı yabancılaştırma, aynı toplumun bireylerinin yaratılan fırsatlardan eşit derecede yararlanıp yararlanamadıkları gibi basit bir formülle açıklanamaz, bireylerin söz konusu başkaları olduğunda kendi öz-varlıkları hakkında karar verici olup olmadıkları ile ilgilidir. Toplumda yaşayan herhangi bir birey yabancılaştırma duygusunu yaşayabilir ve yasaların, kuralların ve hatta sosyal törelerin, başkaları tarafından koyulmuş ya da başkalarının uygulaması için yaratılmış olduğu fikrine kapılabilir. Bireyleri yoksullar güruhuna dönüştüren, daha azına sahip olabilecekleri duygusu değil, toplumun geri kalanının kendi isteklerine sahip olabileceği gücüdür.

Hegel kapitalizmin bazı yurttaşları zorunlu olarak yoksullaştırdığı gerçeğini kabul ederken, modern dünyadaki zenginliği ve yoksulluğu toplumun gelişmesinin zorunlu bir sonucu olarak kavrar. Bu aşamada Lukacs, Hegel için zenginlik ve yoksulluk arasındaki ayrımın, kısmen toplumun kabul etmeyi öğrenmesi gereken bir fenomen ve kısmen de en kötü etkilerinin hafifletilmesi hükümet ve devletin görevi olan, toplumun normal işleyişinde bozucu bir unsur olarak kaldığından söz edecektir (Lukacs, 2014: 377). Dolayısıyla yoksulluğun uç noktaları ile karşılaştığında Hegel, zorunlu olarak yabancılaştırma ile de karşı karşıyadır. Avineri için Hegel, yoksullukla yüzleşmek zorunda kaldığı her durumda çaresizleşir. Yoksulluk, modern toplumu harekete geçiren belki de en rahatsız edici sorunlardan biri olmasına ve Hegel'in nedenlerini ardı ardına sıralamasına karşın, herhangi bir çözüm sunmadığı nadir olgulardan biridir. Avineri bunun nedenini, modern toplumda yoksulluğun, eski ya da gelişmemiş toplulukların kalıntıları değil, toplumun yapısı kadar yeni bir olgu olması ve ne filozofun ne de toplumun bunu aşabilecek noktaya henüz erişmemişliği olarak belirler (Avineri, 1972: 148). Bu kısmen doğru bir yorum olabilir çünkü Hegel de sivil toplumun “bütün zenginliğine rağmen, doğurduğu aşırı sefaletin ve pleb kitlesinin kefaretinin ödeyebilecek güçten yoksun” (Hegel, 2015: 193) olduğu görüşündedir. Kimi bireyler, karşılıklı bağımlılık sistemini reddedebilir ya da özel bir sosyal sınıfa katılma gayesini taşıyamıyor olabilirler. Dahası bunu evrensel karakterinin sınırlandırılması ya da bir dış zorunluluk olarak tanımlamakta özgürdürler. Bu nedenle Hegel için sivil toplum, kendinde yarattığı ihtiyaçlar ve bu ihtiyaçları karşılayamıyor oluşu arasındaki gerilimin bir ifadesi olarak diyalektik bir içeriğe sahiptir ve yoksulluk da bir gerçeklik olarak sivil toplumdaki varlığını sürdürmektedir.

### 3. Dışsal Bir Otorite Olarak Devlet

Ancak bu gerilim içerisinde Hegel, Marx'a kıyasla, sivil topluma dair ‘olumlu yanı’ kavramakta oldukça başarılıdır. Avineri, toplumda yaşanan tüm bu sefalet ve yoksunluğa karşın Hegel'in sessizliğini, toplumu tanımlamada parçalanma yolunu değil, onu bütünleştirme yolunu seçtiğinden söz ederek gerekçelendirir. Tam bu aşamada devlet (der Staat), ekonomik ve sosyal faaliyeti politik bir çerçeve içinde düzenleyen ve bütünleştiren, toplumun tüm dinamiklerini aşan dışsal güç olarak ortaya çıkar. “Aile kendi doğruluğunu ve kalıcılığını sivil toplumda, sivil toplum da devlette bulur” (Orman, 2015: 215; Avineri, 1972: 109). Hegel'e göre sivil toplumun içsel değişimleri ve biçimsel olarak devletten ayrı bir oluşum kabul edilmesi, tatmin ve özerklik arayışı ile özgür ve kendi kaderini tayin eden bireysellik iddiasını temel alır. Buna karşılık Hegel, bu arayış ve iddianın, ihtiyaçları tatminine ulaştırabilmek için herkesin herkese savaşında etik toplumsal yaşamı tehdit eden, çatışan kişisel çıkarlar olarak görünen tikelleştirilmiş bireyler biçimde somutlaştığının da farkındadır (Cohen, 1982: 25). Bu nedenle yoksulluğu, evrensel kuralları ve genel sosyal şartları kendi işine saygısızlık ya da müdahale sayan bireylerin karşılaşabileceği bir son, her bireyin hayat seyri boyunca karşılaşabileceği doğal bir durum olarak belirlemektedir. Devletten beklenen, sivil toplumdan bağımsız olabilmesi, ancak bunu yaparken kendi amaçlarını gerçekleştirmek adına ondan olabildiğince faydalanabilmesidir. Bu aşamada sivil toplum devlete karşı fedakarlıkta bulunmak için vardır ve onun tüm çıkarları, devlette içselleşir. Bunlar kısmen tinin parlak figürünün üzerinde parıldadığı karanlık arka planı, kısmen de tinin kendisini aramak için ampirik dünyaya girdiğinde, kendini *dışsallaştırdığı* ve sonra yeniden diyalektik olarak bölündüğü parçalanmış uğrakları oluşturmaktadır (Lukacs, 2014: 390).



Hegel'in felsefesi sivil toplumda yer alan çelişkileri el çabukluğuyla çözmeye girişimlerini içermez, her bir aşamada, o düzeyde ortaya çıkan çelişkiler ve sorunlar bir üst düzeye taşınır. "Diyalektik düşünüş gereği, toplumsal norm ve kurumlarının, öznel ve bireysel keyfiyeti, mutlak ve bir olumsuzluk ve yokluğa itmemesi ve Hegelci mantığın terminolojisiyle 'kaldırılarak-içermesi' (*Aufhebung*) gerekir" (Orman, 2015: 212). Böylece söz konusu çelişkilerin kesinlikleri azalsa da, kendileri ortadan kaldırılamaz, diyalektik gelişme çözümünün her aşamada bir sonrakine aktarılması biçiminde ilerler. Sivil toplumda da "çelişkiler yapay bir biçimde bastırılmak yerine, korunarak aşılma sürecinde özümlemlenirler. Hegel'in yaptığı hem bütün belirlenimleri oldukları gibi korumak, ama hem de bir yandan hedeflenen noktaya doğru ilerlemektir" (Savran, 2013: 218).

Bu aşamada Hegel, daha yüksek bir birliğin yokluğunda, kendi kaderini tayin hakkına sahip olan bireylerin, diğerlerini zorunlu biçimde araç olarak görebilecekleri ve geleceğin, kanun benzeri ilişkilerin dış etkisine bağlı olarak gelişen soyut özgürlükle çevrelenebileceği kaygısını taşımaktadır. Hegel uzlaşmaz ihtiyaçlar sistemine ve sivil toplumun her an parçalanma ve dağılma tehdidine karşılık, bireylerin belirli çıkarlar vasıtasıyla evrenseli olumlayan, toplumsal dayanışma ve bilinç biçimleri üreten grupların üyeleri olma yönündeki dengeleyici eğilim ile bir çözüme ulaşacağını varsayar. Bireyler, kendilerini körü körüne bencil gayelere kaptırdıklarında, yeniden evrensel bütünlüğünü sağlayacak bir düzenlemeye ihtiyaç duyacaklardır. Böylece devlet, toplumun bozulmaya ve kaosa doğru gittiği bir anda ortaya çıkmaktadır. "Devlet, bireysel ve tikel ilgilerin içsel ve zorunlu bir tarzda evrensel ilgiyle bir araya getirildiği en üst toplumsal örgütlenme ve kurumdur. O halde ideal devlet, evrensel, tikel ve bireysel ilgi ve çıkarları en rasyonel biçimde bir araya getirip gözetilen devlettir" (Orman, 2015: 214).

Hegel devleti toplumsal yaşam için hem olumlar hem de yüceltir. Onun için devlet, öznel bilinç ile nesnel düzenin birliği, özgürlüğün ve aklın gerçekleşmesi, "Tanrı'nın yeryüzündeki yürüyüşüdür" (Hegel, 2003; Orman, 2015: 219). Devlet rasyonel özgürlüğe dayanır, bu rasyonellik biçimiyle örgütlenir. Sivil toplumda dağılmış, bireysel ve tikel ilgiler, devlette içsel ve zorunlu tinselliğin bileşenlerine dönüşmektedirler. Böylece devlet, sivil toplumu ortadan kaldırmanın değil, onun kaldırılarak-içerilmesinin (*Aufhebung*), herkesin özgürlüğünü başkalarıyla birlikte gerçekleştirebilmenin yolunu sunar. Bu sayede Hegel için devlet mutlak bir amaca dönüşür, bireylere düşen görev ise bu amacı, kendi özel çıkarlarının üzerine yerleştirmektir. Çünkü devlet daha büyük bir bütünün parçası değil kendine yeter bireysellik ve bu yönüyle en yüksek görevi devletin üyesi olmak olan bireylerin özel çıkarları, eylemleri, davranış tarzları her koşulda bu evrensellik için gerçekleşecektir (Hegel, 2015: 201; Orman, 2015: 217). Bu nedenle Hegel'i çağdaşlarından ve kendinden önceki hukuk teorisyenlerinden ayıran, devleti, onu ampirik gerçeklik içinde yaratan ve koşullandıran toplumsal ve tarihsel güçlerden soyutlanmış bir güç olarak inşa etme girişimi, somut özgürlüğün gerçekleşme alanı olarak kabul edilmiştir. Hegel somut özgürlüğün elde edilmesini, kapsam olarak evrensel amaçlarda bireyin kendi gerçekliğini bulmasıyla ilişkilendirmektedir. Birçok nedenle bireylerin tikelikleri ile çevrelenmiş sivil toplumda kendi gerçekliklerine ulaşmaları imkansızlaşır. Bu çatışma alanı içerisinde bireylerin özel çıkarlarının tam gelişmesi ve bu çıkarları kendiliklerinden evrenselin çıkarlarına dönüştürmeleri somut özgürlüğün gerçekleşmesi, dolayısıyla devletin varlığı anlamına gelmektedir. Hegel'in devletinde özgürlük tamamen korunmuştur ve modern bireylere özerk özneler olarak, kendi yaşam tarzlarını seçme konusunda eşit görülmemiş fırsatlar yaratan hayati bir özgürlük alanı sunulmaktadır.

Bu amaçla Hegel çözümü toplumun politik yaşamını beslemek ve refahını sağlamak için tasarlanmış rasyonel toplumsal kurumlar sistemi olan etik yaşamın (*der Sittlichkeit*) kendisinde bulur. Hegel için devlet, insanları sivil toplumda pusuya yatan ve tekrar eden tehlikelerden korumak ya da yalnızca eğitim veya sağlık gibi temel unsurları sağlamakla kalmaz, aynı zamanda siyasi topluluğun genel refahına katkıda bulunma konusunda sorumlu bir kolektif amaç ve yerine getirme duygusunu da aşılacaktır. Bu durum devletin, kendi doğasında bulunan gerilimleri yönetmek için sivil topluma dengeleyici bir rol yüklemesi anlamına gelir. Bireyler evrenseli kendisi için rasyonel bir şey olarak kavradıkları anda, burjuva-sivil toplum somut özgürlüklerin hâkim olduğu bir toplum biçimini yansıtacaktır. Bu nedenle Hegel, tikel ilgilerin güvenliği ve güvencesi için korporasyonları (*Korporation*), kamu otoritesinin örtük evrenselliğinin tamamlayıcı, açığa çıkarıcı organları olarak sunmakta tereddüt etmez (Savran, 2013: 219). Bu kurumlara atfedilen görev, evrenseli bireyin kendi iradesinin ve faaliyetinin amacı ve nesnesi yaparak, nesnel



ahlaklılığın yeniden sivil toplumla kaynaşmasını sağlamaktır. Bu kurumlar, Hegel'e göre yalıtılmış ve bencil birey ile evrenselliğe yönelmiş yüksek etik topluluk olarak devlet arasında aracılık ederken, bunu bireyin saf kişisel çıkarından farklı bir biçimde ilişki kurabileceği toplumsal bir temel sağlayarak gerçekleştirmektedirler. Dahası Hegel, daha önce evrenseli kendi iradesinin ve faaliyetinin gayesine dönüştürmeyen ve bu nedenle yoksullaşan bireyin, geçimini 'dolaysızca' sağlayışının 'bağımsızlık ve haysiyet duygusuna aykırı' olduğundan söz etmesine karşın, bu dolaysızlığın söz konusu korporasyonlar ya da meslek birlikleri aracılığıyla sağlandığı durumları servetin yerine getirilişi olarak tanımlamaktadır (Hegel, 2015: 195).

Böylece Hegel, halkın keyfi faaliyet biçimleri yerine, işlevi kişisel özgürlükleri korumak, keyfiliğe sınırlar getirmek ve evrenselliği, yani genel çıkarı güvence altına almak olan çok sayıda korporasyonu anlaşılması güç bir sistem biçiminde olsa da, 'dürüstlük ve doğruluğun hakikaten makbul sayılıp, saygı gördüğü yer', 'aileden sonra devletin ikinci ahlaki kökü, sivil topluma kol salmış kökü' olarak sunmaktadır (Hegel, 2015: 1972). Bireyin sivil toplumdaki evrenselliğe bilinçsiz katılımı, söz konusu korporasyonlar olduğunda ortak amaç ile kendi özel çıkarlarının özdeş olduğu bilinçliliği ile yeniden düzenlenir. Bu bilinçlilik durumu, yalnızca bireylerinin kendilerine değil, diğerlerinin de onları algılayış biçimlerine yöneliktir. Örtük olandan belirtik olana geçiş, bu ideal boyuttan kaynaklanır. Hegel'in nihayetinde ulaşmayı amaçladığı bütünleşmiş devlet, içinde korporasyonların, zümrelerin, diğer tüm organların müşterek olarak birbirlerini düzenledikleri, böylece sivil toplumun çatışan çıkarlarından devlete uzanan bütünleşmenin her bir adımını içeren çoğulcu bir yapıya işaret etmektedir. Bu aşamada tikelin, evrenseli ereği ve objesi biçiminde tasarlaması ve korporasyonların destekleyici niteliği, ideanın gelişme sürecinde bir gerekliliğe işaret eder. "İdea, tikelin iradesini, evrensel olana yöneltmesini, evrenselin boyunduruğu altına girmesini gerekli kılar" (Savran, 2013: 233). Bu da, sivil toplumda çatışan bencilce çıkarların çatışmalarının ardında daha yüksek bir amacın görüldüğü görüşünü destekler. Tüm bunların sonucunda yaşanan yoksullaşma ve onun ardından gelen yabancılaşma sisteme tesadüfi biçimde dahil olmaz, sisteme özgüdür ve kaldırılmasından çok *kaldırılarak-içerilmesi* söz konusudur.

Özetle Hegel, sivil toplumun derinlerinde kişisel çıkar ve kapitalizmin çelişkilerinin yer aldığından, ürettiği zenginliğe karşın özgürlüğünün koşullarını inkâr eden bir sistemin varlığından birçok kez bahsetmiştir. Bu nedenle kurduğu sistemi ayakta tutacak ve kapsayacak başka bir taşıyıcıya ihtiyaç duyar. Dolayısıyla devlete, yabancılaştırıcı her türden değerün üstesinden gelme görevi atfederken, geriye yalnızca onu her şeyden bağımsız biçimde aile ve burjuva sivil toplum karşısına bir dış zorunluluk, daha yüksek bir otorite olarak çıkarmak kalır. Ancak ne zaman sivil toplum ile devlet arasındaki bu ayrımın yanlışlığı gösterilirse, yani devletin nesnel düzenlemelerinin evrensel çıkarlar adı altında aslında pek çok tikel çıkarı barındırıyor olduğu analitik olarak kanıtlanabilirse, o zaman Hegel'in hukuk felsefesinin eleştirisi tamamlanmış, ve 'evrensel insanal özgürlüğün' yolu açılmış olacaktır.

#### 4. Marx'ın Hegel'in Hukuk Felsefesi ve Sivil Toplum Eleştirisi

Marx'ın Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi'ni kaleme alırken asıl kaygısını tam da sözünü ettiğimiz devlet ve sivil toplum arasındaki ayrım oluşturuyordu. Marx Hegel'in fikirleriyle henüz öğrenciliğinin ilk yıllarında, hukuk eğitimi almak için gittiği Berlin'de tanışmıştı. O yıllarda babasına yazdığı bir mektupta Hegel'in 'muazzam iddialarından ve zorlu üslubundan korktuğunu' itiraf ederken şöyle diyordu: "Hegel felsefesinin, grotesk ve beni tatmin etmeyen melodisini [daha önce] okumuştum. O okyanusa bir kez daha dalmak istedim ... Ama artık eskrim sanatını uygulamak değil, saf incileri güneş ışığına çıkartmak istiyorum" (Marx, 2010: 13).

Marx ayrıca aynı yıllarda Genç-Hegelci entelektüellerle birlikte Hegelyan düşüncenin tüm heyecanı ile tartışıldığı Die Freien'e üyedir. 'Doktorlar Klubü' olarak da anılan Die Freien'de katıldığı toplantılarla, Bauer kardeşler ve özellikle Arnold Ruge'nin etkisiyle Marx, felsefe, din ve politika hakkında daha çok düşünme fırsatı bulur ve bu tartışmaların öznesi genellikle Hegel'dir. Dahası Marx, 'gerçeklikten uzak duran soyut ideallerden' henüz o yıllarda da memnun değildir ve "beslendiğim Kantçı ve Fichteçi idealizmden, düşünceyi gerçekliğin kendisinde arama noktasına geldim" (Marx, 2013: 14) diyerek Hegel'e olan bağlılığını her fırsatta dile getirmektedir. Hyppolite için Marx Hegel'e bu koşulsuz dönüşüyle aslında

yıllar sonra üstleneceği büyük sorumluluğu öngörmektedir. Bu sorumluluk Hegelci ideayı şeyler düzeyine indirmek, başka bir deyişle spekülâtif idealizmi, yaşam ve felsefeyi otantik bir biçimde uzlaştıran bir eylem felsefesi ile değiştirmek -düşünürlerin her çağda dile getirdikleri fakat bir şekilde karşılanamayan arzusu- ve bu amaç için de Hegel'in işlediği ama Marx'a göre tam anlamını kavrayamadığı olağanüstü bir aracı, diyalektiği kullanmak (Hyppolite, 2010: 149).

Marx'ın öğrenciliğinin ilk yıllarındaki Hegel'e dair bu heyecanı, yıllar sonra devlet ile sivil toplum arasındaki ilişkilerin ve politik toplumsal dönüşümlerin bilimsel açıklamasını içeren iki metin aracılığı ile yerini kuvvetli eleştirilere bırakacaktır. Bu metinlerin kaleme alınmasında reform ile başlayan ve Fransız Devrimi ile süregelen özgürleşme fikri Hegel için olduğu kadar Marx için de son derece ilham vericidir. Dahası sivil toplum, devlet, korporasyonlar ya da doğrudan ihtiyaçlar gibi Hegel'in sisteminde yer alan toplumsal olgular Marx'ı hukuk üzerine çalışmaya zorlamaktadır. 1842'de *Rheinische Zeitung*'da yayınlanan bir yazısında Marx, devletin bağımsız bir biçimde insanın bilincine ve rasyonelliğine kök saldığı görüşünü Kopernikçi devrime benzeterek şöyle diyecektir: "Devletin yerçekimi yasası, Kopernik'in gerçek güneş sistemini büyük keşfi ile aynı zamanda keşfedildi. Devletin odak noktası kendi içindeydi ... Machiavelli ve Campanella ve daha sonra Hobbes, Spinoza, Hugo Grotius ve nihayet Rousseau, Fichte ve Hegel gibi insanlar, devleti insan gözüyle algılamaya ve doğal yasalarını teolojiden ziyade akıl ve deneyimden geliştirmeye başladılar" (Avineri, 1972: 43).

Alışlagelmiş varsayımların aksine Marx'ın Hegel ile *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* aracılığıyla yeniden buluşması ekonomik ilişkiler, özel mülkiyet ya da emeğin yabancılaşmış biçimleri vasıtasıyla gerçekleşmez. Marx henüz bu yıllarda heyecanlı toplantıların ve gazetelerin vazgeçilmez ismidir. Ancak ne bu sohbetler ne de yayınlanan metinler hiçbiri doğrudan işçi hareketlerini ya da komünizm gibi daha geç idealleri konu edinmez. Hegel dahi Marx'a oranla söz konusu emek, iş bölümü ya da sermaye gibi kavramlar olduğunda daha hevesli görünmektedir. Nitekim *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde açıkça endüstri zümresinin vazgeçemediği lüks ve israfın, bir pleb yığının ortaya çıkmasının asıl nedeni olduğundan söz edecektir. Günümüze ulaşan metinlerden öğrendiğimiz kadarıyla bu meseleler o dönemde yakından deneyimleme fırsatına sahip olan Engels'in metinlerinde daha şiddetli biçimde yer almaktadır. Bu nedenle Marx'ın *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'ndeki söylemleri, daha sonraları yayınlama fırsatı bulduğu "Giriş" yazısında ya da neredeyse *Kapital*'in küçük bir taslağını sunduğu *1844 Paris El Yazmaları*'nda olduğu gibi yabancılaşmanın toplumdaki somut görünümüne dair kesin kanıtlar sunmaz. Marx'ın *Eleştiri*'yle birlikte hesaplaşmaya giriştiği henüz ekonominin dahil edilmediği politığın kendisidir. Bu nedenle temeline devleti, vasıtalarını ve hükmetme biçimlerini alır. Yazılarının, eleştirilerinin ve sohbetlerinin temasını Prusya bürokratik rejimi oluşturmaktadır. Marx için Hegel'in savunduğu ve her daim yasalarının kutsallığından şüphe duymadığı yine aynı devlettir. Nitekim Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* ile meşrulaştırdığı şey -asıl amacının bu olup olmadığı hala tartışmalı olsa da Marx için kesinlikle öyledir- devletin, daha önce sözünü ettiğimiz çıkarları genel ve özel olarak ayırmasıyla sivil toplumda neden olduğu yabancılaşmanın kendisidir. Böylece Marx'ı *Eleştiri*'yi yazmaya yönelten, Hegel'in yalnızca aileyi burjuva-sivil toplumdaki, burjuva-sivil toplumu da devletten bağımsız alanlar olarak ilan etmesi değil, hak ve özgürlüklerin tayininde ortaya çıkan eşitsizlikleri devlet vasıtasıyla gizlemedeki başarısıdır. Marx zamanına değin maddi koşulların yaratılması ve somut özgürlüğün gerçekleşmesi üzerine yapılan en kapsamlı çalışmaların Hegel'in metinleri olduğu konusunda herhangi bir şüpheye yer bırakmaz. Ancak yine de Hegel devlet bilincini en ufak bir eleştiriye konu edinmeyişi ve aldatıcı bürünümleri içinde tamamen gerçekleşmiş olduğunu varsayıyor olmasıyla onu bir dış zorunluluk ilişkisine dönüştürmektedir (Marx, 2016: 91).

Marx'a göre Hegel, materyalizmin alanı olan sivil toplumu, devletin idealizmi ile zorunlu olarak karşı karşıya getirmekte ve böylece yaşamı iki alana ayırışıyla insanın yabancılaşmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Bu nedenle Marx *Eleştiri*'yi kaleme alırken, özel çıkar sistemi (aile- burjuva sivil toplum) ile, evrensel çıkar sistemi (devlet) arasındaki ilişkiyi anlaşılır hale getirme çabasında olduğundan söz eder. Buna göre Hegel, özel ve evrensel çıkarların birliğine yaptığı ayrıştırıcı vurgu ile, aile ve burjuva-sivil toplumun devlet ile olan ilişkisini bir dış zorunluluk ilişkisine, yalnızca çıkarları ile değil yasaları ve temel belirlenimleri ile devlete bağlı ve ona tabi bir ilişkiye dönüştürür (Marx, 2016: 13). Böylece aynı anda devleti hem aile ve sivil toplumun içkin gayesi olarak belirlemekte hem de dışsal bir otorite olarak kabul

etmektedir. Hegel'e göre devlet, gücünü kendi evrensel ereği ile bireylerin özel çıkarlarının birliğinden alır. Bu birlik aynı zamanda bireylerin devlete karşı bazı sorumlulukları ve aynı oranda hakları olduğu anlamına gelmektedir. Hegel, Marx'ın eleştirilerini öngörürcesine şöyle diyecektir: "Gerçekte, özel menfaat ne ihmal edilmeli ne de baskı altına alınmalıdır; gerçekte, o, genel menfaatle [evrenselle] uyum haline sokulmalı ve, böylece, her ikisi de korunup muhafaza edilmelidir" (Hegel, 2015: 207).<sup>3</sup> Şu halde Hegel'in düşüncesine göre ne evrensel özel çıkarlar, bilinç ve iradenin birliği olmaksızın bir değer taşıyabilir, ne de bireyler evrenseli istemeden yalnızca kendi çıkarlarını gerçekleştiren bireyler olarak yaşayabilirler. Dolayısıyla bireylerin tüm eylemleri bilinçli olarak bu evrensel amaca yöneliktir. Ancak öte yandan, Hegel'in bu söylemleri özellikle evrenseli devletle özdeşleştirdiği göz önüne alındığında Marx'ın eleştirilerinin önemli bir kısmını oluşturur. Çünkü Marx temelde Hegel'in hem özel çıkarların korunduğu hem de genel çıkarın gerçekleştiği bir devlet düzenindeki ısrarını, dış zorunluluk gibi spesifik bir terimi dahil etmesi nedeniyle şiddetle eleştirir. Bu alanların devlette kurdukları zorunlu ilişki Marx için yalnızca çıkarları, yasaları ve özsel belirlenimleri devlete bağımlı olan bireylerin "birlik içerisindeki yabancılaşma yönünü daha belirgin hale" (Marx, 2016: 13). getirmektedir. Bu ilişki Hegel'in idealindeki gibi 'vazife bilinci' ya da çıkarlarının 'güvence' altına alınması dolayımında gelişmez, bir grubu diğerine göre daha ayrıcalıklı kılması nedeniyle yalnızca dışsal zorunluluk ilişkisidir. Bu nedenle Marx için Hegel evrenseli dair olanı en yüksek erek ve öznel olanın uygulamasını içeren bir ön koşul olarak belirtirken, sivil toplumun tamamı yerine belirli bireylerin özgürlüğünden söz etmektedir. Birlik içinde yabancılaşmanın bu yönü, devletin sivil toplum karşısında despotik bir görünüme büründürülüyor olmasından kaynaklanır. Böylece Hegel'in idealizmi, sivil toplumun savaştan yapıyı çözmeye odaklanan rasyonel bir sistem kurmaktansa yönetici gücün özel hayat üzerinde uyguladığı dışsal zorlamayı meşru kılmayı amaçlamaktadır.

Dahası Hegel'in etik bir yapı olarak inşa ettiği rasyonel devlet fikri, varoluşu gereği önemli bir koşula da dayanmaktadır. Bu koşula göre, sivil toplumda yaşayan bireyler devleti bilinçli biçimde 'ikinci doğa' olarak kabul ederek içselleştirirler. Bu nedenle kendi tikellikleri içinde özel endişeleri ile meşgul olduklarından, evrensel çıkarları gözeten bir siyasi otoritenin gerekliliğini kabul etmektedirler. Bu siyasi otorite onların haklarını tanıırken aynı zamanda korunmasına ve özgürce kullanımının güvence altına alınmasına olanak sağlar. Sonucunda ise bireylerin devlete karşı borçlu oldukları görevlere saygı duymaları ve bağlılıklarını göstermeleri beklenir. Hegel için söz konusu olan şudur: Devletin gücü, evrensel ve nihai amacının bireylerin özel çıkarlarıyla birliğinde, hakları olduğu kadar devlete karşı görevlerinin de bulunmasında yatar (Hegel, 2015: 205). Dolayısıyla politik devletin gücü, izlediği evrensel amaçlar ile bireylerin özel çıkarları arasındaki anlaşma derecesine dayanmaktadır. Birbirleriyle ne kadar uyumlularsa, devletin gücü o kadar büyük, ne kadar çok ayrılırlarsa gücü o kadar orantısızlaşacaktır.

Bu temelde Marx'ın eleştirisi, evrensel amacı destekleme görünümü altında kendi özel çıkarlarını gizleyen ve bir öngereklilik olarak sunan devletin yargı gücünü (die Rechtspflege) hedef almaktadır. Bu güç Hegel'in hukuk felsefesinde kendi içinde bağımsız olarak sunulsa da, aslında her zaman denetlenebilir oluşuyla devletin bir alt kolu gibi davranan korporasyonları, hükümdarlığın keyfi bir otoriteye dönüşmesini engelleyici üst bir yapı olarak da zümre meclislerini içermektedir. Marx için Hegel'in sivil toplum ve devlet arasında bir 'orta terim' olarak görevlendirdiği bu yapılar, "devlet ve hükümet duygusunun bireylerin ve özel toplulukların çıkarları duygusu ile karşılaşmaları ve birleşmeleri" (Marx, 2016: 99) anlamını taşımaktadır. Hegel, her ne kadar bu yapılara uzlaşma alanı sağlıyor olsa da Marx için devlet ile aynı devlet içinde yer alan burjuva-sivil toplum arasındaki çelişkiyi, "evrensellik ile bireysellik arasındaki tahta demiri, gizlenmiş karşıtlığı" (Marx, 2016: 123) oluşturmaktadırlar. Dolayısıyla "burjuva sivil topluma yabancı ve aşkın bir şey olarak düşünülen 'devlet' burjuva sivil topluma karşı kendi öz temsilcileri tarafından" (Marx, 2016: 75) korunmaktadır. Bu nedenle Hegel, burjuva sivil toplum ile siyasal yaşam arasındaki ayrımı

<sup>3</sup> Marx'ta devlet terimi bugün kullandığımız biçimiyle doğrudan bir yönetici sınıfa işaret eden bir hükmetme biçimi olarak kabul edilmiyor, onun yerine genel olarak kamuyu ilgilendiren ve kamusal anlamda yürütülen işler ve meselelere değinmek için kullanılıyordu. Marx Hegel'i eleştirirken de devleti kendi felsefi çizgisinde değerlendiriyordu. Marx orijinal metinlerinden devlet terimi yerine sıklıkla (der Staat) Almanca karşılığını kullanır. İngilizce metinlerde ise (state) olarak çevrilmesiyle karşılaşabiliyoruz. Bu durum hükümet anlamında kullandığımız 'government' çevirisinden bir hayli farklıdır. Marx, Hegel üzerine 1843 notlarında da modern yönetim biçimlerinden bahsederken onu ekonomik temellerden ayrı kullanmak için (der politische staat) terimini tekrar tekrar kullanılır. Bu durumda Marx devletin vatandaşları için olan yasaları ile, bir parti ya da yönetici faaliyet arasındaki ayrımı özellikle belirtir.

ortadan kaldırmak yerine daha da derinleştirerek, bir sınıfı diğerine ayrıcalıklı kılarken, aynı zamanda onu toplumun geri kalanından yabancılaştırmaktadır (Entfremdung). Çünkü devletin kendi içinde ve bireylerin özel çıkarları üzerinde evrensel bir fail olarak meşruiyetini temellendiren etik görev bağı, dışarıdan tanıtılan boş bir ideal olarak kalmayacaksa, o halde gerçek mevcudiyetiyle, yani sivil toplumdaki yokluğu ile yüzleşmelidir. Her iki alanı ayırmasına rağmen tikeli evrensel birleştiren böylesi bir etik bağı varlığını sürdürebilmesi için, sivil toplum üyelerinin kendilerinin ampirik toplumsal varoluşları içinde içsel olarak özel benlikler ve kamusal kişilikler olarak bölünmemeleri gerekir. Dahası, kendilerini bencil egoistler olarak toplumsal özlerine (Gemeinwesen) yabancı bir toplumsallıkla yeniden kuran, yalnızca insani ihtiyaçlarını ve kişisel çıkarlarını tatmin edecekleri sosyal karşılıklı bağımlılığı olan ve başkaları tarafından yönlendirilen insanlar olarak da bölünmemelidirler. Böylece Marx, yaşanan ayrıştırmanın ve özellikle korporasyonlara ve zümre meclislerine dayanan ana yapının, özel yaşamın siyasal alan içindeki sınırlandırılmasına ve insanın tikelliğini, onun tözsel bilinci durumuna getirmesiyle bireyin gerçeklikle ilişkisinin koparılmasına neden olduğunu düşünmektedir. Toplumdaki tabakalaşma ve sınıf farklılıklarının meydana getirdiği bu yabancılaşma hali Marx için oldukça büyük bir öneme sahiptir. *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde Marx temelde iki ayrı teorik sonuca ulaşmaktadır.

Bunlardan ilki aile ve burjuva-sivil toplumun “devletin gerçek bölümlerini, istencin gerçek tinsel varoluşlarını, devletin varoluş biçimlerini” (Marx, 2016: 16) oluşturuyor olması bakımından, devleti önceliyor oldukları görüşüdür. Marx için “devleti yapan aile ve sivil toplumun *ta kendileridir*” (Marx, 2016: 17). Oysa Hegel’de durum tam tersi biçimde görünür. Aile ve sivil toplum kendi varoluşlarını, kendi tinlerinden başka bir tine, kendi özbelirlenimlerinden başka, bir dış belirlenime borçludurlar. Marx için Hegel, devletin, aile ve sivil toplum temeli olmadan var olmayacağını kabul ediyor olsa da, her ikisini de devlet fikrinin kendisine bağımlı kılar. Bu yönüyle koşul kendi tersine, koşullanana dönüşür, belirlenen öge belirleyen olarak konulurken, üretici öge kendi ürününün ürünü olarak görünmektedir (Marx, 2016: 17). Marx, Hegel’in sivil topluma attığı bu ikincil rolü şiddetle eleştirir. Onun için aile ve sivil toplum gerçekten aktif unsurlar, devletin ön varsayımları ve gerçek fikirlerin birer prensibidir. Marx şöyle diyecektir:

... öznelilik ancak özne olarak, kişilik de ancak kişi olarak gerçektir’. Bu da başka bir yalanlaştırma. Öznelilik öznenin bir belirlenimi, kişilik kişinin bir belirlenimidir. Onları yalnızca kendi özneleninin yüklemeleri olarak düşünecek yerde Hegel, yüklemelere özerk bir varoluş vermekle başlıyor. ... Hegel yüklemeleri ve nesnelere özerkleştiriyor, ama onları kendi özneleninden, kendi gerçek özerkliklerinden ayırarak özerkleştiriyor. Bundan sonra gerçek özne sonuç olarak görünüyor, oysa gerçek öznenen hareket etmek ve onun nesnelleşmesini irdelemek gerekiyor (Marx, 2016: 38).

Hegel, aileyi ve sivil toplumu nesnel tinin uğrakları olarak sunarken dolayısıyla yüklem ve öznenin yerini değiştirir ve böylece ideaları, gerçek fenomenler üreten öznelere dönüştürmektedir. Hegel’in, Marx’a göre hatalı bir biçimde insanın toplumsal etkinliğinin ürünü olarak, idea olarak özne saydığı devlet, gerçekte insanın toplumsal doğasının yüklemidir. Bu nedenle Hyppolite Marx’ın “burjuva toplumunu Hegel’in yaptığı gibi ‘İdeanın fenomeni olarak okumak yerine’ Devlet İdeasını burjuva toplum yoluyla açıklayarak Hegel’i ayakları üstüne doğrultmak iddiasında” (Hyppolite, 2010: 152) olduğundan söz eder. Bu yöntemi Feuerbach’tan tanıyan Marx, Hegel’in felsefesinin içeriğine derinlemesine eleştirebilme aracına sahiptir.

Marx’ın *Eleştiri* boyunca ulaştığı bir diğer teorik sonuç, hem içerik hem de biçimi oluşturan demokrasinin, siyasal anayapının bir belirlenimi olarak, yani ‘halkın özbelirlenimi olarak’, ‘insanın özgür ürünü olarak’ ortaya çıktığı düşüncesidir. Marx *Eleştiri*’yi kaleme aldığı henüz proletaryaya dair fikirlerinden ve ona bağlı olarak komünizm idealinden söz etmiyordu. Bu nedenle demokrasiyi ‘bütün siyasal anayapıların çözülmüş bilmececi’ olarak betimlerken, sivil toplumda ortaya çıkan yabancılaşma biçimlerinin aşılmasının politik ifadesi olduğu görüşündedir. Marx’a göre Hegel, “devletten hareket ediyor ve insanı devletin bir öznelenmesi olarak” (Marx, 2016: 47) sunuyorken, siyasal devletin aşkınlığının kendine özgü yabancılaşmasını doğrulamaktadır. Buna karşılık “demokrasi insandan hareket ediyor ve devleti insanın bir nesnelleşmesi olarak” (Marx, 2016: 47) yeniden kuruyorken bu yabancılaşmanın aşılması için fırsatlar yaratır. Marx demokrasinin bir yönetim biçimi olarak toplumdaki etkinliğinden bahsederken şöyle diyecektir:



*Tıpkı dinin insanı değil ama insanın dini yaratması gibi, siyasal anayayı da halkı yaratmaz ama tersine halk siyasal anayayı yaratır. Belli bir bakış açısından, Hristiyanlığın bütün öteki dinlerle ilişkisi neyse, demokrasinin de bütün öteki siyasal biçimlerle ilişkisi odur. Hristiyanlık en üstün dindir, dinin özünü, yani özel bir din olarak tanrılaştırılmış insanı dile getirir. Aynı biçimde demokrasi de bütün siyasal anayapıların özünü, yani özel bir siyasal anayayı olarak toplumsallaştırılmış insanı dile getirir (Marx, 2016: 47).*

Marx'ın özellikle vurguladığı, siyasal anayapının, öteki alanların karşısında evrensel us (Vernunft) olarak, onları aşan bir şey olarak geliştiği görüşüdür. Onun için, Hegel'in idealindeki “*siyasal anayayı* şimdiye dek *dinsel alanı*, halk yaşamının *dinini*, onun gerçekliğinin *yersel* varoluşunun tersine evrenselliğinin göğünü oluşturuyordu” (Marx, 2016: 49). Meşrutiyet ya da daha kesin söylemlerle krallık sözü edilen yabancılaşmanın dışavurumuyken, demokrasi, bu yabancılaşma halinin kendi öz alanı içindeki olumsuzlanması olarak karşılık bulur. Burada Marx, insanın türsel doğasının Tanrı'da yabancılaşmasının, insan haklarını, -ki bu haklar tamamen biçimsel haklardır çünkü yalnızca emek ve zenginliğin üretimi yoluyla gerçekleşirler ve bu yönüyle insanın edimsel durumundan uzaklaşmaktadırlar- ilan eden bir devletteki yabancılaşması ile benzer olduğu fikrindedir. Marx demokrasiden söz ederken onu salt biçimsel ya da politik bir ifade tarzı olarak belirlemez, onun sözünü ettiği demokrasi, tarihin gerçek öznesi olan türsel insanın gerçekleşmesinin olanağı olarak görünür. Hristiyanlık nasıl insanın tikel bir din formu içinde tanrısallaştırılması ise, demokrasi de diğer tüm anayasaların özü, hakikatidir. İnsanın tikel bir politik anayasa içinde toplumsallaşmasının ifadesidir (Hyppolite, 2010: 154).

Peki Marx için devlet ile sivil toplum arasındaki ayrımın ortadan kaldırılması, gerçek anlamda ‘demokrasiden’ bahsedebilmek ve yabancılaşmayı aşabilmek için yeterli bir koşul mudur? Tam da bu noktada Marx eksikliklerini “Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı. Giriş” yazısı ile tamamlamayı seçer. Öyle ki Marx, devletin ve sivil toplumun bir araya gelmesi fikrine hiçbir zaman sıcak bakmaz ve kamu çıkarının gerçekleşmesini garanti altına almaya yeteceğini düşünmez. Marx için anlamlı olabilecek toplumsal dönüşüm, sivil toplum ve devlet ilişkisinde, iki terimin birbirine içsel olarak bağlı, sivil toplumun ise belirleyici olduğu diyalektik bir ilişki ile mümkündür (Savran, 2013: 258). Bu nedenle Marx'ın çabası devleti ve sivil toplumu görünüşte özdeşleştirmek değildir. Buna en uygun açıklamayı da Ortaçağın yönetim şekli üzerinden geliştirir.

Marx için Ortaçağda devlet ve sivil toplum henüz birbirinden ayrılmamış bir aşamadır, ekonomik ve siyasi hayat hala organik bir bütünlüğe sahiptir. Dolayısıyla halkın yaşamı ile devletin yaşamı özdeş yaşamlar olarak kabul edilir. Bu özdeşlikle birlikte mülkiyet, ticaret, toplum, ve daha da önemlisi insanın kendisi, her biri siyasal bir nitelik taşımaktadır ve devletin özdeksel içeriği onun biçimi tarafından şekillenmektedir. Kısaca söylemek gerekirse her bir özel alan siyasal bir niteliğe sahiptir (Marx, 2016: 50). Bir aşamaya kadar benzerlikler gösteriyor olsa da, Marx'ın talep ettiği demokrasi ideali bundan çok uzaktır. Marx'ın idealindeki demokratik devletin gerçek ilkesi insandır, oysa Ortaçağ devleti bu ilkeyi ‘özgür olmayan insan’ üzerinden temellendirir. Dolayısıyla sözü edilen devlet ve sivil toplumun birliği, feodal beyin, yargıcın, ekonomistin, polislin aynı zamanda hükmeden olduğu bir yönetim biçiminin etkisindedir. Bu nedenle Ortaçağ devletinde Marx organik birlikten söz edebileceğimizden ancak bu birlikte herhangi bir özgürlüğün söz konusu olamayacağından bahseder. Dolayısıyla Ortaçağda ‘devlet, özgürlüksüzlüğün demokrasisi, eksiksiz yabancılaşma’ olarak bağımsız bir içeriğe sahiptir. Oysa Marx'ın hayalini kurduğu demokrasilerde toplum, halkın kendisi tarafından yönetilmelidir. Demokrasi özgür insanları gerektiriyor olmasıyla, ancak insanlığın özgür eylemlerinin bir ürünü olabilir. Bu nedenle Ortaçağda sözünü ettiği yabancılaşma görünümü, sivil toplumla birlikte ortaya çıkan çıkar çatışmalarına dayalı politik ifade tarzından kaynaklanmaz, insanın kendi varoluşunun kölece varlığı üzerinde gelişen yabancılaşma biçimidir.

## Sonuç

Marx'ın *Eleştiri*'de ulaştığı tüm bu sonuçlar onu, zorunluluğun sınırlarında tasarlanan özgürlükten, insanal varoluşun tüm koşullarını örgütleyen toplumsal özgürlüğe ulaştırmaktadır. Marx başından itibaren insanın gerçek doğasını salt biçimsel ya da kendine yabancılaşma bürünümünde gelişen salt yalıtılmışlık



olarak düşünmez. Onun için insan etkin politik bir ifade tarzına sahiptir ya da tam da bu etkin politik ifade tarzına sahip olması onu diğer tüm canlılardan ayıran biricikliği kazandırmaktadır. Açıkça Marx için tarihin itici gücü, özgürlük fikrinin yalnızca kavramsal ya da düşünsel gelişimi üzerinden ilerlemez. Bunun yerine tarihin ilerleyişinde asıl odaklanılması gereken somut çalışma ilişkileri ve emeğin sivil toplumdaki örgütlenme biçimleridir. Özgürlük, demokrasi, sınıflar, devlet, tüm bu kavramlar ancak somut ilişkilerden doğabilirler. Marx'ın *Deutsche-Französische Jahrbücher*'de yayımlanmış olduğu ve geleceğin kurtarıcısı olarak proletaryayı sunmadaki keskinliği ve özgünlüğü ile Marksizm'in erken dönem komünist manifestosu olarak görünen *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* için yazmış olduğu "Giriş" yazısı tam da bu noktadan hareket eder. Marx "Giriş" yazısıyla Hegelci devlet eleştirisinde örtük olan ne varsa yüzeye çıkarır. Bu nedenle metin yalnızca bir özet biçiminde sunulmasına karşın, temalarını Marx'ın kendi gelişiminin farklı aşamalarına karşılık gelen dini, felsefi, politik ve devrimci yönleri oluşturmaktadır.

Buna karşılık Hegel'in düşüncelerinin Marx'a oranla daha az demokratik olduğundan söz edebiliriz ancak ne daha az politik ne de daha az özgürlükle ilişkili olduğu fikri elbette gerçeği yansıtmamaktadır. Tersine Hegel'in sivil toplumda sözünü ettiği bireyler özgür, politik bağımsızlığa sahip özerk öznelerdir ve sadece hukuk felsefesi değil, onun tüm felsefesi başlangıcını ve sonunu bu özgürlük fikrinden alır. Öyle ki Hegel, Marx'tan çok daha önce emeğe dair, iş bölümü, çalışma ve toplumsal düzenlemelere dair kaygılarından söz eder. Buna karşılık Marx'ın düşünceleri ile arasındaki temel farklılık, Hegel'in bizlere bir sonuç ya da çözüm sunma çabası içinde olmayışıdır. Hegel'in sivil topluma dair söylemleri kurtuluşun kapısını aralamak amacıyla değildir, o devlet ve benzeri uygulamaların sivil toplumda nasıl doğduğu ve nasıl kuramlaştığı ile ilgilenir, asıl kaynağı kavramlar ve bu kavramların toplumda, devlette ya da doğrudan insan ilişkilerinde nasıl anlamlandırıldığıdır. Bu nedenle Avineri, Hegel'in aslında emeğe dayalı söz konusu toplumda yaşanan tüm sefaletten, yoksulluktan ve eksilmekten haberdar olmasına karşın çözüm bulmada Marx'ın aksine büründüğü sessizliğini, toplumu tanımlamada parçalanma yolunu değil, onu bütünleştirme yolunu seçiyor olmasıyla gerekçelendirmektedir. Bu gerilim içerisinde Hegel, Marx'a kıyasla, sivil topluma dair 'olumlu yanı' kavramakta oldukça başarılıdır. Bu nedenle Marx'ın eleştirilerinin heyecanlı tınısı Hegel'de halk tarafından değil, devlet tarafından yönetilen bir toplumu idealize eden mantık ilişkisine dönüşmüştür. Bizler için de Hegelci ya da Marxçı olsun bir sivil toplum okuması yapılırken aslında derin bir kıyaslamadan daha çok, farklılıkları belirlemek ve bu yönleri açığa çıkarmak bu çalışmanın asıl dayanağını oluşturmuştur.

## Kaynakça

- Aristoteles. (2018). *Politika*, (Ö. Orhan, Çev.). İstanbul, Pinhan Yayıncılık.
- Avineri, S. (1972). *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Cohen, L. (1982). *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory*. Boston, University of Massachusetts Press.
- Enver, O. (2015). *Hegel'in Mutlak İdealizmi*. İstanbul, Belge Yayınları.
- Fraser, I. (2008). *Hegel ve Marx İhtiyaç Kavramı*, (B. S. Aydaş, Çev.). Ankara, Dost Kitabevi.
- Hegel, G. W. F. (2015). *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, (C. Karakaya, Çev.). İstanbul, Sümer Yayıncılık.
- Hyppolite, J. (2010). *Hegel ve Marx Üzerine Çalışmalar*, (D. B. Kılınç, Çev.). Ankara, Doğu Batı Yayınları.
- Lukacs, G. (2014). *Tarih ve Sınıf Bilinci*, (Y. Öner, Çev.). İstanbul, Belge Yayınları.
- Marx, K. (2010). Letter From Karl Marx to His Father in Trier November 1837. J. Cohen, M. Cornforth et al. (Eds.). *Marx and Engels Collected Works* (pp. 10-22). London, Lawrence & Wishart Press.
- Marx, K. (2016). *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, (K. Somer, Çev.). Ankara, Sol Yayınları.
- Marx, K. (2017). *Yahudi Sorunu*, (Sol Yayınları Yayın Kurulu, Çev.). Ankara, Sol Yayınları.
- Riedel, M. (2011). *Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Savran Acar, G. (2013). *Sivil Toplum ve Ötesi Rousseau, Hegel, Marx*. İstanbul, Belge Yayınları.





# Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (KMÜ EFAD)

*Karamanoğlu Mehmetbey University Journal of Literature Faculty*

E-ISSN: 2667 – 4424

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/efad>



**Tür:** Araştırma Makalesi  
**Kabul Tarihi:** 16 Aralık 2022

**Gönderim Tarihi:** 14 Kasım 2022  
**Yayımlanma Tarihi:** 30 Aralık 2022

**Atıf Künyesi:** Çetinkol, M. & Çetinkol, M. (2022). Karamanlı Âşık Güldiken'in Eğitim Anlayışı ve Şiirlerinde İşlediği Eğitim Unsurları. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2), 314-326.

**DOI:** <https://doi.org/10.47948/efad.1204326>

## KARAMANLI ÂŞIK GÜLDİKEN'İN EĞİTİM ANLAYIŞI VE ŞİİRLERİNDE İŞLEDİĞİ EĞİTİM UNSURLARI

**Mehmet ÇETİNKOL\***  
**Mustafa ÇETİNKOL\*\***

### Öz

Âşıklar, kökleri bilinmez dönemlere kadar uzanan bir geleneğin günümüzdeki temsilcileridir. İçinde yetiştiği ve yaşadığı halkının duygularını, hayallerini, düşüncelerini yansıtan bir ayna olan bu şairler; farklı isim ve sıfatların yanında zaman zaman “halk ozanı, halk âşığı” gibi isimlerle de anılmıştır. Onlar toplumun sözcülüğünü üstlenmiş ve insanlara kılavuz olmuşlardır. Hayattaki önemli kavramlardan biri olan “eğitim”, âşıkların şiirlerinde de zaman zaman işlenmiştir. Çünkü eğitim ve edebiyat/şiir ilişkisi oldukça kuvvetlidir ve âşıkların toplumsal işlevlerinin içinde “eğitim” de yer almaktadır. Geçmişten günümüze açıkça görülmüştür ki âşıkların; toplumun aksayan yönlerine temas edip bireyleri uyarma, şiirleriyle toplumu ve bireyi doğru yola sevk etme ve halkına güzel olanı gösterip onlara örnek olma gibi hasletleri de vardır. Bu yüzden birçok âşık; eğitime, okumaya, bilgiye önem vermiş ve şiirlerinde bu temaları işlemiştir. Eğitimle ilgili hususları şiirlerine taşıyanlardan biri de günümüz âşıklarından “Karamanlı Âşık Güldiken”dir. Güldiken; birçok şiirinde okulun, ilmin, kitabın, öğretmen, öğrencinin, çalışkanlığın önemini dile getirerek idealize ettiği eğitim anlayışını sergilemiş hatta âşık, eğitim unsurlarına bazı şiirlerinde detaylı olarak (ders, kırık notlar, okul kaydı, veli toplantısı vb.) yer vermiştir. Güldiken; insanlığın geleceğini, okumada ve eğitimde görmüştür. Bu çalışmada, Karamanlı Âşık Güldiken'in eğitim anlayışı ve şiirlerinde işlediği eğitim unsurları ortaya konmuştur. Çalışmada nitel yöntemler izlenmiş; literatür tarama, içerik analizi/metin tahlili ve görüşme yöntemleri kullanılmıştır. Çalışmanın amacı; Âşık Güldiken'in eğitim anlayışını ve şiirlerindeki eğitim unsurlarını tespit ederek eğitim bağlamında topluma doğru örnekler, öneriler sunmak ve bu konuda bir farkındalık oluşturmaktır.

**Anahtar kelimeler:** Âşık edebiyatı, Karamanlı Âşık Güldiken, eğitim, eğitim unsurları.

\* Bilim Uzmanı, Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni, Millî Eğitim Bakanlığı, Osmaniye/Türkiye.

E-posta: [mehcetinkol@yandex.com](mailto:mehcetinkol@yandex.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8384-1750>.

\*\* Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni, Millî Eğitim Bakanlığı, Bilecik/Türkiye. E-posta: [muscetinkol@gmail.com](mailto:muscetinkol@gmail.com),

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4194-0192>.

## Karaman's Âşık Güldiken's Educational Approach and Educational Elements in the Poems

### Abstract

Âşiks are contemporary representatives of a tradition whose roots go back to unknown times. These poets, who were a mirror, reflecting the feelings, dreams and thoughts of the people they grew up and lived with, were sometimes referred to as "halk ozanı, halk âşığı", as well as different names and titles. They have become the voice of the people and guided them. "Education" which is one of the important concepts of life has been touched upon in the poems of âşiks from time to time, as the relationship between education and literature/poem is quite powerful, and "education" is also one of the social functions of âşiks. Virtues of âşiks, such as confronting the failing aspects of society and warning individuals, guiding the society and the individual to the right path with their poems, and showing the people what is beautiful and setting an example for them, can be seen from past to present. Consequently, many âşiks have accentuated education, reading, information and detailed these themes in their poems. One of those who have pointed out issues related to education in their poetry is "Karamanlı Âşık Güldiken," one of the contemporary âşiks. Güldiken, in many of his poems, expressed the importance of school, science, book, teacher, student, and hard work, exhibiting his idealized understanding of education, and even included elements of education in some of his poems in detail (lecture, failing grades, school registration, parent-teacher meeting, etc.) Güldiken has seen the future of humanity lying upon reading and education. This study displays, Karamanlı Âşık Güldiken's educational approach and the educational elements he worked on in his poems. Furthermore, qualitative methods have been utilized; literature review, content analysis / text analysis and interview methods have been used. The aim of the study is to present the right examples and suggestions to the society in the context of education and to create an awareness on this issue by identifying Âşık Güldiken's understanding of education and the educational elements in his poems.

**Keywords:** Literature of âşiks, Karamanlı Âşık Güldiken, education, elements of education.

### Giriş

Geçmişten bugüne kadar çeşitli isimlerle anılan ve yaygın kabul görmüş ismiyle "âşık" denilen sanatçılar, temeli Türklerin İslamiyet'i kabulü öncesine kadar uzanan derin ve zengin bir kültürün bugünkü temsilcileridir.

"Âşık" kelimesinin farklı bağlamlarda tanımları olmakla birlikte bu kavram, Türkçe Sözlük'te *halk içinde yetişen, deyişlerini sazla söyleyen, sözlü şiir geleneğine bağlı halk şairi* olarak da açıklanmıştır (Türk Dil Kurumu, 1988: 97). Artun'a göre "âşık"; *sazlı (telden), sazsız (dilden), doğaçlama yoluyla, kalemlle (yazarak) veya bu özelliklerin birkaçını birden taşıyan ve âşıklık geleneğine bağlı olarak şiir söyleyen halk sanatçısıdır*. Bu söyleme biçimine "âşıklık-âşıklama"; âşıkları yönlendiren kurallar bütününe de "âşıklık geleneği" denilmektedir (2019: 1).

Âşıklık geleneği; ozan-baksı geleneğine, ozan-baksı geleneği de kam/şaman geleneğine kadar uzanır. Kökü derinlerdeki bu gelenek, yüzyıllar boyunca yeni unsurlarla beslenerek bugüne ulaşmıştır (Durbilmez, 2018: 15). Yakıcı, asıl temeli "ozanlık" olan bu geleneğin özellikle 13. yüzyıldan itibaren Türkiye sahasında kendini hissettirmeye başladığını ve kültürel değişim vb. sebeplerle "âşık" terimi çevresinde devam ettiğini ifade etmiştir (2009: 14).

Çobanoğlu (2007: 7), âşıklık geleneği içinde özellikle 16. yüzyılı önemli bir tarih olarak kabul eder. Ona göre âşık tarzı; ortaya çıktığı 16. yüzyıl sonlarından 20. yüzyıla ve günümüze kadar toplumun tamamına açık, kaynaştırıcı ve ortak kamuoyu oluşturucu bir kimliğe sahip olmuştur. Âşıklık geleneği herhangi bir kesime ait bir "zümre edebiyatı" olmaktan ziyade toplumun tamamına açık; sosyokültürel zümreler, etnisiteler ve hatta dinî şekillenmelerin de üstündedir.

Âşıklar; halkına yine halkının diliyle seslenen bir geleneğin, zaman içindeki başat aktörleri olmuşlardır. Bu gelenek; içerisinde *usta-çırak, saz çalma, doğaçlama şiir söyleme, rüya görme-bade içme, mahlas alma* vb. gibi birçok unsuru veya ritüeli barındıran ve *âşık şiiri, saz şiiri, halk şiiri, âşık tarzı halk şiiri, âşık edebiyatı, âşık tarzı Türk edebiyatı* gibi değişik isimlerle adlandırılan, Türk milletine özgü bir edebiyat geleneği hâlini almıştır (Çetinkol, 2022: 9).

Küçükbasmacı'ya göre âşıklık geleneği, Anadolu'nun bazı yerlerinde farklı biçimlerde ve ortamlarda bugün de sürdürülmektedir. Kahvehane, oda ve konak, düğün, pazar, panayır, ordu ve saray olmak üzere sözlü kültür ortamında doğan ve gelişen gelenek; şölen, şenlik, bayram, festival, kurtuluş



günleri, eğitim kurumları, sempozyum vb. gibi yeni şekillenen sözlü kültür ortamlarında; cönk, kitap gibi yazılı kültür ortamlarında ve radyo, televizyon, genel ağ gibi elektronik kültür ortamlarında varlığını sürdürmektedir (2019: 129).

Âşıklık geleneği bölgeden bölgeye değişirken, son yıllarda medya ve iletişim araçlarının gelişmesi, Konya Aşıklar Bayramı ve diğer illerde düzenlenen âşıklı şenlikler; karşılıklı iletişimle ve bilgi alışverişiyle, türlerin bölgeden bölgeye aktarılmasını sağlamaktadır. Medya imkânlarının iyi kullanılması hâlinde, âşıklık geleneğine olan sevgi ve ilgi büyük oranda gelişecek ve gelenek devam edecektir (Tanrikulu, 2000: 6). Bugünün dünyasında, büyük ve hızlı bir değişim çağında bile âşıklık geleneği; her şeye rağmen, farklı biçimlerde ve farklı mecralarda varlığını sürdürmeye devam etmektedir.

## 1. Eğitim-Edebiyat ve Eğitim-Âşık İlişkisi

Eğitim, *çocukların ve gençlerin toplum yaşayışında yerlerini almaları için gerekli bilgi, beceri ve anlayışları elde etmelerine, kişiliklerini geliştirmelerine okul içinde veya dışında, doğrudan veya dolaylı yardım etme, terbiye* şeklinde tanımlanmıştır (Türk Dil Kurumu, 1988: 435). “Edebiyat” ise köken itibarıyla *edep/terbiye* sözcüğünden gelmektedir. Edep sözcüğünün anlamlarından biri olan “terbiye” kavramı düşünüldüğünde, eğitim ile edebiyat arasındaki derin ve çok boyutlu ilişki daha net anlaşılacaktır.

Kavcar'a göre edebiyat ve eğitim, insanla ve insan topluluklarıyla ilgilenip uğraşma bakımından birbirini tamamlayan, birbiriyle yakından ilişkili olan iki alandır (1982: 2). Edebiyatın insan eğitimi ve nihayetinde toplumun tekâmülü noktasında etkisinin mühim olduğunu vurgulayan Gökşen ve Çetinkol ise, özellikle insan karakterinin eğitilmesi için edebî türlerin oldukça kullanışlı ve etkili araçlar olduğunu belirtmiştir (2021: 28).

Edebî türler, eğitimin hem formel hem de informel alanlarına taşınabilecek yaygın ve kullanışlı unsurlardır. İnsanın bebeklikten başlayıp hayatı boyunca tanıdığı edebî ürünler, onun eğitiminde önemli bir yer teşkil eder. Bebeğin annesinden duyduğu “ninni”, büyükannesinden dinlediği “masal” veya “mani”, okula başlayıp bir ders kitabında gördüğü, okuduğu veya ezberlediği “şiir”; bünyelerindeki ahenk unsurlarının ve muhtevalarının da etkisiyle aktif birer eğitim aracı olabilmektedir.

Edebiyat; eğitimin amaçlarından “bilgi yönüyle donanımlı insanlar yetiştirme”nin yanında, “karakterli ve ahlak, değer sahibi insan” yetiştirme hususunda da etkilidir. “Edebî eserlere dayalı karakter eğitimi, eserlerde geçen çelişkili/ikilemliler durumlardan ahlaki muhakeme yaparak bir yargı ve/veya yargılar çıkarmaya dayanır. Ahlaki muhakeme yöntemi, öğrencilerin ahlaki gelişimini yükseltmede, değer ediniminde kullanılan etkin bir yöntemdir. Öğrenciler, ikilemliler olay ve durumlar karşısında sürekli ahlaki muhakeme yaparak akıl yürütmenin üst seviyelerine yönlendirildiklerinde değerleri öğrenir ve benimserler” (Karatay, 2011: 1447; Gökşen ve Çetinkol 2021: 28).

Bunlarla birlikte eğitimin bir anlamı da *kültürü yeni nesle aktarma faaliyetidir*. Bunu gerçekleştirmek için eğitim, edebiyattan faydalanır. “Kültürel değerlerin yeni nesiller tarafından özümsemesinde asıl unsur edebiyattır. Edebî eserler kültürel değerlerin sonraki nesillere özümsetilmesinde uzun vadeli ve kalıcı bir etki yaratmaktadır ” (Güzel ve Torun, 2017: 32). Edebiyatın, bünyesindeki birçok tür ile eğitime türlü katkılar sunup kültürü gelecek nesillere aktardığını söylemek mümkündür. Bu aktarım ve katkı, farklı boyutlarda ve işlevlerde görülebilmektedir.

Eğitimde kullanılan edebî türlerden biri de “şiir”dir. Şiirin bu bağlamdaki gücünü bilen şairler de zaman zaman bunu didaktik şiir örnekleri vererek göstermişlerdir. İnsanın gönlüne girmenin, onu eğitmenin en güzel yollarından biri de “güzel söz”dür. Bir çeşit güzel söz olan “şiir” ve şiirin büyümlü dili, insanları ve toplumları şekillendirmede etkili olmaktadır. Ezberlenmesinin kolay olması, akılda kalıcılığı, duygulara seslenmesi; şiirin, eğitimde istenilen davranış değişikliklerini sağlamak için oldukça uygun bir tür olmasını sağlamıştır.

Şiir geleneğimiz içinde âşık şiirinin eğitim açısından etkisi, yadsınamaz bir gerçektir. Halk âşığının şiirlerinin topluma ulaşması birçok edebî türe nazaran daha hızlı ve pratiktir. Çünkü âşıklar halkla iç içedir. Halkına fildişi kuleden bakmayan âşık; milletin dilidir, halkın sesidir. Âşıkların bu özellikleri, içinde

buldukları halkı daha iyi gözlemlemeyi ve toplumu ilgilendiren en temel kavramlardan olan eğitimi şiirlerine yansıtma beraberi getirmiştir. Eğitimin önemini bilen âşıklar; *okul, öğretmen, öğrenci, ders, kitap, okumak* vb. gibi birçok eğitim unsurunu şiirlerine taşımışlardır.

Yüzyıllardır Türk halkının gören gözü, duyan kulağı, konuşan dili olan ve bu özelliklerini son zamanlarda da koruyan âşıklar; toplumu eğitmek ve iyiye, güzele yönlendirmek konusunda kendilerini sorumlu hissetmişlerdir. İnsanları yaşadıkları toplumla uyumlu hâle getirmek, onları hayat konusunda bilinçlendirmek ve dil/kültür değerlerini korumada onlara öncülük etmek isteyen âşıklar, şiirlerini pek çok eğitim unsuruyla bezemiştir (Uslu, 2011: 208).

Malum olduğu üzere, âşıkların kahir ekseriyeti düzgün bir formel eğitim görmemiştir ya da görememiştir. Gelenekteki informel bir eğitim olan *usta-çırak* süreci dışında onların eğitim aldığı kurumsal bir yapıdan söz etmek pek mümkün değildir. Buna rağmen onlar için eğitim, hayattaki en mühim kavramlardandır:

“*Ah ne olur bizim köyde  
Herkesi okur göreydim  
Altmışı bulmuş babamda  
Bir günlük fikir göreydim  
Göreydim ben de güleydim*” (Zaman, 1997: 80).

Âşık Mahzuni Şerif'in bu türküsünde de görüldüğü gibi âşık; herkesin okumasını ve bir fikir sahibi olmasını ister. Milletinin eğitimi, âşığın da yüzünü güldürür. Karamanlı Âşık Ongunî de öğretmene duyduğu sevgiyi ve saygıyı aşağıdaki şiirinde dile getirir. Ona göre, eğitimin merkezindeki öğretmen; umutları yeşerten, elindeki tebeşir ve kalemle medeniyetin yolunu gösteren kişidir:

“*Umut yeşerir dalında.  
Medeniyetin yolunda,  
Tebeşir kalem elinde,  
Yazar benim öğretmenim*” (Tekin, 2015: 87).

XX. yüzyılın büyük âşığı Veysel de eğitime her daim dikkat çekenlerdendir. Gençlere okumayı öğütleyen âşık, okulu ise cennetin meyvesi gibi görür. Âşığa göre okul, medeniyetin kaynağıdır:

“*Oku benim cici yavrum  
Okul cennet meyvesidir  
Okuldadır türlü san'at  
Medeniyet menbasıdır*” (Kaya, 2004: 272).

Konuyla ilgili birçok örneği ve onlarca âşığı burada zikretmek mümkündür. Burada verdiğimiz sınırlı örneklerden bile anlaşılacaktır ki âşıklar, bu milletin en temel paydaşlarından biri olan eğitime bigâne kalmamıştır. Çünkü eğitim, sadece âşıkları değil herkesi ilgilendirir ve her yaşta insanın “eğitim” kavramıyla az çok bağlantısı vardır. Şiiri gelenekle birleştiren ve halkından aldığı güçle halkına seslenen sanatkarlardan olan âşıklar için de “eğitim”, önemli olgulardan biridir.

Çalışmada, bu düşüncelerden hareketle, yaşadığımız yüzyılda geleneği sürdüren âşıklardan Karamanlı Âşık Güldiken'in eğitim anlayışı ve şiirlerindeki eğitim unsurları üzerinde durulmuştur. Çalışmada nitel yöntemler izlenmiş; *literatür tarama, içerik analizi/metin tahlili* ve *görüşme* yöntemleri kullanılmıştır. Çalışmanın amacı; Âşık Güldiken'in eğitim anlayışını ve şiirlerindeki eğitim unsurlarını tespit ederek eğitim bağlamında topluma doğru örnekler, öneriler sunmak ve bu konuda bir farkındalık oluşturmaktır. Bugün ülkelerin ve toplumların en temel sorunlarından ve tartıştıkları konulardan biri olan eğitim ve eğitim unsurları; bu çalışmayla, âşıklık geleneğinin günümüzdeki bir temsilcisi olan âşığın - Karamanlı Âşık Güldiken'in- şiirlerinden hareketle aktarılmıştır.

## 2. Karamanlı Âşık Güldiken'in Hayatı ve Edebî Kişiliği

Âşık Güldiken, 1955 yılında Karaman iline bağlı Taşkale köyünde dünyaya gelmiştir. Âşık, dört çocuklu bir ailenin en büyük ve tek erkek çocuğudur. Asıl adı *Durmuş Çetinkol* olan ozan, bu adı dedesinden almıştır. Ailenin soyadı, güreşte yenilmeyen büyük dedelerinden gelmektedir. Güldiken, henüz 12 yaşındayken babasını bir trafik kazasında kaybeder ve yetim kalır. Bu hadiseden sonra sıkıntılı bir hayata başlayan âşık, birçok işte çalışır. 1975 yılında askerlik görevini ifa eder. 1978 yılında Ümmühan Hanım'la evlenir, 1980'de kamu memuriyetine başlar ve 2003 yılında emekli olur. Âşık, mütevazı hayatına hâlen Karaman'da devam etmektedir. Âşık Güldiken; hepsi öğretmen olan Mehmet, Mustafa, Ayşegül ve Hatice adlarında dört çocuk babasıdır (Çetinkol, 2017: 39-50).

Âşık Güldiken'in yazıya geçirilmiş 1000'i aşkın şiiri bulunmaktadır. Bu şiirlerinden bir kısmı, Mehmet Çetinkol tarafından 2001'de *Karamanlı Âşıklardan Âşık Güldiken* adlı lisans tezi ve 2017'de yayımlanan *Âşık Güldiken/Karaman'dan Bir Ses* adlı kitapta incelenmiştir. Ayrıca âşığın şiirleri çeşitli gazete ve dergilerde yayımlanmıştır. Âşık, 1989'da katıldığı Konya Âşıklar Bayramı'nda da dereceye girmiştir (Çetinkol, 2017: 170-171). Nazım şekli olarak daha çok koşmayı kullanan âşık; güzelleme, taşlama, nasihatname, destan ve muamma gibi türlerde de şiirler yazmakta, zaman zaman da atışmalara katılmaktadır (Küçükbasmacı, 2019: 131). Âşıklık geleneğini Dede Korkut'a dayandıran, âşıkların cesaretini Köroğlu'na, coşkularını Karaca Oğlan'a benzeten, ilhamlarını Hak'tan aldıklarını söyleyen Âşık Güldiken; bir şiirinde “*Şatır Veysel ile bitmiş olamaz*” dediği âşıklık geleneğinin günümüz temsilcilerindendir (<http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/guldiken-durmus-cetinkol>).

## 3. Karamanlı Âşık Güldiken'in Eğitim Anlayışı ve Şiirlerindeki Eğitim Unsurları

“*Ben; babamdan ileri, doğacak çocuğumdan geriyim.*”

Karamanlı Âşık Güldiken'in eğitim anlayışı, şiirlerindeki eğitim unsurlarından yola çıkılarak incelenmiştir. Bu eğitim unsurları ise çalışmada *okumak, tahsil, kitap, bilgi, bilim/ilim, öğrenci/yeni nesil, öğretmen/hoca, okul ve ilgili kavramlar (ders, veli, veli toplantısı, kayıt, bağış vb.)* başlıkları altında maddeleştirilmiştir.

### 3.1. Okumak, Tahsil ve Kitap

Eğitim konusunda belki de ilk sırada söylenmesi gereken kavram “okumak”tır. “Okumak” *Türkçe Sözlük*'te, *yazıya geçirilmiş bir metne bakarak bunu sessizce çözümleyip anlamak veya aynı zamanda seslere çevirmek; bu biçimde yazılmış olan bir metnin iletmek istediği şeyleri öğrenmek; bir konuyu öğrenmek için okulda, bir öğretmenin yanında veya yazılı şeyler üzerinde çalışmak, öğrenim görmek; bir şeyin anlamını çözmek; bazı belirtilerle bir anlamı, gizli bir duyguyu anlamak, kavramak* şeklinde - konumuzla bağlantılı olarak- tanımlanmıştır (Türk Dil Kurumu, 1988: 1103). Hangi bağlamda olursa olsun “okumak” eğitimin her zaman merkez noktasını teşkil etmiştir.

Âşık Güldiken okumayı çok sever. Bu sevgiyi, onun şu cümlesi net bir şekilde ortaya koyar: “*Benim için okumak, deniz suyu içmek gibidir; içtikçe susarım.*” (K1)<sup>1</sup> On iki binin üzerinde kitap okuduğunu, “*Güldiken de heves, gayret bitmedi/On iki bin kitap ona yetmedi*”<sup>2</sup> diyerek ifade eden âşık, tam manasıyla bir kitap kurdudur ve evinde de geniş çaplı bir kütüphaneye sahiptir. Hatta zaman zaman kütüphanesindeki kitaplardan bir kısmını ülkenin değişik yerlerindeki okul kütüphanelerine de bağışlamıştır. Âşık Güldiken,

<sup>1</sup> Âşık Güldiken ile 17.07.2022 tarihinde Karaman'daki evinde yüz yüze görüşülmüştür. Bu görüşmeyle ilgili atıflar “K1” kısaltmasıyla belirtilmiştir.

<sup>2</sup> Güldiken'in şiirlerinin bir kısmı, hakkında yazılmış lisans tezinde (Çetinkol, 2001) ve *Âşık Güldiken/Karaman'dan Bir Ses* (Çetinkol, 2021) adlı kitapta toplanmıştır. Âşığın bu kaynaklar dışındaki şiirleri, kendisinin tuttuğu muhtelif defterlerden ya da doğrudan kendisinden tedarik edilmiştir. Kendisinden alınan şiirler için K1, defterler içinse farklı kısaltmalar kullanılmıştır. Âşık, basılmamış bu defterlere isimler de (Demir Asa, Demir Çarık, Kardelen) vermiştir. Bu defterlerden alınan şiirler, çalışmada “Demir Asa” DA, “Demir Çarık” DÇ, “Kardelen” ise K kısaltmalarıyla aktarılmıştır.

bazı eğitim kurumlarında kütüphaneler haftası ile ilgili etkinliklere katılıp okuma sevgisini anlatmış ve kitapla ilgili şiirlerini de bu tür etkinliklerde okumuştur<sup>3</sup> (K1).

Okumak fiilinin bir anlamı da eğitim/tahsil görmektir. Okumak/tahsil ve kitap tutkusuyla dolu Güldiken'in tahsil hayatı ise şu şekildedir:

Âşık, ilkokulu köyünde okumuş; ortaokulu Konya'da, liseyi ise Karaman'da dışarıdan bitirmiştir. 1997 yılında Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler bölümünden mezun olmuştur (Çetinkol, 2017: 45).

Bu eğitim, görüldüğü kadar kolay olmamıştır. Âşık, eğitim hayatında çok başarılı bir öğrenci olmasına rağmen babasının ölümü üzerine ortaokulu yarıda bırakmak zorunda kalmıştır. Tahsiline tekrar devam etmesi ise bir olayla olur. Memuriyete girdikten sonra yaşadığı bu hadise ozanın çok zoruna gider. Olay şöyledir: Çalıştığı kurumda iş arkadaşları arasında bir mevzu konuşulur. Âşık Güldiken de fikrini söyler. Orada bulunan ortaokul mezunu olan bir arkadaş: “*Sen ne anlarsın. İlkokul mezunusun sonuçta.*” der. Bu küçümseme Güldiken'i çok üzer ve bir anlamda tahsiline kaldığı yerden devam etmesine vesile olur. Âşık; ortaokulu, liseyi ve üniversiteyi bu olayın etkisiyle ara vermeden bitirir (K1).

Bu bağlamda, 25 yaşında devlet memurluğuna başlamış biri için, hayatındaki temel amaç gerçekleşmiş, diye düşünülebilir fakat “kaygısı olan” bir âşık için bu durum asla böyle değildir. Güldiken 42 yaşında da olsa üniversiteyi bitirebilecek bir gayret ve iradeye sahiptir. Bu, birçok insanın örnek alması gereken ibretlik bir tablodur.

“*Bildiğini cahillere deyiver.*” (K1) diyerek bilginin paylaşılmasını isteyen Güldiken, cahilliğin karşısında duran bir ozandır. Güldiken, okumayı ve eğitimi her zaman genç nesle öğütler. Okuyan ve kendini eğiten insanlarla sevgiyi dağıtmayı birlikte zikreder. Bunun sonucunda da sevgi mayasının tutacağını dile getirir:

“*Güldiken'in sözü öğüt.*

*Bolca oku, kendin eğit.*

*Etrafına sevgi dağıt.*

*Sevgi mayaya tutar yavrur*” (Çetinkol, 2001: 98)

### 3.2. Bilgi ve Bilim/İlim

Türk milleti, bilgi ve bilime değer verir. En eski edebî eserlerde de bu durum görülebilmektedir. Bilgiyi ve bilgeliği bir unvan olarak taşıyan Bilge Tonyukuk'ta, Oğuz'un “tamam bilicisi” Dede Korkut'ta hatta adında da “bilgi” olan Kutadgu Bilig'de bunu açıkça görmek mümkündür. Bilgi ve bilim, Türk edebiyatındaki pek çok didaktik eserde üzerinde durulan önemli mevzulardan biridir. Âşık Güldiken de birçok şiirinde bilginin ve bilimin önemini vurgular. O, bilgiyi ve bileni sever. Âşık; insandaki en güzel değer ilim olduğunu ve ilmin öğrenilmesi, öğretilmesi ve araştırılması gerektiğini salık verir, Kur'an-ı Kerim'i de bu noktada örnek gösterir:

“*Ozan Güldiken'im bilgiyi sever*

*Yüce kitabımız bileni över*

*İlimdir, insanda en güzel değer*

*İlim öğren, ilim öğret, araştı*” (K1).

Ona göre ilimle ve bilgiyle, yıldızlara yol açmak ve arzın cevherine inmek mümkündür; âşık özgün bir imgeyle, hayat gemisinin yakıtının da bilgi olması gerektiğini belirtir:

“*Haydi yol aç yıldızların birine*

<sup>3</sup> Âşığın katılıp şiir okuduğu bu etkinlik örneklerinden biri için bkz. (<https://karaman.ktb.gov.tr/TR-129234/kutuphane-haftasi-resmi-kutlama-toreni-ile-acildi---30-.html>).

*İstersen inersin arz cevherine*

*Bilgin yakıt olsun hayat gemine*

*İlim öğren, ilim öğret, araştıır*" (K1).

Üstünde kafa yorulmamış, hazır, salt "bilgi"den ziyade; sorgulanan, araştırılan ve sebepleriyle, metotlarıyla algılanıp özümşenen bir bilgi, âşık için daha değerlidir. Âşık burada, ezberci eğitim sistemine de dolaylı yoldan bir eleştiri getirmektedir:

*"Bilgide metodu, usulü düşün*

*Nedeni, niçini, nasıl düşün*

*Vekiliz dünyada asılı düşün*

*İlim öğren, ilim öğret, araştıır*" (K1).

Âşık, "Vekiliz dünyada asılı düşün" diyerek bilginin temel kaynağını tasavvufi bir dayanakla ortaya koyar. Bu hikemi üslup, "İlimle tamama erer imanın/Bilgi olsun hep amacın, gümanın" (K1) dizelerinde ise "ilimle imanın tamama ermesi" şeklinde tezahür eder. Âşığın gözünde bilim, başlarda taşınası bir taş olarak tasavvur edilir. Burada tacın, boşalan tahta geçen biri için ifade ettiği sembolizm de vardır; âşık, şiirin devamındaki "İlkler gitti sen geçersin yerine." mısraını yine bu yönde "selef-halef" ilişkisiyle vurgular ve bilgiyi başına taş eden torunun, ecdadına da layık olduğunu söyler:

*"Bilimi her zaman taş et serine*

*İlkler gitti sen geçersin yerine*

*Ecdat gıpta eder böyle toruna*

*İlim öğren, ilim öğret, araştıır*" (K1).

### 3.3. Öğrenci ve Yeni Nesil Algısı

Güldiken, bugünün küçüklerini yarının emanetçisi kabul eder. Onlar, bayrağı gelecekte teslim edeceğimiz nesildir. Eğitime koşan çocukları; vatan ve millet yolunda bir bayrak yarışında görür, görmek ister. Âşığın, bugün kendi hâlinde olan çocukları gelecekte millî bilinci kazanmış olarak düşünmesi, yine eğitimle olacaktır:

*"Bugün baksan bir kez kendi hâlinde.*

*Yarın al bayrağım onun elinde.*

*Vatan, millet için yarış yolunda.*

*Eğitime koşan alay çocuklar*" (DA).

Güldiken'in gözünde yeni nesil, yuvaların cıvıldaayan sesi ve paslanan umutların çaresidir; süstür, mücevherdir. Maden topraktan çıkarıldıktan sonra işlenir ve mücevher olup, süs eşyası olup kıymet kazanır; eğitim de insanı işler ve ait olduğu topluma adapte eder:

*"Mücevherat gibi güzel süs olur.*

*Ana baba çekişine pes olur.*

*Yuvalarda cıvil cıvil ses olur.*

*Küflenen umuda kalay çocuklar*" (DA).

Güldiken için "çocuk" kavramı, buğdayın başını topraktan çıkarıp göğermesi gibidir. Hatta âşık çocukları, her bitkiden bir şeyler alan böcek gibi çalışkan olarak görür; rengârenk bir gül, meyveye dönecek tomurcuktur çocuklar:

*"Toprağın bağrında göğercek gibi.*



*Nebattan aş çeker bir böcek gibi.*

*Meyveye oturmuş tomurcuk gibi.*

*Levin tutmuş açar gül ay çocuklar” (DA).*

Güldiken: “*Ben; babamdan ileri, doğacak çocuğumdan geriyim.*” sözüyle eğitimin gelişerek devam etmesini de vurgular. Atasözü hâline gelen bu söz, mazideki babaların temel düsturudur. Özellikle erkek çocuklar geçmişte bu minval üzere yetiştirilmeye çalışılırdı. Güldiken de kendine bu ifadeyi düstur edinmiştir. Ona göre ülkemizin ilerlemesi, eğitimde nesilden nesile merhale kat etmekle sağlanır.

Edebiyatımızda bilhassa Mehmet Akif’in “Asım’ın nesli” diye özlemini çektiği gençlik “...*İlmin ışığını bütün devrana/Yayan şimşek gibi soyu aradım*” (Çetinkol, 2017: 86) diyen Âşık Güldiken’de de hayat bulur. Âşık, “*Yarınlara dönük yüzüm var benim*” (Çetinkol, 2017: 116) diyerek yönünü geleceğe çevirir. Güldiken “*Bu Yurdu Yavrularına*” adlı şiirinde gelecekteki bu nesle seslenir. Çalışmanın önemini, emeğin gayesini, faydasız işlerle ömrün geçirilmemesi gerektiğini öğütler âşık:

*“Boş oturma yavrucuğum dünyada.*

*Emeklerin halka yarar iş olsun.*

*Ömrünü bitirme düşte, rüyada.*

*Hızın, tembelliği silen kış olsun” (Çetinkol, 2017: 130).*

Tembellik, boş durmak onun anlayışında yoktur. Güldiken; şiirin tapşırma dörtlüğünün ilk üç mısraında yarının büyüklerine yine seslenir, gençlere öğütler verir fakat dördüncü mısra da kendine de bir telkinde bulunur. Burada eğitimin bir boyutunu daha görmek mümkündür: *Kendi yapmadığını başkasından istemek, eğitimde bir çelişkidir.* Âşık bunun şuuruyla şu dizeleri söyler:

*“Ne yapsam ki, diye kendine sorma.*

*Çalış, bir şeyler yap; sakın boş durma.*

*Ataların böyle boş durdu sanma.*

*Yaz Güldiken kıtaların beş olsun” (Çetinkol, 2017: 130).*

Görüldüğü gibi Güldiken sadece genç nesle değil kendi payına, kendi nesline düşen yükün de farkında olan bir âşıktır. Durmamak için yola çıktığını “*Durursam Ecdadım Gücenir Bana*” adlı 24 dörtlükten oluşan destanında görürüz. Güldiken, uzaya çıkmayı bile yeterli görmez. Çünkü âşık durmamalıdır; durursa bu yurdu kendisine bırakan ecdadını gücendirmekten korkar:

*“Uzaya yükselsem yetmez gene de.*

*Sevgi kalır gökkubbeli binada.*

*Molla Cami, Ali Kuşçu, İbni Sina da...*

*Durursam ecdadım gücenir bana” (Çetinkol, 2001: 85).*

### 3.4. Öğretmen/Hoca

Güldiken’in dört çocuğunun hepsi öğretmendir. Bu durum âşığın okumaya ve eğitime verdiği değeri göstermesi açısından somut bir örnektir. İki oğlu edebiyat öğretmeni; kızlarından biri özel eğitim, diğeri de okul öncesi öğretmenidir. Kendi ifadesiyle, eğitime “dört nefer” kazandırmıştır. Ayrıca kendinin de çocukluğundan beri en büyük hedefi “Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesini” okuyup öğretmen olmaktır (K1). Güldiken, öğretmen olup bu hayalini gerçekleştiremeye de onun şiirlerinde “öğretmen” kavramı hep vardır. Güldiken için öğretmen, sadece okuma ve yazmayı öğreten değildir. Aynı zamanda insanın hayatla barışmasını da sağlayan kişidir:

*“Kitapla kalemle tanıştır*

*Elimi yazıya alıştır*

*Beni hayatla barıştır*

*Öğret bana öğretmenim” (DA).*

Âşık; sevginin, bilginin ve görgünün kaynağını öğretmende görür:

*“Bize ahlâk, görgü ver*

*Deste deste bilgi ver*

*Lokma lokma sevgi ver*

*Öğret bana öğretmenim” (DA).*

Başka bir şiirinde de âşık, öğretmenin öğrencisi üzerindeki etkisine değinir. Cahili âlim yapanın öğretmen olduğunu vurgular ve öğretmenden kendisine de akıl vermesini ister. Âşığın gözünde öğretmen, çamura şekil veren bir usta gibidir:

*“Sen bilgili, biz cahil*

*Akıl ver öğretmenim*

*Sen ustasın, biz çamur*

*Şekil ver öğretmenim” (DA).*

Âşık Güldiken'in bu gelenekteki ustası İsa Oğuz'un mesleği de “öğretmenlik”tir. Güldiken, derdine devayı hocasında bulur, onun şefkatine muhtaçtır ve ustası olmadan doğru yolu bulamayacağını, yolda kalacağını düşünür. Ustası gönüllerin de mimarıdır. Hocasına seslendiği şiirinde şöyle der Güldiken:

*“Dert başa gelince sana koşarız*

*Sen olmasan inan yolda şaşarız*

*Senin şefkatine konar, düşeriz*

*Gönülleri mamur edensin hocam” (DA).*

Âşık; Karaman'ın meşhur simalarından Mehmet Ali Kırboğa (Karasakal Hoca)'ya yazdığı şiirinde de hocaların sözünün değerine, yol gösterici özelliklerine ve onların âlim oluşlarına dikkat çeker. Onların yüzündeki ziya, bir ışık/nur gibidir ve karanlıkta kalan insanın yol göstericisidir:

*“Ziyası vardır yüzünde*

*Bin mana vardır sözünde*

*Âlimlerin hak izinde*

*Yol gösterir hocam bize” (K).*

Yine âşık, kendisiyle ilgili akademik çalışmalar yapan Doç. Dr. Gülten Küçükbasmacı'nın nezdinde bütün hocaları “ilmin bacası” metaforuyla teşbih eder, onların ışığı sayesinde karanlıktan kurtulduğunu vurgular. Âşık burada, ateşin sadece aydınlatmasını değil ısıtmasını ve hayatı devam ettirmesini de imler:

*“Hocalarım, hocalarım*

*İlim tüten bacalarım*

*Sizler ışık olmasanız*

*Karanlıkta bocalarım” (K1).*

### 3.5. Okul ve İlgili Kavramlar (Ders, veli, veli toplantısı, kayıt, bağış vb.)

Âşık Güldiken için “okul” hayattaki en önemli mekânlardan; “ders” de en kıymetli zamanlardandır. Okul; insanı hayata hazırlayan, ona kim olduğunu, dünyaya gelme gayesini öğreten kurumdur. Ayrıca âşık; bir toplumu diğer toplumlardan ayıran, hür ve bağımsız yaşamasına vesile olan “dili” başta olmak üzere maddi ve manevi değerlerini de okulda öğrenmiştir. Güldiken; *okulda öğrendim, derste öğrendim* ayaklı aşağıdaki şiirin ilk dördlüğünde dinî, ikinci dördlüğünde millî, üçüncü dördlüğünde ise toplumsal değerlerin hepsini okulda öğrendiğini belirtir. Şiirin ilk dördlüğü şöyledir:

*“Dört büyük meleği, yüce Allah’ı*

*Okulda öğrendim, derste öğrendim*

*Yüce kitabımı, Resulullah’ı*

*Okulda öğrendim, derste öğrendim” (DÇ).*

Âşığın ufkunu açan, kendini ifade etmesine vesile olan; şiirini, sanatını duyuran da okuldur. Güldiken, Türkiye Cumhuriyetinin kurucusu Atatürk’e de okulda söz vermiştir. Burada Atatürk’ün “*Türk, öğren, çalış, güven!*” sözüne de bir telmih vardır. Okullardaki bu söz genellikle, öğrencilerin görebileceği bir yerde yazılıdır. Her gün gördüğü bu sözü âşık, kendine söylenen bir söz ve emir telakki eder (K1):

*“Okul açtı hem ufku, özümü*

*Okul verdi şiirimi, yazımı*

*Orda verdim Atatürk’e sözümü*

*Okulda öğrendim, derste öğrendim” (DÇ).*

Güldiken’e saygı ve sevgiyi öğreten de okuldur, derstir. Mazluma ve düşküne destek olmayı da âşık orada öğrenmiştir. Şiirdeki “*Hocam eli öpüp başa koymayı*” dizesi, âşığın gözünde öğretmene verilen değeri ve öğretmenin yerini açıkça gösterir. Şiirin bu dördlüğünde okulun ve dersin toplumsal yönü dile getirilir:

*“Küçüğümü sevip büyük saymayı*

*Hocam eli öpüp başa koymayı*

*Mazluma, düşküne destek olmayı*

*Okulda öğrendim, derste öğrendim” (DÇ).*

Okula büyük önem atfeden Güldiken, İnfaz koruma memurluğu (gardiyanlık) yaptığı dönemde çalıştığı cezaevini bile okul gibi bir ilim irfan yuvası görür. Âşığın olumsuz bir algıya sahip olan cezaevini bile ilim irfan yuvası olarak görmesi hayli dikkate değer, olumlu bir yaklaşımdır<sup>4</sup>:

*“Mazide kalmıştır zincir, pranga.*

*Cezaevi ilim, irfan yeridir.*

*Bazısına göre zindandır amma*

*Cezaevi ilim, irfan yeridir” (DA).*

Güldiken’in şiirlerinde okulla ilgili birçok unsur görülür. Bunlardan biri de kayıt zamanıdır. Dört çocuğunu da okutan âşık, o yıllarda geliri düşük bir memurdur ve kayıt zamanı, onun için pek de hoş anılar bırakmamıştır. Aşağıda verilen şiir, âşık edebiyatının en keskin türlerinden olan “taşlama” türüne de güzel bir misaldir:

<sup>4</sup> Bu yaklaşımın temelinde farklı etkenler vardır. Kitap sevdalısı Güldiken için bunların başında, “cezaevi kütüphanesi” gelir. Âşık; çalıştığı süre zarfında, bu kütüphanedeki bütün kitapları okumuştur. (Daha önce zikredilen, âşığın okuduğu “on iki bin kitap” da bu kütüphanedeki kitapların sayısından mühlemeldir.)

“Bir okula gittim kayıtlar için,  
Önce göz ucuyla süzdüler dostum.  
Evrak, kayıt, fotokopi o biçim!  
Bütçemi dozerle ezdiler dostum!

...

Bir salon dopdolu neler var neler?  
İki zarf değeri milyonmuş meğer.  
Bir bağış istiyor, tutuşur ciğer!  
Tutup derimizi yüzdüler dostum” (Çetinkol, 2001: 123).

Âşık Güldiken, velileri de şiirlerinde unutmaz. Öğrencilerin hâinden anlamayan, zayıf notlara kızan ve çocukları yarış atı gibi gören velileri uyarır. Çocuklara darılmak yerine onlara karşı hoşgörülü olmayı ve çocuklarla empati kurmayı da öğütler. Bu, hoşgörüyü ihtiyaç duyulan son dönemlerde örnek alınması gerekli bir tutumdur. Velilere şöyle seslenir Güldiken:

“Körpecikler yarış atı değildir.  
Şu kırık notlara kırılmak olmaz.  
Babalar o kadar katı değildir.  
Hemencik kızıp da darılmak olmaz

...

“Sizler de bir zaman talebeydiniz  
Gün oldu boş yere azar yediniz  
Nasıl sevindirir affedilmeniz  
Öfkeli yüzlerle görülmek olmaz” (Çetinkol, 2001: 107-108).

Bu durumdaki veliler için âşığın son sözü ise insanları derinden düşünmeye yöneltir. Evladın suçunu babada görür Güldiken:

“Güldiken, yüzmedim ilim içinde  
Babaların derdi çokça geçimde  
Önce ata suçlu evlat suçunda  
Şu kırık notlara kırılmak olmaz” (Çetinkol, 2001: 108).

Okullarda, özellikle geçmiş yıllarda, “bağış” adı altında zorunlu alınan paralardan da şikâyetçidir âşık:

“Bağıştır; şuraya atın, dediler  
Yoksa çulunuzu satın, dediler  
İşinize gelirse yutun, dediler  
Bir tuhafça garip pozdular dostum” (Çetinkol, 2001: 123).

Güldiken okullardaki veli toplantılarını da şiirlerine taşır. Bir toplantıda büyük oğlunun matematik dersi için öğretmen pek hoş şeyler söylemez. Çocuğun terbiyeli olduğunu ama matematikle hiç ilgisi olmadığını söyler. Bunun üzerine âşık da kaleme sarılır:

“Matematik, kimya, fizik  
Emeklere etme yazık

*Sorduğum dersler hep bozuk*

*Terbiyeli, tembel Çetinkol*

...

*Hocası İbrahim Güneş*

*Notun en büyüğüdür beş*

*Top koşturur, boşa uğraş*

*Terbiyeli, tembel Çetinkol” (K).*

Âşık Güldiken, eğitimde başarının anahtarını, reçetesini ise aşağıdaki dörtlüğüyle dile getirir. Bu dörtlük, eğitimin temel sacayağı olan *öğrenci-öğretmen-veli* unsurlarına ve bunlara düşen görev ve sorumluluklara dikkat çeker. Güldiken, *sehlimumteni* de denilebilecek bir sanatla, aslında uzun uzadıya açıklanacak bir durumu âşıklara has bir sadelikte ve kolaylıkta ortaya koyar:

*“Güldiken'im özlüyorum sevgiyi*

*Öğretmenim öğretirse bilgiyi*

*Anne baba gösterirse ilgiyi*

*Başarıya koşmak kolay çocuklar” (DA).*

Karamanlı Âşık Güldiken'e göre eğitimde başarının formülü açıktır: *Sevgi, bilgi ve ilgi.*

## Sonuç

Bütün insanlığı ilgilendiren ve günümüzde en çok tartışılan konulardan olan eğitim, âşık edebiyatının temsilcileri tarafından da şiirlerde değişik şekillerde işlenmiştir.

Âşıkların çoğu, çeşitli sebeplerle (geçim derdi, tarımsal faaliyetler, eğitimin toplumun tüm kademelerine ulaşamaması, okullaşma oranının düşüklüğü... ) tam anlamıyla bir okul yüzü göremedikleri için bunun eksikliğini daima hissetmişler ve okulla, eğitimle ilgili unsurları şiirlerinde yoğun olarak işlemişlerdir. Bunun yanında âşıklar; gördükleri ve yaşadıkları tecrübelerle bağlı olarak informal bir eğitim süzgecinden geçtikleri için, konuyla ilgili unsurlara yabancı kalmamış ve görüşlerini dile getirmişlerdir.

Karamanlı Âşık Güldiken, düzensiz bir eğitim hayatı geçirmesine rağmen kendi çabasıyla bu durumu aşmış ve 42 yaşında üniversiteyi bitirmiştir. Bu sürecin zorluğunu bizzat yaşayan Güldiken; şiirlerinde okulun, ilmin, kitabın, öğretmenin, öğrencinin, çalışkanlığın önemini dile getirmiş ve ideal eğitimin nasıl olması gerektiğini sergilemiştir. Güldiken; insanlığın geleceğini, okumada ve eğitimde görmüştür. Onun *“Ben; babamdan ileri, doğacak çocuğumdan geriyim.”* sözü, eğitimden beklenen misyonun da sloganıdır. Âşığın eğitim anlayışında mevcut nesli suçlamak da yoktur. O, *“Önce ata suçlu evlat suçunda”* diyerek eğitimin temelini aileye dayandırır.

Âşık Güldiken'e göre eğitimde başarının sırrı *“sevgi, bilgi ve ilgi”* dedir. Ona göre sevgiyi ve bilgiyi öğreten *öğretmen*, ilgili bir *aile* ve *öğrenci*; eğitimde kangren olan sorunların çözülmesini sağlayacak, kördüğümüleri açacaktır.

Âşığın şiirleri; eğitim bağlamında getirdiği öneriler, örnekler ve tespitler açısından oldukça değerlidir ve dikkate şayandır. Bununla beraber Âşık Güldiken'in şiirleri, eğitim amaçlı kullanılmaya da uygundur. Okullarda kutlanan önemli gün ve haftalarda (*Öğretmenler Günü, İlköğretim Haftası, Kütüphaneler Haftası, Okuma Bayramı...*) Güldiken gibi âşıklar davet edilip bu sanatçılarımıza şiirlerini ve sanatlarını icra etme imkânı verilmelidir. Bu; hem öğrencilerimiz için farklı bir etkinlik olacak, onları yönlendirecek hem de âşıklık geleneğinin/edebiyatının genç nesle aktarılmasını sağlayacaktır. Böylece, kökü çok derinlerde olan bu gelenek, mevcut nesillere taşınarak kültürel devamlılık da gerçekleştirilecektir.

Yeni neslin edebiyata, şiire ilgi duymaması ve kendi dilini doğru kullanmaması; eğitimle ilgili önemli sorunlardandır. Dili doğru ve düzgün kullanma, edebiyatı sevdirmeye açısından şiirin rolü



yadsınamaz. Âşık şiirlerinin okullarda, ders kitaplarında, kutlama programlarında, okul panolarında ve öğretmenlerin dillerinde olması; özellikle küçük yaştaki öğrenciler için edebiyata olan ilgiyi artıracaktır. Bu durumun; eğitimcilere, öğrencilere ve âşıklara ufuk açıcı nitelikte olumlu sonuçları olacaktır.

## Kaynakça

- Artun, E. (2019). *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı/Edebiyat Tarihi-Metinler*. (Gözden Geçirilmiş/Genişletilmiş, 11. B.). Adana, Karahan Kitabevi.
- Çetinkol, M. (2001). *Karamanlı Âşıklardan Âşık Güldiken*. Yayınlanmamış lisans tezi, Gazi Üniversitesi, Kastamonu Eğitim Fakültesi, Kastamonu.
- Çetinkol, M. (2017). *Âşık Güldiken/Karaman'dan Bir Ses*. Osmaniye, Hasret Matbaası.
- Çetinkol, M. (2022). *Karaca Oğlan'ın Şiirlerinin Tematik Açısından İncelenmesi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Osmaniye.
- Çobanoğlu, Ö. (2007). *Âşık Tarzı Edebiyat Geleneği ve İstanbul*. İstanbul, 3F Yayınları.
- Durbilmez, B. (2018). *Âşık Edebiyatı ve Taşpınarlı Halk Şairleri*. (Gözden Geçirilmiş/Genişletilmiş, 5. B.). Ankara, Akçağ Yayınları.
- Gökşen, C. & Çetinkol, M. (2021). Mehmet Avşar'ın Şiirlerinin Değerler Açısından İncelenmesi. *Çukurova Araştırmaları*, 7 (1), 25-49.
- Güzel, A. & Torun, A. (2017). *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara, Akçağ Yayınları.
- Karatay, H. (2011). Karakter Eğitiminde Edebî Eserlerin Kullanımı. *Turkish Studies*, 6 (1), 1439-1454.
- Kavcar, C. (1982). *Edebiyat ve Eğitim*. Ankara, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları.
- Kaya, D. (2004). *Âşık Veysel*. Sivas, Sivas Valiliği Yayınları.
- Küçükbasmacı, G. (2019). Karaman Âşıklık Geleneği İçinde Ozan Güldiken. H. Muşmal, E. Yüksel, M. A. Kapar (Ed.) *Karaman Araştırmaları-II Sempozyumu (20-22 Haziran 2019, Karaman)* içinde (ss. 129-135). Konya, Palet Yayınları.
- Tanrıkuş, N. İ. (2000). *Âşıklar Divanı*. İstanbul, (y.y).
- Tekin, E. (2015). *Harman/Karaman Türküleri (Âşık Onguni-Gülenay, Şiir ve Besteleri)*. Ankara, İtalik Yayınları.
- Türk Dil Kurumu, (1988). *Türkçe Sözlük*. Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Uslu, E. (2011). Kağızmanlı Âşık Cemâl Hoca'da Eğitim. *Folklor/Edebiyat*, (68), 207-219.
- Yakıcı, A. (2009). *Ozan Dili Çevik Olur*. Ankara, Gazi Kitabevi.
- Zaman, S. (1997). *Mahzuni Şerif/ Yaşamı, Dünya Görüşü, Şiirleri*. Ankara, Yeniden Doğuş Matbaası.

## İnternet Kaynakları

- <https://karaman.ktb.gov.tr/TR-129234/kutuphane-haftasi-resmi-kutlama-toreni-ile-acildi---30-.html>, (20.07.2022 tarihinde erişildi).
- <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/guldiken-durmus-cetinkol>, (25.09.2022 tarihinde erişildi).

## Kaynak Kişi

K1: Durmuş ÇETİNKOL (Mahlası: Karamanlı Âşık Güldiken), 1955, Karaman-Taşkale doğumlu, üniversite mezunu, memur emeklisi, Karaman'da kaynak kişinin evi, 17.07.2022.





# Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (KMÜ EFAD)

*Karamanoğlu Mehmetbey University Journal of Literature Faculty*

E-ISSN: 2667 – 4424

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/efad>



**Tür:** Araştırma Makalesi  
**Kabul Tarihi:** 16 Aralık 2022

**Gönderim Tarihi:** 14 Kasım 2022  
**Yayımlanma Tarihi:** 30 Aralık 2022

**Atf Künyesi:** Kamış, Y. & Taşkıran, E. (2022). MÖ II. Binyılda Eminler Höyük ve Karaman Ovası. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2), 327-345.

**DOI:** <https://doi.org/10.47948/efad.1204356>

## MÖ II. BİNYILDA EMİNLER HÖYÜK VE KARAMAN OVASI

**Yalçın KAMIŞ\***  
**Emine TAŞKIRAN\*\***

### Öz

Karaman Ovası, Orta Anadolu'yu Akdeniz'e bağlayan bir kavşak noktasında yer almaktadır. Neolitik Çağ'dan itibaren yerleşim izlerine rastlanan ova, MÖ III. ve II. binyıllarda dikkat çekici bir kültürel gelişim sergilemiştir. Söz konusu kültürel gelişimin daha detaylı bir şekilde kavranabilmesi amacıyla ovada 2016-2022 yılları arasında arkeolojik yüzey araştırmaları yürütülmüştür. Bu araştırmaların ilk etabını Karaman Ovası'nın kuzeyinde, Karadağ'ın eteklerinde yer alan Eminler Höyük'te gerçekleştirilen yoğun yüzey araştırmaları oluşturmuştur. Eminler Höyük'te 2016-2019 yılları arasında gerçekleştirilen araştırmalar, höyüğün Erken Tunç Çağı'ndan başlayarak Demir Çağı sonuna kadar kesintisiz bir şekilde iskân edildiğini ortaya koymuştur. Bölgenin anahtar yerleşimlerinden biri olan Eminler Höyük, MÖ II. binyılın farklı evrelerine tarihlenen arkeolojik tabakalar barındırmasıyla dikkati çekmiştir. Bu çalışmada öncelikle Karaman Ovası genel özellikleriyle tanımlanmış ve Eminler Höyük yüzey araştırmaları hakkında bilgi verilmiştir. Çalışmanın devamında yüzey araştırmalarından elde edilen çanak çömleklere ilişkin veriler ana hatlarıyla değerlendirilmiştir. Çalışmanın son bölümünde, Karaman Ovası'nda tespit edilen MÖ II. binyıl yerleşimleri kısaca değerlendirilmiş ve Eminler Höyük'ün söz konusu yerleşimler içindeki konumu tartışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Eminler Höyük, MÖ II. Binyıl, Karaman Ovası, Yüzey Araştırması.

### Eminler Höyük and Karaman Plain in the 2nd Millennium BC

#### Abstract

Karaman Plain is located at a crossroad connecting Central Anatolia to the Mediterranean. The plain was occupied since the Neolithic Period, indicated a striking cultural development during the 3<sup>rd</sup> and 2<sup>nd</sup> millennium BC. Archaeological surveys aiming to understand this development in a detailed way have been conducted in the plain between 2016-2022. The first stage of the research project was an intensive survey at Eminler Höyük, located on the northern edge of the Karaman Plain at the foot of the Karadağ Mountain. Intensive archaeological surveys held between 2016 and 2019 at Eminler Höyük revealed that the site was continuously occupied from the beginning of the Early Bronze Age to the end of the Iron Age. Eminler Höyük is one of the key sites on the plain, has also received attention because of the significant potential indicating archaeological layers dated to different periods of the 2<sup>nd</sup> millennium BC. Firstly, general characteristics of the Karaman Plain and Eminler Höyük surveys are briefly

\* Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji Bölümü, Nevşehir/Türkiye. E-posta: [yalcinkamis@nevsehir.edu.tr](mailto:yalcinkamis@nevsehir.edu.tr), Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5524-9418>.

\*\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arkeoloji Anabilim Dalı, Nevşehir/Türkiye. E-posta: [etskrn@gmail.com](mailto:etskrn@gmail.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8713-5837>.

defined in this study. The pottery assemblage collected during the surveys is discussed briefly in the following section. The last part of this study included the 2<sup>nd</sup> millennium BC settlements of the Karaman Plain and a brief discussion about the role of the Eminler Höyük in the settlement hierarchy.

**Keywords:** Eminler Höyük, 2<sup>nd</sup> Millennium BC, Karaman Plain, Survey.

## Giriş

Volkanik Karadağ kütleleriyle Toros Dağları'nın Orta Anadolu platosuna açılan kuzey yamaçları arasında uzanan Karaman Ovası, Konya Havzası'nın güney ucunu oluşturmaktadır (Fig. 1). Neolitik toplumların ortaya çıkışından itibaren zengin arkeolojik veriler sunmaya başlayan Konya Havzası, MÖ II. binyılın ilk çeyreğinde Orta Anadolu geneline yayılan siyasi, kültürel ve ekonomik ilişkiler ağına katılmıştır. Konya Karahöyük gibi yerleşimler aracılığıyla tanımlanabilen dönemin sona ermesiyle birlikte havza, Eski Hitit Dönemi başlarında Boğazköy'de şekillenen yeni siyasi otoritenin etki alanına girmiştir. MÖ 14. yüzyıldan itibaren ise Konya Havzası'nın Hitit Aşağı Ülkesi'nin önemli bir bölümünü kapsar hale geldiği ve Hitit siyasetinde giderek artan bir rol aldığı görülmektedir<sup>1</sup>. Hitit yazılı belgeleri ile Karadağ-Kızıldağ gibi yazıtların sunduğu bilgiler çerçevesinde çok sayıda araştırmaya konu olan bölge, kazılar açısından zayıf bir görünüm sunmaktadır. Konya Karahöyük ile havzanın doğu kenarında yer alan Kınık ve Porsuk dışında, bölgede MÖ II. binyıl kültürlerinin araştırılmasına yönelik bir kazı çalışması bulunmamaktadır.

Konya Havzası'nın en güneydeki bölümü olan Karaman Ovası, Toros Dağları'nı aşarak Orta Anadolu'yu Akdeniz sahillerine bağlayan geçitlere yakın konumu ile dikkati çekmektedir<sup>2</sup>. Ovanın MÖ III ve II. binyıllar boyunca sergilediği kültürel gelişime ilişkin arkeolojik veriler yüzey araştırmalarına dayanmaktadır<sup>3</sup>. Geçmiş yıllarda Karaman Ovası'nda gerçekleştirilen çalışmalar genellikle geniş kapsamlı araştırmalar çerçevesinde yürütülmüş olup, ovaya odaklanan bir araştırma bulunmamaktadır. Geniş kapsamlı çalışmalar, Karaman Ovası'nın MÖ III ve II. binyıllardaki gelişimine dair genel bir izlenim edinilmesini sağlamıştır. Ancak, farklı kapsam ve yöntemlerle gerçekleştirilen bu araştırmaların geride bıraktığı tabloda göze çarpan kültürel ve kronolojik boşlukların doldurulması ihtiyacı güncelliğini korumaktadır. Bu nedenle, 2016 yılından itibaren Karaman Ovası'nın MÖ III. ve II. binyıllar boyunca geçirdiği kültürel değişimlerin ve bunların coğrafyadaki yansımalarının çözümlenmesini hedefleyen yüzey araştırmaları başlatılmıştır<sup>4</sup>. Araştırmanın ilk etabında, ön saha araştırmalarıyla güçlü MÖ III. ve II. binyıl verileri sunduğu tespit edilen Eminler Höyük bölgenin anahtar yerleşimi olarak belirlenmiştir. Karaman Ovası geneline yayılacak araştırmaların buradan elde edilecek veriler ışığında yürütülmesi amacıyla höyükte yoğun yüzey araştırmaları gerçekleştirilmiştir<sup>5</sup>. Eminler Höyük araştırmaları, höyüğün yerleşim tarihinin belirlenmesinin yanı sıra bölgede ana hatlarıyla tanımlanmış seramik türlerinin daha yakından araştırılmasına katkıda bulunacak geniş bir seramik koleksiyonu elde edilmesini sağlamıştır.

Bu çalışmada öncelikle, yerleşim dinamiklerini sosyo-kültürel etmenler kadar etkileyebilen fiziksel ve iklimsel koşullar genel özellikleriyle tanımlanmış ve Eminler Höyük araştırmasının MÖ II. binyıla ilişkin sonuçları ana hatlarıyla sunulmuştur. Çalışmanın devamında, Karaman Ovası'nın MÖ II. binyıl yerleşim dokusu Eminler verileri ışığında değerlendirilmiştir.

## 1. Karaman Ovası

Yüksek dağlık alanlar, platolar ve ovalık sahalar gibi farklı jeomorfolojik birimler içeren Karaman, konumu itibarıyla Orta Anadolu ile Akdeniz sahil şeridi arasında geçiş bölgesi özelliği göstermektedir (Fig.

<sup>1</sup> Matessi, 2017: 118.

<sup>2</sup> Geçitlere ilişkin farklı değerlendirmeler için bkz. Newhard ve diğ., 2008; Bikoulis 2012.

<sup>3</sup> Kamış, 2019a: 232.

<sup>4</sup> Kamış, 2018: 200.

<sup>5</sup> Kamış, 2019a: 233.

1)<sup>6</sup>. Karaman Havzası'nın tabanına yayılan ovalık saha, güneyden Karaman Platosu, kuzeyden Karadağ, kuzeydoğudan Çakırdağ, batıdan Hacıibaba Dağı ile çevrelenmiştir (Fig. 2). Doğudan Ereğli Ovası'na, kuzeyden Konya Ovası'na açılması nedeniyle Karaman içe kapalı bir havza görünümünde değildir. Büyük bir bölümü Pleistosen Konya Gölü'nün tabanı üzerine oturan ova, yaklaşık 600 kilometrekarelik bir alana yayılmaktadır. Deniz seviyesinden 1000-1050 m yükseklikte bulunan ova, kaynağını Toros Dağları'ndan alan İbrala Deresi, Dereköy Deresi, Deliçay gibi düzensiz rejimli akarsular tarafından sulanmaktadır (Fig. 2)<sup>7</sup>. Akarsuların havza tabanına ulaştığı alanlarda ise geniş alüvyal fanların oluştuğu görülmektedir. Alüvyal fanlar, sulak alanlar/bataklıklar ve Pleistosen Konya gölünün tabanını oluşturan marn tipi topraklarla birbirinden ayrılmaktadır<sup>8</sup>. Holosen başlarından itibaren şekillenmeye başlayan alüvyon fanların yerleşimler açısından çekici özellikler barındırdığı ova genelinde tespit edilen 41 yerleşimden 28 tanesinin bu tip alanlarda veya hemen yakınlarında bulunmasından anlaşılmaktadır<sup>9</sup>.

Günümüzde yarı kurak karasal iklim özellikleri gösteren Karaman Ovası, yıllık 310-340 mm arasında değişen yağış ortalamasıyla kuru tarım kuşağında yer alır<sup>10</sup>. Sulamaya dayalı modern tarım faaliyetlerinin başlamasına kadar kuru tarım ve hayvancılık temelli geleneksel bir ekonomik yapı sergileyen ovada dikkate alınması gereken bir diğer çevresel unsur, Çavuş Bataklığı ve Suğla Gölü'nün oluşturduğu sulak alanlardır. Suları 1950'li yıllarda gerçekleştirilen drenaj çalışmalarıyla Ereğli Akgöl'e taşınan sulak alanlar günümüzde tamamen kurumıştır<sup>11</sup>. Karaman şehir merkezinin kuzeydoğusunda ve Hamidiye köyünün kuzeyinde geniş sayılabilecek alanlara yayılan sulak alanlar, 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı belgelerinde de kaydedilmiştir<sup>12</sup>. Özellikle, Suğla Gölü yakınlarında bulunan suğlaların çevrede sulu tarım yapılmasına olanak sağlamasının ayrı bir zenginlik kaynağı şeklinde görüldüğü kanunnamelerden ve tahrir defterlerinden anlaşılmaktadır<sup>13</sup>. Bu çerçevede, sulak alanların yakın çevresinde bulunan ovanın bazı önemli höyüklerinin söz konusu alanlarla bağlantıları dikkate alınması gereken bir noktaya işaret etmektedir.

Karaman Ovası'nın yarı kurak karasal nitelikli günümüz iklimini ortaya çıkaran paleo-iklimsel gelişmelere Doğu Akdeniz ölçeğinde bakıldığında, Holosen'in erken ve orta dönemlerinin daha nemli iklim koşullarının yerini Holosen'in geç evresinde daha kurak bir ortama bıraktığı görülmektedir<sup>14</sup>. MÖ 4000 yılı civarında başladığı ve 3000 yıl sürdüğü belirtilen dönüşüm sürecinde birbirini izleyen nemli ve kurak ara dönemler tespit edilmiştir. Bölgesel yerleşim dinamikleri ile de bağlanmaya çalışılan kuraklık dönemlerinin kabaca her binyılın son yüzyıllarında görüldüğü anlaşılmıştır<sup>15</sup>. Doğu Akdeniz ölçeğinde izlenebilen söz konusu iklimsel değişimlerin Konya Havzası'ndaki yansımalarını ele alan araştırmalar, nemli ve kurak dönemler arasındaki salınımların belirlenmesini sağlamıştır<sup>16</sup>. Yıllık yağış ortalamasının 280-340 mm arasında değiştiği Konya Havzası, her türlü iklim değişikliğinin etkilerine fazlaca açık hassas bir bölge şeklinde değerlendirilmekte olup, havzada MÖ III. binyılın ilk yarısında kendini sulak/bataklık alanlarının genişlemesiyle gösteren nemli/yağışlı bir ortamın hüküm sürdüğü, bunu daha kurak bir dönemin izlediği belirtilmektedir<sup>17</sup>. Havzada MÖ II. binyılda da benzer salınımların devam ettiği ve binyılın ortalarındaki nemli/yağışlı dönemi bütün Doğu Akdeniz havzasında etkisini gösteren kurak dönemin izlediği anlaşılmaktadır<sup>18</sup>. Konya Havzası'nın güney ucunda yer alan Karaman Ovası'nın paleo-iklimsel ve çevresel değişimi Kılbasan Kasabası yakınlarındaki Holosen kesitinde izlenmiştir<sup>19</sup>. Kılbasan kesiti, Karaman

<sup>6</sup> Tapur, 2009: 22.

<sup>7</sup> Söz konusu akarsular günümüzde üzerlerindeki barajlar ve göletler nedeniyle havza tabanına ulaşmamaktadır.

<sup>8</sup> Cohen, 1970: 134.

<sup>9</sup> Cohen, 1970: 134.

<sup>10</sup> Türkeş, 1996: 1064.

<sup>11</sup> de Meester, 1970: 89.

<sup>12</sup> Gümüüşçü, 2001: 106.

<sup>13</sup> Gümüüşçü, 2001: 107.

<sup>14</sup> Roberts ve diğ., 2011: 151.

<sup>15</sup> Roberts ve diğ., 2011: 151-53.

<sup>16</sup> Kuzucuoğlu, 2019: 361.

<sup>17</sup> Kuzucuoğlu, 2012: 29.

<sup>18</sup> Kuzucuoğlu, 2019: 361.

<sup>19</sup> Fontugne ve diğ., 1999: 588.



Ovası'nda GÖ 4700-4200 ve GÖ 3300 yılları civarında iki nemli/yağışlı dönem ve bunları izleyen kurak dönemlere işaret etmektedir.

Yukarıda kısaca tanımlanan iklimsel salınımların MÖ III. ve II. binyıl kültürlerine etkileri canlı bir tartışma başlığı olmaya devam etmektedir. Doğu Akdeniz ve Anadolu ölçeğinde bazı kültürel gelişmelerin ve toplumsal dönüşümlerin iklimsel salınımlarla doğrudan ilişkilendirilerek ele alındığı görülmektedir. Kazılarla desteklenen arkeolojik veri birikiminin henüz yeterli seviyeye ulaşmadığı Karaman Ovası'nın MÖ III. ve II. binyıllardaki yerleşim dinamiklerini iklimsel salınımlarla doğrudan ilişkilendirmek henüz mümkün görünmemektedir. Ancak yukarıda kısaca değinilen iklimsel salınım dönemleriyle, ovanın yerleşim dokusunda MÖ III. ve II. binyıllarda gözlenen bazı değişikliklerin genel hatlarıyla örtüşmesi de dikkati çeken bir tablo ortaya koymaktadır.

## 2. Eminler Höyük Yüze Araştırması

Karaman il merkezinin yaklaşık 20 km kuzeybatısında, Karadağ'ın eteklerinin ovayla birleştiği alanda yer alan Eminler Höyük, Eminler köyünün hemen bitişiğindedir (Fig. 2). Eminler, J. Mellaart ve S. Güneri tarafından ziyaret edilen höyükler arasında yer almaktadır<sup>20</sup>. J. Mellaart, Eminler'i Konya Ovası'nın Erken Tunç Çağı kentleri şeklinde tanımladığı büyük yerleşimler arasında saymaktadır. Mellaart, bölgenin MÖ II. binyıl seramiğini tartıştığı çalışmasında, Eminler'e değinmemiştir<sup>21</sup>. Fakat Beycesultan Geç Tunç Çağı II ip baskılı mutfak kaplarına benzer tiplerin bulunduğu yerleşimler arasında Eminler'e yer vermiştir<sup>22</sup>. S. Güneri, "Eminler Yaşayış Yeri" şeklinde tanımladığı höyükten topladığı MÖ II. binyıl seramiklerine değinerek, höyüğün yükselteleri arasında belirgin dönemsel ayrımlara rastlamadığını ifade etmiştir<sup>23</sup>.

Eminler Höyük'ün fiziki yapısı ve görünümü, Anadolu'da yaygın biçimde rastlanan höyükleşme süreçlerinden ayrışan bir yerleşimle karşı karşıya olduğunu ortaya koymaktadır. Höyük, kuzey-güney yönünde 800 metreye, doğu-batı yönünde ise 500 metreye ulaşan bir alan içerisinde, birbirine bağlanan farklı yüksekliklerdeki beş tepeden oluşmaktadır (Fig. 3-5). Yüze araştırması kapsamında birden beşe kadar numaralandırılan tepelerin, deniz seviyesinden en yüksek noktası yaklaşık 1034 metredir. Beş tepenin en yüksek konumundaki 2 numaralı höyük, ova tabanından 25 metre kadar yükselmektedir. Eminler Höyük'te hızlı ve verimli bir araştırma gerçekleştirilmesi için Coğrafi Bilgi Sistemleri'ni (CBS) temel alan bir araştırma stratejisi hayata geçirilmiştir<sup>24</sup>. Bu stratejinin başlangıç adımı olarak höyüğün tüm detaylarının rahatlıkla izlenebileceği 3 boyutlu modeli üretilmiş, model verileri kullanılarak höyük ve yakın çevresi 30x30 m boyutlarında toplama birimlerine bölünerek toplama birimlerde tespit edilen veriler değerlendirmeye alınmıştır (Fig. 3 ve 5). 2016-2019 yılları arasında gerçekleştirilen çalışmalarla höyükteki yüze araştırmaları tamamlanmıştır.

Yüze araştırmasında göze çarpan ilk hususlardan biri, höyük yüzeyine yayılan yoğun taş döküntüleri olmuştur. Tüm tepelerde görülen taş döküntülerinin özellikle 1 ve 2 numaralı höyüklerde yoğunlaştığı görülmüştür. Bu tepelerde dağılmış yapılara ait yoğun döküntüler adeta bir örtü gibi hemen hemen her yere yayılmış durumdadır (Fig. 6). Taş döküntüleri dışında, özellikle 2 numaralı höyüğün zirve ve yamaç kısımlarında höyük dolgusu içinde yer yer taş temeller izlenebilmektedir. Bunların dışında, 2 numaralı höyüğün kuzeybatı eteklerinde oldukça büyük yapılara ait taş temeller dikkati çekmektedir (Fig. 7). Bu yapıların tepe ve yamaçlarda izlenebilen duvarlardan farklı bir şekilde höyük dolgusu açılarak inşa edilmiş olması geç dönem yerleşimi olasılığını akla getirmektedir<sup>25</sup>. Mimari açıdan göze batan bir diğer husus, 1 numaralı höyüğün kuzey (Fig. 8), doğu ve güney kenarlarında gözlenen höyük dolgusuna gömük taş sıralarıdır. Bu sıralar kentin sur sistemine sahip olabileceğine işaret etmektedir. Köy evlerinin temellerinde ve evlerin çevrelerinde bulunan üstü açık hayvan barınaklarının yapımında höyükten temin

<sup>20</sup> Kamış, 2019: 232.

<sup>21</sup> Mellaart, 1958.

<sup>22</sup> Mellaart ve Murray 1995: 104, Harita 4.

<sup>23</sup> Güneri, 1989: 100.

<sup>24</sup> Kamış, 2018: 202.

<sup>25</sup> Kamış, 2018: 206.

edilen taşların kullanıldığının tespit edilmesi, höyüğün yakın zamana kadar taş kaynağı olarak kullanıldığını göstermektedir.

Eminler Höyük'te yüzey araştırmasında karşılaşılan en yoğun malzeme grubunu seramik parçaları oluşturmuştur. Farklı dönemlere tarihlendirilen seramiklerin yanı sıra hilal biçimli pişmiş toprak ağırlıklar, tunç iğneler, tunç obje parçaları, kurşun halka gibi buluntularla da karşılaşmıştır.

### 3. Eminler Höyük MÖ II. Binyıl Seramiği<sup>26</sup>

Eminler Höyük yüzey araştırmalarında uygulanan sistematik toplama yöntemi, seramik gruplarının ve tipolojik yelpazenin tanımlanabileceği miktarda malzeme elde edilmesini sağlamıştır. Seramiklerin analizinde karşılaşılan en önemli güçlük, yakın çevrede tabaka düzeni içerisinde araştırılmış yerleşimlerin bulunmamasıdır. Bun nedenle, seramiklerin gruplanmasında Orta Anadolu'dan Kilikya'ya kadar uzanan geniş bir coğrafi alanda gerçekleştirilen kazı ve araştırmalar göz önünde bulundurulmuştur. Kazı malzemeleriyle, Eminler Höyük seramikleri arasında hamur, yüzey işlenişi ve tipolojik özellikler açısından benzerlikler kurulması temel yöntem olarak kullanılmıştır.

Eminler yüzey araştırmalarında 14764 adet seramik parçası toplanmış ve bu parçaların istatistikî analizi tamamlanmıştır. Değerlendirilen seramiklerin dağılımına bakıldığında, 8132 parça dönemsel özellikleri açık olmayan amorf örnekler, kalan 6632 parça ise tanımlayıcı örnekler şeklinde tasniflenmiştir<sup>27</sup>. Tanımlayıcı özellik gösteren seramiklerden 3924 adeti Erken Tunç Çağı'nın farklı evrelerine, 2490 adeti MÖ II. binyıla, geriye kalan az sayıdaki parça Demir Çağı ve daha geç dönemlere aittir. Toplanan arkeolojik materyalin dönemsel dağılımı, höyüğün yoğun şekilde iskân edildiği dönemlerin MÖ III. ve II. binyıllar olduğunu ortaya koymuştur.

Eminler Höyük MÖ II. binyıl seramikleri, yalın seramik, kırmızı ve devetüyü astarlı perdahlı seramik, krem astarlı seramik, gri seramik, boya bezekli seramik ve kaba seramik gibi çeşitli grupları içermektedir. Bu grupların istatistikî dağılımı, yalın seramik, kırmızı ve devetüyü astarlı seramik ile kaba seramiğin toplam malzemenin % 90'ından fazlasını oluşturduğunu göstermiştir.

MÖ II. binyıl seramiklerinin yaklaşık % 34'ünü oluşturan yalın seramik, Eminler Höyük'teki en yoğun gruplardan biridir. Çarkta üretilmiş yalın seramiklerin astarsız yüzeylerinde zaman zaman düzeltme izleri göze çarpmakta olup, bazı örneklerde kısmi perdah izleri de görülebilmektedir. Erken Tunç Çağı III'ten (MÖ 2450-2000) itibaren Orta Anadolu'da görülmeye başlayan yalın seramik grubu, Asur Ticaret Kolonileri Çağı'ndan itibaren yaygınlaşmaya başlamış ve MÖ II. binyılın sonlarına kadar oldukça yoğun bir şekilde üretilmiştir<sup>28</sup>. Hamur ve yüzey özellikleri açısından kendi içinde farklılıklar sergileyen yalın seramikler tam anlamıyla homojen bir grup oluşturmaz. Bu grubu hamur bileşimleri ve yüzey renklerine göre devetüyü renkli, portakal renkli, taşçık katkılı ve ince-kaliteli seramikler şeklinde alt gruplara ayırmak mümkündür. Yalın seramiklerin hamur renkleri devetüyü ve portakalımsı kırmızı tonları arasına yayılan bir renk yelpazesine sahiptir. Seramik hamurlarında dikkati çeken başlıca katkılar, farklı yoğunluklardaki kum ve taşçık katkılarıdır.

Hemen hemen tüm seramik formlarında karşımıza çıkan Eminler Höyük yalın seramikleri, çanak ve testilerde yoğunlaşmaktadır. Küresel gövdeli derin çanaklar (Fig. 9: 1-3), hafif içe kalınlaştırılmış dudaklı çanaklar (Fig. 9: 4), ince cidarlı çanaklar (Fig. 9: 5-6), içe kalınlaştırılmış dudaklı çanaklar (Fig. 9: 7), içe çekik ağız kenarlı çanaklar (Fig. 9: 8), dışa çekik ağız kenarlı çanaklar (Fig. 10: 1-3) ve omurgalı çanaklar (Fig. 11: 1) yalın seramiğin yoğun olarak temsil edildiği başlıca çanak formlarıdır.

Dudak ve ağız kenarı özelliklerine göre çeşitli alt tiplere ayrılan küresel gövdeli çanaklar (Fig. 9: 1-3), Orta Anadolu Erken Tunç Çağı seramik formlarından MÖ II. binyıla aktarılan tipler arasında yer almaktadır<sup>29</sup>. MÖ II. binyılın başlarından itibaren yaygın bir şekilde görülmeye başlayan söz konusu tipin,

<sup>26</sup> Bu bölümde Emine Taşkıran tarafından yürütülen yüksek lisans tez çalışmasının verilerinden yararlanılmıştır.

<sup>27</sup> Kamış, 2019a: 236.

<sup>28</sup> Schoop, 2009: 148-149.

<sup>29</sup> Schoop, 2009: 160, fig. 4:1.

bu dönem içerisinde herhangi bir zaman aralığıyla sınırlanması mümkün görünmemektedir. Daha sığ ve yayvan gövdeli bir görünüme sahip hafif içe kalınlaştırılmış dudaklı çanakların (Fig. 9: 4) benzerlerine Porsuk, Kilisetepe gibi yerleşimlerin Hitit tabakalarında rastlanmaktadır<sup>30</sup>. Genel itibariyle yalın seramiğin ince nitelikli ve kaliteli üretilmiş formlarını içeren çanak grubu (Fig. 9: 5-6), biçimsel özellikleri itibariyle geniş sayılabilecek bir yelpazeye yayılmaktadır. Benzerlerine çok sayıda Hitit merkezinde rastlanan bu formlar arasında, oldukça ince cidarlı ve ağız kenarları sivrilerek sonlanan örnekler dikkati çekmektedir (Fig. 9: 5). Bu örnekler için Hitit başkenti Hattuşa'da MÖ 15. yüzyılda ortaya çıkan ve sonrasında yaygınlaşan ince cidarlı seramiklerle benzer bir zaman aralığı önermek mümkün görünmektedir<sup>31</sup>.

Yalın seramikler içinde oldukça yoğun bir şekilde temsil edilen içe kalınlaştırılmış dudaklı çanakların ağız kenarı ve gövde biçimleri dikkat çekici bir zenginlik sergiler (Fig. 9: 7). Orta Anadolu'nun kuzey kesimlerindeki Hitit merkezlerinde bol miktarda bulunan bu form, Hitit etkisinin kendini hissettirdiği diğer bölgelerde de karşımıza çıkmaktadır. Geç Tunç Çağı başlarında ortaya çıktığı kabul edilen bu formun MÖ 15. ve 14. yüzyıllarda en yaygın çanak tiplerinden biri haline geldiği görülmektedir<sup>32</sup>. Kendi aralarında tipolojik nüanslar sergileyen içe çekik ağız kenarlı çanaklar, Eminler Höyük'ün en yaygın çanak tipleri arasında yer almaktadır (Fig. 9: 8). Bu çanakların benzerleri, özellikle MÖ II. binyılın ikinci yarısına ait tabakaların bulunduğu çok sayıda yerleşimde görülmektedir<sup>33</sup>. İçe kalınlaştırılmış dudaklı çanaklarla aynı çerçevede ele alındığı görülen bu çanak tipi için benzer bir zaman aralığının önerildiği görülmektedir<sup>34</sup>.

Eminler Höyük yüzey araştırmalarında yaygın bir şekilde karşılaşılan çanak tipleri arasında yer alan dışa çekik ağız kenarlı çanaklar (Fig. 10: 1-3), Hitit seramiğinde benzerleri bolca bulunan bir çanak tipidir<sup>35</sup>. Bu nedenle, Eminler Höyük'te bulunan söz konusu çanak tipi için kabaca MÖ II. binyılın ikinci yarısına yayılan bir zaman aralığı önerilebilir. Dışa kalınlaştırılmış ağız kenarlı ve omurgalı çanak tipi (Fig. 11: 1), MÖ II. binyıl boyunca karşılaşılan yaygın çanak tipleri arasında yer almaktadır. Bu tipin Eminler Höyük'te bulunan örneklerinin büyük bir bölümünün yalın seramik grubu içerisinde yer alması, MÖ II. binyılın ikinci yarısına yönelik bir tarihlendirme önerisini güçlendirmektedir.

Eminler Höyük'te az sayıda örneği bulunan konik bardak ve dışa kalınlaştırılmış ağız kenarlı testilere ait parçalar yalın seramik grubunun dikkat çekici formları arasında yer almaktadır (Fig. 12: 1 ve 3). Konik bardaklar, Orta Anadolu'da Erken Tunç Çağı sonlarında ortaya çıkan ve Asur Ticaret Kolonileri Çağı boyunca yaygın bir şekilde üretilen formlar arasında yer almaktadır<sup>36</sup>. Eminler Höyük'te çok sayıda örneğine rastlanan dışa kalınlaştırılmış ağız kenarlı testi parçaları Orta Anadolu'nun iyi bilinen seramik formlarından biridir. Hitit etkisinin görüldüğü çok sayıda yerleşimde karşılaşılan bu tip testilerin yağ, şarap gibi sıvıların depolanmasında kullanıldığı düşünülmektedir<sup>37</sup>.

Eminler Höyük MÖ II. binyıl seramiğinin yaklaşık %30'unu hızlı çarkta üretilmiş kırmızı astarlı ve perdahlı seramikler oluşturmaktadır. Çoğunlukla iyi arıtılmış hamurlu kırmızı astarlı ve perdahlı seramiklerin hamurlarında az miktarda kum ve taşçık katkısına rastlanmaktadır. Astar ve perdah uygulamalarında homojen bir görünümün izlenmediği bu grupta, koyu kırmızı, açık pembemsi kırmızı ve kırmızımsı portakal rengi yüzey renkleri yaygındır. Astar kalitesi ve astar kalınlığı göz önüne alındığında yine homojen bir tablo karşımıza çıkmamaktadır. Bazı örneklerde kalın astarlı ve iyi perdahlanmış yüzeylere rastlanırken, diğer örneklerde üstünkörü bir astar ve perdah uygulaması görülebilmektedir. Bu grup içerisindeki gözlenen farklılıkların kronolojik bir anlamı olup olmadığı konusunda yorum yapmak güçtür. Köklerini MÖ 3. binyıl seramik geleneklerinden aldığı bilinen kırmızı astarlı ve perdahlı seramiklerin Asur Ticaret Kolonileri Çağı'nda gerek nitelik gerekse de nicelik açısından zirveye çıktığı ve Hitit seramiğinde giderek azalan oranlarda da olsa kullanılmaya devam ettiği bilinmektedir<sup>38</sup>.

<sup>30</sup> Dupré, 1983: 31; Hansen ve Postgate, 2007: 334-609.

<sup>31</sup> Schoop, 2009: 166, fig. 13: 4-5.

<sup>32</sup> Glatz, 2020: 250.

<sup>33</sup> Schoop, 2011: 249.

<sup>34</sup> Glatz, 2020: 250.

<sup>35</sup> Müller-Karpe, 1988: 95-100.

<sup>36</sup> Schoop, 2009: 149.

<sup>37</sup> Müller-Karpe, 1988: 33.

<sup>38</sup> Mielke, 2017: 138.

Kırmızı astarlı seramiklerle çanak, fincan ve çömlek tiplerinde yaygın olarak karşılaşılmıştır. Basit içe eğik ağız kenarlı ve omurgalı çanaklar Asur Ticaret Kolonileri Çağı seramik repertuarının yaygın formlarından biridir (Fig. 10: 6). Bu tipin Orta Anadolu'daki gelişimini Erken Tunç Çağı'nın son evresinden itibaren izlemek mümkündür<sup>39</sup>. Eminler Höyük'te kırmızı ve devetüyü astarlı çok sayıda örneği bulunan dışa kalınlaştırılmış dudaklı çanaklar (Fig. 10: 3-5) kırmızı astarlı çanakların en yoğun grubunu oluşturmaktadır. Bu çanakların bazı örneklerinde yatay kulp ve ip delikli tutamak görülebilmektedir. Dışa kalınlaştırılmış dudaklı çanakların Orta Anadolu'daki gelişimine bakıldığında, bu tipin MÖ 3. binyılın sonlarında ortaya çıktığı ve Asur Ticaret Kolonileri Çağı'nda yoğun şekilde üretilmeye devam ettiği görülmektedir<sup>40</sup>. Kırmızı astarlı seramikler arasında az sayıda örnekle temsil edilen keskin "S" profilli çanakların (Fig. 10: 7) benzerlerine yine Asur Ticaret Kolonileri Çağı seramiğinde rastlamak mümkündür<sup>41</sup>. Eminler Höyük kırmızı astarlı çömlükleri (Fig. 13: 1-4), dışa çekik ağız kenarlı tiplerde yoğunlaşmaktadır. Bazı örneklerde ağız kenarının iç kısımlarında astar bantlar dikkati çekmektedir (Fig. 13: 1 ve 4).

Yüzey araştırmasında derlenen Eminler Höyük MÖ II. binyıl seramiğinin yaklaşık %30'unu kaba seramik örnekleri oluşturmaktadır. Açık kaplarda az sayıda örneğine rastlanan (Fig. 11: 2-4) kaba seramik örneklerinin kapalı formlarda (Fig. 12: 5-9; Fig. 13: 1 ve 5) yoğunlaştığı görülmektedir. Hamurlarında genellikle yoğun mineral katkıya rastlanan kaba seramiklerin önemlice bir bölümünü mutfak kapları başlığı şeklinde değerlendirmek mümkündür. Söz konusu kapların büyük bir bölümünü ise tencere olarak değerlendirilebilecek çömlek tipleri oluşturmaktadır (Fig. 12: 5-9). Bu çömlüklerin yüzeylerinde sıkça rastlanan ikincil yanık (is) izleri de bu düşüncüyü destekler niteliktedir. Yüzeyleri isli çömlüklerin hamurlarında çeşitli boyutlarda yoğun taşçık katkısı göze çarpmıştır. Tipolojik olarak genişçe bir yelpazeye yayılan tencereleri ağız kenarı özelliklerine göre basit ağız kenarlı (Fig. 12:5), içe kalınlaştırılmış ağız kenarlı (Fig. 12: 6), dışa kalınlaştırılmış ağız kenarlı (Fig. 12: 7 ve 8) ve dışa çekik ağız kenarlı örnekler şeklinde kabaca sınıflandırmak mümkündür. Çömlüklerde at nalı biçimli tutamaklara veya dikey kulplar bulunabilmektedir. Eminler Höyük çömlüklerinin benzerlerine Boğazköy, Porsuk, Kilisetepe gibi MÖ II. binyıl merkezlerinde rastlanmaktadır<sup>42</sup>. Benzerler üzerinden gerçekleştirilen değerlendirmeler Eminler Höyük çömlüklerinin Asur Ticaret Kolonileri Çağı ve Hitit Dönemi örnekleriyle bağlantılı olduğunu ortaya koymaktadır.

Eminler Höyük'te gerçekleştirilen yoğun yüzey araştırmalarında derlenen ve yukarıdaki satırlarda çok genel hatlarıyla değerlendirilen çanak çömlek buluntuları, yerleşimin MÖ II. binyılın başlarından Hitit İmparatorluğu'nun sonuna kadar uzanan zaman aralığında iskân edildiğine işaret etmiştir. Bu durum, Eminler Höyük'ün MÖ II. binyıl boyunca önemini koruduğunu ortaya koyan en önemli göstergelerden biridir.

#### 4. Eminler Höyük Seramik Dağılımı ve Yerleşim Dinamikleri

Höyükler gibi çok dönemli yerleşimlerin, farklı dönemlerdeki yerleşim boyutlarının ve karakterinin ancak sistematik toplama yoluyla elde edilecek verilerin mekânsal dağılımlarının analiziyle mümkün olabileceği kabul edilmektedir. Eminler Höyük yüzey araştırması da bu varsayımdan hareketle yürütülmüş ve toplama birimlerindeki tüm materyal değerlendirmeye alınmıştır. Toplanan arkeolojik materyalin mekânsal dağılım analizleri sonrasında görünür hale gelen sayısal farklılıklar ve dönemsel özellikler, höyüğün yerleşim tarihinin ve yoğunluklarının belirlenmesinde hareket noktası oluşturmuştur.

Eminler Höyük'te yüzey araştırması gerçekleştirilen tüm toplama birimlerinde seramik buluntularla karşılaşılmıştır. Seramiklerin mekânsal dağılımı homojen bir örüntü ortaya koymamıştır. Tüm seramiğin yaklaşık %40'ı 1 ve 2 numaralı höyüklerin batı yamaçları ile 3 ve 4 numaralı höyükler arasında uzanan vadi yamaçlarından toplanmıştır (Fig. 3). Araştırma alanının yaklaşık % 20'sini oluşturan söz konusu bölgelerdeki yoğunlaşmayı alanların fiziki özellikleriyle açıklamak mümkündür. Arkeolojik dolgunun bitki

<sup>39</sup> Kamış, 2021: 42.

<sup>40</sup> Emre, 1989: 112.

<sup>41</sup> Özgüç, 1999: Şek. 41-47.

<sup>42</sup> Schoop, 2006: 227; Müller-Karpe, 1988: Taf. 9; Dupré, 1983: 51; Hansen ve Postgate, 2007: fig. 638-639.



örtüsünce kilitlenmesinin zor olduğu erozyona açık bu alanlarda malzeme yoğunluğu artış göstermekte, eğim açısından daha mutedil, bitki örtüsünün sıklaştığı geniş alanlarda ise önemli ölçüde azalmaktadır. Bitki örtüsüne bağlı bu örüntüyü geriye kalan alanlarda da aynı yoğunlukta olmasa da izlemek mümkündür.

Toplanan seramiklerin dönemsel dağılımları höyüğü oluşturan yükseltelerin yerleşim tarihlerinin ana çizgileriyle okunmasını sağlamıştır. Buna göre, yüzey araştırması verileri Eminler Höyük'te Erken Tunç Çağı öncesine giden bir yerleşimin varlığına işaret etmemiştir. MÖ III. binyıl seramikleri Eminler Höyük'ün geneline yayılmakta ve höyüğün mekânsal olarak en geniş kullanıldığı dönemin MÖ 3. binyıl olduğunu ortaya koymaktadır. MÖ II. bin seramiklerinin mekânsal dağılımı ve yoğunluğu, yerleşim düzeninin bu dönemde dikkati çekecek ölçüde farklılaştığını göstermektedir. Bu farklılığın en önemli göstergesi, MÖ II. binyıl seramiklerinin arazideki dağılımında ortaya çıkan ayrışmadır (Fig. 14). MÖ II. binyıl seramiklerinin yaklaşık % 95'inin 1 ve 2 numaralı höyüklerden toplanması bu ayrışmayı açıkça ortaya koymaktadır. Yoğunluk analizi, 2 numaralı yükseltiyi merkeze alarak 1 numaralı yükseltiyi kapsayan bir yayılıma işaret etmektedir (Fig. 14). 2 numaralı höyüğün güneyindeki yükseltelerde MÖ II. binyıl seramiği oldukça azalmakta ve düzensiz bir dağılım örüntüsü sergilemektedir. Söz konusu yükseltelerden toplanan az miktardaki MÖ II. bin seramiğini, kuzeydeki yükseltelerden çeşitli etkenlerle taşınmış örnekler şeklinde değerlendirmek mümkün görünmektedir.

MÖ II. binyıl seramiğinin 1 ve 2 numaralı yükseltelerdeki mekânsal dağılımı, sayısal yoğunluk açısından homojen bir görünüm sergilememektedir. MÖ II. binyıl seramiğinin alanın tamamına yayıldığı görülmekle birlikte, özellikle 2 numaralı höyüğün yamaçlarındaki yoğunlaşma dikkat çekicidir. Ova tabanından yaklaşık 25 m kadar yükselen 2 numaralı höyük, Eminleri Höyük peyzajında ayrıcalıklı bir konuma sahiptir (Fig. 3). Bu yüksekliğin beraberinde getirdiği doğal sonuç ise bazı bölümleri erozyon nedeniyle bitki örtüsünden arınmış geniş alanların ortaya çıkması ve buna bağlı seramik yoğunlaşması olmuştur (Fig. 14). 1 numaralı yükseltinin kuzeybatısındaki yoğunlaşmayı da benzer nedenlerle açıklamak mümkündür. Yamaç şeklindeki bu bölümde, seramik buluntular açısından zengin, bitki örtüsünden arınmış genişçe bir alan bulunmaktadır.

Buraya kadar kısaca tanımlanan seramik dağılım detayları, en geniş yüzey alanına MÖ III. binyılda ulaşan Eminler Höyük'ün MÖ II. binyıl başlarından itibaren Karaman Ovası genelinde yaşanan yerleşim sayısındaki düşüşe paralel bir daralma yaşadığını ortaya koymaktadır. Bu dönemde yerleşim höyüğün kuzeyinde, 1 ve 2 numaralı yükselteleri kapsayan yaklaşık 15 hektarlık bölümde yoğunlaşmıştır.

## 5. MÖ II. Binyılda Karaman Ovası

Karaman Ovası'nda günümüze kadar yürütülen çalışmalar, ovanın Neolitik Çağ'dan başlayarak Demir Çağı'na kadar uzanan yerleşim tarihine ilişkin verilerin genel hatlarıyla saptanmasını sağlamıştır. Bu çalışmaların sonuçlarına bakıldığında, ovada iskân tarihi açısından en hareketli dönemlerden birinin MÖ III. binyıl olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu döneme ait, havza tabanına yayılan irili ufaklı 35 yerleşim ziyaret edilmiştir (Fig. 2). Yaklaşık 20 kilometrekareye bir yerleşimin düştüğü MÖ III. binyılda, yerleşimlerin komşularına rahatlıkla ulaşabilecek mesafelerde kurulduğu anlaşılmaktadır. MÖ III. binyıl yerleşimlerinin yüzey alanları, 1 ila 40 hektar arasında değişen son derece geniş bir yelpazeye yayılmaktadır<sup>43</sup>. Bölgedeki en geniş yerleşim 40 hektara ulaşan alanıyla Kıbrıs Höyük'tür. Onu yaklaşık 32 hektarlık alanıyla Eminler Höyük takip etmektedir. Kıbrıs Höyük ve Eminler Höyük'ün ön plana çıktığı bu yerleşim dokusu, yerleşimlerin nüfus yoğunluğuna bağlı olarak sistem içerisinde farklı roller üstlendiklerine işaret etmektedir.

MÖ III. binyılın sona ermesiyle birlikte, Karaman Ovası'nda yerleşim dokusunun büyük ölçüde değiştiği görülmektedir. Ova genelinde MÖ II. binyıl malzemesi bulunan toplam 12 yerleşim ziyaret edilmiştir. Bu yerleşimler, Karaman Höyük, Gâvur Höyük, Havuz Mevkii, Milledana, İlisıra, Asarhöyük, Büyükgönü, Sısan Höyük, Eminler Höyük, İslihar, İslihisar II ve Mandasun'dur (Fig. 15). Yerleşim sayısının MÖ III. binyıla oranla yaklaşık %60 oranında azaldığı bu tabloda, 50 kilometrekareye bir yerleşimin düştüğü görülmektedir. Bu yerleşim dokusunun, aynı zamanda yerleşimlerin coğrafyaya

<sup>43</sup> Kamış, 2019b: 514.



dağılımında da çarpıcı değişiklikleri beraberinde getirdiği anlaşılmaktadır. Bu noktada göze çarpan ilk husus, ova tabanına yayılan yerleşimlerin büyük oranda terk edilmesidir. Ovalık sahadaki yerleşimlerin terk edilmesiyle birlikte, kuzeyde Karadağ çevresinde, güneyde Karaman Platosu'na yakın alanlarda, yani havza kenarlarında yerleşimlerin devam ettiği anlaşılmaktadır. Yoğunlaşma açısından bakıldığında ise Karadağ ve Karaman şehir merkezinin yakın çevresinin ön plana çıktığı görülmektedir. Karaman şehir merkezi çevresindeki yoğunlaşmayı meydana getiren Karaman Höyük, Gâvur Höyük ve Havuz Mevkii birlikte ele alındıklarında, Sertavul Geçidi'ne açılan Dereköy Vadisi'ne yakınlıklarıyla dikkati çekmektedirler. Kuş uçuşu yaklaşık 20 km güneyde, Sertavul Geçidi'ne yakın bir konumda bulunan Kozlubucak Höyük'te tespit edilen MÖ II. binyıl buluntuları da bu bağlantıyı destekler niteliktedir. Karadağ eteklerine dizilmiş gibi görünen MÖ II. binyıl yerleşimleri ise doğu-batı yönünde Konya ve Ereğli ovalarına açılan güzergâhlar üzerine yerleşmiş gibi görünürler.

MÖ II. binyıl malzemesi bulunan Karaman Ovası yerleşimleri, kronolojik devamlılık ilişkileri açısından ele alındığında, 12 yerleşimden 11'inin MÖ III. binyıldan devam eden höyükler olduğu anlaşılmaktadır. Orta ve Geç Tunç çağlarına ait seramiklerin aynı yerleşimlerde bulunması ise MÖ II. binyıl başlarında şekillenen yerleşim dokusunun Erken Demir Çağı'na kadar büyük oranda korunduğunu göstermektedir. MÖ II. binyılda kurulduğu anlaşılan tek yerleşim Havuz Mevkii'dir. Havuz Mevkii, Gâvur Höyük'ün yaklaşık 600 m güneybatısında Dereköy Vadisi'ni kontrol eden bir tepe üstü yerleşimi görünümündedir (Fig. 15). Karaman Ovası MÖ II. binyıl yerleşimleri yüzey alanları açısından değerlendirildiğinde, Sısan Höyük ve Eminler Höyük dışında kalan yerlerin 10 hektarı aşmadıkları görülmektedir. Söz konusu ölçüler, yerleşimlerin MÖ II. binyıldaki boyutlarına dair kesin bilgi vermese de sistem içerisindeki konumlarına dair ipucu sağlaması açısından önem taşımaktadır. Yaklaşık 12 hektarlık bir alana yayılan Sısan Höyük, yoğun Demir Çağı ve Helenistik-Roma dönemi malzemesi barındırmaktadır. Bunun yanı sıra, höyüğün hemen kuzeyinde Helenistik-Roma dönemine ait bir nekropol alanı bulunması, Sısan Höyük'ün en geniş yüzey alanına Demir Çağı sonrasında ulaştığını düşündürmektedir.

Karaman Ovası'nın MÖ II. binyıl yerleşim dokusu, üzerinde durulması gereken bazı hususları beraberinde getirmektedir. Bunlardan ilki MÖ II. binyıl yerleşimlerinin sayısının MÖ III. binyıla kıyasla ciddi miktarda azalması, ikincisi ise varlığını koruyan yerleşimlerin ova tabanından daha yüksek alanlara yakın konumlarda bulunmalarıdır. Yerleşim sayısının azalmasıyla kendisini ortaya koyan değişim sürecinin Orta Anadolu'nun farklı bölümlerini de etkilediği, bölge genelinde yürütülen araştırmalardan anlaşılmaktadır<sup>44</sup>. Kültepe, Acemhöyük ve Konya Karahöyük gibi büyük kent merkezlerinin ortaya çıkışıyla da çakışan söz konusu azalmayı birbirinden farklı coğrafi ve kültürel alt bölümler içeren Orta Anadolu'nun genelini tanımlayacak tekil bir model üzerinden açıklamak zor görünmektedir. Nitekim iklimsel ve çevresel koşulların yanı sıra tarihsel ve sosyo-ekonomik etkenleri ön plana alan farklı açıklamaların öne sürüldüğü görülmektedir<sup>45</sup>.

Yukarıda da değinildiği gibi, Karaman Ovası'nın MÖ II. binyıl yerleşim yoğunluğu ve dokusunun Orta Anadolu'da gözlenen eğilimlere genel hatlarıyla uyum sağladığını söylemek mümkün görünmektedir. Ancak, ovada genel eğilimle ayrışan bazı noktaların bulunduğunu vurgulamak yerinde olacaktır. Bunlardan en önemlisi Orta Anadolu'nun farklı havzalarında yerleşim sayısının azalmasına paralel şekilde ortaya çıkan ve geniş alanları kontrol eden büyük yerleşimlerin kuruluşudur. Karaman Ovasına kuzeyden bağlanan Konya Ovası bu sürecin açık bir şekilde izlenebildiği en yakın bölgelerden biridir. Konya Ovası'nda aşağı şehirleriyle birlikte ele alındığında, MÖ III. binyıl boyutlarının çok ötesine geçen Karahöyük ve Türkmenkarahöyük gibi merkezlerin şekillendiği bilinmektedir<sup>46</sup>. Bu açıdan Karaman Ovası'na bakıldığında ise bugünkü bilgilerimize göre, ovada MÖ III. binyıl yerleşimlerinin boyutlarını aşarak büyüyen bir Asur Ticaret Kolonileri Çağı veya Geç Tunç Çağı merkezinin bulunmadığı söylenebilir. MÖ III. binyılda Konya Ovası'yla kıyaslanabilecek bir gelişim gösteren Karaman Ovası'nın MÖ II. binyılda daha zayıf bir görünüm sergilediği anlaşılmaktadır.

<sup>44</sup> Glatz, 2009: 132.

<sup>45</sup> Glatz, 2009: 132.

<sup>46</sup> Massa ve diğ., 2020: 62-63.

## Sonuç

Eminler Höyük gerçekleştirilen yoğun yüzey araştırmaları ile Karaman Ovası'nda yürütülen çalışmalar, bölgenin MÖ II. binyıl yerleşim dokusunun ana hatlarıyla çözümlenmesini sağlamıştır. Yukarıda ayrıntılı bir şekilde sunulan yoğun yüzey araştırması sonuçları ve kısaca değerlendirilen Karaman Ovası'nın MÖ II. binyıl yerleşim dokusu, Eminler Höyük'ün bu tabloda gerek boyutları gerekse de söz konusu dönemin tüm evrelerini kapsayan arkeolojik verileriyle ön plana çıktığını ortaya koymuştur. Bu nedenlerle, Eminler Höyük'ün Asur Ticaret Kolonileri Çağı ve Geç Tunç Çağı boyunca ovanın merkezi yerleşimi konumunda bulunduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Dolayısıyla MÖ II. binyıl belgeleri ışığında yürütülen ovanın tarihi coğrafyasına ilişkin tartışmalarda<sup>47</sup> Eminler Höyük'ün ihmal edilmemesi gereken merkezler arasında yer aldığını son bir husus olarak vurgulamak yerinde olacaktır.

## Kaynakça

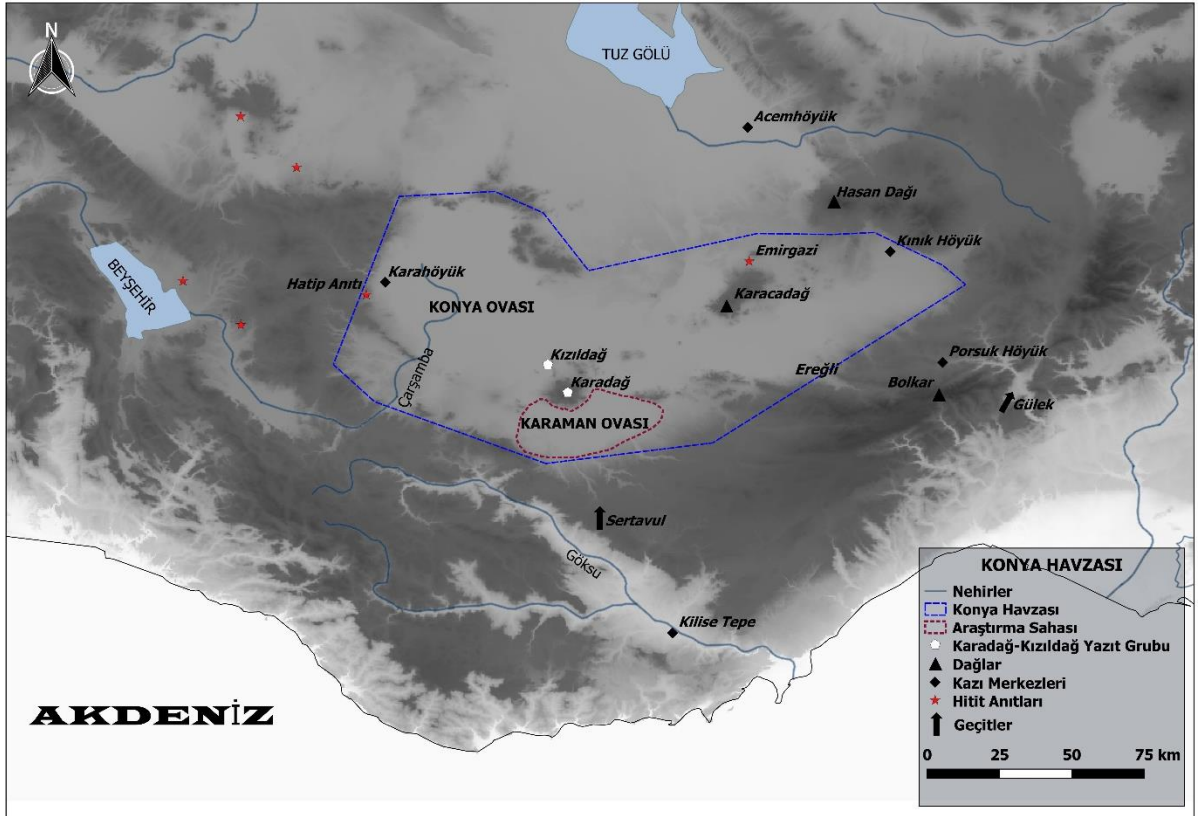
- Bikoulis, P. (2012). Revisiting Prehistoric Sites in the Göksu Valley: A GIS and Social Network Approach. *Anatolian Studies*, 58, 35-59.
- Cohen, H. R. (1970). The Palaeoecology of South Central Anatolia at the End of the Pleistocene and the Beginning of the Holocene. *Anatolian Studies*, 20, 119-137.
- de Meester, T. (1970). *Soils of the Great Konya Basin, Türkiye*. Wageningen, Centre for Agricultural Publication and Documentation.
- Dupré, S. (1983). *Porsuk I: La cremique de L'age du Bronze et de L'age du Fer*. Paris, Editions Recherche sur les civilisations.
- Emre, K. (1989). Pottery of Levels III and IV at the Karum of Kanesh. K. Emre, B. Hrouda, M. Mellink & N. Özgüç (Ed.) *Anatolia and the Ancient Near East, Studies in Honour of Tahsin Özgüç* içinde (ss. 111-128). Ankara, TTK.
- Fontugne, M., Kuzucuoğlu C., Karabıyıkoglu, M., Hatte, C. & Pastre, J.-F. (1999). From Pleniglacial to Holocene: a <sup>14</sup>C chronostratigraphy of Environmental Changes in the Konya Plain, Turkey. *Quaternary Science Reviews*, 18 (4), 573-592.
- Forlanini, M. (2017). South Central: The Lower Land and Tarhuntaşsa. M. Weeden & L. Z. Ullmann (Ed.), *Hittite Landscape and Geography* içinde (ss. 239-252). Leiden, Brill.
- Glatz, S. (2009). Empire as Network: Spheres of Material Interaction in the Late Bronze Age Anatolia. *Journal of Anthropological Archaeology*, 28, 127-141.
- Glatz, S. (2020). *The Making of Empire in Bronze Age Anatolia: Hittite Sovereign Practice, Resistance, and Negotiation*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Gümüüşçü, O. (2001). *XVI. Yüzyıl Larende (Karaman) Kazasında Yerleşme ve Nüfus*. Ankara, TTK.
- Güneri, S. (1989). Orta Anadolu Höyükleri, Karaman-Ereğli Araştırmaları. *Türk Arkeoloji Dergisi*, 28, 97-114.
- Hansen, C. & Postgate, N. (2007). Pottery from Level III. N. Postgate & D. Thomas, (Ed.). *Excavations at Kilisetepe 1994-98, From Bronze Age to Byzantine in Western Cilicia* içinde (ss. 329-341). Cambridge, McDonald Institute.
- Kamış, Y. (2018). Karaman Eminler Höyük Yüzey Araştırmaları: İlk sonuçlar. *ANMED*, 16, 200-207.
- Kamış, Y. (2019a). Karaman Eminler Höyük Archaeological Survey Project: Preliminary Results of 2016-2018 Seasons. S. R. Steadman & G. McMahan (Ed.). *The Archaeology of Anatolia Volume III* içinde (ss. 231-245). Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Press.
- Kamış, Y. (2019b). Eminler Höyük ve Karaman Ovası Yüzey Araştırmaları 2018 Yılı Çalışmaları. *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, 36 (3), 511-519.
- Kamış, Y. (2021). Nevşehir Çakıltepe Yüzey Araştırması Erken Tunç Çağı Seramikleri. *Seramik Araştırmaları Dergisi*, 3, 27-57.
- Kuzucuoğlu, C. (2012). The Rise and Fall of The Hittite State in Central Anatolia: How, When, Where Did Climate Intervene?. A. Tibet, O. Henry & D. Beyer (Ed.). *La Cappadoce Méridionale de la*

<sup>47</sup> Bkz. Forlanini, 2017: 251-252.

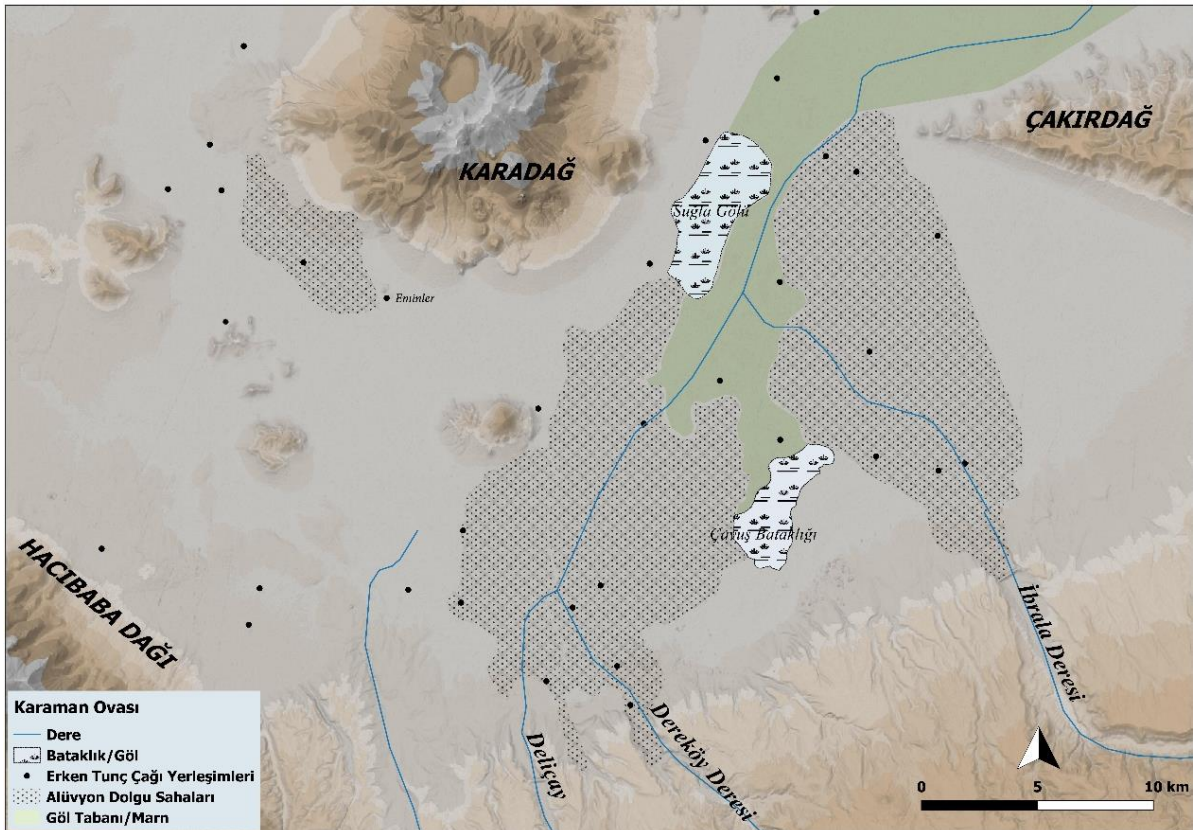
- Préhistoire À L'époque Byzantine* içinde (ss. 17-41). İstanbul, Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü.
- Kuzucuoğlu, C. (2019). Geomorphological Landscapes in the Konya Plain and Surroundings. C. Kuzucuoğlu, A. Çiner & N. Kazancı (Ed.). *Landscapes and Landforms of Turkey* içinde (ss. 353-368). Paris, Springer.
- Massa, M., Bachhuber, C., Şahin, F., Erpehlivan, H., Osborne, J. & Lauricella, J. (2020). A landscape-oriented approach to urbanisation and early state formation on the Konya and Karaman plains, Turkey. *Anatolian Studies*, 70, 45-75.
- Matessi, A. (2017). The Making of Hittite Imperial Landscapes: Territoriality and Balance of Power in South-Central Anatolia during the Late Bronze Age. *Journal of Ancient Near Eastern History*, 3 (2), 117-162.
- Mellaart, J. (1958). Second Millennium Pottery from the Konya Plain and Neighborhood, *Belleten*, 22, 311-345.
- Mellaart, J. & Ann M. (1995). *Beycesultan Vol. III, Part II: Late Bronze Age and Phrygian Pottery*. Ankara, British Institute.
- Mielke, D. P. (2017). From “Anatolian” to “Hittite”. The Development of Pottery in Central Anatolia in the 2nd Millennium BC. A. Schachner (Ed.). *Innovation versus Beharrung: Was macht den Unterschied des hethitischen Reichs im Anatolien des 2. Jahrtausends v. Chr?* içinde (ss. 121-144). İstanbul, Ege Yayınları.
- Müller-Karpe, A. (1988). *Hethitische Töpferei der Oberstadt von Hattuša: ein Beitrag zur Kenntnis spät-grossreichszeitlicher Keramik und Töpferbetriebe unter Zugrundelegung der Grabungsergebnisse von 1978-82 in Boğazköy*. Marburg, Hitzeroth Verlag.
- Newhard, J. M. L., Levine, N. & Rutherford, A. (2008). Least-cost Pathway Analysis and Inter-regional Interaction in the Göksu Valley, Turkey. *Anatolian Studies*, 62, 87-102.
- Özgüç, T. (1999). *Kültepe-Kaniş/Neşa Sarayları ve Mabetleri*. Ankara, TTK.
- Roberts, N., Eastwood, J. W., Kuzucuoğlu, C., Fiorentino, G. & Caracuta, V. (2011). Climatic, Vegetation and Cultural Change in the Eastern Mediterranean During the Mid-Holocene Environmental Transition. *Holocene*, 21, 147-162.
- Schoop, U-D. (2006). Dating the Hittites with Statistics: Ten Pottery Assemblages from Boğazköy-Hattuša. D. P. Mielke, U.-D. Schoop & J. Seeher (Ed.). *Structuring and Dating in Hittite Archaeology. Requirements – Problems – New Approaches* içinde (s. 215-239). İstanbul, Ege Yayınları.
- Schoop, U-D. (2009). Indications of Structural Change in the Hittite Pottery Inventory at Bogazkoy-Hattusa. F. P. Daddi (Ed.). *Central-North Anatolia in the Hittite Period: New Perspectives in Light of Recent Research Acts of the International Conference held at the University of Florence* içinde (ss. 145-167). Herder&Rome, Studia Asiana.
- Schoop, U-D. (2011). Hittite Pottery: A Summary. H. Genz & D. P. Mielke (Ed.). *Insights into Hittite History and Archaeology* içinde (ss. 241-274). Leuven, Peeters.
- Tapur, T. (2009). *Karaman Şehir Coğrafyası*. Konya, Çizgi Kitabevi.
- Türkeş, M. (1996). Spatial and Temporal Analysis of Annual Rainfall Variations in Turkey. *International Journal of Climatology*, 16, 1057-1076.



## Figürler

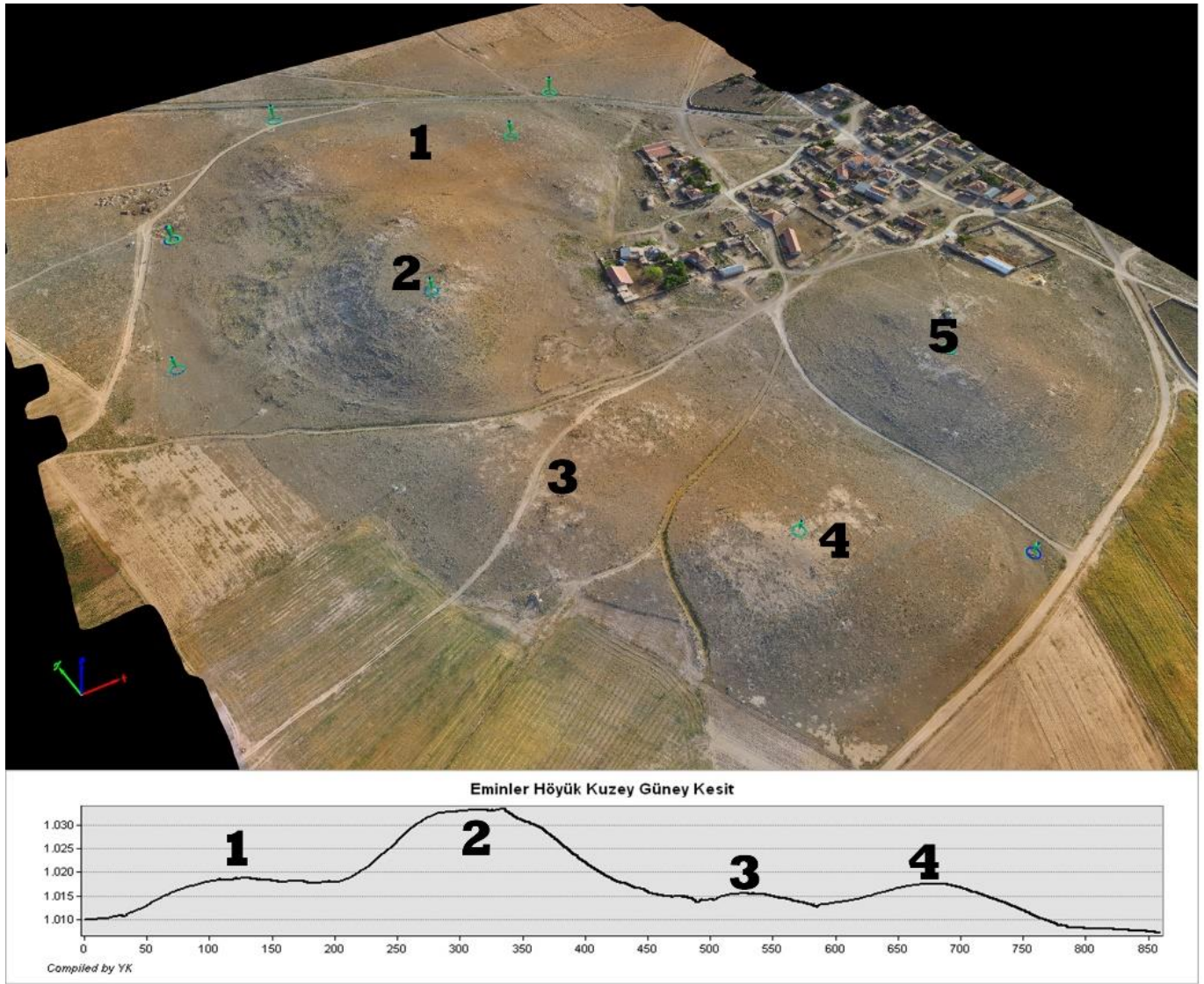


Figür 1: Büyük Konya Havzası ve araştırma sahası.



Figür 2: Karaman Ovası.



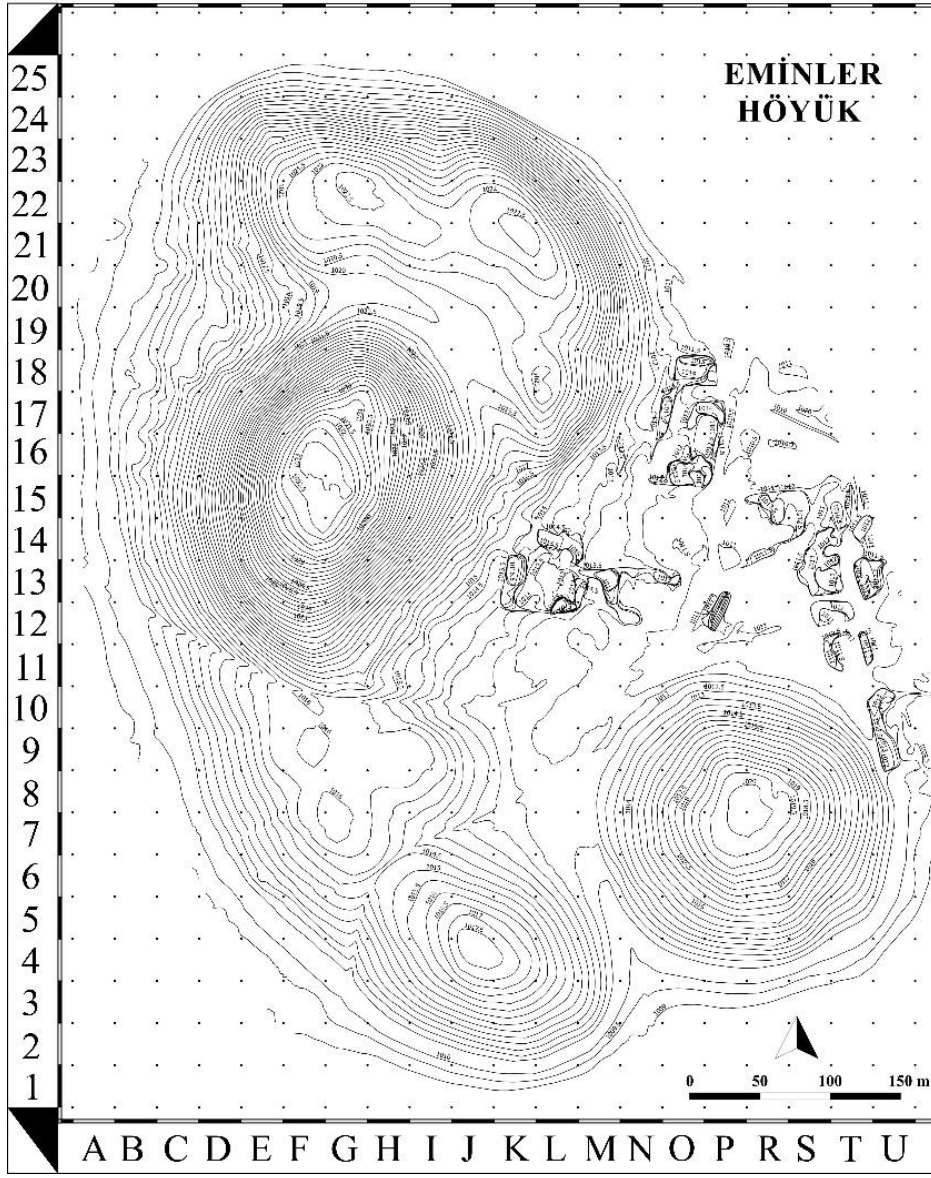


**Figür 3:** Eminler Höyük 3 Boyutlu Model ve Kuzey-Güney Kesiti.



**Figür 4:** Eminler Höyük Kuzeyden Görünüm.

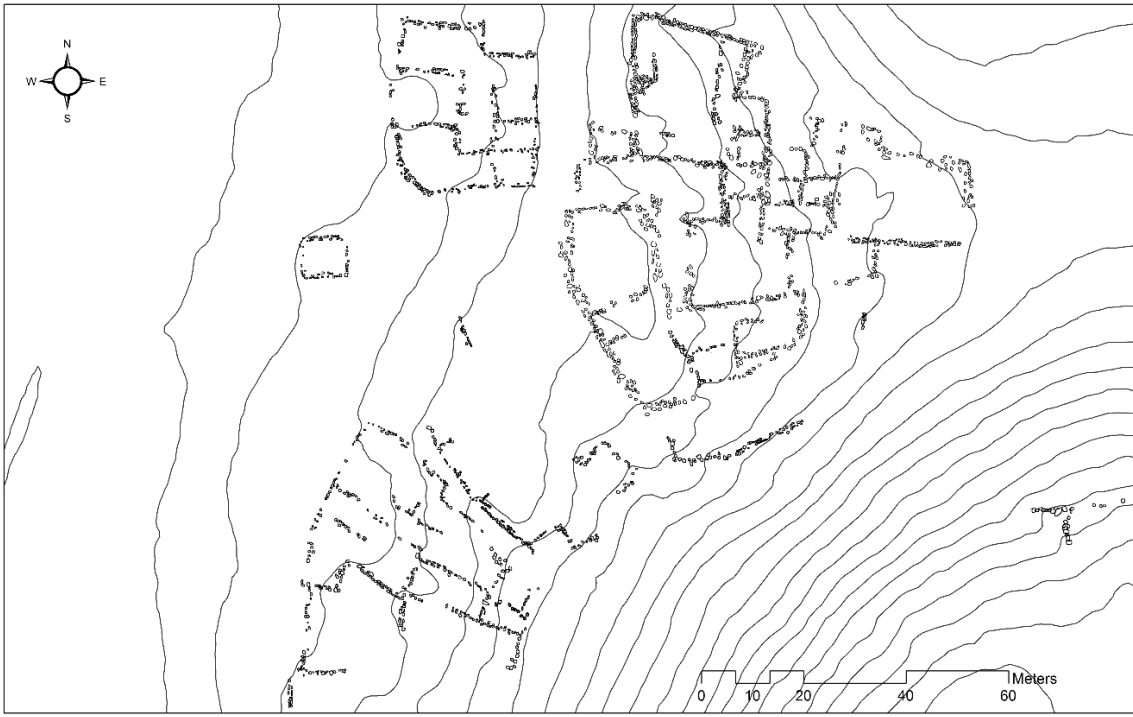




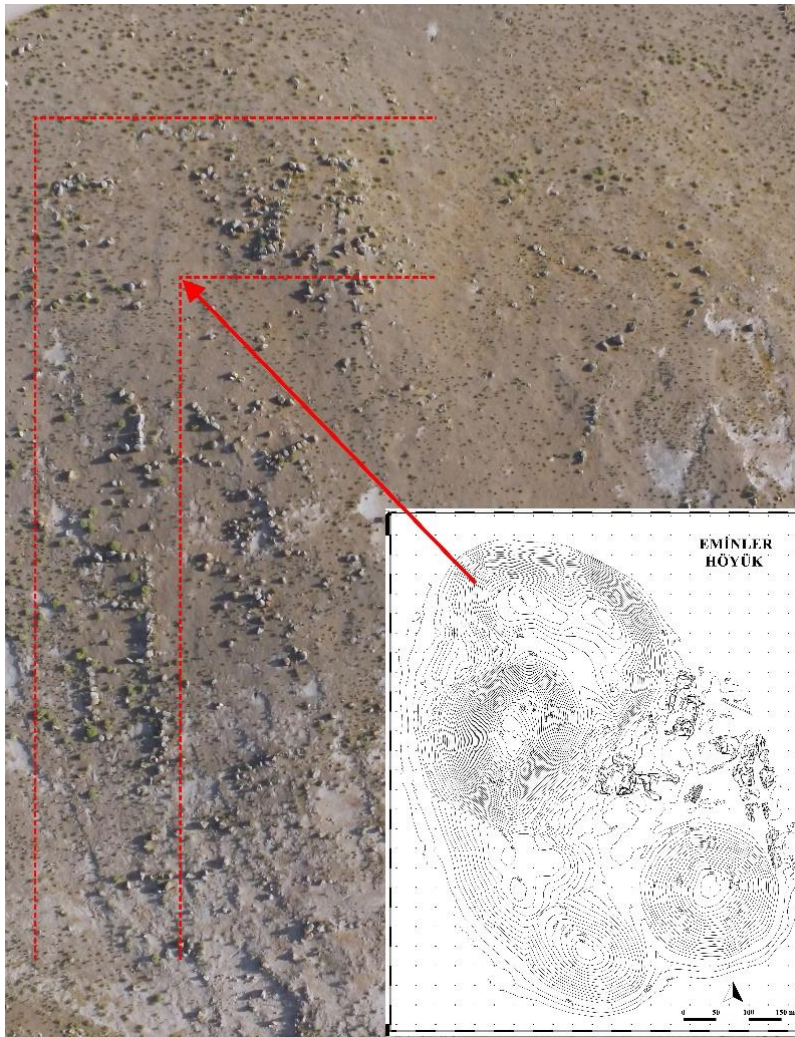
**Figür 5:** Eminler Höyük Topografik Harita ve Toplama Birimleri.



**Figür 6:** Eminler Höyük.

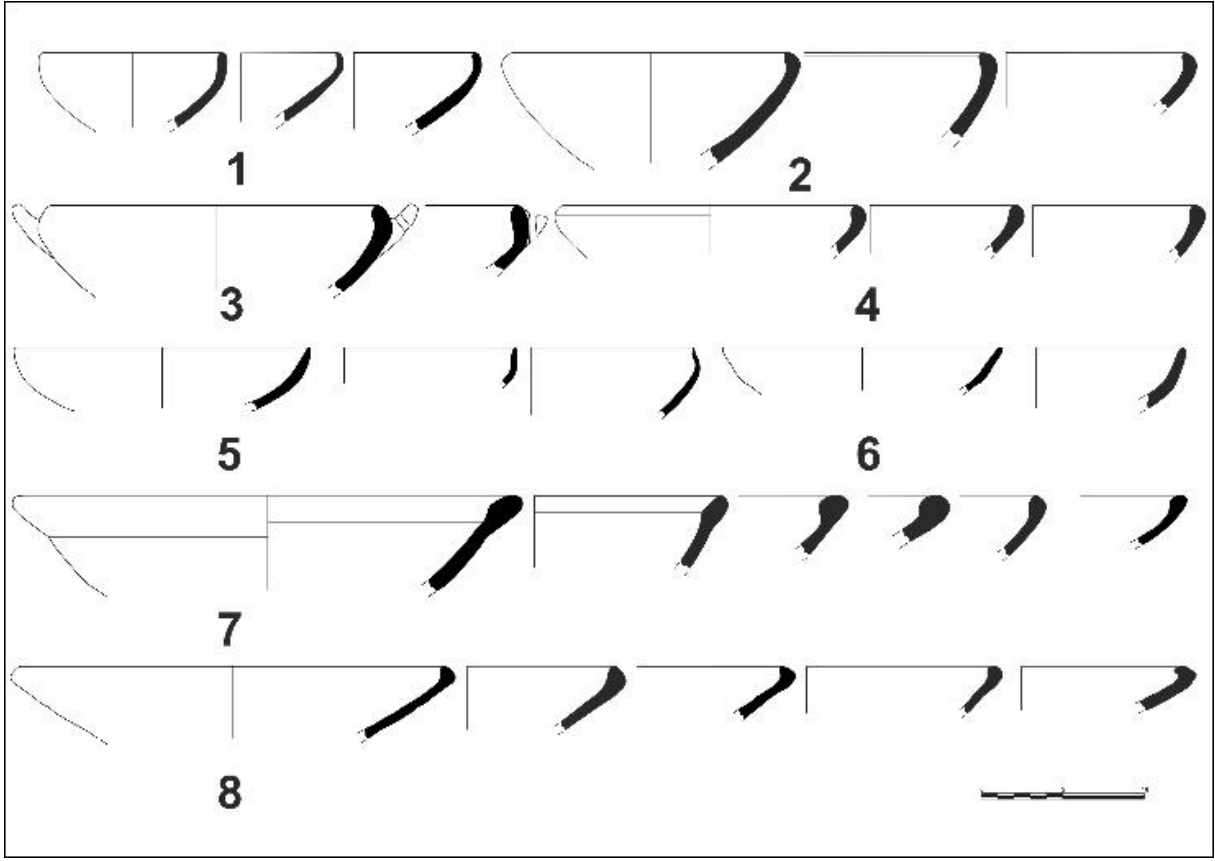


**Figür 7:** Eminler Höyük Yapı Kalıntıları.

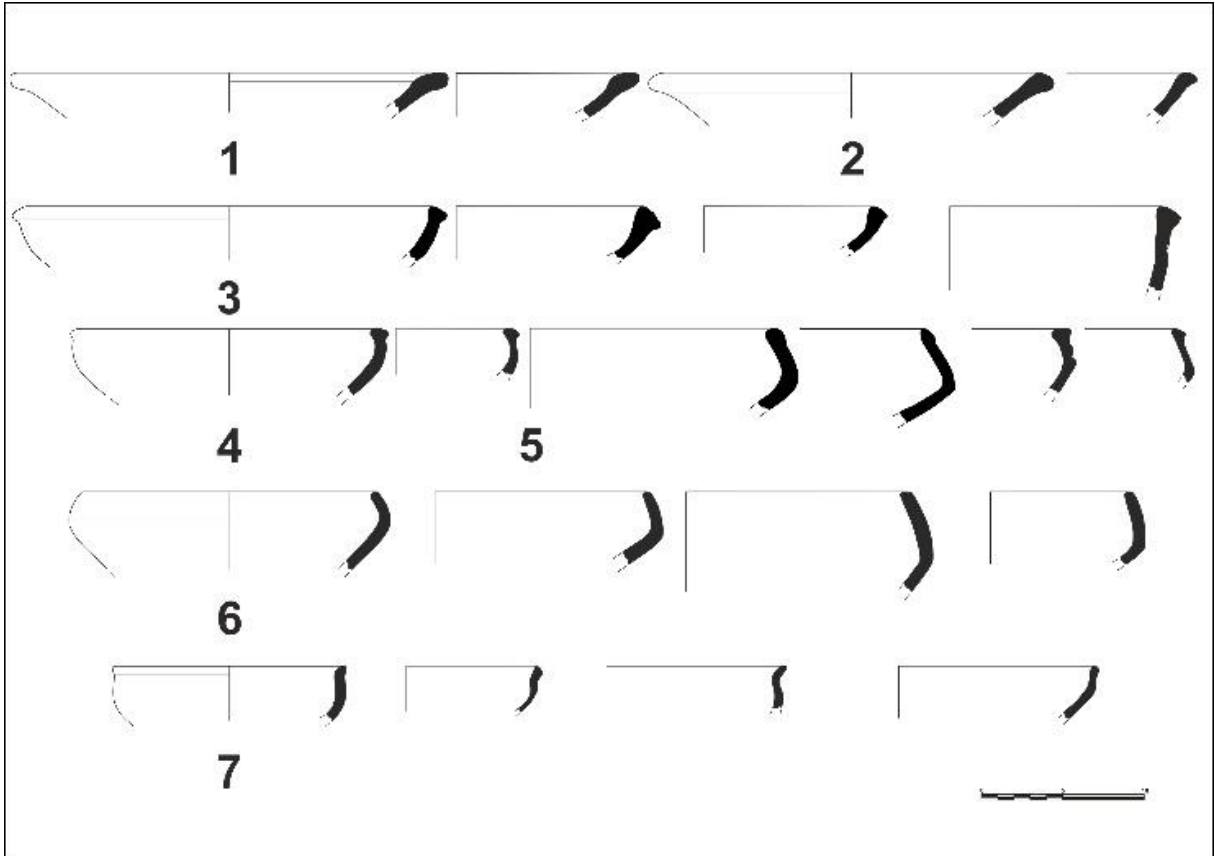


**Figür 8:** Eminler Höyük Yapı Kalıntıları.

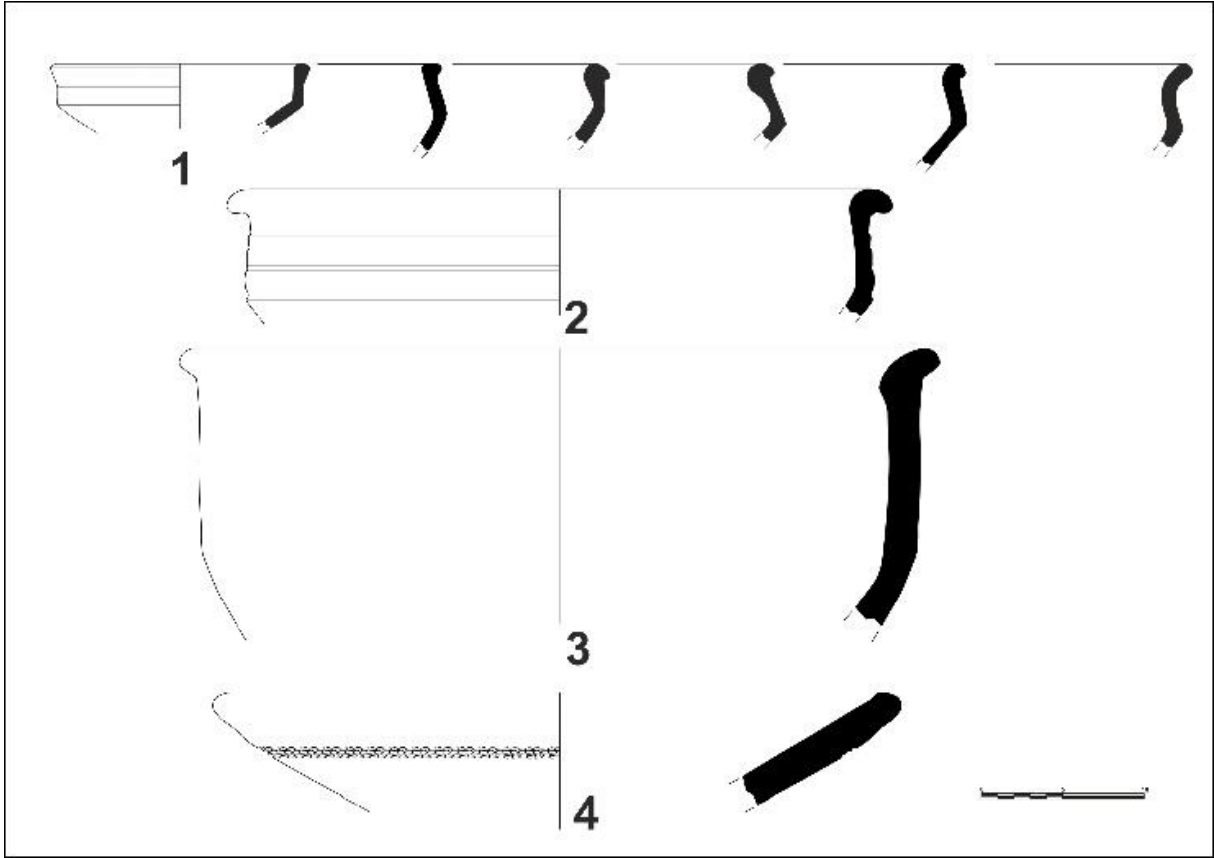




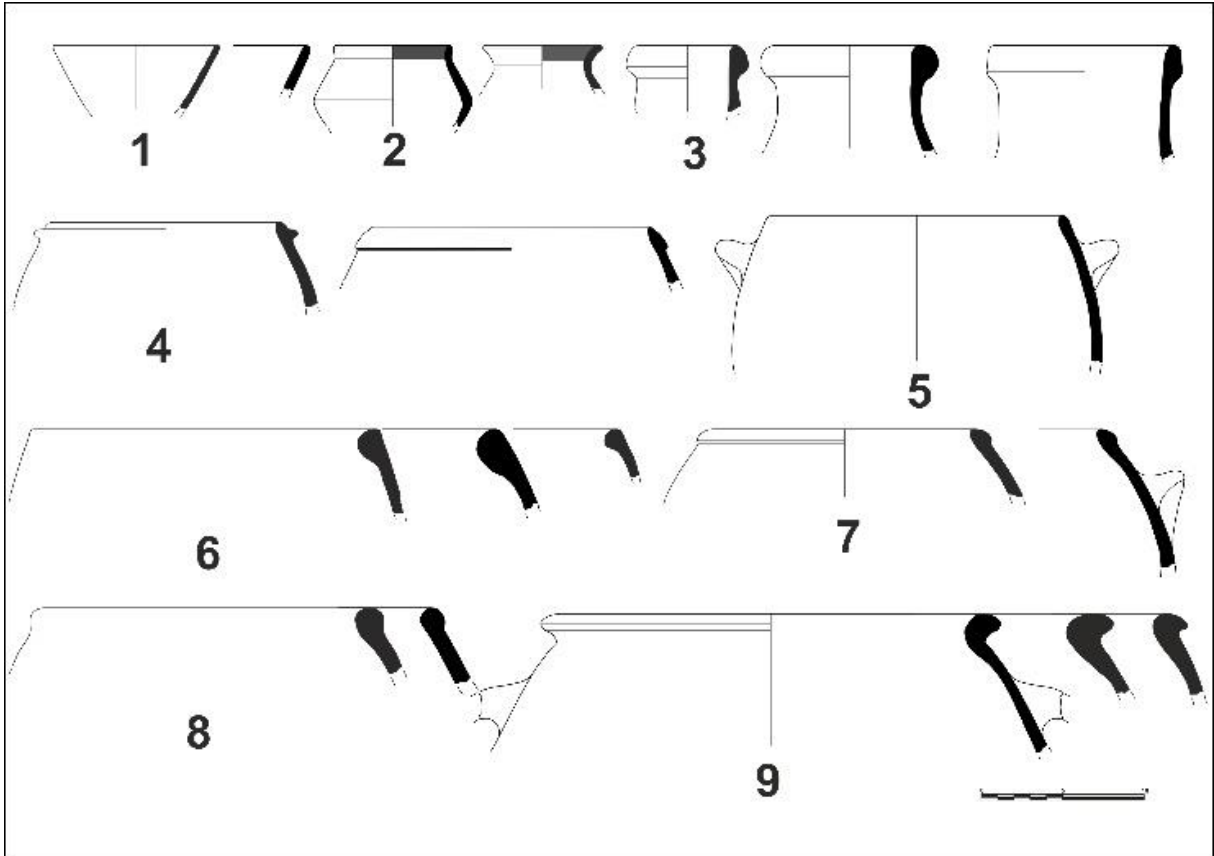
**Figür 9:** MÖ II. Binyıl Çanak Tipleri.



**Figür 10:** MÖ II. Binyıl Çanak Tipleri.

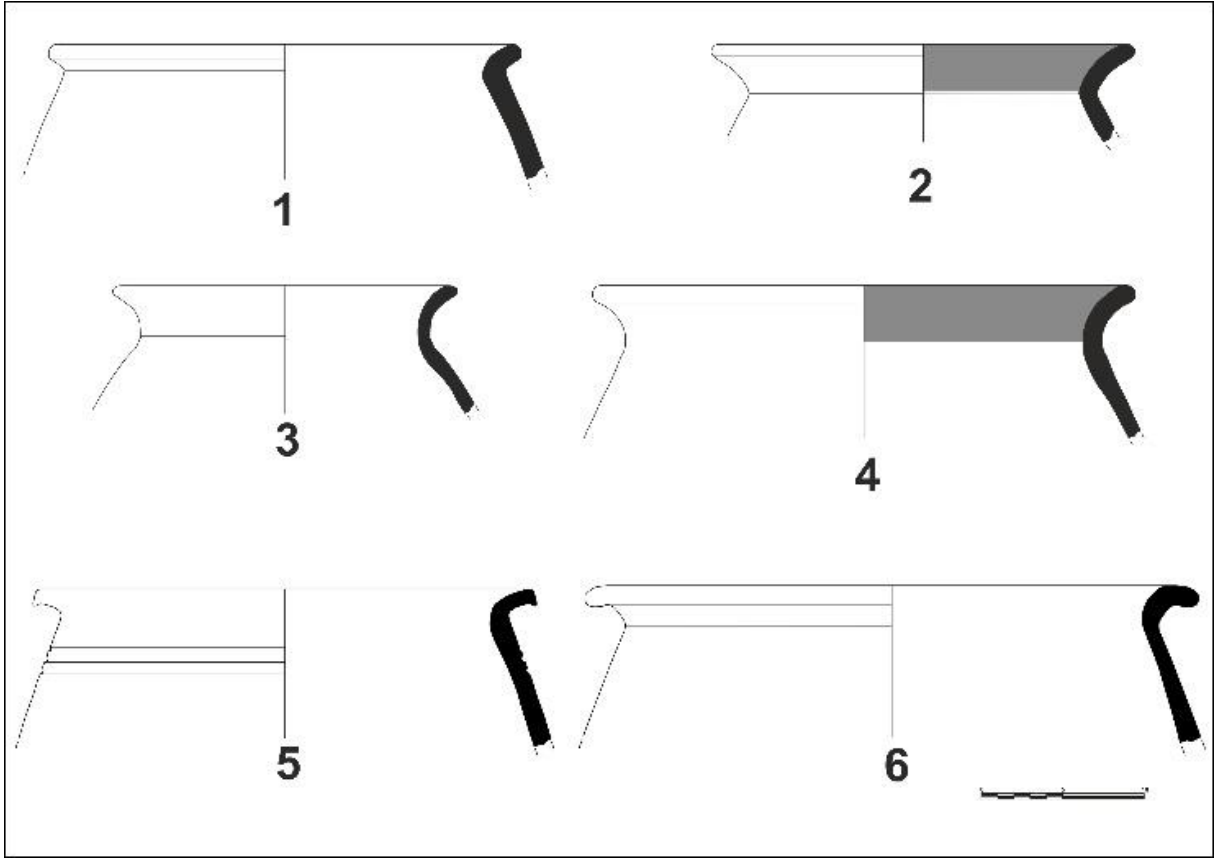


**Figür 11:** MÖ II. Binyıl Seramik Örnekleri.

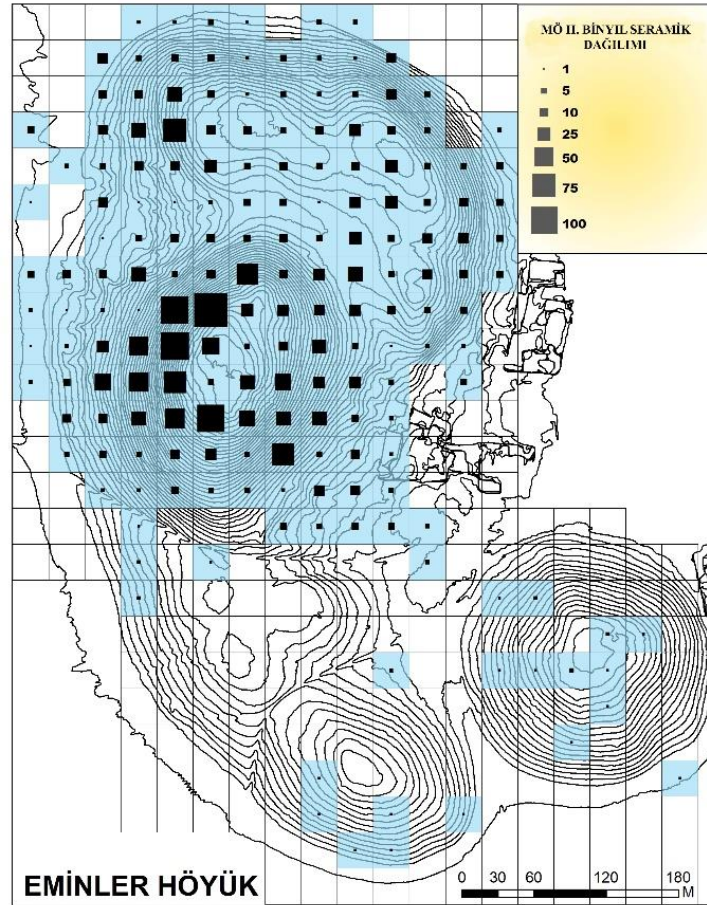


**Figür 12:** MÖ II. Binyıl Seramik Örnekleri.

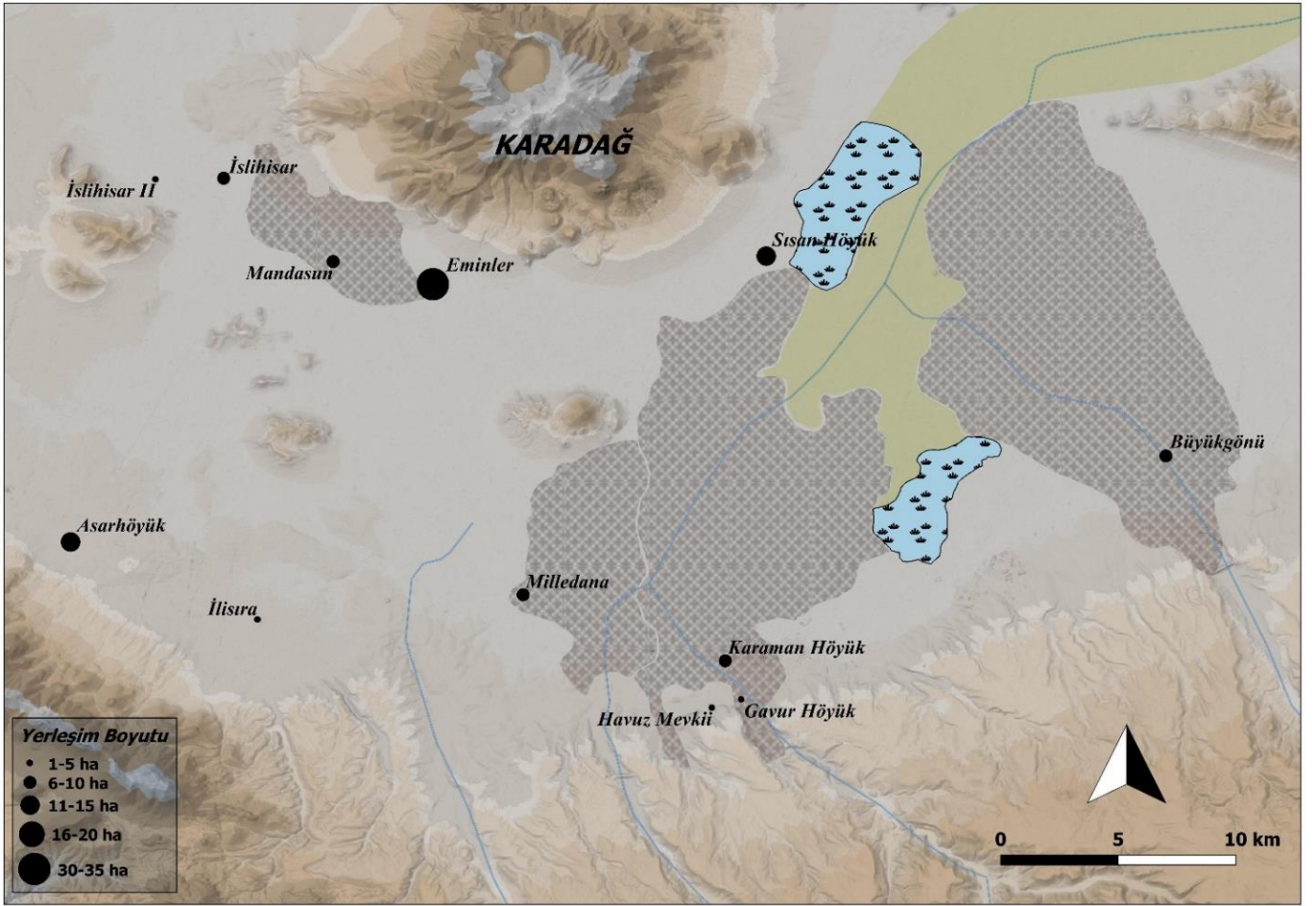




Figür 13: MÖ II. Binyıl Çömlek Örnekleri.



Figür 14: Eminler Höyük MÖ II. Binyıl Seramik Dağılımı.



**Figür 15:** Karaman Ovası MÖ II. Binyıl Yerleşimleri.





# Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (KMÜ EFAD)

*Karamanoğlu Mehmetbey University Journal of Literature Faculty*

E-ISSN: 2667 – 4424

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/efad>



**Tür:** Araştırma Makalesi  
**Kabul Tarihi:** 17 Aralık 2022

**Gönderim Tarihi:** 8 Ekim 2022  
**Yayımlanma Tarihi:** 30 Aralık 2022

**Atf Künyesi:** Öztürk, M. N. (2022). Bir Selçuklu Portresi: Emir İlgazi, Hayatı ve Faaliyetleri. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2), 346-361.

**DOI:** <https://doi.org/10.47948/efad.1186126>

## BİR SELÇUKLU KOMUTANI PORTRESİ: EMİR İLGAZİ, HAYATI VE FAALİYETLERİ

**Merve Nur ÖZTÜRK\***

### Öz

Necmüddin İlgâzî et-Türkmânî (ö.516/1122), Diyarbakır ve Mardin çevresinde 1102-1409 tarihleri arasında hüküm süren Artuklu Beyliği'nin kurucusu ve ilk hükümdarıdır. O, Büyük Selçuklu Devleti'nin iki büyük hükümdarı Alparslan (1064-1072) ve Melikşah'ın (1072-1092) önemli kumandanlarından Artuk Bey'in (ö.484/1091) oğludur. Emri altındaki Türkmen askerleri ile Selçuklu Devleti'ne bağlı veya bağımsız olarak pek çok muharebeye katılmıştır. Babasının ölümü ile Artukluların başına geçen İlgazi, Mardin merkezli "*Tabaka-i İlgâziyye*" adıyla anılan Mardin Artuklu hanedanını kurmuştur. Mardin Artuklu hanedanının bânisi olan İlgazi, Haçlı kuvvetleri ile giriştiği mücadeleler sonucunda İslam ve Hristiyan dünyasına adını duyurmayı başarmıştır. İlgazi, Halep Selçuklu Meliki Rıdvan'ın (1095-1113) ölümü ile başlayan hâkimiyet mücadelelerine son vermiş, şehirde asayiş sağladıktan sonra Haçlı tehdidi ve tehlikesine karşı önlemler almıştır. Gürcü Kralı II. David'in, Tiflis'te yaşayan Müslüman halka baskı uygulaması yüzünden bu bölgeye sefer tertipleyen Melik Tuğrul'un yanında Gürcistan Seferine katılmıştır. Gürcistan Seferinde uğradığı hezimet sonrası beylik merkezi olan Mardin'e çekilmiştir. Mardin'de bulunduğu sırada Halife Müsterşid-Billâh (1093-1135) ve Sultan Mahmud (1105-1131) ile arası açılmış olan damadı Dübeys b. Sadaka (1071-1135) kendisine sığınmıştır. İki liderin ikazlarına rağmen Dübeys'i teslim etmemiştir. Halep'te vekili olarak bıraktığı oğlu Süleyman'ın başlattığı isyanı bastırması, hemen ardından Haçlılara karşı çıktığı son gazasında hastalanarak 1122 yılında Meyyâfârikîn'de vefat etmiştir. Mardin, Diyarbakır ve çevresinde hüküm süren bu Türkmen hanedanı 1409 yılında Karakoyunlu Kara Yüsf'un bu bölgeleri ele geçirmesiyle yıkılmıştır. Çalışmamızda Büyük Selçuklu komutanlarından İlgazi'nin askeri faaliyetleri dönem kaynakları merkeze alınarak karşılaştırma metodu uygulanıp ortaya konulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Ortaçağ Tarihi, Büyük Selçuklu Devleti, Haçlı Seferleri, Artuk Bey, İlgazi, Tuğtekin

### Portrait of A Seljuk Commander: Amir Ilghazi, His Life And Activities

#### Abstract

Najm ad-Din Ilghazi ibn Artuq (died in 516/1122) was the founder and first ruler of the Artuqid State, which ruled around Diyarbakir and Mardin between 1102-1409. He is the son of Artuk Bey (died in 484/1091), one of the most important commanders of the two great rulers of the Great Seljuk Empire, Alp Arslan (1064-1072) and Malik-Shah (1072-1092). He engaged in many battles under the Seljuk Empire or independently with the Turkmen soldiers under his command. With the death of his father, Ilghazi, becoming the ruler of the Artuquids, founded the Mardin-based Mardin Artuqid dynasty known as "*Tabaka-i İlgâziyye*". Ilghazi, the founder of the Mardin Artuqid dynasty, made his name in the Islamic and Christian world as a result of his struggles with the Crusader forces. Ilghazi ended the struggles for sovereignty beginning with the death of Aleppo Seljuk Melik Ridwan (1095-1113) and took measures against the Crusader threat and danger after establishing order in the city.

\* Uzman, Bağımsız Araştırmacı, E-posta: [anaksunamun.min@gmail.com](mailto:anaksunamun.min@gmail.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0667-4503>.



He participated in the Georgian Campaign side by side with Malik Tughril, who organized a military expedition to this region due to the oppression of the Muslim people living in Tbilisi by the Georgian King David II. After the defeat in the Georgian Campaign, he fell back Mardin, the center of the principality. His son-in-law Dübeyb b. Sadaka (1071-1135), who had fallen out with Caliph Murshid-Billâh (1093-1135) and Sultan Mahmud (1105-1131), took refuge in him during his stay in Mardin. He did not surrender Dübeyb despite the warnings of the two leaders. He repressed the uprising by his son Suleiman, whom he left as his substitute in Aleppo, and died in Meyyâfârikîn in 1122 after sickening during his last campaign against the Crusaders. This Turkmen dynasty, which ruled in Mardin, Diyarbakır and its surroundings, was destroyed in 1409 when Qara Yûsuf of Qara Qoyunlu invaded these regions. In our study, the military activities of Ilghazi, one of the Great Seljuk commanders, will be addressed with the comparison method by focusing on the sources about that period.

**Keywords:** Medieval History, Great Selçuk State, Crusades, Artuk Beg, Ilghazi, Tugtekin.

## Giriş

Gazne Devleti Sultanı Mesud ile Tuğrul ve Çağrı Bey arasında 1036 yılında başlayan mücadeleler 1040 senesinde kazanılan Dandanakan zaferi ile son bulmuştur. Tuğrul ve Çağrı Beylerin zaferi neticesinde Horasan’da Gazneli hâkimiyeti sona ermiştir. Nişâpûr şehrine hâkimiyetini tesis eden Tuğrul Bey toplanan kurultayda devletin lideri seçilmişti (Kazvîni, 2015: 21-23; Cûzcânî, 2015: 67-70).

Gazne ordusunda yerli unsurların yanı sıra genellikle farklı kökenlerden insanlar devşirilerek oluşturulan gulâm kökenli askerler çoğunlukta idi (Merçil, 1996: 180-184). Dandanakan muharebesinin ardından Gazneli Devleti bünyesinde bulunan bu gulâm sınıfı askerlerine mensup pek çok emir ve devlet adamı yeni kurulan Büyük Selçuklu Devletine iltica etmiş ve Selçuklu ordusu güç kazanmıştı. Diğer yandan Selçuklular onlara yönelik askeri düzenlemeler de yapmışlardı. Gulâm sistemi ile asker yetiştirmeyi öğrenen Selçuklular küçük yaştaki çocukları satın alınarak askeri örgüt kadrolarında kullanılmak üzere yetiştirmiş, sonra hassa kıtalarında görevlendirmiştir (Köymen, 2019: 14; Köymen, 2021: 238). Nizâmü’l-Mülk (1018-1092) (Özaydın, 2007: 194-196). *Siyâsetnâmesinde* bu sistemi savunarak “*Bütün ordu bir soydan olduğu zaman, bundan tehlikeler doğar*” diyerek orduda farklı kökenlerden askerlerin bulunmasının daha doğru olacağını savunmuştur (Nizâmü’l-Mülk, 2020: 86). O, eserinde Sâmânî Devleti’nde yetişen gulâmlar hakkında bilgiler vermiştir. Buna göre gulâmlar, en az yedi yıl eğitim alırlardı ve emirlik mertebesine ulaşmaları için 35-40 yaşına ulaşmaları gerekirdi. Henüz bu yaşa gelmeyen gulâmlar ise devletin çeşitli kademelerinde görevlere tayin edilirdi. Ayrıntılı bir şekilde Sâmânî Devleti’ndeki gulâm eğitimlerinin anlatılmasından anlaşılıyor ki Selçukluların bundan önce düzenli bir gulâm yetiştirme sistemi yoktu (Nizâmü’l-Mülk, 2020: 88-89).

Selçuklu Devleti’nin önemli askeri müesseselerinden biri iktâ sistemidir. Bu sistem asker yetiştirmek amacıyla uygulamaya konulmuştur. Osman Turan iktâ sistemi için “*Gerçekten İslam dünyasına ait bulunan iktâ usulü Selçuklu devrinde Türk askeri ve idari feodalizmine göre tamimiyle yeni bir mahiyet almıştı. Selçuklular askerlerini imparatorluğun her tarafına dağıtarak toprak vergilerine (malî-i hakk) bağlı bir ordu vücuda getirirken devletin temelini teşkil eden bir kısım Türkmenlerin geçimlerini temin ediyor ve memleketin imarına ve idaresinde de yeni bir imkân buluyorlardı. Gerçekten iktâlar babadan evladına intikal etmekte ve üretimin artması nispetinde gelirlerinin de artacağı için iktâ sahiplerini memleketin imarına teşvik eylemekte idi*” (Turan, 2009: 308) tespitini yapmaktadır. Selçuklular iktâ sistemi ile ordu teşkilatını devlet hazinesine yük olmadan oluşturmuşlardır. Ayrıca Türkmen nüfusunu yerleşik hayata ve devlete bağlayarak askeri kadroya dâhil etmişlerdir. Bu konuda Selçuklu ordusundaki vazifelerinde başarılı olan Artuk Bey’e, Büyük Selçuklu Devleti Sultanı Melikşah 1076 yılında Hulvan bölgesini (Özgüdenli, 2008: 137) Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Sultanı Tutuş (1066-1095) ise 1086 yılında Kudüs’ü iktâ olarak vermeleri güzel birer örnektir (İbnü’l-Esîr, 1987: 135; İbnü’l-Cevzî, 2011: 245; Sevim, 1990: 63; Kafesoğlu, 1973: 82).

Kendisine bu şekilde iktâ verilen Artuk Bey’in soyu ile ilgili değişik görüşler ortaya atılmıştır. M. Fuad Köprülü; Artukluların Döğër boyundan olmadıklarını şu şekilde açıklamıştır: “*Bu sülalenin, büyük Oğuz boylarından Döğër (Töğër) boyuna mensup olduğunu Şemseddin el-Cezeri tasrih ederse de bu rivayetin doğru olmadığı söylenebilir. Artuk sikkelerinin üzerinde Oğuzların Kayı boyuna ait damgaya tesadüf edilmesi, bu sülalenin 24 Oğuz boyunun en mühimlerinden olan Kayı boyuna mensup olduğuna en*

kat'i bir delildir" (Köprülü, 1978: 617). Kâtip Ferdî; "Artukî devletinin sikkelerinde görülecek olan özel işaretlerden anlaşılacağı üzere; Kayıhan soyuna bağlı olup" bilgisini eserin önsözünde vermiş olmakla Artuklu soyunu Kayı boyuna dayandırmaktadır (Kâtip Ferdî, 2006: 3). Mükrimin Halil Yinanç yine sikkelerin verdiği bilgiler ışığında Artukluların Kayı boyuna mensup olduğunu belirtmektedir (Yinanç, 2020: 96). Artuk Bey'in Oğuz boylarından Döğer koluna mensup olduğuna dair bilgiler mevcuttur (Sümer, 1953: 141; Sümer, 1972: 244). Lakin Ali Sevim, "Artukluların Soyu ve Artuk Bey" adlı makalesinde Emir Artuk Bey'in soyu ile ilgili verilen görüşleri tek tek incelemiştir. İleri sürülen görüşlerin sadece bir tahminden ibaret olduğunu bildirdikten sonra soyu hakkında kesin bir sonuca varılabilecek materyallere sahip olunmadığını belirtmiştir (Sevim, 1962a: 121-123). Sonuç olarak Ali Sevim'in belirttiği üzere Artukluların mensubiyeti ile ilgili olarak net bir kanıya varılamamaktadır.

İlgazi'nin babası olan Artuk Bey, Sultan Alparslan'ın emri ile Anadolu'da fetih harekâtına başlayan emirlerden biridir. Sultanın emri ile fetihler gerçekleştiren Artuk Bey Kızılırmak ve Yeşilirmak dolayları boyunca akınlar yaparak Orta Anadolu'ya doğru harekâtını sürdürmüştür. Bu esnada Bizans'a yeni İmparator olan VII. Mihael Dukas'ın, Türk akınlarını durdurması için gönderdiği kuvvetleri kısa sürede bertaraf etmeyi başarmıştır (Bryennios, 2008: 95-97; Ostrogorsky: 2019: 321-322; Attaleiates, 2008: 192-193; Cahen, 202: 31-32). Anadolu seferlerinden sonra Artuk Bey, Sultan Melikşah'ın emri ile isyan durumunda bulunan Ahsa ve Bahreyn Karmatîleri üzerine gönderilmiştir. Karmatîleri itaat altına almayı başaran (Sevim, 1960: 209-232) Artuk Bey daha sonra Mervânoğulları hâkimiyeti altında bulunan Diyarbakir'i fethetmek üzere görevlendirilen Fahrüddeve Muhammed b. Cehîr'in (1007-1090) (Özaydın, 1992a: 447-449) yanında sefere katılmıştır. Fakat başkomutan Fahrüddeve ile aralarında vuku bulan anlaşmazlık sonucu maiyetinde bulunan Türkmen kuvvetleri ile Sincar'a çekilmiştir (İbnu'l-Cevzî, 2011: 259-260). Bu hareketi ile Sultan Melikşah'ın gözünde itibarını kaybettiğini düşünerek Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Sultanı Tutuş'un hizmetine girmiştir (Sevim, 1990: 35-36). Halep şehrinin, Anadolu Selçuklu Sultanı Süleymanşah (ö.1086) (Sevim, 2010: 103-105) tarafından kuşatılması ile şehrin hâkimi Tutuş'u buraya davet etmiştir. Tutuş'un yanında bulunan Artuk Bey'in savaş stratejileri sayesinde Süleymanşah bertaraf edilmiştir. Lakin Melikşah'ın Halep şehrine ilerlemesi ile Tutuş ve Artuk Bey bölgeden ayrılmak zorunda kalmışlardır. Daha sonra iktâ bölgesi olan Kudüs'e çekilerek ölümüne kadar burada yaşamıştır (İbnü'l-Verdî, 2019: 45).

## 1. İlgazi'nin İlk Faaliyetleri

Kaynaklarda İlgazi'nin komutanlık öncesi hayatı ile ilgili bilgiler aktarılmamaktadır. Onun hakkındaki ilk bilgiler kardeşi Sökmen ile birlikte Kudüs şehrinin yönetimini ele alması ile görülmektedir (Sevim, 1962: 145).

İlgazi ve Sökmen'e (ö.1104) (Sevim, 2009: 392-394), babaları Artuk Bey'in 1091 yılında Kudüs şehrinde ölümü ile Suriye-Filistin Selçuklu Devleti hükümdarı Tutuş tarafından bu şehir iktâ olarak verilmiştir (İbnü'l-Esir, 1987: 235). İlgazi'nin, Tutuş adına Kudüs'te ne gibi icraatlar yaptığı hakkında bilgiler mevcut değildir. İlgazi, Tutuş'un girdiği saltanat davasında Berkıyaruk (1081-1104) (Özaydın, 1992b: 514-516) ile karşılaşması ve ölümü sırasında Tutuş'un oğlu Rıdvan'ın yanında Suriye'de bulunmaktaydı. Rıdvan babasının ölümünün ardından Halep bölgesine giderek burada sultanlığını ilan etmiştir. Fakat İlgazi, Rıdvan'ın yanından ayrılarak kardeşi Dukak'ın (497/1104) (Özaydın, 2020a: 342-343) yanına gitmiş ve onun hizmetine girmiştir. Taraf değiştirmesindeki amacını Melik Rıdvan üzerinde otorite kuramayacağını düşünerek daha küçük ve tecrübesiz olan Dukak'ın yanında yer almayı tercih etmiş olması şeklinde yorumlayabiliriz. Rıdvan kardeşine ait Dımaşk kentini almak amacıyla ilerlediği sırada Dukak emrinde bulunan İlgazi ve diğer emirlerle birlikte burada bulunmamaktaydı. Rıdvan beraberinde Artukoğlu Sökmen olduğu halde Dımaşk kuşatmasında başarılı olamayarak Halep'e çekilmek zorunda kalmıştır. Dukak bu kuşatma sonrasında kayınpederi (İbnu'l-Ezrak, 1992: 100) olan Rıdvan'a yardım eder düşüncesiyle İlgazi'yi hapsedirmiştir. Kardeşinin hapsedildiğini öğrenen Sökmen ise Kudüs'e giderek İlgazi'nin naipleri tarafından yönetilen şehrin yönetimini teslim almıştır (İbnül-Adîm, 2014: 78-79; Sevim, 1962b: 650).

Yukarıda anlattığımız üzere Tutuş'un ölümü ile Melik Rıdvan ve Melik Dukak'ın üstünlük kurma mücadelesi sonucunda Suriye bölgesinde kargaşa ortamı meydana gelmiştir. Bu başıboş durumdan yararlanmak isteyen Fâtîmî Devleti Kudüs'ü ele geçirmek için 1098 (Azîmî, 2006: 37) yılında el-Efdal komutasında bir orduyu harekete geçirmiştir. Hapis hayatından kurtulan İlgazi ve kardeşi Sökmen bu sırada Kudüs'te bulunuyorlardı. Efdal şehre yaklaştığında “*Savaşıp kan dökülmeden yazışmak suretiyle şehrin kendisine teslim edilmesini*” istemiştir. İlgazi ve Sökmen sulh yolu ile şehri teslim etmeyi kabul etmemişlerdir. Efdâl bunun üzerine mancınıklar kurarak şehri kuşatma altına almıştır. Surlarda oluşan gedikler sayesinde Fâtîmî ordusu şehre kısa bir süre içinde hâkim olmuştur. Efdal, İlgazi ve Sökmen'e iyi muamele ederek Artuklu soyundan gelen herkesi serbest bırakmıştır. Sökmen Halep'e giderken İlgazi ise maiyeti ile birlikte Irak'a gitmiştir (İbnü'l-Esîr, 1987: 235; Sevim, 1989: 420-421; Runcıman, 2019: 204-205).

## 2. İlgazi'nin Bağdat Şahneliği

Irak'ta bulunan İlgazi, Bağdat Şahnesi Sa'düddeve Gevherâyin ile birlikteydi. Gevherâyin ise Muhammed Tapar'a (1082-1118) (Özaydın, 2020b: 576-578) bağlı bir emir idi. Bu sebeple yanında bulunan İlgazi ve diğer emirlerle birlikte Muhammed Tapar'a haber gönderip Halifelik makamına gelmesini teklif ettiler. Muhammed Tapar, Sencer (1086-1157) (Özaydın, 2009: 507-511) ile birlikte 1101 senesinde Bağdat'a gitmek üzere Hulvan'a geldi. İlgazi bu arada Hulvan'a giderek Muhammed Tapar'a itaatini bildirmişti. Muhammed Tapar'ın Bağdat'a gelmesi ile burada bulunan Berkyaruk ise Vasıt'a gitmek üzere ayrıldı. 1101 senesinin sonuna kadar burada kalan Muhammed Tapar, bu tarihten sonra Hemedan'a gitmek üzere Bağdat'tan ayrıldı. Berkyaruk bu esnada Halife Müstazhir-Billâh'ın (1078-1118) (Özaydın, 2006: 127-128). Vasıt'ta bulunan arazilerine saldırmış ve ona ağır sözler söylemişti. Yaşanan hadiselerden haberdar edilen Halife, Muhammed Tapar'ı Bağdat'a davet etmiş ve Berkyaruk'a karşı birlik içinde savaşmayı teklif etmiştir. Muhammed Tapar, Halife'nin savaşa katılmasına gerek olmadığını, bu işi kendisinin halledebileceğini söyledikten sonra Artukoğlu İlgazi'yi Bağdat şahnesi tayin etmiş ve kendisi de Rûzrâver'e gitmiştir (İbnü'l-Esîr, 1987: 301-302; Özaydın, 1990: 16-27).

Oldukça karışık bir dönemde Bağdat şahneliğine atanan İlgazi'nin görev süresi kısa sürmüştür. Bağdat'a tekrar hâkim olan Berkyaruk buranın emniyetini sağlamak amacıyla Bağdat Şahneliğine Gümüştekin el-Kaysarî'yi tayin etti. İlgazi bu haberi aldığı anda Gümüştekin'in Bağdat'a girmesini engellemek amacıyla kardeşi Sökmen ve Hille emiri Dübeys b. Sadaka'dan yardım istedi. Fakat henüz yardım gelmeden Gümüştekin 1102 tarihinde Bağdat'a gelmiş ve İlgazi'de kardeşi Sökmen'nin Remle'de bulunan karargâhına kaçmak zorunda kalmıştı. Bu olaydan sonra Bağdat'ta hutbe 1103 tarihinde tekrar Berkyaruk adına okunmaya başlandı. Gümüştekin Bağdat'a hâkim olduktan sonra Sadaka'ya haber göndererek Sultan Berkyaruk'a itaat etmesini ondan istedi. Sadaka, Sarsar bölgesine geldiği vakit Sökmen ve İlgazi'ye yardım için geldiğini söyledi. Bu esnada Sadaka'nın emrinde bulunan Arap askerleri çevre bölgeleri yakıp yıkıp talan etmeye başlamışlardı. İlgazi'de halka daha şiddetli hareket edilmesi emrini vermiştir. Tüm bu olanların haberi Halife'ye ulaşınca uygunsuz davranışlara bir son verilmesini bildirmek için Kadı'l-Kudât Ebu'l-Hasan ed-Damgânî ve Tacü'Rüesâ İbnü'l-Muslâyâ'yı göndermiştir. Sadaka kendisinden istenilenleri Gümüştekin Bağdat'ı terk ederse kabul edeceğini, isteği yerine getirilmez ise yakıp yıkmaya devam edeceğini elçilere bildirmiştir. İlgazi ve müttetiklerinin kararlılığından vazgeçmeyeceklerini anlayan Gümüştekin, Bağdat'tan ayrılarak Vasıt'a gitmiştir. Böylece İlgazi tekrar Bağdat şahnesi olurken hutbe Muhammed Tapar adına okunmaya başlanmıştır (İbnü'l-Esîr, 1987: 289-291; Sevim, 1962b: 656-657; Özaydın, 1990: 32).

Tüm bunlar olurken Berkyaruk saltanatı ele geçirme teşebbüsü sırasında askerinin oldukça yorulduğunu ve mali açıdan sıkıntıya düştüğünü fark etmiş ve kardeşi Muhammed Tapar'a Kadı Ebû'l-Muzaffer el-Cürcânî el-Hanefî ile Ebû'l-Ferec Ahmed b. Abdü'l-Gaffâr el-Hemedânî'yi barış yapmak için göndermiştir. Ülkenin harap duruma gelmesi ve İslam düşmanlarının bu vaziyetten daha kolay pay çıkarabilecekleri endişesinden Muhammed Tapar sulh yapmayı kabul etmiştir. Berkyaruk'un elçileri Halife Billâh'a yapılan barışı ve şartlarını iletmişlerdir. Bu sırada İlgazi divanda hutbenin tekrar Berkyaruk adına okunmasını teklif etmiş ve bu istek kabul edilmiştir. 1104 yılında camilerde tekrar Sultan Berkyaruk adına

hutbe okunmuştur. Bu haberi alan Sadaka, Halife Müstazhir-Billâh, Muhammed Tapar'a isyan eden İlgazi'nin bu hareketine kayıtsız kalamayacağını ve onu Bağdat'tan çıkaracağını bildirmiştir. Haberi alan İlgazi savunma için derhal Türkmen birliklerini toplamaya koyulmuştur. Sadaka ise Bağdat'ın batı yakasında karargâhını kurmuştur. Yeni bir çatışma istemeyen İlgazi sorunu sulh ile çözmek istemiş ve Sadaka'ya bir elçi göndermiştir. Ondan Sultan Berkyaruk'a itaat ettiği için özür dilemiş ve Sultan Berkyaruk ile Muhammed Tapar arasında yapılan barış anlaşması gereğince Berkyaruk'un hâkimiyet alanına Bağdat'ın dâhil olduğunu, bu yüzden ona itaat etmekten başka çaresi kalmadığını bildirmiştir. Bu sözler üzerine Sadaka onu haklı bularak Hille'ye geri dönmüştür (İbnü'l-Esir, 1987: 301-302; Sevim, 1962b: 657-658).

Bağdat'ta hâkimiyetin yeniden Berkyaruk adına tesis edilmesi üzerine İlgazi daha önceki Muhammed Tapar taraftarlığını bırakarak Berkyaruk'a yakın olma siyasetini benimsedi. Hutbenin Berkyaruk adına okunmasını sağladıktan sonra sevgisini kazanmak ve sahne olarak Bağdat'taki nüfuzunu daha da arttırmak için İsfahan'da bulunan sultanın yanına gitti. Buradaki görüşmelerde çok hasta olmasına rağmen Sultan Berkyaruk'u, Bağdat'a gitmek üzere ikna etti. Lakin Berkyaruk hastalığının etkisiyle Bürücerd mevkiine geldiği zaman daha fazla ilerleyemeyecek duruma geldi. Verem hastalığına yakalanan Sultan Berkyaruk tahtın oğlu Melikşah'a geçmesini emirlerine vasiyet ettikten sonra vefat etti. İlgazi, Melikşah ve beraberinde bulunan Emir Ayaz ile birlikte Bağdat'a gitmek üzere yoluna devam etti (İbnü'l-Esir, 1987: 308). Emir Ayaz yanında bulunan diğer emirlere güvenemeyerek Muhammed Tapar ile anlaşma yoluna gitti. Muhammed Tapar Bağdat şahneliğine tayin ettiği fakat kendisine karşı davranışlarında değişiklikler gördüğü İlgazi'yi 1105 yılında azlederek yerine Aksungur el-Porsuki'yi tayin etti (İbnü'l-Esir, 1987: 313-320; Sevim, 1962b: 659).

Muhammed Tapar adına üç buçuk sene Bağdat Şahneliği görevini zor şartlar altında İlgazi sürdürmeyi başarmıştır. Sultan olmak gayesiyle Berkyaruk ve Muhammed Tapar arasında uzun süre devam eden savaşlarda kim galip geldi ise Bağdat'ta ve diğer şehirlerde onun adına hutbe okutmuş ve hâkimiyetini kabul etmişti. Böylesine sıkıntılı bir zamanda Bağdat şahneliği görevini ifa etmek önemli ve zor bir işti.

### 3. Halep Selçuklu Meliki Rıdvan ile Birlikte Nusaybin Kuşatmasına Katılması

Bağdat şahneliği görevinden azledilmesinden sonra Diyarbakir'a giden İlgazi, Rıdvan b. Tutuş'un hizmetine girmiştir. Rıdvan'ın yanında bulunan İspehbud Sabave, Alpı b. Arslantaş ile Haçlıları durdurmak amacıyla yaptıkları bir toplantıda İlgazi "*Musul ve yörelerinin Selçuklu valisi Çökürmüş'ün yönetimindeki memleketleri ele geçirip buralardan sağlanacak asker ve paralarla Haçlılara karşı mücadeleye girişilmesi*" teklifinde bulunmuştur. Müzakereler sonucunda bu öneri kabul edilmiştir. Rıdvan ve müttetikleri 1106 tarihinde 10 bin kişilik birlikleri ile Nusaybin'i kuşatmışlardır. Çökürmüş, Musul'da askerlerini toplamış derhal Nusaybin'i savunmaya yönelmiştir. Müttetik birliklerinin sayıca kendi ordusundan fazla olduğunu gören Çökürmüş bu savaşı kazanamayacağını düşünmüş ve düşman kuvvetlerin arasına nifak tohumları ekmeyi tercih etmiştir. Rıdvan'a "*Sen İlgazi'nin nasıl şer ve fesat dolu bir emir olduğunu iyi bilirsin. Eğer onu yakalatıp hapsedersen o zaman sana tâbi olur, Haçlılara karşı askeri ve mali yardımda bulunurum*" teklifinde bulunmuştur. Niyeti bu sözler ile değişen Rıdvan, İlgazi'ye "*Haçlılar, Halep ve yörelerini istila etmiş durumdadır. Büyük kuvvetlerle bize katılacak Çökürmüş'le barış yapıp, hep birlikte Haçlılara karşı harekete geçelim. Böylece bizim bu hareketimiz, İslam'ın küffara karşı bir ittifakı olacaktır*" demiştir. İlgazi bu teklife "*Sen, kendi başına buyrukmuş gibi hareket ediyorsun, hâlbuki şu anda benim buyruğum altında bulunuyorsun. Nusaybin alınmadan sana buradan çekilme izni vermem, aksi takdirde seninle savaşmaya bile hazırım*" diyerek Rıdvan'ın bu teklifini sert bir şekilde reddetmiştir. Rıdvan derhal İlgazi'yi tutuklatmış ve Nusaybin kalesine hapsedirmiştir. Türkmenler, reislerinin hapsedildiğini duyduklarında Rıdvan'a karşı cephe almış ve şehrin surlarına sığınmışlardır. İlgazi bu sayede şehrin kalesine çıkmış ve Nusaybin'de bulunan askerler ona yardım etmişlerdir. Bu durumda can güvenliğinden şüphe eden Rıdvan Halep'e gitmeye karar vermiştir (İbnü'l-Esir, 1987: 326-327; Sevim, 1989: 112-113).



İlgazi Nusaybin'den, Mardin'e gelmiştir. Mardin ise bu sırada kardeşi Sökmen'in naibi tarafından yönetilmekteydi. İlgazi yönetime hâkim olmuş ve burayı kendine merkez edinmek suretiyle Artukluların Mardin kolunu kurmuştur (İbnu'l-Ezrak, 1992: 30; Sevim, 1962b: 661).

#### 4. Çavlı ile İttifakı ve Musul Kuşatmasına Katılması

İlgazi'yi daha sonra Anadolu Selçuklu Sultanı I. Kılıç Arslan (1085-1107) (Demirkent, 2022: 396-398) ile Emir Çavlı arasında Musul'u ele geçirmek için girdikleri mücadele içerisinde görmekteyiz. Sultan Muhammed Tapar, Musul Emiri Çökürmüş'ü itaat altına alması için Çavlı'yı görevlendirmiştir. Çökürmüş muharebeyi kaybetmiş ve Çavlı'nın eline esir düşmüştür. Bir kuyu içinde hapsedilen Çökürmüş mevcut hastalığı yüzünden burada ölmüştür. Musul halkı ise Çavlı'nın buraya hâkim olmasını istemedikleri için Kılıç Arslan'ı şehri teslim etmek amacıyla davet etmişlerdir. Çavlı, Emir İlgazi ve Halep Hâkimi Rıdvan'ın da kendisine yardıma gelmeleri ile Kılıç Arslan'ın üzerine yürümüştür. Habur Nehri kıyısında cereyan eden savaşta Anadolu Selçuklu Sultanı atı ve ağırlıklarıyla nehre girmesi ile boğularak can vermiştir (1107) (İbnü'l-Esîr, 1987: 344-345; Azîmî, 2006: 42; Sevim, 1962b: 663; Kesik, 2003: 8; Demirkent, 1996: 56-58). Bu muharebede İlgazi'nin rolü hakkında malumata sahip değiliz. Çavlı savaşın akabinde ikiyüzlü bir siyaset benimsemiş ve kendisine yardıma gelen İlgazi'yi tutuklatmıştır. İlgazi'den "*Türkmenler için harcadığı paraları kendisine ödemesini*" istemiştir. İlgazi bu isteği kabul etmiş ve serbest kalmasının ardından "*Ödeme tarihine kadar bazı kimseleri rehin almak*" şartıyla anlaşmaya varılmıştır. Çavlı'ya istediği miktar gönderildiğinde rehinelere serbest bırakılmıştır (Sevim, 2008: 41).

İlgazi, Çavlı'nın kendisini serbest bırakmasının ardından Mardin'e gitmiş burada uzun süre kalmayarak Çavlı'nın hâkimiyeti altında bulunan Nusaybin'i ele geçirmiştir (Sevim, 1962b: 663). Sultan Muhammed Tapar 1108 yılında emirlerinden Mevdûd'a, Çavlı'nın hâkim olduğu Musul ve çevresi iktâ olarak vermiştir. Bunun sebebi ise Çavlı pek çok şehir de hâkimiyet kurmasına rağmen sultana ödemesi gereken vergileri göndermemesidir (İbnü'l-Esîr, 1987: 366-367; Abûl-Farac, 1987: 347). Mevdûd, Musul'a geldiği zaman Çavlı kalenin savunulması görevini Porsuk'un kızı olan karısına verdikten sonra İlgazi'nin ele geçirdiği Nusaybin'e hareket etmiştir. Çavlı'nın Nusaybin'e gitmekteki amacı zannımızca Muhammed Tapar tarafından Bağdat şahneliğinden azledilmesinden dolayı İlgazi'nin, sultana cephe aldığını düşünmüş olmalıdır. İlgazi'nin mevcut durumda sultana karşı kendisiyle ittifak yapacağını umut etmiştir. Çavlı, Nusaybin'e yaklaştığı zaman elçileri ile İlgazi'ye kendisine katılmasını kuvvetlerinin birleştirilmesi tavsiyesinde bulunmuştur. İlgazi bu isteği yok sayarak Nusaybin'den ayrılmıştır. İlgazi, Nusaybin'de oğlunu bırakarak şehri savunmasını ve Çavlı kente ilerleyecek olursa onunla savaşmasını emretmiştir. Çavlı bu haberi aldığı anda Nusaybin'e gitmekten vazgeçmiş, Dârâ mevkiine yönelmiş ve İlgazi'ye tekrar elçi göndermiştir. İlgazi bu teklifi de reddetmiş ve Mardin'e ilerlemiştir. Çavlı habersiz bir vaziyette İlgazi'nin bulunduğu yere gitmiştir. İlgazi habersiz olduğu bu durumu kurtarmak amacıyla Çavlı'yı iyi karşılamıştır. Çavlı, İlgazi'nin hürmeti karşısına onun kötü bir niyeti olmadığını düşünmüş ve bu ittifakın gerçekleşeceği zannında bulunmuştur. İlgazi onunla birlikte şehir dışında ordugâh kurduktan sonra Sincar kuşatmasında Çavlı'ya yardımcı olmuştur. Kuşatmanın uzun sürmesinden dolayı iki emir Rahbe'ye yönelmişlerdir. İlgazi esasen Çavlı'ya yardım eder gibi görünüp bir fırsatını bulduğunda Çavlı'nın yanından ayrılmayı planlıyordu. Habur mevkiine geldikleri zaman İlgazi, Çavlı'dan habersiz Nusaybin'e kaçmıştır (1108) (İbnü'l-Esîr, 1987: 368; Abûl-Farac, 1987: 348; Sevim, 1962b: 664). İlgazi'nin, Çavlı'ya yardım etmemesinde ki sebep Sultan Muhammed'den çekinmesi değil Çavlı'nın daha önce benimsediği ikiyüzlü siyaseti tekrar uygulayacağından çekinmesidir. Çünkü ilerde anlatacağımız üzere kendisi Muhammed Tapar'a karşı Emir Tuğtekin ile ittifak yapmaktan çekinmemiş ve ona karşı pek çok harekette bulunmuştur.

#### 5. Selçuklu Emirlerine Karşı Davranışları

Bu dönemde Haçlı tehlikesi ile İslam dünyası sıkışık bir vaziyette kalmıştır. Çünkü Haçlı seferlerine katılan emirler nüfuzlarını koruma politikası güderek esas tehlikeyi yok etme gibi bir amaç edinmemişlerdir. 1110 yılında Haçlılara karşı Emir Mevdûd komutasında bir sefer düzenlenmesi kararı alınmıştır. Ahlat Hâkimi Sökmen ve Artukoğlu İlgazi'ye Haçlılarla mücadele için Emir Mevdûd'a katılmaları emredilmiştir.

İlgazi harici bütün emirler kuvvetleri ile birlikte Mevdûd komutasındaki orduya yardıma giderken İlgazi az bir kuvvetle oğlu Ayaz'ı göndermekle yetinmiştir. İbnü'l-Adîm, İlgazi'nin bu savaşa kalabalık bir Türkmen kitlesi ile iştirak ettiğini kaydetmiş, oğlu Ayaz'dan hiç bahsetmemiştir (İbnü'l-Adîm, 2014: 109). Lakin İbnü'l-Esîr, İlgazi'nin savaşa katılmadığını, oğlu Ayaz'ı gönderdiğini açıkça belirtmiştir (İbnü'l-Esîr, 1987: 338). Sultan Muhammed Tapar ile arasındaki husumet yüzünden İlgazi bu savaşa katılmayarak oğlu Ayaz'ı göndermiş olması daha muhtemeldir. Sincar üzerine hareket eden Büyük Selçuklu ordusu Haçlıların elinde bulunan birkaç kaleyi almayı başarmıştır. Daha sonra Urfa'ya yönelen başkomutan Mevdûd burayı bir süre kuşattıysa da şehirde yapılan hazırlıklar yüzünden başarı sağlayamamıştır. Böylece Haçlılara karşı yapılan ilk mücadele netice alınmadan sonlandı (İbnü'l-Esîr, 1987: 387; Sevim, 1962b: 665; Özeydin, 2016: 139).

Emir Mevdûd, Haçlılara karşı sefere gönderilen önemli emirlerden birisidir. Lakin kendisi Dımaşk'ta bulunduğu sırada Cuma namazı çıkışı bir Bâtîni tarafından katledildi (1113) (İbn Kesir, 2017: 332; İbnü'l-Esîr, 1987: 396; Süryanî Patrik Mihail, 1944: 79).

Muhammed Tapar, Mevdûd'un öldürülmesi üzerine Aksungur b. Porsuk'u Musul'a vali tayin ettikten sonra Haçlılarla mücadeleye devam etmesi emrini vermiştir. Devlete bağlı bütün emirlere Aksungur'a katılmasına dair haber gönderilmiştir (İbn Kesir, 2017: 339, İbnü'l-Esîr, 1987: 400-401, Süryanî Patrik Mihail, 1944: 80). Porsuk beraberinde bulunan Melik Mesud ile Mardin'e hareket etti. Porsuk, Mardin hâkimi İlgazi'ye Haçlılara karşı yapılacak sefere katılması için geldiğini bildirdi. İlgazi ilk başta bu teklifi reddetmişse de Aksungur'un Mardin'i kuşatması ile teklifi kabul etmek zorunda kalmıştır. İlgazi mecbur kaldığı bu yardıma oğlu Ayaz ile birlikte üç yüz kişilik bir kuvvet göndermekle yetinmiştir. Mardin'den, Haçlıların elinde bulunan Urfa'ya hareket eden Aksungur, burayı kuşatma altına almıştır. İki ay süren bu kuşatmadan bir sonuç alamayan Aksungur, Sümeysat'a yönelmiştir. Sümeysat'ı tahrip ettikten sonra babasının sefere katılmamasını sebep göstererek Ayaz'ı tutuklatmış ve Mardin köylerini yağmalattırılmıştır. Oğlunun hapsedilmesi ve kendisine bağlı bölgelerin yağmalandığı haberini alan İlgazi, intikam almak için savaş hazırlıklarına başlamıştır. Hısn-ı Keyfa emiri olan yeğeni Rüknuddin Davud ve diğer yeğeni Belek'in yardımını sağladıktan sonra Porsuk'un üzerine harekete geçmiştir. Melik Mesud ile Dârâ yakınlarında bulunan Aksungur'un kuvvetlerine ani bir baskın düzenleyen İlgazi, Selçuklu birliklerine ağır bir hezimet yaşatmış ve oğlu Ayaz'ı kurtarmıştır (İbn Kesir, 2017: 339; İbnü'l-Esîr, 1987: 399-400; Özgüdenli, 2008: 228; Köymen, 2019: 303).

Büyük Selçuklu birliklerini yenerek geri çekilmeye mecbur bırakan İlgazi, bu hareketi ile Sultan Muhammed Tapar'a karşı harekette bulunduğu farkındaydı. Bu durumun cezasız kalmayacağını bilen İlgazi, müttelik aramaya koyulmuş ve Mevdûd'un ölümünde üzerinde şaibe bulunan Tuğtekin ile ittifak yapmıştır. Mevdûd, Tuğtekin ile birlikteyken öldürülmüştü. Bunu kendi nüfuzunu korumak için yaptığına dair söylemler, Sultan Muhammed Tapar'a ulaşmıştır. Tuğtekin bu yüzden sultandan çekinmekteydi. Mevcut durumda İlgazi, Tuğtekin'den daha iyi bir ittifak bulamazdı. İlgazi Türkmen birliklerini toplamak maksadı ile Hıms bölgesine geldiği vakit buranın hâkimi Emir Karaca (Kırhan) b. Karaca tarafından esir edilmiştir. Muhammed Tapar'a; Tuğtekin'in, İlgazi'yi kurtarmak için saldıracığını bildirmiş ve derhal askerlerini göndermesini istemiştir. Tuğtekin müttelikinin başına gelenler hakkında malumat aldığı zaman Hıms'a harekete geçti. Burada Kırhan'a, İlgazi'nin serbest bırakılması bildirmiştir. Kırhan bu teklifi reddetmiş ve Tuğtekin'e eğer geri dönmezse İlgazi'yi öldüreceğine yemin etmiştir. İlgazi, Tuğtekin'e, Kırhan'ın kendisini öldüreceğini Dımaşk'a dönmek için daha hayırlı olacağını bildiren bir mektup gönderdi. Tuğtekin Dımaşk'a gitmek üzere buradan ayrıldı. Kırhan, sultanın birliklerini göndermesini beklerken askerlerinin Tuğtekin tarafından akıllarının çelinip şehri ona teslim etmesinden korkmaya başlamıştır. Bu sebepten İlgazi ile anlaşarak onu serbest bırakmaya karar verdi. Anlaşmaya göre İlgazi'ye karşılık oğlu Ayaz, Kırhan'a damat olarak esir edilecekti. Şartları kabul etmesiyle serbest kalan İlgazi Halep'e gitmiş ve burada Türkmen askerlerinden kendine bir ordu hazırlamıştır. Kısa bir süre sonra İlgazi oğlunu kurtarmak için Kırhan'ı kuşatma altına aldıysa da Selçuklu askerlerinin Porsuk b. Porsuk kumandasında Hıms'a gelmesi üzerine buradan ayrılmak zorunda kaldı (İbn Kesir, 2017: 339; İbnü'l-Esîr: 400-401; Süryanî Patrik Mihail, 1944: 80; Sevim, 1962b: 668-669).

## 6. Halep'teki Faaliyetleri

Halep Selçuklu Devleti Sultanı Rıdvan'ın ölümü ile ülke iç ve dış tehlikelere karşı savunmasız bir hale gelmiştir. Halep yönetimine hâkim olan Atabeg Lülü, büyük Sultan Muhammed Tapar'a elçi göndermiştir. “*Rıdvan ve oğlu Alparıslan'ın bıraktıkları hazinelerle birlikte Halep'i kendisine teslim edeceğini ve bu sebeple asker göndermesini*” istemiştir. Bu sırada devletin vasallarından olan İlgazi ve Tuğtekin'in başıboş hareketleri sultanı rahatsız eder bir vaziyete gelmiştir. Bu sebeple Emir İlgazi ve Tuğtekin'in cezalandırılmasına karar vermiştir. Sultan Muhammed Tapar mevcut sorunları ortadan kaldırmak için Hemedan Emiri Porsuk b. Porsuk'u görevlendirdi. 1115 yılında Halep yakınlarına ulaşan Porsuk, Lülü'ye sultanın mektubunu göndermiş ve şehrin teslimini istemiştir. Şehri teslim etmekten vazgeçen Atabeg Lülü, İlgazi ve Tuğtekin'den yardım istedi. Bu fırsatı kaçırmak istemeyen iki emir 2 bin atlı birliği ile Halep'i savunmaya başladılar. İlgazi ve Tuğtekin'in Halep'e geldikleri bilgisi Bâlis'te bulunan Porsuk'a ulaştı. Müttefik kuvvetlerine karşı başarı sağlamayacağını düşünen Porsuk, Tuğtekin'in hâkimiyeti altında bulunan Hama'yı kuşatma altına aldı. Bu sırada İlgazi ve Tuğtekin, Haçlı kuvvetlerinin liderlerinden olan Antakya Prensi Roger'den yardım talebinde bulundular. İlgazi ve müttefikleri Efamiye Kalesinde ordugâhlarını kurduklarında Porsuk Şeyzer yakınlarında bulunmaktaydı. Her iki orduda birbirine saldırmadan yaklaşık iki ay beklediler. Savaşa cesaret edemeyen iki ordu eylül ayı ortalarına doğru memleketlerine dönmek üzere buldukları yerden ayrıldılar (Müneccimbaşı, 2000: 106; Carnotensis, 2009: 190-191). İlgazi arasının açık olduğu Sultan Muhammed Tapar'a karşı tıpkı babası Artuk Bey'in Sultan Melikşah'a karşı Suriye-Filistin Selçuklu hükümdarı Tutuş ve Fâtımî Devletine yakınlaşması gibi kendisi de Haçlı kuvvetleri ile ittifak kurmaktan çekinmemiştir.

Atabeg Lülü Halep'de hâkimiyeti ele geçirdikten sonra Alp Arslan'ı öldürtmüş ve tahta Rıdvan'ın diğer oğlu Sultanaşah'ı çıkarmıştır. Çocuk yaştaki Sultanaşah'ın saltanatında nüfuzunu iyice arttıran Lülü bu sefer de Sultanaşah'ı öldürmeyi yani hâkimiyet ile arasında tek bir gölgenin dahi kalmamasını istemiştir. Lakin bu tertipten haberdar olan Sultanaşah'ın adamları Lülü'den önce davranmış ve Atabeg Lülü'yü öldürmüşlerdir. Sultanaşah'ın adamları Halep'te yönetimin düzeltilmesi için Aksungur el-Porsuki'ye haber göndermişlerdir. Rıdvan'ın önemli emirlerinden olan Yaruktaş ise İlgazi ve Tuğtekin'i Halep'te yönetimi tekrardan tesis etmeleri için davet etti. Kısa bir süre sonra Yaruktaş, Sultanaşah'ın emri ile görevinden uzaklaştırılmıştır. Yerine ise Ebu'l-Meâli b. el-Kuley'a getirilmiştir. Halep şehri ileri gelenleri mevcut durumdaki karışıklıklardan Haçlıların yararlanacağını bildiklerinden İlgazi'ye Halep'i teslim edeceklerini bildirmişlerdir. Oğlu Timurtaş ile Halep'e gelen İlgazi şehir ileri gelenlerinin arasında çıkan anlaşmazlıklardan ötürü buraya alınmamıştır. Bu duruma sinirlenen İlgazi Halep'ten ayrılmışsa da hatayı anlayan bazı kumandanların ondan özür dilemeleri ile Halep'e geri dönmüştür. Şehre giren İlgazi ilk iş olarak yönetimi ele geçiren Ebu'l-Meâli b. el-Kuley'a hapse attırmış daha sonra Sultanaşah ve aile bireylerini Halep kalesinden çıkartmış ve başka bir eve yerleştirdikten sonra göz hapsine aldirmiştir (1117) (İbnü'l-Esîr, 1987: 422-423; Sevim, 1989: 140-142). Böylece şehre hâkim olan İlgazi Selçuklu Devleti'nin Halep koluna son vermiştir. Devletin hazinesinin tamamen boşaltılmış olduğunu gören İlgazi, Rıdvan'ın ölümünden sonra idareyi elinde tutan hadimlerin birçoğunu yakalatmış ve mallarını müsadere ettirmiştir. Halep'i işgal etmeye hazırlanan Haçlı kuvvetlerini bir müddet dahi olsa engel olmak amacıyla müsadere edilen malları onlara vermek suretiyle sulh anlaşması yapmıştır. Halep'e oğlu Timurtaş'ı vekil olarak bıraktıktan sonra Mardin'e dönmüştür (İbnü'l-Esîr, 1987: 423; Sevim, 1962b: 672)

## 7. Tell Afrin Zaferi

İlgazi, Haçlılar ile anlaşma yaptıktan sonra Mardin'e gitmek amacıyla Halep'ten ayrılmıştı. Halep ve çevre bölgelerin Haçlılar tarafından işgal edilmesi ile Halep âdeti abluka altına alınmış bir vaziyete gelmiştir. Stratejik öneme sahip olan Halep'i koruma düşüncesi onu var gücüyle cihada hazırlanmaya sevk etti. Sultan Muhammed Tapar'ın ölümü ile (1118) (Özaydın, 1990: 149) tahta çıkan yeni Sultan Sencer selefleri kadar Haçlı tehlikesi ile ilgilenmek yerine ülkesinin doğusu ile ilgilenmeyi tercih ediyordu. Bu sebepler yüzünden kendisini yalnız hisseden İlgazi, Emir Tuğtekin ile Haçlılara karşı birlikte hareket etme kararı almış ve daha sonra Mardin'de asker toplamaya başlamıştır. Ayrıca her ikisi de emir ve hükümdarlara haber göndererek yardım talebinde bulundu. Bitlis ve Erzen bölgeleri hâkimi Demçeoğlu Togan Arslan ve

Munkizilerden Usame b. el-Mubarek e-Kilâbî'nin İlgazi'ye katılmaları ile birlikte 20 bin kişilik bir orduya sahip oldu. İlgazi'nin asker sayısı ile ilgili farklı görüşler vardır. İbnü'l-Adîm, bu sayıyı 40 bin olarak vermiştir (İbnü'l-Adîm, 2014: 136) Urfalı Mateos, 80 bin kişi olarak kaydetmiştir (Urfalı Mateos, 2019: 264). İbnü'l-Esir ise 20 bin kişiden oluştuğunu yazmaktadır (İbnü'l-Esir, 1987: 439). Bu sayı 20 bin kişidir diğer kroniklerin verdiği rakamlar afaki düzeydedir. Bu kadar kısa bir sürede üstelik fazla müttefiki olmadan bu sayılara ulaşmasının imkânı olmadığını düşünüyoruz.

1119 senesinde İlgazi, Fırat ırmağını geçmiş ve cihat harekâtına başlamıştır. Bu sırada kendisine gelen Halep heyeti Haçlıların, Halep ve bölgesini mütemadiyen yağmaladıklarını derhal buraya gelmelerinin gerektiğini bildirmişlerdir. Bu haber ile Mercüdâbık'a yönelen İlgazi önce Halep yakınlarında bulunan Müslimiyye'ye daha sonra Kınnesrin'e gelmiştir. Müslüman öncü kuvvetleri burada bulunan Haçlı askerlerini yağmalayıp bir kısmını da öldürdükten sonra Kastun kalesini ele geçirmişlerdir (İbnü'l-Adîm, 2014: 135-136). Kont Roger, Patriğin tavsiyesi üzerine Kudüs, Trablus ve Urfa Haçlılarından yardım talebinde bulunmuştur. Kudüs Kralı Baudouin, Haçlı kuvvetlerinin tamamının toplanmadan Roger'in savaşa girmemesi uyarısında bulunmuştur. Yedi yüz şövalye ve dört bin yaya kuvvetine güvenen Roger Tell-Akibrîn kalesine yakınlarında karargâhını kurmuştur (Demirkent, 1997: 87). İlgazi askerlerinden bir kısmını tacir kılığında sokmuş ve Frank askerlerinin arasına göndermiştir. Bu şekilde düşman askerlerinin karargâhlarını nerede kurduğunu öğrenmiştir (Sevim, 1962b, 674). Emir Tuğtekin'in kendisine katılmasını bir süre bekleyen İlgazi, Dimaşk askerlerinin gelmemesi ve Türkmen Beylerinin savaşmak için bir an önce hareket etmekte ısrar etmeleri üzerine Tell-Akibrîn bölgesine ilerlemiş ve karargâhını burada kurmuştur. Roger ordugâhını kurduğu bölgenin dağlar arasında olması sebebiyle Haçlı kuvvetlerinin yardımını temin etmesine kadar burada savunmada kalabileceğini düşünmüştür. Dahası kendine duyduğu güven ile “*Bizim yanımıza gelmek için kendini zahmete sokma biz senin yanına varmak üzereyiz*” şeklinde İlgazi'ye bir mektup göndermiştir (İbnü'l-Esir, 1987: 440). Bu haber ile İlgazi 27 Haziran 1119 Cuma gecesi askerlerini savaş nizamına sokmuştur. Haçlı birliklerinin bulunduğu dağ arasındaki vadinin üç çıkışı bulunuyordu. Haçlı askerlerinin geri çekilme yollarını kapatan İlgazi onları abluka içine aldı. Sabah olduğu zaman Roger, Müslüman kuvvetleri tarafından çevrildiğini gördüğünde ordusunu dörde böldü. Üç birliğini, düşman askerleri üzerine gönderirken kalan birliğini yedekte yanında tutmuştur. Bu sırada Kadı Ebûl Fazl b. Haşşâb Müslüman askerlerine vaaz vermiş ve onların morallerini yükselterek savaşa teşvik etmiştir (İbnü'l-Adîm, 2014: 138)

Haçlılar saldırıya geçtiklerinde Türk okçu birliklerinin yoğun saldırıları üzerine neredeyse tümü imha edilmiştir. Frank askerlerinin yanında savaşa katılan bütün Ermeniler de kılıçtan geçirilmiştir. Öğle saatlerine gelindiğinde muharebe bitmişti. Haçlılardan neredeyse tamamı öldürülürken çok azı tutsak alınmıştır. Antakya Haçlı Prinkepsi Roger de Salarno çarpışmalar sırasında ölenlerin arasındaydı (28 Haziran 1119). Müslümanların büyük bir zafer kazandıkları bu savaşa Hristiyan tarihçiler muharebe meydanının kanla sulandığını ifade ederek bu savaşa *Ager Sanguinis (Kanlı Meydan)* adını vermişlerdir (Usame İbn Münkız, 2008: 154-156; Morrisson, 2005: 42; Anonim, 2005: 29).

Azîmî, bu zafer ile İlgazi'yi “*Şirk koşmakta azgın olanlara, onlardan öcümüzü tek tek alacağımızı bildir! Senin tarafından tuzaklara sarıldıklarından dolayı onlardan bir haberci bile kurtulamadı*” (Azîmî, 2006: 51) şeklinde övmüştür.

1537 yılında Mardin Artuklu Emirleri tarihi kitabının yazarı Kâtip Ferdi, İlgazi'nin gerek Haçlılar gerek diğer gazalarındaki kahramanlıklardan ötürü onu şu şekilde ifade etmektedir:

“*Kağan Arslan bigî (gibi), merydânde erler,*

*İşte îmdî niçe kılur, hünerler,*

*Ricâlü'l-gayb, bûlâra oldi yoldâş,*

*Erirdi heybetinden, dağ ile taş*” (Kâtip Ferdi, 2006: 9).

Emir İlgazi savaş sonunda maktul Roger'in çadırına oturmuş ve Türkmen beyleri ve askerler elde edilen ganimetleri kendisine takdim etmişlerdir. İlgazi İslam hükümdarlarına gönderilmek üzere birkaç silah aldıktan sonra ganimetlerin geri kalanını askerlerine dağıtmıştır. Afrin zaferinde Haçlılardan birçok esir ele geçirilmiştir. Frank askerleri arasında üstün kuvvete sahip olan bir asker, kendisinden daha zayıf bir



Müslüman askeri tarafından tutsak alınarak esirlerin yanına getirilmiştir. İlgazi'nin huzuruna çıkarıldığı zaman bu Haçlı askerine başka bir Türkmen askeri şaşırarak “*Senin üzerinde böyle bir demir (zırh) varken seni böyle zayıf bir adamın tutsak almasından utanmıyor musun?*” demiştir. Haçlı askeri de “*Tanrı'ya and olsun ki beni, bu adam ya da onun efendisi tutsak almadı, ancak beni, benden daha iri, güçlü ve kuvvetli bir insan tutsak aldı ve işte bu zayıf adama beni teslim etti. Beni tutsak alan adamın üzerinde yeşil bir giysi ve altında da yeşil bir at vardı*” dedi (İbnü'l-Adîm, 2014: 138). Bu konuşmanın İbnü'l-Adîm tarafından savaşın manevi cephesini ön plana çıkartmak amacıyla yazıldığı yorumunu yapabiliriz.

İlgazi zaferini İslam âlemine duyurmak için bütün hükümdar ve emirlere zafer namerler göndermiştir. Halife bu başarısı karşısında ona hilat göndermiş ve İlgazi'ye *Necmeddin* yani *Dinin Yıldızı* unvanını vermiştir (Runcıman, 2019: 125).

Emir İlgazi'nin mimarı olduğu Afrin zaferi ile Antakya Haçlı Prinkepsliği'nin uğradığı ağır darbe, Hristiyan dünyasının uzun süre etkisi altında kalacağı bir yenilgi olmuştur. Bu savaşın kazanılması ile Haçlılar Suriye bölgesindeki nüfuzları kaybetmekle kalmayarak bu bölgeye yayılmaları engellenmiştir. Afrin galibiyeti söz konusu olan Haçlı davasının başına gelen büyük felaketlerden biri kabul edilebilir.

## 8. Tell Dânis Savaşı

Antakya hâkimi Roger'in Afrin savaşında ölmesi ile iktidarda meydana gelen boşluk şehirde endişe yaratmıştır. Askerlerin ölümü ile şehir korumasız bir hale gelmiştir. İlgazi bu durumdan yararlanmak istemiş ve askerlerini Antakya, Süveydiye ve civar memleketlerin üzerine sevk etmiştir. Türkmenler, Haçlı askerlerinin pek çoğunu öldürmüş, bazılarını da esir almışlardır. Kudüs Kralı II. Baudouin ve emrindeki askerleri Afrin zaferinden habersiz Raymond ile birleşerek Roger'e yardım için yola çıkmışlardır. Bu esnada Haçlı askerleri İlgazi'nin kuvvetlerinin saldırısına uğramış ve pek çoğu öldürülmüştür. İlgazi ise Artah Kalesine ilerleyerek buranın teslimini istemiştir. Kral Baudouin, Roger'in ölümü haberini aldığı anda derhal Antakya'ya gitmiş ve Roger'in eşi olan kızından şehrin idaresini, hazinesini teslim almıştır. İlgazi Afrin savaşından sonra Antakya'yı kuşatma altına almış olsa idi ona karşı koyacak kuvvet olmadığı için burayı kolayca ele geçirebilirdi lakin o, Artah'da Tuğtekin ile buluşmayı tercih etmiştir. Buradan Esârib'e yönelen İlgazi kaleyi ele geçirmiştir. Daha sonra yağmalarda bulunarak Haçlı askerlerini öldürdükten sonra Zerdânâ'ya ilerlemiştir. Zerdânâ hâkimi Senyör Robert, İlgazi ve Türkmenlerine karşı yardım talebi için II. Baudouin'e başvurmuştur. Kale onarılıp daha sağlam bir hale getirilmişti lakin İlgazi'nin şehri kuşatması üzerine halk aman dilemiştir. İlgazi bu isteklerini kabul etmiş ve onları Antakya'ya göndermiştir (İbnü'l-Adîm, 2014: 140; Azîmî, 2006: 51).

Kudüs Kralı II. Baudouin, Robert'in yardım çağrısı üzerine Dânis'te ordugâhını kurmuştur. İlgazi beraberinde bulunan Tuğtekin ve Demeleçoğlu Toğan Arslan ile Dânis yakınlarında karargâhını kurdu. Bu sırada Robert'in Haçlı kuvvetleri ile Dımaşk ve Humus askerleri arasında bir çarpışma meydana gelmiştir. Haçlı askerleri Türk birlikleri karşısında bozguna uğramışlardır. Bir diğer Türk kuvveti de Kral Baudouin ve kuvvetlerine saldırarak yenilgiye uğrattı. İlgazi ise beraberinde olan emirler ile Haçlılara karşı saldırıya geçmiştir. İlgazi yaya kuvvetlerinin pek çoğunu öldürmüş ve Haçlı kuvvetlerini Hâb kalesine çekilinceye dek izlemiştir. Dânis'e geri dönen İlgazi, Robert ve kuvvetlerinin geri çekilmekte olduğunu gördüğünde derhal onlara saldırı emrini vermiştir. Böylelikle kalabalık bir diğer Haçlı grubunu daha imha etmeyi başarmıştır. Tell Dânis savaşında Müslüman ve Hristiyan kuvvetleri çarpışmalar sırasında ağır kayıplar verdi (Carnotensis, 2009: 205-207; Runcıman, 2019: 125-127). Her iki tarafta İslam ve Hristiyan âlemine kendi zaferlerini duyurmuşlardır. Kaynaklarda kazananın kim olduğuna dair farklı bilgiler mevcuttur. İslam kaynakları savaşı İlgazi'nin kazandığını pek çok ganimet elde ettiği bilgisini vermektedir (İbnü'l-Adîm, 2014: 141; Sevim, 1962b: 679-680). Urfalı Mateos, kesin bir kazananın olmadığına işaret etmiş ve her iki taraftan pek çok askerin öldüğünü lakin bu askerlerin sıcak havanın etkisi ile vefat ettiklerini kaydetmiştir (Urfalı Mateos, 2019: 265). Süryanî Patrik Mihail ve Abûl-Farac, Kudüs Kralının, İlgazi'yi mağlup ederek elindeki ganimetleri ele geçirdiğini yazmışlardır (Süryanî Patrik Mihail, 1944: 67; Abû'l-Farac, 1987: 356). Sonuç olarak söylenebilir ki İlgazi ve müttelikleri kazandıkları savaşta Kudüs Kralını tam bir netice ile bozguna uğratamamıştır. Haçlıların, Türklere karşı aldıkları mağlubiyetler ile Halep ve civar bölgeleri rahat bir nefes almışlardır.

Artukoğlu İlgazi, Tell Dânis savaşı ardından Halep'e gelmiştir. Olası Haçlı saldırısına karşı şehri savunacak kuvvet azlığı nedeniyle Mardin'e asker toplamak için hareket etmiştir. İlgazi'nin Anadolu'ya çekilmesini fırsat bilen Kral II. Baudouin, Zûr kalesine saldırıya geçmiştir. Buranın sahibi İbn Munkiz bu kaleyi Haçlılardan almıştı lakin saldırılar karşısında kale Haçlıların eline tekrar geçmiştir (Eylül 1119). Haçlılar tarafından Keferruma ve Kefertâb kılıç zoruyla ele geçirilirken Sermin, Ma'aarratû Mısırın aman ile ele geçirilmiştir. Baudouin bir süre Zerdanâ'da konaklamış daha sonra ele geçirdiği ganimetlerle Antakya'ya dönmüştür (İbnü'l-Adîm, 2014: 142-143).

## 9. Haçlılar ile Anlaşma

İlgazi 1120 yılında Tell-Bâşir'e yönelmiştir. Buradan Haçlıların elinde bulunan Azaz kalesine ilerlemiştir. Azaz ele geçirilemeden Kınnesrîn'e yönelmiştir. Bu sırada İlgazi'nin askerleri ile arası açılmıştır. Bunun sebebi ise geçen sene olduğu gibi bu sene de ganimet elde etmeyi planlayan askerler, yağma izni alamadıkları için harekâta devam etmek istememişlerdir. İlgazi'den ayrılan kuvvetleri memleketlerine dönmüşlerdir. İlgazi'nin yanında az sayıda asker kalmasını fırsat bilen Baudouin ve müttetikleri Dânis'e saldırmışlardır. Haçlıların hücumu üzerine Tuğtekin kuvvetleri ile birlikte İlgazi kuvvetleri birleşmiştir. İlgazi ve Tuğtekin kısa bir sürede Haçlıları kuşatma altına almayı başardılarsa da düşman kuvveti bir fırsatını yakalayarak Ma'arratû Mısırın'e kaçmışlardır. Türk askerleri Ma'arratû Mısırın'de ordugâhlarını kuran ve susuzluk çeken Haçlı askerlerine saldırmak istedilerse de iki emir buna engel olmuşlardır (Demirkent, 1987: 21-22).

İlgazi, Haçlılar ile son karşılaşmasında bir savaş olmadan ayrılmıştı. İlgazi 1120 yılında Zerdanâ kalesini tahrip etti (İbnü'l-Adîm, 2014: 145; Azîmî: 52; Sevim, 1962b: 682). Aynı senenin sonlarına doğru İlgazi ve Haçlılar arasında bir anlaşma vuku bulmuştur. Yapılan anlaşmaya göre Haçlılara “ *Maare, Kefertâb, Cebel, Bâre ve Hâb'ın vergisiyle birlikte Cebelüsummak'ın bazı köylerini Tellü Ağdı'nın vergisiyle birlikte Leylûn köylerini ve Azaz'ın vergisiyle birlikte köylerini* ” vermek şartı ile Haçlılar ile sulh yapmış ve ardından asker toplamak için Mardin'e gitmiştir (İbn Kalânîsî, 2020: 83; Sevim, 1962b: 682).

Yapılan anlaşma ile dostluk ilişkisi kurulmak istenmiş olsa da İlgazi'nin Mardin'e gitmesinden yararlanmak isteyen Haçlılar derhal harekete geçmişlerdir. Joscelin<sup>1</sup> ilk olarak Menbic valisinin kendisini tutsak alacağı bahanesi ile Nukra ve Ahass'ı yağmalayarak her şeyi ateşe vermiştir. Saldırgan politikasına devam eden Joscelin Vâdi (Butnân) ilerleyerek burada kargaşa çıkarmıştır. Bu sebeplerden dolayı Halep valisi, Kral II. Baudouin'e, Haçlıların yaptıklarını anlatmış ve İlgazi'nin de bu topraklarda askerlerinin olmasına karşın anlaşmaya sadık kaldığını bildirmiştir. Baudouin ise “ *Benim Joscelin üzerinde yetkim yoktur* ” şeklinde bir cevap vermekle bu saldırılara mani olmayacağını söylemiştir (İbnü'l-Adîm, 2014: 146-147). Haçlıların bu saldırılarına karşın İlgazi bir yaptırım uygulamak yerine Gürcistan Seferine katılmayı tercih etmiştir.

## 10. Didgori Muharebesi

Haçlı Seferlerinin ardından Emir İlgazi, Gürcistan Seferine katılmıştır. Zira Melik Tuğrul, Gürcistan'a yapacağı askeri harekâta İlgazi'den yardım istemişti. Bu sıralarda Gürcistan Kralı II. David, Tiflis'te yaşayan Müslüman halka baskı uygulamaktaydı. Bu durum karşısında Tiflis halkı Arran, Nahcivan ve Aras Nehri'ne kadar ki yerlerin hâkimi olan Melik Tuğrul'dan yardım istemişti. Yardım talebini olumlu karşılayan Tuğrul, II. David'e karşı kendisini temsil etmesi için şahne göndermiştir. Şahnenin geldiği bilgisi David'e ulaştığında halk üzerindeki baskısını daha da arttırmıştır. Tiflis halkı şahne ve yanında bulunan on kişinin kalması şartı ile David'e 10 bin dinar vergi vermeyi kabul etmişlerdir. Lakin Tiflis halkının ne bu vergiyi vermeye ne de David'e karşı koymaya güçleri vardı (Kayhan, 2001: 83-84). Taht kavgaları ve Haçlı Seferleri ile Büyük Selçuklu Devleti'nin yıprandığını fark eden David, bölgedeki Selçuklu hâkimiyetine son vererek Bağımsız bir devlet olma amacıyla yaptığı faaliyetler neticesinde Selçuklu Devleti, Gürcistan üzerine sefer tertiplemiştir. Kaynaklarda, Selçukluların bu sefere nasıl çıkmaya karar verdikleri ile ilgili

<sup>1</sup>Joscelin de Courtenay, Kudüs Kralı II. Baudouin kuzeni olmakla birlikte Urfa kontluğunun yönetiminde bulunuyordu: Demirkent, 1989: 171.

farklı bilgiler bulunmaktadır. Anonim Gürcü Tarihinde, Gence ve Tiflis halkı David'in baskıları nedeniyle Irak Selçuklu Sultanı Mahmud'tan yardım istediklerini bunun üzerine sultanın Gürcü Seferine karar verdiği ve başkomutan olarak İlgazi'yi görevlendirdiği yazmaktadır (Anonim, 2003: 322-323; Kayrelişvili, 2010: 23). İbnü'l-Adim, Melik Tuğrul'un, Müslüman halkın yardım istemeleri üzerine kendisinin de İlgazi'den yardım talebinde bulunduğunu nakletmiştir (İbnü'l-Adîm, 2014: 150), Urfalı Mateos ise Gürcü Kralı David'in baskılarına dayanmayan Tiflis halkının bir kısmı Tuğrul'dan yardım isterken diğer kısmının İlgazi'nin yanına giderek akıbetlerini anlattıktan sonra yardım talebinde bulduklarını söylemektedir (Urfalı Mateos, 2019: 268).

II. David'e karşı oluşturulan ittifakta Tuğrul b. Muhammed, İlgazi, Dübeys b. Sadaka (İbnü'l-Adîm, 2014: 150), Melik Tuğrul'un atabeyi Gündoğdu (İbnü'l-Esîr, 1987: 450) ve Bitlis ve Erzen bölgesi hâkimi Togan Arslan Bey (Sevim, 1962b: 683) bulunuyordu. Savaşın başlangıcını İbnü'l-Ezrak, Didgori mevkiine ilk gelen İlgazi ve kuvvetleri olmuştur. Müttefiklerin yardımından yoksun bir vaziyetteyken Gürcü askerlerinin ani bir baskını neticesinde savaşın başladığını nakletmiştir (İbnü'l-Ezrak, 1992: 35). İbnü'l-Esîr, İki tarafın karşı karşıya gelerek savaş nizamını aldıklarını bu sırada Kıpçak askerlerinden iki yüz kişinin Gürcü ordusundan ayrılarak müttefik ordusunun safına ilerlediğini yazdıktan sonra, Türklerin onların aman dilemek için geldiklerini sandıklarını ve bu yüzden öldürmekten sakındıklarını ancak Kıpçak askerlerinin Müslüman birliklerin üzerine ok atmaya başlamaları ile müttefik ordusunun dağıldığını kaydetmiştir (İbnü'l-Esîr, 1987: 450). Netice olarak ilk saldırıyı yapan Gürcüler olmuş ve bu saldırı karşısında Türk ordusu dağılmıştır. Selçuklu birliklerinin dağılmasından yararlanan David askerlerine hücum emri vermiştir. Ağustos 1121 yılında Didgori'de meydana gelen savaşta Gürcü birlikleri zaten savaş nizamı bozulmuş olan Türk kuvvetlerini mağlup etmiştir. Kaçan Selçuklu birliklerini on fersah takip eden Gürcüler çok sayıda Müslüman askerini şehit ettikleri gibi pek çoğunu da esir almışlardır. Müttefik kuvvetlerinin emirleri ise canlarını zor kurtarmışlardır (İbnü'l-Esîr, 1987: 450; Azîmî, 2006: 53; Anonim, 2003: 323; Sevim, 1983: 863).

## 11. Hille Emiri Dübeys b. Sadaka'nın Himaye Edilmesi

Gürcü seferinden kısa bir süre sonra Hille Emiri Dübeys b. Sadaka, Artukoğlu İlgazi'ye sığınmıştır. Hille emirleri ile dostluğu uzun zaman önceye dayanan İlgazi, Dübeys b. Sadaka ile kızını evlendirerek bu dostluğu akrabalık ilişkisi ile pekiştirmiştir. Sultan Mahmud'a karşı Melik Mesud'un daimi teşvikçisi olan Dübeys taht kavgası sona erdiğinde dahi sultanın yanında bulunan Halife Müsterşid-Billâh'a saldırmaktan vazgeçmemiştir. Sultan Mahmud'un tehdit ve itirazlarına rağmen Irak'a ilerleyerek yağma yapmış ve Halifenin sarayının karşısına çadırını kurmuştur. Sultan Mahmud Eylül 1121 tarihinde Bağdat'a geldiği haberi kendisine ulaştığında birliklerini hazırlamak için zamana ihtiyacı olan Dübeys karısını pek çok hediyelerle sultana göndermiş ve itaatini bildirmiştir. Hazırlıklarını tamamlayan Dübeys sözde itaatini yok sayarak sultana ait yerleri yağmalamıştır. Dübeys'in bu hareketi sonucu Mahmud, isyan eden emirin üzerine gitmiştir. Fakat Dübeys, Sultan Mahmud ile savaşı göze alamamış ve kayınpederi İlgazi'ye iltica etmiştir. Sultan Mahmud ve Halife, İlgazi'ye elçileri vasıtası ile Dübeys'i himaye etmekten vazgeçmesini ve kızı ile olan nikâh akdinin bozulmasını emretmişlerdir. İlgazi, Dübeys'i Mardin'den çıkarmayacağını bildirerek bu teklifi reddetmiştir (Köymen, 2017: 36-50; Azimli, 2010: 200).

## 12. Halep İsyanı

İlgazi Halep'ten ayrıldığında vekili olarak oğlu Süleyman'ı bırakmıştı. Gürcü seferinden Mardin'e döndüğü vakit Süleyman'ın isyan ettiği bilgisi ulaşmıştır. Haberi alır almaz yola çıkan İlgazi, Kasım 1121 yılında Halep'e geldi. İlgazi yakaladığı oğlunu öldürmek istemişse de babalık duygusu buna engel olmuştur. Ölümünden kurtulan Süleyman, Dimaşk'ta bulunan Tuğtekin'in yanına sığınmıştır. İlgazi oğlunu isyana sürükleyen Hacib Nasır ve Mekki b. Karnas'ı yakalatarak cezalandırmıştır. Halep halkına lütufta bulunmuş ve ödemekte oldukları bazı vergileri kaldırmıştır (İbnü'l-Esîr, 1987: 468; İbnü'l-Adîm, 2014: 150-152). Kaynaklarda bu isyanın sebebine yer verilmezken İbnü'l-Adim bu isyanı İlgazi'nin tertiplemediğini belirtmiştir. Dübeys b. Sadaka Gürcü seferinde İlgazi'den "*Halep'i kendisine vermesini istemiş ve buna*

karşılık da ona 100 bin altın vereceğini bu parayla Türkmenleri toplayıp Antakya'yı fethetmesini ve bu hususta kendisine yardımda bulacağını" söylemiştir. İlgazi bu teklife olumlu yanıt vererek "Pek iyi" yanıtını vermiştir. Lakin Gürcü savaşının hezimet ile sonuçlanmasının ardından bu anlaşmadan vazgeçmiş ve oğlu Süleyman'a haber göndererek "Bana isyan etmiş olduğunu açıkça göster ki Dübey's'le aramızda yapılmış olan anlaşma bozulsun" demiştir (İbnü'l-Adîm, 2014: 150-151). Bu rivayet hakikati göstermemektedir zira bu isyanı İlgazi düzenlemiş olsa idi derhal Halep'e askerleri ile birlikte gitmezdi. Süleyman babasının gelmesi ile kendini güvende hissetmeyerek Dımaşk'a iltica etmişti. Bu yaşananlar isyanın kati suretle bir tertip olmayışının açık göstergesi olmalıdır. İlgazi bu isyan ile Halep'e sefere çıkma kararı almasaydı belki bu rivayetin doğruluğunda mutabık kalınabilirdi.

Halep isyanını bastıran İlgazi Mardin'e geldi. Damadı Dübey's b. Sadaka için şefaathetmek ve itaatini bildirmek maksadı ile oğlu Hüsameddin Temürtaş'ı Sultan Mahmud'un yanına gönderdi. Dübey's'i affetme hususu tartışılmış lakin kesin bir sonuca varılamamıştır. Müzakerelerden bir netice çıkmayacağını anlayan Temürtaş geri dönmek istemiştir. Sultan Mahmud, İlgazi'nin dargınlık göstermemesi için ona Meyyâfârik'in iktâ olarak vermiştir (1121-1122) (İbnü'l-Esîr, 1987: 468; İbnü'l-Verdî, 2019: 78; Erdem, 2002: 648).

### 13. Haçlılar Üzerine Son Seferi ve Ölümü

İlgazi, Halep'te bulunurken Haçlılar ile bir yıllığına anlaşma yapmıştır. Bu anlaşmaya göre Esârib ve Zerdanâ kaleleri Haçlılara teslim edilmiştir. İlgazi bu sayede Mardin'e gitmiş ve cihat hazırlıklarına başlamıştır (1122). İlgazi yeğeni Belek ile hazırlıklarını tamamladıktan sonra Haziran 1122 tarihinde Fırat ırmağını geçmişlerdir. İlgazi Temmuz ayında Zerdanâ kalesine ilerlemiştir. Buranın hâkimi Guillaume, İlgazi'nin Zerdanâ'ya gelmekte olduğu haberini aldığı anda askerlerini topladı ve burada sabretmelerini on beş gün süreyle burada kaçmadan savaşmaları için söz almıştır. Guillaume "Kendilerine yardım edeceğine ve eğer bu süre (15 gün) geçer ve İlgazi ve kuvvetlerine ulaşamazsa o takdirde sahip olduğu bütün mal varlığıyla onların kanlarını satın alacağı hususunda ant içti ve onlara Tanrı, sizin için bana şahit olsun ki eğer ben, sizi kurtarmazsam o taktir de sizin kurtulmanız için İlgazi'nin önünde İslamiyet'i kabul ile Müslüman olurum" demiştir (İbnü'l-Adîm, 2014: 154). Bu sözler ile emrindeki askerleri avuttuktan sonra Antakya Kralı II. Baudouin'e gitmiş ve İlgazi'ye karşı yardım talebinde bulunmuştur. Lakin Baudouin, İlgazi ile yapmış olduğu anlaşmayı karşılıklı olarak ihlal etmediklerini yine İlgazi'nin bu anlaşmayı bozacağını düşünmediğini belirttikten sonra Trablus veya Kudüs'e saldırabileceğini anlaşmanın içeriğinde Antakya ve çevresine saldırmazlık maddesinin bulunduğunu söylemiştir. Guillaume'ye durumu tetkik etmesi için Kefertâb'a ve Efamiye'ye dönmesini istemiştir. Guillaume bu bölgelere gidip vaziyeti gördüğü zaman II. Baudouin'e, İlgazi'nin Zerdanâ'yı kuşattığı haberini gönderdi. Haçlı kuvvetleri on dört gün sonra Zerdanâ'da karargâhlarını kurdular. Kral Baudouin'in ve kuvvetlerinin Zerdanâ'da olduğu bilgisini edinen İlgazi beraberinde bulunan Tuğtekin ile kuşatmayı bırakmış ve Haçlılar ile ovada karşılaşmak için Nevâz'a çekilmiştir. Fakat Haçlı kuvvetleri buldukları bölgeden ayrılmadılar. İlgazi bunun üzerine Tell-Sultan'a gitmiştir. İlgazi'nin Nevâz'ı terk etmesini fırsat bilen Baudouin birlikleri ile Nevâz ve Esârib'e saldırıya geçti. Dânis'de ordugâhlarını kuran Haçlı birliklerine karşı bir saldırı gerçekleşmedi. Bu sırada İlgazi, Zerdanâ kalesini ikinci kez kuşatma altına almıştır. Haçlılar memleketlerine dönmek için yola çıktıklarında İlgazi'nin Zerdanâ'yı kuşattığı bilgisi ile Zerdanâ'ya yöneldiler. Haçlıların Zerdanâ'ya gelip manastıra yakın bir mevkie ordugâhlarını kurmaları ile İlgazi Nevâz'a çekilmiştir. Mardin hâkimi düşman birliklerini üç gün burada beklemiş ise de Baudouin savaşmak istememiş olsa ki kendi hâkimiyet bölgesine çekilmeyi daha uygun bulmuştur (İbnü'l-Adîm, 2014: 154-155; Azîmî, 2006: 54; Urfalı Mateos, 2019: 271; Runciman, 2019: 133).

Emir İlgazi bu sefer sırasında hastalandı. İbnü'l-Adîm, "kurutulmuş et, yeşil ceviz, karpuz ve çeşitli meyveler yedi, bu nedenle de karnı şişip nefesi daraldı" bilgisi ile hastalığını ifade etmiştir. Rahatsızlığı ilerleyen İlgazi tedavi olmak için Halep'e gitti. Yanında bulunan Tuğtekin ve yeğeni Belek Gazi'de memleketlerine dönmek üzere ondan ayrıldı. Hastalığının iyileşmemesine rağmen İlgazi mevcut Haçlı tehlikesine karşı koymak amacıyla bin atlı ile birlikte aralarında Kutalmışoğlu Devlet'in de bulunduğu bazı emirleri Azaz'a gönderdi. Emirler yağma akınlarına bulduktan sonra tekrar Halep'e döndüler (İbnü'l-



Adım, 2014: 156).

İlgazi'nin hastalığının iyileşmesi üzerine Mardin'e gitmek istemiştir. Mardin'e geldikten kısa bir süre sonra Meyyâfârikîn'e gitmek üzere yola çıktı ise de Kasım 1122 yılında burada vefat etmiştir (İbnü'l-Esîr, 1987: 478; İbnü'l-Adım, 2014: 157; Abû'l-Farac, 1987: 357; Azımî, 2006: 55). Kâtip Ferdî; "Melik Necmüddin İl Gazi'nin kabri, Mâristan (Bimârisistân karşısında Câmiu'l-Asfar (Sarı Cami) diye bilenen camidedir" şeklinde belirtmektedir. Bu bilgiyi Kâtip Ferdî Mardin'in eski müftüsü olan Abdüsselâm Efendiden naklettiğini yazmıştır (Kâtip Ferdi, 2006: 10). İlgazi'nin Meyyafârikîn'de vefat ettiği konusunda kaynaklar mutabıktır. Bu durumda İlgazi'nin naaşı Meyyafârikîn'den Mardin'e taşınmıştır.

## Sonuç

Artuk Bey'in 1091 yılında ölümü ile babasından kendisine miras kalan Kudüs şehrine gelmiş ve yönetimi ele almıştır. Anadolu ve Suriye-Filistin coğrafyasında bulunan Türkmen kuvvetleri sayesinde önemli bir nüfuza sahip olan İlgazi gözü pek bir emir idi. Büyük Selçuklu Devletinin fetret dönemini yaşadığı zor bir süreçte Bağdat şahneliği görevini üç buçuk sene icra etmiştir. Bu dönemde Halep şehrinde yaşanan iç buhranlara son vermiş, mevcut Haçlı tehlikesine karşı önlemler almıştır. Bu suretle iyi bir asker olmanın yanında başarılı bir idareci olduğunu da ispatlamıştır.

Bağdat şahneliği vazifesinden kendisini azleden Sultan Muhammed Tapar'a kızgın ve kırgın olan İlgazi, Aksungur el-Porsukî komutasında Haçlılara karşı yapılacak sefere katılması emredilmesine rağmen, bu emre riayet etmeyerek sultana karşı gelmiştir. Bir süre sonra Sultan Muhammed Tapar'a karşı müttefik arayışına giren İlgazi, kendisi gibi sultan ile arası açık olan Dımaşk Hâkimi Tuğtekin ile ittifak oluşturmuştur. Bu ittifak devlet için sorun teşkil etmiş olsa dahi Haçlı tehlikesi karşısında birçok zafer kazandırmıştır. İlgazi, Müslümanların önüne adeta siper olmuş Haçlı kuvvetlerinin ilerlemesini engellemiştir. Askeri harekâtlarının en mühimi şüphesiz ki Antakya hâkimi Roger'e karşı kazandığı Afrin zaferi olmuştur. Hristiyanların Kanlı Meydan Savaşı dediği bu olay İslam dünyasında büyük yankılar uyandırmıştır. Bu zafer ile İlgazi, Haçlı ve Müslüman mücadelesinin ilk safhasında yer almıştır. Bu yönüyle kendisinden sonraki mücadelelerin lideri olacak olan Zengiler ve Eyyubîlere örnek olmuştur.

İlgazi her ne kadar Selçuklu Devleti'ne yaptığı hizmetler ve Haçlılara karşı kazanmış olduğu zaferler ile adını duyurmuş olsa da damadı Dübeys b. Sadaka'yı himaye etmesi ile bir dönem isyankâr olarak anılmıştır. Dübeys b. Sadaka, Sultan Mahmut ve Halife Müstersid-Billâh'a karşı zararlı faaliyetlerinden sonra kayıperderi İlgazi'ye sığınmıştır. O, damadı Dübeys b. Sadaka'nın kendisine sığınmasını sultanın ve Halifenin itirazlarına rağmen kabul etmiştir. Bu hareketi ile İlgazi'nin, kendince haklı olarak gördüğü bir davada sergilemiş olduğu tutumu ve almış olduğu kararların arkasında duran bir kişiliğe sahip olduğunu göstermektedir. İlgazi dönem Selçuklu komutanlarının portresini gösteren nadide şahsiyetlerden birisidir.

## Kaynakça

- Anonim. (2003). *Gürcistan Tarihi (eski çağlardan 1212 yılına kadar)*. (M. F. Brosset, Gürcü'den Çev., H. D. Andreasyan, Çev.). Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Anonim. (2005). *I. ve II. Haçlı Seferleri Vekayinamesi*. (V. İlmen, Çev.). İstanbul, Yaba Yayınları.
- Azımî. (2006). *Azîmî Tarihi Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler*. (A. Sevim, Çev.), Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Azimli, M. (2010). *Diyarbakır ve Çevresinin Müslümanlaşma Süreci*. Konya, Çizgi Kitapevi.
- Claude, C. (2021). *Türklerin Anadolu'ya İlk Girişi*. (Y. Yücel-B. Yediyıldız, Çev.). Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Demirkent, I. (1987). *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1118-1146)*, (C. II). Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Demirkent, I. (1989). Urfa Haçlı Kontluğu Tarihine Bir Bakış (1098-1146). *Bellekten*, LIII (206), 167-174.
- Demirkent, I. (1997). *Haçlı Seferleri*. İstanbul, Dünya Yayınları.

- Demirkent, I. (2003). *Türkiye Selçuklu Devri Tarihi Sultan I. Kılıçarslan*. Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Demirkent, I. (2022). Kılıçarslan I. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. (C. XXV, ss. 396-398), Ankara, Türk Diyanet Vakfı.
- Erdem, İ. (2002). Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, *Türkler*. (C. VI, ss. 639-717), Ankara, Yeni Türkiye Yayınları.
- Fulcherius Carnotensis. (2009). *Kudüs Seferi Kutsal Toprakları Kurtarmak*. (İ. B. Barlas, Çev.). İstanbul, IQ Sanat Yayınevi.
- Georg Ostrogorsky. (2019). *Bizans Devleti Tarihi*. (F. Işıltan, Çev.). Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Gregory Abû'l-Farac. (1987). *Abû'l-Farac Tarihi*. II, (Ö. R. Doğrul, Çev.). Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Hamdullâh Müstevfî-i Kazvîni. (2015). *Târîh'i Güzide*. (E. Göksu, Ed.). İstanbul, Bilge Kültür Sanat.
- İbn Kalânîsi. (2020). *Şam Tarihine Zeyl I ve II. Haçlı Seferleri Dönemi*. (Onur Özatag, Çev.). İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İbn Kesîr. (2017). *el-Bidâye ve'n Nihâye*. XII, (M. Keskin, Çev.). İstanbul, Çağrı Yayınları.
- İbnü'l-Esîr. (1987). *el-Kâmil fi't-Tarih*. X, (A. Özaydın, Çev.). İstanbul, Bahar Yayınları.
- İbnü'l-Ezrak Ahmed b. Yûsuf b. Ali. (1992). *Meyyâfarikîn ve Âmid Târîhi (Artuklular Kısmı)*. (A. Savran, Çev.). Erzurum, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- İbnü'l-Verdî. (2019). *Bir Ortaçağ Şairinin Kaleminden Selçuklular*. (M. Alican, Çev.). İstanbul, Kronik Kitap.
- Kafesoğlu, İ. (1973). *Sultan Melikşah*. İstanbul, Milli Eğitim Basımevi.
- Kâtip Ferdî. (2006). *Mardin Artuklu Melikleri Tarihi*, (Ali Emîrî, Nşr.). İstanbul, Mardin İhtisas Kütüphanesi Projesi.
- Kavrelişvili, R. (2010). Gürcistan Kralı IV. Davit Agmaşanebeli'nin Tarihçisi (XII. YY.) tarafından Selçuklular Hakkında Verilen Bilgiler. *I. Uluslararası Selçuklu Sempozyumu* içinde (ss. 20-25). Kayseri, Erciyes Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Merkezi.
- Kayhan, H. (2021). *Irak Selçukluları (514-590/1120-1194)*. Konya, Çizgi Kitabevi.
- Kemâlüddîn İbnü'l-Adîm. (2014). *Zübdetü'l Haleb Min Târîhi Haleb'de Selçuklular*. (A. Sevim, Çev.), Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kesik, M. (2003). *Türkiye Selçuklu Devleti Tarihi Sultan I. Mesud Dönemi (1116-1155)*. Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Köprülü, M. F. (1987). Artuk Oğulları, Artuklular, *İslam Ansiklopedisi*. (C. I, ss. 617-625), İstanbul, Milli Eğitim Basımevi.
- Köymen, M. A. (2017). *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, II. Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Köymen, M. A. (2019). *Selçuklu Devri Türk Tarihi*. Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Merçil, E. (1996). Gulâm, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. (C. XIV, ss. 180-184), İstanbul.
- Mikhael Attaleiates. (2008). *Tarih*. (B. Umar, Çev.). İstanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Minhâc-i Sirâc el-Cûzcânî. (2015). *Tabakât-ı Nâsırî*, (E. Göksu, Çev.), Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Morrisson, C. (2005). *Haçlılar*. (N. Acar, Çev.), Ankara, Kültür Kitaplığı Yayınları.
- Münneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah. (2020). *Câmiu'd-Düvel*. I. (A. Öngül, Yay.). İzmir, Akademi Kitabevi.
- Nikephoros Bryennios. (2008). *Tarihin Özü*, (B. Umar, Çev.). İstanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Nizâmü'l-Mülk. (2020). *Siyâset-Nâme*. (M. A. Köymen, Haz.). Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Özaydın, A. (1992a). Benî Cehîr. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (C. V, ss. 447-449), İstanbul.
- Özaydın, A. (1992b). Berkyaruk. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (C. V, ss. 514-516), İstanbul.
- Özaydın, A. (2006). Müstazhir-Billâh. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (C. XXXII, ss. 127-128), İstanbul.
- Özaydın, A. (2007). Nizâmülmülk. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (C. XXXIII, ss. 194-196), İstanbul.
- Özaydın, A. (2009). Sencer. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (C. XXXVI, ss. 507-511), İstanbul 2009.
- Özaydın, A. (2016). I. Haçlı Seferinin Başarıya Ulaşmasında Büyük Selçukluların İçinde Bulunduğu Siyasi ve İctimâî Rolü. *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, (5), 1-18.
- Özaydın, A. (2019). *Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Devleti Tarihi*. Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.

- Özaydın, A. (2020a). Dukak b. Tutuş. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (II ek-I, ss. 342-343), Ankara.
- Özaydın, A. (2020b). Muhammed Tapar. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (C. XXX, ss. 576-579), Ankara.
- Özgüdenli, O. G. (2008). *Selçuklular*. I, Ankara, İslam Araştırma Merkezi Yayınları.
- Runcıman, S. (2019). *Haçlı Seferleri*. I-II, (F. Işıltan, Çev.). Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Sevim, A. (1960). Sultan Melikşah Devrinde Ahsa ve Bahreyn Karmatilerine Karşı Selçuklu Seferi. *Bellekten*, XXVI (94), Ankara, 209-232.
- Sevim, A. (1962a). Artuklular'ın Soyu ve Artuk Bey'in Siyasi Faaliyetleri. *Bellekten*, XXVI (101), Ankara, 121-146.
- Sevim, A. (1962b). Artuk Oğlu İlgazi. *Bellekten*, XXVI (104), Ankara, 649-691.
- Sevim, A. (1983). Azimî'nin El-Muvassal Adlı Kayıp Eserindeki Selçuklularla İlgili Kayıtlar. *Bellekten*, XLVII (187), 843-868.
- Sevim, A. (1989). Suriye Selçukluları. *Doğuştan Günümüze İslam Tarihi*. (C. VII, ss. 338-470), İstanbul, Çağ Yayınları.
- Sevim, A. (1989). *Suriye-Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*. Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Sevim, A. (1990). *Anadolu Fatih Kutalmışoğlu Süleymanşah*. Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Sevim, A. (2009). Sökmen b. Artuk. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (C. XXXVII, ss. 392-394), İstanbul.
- Sevim, A. (2010). Süleyman Şah. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (C. XXXVIII, ss. 103-105), İstanbul.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî. (2021). *Mir'atü'z-Zaman Fî Târihi'l-Ayân'da Selçuklular*. (A. Sevim, Çev.), Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Sümer, F. (1953). Döğörlere Dâir. *Türkiyat Mecmuası*, X, 139-158.
- Sümer, F. (1972). *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri-Boy-Teşkilât-Destanları*. Ankara, Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Süryanî Patrik Mihael Vakainamesi (1042-1195)*. (1944). (H. D. Andreasyan, Çev.). İstanbul, TTK. Basılmamış Nüsha.
- Turan, O. (2009). *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*. İstanbul, Ötüken Neşriyat.
- Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi*. (2019). (H. D. Andreasyan, Çev.), Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Usame İbn Münkız. (2008). *Kitâbu'l-İtibar İbretler Kitabı*. (Y. Z. Cömert, Çev.), İstanbul, Kitabevi Yayınları.
- Yinanç, M. H. (2020). *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri*, I. Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.







# Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (KMÜ EFAD)

*Karamanoğlu Mehmetbey University Journal of Literature Faculty*

E-ISSN: 2667 – 4424

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/efad>



**Tür:** Araştırma Makalesi  
**Kabul Tarihi:** 26 Aralık 2022

**Gönderim Tarihi:** 31 Ekim 2022  
**Yayımlanma Tarihi:** 30 Aralık 2022

**Atf Künyesi:** İnanç, Y. (2022). Karaman ve Konya Ağızlarındaki Arapça Kökenli Olduğu Düşünülen Bazı Fiiller. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2), 362-372.

**DOI:** <https://doi.org/10.47948/efad.1197127>

## KARAMAN VE KONYA AĞIZLARINDAKİ ARAPÇA KÖKENLİ OLDUĞU DÜŞÜNÜLEN BAZI FİİLLER

**Yunus İNANÇ\***

### Öz

Dillerin birbirlerinden etkilenmeleri doğal yapılarının bir gereğidir. Diller birbirlerinden kelime ya da kelime grupları alırlar. Diller arasındaki bu etkileşim kaçınılmaz bir durumdur. Türkçe ve Arapça da birbirinden etkilenen ve aralarında kelime alışverişi bulunan dillerdendir. Bu çalışmada Arapçadan Türkçeye geçen ve halk ağzında kullanıldığı için yöreden yöreye farklılık gösteren fiiller incelenecek ve bunların köken analizi yapılacaktır. Çalışma Karaman ve Konya yöresine özgü ağızlarda yer alan ve Arapça kökenli olduğu düşünülen kırk bir adet fiille sınırlı kalacaktır. Arapçadan Türkçeye geçmiş ve güncel Türkçe sözlüklerde yer alan Türkçeleşmiş kelimeler kapsam dışı tutulacaktır. Çalışma için kelimelerin derlenmesi sürecinde literatür taraması yapılmış ve görüşme yöntemi uygulanmıştır. Görüşme yöntemi olarak yapılandırılmış görüşmeden ziyade yarı yapılandırılmış görüşmeye başvurulmuştur. Çok sayıda kelime tespit edilmiş ve bu kelimelerden sadece fiil olanları bu çalışmaya dâhil edilmiş, isim ve sıfatlar konu dışında bırakılmıştır. Tespit edilen fiillerin hangi yörede, hangi anlamda kullanıldığı belirtilmiş, olabildiğince birinci ağızdan örnek kullanımlar aktarılmaya çalışılmıştır. Bu çalışma sayesinde merkezi veya köyleri fark etmeksizin Karaman ve Konya halkının dilinde yer alan bazı kelimelerin Arapça ile doğrudan irtibatlı olduğunu görmek mümkün olmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Türkçe, Arapça, Köken Analizi, Konya Ağızı, Karaman Ağızı, Fiiller.

### Some Verbs Thought to be of Arabic Origin in the Dialects of Karaman and Konya

#### Abstract

It is a requirement of their natural structure that languages are affected by each other. Languages borrow words or phrases from each other. This interaction between languages is inevitable. Turkish and Arabic are also languages that are influenced by each other and exchange words between them. This study will examine the verbs that have been transferred from Arabic to Turkish and that differ from region to region because they are used in the mouth of the people and their origin analysis will be made. The study will be limited to forty-one verbs in the dialects of Karaman and Konya region and thought to be Arabic in origin. Words that have been transferred from Arabic to Turkish and are included in current Turkish dictionaries will be excluded from the scope. In the process of compiling the words for the study, a literature review was made and the interview method was applied. Semi-structured interview rather than structured interview was used as the interview method. A large number of words were identified and only the verb ones were included in this study, and nouns and adjectives are left out of the subject. It has been stated in which region and in what sense the determined verbs are used, and it has been tried to convey the first-hand example

\* Doç. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Bölümü, Karaman/Türkiye.  
E-posta: [yunus.inanc@gmail.com](mailto:yunus.inanc@gmail.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3659-1634>.

usages as much as possible. Thanks to this study, it has been possible to see that some words in the language of the people of Karaman and Konya are directly related to Arabic, regardless of the center or the villages.

**Keywords:** Turkish, Arabic, Origin Analysis, Konya Dialect, Karaman Dialect, Verbs.

## Giriş

Diller arası etkileşim dillerin doğal süreci içerisinde görülen bir olgudur. Dillerin doğal yaşam alanları aşılmaz duvarlarla çevrili olmadığı gibi o dilleri konuşan insanların zihinleri de kendi dünyaları dışında yaşananlara bütünüyle kapalı değildir. Ülkeler için siyasi haritalarla belirlenen coğrafi sınırlar her ne kadar ülkeler arasındaki fiziksel hareketliliği sınırlandırır da bu sınırların diller için sınırlayıcı bir engel niteliğinde olmadığı ve itibari birer çizgi olduğu söylenebilir. Bu bakımdan diller doğal yaşam alanlarının dışına taşarak başka dillerle etkileşime girerler. Bu etkileşim kimi zaman sadece kelime geçişi şeklinde yüzeysel olabileceği gibi kimi zaman da dilin doğal yapısını etkileyecek düzeyde derin olabilir.

Tarih boyunca Türkler ve Araplar, özellikle İslâm'ın ortak şemsiyesi altında bir araya gelmelerinden sonra hep ilişki içerisinde olmuşlardır. İki millet arasında ticaret, savaş, göç vb. yollarla sıkı ilişkiler kurulmuştur. Bu ilişki günümüze kadar oldukça canlı bir şekilde devam etmiş, günümüzde de canlılığını sürdürmüştür. Söz konusu ilişkiyi canlı tutan en önemli etkenlerden biri de olmuştur. İslâm dini diğer milletleri olduğu gibi Türkleri ve Arapları ortak bir değer altında bir araya getirmiştir. Bu ortak değer oluşturduğu birliktelik siyasi gelişmelerin sonucunda oluşan coğrafi yakınlıkla daha da güç kazanmıştır. Müşterek zeminden hareket eden milletlerin yaşam tarzları arasındaki farklılıklar azalmış ve buna mukabil ortak noktalar çoğalmıştır. Yaşam tarzı, kültürel özellikler, beslenme alışkanlıkları gibi alanlar değişim ve etkileşime maruz kalırken iletişim dilinin bu değişim ve etkileşimden uzak kalması mümkün olmamıştır. Dolayısıyla diller de halklar arasındaki etkileşimden payını almıştır. Türkçe ve Arapça gibi diller de birbiri ile doğrudan etkileşim içerisinde olan dillerden olmuştur. Birbirini etkileme düzeyi farklı olsa da Arapça Türkçeyi, Türkçe Arapçayı etkilemiş, iki dil arasında çeşitli düzeylerde geçişkenlikler olmuş ve Arapçadan Türkçeye, Türkçeden Arapçaya çok sayıda kelime geçmiştir. Arapçadan Türkçeye geçen kelimeler çeşitli çalışmalara konu olmuştur. Bu çalışmaları kronolojik olarak kısaca zikretmek yararlı olacaktır.

Bu çerçevedeki çalışmalardan birisi Emrullah İşler'in 1997 yılında yayınlanan "*Türkçe'de Anlam Kaymasına Uğrayan Arapça Kelime ve Kelime Grupları*" adlı eseridir. İşler, eserinde Türkçeye anlam kaymasına uğrayarak geçen kelime ve kelime gruplarını ele almıştır (İşler, 1997). Bir diğer çalışma Zeynep Ayça Anıl tarafından 2002 yılında hazırlanan yüksek lisans tez çalışmasıdır. Bu da "*Aslı Arapça Olup Türkçe'ye Anlam Kaymasına Uğrayarak Geçmiş Kelimeler*" adını taşımakta olup yine İşler'in çalışması ile benzerlik göstermektedir (Anıl, 2002). Bu alanda iki önemli eser de Hamza Ermiş tarafından kaleme alınmıştır. Bunların ilki 2012 yılında yayınlanan "*Türkçeleşmiş Arapça Kelimelerin Tasnifi ve Kök Analizi*" adlı çalışmadır (Ermiş, 2012). İkincisi de 2014 yılında yayınlanan "*Arapçadan Türkçeleşmiş Kelimeler Sözlüğü*" adlı çalışmadır (Ermiş, 2014). Ermiş ilk eserinde Arapçadan Türkçeye geçen kelimelerin tasnifini ve köken analizini yapmış, etimolojik bir çözümleme ortaya koymuştur. Ermiş'in ikinci eseri ise bir sözlük formatında olup eserde Arapçadan Türkçeye geçen kelimeler anlam kaymasına uğrayıp uğramadığına bakılmaksızın derlenmiştir. Dolayısıyla sözlükte Arapçadan Türkçeleşip kaynak dildeki anlamıyla kullanılan kelimeler de kaynak dildeki anlamından uzaklaşıp anlam kaymasına uğrayan ve Türkçede kazandığı yeni anlamıyla kullanılan kelimeler de yer almıştır. Bir diğer eser de 2018 yılında yayınlanan ve Musa Alp ile Yusuf Özcan'a ait *Musannaf Arabi-Türki Müşterek İfadeler* adlı sözlüktür (Alp ve Özcan, 2018).

Makale türündeki çalışmalardan bazıları ise şunlardır: 2014 yılında Halit Dursunoğlu tarafından kaleme alınan "*Türkiye Türkçesindeki Arapça Sözcükler ve Bu Sözcüklerdeki Ses Olayları*" (Dursunoğlu, 2014), 2020 yılında Ahmed Jamal Abdulrasoul tarafından kaleme alınan "*Kökende Çoğul Olarak Kullanılan Arapça Kelimelerin Türkçe'ye Geçmesi ve Türkiye Türkçesinde Kullanım Şekilleri*" (Alzubaidy, 2020) ve 2021 yılında Ahmet Haşimi tarafından kaleme alınan "*Türkiye Türkçesinde Kullanılan Arapça Kelime Grupları ve Cümleler Hakkında Bazı Değerlendirmeler*" (Haşimi, 2021) adlı makaleler bu alandaki çalışmalardan bazılarıdır.

Arapçadan Türkçeye geçmiş bu kelimelerin bir kısmının Arapça ile irtibatı çoğunluk tarafından bilinmektedir. Anlamı bilinmese bile bunların Arapçadan geldiği bilinmekte, anlamları da sözlük yardımıyla öğrenilmektedir. Kullanım sıklığına göre kimileri için sözlüğe bile ihtiyaç kalmamaktadır. Bunların artık Türkçeleşmiş kelimeler olduğunu söylemek mümkündür. Öte yandan Türkçeye Arapçadan geçen kelimelerin bir kısmını ise çok az kimse bilmektedir. Bunların kökeninin Arapça olduğu, anlamı, kullanılış şekilleri, doğru telaffuzu ve yazımı belli bir bilgi birikimine sahip kimseler dışında pek bilinmemektedir.

Aslı Arapça olup Türkçeye geçen kelimelerin hem birinci gruptan olan ve öz Türkçe kelimelerle aynı çerçevede değerlendirilenleri hem de ikinci gruptan olup belirli bir kesim dışında bilinmeyen ve kullanılmayanları yapı, telaffuz ve anlam bakımından pek bir değişikliğe uğramamıştır. Bu tür kelimeler sadece Türkçenin kalıbına girecek düzeyde ve cüzi sayılabilecek çerçevede değişim geçirerek dilimize yerleşmiştir. Günlük konuşma dilinde bilinip kullanılma oranı ile yazı dilindeki kullanım oranı farklılık göstermiştir. Kullanım yerleri ve sıklığı değişmekle birlikte yerel ve ulusal düzeyde yaygınlığa sahiptir. Geniş kapsamlı bir Türkçe sözlük tarandığında bulunması ve öğrenilmesi mümkündür. Her iki kelime grubunda da yapı ve telaffuz bakımından ötekilerden daha fazla değişim geçiren bazı kelimeler yer almaktadır. Asıl itibariyle Arapça olup Türkçeye geçen bu kelimeler Türkçe kelimelerde olduğu gibi söyleyiş farklılıklarına maruz kalmıştır. Yöreden yöreye söyleyiş farklılıkları o kadar artmış ki artık “ağız” kategorisinde değerlendirilir olmuştur.

Bu çalışmada Konya ve Karaman yöresinde kullanılan ve Konya, Karaman ağızları çerçevesinde sayılan kimi kelimelerin kökeni üzerinde durulacak ve söz konusu kelimelerin Arapça aslına ulaşmaya çalışılacaktır. Şurası özellikle belirtilmelidir ki bu çalışma Arapçadan Türkçeye geçen, güncel Türkçe sözlüklere bakıldığında rahatlıkla ulaşılabilir olan ve İstanbul Türkçesi denilen üst dilin içinde kabul edilen kelimeleri ele alan bir çalışma olmayacaktır. Bu çalışmada Arapçadan Türkçeye geçmiş fakat değişim geçirerek ağız kategorisine dâhil olmuş, bir yörede bulunurken başka bir yörede bulunmayan ve büyük oranda üst dilde dahi yer almayan kelimelerin kökenine inilmeye ve Arapça ile irtibatı ortaya konmaya çalışılacaktır. Karaman ve Konya ağızları içinde yer alan ve Arapça kökeninden oldukça uzaklaşmış kelimelere odaklanılacaktır. Bu bakımdan bir kelimenin bu çalışmanın konusu olabilmesi için şu çerçevede yer almasına özen gösterilecektir; öncelikle Güncel Türkçe Sözlük’te Arapçadaki şekliyle yer almamalıdır. Halk ağzında halen kullanılıyor olmalı veya daha önce kullanılmış olmalıdır. Halk ağzındaki anlamı ile Arapçadaki anlamı büyük oranda örtüşmelidir. Halk ağzındaki telaffuzu ile Arapçadaki telaffuzu büyük oranda benzerlik taşınmalıdır.

Çalışmanın sadece Karaman veya sadece Konya yöresi değil de ikisini de kapsayacak şekilde kısmen geniş tutulmasının nedeni iki şehrin ortak noktalarının ve aralarındaki geçişkenliklerin hayli fazla olmasıdır. Birinde yer alan kullanımın büyük oranda diğerinde de yer alması ikisini birlikte ele almayı gerekli kılmıştır. Daha detaylı çalışmalar yapılması hâlinde kelime analiz çalışmaları dar alanlara indirilebilir. Fiillerin derlenmesi esnasında literatür taramasına başvurulmuş ve derlenen fiillerin teyit edilmesi için yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılmıştır. Literatür taramasında Karaman ve Konya yöresine özgü ağızlar üzerinde yapılan çalışmalar esas alınmıştır. Bu çalışmaların büyük çoğunluğunu lisansüstü tezler oluşturmakla birlikte müstakil kitap çalışmaları ve yörelere özgü bireysel veya kurumsal web siteleri de çalışmaya dâhil edilmiştir. Söz konusu çalışmaların sözlük kısımları detaylıca incelenmiş, çalışmanın kriterlerine uyan kelimeler listeye alınarak çözümlemesi yapılmıştır. Türk Dil Kurumu’nun Güncel Sözlüğü ve Derleme Sözlüğü temel başvuru kaynakları arasında yer almıştır.

Bu girişin ardından çalışmanın asıl kısmını oluşturan fiillere geçilmesi yerinde olacaktır. Fiiller alfabetik olarak sıralanmıştır. Her fiilde öncelikle kullanıldığı yöreye ve kullanılış şekillerine işaret edilmiş, ardından Arapçadaki kökenine temas edilmiştir.

## Karaman ve Konya Ağızlarındaki Arapça Kökenli Olduğu Düşünülen Bazı Fiiller

**aksata:** Bozkır, Hadim (Konya) yörelerinde alışveriş anlamında kullanılan kelime (Arı, 2022) asıl itibariyle TDK Güncel Sözlük’te yer almaktadır. Ancak Arapçadan Türkçeye geçen ve yaygın olarak kullanılan diğer kelimelerin aksine telaffuz bakımından aslından fazlasıyla uzaklaştığından ve oldukça dar

bir kullanım alanına sahip olduğundan bu çalışmanın alanına girmiştir. Kelimenin kökeni ile ilgili her ne kadar أخذ وإعطاء (ahz ve i'tâ) ikilemesinden geldiği belirtilse de (Ermiş, 2014: 31) “karşılıklı pazarlık, iş gücü, alışveriş, anlaşma” gibi kullanımları olan أخذ وإعطاء (ahz ve 'atâ) kelimelerinden geldiği değerlendirilmesinin daha doğru olacağı düşünülmektedir.

**apa(lamak):** TDK Derleme Sözlüğü'nde apalamak fiilinin birçok anlamı çeşitli yörelere nispet edilmiştir. “Sendelemek, bacakları gere gere, ayırarak yürümek, sallanarak, sendeleyerek yürümek, at dörtnala sıçrayarak koşmak, sürünmek, emeklemek, sallana sallana yürümek” şeklindeki anlamlar bunlardandır (TDK Derleme Sözlüğü, 2022). Kelimenin Arapçadaki “emeklemek, sürünmek, çok yavaş yürümek” (İbn Manzûr, 1984: 766; Mes'ûd, 1992: 292) anlamlarına gelen حبا-يحبو (habâ-yahbû) fiili ile doğrudan ilişkisi var görünmektedir. Zira Arapçada ح harfi bulunan ve Türkçeye geçen kelimelerin geçiş esnasında uğradığı değişim genellikle a'ya dönüşme şeklinde olmuştur. حفنة (avuç) kelimesinden geçtiği tahmin edilen hapanlamak (avuçlamak) kelimesi buna örnek olabilir. Derleme Sözlüğü'nde yer alan diğer anlamlardan ziyade “emeklemek” anlamı Arapça kökündeki anlama daha yakın görünmektedir. “Çocuğ doğduktan sonra nölür, böyür, böyüdükten sonra dişleri çıkar, apalar, yörür. dişi çıkar.” (Uysal, 2009: 311) ifadelerinde çocuğun yürümeye çalışması; “insan hastalanmayla ölmezmiş. Vâde yitmedikten sörâ. yatıyor, yatıyor apalar yâni. sol taraftı dutmâyor, gâkamaz ayâ, gâkamaz.” (Uysal, 2009: 400) ifadelerinde ise yetişkinin hastalık veya ihtiyarlık hallerinde yürüyememesi sebebiyle yerdeki sürünme ve hareket etme girişimleri anlatılmaya çalışılmıştır.<sup>1</sup>

**avkala(mak):** “Örselemek, hırpalamak, ansızın altına almak, sıkıştırmak” gibi anlamlara gelen avkalamak kelimesi Güncel Türkçe Sözlük'te yer almayıp Derleme Sözlüğü'nde küçük ayrıntılarla farklı yörelere nispet edilmiştir (TDK Derleme Sözlüğü, 2022). Karapınar (Konya) yöresine ait Derleme Sözlüğü'nde “güçlü olanın güçsüzü zorlanmadan pataklaması” şeklinde tanımlanmıştır (Yalçın, 2022: 16). Aksaray (Konya) yöresinden yapılan derlemede havkalamak (Doğan, 2012: 498, 772) şeklinde yer alırken Bozkır (Konya) sözlüğünde ise “el ile ovalamak” açıklamasıyla avkalamak şeklinde yer almıştır (Arı, 2022). Kelimenin Arapçadaki حوكل (havkale) fiili ile yakın anlamlar taşıması aralarında bir ilişki olduğu düşüncesini güçlendirmiştir. حوكل fiili bir şeye veya kimseye nispet edildiğinde “itmek, sürüklemek” (Mes'ûd, 1992: 320), “bitkin düşürmek, yormak, bıktırmak, takatini kesmek” gibi anlamlara gelmektedir. Havkale şeklindeki telaffuzun zamanla avkale, avkala/mak şekline döndüğünü söylemek uzak bir ihtimal olmasa gerektir. Öte yandan aynı kelimenin “sıkıştırmak, çırpıştırmak/azarlamak, paylamak” anlamıyla verilen havkalamak şeklindeki telaffuzu (Yalçın, 2022: 80), “sıkıca ovalama, bastırma, karşıdakini fazla olmamak şartıyla sarsıp dövme” anlamıyla aktarılan afkalamak şeklindeki telaffuzu (Arı, 2022) aslına oldukça yakın bir kullanıma işaret etmektedir.

**batdal (itmek):** Aksaray (Konya) yöresinde “bozmak, yok etmek, bırakmak, terk etmek” anlamlarında kullanılan (Doğan, 2012: 501, 502, 760) kelime TDK Derleme Sözlüğü'nde “biçimsiz, kullanışsız, elverişsiz, bakımsız, eskimiş, geçerliliği yok olmuş, işe yaramaz, kullanılmaz” anlamlarıyla öne çıkmaktadır (TDK Derleme Sözlüğü, 2022). Kelimenin “hükümsüzlük, faydasızlık” anlamına gelen بطل (butl) kökünden türeyen ve “yarıda kesilmek, geçersiz olmak, hükümsüz, geçersiz, değersiz olmak, sona ermek, eskimek, bitmek” anlamlarına gelen بطل (batale) fiilinden geldiği düşünülmektedir.

**bes(leşmek):** Besleşmek ifadesi “bahse girmek, iddiaya girmek” anlamlarıyla Konya ağzında kullanılmaktadır. Kökeni Arapçadaki بحث (behase) fiiline dayanmaktadır. Kelimenin Arapça sözlüklerde “bahsetmek, pazarlık etmek, incelemek, araştırma yapmak” anlamlarına yer verilse de Konya ağzında kullanılan hâliyle “bahse tutuşmak, iddialaşmak” anlamlarındaki kullanımına pek rastlanamamıştır. Olsa olsa “pazarlık etmek” anlamı Konya ağzındaki kullanımına en yakın olanıdır. Dolayısıyla kökeni itibarıyla Arapça olduğu değerlendirilse de Türkçeye geçiş esnasında bir anlam kaymasına uğradığını düşünmek yanlış olmasa gerektir. Karapınar (Konya) yöresinden derlenen bir sözlükte bahis ve iddia anlamında beste kelimesinden, bahse girmek, iddialaşmak anlamında da beste girmek ifadesinden bahsedilmiştir (Yalçın, 2022: 22). Beste girmek kullanımına TDK Derleme Sözlüğü'nde de yer verilmiştir (TDK Derleme Sözlüğü, 2022). Bu kullanımın da yine aynı kökten geldiğini söylemek mümkündür.

<sup>1</sup> Apalamak kelimesinin “emeklemek” anlamı için ayrıca bakınız: Erdem, 2014: 287.



**beytan (itmek):** Ereğli Belkaya (Konya) yöresinden derlenen beytan itmek tabiri “iftira etmek” anlamıyla kaydedilmiştir. Hz. Yusuf kıssasından bahsedilen bir ilâhîde geçen “*ğurtlar yidi diyi beytan jtdiler*” (Çavga, 2020: 180, 205) cümlesindeki “beytan itmek” tabiri Arapçadaki yalan ve iftira anlamlarına gelen بُهْتَان (buhtân) kelimesinden gelmiş olmalıdır.

**çemre(mek):** “*Harmanın etrafını öğleyin çemireyelim.*” cümlesinde görüldüğü şekliyle “herhangi bir şeyin ucunu, etrafını toplamak, kolunu veya paçalarını sıvamak, eteğini toplamak” (TDK Derleme Sözlüğü, 2022) anlamlarında kullanılmıştır. “*ğollarıñ çemremiş*” (Doğan, 2012: 392), “*yıkarķana paçamı çemremişim. sen paçañı neye çemrediñ diye baña bi vurdu. gözüm cam çırası gibi açıldı.*” (Doğan, 2012: 500) “*görümcem duttu, geldi oruya, paçayı çemredi.*” (Doğan, 2012: 665) cümlelerinde ise daha çok “kol ve paçanın sıvanması” anlamı öne çıkmıştır (Yalçın, 2022: 35). Bozkır (Konya) yöresi ile ilgili bir sözlükte “eteğin alt kısmını, pantolonun paçalarını, gömlek ve ceketin kol uçlarını kirlenmemesi için yukarı doğru toplamak, sığamak” şeklinde açıklanmıştır (Arı, 2022). Çemremek kelimesi Arapçadaki “derlemek, toplamak, bir şeyleri yığmak, bir araya getirmek” (İbn Manzûr, 1984: 690; Mes’ûd, 1992: 282) anlamlarına gelen جَمَهَرَ (cemhera) fiili arasında hem anlam hem telaffuz yakınlığının olması bir geçişkenlik göstergesi olarak değerlendirilebilir.

**daba(lamak):** “Boş boş gezmek, dolaşmak” (Ayva 2006a: 102; Uysal, 2009: 942), “şaşkın şaşkın, bilinçsizce dolaşmak, kendince çabalamak” (Ayva 2006b: 5), “kasları tutulmaktan dolayı yürümekte zorlanmak, sersemlemek, ayakta duramamak, bocalamak” (Yalçın, 2022: 39) anlamlarında kullanılan kelime Arapçadaki دَبَّ يَدِبُّ (debbe-yedibbû) fiilini çağrıştırmaktadır. Fiilin “emeklemek, yavaş yavaş ilerlemek, ağır ağır yürümek” anlamı Mersin’e bağlı olan fakat coğrafi konum itibarıyla Karaman’a daha yakın olan Mut bölgesinde hastalıktan kalkan bir kimsenin ya da yeni yürümeye başlayan çocuğun sallanarak ve sendeleyerek yürümesini ifade etmek üzere kullanıldığı bilgisi (TDK Derleme Sözlüğü, 2022) dikkate alındığında bu çağrışım güçlü bir bağa yorulabilir. Aynı kelimenin hareket etmek anlamındaki “debelemek” (Uysal, 2009: 942) kullanımı da Arapça kökeni ile irtibatı güçlendirecek niteliktedir. Kelimenin yansıma kökenli olma ihtimali pek mümkün görünmemektedir. İki dil arasındaki hem anlam hem telaffuz yakınlığı yansımadan ziyade geçişkenlik ihtimalini öne çıkarmaktadır.

**farı(mak):** TDK Derleme Sözlüğü’nde “ihtiyarlamak, yaşlanmak, yıpranmak, eskimek, zayıflamak, yorulmak, yorgunluktan halsiz düşmek, kuvvetten düşmek, kuvvetsiz kalmak” gibi pek çok anlamlarıyla çeşitli yörelere nispet edilmiştir (TDK Derleme Sözlüğü, 2022). Ancak Konya, Karaman yöresi için “ihtiyarlamak” anlamı öne çıkmıştır. Kelimenin Bozkır (Konya) yöresinde “kocamak, kurumak” anlamlarına yer verilmiştir (Arı, 2022). Farımak kelimesinin Arapçadaki “boş, meşgul olmayan, amaçsız, açık, yararsız, faydasız” gibi anlamları olan فَارِغ (fârîğ) kelimesinden geldiği belirtilmiştir (Ermiş, 2014: 118). Fakat farımak ile Arapçadaki “ihtiyarlamak, yaşlanmak, kocamak” anlamlarındaki هَرَم (herime) fiilinin ve “ihtiyar, yaşlı, kocamış” gibi anlamları olan هَرَم (heram) kelimesinin (İbn Manzûr, 1984: 4656) hem telaffuz hem de anlam bakımından yakınlığı daha güçlüdür. Dolayısıyla farımak kelimesi فَارِغ’dan ziyade هَرَم kelimesine daha yakın görünmektedir.

**fırak(lamak):** “Atıvermek, kaldırıp atmak, fırlatmak” (Çıracı, 2019: 676; TDK Derleme Sözlüğü, 2022), “kaldırıp uzağa atmak” (Yalçın, 2022: 54) anlamlarında kullanılan bu kelimenin Arapçadaki “ayrılmak, uzaklaşmak” anlamında kullanılan فِرَاق (firâk) kelimesinden aktarıldığı düşünülmektedir. Kelimenin kök harflerinden (ف ر ق) çeşitli türeme şekilleriyle oluşan فَرَّق (ferraga) fiilinin “ayrımak, bölmek, dağıtmak, saçmak, parçalamak” şeklindeki anlamları da fırlatmak, uzağa atmak anlamıyla kullanılan fırlamak kelimesinin Arapça kökenli olduğu düşüncesini güçlendirmektedir.

**fırt(mak):** “Herhangi bir şeyin yerinden oynaması, çıkması, kaçması, bir kimsenin sözünden dönmesi” (Ayva 2006b, 6; Arı, 2022; TDK Derleme Sözlüğü, 2022) ve “elden kaçmak, aradan sıyrılmak, çabucak ayrılmak, sözünden caymak” (Yalçın, 2022: 55) anlamlarında kullanılan kelime Arapçadaki aynı harflerden oluşan ve yakın anlamlara sahip فَرَط (ferata) fiilini çağrıştırmaktadır. Zira söz konusu fiil de “elinden kaçmak, ağızından kaçmak, terk etmek, ayrılmak, gevşek davranmak, bırakmak” gibi anlamlara gelmektedir (İbn Manzûr, 1984: 3391). Karaman’da korkmayı ifade etmek üzere “aklım fırttı” tabiri kullanılmaktadır.<sup>2</sup> Kelimenin yansıma kökenli olabileceği ihtimali de göz ardı edilmemelidir. Ancak her

<sup>2</sup> Kaynak kişi: Mustafa Sağlam (60)

iki dildeki telaffuz ve anlam yakınlığı yansımadan türemesi ihtimalinden daha çok geçişkenlik ihtimalini düşündürmektedir.

**gadere(tlik yapmak):** Bozkır (Konya) yöresine ait kelimelerin derlendiği kaynakta yer alan gaderetlik kelimesi “ihmalden dolayı yapılan haksızlık” olarak tarif edilmiştir (Arı, 2022). Arapçadaki “vefasızlık, ihanet, hainlik, birini aldatmak” gibi anlamları olan غَدَرَ (gadera) fiili yakın bir anlama işaret etmektedir.

**gamıt(mak):** “Somurtmak, sinirlenip hareketsiz durmak” (Çeker, 2015: 176) anlamı yanında “kendini beğenmek” anlamı da bulunmaktadır (Yalçın, 2022: 58). Arapçadaki كَمَدَ (kemide) fiili “kırılmak, üzülmek”, كَمَدَ (kemed) ise “keder, üzüntü, gam, rengin kaçması, solma” gibi anlamlara gelmektedir. “*Orda gamıtıp duracana yanaş şu işe.*” (Uysal, 2017: 83) şeklindeki kullanım ise “bir köşede somurtup topluluk içine girmemeyi” ifade etmektedir. Kelimenin Arapçadaki “kakmak, başlamak, ayakta durmak, ayağa kalkmak, dikilmek” gibi anlamları olan قَامَ (gâme) fiili ile de irtibatlı olduğu düşünülebilir.

**gubar(mak):** “Böbürlenmek, kendini beğenmek, heybetli görünmeye çalışmak, gururlanmak, kibirlenmek” anlamlarındaki (TDK Derleme Sözlüğü, 2022); Yalçın, 2022: 73) kelimenin Arapçadaki “büyüklük, büyüklenme, şişirme, böbürlenme” anlamlarını barındıran كَبَّرَ (kebura) kökünden gelmiş olması muhtemeldir.

**hadar(at almak):** “Başına gelenlerden heç hadarat almamış.” cümlesinde olduğu üzere “yaşanılardan ders çıkarmak” (Gürsoy, 2020: 296) şeklinde bir anlama sahip olan hadarat kelimesinin kökünün Arapçadaki حَذَرَ-يَحْذَرُ (hazira-yahzeru) fiili olması kuvvetle muhtemeldir. Söz konusu fiil “hazırlıklı olmak, tedbirli olmak” (Halil b. Ahmed, 2003: 1/296, 297) “korkmak, sakınmak, uyanık olmak” (Mes’ûd, 1992: 298), “tasalanmak, endişelenmek, kaygılanmak, uyanık, tetikte, hazırlıklı olmak” (Mutçalı, 1995: 156) anlamlarına gelmektedir. Arapçada fiilimsi olarak “dikkat! Sakın! Dikkat et, gözünü aç!” gibi anlamlarda kullanılan حَذَرَ (hazâri) kelimesi de muhataptan dikkatli ve uyanık olması istendiğinde başvurulan bir emir fiilidir. Bu kelimenin “sakınma ve tedbir” anlamlarındaki *hadar* şeklindeki yalın kullanımına da yer verilmiştir (TDK Derleme Sözlüğü, 2022). Bu da Arapçadaki sözünü ettiğimiz fiil ile doğrudan ilişkili görünmektedir.

**hapan(lamak):** Ölçü birimi olarak kullanılan ve avuç (Arı, 2022; TDK Derleme Sözlüğü, 2022) md. “Hapan”) anlamına gelen hapan kelimesinin Arapçadaki aynı anlama gelen حَفْنَةٌ (hafne) kelimesinden bozularak Türkçeye geçtiği düşünülmektedir. Kelimenin hafne, hafene, hafana, hafan, hapan şeklindeki dönüşümünden bahsedilebilir. Söz konusu dönüşüm Türkçeye geçtikten sonra da devam etmiş ve hapan kelimesi kimi yerlerde anlamını da koruyarak hapaz şekline dönüşmüştür (Yalçın, 2022: 79). Hapan kelimesi “avuç” anlamında iken hapanlamak ise “avuçlamak” şeklinde kullanılmıştır (Arı, 2022).

**havk(mak):** “Yara dağılmak, iltihap kapmak” anlamında kullanılan ve “*Anamıñ yarası havkmış.*” şeklindeki kullanımıyla derlenen (Doğan, 2009: 245) havk-mak kelimesinin Arapçadaki iltihap kapmak anlamına gelen فَوَّحَ (kavveha) fiilinden gelmiş olması muhtemeldir. Geçiş esnasında seslerin göçüşme (metatez) yoluyla yer değiştirdiği düşünülmektedir. TDK Derleme Sözlüğü’nde ve Karapınar (Konya) sözlük derlemesinde kelime **havakmak** şeklinde “yara cerahatlanmak, şişmek, azmak” anlamıyla yer almaktadır (TDK Derleme Sözlüğü, 2022); Yalçın, 2022: 79).

**hecil (düşmek)/hecal(et etmek):** Karaman merkezde “çekinmek, utanmak, mahçup düşmek” gibi anlamlarda kullanılır. “Hecâlet duymak, hecâlet etmek, hecâlete düşmek, hecil düşmek” şeklindeki kullanımları da bulunmaktadır.<sup>3</sup> “*Arkadaşlarının arasında hecil düşme!*”<sup>4</sup>, “*Kadın yaptığına bir sürü hecâlet itti. Ya neye hecâlet idiyon. Senin bir suçun yok ki! Sen kötü bir şey yapmadın ki!*”<sup>5</sup> cümleleri Karaman’da yaşanılardan duyulan cümlelerdir. Kelimeler Arapçadaki “utanmak, sıkılmak, çekinmek, mahçup olmak” anlamlarındaki حَجَلَ-يَحْجَلُ (hacile-yahcelu) fiilini ve “sıkılğan, utangaç, çekingen, mahçup, ürkek” anlamındaki حَجَلَ (hacil) ve حَجَلَةٌ (haciletun) isimlerini çağrıştırmaktadır.

<sup>3</sup> Tek, A. (01 Nisan 2019). Sen Onları Yüzlerinden Tanırsın. 16 Ağustos 2022 tarihinde <https://www.karamandauyanis.com/yazarlar/ahmet-tek/sen-onlari-yuzlerinden-tanirsin/1499/> adresinden erişildi.

<sup>4</sup> Kaynak kişi: Mustafa Sağlam (60)

<sup>5</sup> Kaynak kişi: Ayış Sarı (70)

**hımz(ımak):** Yağlı gıdaların acımsı, bayat bir tadının olduğunu ifade etmek üzere başvurulan bir kelimedir (Yalçın, 2022: 81). Kelime “yemek ekşimek, bozulmak ve kokmak” anlamında **ımzımak** şeklinde de aktarılmıştır (TDK Derleme Sözlüğü, 2022); Yalçın, 2022: 85). Arapçadaki “ekşimek, asitlenmek ve paslanmak” gibi anlamlara sahip olan حمض (hamuza/hamuda) kökü, ekşi anlamına gelen حامض (hâmiz/hâmid) kelimesi Karapınar (Konya) yöresinde kullanılan **hımzımak**, Bozkır (Konya) yöresinde kullanılan **ımzıklamak** kelimesinin (Arı, 2022) çağrıştırdığı kelimelerdir. Miladi 573 senesine ait olduğu belirtilen bir şiirde الحمضة kelimesi ekşilik ve acılık anlamında kullanılmaktadır (İsfahânî, 2008: 11/108).

**höf(lenmek):** Höflenmek, höfsünmek, höyf, hörf, hösünmek (Yalçın, 2022: 84), hörflenmek (TDK Derleme Sözlüğü, 2022) gibi çeşitli şekillerde kullanılan ve anlam merkezinde “korkmak” eyleminin yer aldığı kelime Arapçadaki “korkmak” eylemi olan خاف'nin (hâfe) masdarı خوف (havf) kelimesinden gelmektedir. Yine bu kelimedenden türetilen ve “korkak” anlamındaki **öfelek** kelimesi de bu çerçevede zikredilmesi gereken kelimelerdendir. Havf kelimesi tasavvuf kaynaklarında çokça zikredildiği gibi halkın fıkıh birikimini borçlu olduğu *Mızraklı İlmihal*'de de yer almaktadır (Mızraklı İlmihal, 2001: 22).

**hömer(mek):** TDK Derleme Sözlüğü'nde Bozkır (Konya) yöresinde kullanıldığı belirtilen *hömermek* kelimesi “birisine kızarak saldırmaya hazırlanmak” anlamıyla verilmiştir (TDK Derleme Sözlüğü, 2022). Bozkır yöresine özgü kelimelerin derlendiği web sitesinde “efelik taslamak, karşı gelmek” anlamıyla aktarılmıştır (Arı, 2022). Karapınar (Konya) yöresinde ise “şımarmak, dayılanmak, üstten üstten konuşmak” anlamlarının yanında “başkaldırı ve büyüklere karşı gelmek” anlamlarıyla verilmiştir (Yalçın, 2022: 84). Karaman'a özgü kelimelerin derlendiği web sitesinde de “kabarmak, yiğitlik gösterisinde bulunmak” gibi anlamlarıyla ele alınmıştır.<sup>6</sup> Kelime Arapçadaki “sınırlı sınırlı söylenmek, toynakları ile şiddetle vurmak” anlamlarında kullanılan هم-يَهْمُر (hemera-yehmuru) fiilinden gelmiş olmalıdır.

**hösükmek:** “Teşvik etmek, cesaretlendirmek” gibi anlamları olan hösükmek kelimesi<sup>7</sup> “karıştırmak, alevlendirmek” anlamıyla **kösükleme** şeklinde de yer almıştır (Yalçın, 2022: 100). Her iki kullanımda da “harekete geçirmek, yüreklendirmek” anlamı öne çıkmaktadır. Kelime Arapçadaki “teşvik etmek, zorlamak, kışkırtmak, üstelemek, özendirmek, cesaretlendirmek, sevk etmek” gibi anlamlara gelen حث-يَحْتُ (hasse-yehussu) fiilinden gelmiş olmalıdır.

**ıkbala:** Karapınar (Konya) yöresinde bu kelimenin *ıkbala garabahta* şeklinde “şansına ne çıkarsa” anlamında kullanıldığı belirtilmiştir (Yalçın, 2022: 177). Bir gazetenin köşe yazısında ihbala (ıkbala) kelimesi üzerinde durulmuş ve “ne çıkarsa bahtına, dur bakalım ne olur ...” gibi anlamlarda kullanıldığı ifade edilmiştir (Orhan, 2006). Kelimenin Arapçadaki “şanslılık, başarı, baht açıklığı, varma, yaklaşıma bolluk” gibi anlamları olan إقبال (ıkbâl) kelimesi ile irtibatlı olması kuvvetle muhtemeldir. Fakat “darısı başına” anlamında kullanılan عقباك (ukbâlek) veya العقبى لك (el-ukbâlek) ifadeleri ile irtibatlı olması da ihtimal dışı değildir.

**iba (düşmesi):** “Ürünlerin üzerinde hafif ıslaklık oluşması, nemlenme durumu, çiğ, kırağı gibi gece ile gündüz arasındaki sıcaklık farkının fazla olduğu dönemlerde oluşan doğa olayı” olarak açıklanan (Doğan, 2012: 773) iba düşmesi olayı Arapçadaki “yük, ağırlık, sorumluluk” gibi anlamlara gelen عِبء (ib') kelimesi ile irtibatlandırılabilir.

**iza etmek:** Ereğli (Konya) yöresinde “eziyet, sıkıntı” anlamında kullanılan ve “allah ırâmet iylesin analığımız da iyiydi, gelince doğup, çağırıp, bi şey iza itmezdi, iyiydi.” cümlesiyle aktarılan (Çavga, 2020: 145, 153, 218) iza kelimesi Arapçadaki “ezâ, eziyet, zarar, sıkıntı, kusur” anlamlarındaki أذى (ezâ) kelimesinden gelmiş olmalıdır.

**kürs(lemek):** Karın yol kenarlarındaki yağmur suları için yapılan oyuklara veya kuytu yerlere birikmesine “kürs yapmak” tabir edilmiştir. “Kuytu yerlere toplanmış kar ya da kum yığını” (Arı, 2022; TDK Derleme Sözlüğü, 2022) olarak açıklanan kelime Arapçadaki “sıkıştırmak, tepelemek, toplamak, biriktirmek bir araya getirmek, kümelemek, yığın hâline getirmek ve istif etmek” gibi anlamlara gelen كَس

<sup>6</sup> Karaman Yöresel Sözler. (29 Eylül 2009). Karaman Yöresel Sözler. 16 Ağustos 2022 tarihinde <https://www.turkish-media.com/forum/topic/176025-karaman-yoresel-sozler/> adresinden erişildi.

<sup>7</sup> Kaynak kişi: Mustafa Başkonak (40)

(keds) fiilinden gelmiş olmalıdır. Yine “hasat edilip yığılmış, toplanmış taneler veya kum birikintileri” için kullanılan كُدْس (küds) kelimesi de kürs kelimesinin kökenine dair ipuçları taşımaktadır.

**makat (atmak):** Makat kelimesi “soğuğa engel olması için dama serilen çamur” (TDK Derleme Sözlüğü, 2022); Yalçın, 2022: 104) anlamında iken makat atmak, makat yaptırmak tabiri de “kerpiç evlerde damları ya da oda zeminlerini çamurla sıvamak” şeklinde tanımlanmıştır (Yalçın, 2022: 104). Arapçadaki مَقْعَد (mak’ad/makat) kelimesi “oturak, divan, iskemle, yer, oturacak yer, oturma yeri” anlamındadır. Oturma yeri anlamındaki mak’ad kelimesi zamanla oturma yerinin hazırlanması için de kullanılır olmuştur.

**matuf(lamak):** Karaman yöresinde matuf kelimesi “bunak”, matuflamak ise “bunamak” anlamında kullanılmıştır (TDK Derleme Sözlüğü, 2022). “Ülen arkadaş! İyice matufladı adam ya!”<sup>8</sup> cümlesindeki matufladı kelimesi “bunadı” anlamında kullanılmıştır. Gölyaka (Beyşehir/Konya) kasabasından yapılan derlemede kelime “yaşlanmak” anlamıyla **matuflamak** şeklinde aktarılmıştır (Köğçe, 2013: 95, 166). Kelime Arapçadaki “ahmak, bunak, geri zekâlı, akli noksan” anlamlarında kullanılan معْتَوِه (ma’tûh) kelimesinden gelmez. Sözlükte “delilik dışı akıl noksanlığı” olarak izah edilmiştir (Halîl b. Ahmed, 2003: 3/95, 96).

**mayıl mayıl (bakmak):** “Şaşkın şaşkın” (Çıracı, 2019: 279, 416, 792), “üzgün üzgün, bel bel bakmak” (TDK Derleme Sözlüğü, 2022) şeklinde bir kullanıma sahip olan ikilemede yer alan mayıl kelimesinin Arapçadaki “eğik, yana yatık, meyilli” anlamındaki مَائِل (mâil) kelimesinden gelmiş olması muhtemeldir. Zira şaşırma ve üzülmeye hallerinde insanın kafasını sağa, sola, öne veya arkaya eğmesi bilinen bir durumdur. Başını eğerek bakmak mayıl mayıl bakmak şeklinde ifade edilmiş olabilir. Yine Divaz köyünde (Karaman) “baygın baygın bakmak” anlamında kullanılan (Divaz Sözlüğü t.y., md. “Mayıldamak”) **mayıldamak** kelimesi de aynı kökle irtibatlandırılabilir.

**meks(itmek):** Bozkır (Konya) yöresinden derlenen meksitmek kelimesi “beklemek, durmak” anlamıyla verilmiş, “Biraz meksit de arkadakılar da yetişsin/Biraz bekle de arkadakiler de yetişsin.” cümlesiyle örneklendirilmiştir (Arı, 2022; Küçükbalı, 2016: 651). TDK Derleme Sözlüğü’nde yer almayan meksitmek kelimesi Arapçadaki “yaşamak, oturmak, kalmak, beklemek, durmak” anlamlarına gelen مَكَّتْ (mekese) fiilinin mastarı olan مَكَّتْ (meks) kelimesinden gelmiş olmalıdır. Kelime meks etmek şeklinde *Mızraklı İlmihal*’de de yer almaktadır (Mızraklı İlmihal, 2001: 89).

**müzmal (etmek):** “Bir şeyi heba etmek, heder etmek” anlamında “Yaptığım o gadar şeyi müzmal itti.” cümlesindeki şekliyle müzmal etmek (Uysal, 2017: 84) ve müzmel etmek<sup>9</sup> “perişan olmak, berbat olmak” anlamında **müzmal olmak** (Yalçın, 2022: 110) ve kısmi telaffuz farklılığıyla **müzmaal**<sup>10</sup> ifadeleri Arapçadaki مَضْمَل (müzmahal) kelimesi ile irtibatlı olarak ele alınabilecek kelimelerdendir. “Yok olmak, gözden kaybolmak, perişan olmak, mahvolmak, zail olmak” anlamlarını taşıyan اِضْمَحَلَّ (izmahalle) fiilinden türeyen مَضْمَل (muzmahal) kelimesi fiil kökünün taşıdığı anlamın edilgen kalıbı ile gelmiştir.

**neenen neenen nen!:** Karaman ve Konya yöresinde çocukların uyutulması esnasında anneler tarafından söylenen ninniler arasında tekrarlanan ifadelerden “neenen neenen neenen nen” nakaratı Arapçadaki “Uyu!” emri için kullanılan نَمْ! (nem!) fiilinden gelmiş olmalıdır. Nem neem nem! şeklinde tekrarlanan kelimelerin zamanla “neenen neenen nen” şekline dönüştüğü düşünülmektedir.

**nize (etmek):** Çumra (Konya) yöreleri arasında “kavga, dövüş” anlamında kullanılan ve “bir nize yaptık nevesim için.” şeklinde kullanımı aktarılan (Çeker, 2015: 119, 169) nize kelimesinin Arapçadaki “ihtilaf, anlaşmazlık, çekişme, kavga, münakaşa, tartışma” anlamlarında kullanılan نِزَاع (nizâ) kelimesi ile doğrudan irtibatı var görünmektedir.

**samır(danmak)/samır(damak):** “Uykuda sayıklamak” (Divaz Sözlüğü t.y., md. “Samırdanmak”; TDK Derleme Sözlüğü, 2022) md. “Samırdanmak”), “sayıklamak” (Arı, 2022) ve “söylenmek” (Tursun, 2020: 256) anlamlarıyla aktarılan samırdanmak/samırdamak kelimesi Arapçadaki سَمَرَ (semere) fiili ile irtibatlı görünmektedir. Fiil “gece gece konuşmak, gece sohbeti yapmak” anlamlarına gelmektedir.

<sup>8</sup> Kaynak kişi: Bekir Kocaman (65)

<sup>9</sup> Kaynak kişi: Mustafa Sağlam (60)

<sup>10</sup> (Çıracı, 2019: 244) Kaynak kişi: Tahir Dağcı (40), Sarıveliler (Karaman)



**sıklat (basmak):** Karaman, Konya yöresinde gerek fiziksel gerekse ruhsal anlamda bedene veya ruha ağırlık çökmesi, ruhi sıkıntı hâlinin ortaya çıkması (Bozkır’lıların Kullandıkları Kelimeler t.y., md. “Sıklat”) durumunda “*bi sıklat bastı. Şöyle uzanayım.*” denmektedir.<sup>11</sup> Arapça sözlükte “baskın bir uyku, uyuklama hâli” olarak da açıklanmıştır (Halil b. Ahmed, 2003: 1/204). Sıklat basmak tabirinin Arapçadaki “ağırlık, sıkıntı, güçlük, yük” gibi anlamları olan تَقْلَة (sıklet) kelimesi ile Türkçedeki basmak fiilinin birleşiminden meydana geldiği düşünülmektedir.

**sokr(anmak):** “Söylenmek, lafı ağızında gevelemek” (Arı, 2022; Yalçın, 2022: 128) ve “homurdanmak” (Çeker, 2015: 178) anlamlarında kullanılan sokranmak kelimesi kimi yörelerde **sohranmak** (Doğan, 2009: 20) şeklinde kullanılmıştır. Kelimenin “sarhoş olmak” anlamındaki سكر (sekera) fiili ve “sarhoş” anlamındaki سكر (sekir) kelimesi ile irtibatı var görünmektedir. Lafız bakımından yakınlığın yanında sarhoşluk hâlindeki ağız bozukluğu, ne söylendiğinin bilinmemesi, lafın ağızda gevelemesi durumları da anlam bakımından bu irtibatı güçlendiren hususlar olarak değerlendirilebilir.

**şak(lamak):** “Bir bütünün yarısı” (Arı, 2022; Çavga, 2020: 224; Yalçın, 2022: 131), “bölük, parça, dilim” (Kocamaz, 2013: 208) anlamlarına gelen **şak** kelimesi Arapçada aynı anlamıyla yer almakta olup bunlara ilave olarak “yarık, çatlak, su yatağı, gedik, yırtık, yara, derideki çatlaklık” gibi anlamları da barındırmaktadır. Gölyaka (Beyşehir/Konya) kasabasından yapılan derlemede “*Bi şakını irâmetli bakamıycan diyi saTTığ, irâmetli var ıka. Bi şakı bize galdı.*” şeklindeki cümlede kelime “taraf, kısım” anlamıyla kullanılmıştır (Köğçe, 2013: 140, 172). Kelimenin aslı شَقَّ (şakk) şeklindedir. Söz konusu kelimenin fiil hâli ise **şak(lamak)** şeklindedir. Bir şeyin ortadan iki parçaya bölünmesini ifade etmek üzere kullanılan şaklamak (Doğan, 2012: 781; Yalçın, 2022: 114) ifadesi aynı kökten türemiş bir fiildir. Kelimenin yansıma yoluyla türediği ihtimali de düşünülebilir. Ancak gerek telaffuz ve gerekse kullanıldığı anlamın her iki dilde de benzer olması geçişkenlik olarak değerlendirilmesini daha güçlü kılmaktadır.

**şedde(lemek):** Bozkır (Konya) yöresinde “abartmak” anlamında kullanıldığı belirtilen (Arı, 2022; Küçükbalı, 2016: 651) şeddelemek kelimesinin Arapçadaki “çekmek, sıkılaştırmak, uzatmak, sıkı yapmak, bastırmak, sağlam yapmak” gibi anlamları olan شَدَّ يَشُدُّ (şedde-yeşuddu) fiilinden gelmiş olması muhtemeldir.

**takavıd(a ayrılmak)/takavit:** Emekli olma hâlini ifade etmek üzere kullanılan “*takavıda ayrılmak*” tabiri Konya, Karaman yöresinde kullanılan tabirlerdendir (Yalçın, 2022: 134). Aynı anlamdaki kelime TDK Derleme Sözlüğü’nde takavut şeklinde yer almıştır (TDK Derleme Sözlüğü, 2022). Kelime Arapçadaki “emeklilik, işsiz durma, oturma” gibi anlamları olan تَقَاوَد (tekâ’ud) kelimesinden geçmiştir.

**tebsermek:** TDK Derleme Sözlüğü’nde “kurumaya yüz tutmak” şeklinde açıklanan tebsermek (Arı, 2022) ve “hafif kabarmak, nem azalmak, toprak hafif kabarmak” anlamıyla Karapınar (Konya) yöresine nispet edilen tepsermek (Yalçın, 2022: 137) kelimesi Arapçadaki “sivilceler kaplamak, sivilcelenmek” gibi anlamları olan تَبَّسَّرَ (tebessera) fiilini çağrıştırmaktadır. Sivilcelenen cildin kabarması ile toprağın yüzeyinin kabarması arasında irtibat kurulmuş olmalıdır. Öte yandan يَبَسَّ ve yine aynı kökten türeyen تَبَّسَّرَ fiillerini de andırmaktadır. Söz konusu iki fiil de bir şeyin kurummasını, neminin gitmesini ifade etmek üzere kullanılır (İbn Abdurabbih, 1983: 1/309).

**zuğutmak:** Çumra (Konya) yöresinde “düşünceli, hareketsiz durmak” (Çeker, 2015: 180), bir başka yörede ise “canı sıkın bir şekilde oturmak” (Büke, 2020: 138) anlamlarında kullanılan **zuğutmak, zuğüt durmak** ifadelerinde geçen zuğut kelimesi Arapçadaki ضَعُوط (duğût) kelimesini hatırlatmaktadır. Kelime ضَغَط (dağt) kelimesinin çoğulu olup “baskı, basınç, depresyon, gerilim, kâbus” gibi anlamlara sahiptir.

## Sonuç

Diller arası etkileşim dilin yaygın olarak kullanıldığı alanlarda daha görünür hâldedir. Başka dillerden etkilenmeler bir dilin ortaya koyduğu ürünlerde ise çok kolay görünür ve tespit edilir. Söz gelimi geniş çaplı kitlelere hitap eden edebi ürünlerde yer alan yeni kelime ve söz öbekleri büyük çoğunluk tarafından görülür ve duyulur. Bu kullanımlar o toplumun bünyesiyle uyuyorsa kabul edilip benimsenir ve içselleştirilir. Arapçadan Türkçeye geçen kelimelerin bu çerçevede değerlendirilmesi mümkündür. Başta

<sup>11</sup> Kaynak kişi: Ali Çelik (65)

din dili olmak üzere edebî dilde, hukuk dilinde ve askeri dilde Arapçadan Türkçeye geçmiş çokça kelime bulmak mümkündür ve bu durum artık bilinen bir durumdur. Nitekim görülmüştür ki Türkçe sözlüklerde yer almayan ve Arapçadan geçtiği düşünülen pek çok fiil halkın günlük konuşmasına yerleşmiştir. Bu çalışma sayesinde Karaman veya Konya'nın herhangi bir köyünde, ücra bir köşesinde yaşayan halkın dilinde yer alan kelimelerin Arapça ile irtibatlı olduğunu görmek mümkün olmuştur. Kelimelerin kullanıldıkları yerlere ve telaffuz farklılıklarına bakıldığında anlam ve söyleyiş bakımından Arapçadaki bir kelime ile doğrudan veya dolaylı bir irtibat hâlinde olduğu görülmüştür. Bu çalışmada bazı fiiller irdelenmiştir. Çalışma esnasında isim, sıfat ve zarfların da ayrıca derlenmesi gerektiği sonucuna varılmış, diğer kelime türlerinin de tespit edilmesi ve başka çalışmalarda ele alınması planlanmıştır. Daha detaylı çalışmalar yapılması hâlinde dar kapsamlı coğrafi mekânlara özgü pek çok kelimenin tespit edilmesi ve Türk Dil Kurumunun Derleme Sözlüğü'ne kazandırılması mümkün olacaktır.

### Kaynak Kişiler

- Ali Çelik (65): Mut (Mersin), İlkokul mezunu, Emekli.  
 Ayış Sarı (70): Karaman, İlkokul Mezunu, Ev hanımı.  
 Bekir Kocaman (65): (Zengen) Karaman, Ön Lisans Mezunu, Emekli İmam-Hatip.  
 Mustafa Başkonak (40): Karaman, Öğretim üyesi.  
 Mustafa Sağlam (60): (Manyan) Karaman, Lisans Mezunu, Resmi bir kurumda yönetici.  
 Tahir Dağcı (40): Sarıveliler (Karaman), Öğretim üyesi.

### Kaynakça

- Alp, M. & Yusuf, Ö. (2018). *Musannaf Arabi-Türki Müşterek İfadeler*. İstanbul, Mektep Yayınları.
- Alzubaidy, A. (2020). Kökende Çoğul Olarak Kullanılan Arapça Kelimelerin Türkçe'ye Geçmesi ve Türkiye Türkçesinde Kullanım Şekilleri. *Journal of the College of Languages*, 42, 266-258.
- Anıl, Z. A. (2002). Aslı Arapça Olup Türkçe'ye Anlam Kaymasına Uğrayarak Geçmiş Kelimeler. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Arı, M. (17 Haziran 2021). Bozkır Sözlüğü-Bozkır Dedikleri. 28 Eylül 2022 tarihinde <https://bilgi.bozkir.org.tr/2021/06/bozkr-sozlugu-bozkr-dedikleri-mithat-ar.html> adresinden erişildi.
- Ayva, A. (2006). Konya Dağ Köyleri Ağızlarından Derlenen Fiiller. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15, 97-106.
- Ayva, A. (2006). Mehmet Ali Köyü Ağızında Kullanılan Fiillere Ekler. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 51 (2003/2), 39-56.
- Büke, H. (2020). Denizli Ağızından Derleme Sözlüğüne Katkılar. *Sdü Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 50, 131-48.
- Çavga, U. (2020). Konya Ereğli İlçesi Belkaya Ağızı (Ses Bilgisi-Şekil Bilgisi-Metinler-Sözlük). Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Nevşehir.
- Çeker, M. (2015). Çumra Havalisi Yörükleri Ağızı. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya.
- Çıracı, K. (2019). Konya İli Karapınar İlçesi Ağızları. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Çukurova Üniversitesi, Adana.
- Divaz Sözlüğü*. (15 Kasım 2017). Divaz Sözlüğü. 10 Ağustos 2022 tarihinde <https://sungursun.blogspot.com/2017/11/divaz-sozlugu.html> adresinden erişildi.
- Doğan, M. (2009). Aksaray Ağızından Derleme Sözlüğü'ne Katkılar-1. *Turkish Studies*, 4, 236-249.
- Doğan, M. (2012). Aksaray ve Yöresi Ağızları (İnceleme-Metinler-Sözlük). Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri.
- Dursunoğlu, H. (2014). Türkiye Türkçesindeki Arapça Sözcükler ve Bu Sözcüklerdeki Ses Olayları. *Turkish Studies*, 9, 145-155.
- el-Ferâhîdî, H. b. A. (2003). *Kitâbu'l-'ayn*. Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye.

- Erdem, G. (2014). Anamur Yöresi ve Ağzları. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri.
- Ermiş, H. (2012). *Türkçeleşmiş Arapça Kelimelerin Tasnifi ve Kök Analizi*. İstanbul, Cantaş Yayıncılık.
- Ermiş, H. (2014). *Arapça'dan Türkçeleşmiş Kelimeler Sözlüğü*. (2. Bs). İstanbul, Ensar Neşriyat.
- Gürsoy, A. (2020). Gencek (Konya-Derebucak) Mahallesi Ağzından Derleme Sözlüğü'ne Katkılar. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2) 288-29.
- Haşimi, A. (2021). Türkiye Türkçesinde Kullanılan Arapça Kelime Grupları ve Cümleler Hakkında Bazı Değerlendirmeler. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 5 (1), 591-618.
- İsfahânî, E. F. A. b. H. (2008). *Kitâbu'l-egânî*. Beyrut, Dâru Sâdir.
- İbn Abdurabbih, A. b. M. b. A. R. E. (1983). *el-İkdu'l-ferîd*. Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye.
- İbn Manzûr. (1984). *Lisânü'l-Arab*. Kahire, Dâru'l-maârif.
- İşler, E. (1997). *Türkçe'de Anlam Kaymasına Uğrayan Arapça Kelime ve Kelime Grupları*. İstanbul, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Karaman Yöresel Sözler*. (29 Eylül 2009). Karaman Yöresel Sözler. 16 Ağustos 2022 tarihinde <https://www.turkish-media.com/forum/topic/176025-karaman-yoresel-sozler/> adresinden erişildi.
- Kocamaz, İ. (2013). Konya İli, Taşkent İlçesi ve Köyleri Ağzı. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Köğçe, A. N. (2013). Gölyaka Kasabası Ağzı Söz Dizimi. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İstanbul.
- Küçükbalı, F. N. (2016). Bozkır (Konya) Ağzından 'Derleme Sözlüğü'ne Katkılar. *Uluslararası Sempozyum: Geçmişten Günümüze Bozkır: 06-08 Mayıs 2016: Bildiriler* içinde (ss. 643-658), Konya, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları: 9.
- Mes'ûd, C. (1992). *er-Râid*. Beyrut, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn.
- Mızraklı İlmihal*. (2001). İstanbul, Dergâh Yayınları.
- Mutçalı, S. (1995). *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul, Dağarcık Yayınları.
- Orhan, A. (24 Ağustos 2006). İhbala. 05 Ekim 2022 tarihinde <https://www.birgun.net/haber/ihbala-1193> adresinden erişildi.
- Tek, A. (01 Nisan 2019). Sen Onları Yüzlerinden Tanırsın. 16 Ağustos 2022 tarihinde <https://www.karamandauyanisi.com/yazarlar/ahmet-tek/sen-onlari-yuzlerinden-tanirsin/1499/> adresinden erişildi.
- Tursun, A. (2020). Akören Ağzı. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya.
- Türk Dil Kurumu Derleme Sözlüğü* (Türkiye Türkçesi Ağzları Sözlüğü). 09 Ağustos 2022 tarihinde <https://sozluk.gov.tr/> adresinden erişildi.
- Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük*. 11 Ağustos 2022 tarihinde <https://sozluk.gov.tr/> adresinden erişildi.
- Uysal, İ. N. (2009). Karaman İli Ağzları ve Anadolu Ağzları Arasındaki Yeri. Yayımlanmamış Doktora tezi, Pamukkale Üniversitesi, Denizli.
- Uysal, İ. N. (2017). Kuzören (Konya-Bozkır) Köyü Ağzından Derleme Sözlüğü'ne Katkılar. *Diyalektolog Ulusal Sosyal Bilimler Dergisi*, 14, 79-85.
- Yalçın, C. (2022). *Karapınar*. (2. Bs.) Ankara, Gülnar Yayınları.
- Yöresel Kelimelerimiz. (t.y.) Yöresel Kelimelerimiz. 08 Ekim 2022 tarihinde <https://hadimkulder.org/kelimelerimiz/> adresinden erişildi.
- المعاني معجم. (t.y.). 11 Eylül 2022 tarihinde <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%AD%D9%88%D9%82%D9%84/> adresinden erişildi.







# Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (KMÜ EFAD)

*Karamanoğlu Mehmetbey University Journal of Literature Faculty*

E-ISSN: 2667 – 4424

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/efad>



**Tür:** Araştırma Makalesi  
**Kabul Tarihi:** 26 Aralık 2022

**Gönderim Tarihi:** 21 Ekim 2022  
**Yayımlanma Tarihi:** 30 Aralık 2022

**Atıf Künyesi:** Ünlü, S. & Geçgin, E. (2022). Öğrenci Apartlarında Çalışan Kadınların İş Yaşamı Deneyimleri: Niğde Örneği. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2), 373-392.

**DOI:** <https://doi.org/10.47948/efad.1192922>

## ÖĞRENCİ APARTLARINDA ÇALIŞAN KADINLARIN İŞ YAŞAMI DENEYİMLERİ: NİĞDE ÖRNEĞİ

Seda ÜNLÜ\*  
Ercan GEÇGİN\*\*

### Öz

Bu çalışmanın amacı, Niğde merkezde bulunan 5 ayrı öğrenci apartında çalışan kadınların işgücü piyasasındaki deneyimlerini ve bunun toplumsal rollerine etkisini etnografik yöntemle göre araştırmaktır. Bu doğrultuda, Ekim 2021 ve Haziran 2022 tarihinde katılımcı gözlem ve 2022'nin Şubat ve Mart aylarında 13 çalışan kadınla derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Araştırma neticesinde kadınların maddi imkânlarının yetersizliğinin işgücü piyasasına katılma sürecinde birincil rol oynadığı görülmüştür. Çalışma yaşamı, kadınların toplumsal benliğini inşa etme biçimlerini değiştirmektedir. Kadınlar kamusal alana dâhil oldukça bireysellikleri, sosyalleşmeleri ve özgüvenleri de artmaktadır. Çalışma yaşamı kadının güçlenmesinde etkin rol oynamasına rağmen ev içi işlerde iş bölümünün olmamasından dolayı toplumsal rollerinin değişmesi yönünde bazı dirençlerin olduğu da görülmüştür. İşlerine dair problemlerle baş etmede kadınlar iki strateji gütmektedirler: 1) probleme odaklanmak ve çözümlene kadar çaba göstermek; 2) problemin işverene taşınması durumunda sessiz kalmak. İşten çıkarılma korkusu susma nedenlerinden sayılabilir. Çalışma ortamında takım ilişkisinin olduğu, işverenin erkek olduğu durumlarda etkileşimlerin mesafeli, işverenlerin kadın olduğu durumlarda birincil ilişkilerin kurulduğu ve öğrencilerle duygusal emeği ifade eden ailevi bağların tesis edildiği keşfedilen bulgular arasındadır.

**Anahtar Kelimeler:** Çalışma Yaşamı, Duygusal Emek, Kadın Emeği, Niğde, Öğrenci Apartı.

### Working Experiences of Women Working in Student Hostels: Niğde Case

#### Abstract

This study using an ethnographic research method, aimed to explore the experiences of women working in 5 separate student hostels located in the center of Niğde in the labor market and the impact of this their social life. For this purpose, in-depth interviews were conducted with 13 working women in February and March of 2022, as well as participant observations (on October 2021 and June 2022). The findings of the research show that the lack of financial opportunities for women plays a primary role in the process of participation in the labour market and that working life changes the way women build their social self. As women are included in the public sphere, their individuality, socialization, self-confidence increase and they feel

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Niğde/Türkiye. E-posta: [unluseda80@gmail.com](mailto:unluseda80@gmail.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2370-3203>.

\*\* Doç. Dr., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Niğde/Türkiye. E-posta: [ercangcn@gmail.com](mailto:ercangcn@gmail.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9896-119X>.

stronger, but due to the lack of domestic division of labor, they encounter some resistance in changing their social roles. Women have two strategies for dealing with work-related problems: 1) to focus on the problem and strive until it is resolved, 2) to remain silent when the problem is disclosed to the employer. Fear of dismissal can be considered one of the reasons for their silence. It is found that there is a team relationship in the working environment, the interactions are distant when the employer is male, primary relations are established when the employers are female, and familial ties are formed with the students, which can be seen as a form of emotional labor.

**Keywords:** Emotional Labor, Niğde, Student Hostels, Women's Labor, Working Life.

## Giriş

Türkiye'de üniversite öğrencilerinin barınma ihtiyaçlarına yönelik olarak hizmet sektörü kapsamındaki yurtların yanı sıra öğrenci apartları da bulunmaktadır. Söz konusu apartlarda kadınlar da yaygın olarak çalıştırılmaktadır. Temizlik görevlisi, aşçı veya yönetici/müdire gibi farklı pozisyonlarda kadınlar bu sektörde istihdam edilmektedir. Türkiye'nin pek çok kentinde olduğu gibi Niğde merkezde de öğrenci apartları bulunmakta ve öğrenciler tarafından yaygın talep görmesi hasebiyle bu sektörde kadın istihdamına ihtiyaç da duyulmaktadır. Bu çalışma, Niğde'deki öğrenci apartlarında çalışan kadınların iş yaşamı deneyimlerine yakından bakma gayesiyle gerçekleştirilen saha araştırmasına dayanmaktadır.

Öğrenci apartları kadınların istihdam alanlarından birini oluşturmasına ve öğrenciler tarafından apartlara talebin fazla olmasına rağmen Türkiye'de hizmet sektöründe kadın emeği üzerine çalışmalar (Tükeltürk ve Perçin, 2008; Özkaplan, 2015; Topkaya ve Korucu 2018) yapılırken öğrenci apartlarında çalışan kadınlara ilişkin bir araştırmanın henüz gerçekleştirilmediği görülmektedir. Bu doğrultuda çalışmamız, kadınların çalışma yaşamındaki deneyimlerini ve bu deneyimlerin kadınların toplumsal rollerinde yaratmış olduğu etkiyi yakından araştırmayı amaçlamıştır. Öğrenci apartlarında çalışan kadınların durumlarına ve çalışma yaşamı deneyimlerine nitel araştırma yöntemiyle ulaşılmıştır. Kadınların çalıştıkları pozisyonlar, işe giriş süreçleri, çalışma yaşamının aile içinde karar alma süreçlerine etkisi ve ev içi işlerde konum alışı gibi etkenler toplumsal cinsiyet rolleri ekseninde eleştirel bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Kadınların iş yaşamı etkileşimlerinde ise Goffman'ın dramaturji yaklaşımından kısmi olarak faydalanılmıştır. Kadınların çalışma ilişkilerindeki ve gündelik yaşamlarındaki çoklu rollerinin tekabül ettiği farklı yaşam sahnelerinin birbiriyle bağlantısını kurabilmek adına bu yaklaşım dikkate alınmıştır. İlgili kavramlar metin içerisinde ayrıca bir bölümde izah edilmemiş olup bulguların çözümlenmesi sırasında işe koşulmuştur.

Makalede öncelikli olarak kadın emeğine yönelik birtakım çalışmalara yer verilmiş, sonrasında ise elde edilen bulgular bazı tematikler ekseninde analiz edilmiştir. Bu bağlamda genel hatlarıyla kadınların iş yaşamı öykülerine, işe giriş süreci ve sosyal çevrenin tutumlarına, kadının güçlenmesinin önünü açan etkenlere, "aile gibi olmak" söylemiyle kadınların emeklerinin araçsallaştırıldığına ve böylelikle emek sömürsünün rızaya dayalı biçimde gerçekleştirildiğine dikkat çekilmiştir. Kadınların iş yaşamına ilişkin zorluklarla ve problemlerle baş etme stratejilerine eğilmekle beraber çalışma yaşamında kadınların iş arkadaşlarıyla, işveren ve öğrenciler ile olan etkileşimlerine de yakından bakılmıştır.

## 1. Kadın Emeğine İlişkin Bazı Çalışmalar

Türkiye'de kadın emeğini anlayabilmek için tarihsel arka planına bakmakta yarar vardır. Makal'a göre (2010: 17) kadın emeği, Osmanlı İmparatorluğundan Cumhuriyet Türkiye'si arasında bazı geçişliliklere ve sürekliliklere sahiptir. Kadın emeğinin tarihsel seyrini konu aldığı çalışmada kadınların yüzyıllardır tarımsal faaliyetlerin çalışma alanlarını oluşturduğunu belirtmektedir. Ücretlilik konusu söz konusu olduğunda ise kadınların geçici tarım işçileri arasında yer aldıkları belirtilmektedir. Sınai faaliyetler düzleminde ev içerisinde yapılan halıcılık ve dokumacılık kadınların önemli çalışma alanını oluşturmaktadır. Küçük atölyelerde gerçekleştirilen dokumacılık faaliyeti kadınlar özelinde ev dışında yapılan ilk faaliyeti oluşturmaktadır. 1913-1915 Sanayi Sayımı sonuçlarına göre ülkenin önemli sanayi kuruluşlarında çalışanların üçte birinin kadın olduğu belirlenmiştir ve kadınların geleneksel rolleriyle ilintili

olarak çalışma yaşamının içerisindeyler. Dokumacılık ve halıcılık alanında birçok kadının çalıştığı bilinmektedir (Makal, 2010: 18). Kadınlar çeşitli alanlarda fabrikalarda çalışmıştır ancak fabrikalarda çalışmaya başlamaları savaş dönemlerine denk gelmektedir. Erkeklerin cephede olduğu dönem boyunca kadınlar fabrikalarda çalışmışlardır. Savaş olduğu dönemlerde çalışana duyulan ihtiyaç kadınların fabrikalar için yedek sanayi ordusu<sup>1</sup> haline gelmesinin önünü açmıştır ancak bu durum geçicidir ve savaşın sonlanması durumunda kadınların tekrar evlerine dönmelerini ifade etmektedir.

Cumhuriyetin ilk yıllarında kadın işçilere ilişkin verileri paylaşan ilk kaynak 1927 Sanayi Sayımı sonuçlarıdır. Bu sonuçlara göre 14 yaşından büyük kadın işçilerin %43,7'si tarımsal kaynaklı ürünler işleyen sanayilerde, %48,1'ise dokumacılık alanlarında çalışmaktadır. İş Kanunu kapsamında elde edilen verilere göre 1937'de kadınların %19,5'i 1943'te %23,7'si ise dokuma sanayinde çalışmaktadır (Makal, 2015: 42-47). Böylelikle Osmanlı ve Cumhuriyetin ilk dönemleri arasında özellikle işin niteliği konusunda benzeşme olduğu söylenebilir. 1950'li yıllarda yaşanan kırdan kentte göçle birlikte; kırsal alanlarda tarımda istihdam edilen kadın nüfusunun kentsel yaşamda işgücü piyasasının dışında bırakıldığını söylemek mümkündür. Kadınların işgücü piyasasını dışında tutulmaları ev kadını olarak konumlanmalarının önünü açmıştır.

Türkiye'de enformel sektör 1960'lı ve 1970'li yıllarda ön plana çıkmıştır. 1970'ler hem endüstriyel üretim organizasyonlarında hem de işgücü ilişkilerinde değişimlere neden olmuştur. Değişim endüstriyel üretimin mekânsal olarak yeniden düzenlemesine neden olmuştur. Buna “yeni dünya iş bölümü” denilmektedir. Değişen iş bölümü enformelleşme ve esnekleşmeyi meydana getirmiştir (Dedeoğlu, 2000: 162-163). 1980'li yıllar emek piyasasının neoliberal politikalar ekseninde esnekleştirildiği ve kuralsızlaştırıldığı dönemi ifade etmektedir. İşgücü piyasasının esnekleştirilmesi ve kuralsızlaştırılması güvencesizliğin ve korumasızlığın geniş bir alana yayılmasını temsil etmektedir. Bu dönemde enformel çalışma kollarının yaygınlaşması ve düşük maliyetli üretimin öncelenmesi söz konusudur. Bu durum toplumsal cinsiyet bileşimini olumsuz etkilemiştir ve kadın emeğini ön plana çıkarmıştır (Toksöz, 2018: 140).

Kadının ev içi emeğine benzer çalışma alanlarının yaygınlaşması kadın istihdamını arttıran bir unsur olarak değerlendirilebilir. Ancak bu istihdam biçimi formel sektörün dışındadır. Başka bir deyişle geleneksel olarak kadını ilintili olduğu düşünülen istihdam biçimleri; güvencesiz, düzensiz ve düşük ücretleri kapsamaktadır. Enformel sektörde çalışan kadınların parça başı işçisi, kendi hesabına satıcı, geçici işçi ve ücretsiz ev işçisi olduğuna çok az bir kısmının ise işveren olduğuna dikkat çekilir (Toksöz, 2018: 155). Bu açıdan literatürde pek çok çalışma bulunmaktadır. Örneğin Aktaş (2013) ev eksenli çalışan kadınları belirli bir işverene bağlı olarak üretim yapan kadınlar ve kendi ürettikleri ürünleri pazara sunan kadınlar olmak üzere karşılaştırmalı olarak incelemiştir. Kadının kamusal alanın dışında tutulduğu, güvencesiz ve düşük ücretle çalışmasının emeğinin görünmez hale getirildiği sonucuna ulaşılmıştır. Benzer şekilde Aslan (2016) ev eksenli çalışan kadınların sosyal ve ekonomik hayatlarına ilişkin çalışma; sosyal hayatlarının iş yaşamından bağımsız düşünülmediği ve kadınların ev eksenli çalışmayı bir iş olarak görmekten ziyade el becerilerinin aileye katkısı olarak gördükleri ve parça başı yapılan işlerin “pazar parası” olarak ifade edildiğini belirlemiştir. Kümbetoğlu, User ve Akpınar (2015) tekstil, gıda ve hizmet sektörlerinde çalışan işçi kadınların kayıt dışı çalışmalarının hayatlarına nasıl yansıdığını ve hak kayıplarını nasıl çoğalttığını ortaya koydukları çalışmada; kayıt dışı çalışmanın ekonomik riskleri taşıdığı gibi hak ihlallerine karşı sendikal haklarının bilincinde olunmadığını, çalışan işçi kadınların kolektif bilince sahip olmadıkları, iş kazaları ve iş hastalıklarında işverenin sorumluluk almadığı bunun yanı sıra çalışma yaşamının ağır koşullarına ek olarak beslenme, dinlenme, hijyen koşullarının yetersizliği ve sosyal güvenlik mahrum kalmalarıyla emek sömürsünün gözler önüne serildiğine dikkat çekilmektedir.

Birçok çalışma alanında kadın emeğine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu nedenle kadın emeğine ilişkin çalışmalar çeşitlilik göstermektedir. Etike ve Demir (2017) tarafından medya endüstrisi üzerinden kadın emeğinin incelendiği çalışmada toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin yeniden üretildiği ve kadınların

<sup>1</sup> Yedek sanayi ordusu işsizleri ifade etmektedir. Ancak klasik anlamda cari ücretten iş arayıp da iş bulamayan işsizler yerine, cari ücret düzeyinde çalışmanın çalışmamayla pek bir anlam ihtiva etmemesi nedeniyle iş piyasasına emeğini arz etmeyenler olarak tanımlanır: Emsen, 1999: 169.

evlenmeleri veya anne olmaları durumunda iş ve iş dışındaki yaşamları arasında tercih yapmak durumunda kaldıkları sonucuna ulaşılmıştır. Şahin ve Acar Şentürk'ün (2019) toplumsal cinsiyet rollerinin halkla ilişkiler ve reklamcılık alanında çalışan kadınların iş yaşamını nasıl şekillendirdiğine yönelik çalışmasında işe kabul edilme aşamasında annelik rolleri, evli olma veya evlenecek olma gibi unsurların dezavantajlı bir durum yarattığı belirlenmiştir. Yücel'in (2019) sanayide otomasyon ve kadın emeği çalışmasında elde edilen bulgulara göre yüksek oranda kadın istihdam edildiği ancak kadınların işlerinin rutini (makinelerin insan kontrolü olmadan gerçekleştirdiği görevler) barındırdığına dikkat çekilerek kadınların yoğun olarak çalıştığı alanlarda erkeklere göre dezavantajlı olduğu belirlenmiştir. Ciğerci Ulukan (2019) ise fındık işletme fabrikalarında çalışan kadınları konu aldığı çalışmada, iş yaşamının kadının toplumsal cinsiyet rollerini nasıl etkilediği üzerine durulmuştur. Elde edilen bulgulara göre kadınlar hanenin işleyebileceği toprağı varsa ücretsiz tarım işçisi olarak çalıştığı bunun dışında fındık fabrikalarında ücretli çalıştıkları belirlenmiştir. Kadınların evin geçiminin sağlanamadığı noktada ücretli bir işte çalıştıkları ve kazançlarını genel olarak ev içi giderlere harcadıkları ortaya koyulmuştur.

Lojistik sektöründe beyaz yakalı kadın çalışanların cam tavan algılarının motivasyonla olan ilişkisi (Yanmaz ve Korkmaz, 2021) incelenmiştir. Cam tavan algısının motivasyon üzerinde düşük düzeyde anlamlı olduğu sonucuna ulaşıırken ücret ve arkadaşlık ilişkileri gibi dışsal motivasyonu oluşturan unsurların daha belirleyici olduğu görülmüştür. Cinsiyet ayrımcılığı, örgüt kültürü ve politikalarının ise motivasyonla negatif yönde ve düşük düzeyde anlamlı olduğuna ulaşılmıştır. Bilir (2018) ise alışveriş merkezlerinde satış görevlisi olarak çalışan kadınların duygusal ve estetik emeğini konu aldığı çalışmasında müşteri ile olan ilişkilerini incelemekle birlikte işverenlerinin satış görevlisi kadınlar üzerindeki beden ve duygu denetimi üzerine durulmuştur. İş yerinde her zaman mutlu ve güler yüzlü görünmek zorunda olan kadınlar, gerçekte hissettiği ile o an içinde bulunduğu duygu arasında oluşan zıtlık duygusal çelişkinin meydana gelmesine neden olmaktadır. Kadınların iş yerinde nasıl giyinmesi gerektiği, kullanılan üslup, duygularının kontrol altında tutulması ve müşteriye karşı davranış biçimleri işverenler tarafından belirlendiği ortaya koyulmaktadır.

Bakım sektöründe kayıt dışı çalışan kadınların emeği üzerine gerçekleştirilen çalışmada Kalaycıoğlu, Rittersberger Tılıç ve Çelik (2016) şu noktalara dikkat çekmişlerdir: Kadın istihdamını arttırmanın temel bileşeni olarak görülen bakım sektörü kadınların daha çok kayıtsız biçimde çalıştığı alanlardır. Bakım işleri çocuk, hasta ve yaşlı bakımını içermekte ve kendi arasında hiyerarşik bir nitelik göstermektedir. Kadının düşük eğitim düzeyi ve düşük çalışma deneyimi olması bu sektöre her yaşta dahil olunabilmesinin önemli görüldüğüne dikkat çekilmektedir. Evli ve çocuk sahibi olmayı çocuk bakıcılığında deneyim olarak nitelendirildiği belirtilmektedir. Ayrıca hiyerarşik yapı içerisinde çocuk bakıcılığının en üstte olduğu ve orta sınıf ailelerin çocuklarına bakan çocuk bakıcılarının yalnızca çocukla ilgilenmesi gerektiği üzerine durulur. Orta sınıf ailelerinin çocuk bakıcıları ev içi işlerle ilgilenmedikleri için statülerinin arttığı belirtilmektedir. Ancak orta alt sınıf ailelerin çocuklarına bakan çocuk bakıcılarından ev içi işlerde beklenmekte ve bu kişilerin iş yükleri artmaktadır. Böylelikle orta alt sınıf ailelerinin çocuk bakıcıları hiyerarşinin ikinci basamağında yer almaktadır. Üçüncü sırada yaşlı bakımı ve son sırada hasta bakımının yer aldığına dikkat çekilerek profesyonelliğin artmasıyla hiyerarşinin düştüğüne değinilmektedir. Bakım işleri için belirli bir eğitim düzeyi veya sertifika istenmiyor oluşu kadınların çalışılabilirliğini artıran bir nokta iken annelik ve ev içi işlerin biliniyor olması yeterli görülmektedir. Kocacık ve Ayan'ın (2011) tekstil alanında çalışan kadınların çalışma sorunları olarak; iş yeri ilişkilerinin düzeyli olmaması, sosyal güvenliğin bulunmaması, çalışma sürelerinin uzunluğu gösterilebilir. Kadınların geleneksel cinsiyet rollerinin korunduğunu herhangi bir değişimin görülmediği de ortaya koyulmuştur. Benzer şekilde Ciğerci Ulukan ve Özmen Yılmaz (2015) kamu sağlık sektöründe taşeron kadın işçilerin sözleşmeli olarak çalışmalarının yanı sıra kadrolu çalışanlara göre çok daha düşük ücret aldıkları, iş tanımının net olmaması ve geleneksel cinsiyet rolleri ekseninde ev içerisinde ücretsiz olarak yaptıkları işleri ücretli yapmaları ve bu yönde kendi işleri dışında da görevlendirmeler verilmesi taşeron kadın işçinin doğal görevi olarak tanımlandığına dikkat çekilmiştir. Kadınların çalışmasının hane içi ekonomiye olumlu katkı sağlamasına karşın ev içi karar alma süreçlerine ve ev içi işlerdeki iş bölümüne ilişkin herhangi bir değişime neden olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Hüseyinli'ye (2015) göre ailevi sorumluluklar, ev içi işler ve çocuk bakımı kadının rolleri ile ilişkilendirildiği için kadınların istihdamı esnek çalışma saatlerinin olduğu, yarı zamanlı bir çalışma şeklinde biçimlenmektedir. Kadın istihdamının sağlanması ve iş yaşamında aktif rol



alması yönünde yapılan önemli girişimlerden biri olarak değerlendirilen ebeveyn izni, çocuk bakımında erkeklerin daha çok rol almasının sağlanması ve cinsiyet rollerindeki değişimin önünün açılması önem taşımaktadır. Bu yönde sosyal politikaların geliştirilmesine yönelik adımların atılması önemlidir.

## 2. Araştırmanın Yöntemi

Niğde kentinde bulunan Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi 7575 ön lisans öğrencisine, 13773 lisans öğrencisine ve 2438 lisansüstü öğrencisine sahiptir. Öğrencilerin konaklayabileceği 13 adet yurt bulunmaktadır. <sup>2</sup> Öğrenci apartları ise özel sektörde yurtlara alternatif oluşturan konaklama alanlarıdır. Niğde’de 10 tane öğrenci apartı olduğu bilinmektedir. Öğrenci apartlarında tek kişi kalma imkanının olması, mutfak ve banyonun en az iki kişi ile kullanılıyor olması (iki odanın beraber kiralanması durumunda mutfak ve banyo tek kişi tarafından kullanılmaktadır) öğrenciler tarafından avantaj olarak değerlendirildiği söylenebilir. Öğrenci apartlarında iki ve üç kişilik odalar da mevcuttur ancak tek kişilik odaların öncelikli kiralandığı görülmektedir. Elektrik, su, ısınma ve internet gibi hizmetlerin konaklama ücretine dahil olduğu öğrenci apartları, konaklayan öğrenciler tarafından görece ev rahatlığının sağlandığı mekanlar olmaları nedeniyle tercih edildiği söylenebilir. Öğrenci apartlarının aylık en az 1050 TL ile 1850 TL arasında değişen fiyatlara sahip olduğu edinilen bilgiler arasındadır. Ancak bu fiyatların 2021-2022 eğitim öğretim yılı akademik takvimi için geçerli olduğunu belirtmek gerekir. Apartların öğrenci ağırlama kapasitesi 60 ile 180 aralığındadır. Apartlardaki sistem öğrencilerin ve ailelerinin memnuniyeti üzerine kurulmuştur. Öğrencilerin sıklıkla tercih ettiği konaklama alanları olması, kadınların öğrenci apartlarında istihdam edilmesi ve aparttaki etkileşimlerin dikkat çekici olması bu çalışmanın gerçekleştirilme gerekçeleri arasındadır.

Kadınların ücretli bir işte çalışması ekonomik güçlenmenin<sup>3</sup> önünü açan bir faktördür. Bu doğrultuda kadının işinin niteliği ve çalışma koşulları, işe nasıl girdiği ve işini nasıl tanımladığı gibi etkenlerin belirlenmesi önem taşımaktadır. Böylece öğrenci apartında çalışan kadınların, iş yaşamına ilişkin deneyimlerinin ortaya koyulması çalışmanın temel amacını oluşturmaktadır. İş ilişkilerinin nasıl kurulduğu, iş arkadaşları ve apartta konaklayan öğrenciler ile etkileşimleri, ücretli bir işte çalışıyor olmanın kadının güçlenmesini hangi açılardan katkı sağladığı, toplumsal cinsiyet rollerinde değişmelerin olup olmadığı ve sosyal çevrelerinde oluşan değişimlerin belirlenmesi çalışmanın alt amaçlarındandır.

Öğrenci apartlarında çalışan kadınların işgücü piyasasındaki deneyimlerini ve çalışmanın, toplumsal cinsiyet rollerindeki etkisini keşfetmeye dayanan bu araştırma nitel araştırma yöntemlerinden olan etnografik desene göre gerçekleştirilmiştir. Etnografik araştırma, aynı kültürü paylaşan belirli bir gruptaki bireylerin birbirleriyle iletişimlerini, etkileşim tarzlarını ve kültürel sembollerini yakından inceler. Araştırma nesnesi; sosyal aktör, yer ya da belirli bir alt kültür olabilir. Etnografik araştırma, toplumsal bağlamları dışarıdan gözleme yoluyla sürekli çıkarımlar yapılan bir desen olmasının yanı sıra bireylerin yaşamlarının, davranışlarının ve sosyal etkileşimlerinin anlamlarını keşfetmeye dayanır (Neuman, 2020: 673). Bu çalışma etnografik araştırma türlerinden biri olan gerçekçi etnografi yaklaşımı ile yapılmıştır. Gerçekçi etnografi yaklaşımında olaylar üçüncü kişi anlatımı ile objektif bir şekilde araştırmacının gözlemleri ve incelenen grubun ifadelerinin doğrudan aktarıldığı bir yaklaşımdır. Bireylerin gündelik yaşamları hakkında ayrıntılı bilgi verilir ayrıca katılımcı gözlem ve mülakat tekniği ile elde edilen bulgular, sosyal yerler, aktörler temalar ve modeller gibi unsurlarla betimlenir ve yorumlanır (Creswell, 2021).

Öğrenci apartları evreninden Niğde/Merkez’de yer alan 5 apart örneklem olarak seçilmiştir. Niğde’deki tüm apartlardan ikisi günlük olarak da kiralanması nedeniyle çalışmaya dahil edilmemiştir.

<sup>2</sup> Bilgiler şu adresten alınmıştır: <https://www.ohu.edu.tr/sayilarla/>

<sup>3</sup> Güçlenme, kadınların kendi yaşamlarında kontrol sahibi olmalarıdır. Güçlenme kavramı kadınların kendi değerlerine göre yaşayabilme, seçimler yapabilme, karar alabilmelerini içerir. Kadınların güçlenmeleri daha önce reddedilen veya kısıtlanan haklara, yeteneklere, tesislere ve kaynaklara ulaşabilmelerini sağlayarak ve onları güçlendirerek sosyal, ekonomik, politik ve yasal olarak hareket etmelerini sağlamak biçiminde de tanımlanabilir (Ecevit, 2021: 22). Çalışmamız bağlamında elde edilen bulgulara göre “güçlenme” kavramı öncelikle ekonomi ile temellendirilmiş olup Niğde’deki toplumsal yapı bağlamında bireyselleşme, sosyalleşme, özgüven gibi ön plana çıkan unsurların başlangıcı olarak yorumlanmıştır. Dolayısıyla kadının güçlenmesi kavramı ekonomik ve sosyal anlamda bir güçlenmeyi kapsamaktadır.

Çalışma yalnızca eğitim öğretim süresi boyunca öğrencilere hizmet veren apartları kapsamaktadır. Diğer 3 apartın çalışanlarına ulaşılamaması ve ulaşılanların da görüşmeyi kabul etmemeleri nedeniyle çalışmanın örneklemini 5 öğrenci apartında çalışan 13 kadın oluşturmuştur. Örneklem homojen örnekleme yöntemi ile seçilmiştir. Creswell'e (2021) göre homojen örnekleme farklılığın az olduğu birbiriyle benzeşen grupların incelendiği bir örnekleme stratejisidir. Etnografik araştırmaya uygun olarak çalışmamızın temel veri toplama tekniği katılımcı gözlemdir. Katılımcı gözlem ile çalışma alanının doğal ortamına ilişkin bilgi edinilmiştir. Katılımcıların kendi aralarındaki iletişimi, öğrenciler ile etkileşimleri ve işverenle olan ilişkileri katılımcı gözlem yoluyla incelenmiştir. Makalenin birinci yazarının apartta kalıyor oluşu bu imkânı sağlamıştır. Katılımcı gözlem Ekim 2021 ve Haziran 2022 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. İlk üç ay boyunca yapılan katılımcı gözlem sonucunda yarı yapılandırılmış görüşme formu hazırlanmıştır ve derinlemesine görüşmeler 9 Şubat 2022 ve 24 Mart 2022 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Görüşmeler yüz yüze olarak kadınların çalışma alanlarında gerçekleştirilmiştir. Katılımcı gözlem ile elde edilen bilgiler ise not edilmiştir. Bu notlar arasında katılımcıların işe geliş gidiş saatleri, işe gelirken nasıl giyindikleri, bazı katılımcıların iş yerinde kıyafetlerini değiştirme nedenleri, iş yerinde belirli olan iş tanımları dışında hangi zamanlarda beraber vakit geçirdikleri ve aralarında kurulan iletişimin niteliği yer almaktadır. Bunun yanı sıra işveren ile ilişkileri, öğrenciler ile nasıl bir iletişimi benimsedikleri, şahit olunan olaylar, günlük yaşamın akışı içerisinde katılımcılar ile olağan sohbetler çalışmanın bağlamı ve olay yerinin ekolojisi göz önünde bulundurularak not edilmiştir. Yarı yapılandırılmış görüşme formu uygulanmadan önce katılımcılara araştırma hakkında bilgi verilmiştir ve onam formu imzalatılmıştır. Görüşmenin kayıt altına alınmasına izin veren katılımcılarla görüşmeler ses kayıt cihazına alınmıştır. İzin vermeyen katılımcıların ise sorulara verilen yanıtları not edilmiştir. Görüşmeler en az 15 dakika en fazla 1 saat aralığında sürmüştür. Araştırmacının öğrenci apartında konaklıyor olması etnografik araştırmaya zemin hazırlarken örneklem grubuna dahil edilen diğer dört öğrenci apartında çalışan kadınlarla uzun sohbet ortamları oluşmuş ve bazı apartlara birden fazla ziyaret gerçekleştirilerek katılımcı gözlem olanağı sağlanmıştır.<sup>4</sup>

Çalışmamızda elde edilen veriler betimsel analiz ve içerik analizi ekseninde çözümlenmiştir. Betimsel analiz, Baltacı'ya (2019) göre yapılan görüşmeler ve gözlemler sonucunda elde edilen bulguların gözden geçirilmiş ve düzenlenmiş şekilde sunumudur. İçerik analizi ise belirli bir olgu ya da olayı mercek altına alarak ilgili olgu veya olayın kökenine inmeyi sağlar. Bu bağlamda elde edilen bulgulardan yola çıkılarak belirli tematikler oluşturulmuştur. Araştırmanın yapıldığı yere ilişkin bilgiler verilmiştir, olaylar betimlenmiş ve olay yerinin genel bir resmi çizilmiştir.

### 3. Bulgular

Görüşmelerden elde edilen bulgulara geçmeden önce yapılan gözlemlerden yola çıkılarak çalışma alanlarının mekânsal özelliklerine, bazı rutinelere ilişkin bilgilere yer verilecektir ve elde edilen bulgular ışığında veriler alt başlıklar altında çözümlenecektir. Üçü kız apartı, ikisi erkek apartı olmak üzere beş öğrenci apartında çalışan kadınlarla görüşmeler yapılmıştır. Katılımcıların beşi erkek apartında sekizi kız apartında çalışmaktadır. Çalışmanın çıkış noktası kız ve erkek apartında çalışan kadınların deneyimlerini karşılaştırmak değildir ancak öğrenciler ve işveren ile etkileşimler düzleminde farklılıklar meydana geldiğini belirterek bu durumun başka bir araştırmanın konusu olabileceğini not etmek gerekir.

Apartlar tek kişilik, çift kişilik ve üç kişilik odalara sahiptir. Apartlarda banyo ve mutfak ortak alanlar olarak kullanılmaktadır. Yalnızca bir erkek apartında kahvaltı ve akşam yemeği apart tarafından karşılanmaktadır. Diğer dört apartta öğrenciler kendi yemeklerini yapma imkanına sahiptir ve apart herhangi bir yemek ihtiyacını karşılamamaktadır. Apartlarda personel odası bulunmakla beraber, gece müdiresinin kalması için oda ve yemeklerini yapabilecekleri mutfak bulunmaktadır. Kadınların genel olarak sabah kahvaltısını iş arkadaşlarıyla apartta yaptıkları gözlenmiştir. Bazı apartlarda giyinme odası da bulunmaktadır. Apartların müdire odaları dış cepheye bakan bir şekilde konumlanmıştır. Giriş çıkış yapanları görmelerini kolaylaştıracak şekilde masaları dış kapıya bakmaktadır. Masanın arka kısmındaki

<sup>4</sup> Araştırma öncesinde Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Etik Kurulu'ndan izin alınmıştır (26. 01. 2022 tarih ve 2022/01-21 sayılı Karar).

kitaplıkta öğrencilere ait dosyalar bulunmaktadır. Masanın sağ veya sol köşesinde güvenlik kameralarının takibinin yapıldığı ekran vardır. Yalnızca iki apartın ofisinde televizyon bulunmaktadır.

Temizlik görevlisi kadınların standart kıyafetleri olmadığı ancak temizlik yaparken rahat hissedecekleri kıyafetler tercih ettikleri gözlemlenmiştir. Buna karşın öğrencilerin yemek ihtiyacını karşılayan erkek apartındaki aşçıların beyaz ve pembe renklerinden oluşan gömlek tipi kıyafet kullandıkları belirlenmiştir. İşe geliş saatlerinde veya iş çıkış saatlerinde kıyafet seçimlerine dikkat ettikleri gözlemler arasındadır. Bu doğrultuda işe çok şık ve bakımlı geldiklerini, kremler sürdüklerini, makyaj yaptıklarını söyleyen temizlik görevlisi kadınlar bu unsurlara iş çıkışı da dikkat ettiklerini belirtmeleri gözlemleri destekler niteliktedir. Kadınların iş yaşamı ile beraber kamusal alanda nasıl göründüklerini önemsedikleri, fiziksel ve estetik görüntülerine önem verdikleri bu doğrultuda araştırmacıya fotoğraflarını göstermek suretiyle iş yaşamından önce ve sonra ortaya koydukları benlik inşa etme sürecinin aktarıldığını söylemek mümkündür.

Kadınlar kendilerini temizlik görevlisi, yönetici, gece veya gündüz müdiresi olarak tanımlasalar da net bir iş tanımının olmadığı kanaati oluşmuştur. Görüşmeler sırasında kendisini müdire olarak tanımlayan kişinin cevaplaması gereken telefonu temizlik görevlisinin açması, arıza olan durumlarda rol almaları bu duruma örnek verilebilir. Kendi işleri dışındaki işlerle de ilgilenme eğiliminin yüksek olduğu söylenebilir. Farklı öğrenci apartlarında çalışan, benzer işleri yaptıkları tespit edilen katılımcıların bir kısmının kendisini yönetici bir kısmının ise gündüz veya gece müdiresi olarak tanımladığı elde edilen bulgular arasındadır.

Araştırma beş ayrı öğrenci apartında çalışan on üç katılımcıyla gerçekleştirilmiştir. Tablo 1’de de görüleceği üzere yaş, medeni durum, eğitim bakımından katılımcılar arasında heterojenlik söz konusudur. Araştırmaya dahil edilen kadınlardan 3’ü üniversite, 1’i ön lisans (4’ü de yöneticidir), 3’ü lise, 6’sı ise ilköğretim mezunudur. Çoğunluğu asgari ücret almaktadır. K11 (32, Sekreter/Evli) hariç tüm katılımcılar sigortalıdır. Ancak hiçbirisi sendikalı değildir. Keza sendikal haklarla ilgili fikir sahibi olan katılımcı sayısı azdır. K12 (47, Temizlik Görevlisi/Evli) ve K13 (53, Temizlik Görevlisi/Bekar) ise sendikanın gerekliliğine vurgu yapmışlardır.

**Tablo 1.** Görüşme Yapılan Kişilerin Demografik Bilgileri.

Katılımcılar	Yaş	Medeni Durum	Eğitim	Kazanç	İş Tanımı
K1	45	Evli	Lise	Asgari Ücret	Temizlik Görevlisi
K2	42	Evli	İlkokul	Asgari Ücret	Temizlik Görevlisi
K3	49	Bekar	İlkokul	Asgari Ücret	Aşçı
K4	51	Evli	İlkokul	Asgari Ücret	Aşçı
K5	26	Bekar	Lisans	Asgari Ücret	Yönetici
K6	39	Boşanmış	Lisans	Asgari Ücretin Üstünde	Yönetici
K7	25	Evli	Lise	Asgari Ücret	Yönetici
K8	29	Bekar	Lisans	Asgari Ücret	Gündüz Müdiresi
K9	43	Evli	İlkokul	Asgari Ücret	Temizlik Görevlisi
K10	40	Evli	Lise	Asgari Ücret	Gece Müdiresi
K11	32	Evli	Ön lisans	Asgari Ücretin Altında	Sekreter
K12	47	Evli	İlkokul	Asgari Ücret	Temizlik Görevlisi
K13	53	Bekar	İlkokul	Asgari Ücret	Temizlik Görevlisi

### 3.1. İş Yaşamı Öyküleri

Katılımcıların, görüşmelerin yapıldığı apartta uzun yıllar boyunca çalıştığı belirlenmiştir. 2 kişi 9, 2 kişi 7, 3 kişi 6, 4 kişi 4, 1 kişi 2 yıldır; 1 kişi ise 5 aydır çalışmaktadır. Katılımcıların çalışma saatleri ise şu şekildedir: Temizlik görevlisi olarak çalışan kadınlar sabah 08. 00 akşam 18. 00 arası çalışmaktayken gündüz müdiresi 08. 30- 18. 30 arası çalışmaktadır. Gece müdiresi ise akşam 18. 30’da iş başı yapıp sabah 08. 00’a kadar mesaisi devam etmektedir. Bir apartta çalışan aşçılardan biri 07. 00- 15. 00 arası çalışırken

kendisi gibi aşçı olan iş arkadaşı 11. 00- 19. 00 arası çalışmaktadır. İş tanımını yönetici olarak yapan katılımcılar ise esnek saatlerde çalıştıklarını şu şekilde ifade etmişlerdir:

*K5 (26, Yönetici/Bekar): “Esnek saatlerde çalışıyorum öyle söyleyeyim. 9’da geliyorum 6’da çıkıyorum normalde ama bu her gün değişebiliyor.”*

*K6 (39, Yönetici/Boşanmış): “Sekiz saat çalışıyorum. Bazen geç geliyorum geç gidiyorum değişiyor.”*

Görüşme yapılan kadınların bir kısmının daha önce mevsimlik işçi olarak çalıştıkları, kışın tarımda iş imkanının kısıtlı olmasından ötürü sürekli bir işe sahip olma isteğiyle ve tanıdıklarının vasıtasıyla öğrenci apartlarında çalıştıkları belirlenmiştir. Bu deneyime sahip olan kadınlardan temizlik görevlisi olan ve aşçılık yapan kadınların oldukları söylenebilir. Tek gelirle yaşamı idame ettirmenin zorlaşması, ev geçiminin ve çocukların eğitim ve bakım ihtiyacının yetersizliği kadınları çalışma yaşamına çeken bir faktör olarak değerlendirilebilir.

*K1 (45, Temizlik Görevlisi/Evli): “İşe bir öneri vasıtasıyla girdim. Maddi açıdan zor durumdaydık. Buradan da bir işçiye ihtiyaçları olduklarını duyduğum için buraya geldim. Başvurdum, o şekilde girdim... Maddi imkansızlıklar olmasaydı iş aramazdım. Ev hanımıydım. Kendi yağımızda kavruluyorduk. Maddiyata çok ihtiyacım yoktu açıkçası.”*

*K12 (47, Temizlik Görevlisi/Evli): “Önceleri tarımda çalışıyorduk. İhtiyaçtan dolayı yaz kış çalışmam gerekti. Bir arkadaş tavsiyesiyle burası oldu. İhtiyacımız olduğu için ihtiyacımız olmasaydı çalışmazdım.”*

K13de (53, Temizlik Görevlisi/Bekar) daha önce tarlada çalışanlardan ve arkadaşı vasıtasıyla işe girenlerdendir. K8 (29, Gündüz Müdresi/Bekar) ise lisans mezunu ve bir akrabasının vesilesiyle bu işe başvurduğunu belirtmiştir. Genel olarak işe girişte arkadaşların, akrabaların veya tanıdıkların etkisi yüksektir. Tanışık olmanın sağladığı güven ilişkisinin bunda bir etkisi olmakla birlikte işin niteliği de buna tesir edebilmektedir. Öte yandan maddi imkansızlıkların ve temel ihtiyaçların işe giriş kararında önemli nedenler olduğu görülmektedir. Katılımcılar çocuklarının ihtiyaçlarının karşılanmasından gurur duyduklarını, yanı sıra çalışmanın kişisel gelişimlerine katkısı olduğunu da ifade etmişlerdir.

Katılımcılara neden bu işi yapıyorsunuz diye sorulduğunda K9 (43, Temizlik Görevlisi/Evli) ve K3 (49, Aşçı/Bekar) gibi temizlik görevlisi ve aşçı kadınların bu işleri; kadının bildiği, evde de yapılan işler olarak değerlendirdikleri görülmüştür. Geleneksel cinsiyet rollerinin bu noktada aktif rol oynadığı söylenebilir. Can (2018: 42) erkeği kamusal alanla kadını ise özel alanla ilişkilendiren ataerkil ideoloji; erkeği evin dışındaki mesleklerle ve ekonomik sosyal faaliyetlerle ilişkilendirirken, kadını evin içiyle ve ev işleri, yaşlı ya da çocuk bakımı gibi ücretsiz işlerle ilişkilendirdiğini ifade etmiştir. Bu doğrultuda kadınların ücretli bir işte çalışmak istediklerinde geleneksel cinsiyet rollerine uygun mesleklerde çalışma eğilimi gösterildiğini söylemek mümkündür. Meslek kavramının toplumsal bir mantığı ihtiva ettiğini belirten Bourdieu’a göre (2019: 77) meslek kavramı adı altında yakınlıklar ve konumlar arasında uyumlu ilişki vardır ve sembolik tahakküme maruz kalanlar bunu rızaya dayalı biçimde yapar. Katılımcıların yapabildikleri tek iş olarak konumlandıkları özel alana özgü ev içi işlerinin kamusal alanda meslek özgülünde benzeşim kurarak özdeşleştirmelerindeki temel sebeplerden biri burada aranabilir. Kadınların bu mesleklerde çalışmasını etkileyen diğer nokta ise eğitim seviyesi ile ilintilidir. Kadınların eğitim seviyelerinin düşük olduğu durumlarda ev içinde kadının görevi olarak bilinen işlere yönelmelerine veya yönlendirilmelerine kapı araladığı söylenebilir. Günindi Ersöz’e göre (2021: 87) eğitim hem toplumsal hem de bireysel açıdan değişim aktörü olarak toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin en aza indirme fonksiyonu olan temel kurumdur. Temizlik görevlisi ve aşçı kadınlarla yönetici/müdire kadınlar arasındaki temel fark şöyledir: Bir taraf yemek ve temizlik dışında başka bir iş yapamayacaklarını ifade ederlerken yönetici/müdire olan kadınların kendi seçimleri olarak bu işi yaptıklarını belirtmişlerdir. Bu bağlamda meslek seçiminde eğitim düzeyi ve geleneksel cinsiyet rollerinin etkili olduğuna işaret edilmektedir.

*K3 (49, Aşçı/Bekar): “Daha önce hiç çalışmadığım için bu iş bir bayanın bildiği bir meslek. Bura bana ideal gelmişti. Yemek denince de tam benim yapabileceğim bir şey.”*

*K9 (43, Temizlik Görevlisi/Evli): “Okumadığım için ne yapayım. Temizlikten başka bir iş yok.”*



K6 (39, Yönetici/Boşanmış): “Çünkü insanlarla iletişim kurmayı seviyorum. Yönetme işini seviyorum.”

### 3.2. İşe Giriş Süreci ve Sonrasında Sosyal Çevrenin Tutumu

Öğrenci apartları, kadınların çalışma alanlarından birini oluşturan konaklama sektörü içerisinde yer alır. Kadın emeğine ihtiyaç duyulan sektör olması nedeniyle kadınların istihdam edildiğini söylemek mümkündür. Böylelikle katılımcıların, arkadaş çevreleri tarafından da bu gibi yerlerde çalışma arzusu olduğu belirtilmesine rağmen katılımcılar işe giriş sürecinde aileleri veya sosyal ilişki kurdukları yakın çevreleri tarafından olumsuzlandıkları elde edilen bulgulardandır. Sosyal çevreleri tarafından çalışmalarının gerekli olmadığı, çocuk sahibi olmaları öne sürülerek çalışma yaşamına adapte olamayacakları, kocalarının hâlihazırda bir işleri olduğu kendilerinin çalışmalarına ihtiyaç duyulacak bir unsurun oluşmadığı gibi sebepler ile kadınların işe girişlerinin engellenmeye çalışıldığı belirlenmiştir. Buna rağmen katılımcılar kimi zaman ekonomik gelir yetersizliği sebebiyle, kimi zamanda kendi ifadeleriyle “kendi ayakları üzerinde durmak” için çalışma yaşamına adım attıkları görülmüştür. Katılımcılar işe giriş sürecinde yakın çevrelerinden ve ailelerinden birtakım olumsuz yaklaşımlar ile karşı karşıya geldiklerini şu ifadelerle belirtmişlerdir:

K10 (40, Gece Müdürü/Evli): “İlk önce eşim çok karşı geldi. Dedim ki bir iş buldum çalışacağım dedim. O da bana dedi ki çalışma senin evde iki tane çocuğun var dedi”. Benzer şekilde K12 (47, Temizlik Görevlisi/Evli) “eşim çalışmamı desteklemedi... Eşim eve yettiğini düşünüyordu yetmediğini bildiği halde bile bile. Erkekler, kadın kendi yetkisi altında olsun ister özgür olmasını istemez o yüzden çalışmamı desteklemedi” ifadesini kullanmıştır. Gedik, Çakır ve Coşkun’a göre (2020: 91) erkek, erkek olarak var olabilmek ve ataerkil yapı içerisinde saygınlığını koruyabilmek için çalışmak zorundadır. Ataerkil toplumsal yapıda erkek evi geçindirme rolünü oynar. Erkeğin, erkekliğini oluşturan temel nüveler arasında evin geçimini sağlama işlevi olması, karısı çalışmak istediğinde otoritesinin veya erkekliğinin sorgulanmasına yönelik hamle olarak değerlendirilebilir.

K6 (39, Yönetici/Boşanmış) hem boşanmış hem çocuklu bir kadın olmasının çalışmasına engel teşkil eden unsur olarak değerlendirildiğini bu nedenle toplum baskısıyla yüz yüze geldiğini belirtmiştir: “Her zaman şununla karşılaştım; aşağı sektörde kadınsın yapamazsın, başarılı olamazsın, çocuğun var dediler... Her zaman kadına yönelik toplum baskısı var özellikle boşanmış bir kadınsanız”.

Kadınların çalışma yaşamında rol almaya başladıktan sonra bireysel gelişimlerini ve değişimlerini fark eden ailelerinin veya yakın çevrelerinin tutumlarında bazı değişimler olduğu elde edilen bulgular arasındadır. Bu değişim hem katılımcıların yakın çevrelerine yönelik olarak hem de yakın çevrelerinden katılımcılara yönelik olarak gerçekleşmiştir. Katılımcıların çalışması komşularına, akrabalarına veya arkadaşlarına vakit ayıramamalarını beraberinde getirmiştir. Çalışmalarını desteklemeyen sosyal çevrelerinin ise hem zaman yetersizliğinden dolayı oluşan mesafe hem de ekonomik güçlerinin bulunması katılımcılara yönelik saygıyı beraberinde getirmiştir.

K6 (39, Yönetici/Boşanmış): “İlk başlarda yapamayacağımı söyleseler de sonra sektörden ve işimden dolayı saygı gördüğümü hissettim.”

K7 (25, Yönetici/Evli): “Bir kesimin bakış açıları, iletişimi iyi yönde değişti. Fikrimi alıyorlar bana danışıyorlar.”

K12 (47, Temizlik Görevlisi/Evli): “Sık görüşmüyorsun ya sık görüşmediğin içinde bir saygınlık oluştu mesafe oluştu.”

### 3.3. Çalışma İlişkileri, Çoklu Görevler ve Araçsallaştırılan Değerler

Öğrenci apartlarında temizliğe ve öğrencilerle birebir ilgilenmeye özen gösterilmeye çalışıldığı söylenebilir. Temizlik görevlisi kadınların her gün bir katı ve müdüriyeti temizleyecek şekilde iş takvimini planladıkları görülmüştür. Haftada bir olacak şekilde öğrencilerin odaları, ortak alanlar olan banyo ve

mutfağın temizlendiği ifade edilmiştir. Bunun yanı sıra bazı öğrenci apartlarında her katta elektrikli süpürge ve Vileda'nın bulunması öğrencilerin temizlik günleri dışında da yaşam alanlarının temizliğine olanak sağlayan bir durum olarak değerlendirilebilir.

K12 (47, Temizlik Görevlisi/Evli): "Altı katlı bir bina her gün bir katı temizliyoruz. Önce giriş müdüriyet temizlenir, katlara çıkılır. Günlük temizlenmesi gereken kat temizlenir". Kadınlar genelde işlerini bu şekilde ifade etseler de perde arkasında kendi sorumluluklarından daha fazlasını yaptıkları görüşmeler esnasında tespit edilmiştir. Ancak temizlik görevlisi olan kadınların bu durumu memnuniyetle ifade ettikleri de gözlenmiştir. K2'nin (42, Temizlik Görevlisi/Evli) ifadesi buna örnek teşkil eden niteliktedir: "Apart bizden sorumlu, dış yapıyla da iç yapıyla da. Dışarıda bir boru kopmuş olur ya da bir buz sarkıtı olmuş olur, onu koparıyoruz, yani apartın her türlü şeyiyle ilgileniriz. Mesela arada bir lağım da bir patlak olur, hemen biz haberdar oluruz, biz önlemeye çalışırız. O ilk müdahaleye yapan biz oluruz ne olursa olsun. Makine bozuk olsun, yapabileceğimiz bir şeyse ilk önce biz gireriz ona, yapmaya çalışırız. Herhangi bir bozuklukta bir o değil yani. Bazen klozet bozulmuşluğu var, yaparız yani, hallederiz. Çoğu zaman ustaya gerek duymayız".

K2'nin (42, Temizlik Görevlisi/Evli) ifade ettiği birçok iş esasında görev tanımları dışındadır. Çalışma ilişkilerindeki hukuki tanımların dışında olan bu çoklu görevlerin emek sömürsünü de içerdiğini söyleyebiliriz. Katılımcılar bu durumun farkında olmalarına rağmen görev tanımı dışındaki işleri rızaya dayalı biçimde yapmalarına ilişkin bazı mekanizmalar taşımaktadırlar. Çalışanların esas işlerinin dışındaki işlerde görev almalarının gerisinde kendilerini sorunları hızlıca çözebilen, dolayısıyla da "ayrıcılık" statüde konumlanmak istemeleri de yatıyor olabilir. Öte taraftan sömürü ilişkileri daha derin mekanizmalarla sürdürülebilmektedir. Bu noktada, White'ın (2010) İstanbul'daki araştırmasını hatırlatmakta yarar bulunmaktadır. Çalışmada işçi sınıfı mahallesinde parça başı iş yapan kadınlar üzerine yapılan bu araştırmada emeklerini komşuluk, kadınlık ve aile üyeliği gibi rollerin bir parçası olarak kabul ettikleri, parça başı işi diğer kadınlarla bir araya gelme gibi sosyalleşme faaliyetlerin bir parçası olarak da görüldüğü keşfedilmiştir. Atölyeleri işletenlerden bazıları emeğini satanlar ile hibe edenler arasında ayırım yapmayarak emek-para mübadelesine katıldıkları için akrabadırlar. Ticari bir ilişki akrabalık ilişkisi gibi anlamlandırılarak hibe edilen emek akrabalığın diliyle izah edilmektedir. Akrabalığın karşılıklı yükümlülük ve minnettarlık ağı ve bunu taklit eden söylem emek sömürsünün meşrulaştırıcı bir unsuruna dönüşmektedir. Araştırmamızda bu derece baskın bir akrabalık ve karşılıklı yükümlülükler olmasa da çoklu görevler ve kadının ataerkil yapıdaki rollerinin araçsallaştırılması ve kadınların buna çoklu gerekçelerle rıza göstermesi söz konusudur. Bu açıdan "aile gibiyiz" söyleminin çift yönlü bir fonksiyonundan söz edilebilir.

Birincisi, çalışan kadınların emeğinin değer sistemindeki semboller üzerinden sömürülmesidir. Yukarıda dile getirmiş olduğumuz White'ın (2010) izah ettiği durum, eşitsiz güç ilişkilerinde hegemonyanın rızaya dayalı tesisi üzerinde duran Gramsci'nin (2007: 141) yığınların felsefesi olarak betimlediği ve ideolojik açıdan bütünlük arz eden 'kamusal düşünüş'ün bir niteliği olarak da okunabilir. Keza Sennett'in (2005: 87-92), kapitalizmin ilerlemesi sürecinde siyasal ve işletme alanında 'lider baba', 'patron baba' gibi anlamsal tahakküm metaforlarının paternalist ideoloji ekseninde olguları nasıl birleştirdiğine (aile, çalışma yaşamı ve siyasal iktidar arası gibi), sahte sevgiyle nasıl otorite bağı üstlendiğine ve paternalist otoritenin kendisine bağımlı olanların bakımını ancak çıkarlarına hizmet ettikleri sürece üstlendiklerine dair değerini de dikkate değerdir.<sup>5</sup> Araştırmamızdaki bulgularda Niğde özelindeki toplumsal bağlamın çerçevesinde birden fazla olgunun benzer paternalist mekanizmalarca sentezlendiğine tanıklık etmekteyiz. "Aile" söylemi etrafında çalışan kadınların çoklu görevlendirmeleri duygusal emeği de kapsayacak şekilde geniş paternalist denetim örüntüsüne tabi tutulmaktadır. İş yeri ve yöneticiler böylece geleneksel aile kalıbında babaya yüklenen anlam kodunu ödünç almaktadır ve tahakküm yeni sembolik kodlarla devam ettirilmektedir. Bir taraftan geleneksel ailevi bağlar onanırken diğer taraftan çalışma yaşamının performans beklentileri kaynaştırılmaya çalışılmaktadır. Keza aile bağlarının taklidi veya vekâleti, çalışanların özerkliğini de engelleyebilmektedir. Dolayısıyla geleneksel kültürel kalıplar ile çalışma hayatı arasında kurulan bağlantıda çalışan kadınların çoklu görev emeklerini silikleştiren ve

<sup>5</sup> Konuyla ilgili Türkiye'den bir örnek olarak bir taşra kasabasının sanayileşme deneyimini 'endüstriyel paternalizm' kavramıyla açıklayan Güler'in (2014) çalışmasına bakılabilir.

maskeleyen bir durum söz konusudur. Akriba olmadan akribaymış gibi ilişki ve aidiyetlerin geliştirilmeye çalışılması sayesinde emeğin işlevi geleneksel bağların zincirleri içinde kalınmasına ve yeniden üretilmesine de hizmet etmektedir.

İkincisi ise hizmet sektörü olması ve müşterilerinin de genç yaşta bireyler olması hasebiyle onlara koruyuculuk rolleriyle yaklaşacak şekilde pazarlama söylemi geliştirmektir. Duygusal emek<sup>6</sup> örüntülerinin devreye sokulduğu bu ekseninde örneğin çoklu görevlerden annelik rolünden de istifade edilmektedir. Kısaca çoklu görevler, karşılığı verilmeyen/ücretlendirilemeyen ama karşılıklılık ilişkisinde araçsallaştırılan çoklu emek biçimlerini içinde barındırmaktadır.

İş tanımını yönetici olarak yapan K5 (26, Yönetici/Bekar) ve K7 (25, Yönetici/Evli) öğrenciler ve aileleri ile karşılıklılık ilkesi doğrultusunda güven temelleri oluşturulduğu ve çalışanların hem birbirleriyle hem de öğrencilerle aile gibi olmasının öncelenmesi ve bunun bir garantör olarak değerlendirilmesi dikkat çekicidir. Ailenin, güven üzerine kurulu yakın ve sıcak ilişkiler sağlayan niteliğinin iş yaşamına uyarlamasının gizil bazı yapıları içinde barındırması hasebiyle dikkate değer yönleri bulunmaktadır.

### 3.4. Kadının Güçlenmesine Eşlik Eden Enstrümanlar

Emek piyasasının içinde olmak, düzenli gelirlerinin olması, yaşamlarının ilerleyen dönemlerinde emekli olma imkânı gibi etkenler katılımcıların anlam dünyalarında; ekonomik güç, evden dışarı çıkabilmek, özgüven ve bir amaç doğrultusunda yaşam sürme gibi unsurlar özgürlük ile özdeşleştirilmektedir. Çalışıyor olmayı özgürlük ile özdeşleştiren katılımcıların ifadelerinden bazıları şunlardır: *“Maddi özgürlükle güçle özdeşleştiriyorum”* (K13, 53, *Temizlik Görevlisi/Bekar*); *“Özgürlük. Her konuda özgürlük. Maddiyatta buna dahil. Dışarıya bir amaç için çıkıyor olmak bile bir özgürlük”* (K5, 26, *Yönetici/Bekar*); *“Özgürlük, özgüven”* (K3, 49, *Aşçı/Bekar*). Katılımcılar “özgürlük” kavramının üzerinde durmalarına rağmen gerçekte özgürlük olarak adlandırdıkları durumu kamusal alana çıkmak ve sosyal çevrelerinin genişlemesiyle kendi maddi varlıklarını ortaya koymak olarak kodladıklarını söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle kadınlar, çalışma yaşamına dahil olduklarında kamusal alanda rol almaya başlamışlardır. Böylelikle kadınlar için kamusal alana çıkmak, bireyselliklerinin gelişmesine katkı veya statü unvanı kazanmaları yolunda işlevsel manalar taşımaktadır. Simmel (2020: 232-233) bu durumu kişiliğin bireyselleşmesiyle açıklarken şu noktalara dikkat çekmiştir: Kişiliğin bireyselleşmesi, toplumsal çevreyle kurulan etkileşimlerin ve ilişkilerin birbirleriyle bağlantılı biçimde ortaya çıkmasıyla bireyin içerisinde bulunduğu sosyal çevrenin genişlemesi bireyin varlık ve eylemlerindeki bireyselliği arttırmasına neden olmaktadır.

Ücretli işte çalışmak kadınların yaşamlarında yeni sosyal ilişki ağının ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Farklı mekânsal özellikleri bulunan yerlerde çalışma saatlerini geçirmek, her yıl yeni veliler ve öğrenciler tanımak çalışma yaşamının devingenliğini oluşturan bir noktadır. Çeşitli etkileşimler içerisinde bulunan katılımcılar yeni bir sosyalleşme süreci yaşamaktadırlar. Bu süreç içerisinde bireyselleşme ve özgüven kadının Niğde'nin toplumsal bağlamında (geleneksel otorite örüntülerinin etkilerini günlük yaşamda bir şekilde sürdürüyor oluşu) sosyal açıdan güçlenmesini etkileyen önemli faktörlerdendir. Bu doğrultuda kadının güçlenmesi veyahut kendini güçlü hissetmesi, ekonomik güçlenmeyi aşan niteliğe sahiptir. Özgüven ve bireyselleşmeye ek olarak kadınların kişisel yaşamlarına dair motivasyonlarının ve iletişim becerilerinin artması kadının güçlenmesine eşlik eden enstrümanlar arasındadır. Böylelikle ekonomik gücün, kadının güçlenmesinde yelpazenin bir ucunu oluşturduğu söylenebilir.

K11 (32, *Sekreter/Evli*): *“Tabi ki de daha motive oluyorsun, bir ortama girmek daha iyi hissettiriyor.”*

<sup>6</sup> Duygusal emek, ilgi ve sevgi gibi duygusal bağları içeren bir kavramdır. Duygusal emek aşk/sevgi emeği olarak adlandırıldığında tüm ev işlerini kapsar, annelik söz konusu olduğunda tek özel kişi bu hizmeti verebilmektedir. Duygusal emeğin ölçülmesi mümkün olmadığından her zaman görünmez emek olarak kalmaktadır. Duygusal emek yalnızca özel alanla ilintili bir kavram değildir. Hizmet sektöründe, insanlarla yüz yüze ilişkilerde daha çok kadınların rol olması ve daima gülümsemelerinin beklenmesinin nedeni burada aranabilir: Özkaplan, 2009: 17-19.

K6 (39, Yönetici/Boşanmış): “Maddi açıdan, psikolojik olarak da bir şeyler yaptığını bilmek iyi hissettiriyor. Kadın olarak bağımsız olmak, ayaklarının yere bastığını hissetmek önemli şeyler.”

K5 (26, Yönetici/Bekar): “Maddi olarak bir güç insanı zaten güçlü hissettiriyor. Kimseye bir şey alacağınızda vereceğinizde hesap vermiyorsunuz... İnsan ilişkilerinde güçlü hissediyorum artık. Artık daha cesaretliyim buradan sonra birileriyle iletişim kurma konusunda çok daha cesaretliyim.”

Kadının ücretli bir işte çalışması, güçlenme konusunda temel dinamiği oluşturmaktadır. Kadının çalışması ve çalışmanın sosyal çevrede getirdiği olumlu avantajlar birlikte düşünüldüğünde ekonomik gücün birincil rol oynadığını söylemek mümkün olmakla birlikte çalışma statüsünün bu ekonomik durumun ötesinde de anlamlar içerdiği ortadadır. Ekonomik güce sahip olma amacıyla çıkılan yolda maddi kazancın yanında birçok kazanımlar elde edildiği görülmektedir. Kadınların çalışıyor olması ekonomik güçlenmelerinin önünü açarken ekonomik güçlenmenin de sosyal güçlenme ve motivasyon üzerinde etkili olduğu keşfedilmiştir. Ekonomik güçlenmenin, sosyal güçlenmenin ve motivasyonun bir dişlinin çarkları gibi hareket ettiğini söylemek mümkündür. Birbirleriyle senkronize hareket ettikleri ve ekonomik güçlenmenin ivmesiyle ortaya çıktıkları söylenebilir. Böylece kadınların kendilerine ve hayatlarına dair motivasyonlarının arttığı, sosyalleşmelerinin yolunun açıldığı söylenebilir. İş ilişkilerinin arkadaşlığa dönüşmesi sebebiyle arkadaşlık çevrelerinin genişlemesi sosyal sermayelerini arttıran göstergelerden birini oluşturmaktadır. Katılımcıların işlerini seven bireyler olduklarına ve kendi yaşamlarında gelişim seyirlerine şahit olduklarına dair ipuçları edinilmiştir. İş yaşamı ile güçlenme arasında doğru orantı olduğu katılımcıların bu kazanımlar ile yeni bir benlik inşa etme süreci yaşadıkları çıkarımında bulunulabilir.

Emek piyasasının içinde olmakla katılımcıların toplumsal statülerinin arttığı, kendi yetenek ve potansiyellerinin farkına varıldığı söylenebilir. K12’in (47, Temizlik Görevlisi/Evli) “hayatımın boş olmadığını ve dışa açık olduğunu gösterdi. Kendini hangi alanda geliştirebileceğini görüyorsun. Ev hanımlığından terfi gibi bir şey” ifadesi önemlidir. Kamusal alanda çalıştıkları pozisyonun büyük oranda ev içi işlere benzemesine rağmen katılımcılar K12 (47, Temizlik Görevlisi/Evli) gibi ücretli işte çalışmayı ev kadınlığından iş yaşamına terfi etmek olarak değerlendirmektedirler. Katılımcılar tarafından bu şekilde düşünülmesini sağlayan en önemli etken yukarıda da belirtildiği gibi kadının çeşitli biçimlerde güçlenmesiyle ilintilidir. Çeşitli kazanımlara ve kişisel gelişimlerine katkı sunan örüntüler katılımcıların yaşamlarında yeni döngülerin oluşmasına kapı aralamıştır. Dolayısıyla ücretli işte çalışıyor olmanın katılımcıların kişisel yaşamlarına olumlu katkılar sağladığını söylemek mümkündür.

Elde edilen bulgulara göre kadının ekonomik ve sosyal güçlenmesinin bazı bedelleri vardır. Birincisi kadınların iş yerinde iş tanımı dışında birçok pozisyonda çalışmasıdır. Başka bir deyişle kadın emeğinin rızaya dayalı biçimde sömürülmesidir. İkincisi ise kadınların ailelerine, çocuklarına ve ev içi işlere yeteri kadar vakit ayıramamalarıdır. Bu durumu K1 (45, Temizlik Görevlisi/Evli) şu şekilde ifade etmiştir: “Evin işi, elin işi ve kadınsal zorluk.” Kadınların iş yerlerinde yaptıkları işlerin ön izlemesi evde gerçekleşmekte ve yeteri kadar ev içi işlere vakit ayıramamaları suçluluk duygusuna neden olmaktadır. Hem çalışma yaşamının zorlukları hem de ev içi işlere ayrılan vaktin kadınları olumsuz etkilediğini K2 (42, Temizlik Görevlisi/Evli), *sönmüş balona dönüyoruz* şeklinde ifade etmiştir. Bu durumda eşinin ve çocuklarının kendisinden “hizmet” beklemediğini, ara sıra ev işlerini ihmal etmesinin sorun olmadığını lütf olarak gördüğünü belirtmek gerekir.

K11 (32, Sekreter/Evli) ise ev içindeki bitmeyen mesaiye şu şekilde dikkat çekmiştir: “Ev gerçek hayat burası masal gibi buraya gelince harikalar diyarına gelmiş gibi hissediyorum”. Özbay’a göre (2019) ataerkil toplumsal yapıda her kadın ev kadınıdır. Yapılan görüşmelerden yola çıkılarak kadınlar özel alanda da oldukça büyük bir mesai ile çalışmakta ve ücretli bir işte çalışıyor olmalarının ev içi işleri aksatmaması için ayrıca enerji harcadıkları görülmektedir. Bu durum için “çifte yük” (double burden) (Bryson, 2003) kavramı kullanılmaktadır. Kadınların kamusal alanda ücretli çalışmalarının yanında ev içi emeklerinin de sürdürülmesi çifte yük kavramı ile açıklanmaktadır (Başak, Kınır ve Yaşar, 2013: 20). Ayrıca ev içi işlerin aksatılmasının çocukları ihmal etmekle özdeşleştirilmesi dikkat çeken bir diğer noktadır. Bu noktada K2’in (42, Temizlik Görevlisi/Evli) ifadeleri dikkat çekicidir: “Evime varıyorum bakıyorum hemen banyo kirliyse banyoyu yıkıyorum sanki burayı yıkayınca evi pasak götürmüş gibi oluyo ya. Ben kendi evime niye yetişemiyom ben bir kadını bunları yapmak zorundayım diyom. Demezler mi bak bak çalıştı da kocamın



*aklında geçer mi acaba çalıştı da beni ütüsüz bıraktı. Hem ütüsüne yetiyom hem banyomu mutfağımı temizliyom yani hem evimi idare ediyom hem burayı idare ediyom*". Çalışma yaşamı kadınların kişisel yaşamlarında birçok şeyi değiştirmiştir ancak ev içindeki rollerini değiştirme noktasında direnç olduğu görülmektedir. Bu direnç kadınların toplumsal cinsiyet rollerini içselleştirmelerinden ve aile içerisinde iş bölümüne dayalı ilişkilerin gelişmemiş olduğundan kaynaklandığı düşünülmektedir. Çoğu zaman evde daha çok yorulduklarını dile getiren katılımcılar için iş yaşamı "*Alice Harikalar Diyarı*"dır. İşe başlamasıyla beraber K4 (51, Aşçı/Evli) eşinden rahat para istediğini çalışmasa bu noktada zorluk yaşayacağını ellerini ovuşturarak şu şekilde ifade etmiştir: "*Çalışsam zorla para isteyeceğim. Ama çalıştığım için bana para lazım para ver diyebilirim*". Aynı katılımcı görüşmenin ilerleyen dakikalarında kendi kazancını somut bir şekilde görmediğini aylık ücretini kocasının çektiğini ve banka kartının da kocasında olduğunu ifade etmiştir. Eril tahakkümün izlerini taşıyan bu durum kadının mesleği olsa dahi ev içerisinde erkek egemen anlayışın hüküm sürdüğünü gösteren işaretler olarak değerlendirilebilir.

Ücretli bir işte çalışmak kadının toplumsal statüsünün değişmesine öncülük eden bir faktör olarak karşımızda durmaktadır. Budak, Doğan ve Harlak (1991) kadının, toplumsal statüsünün üzerinde ekonomik yapının sağladığı koşulların etkili olduğunu belirtmekle beraber kadının üretim ve entelektüel yeteneklerini açığa çıkartacakları işlerden uzak tutulduğu durumlarda statüsünün düştüğüne vurgu yapılıdır. Çalışma yaşamının katılımcıların kendilerini ev kadınları ile kıyaslamalarının önünü açtığı söylenebilir. Katılımcıların ben ve öteki arasında kurulan ilişki dili ile ev kadınlarına ötekileştirme içeren ifadelerde bulduklarını söylemek mümkündür. Bora'ya göre (2021: 22-23) kadınlık, erkeklikten olduğu kadar başka kadınlıklardan da farklılaşır. Bireyler kendi öznelliklerini diğerleri üzerinden anlamlandırır. Öznellik inşası kadınlar ve erkekler arasında olabildiği gibi kadınların kendi içinde de olabilmektedir. Katılımcılar örtük olarak ev kadınıdır ancak ücretli işte çalışma nosyonunun ön plana çıkan etken olması, benliklerini yeniden inşa etme süreci yaşamaları ev kadınları ve kendileri arasında birtakım farklılıkların olduğuna dair kanaat oluşturduğu söylenebilir. Bu noktada mekânsal özellikleri de dikkate almak gerekmektedir. Connell (2019: 199) bir mekân olarak sokağı; kadınlık, erkeklik biçimleri ve cinsellik tiyatrosu olarak değerlendirir. Ev dışında kamusal alana ait farklı bir mekânda bulunmak başka bir kadınlığın oluşmasına zemin hazırladığını söylemek mümkündür. Katılımcıların çalışan kadın olmaya attığı anlam ve çalışma yaşamlarına dair kazanımların yeni bir kadınlık yarattığı söylenebilir. Ev içi işlerde aktif rol aldığını söyleyen K1 (45, Temizlik Görevlisi/Evli) ev kadınları için; "*onlar bir kadın biz iki kadınız*" ifadesinde bulunmuştur. Katılımcılar benliklerini inşa etme noktasında "ben" kimliğini ortaya koyabilmek için ev kadınlarını "öteki"leri olarak görmekte ve olumsuzlayıcı yaklaşım içeren söylemlerde bulunduğu görülmektedir. Ekonomik gücün yanında mekânsal farklılıkların da bu tip bir ayrıma kaynaklık edebileceği düşünülmektedir. Bu açıdan K2 (42, Temizlik Görevlisi/Evli) şu ifadede bulunmuştur: "*Çok boşa zaman geçiriyorlar... Hayatı bomboş yaşayan bir insanmış gibi gelir. Çünkü o kadının çalışma gibi bir şeyi olmamış evinin işini görmüş apartmanın önüne çıkmış yani ama ben ne yapmışım hem evimin işini bir şekilde görmüşüm hem işime gelmişim. . .*" Çalışmanın avantajlarıyla ev kadını olmanın dezavantajlarının kıyaslanması katılımcılar açısından bir nevi motivasyon kaynağı olduğuna dair ipuçları edinilmiştir. K6'nın (39, Yönetici/Boşanmış) ifadesi buna örnek verilebilir; "*çalışmayan kadınlara oranla kendi ayaklarının üstüne basıyorsun, sosyalleşiyorsun, kendini geliştiriyorsun*". Katılımcılar süreç içerisinde kendilerinde şahit oldukları olumlu değişimlerden çıkarımlarda bulunarak ev kadınlığını olumsuzladıklarını ve sadece ev kadını olmanın dezavantajlı yönlerini hayatlarında deneyim etmeleri nedeniyle kendilerini bu yolla takdir ettikleri söylenebilir. Varlıklarını ve yeniden inşa ettikleri beliklerini kendilerinden farklılaşan yönü olduğunu düşündükleri ev kadınları üzerinden ötekileştirme mottosuyla işlevsel kılınmaya çalışıldığı söylenebilir.

### 3.5. Problemlerle Baş Etme Stratejileri

Katılımcıların birçoğu işlerine yönelik bir problemle karşılaşmadıklarını problem olması halinde ellerinden geleni yaptıklarını, sorunları mutlaka patronlarına bildirmeden önce kendilerinin çözüme kavuşturmaya çalıştıklarını anlatmışlardır. Katılımcıların işlerine yönelik aidiyet duygusu ve işlerine verdikleri değer problemlerin çözümü noktasında önem teşkil eden bir durumdur. Katılımcıların işleriyle ilgili problem olduğunda zaman zaman kendi deneyimlerinden yararlanarak problemleri çözdükleri

görülmüştür. İşte yaşanan sorunun işle ilgili yaşanan olumlu olaylarla kıyaslanarak çözüldüğünü belirtmek gerekir. Bunun dışında görüşmelerden elde edilen bulgular ve gözlem notlarından yola çıkılarak kadınların işlerinde karşılaştıkları problemler karşısında stratejik hamleler yaptıkları belirlenmiştir. Böylelikle problemlerle iki şekilde baş ettikleri söylenebilir. Birinci strateji; problemin üzerine gitmek, hırs yapmak, mutlaka problemin üstesinden gelme arzudur. Bu stratejiyi uygulayanlar iş tanımını yönetici olarak yapan katılımcılardır. Katılımcıların ifadeleri şu şekildedir:

*K5 (26, Yönetici/Bekar): “Yönetici olarak da olsak müdür olarak da olsak buradaki asıl amacımız müdüriyetin asıl amacı problem çözmek. Sürekli bir problem olur ve o problem çözülür. Konuşarak, anlatarak problem her neyse probleme göre değişiyor sonuçta.”*

*K6 (39, Yönetici/Boşanmış): “Üstler, veli, öğrenci olabilir karşılıklı konuşarak iletişim kurarak üstüne giderim çözerim. Pes etmem olayın üstüne giderim.”*

*K7 (25, Yönetici/Evli): “İş için hırsla üzerine giderim. Sorun çözülene kadar hırslı bir şekilde üzerine giderim. O sorun çözülecek.”*

Yönetici olan katılımcılar iletişimi güç olarak kullanarak problem çözülene kadar dikkatlerini o noktaya odakladıklarını, işlerinde başarılı olabilmek hem çalışanlar üzerinde hem de öğrenciler üzerinde yetkinliklerini ortaya koymak gibi faktörler ile sorunların üzerine gittiklerini söylemek mümkündür. Birer stratejist gibi hareket eden katılımcılar, karşılaştıkları problemi çözüme kavuşturmaları otoritelerini pekiştiren bir unsur olduğunu söylemek mümkündür.

Apartın işleyişini aksatan, öğrencilerin apart hizmetlerine veya çalışanlarına yönelik bir problemin katılımcılar tarafından çözümlenememesi ve bu durumun işverene taşınması halinde kadınlar işten çıkarılma kaygısı yaşamaktadır. Bu nedenle sorunların çözümü noktasında susmak bir araç olarak kullanılmıştır. Çalışma yaşamlarının devam etmesi ve iş yerlerindeki varlıklarının sürmesi amacıyla susmanın stratejik bir yaklaşım olarak görüldüğünü söylemek mümkündür. K9'un (43, Temizlik Görevlisi/Evli) bir sorun karşısında patronuyla konuşması takdirde işten çıkması gerektiğini ifade ettiği konuşmaya şahit olunmuştur. Dolayısıyla iş yaşamlarının sürdürülebilir olması kimi zaman katılımcıların susmaları ile ilintili olduğu söylenebilir.

*K8 (29, Gündüz Müdüresi/Bekar): “Kendime odaklanıyorum, kendim çözüyorum ya susmam gerekiyor ya da konuşmam gerekiyor o şekilde devam ediyor. Problemler çözülmese de susuyorsun özel sektör olduğu için.”*

*K9 (43, Temizlik Görevlisi/Evli): “Susarak geliyorum. Yani çok şeyi söylemiyorum, susuyorum.”*

Bu tip zorlukların yanı sıra katılımcıların iş yaşamlarına ilişkin mücadele ettikleri pek çok zorluk vardır. Katılımcıların işlerine dair zorluklar ise çeşitlilik kazanmaktadır. Temizlik görevlisi kadınlar için işlerinin temel zorluğu efor harcamak, fiziksel yorgunluk ve öğrencilerin özel alanlarına girme noktasında endişeleri olduğu belirlenmiştir. Bunun yanı sıra kadınların ailelerine, ev içi işlere ve çocuklarına yeteri kadar vakit ayıramamaları ifade edilen bir başka zorluktur. Yönetici/müdire olan kadınlar için ise öğrencilerle iletişim ve onları memnun etme durumu işlerinin zorluğunu oluşturan noktadır. K5 (26, Yönetici/Bekar): “Memnun etmek her zaman zor. Yaş aralıkları farklı herkesin istekleri farklı beklentileri farklı”. K8 (29, Gündüz Müdüresi/Bekar): “Öğrenciyle iletişim bu işin zorluğu”. Öğrenci apartının huzurunu sağlamak ve öğrenciler arasında olan bir anlaşmazlıkta rol alan yönetici/müdire olan kadınlar olması sebebiyle işlerinin sorumluluğunun fazla olması, farklı kültürlerden hiç tanımadıkları öğrencilerle etkili iletişim kurma çabası işlerinin zorluğunu oluşturan unsurlar arasında görülebilir. Katılımcıların işlerine dair zorluklar olsa da severek çalıştıkları, işlerinden bahsederken gözlerinin içi güldüğü gözlemlenmiştir. Ayrıca katılımcılar daha iyi iş koşulları veya daha fazla gelir elde edebilecekleri bir işi mevcut işlerine tercih etmemektedirler. İş arkadaşlarıyla ve işverenlerle ilişkilerin birincil ve yakın ilişkilere dayanması buna yol açan temel unsur olarak değerlendirilebilir. Alıştıkları işten başka bir iş hayal etmeyen katılımcılar çalıştıkları öğrenci apartının kendilerine aitmiş gibi benimsedikleri keşfedilmiştir.

### 3.6. Sahne Önü: İş Yaşamı Etkileşimlerini Keşfetmek

Sahne önü katılımcıların benliklerini sunduğu, performanslarını gerçekleştirdiği alanı ifade eder. Katılımcılar, öğrenciler ve patronları ile beraber olduğu sürece sahne önünde performanslarını sergilerler. Goffman'a göre (2020: 33) performans, bireyin belirli gözlemci kitlesine onlarla etkileşimde bulunduğu süre boyunca gerçekleştirdiği faaliyetlerdir. Bu doğrultuda katılımcılar iş arkadaşlarıyla, patronlarıyla ve öğrencilerle etkileşim halinde buldukları süre boyunca farklı roller ile performanslarını gerçekleştirirler. Bu performansların ilki iş arkadaşlarıyla ilişkiler bağlamında ele alınacaktır. Katılımcıların çeşitli pozisyonlarda çalışmaları ve sayılarının az olması aralarında rekabet olmamasına öncü olmuştur. Katılımcıların uyum içinde çalıştıkları ve zaman zaman kendi aralarında birbirlerinin açığını kapattıkları keşfedilmiştir. Özellikle temizlik görevlisi ve aşçı olan katılımcıların iş arkadaşlarıyla aralarında takım ilişkisi kurulduğunu söylemek mümkündür. Goffman (2020: 84) rutinin sergilendiği sırada yapılan iş birliğine takım adını verir. İş yaşamı döngüsünde rutin olarak yapılan eylemlerin katılımcıları iş birliğine sevk ettiği söylenebilir.

İş arkadaşıyla birbirlerinin fikirlerini aldıklarını ve bu durumdan çok memnun olduğunu ifade eden K2 (42, Temizlik Görevlisi/Evli) şu şekilde devam etmiştir: *“Mesela bir iş olur, sen şurayı yapiver de ben geliyorum gibisine ya da ben şurayı yapayım seve seve giderim. Hiç gönül kırgınlığı da koymam ortaya. O bana der ben ona derim. Şöyle mi yapsak daha şey olur yani birbirimizin fikirlerine uyumluyuz”*. K4 (51, Aşçı/Evli) ise benzer şekilde şu ifade de bulunmuştur: *“Sendi bendi yok bir iş varsa yapılacak ikimizde koştururuz. Rekabet yok aramızda”*. K10 (40, Gece Müdürü/Evli) ise *“iş arkadaşlarımızla ilişkilerimiz gayet iyi öyle bir olumsuz şeylerimiz yok. Bir şey olduğu zaman birbirimizle paylaşabiliyoruz”* ifadesiyle iş arkadaşlarıyla aralarında etkili iletişim olduğuna dair ipuçları edinilmesine karşın gece müdirelerinin temizlik görevlisinin ve gündüz müdiresinin çıkış saatinde iş başı yapması nedeniyle temizlik görevlisiyle aynı etkileşimin gözlemlenmediğini belirtmek gerekir. Gündüz müdiresi ve gece müdiresi birbirleriyle sık aralıklarla iletişim halinde oldukları birbirlerini bilgilendirdikleri gözlem notları arasındadır. K12 (47, Temizlik Görevlisi/Evli) ve K13'ün (53, Temizlik Görevlisi/Bekar) birbirlerini önceden tanıdıkları için yakın ve birincil ilişkilere sahip olduklarını K12 (47, Temizlik Görevlisi/Evli) şu şekilde belirtmiştir: *“Gayet güzel. Dayanışma her konuda var. Birimiz diğerinin eksikliğini kapatırız, desteksiz olmuyor”*. Katılımcının bu ifadede bulunduğu sırada müdürlerinin geldiği ve gelin görünce gibiler dediğini de belirtmek gerekir.

Katılımcıların patronlarıyla ilişkilerinde en belirgin fark cinsiyettir. Patronun erkek olduğu öğrenci apartlarında çalışanlar ve işveren arasında mesafe olduğu patronun kadın olduğu öğrenci apartlarında ise çalışan ve işveren arasındaki iletişimin birincil ve yakın ilişkilere dayandığı belirlenmiştir. Böylece patronlarının erkek olduğu öğrenci apartlarında çalışan-işveren arasında sosyal mesafenin oluştuğu söylenebilir. Park'a (2021) göre sosyal mesafe, çok yakın olmamakla beraber yaklaşma eğilimi iken Goffman'a (2021) göre etkileşimler özgülünde gerçekleşen mesafedir. Katılımcılar ve erkek patronları arasındaki etkileşimlerin sınırlar çizilerek gerçekleştiği söylenebilir. Aynı durum erkek öğrenci apartında çalışan kadınlar ile öğrenciler arasında da bulunduğunu söylemek mümkündür. Mesafeli ve kısmen resmi ilişkilerin söz konusu olduğu elde edilen bulgular arasındadır. Katılımcıların kendi ifadeleriyle patronlarıyla ilişkileri şu şekildedir: K8 (29, Gündüz Müdürü/Bekar): *“Her iş yerinde olduğu gibi mesafeli”*. K9 (43, Temizlik Görevlisi/Evli): *“İyi, mesafeli”*. K13 (53, Temizlik Görevlisi/Bekar): *“Patronumuz geldiğinde halimizi hatırımızı sorarlar. Halimizi arz edebileceğimiz insanlar”*. Patronun kadın olduğu öğrenci apartlarında ise etkileşimler aile ve akrabalık grameri çerçevesinde inşa edildiği söylenebilir. Bu durumu öğrencilerle etkileşimlerde de görmek mümkündür.

K3 (49, Aşçı/Bekar): *“Benim de en büyük destekçim de gerçekten patronumdur. İş yerimde patronumdur, dışarıda sıcak ilişkimiz vardır. Kızım gibidir.”*

K4 (51, Aşçı/Evli): *“İyi aile gibiyiz.”*

K2 (42, Temizlik Görevlisi/Evli): *“Demey ki patronumuz saat şu oldu kalkın işinizin başınıza demez. Birlikte kahvaltı yaparız sohbet ederiz.”*

İş tanımını yönetici olarak yapan K5 (26, Yönetici/Bekar) çalışanlarına abla diye hitap ettiğini belirterek aralarında abla-kardeş ilişkisi geliştiğini ifade etmiştir; “burada iş arkadaşlığı söz konusu ama hani gerek benim yaşımdan kaynaklı onların yaşının büyük olmasından kaynaklı bir abla kardeş muhabbetimiz söz konusu... Biz burada aile gibiyiz abla kardeşiz aslında”. Katılımcılar iş yerlerinde aile gibi olduklarını görüşmeler sırasında oldukça sık tekrar etmişlerdir. Evlerine gittiklerinde akıllarının işte ve öğrencilerde kaldığını ifade eden katılımcıların yanı sıra yakın ilişki kurdukları öğrencilerle apart dışında da görüştükları elde edilen bulgular arasındadır. Ayrıca kız öğrenci apartında çalışan katılımcılar öğrencilere “canım”, “bir tanem”, “tatlım”, “kuzum”, “hayatım” gibi sevgi sözcükleri ile hitap ettikleri gözlemler arasındadır. Daha önce de bahsettiğimiz üzere bu ilişki ve etkileşimlerin duygusal emek örüntüsü kapsamında ve iş tanımının dışına çıkan çoklu görevler çerçevesinde değerlendirmek isabetli olacaktır.

K1 (45, Temizlik Görevlisi/Evli): “On sekiz on dokuz yaşına kadar hiç bilmediğimiz kız ama şu kapıdan girdiği zaman bizim kızımız oluyor. Bizim prensesimiz oluyor bizim ailemizden biri oluyor.”

K4 (51, Aşçı/Evli): “Biz onların anneleri gibiyiz. Bir ihtiyaçları oldukları zaman yardımcı olmaya çalışıyoruz.”

K9 (43, Temizlik Görevlisi/Evli): “Yani ben onlara anne gibi yaklaştığım için onlarda bana hiçbir şeyleri olmadı bu zamana kadar saygısızlıkları...”

Katılımcıların ifadelerinden yola çıkılarak “aile gibi olmak” kavramını biyolojik aileden toplumsal aileye dönüşüm olarak değerlendirilebilir. Bireyler arasındaki etkileşimler süreç içerisinde toplumsal birliğe dönüşebilir. Toplumsal birlik akrân grupları ve iş arkadaşlarında görülebileceği gibi bireyler arasında kolektif iş birliğinin sonucu olarak sosyal ilişki ağını pekiştiren, yakın ve birincil ilişkilere temel oluşturan toplumsal ailede de görünürlük kazanabilir. Ayrıca “aile gibi olma” toplumsal pratiği grup içinde dayanışmayı ve grup bütünlüğünü peçinleyen örüntü olarak değerlendirilebilir. Sembolik olarak aile, iş yaşamında işlevsel rol oynamakla birlikte kolektif bilincin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan unsurları yaratmaktadır. Öte yandan yapılan gözlemlerden yola çıkılarak çalışanlar, işverenler ve öğrenciler arasında aile olgusunun otorite sembolü olarak kullanıldığına dair ipuçları edinilmiştir. Katılımcılar tüm öğrencilerle aynı şekilde samimi ilişkiler kurmamaktadır. Öğrencilerle olan ilişkilerde genellikle sevecen ve samimi davranışlar sergilenmesinin yanında bazen çalışan- öğrenci arasındaki mesafe hissettirilmiştir. Gerekli yerlerde samimi ilişkilerin yaşandığı gerekli yerlerde mesafenin korunduğunu ifade eden K8 (29, Gündüz Müdürü/Bekar) fazla samimiyetin mesafeyi korumaya engel teşkil eden bir unsur olacağına şu şekilde işaret etmiştir: “Yani hem samimi hem mesafeli diyelim yani samimiyeti belirli bir süreye kadar mesafeyi de korumak zorundayız”. En yakın arkadaşının apartta konaklayan bir öğrenci olduğunu belirten K5 (26, Yönetici/Bekar) ise “tamamen kişiye bağlı oluyor gelip sohbet etmek isteyen öğrencilerimizle sohbet ediyoruz. Hiç iletişim kurmayıp sadece konaklamaya gelip odasına girip çıkan öğrencilerimizde var ama aynı zamanda çok çok samimiyet kuran arkadaşlarımız da var” demiştir. Bu daha çok samimi ilişkiyi isteyen öğrencilerle kurulan ilişki dizgesi olarak görülebilir. Ancak esasında tüm öğrenciler başlangıçta apartlara konaklamak için gelmektedirler. Zaman içerisinde çalışanlar ve öğrenciler arasındaki etkileşimler öğrencileri müşteri ve arkadaş olarak iki kategoride değerlendirilmelerine neden olduğu izlenimini vermektedir. İletişimin ve ilişkilerin temel opsiyonları olarak dil, jest ve mimikler, beden dili önemli yer tutar. Tüm bu unsurların bir araya toplandığı bölge olan yüz iletişimde etkin rol oynar. Yüz, iletişim ve etkileşim boyunca ön planda olan kişilerin benliklerini sunma aracıdır. Goffman’a (2021) göre yüz kişinin oynadığı rolle bağlantılı olarak toplum tarafından kabul görmüş benlik imgesidir. Bu bağlamda sosyal etkileşimlerle oraya çıkan duygular ve iletişimin aktarıldığı yüz etkileşimde bulunan kişide belirli çıkarımlar yapılmasına olanak tanır. Karşı tarafa aktarılmak istenen duygular (samimiyet, ciddiyet, mesafe) bu şekilde ortaya çıkar. Katılımcının da ifadesinden yola çıkarak bu duygu değişimi bilinçli olarak yapılan rol değişikliklerini ifade eder. Katılımcılar duruma ve koşullara göre samimiyet veya ciddiyet maskesini takarlar ve benliklerini bu şekilde sunarlar. Katılımcılar ile mesafeli etkileşim kuran öğrencilerin problemlerini daha rahat bildirdiği yakın ilişki kuran öğrencilerin bu konuda daha çekimser davrandıkları gözlem notları arasındadır.

Katılımcılar tarafından öğrencilere sık sık bir şeye ihtiyacı olup olmadığı sorulmaktadır ve böylelikle memnuniyet düzeyleri ölçülmektedir. Bazı öğrenciler çalışan kadınlarla yakın ilişkiler



kurabilmekle birlikte çay, kahve içerek sohbet edebilmektedirler. Öğrencilere evlerindeymiş gibi hissettirilerek aradaki bağlar pekiştirilmektedir. K10 (40, Gece Müdürü/Evli) öğrenciler ile iletişiminden bahsederken ilişki dinamiğini şu sözlerle açıklamıştır: *“Bazen üzgün oluyorlar geliyorlar derdini paylaşıyorlar. Sevinçli oluyorlar paylaşıyorlar. Veya da bir kıyafet alıyorlar onu paylaşıyorlar. Ailesi ile sorunlarını paylaşıyorlar, sevgilisinden ayrılıyorlar onu paylaşıyorlar. Burada psikolog gibi dinliyorsun. İhtiyaç hissediyorlar onun bilincindeyim benim de iki tane kız çocuğum olduğu için iki kız annesi olduğum için onları anlıyorum”*. K10’un (40, Gece Müdürü/Evli) yakınlık kurduğu bazı öğrenciler ile kendi kızlarını tanıştırdığı gözlemler arasındadır. Burada karşılıklı bir mübadeleden de bahsetmek yerinde olabilir. Öğrenciler genellikle lisans düzeyindedirler ve çoğunlukla ailelerinden ayrı bir yaşamı ilk kez deneyimlemektedirler. Öğrencilerin yalnız kalmama ve sosyalleşme ihtiyacı ile katılımcıların apart hizmetlerini beğendirme ve yeniden kayıt yenilemelerine olanak sağlama gibi etkenler arasında bir mübadele olabildiği düşünülmektedir.

### 3.7. Sahne Arkası: Aile Bireylerinin Desteği ve Karar Alma Süreçleri

Katılımcılar işe giriş sürecinde kimi zaman yakın çevrelerinden kimi zaman da aile bireylerinden yeterli desteği görmemelerine rağmen çalışmaya başladıktan sonra aile üyelerinin desteğini aldıklarını bazı katılımcılar şu şekilde ifade etmiştir:

*K11 (32, Sekreter/Evli): “Eşim çalışmamı destekliyor.”*

*K8 (29, Gündüz Müdürü/Bekar): “Destekliyor, hem de çok destekliyor. Hepsi destekliyor, iki tane abim var onlar da destekliyor, annem var o da destekliyor.”*

Çift gelirli ailelere sahip olmanın ekonomik avantajını gören aile üyeleri katılımcıların çalışmasını desteklemektedir. Bu konuda K4 (51, Aşçı/Evli) *“Mecburen destekleyecekler. Kredi ödeyeceksin, kolay değil bu devirde üç tane çocuk okutmak. Paraya ihtiyacımız olmasaydı çalışma ne gereği var derlerdi”* ifadesini kullanırken K2 (42, Temizlik Görevlisi/Evli), *“evet, destekliyorlar. Eşimde işe gir dedi o zaman durumumuzda gerçekten çok kötüydü. Girmemde bizi refaha ulaştırdı. Para gelsin yeter onlar memnunlar”* demiştir. Kadınların çalışmasının desteklenmesinde ekonomik etkenler başat rol oynamaktadır. Kadınların ekonomik güce sahip olması ev içinde alınan kararlarda söz sahibi olmalarını olumlu yönde etkilemiştir. Katılımcıların iş yaşamına adım atmalarıyla ekonomik olarak güçlenmeleri, özgüvenlerinin artması ve sosyalleşmeleriyle aile içinde karar alma süreçlerinde rol almaya başladıkları söylenebilir. Ev içi giderlere “katkıda” bulunması aile içerisindeki karar alma süreçlerine dahil olunmasında önemli bir nokta olduğunu K12 (47, Temizlik Görevlisi/Evli) şu şekilde ifade etmiştir: *“Bazı şeylerde maddi olarak katkıda bulunduğun için ister istemez söz sahibi oluyorsun. Fikirlerin önemli oluyor”*. Benzer şekilde K13’de (53, Temizlik Görevlisi/Bekar) eve alınması gereken ihtiyaçlar olduğunda fikirlerinin sorulduğunu ve ortak bir kararla hareket edildiğini belirtmiştir. Özçatal’a göre (2011: 24) cinsiyete dayalı iş bölümünde evin geçimi erkeğin işi olarak görülmektedir. Birçok katılımcının “eve katkıda bulunmak, kocasına destek olmak” gibi kavramlarla aile içindeki karar alma süreçlerine dahil olmalarını anlatmaları kadınların anlam dünyalarında, eşlerinin evi geçindiren birincil özne olduğuna dair izlerin olduğunu göstermektedir.

### Sonuç

Bu çalışma, Niğde örneğinde öğrenci apartlarında çalışan kadınların iş yaşamı deneyimlerini, çalışma ilişkilerini ve öğrenciler ile etkileşimlerini ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra çalışma yaşamının kadınların güçlenmesine hangi alanlarda katkı sağladığı ve ücretli işte çalışmanın toplumsal cinsiyet rollerindeki etkisi ele alınmıştır. Niğde’de bulunan öğrenci apartlarında çeşitli pozisyonlarda çalışan kadınların çalışma yaşamına giriş ile beraber sosyalleşme, bireyselleşme, özgüven ve ekonomik güç gibi çeşitli yönlerden olumlu kazanımlar elde ettikleri ancak bazı toplumsal rollerinin değişiminde ise dirençlerinin olduğu keşfedilmiştir.

Çalışma sonucunda, kadınların işgücü piyasasına giriş süreci eşleri ve yakın çevreleri tarafından onaylanmamasına rağmen süreç içerisinde bu yaklaşımların destekleyici tutuma dönüştüğü görülmüştür.

Birçok katılımcı maddi imkanlarının yetersiz olması nedeniyle işgücü piyasasına dâhil olmuştur. Méda'ya (2018: 20-27) göre çalışma, toplumsal bağın ve kendini gerçekleştirmenin yeri olması nedeniyle bireyin toplumsallığını ve toplumsal ilişkilerin önemli kısmını oluşturan etkiye sahiptir. Çalışma yaşamı topluluk içinde yaşamayı öğreten, bireyi sosyalleştiren ve toplumsal aidiyet duygusu kazandıran işlemlere sahiptir. Çalışmamız kapsamında, çalışmanın yalnızca ekonomik güçle ilintili olmayan çok daha karmaşık bir kavram olduğu görülmektedir. Ekonomik gücü elde eden kadınların kişisel yaşamlarında pek çok farklılık ve gelişme olmuştur. Çalışma yaşamının kamusal alana çıkma işlevi sağlamasıyla yeni bireyler ile etkileşim kurulmasına ve sosyalleşmelerine imkân sağlanmıştır. Bu bağlamda sosyal gerçekliklerini ortaya koyan kadınların bireyselleşmelerinin önü açılmıştır. Özgüvenlerinin artmasıyla kendi potansiyellerinin farkına vardıkları belirlenmiştir. Bu çerçevede çalışma yaşamının öncesi ve sonrası kıyaslanarak benlik inşa etme sürecinin yansımaları görülmüştür. Kadınların yeni edindikleri kimlik hem aile yaşamı içerisinde alınan kararlarda daha çok söz sahibi olmalarını sağlamış hem de sosyal çevreleri tarafından saygınlıklarını arttırmıştır. Bu eksende kadınların toplumsal statülerinin arttığını söylemek mümkündür. Buna karşın kadınların gelirlerini “eşlerine destek olmak veya eve katkı sağlamak” kavram setleri üzerinden inşa etmeleri evi geçindirme rolünü yalnızca erkeğe teslim ettiklerini göstermektedir. Ev içi işlerde kadınların birincil rol almaları böylelikle ev içerisinde iş bölümünün olmayışı da kadınların toplumsal rollerinde değişiklik olmadığını göstermektedir. Kadınların ev içi işlerin temel özneleri olmalarına rağmen çalışma yaşamının hayatlarına getirdiği avantajlarla ev kadınlarını olumsuzladıkları ve ötekileştirdiklerini söylemek mümkündür. Farklı kadınlıklar arasında ortaya çıkan güç savaşımının kadının emeğinin ikinci kez görünmez kılındığı düşünülmektedir.

Öğrenci apartlarında çalışan kadınların işlerine yönelik birtakım zorluklar bulunmaktadır. Temizlik görevlisi kadınların öğrencilerin odalarına girmeye çekinmeleri işlerinin zorlukları arasındayken aşçı kadınlar için harcanan yüksek enerji ve yorgunluk işin zorlukları arasındadır. Yönetici/müdire kadınlar için ise öğrencilerle iletişim işlerinin zorluğunu oluşturmaktadır. Katılımcılar işlerine dair bir problem olduğunda, problemin mutlaka çözülmesi gerektiği anlayışıyla üzerine hırsla gittikleri ve problemin işverene yansımaları durumunda susma yoluna gittikleri görülmüştür. Gününün önemli bir zaman dilimini iş yerinde geçiren katılımcıların birbirleriyle ve öğrencilerle kurdukları ilişki önem taşımaktadır. İş arkadaşlarıyla aralarında herhangi bir rekabetin olmadığını aksine iş birliği ve dayanışmanın olduğu sonucuna ulaşılırken çalışan sayısının az olmasının bu durumda etkili olduğu söylenebilir. Apartlarda konaklayan öğrenciler ile ilişkilerinde ise samimi üslubun kullanıldığı fakat yalnızca bu samimiyeti kabul eden öğrencilerle yakın ilişkiler kurulduğu bulgular arasındadır.

İşveren-çalışan, çalışan-öğrenci ve iş arkadaşlığı düzleminde ilişkilerin ‘aile gibi olmak’ söylemi ile kurulduğu belirlenmiş ve gözlemlenmiştir. Aile gibi olmaya referanslı ilişki dili hem duygusal emek örüntüsünün devreye sokulduğunu hem de çalışan kadınların iş tanımları dışında farklı işleri de yapmalarına kapı aralandığına işaret etmektedir. Kültürel dünyadaki sembolik değerlerinden ve duygusal emeğin aile gramerine uygun bir söylemle çalışma hayatına yerleştirilmesi, mevcut eşitsiz ilişkilerin ve sömürü mekanizmasının meşruluk kazanmasına yaradığını ve rıza üretimine katkı sağladığını söyleyebiliriz. Böylelikle geleneksel aile değerleri çalışma hayatının güç ilişkilerinde araçsallaştırılabilmektedir. Keza kadınların rızaya dayalı şekilde çoklu görevlerde bulunmaları, kültür dolayısıyla gerçekleşen emek sömürüsünün bir yüzünü bizlere gösterebilmektedir. Duygusal emekle bütünleşen bu örüntü, rıza üretim ve denetim mekanizmalarının, yani bütünsel yapının da bir parçası olmaktadır. Çalışanların aidiyet duygusu ve ‘her işten anlayan’ olmanın itibarı gibi birtakım kültürel değer kalıpları bu süreçte etkili olmaktadır. Bu noktada, rıza üreten ve sömürü ilişkilerini de maskeleyen veyahut çoklu görevlerin sorgulanmasına set çeken değer sistemlerinden bahsedilebilir. Dolayısıyla kültürel değerlerle dolaymlanan iş ve ortam tatmini, kamusal alanda veya iş yaşamında var olma, benliğini ve kimliğini inşa edebilme gibi imkân ve beklentiler, emek sömürsünde ve güç ilişkilerinde araçsallaştırılabilmektedir.

## Kaynakça

- Aktaş, G. (2013). Üretiyorum Öyleyse Varım: Buldan'da Ev Eksenli Çalışan Kadınların Aile ve Toplumsal Yaşamda Görünmeyen Emeği. *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 5 (1), 258-267.
- Aslan, H. (2016). Ev-Eksenli Çalışan Kadınların Sosyal ve Ekonomik Hayatlarına İlişkin Bir Saha Araştırması: Denizli İli Örneği. *Fe Dergi: Feminist Eleştiri*, 8 (1), 68-90.
- Baltacı, A. (2018). Nitel Araştırmalarda Örnekleme Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7 (1), 231-274.
- Başak, S. , Kingir, S. & Yaşar, Ş. (2013). *Kadının Görünmeyen Emeği: İkinci Vardiya*. Ankara, Anka Kadın Araştırmaları Merkezi.
- Bilir, Z. E. (2018). Duyguların ve Bedenlerin Ticarileşmesi: Ankara'daki Alışveriş Merkezlerinde Çalışan Kadın Satış Görevlileri. *Emek Araştırma Dergisi*, 9 (13), 19-48.
- Bora, A. (2021). *Kadınların Sınıfı: Ücretli Ev Emeği ve Kadın Öznelliğinin İnşası*. İstanbul, İletişim Yayınları.
- Bourdieu, P. (2019). *Eril Tahakküm*, (B. Yılmaz, Çev.). İstanbul, Bağlam Yayıncılık.
- Bryson, V. (2003). *Feminist Political Theory An Introduction*. (2. Bs.). New York, Palgrave Macmillan.
- Budak, G. Doğan, H. Z. & Harlak, H. (1991). Çalışan Kadınların Sorunları: Bir Toplumsal Değişme Araştırması. *Aile ve Toplum*, 1 (1), 1-10.
- Can, Y. (2018). Ataerkil İdeoloji Tartışmalar. D. Şenol & H. E. Kaya (Ed.), *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi* içinde (ss. 36-60). İstanbul, Lisans Yayıncılık.
- Ciğerci Ulukan, N. & Özmen Yılmaz, D. (2016). Kamu Sağlık Sektöründe Çalışan Taşeron Kadın İşçiler: Samsun ve Ordu İli. *Çalışma ve Toplum*, 1, 87-114.
- Ciğerci Ulukan, N. (2019). Kırsal Dönüşüm, Tarım Dışı İstihdam ve Kadın Emeği Fındık Fabrikalarında Çalışan Kadınlar. *Emek Araştırma Dergisi (GEAD)*, 10 (16), 123-140.
- Connell, R. W. (2019). *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar Toplum, Kişi ve Cinsel Politika*, (C. Soydemir, Çev.). İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- Creswell, J. W. (2021). *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, (M. Bütün ve S. B. Demir, Çev.). Ankara, Siyasal Kitabevi.
- Dedeoğlu, S. (2000). Toplumsal Cinsiyet Rollerini Açısından Türkiye'de Aile ve Kadın Emeği. *Toplum ve Bilim*, 86, 139-170.
- Ecevit, Y. (2021). *Türkiye'de Katılımlı Demokrasinin Güçlendirilmesi: Toplumsal Cinsiyet Eşitliğinin İzlenmesi Projesi Faz II Toplumsal Cinsiyet Eşitliğinin Temel Kavramları*. Ankara, CEİD Yayınları.
- Emsen, Ö. S. (1999). Kapitalist Kentleşme ve Marksist Yedek Sanayi Ordusu: Analitik Bir Bakış. *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 13 (1), 161-172.
- Etike, Ş. & Demir, A. S. (2017). Toplumsal Eşitsizlikler ve Kadın Emeği Medya Endüstrisi Üzerine Bir Araştırma. *Emek Araştırma Dergisi (GEAD)*, 8 (12), 123-144.
- Gedik, E. , Çakır, H. & Coşkun, A. (2020). Bir İnşaa Süreci Olarak Erkeklik: Yozgat Örneği. *AÇÜ Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 6 (1), 84-95.
- Goffman, E. (2020). *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, (B. Cezar, Çev.). İstanbul, Metis Yayıncılık.
- Goffman, E. (2021). *Etkileşim Ritüelleri Yüz Yüze Davranış Üzerine Denemeler*, (A. Bölükbaşı, Çev.). Ankara, Heretik Yayınları.
- Gramsci, A. (1997). *Hapishane Defterleri*, (A. Cemgil, Çev.). İstanbul, Belge Yayınları.
- Güler, H. (2014). *Patron Baba ve İşçileri: İşçi Sınıfı, Köylülük ve Paternalizm*. İstanbul, İletişim Yayınları.
- Günindi Ersöz, A. (2021). *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi*. Ankara, Anı Yayıncılık.
- Hüseyinli, N. (2015). Uluslararası Sözleşmeler Işığında Aile ve Çalışma Yaşamının Uzlaştırılması Kapsamında Ebeveyn İzninin Uygulamadaki Yeri. *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 23 (1), 271-309.
- Kalaycıoğlu, S. , Rittersberger Tılıç, H. , & Çelik, K. (2016). *Bakım Sektöründe Kayıt-Dışı Kadın Emeğinin Farklı Aktörleri ve Boyutları*. The World Bank.

- Kocacık, F. & Ayan, S. (2011). Türkiye’de Tekstil Alanında Çalışan Kadınlar ve Sorunları: (İstanbul-Adana-Denizli-Sivas ve Tekirdağ İli Örneği). *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 8 (1), 464-483.
- Kümbetoğlu, B. , User, İ. & Akpınar, A. (2015). Gıda, Tekstil ve Hizmet Sektörlerinde Kayıtdışı Çalışan Kadın İşçiler. A. Makal & G. Toksöz (Ed.), *Geçmişten Günümüze Türkiye’de Kadın Emeği* içinde (ss. 255-298). Ankara, İmge Kitapevi.
- Makal, A. (2010). Türkiye’de Erken Cumhuriyet Döneminde Kadın Emeği. *Çalışma ve Toplum*, 2, 13-40.
- Makal, A. (2015). Türkiye’de Kadın Emeğinin Tarihsel Kökenleri: 1920-1960. A. Makal & G. Toksöz (Ed.), *Geçmişten Günümüze Türkiye’de Kadın Emeği* içinde (ss. 35-97). Ankara, İmge Kitapevi.
- Méda, D. (2018). *Emek Kaybolma Yolunda Bir Değer Mi?* (I. Ergüden, Çev.). İstanbul, İletişim Yayınları.
- Neuman, W. L. (2020). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nicel ve Nitel Yaklaşımlar Cilt 2*, (Ö. Akkaya, Çev.). Ankara, Siyasal Kitabevi.
- Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Sayılarla Üniversite: <https://www.ohu.edu.tr/sayilarla/> Erişim Tarihi: 07. 12. 2022.
- Özbay, F. (2019). *Kadın Emeği Seçme Yazılar*. İstanbul, İletişim Yayınları.
- Özçatal, E. Ö. (2011). Ataerkillik, Toplumsal Cinsiyet ve Kadının Çalışma Yaşamına Katılımı. *Çankırı Karatekin Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 1 (1), 21-39.
- Özkaplan, N. (2009). Duygusal Emek ve Kadın İşi/Erkek İşi. *Çalışma ve Toplum*, 2, 15-24.
- Özkaplan, N. (2015). Hizmet Sektöründe Duygusal Emek ve Toplumsal Cinsiyet. *TTB Mesleki Sağlık ve Güvenlik Dergisi*, 15 (56), 15-21.
- Park, R. E. (2021). *Toplumsal Etkileşim & Toplumsal Güçler*, (G. İnan Yağlı, Çev.). İstanbul, Pinhan Yayıncılık.
- Sennett, R. (2005). *Otorite*, (K. Durand, Çev.). İstanbul, Ayrıntı.
- Simmel, G. (2020). *Bireysellik ve Kültür*, (T. Birkan, Çev.). İstanbul, Metis.
- Şahin, E. & Acar Şentürk, Z. (2019). Türkiye’de Halkla İlişkiler ve Reklamcılık Alanında Çalışan Kadınların İş Yaşamında Toplumsal Cinsiyet Ayrımcılığına İlişkin Bakış Açılıarı. *Kadem Kadın Araştırmaları Dergisi*, 5 (2), 321-358.
- Toksöz, G. (2018). *Kalkınmada Kadın Emeği*. İstanbul, Varlık Yayınları.
- Topkaya, Ö. & Korucu, G. (2018). Hizmet Sektöründe Çalışan Kadınların İş Tatmin Düzeyleri ve Pozitif Psikolojik Sermaye Arasındaki İlişkiye Yönelik Bir Alan Araştırması. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 3 (1), 39-52.
- Tükeltürk, Ş. A. & Perçin Şahin, N. (2008). Turizm Sektöründe Kadın Çalışanların Karşılaştıkları Kariyer Engelleri ve Cam Tavan Sendromu: Cam tavanı kırmaya yönelik stratejiler. *Yönetim Bilimleri Dergisi*, 6 (2), 113-128.
- White, J. B. (2010). *Para İle Akraba: Kentsel Türkiye’de Kadın Emeği*, (A. Bora, Çev.). İstanbul, İletişim Yayınları.
- Yanmaz, K. & Korkmaz, O. (2021). Lojistik sektöründe çalışan kadınların motivasyonlarının cam tavan algıları açısından değerlendirilmesi. *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 35 (3), 805-832.
- Yücel, G. (2019). Sanayide otomasyon ve kadın emeği. *Çalışma ve Toplum*, 1 (60), 457-478.







# Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (KMÜ EFAD)

*Karamanoğlu Mehmetbey University Journal of Literature Faculty*

E-ISSN: 2667 – 4424

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/efad>



**Tür:** Araştırma Makalesi  
**Kabul Tarihi:** 26 Aralık 2022

**Gönderim Tarihi:** 14 Kasım 2022  
**Yayımlanma Tarihi:** 30 Aralık 2022

**Atf Künyesi:** Güler, Ö. (2022). Sahicilik Kavramının Toplumsal İşlevi Üzerine Rousseaucu Bir Değerlendirme. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2), 393-403.

**DOI:** <https://doi.org/10.47948/efad.1204340>

## SAHİCİLİK KAVRAMININ TOPLUMSAL İŞLEVİ ÜZERİNE ROUSSEAU CU BİR DEĞERLENDİRME

Öner GÜLER\*

### Öz

Bu çalışmada sahicilik kavramının ve Rousseaucu içtenlik anlayışının toplumsal işlevi sorunu ele alınacaktır. Sahicilik üzerine çalışan kimi düşünürler onun sadece kendisiyle ilgilenen, topluma ve başkalarına duyarsız modern öznenin durumunu ifade ettiğini düşünmüşlerdir. Buna karşılık kavramın toplumsal bir işlevi olduğu ve toplumsal yaşamın iyileştirilmesinde bu ilkenin kullanılabileceğini savunanlar da olmuştur. Bu problemi ele almak amacıyla öncelikle sahicilik kavramını oluşturan iki ana unsur olarak kendini bilme ve içtenlik kavramları sahicilik üzerine yazmış olan düşünürler bağlamında ortaya konacaktır. Sonrasında sahicilik kavramının oluşumunda önemli bir isim olarak karşımıza çıkan Rousseau'nun ahlak ve içtenlik hakkındaki görüşlerine değinilecektir. Rousseau'nun içtenlik anlayışı da benzer şekilde tartışmalara konu olmuş, içtenlik kavramının toplumsal bir değer olarak düşünülüp düşünülmediği tartışılmıştır. Rousseau'nun ahlak ve içtenlik hakkındaki görüşlerine genel olarak değinildikten sonra, Melzer'in Rousseaucu içtenlik anlayışı üzerine yazdığı ve genel olarak içtenlik kavramının toplumsal bir yanı olmadığını iddia ettiği makalesi incelenecektir. Sonuç bölümünde ise Rousseau'nun *Yalnız Gezerin Düşleri* eserine yoğunlaşarak, Melzer'in iddialarının aksine içtenlik kavramının her zaman toplumsal ve etik bir işlevi olduğu iddia edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Rousseau, Sahicilik, İçtenlik, Kendini bilme, Benlik.

### A Rousseauist Evaluation of the Social Function of the Concept of Authenticity

#### Abstract

This study discusses the problem of social function of authenticity and the Rousseauian understanding of sincerity. Some thinkers of authenticity have thought that it expresses the state of the modern subject who is only interested in herself and insensitive to society and others. On the other hand, there are some who argue that the concept has social function and that this principle can be used to improve social life. In order to address this problem, the concepts of self-knowledge and sincerity, which are the two main elements of the concept of authenticity, will be put forward in the context of thinkers who have written on authenticity. Afterwards, Rousseau's views on morality and sincerity, which is an important name in the formation of the concept of authenticity, will be discussed. Rousseau's understanding of sincerity has also been the subject of discussions, and it has been discussed whether the concept of sincerity is considered as a social value. Melzer's article on the Rousseauian understanding of sincerity in which he claims that the concept of sincerity in general has no social aspect will be examined. In the concluding part, by concentrating on Rousseau's *Reveries of the Solitary Walker*, it will be revealed that contrary to Melzer's claims, the concept

\* Arş. Gör., Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bartın/Türkiye. E-posta: [oguler@bartin.edu.tr](mailto:oguler@bartin.edu.tr),  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5848-1412>.

of sincerity, as one of the basic elements that constitute the concept of authenticity in terms of Rousseau's and similarly Rousseauist origins, always has a social and ethical function.

**Keywords:** Rousseau, Authenticity, Sincerity, Self-awareness, Selfness.

## Giriş

Genellikle “kimlik”, “özerklik”, “bireysellik”, “kendini gerçekleştirme” gibi kavramlarla bir arada kullanılan sahicilik kavramı halihazırda popüler kültürde tuttuğu yer itibarıyla modern insanın hayatının önemli parçalarından biridir. Popüler kültürde sahiciliğin önemli bir yer tutuyor oluşu modern öznenin ihtiyaçlarına karşılık geldiğini göstermektedir. *The Ethics of Authenticity* kitabında Charles Taylor Batı toplumları için oldukça yeni olan bu kavramın görünürlüğünün hızla artacağı öngörüsünde bulunmuştur. Taylor kavramın gördüğü rağbetin kökeninde “modernitenin üç dilemması”nın -yani “bireysellik”, “dünyanın büyü bozumu” ve “bireysellik ile araçsal aklın politik sonuçları”- olduğunu düşünmektedir (Taylor, 2003: 1-13). Popüler kültürdeki sahicilik vurgusunun, sadece kendisine, kendi gelişimine yönelmiş, toplumsal olana ve başkalarına duyarsız modern öznenin narsistik yanını sergilediği düşünülmüş ve kavramın kendisinin bütün bunlara karşılık toplumsal bir değer olarak işlevi olup olmadığı tartışılmıştır (Guignon, 2008: 203-227). Bu makaledeyse kökenleri Rousseau’ya kadar takip edilebilen fakat özellikle Heidegger, Kierkegaard ve Sartre gibi isimlerle birlikte felsefe alanına giren sahicilik kavramının Rousseaucu bir değerlendirmesi yapılacaktır. Rousseau’nun sosyal bilimler alanındaki devasa etkisi göz önünde bulundurulduğunda görece az değinilmiş bu kavramın kökeni itibarıyla özellikle toplumsallık vurgusu içerdiği iddia edilecektir. Bu amaçla ilk olarak sahicilik kavramının kökenlerinde yer alan kendini tanıma ve içtenlik kavramları konu hakkında çalışan düşünürlerin görüşleri bakımından ele alınacaktır. İkinci olarak Rousseau’nun ahlak, toplum, benlik hakkındaki görüşleri genel olarak ortaya serilecek, ahlak ve benliğin kökeninde toplumsal yaşamın mı yoksa duyguların mı olduğu sorunu incelenecektir. Üçüncü olarak Melzer’in Rousseau ve içtenlik kavramı hakkındaki makalesinden hareketle Rousseau’nun içtenlik kavramını bireyin kendisini tanımasının aracı olarak ele aldığı yönündeki iddiası ortaya konacaktır. Sonuç bölümünde özellikle Rousseau’nun *Yalnız Gezerin Hayalleri* kitabında ele aldığı şekliyle içtenlik fikrinin aslında doğruluk ve doğru söyleme şeklindeki ilkelerle ilintili olduğu, dolayısıyla da toplumsal bir değer olarak kavranması gerektiği iddia edilecektir. Buradan hareketle makalenin ana argümanı Melzer’in iddiasının aksine Rousseau’da içtenlik kavramının toplumsal bir yanının da bulunduğu ve dolayısıyla Rousseau’dan etkilenen sahicilik düşüncesinin de kökenleri itibarıyla her zaman toplumsal bir işlevi olduğu iddia edilecektir.

## 1. Kökenleri Bakımından Sahicilik Kavramı

Sahicilik ideali “her bireyin içinde yer alan, hakikatte ben olmayan her şeyden ayrı olan bir derin gerçek ben” olduğuna dair inancı barındırır ve buna bağlı iki unsuru vardır; ilki “içimizdeki gerçek benle temasa geçmemiz”, ikincisiye beni oluşturan “bircik içsel özellikler kümesini eylemlerimizle dış dünyaya ifade etmemiz” gerektiğidir (Guignon, 2008: 29). Sahicilik kavramının bu tanımından da anlaşılabilceği üzere bu idealin ana hatlarını oluşturan iki kavram “kendini bilme” ve “içtenlik”tir. Dolayısıyla modern sahicilik düşüncesinin gelişmesi için en önemli adım “iç” ve “dış”, “birey” ve “toplum” arasındaki kesin ayrımın ortaya çıkışıdır (Guignon, 2008: 37). Bu sebeple sahicilik idealinin ortaya çıkış tarihi olarak on sekizinci yüzyılın sonunu belirlemek mümkündür (Taylor, 2003: 1-13; Guignon, 2008: 37). Basit anlamda kendini bilmenin ilk ve en önemli adımı ben ve toplum arasında olan ya da olduğu varsayılan ayrımın ayırına varmaktır. Anlaşılacağı gibi bu ayrımın ortaya çıkması da modernizme denk gelmektedir. Oysa kendi olma dendiği anda akla Antik Yunan, Antik Yunan felsefesi, Delfi Tapınağı ve elbette Sokrates gelmektedir, buna karşılık Yunan anlamıyla “kendini bilme” ile sahicilik anlamında “kendin olma” arasında çok temel bir fark olduğu düşünülmüştür. Kendin olma, kendini bilmeden farklı olarak bilgisel alanın dışına çıkar ve eylemsel bir vurguya da sahiptir.

## 1.1. Kendini Bilme ve Antik Yunan

Charles Guignon Platon'un "kozmos merkezli düşüncesinin" tam da sahicilik kavramının kendisini ayırmak zorunda olduğu anlayış olduğunu iddia etmektedir (Guignon, 2008: 35-53). Guignon'a göre kendiliğe dair Sokratik görüş ve onun Platoncu yorumu, kişinin kendisini toplumdaki yeri ve işlevi dolayısıyla tanıyabileceğini ve toplumsal yaşamda tuttuğu yerin gerekliliklerini yerine getirdiği takdirde anlamlı bir yaşam yaşayabileceğini düşünmektedir (Guignon, 2008: 38). Modern sahicilik anlayışı ise tam bu noktada öznenin kendisini toplum dolayımı ile kavrayabileceği argümanına itiraz etmektedir. Sokratik gelenekte kendini tanıma modern düşünmenin akla getirdiği gibi bir içe bakış, toplumsal ya da dışsal olanları askıya alarak, kendi içine kapanan, kendine yönelmiş bir düşünce biçiminde ortaya çıkmamıştır. Aksine sokaklarda, meydanlarda konuşmaya açık olan herkesle konuşmak dışarıdan gelen bilginin güvenilirliğini sorgulamaktır. Antik Yunanca içe bakışı ve diğer şeylere yönelik bakışı birbirinden ayıracak iki ayrı kavrama sahip değildir. Kendini bilme ifadesinin geçtiği tek Sokratik diyalog olan *Phaidros* bize bunu göstermektedir.

"Sokrates, kendini bilmeyen birinin 'yabancı şeyleri araştırması' bana komik geliyor (τὰ ἀλλότρια σκοπεῖν 230a1). Bir cümle sonra Sokrates kendi hakkında 'Ben de araştırmamı bu şeylere değil kendime yönelttim' der. (σκοπῶ οὐ τὰ ἄλλα ἐμαυτόν 230a3). Her iki yerde de, σκοπεῖν fiili ('soruşturma', 'araştırma') iki eylem için uygun olarak kullanılmıştır" (Platon, 2017: 29; Moore, 2014: 396-397).

İçe bakış için müstakil bir kavrama sahip olmasa bile Sokratik kendini bilme için içe bakışın önemli bir yer tuttuğu söylenebilir fakat bu yine de kişinin kendine ait bir özelliği, yeteneği veya onun parçası olan bir şeyi kavramak türünden bir bilme değildir. Bu daha çok başkaları ile kavramların doğası üzerine düşünmek ve bu kavramların evrensel doğası ile kendinin tekilliğini diyalektik bir ilişki içinde düşündürmektedir. Jopling de benzer şekilde Sokratik bilginin kendilik bilgisine ulaştıramayacağını düşünmektedir. "Böylece Sokrates, erdem ve değerlerle ilintisinde ruhun doğasının kavranışı olarak kendilik bilgisini, empirik olarak fark edilebilir karakter özellikleri, yetenek ve güdü gibi tikelin bilgisi olarak kendilik bilgisinden ayırır" (Jopling, 2000: 4).

Diyalektik yöntemin amacının özgün bir kavrayıştan ziyade, Sokrates ve Platon'un kozmos merkezli düşüncelerinin uzantısı olarak, kişinin toplum içerisindeki yerinin bilgisini edinmesinden ibaret olduğu görülmektedir. Platon'un *Devlet* eseri bu bağlamda ele alındığında kendilik bilgisinin daha bütüncül bir tanımını elde etmekteyiz. Kendini bil öğüdü kendini diğerleriyle veya toplumla olan farkında tanımaya yönelik bir tavsiye değildir, daha çok kendini toplumdaki yerin dolayısıyla kavramaya yönelik bir çağrıdır. "Platoncu Sokrates okumasına göre, insanlar, daha geniş bir kozmik bütünün parçaları olarak, bir şeyin ne olduğunun -belli türden bir şey olarak varlığı- bu daha geniş bütün içerisindeki yeri ve işlevine göre belirlendiği kozmik bir ilişkiler ağı içinde yer tutan varlıklar olarak görülmektedir" (Guignon, 2008: 38). Platon'un 'adalet' anlayışı tikel ile evrensel arasındaki geçişi vermesi bakımından oldukça önemlidir. *Devlet* eserinde insan ruhu ve devlet/toplum arasında paralellik kuran Platon "adaleti" herkesin doğasına uygun olan işi yapması olarak tanımlar. Adalet, "doğası gereği ayakkabıcı olan kişi için başka hiçbir şey değil de sadece ayakkabı yapmasının, bir marangoz için sadece marangozluk yapmasının ve diğerlerinin de ne iseler sadece onu yapmalarının doğru olduğu ilkesi[dir]" (Platon, 2011, 445b-c). Kişinin ne olduğu ve nasıl olması gerektiği sorusunun cevabı ise onun içinde bulunan mayaca belirlenmiştir. Bireyi belirleyen bu mayalar bireysel özellikleri önemsiz kılar ve devletin ahenkle işlemlerini sağlayan kozmik bir düzenin parçası olarak bireyde bulunmaktadır. Dolayısıyla Antik Yunan düşüncesinde içsellik vurgusu "bütün içerisinde kendini bulmaya" dairdir. Bireysel yaşam toplumdaki işlevle anlam kazanmaktadır, bireyin kendi üzerine düşeni yapması da bütünü ve bütün dolayısıyla onun içerisindeki kendi işlevini anlamasıdır. Bu görüşün kendisi de sahicilik düşüncesinin özüne karşıttır ve bunun değişebilmesi için Rousseaucu anlamda bir toplum eleştirisinin gelişmesi gerekmektedir. Ancak bu eleştiri aracılığıyla toplum doğal bir bütün olarak değil, yapay ve bireyin kendiliğine zarar veren, onu bastıran veya değiştiren bir şey olarak ele alınmaya başlar. Her ne kadar Sokratik sorgulama eleştirel bir tutumu içerse de eleştirel niteliği onun sahicilik anlayışına dahil edilmesi gerektiği argümanını desteklemeye yetmemektedir. Sokratik sorgulamaya konu olan kavramların toplumsal doğası, sahicilik anlayışının içsel yapısıyla bir karşıtlık sergilemektedir.



## 1.2. İçtenlik

Sahicilik idealinin asli kaynaklarından bir diğeriye “içtenlik” kavramıdır. İçtenlik bizi kişinin kendi kendisiyle kurduğu bilgi ilişkisine değil, başkalarıyla arasındaki eylem temelli ilişkiye göndermektedir. İçtenlik başkalarına karşı sahte olmamayı, başkalarıyla ilişkilerinde de olduğu kişi olmaya devam etmeyi gerektirir. Kendin olmanın, kendini bilmenin MÖ dördüncü yüzyıla kadar uzanan geçmişiyle karşılaştırıldığında içtenlik çok yeni bir olgudur.

Lionel Trilling “içtenlik” kavramını etik bağlamında ele alarak kendisinden sonra gelen ve sahicilik üzerine çalışan isimler üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Trilling *Sincerity and Authenticity* kitabında edebi metinler üzerinden yürüttüğü araştırmasında içtenlik kavramını temel olarak “beyan edilen ile gerçek hisler arasındaki uyumayı” ifade etmek için kullandığımızı söyler (Trilling, 1972: 2). İlk bakışta bu uyumu ifade etmek için bir kavrama sahip olmamız garip görülebilir, insan zaten olduğu kişidir ve olduğu kişi olarak eylemde bulunacaktır. Modern dönemle birlikte topluma dair yeni bir kavrayış ve bu kavrayışın uzantısı olarak kamusal ve özel yaşam arasında oluşmaya başlayan yarı içtenlik kavramının oluşumunda önemli olmuştur. Trilling, Achilles ya da Beowulf gibi tarihi karakterlerin içten olup olmadıklarına dair tartışmanın anlamsız olduğunu, onların içten olmadıklarını düşünmemiz için sebebimiz olmadığını söyler. Aynı açıklığa söz konusu Abraham Lincoln gibi modern bir karakter olduğunda ulaşamayız hatta Trilling Abraham’ın eylemlerinde içten olmadığını ifade eder (Trilling, 1972: 2). Kavramın ilk kez bir eylemle ilişkisinde kullanımı da buna uygun biçimde oldukça geç bir eser olan Shakespeare’in *Hamlet*’inde karşımıza çıkar. Leartes’i Paris’e uğurlamak için gelen babası Polonius seyahati boyunca nasıl davranması gerektiğine dair öğütler vermektedir oğluna ve nasıl giyinileceğinden, nasıl davranılacağına dek bir dizi öğüdün sonuna geldiğimizde, belirleyici bir ilke çıkar karşımıza.

“Her şeyden önce kendi kendinle doğru ol,

O zaman, gece gündüze varır gibi,

Sen de aldatmaz olursun kimseyi” (Shakespeare, 2020: 22).

Bu bölümde “kendi kendinle doğru ol” yönündeki tavsiye kendine sadık olmak, özüne uygun olmak olarak da anlaşılabilir. Bir sonraki cümlede ki “aldatmaz olursun kimseyi” ifadesi de başkalarına karşı olduğundan farklı görünmeme yönünde bir tavsiyedir. “O (Polonius) samimiyeti<sup>1</sup> erdemini temel koşulu olarak algılamış ve ona nasıl ulaşılması gerektiğini keşfetmiştir” (Trilling, 1972: 3).

Polonius’un kendine, kendi özüne, olduğu kişiye sadık olma yönündeki öğüdü modern sahicilik idealine benzemektedir fakat burada geceyle gündüz gibi birbirine bağlı iki öğe; kişisel tutum ve toplum içerisindeki tutum birlikte değerlendirilmektedir. Bu birliktelik bağlamında düşünülen samimiyet kişinin eylemlerinin kamusal beyanları ile örtüşmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu bakımdan da içtenlik daha çok dürüstlüğe benzemektedir, içten olmamaysa toplumsal rolün gereklilikleri yerine getirilmediğinde ortaya çıkar (Varga, 2012: 16). *Hamlet*’te ele alındığı şekilde içtenlik kendi başına değere sahip değildir, o ancak toplumsal roller aracılığıyla değerli olmaktadır. Aynı zamanda içtenlik toplumsal rollerin sorgulanmadan kabul edilmesi, bu rollerin gerekliliklerinin de hakkıyla yerine getirilmesini gerektirirken, sahicilik topluma eleştirel yaklaşımı gerektirmektedir.

Toplumun doğasına ve işleyişine dair bilimsel düşüncenin gelişimi kaçınılmaz olarak birey toplum ilişkisini de değiştirmiştir. Toplumun değerlerine körü körüne bağlanmanın ve toplumun selameti için mevcut kuralları uygulamanın erdemli davranış olduğu görüşü de yerini eleştirel yaklaşıma bırakmaya başlamıştır. Golomb bu değişimi Hegel’in Diderot’un *Rameau’nun Yeğeni* adlı eseri hakkında yaptığı bir yorum üzerinden ele almaktadır. Bu kitapta amca Rameau sosyal rolleri pasifçe kabul etmiş, topluma saygılı, mantıklı ve burjuva saygınlığına sahip bir karakter olarak işlenmektedir. Rameau’nun yeğeni ise toplumu ve onun değerlerini anlamsız bulmaktadır. Yine de kendisiyle çelişmektedir çünkü anlamsız olduğunu düşündüğü toplumda daha iyi bir pozisyona ulaşabilmek için çabalamaktadır. Golomb’a göre bu birey ve toplumsal roller arasındaki uyumsuzluğun ortaya çıkışının ilk örneklerinden biridir (Golomb, 2005: 6-7). Hegel’e göre Rameau samimi ve dürüst bir ruha örnekken, yeğeni yabancılaşmış bilinci temsil

<sup>1</sup> İçtenlik kavramından farklı olarak sadece kişinin eylemleri ve kamusal beyanları arasındaki tutarlılığı ifade etmek anlamında samimiyet kavramı kullanılmıştır.

etmektedir. Buna karşılık Hegel için yabancılaşmış bilinç toplumsal varoluştan otonom varoluşa giden ilerleme sürecindeki adımlardan biridir (Hegel, 1977: 334-368). Bu yorum aracılığıyla görülmektedir ki artık kişisel arzular, istekler, çıkarlar ya da daha genel anlamıyla kişinin kendini tanımlayış şekli ile toplumda kendini gördüğü yer ve konumu birbirinden ayırmaya başlaması içtenlik kavramını da değiştirmektedir. İçten olma artık toplumdaki rolüne bağlılık değil kişinin kendi kendiyile kurduğu ilişkideki içtenliğine ve bağlılığına işaret etmeye başlamaktadır.

İçten olmanın toplumsal veya bireysel değerindeki değişim sahicilik adını verdiğimiz idealin oluşumunda oldukça önemlidir. Bu tartışma genellikle sahiciliğin toplumsal mı yoksa bireysel bir değer mi olduğu sorununa odaklanmıştır. Guignon sahiciliğin içerisinde yer alan içtenlik kavramı topluma ve toplumsal rollere eleştiriyi içerse dahi bunun onu toplumsal bir erdem olarak kavramamızı engellemediğini iddia ederken, Melzer geliştirdiği Rousseau yorumu ile içtenlik kavramının bireysel olarak ele alınması gerektirdiğini iddia etmektedir. Bu noktada dikkat edilmesi gereken sahicilik iddiasının modern düşüncede tasavvur edildiği gibi samimiyetten tam olarak ayrılmasının mümkün olup olmadığıdır. Rousseau'nun içtenlik tartışmasına katkısı da bu noktada önemlidir. Sahicilik idealinin merkezinde yer alan bir isim olarak Rousseau'nun içtenlik meselesini ele alış biçimi bu sorunun da cevabını vermektedir.

## 2. Rousseau'nun Doğa Durumu ve Toplum Sözleşmesi Tasarımı

Melzer'e göre Rousseau ilk toplum dışı filozoftur (Melzer, 1995: 7) ve onunla birlikte kendinin bilinmesi meselesi kişinin toplum içerisinde tuttuğu yer veya toplumsal kavramlar aracılığıyla bir bilme olmaktan çıkmıştır. Rousseau kendiliğın toplumsal kavramlar, toplumda kişinin tuttuğu yer ya da akıl aracılığıyla değil, içe bakışla, duyguyla bilinebileceğini düşünmektedir. Bu değişimin temelinde ilk olarak Rousseau'nun toplumu ele alış biçiminde yarattığı kalıcı değişim yer almaktadır. Toplumu “doğal insan” ve “modern insan” ayrımı üzerinden anlamaya çalışan Rousseau, toplumun kişiyi olmadığı biri gibi davranmaya zorlayarak ahlaki olarak bozduğunu düşünmektedir. Buna karşılık genellikle toplum öncesi insanın bir özelliği olarak düşünülen iyi ya da ahlaklı olma, olduğun gibi olmakla özdeşleştirilmektedir. Böylece sahicilik idealinin sacayaklarından biri olarak tanımladığımız kendini bilme toplum aracılığıyla değil topluma karşı, kendine dönük bir bilme edimine dönüşmüştür. Rousseau'nun toplumun yozlaştırıcı olduğunu düşünmesinin en önemli sebebi, felsefi çalışmalarının da merkezini oluşturduğunu iddia edebileceğimiz, “samimiyetsizlik”, “içten olmama” fikridir.

Rousseau için modern insanla “doğa durumunda” insan arasındaki en önemli ayrım modern insanın doğal insanın aksine “ikiyüzlü” ve “ahlaksız” olmasıdır. Modern insanın ikiyüzlülüğünün pek çok sebebi olmasına karşın temelinde “kendi kendine yetememe” hali olduğunu söyleyebiliriz. Rousseau'nun doğal insan tasarımını kendisinden önceki tasarımlardan ayıran şey, onun doğal insanı “iyi”, “özgür”, “mutlu”, “kendi kendisine yeter” ve “ahlaklı” olarak tanımlamasıdır. Modern doğa kuramcıları doğal insanı düşünürken onda modern insanı görme, modern insanın doğa durumunda ne yapacağını düşünme yanılığına kapılmışlardır. Rousseau'ya göre doğal insanı modern yaşamın ona kattıklarından soyarak ele almak gerekmektedir çünkü doğal insan henüz toplumsallaşmamıştır ve toplumsallaşmaya ihtiyacı da yoktur. O doğadaki hayvanlar gibi büyük oranda yalnız bir yaşam sürmektedir (Rousseau, 2006: 84).

Rousseau'nun doğal insanı sadece yemek, barınma ve cinsellik gibi son derece sınırlı ihtiyaçlara sahiptir ve daha fazlasını elde etmek için uğraşmaz. Doğal zenginlikler bu insanın ihtiyaçlarını karşılamak için fazlasıyla yeterlidir. İnsan diğer hayvanlarla karşılaştırıldığında yetenekleri bakımından eksik görülebilir ve bu eksiklik onun doğada varlığını sürdüremeyeceği düşüncesini doğurabilir fakat o bu eksikliğini zekâsı yoluyla telafi eder ve bütün diğer hayvanlardan daha üstün bir hale gelir (Rousseau, 2006: 88). İnsanın ihtiyaçları sınırlıyken doğanın imkanları sınırsızdır, bolluk ve bereket egemendir. Böylece doğal insan zekasının da yardımıyla eksikliklerini giderir ve her türlü ihtiyacına ulaşma konusunda zorluk yaşamaz. O kendi kendine yeter, bir başkasına muhtaç değildir. Bir başkasına muhtaç olmama durumu Rousseau'nun kuramı açısından merkezi öneme sahip kavramlardan birisidir, modern insanın bu özelliğini yitirdiğini ve onun yozlaşmasının, ahlaksızlığının temelinde hep bu kendi kendine yetememe durumun yer aldığını düşünmektedir. Kendi kendine yetememe hali toplumsal ilişkilerde içten olamama, hayatta

kalabilmek için hep bir başkası gibi davranma sonucunu doğurmaktadır. Bu içten olmama hali de tam olarak Rousseau'nun neden doğal insanı ahlaklı modern insanıysa ahlaksız gördüğü sorusunun cevabıdır.

Bu muhtaç olmama hali aynı zamanda doğal insanın bir başka özelliğine işaret etmektedir. O sosyal bir varlık değildir, başkaları ile iletişim kurmaya ihtiyaç duymadığından bu yetisi henüz gelişmemiştir. Bu nokta Rousseau'nun neden doğal insanı ahlaklı olarak tanımladığının anlaşılması için önemlidir. Bir başkası ile ilişki halinde olmayan insanı ahlaklı olarak tanımlamak ilk bakışta biraz garip görünebilir fakat Rousseau ahlaklı kişiden “olduğu gibi davranan”, “ruhuna uygun eyleyen”, “başka biriymiş gibi davranmayan” insanı anlamaktadır. Başka biri gibi davranmaksa Rousseau için, toplum tarafından belirlenen kurallara uymak, hoşça gitmek için numara yapmaktır ve bu davranış ikili ilişkileri zedeleyerek zarar vermektedir.

*"Zamanımızda hoşça gitmek sanatı daha ince bir zevk ve daha ustaca özentilerle birtakım kalıp ve kurallara boğulmuş olduğundan ahlak ve adetlerde bayağı ve aldatıcı bir yeknesaklık hüküm sürmekte, bütün ruhlar aynı kalıba dökülmüş gibi görünmektedir. Hep nezaket gerekleri, kibarlık zorunlulukları içindeyiz; hep adetlere, kurallara uymaktayız. Hiç kendi ruhumuza uyduğumuz yok. Kimse olduğu gibi görünmeye cesaret edemez olmuş"* (Rousseau, 2016: 9-10).

Ayrıca burada Rousseau'nun ahlak ile ilgili görüşlerini anlamak kendi olmaktan ne anladığını kavramak için de önemlidir çünkü o bu ikisini aynı anlamda kullanmaktadır. Rousseau ahlaklı olmayı ve dolayısıyla kendi olmayı akıl temelli değil, duygu temelli bir şey olarak ele almaktadır. *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev* kitabında bilimlerin ve sanatların gelişmesinin insanın ahlaki durumu üzerinde olumlu hiçbir etkisi olmadığını tam tersine insanı olmadığı biri gibi davranmaya iterek onu ahlaksızlaştırdığını iddia etmektedir. Eğitim insana sadece nasıl ahlaklı olunacağına dair kuralları öğretebilir fakat bu kuralları bilmek onun doğal yapısını değiştirmez. Ahlak kurallarını bilen insan toplumsal yaşamda bu kurallara sadece geçici olarak uyar, ahlaklı biri gibi davranır fakat ilk fırsatta kendi çıkarlarına uygun davranmak için uygun şartların oluşmasını beklemektedir aslında. Bu durum artık kimsenin kimseye güvenememesi, dostlukların kurulamaması ve hep tetikte olma zorunluluğunu doğurur.

*"Bu güvensizliğin doğuracağı sayısız kötülükleri düşünün. Artık ne içten bir dostluk ne gerçek bir saygı, ne temelli bir bağlılık kalacak. Kuşku, güvensizlik, korku, soğukluk, çekingenlik, nefret, hıyanet, hep o basmakalıp ve aldatıcı nezaket perdesinin arkasına saklanacak, yüzyılımızın bilim ve anlayışına borçlu olduğumuz o övüldükçe övülen uygarlık kisvesine bürünecekler"* (Rousseau, 2016: 10).

Rousseau'ya göre insanın doğa halinden çıkışından bu yana geçen sürede, gelişen bilimler, sanatlar ve eğitim insanın ahlaklı olması konusunda hiçbir ilerleme kaydedememiştir. Bunun temel sebebi de ahlakın aslında bilgisizlikten geliyor oluşudur. Ahlakın bilgi yoluyla elde edildiği tezine karşılık Rousseau ahlakın temelinde iki temel duygunun yer aldığını iddia etmektedir; “özsevgi” ve “merhamet”. Bu duyguların hayvanlarda da gözlemlenebilir oluşu, onların akıldan önce geldiklerinin kanıtıdır.

*"[I]nsan ruhunun ilk ve en basit faaliyetleri üzerine düşünerek akıldan önceliği olan iki ilkenin var olduğunu fark ettiğimi sanıyorum; bunlardan biri bizim refah ve varlığımızı korumamızı yakından, şiddetle ilgilendirir, ötekiyse bütün duyar varlıkların, hepsinden önce de hemcinslerimizin yok olmasını veya acı çekmesini görünce, doğal olarak içimizi hoşnutsuzluk duygusu ile doldurur. İşte, doğal hukukun bütün kuralları toplumsallık ilkesini katmak gereği olmadan, aklımızın bu iki ilkenin birleşimi ve bağdaşımından doğal hukukun kuralları doğar sanıyorum"* (Rousseau, 2006: 79-80).

Bu pasajdan anlaşıldığı üzere Rousseau ahlaklı olmak için toplumsal kuralların belirlenmiş olması gerektiğini düşünmemektedir. İnsanı bir başkası için, kendi çıkarlarını gözetmeden eylemeye yönelten şey onun bedensel varlığının bir parçası olan özsevgi ve merhamet duygularıdır. Buna karşılık akıllı insan, yani kendi çıkarlarını ayırt etmeyi öğrenmiş olan insan başkalarına yardım etmek konusunda ikircikli bir tutum sergileyecektir. Ahlaki davranışta bulunmadan önce bile o, yapacağı eylemin kendisine olan yarar ve zararlarını kafasında tartacaktır. Keza Rousseau eğer ahlaklı davranış akıldan gelseydi dünyada örneklerine çok az rastlanacağını ve toplumsal yaşamın mümkün olmayacağını düşünmektedir. Kişinin kendisine duyduğu özsevgi varlığını sürdürmesinin temel unsurudur ve her canlının bunu paylaştığı kuşku götürmez. Merhamet ise bu sevginin biçim değiştirmiş halinden ibarettir.

"Demek ki merhamet, doğal bir duygudur; her bireyin kendisine karşı duyduğu sevginin faaliyetini hafifletip yumuşatarak, bütün türün, karşılıklı olarak kendini muhafazasına yardım eder. Bizi acı çektiğini gördüklerimizin yardımına düşünmeden koşturan bu duygudur; doğa halinde kanunların, törelerin, erdem yerini, tatlı ve yumuşak sesine herkesin boyun eğmesi üstünlüğüne de sahip olarak bu duygu alır" (Rousseau, 2006: 114).

Rousseau ayrıca "iyi dileklilik", "iç yakınlığı", "dostluk" gibi insanı başkasını düşünmeye, özgeci davranmaya yönelten kavramların temelini merhamette bulunduğunu düşünmektedir. Bunlar özel bir nesneye duyulan merhamet duygusundan türemektedir.

Modern yaşam ve uygarlaşma insanın bu doğal halinde değişimler yaratmış, onu farklı bir kılığa sokmuştur. Modern toplumda var olmak, bambaşka özellikler sergilemeyi, başta olduğun gibi olmamayı gerektirmektedir. Bunun sebebi uygarlaşmanın insanı yozlaştırması, güçten düşürmesi ve kendi başına hayatını idame ettiremeyecek hale getirmiş olmasıdır. Her istediğini, istediği anda elde edebilecek, bütün hayvanlardan üstün ve devamlı hareket halinde olan o gürbüz doğal insan yerini zayıf, güçsüz ve başkalarına muhtaç uygar insana bırakmıştır. Rousseau insanın yozlaşmasını iki bölüme ayırarak ele almaktadır; "fiziksel yozlaşma" ve "ahlaki yozlaşma". Fiziksel yozlaşma insanın beden olarak güçten düşmesi ve kendi yaşamını idame ettirecek gücü yitirmesi olarak tanımlanabilir. Doğal insanla karşılaştırıldığında modern insan fiziksel bakımdan çok gerilemiştir. Doğal insan doğada bütün ihtiyaçlarını tek başına karşılamaya alışkın olduğundan, bedeni de bu ihtiyaçları karşılamaya uygun şekle sahiptir. O gürbüz, güçlü ve bedensel yetiler bakımından gelişkindir, buna karşılık modern insan ihtiyaçlarını karşılamada aletleri ve başkalarının emeklerini kullandığından bu yapıyı çoktan kaybetmiş, güçten düşmüştür.

"...[H]ayvanlar evcilleşince üstünlüklerinin yarısını kaybederler; bizim bu hayvanlara iyi bakmak, onları iyi beslemek için gösterdiğimiz bütün özenin sadece onları yozlaştırmaya yaradığı söylenebilir. İnsan için de durum böyledir: Toplumsallaşır ve kökleşirken, zayıf, korkak, sürünür hale gelir; bu, insanın yumuşak ve kadınsı yaşama tarzı hem gücünü hem de cesaretini azaltmak, onu gevşetmek sonucuna varır" (Rousseau, 2006: 93).

Bu yüzden modern insan ihtiyaçlarının tamamını kendi başına karşılayamaz hep başkalarının yardımına muhtaçtır. Bu da bizi ikinci tür yozlaşma olan ahlaki yozlaşmaya götürür. Ahlaki yozlaşma modern insanın olduğu gibi olmaması hep başkalarının hoşuna gidecek şekilde davranması anlamına gelir. Rousseau'nun ahlaklılıktan olduğu gibi davranmayı, ruhuna göre eylemeyi anladığını söylemiştik ama modern toplumda böyle davranmaya kalkışan bireyin hayatını sürdürmesi mümkün değildir. Çünkü o değişik ihtiyaçları için hep toplumun başka üyelerine ihtiyaç duyar, kendisi de sadece üretimin bir noktasında uzmanlaşmış olup başkalarının o ihtiyaçlarını karşılayarak hayatta kalabilmektedir. Modern insan başkalarından yararlandığı için onlara karşı nazik davranmak zorundadır, bir başkasından nefret etse dahi eğer ona ihtiyacı varsa bu ona iyi davranmasını gerektirmektedir.

İnsanlar arası eşitsizlik de ahlaki yozlaşmanın bir diğer kısmını oluşturur. Bu eşitsizliğin oluşmasının nedenlerinin anlaşılması için Rousseau insan ve hayvan arasındaki farkı inceler. İnsandaki olgunlaşma, yetkinleşme yetisinin hayvanda bulunmadığından eşitsizliği yaratanın bu yeti olması gerektiğini düşünür. İnsandaki yetkinleşme yetisi onun çeşitli alanlarda ilerlemesini ve diğer türdeşlerinden farklılaşması sonucunu yaratır. Özsaygı, özsevgi artık yerini başkalarının değerlendirmelerine bırakmıştır ve kazanılması için diğerlerinden daha üstün olmak gerekir. "Rousseau doğal benlik sevgisi ile, medeni kibri birbirinden ayırır. Birinci sevgi, diğerleri ile karşılaştırma yapmaksızın, mevcut varlıkların duygusunu hisseden ilkelerin benlik sevgisidir. İkincisi ise, kendilerini diğerlerine üstün görme aracılığıyla, öz saygı türeten sosyalleşmiş varlıkların gururudur" (Arnhart, 2017: 226). Bu da insanı eylemlerinde daha merhametsiz hale getirmekte kendi çıkarlarını gözlemeye mecbur etmektedir.

Doğa durumunda olan insanların aralarında hiçbir ahlaki ilişki ya da kabul edilmiş görevler olmadığı için iyi veya kötü olamazlardı. "Bu kelime fiziksel anlamda alınıp bireyde 'kusur' kendi varlığına zarar verecek, 'erdem' kendi varlığına yardımcı olacak nitelikler olarak kabul edilmedikçe kusurları ve erdemleri olamazdı; bu halde doğanın basit dürtülerine en az direnene en erdemli kişi demek gerekirdi" (Rousseau, 2006: 109). Rousseau temel olarak bedenden hareket etmektedir ve bedenin ihtiyaçlarının karşılanmasını



esas almaktadır her zaman, bedenin ihtiyaçlarının karşılandığı bir hali buradan hareketle iyi olarak tanımlaması anlaşılmalıdır. Buna karşılık ruhu, zekayı, bilgiyi vb. hep bedene karşı ikincil bir konuma yerleştirmektedir. Rousseau'nun akıl karşısında bedene ve duygulara verdiği önem Melzer'in içtenliğin kökeninde başkalarıyla ilişkinin olmadığı ve dolayısıyla içtenliğin toplumsal bir değerinin de olmadığı argümanının temelini oluşturmaktadır.

### 3. Melzer ve İçtenlik

Melzer Rousseau'nun içtenlik kavramını ele aldığı makalesinde kavramın özellikle toplumsal değil bireysel bir niteliğe olduğunu iddia etmiştir. Melzer'in bu iddiasını temellendirdiği argümanlardan ilki içtenlik kavramının *Toplum Sözleşmesi*'nde (Rousseau, 2015) geçmemesidir (Melzer, 1995: 8) dolayısıyla da Melzer Rousseau tarafından kavrama toplumsal bir işlev yüklenmediğini görüşündedir. İkinci olarak Melzer içtenlik kavramının toplumsal yaşamın yarattığı yozlaşmanın sonucu olan ikiyüzlülüğe tepki olarak oluşturulduğunu ve bu tepkiyle birlikte bir değere sahip olduğunu düşünmektedir. Bu özelliğinden dolayı da içten bir yaşama toplumsal yaşamdan geri çekilerek, özel ve izole bir hayat sürerek ulaşılabileceğini iddia eder. Buradan hareketle Melzer Rousseau'nun içtenliği etik veya politika gibi başka bir şey için değil sadece kendisi için övdüğünü söyler (Melzer, 1995: 14). Melzer'e göre içtenlik ne ahlaki bir kural ne de toplumsal yaşam için önerilen bir şeydir, o sadece kişinin kendisini tanıması ve kendi olmasıyla ilgilidir ve o bu iddiasını da Rousseaucu "benlik" fikrine dayandırmaktadır. Melzer'e göre Rousseaucu benlik sosyal rol ya da başkalarının fikri değildir, akla değil duyguya dayanır, ahlaki değil spontanedir, başkalarıyla ortaklığa değil özgünlüğe dayanır. Bu bağlamda Rousseaucu anlamda kendini bilme Platoncu anlamda kendini bilme anlayışından tamamıyla farklılaşmaktadır. Rousseaucu kendini bilme her bireyin kendisiyle kurduğu içten bağla yer değiştirmektedir ve daha ziyade kendini keşfetmeye benzemektedir.

Melzer kendinin farkına varma konusunda içtenliğin yol göstericiliğini daha açık hale getirmek için yeni Rousseaucu benlik anlayışının altı temel karakteristiğini açıklar. Ona göre Rousseau benin merkezine varoluş hissini yerleştirmektedir ve varoluş hissini tamamen içsel bir fenomen oluşu göstermektedir ki gerçek ben kesinlikle öznedir. *"Birincisi, varoluş hissi tamamen içsel bir fenomen olduğundan gerçek benlik kesinlikle öznedir. Gerçek ben sosyal ya da toplumsal benliğim değildir: diğer insanların gözündeki ben veya toplumdaki rolüm, kamusal etkinliklerim ve politik katılımların değildir. Gerçek ben yalnız olduğum zaman orada olandır"* (Melzer, 1995: 15).

İkinci olarak Melzer Rousseau'ya göre gerçek benliğin (true self) rasyonel benlik olmadığını ve bilinç ya da aklın değil duyguların beni oluşturduğunu söylemektedir. Rousseau başlığında aklın toplumsallıkla birlikte sonradan oluşturulmuş bir yeti olduğundan bahsedilmişti, Melzer de böyle bir temelden hareket ederek akıl her ne kadar etkileyici bir yeti olsa da duyguların daha temel olduğunu, davranışlarımızın kontrolünde ve asıl olarak varoluşumuzun temelinde aklın değil duyguların olduğunu söylemektedir. Bu yüzden kendini keşfetmede bilgeliğin değil içtenliğin önemli olduğunu düşünmektedir (Melzer, 1995: 16).

Üçüncü olarak Melzer'e göre Rousseaucu ben, ahlaki ben değildir. Toplumsal ben hakkındaki görüşleriyle benzer biçimde ahlaki ben de sonradan oluşturulmuş, icat edilmiş olduğundan doğal değildir. Aynı zamanda dışsal olan bu ilkeler gerçek benin olduğu gibi kabul edilmesi önünde de engel oluşturmaktadır. Bunun aksine gerçek ben ahlaki düşünce aracılığıyla yargılanmadan, özgürce gözlemlenmeli ve olduğu haliyle kabul edilmelidir. Bu erişim ve kabullenişse ancak içtenlik aracılığıyla mümkündür (Melzer, 1995: 16).

Birbirleriyle ilintili olan ve sahicilik kavramının kaynaklarından biri olarak belirtilen Sokratik kendini bilme ile ilintili diğer iki karakteristik özellik ise şöyledir. Gerçek ben evrensel insan doğası vasıtasıyla diğerleriyle paylaştığım ortak şeyler üzerinden kurulamaz gerçek ben sadece doğuştan benimle birlikte getirdiğim bireysel özelliklerimdir. Buradan hareketle Melzer, Delfi Tapınağı'ndaki anlamıyla kendini bilmenin aslında evrensel insan doğasını bilmek olduğunu ve bunun gerçek benle ilgisi olmadığını söylemektedir (Melzer, 1995: 16). Gerçekten bana ait olan şeyler sadece içe bakış yoluyla bilinebileceğinden Sokratik kendini bilme ile Melzer'in anladığı anlamda içtenlik arasında büyük bir fark görülmektedir. İçtenliğin yine bununla ilintili olan diğer özelliği olarak Melzer Rousseaucu benliğin konusu

olanların idea ya da töz formunda olmadığını sadece saf varoluş hissi olduğunu söyler. Evrensel olana göre kendini biçimlendirme değil sadece benliğin kaynağıyla kurulan bir bağdır (Melzer, 1995: 17). Dolayısıyla kavramlar aracılığıyla yapılan bir sorgulama, toplumsal kavramlara bağlanma ona göre içtenlikle alakalı değildir.

Altıncı ve son maddeyse sahicilik anlayışını içtenlikten ayırdığımız nokta olan beni sadece kendisiyle ilişkisinde değil diğerleriyle ve toplumla ilişkisinde ele almakla ilgilidir. Melzer'e göre Rousseau içtenlik aynı zamanda bir dönüş içerir ve gerçek benliğin dışarıya doğru genişleyici bir yapısı vardır. Toplumsal yaşamdan ve toplumca oluşturulmuş kavramlardan kaçınıp kendisini keşfettikten sonra benlik için bu yalnızlık tehlikeli hale gelmektedir ve daha gerçek olmak için dışarıya doğru genişlemek zorundadır (Melzer, 1995: 17). Melzer bu nokta üzerinde pek durmaz ve sadece böyle bir ilişkinin temelinde de kişinin kendisiyle kurduğu içten ilişki olduğundan içtenliğin bireysel yanı sıra ilgili olduğunu söyleyerek konuyu geçirir. Oysa Rousseau için içten toplumsal ilişkiler diyebileceğimiz ilişkiler bundan daha fazla önem teşkil etmektedir.

#### 4. Rousseau ve Sahicilik

Burada Melzer'in içtenlik hakkındaki görüşlerine katılmakla birlikte Rousseau'nun *Yalnız Gezerin Hayalleri* kitabına eğilerek onun içtenlik anlayışının toplumsal boyutlarının da olduğu iddia edilecek. *Yalnız Gezerin Hayalleri*'nde Rousseau hayatının geri kalanında takip edeceği yaşam ilkeleri oluşturmak amacıyla yola çıkmaktadır. Bu amaçla diğer filozofların aksine başkaları için olmayan sadece kendisi için bir felsefe aradığını (Rousseau, 2018: 41) ve aklıyla benimseyip yüreğiyle onayladığı ilkelerin dışındaki bütün metafizik uslamaları bir kenara bırakacağını söylemektedir (Rousseau, 2018: 45). Bu anlamda araştırmanın yine içe dönük bir araştırma olması gerektiği düşünülebilir. Buna karşılık Rousseau'nun bu araştırması Delfi Tapınağı'nın "Kendini bil!" düsturunun daha önce *İtiraflar* (1975) eserinde ele aldığı aksine takip edilmesi zor bir düstur olduğunun itirafıyla birlikte kısa zamanda başkalarıyla ilişkilerine yönelik bir soruşturmaya evrilir (Rousseau, 2018: 57). Kendisine yönelik araştırmasında başkalarına söylediği yalanların farkına varan Rousseau'nun tartışması "doğruculuk" üzerine bir incelemeye evrilir ve iki temel soru sorar. "*Birincisi insan başkalarına gerçeği her zaman söylemek zorunda değilse ne zaman ve nasıl söylemek zorundadır? İkincisi insanın başkalarını masumca aldattığı durumlar olabilir mi?*" (Rousseau, 2018: 57). Rousseau gerçeğin toplumsal yaşamın işleyişinde ve kişinin kendi yaşamını yönetmesinde büyük bir önemi olduğunu düşündüğünden meseleyi önemsemektedir. Ona göre gerçeklik ortak bir hazinedir ve gerçeklerin önemli olduğu her anda söylenmesi gerekmektedir. Gerçeklerin saklanmasıysa ortak hazinenin çalınması anlamına geleceğinden hırsızlıktır. İkinci soruya da ilkiyle benzer şekilde gerçeğin yararlı olduğu durumlarda yalan söylemenin kabul edilemeyeceği yargısına varır (Rousseau, 2018: 58-60). Buradan da "doğrucu" olarak adlandırdığı insanın tanımına geçer ki o özsaygısından ötürü yalan söylemeyi ve ikiyüzlülüğü kabul etmez, önemsiz konularda rahatça yalan söylerken önemli konularda adalet ve gerçeği bir tuttuğundan asla yalan söylemez. Rousseau'nun doğruyu ortak bir hazine olarak ele alması konuyu kişisel değil toplumsal bir mesele olarak ele aldığını göstermektedir. Dolayısıyla içtenlik Melzer'in iddia ettiğinin aksine bireysel değil toplumsal bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. İçtenlik problemi, kaynakları bakımından bizi içe yönlendirse de uygulaması bakımından dışa yönelmekte ve toplumsal bir boyut kazanmaktadır. İçten insan sadece kendisine karşı dürüst olmakla yetinemez, bu aynı zamanda başkalarıyla kurulan ilişkiler için de etik bir ilke olarak kullanılmalıdır. Bu da Rousseau içtenliğin sadece kişinin kendisiyle kurduğu bir ilişkiden ibaret olmayıp başkalarıyla kurulan etik ve toplumsal ilişkilerle de ilgili olduğunu göstermektedir.

Jason Neidleman da "*Basit Ruhların Yüce Bilimi: Rousseau'nun Doğruluk Felsefesi*" isimli makalesinde bu problemi ele almıştır. Neidleman Rousseau'nun içtenlikle doğrudan ilintili olan doğruluk meselesini epistemolojik ya da metafizik bir yerden değil etik bir yerden ele aldığını düşünmektedir (Neidleman, 2013: 819). Makalesinde Melzer'e de değinen Neidleman'a göre Melzer doğruluk ile içtenliği yer değiştirerek hata yapmaktadır, yani doğrunun peşinde olmayı, içten olmayı, doğru olmaktan daha değerli görmektedir. Doğruluk ve içtenliği bu şekilde ayırmak aynı zamanda içten ve yanlış olmayı mümkün kılmaktadır. Oysa Neidleman Melzer'in çözümünün tek yol olmadığını içtenliğin doğruluğa giden

yol ve onun koşulu olarak ele alınması gerektiğini öne sürmektedir (Neidleman, 2013: 823). Gerçekten de Rousseau'nun yaşlılığında, tekrar kendisi üzerine düşünmeye, kendini bilmeye çalıştığı bu dönemde içtenliği kendini tanımanın koşulu olarak görmektedir fakat sadece bununla kalmayarak içtenliğin aynı zamanda başkalarıyla kurulan etik ve toplumsal ilişkiler için de bir ilke olarak sunmaktadır.

## Sonuç

Rousseau felsefesinin geneline baktığımızda sahicilik anlayışının iki temel ilkesi olarak belirlediğimiz “kendini bilme” ve “içtenlik” kavramlarının oldukça önemli bir yer işgal ettiğini görmekteyiz. Kendini bilme Sokratik anlamda toplumsal yaşam ve toplumsal kavramların sorgulanmasından ziyade içe dönük bir bakışa ve akıl temelli düşünceden duygu temelli bir yaklaşıma evrildiğini görmekteyiz. Rousseau'nun yaptığı bu keskin iç ve dış ayrımı sahiciliğin toplumsal bir ideal olarak ortaya çıkmasının da zeminini oluşturmuştur. İçtenlik kavramının toplumsal bir yönü olup olmadığı tartışmasıysa hem Rousseau okuyucuları için hem de sahicilik üzerine çalışan düşünürler için bir tartışma konusu olmuştur. Rousseau sahicilik düşüncesinin kökeninde yer alan isim olarak iki tartışmayı da belirleyen önemli bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Rousseau her ne kadar topluma yönelttiği eleştiriler ile ön plana çıksa da bu toplumsal ilişkilerin doğasının iyileştirilmesiyle ilgilenmediği anlamına gelmez. Melzer gibi isimler Rousseaucu içtenlik anlayışının genel olarak toplumla ve diğer insanlarla kurulan etik ilişkilerle ilgili olmadığını iddia etse de Marshall Berman *The Politics of Authenticity* eserinde tam tersine onu sahicilik anlayışıyla ilintilendirmiş ve sahicilik merkezli alternatif bir toplumsallık arayışında olduğunu vurgulamıştır (Berman, 2009). Oysa Jason Neidleman'ın doğruluk felsefesi olarak tanımladığı şekilde alternatif bir topluma gerek duymaksızın da Rousseaucu içtenliğin toplumsal olanla bağına kurmak mümkündür. Bu da göstermektedir ki hem Rousseau'nun içtenlik anlayışının hem de Rousseau'nun merkezinde yer aldığı sahicilik anlayışının toplumsal bir yanı mevcuttur ve Melzer'in içtenliğin genişleme ihtiyacı olarak adlandırdığı ama derinine inmediği şey de tam olarak bu etik yanı göstermektedir. Doğruculuk kavramı aracılığıyla Rousseau içtenliğin toplumsal ilişkilerde taşıdığı önemi vurgulamakta ve onu salt içsel bir ilişki olmaktan öteye taşımaktadır. İçten ilişkilerin hâkim olduğu bir toplumsal yaşam işleyişi bakımından modern toplumdaki çok daha iyi olacaktır. Bu kavram aracılığıyla Rousseau'nun toplumsal insanın yabancılaşmış hayatı ile doğal insanın özgür hayatını yakınlaştıracak bir aracı kavram bulmaya çalıştığını da söyleyebiliriz.

## Kaynakça

- Arnhart, L. (2017). *Siyasi Düşünce Tarihi*, (A. K. Bayram, Çev.). Ankara, Adres Yayınları.
- Berman, M. (2009). *The Politics of Authenticity*. London, Verso Press.
- Golomb, J. (2005). *In Search of Authenticity*. London, Routledge Press.
- Guignon, C. (2008). *Kimim Ben*. (A. Tüzer, Çev.) Ankara, Lotus Yayınevi.
- Hegel, G. W. F. (1977). *Phenomenology of Spirit*. New York, Oxford University Press.
- Jopling D. A. (2000). *Self-Knowledge and the Self*. London, Routledge Press.
- Melzer, A. M. (1995). Rousseau and the Modern Cult of Sincerity. *The Harvard Review of Philosophy*, 5 (1), 4-21.
- Moore, C. (2014). How to ‘Know Thyself’ in Plato’s *Phaedrus*. *Aperion*, 34 (3), 390-418.
- Neidleman, J. (2013). The Sublime Science of Simple Souls: Rousseau’s Philosophy of Truth. *History of European Ideas*, 39, 815-834.
- Platon. (2011). *Devlet*, (S. Eyüboğlu & M. A. Cimcoz, Çev.). İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Platon. (2017). *Phaidros*, (F. Akderin, Çev.). İstanbul, Say Yayınları.
- Rousseau, J. J. (1975). *İtiraflar*, (K. Somer, Çev.). İstanbul, Remzi Kitabevi Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2006). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, (R. N. İleri, Çev.). İstanbul, Say Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2015). *Toplum Sözleşmesi*. (V. Günyol, Çev.). İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Rousseau, J. J. (2016). *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*. (S. Eyüboğlu, Çev.). İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2018). *Yalnız Gezerin Hayalleri*. (H. F. Nemli, Çev.) İstanbul, Alfa Yayınları.
- Shakespeare, W. (2020). *Hamlet*. (S. Eyüboğlu, Çev.). İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Taylor, C. (2003). *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Harvard University Press.
- Trilling, L. (1972). *Sincerity and Authenticity*. Cambridge, Harvard University Press.
- Varga, S. (2012). *Authenticity as an Ethical İdeal*. New York, Routledge Press.







# Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (KMÜ EFAD)

*Karamanoğlu Mehmetbey University Journal of Literature Faculty*

E-ISSN: 2667 – 4424

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/efad>



**Tür:** İnceleme Makalesi  
**Kabul Tarihi:** 1 Aralık 2022

**Gönderim Tarihi:** 18 Temmuz 2022  
**Yayımlanma Tarihi:** 30 Aralık 2022

**Atıf Künyesi:** Rjoub, B. (2022). XVII. Yüzyıl Bazı Osmanlı Şairlerinin Meslekî Vazîfeleri Üzerine Bir İnceleme. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2), 404-423.

**DOI:** <https://doi.org/10.47948/efad.1144826>

## XVII. YÜZYIL BAZI OSMANLI ŞAİRLERİNİN MESLEKÎ VAZİFELERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

**Baha RJOUB\***

### Öz

Tezkireler ve biyografik kaynaklardaki divan şairleri araştırıldığında hemen hemen her meslek grubuna mensup şair bulunduğu görülmektedir. Aldığı eğitim sayesinde bir meslek edinmiş olan ve hayatlarını devam ettirebilmek adına bu vazifelerde bulunan divan şairleri, tüm bu görevleri icra ederken eserlerini kaleme almaya devam etmişlerdir. Tezkireler incelendiğinde şairlerin şiir yazmanın ve eser kaleme almanın yanı sıra başta devlet kademelerinde olmak üzere önemli görevlerde ve çeşitli vazifelerde buldukları görülecektir. Şeyh, fetvâ emîni, hâce, çavuş, yeniçeri, muîd, müteferrika, vezîr, beylerbeyi, şeyhü'l-islâm, defterdâr, kazasker vs. bu vazifelere örnek olarak gösterilebilir. Tüm asırlardaki tezkirelerde bahsedilen şairlerin icra ettikleri mesleklerin mahiyeti; dinî, ilmî, askerî, bürokratik, saraya mensup ve bunların dışında kalan diğer meslekler olarak tasnif edilebilir. Tezkireler incelendiğinde şairlerin mesleklerinin asrın ihtiyaçlarına bağlı olarak değişebildiği görülmüştür. Yapılan bu çalışmada muhtelif tezkireler, mecmualar ve biyografik kaynaklardan hareketle; XVII. yüzyılda yaşamış olan bazı şairlerin meslekleri tespit edilmiş ve bu mesleklerin hususiyetleri aktarılmıştır. Son olarak şairlerin tercih ettikleri mesleklerin yüzdelik oranları belirtilmiş ve tablo şeklinde gösterilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Klasik Türk edebiyatı, 17. yüzyıl, Meslek, Şair, Tezkire.

### An Examination on the Professional Duties of Some Ottoman Poets of the 17<sup>th</sup> Century

#### Abstract

Studying court poets in tezkires and biographical sources indicate that these works were composed by versatile professions. When the court poets in tezkires and biographical sources are investigated, it is seen that there are poets belonging to almost every professional group. Divan poets had variety of professions due to the education they received and they produced works while they performed their daily duties. Studying tezkires displays that the divan poets had occupied a prominent role in the government as they could be a Sheikh, fatwa emini, hajj, soldier as janissary or sergeant, muid, muteferrika, vizier, beglerbegi, sheikh al-islam, and treasurer. Namely, the profession of divan poets diverse and expanded all sorts of duties as religious, academic, bureaucratic and members of the court. Furthermore, it also displays those professions of divan poets diverse in each century that probably depends on the altering needs of centuries. By studying certain tezkires, journals and biographical sources, this study attempts to determine occupations and characteristics of some divan poets of the 17<sup>th</sup> century. Professions of divan poets are being catalogued and shown in tables.

**Keywords:** Classical Turkish literature, 17<sup>th</sup> century, Job, Poet, Tezkire.

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Kütahya/Türkiye, E-Posta: [baha.rjoub@ogr.dpu.edu.tr](mailto:baha.rjoub@ogr.dpu.edu.tr), Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0842-9883>.

## Giriş

Tezkireler, mecmualar ve çeşitli biyografik kaynaklar incelendiğinde XVII. yüzyılda yaşamış olan divan şairlerinin çoğunun sanatkârlıkları dışında çeşitli işlerle uğraştıkları da görülür. Bu muhtelif meslekleri tasnif ettiğimizde şairlerin daha çok bürokratik ve saraya mensup olan meslekler, bilimsel meslekler, dinî meslekler ve askerî mesleklerde buldukları görülürken; tasavvufi mahiyetteki mesleklere ve esnaf, tıbbi ve serbest mesleklere daha az teveccüh ettikleri görülecektir. Nitekim Lokman Taşkesenlioğlu ilgili bir yazısında şu tespitlerde bulunmaktadır: “Tezkireler ve biyografik kaynaklardaki divan şairleri incelendiğinde; şairler arasında hemen her meslek grubundan insanın olduğu görülmektedir. Bu durum, klasik edebiyat için önyargılı bir şekilde söylenegelen sadece bir zümreye ait olduğu yorumunu da geçersiz kılmaktadır” (Taşkesenlioğlu, 2016).

Bu çalışmada şairlerin hayatı hakkında bilgi veren eserler şu şekilde zikredebilir; *İsmail Belîğ Nuhbetü'l-Âsâr li-zeyli Zübdetü'l-Eş'âr*, *Riyâzî Muhammed Efendi Tezkiretü's-Şu'arâ*, *Mecma'-i Şu'arâ ve Tezkire-i Üdebâ*, *Beyânî Tezkiresi*, *Sâlim Efendi Tezkiretü's-Şu'arâ*, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, *Kaf-zâde Fâ'izî Zübdetü'l-Eş'âr*, *Riyâzî. Riyâzu's-Şu'arâ*, *Güftî Teşrifâtü's-Şu'arâ ve Rıza Tezkiresi*. Bu tezkirelerde XVII. yüzyılın bazı şairlerinin icra ettikleri mesleklerle birlikte bilgi verilmiştir. Bunları tarayarak XVII. yüzyıl şairlerinin uğraştıkları meslekleri yazıp örnek olarak da bir ya da daha fazla şair aktarılmıştır. Ayrıca mecmular ve çeşitli biyografik kaynaklar da kullanılmıştır. Bu kaynaklara; *Zehr-i Mâr-zâde Seyyid Rızâ-Hayâtı*, *Eserleri*, *17. Yüzyıl Mevlevî Şairlerinin Şiirlerinde Mevlânâ ve Mevlevîlik*, *Toplumun Bir Parçası Olarak Divan Şairleri ve Meslekleri*, *Tuhfe-i Hattâtîn. İstanbul*, *Tuhfe-i Nâilî* örnek olarak gösterilebilir ve bunun yanında farklı çalışmalardan da faydalanılmıştır. Yukarıda ismi geçen kaynaklarda genellikle şairlerin doğduğu yer, icra ettiği meslek, ölüm tarihi ve eğitim durumlarından bahsedilmektedir.

XVII. yüzyılda biyografi ve bibliyografyaya dair çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Bir önceki asırda önemli örnekleri kaleme alınan şuarâ tezkirelerinin, bu asırda da muhtelif örnekleri verilmiştir. XVI. yüzyıl tezkirelerinde şairlerin hayat ve sanatları ile ilgili kısımlar, eserlerinden verilen örneklerle nazaran daha uzun tutulmuştur. XVII. asır tezkirecileri ise bunun aksine eserlerinde daha çok çağdaşları olan şairlere yer vermişler, muhtemelen bilgi tekrarına düşmemek için; biyografileri kısa tutup şairlerin eserlerinden örnekleri artırmışlardır (Şentürk & Kartal, 2004:278). XVII. yüzyıl tezkire müellifleri aşağıda aktarıldığı gibidir: Riyâzî (1572-1644), Kafzâde Fâizî (1589-1622), Rızâ (. ? - 1671), Yümnî (. ? – 1662), Âsım (. ? – 1675), Güftî (. ? – 1677) ve Sâdikî-i kitabdâr (1532? – 1613?).

“**Riyâzî**, XVII. yüzyılın önemli tezkire müelliflerinden biri olan ve asrın tanınmış âlimlerinden Mustafa Birgili'nin oğlu olan Riyâzî'nin asıl adı Mehmed'tir. Birgili ailesine mensup olan Riyâzî, fizik ve matematik gibi çeşitli ilim dallarıyla ilgilenmiş, bunların yanında şiirle de uğraşmıştır. Osmanlı tarihinde derin etkiler bırakmış Kadızâdeliler hareketine de şahit olan Riyâzî, uzun bir süre mülâzımlık yapmış, akabinde kadılık ve müderrislik görevlerinde bulunmuş; müelliflikle de meşgul olmuştur” (İsen, 2018: 102). “**Kafzâde Fâizî**, asıl ismi Abdulhay olan Faizî'nin soyu anne tarafından Ebus-Suud Efendi'ye kadar çıkmaktadır. Babası Kafzâde Feyzullah Efendi, Rumeli kazaskerliği makamına yükselmiş bir şahsiyettir” (İpekten, 2002: 89). “Şairlik hüviyetiyle de bilinen Kafzâde Faizî, mülâzımlık ve kadılık görevlerinde bulunmuş; daha sonraki süreçte de müderrislik yapmıştır. Osmanlı Devleti, yaptığı hizmetlerden dolayı Faizî'ye arpalık<sup>1</sup> vermiştir” (İsen, 2018: 109). “**Rızâ**, Zehrimâr Mehmed Beğ'in oğlu olan Rızâ, Edirne'de doğmuş ve öğrenimini Edirne'de görmüştür. Kadılık, müderrislik, mülâzımlık ve müftülük görevlerinde bulunan Rızâ'nın mürettep bir *Divanı*, *Kavâ'id-i Fârisiyye* adlı eseri, *Siyer-i Veysi'ye zeyli ve münşeâtı* mevcuttur” (İpekten, 2002: 93). “**Yümnî**, asıl adı Mehmed Salih olan Yümnî, İstanbul'da doğmuştur. Medrese eğitimini tamamladıktan sonra mülâzımlık, kadılık, müderrislik görevlerinde bulunan Yümnî'nin aynı zamanda şairlik hüviyeti de bilinmektedir” (İpekten, 2002: 96). “**Âsım**, İstanbul'da doğan Seyrekzâde Mehmed Âsım, medrese eğitimini tamamladıktan sonra mülâzımlık, kadılık ve müderrislik görevlerinde bulunmuştur. Fazla bir eseri olmayan Âsım'ın çeşitli kaynaklarda mürettep bir divanın varlığından söz edilmekte olup, günümüzde böyle bir eser ele geçmemiştir” (İsen, 2018: 118). “**Güftî**, asıl adı Ali olan

<sup>1</sup> **Arpalık**; bir toprak parçasının bir kişi adına bağışlanması sonucu; o toprak üzerinde yaşayanlar toprağın bağışlandığı kişiye tâbî olur. Toprakta elde edilen gelirin bir kısmı devlete vergi olarak verilir; bir kısmı kişilere dağıtılır, diğer ve en çok kalan kısmı da toprağın bağışlandığı kişiye kazanç olarak kalır. \*Osmanlı'da bir sistemdir.

Güftî'nin hayatı hakkındaki bilgi sınırlı olup, 40 akçalık müderrislik yaptığı ve akabinde kadılık görevinde bulunduğu bilinmektedir. Keskin bir kaleme sahip olduğu bilinen Güftî'nin; *Zafernâme*, *Gamnâme*, *Teşrifâtü 'ş-Şu 'arâ*, *Hilye-i Güftî*, *Şah u Derviş*, *Zellenâme*, *Hasb-i Hal* ve *Divan 'i* kaleme aldığı eserleridir” (İpekten, 2002: 99). “**Sâdikî-i kitabdâr**, Asıl adı Sâdik, mahlası Sâdikî olan Sâdikî-i Kitabdâr, Çağatay Türkçesi, Azeri Türkçesi ve Osmanlı Türkçesi ile şiirler kaleme almıştır. Hayatının çeşitli dönemlerinde farklı görevlerde bulunan Sâdikî-i Kitabdâr, Kitâbhâne-i divane, müderrislik ve kitâbdârlık gibi görevlerde bulunmuştur. Sâdikî-i Kitabdâr'ın *Hazziyyât*, *Mecmû'a-i Münşeât u Mekâtibât*, *Mesnevî-i Sa'd u Saîd*, *Mesnevî* (Fatihname-i Abbâs-ı Nâmdâr), *Mecmau'l-Havas*, *Marâlât u Hikâyât* ve *Zübdetü'l-Kelam* adlı eserleri mevcuttur” (İpekten, 2002: 77).

XVII. yüzyılda yaşamış olan şairlerin ilgili eserlerinde ekseriyetle meslekî mahlaslarıyla anılmaktadırlar. “Şairlerin meslekleri tasnif edilince, meslek-mahlas ilişkisinin tezkirecilerin dikkatlerini de aşar nitelikte olduğu görülmektedir. Buna göre mesleklerin mahlas seçimine önemli derecede etki ettiği görülmektedir” (İsen, 1997;226). Bu duruma pek çok Nakkaş (Nakkaş Hasan Paşa), pek çok Şeyhülislam (Şeyhülislam Yahya), pek çok Hekim (Abdülbaki Şefayî), Meddah (Medhî ve Derviş Hasan), Sahaf (Sahaf Ebu'r-Reşid), Müteferrika (İbrahim Müteferrika) vd. örnek olarak gösterilebilir.

*“Divan şairlerinin bir kısmının saray ve çevresinde bulunduğu hatta çeşitli padişahların, vezirlerin, nişancıların, defterdarların, şeyhülislamların, kazaskerlerin, beylerbeyilerin divan sahibi olduğu bilinen bir gerçektir. Fakat sarayda bulunmanın toplumdaki tamamen kopuk olmak anlamına gelmediği gibi bütün divan şairlerinin sarayda bulunmadığı, bir kısmının şeyh, vaiz, müezzin, fakih gibi din erbabı olarak toplumu aydınlattığı; bir kısmının kadılık ve askerlik görevleriyle adalet mekanizması içinde bulunduğu; bir kısmının da hattat, attar, sahaf, nakkaş gibi ticaret ve zanaat erbabı olduğu bilinmektedir. Bunun yanında divan şairlerinin bir kısmının da saraydan çok uzakta, İstanbul dışında ve Anadolu'da yaşadığı da göz önünde bulundurulduğu taktirde, klasik şiirin toplumsal boyutu ve yelpazesi tespit edilebilir. Tezkireler ve biyografik kaynaklardaki divan şairleri incelendiğinde; şairler arasında hemen her meslek grubundan insanın olduğu görülmektedir. Bu durum, klasik edebiyat için önyargılı bir şekilde söylenegeleceği sadece bir zümreye ait olduğu yorumunu da geçersiz kılmaktadır”* (Taşkesenlioğlu, 2016).

Tezkireler ve biyografik kaynaklarda pek çok şairin aynı zamanda bir mesleğe mensubiyetinin vurgulanması veya belirtilmesinden hareketle şairlerin şairliklerinin yanı sıra paralel olarak çeşitli meslekleri icra ettiği de söylenebilir.

## 1. XVII. Yüzyıl Şairlerinin Meslekleri

XVII. yüzyılda şairlerin ve müelliflerin buldukları görev ve vazifelerin, asrın tezkirelerine ve çeşitli biyografik kaynaklarına bakıldığında çok çeşitli olduğu ve bu vazifelerin birkaç türe de ayrıldığını görmek mümkündür. Bu bağlamda XVII. yüzyıldaki şairlerin ve müelliflerin meslekleri şu şekilde sınıflandırılabilir:

### 1.1.Dinî Mahiyetteki Meslekler

XVII. yüzyılda yaşamış olan bazı şairlerin çeşitli dinî görevlerde bulunduğu görülmektedir. Bu görevlerini devam ettiren şairlerin yüksek bir mevkide oldukları, bunun yanında sözlerinin ve hükümlerinin halk tarafından da önemsendiği bilinmektedir. Bu devirde şairlerin dini hüviyette bulunduğu görevler şu şekildedir:

#### 1.1.1. Vaiz

XVII. yüzyılda yaşamış olan Mustafa Manevî'nin, vaizlik yaptığı bilinmektedir. Manevi, şeyhleri Halvetiyye'den meşhur olan Karabaş Şeyhi Ali Efendi'nin oğludur. Eğitimini tahsil edildikten sonra



kardeşleri gibi Halveti tarikine intisap etmiştir. 1702 senesinde vefat etmiştir. Üsküdar'da pederlerinden müstahlef meşhur Şeyh Nasûhî Hazretleri'nin dergâhında metfundur (Arslan, 2018: 17).

### 1. 1.2. Müftü

Asrın önemli şairlerinden olan Rızâ (ö. 1671), bu görevi icra etmiştir (Zavotçu, 2017: 6).

### 1. 1.3. İmam

XVII. yüzyıl'da Mehmed Pendî Çelebi (ö. 1635), İstanbul'da cami imamlığı yapmış ve imamlık vazifesini yerine getirmiştir (Kocaaslan, 2009: 206 & Zavotçu, 2009: 153).

### 1. 1.4. Müezzin

XVII. yüzyılın divan sahibi şairlerinden biri Hocazâde Hattat Mehmed Enverî Efendi, müezzinlik görevinde bulunan bir isimdir. Karakız lakabıyla bilinmiştir. Hocazâde Hattat Mehmed Enverî Efendi İstanbullu olup, Sultan Ahmed'i Evvel Cami ser-müezzinliği vazifesinde bulunmuştur. 1694 yılında vefat etmiştir. Medine'de metfundur (Kocaaslan, 2009: 148).

### 1. 1.5. Hatip

XVII. yüzyılda, Hatiplik mesleğini yapanlardan Hâfız Hatîb Mustafa Efendi bu görevle uğraşanlara örnek olarak gösterebilir. Hatîb, Üsküdar'da doğmuş ve Üsküdar'da Doğancılar Camii hatibi olduğundan, Hatîb Mustafa Efendi adıyla tanınmıştır. (Kocaaslan, 2009: 285).

### 1.1.6. Nakibüleşraf

Nakibüleşraf, Peygamber soyundan olanların işlerine bakmak üzere kendi aralarından seçtikleri görevli kişidir. XVII. yüzyılda, Vâlî Nefes-zâde Seyyid Abdurrahman Vâlî Efendi (ö. 1696) şairliği yanında nakibüleşraf göreviyle de uğraşmıştır (Abdulkadiroğlu, 1985: 651).

### 1.1.7. Mukabeleci

XVII. yüzyılda Mukabelecilik mesleğini yapanlardan Salih Fâhîr Efendi (ö. 1708) Bosna'da doğmuştur. Asıl adı Salih'tir. Divan-ı hümayun katipleri zümresine katılmış, Mora'nın fethinden sonra Anabolu Kalesi'nde mukabeleci olmuştur (Abdulkadiroğlu, 1985: 371).

## 1.2. Tasavvufi Mahiyetteki Meslekler

XVII. yüzyılda şairler çeşitli tasavvufi mahiyetteki görevlerde bulunmuşlardır. Bu yüzyılda şairlerin en fazla görevlendirildikleri tasavvufi mahiyetteki vazifeler şu şekilde zikredilebilir: Şeyh ve Hâce (Oğraş, 2015: 59).

### 1.2.1. Şeyh

Sabuhi Şeyh Ahmed Dede bu görevle uğraşanlara örnek olarak gösterilebilir. Sabuhi, Mevlevi Şeyhi Tokati Ahmed dede olarak tanınmaktadır. İstanbul'da Yenikapı zaviyesinde şeyh iken 1647 senesinde Nuşi Camisinde şeyh olmuştur. Sabuhi'nin bir divanı vardır (Abdulkadiroğlu, 1985: 259).

### 1.2.2. Hâce

XVII. yüzyılda hocalık mesleğini yapanlardan Şeyh Mevlevî Seyyid Mehmed Hasîb Dede bu görevle uğraşanlara örnek olarak gösterebilir. Hâsib, İstanbulludur, 1709 senesinde vefat etmiş ve İznik'te defnedilmiştir. Belîğ ve Mecelle eserlerinde Hâsib'in Mevlevihane'sinde şeyh olduğunu yazmışlardır (Kocaaslan, 2009: 309).

### 1.3. Bilimsel Meslekler

İlmiye mensubu kimselerin görevleri bir zincirleme halinde yer aldığı için; şairlerin birden fazla göreve mensup olması mümkün olagelmıştır. Nitekim kadı ya da müderris mertebesinde bulunmadan önce mülazım veya danışmend vazifelerinde bulunulmalıdır (Oğraş, 2015).

Mülazım, müderris, kadı, danışmend, kazasker, şeyhülislam, molla, muid, tezkireci, katip gibi eğitim, fıkıh ve adalet ile meşgul meslek erbabı da bilimsel mesleklere dahil edilmektedir.

#### 1.3.1. Mülazım

Osmanlı döneminde mülazım olacak kişi on yedi yaşında medrese eğitimini tamamladıktan sonra mülazım yani “stajyer memur” olarak devlete alınabilmekteydi. Kişi akabindeki süreçte kendisine bir sene veya iki sene bir hamî bulup devlette göreve başlar. Görev yaptığı iki sene boyunca başarılı olursa, devlet kişiyi istenen göreve ve yere gönderebilir. Kişi; kadı, müderris vb. olarak görevine devam edebilmektedir. Bunun yanında kişi devlet dairesinde çalışmak istiyorsa devlet çeşitli kademelerinde memurluklara veya kâtipliklere o kişiyi getirebilir. Bunun yanında görevdeki kişinin başarılarına göre devlet o kişiyi çeşitli alanlara getirebilir.

XVII. yüzyılın mülazımlarından birisi olan Lutfî, Hoca Mes'ûd Efendi'nin oğlu olduğundan Hoca-zâde olarak tanınmıştır. 1642 yılında doğan Lutfî'nin Şeyhülislam Kara Çelebi-zâde Abdülaziz Efendi'den mülazım olduğu bilinmektedir. 1673'te Cafer Ağa Medresesi'ne, 1681'de Nişancı Paşa-yı Cedid Medresesi'ne, 1683'te Sahn-ı Semân'dan birine, 1688'de Bursa payesi ihsan olunup 1694'te Bursa kadılığına tayin edilmiş ve daha sonra 1701'de Eyyüp kadılığına tayin edilmiştir (Arslan, 2018: 13).

#### 1.3.2. Müderris

XVII. yüzyılda şairlerin en çok yaptığı mesleklerden biri müderrislik olmuştur. Nitekim Riyâzî (öl. 1644), Kafzâde Fâizî (öl. 1622), Seyrek-zâde Mehmed Âsım (öl. XVII. yy) vd. bu görevi icra etmişlerdir.

#### 1.3.3. Kadi

XVII. yüzyılda, Mehmed Nasuhî (öl. 1698), Mehmed Muhtârî (öl. 1679), Ahmed İlmî (öl. 1600), Riyâzî (öl. 1644), Kafzâde Fâizî (öl. 1622) vd. bu görevle uğraşmışlardır. Bunlara ilaveten “Azmîzâde Mustafa Hâletî, XVII. yüzyılda kadılık görevinde bulunmuştur” (Coşkun, 2019: 44).

#### 1.3.4. Danışmend

XVII. yüzyılda, Bülendî/Kûtehî (öl. 1629-30) bu görevle uğraşmıştır. Bülendî, asıl adı İbrahim'dir. Anadolu'da doğdu ama Edirne'de gelişmiştir. Bülendî, bir süre danışmend görevinde bulunduktan sonra Timurtaş adlı köyde hatip olmuştur (Kazancıgil, 1999: 122).

#### 1.3.5. Kazasker

XVII. yüzyılda kazasker mesleğini yapanlardan biri Şeyhülislam Yahya olup, İstanbul'da 1552 tarihinde doğmuştur. İyi bir öğrenim görmüş ve devlet hizmetinde hızla yükselmiştir. Şam, Mısır, Bursa,

Edirne kadılıkları yapan Şeyhülislam Yahya, daha sonra Anadolu ve Rumeli Kazaskerliği görevlerine getirilmiştir (Kaya, 2013: 245). Ayrıca “Abdülganî-zâde Mehmed Nâdir Efendi ve ‘Azmi-zade Hâletî kazaskerlik görevi ile meşgul olmuş şahsiyetlerdir” (Zavotçu, 2017: 23).

### 1.3.6. Şeyhülislam

XVII. yüzyılda şeyhülislâm mesleğini yapanlardan biri Şeyhülislam Bahâyî Azîz-zâde Mehmed Efendi (öl. 1654), Bahayi Efendi namı ile meşhur olmuştur. Bahâyî Efendi küçük bir Divan sahibidir (Abdulkadiroğlu, 1985: 39).

#### 1.3.6. 1. Fetva Emni

Kazara Mehmed Selim Efendi, XVII. yüzyılda fetva emniği görevini yapanlardan birisidir. Beypazarlı veya Gölyazarlı Kadı Hasan Efendi'nin oğludur. 1664 senesinde İstanbul'da doğmuş ve 1725 yılında vefat etmiştir. Üsküdar'da Karaca Ahmed civarında Kami Efendi kabri yanında metfundur (Odabaşı, 2009: 386).

### 1.3.7. Molla

Şekîb, XVII. yüzyılda mollalık görevi yapanlardan birisidir. Ömer namıyla tanınmıştır. Kadılık görevinde bulunmuş ve daha sonra Mevlevihane'de mollalığı tercih edip bir derviş olarak hayatını sürdürmüştür (İnce, 2018: 272).

### 1.3.8. Muîd

XVII. yüzyılda Muîd Ahmed Efendi muîdlik görevini icra edenlerden birisidir. Muîd Ahmed Efendi, Ali Paşa-yı Cedîd Medresesi'nde onun muîdi olduğu için bu lakapla anılmıştır (İpşirli, 2020: 87).

### 1.3.9. Tezkireci

XVII. yüzyılın tezkirecileri çalışmanın giriş kısmında aktarılmıştır.

### 1.3.10. Müneccimlik

#### 1.3.10. 1. Müneccim

Mehmed Şekibî Çelebi, XVII. yüzyılda müneccimlik görevi yapanlardan birisidir. İstanbullu olan Mehmed Şekibî Çelebi 1660'ta müneccimbaşı olmuştur. 1076'da/1665-66 kendisine Belgrad payesi verilmiş ve 1667-68'de vefat etmiştir (Özdemir, 2011: 140).

#### 1.3.10. 2. Müneccimbaşı

XVII. yüzyılda Müneccimbaşı Ahmed Dede, 1668'de Müneccimbaşı Mehmed Efendi'nin vefatı üzerine Şeyhülislamın da onayıyla saraya müneccimbaşı olarak tayin edilmiştir. Daha sonra VI. Mehmed'in tahttan indirilmesi ile gözden düşen Ahmed Dede, 1687 yılında müneccimbaşılık ve diğer resmi görevlerinden azledilerek Mısır'a sürgün edilmiştir (Ağırakça, 2006: 4-6). “Müneccimbaşı Ahmed Dede 1702 yılında vefat etmiştir” (Abdulkadiroğlu, 1985: 372).

## 1.4. Bürokratik ve Saraya Mensup Meslekler

### 1.4.1. Katip

XVII. yüzyılda katiplik görevini yapanlardan birisi, Yahya Çelebî Lisânî'dir. İstanbul'da doğan Lisânî, öğrenimini yarıda bırakarak önce Divan-ı Sultanı'de katip, daha sonra defter emini ve defterdar olmuştur (Açıkgöz, 2017: 283).

### 1.4.2. Veziriazam / Sadrazam

XVII. yüzyılda veziriazam mesleğini yerine getirenlerden birisi Arnavut asıllı olan Hüseyin Paşa Mereydi'dir. 16 Ekim 1603'te vaziriazam görevine atanmıştır (Sarıcaoğlu, 1999: 8-9).

### 1.4.3. Defterdar

XVII. yüzyılda Üsküdarlı Sırrî, defterdarlık görevini yapanlardan birisidir. Üsküdarlı Şırrî olarak tanınan şairin asıl adı İbrahîm Şırrî'dir. Bir *divân* sahibi olan Sırrî, Girit'in 1699 yılında alınması üzerine buraya defterdar tayin edilmiş ve aynı yıl içinde vefat etmiştir. (Abdulkadiroğlu, 1985: 195).

### 1.4.4. Kethüda

Bu asırda, Şanlıurfa doğumlu ve hikemi şiirin önemli temsilcilerinden biri olan Yûsuf Nâbî, kethüdalık görevini icra edenlerden birisidir (Karahan, 2006: 258). Ayrıca asrın bir diğer ismi Ni'meti'de İsmetî Efendi'ye kethüdalık yapmış, ardından gelen süreçte divan katipliği yapmıştır. Ni'meti 1709 senesinde vefat etmiştir (Abdulkadiroğlu, 1985: 623-624).

### 1.4.5. Nişancı

XVII. yüzyılda nişancılık mesleğini icra edenlerden bazıları; Nişancı Abdurrahman Abdî Paşa ve Ömrî Nasûh Paşa-zâde Bey'dir. Ömrî Nasûh Paşa, Önce Dergah-ı âlî kapıcıbaşlarından daha sonra nişancı oldu, 1675 senesinde vefat etmiştir (Coşkun, 2019: 95 & Abdulkadiroğlu, 1985: 360).

### 1.4.6. Reisülküttap

XVII. yüzyılda reisülküttaplık mesleği yapanlardan bazıları; Koca Hüseyin (öl. 1646), Sarı Abdullah Efendi (ö. 1660), Şem'î Efendi (öl. 1614), Durak Efendi (öl. 1623) ve Hasan Hükmî (öl. 1638)'dir (Ahışhalı, 2007: 546-549).

### 1.4.7. Mektupçu

XVII. yüzyılda mektupçuluk mesleğini yapanlardan birisi Halep asıllı olan Fethî Fethullah Efendi'dir. Fethî, bazı vezirlere divan efendisi olmuş; daha sonra divan katipleri arasına katılmıştır. Fethî akabindeki süreçte Sadrazam Arabacı Ali Paşa'nın mektupçusu olmuştur. Bu vesileyle Divan-ı hümayun hocalarına mahsus mansıplara ulaşmıştır. (Arslan, 2018: 40).

### 1.4.8. Mutasarrıf

XVII. yüzyılda Zeynî/Şâhî Okçu-zâde Nişancı Mehmed Paşa mutasarrıflık mesleği yapmıştır. Şâhî, Okçu-zâde Mehmed Paşa'nın oğludur. Şeyhülislam Ma'lûl-zâde Mehmed Efendi'den mülazım olmuştur. Divanı hümayun katipliğine atanmış ve Mısır'da mutasarrıflık mansıbına atanmıştır (Açıkgöz, 2017: 191).



#### 1.4.9. Mütevellî

XVII. yüzyılda Refikî-i Amasyavî mütevellilik mesleği yapmıştır. Refikî Amasyalı olup danışmend iken divan katibi olmuştur. Ardından bazı vakıflarda mütevellilik yapmıştır (Açıkgöz, 2017: 164). Yaşadığı devirde şiir ve inşada meşhur olmuş bir kimsedir.

#### 1.4.10. Naip

XVII. yüzyılda Rızâ Seyyid Mehmed (öl. 1671) naiblik görevini yapanlardan birisiydi. Rızâ, Edirne’de doğmuş ve tahsilini Edirne’de tamamlamıştır. Medreseyi bitirdikten sonra müderrisliklerde bulunmuş ve mahkeme naiblikleri yapmıştır (İpekten, 2002: 93).

#### 1.4.11. Ruznameci

Ruznameci Muhammed Şakir, XVII. yüzyılda ruznamecilik mesleğini yerine getiren isimlerden biridir (Koçoğlu, 2021). Aynı zamanda Subhî Ahmet Efendi ruznamecilik mesleği yapmıştır. Subhî, İstanbulludur. Edirne’de ruznamecilik yaptığı sırada, 1690 senesinde vefat etmiştir (Abdulkadiroğlu, 1985: 258).

#### 1.4.12. Divan Efendisi

Ârif Beytûlmâlemîni-zâde Mehmed, paşa nedimi ve divan efendisi vazifelerinde bulunmuştur. 1677 senesinde vefat etmiştir. İstanbul’da metfundur (Özdemir, 2011: 353).

Selîm-zâde Süleymân Emnî Efendi de divan efendiliği göreviyle uğraşmıştır. Emnî, İstanbulludur. Hattat Süleyman Emnî Efendi diye bilinmiştir. Mısır valisi Firârî Hasan Paşa'nın divan efendiliği hizmetinde bulunmuş ve 1698 senesinde vefat etmiştir. Hicaz’da metfundur (Kocaaslan, 2009: 130).

#### 1.4.13. Vakanüvis

Vakanüvis, Osmanlı Devleti’nde zamanın olaylarını tespit etmek ve yazmakla görevli devlet tarihçisidir. Şefik Mehmed Efendi XVII. yüzyılda vakanüvislik mesleğini getiren isimlerden biridir. Şefik Mehmed Efendi, İstanbul’da doğmuş ve 1715 senesinde vefat etmiştir (Özdemir, 2011: 131).

#### 1.4.14. Padişah Nedimi

XVII. yüzyılda, Dâna/Ferez dak İbrâhîm Çelebi, padişah nedimi olarak çalışmıştır. Dâna, Yanbolu’da doğmuş ve Bahadır Giray’ın nedimliğini yapmıştır (Odabaşı, 2009: 102).

#### 1.4.15. Aşçı

XVII. yüzyılda, Fenâyî Mustafa (ö. 1703-04), şairliği yanında aşçılık görevi yapmıştır. Aşçı, vekilharç ve odabaşılık görevlerinde bulunmuştur. Fenâyî, 1703-04 senesinde vefat etmiştir (Araslan, 2018: 31).

#### 1.4.16. Kapıcıbaşı

XVII. yüzyılda, Emîn Nazîrî-zâde Mehmed Efendi (öl. 1712-13) kapıcıbaşı göreviyle uğraşmıştır. Asıl adı Mehmed olup Nazîrî-zâde sanıyla tanınmıştır. Nazîrî-zâde, iyi bir eğitim alıp bazı saray hizmetlerinde çalıştıktan sonra kapıcıbaşı olmuştur (Altuner, 1989: 60-61).

#### 1.4.17. Kesedar

XVII. yüzyılda, Meylî/Koca Meylî Aşçıbaşı-zâde Mehmed Meylî Çelebi (ö. 1708-11) kesedarlık görevi yapmıştır. Meylî, asıl adı Mehmed'dir. İstanbul'da doğdu. Gençliğinde saray mutfağına dahil olup hassa ocağı katipliğinde bulundu. Bazı paşaların masraf katipliğini yaptı ve kethüda oldu. Daha sonra divan katiplerinden olup kesedarlık rütbesine ulaştı (Arslan, 2018: 91-92).

#### 1.4.18. Mühürdar

XVII. yüzyılda, Reşkî Mevlevî Ali Dede, mühürdar olarak çalışmıştır. Reşkî, İstanbul'da doğmuş ve asıl adı Ali'dir. Eğitimini tamamladıktan sonra Kaplan Mustafa Paşa'nın mühürdarı olmuştur. Bu görevdeyken dünya işlerinden vazgeçerek Konya'ya gelip Mevlevî tarikatına girmiştir. 1696-97 senesinde vefat etmiştir (İnce, 2018:222&Abdulkadiroğlu, 1985: 163).

#### 1.4.19. Muhasebeci

XVII. yüzyılda, Ragıb Mehmed Efendi (öl. 1708) Muhasebeci olarak çalışmıştır. Ragıb, İstanbul'da doğmuştur. Köseç Halil Paşa'nın damadı olup muhasebeci olmuştur. 1708 senesinde vefat etmiştir (Abdulkadiroğlu, 1985: 124).

#### 1.4.20. Müverrih

XVII. yüzyılda, Şeyh Mehmed Emîn Efendi (öl. 1680) şairliği yanında müverrih göreviyle de uğraşmıştır. Emîn, Üsküplüdür. Ayasofya'da müderrislik ve müverrihlik yapmıştır. Üsküdar'da metfundur (Kocaaslan, 2009: 136).

#### 1.4.21. Vâî

XVII. yüzyılda, Gâzî, Şehsüvar Beyzâde Mehmed Paşa (öl. 1651-52), şairliği yanında valilik göreviyle de uğraşmıştır. Gâzî, Mısır'da vali olduğu sıralarda, 1651 senesinde vefat etmiştir (Abdulkadiroğlu, 1985: 364).

#### 1.4.22. Hazinedar

XVII. yüzyılda, Devletî Çerkes Ahmed Çelebi (öl. 1705-06), şairliği yanında hazinedarlık göreviyle de uğraşmıştır. Devletî'nin, asıl adı Ahmed olup Çerkez asıllıdır. Enderunlu olan Devletî, vezir Abdî Paşa'nın hazinedarı, Hüseyin Ağa'nın da kölelerinden idi. Devletî, Koca Mustafa Paşa yakınında Bazergan Camii sahasında metfundur (Odabaşı, 2009: 123).

### 1.5. Askerî Meslekler

#### 1.5.1. Çavuş

Hasan Şûrî Efendi, XVII. yüzyılda çavuşluk mesleğini yerine getiren isimlerden biridir. Şûrî, Diyarbakır'da doğmuştur. Asıl adı Hasan'dır. Dergâhı Âlî yeniçeri çavuşlarındanıdır. 1695 senesinde vefat etmiştir (Abdulkadiroğlu, 1985: 235).

Ayrıca Necîb Mehmed Efendi, XVII. çavuşbaşı göreviyle uğraşmıştır. Necîb, İstanbul'da doğdu. Asıl adı Mehmed'dir. Öğrenimini tamamladıktan sonra müderris olmuştur. 1706-07 yılında İstanbul'da vefat etti. Eyüp'te büyük dedesi Şeyhülislam Sadeddin Efendi Zaviyesi'nde metfundur (Arslan, 2018: 56-57).

### 1.5.2. Yeniçeri

XVII. yüzyılda, Kayıkçı Kul Mustafa, şairliği yanında aynı zamanda bir yeniçeriydi. Kayıkçı Kul Mustafa, İstanbul'da yeniçeri ocağına girip birçok savaşa katılmıştır (Albayrak, 2022; 78).

Zarîf Mehmed/Abdullah Çelebi, XVII. yüzyılda bu görevi yapanlardan biridir. Zarîf, İstanbul'da doğdu. Asıl adı Abdullah Çelebi'dir. Yeniçeri kalemine halife olmuştur. Bazı yeniçeri büyüklerine övgü dolu şiirler yazarak ilgilerini kazanmıştır. Girit adasında yeniçeri ağalığını istihlal edip 1703 senesinde vefat etmişti (Arslan, 2018:29&Abdulkadiroğlu, 1985: 304).

### 1.5.3. Zağarcıbaşı

XVII. yüzyılda, Bayram Paşa, zağarcıbaşılık görevinde bulunmuştur. Bayram Paşa, Yeniçeri Ocağı'ndan yetişmiş, 1622'de turnacıbaşı ve 1623'te zağarcıbaşı olmuştur (Halaçoğlu, 1992: 266).

### 1.5.4. Sipahi

XVII. yüzyılda, Beyâzî Mehmed Bey, Edirne'de doğmuş ve sipahilik görevi yapmıştır. Enisü'l-Müsamirîn' de 1646 senesinde vefat ettiği yazılmaktadır (Kocaaslan, 2009: 197).

### 1.5.5. Müteferrika

XVII. yüzyılda, Âli Hüseyin Efendi, müteferrika vazifesinde bulunmuştur. Âli, Adana dergahında müteferrika görevini yapmıştır. 1648 senesinde vefat etmiştir. Müretteb bir divanı vardır (Abdulkadiroğlu, 1985: 20).

### 1.5.6. Beylerbeyi

XVII. yüzyılda, Abbas Tâib Paşa, Beylerbeyi vazifesinde bulunmuştur. Tâib, "Acem Paşa" olarak tanınmıştır. Tâib, İran'da doğmuş ve 1690 senesinde vefat etmiştir (Kocaaslan, 2009: 210).

### 1.5.7. Vezir

Ahmet Paşa Hâfız (öl. 1632) vezirlik vazifesinde bulunmuştur. Hâfız Ahmet Paşa, 1632 senesinde Bağdat seferinde katledilmiştir (Abdulkadiroğlu, 1985: 84).

### 1.5.8. Kaptan/ Kaptan-ı Derya

Kaptan/Kaptan-ı Derya, Osmanlı devletinde deniz kuvvetlerinin en büyük askeri ve yönetsel buyurucusudur. Osmanlı Devleti'nde "Kaptan-ı derya" unvanının kullanılması XVII. yüzyılla birlikte. Kaptan-ı derya, vezirlik rütbesine haiz olup, protokolde büyük vezirler arasında yer alırdı. Arz günlerinde Divanı hümayuna gelir, derecesine göre vezirlerin yanında kubbe altında otururdu. Kaptanı deryanın elinde hakimiyet alameti olarak sedefkari asası olup, tersanede onunla gezerdi. Bahriye ile ilgili divanı hümayuna gelen davalar kendisine havale olunur, divanda muayyen bir yerde oturup davalara bakar ve karar verirdi. Tersaneye geldiği zaman orada da dava dinler ve dava işi nereye aitse oranın kadısına buyruklar gönderir, lüzum hasıl olursa davayı kadıya havale ederdi (Uzunçarşılı, 2020: 414-418). XVII. yüzyılda, Ahmet Paşa Hâfız (öl. 1632) ve Cûyî (öl. 1581'den sonra) bu görevle uğraşmışlardır.

### 1.5.9 Zaîm

XVII. yüzyılda, Mustafa Ârif Efendi (öl. 1672-73) ve Şeyh Cemâleddîn Mahmûd Hulvî Efendi (ö. 1653-54) zaimlik yapmışlardır. Hülvî, saray Helvacıbaşı Ahmed Ağa'nın oğludur. 1574 senesinde İstanbul'da doğmuş ve 1653 senesinde vefat etmiştir. Şehremîni'de, Şirvâni Dergah Haziresinde metfundur (Kocaaslan, 2009: 342).

### 1.5.10. Alaybeyi

XVII. yüzyılda, Sâmi Yunus (öl. 1685), şairliği yanında bu görevle uğraşmıştır. Şairin adı Yunus olup; Musul'da doğmuştur. (Özdemir, 2011: 433 & Abdulkadiroğlu, 1985: 180).

### 1.5.11. Odabaşı

XVII. yüzyılda, Fenâyî Mustafa (öl. 1703-04), şairliği yanında odabaşı göreviyle uğraşmıştır. Fenâyî'nin asıl adı Mustafa olup Şumnu'da doğmuştur. Yeniçeri şairlerinden olup "Odabaşı Şeyhi" sanıyla tanınmıştır. Aşçı, vekilharç ve odabaşılık görevlerinde bulunmuş, Şeyh Yahyâ Efendi'nin soyundan gelen Emetullâh Kadın'la evlenmiştir. Halvetî şeyhi Üsküdarlı Şeyh Selâmî Efendi tarafından yetiştirilen Fenâyî, Sıbtalı Yahyâ Efendi'nin evinin civarında zaviye yaptırarak şeyh olmuştur. Fenâyî, 1703-04 senesinde vefat etmiştir (Araslan, 2018: 31).

### 1.5.12. Topçu

XVII. yüzyılda, Şermî Şeştârî Alî Çelebi (öl. 1715), topçuluk vazifesinde bulunmuştur. Şermî, Üsküdar'da doğmuştur. Asıl adı Ali'dir. 1715 Mora Seferi'nde vefat etmiştir (Özdemir, 2011: 114).

### 1.5.13. Bölük çorbacı

XVII. yüzyılda, Lütfî Muslî Ağa-zâde Mustafa Ağa (öl. 1718), şairliği yanında bölük çorbacı olarak çalışmaktaydı. Lütfî, Tokat'ta doğmuş ve 1718 senesinde vefat etmiştir (Abdulkadiroğlu, 1985: 471).

## 1.6.Esnaf, Tıbbi ve Serbest Meslekler

### 1.6.1. Esnaf Cemiyetindeki Meslekler

#### 1.6.1.1.Sahaf

XVII. yüzyılda, Sahaf Ebu'r-Reşid Ahmed Rüşdî Efendi, sahaf/sahhaf vazifesinde bulunmuştur. Rüşdî, Bosna vilâyetine bağlı Mostar'da 1637 tarihinde doğmuş ve 1700 senesinde vefat etmiştir. Edirne kapısı dışında metfun olan oğlu kadı Hasan Reşid'in yanında metfundur (Odabaşı, 2009: 214).

#### 1.6.1.2.Attâr

XVII. yüzyılda, Birrî Derviş Mehmed Çelebi, şairliğinin yanında attarlık görevinde de bulunmuştur. Attar Birrî şeklinde söz edilen Birrî'nin asıl adı Mehmed'dir (İsen, 1988: 21-27).

#### 1.6.1.3.Divitçi

XVII. yüzyılda, Mehmet Efendi, şairliği yanında divitçi olarak da çalışmıştır. Divitçizâde, Üsküdar'da doğmuş ve şiirlerinde kullandığı talib mahlası ve divitçizade lakabıyla tanınmıştır (Özcan, 2003: 451).



## 1.6.2. Tıbbi Meslekler

### 1.6.2.1. Tabîb

XVII. yüzyılda Ahmed Şaban Şifâî Efendi, şairliği yanında tabip olarak da çalışmıştır. Şifâyî, Ahmed Efendinin oğludur. Ayaşlı, Tabîb Şaban Efendi demekle meşhurdur. 1704 senesinde Ankara'da vefat etmiş ve Ankara'da metfundur (Özdemir, 2011: 126).

### 1.6.2.2. Hekimbaşı

XVII. yüzyılda Şifayî Derviş Abdülbaki Efendi, şairliğinin yanında hekimbaşı olarak da çalışmıştır. Şifayî, Edirne'de doğmuş ve Edirne Muradiye Hastanesi'nin hekimbaşı olarak gelmiştir (Özdemir, 2011: 124).

## 1.6.3. Serbest Meslekler

### 1.6.3.1. Nakkaş

XVII. yüzyılda Nakkaş Hasan Paşa (öl. 1622), Sâlikî, Refikî-zâde (öl. 1620-21) ve Sâdikî (öl. 1613) nakkaşlık göreviyle uğraşmışlardır.

### 1.6.3.2. Hattat

XVII. yüzyılda onlarca şair hattatlık mesleğinde bulunmuştur. O isimlerden birisi olan Buğürizâde İtrî Efendî, şairliğinin yanı sıra hattatlık ile de uğraşmıştır. İtrî, hattatlık mesleğini bir hobi haline getirerek; kendi adıyla anılan "Mustabey" armut türünü yetiştirmiştir (Özcan, 1999: 220-221).

Asrın diğer şair-hattat isimlerinden biri de Selîm-zâde Süleymân Emnî Efendi'dir. Emnî, İstanbul'da doğmuştur. Adı Süleyman'dır. Hattatlık mesleği yapmıştır. Mısır Valisi Firari Hasan Paşa'nın divan efendisi de olan Emnî, 1698 senesinde vefat etmiştir. Hicaz'da metfundur (Kocaaslan, 2009: 130-31).

### 1.6.3.3. Şeştârî

XVII. yüzyılda Şermî Şeştârî Alî Çelebi, şeştari mesleğini icra etmiştir. Üsküdar'da doğan şairin asıl adı Ali olup, Şermî Ali Çelebi adıyla bilinmiştir. Topçu tayfasından olan Şermî, kahvehane şairlerinden olup şeştar çalması ve sesinin güzelliğiyle tanınmıştır. Mora Seferi'nde vefat etmiştir (İnce, 2018: 268 & Abdulkadiroğlu, 1985: 222).

### 1.6.3.4. Şerbetçibaşı

XVII. yüzyılda, Sipahiler Ağası-zâde Hurrem Paşa, şairliğinin yanında şerbetçibaşı olarak da çalışmıştır. Hurrem, Enderunlu olup Sultan II. Osman devri şairlerindedir (Odabaşı, 2009: 65).

### 1.6.3.5. Meddah

XVII. yüzyılda, Medhî Nûh-zâde Seyyid Mustafa Çelebi, şairliği yanında meddahlık'da yapmıştır. Medhî, 1680 senesinde vefat etmiştir (Abdulkadiroğlu, 1985: 485-486).

### 1.6.3.6. Neyzen

XVII. yüzyılda, Aklî Tablî-zâde Şeyh Ali Efendi (öl. 1704) bu görevle uğraşmıştır. Aklî, Bursalıdır. İyi bir eğitim gördü. Halvetî Debbâğ-zade Şeyh Mustafa Efendi'ye intisap etti. Sesi de güzel olduğundan

reisi zâkiri Mühtedî Yahyâ'dan ve devrin bazı değerli müzik adamlarından ders aldı ve ardından reis-i zâkirân oldu. (Arslan, 2018: 39)

## 2. XVII. Yüzyıl Şairlerinin Meslekleri, Oranları ve İstatistikleri

XVII. yüzyıldaki bazı şairlerin yaptıkları meslekler, bu mesleklerin yüzdeler oranları ve dağılımlarını içeren tablolar aşağıda gösterilmiştir:

**Tablo 1:** XVII. Yüzyılın Bazı Şairlerinin Yaptıkları Meslekler ve Mesleklerin Yüzdeler Oranları.

Şair	Meslek	Oran %
Mustafa Manevî (öl. 17. yy) Abdî, Himmet-zâde, Şeyh Abdullâh Efendi (öl. 1710) Abdülhay (öl. 1705) Derviş Osman (öl. 1684) Hasan/Ümmî Sinan-zâde, Şeyh Hasan Efendi (öl. 1677-78) Ümîdî, Vâiz Şeyh Ahmed Efendi (öl. 1694)	Vâ'iz	%3.5
Rıza (öl. 1671) Tâcî, Tâceddîn Efendi (öl. 1697) Ali Ferdî Efendi (öl. 1715) Ârif, Seyyid Mehmed Efendi (öl. 1714-15) Bahsî, Mehmed Bahsî Efendi (öl. 1623-24) Şerîf, Müftü-zâde İsmail Şerif Efendi (öl. 17. yy)	Müftü	%3.5
Mehmed Pendî (öl. 1635) Âsımî, Mehmed Âsımî Efendi (öl. 1666) Dâ'î, Mehmed (öl. 1659-60) Fâhir, Salih Fâhir Efendi (öl. 1715) Hâlis, Mehmed Hâlis Efendi (öl. 1709-10) Sa'dî, İmam-zâde Mehmed Sa'dî Efendi (öl. 1682) Zaifî, Akbaba İmamı Şeyh Mehmed Zaifî Efendi (öl. 1703-04) Kâni'î, Müezzîn-zâde Şeyh Ahmed Efendi (öl. 1644)	İmâm	%4.5
Hocazâde Hattat Mehmed Enverî Efendi (öl. 1694) Âhî, Kapıcı-zâde Ahmed Âhî (öl. 1964) Fahrî, Mehmed Fahrî Çelebi (öl. 1645) Türâbî/Nidâî, Yekçeşm Mehmed Türâbî Çelebi (öl. 1718)	Müezzîn	%0.50
Hâfız, Hâfız Hatîb Mustafa Efendi (öl. 17. yy) Bülendî/Kûtehî (öl. 1629-30) Fezî, Hasan Efendi (öl. 1695-96) Hamdî, Şeyh Hamdî Efendi (öl. 1688) Kâni'î, Müezzîn-zâde Şeyh Ahmed Efendi (öl. 1644)	Hatîb	%2.5
Gubârî, Seyyid Kâsım Gubârî Efendi (öl. 1625) Mehmed Şerîf (öl. 1631) Şeyhî, Kudsi-zâde Mehmed Şeyhî Efendi (öl. 1674-75) Şeyhî, Seyyid Mehmed Allâme Efendi (öl. 1635) Vâlî, Nefes-zâde Seyyid Abdurrahman Vâlî Efendi (öl. 1696)	Nakibü'l-Eşraf	%2
Fâhir, Salih Fâhir Efendi (öl. 1708) Hüseyin Arayıcı-zâde Hüseyin Ferdî Efendi (öl. 1708-10) Sükûnî, Ahmed Sükûnî Efendi (öl. 1690) Tecellî, Abdülkadir Zülfikar Efendi (öl. 1695-96)	Mukâbeleci	%1
Neşâtî (öl. 1624) Mehmed Efendi Divitçizâde (öl. 1679) Mehmed Efendi, Yâkubzâde (öl. 1666) Sabuhi, Şeyh Ahmed Dede (öl. 1647) Abdî, Nesîmî-zâde Abdullâh Efendi (öl. 1683) Abdülhay (öl. 1705)	Şeyh	%5

Şeyh Seyyid Mahmud Resmî-i Nakşibendî (öl. 1666) Şeyh Ya'kûb Efendi (öl. 1642-43) Şeyh Yahya Efendi (öl. 1698) Vahyî, Şeyh Mehmed Efendi (öl. 1718)		
Mehmed Hâsib (öl. 1709) Nâmî 'Abdü'l-hayy (öl. 17. yy) Burûsevî Şeyh Mustafâ (öl. 17. yy) Sırrî, İbrâhîm Sırrî Efendi (öl. 1699) Dâ'î, Mehmed (öl. 1659-60) Hidâyetî, Şeyh Osman Efendi (öl. 1657)	<i>Hâce</i>	%2. 5
Lutfî (öl. 1642) Mehmed Nasuhî (öl. 1698) Kafzâde Fâizî (öl. 1622) Yümnî (öl. 1662) Âsım (öl. 1675)	<i>Mülâzım</i>	%1
Mehmet Şifayî (öl. 1667) Ahmed İlmî (öl. 1600) Hâfız (öl. 17. yy) Necmî, Riyâzî (öl. 1644) Kafzâde Fâizî (öl. 1622) Şeyhülislam Yahya (öl. 1644) Şeyhülislam Bahâyî (öl. 17. yy) Seyrek-zâde Mehmed Âsım (öl. 17. yy) Emrî, Emrullah Efendi bin Nasûh Efendi (öl. 1702) İsmâil Remzî (öl. 1703) Mehmed Necîb (öl. 1703)	<i>Müderris</i>	%6
Mehmed Nasuhî (öl. 1698) Mehmed Muhtârî (öl. 1679) Ahmed İlmî (öl. 1600) Hâfız (öl. 17. yy) Riyâzî (öl. 1644) Kafzâde Fâizî (öl. 1622)	<i>Kâdî</i>	%5
Bülendî/Kûtehî (öl. 1629-30) Visâlî (öl. 1676)	<i>Danişmend</i>	%0. 50
Şeyhülislam Yahya (öl. 1644) Kadri Efendi (öl. 1674) Abdülaziz Efendi (öl. 17. yy) Şeyhülislam Bahâyî (öl. 17. yy) Azmîzâde Hâletî (öl. 17. yy) Ganîzâde Nâdirî (öl. 17. yy) Şeyhî, La'li-zâde Şeyh Mehmed Efendi (öl. 1706)	<i>Kazasker</i>	%4
Şeyhülislam Yahya (öl. 1644) Şeyhülislam Bahâyî (öl. 17. yy) Şeyhülislam Feyzullah Efendi (öl. 1639) Muhlis /Sırrî, Şeyhülislâm-zâde (öl. 17. yy)	<i>Şeyhü'l-İslâm</i>	%2. 5
Kazara Mehmed Selim Efendi (öl. 1725)	<i>Fetvâ Emîni</i>	%0. 50
Şekîb Ömer (öl. 17. yy) Bahsî, Mehmed Bahsî Efendi (öl. 1623-24) Selîsî/Mehmed (öl. 1650)	<i>Molla</i>	%0. 50
Muîd Ahmed Efendi (öl. 1647)	<i>Muîd</i>	%0. 50
Riyâzî (öl. 1644) Rıza (öl. 1671) Yümnî (öl. 1662) Âsım (öl. 1675) Güftî (öl. 1677) Kafzâde (öl. 1622) Sâdikî (öl. 1613)	<i>Tezkireci</i>	%2

Mehmed Şekibî Çelebi (öl. 1665-66)	<i>Müneccim</i>	%0. 50
Müneccimbaşı Ahmed Dede (öl. 1702) Mehmed Şekibî Çelebin (öl. 1665-66) Bahâyî, Küfrî, Hasan Çelebi (öl. 1660)	<i>Müneccimbaşı</i>	%0. 50
Derviş Dede Hemdemî (öl. 1679) Yahya Lisânî (öl. 1609) Mustafa Kâtibî (öl. 1667) Nâilî (öl. 1666) Cevherî (öl. 17. yy)	<i>Kâtip</i>	%4
Hüseyin Paşa Mere (öl. 1624) Hüsrev Paşa (öl. 1632) ALİ, Damad Şehid Ali Paşa (öl. 1716) Hâfız, Müezzîn-zâde Hâfız Ahmed Paşa (öl. 1631)	<i>Vezir-i A'zam / Sadra'zam</i>	%0. 50
İbrahim Sırrî (öl. 1699) Mehmed Muhllisî (öl. 1687) Peçevî İbrâhîm (öl. 1650) Mevcî, Defterdar Mehmed Paşa (öl. 1643)	<i>Defterdâr</i>	%2. 5
Mehmed Muhllisî (öl. 1687) Mehmed Emnî (öl. 1692) Mehmed Emîn (öl. 17. yy) Nâbî (öl. 1642-1712) Kethüdâ Ali Zeki Efendi (öl. 1711) Ni'meti (öl. 1709)	<i>Kethüdâ</i>	%2. 5
Nişancı Abdurrahman Abdî Paşa (öl. 1691) Zeynî/Şâhî, Okçu-zâde (öl. 1629-30) Ömrî, Nasûh Paşa-zâde Bey (öl. 1665-66) Bahrî, Mehmed Bahrî Paşa (öl. 1700) Fîrûzî (öl. 17. yy)	<i>Nişancı</i>	%2
Koca Hüseyin (öl. 1646) Sarı Abdullah Efendi (öl. 1660) Hasan Hükmi (öl. 1638) Şem'î Efendi (öl. 1614) Durak Efendi (öl. 1623)	<i>Reîsü'l-Küttâb</i>	%2
Fethî, Fethullah Çelebi (öl. 1694) Şehrî, Mehmed Şehrî Efendi (öl. 17. YY) Tâlib Ahmed, Süleymaniyeli (öl. 1674-75)	<i>Mektupçu</i>	%0. 50
Zeynî/Şâhî, Okçu-zâde Nişancı Mehmed Paşa (öl. 1629-30) Bahrî, Mehmed Bahrî Paşa (öl. 1700)	<i>Mutasarrıf</i>	%0. 50
Refikî-i Amasyavî (öl. 17. yy)	<i>Mütevelli</i>	%0. 50
Rıza (öl. 1671) Nâib, Müezzîn-zâde Mehmed Nâib Efendi (öl. 1718) Na'tî, Mehmed Na'tî Efendi (öl. 1679-80)	<i>Nâ'ib</i>	%0. 50
Ruznameci Muhammed Şakir (öl. 17. yy) Subhi Ahmet Efendi (öl. 1690) Kânî, Mustafa Kânî Efendi (öl. 1692-93) Nigâhî, Şehlâ Mustafa Nigâhî Çelebi (öl. 1693) Sükûnî, Ahmed Sükûnî Efendi (öl. 1690)	<i>Rûznâmecî</i>	%1
Ârif, Beytûlmâlemîni-zâde Mehmed (öl. 1677-78) Emnî, Selîm-zâde Süleymân Emnî Efendi (öl. 1698) Sâkıb, Kâtib-zâde Mustafa (öl. 1716) Fethî, Fethullah Çelebi (öl. 1694-95) Ledünnî, Mustafa Ledünnî Efendi (öl. 1720-21) Nâdî, Ahmed Nadî Efendi (öl. 17. yy)	<i>Divan Efendisi</i>	%2
Türâbî/Nidâî, Yekçeşm Mehmed Türâbî Çelebi (öl. 1718) Naîmâ, Mustafâ Naîmâ Efendi (öl. 1716) Şefik, Mehmed (öl. 1715) Şefik, Mehmed (öl. 1715)	<i>Vakanüvis</i>	%1

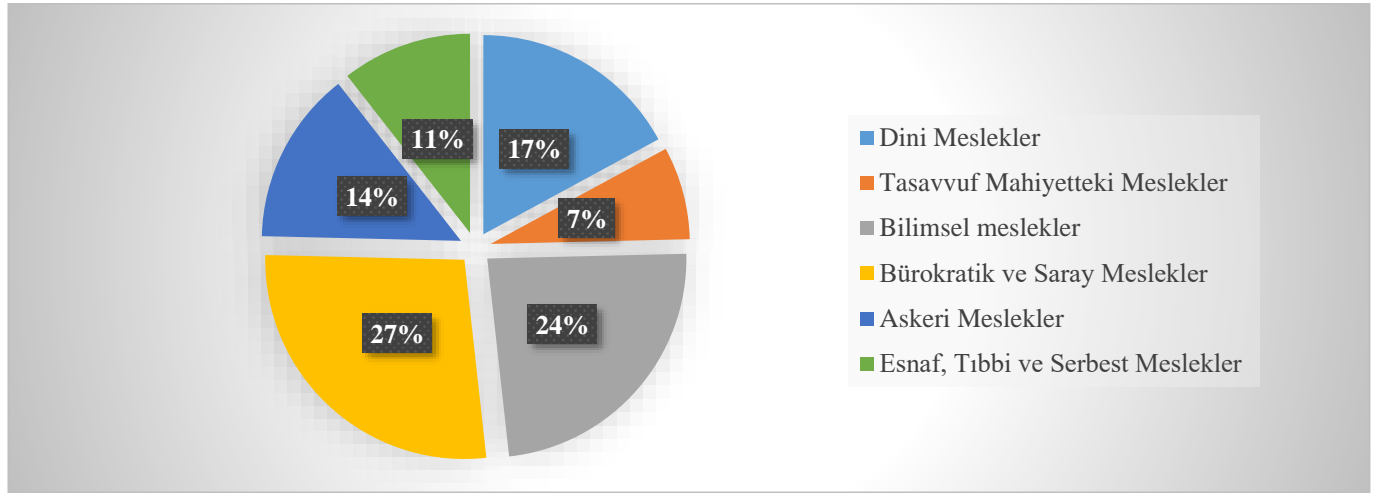


Behcetî Hüseyin Efendi (öl. 1683)		
Emîn, Şeyh Mehmed Emîn Efendi (öl. 1680) Mülhimî, İbrahim (öl. 1650) Abdî, Nişancı Abdurrahman Abdî Paşa (öl. 1691) Hemdemî, Solak-zâde Mehmed Çelebi (öl. 1657)	<i>Müverrih</i>	% 1
Gâzî, Şehsüvar Beyzâde Mehmed Paşa (öl. 1651-52) Abdî, Nişancı Abdurrahman Abdî Paşa (öl. 1691) Azmî, Mehmed Efendi (öl. 1694) Şefik, Abdurrahman Şefik Paşa (öl. 1688-89)	<i>Vâlî</i>	% 2
Devletî, Çerkes Ahmed Çelebi (öl. 1705-06) Şâkir, Süleyman Şâkir Efendi (öl. 17. yy) Tâib, Şehlâ Mustafa Tâib Efendi (öl. 1710-11)	<i>Hazînedâr</i>	%0. 50
Bezmî, Yasakçı-zâde İbrahim Bezmî Efendi (öl. 1682) Dânâ/Ferezdzak İbrâhîm Çelebi (öl. 17. yy) Fevzî, Mehmed (öl. 1679) Siyâhî, Ahmed Siyahî Efendi (öl. 1687-88)	<i>Padişah Nedimi</i>	% 1
Fenâyî, Mustafa (öl. 1703-04) Tâib, Ahî-zâde Derviş İsmail Tâib Efendi (öl. 1714-15)	<i>Aşçı</i>	%0. 50
Emîn, Nazîrî-zâde Mehmed Efendi (öl. 1712-13) Ömrî, Nasûh Paşa-zâde Bey (öl. 1665-66) Ömrî, Ömer Efendi/ Ömer Bey (öl. 1675-76) Rezmî, Safiye Sultan-zâde Mehmed (öl. 1719)	<i>Kapıcıbaşı</i>	% 1
Meylî/Koca Meylî, Aşçıbaşı-zâde Mehmed Meylî Çelebi (öl. 1708-11) Vahîd, Abdülvahîd Efendi (öl. 1715-16)	<i>Kesedar</i>	%0. 50
Reşkî, Mevlevî Ali Dede (öl. 1696-97)	<i>Mühürdar</i>	%0. 50
Bahrî, Mehmed Bahrî Paşa (öl. 1700) Fevzî, Derviş Mustafa Fevzî Efendi (öl. 17. yy) Nefî, Ömer Efendi (öl. 1635) Şefik, Mehmed (öl. 1715) Mehmed Râgıb Çelebi (öl. 1715)	<i>Muhasebeci</i>	% 1
Vahîd, Serheng-çavuş (öl. 17. YY) Şûrî, Hasan Şûrî Efendi (öl. 1695) Necîb, Necîb Mehmed Efendi (öl. 1706-07) Şeyh Cemâleddîn Mahmûd Hulvî Efendi (öl. 1653-54)	<i>Çavuş</i>	% 1
Kayıkçı Kul Mustafa (öl. 1658) Zarîf, Mehmed/Abdullah Çelebi (öl. 1703-04) Fenâyî, Mustafa (öl. 1703-04) Âlî, Âlî Efendi (öl. 1646) Bendî, Osman Çelebi (öl. 1712-13) Hüseyin Beşe, Hüseyin De'bi Çelebi (öl. 1639-40)	<i>Yeniçeri</i>	%4. 5
Bayram Paşa (öl. 17. yy)	<i>Zağarcıbaşı</i>	%0. 50
Mehmed Mîrî (öl. 1672) Vüs'atî-zâde Sipahî Mehmed İzzetî Bey (öl. 1664-65) Beyâzî, Mehmed Bey (öl. 1646) Çelebi Efendi, Mustafa (öl. 1682) Gınâyî, Ahmed Gınâyî Bey (öl. 1693-94)	<i>Sipâhî</i>	% 3
İbrahim Müteferrika (öl. 17. yy) Âlî Hüseyin Efendi (öl. 1648)	<i>Müteferrika</i>	%0. 50
Ahmet Paşa Hâfız (öl. 1631) Gâzî (öl. 1664) Tâ'ib, Abbas Tâib Paşa (öl. 1690) Bahrî, Mehmed Bahrî Paşa (öl. 1700)	<i>Beylerbeyi</i>	% 1
Ahmet Paşa Hâfız (öl. 1632) Bayram Paşa (öl. 1638)	<i>Vezîr</i>	%0. 50
Ahmet Paşa Hâfız (öl. 1632) Cûyî (öl. 1581'den sonra)	<i>Kaptan</i>	%0. 50

Ârif, Mustafa Ârif Efendi (öl. 1672-73) Hulvî, Şeyh Cemâleddîn Mahmûd Hulvî Efendi (öl. 1653-54)	<i>Zaîm</i>	%0. 50
Sâmi, Yunus (öl. 1685)	<i>Alaybeyi</i>	%0. 50
Fenâyî, Mustafa (öl. 1703-04)	<i>Odabaşı</i>	%0. 50
Şermî, Şeştârî Alî Çelebi (öl. 1715)	<i>Topçu</i>	%0. 50
Lütfî, Muslî Ağa-zâde Mustafa Ağa (öl. 1718)	<i>Bölük Çorbacı</i>	%0. 50
Rüşdî, Sahaf Ebu'r-Reşid Ahmed Rüşdî Efendi (öl. 1700) Seyyid Raşid Efendi (öl. 1681)	<i>Sahaf</i>	%0. 50
Birrî, Dervîş Mehmed Çelebi (öl. 1716) Nâtık Edirneli Celilî-zâde (öl. 1716-17)	<i>Attâr</i>	%0. 50
Mehmet Efendi, Divitçizâde (öl. 17. yy)	<i>Divitçi</i>	%0. 50
Emîr Çelebi/Mehmed (öl. 1639-40) Ali, Acem Ali Çelebi (öl. 1688-89) Ahmed Şaban Şifâî Efendi (öl. 1704) Ahmed, Üsküdarlı (öl. 1647-48) Mehmet Hüseyinî Çelebi (öl. 1639-40)	<i>Tabîb</i>	%1. 5
Mehmet Şifayî (öl. 1667) Şifayî, Dervîş Abdülbaki Efendi (öl. 1664)	<i>Hekîmbaşı</i>	%0. 50
Nakkaş Hasan Paşa (öl. 1622) Sâlikî, Refikî-zâde (öl. 1620-21)	<i>Nakkâş</i>	%0. 50
Emnî, Selîm-zâde Süleymân Emnî Efendi (öl. 1698-99) Mehmed Enverî Hoca-zâde (öl. 1695) Mustafa Anber Ağa (öl. 1684) Abdülbâkî-yi Tebrîzî (öl. 1630) Bahrî, Mehmed Bahrî Paşa (öl. 1700) Cevrî, İbrâhîm Çelebi (öl. 1654) Muhibbî, İmâm-zâde (öl. 17. yy)	<i>Hattât</i>	%4
Murat Ağa (öl. 1673) Şermî, Şeştârî Alî Çelebi (öl. 1715)	<i>Şeştârî</i>	%0. 50
Hurrem, Sipahîler Ağası-zâde Hurrem Paşa (öl. ?-?)	<i>şerbetçi başı</i>	%0. 50
Medhî, Nûh-zâde Seyyid Mustafa Çelebi (öl. 1680) Tıflî, Ahmed Çelebi (öl. 1659-60) Medhî, Dervîş Hasan (öl. 17. yy)	<i>Meddah</i>	%0. 50
Aklî, Tablî-zâde Şeyh Ali Efendi (öl. 1704) Çengî, Yûsuf Dede (öl. 1669) Mazlûm (öl. 1661-62)	<i>Neyzen</i>	%0. 50

Tabloda geçen şairler çeşitli tezkireler ve kaynaklara dayanarak verilmiştir. Tabloda verilen tasnife dikkatle bakıldığında bazı mesleklerin birbiriyle yakın oranlar ve ilişkiler içinde olduğu kolayca görülecektir. Bu verileri daha geniş manada gruplandırmak, daha sonra yapılacak çalışma ve değerlendirmeler için gerekli olacaktır. Tüm bu verilerden hareketle şairlerin içerisinde buldukları meslekleri din mensupları, tasavvuf mensupları, bilim mensupları, askerî mensuplar, esnaf ve serbest meslek erbabı, bürokratik ve saray mensupları şeklinde sınıflandırabiliriz. Bunun yanında ilgili tabloda meslekler şairlerin en çok rağbet gösterdiklerinden en az tercih ettikleri mesleklere doğru gösterilmiştir. Buradan da hareketle şairler tarafından en çok tercih edilen meslekleri, bürokratik ve saray mensubu olan meslekler oluştururken; en az tercih edilen meslek grubunu esnaf ve serbest meslekler oluşturmaktadır. Serbest meslekler arasında da en çok tercih edilen mesleğin hattatlık mesleği olduğu görülmektedir. Ayrıca bilimsel mesleklerden kadılık, ilk sıralarda yer aldığını görülmektedir. “*Kadılık, yargı işleri yanında belediyeye ait meselelerin de sorumluluğunu gerektiriyordu. Bu yüzden Osmanlılar döneminde yaygın mesleklerdendir*” (İsen, 1989:37). Aynı zamanda meslekler arasında en az olan mesleğin oranı % 0. 50’dir. Bu orandan hareketle tercih edilen meslekler şöyle gösterebilir: Neyzen, meddah, şerbetçi başı, şeştari, nakkaş, hekimbaşı, divitçi, attar, sahaf, bölük çorbacı, topçu odabaşı, alaybeyi, zaim, kaptan, vezir, müteferrika, zağarcıbaşı, mühürdar, kesedar, aşçı, hazinedar, naib, mutasarrıf, mektupçu, vezirazam, müneccim-müneccimbaşı, fetva emini, müid, molla, danışmend ve müezzin. Bunun yanında askerî

mesleklerin arasında yeniçeriliğin şairler tarafından en çok tercih edilen mesleklerden birisi olduğu görülmektedir. Şairlerin yeniçeri mesleğini daha çok tercih etmelerinin nedenlerinden biri, bazı askerlik mesleklerinden daha kolay yeniçeri mensubu olabilmeleri ve daha yüksek maaş alabilmeleridir.



**Grafik 1: XVII. Yüzyıl Şairlerinin Mesleki Vazifelerinin Dağılımı.**

Mesleklerin sayısal olarak çokluğundan ötürü meslekler kendi içinde tasnif edildiğinde altı grup ortaya çıkmaktadır. Bu gruplar ve -yukarıdaki grafikten hareketle- oranları şu şekildedir: Dinî meslekler %17, Tasavvufî mahiyetteki meslekler %7, Bilimsel meslekler %24, Bürokratik ve saray mensubu meslekler %27, Askerî meslekler %14 ve Esnaf, Tıbbi ve Serbest meslekler %11.

## Sonuç

Asırlar boyunca müellifler ve şairler şiir yazmanın ve eser üretmenin yanı sıra çeşitli devlet dairelerinde veya hayatın diğer alanlarında görevlerde bulunmuş, mesleklerini icra etmişlerdir. Şairlerin yaşam koşullarına uyum sağlayabilmeleri ve kendilerine bir gelir kaynağı elde etmek için birçok siyasi, dinî ve diğer sosyal işlerle meşgul oldukları görülmektedir.

Çalışmada görüldüğü gibi XVII. yüzyılın bazı şairlerinin birden fazla meslekle uğraştıklarını görülür, örnek olarak Rızâ; kadı, müderris, mülazım ve müftü olarak karşımıza çıkabilir. Dolayısıyla bu şair, dört ayrı görevde değerlendirilmiş oldu. Aynı şeyleri başka mesleklerdeki şairlerin bir kısmı için de söylenebilir.

Bu araştırmada, XVII. yüzyılda kaleme alınmış birden fazla tezkire ve biyografi merkez alınmak suretiyle; asrın birçok şairinin içinde bulunduğu vazifeler gruplandırılıp, oranlarıyla beraber tablo halinde gösterilmiştir. Buna göre meslek gruplarını; dini meslekler (vaiz, müftü, imam, müezzin, hatip, nakibüleşraf, mukabeleci); tasavvufi mahiyetteki meslekler (şeyh, hoca); bilimsel meslekler (mülazım, müderris, kadı, danışmend, kazasker, şeyhülislam, fetva emini, molla, muid, tezkireci, müneccimlik); bürokratik ve saraya mensup meslekler (katip, vezirazam/sadrazam, defterdar, kethüda, nişancı, reisülküttap, mektupçu, mutasarrıf, müteveli, naip, ruznameci, divan efendisi, vakanüvis, padişah nedimi, aşçı, Kapıcıbaşı, kesedar, mühürdar, muhasebeci, müverrih, vali, hazinedar); askerî meslekler (çavuş, yeniçeri, zağarcıbaşı, sipahi, müteferrika, beylerbeyi, vezir, kaptan/kaptan-ı derya, zaim, alaybeyi, odabaşı, topçu, bölük çorbacı); esnaf, tıbbi ve serbest meslekler; esnaf cemiyetindeki meslekler (sahaf, attar, divitçi); tıbbi meslekler (tabib, hekimbaşı) ve serbest meslekler (nakkaş, hattât, şeştari, şerbetçi, meddah, neyzen) şeklinde altı gruba ayırmak mümkündür.

XVII. yüzyılda şairlerin serbest meslekler grubunda yer alan; nakkaşlık, kumaşçılık, şeştari, şerbetçi vb. meslekleri pek fazla tercih etmediği görülürken; özellikle bürokratik ve saraya mensup

olan meslekler, askeri meslekler ve bilimsel meslekleri tercih ettiği görülmektedir. Buna göre ilgili şairler içerisinde sırasıyla; müderrislik, kadılık, kazaskerlik, katiplik, defterdarlık, yeniçeri, sipahi, kethüda, hocalık, imamlık, şeyhlik, vaizlik, müftülük ve mudlik en çok tercih edilen meslekler konumundadır.

## Kaynakça

- Abdulkadiroğlu, A. (1985). *İsmail Beliş Nuhbetü'l-Âsâr li-zeyli Zübdetil-Eş'âr*. Ankara, AKM Yayınları.
- Açıkgöz, N. (2017). *Riyâzî Muhammed Efendi Tezkiretü'ş-Şu'arâ*. Ankara, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
- Ağırakça, A. (2006). Müneccimbaşı, Ahmed Dede. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (C. 32, ss. 4-6), İstanbul.
- Akyüz, Y. (2019). *Türk Eğitim Tarihi (M.Ö. 1000- M.S. 2019)*. Ankara, Pegem Akademi.
- Albayrak, N. (2022). Kayıkçı Kul Mustafa. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (C. 25, s. 78) Ankara.
- Altuner, N. (1989). *Safâî ve Tezkiresi İnceleme-Tenkitletli Metin-İndeks*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Arslan, M. (2018). *Mecma'-i Şu'arâ ve Tezkire-i Üdebâ*. Ankara, AKM Yayınları.
- Atlansoy, Kadir (1998). *Bursa Şairleri Bursa Vefeyatnamelerindeki Şairlerin Biyografileri*. Bursa, Asa Yayınları.
- Aydın, B. & Tak, E. (2019). XVII. Yüzyılda İstanbul Medreselerinde Okutulan Kitaplar (Tereke Kayıtları Üzerine Bir Değerlendirme). *Dil ve Edebiyat Araştırmaları*, 19, 183-236.
- Ceylan, Ö. (2000). *Tasavvufî Şiir Şerhleri*. İstanbul, Kitabevi.
- Coşkun, Ali Osman. (2019). *Seyrek-Zade Mehmet Âsım Zeyl-i Zübdetü'l-Eş'âr*. Ankara, T. C Kültür ve Turizm Bakanlığı
- Dolat, M. (2012). Dîvân Şiirinde Meslekler. *Uluslararası Sosyal ve Ekonomik Bilimler Dergisi*, 2, 19-21.
- Es-Sakkâr, S. (2020). Muîd. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (C. 31, ss. 86-87). Ankara.
- Gencay Zavotçu (Hzl. ) (2017). *Zehr-i Mâr-zâde Seyyid Mehmed Rızâ, Rızâ Tezkiresi*. Ankara, AKM Yayınları.
- Güler, K. (2021). *43. Şehir Bizim Kütahya*. İstanbul, Kriter Yayınları.
- Güzel, A. (2017). *Başlangıçtan Günümüze Türkçenin Eğitim-Öğretim Tarihi Araştırmaları*. Ankara, Akçağ Yayınları.
- Halaçoğlu, Y. (1992). Bayram Paşa. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (C. 5, ss. 266-267). İstanbul.
- Hava Kocaaslan (hzl. ) (2009). *Tuhfe- Nâilî Metin ve Muhteva* (C. 1. ss. 1-233). Sivas, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İnce, A. (2018). *Sâlim Efendi Tezkiretü'ş-Şu'arâ*. Ankara, AKM Yayınları.
- İnce, A. (2018). *Tezkiretü'ş-Şu'arâ (İnceleme - Metin)*, Ankara, AKM Yayınları.
- İpekten, H. (2002). *Şair Tezkireleri*. Ankara, Grafiker Yayınları.
- İpşirli, M. (2020). Muîd Ahmed Efendi. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (C. 31, ss. 87-88). Ankara.
- İsen, M. (1989). Divan Şairlerinin Meslekî Konumları. *Milli Eğitim Dergisi*, 83, 35-41.
- İsen, M. (1989). Divan Şairlerinin Tasavvuf ve Tarikat İlişkileri. *Milli Eğitim Dergisi*, 84, 21-27.
- İsen, M. (2018). *Şair Tezkireleri*. Ankara, Grafiker Yayınları.
- Kaf-zâde Fâ'izî. Zübdetü'l-Eş'âr*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Belediye 11. Vr. 160b.
- Kaplan, M. & Yıldız, S. (2014). Klâsik Türk Şiiri ile Türk Halk Edebiyatında Kadı Tipi ve Muhyiddin'in Manzûmesi. *Odical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 9 (12), 711-740.
- Karacan, T. (2008). Sâbit. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (C. 35, ss. 349-350). İstanbul.
- Karahan. A. (2006). Nâbî. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (C. 32, ss. 258-260). İstanbul.
- Kartal A, vd. (2019). *XVII. Yüzyıl Türk Edebiyatı*. Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını.
- Kaya, B. A. (2013). Yahyâ Efendi, Zekeriyyâzâde. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (C. 43, ss. 245-246). İstanbul.
- Kazan, Ş. (2009). Şırrî. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (C. 37, ss. 129-130). İstanbul.
- Kazancıgil, R. (1999). *Abdurrahman Hibri Ensû'l-Müsâmirîn*. İstanbul, Edirne Valiliği Yayınları.
- Koçoğlu, T. (2021). *Ruznameci Muhammed Şakir'in Aca'ibü'l - Mahlukat Tercümesi*. Kimlik Yayınları.



- Kurnaz, C. & Çeltik, H. (2009). Hanlık Dönemi Kırım Şairleri Hakkında Bazı Tespit ve Değerlendirmeler. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 51, 275-294.
- Mengi, M. (2017). *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara, Akçağ Yayınları.
- Mermer, K. (2010). 17. Yüzyılın Genel Siyasî ve Edebî Manzarasında Bir Şeyh, Vaiz ve Şair Olarak Mustafa Manevî. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, 185-198.
- Müstakimzade Süleyman Sadeddin. (1928). *Tuhfe-i Hattâtîn*. İstanbul, İstanbul Devlet Matbaası.
- Oğraş, R. (2015). Divan Edebiyatında Meslek ve Mahlas İlişkisi. *Göller Bölgesi Aylık Hakemli Ekonomi ve Kültür Dergisi*, 3, 22.
- Özcan, N. (1999). İtrî Efendi, Buhürizâde. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (C. 19, ss. 220-221). İstanbul.
- Özcan, N. (2003). Mehmed Efendi, Divitçizâde. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (C28, ss. 451-452). Ankara.
- Riyâzî. *Riyâzu 'ş-Şu 'arâ*. Milli Kütüphane yazmalar koleksiyonu, 06 Hk 1275. vr. 93b. s. 6
- Sarıcaoğlu, F. (1999). Hüseyin Paşa, Mere. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (C19, ss. 8-9). İstanbul.
- Şentürk, A. & Kartal, A. (2004). *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul, Dergâh Yayınları.
- Taşkesenlioğlu, L. (2016). Toplumun Bir Parçası Olarak Divan Şairleri ve Meslekleri. Bartın, Uluslararası Edebiyat ve Toplum Sempozyumu.
- Tok, E. (2015). *17. Yüzyıl Mevlevî Şairlerinin Şiirlerinde Mevlânâ ve Mevlevîlik*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, Sakarya.
- Tuğluk, M. E. (2018). Kâdirî Muhyiddîn ve Manzum Nasîhat-Nâmesi. *Sobider: Sosyal Bilimler Dergisi*, 5, 577- 608.
- Uludağ, S. (2005). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul, Kabalcı Yayınevi.
- Uzunçarşılı, İ. H. (2020). *Osmanlı Devleti'nin Merkez ve Bahriye Teşkilatı*. Ankara, Akdyk Türk Tarih Kurumu yayınları.
- Yılmaz, K. (2019). *Güftî Teşrîfâtü 'ş-Şu 'arâ*. Ankara, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
- Zavotçu, G. (2009). *Zehr-i Mâr-zâde Seyyid Rızâ-Hayâtı*, Eserleri, Edebi Kişiliği ve Tezkiresi. Ankara, Kültür Bakanlığı e-.
- Zavotçu, G. (2017). *Rızâ Tezkiresi*. Ankara, AKM Yayınları.





# Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (KMÜ EFAD)

*Karamanoğlu Mehmetbey University Journal of Literature Faculty*

E-ISSN: 2667 – 4424

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/efad>



**Tür:** İnceleme Makalesi  
**Kabul Tarihi:** 26 Aralık 2022

**Gönderim Tarihi:** 13 Eylül 2022  
**Yayımlanma Tarihi:** 30 Aralık 2022

**Atf Künyesi:** Köroğlu, G. & Sağlam, M. (2022). Küreselleşmenin Yeni Medya Üzerine Etkileri. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2), 424-434.

**DOI:** <https://doi.org/10.47948/efad.1174592>

## KÜRESELLEŞMENİN YENİ MEDYA ÜZERİNE ETKİLERİ

**Gökhan KÖROĞLU\***  
**Murat SAĞLAM\*\***

### Öz

Teknoloji çağı olarak adlandırdığımız 21. yüzyılda yaşamlarını sürdüren bireyler yine çağa ismini veren “teknolojik ilerlemeler ve yenilikler” nedeniyle değişim ve dönüşüm geçirmişlerdir. Ortaya çıkan yeni durumlara ve şartlara uyum sağlama zorunluluğu, insanların bireysel alışkanlıklarında da değişim ve dönüşüme uyum sağlamasını zorunlu kılmıştır. Teknolojinin insan yaşamında kendini en fazla hissettiren alanları ise dijitalleşme ve dijitalleşmeden temel alınarak ortaya çıkmış olan yeni medya ortamlarının sağladığı ağ temelli iletişim yapısı olduğu ifade edilebilir. Toplumların ve ulusların benliklerinin derinliğinde varlığı reddedilemeyen teknolojinin değişim ve dönüşümü, dijitalleşme ve yeni medya ortamlarını hem desteklemekte hem de çeşitlendirmesiyle birlikte kullanıcılara sanal dünyada, eğlenme ve boş vakit geçirme anlamında gerçeklikte ve pratikte yerini almaktadır. Bununla birlikte yeni medya ortamları egemen devlet veya yönetimlerin, emperyalist hedefleri için kolaylık sağlayan bir araç görevini de ifa etmektedir. Bu çalışmada, toplumların çevresini, yaşam biçimlerini, kültürlerini değiştiren yeni medya ortamları küreselleşme bağlamında incelenmeye çalışılacaktır. Yeni medya ortamlarının ve dijitalleşmenin oluşum süreci ile birlikte bu kavramların meydana getirdikleri sosyal, kültürel ve ekonomik değişimlerin toplum üzerindeki etkilerine yönelik yeni bir bakış açısı kazanılabilmesi amaçlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İletişim, Medya, Yeni Medya, İnternet, Ağ toplumu, Küreselleşme.

### The Effect of Globalization on New Media

#### Abstract

Individuals living in the 21st century, which we call the age of technology, have undergone changes and transformations due to the "technological advances and innovations" that give the era its name. The necessity/responsibility of adapting to new situations may lead to alterations in people's own habits. These cumulative accumulations can pave the way for significant sociocultural and economic changes. It can be stated that the areas where technology makes itself felt the most in human life are digitalization and new media and network-based communication structure that emerged based on digitalization. The determination and tendency of globalization cannot be denied in the depth of the selves of societies and nations, both support digitalization and new media, and take their place in reality and practice, rather than being a mere idea, more quickly and effectively with their presence. At the same time, new media platforms can bring great convenience and limitlessness to the globalization efforts of imperialist or sovereign states. In this study, digitalization, new media and globalization, which change the environment, lifestyle and culture

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Karaman/Türkiye.

E-posta: [g\\_for\\_ce@hotmail.com](mailto:g_for_ce@hotmail.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4568-4920>.

\*\* Doç. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Uygulamalı Bilimler Yüksekokulu, Yeni Medya Bölümü, Karaman/Türkiye.

E-posta: [muratsaglam@kmu.edu.tr](mailto:muratsaglam@kmu.edu.tr), Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8036-7942>.

of societies or masses and are also affected by the society, will be discussed as concepts. It is aimed to examine the social, cultural and economic changes brought about by digitalization and the formation process of new media and the interaction of these concepts with globalization and thus gain a perspective on predicting their possible results. While preparing the study, many theorist writers and internet news were used. It has been studied by dealing with the subject with reference-centered, case and compilation method.

**Keywords:** Communication, Media, New Media, Internet, Network Society, Globalization.

## Giriş

1980’lerden itibaren büyük teknolojik gelişmelerin ve adımların özellikle internet, iletişim ve medya kullanımı üzerinde büyük yeniliklere kapı açmış oldukları ifade edilebilir (Burns, 1999). Yakın geçmişte, çok büyük kitlelere hizmet veren fakat kaynak veya içerik üreticisinin dışında kalanların sadece hedef tüketici kitle olduğu bir platformlar dizisi olarak “Geleneksel Medya” kapsamında televizyon, gazete ve radyodan bahsedilebilirdi. Bu iletişim kanalları, izleyicinin sadece kendisine sunulan ile yetindiği ve etkileşimin tek taraflı olduğu enformasyonlar demeti olarak biçimlenmekteydiler. Zaman çizgisinde ilerledikçe, teknolojik gelişim süreçlerinin sonucunda “yeni medya” kavramı da literatürümüze girdi. Özellikle de internet, ağ ve bilgisayar sistemlerindeki büyük gelişimin tek yönlü iletişim ve etkileşim sistemlerinden katılımcı, yorumlayıcı, eleştirici ve çok daha hızlı platformlara dönüştüğünün gözlemlenebilir hâle geldiği söylenebilir. Bu yeni yapının (yeni medya mecraları) kaçınılmaz olarak geleneksel medyanın bir argümanı veya ana yayın mecrası hâlini almakta olduğu da dile getirilmektedir. Denilebilir ki; hızlı bir şekilde yaygınlaşan ve büyük kitlelerin bu yeniliklere uyum sağladığı yeni medya mecraları aynı zamanda küreselleşme ve yayımcı politika izleyen ulus ve toplulukların temel ulaşım, etkileşim aracı hâline de dönüşmektedirler. Bu bağlamda “Küreselleşme”, sanayi devrimi sonrasında ivme kazanan sosyoekonomik ve kültürel amaçları güden bir evrimle ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda, başka bir pencereden bakıldığında kapitalizmin farklı bir versiyonu gibi de düşünülebilir. Pek çok egemen ulus kendi ticari ürün, yatırım ve yaşam biçimlerini daha fazla pazara, ülkeye yayma çaba ve gayreti içerisindeyler. Bu noktada teknolojik argümanları veya fırsatlarını sonuna kadar kullanılmakta olduğu da gözlemlenebilmektedir. Dijitalleşen ve her geçen gün küçük bir köy hâline gelen yerlere, “Medya” özellikle “Yeni Medya” sayesinde ulaşılması çok güç olan yerlere ulaşımı mümkün kılmaya devam etmektedir.

Yeni Medya ortamları tasarımı gereği başlarda sadece eğlence, iletişim ve haberleşme amaçlı kullanılmış olsa da yapısal olarak tek bir platformda üretici ile tüketiciyi bir araya getiren ve bunun milyonların erişimine açık bir formatta gerçekleştirilebilmesini mümkün kılan dijital ortamlar, farklı paydaşların küreselleşme ve pazar arayışı çabalarına da büyük hız ve kolaylık sağlamıştır. Yeni medya ortamlarının bazıları zamanla ek işlevler kazanarak ticari faaliyetlerden bankacılığa, reklam ve tanıtımdan siyasi propaganda araçlarına dönüşmüştür. Hatta bazı dini çevrelerin topluluklarına yeni müritler kazanma gayesiyle bile sosyal medya araçlarını kullandıkları gözlemlenmiştir. Kitle iletişim araçları, küreselleşme için yegâne güç olmasa da küreselleşmenin ortaya çıkışı ve yayılımı konusunda önemli bir aktördür. Sadece teknolojik açıdan değil, sahip olduğu sosyal, ideolojik ve kültürel özellikleri nedeniyle de küreselleşmenin temelini oluşturmuştur (Taylan & Arklan, 2008: 90)

## 1. Dijitalleşme Sürecinin Başlangıcı: İnternet, Ağ Toplumu ve Yeni Medya

20. yy sonlarında iletişim teknolojilerinin gelişim süreçlerinde gözlemlenebilen süratli ilerlemeler beraberinde yeni iletişim teknolojileri ve fırsatları getirdikleri gibi gerek yeni medya ve internet, gerekse de sosyal medya ya da sosyal ağlar gibi pek çok yeni kavramı da medya literatürüne kazandırmıştır. Bu yeni oluşumlar kaçınılmaz olarak sosyolojik, kültürel ve ekonomik alanlarda da çeşitli değişimlere ve alternatiflere yol açmakta oldukları ifade edilebilir.

Yeni medya teknolojilerinin meydana gelişlerinin, iki farklı yoldan ilerleyen bilgisayar ile medya teknolojilerindeki gelişmelerin bir araya gelmeleriyle mümkün olduğu da ifade edilebilir. Lev Manovich



bu kapsamda, yeni medyanın meydana gelişini mümkün kılan gelişmelerin 1830'lara kadar geriye götürülebileceğini ifade etmektedir. Bu süreçte, Charles Babbage'in analitik makineden ve Louis Daguerre'in dagerotipi keşfinden başlayıp 20. yy'ın başından itibaren modern "dijital bilgisayar"ın geliştirilmesinin mümkün olduğu döneme kadar da devam etmiştir. Bu süreç içerisinde bir yanda "analitik makine" ile yazılım ve donanım alanlarının her birinde bilgisayar teknolojilerindeki gelişim başlarken, buna paralel olarak dagerotip ile başlayan süreçte de medya teknolojileri kapsamında görüntü, hareketli görüntü (video akışı), ses ve metnin farklı formlar kullanılmak suretiyle saklanmasına tanık olunmuştur. Bu iki tarihi gelişimin birleşmesi sonucunda ve bilinen tüm medya depolama yapılarının sayısal dataya dönüştürülmeleri sonucunda da bugün "Yeni Medya" olarak isimlendirilen yapı ortaya çıkmıştır. Gözden kaçırılmaması gereken önemli bir boyut, her iki gelişim sürecinin de modern toplumların ihtiyaçları doğrultusunda benzer ideolojik inanışları meydana getirmek amacıyla bireylere benzer metin ve görüntüleri ya da sesleri yayma ile onların doğumları, iş-meslekleri ya da çeşitli kayıtlarını (sabıka gibi) tutma ihtiyaçlarını karşılayabilme gayreti sonucu gerçekleşmiştir. Fotoğraflar, filmler, ofset baskı teknolojileri, radyo ve tabii ki TV ilkini mümkün kılarken, bilgisayar ise ikincisini mümkün hâle getirmiştir. Bu açıdan değerlendirilecek olursa, kitle iletişim araçlarının ve bilgi işlem süreçlerinin birbirlerini tamamlayan teknolojiler oldukları, birlikte ortaya çıkmış olduklarını ya da birlikte gelişmiş olduklarını ifade edebiliriz. Bu birlikte gelişim, birbirini tamamlayan teknolojik yapılanma günümüz dünyasında var olan ve yaşayan toplumun meydana gelişini de mümkün kılmış olmaktadır (Manovich, 2001: 17).

Yine de önemle vurgulamak gerekir ki, "İnternet" teknolojisi böylesine genişleyen bir liberalleşme platformunda (ve iletişim düzeninin merkezinde) meydana gelmiş olmakla birlikte, internet oluşumunda serbest piyasa güçlerinin etkisi olmamıştır (ya da etkisi olmamış kabul edilebilecek düzeyde sınırlı olmuştur). "İnternet" teknolojisi, hatta teknolojik varoluşundan önce fikirsel oluşumunun dahi tamamen askeri hedefler sebebiyle gerçekleşmiş olduğu ifade edilebilir (Schiller, 1999: 83).

Bu durumu açıklayabilmek için 1950 yılındaki uluslararası ortamı, o dönemin şartlarının yaratmış olduğu çekinceleri hatırlamak gerekmektedir. 1950 senesinde dönemin en önemli politik ve askeri güçlerinden kabul edilebilecek olan Sovyetler Birliği ile aynı şekilde önemli politik ve askeri bir güç olan Amerika Birleşik Devletleri arasında nükleer bir felaketle de sonuçlanması muhtemel olan küresel çapta ciddi bir gerilim bulunmaktaydı. Yine de, "Soğuk Savaş" olarak isimlendirilen bu dönemde nükleer savaş göze alamayan ya da göze alamayacak kadar akıl ışığında hareket etmeye çalışan taraflar, önemli ve etkin bir alternatif olarak çeşitli teknolojik gelişmeler hatta yepyeni teknolojileri meydana getirmek yoluyla birbirlerine meydan okumuşlardır. Muhtemel bir savaşta meydana gelebilecek nükleer bir patlamanın, sadece ulusal ve merkezileşmiş telefon ağları platformlarını değil tüm iletişimi ve hatta iyonosfer tabasındaki radyo dalgalarıyla kurulan iletişimi de saatlerce (belki günlerce) durdurabilecek olduğu gerçeğinin, bu teknolojik gelişmelerin tetikleyicilerden birisi olduğu ifade edilebilir (Briggs & Burke, 2004).

Dönemin gergin politik yapısı içerisinde olası bir düşman saldırısının karşı tarafın tüm iletişimini çökertmesi sonucunda saldırıya uğrayan tarafın komuta-kontrol sistemlerinin kesintiye uğraması ile müdafaa ya da saldırıya cevap verme kabiliyeti ortadan kalkmış olacaktı. Bu önemli stratejik probleme çözüm olabilecek nitelikte bir düşünce, muhtemel çatışmaları ya da savaşları bir takım teknolojik yeniliklerle sağlayacağı avantaj(lar) ile kazanabileceğine inanan Amerika Birleşik Devletleri'nin, henüz 2. Dünya Savaşı sürecinde meydana getirmiş olduğu bir düşünce kuruluşu olan RAND bünyesinde görev yapan Paul Baran tarafından ortaya atılmıştır. Baran, temel olarak nörolojik teorileri model alan bir yapı sayesinde nükleer saldırılardan etkilenmeyecek en azından kesintiye uğramayacak olan bir iletişim sistemi önerisi getirmiştir. Geleneksel olan iletişimde, iletişimi mümkün kılan ağların kontrol noktaları genel olarak merkezlerde yer almaktayken bu merkezlerden bağlantılar merkezden çevreye doğru yapılandırılmakta ve bu sebeple merkezin vurulması ya da bir şekilde merkez yapıya zarar verilmesi iletişimin çökmesi anlamına gelmekteydi. Baran tarafından çözüm olarak sunulan öneriye göre ise (nörolojik model), belirli bir merkeze bağlı olmayan her ayrı birimin "bilgi"yi bir diğer ayrı birime ulaştırabilecek şekilde düzenlendiği bir ağ sistemi oluşturulmaktadır. Bunu gerçekleştirebilmek için de kuşkusuz, tüm iletişim altyapısının yeniden yapılandırılabilmesi gerekmektedir. O dönemde bu fikir teknolojik altyapının kısıtlamaları sebebiyle de bu çok mümkün olmasa da ilerleyen süreçte "Amerikan İleri Araştırma Projeleri Birimi" (ARPA), Baran tarafından ortaya konulan kavramsal çalışmayı hayata geçirecek ve mevcut bilgisayarların birbirleri ile

iletişim kurabilmelerine imkân verecek olan ilk ağı, yani ARPANET’i geliştirecekti. İnternet düşüncesinin kavramsal çerçevesini ortaya koyan Baran’ın önerisinin önemi, önceden birbirlerinden ayrı olarak gelişen bilgisayar ile iletişim teknolojilerini bir araya getirmeyi ortaya atarak merkezden merkeze iletişimin ikamesi olarak kullanıcıdan kullanıcıya iletişimin kavramsallaştırılmasını sağlamak olmuştur (Ryan, 2010).

1969 yılında öncelikle askeri ihtiyaçların zorlaması sonucuyla bu ihtiyaçlara cevap vermek üzere kullanılmak için meydana getirilmiş olan ARPANET için “internet”in atası olduğu ifadesi kullanılabilir. 1970 yılı ortalarında, ağın (ARPANET) genel iletişim alanlarını kapsamına alabileceği şekilde genişletilebilmesi amacıyla ağ kullanımlarını düzenleyen ve bugünde yararlanılan “TCP/IP” protokolleri meydana getirilmişlerdir. 1980 yılında ise Amerika Birleşik Devletleri Ulusal Bilim Vakfı (NSF) tarafından, stratejik bir öneme sahip bulunan bu teknolojinin kullanım alanları kapsamına üniversite ağlarını da dahil edecek biçimde genişletilmiştir. Bu yapılanma sonucunda veri trafiği hacmi gitgide yükselirken, bu trafiğin içerisindeki askeri pay azalmış ve “NSFNET” olarak isimlendirilen benzer fakat yeni ve sivil bir ağ yapılanması da geliştirilmeye başlanmıştır. Geliştirilen bu yeni yapı süratli bir biçimde üniversiteler haricindeki diğer sivil hükümet birimlerine ve hatta çeşitli düşünce kuruluşlarına doğru genişletilmiştir (Ryan, 2010). Bütün bu geliştirmelerin ve yapılanmaların yanı sıra 1989 senesinde Avrupa’da yer alan CERN isimli kuruluşun bünyesinde görev yapan Tim Berners Lee tarafından, “world wide web”in (www) meydana getirilmiştir. “WWW” yoluyla çeşitli büyüklüklerdeki ve fiziksel olarak çok farklı yerlerde bulunan bilgisayarlarda depo edilmiş olan bilgilerin birbirlerine bağlanabilmelerinin mümkün hâle gelmesi ile “internet” de küresel özellik kazanmıştır (Briggs & Burke, 2004). Bunun sonuçlarından birisi olarak internetin ticari kullanıma da uygun hâle gelmiş olduğu ifade edilebilir. Günümüz dünyasında ise internet, dünyanın neredeyse her ülke ya da bölgesinden bireylerin bağlanarak veri alıp yollayabildikleri, hatta alışveriş yapabildikleri, ticari ya da kişisel pek amaç için iletişim kurabildikleri bir ortam olarak “yeni medya” içerisinde önemli bir yer almıştır.

Yine de vurgulanması gerekir ki, İnternetin ilk ortaya çıkışı ile bu paylaşım platformunun gerek özgürlük gerekse de anındalık ve sınırsız paylaşım üzerine kurulmuş olan bir “siberya ütopyası” olarak değerlendirilmesine neden olmuştur. Bu beklentiye göre, internetin bireyleri birbirleri ile bağlantılı hâle getirmek yoluyla onları televizyonun yarattığı edilgen kitle kültüründen kurtarabilecek olduğu varsayılmıştır. Fakat öncelikle askeri merkezleri, daha sonrasında ise üniversite çevrelerini birbirlerine bağlamış bir yapı olarak “internet”, gelişim sürecinin ilerleyen dönemlerinde hem reklam hem de finans mantığını taşıyan, bu mantığın öncelik olduğu “ticaret” alanına ve benzer şekilde de “politik” alana doğru genişleme sergilemiştir (Maigret, 2011). Bunun önemli sonuçlardan birisi olarak, başka bir deyişle “internet”in ticari ve politik potansiyeli sebebiyle internet, bir ütopyanın gerçeklikte karşılık bulmasından ziyade, tüketim ve kontrolün kitleselleştirdiği ve hatta bu kitleselleştirilmeye imkân verebilen bir araca dönüştürülmüştür.

## 2. Yeni Medya Kavramı

“Yeni medya”, iletişim alanında köklü değişiklikler meydana getirerek gelenekselleşmiş olan analog medyayı dijital temsile doğru dönüştürmüştür. Yeni medyanın, bir anlamda temel taşlarından birisi olan İnternet yapısı, istenilen ya da ihtiyaç duyulan her veriye eşit hızda ve eşit şartlarda ulaşımına izin vermekte, üstelik bu verilerin dijital olarak kodlanarak sayısız kere çoğaltılabilmesi olanağını sunmakta, farklı biçim ya da yapılarıdaki medya türleri bilgisayarda gösterilebilmekte ve paylaşılabilirlerdir.

Manovich (2001) “yeni medya”nın ayırt edici temel beş prensibini; sayısal temsil, modülerlik, otomasyon, değişkenlik ve kültürel kod çevrimi olarak tanımlanabileceğini ifade etmektedir. Sayısal temsil; bütün yeni medya ürünlerinin temel olarak sayısal kodlardan meydana gelmesini ifade etmektedir. Bu, belirli algoritmalar sayesinde gerek görüntüden sesin çıkarılabilmesi gerekse de kontrastın değiştirilebilmesi gibi değişikliklere de olanak sağlamaktadır. Bundan ötürü, medyanın artık “programlanabilir” hâle gelmiş olduğu ifade edilebilmektedir. Manovich, bahsedilen bu özelliklerden yola çıkarak, sosyolojik bakımdan değerlendirildiğinde “yeni medya”nın endüstri ötesi toplumsal yapının özellikleri ile paralel niteliklere sahip olduğunu düşündüğünü belirtmektedir. Sonuçta iki toplum yapısı da, birer oluşum olarak fabrika sistemi ve mantığı ile standartlaşma ve yeniden üretim gibi niteliklere sahip

bulunmaktadırlar. Hatta medya işleyişi, endüstri sonrası toplum yapısına da uyum sağlamakla kalmamış, kitlesel standardizasyon yerine “kişiselleştirme” özelliğine göre biçim kazanmıştır.

Yeni medyanın “modülerlik” özelliği ise bağımsız parçalardan bir araya gelerek oluşması anlamını taşımaktadır. Bunu örneklemek için, internet gibi pek çok farklı web sayfasından oluşan; hatta bu oluşumların da fotoğraf, video, metin ya da sekmeler gibi başka unsurlardan meydana gelen yapıları sunulabilir. “Otomasyon” niteliği ise “yeni medya”da çok sayıda ve çeşitte işlemin otomatik biçimde gerçekleşmesine gönderme yapmaktadır. On dokuzuncu yüzyıl başlarında dönemin toplumu modern fotoğraf makinesi, video kamera ya da kayıt cihazı gibi medya depolama ve yaratımını otomatik hâle getirebilen teknolojileri geliştirmiştir. Bu icat ve keşifler yoluyla büyük hacimde medya malzemesinin ortaya çıkmasıyla birlikte bu materyallerin saklanması ve düzenlenebilmelerini mümkün kılacak olan bilgisayar temelli yeni teknolojilerin meydana getirilebilmeleri ihtiyacı ortaya çıkmıştır.

“Değişkenlik” özelliği, yeni medya öznel ve nesnelere sayısal kodlara dönüştürülmeleri ve bu kodlara dayandırılmaları ile modüler hâle getirilmeleri sonucunda farklı versiyonlarda varlık gösterebilir olmaları anlamına gelmektedir. Daha önce değinildiği üzere, “Yeni medya” temel mantığı endüstri ötesi toplum yapısı mantıkla paralellik göstermekte ve birlikte ilerlemektedir. İstek temelli üretim ya da zamanında teslimat gibi ilkeleri de bilgisayar teknolojilerinin sunduğu imkânlar sayesinde yürütülmektedir. Bu anlamda medya veri tabanları, aynı (ya da benzer) verilerden meydana getirilmiş olan farklı ara yüzler yoluyla ve menü temelli etkileşimlere olanak tanıyan yapılar olarak örnek gösterilebilirler. Benzer şekilde hiper medya ya da web sitelerinin kendileri de veya bu medya yapılarının periyodik güncellenmeleri “değişkenlik” prensibine örnek olarak verilebileceği ifade edilmektedir (Manovich, 2001).

“Yeni medya” konsepti çerçevesinde Manovich’in (2001) ortaya koymuş olduğu son prensip ise “kültürel” kod çevrimi olarak ifade edilmektedir. On dördüncü yüzyılda basın, on dokuzuncu yüzyılda ise fotoğraf karesinin modern toplum ve kültür yapısının hem oluşumu hem de gelişimindeki devrimci etkisi gibi; günümüz dünyasının da yeni medya devrimini yaşamakta olduğu gözlemlenmektedir. Bahsedilen bu “Yeni Medya” devrimi tüm yapının ve kültürün üretim ile dağıtım süreçlerinin (ve iletişimin) bilgisayarların aracılığıyla, hatta bilgisayar formlarına doğru yönelmesi anlamına gelmektedir. Manovich, basılı basın sınırlarında yalnızca kültürel iletişim ve dağıtım basamaklarını etkileyebildiğini ifade etmektedir. Fotoğrafın ise kültürel iletişim kapsamında bir boyutu etkileyebildiğini belirtmektedir. Ancak yeni medyanın iletişimin hem oluşturulma hem saklanma hem de dağıtımına kadar tüm aşamaları; duran görüntü (statik medya), hareketli görüntü (video akışları) ve ses ya da metin gibi tüm türlerini etkiliyor olduğunu belirtmektedir (Manovich, 2001).

McLuhan’a göre ise, bilgisayar sistemlerinin medyalarla bütünleşmesiyle beraber (computerized medias) medyalar farklı oranlarda duyuşal yetenekler önererek bireylerin, duymadığı, göremediği ve uygulayamadığı pek çok deneyimi dijital uzantıları vasıtasıyla yaşayabilmesine olanak sağlamıştır. Elde edilen bu yeni çoklu duyuşal yetenekler düşünme ve eylemlere etki ederek algıları dönüştürmüş ve sonuç olarak, duyuşal algı oranlarının değişimiyle insanlar da değişmiştir. Yeni medyalar yalnızca içerikler veya uzantılar yoluyla değil yapısal olarak kendileri de anlamlar üretmektedir. Wittgenstein’in ifade ettiği gibi harf, düşünsel bir kavrayışın görünürdeki yankısıdır; kâğıda düştüğü an bir beden kazanır (Sayın, 2003: 59). Buradan yola çıkarak dijitale düşen harflerin hem anlam hem de biçim değiştirdiğini söyleyebiliriz.

McLuhan’ın ünlü “medya mesajdır” teorisi de bu noktayı işaret eder ve yeni medyaların kanal olarak taşıdıkları anlamların haricinde kendisinin de anlam ürettiğine ifade eder. Bu duruma göre medyalar, bir fikrin simülasyonu olarak görülen içerikleri saklama, aktarma ve değiştirme ilkesine göre farklılaşmaktadır (Kay & Goldberg, 1997). Buna bağlı olarak, gündem ve içerik medyanın kullanımına ve fonksiyonuna göre değişebilir.

Yeni medya alanında yaşanan hızlı gelişmeler ile beraber iletişim süreci büyük bir dönüşüm yaşamıştır. İletişim ve haberleşme teknolojilerinin günümüzde yeni medyanın eksenini etrafında döndüğü bilinmektedir. İletişim teknolojileri ile dönüşüme uğrayan yeni medyanın kendine has temel özellikleri bulunmaktadır. Araştırmacılar ise yeni medyaya birbirinden farklı açıdan baktıkları için özellikler konusunda bir ortak görüş sağlayamamışlardır.

Yine bu alan üzerine önemli çalışmalarda bulunan akademisyen Richard A. Rogers (akt. Geray, 2003: 18-19) yeni medya ile ilgili özellikleri üç başlık altında toplamıştır:

- **Etkileşim (Interaction):** Yeni medya ortamlarında kullanılan araçların tümü etkileşimli bir boyuta sahiptir. Bilgi akışının tek yönlü olması söz konusu değildir. Kaynak ve alıcı yer değiştirebilmektedir. Etkileşim faktörü yeni medyanın vazgeçilmezidir.

- **Kitlesizleştirme (Demassification):** Yeni Medyanın büyük kitlelere yönelik olduğu düşünülse de özele inebilmektedir yani kitlesizleştiricidir. Bir kaynaktan çok alıcıya veri akışı sağlanabileceği gibi bir alıcıya özel veri akışı da gerçekleşebilmektedir. Bu durum sayesinde de her bir kullanıcıya farklı içerik sunulabilmektedir.

- **Eş zamansızlık (Asekronizasyon):** Yeni medya aracılığıyla bireyler birbirilerine istedikleri an mesaj gönderebilmekte ve karşılıklı iletişime geçebilmektedir. Alıcı ise bu mesajı uygun olduğu an (genellikle çevrimiçi olduğu durumlarda) alabilmektedir. Böylelikle eş zamanlılık şartı ortadan kalkmakta ve zaman olgusu sorun olmamaktadır.

Sonuç itibariyle teknolojinin, kendisinden faydalanan toplumu olumlu bir şekilde biçimlendirdiği yaygın bir görüştür.

### 3. Dijitalleşme

Gelernter (2011) günümüzdeki var olan kod yazma becerisi kazanımı düzeyi ve dijital iletişim seviyesinin henüz emekleme evresinde olduğunu ifade etmektedir. Önümüzdeki yarım yüzyıllık süreç içerisinde yaşanacak hızlı yenilikler yanında ortaya çıkacak olan yeni teknolojiler ile birlikte yazılımın donanım sınırlarını aşacak olduğunu ve bu sebeple zihinsel çalışmanın ve zihinsel üretimin çok daha fazla önem kazanacak olduğunu vurgulamaktadır (Gelernter,2011). Yeni medya araçları bakımından da süreç benzer biçimde yaşanmaktadır. Geçmişin pasif bilgisayar kullanıcıları olan bireyler sadece on senelik bir süreç içerisinde aktif birer bilgisayar kullanıcıya, birer içerik üreticisine dönüşmüş durumdadırlar. Çok yakın bir geçmişte, web sitesi yapmak profesyonel olarak sunulan bir hizmetken ve birey için düşünülemezken ya da ulaşımı zor iken, günümüz toplumunda yaşamını devam ettiren bireyler bakımından kişisel web siteleri açmak hem kolaylaşmış hem de neredeyse bir zorunluluk hâlini almıştır. Yeni medyanın bireylere veya topluluklara sunduğu imkânlar, aktif kullanıcının konum ya da statüsü fark etmeksizin enformasyonu, bilgiyi ya da propagandayı alması ve yayması özelliği olan web site oluşumları veya diğer yeni medya kanalları kullanabilme özgürlüğü yoluyla bireyin kendi kendisini eğitebilmesine ve geliştirebilmesine imkân sağlamaktadır. İnternet kapsamında kendine yer bulan içeriklerin çok önemli bir bölümü ücretsiz olarak üretilmektedir; bu üretim biçiminin “bilgi emeği” olarak tanımlanması ve “maddi olmayan emek” olarak da madde ve zihin üretimlerinde bir farklılığı ifade ettiği kabul görmektedir (Fuchs, 2011). Şirketler ve bireyler bilgi emeğini kullanırken kullanımın her ne kadar ücret karşılığı olmadığını vurgulasalar da içeriği kâra dönüştüren reklam yapısı yoluyla bir anlamda bedel ödenmektedir. Başka bir deyişle, içeriği meydana getiren ve emeği harcamış olan kullanıcılar, temel olarak çalışmalarının karşılığında hak ettiklerini almamış olmaktadır (Fuchs, 2011). Hatta reklam şirketlerinin “maaşlı” çalışanlarının meydana getirmiş oldukları içerikler, vakitlerini çevrimiçi ağlarda veya platformlarda geçiren tüm kullanıcılara ulaşmaktadır. İnternet kapsamında yer alan içeriği üreten “kullanıcılar” çeşitli reklamlara tıklayarak, paylaşarak ya da profillerinde sergileyerek bu içeriklerin yayılmalarını sağlayabilmektedirler. Kullanıcıların, örneğin Facebook kullanıcılarının kendilerine ait zaman dilimlerinde eğlenmek için sosyal ağ platformlarında geçirdikleri vakitlere “oyun emeği” tanımlanması yapılmış olduğu da ifade edilmektedir (Fuchs, 2011). Bu anlamda, “Yeni medyanın” üretim stili temel olarak, ağ üzerinden bir içerik üreten işletme ya da bireylerin, aynı anda başka bireyler ya da işletmeler tarafından üretilen içerikleri de tükettiği karşılıklı etkileşimli bir yapıdan meydana gelmektedir.

Alvin Toffler “üreten tüketici” (prosumer) kavramını ifade ederken bilgi toplumunun içeriğinden yola çıkmıştır (Bruns, 2008). Daha sonra Axel Bruns bu kavramın içerisinde bulunan çağın gereklilikleri kapsamında daha da ileri taşıyarak yeni medyaya uyarlanmış ve bireylerin kullanıcı pozisyonundayken de



dijital bilgi ya da içerik üretmesi sürecinden yola çıkarak “üreten kullanıcı” (produser) terimini ifade etmiştir (Bruns, 2008).

Pierre Levy gibi siber-kültür teorisyenleri ağ toplumu üyelerine daha farklı ve yeni anlamlar da yüklemektedir. Ağ toplumu üyelerinin eski toplum özellikleri olan, çekirdek aile ilişkileri, fiziksel coğrafya ile bağlar, toplum ile kurulan sosyal iletişim veya ulus devlet ile ilişkilerinde köklü değişiklik olduğunu iddia eder. Bu iletişim şekilleri yerine “kolektif akıl” kavramını meydana getirmektedir. Bu yeni tanımı ortaya atarken, bireylerin kendi başlarına yeterince “şey” bilmediklerini, uzmanlıkların yok olduğunu ve her bireyin başka bir şeyler bildiğini ifade etmektedir. Bu durum, toplum olarak ilerlemeyi, yeni teknolojiler üretmeyi desteklemek ve paylaşım kavramını bir öteye taşımak anlamlarına da gelmekle birlikte, bireyi toplum dışına ve yalnızlığa itebilmektedir. Birey çalıştığı ve yaşadığı ortama uzak olsa da bir bütünü parçası olduğunu düşünme ihtiyacı taşımaktadır. Sürekli bütünü parçası olmak için çaba harcamakta, sosyal ağlara fotoğraflar yüklemekte ve/veya içerikler meydana getirmektedir. “Enformasyonel Kapitalizm”, toplumunun devamlı bir çalışanı olmayı neredeyse bizzat kendisi istemektedir (Levy, 2001). Yeni düzen içerisinde çalışan bireylerin üretimleri zanaat pratikleri ile de benzerlik göstermektedir. Bilgiyi yeniden işlemek veya kesintisiz biçimde içerik üretmek, belirli bir ustalık gerektiren çalışma düzenine sahip olmaya tekrardan ihtiyaç doğurmuştur.

Bireylerin, tüketim alışkanlıklarının değişim gösterdiği ve tüketilen malzeme ile birey arasında var olan ilişkinin anlamının yeniden yapılandırıldığı günümüz toplumlarında zanaatkârlık kavramının değişmiş olmasının bahsedilen sürecin sonucu olduğu kadar tetikleyicisi konumunda da olduğuna değinmek önemlidir. Teknolojik gelişmeler sonucunda dijitalleşmenin, rutin hâle gelmiş olan el ve zihin emeği girdisini azaltırken, rutinlikten uzak, bilişsel işlerde artışa yol açtığı ifade edilmektedir (Autor ve Ark. 2003). Bu sayede gerçekleştirilen işin bir “rutin” olup olmamasına bakılmaksızın, bireyin yapılan işten zevk alması da, bir zanaatkâr edasıyla, zihinsel çaba veya bilgi yoğun bir emek süreci kapsamında gerçekleştiği ve “zihinsel zanaat” olarak tanımlanan yeni bir çalışma alanı olabileceğinin tartışılmaya başlanmış olduğu ifade edilmektedir. Bu yeni zanaatkâr tanımına uyan bireyler de yeni bir tanımlamaya dâhil edilmektedirler. Kimilerine göre günümüz dünyasının yaratıcı sınıfı olarak isimlendirilmekte; bu yeni yaratıcı sınıfın, bilgisayardan matematiğe ya da mimarlıktan mühendisliğe veya fen bilimlerine, sosyal bilimlere, tasarım alanlarına, eğlenceye ve tabii ki medyaya ya da yönetim, sağlık ve pazarlama yönetimi gibi mesleki kategorileri içerdiğine değinilmektedir (Gabe vd. 2012). Dijital olmayan ve fiziksel gücü ile gerçekleştirilen üretim, enformasyonun aletin yerini alması sonucunda yine aynı prensiple, ancak, geleneksel aletler yerine bilgisayar ile gerçekleştirilmeye başlanmıştır.

Sary, “DigitalCraftsmanship” yani “Dijital Zanaatkârlık” olarak ifade ettiği bu yeni süreçte, bilgisayarın (ya da genel olarak yeni teknolojilerin) çalışmanın biçimlerinin değiştirdiğinden bahsederken, bu değişimlerin en güçlü biçimde gözlemlenebildiği alanların tıbbi mühendislik, uyarlanabilir robotik ya da moda endüstrisi olduğunu vurgulamaktadır (Sary, 2015). Zanaatkârlar günümüz dünyasının “yaratıcı sınıfı” olarak ifade edilmektedirler (Gabe, vd., 2012). Bu bakış açısı, kaçınılmaz olarak birçok tartışmayı da beraberinde getirmekte ve güçlü eleştirilere neden olmaktadır. Ernest Mandel 1972 senesinde basılan “Geç Kapitalizm” isimli çalışmasında, entelektüel emeğin proleterleşmesi tartışmasına değinmiştir. Araştırmacıya göre; teknoloji ve bilim sayesinde çağlar boyunca bireyin gelişimini kısıtlayan ya da sakatlayan mekanik ve ağır fiziksel emek sınırlamalarından insanlığın kurtuluşu için güçlü bir başlangıç noktasına ulaşılmış olmaktadır (Mandel, 2008). Zihinsel olarak yapılan “üretim” yoluyla, sanayi toplumunda deneyimlenmiş olan sınıfsal farklılıklar ve “işçi” tanımlamaları konusunda farklı bir bakış açısı ortaya konulmuştur.

Günümüz dünyasında “zanaatkâr” olan bireyin üretim biçimi ve üretim sürecinde yararlandığı malzeme de değişikliğe uğramıştır. Oxman, bu değişimle klasik anlamındaki “el işi” kavramını da yenileyerek “DigitalCraft” (Dijital El İşi) kavramını ortaya koymuştur (Oxman, 2007). Tüm bu “emek” sonucu meydana gelen ürün ya da bilgi merkezi olmayan bir ağ yapısının olanak tanıdığı çoklu bir iletişim yapılanmasında karşı karşıya gelebilme imkanı bulabilmektedir. Alıcı olan kullanıcıların aktivitelerinin sürekli ve kesintisiz olabilmesi ve “üreten” tüketici olarak kazanmış oldukları konumlardan kaynaklanan koşullarla, tüm bu kesimin (seyirci metasının) internet kapsamında üreten ve tüketen bir tüketici metası olduğu ifade edilebilmektedir (Fuchs, 2008). Başka bir deyişle dijitalleşme ve sosyal medya, sanayi devrimi

ile evlerinden uzakta üretime geçen bireylerin yeniden evlerine dönmelerini sağlayarak bir enformasyon devrimine neden olabilecek gibi görünmekte olduğu ifade edilmektedir (Forester, 1996).

#### 4. Yeni Medya ile Hızlanan Küreselleşme Süreci

Küreselleşme kavramı, son dönemlerde hakkında çokça tartışılan, çok farklı değerler ve anlamlar yüklenen, çok farklı biçimlerde tanımlamalar ile nitelemelere konu edinilen popüler kavramların arasında kendisine yer bulmaktadır. Yine de temel bir tanım olarak, "günümüz dünyasının tek mekan biçiminde algılanabilmeye uygun bir ölçekte sıkışıp yeniden biçimlenmesini ifade eden bir süreç" (Tutar, 2000) ifadesiyle tanımlanabilen "küreselleşme" terimi; ekonomik, siyasal, sosyal ve kültürel değerler yanında bu değerlerin meydana getirdikleri çerçevelerin sınırlarında oluşmuş türlü birikimlerin mevcut ulusal sınırları aşarak ve bu sınırların dışına taşarak dünya geneline yayılmaları, dünyaya mal olmaları biçiminde değerlendirilmektedir. (Erbay, 1998)

Çağımızda tüm dünya gerçekten 'küresel köy' olmaya daha da yaklaşmış bulunmaktadır. Özellikle, internet medyası sayesinde ortaya çıkan özgür ve geniş alanlar, temel olarak edilgen konumda bulunan kitlelerin seslerini duyurabilmelerine olanak sağlamıştır. Sivil toplum hareketleri (STK) artık seslerini topluma duyurabilmek için başta televizyon kanalları olmak üzere medyanın önde gelen şirketlerinin dikkatlerini çekmek zorunda kalmanın mecburiyetlerinden sıyrılmış ya da onların lütfunu beklemeye son vermiş ve sosyal medyaları aracılığı ile kendi topluluklarını meydana getirerek, kendi tabanlarını yönetir hâle gelebilmişlerdir. Enformasyonun meydana gelmesinde ve kitlelere yönlendirilebilmesindeki bu mobil ve özgür olma olanağı sayesinde ulaşılan düzeyde, kitlelerin biriken enerjileri ortaya çıkmış devrimleri hareket noktası hâlini almıştır (Soydan, 2012)

Zygmunt Bauman, adına küreselleşme denen süreçler ayrıcalıkların ve mahrumiyetlerin varlığın ve yokluğun, becerilerin ve acizliğin, gücün ve zayıflığın, özgürlüğün ve kısıtlamanın yeniden dağıtımda yankılanmaktadır. Tanık olduğumuz şey dünya çapında yeni bir toplumsal hiyerarşi ve kültürel derecelendirme oluşturan yeniden tabakalaşma sürecidir demektedir (Bauman, 2010: 81-84).

Geleneksel iletişim araçları arasında sayılabilecek olan televizyon, gazete ya da radyo gerek iletişim araçlarının sahipliğinde gerekse de paylaşılacak olan içeriğin ne olacağının belirlenmesinde merkezîyetçi bir yapılanma sergilemekteydi. Televizyon istasyonları bir ya da birkaç işletme veya bireyin sahipliğindeyken, uluslararası alan ise çoğunluklu güçlü tekellerin ve emperyalist amaçların kontrolü altında bulunmaktaydı. Yeni iletişim teknolojilerinin sunmuş olduğu olanaklar sayesinde, bu hegemonyalar son bulmaya başlamışlardır. Kaçınılmaz olarak çeşitlenme ve parçalanma sürmekte, bunun sonucunda da kontrol tekeli belirli işletme ya da bireylerden çıkarak çok merkezli bir hâle dönüşmektedir. Bu anlamda yeni iletişim teknolojileri, bilhassa internet teknolojisi tüm kullanıcıların kendi elektronik gazetesini oluşturabilmesi ve dağıtabilmesi gibi geçmiş dönemlerin ancak hayal kabul edebileceği imkanları (hem de neredeyse hiç maliyetsiz olarak) bireylerin kullanımlarına sunmaktadır (Timisi, 2003).

Bu sebeplerle, meydana gelen yeni teknolojik devrimin yarattığı mecburi dönüşüm ile yeni bir toplumsal yapının (ve bunun sonucunda da) yeni bir dönemin başladığı ifade edilebilmektedir. Yeni iletişim teknolojilerinin gerek üretilen ve paylaşılan bilgi hacmini artırması gerek bireysel iletişime imkân sağlaması gerek karşılıklı ve anlık etkileşim ile evrensel erişim imkânı sunması gibi niteliklerinden ötürü reel bir katılımcı demokrasiyi mümkün kılacak bir araç olarak da değerlendirilmektedir (Karapınar, 2006).

Bu noktada "ağ toplumu" kavramı da önem kazanmaktadır. İçerisinde yer aldığımız modern dünyanın modern toplumlarını betimleyen fotoğrafın önemli bir parçasında da ağ toplumu yapılanması olarak öne çıkmaktadır. Günümüz toplumu artık, her bireyin dilediği her mekânda ve de istediği her zaman diliminde istediği platforma bağlanabildiği bir dönemin içerisinde ve bu dönemin yapısı da 'ağ toplumu' olarak tanımlanmaktadır. "Ağ toplumu" yapısını etkin kılmakta olan en önemli özellikler arasında, iki yönlü iletişimin mevcudiyeti, bir başka ifade ile etkileşim (interactivity) yer almaktadır (Kesim, 2008). Pek çok gelişimin ortaya çıkma dönemleri bakımından göreceli olarak pek yakın bir dönemde meydana gelen "sosyal ağlar" kavramı da bu yapılanma çerçevesinde meydana gelmiş ve meydana geldiği yapılanmayı şekillendirecek biçimde de evrilmiştir. Yüz yüze iletişimlerde bireyler, iletişime geçtikleri diğer bireyler

tarafından da ayrıca tanımlanırken sosyal ağlar kapsamındaki iletişim ve etkileşim süreçlerinde bireyler kimliklerini farklılaştırabilmekte ve hatta adeta yeniden inşa etmektedirler. Denilebilir ki, kurgulanan bir tür alt kimlikten ve bu kurgu kimliklerin meydana getirmiş oldukları bir iletişim ağından bahsedebilmek mümkün hâle gelmiştir (Underwood, 2002).

İletişim teknolojileri dâhilinde meydana gelen ve toplumun tüm kesimleri tarafından deneyimlenerek yaşanan gelişmeler ise zaman içerisinde toplumsal hareketlerin ta kendisine de dönüştürmüşlerdir. “Yeni medya” teknolojileri yoluyla toplumların farklı kesimleri, farklı çeşitte ya da şiddette deneyimlemek zorunda kaldıkları rahatsızlıklarını bildirmek, bu rahatsızlığa dikkat çekmek ve göstermek için de bu kanalları kullanmaya başlamışlardır. Bu dönüşüm, zaman zaman siyasi erkler sesini duyurabilmek için, zaman zaman kendi örgütlenmesini sağlamak ya da tabanını kurmak için meydana gelmektedir. Yenidünya düzenin kurgulandığı ve hayali olma sınırlarını aşarak bir gerçekliğe dönüşmüş olduğu günümüz platformlarının meydana getirdikleri ortamda dünyanın birçok yerinde gerek sistem muhâlifi gruplar gerekse bir şekilde sesini duyurmak isteyen kesimler ya da bireyler “yeni medya” aracılığıyla seslerini duyurabilmekte, eski toplum hareketlerinden çok farklı olarak sosyal ağlardan faydalanılmak suretiyle siber ortamlarda aktif biçimde gerçekleştirilen küresel etkileşimler ile önemli sonuçlar elde etmektedirler. Sosyal paylaşım ağları olan Facebook, Twitter, Youtube ya da benzerleri gibi platformlar milyonlarca hatta milyarlarca bireyi fiziksel mekân sınırlarından kurtararak bir araya gelmelerine olanak sağlayan ve yeni bir kamusal alan sunmaktayken, muhâlif seslerin de yükseldiği yeni agoralar gibi değerlendirilebilmektedirler. Özellikle Ortadoğu coğrafyasında yaşayan toplumlarda meydana gelen büyük değişimlerle birlikte yaşanan süreçlerde yeni medya adeta devrim gücü olan “devrimci” bir medya gibi öne sürülmektedir.

Coğrafi keşiflerden bu yana hızını ve etkisini arttıran küreselleşme çabaları yeni medya platformları yardımı ile farklı bir boyut kazanmıştır. Artık hedef kitleye, liderler ve önderler tarafından aktarılmak istenen bilgiler demetine enformasyon, bu çabaya da enformasyon savaşları denilmiştir. Bilgi edinme ve yönetme için kullanılan bilgisayar temelli araçlar daha önceki teknolojilerin, insan kuryelerin ve yazılı iletişimin yerini almıştır. Büyük miktarda enformasyonu yönetebilen elektronik araçlara bağımlılığın ve bu enformasyonun değerinin artması, enformasyonun kendisini kazançlı bir hedef ve değerli bir savaş silahı hâline getirmiştir. Bu değişiklikler enformasyonun rolü ve savaşın yürütülmesi konusunda devrim niteliği taşımaktadır (Waltz, 1998: 3). Enformasyon savaşını en basit hâliyle “birisinin hasmı üzerinde avantaj sağlamak amacıyla; bilgiyi indirgeme, dağıtma, inkâr etme, koruma, transfer etme ve toplama yöntemlerini ihtiva eden teknikler bütünü olarak kullanması” şeklinde tanımlanabilir. (Megan Burns, 2016).

Yaşadığımız şu günlerde yine küreselleşme ve enformasyon savaşlarının en bariz örneğini Rusya-Ukrayna çatışmasında gözlemliyoruz. Sıcak savaş bölgelerinden gelen görüntü ve resimlerin propaganda amaçlı sosyal medyada paylaşılması ve buna karşın yeni medya platformları tarafından yasaklanan Rusya Federasyonu yanlısı paylaşımlar ve tabii ki enformasyon ve dezenformasyonun bir arada kullanım örnekleridir. Ukrayna tarafından bazı paylaşımlarda bilgisayar oyunlarının görüntüleri savaş sahneleri gibi gösterilip sahte propaganda ve karalama yoluna gidilmiştir (Takvim Gazetesi, 2022). 13 Nisan 2022 tarihinde kaza ile battığı açıklanan Rusya Federasyonu’na ait Moskava isimli 15.500 ton ağırlığındaki kruvazörü Amerika Birleşik Devletleri’nin batırdığına dair propagandaları sosyal medyadan takip ediyoruz (Ensonhaber, 2022) Tüm küreselci ve batılı güçlerin desteği ile propaganda ve enformasyon savaşının galibi Ukraynadır (MacMillan, 2022: 41)

Dezenformasyon politikaları, Rusya’nın, birçok uzmanın ‘hibrid savaş’ olarak tanımladığı savaşın kilit bir parçasıdır. Yanlış enformasyonla mücadele çalışmaları yürüten Mythos Labs adlı kuruluşun Genel Müdürü Priyank Mathur, Ukrayna işgalindeki ‘dezenformasyon savaşına’ dikkat çekerek “Bir tarafta, tank, drone ve füzelerin kullanıldığı geleneksel türde savaş devam ediyor. Diğer taraftaysa işgalin fiziksel olarak başlamasından aylar önce devreye sokulan dezenformasyon savaşı var.” İfadesini kullanmıştır (Amerikanın sesi, 2022). Buradan da anlaşılacağı üzere çağımızda savaşlar ve propagandalar sadece geleneksel silahlar ile değil dijital platformlar ile de yapılmaktadır. Bu bağlamda, insan kaybının sıfır ama etkinin maksimum olduğu bir diğer silah türü olarak ifade edilebilmesi de mümkündür.

## Sonuç

Küreselleşmenin ivme kazanması sürecinde yeni medya ve dijital teknolojileri kültürel, siyasal ve ekonomik alanların transformasyonunda önemli görevler üstlenmiş olduğu ifade edilebilir. Dolayısıyla “Yeni Medya” platformlarının, yeni bir kültürel mekân ve hatta ticari faaliyet alanı olarak ortaya çıkmasının gerek kültürel formların gerekse de küresel değerler ile alışkanlıkların büyük bir hızla dolaşıma sokulmasına da olanak sağlamıştır. Bu durumun bir bakıma, yeni medya ve araçlarının küresel sistemin kültürel mecrası ve enstrümanı hâlini almasına sebep olduğu ya da buna uygun bir zemin oluşmasına katkıda bulunduğunu dile getirmek mümkündür.

Teknolojik imkân ve fırsatlar ile değişime uğrayan kültürel, sosyal ve ekonomik düzen içerisinde varlığını devam ettiren bireyler, bu değişimlere adapte olabilmek için hem yeni beceriler kazanmak zorunda kalmakta hem de bu becerileri kazanabilmek için edinim yollarında daha yaratıcı olmak mecburiyetinde kalmaktadırlar. Her ne kadar dijitalleşme ve yeni medya gerek anlık iletişim olanakları ya da bilgiye ulaşabilme imkânları ile günümüz dünyasındaki bireylere (ya da devlet ve organizasyonlara) çok daha fazla olanak sunuyor olsa da, bununla birlikte rekabetin ve karşıt söylemlerin arttığı da gözden kaçırılmamalıdır.

Küreselleşme ile birlikte (ya da bunun önemli sonuçlarından birisi olarak) bilgiye ulaşabilmek ya da enformasyon oluşturabilmek, başlı başına uzmanlık gerektiren alanlar olarak ortaya çıkabilmektedirler. Çeşitli avantaj ve dezavantajlarla birlikte gelen yeni medya eşliğinde küreselleşme, bireyin de etki sahibi olduğu bir platform görünümü verse de, daha güçlü şekilde bireyin kendisini adapte etmesini gerektiren toplumsal bir değişime işaret etmektedir. Bu değişimin biçimlendireceği kültürel, ekonomik ve siyasal koşullar başta olmak üzere her yeni durum, beraberinde birey için yeni sınırlamalar ya da yükselme ve gelişim basamakları da barındırmaktadır. Küreselleşme sosyal medyayı, sosyal medyada küreselleşmeyi körüklediği aşikârdır.

Bir boyutu ile avantajlar barındırmakta olabileceğini vurgulanan küreselleşme gerek kültür empozesi gerekse asimilasyonlar için de çeşitli odak noktalarına ve guruplara stratejik imkânlar da sunmaktadır. Bu bağlamda toplumların olumsuz etkilerden korunabilmelerini mümkün kılmak için gerekli farkındalık ve becerinin kazandırılması ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda meydana gelen bu değişimlerin sundukları yeni olanaklardan sağlanabilecek faydayı maksimize edebilmek için de (gerek bir içerik üreticisi olsun gerekse de sadece tüketici olsun) toplumu meydana getiren bireylerin farkındalık düzeylerinin yükseltilebilmesi gerektiği ifade edilebilir. Bu sebeple dijitalleşme, yeni medya ve nihayetinde küreselleşme kavramlarının gerek kavramsal olarak ifadeleri ya da genel toplum tarafından ne şekilde algılanıyor oldukları hakkında çalışmalara ihtiyaç olacağı ifade edilebilir. Hatta bu kavramların ifade ettikleri olguların birbirleri ile etkileşimleri ya da bireylerin (ve de toplumların) rutinlerinde meydana getirecekleri değişimlerin nitel ve nicel çalışmalarla daha detaylı incelenmeleri de önerilmektedir.

## Kaynakça

- Autor, H. D., Levy, F. & Murnane, J. R. (2002). Upstairs, Downstairs: Computers and Skills on Two Floors of a large Bank. *Insusttial and Labor Relations Review*, 55 (3), 432-447.
- Bauman, Z. (2010), *Küreselleşme-Toplumsal Sonuçlar*, (Y. Abdullah, Çev.). İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- Briggs, A. & Burke, P. (2004). *Medyanın Toplumsal Tarihi: Gutenberg’den İnternete*, (Ş. İbrahim, Çev.). İstanbul, İzdüşüm Yayınları.
- Bruns, A. (2008). *Blogs, Wikipedia, Second Life and Beyond: From Production to Produsage*. Newyork, Peter Lang Press.
- Burns, M. (1999). Information Warfare: What and How; 03.05.2022 tarihinde <https://www.cs.cmu.edu/~burnsm/InfoWarfare.html> adresinden erişildi
- Christian, S. (2015). Towards Digital Craftsmanship. *International Conference on Knowledge Management (Ickm)*, Kongresinde Sunulan Bildiri, Osaka, 271-280, 10.10.2022 tarihinde [https://www.researchgate.net/publication/283724825\\_Towards\\_Digital\\_Craftsmanship](https://www.researchgate.net/publication/283724825_Towards_Digital_Craftsmanship) adresinden erişildi.



- Ensonhaber, (2022). Savaş Asıl Şimdi Başlıyor: Rus Gemisini Amerika'nın Vurduğunun Putin Farkında, 23.11.2022 tarihinde <https://www.ensonhaber.com/gundem/fikirci-bey-moskvayi-kim-vurdu> adresinden erişildi.
- Erbay, Y. (2019). Kavram Olarak Küreselleşme. *Yeni Türkiye*, 21. Yüzyıl Özel Sayısı I, (19), 140-152.
- Forester, T. (1996). Information Technology is not Revolutionary. O. W. Markley & W. R. McCuan (Eds.). *America Beyond 2001: Opposing Viewpoints* içinde (ss, 98-106), San Diego, Greenhaven Press.
- Fuchs, C. (2008). *Internet and Society: Socialtheory in the information Age*. Newyork, Routledge.
- Fuchs, C. (2011). *Foundations of Critical Media and Information Studies*. New York, Routledge.
- Gabe, T., Florida, R. & Mellander, C. (2012). The Creative Class And the Crisis. *Cambridge Journal of Regions, Economy and Society*, 6 (1), 37-53.
- Gelernter, D. (2011). Işınla Bağlantıya Girmek. J. Brockman, (Ed.). *Gelecek 50 Yıl: 21. Yüzyılın İlk Yarısında Hayat ve Bilim*. (N. Elhüseyni, Çev.) içinde (ss. 255-268). İstanbul, NTV Yayınları.
- Geray, H. (2003). *İletişim ve Teknoloji Uluslararası Birikim Düzeninde Yeni Medya Politikaları*. Ankara, Ütopya Yayınları.
- Karapınar, K. (2006). *Türkiye'de Sayısal Platform Yayıncılığı ve Digtürk Beklentiler ve Sorunlar, Yeni İletişim Ortamları ve Etkileşim Uluslararası Konferansı Kitabı*. İstanbul, Marmara Üniversitesi İletişim Fakültesi Yayınları.
- Kay, A. & Goldberg, A. (2003). *Personal Dynamic Media in The New Media Reader*, (N. Wardrip Fruin & N. Montfort, Eds.). Cambridge, MIT Press.
- Kesim, M. (2008), *Uzaktan Eğitim Teknolojilerindeki Yönelimler İpv4, Uluslararası Uzaktan Eğitim Konferansı*, Ekim.
- Lévy, P. (2001). *Cyberculture*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- MacMillan, M. (2022). Propaganda Savaşının Galibi Ukrayna, 21.11.2022 tarihinde <https://t24.com.tr/haber/mac-millan-propaganda-savasinin-galibi-ukrayna,1020476> adresinden erişildi.
- Maigret, E. (2019). *Medya ve İletişim Sosyolojisi*, (H. Yücel, Çev.). İstanbul, İletişim Yayınları.
- Mandel, E. (2008). *Geç Kapitalizm*, (C. Badem, Çev.). İstanbul, Versus Kitap.
- Manovich, L. (2002). *The Language of New Media*. Cambridge, Mıt Press.
- Neri, O. (2007). Digital Craft Fabrication-Based Design in The Age of Digital Production. *International Conference on Ubiquitous Computing*, Kongresinde Sunulan Bildiri, 22.10.2022 tarihinde [https://neri.media.mit.edu/assets/pdf/Publications\\_DC.pdf](https://neri.media.mit.edu/assets/pdf/Publications_DC.pdf) adresinden erişildi.
- Ryan, J. (2010). *A History of The Internet and the Digital Future*. London, Rreaktion Books.
- Sayın, Z. (2003). *İngenin Pornografisi*. Ankara, Metis Yayınevi.
- Schiller, D. (1999). *Digital Capitalism: Networking the Global Market System*. Cambridge, Mıt Press.
- Soydan, M. K. (2012). Küreselleşme Sürecinde Medyanın Rolü. Radyo ve Televizyon Üst Kurulu Uzmanlık Tezi, Ankara.
- Takvim, (2022). Buda Enformasyon Savaşı! Rusya ile Ukrayna arasındaki savaş sosyal medyada yalan yanlış bilgilerin önünü yeniden açtı. 03.08.2022 tarihinde <https://www.takvim.com.tr/dunya/2022/03/01/bu-da-enformasyon-savasi-rusya-ile-ukrayna-arasindaki-savas-sosyal-medyada-yalan-yanlis-bilgilerin-onunu-yeniden-acti>, adresinden erişildi.
- Taylan, H. H. & Arklan, Ü. (2008). Medya ve Kültür: Kültürün Medya Aracılığıyla Küreselleşmesi. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 10 (1), 85-97.
- Timisi, N. (2003). *Yeni İletişim Teknolojileri ve Demokrasi*. Ankara, Dost Kitapevi.
- Tutar H. (2000). *Küreselleşme Sürecinde İşletme Yönetimi*. İstanbul, Hayat Yayıncılık.
- Underwood, M. (2002). Kamusal Alan Olarak İnternet. *Cogito Dergisi* (M. Küçük, Çev.), 30, 120-142.
- Waltz, E. (1998). *Information Warfare: Principles and Operations*. Boston, Artech House Press.
- Woa. (2022). Rusya'nın Dezenformasyon Savaşı. 23.11.2022 tarihinde <https://www.voaturkce.com/a/rusya-dezenformasyon-ukrayna-savas-internet-yanlis-bilgi/6497373.html> adresinden erişildi.



---

# KİTAP İNCELEMELERİ

*BOOK REVIEWS*

---



# Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (KMÜ EFAD)

*Karamanoğlu Mehmetbey University Journal of Literature Faculty*

E-ISSN: 2667 – 4424

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/efad>



**Tür:** Kitap İncelemesi  
**Kabul Tarihi:** 1 Aralık 2022

**Gönderim Tarihi:** 25 Ağustos 2022  
**Yayımlanma Tarihi:** 30 Aralık 2022

**Atf Künyesi:** Yalçın, N. (2022). Hüseyin Muşmal - Hasret Gümüş, (2021) Türkiye’de Müzecilik (1839-1938). *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2), 435-437.

**DOI:** <https://doi.org/10.47948/efad.1167077>

## HÜSEYİN MUŞMAL – HASRET GÜMÜŞ, (2021) TÜRKİYE’DE MÜZECİLİK (1839-1938)

(İstanbul: Selenge Yayınları, 128 sayfa, ISBN:978-605-4944-81-1)

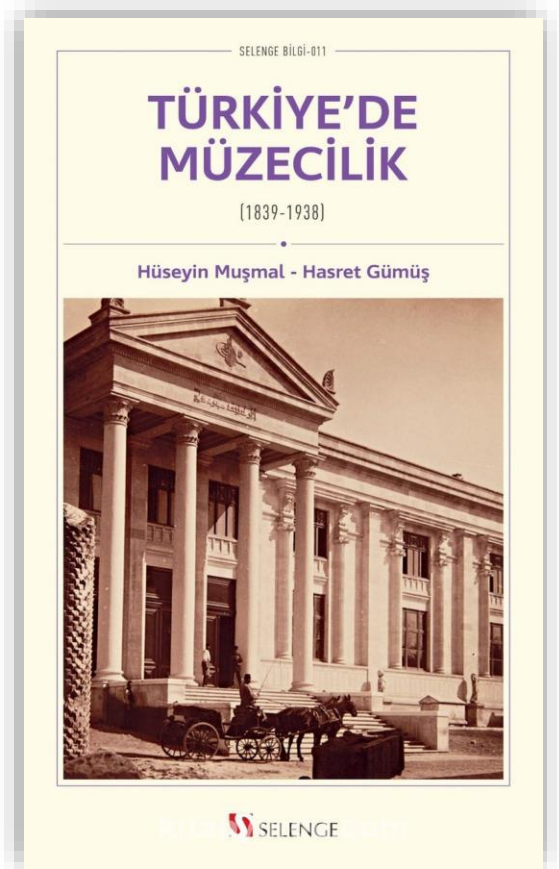
Nazlı YALÇIN\*

Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi, Tarih Anabilim Dalı Başkanı, Edebiyat Fakültesi Dekanı ve aynı zamanda bu üniversitenin rektör yardımcısı olarak görev yapmakta olan Prof. Dr. Hüseyin Muşmal ile Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi’nde doktora eğitimine devam eden Hasret Gümüş 2021 yılı ağustos ayında Selenge Yayınlarından çıkan eseri “Türkiye’de Müzecilik (1839-1938)” adını taşımaktadır.

Türkiye’nin kurumsal müzecilik tarihinin ilk yüzyıllık dönemini çalışmalarına yer veren bu kitap 128 sayfa olup, önsöz, giriş, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde ki müzecilik faaliyetlerini anlatır. Muşmal ve Gümüş tarafından kaleme alınan kitap iki bölüm, sonuç ve kaynakçadan oluşmaktadır. Kitap sade ve anlaşılır bir dille yazılmıştır.

Türkiye’de modern manada müzecilik çalışmalarıyla ilgili bilgi veren, Muşmal ve Gümüş tarafından 1839-1938 yılları arasını kapsayan yaklaşık yüz dönemi kapsayan ve müzecilik tarihinin aşamalarını detaylı olarak ele almaktadır. Kitabın önsözünde de belirtildiği gibi Tanzimat’ın ilanı ve sonrası müze faaliyetlerine ışık tutmuş, eski eserlerin korunması ve sergilenmesi çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Eserin hazırlık sürecinde, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı başta olmak



\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Batman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Atatürk İlkeleri ve Cumhuriyet Tarihi Anabilim Dalı, Batman/Türkiye. E-Posta: [nazlizilan@windowslive.com](mailto:nazlizilan@windowslive.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6882-176X>.

üzere, Osmanlı ve Cumhuriyet Arşivleri’nde yer alan belgeler ile dönemin süreli yayınlarına başvurulmuş, konuyla alakalı daha önce yayımlanmış eser ve makalelerden de yararlanılmıştır.

“Türkiye’de Müzecilik (1839-1938)” isimlendirilen kitabın giriş bölümünde eski eser nizamnamelerine metin olarak yer verilmiş, konunun detaylı bir şekilde analizinin yapılmadığı belirtilmiş ve Türkiye’de kurulan ilk müzeler ve müzecilere geniş bir şekilde yer verilmiştir. Osmanlı’da müzeciliğin batıya karşı bir refleks olarak ortaya çıktığını ve böylece müzecilik çalışmalarının siyasi ilişkiler içerisinde geliştiğini vurgulanmaktadır.

Osmanlı Dönemi’nde Türkiye’de müzeciliği konu alan birinci bölümde, Osmanlı Müzeciliği’ni Tanzimat’ın ilanı öncesi ve sonrası olmak üzere iki ayrı başlık altında ele alınmaktadır. Tanzimat öncesindeki dönemde XIX. yüzyılın başlarından itibaren Avrupa ‘ya gönderilen devlet görevlileri ve öğrencilerin, Avrupa’daki gelişmeleri takip etmeleriyle pek çok alanda yenileşme hareketi meydana gelmiş ve modern müzecilik alanında ilk ciddi çalışmalar başlamıştır. Bu çalışmalar sonucu müzecilik faaliyetleri ile ilgili eski eserlerin korunması ve sergilenmesiyle ilgili değerlendirmeler yapılmıştır. Osmanlı toplumunda erken dönemlerden itibaren sanata ve estetiğe değer verilmesi nedeniyle eski eserlerin biriktirilmesi ve koleksiyonlar oluşturulmasına dair çeşitli örnekler rastlanmaktadır. Tanzimat’tan sonraki dönemde ise Rönesans Dönemi’nde Avrupa’da başlayan çalışmalar sonucunda, Antik Yunan ve Roma kültürüne karşı ilgi duyulmaya başlanmış ve o dönemlere ait eserler bilimsel olarak incelenmeye başlanmıştır. Tanzimat Fermanı’nın ilan edilmesiyle birlikte hızlı bir reform dönemine giren Osmanlı Devleti, ülkede kültür, sanat, eğitim ve yönetim alanlarında çağdaşlaşma süreci başlatmış ve modern müzecilik çalışmaları filizlenmiştir. Müze-i Hümayun’ un kuruluşu ve nasıl geliştiği detaylı bir şekilde anlatılmıştır. Müze-i Hümayun’ un ilk müdürleri ve faaliyetleri hakkında detaylı bilgi verilmiştir.

Müzeci, arkeolog ve Sanayi-i Nefise Mektebi’nin kurucusu olan Osman Hamdi Bey’in Müze-i Hümayun müdürü olarak getirilmesi Türk müzeciliği ve arkeoloji alanında bir dönüm noktası olmuştur. Müze müdürlüğü sırasında yoğun mesai harcayan Osman Hamdi Bey, müzelerdeki eserlerin zenginleştirilmesine öncülük etmiştir. Kazıların yapılması ve eserlerin toplanmasıyla ilgili çalışmalar yapmıştır.

Cumhuriyet Dönemi’nde müzecilik faaliyetlerini konu alan ikinci bölümde ise, Cumhuriyet Dönemi müzecilik, TBMM’nin kurulmasıyla başlayan müzecilik çalışmalarının bir ön hazırlık ve geçiş dönemi olarak ele alındığı belirtilmektedir. Çıkarılan kanunlar ve genelgeler ile müzecilik çalışmalarına ivme kazandırmıştır.

Cumhuriyet’in ilk yıllarında müzecilik alanında 3 Mart 1924 tarih ve 341 sayılı kanunun 9. maddesi hükmü gereğince Osmanlı Dönemi’nden kalan taşınır ve taşınmaz malların millileştirmesi konusuna yer verilmiştir. Osmanlı Dönemi’ne dair her eser tarihî ve ulusal bir simge olarak kabul edilmiştir. Müze müdürlüğünün teşkilatlanması ve müzeciliğin bilimsel bir değer kazanmasında, Türk Tarih Kurumu ve Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi’nin kurulma amacı ve aşamasında müzecilikle ilgili bilgilere değinilmiştir. Türk müzeciliğinin millî ve manevi değerlerinden olan Topkapı Sarayı, Ayasofya Camii ve Konya Mevlâna Dergâhının müzeye dönüştürülmesi sürecini kısa ve ayrı başlıklar halinde incelenmektedir.

Kitabın sonuç kısmında, 1839-1938 yılları arasında geçen yaklaşık yüz yıllık bir zaman dilimini kapsayan Türk müzeciliğinin tarihî gelişimi ele alınmıştır. Anadolu’da tarih öncesi devirlerden itibaren yaşamış çeşitli topluluk ve devletlerin eser toplama ve biriktirme çalışmalarının neticesinde koleksiyonlar meydana getirmeleri süreci ilkel bir müzecilik örneği olarak değerlendirilmiştir. Modern müzeciliğe dair atılan ilk adımlar da Tanzimat’ın ilanından sonra ülkede kültürel anlamda reformların başladığı döneme rastlanıldığı belirtilmektedir.

Osmanlı Dönemi’nde başlatılan müzecilik çalışmaları Türkiye Cumhuriyeti Dönemi’nde daha teşkilatlı ve bilinçli bir şekilde sürdürülmüştür. Cumhuriyet’in ilanından Gazi Mustafa Kemal Atatürk’ün 1938 yılındaki vefatına kadar geçen 15 yıllık süreç içerisinde bilinçli bir yaklaşımla bilimsel ve evrensel anlayış gelişim göstermiş; bu dönemde tarih, arkeoloji, bilim, anıt, sanat ve etnografya alanlarında, ulusal ve yerli nitelikte otuzu aşkın müze açılmıştır. Türkiye’de müzecilik faaliyetleri ile ilgili yapılan araştırmalar neticesiyle geçmişten günümüze ışık tutan bu kitap, Türkiye’de ki müzecilik çalışmalarıyla ilgili geniş ve



kapsamlı araştırmalar sonucu ortaya çıkmış olup, müzecilik alanında yapılacak olan çalışmalara rehber olma niteliği taşımaktadır.





# Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (KMÜ EFAD)

*Karamanoğlu Mehmetbey University Journal of Literature Faculty*

E-ISSN: 2667 – 4424

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/efad>



**Tür:** Kitap İncelemesi  
**Kabul Tarihi:** 1 Aralık 2022

**Gönderim Tarihi:** 21 Eylül 2022  
**Yayımlanma Tarihi:** 30 Aralık 2022

**Atf Künyesi:** Demir, R. (2022). Henri Bergson, (2019) *Gülme: Komiğin Anlamı Üstüne Deneme*. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2), 438-442.

**DOI:** <https://doi.org/10.47948/efad.1178251>

## HENRI BERGSON, (2019) GÜLME - KOMİĞİN ANLAMI ÜSTÜNE DENEME

(İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 140. ISBN: 978-975-5391-23-6)

**Rugeş DEMİR\***

“Gün içinde üzerine pek düşünmeden yaptığımız edimlerden biridir gülmek. Peki, ama gündelik hayatımızda bizi güldüren şeyler nelerdir, kimlere güleriz? Okuduğumuz ya da seyrettiğimiz bir yapıtta komik olan nedir?” (Arka Kapak Yazısı).

“İnsanın gülmesi olağanüstü bir şey”

Henri Bergson, *Gülme - Komiğin Anlamı Üstüne Deneme* - adlı çalışmasında gülme eylemine farklı açılardan yaklaşmakta ve çeşitli başlıklar altında incelemektedir.

Eser, “Genel Olarak Komik Üstüne”, “Durum Komiği ve Söz Komiği” ve “Karakter Komiği” olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Eserde “Genel Olarak Komik Üstüne” adlı bölüm kendi içerisinde “Biçimlerin Komiği ve Devinimlerin Komiği” ile “Komiğin Yayılma Gücü” adlı iki alt başlığa ayrılmaktadır. Çalışmanın sonunda ise yirmi üçüncü baskıya ek olarak “Komiğin Tanımları ve Bu Kitapta İzlenen Yöntem Üzerine” adlı bir bölüme yer verilmiş ve “Dizin” bölümüyle eser sonlandırılmıştır.

Eserin ön sözünde yazar, *Revue de Paris* adlı bir edebiyat dergisinde gülme üzerine yazdığı üç yazıya yer verdiğini ve gülme üzerine yazılan diğer incelemelerin de bir listesini oluşturduğunu ifade etmektedir. Bu üç yazı aslında Bergson’un farklı tarihlerde verdiği üç ayrı konferans metninin yeniden düzenlenmiş hâlidir.



\* Doktora Öğrencisi, Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Anabilim Dalı, Kastamonu/Türkiye. E-posta: [demirruces@gmail.com](mailto:demirruces@gmail.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3262-1867>.

Eserin *Genel Olarak Komik Üstüne* adlı birinci bölümünde Bergson, gülme eyleminin ne anlama geldiğini ve gülmenin temelinde ne yattığını sorgulamakla başlamaktadır. Yazar, eserde gülme eylemini belli bir tanımın içine hapsetmekten çok canlı bir varlık olarak görmekte ve konuya bu açıdan yaklaşmaktadır. Eserin bu bölümünde komik olan şeyin sadece insanlara özgü olduğu bir diğer yandan insana özgü olanın dışında komikliğin aslında olmadığı ifade edilmektedir. Komiklikle ilgili üç gözlem üzerinde durulur. Tüm bunların toplandığı nokta ise; “grup halinde toplanan insanların tümünün duyarlıklarını susturup yalnızca zekâlarını çalıştırarak dikkatlerini aralarından birine yönelttikleri zaman komikliğin doyacağıdır.” Konuyla ilgili verilen örnekler üzerinden olayın neden komik olduğu veya olmadığı açıklanmaktadır. Bergson komiğin rastlantısal olduğunu vurgular ve komikliğin doğallıkla, dalgınlıkla olan ilişkisine değinir. Yazara göre komik bir sonuç, belli bir nedenden dolayı ortaya çıkan bir olaya tepki verilen doğallıktır. Çünkü Bergson bir olayın sonucunu ne kadar doğal bulursak o kadar güleriz fikrini ileri sürer. Kitapta bu durum şu şekilde ifade edilir: “*Bir komik sonuç belli bir nedenden doğduğu zaman, bu nedeni ne kadar doğal bulursak, sonuç da o kadar komik görünür. Bize basit bir olgu gibi sunulan dalgınlığa zaten güleriz. Gözlerimizin önünde doğup büyüdüğümü gördüğümüz, kökenini öğrenip nasıl geliştiğini anlayabildiğimiz dalgınlık daha gülünç olacaktır.*” (s. 18).

Yazar, komikliğin dalgınlıkla olan ilişkisini (Don Quijote) Donkişot karakteri üzerinden açıklar. Çeşitli eserlerdeki kahramanların iyi ve kötü huyları komiklikle bağdaştırılır ve buradan hareketle komedi ve dram arasındaki ayrımlara dikkat çekilir. Dramda huyların ve tutkuların karakterlerle özdeşleştiği, karakterlerin isimlerinin unutulduğu, bu yüzden dramalarda özel isimler kullanıldığı belirtilir. Buna karşılık bir komedyada ise Cimri ve Kumarbaz gibi cins isimler kullanıldığı ifade edilir. Konunun anlaşılması açısından yazar şu örneği vermektedir: “*Sizden bir Kıskaç adlı bir oyun düşünmenizi istesem, aklınıza Sganarelle ya da George Dandin gelecektir; ama Othello değil. Kıskaç, yalnızca bir komedi adı olabilir, çünkü bir komik kötü huy istediği kadar kişilerle sıkı sıkıya birleşsin, gene de bağımsız, sade varlığını korur; hem görünmeyen hem de orada olan ortadaki kişidir; gerçek, yani etten ve kemikten kişiler sahnede ona asılıdırlar... Komedi ozanının sanatı bu kötü huyu öylesine iyi tanıtmakta, biz izleyicileri kendisine öyle yakın yapmakta toplanır ki, sonunda oynattığı kuklanın iplerinden kimilerini onun elinden alıp, biz de bu kuklayı oynatırız. Buna inanmak için bir komik kişinin genellikle gülünçlüğünden habersiz olduğu ölçüde komik duruma düştüğünü görmek yeterlidir. Komik bilinçlidir.*” (s. 20).

Bergson, gülme eyleminin “törelere düzeltme” gibi bir işlevinin olduğundan bahseder. Kitapta bu işlev kurgusal bir karakter olan Harpagon<sup>1</sup> üzerinden örneklendirilir. Yazar, birbirini tamamladığına inandığı gerginlik ve esneklik kavramlarını gülme eylemine benzetir ve aralarındaki ilişkiye değinir. Ardından gülmenin toplumun yüzeyinde mekanik katılık olarak kalabilen her şeyi yumuşattığına ve bu nedenle gülme eyleminin toplumsal bir jest olduğuna vurgu yapar. Buradan hareketle yazar, gülmenin salt estetiğe bağlı kalmadığını ve toplum için yararlı bir amaç güttüğünü belirtir. Bu bölümde çirkinliğin komiklikle olan ilişkisine de değinilmektedir. Çirkinlikten biçimsizliğe, biçimsizlikten gülünce nasıl geçildiğini pek çok örnek üzerinden somutlaştırarak anlatan yazar, konunun varacağı sonucu bir cümleyle açıklar: “*Biçimli bir kişinin başarıyla öyküneceği her türlü biçimsizlik komik olabilir.*” (s. 24). Bu düşünceden hareketle komik yüzlerin (biçimsiz) nasıl olduğu hakkında bilgilere yer verilmekte ve buna örnek olarak da karikatürler gösterilmektedir. Yazara göre karikatürlerin biçimsiz olması onların komik olmasını sağlamıştır.

Jestlerin ve devinimlerin komikliği hakkında bilgi veren yazar bu bölümde bu olguların altında yatan kuralı şu şekilde açıklamaktadır: “*İnsan bedeninin durumları, jestleri ve devinimleri, bu beden bize basit bir makineyi düşündürdüğü ölçüde gülünçtürler.*” (s. 28). Bu düşünceden hareketle yazar, insan ve makine imgesinin birbiriyle olan uyumuna göre komikliğin ortaya çıkacağını ileri sürer. Konunun anlaşılması açısından Pascal’ın şu sözüne yer verilir: “*Birbirlerine benzeyen iki yüz, tek başlarına güldürmedikleri halde, birlikte oldukları zaman benzerlikleri nedeniyle güldürürler.*” (s. 31). Buradan hareketle bir kez daha insan ve makine imgesine vurgu yapılarak gülmenin makineleşmeyle olan ilişkisi açıklanır.

<sup>1</sup> Moliere’in yazmış olduğu 5 perdelik “Cimri” oyununda yer alan bir karakter



“Kestanerengi iken sarıya boyanmış bir saça neden güleriz? Kırmızı bir burnun komik olması nereden geliyor? Ya da bir zenciye niçin gülüyoruz acaba?” (s. 34) gibi örnekler üzerinden yazar, kılık değiştirmenin hem insan açısından hem de doğa açısından neden komik olduğunu anlatır. Olayları daha komik hale getirmek için yaşamı makine gibi göstermek gerektiği belirtilir ve konuyla ilgili olarak *Tartarin Alpler* ve *Novel Notes* gibi eserlerden örnekler verilir.

‘*Canlının üstüne kaplanmış mekanik*’ alt başlığında da komikliğin, canlı bedeninin makine gibi katılaştırmadan doğduğu ifade edilir. Canlı varlık olarak tarif edilen kişi insan, mekanik ise nesnedir. Bu iki imge üzerinden varılan sonuç kitapta şu şekilde ifade edilir: “*Bir kişi bize ne zaman bir nesne izlenimi verse güleriz.*” (s. 45). Burada komikliğin sınırları içerisinde ruh ve beden kavramları da irdelenir ve bu durum şöyle açıklanır: “*Bir kişinin ruhsal yanı söz konusuysen, dikkatimizi bedensel yanı üstüne çeken her olay komiktir.*” (s. 41). Buradan hareketle konuyla ilgili günlük hayattan ve özellikle Fransız oyun yazarı olan Labiche’nin eserlerinden örnekler verilir. Ayrıca Fransız yazar Jean François Regnard ve Edmont About gibi sanatçıların eserlerinden de örnekler verilerek konu pekiştirilir. Bu bölümün sonunda ise komik kavramı canlı bir enerjiye benzetilir. Bu durum da kitapta şöyle ifade edilir: “*... komik denen fantezi de elbette bir canlı enerji gibidir; sanatın en ince ürünleri ile yarışmak için ekinin kendisine fırsat vermesini bekleyen, toplum toprağının en çakılı bölgelerinde güçle fişkıran eşsiz bir bitkiye benzer.*” (s. 50).

Kitabın ikinci bölümü *Durum Komiği ve Söz Komiği* başlığını taşımaktadır. Yazar bu bölümde komikliğin eylemlerde ve durumlarda nasıl ele alındığı hakkında önemli bilgiler vermektedir. Konunun somutlaşması adına komedyanın çocuk oyunları ile olan ilişkisi anlatılmış ve Yaylı Şeytan, İpli Kukla ve Kartopu gibi çocuk oyunları üzerinden konu incelenmeye çalışılmıştır. Konuyla ilgili verilen birinci oyunun adı “Yaylı Şeytan”dır. İki direktörün bir çatışması olan Yaylı Şeytan oyunu bir imge olarak görülmekte ve bu oyun üzerinden komikliğin yinelemesi durumu anlatılmaktadır. Yineleme, klasik komedyanın her zaman kullanılan yöntemlerinden biri olduğu belirtilir. Yazar, yinelemenin tek başına gülünç olmadığını, tam aksine tinsel öğeler içeren özel bir oyunun simgesi olduğunu ve bu yüzden bizi güldürdüğünü vurgular. Ardından bu imgenin yansıdığı *Zorla Evlenme* ve *Hastalık Hastası* adlı oyunlardan örnekler verilir.

Yazar yineleme konusunun tiyatrodaki yerini incelemekte ve tiyatrodaki sözcükleri tekrarlamının belli başlı komik etkilerini tanımlayan kuralı açıklamaktadır. Yazara göre bu kural şu şekildedir: “*Güldürücü bir sözcük yinelemesinde genellikle karşı karşıya olan iki uç vardır: bir yay gibi gevşeyen sıkıştırılmış bir duygu ve bu duyguyu yeniden sıkıştırmaktan hoşlanan bir düşünce*” (s. 55). Kitapta bu konu çeşitli örnekler üzerinden somutlaştırılmaktadır. Çocuk oyunları üzerinden üç mekanizmaya yer verilir: “Yineleme”, “tersine çevirme” ve “dizilerin birbirinin içine girmesi”. Bu mekanizmaların ilki olan yinelemede tekrar edilen şeyin tümünün değil, olaylar dizisi olduğu anlatılır ve tekrar edilen olaylar dizisinin komik bir sonuca vardığı vurgulanır. Durum tekrarları hayatın akışına ters düşmektedir. İlki tesadüf kabul edilen bu olaylar daha sonrasında tekrarlandığında bu tesadüfler bireyi güldürür. Yazar, tiyatrodaki da aynıının geçerli olduğunu ifade eder. Başka bir tabirle tiyatrodaki ne kadar çok tekrar varsa o kadar çok gülünç meydana gelir. Konunun anlaşılması için hem yaşamdan örnekler yer verilir hem de tiyatro yazarlarının önemli eserleriyle konu açıklığa kavuşturulur. Verilen ilk örneklerden biri Moliere’in *Kadınlar Okulu* adlı eseridir. Bunun dışında *Kocalar Okulu*, *Şaşkın* ve *George Dandin* gibi eserlerde yinelemenin sık kullanıldığı belirtilir.

Tersine çevirme konusu da gülünçlüğün bir diğer sebebi olarak görülmüştür. Burada da belli bir durumda olan kişilerin rollerinin değişmesi başka bir deyişle tersine dönmesi gülünç bir etkiye yol açtığı belirtilir. Labiche’nin *Bay Perrichon’un Yolculuğu* adlı eseri buna örnek verilmiştir. Dizilerin birbirinin içine girmesi ile ilgili şöyle bir tanıma da yer verilmektedir: “*Bir durum, hem birbirinden kesinlikle bağımsız iki olay dizisine ait olur hem de tümüyle değişik iki anlamda yorumlanabilirse hep komiktir.*” (s. 69). Buradan hareketle iki anlama gelme kendi başına komik olmadığı, bağımsız iki dizinin karşılaşmasını açığa vurduğu için güldürdüğü ve bu yüzden tiyatro yazarlarının dikkatlerimizi hep bağımsızlık ve karşılaşma gibi ikili bir olaya çekmeye çalıştığı belirtilir. Yazar sonuç olarak tersine çevirme ile birbirinin içine girmenin sözcük oyununa varan nükteden başka bir şey olmadığını, aktarım komiğinin daha derin olduğunu ifade eder.

Söz komikliği ile ilgili yazar, dilin yarattığı güldürü, dille yaratılan güldürüden farklı olduğunu ve sözdeki komikliğin bir dilden başka bir dile geçerken kaybolduğunu belirtir. Bu bakımdan kelime komikliği durum komikliğinden farklı bir yerde durmaktadır. Bergson, durum komiğinin dil vasıtasıyla yapıldığını fakat kelime güldürüsünün dilin kendi içinde yarattığı bir tür olduğunu vurgular. Burada espri (nükte) ve gülünç kavramlarına da değinilir. Espri dilin kendi yaratisıdır ve espri sahibine bağlı olması zorunlu değildir ama gülünç olan bir karaktere de gönderme yapar. Söz bunlardan gülünç olandır. Mekanik meselesi, söz komikliği için de geçerli olduğu söylenir. Yani bir sözün bir robottan çıkar gibi katı olması veya jestlerin makine gibi işlenmesi yine gülünç bulunur. Konuyla ilgili bilgiler kitapta şu şekilde geçmektedir: “*Bu tür katılık dilde de gözlenir mi? Kuşkusuz; evet, çünkü hazır formüller, kalıplaşmış sözler vardır. Hep bunlara göre konuşan kişi hep komik olur. Ancak bir tümcenin tek başına komik olması için bu tümceyi söyleyenin ağzından çıktuktan sonra basmakalıp bir söz olması yeterli değildir; ayrıca bu sözde öyle bir belirti olmalıdır ki bundan otomatik olarak söylendiğini hemen anlayalım.*” (s. 78). Kitapta nükte-komiklik geçişine dair örnekler Moliere’in *Sevda Hekim* oyunu üzerinden verilir.

Kitapta üstünde durulması gereken bir diğer konu ise dikkatin saçmalıklarla uyandırılması meselesidir. Alışık olunan bir kuralın içine abeslik katılıp tekrar sunulduğunda dikkatler bir anda o saçmalıkla uyanır. Yazar bu durumu “Bütün sanatlar kardeştir” cümlesi üzerinden açıklar. Bu cümle herkesin sıkça kullandığı bir mecaz olup kimse bu cümlenin kan kardeşliği anlamında kullanıldığını aklına getirmez. Ancak cümle “bütün sanatlar yeğendir” şeklinde kurulursa kişinin dikkati uyandırılır ve ortaya gülünç bir etki çıkacağı belirtilir. Bu durum M. Prudhomme’a mal edilen *Bütün sanatlar kız kardeştir* sözü de konuya örnek verilir. Bunun dışında Theodoro Barriere ve Ern. Capendu’nun dört perdelik komedyası olan “*les Faux Bonhommes*” ve Emile Augier’nin *les Effrontes* adlı eserlerde geçen konuşmalardan da söz edilir.

Kitapta gülünç bir etki olarak sunulan kavramlardan biri de ‘abartma’ ve ‘aktarma’dır. Abartma, alçalma gibi bir tür komiğin biçimidir. Küçük şeylerden büyük şeylermiş gibi bahsetmek yani abartmayı tekrarlamak gülünç bir etki yaratır. Çünkü abartı burada sistematik bir hale sokularak tekrarlanır. Aktarma ise mesleki kavramların ya da teknik detayların gündelik dile aktarılarak sunulması yine dikkatleri uyandırdığından komik etki yarattığı anlatılır. Kendini günlük hayatta sürekli hukuki kavramlarla ifade eden birisinin tam tersi davranması gülünçlüğü yaratır.

Eserin *Karakter Komiği* adlı üçüncü bölümünde komiklik ve karakter arasındaki ilişkiye değinilmiş ve pek çok örnek üzerinden karakterler tahlil edilmiştir. Yazar, komikliğin yalnızca insanda var olduğunu ve konunun anlaşılması için de insanın karakterine bakılması gerektiğini vurgular. Kitapta karakterlerin nitelikleri ile ilgili şu bilgiler verilmektedir: “*Gerçekte odur ki, bakarsınız komik kişi ahlak kurallarına son derece saygılıdır; eksik yanı yalnızca topluma uyum sağlayamamasıdır.*” (s. 94). Konunun anlaşılması açısından Alceste karakteri örnek verilir. Alceste karakterinin dürüst bir insan karakteri olduğu fakat toplumla uyuşmadığı için komik bulunduğu belirtilir. Bu durum şu şekilde ifade edilir: “*Katı bir erdemi gülünç duruma getirmek, katı olmayan bir kusuru gülünç duruma getirmekten daha kolaydır. Çünkü toplumun gözünde kuşkulu olan katılıktır. Öyleyse bizi güldüren, Alceste’nin katılığıdır. Bu katılık burada dürüstlük de olsa, bizi güldürüyor.*” (s. 95).

Bergson karakter komiğini özetle toplumdan uzaklaşan herkesin gülünç olduğunu vurgular. Çünkü komik büyük ölçüde toplumdan uzaklaşmaktan doğar. Bu sebeple karakterin iyi veya kötü olmasının pek bir önemi olmadığı vurgulanır. Yazar ayrıca kişinin toplumla uyumsuzluğunu fakat bunun izleyicide duygusal bir etki yaratmaması gerektiğini ifade eder: “*Beni duygulandırmamalı; işte, kesinlikle yeterli olmasa da, gerçekten zorunlu olan koşul budur.*” (s. 95).

Üzerinde durulan bir diğer husus ise tiptir. Yazara göre komik karakter bir tiptir. Karakterin, taklit edilebilmesi, tekrarlanabilmesi ve bir defa kaydettikten sonra otomatik olarak gözümüzde canlanabilen bir kalıp olması önemlidir. Güldürü sanatı da bu ortaklık ve tekrarları hayatın içinde arar ve bulur. Yazara göre hayatın içinde olan genel tipler hiçbir şeye ihtiyaç duymadan hayatın içinde bilinir, tanınır ve katılmış bir katılık barındırır. Bu sebepten dolayı genel tipler gülünç bulunur. Bu anlamda güldürü, geneli hedefleyen tek sanat olarak yerini diğer sanatlardan ayırır. Çünkü diğer sanatlar özel olana yani bireysel olana hizmet eder. Örneğin bir ressamın o anda yaptığı resim özeldir ve tekrarlanamaz ama güldürü genel olanı tekrarlar.

Eserin sonunda bir jest olan gülmenin tahlilinin çok derinlere dayandığı belirtilir. Katılık, dalgınlık, asosyallik ve otomatizm gibi tekrara dayanan unsurların iç içe olması karakterin komikliğini, gülünçlüğünü ortaya çıkardığı ifade edilir. Ayrıca insanın şahsında duygulandırmayı bastıran, dikkatleri uyandıran nerdeyse her şeyin gülünç bir etki yarattığı vurgulanır.

Bergson gülmenin toplumsallığı konusu üzerinde de durur ve konuyla ilgili örnekler verir. Yazar, gülünç duyulan kişi sempati duyulan biriyle bir anda onun yerine kendisini koyduğunu ve onun davranışlarıyla kendisini içselleştirdiğini vurgular. Onda olan gülünç şeylerin aslında bizdeki gülünç şeyler olduğunu savunur ve gülmenin toplumsallığının tam da bu olduğunu öne sürer. Tüm bunlara rağmen toplumun farklı olanı, ayrıksı davrananı, asosyal olanı ıslah etme ve yontma eylemi de gülme eylemi üzerinden gerçekleşir: “*Gülme her şeyden önce bir düzeltmedir... toplum kendisine karşı saygısızca davranışların öcünü gülme ile alır.*” (s. 129-130). Bu bakımdan gülmenin pek hoşgörülü bir tarafı olmadığı, kötülüğe kötülükle cevap verdiği belirtilir. Sonuç olarak; toplum gülme ile küçük düşürülür, gülme ile öcünü alır denilebilir.

*Komiğin Tanımları ve Bu Kitapta İzlenen Yöntem Üzerine* adlı bölümde Yves Delage'nin *Revue du Mois*'da komikle ilgili yaptığı tanıma yer verilmiştir. Bergson, bu tanım üzerinden eleştirilerini açıklamış ve bu kitapta komığın yapım yöntemlerini araştırdığını, toplumun güldüğü zaman niyetinin ne olduğunu ve sonuç olarak pek çok çeşitlemeyle karşılaştığını belirtmiştir.

Sonuç olarak; felsefe tarihine bakıldığında Bergson'dan önce Platon, Aristoteles ve Hobbes gibi kimi filozoflar gülme konusuna değinmişlerdir, fakat bu konuda kapsamlı bir çalışma yapmamışlardır. Bu bakımdan Bergson'un gülme ile ilgili çalışmaları önem arz etmektedir. Yazar, gülme eylemini tiyatrodaki karakterlerden, insanın ruhsal durumlarına, fiziksel görünüşten, karakter özelliklerine kadar uzanan geniş bir yelpaze içinde değerlendirmiştir. Kitapta gülmenin genel özelliklerinin yanında alçakgönüllülükten kendini beğenmişliğe kadar giden, karakteri de yansıtan komik unsurlar ele alınmış ve çeşitli eserler üzerinden örnekler vermiştir. Dolayısıyla gülmeyi, komikliğin sınırları içerisinde ele alan yazar, öncelikle komikliğin ne olduğu üzerinde durmuş ve çeşitli başlıklar altında irdelemiştir. Gülme eyleminin, duyguların ve kalbin hissizleşmesi olmadan yapılamayacağı tespiti de kitabın çarpıcı yerleri arasında yer almaktadır.

Kitapla ilgili bazı eleştirilerde bulunacak olursak; Bergson gülme konusunu ele alırken sadece komik olanın ne olduğundan söz etmesi başka bir deyişle gülmeyi sadece komığın sınırları içerisinde ele alması bir eksikliklerdir. Yazar, gülme eylemine neden olan diğer durumlardan veya gülmenin çeşitlerine yönelik herhangi bir bilgi vermemiştir. Ayrıca Bergson gülmeye sadece toplum perspektifinden bakmıştır, gülmenin başka yönlerinden veya olumsuz işlevlerinden söz etmemiştir. Bu açıdan bakıldığında kitapta gülmeye dair kuşatıcı bir bilgi verilmemiştir.







# Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (KMÜ EFAD)

*Karamanoğlu Mehmetbey University Journal of Literature Faculty*

E-ISSN: 2667 – 4424

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/efad>



**Tür:** Kitap İncelemesi  
**Kabul Tarihi:** 1 Aralık 2022

**Gönderim Tarihi:** 10 Ekim 2022  
**Yayımlanma Tarihi:** 30 Aralık 2022

**Atıf Künyesi:** Kaya, K. K. (2022). Tolgahan Karaimamoğlu, (2022) Kara Ölüm: Ortaçağ Dünyasını Yok Olmanın Eşiğine Getiren Veba. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2), 443-447.

**DOI:** <https://doi.org/10.47948/efad.1186907>

## TOLGAHAN KARAIMAMOĞLU, (2022) KARA ÖLÜM: ORTAÇAĞ DÜNYASINI YOK OLMANIN EŞİĞİNE GETİREN VEBA

(İstanbul: Kronik Kitap, 312 s., ISBN: 978-625-8431-68-1)

**Kerim Köksal KAYA\***

Doğal afetler içinde salgın hastalıklar Ortaçağ'da önlenmesi çok zor ve tahribi son derece yüksek olması nedeniyle ayrı bir yere sahiptir. Bununla ilgili Türkiye'de birtakım çalışmalar mevcuttur. Ancak bunlar daha çok Türk tarihini doğrudan etkileyen salgınlarla ilgilidir. Örneğin İlyas Gökhan'ın *Felaketler Çağı Ortadoğu'da Kıtık, Kara Veba ve Salgın Hastalıklar (1200-1405)* ve Esra Atmaca'nın *Kara Veba Memlûkler'de Salgın ve Toplum* adlı çalışmaları Memlûkler çerçevesinden ele alınmıştır. Tolgahan Karaimamoğlu'nun *Kara Ölüm Ortaçağ Dünyasını Yok Olmanın Eşiğine Getiren Veba* adlı çalışması 1347-1352 yılları arasında neredeyse o dönemin tüm dünyasını etkileyen büyük salgını Büyük Britanya adası temel alınarak yapılmış; bu bakımdan Türkiye'de yapılan diğer çalışmalardan farklı bir yeri işgal etmiştir. Nitekim eser salgının ortaya çıkışı, Avrupa'ya ulaşması ve Büyük Britanya üzerindeki etkileri etrafında şekillenmiştir.

Yazar Ortaçağ'ın sonlarında ve sonrasında vuku bulan değişimleri ve gelişmeleri salgın penceresinden ele almış; esere konu olan salgının bu konuda bulunduğu yeri ve etkisini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bakımdan eser farklı bakış açıları sunmaktadır. Eser bir akademik çalışma olmasına rağmen yazarın dili akıcı ve anlaşılır durumdadır.



\* Dr., Bağımsız Araştırmacı, E-posta: [kerimkoksalkaya@gmail.com](mailto:kerimkoksalkaya@gmail.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2484-9933>.

Eser giriş dâhil 21 kısa bölümden müteşekkildir. Bundan başka 312 sayfalık eserde önsöz, sonuç, kaynakça ve dizin kısımları görmek mümkündür. Eserin girişinde veba kavramı, sosyolojik açıdan vebaya bakış açıları (örneğin doktorların ve ulemanın bakış açısı kısaca mukayese edilmiş) ve meşhur vebalar hakkında bilgiler verilmiş; çalışmanın kuramsal çerçevesi, önemi, amacı açıklanmıştır.

1. Bölüm olan *İnsanlık Tarihinin Büyük Biyolojik Felaketlerinden Biri: Vebaya İsim Verme Süreci* adlı bölümde doğu ve batı dünyasında veba için kullanılan adlar ve nitelermeler üzerinde durulmuştur. Nitekim bölümde Kara Ölüm (Black Death) tabirinin romantikleştirilerek filmlerde, popüler kitaplarda kullanılan şeklinden çok ötesinde manayı haiz olduğu dikkat çekmektedir. Buna göre Kara Ölüm tabiri veba kurbanlarının son saatlerinde vücutlarında oluşan kararmalar ve şişliklere bağlı olarak zuhur etmiştir.

*Ortaçağ Dünyasının Ortasına Düşen Bir Atom Bombası: Bilimsel Çalışmaların Başlaması* adlı 2. Bölümde 19. ve 20. Yüzyıllarda veba üzerine yapılan ilk çalışmalardan bahsedilmektedir. 19. Yüzyılın ortalarında Çin’de meydana gelen veba salgını neticesinde küresel anlamda işbirliği sağlanmıştır. Ancak vebanın ifşası hususunda asıl dönüm noktasını 1894 yılında Hong Kong’a gönderilen Japon Shibasaburo Kitasato ve Fransız Alexandre Yersin adlı bilim adamlarının araştırmaları oluşturmuştur. Zira bu bilim adamları vebanın sıçan gibi kemirgen hayvanlardan yayılan bir bakteriden ortaya çıktığını tespit etmişlerdir.

3. Bölüm *Ekolojik Bozulma: Çin’den Avrupa’ya Uzanan Veba Rotası* adını taşımakta olup burada Dünya’yı kasıp kavuracak olan kara ölümün ortaya çıkışını hazırlayan nedenler (kuraklıklar, depremler, seller vb.) kısaca ele alınmış ve kara ölümün çıkış noktası hakkındaki tartışmalar nakledilmiştir.

*Tarihte Yapılan İlk Biyolojik Savaş: Kara Ölüm’ün Avrupa’ya Sıçraması* adlı 4. Bölümde vebanın doğudan batıya doğru yayılımı ele alınmış ve bu esnada Anadolu’daki Türkler ile Bizans’ın vaziyetine değinilmiştir. Burada özellikle dikkat çeken hususlardan bir tanesi yazarın Kıpçak beyi olarak kaydettiği Altınorda hanı Canibeg Han’ın Kefe kuşatmasının vebanın yayılmasında ve dünya savaş literatüründe dönüm noktası teşkil eden olaylara neden olmasıdır. Buna göre Canibeg Han bir yıldır sürdürdüğü Kefe kuşatması esnasında Kara Ölüm’ün kendi ordusu içinde yayılması üzerine vebadan ölen askerlerinin cesetlerini mancınıklarla düşman üzerine atırmıştır. Bu durum Kefe’de bulunan Cenevizlilere vebanın bulaşmasına neden olmuştur. Nitekim Batı dünyasına daima giden Cenevizli tüccarlar da bu vebayı Avrupa’ya taşımıştır. Bundan başka Canibeg Han’ın bu savaş uygulaması ilk biyolojik savaş uygulaması olarak kabul görmüştür. Ancak burada bir hususu belirtmekte fayda vardır. Her ne kadar Canibeg Han’ın bu uygulaması bir savaş dehasının ürünü ve savaşın gereği olsa da yazarın bunu eserinde Kıpçak beyi olarak belirtmesi tenkidi haiz bir durumdur. Kıpçaklar bilindiği üzere Batı Göktürklere bağlı bir Türk topluluğudur. Canibeg Han ise Altınorda Devleti’nin hanıdır. Yani Moğol kökenlidir. Yazarın, Moğol hanı Canibeg’i Kıpçak beyi olarak nitelmesi kanaatimizce doğru bir tercih olmamıştır. Sonuçta Altınorda hanı Canibeg’in ilk biyolojik savaş uygulaması Kıpçak beyinin değil; bir Moğol hanının fikri olarak ifade edilmeliydi. Bununla birlikte yazarın bir art niyetinin olmadığını ve Canibeg Han’ı Deşt-i Kıpçak’ta hâkim olmasına binaen Kıpçak beyi olarak belirttiğini eserin bir önceki bölümüne bakınca anlamak mümkündür.

*Kara Günler Başlıyor: Kara Ölüm’ün Kıta Avrupa’sındaki İlerleyişi* adlı 5. Bölümde Kara Ölüm’ün başta İtalya ve Almanya olmak üzere Avrupa ülkelerinde sosyal hayat, ekonomi ve din gibi alanlarda yarattığı etki ile ölüm oranları verilmiştir. Bu bölümde hastalığın özellikle güneyden (İtalya kıyılarından) Avrupa’nın kuzeyine doğru seyri dikkat çekmektedir.

6. Bölüm olan *Kara Ölüm’den Önce Büyük Britanya Nüfusu*’nda ise o dönemde İngiltere, Galler ve İskoçya’nın Kara Ölüm’den önceki nüfusu irdelenmiş ve bu nüfusun toplam 6 milyon olduğu belirtilmiştir.

*Veba Adası: Kara Ölüm Büyük Britanya’da* adlı 7. Bölümde adaya veba salgınının girdiği zaman ve yer hakkındaki kayıtlar ele alınmıştır. Nitekim yazar, Melcombe bölgesinden haziran, temmuz, ağustos veya eylül aylarından birinde vebanın Britanya adasına girdiğini ifade etmiştir.

*İngiltere’de Veba Sessizliği Kara Ölüm’ün İngiliz Şehirlerine Dağılması* adlı 8. Bölümde salgının İngiltere şehirlerine dağılması eğitim, din ve sosyal hayat bağlamında bilgiler de verilerek aktarılmıştır. Salgının eğitim hayatı üzerindeki etkileri Oxford ve Cambridge gibi günümüzde de popülerliğini muhafaza eden kurumlarla ilgili örneklerle ele alınmıştır. Din hayatı üzerindeki etkisi kiliselere tayin edilen din adamı

sayılarındaki ve kilisenin otoritesiyle ilgili değişiklikler bağlamında ele alınmıştır. Sosyal hayat üzerindeki etkiler ise loncalar bağlamında kısaca ele alınmıştır.

Eserin üzerinde en fazla durulmuş bölümlerinden biri olan *İssızlaşan Şehir: Londra* adlı 9. Bölümde Kara Ölüm'ün Londra'da yayılma süreci; bu durum karşısında Londra'da alınan ilk önlemler ve ölüm oranları ele alınmıştır. Şehirde veba yayılırken alınan önlemler bağlamında halk sağlığı çalışmaları, insan ve hayvanlardan kaynaklanan kirliliği ve şehre dışarıdan girişleri önleme faaliyetleri yürütülmüştür. Yani hijyen kurallarına dikkat edilmiş ve sınırlı bir karantina uygulanmıştır ki pratik bir şekilde uygulanabilen bu tedbirlerin aradan yüzyıllar geçmesine rağmen önemini koruması dikkat çekmektedir. Ölüm oranları ise iki şekilde tasnif edilerek ele alınmıştır. İlk tasnifte kadın ve erkek nüfusun ölüm oranları genç, orta ve yaşlı şeklinde aktarılmıştır. İkinci tasnif belli başlı sınıflar arasındaki ölüm oranlarına göre yapılmıştır. Buna göre yazar, Londra'nın idarecileri, din adamları ve zengin kesimin ölüm oranlarını ele almış; hastalığın şehirde yarattığı iktisadî ve sosyal etkileri değerlendirmiştir.

*Fakir Hastalığı: Kara Ölüm Galler ve İskoçya'da* adlı 10. Bölümde vebanın mezkûr bölgelere ulaşması ele alınmıştır. Galler'e İngiltere'den deniz yoluyla girdiği düşünülen hastalık İskoçya'ya daha ilginç bir yolla girmiştir; tıpkı Kıpçak Beyi Canibeg Han'ın Kefe Kuşatmasında olduğu gibi savaş yoluyla bulmuştur. Ancak burada farklı olarak Canibeg Han bilinçli olarak salgını bir silah olarak kullanmış, İskoçlar ise İngiltere'de vuku bulan salgından istifadeyle bir baskın gerçekleştirmişler ve bunun neticesinde hastalığın kendilerine geçmesine neden olmuşlardır. Galler'de ise salgının yayılmasında adanın en uzun nehri olan Severn'in etkisi büyüktür. Bölümde ayrıca Kara Ölüm'ün Galler ekonomisine vurduğu darbeden, kiliseye olan etkilerinden de bahsedilmiştir.

11. Bölüm olan *Tarihin En Büyük Nüfus Kayıplarından Biri: Kara Ölüm Tahribatı* adlı bölümde İngiltere, Galler ve İskoçya'da Kara Ölüm'den sonra meydana gelen iktisadî ve demografik değişiklikler ele alınmış; daha önceki durum ile Kara Ölüm'den sonraki oluşan durum mukayese edilmiştir. Kara Ölüm'ün diğer salgınlara göre önemli farklarından biri kır ve kent yerleşmelerinde yaklaşık oranlarda etkide bulunmasıdır. Zira daha önceki ve sonraki salgınlar oransal olarak çoğunlukla kentli nüfusu etkilemiştir. Bütün bu etkileri yazarın ayrıca tablolar hâlinde aktarmış olması konunun daha kolay anlaşılmasını sağlamaktadır. Dönemin vergi ve manor kayıtlarından istifadeyle oluşturulan tablolardan vergi mükelleflerinin sayısı, salgınla değişen nüfusun yüzdeleri oranları, büyüme trendleri, bölgelere, yaş ve cinsiyetlere göre ölüm oranları gibi bilgileri öğrenmek mümkündür. Buna bağlı olarak salgından sonra nüfusun toparlanmasının epey zaman aldığı görülmektedir. Ekonomik olarak değer kayıplarına ve nüfustaki değişimlere önlem olarak krallığın aldığı bazı önlemler; buna rağmen İskoçya'da ve Galler'de zuhur eden birtakım sorunlar ele alınan diğer konulardır. Bölümün dikkate değer taraflarından biri ele alınan bütün konuların somut örneklerle desteklenmesidir.

*Veba Ekonomisi: İngiltere'de Değişen Fiyat Hareketleri* adlı 12. Bölümde Kara Ölüm'ün Büyük Britanya ekonomisine olan etkileri ele alınmış ve bölümün başında bu etkiler hakkındaki tartışmalar ele alınmıştır. Salgın nedeniyle azalan nüfus kiraların, temel gıda maddelerine duyulan talebin, ekilen arazilere duyulan ihtiyacın düşmesine neden olmuş; çalışma ücretleri ve hayatta kalanların elde ettiği yiyecek artmıştır. Nitekim tüketim düzenindeki değişiklikler malların fiyatını farklı şekillerde etkilemiştir. Tahıl fiyatlarında genel bir artış görünürken, hayvanların ve hayvansal ürünlerin fiyatlarında bir düşüş görmek mümkün olmuştur. Yazar bundan daha fazla veriyi istatistiksel olarak aktarmıştır.

*Kara Ölüm'ün Kazananları: İngiltere'de Çalışan Kesimin Refah Seviyesinin Artması* adlı 13. Bölümde Kara Ölüm öncesinde ve sonrasında belli başlı meslek dallarında çalışan insanların kazandığı ücretlerin değişim düzeyleri ele alınmıştır. Nitekim yazar, ücretlerin salgın öncesine göre arttığıdır. Öyle ki bazı meslek gruplarında ücret artışları eskiye kıyasla 5 kat artmıştır. Artan bu ücretler bir daha salgın öncesindeki durumuna düşmemiştir.

Eserdeki başka bir bölüm olan *Kara Ölüm Sonrasında Sosyal ve Ekonomik Hayatta Değişen Değerler* eserin 14. Bölümünü teşkil etmekte ve Kara Ölüm'ün Büyük Britanya adası bağlamında sosyal ve ekonomik hayat üzerindeki radikal değişiklikleri ele almaktadır. Talebin ve üretimin düşmüş olmasından dolayı marketlerin durgunlaşması ekonomiyi daraltmıştır. Yazar Kara Ölüm'den sonra sosyal hayatta kazananları ve kaybedenleri ve değişen dengeleri örnekleriyle değerlendirmiş ve toplumsal değişiklikler

konusunda dikkat çekici bilgiler vermiştir. Lordlar karşısında serflerin güçlenmesi, serbest kalan serflerin “yeoman” adı verilen bir sınıf oluşturduğu ve bunların yükselişi; bu değişimler neticesinde feodalitenin çöküş sürecinin başlaması bunların bazılarıdır. Ayrıca bölümde İngiltere’nin üç önemli bölgesi üzerinden ekonomik anlamdaki değişikliklere de değinilmiştir.

*Kara Ölüm Sonrasında İskoçya Ekonomisi ve Yeni Koşullar* adlı 15. Bölümde İskoçya ile ilgili ticarî hayat, kiralar, ücretler, fiyatlar ve diğer ekonomik ve sosyal dinamiklerin değişimi üzerinde durulmuştur. İngiltere’de salgından sonra işlerin iyi gitmemesine rağmen ilginç bir şekilde İskoçya’nın menfaatine uygun pek çok netice vuku bulmuştur.

*Kara Ölüm’ün Başlattığı Kavga: Yeni Oluşturulan Kara Ölüm Yasaları* adlı 16. Bölümde İngiliz kralının Kara Ölüm karşısında kriz yönetme çabası ve bundan kaynaklanan hukukî değişiklik ve yenilikler üzerinde durulmuştur. Bu hukukî değişiklikler çoğunlukla krallığın menfaatlerini korumaya yönelik görünmektedir. Nitekim köylüler yapılan değişikliklerden memnun olmamışlardır. Bölümde değinilen ve dikkat çeken başka bir husus çıkarılan kanunların uygulanıp uygulanmadığını teftiş eden komisyonların kurulmasıdır. Zira bu şekilde yüksek yetki ve otorite sahibi yerel bir yönetici zümresi ortaya çıkmıştır. Yazara göre bu durum merkezde yer alan monark ile taşradaki yerel idaresi arasında doğrudan bir iletişim oluşturmuş ve merkezî idarenin elinin güçlenmesini sağlamıştır.

17. Bölüm olan *Kara Ölüm’ün Güçlendirdiği Kesim: Köylü İsyanları* bölümünde 1381’de İngiltere’de meydana gelen isyanların nedenlerine kısaca değinilmiştir. Buna göre Kara Ölüm süreciyle birlikte başlayan yasal düzenlemeler, çalışan kesimin dizginlenmesi hususunda çabalar ve özellikle halk üzerine yüklenen vergiler ve bu vergilerin belli standartlara bağlanması isyanların başlıca nedenleridir. Bölümde daha önceki bölümlerde geçen bazı hususlar da tekrar edilmiştir.

*Hepimiz Âdem ve Havva’dan Gelmedik mi? O Hâlde Eşitiz: Lollard Hareketinin Doğuşu* adlı 18. Bölüm bir önceki bölümün devamı niteliğindedir. Köylülerin isyan hareketi yazara göre Lollard hareketinin dayanaklarından biridir. Lollard hareketi ezilen sınıfın haklarını krala ve kiliseye karşı korumak amacıyla Oxford Üniversitesi hocalarından John Wycliffe tarafından başlatılmıştır. Bu hareketin önemi Protestanlığa giden sürecin kapılarını aralanmasıdır.

19. Bölüm olan *Kara Ölüm’den Sonra Kadınların Değişen ve Güçlenen Hayatları* bölümü eserin dikkat çeken bölümlerinden biridir. Zira salgından sonra kadınların durumlarında yaşanan bazı değişiklikler günümüzün modern toplumlarında olduğundan farksızdır. İş alanlarında yaşanan eleman eksikliklerini kapatmanın bir yolu da kadınlar olmuş ve bundan dolayı kadınlar pek çok iş kolunda fırsatlar edinmiştir. Yazarın, Büyük Britanyalı kadınların salgından sonraki durumuyla ulaştığı başka bir sonuç evlilik ve aile rejimi hakkındadır. Buna göre salgından sonra kadınların evlenmeye yaklaşımları olumsuz şekilde yükselmiş ve nitekim evlilik oranlarında düşüşler meydana gelmiştir. Ayrıca Britanya’daki geniş aile yapısı yerini çekirdek aileye bırakmıştır.

Eserin son bölümü olan *Sıçanların ve Pirelerin Başlattığı Yeni Süreç: Kara Ölüm’den Sonra* adlı 20. Bölüm salgının etkisiyle o dönemin dünyasında yaşanan en kritik değişiklikleri belli konulara göre ele almıştır. Kara Ölüm’ün görünenden çok daha fazla etkili olduğu alanlar dikkat çekmektedir: Yiyecek ve içecek standartları değişmiş ve avam tabakasından kimselerin bile daha kaliteli bir beslenme diyetine geçtikleri görülmüştür. Gündelik hayatta kullanılan eşyaların kalitesi artmıştır. Yani genel bir refah artışı vuku bulmuştur. Bunun da en temel nedeni Kara Ölüm’le birlikte fazlaca yaşanan insan kaybı ve buna bağlı olarak emeğin ve iş gücünün değerinin artmış olmasıdır. Kara Ölüm’den sonra ayrıca Britanya adasında hijyen ve sağlık şartlarında önemli ilerlemeler olmuş ve halk sağlığı önem kazanmıştır. Mimarî anlayışta da ciddi değişiklikler görülmüştür. Ancak bu değişiklikler tecrübeli ustaların hayatlarını kaybetmeleri ve yerine acemi ustaların geçmesinden dolayı mimarî alanını olumsuz etkilemiş görünmektedir. Örneğin gotik tarzda kiliseler dönemi son bulmuştur. Ayrıca edebî eserlerle sanat eserlerinde acı ve ölüm teması sıkça işlenmeye başlamıştır. Bundan başka ad koyma gelenekleri değişmiş ve bebeklere kutsal kimlikleri dikkat çeken kişilerin adları verilmeye başlamıştır. Dilde gerçekleşen değişiklikler de oldukça dikkat çekicidir. O zamana kadar saray ve çevresi Fransızca, kilise Latince ve avam İngilizceyi kullanırken salgından sonra saray ve çevresi de İngilizce kullanmaya başlamıştır.



Nitekim yazar Kara lm hakkında başarılı bir çerçeve oluşturmuş ve alana önemli bir katkı yapmıştır. Bununla birlikte eserin tenkit edilecek birkaç hususundan biri neredeyse her bölümde karşılaşılan yazım yanlışlarıdır. Ancak bu durum eserin akışını bozmamakta, anlaşılmasını engellememektedir. Yine de diğerk baskılarda bu hatalar giderilmelidir. Bundan başka muhtemelen dikkat çekmek için atılan bazı başlıklar gereğinden fazla uzundur.





## Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (KMÜ EFAD)

*Karamanoğlu Mehmetbey University Journal of Literature Faculty*

E-ISSN: 2667 – 4424

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/efad>



**Tür:** Kitap İncelemesi  
**Kabul Tarihi:** 15 Aralık 2022

**Gönderim Tarihi:** 2 Kasım 2022  
**Yayımlanma Tarihi:** 30 Aralık 2022

**Atıf Künyesi:** Özdemir, S. (2022). T. J. Januzaqov - K. S. Esbayeva (2003), Kazak Türklerinde Kişi Adları, Nurettin Aksu (Çev.). *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2), 448-451.

**DOI:** <https://doi.org/10.47948/efad.1198305>

### T. J. JANUZAQOV, K. S. ESBAYEVA (2003), KAZAK TÜRKLERİNDE KİŞİ ADLARI, NURETTİN AKSU (Çev.)

(Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, XXV, 102 s.  
ISBN: 975-16-1642-5)

**Serdar ÖZDEMİR\***

T. J. Januzaqov ve K. S. Esbayeva tarafından hazırlanarak 1988 yılında Almatı’da yayımlanan “Kazak Adları” adlı eserin Türkiye Türkçesine aktarımı “Kazak Türklerinde Kişi Adları” ismiyle Nurettin Aksu tarafından yapılmıştır. 2003 yılında Türk Dil Kurumu Yayınlarından çıkan eser; kişi adlarının yazılışı, eserin yapısı, yararlanılan bazı eserler, doğum kaydı düzeni, adlar, ekler ve bibliyografya olmak üzere toplam yedi bölümden meydana gelir. Kitabın girişinde Aksu, eserin Türkiye Türkçesine aktarımında hem “Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi”nde devamlı olarak yayımlanan 34 harfli ortak alfabeyle hem de Kazak alfabesine yer verildiğini fakat ad sıralamasının sadece ortak alfabeyle yapıldığını söyler ve kitabın Romen rakamları ile X. sayfasında her iki alfabeyle de yer verir. Ayrıca “Eserin Hazırlanması Hakkında Birkaç Not” başlığı altında özellikle kitabın Kazak alfabesinden Latin alfabesine transkripsiyonunda izlenen yol ile ilgili verilen bilgiler kişi adlarının doğru aktarımı ve telaffuzu açısından önem arz eder.

Eserin “Kişi Adlarının Yazılışı” bölümünde, alt başlıklar hâlinde kişi ad ve soyadlarının yazımında dikkat edilmesi gereken bazı fonetik ve morfolojik kurallardan ve özellikle Kazak adlarının Rusça



\* Öğretim Görevlisi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Türk Dili Bölümü, Bilecik/Türkiye.  
E-posta: [serdar.ozdemir@bilecik.edu.tr](mailto:serdar.ozdemir@bilecik.edu.tr), Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1113-2223>.

transkripsiyonunda uyulması gereken prensiplerden maddeler hâlinde bahsedilir. Söz gelişi, on iki maddeden meydana gelen “Kişi adlarının yazılışına ilişkin bazı hatırlatmalar” alt başlığının ilk maddesinde yazar; “a, e, ı, i, ì sesleri, kelimenin bütün hecelerinde yazılır, kuralını kişi adlarının yazımında da kullanırız. Meselâ: *Müslima, Müslim, Sılanbek, İrisbek (Rısbek değil), İristi, İrisalı, İrimbek, İliyas, İmambek, İsadil vb.*” bilgisini okuyucu ile paylaşır. Yine aynı bölümün bir diğer alt başlığı olan “Kişi ad ve soyadlarındaki eklerin yazılışı” bahsinin ilk maddesinde de (bu alt başlık da on iki maddeden oluşur), “Kişi adlarının son sesi *i* olduğunda, ona ilâve edilecek ek, söz kökünün kalınlık ve inceliğine göre kalın da, ince de yazılır. Meselâ: *Ğali – Ğaliğa – Ğalidiñ – Ğalidan – Ğalimen; Wâli – Wâlige – Wâliidiñ – Wâliden – Wâlimen; Nâbi – Nâbige – Nâbidiñ – Nâbiden – Nâbimen; Saqi – Saqiğa – Saqidan – Saqimen vb.*” ifadesine yer verir.

“Eserin Yapısı” bölümünde ise kitabın oğul (erkek) ve kız (kadın) adları olmak üzere iki kapsamlı bölümden oluştuğu, listeye alınan kişi adlarının bilinen harfler ile yazılmakta olup ardından da kişi soyadı ve baba adının verildiği, erkek ve kadın adlarının, birinci sırada Kazakça, ikinci sırada Rusça yazılışlarının bulunduğu, listede yer alan kadın ve erkek adlarının alfabetik sıraya göre yazıldığı ve erkekler ile kızlar için ortak konulan *Bolat, Qanapiya, Asıl, Juldız, Qadırhan, Manat, Janat, Mâken* gibi adların eserin erkek ve kadın adları listesinde ayrı ayrı yer aldığı bilgisi okuyucu ile paylaşılır.

Üçüncü bölüm olan “Yararlanılan Bazı Eserler” bahsinde ise yazar eserin yazımında referans alınan *Uzbek isimlari, Esimder sırası – Tayını imen, Başkirske imena, Qanday esimdi unatasız, Naşi imena, Pravopisanie tadjikskih imen, Slovar’ tatarskih liçnih imen, Slovar’ kirgizskih liçnih imen ve Spravoçnik liçnih imen naradov* gibi sözlüklerin ve *Qazaq SSR’inde azamattıq hal aktilerin tirkew tãrtibi tuwralı Nusqaw, Qazaq SSR’inde qoldanılp jürgen zañdar jinağı, Qazaq SSR’iniñ Neke jäne sem’ya tuwralı kodeksi vb.* hukuki belgelerin sıralamasını yapar.

Eserin “Doğum Kaydı Düzeni” bölümünde ise doğum, çocuğa ad konulması ile baba adının yazılması, çocukların soyadını değiştirme, evlat edinmenin tescili, anneliğin tespiti ve nikâh kaydı düzeninin; Kazak SSC’nin Nikâh ve Aile Hakkında Kanunu ile Kazak SSC Bakanlar Kurulunun 12 Eylül 1985 tarih ve 331 no’lu kararı ile onaylanan Kazak SSC’de Vatandaşlık Hâl Olaylarının Kayıt Düzeni Hakkındaki Kararı çerçevesinde uygulandığı bilgisi verilir ve doğum kaydı düzeninin kuralı, vatandaşlık hâl olaylarının yazıldığı defterlerde anne babaların adlarının, baba ad ve soyadlarının ve mensup olduğu ulusun yazılması, çocuğun soyadının değiştirilmesi gibi hususlarda yukarıda bahsi geçen kanunların hangi alt maddelerinin işletileceği açıklanır.

Eserin “Adlar” bölümünde ise Kazak Türkçesinde geçen erkek ve kadın adları alfabetik sıraya uygun olarak verilir. Romen rakamı ile belirtilen bölümler hariç toplam 102 sayfadan oluşan eserde erkek adları bölümü eserin ilk 73 sayfasında, kadın adları bölümü ise 73 ila 83. sayfalar arasında yer alır. Erkek adları bölümünde önce kişi adı sonra soyadı son olarak da baba adı bilgisi paylaşılır.

#### Erkek adı:

<u>Adı</u>	<u>Soyadı</u>	<u>Baba adı</u>
Anaqañ Abaqañov,	Abaqañova Abaqañulı,	Abaqañqızı
Abay Aba(y)ev,	Aba(y)eva Abayulı,	Abayqızı
...	...	...
Babağali Babağali(y)ev,	Babağali(y)eva Babağaliulı,	Babağaliqızı
Babahan Babahanov,	Babahanova Babahanulı,	Babahanqızı
...	...	...
Dabıl Dabılov,	Dabılova Dabılulı,	Dabılqızı
Dabır Dabırov,	Dabırova Dabırulı,	Dabırqızı
...	...	...



...  
...

Eserin kadın adları bölümünde ise sadece kişi adına yer verilir. Soyad ve baba adı bilgisi bu bölümde yer almaz: *Abira, Ada, Adliya...*, *Bağaday, Bağdat, Bağımşa, Bağıla...*, *Dağiya, Dalila, Damina, Damira* vb.

“Ekler” şeklinde verilen son bölümde ise özellikle adlar varyantının ilişkisi üzerinde durulur. Bu bölümde ana dilin zenginliğinden alınan adların genellikle sabit olup çok fazla değişikliğe uğramadığını, ses yapısının çok bozulmadığını ancak yabancı dillerden bilhassa Arapça, Farsça ve Moğolcadan giren adların ise yapısı itibari ile ses farklılıklarına uğrayarak birkaç varyantta söylendiği ifade edilir. Bu durum adı taşıyan kişinin yanı sıra özellikle eğitim ve hukuk çalışanlarını şaşırtmakta ve adların yazımında kararsızlığa yol açmaktadır. Ayrıca yazarın ifadesine göre bir kişinin adının farklı varyantlardan ötürü resmî belgelerde farklı şekillerde yer almasının, hatalı yazılmasının veya doğru telaffuz edilememesinin yarattığı problemler de büyük önem arz etmektedir. Mesela; *Abdolla – Abdolda – Abdulla, Irzabek – Rizabek – Rzabek – Rızabek, Qadır – Kâdir* vb. Doğum belgesi, pasaport gibi sürekli kullanılan belgelerin doldurulması esnasında nüfus müdürlükleri ile pasaport daireleri çalışanlarının çeşitli sıklıkla karşılaşması nedeniyle bu tür varyantlara -halk dilinde epeyce karşılaşılan bazı varyantlar hariç- “Qazaq Adları” isimli eserde, isim listesi bölümünde bütünüyle yer verilmiştir. Bu bölümün “Soyadları ve baba adları” alt başlığında Kazak soyadlarının Rusçanın olumlu etkisi ile şekillenip geliştiği, kitle hâlinde soyadına geçişin sadece Sovyet devrinde düzenlenip hayata geçirildiği ve günümüzdeki soyadlarının Rusçadan giren *-ev, -eva, -ov, -ova, -in, -ina* ekleri yardımı ile yapıldığı bilgisi verilir. “Baba adının kullanılması” alt başlığında ise baba adının kullanım biçimleri tarihsel silsileye uygun bir biçimde aktarılır. Yazarın verdiği bilgiye göre, Kazakların hayatında geçmişten beri “ulı” (oğlu), “qızı” (kızı) ve “balası” (çocuğu) sözleri kişinin kendi adına eklenerek babanın çocuk ile bağlantısı ifade edilmiştir. Mesela; *Bayna Saşun Oğlu Kulug Çur, Kulug Tirig oğlu bân Kulug Toğan* vb. 16. yüzyıldan itibaren nadiren de olsa Arapçadan alınan “bin” eki kullanılmaya başlanmış, bu ekin kullanım eğiliminin öne çıkması 18. yüzyılı bulmuştur. Mesela; *Bekbay bin Ertay, Sapaq bin Erbay* vb. 18 ve 19. yüzyıllarda ise çocuk ve baba adı hiçbir son ek almadan ardı ardına ifade edilmiştir. Mesela; *Küşikbay Esbolat, Bolış Marqabay* vb. 19. yüzyılın başında baba adı “uğlı” sözü ve Rusça *-ev, -ov, -in* son ekleri ile verilmiştir. Mesela; *Säbit Dönentay uğlı, Ishaq Berdiqoja uğlı, Jumaqan Beyisov, Särsekev Bayqarin* vb. Ekim Devrimi’nden sonra *-ev, -ov, -eva, -ova* ekleri ile soyadı yapılarak baba adında kullanılan bazı tipik ekler soyadına dönüşmüştür. Eserin kaleme alındığı tarihte ise Kazakçada baba adı “ulı”, “qızı” sözleri ve Rusçadan giren *-eviç, -evna, -ovna* ekleri ile yapılmaktadır. Bölümün son alt başlığı olan “Soyadları” bölümünde ise yazar, Avrupa ve Rus halkları tarafından kullanılan soyadların oluşum ve yayılım kronolojisine kısaca değindikten sonra Özbek dilinde soyadının *-ov, -ev, -ova, -eva, -in, -ina* ekleri ile birlikte *Ğafur, Gulam, Homza Olimjan, Fakir Kemal* gibi eksiz türlerle de yapılabildiğini, Azerbaycan dilinde ise *-ov, -ev, -ova, -eva* eklerinin yanı sıra “oğlı” sözü eklenerek de soyadı oluşturulduğunu söyler. Azerbaycan Türkçesinde “oğlı” sözü ile yapılan soyadları, hem erkek hem de kadınlar için kullanılabilir. Yazar son olarak da eserin yazım tarihi itibariyle Kazak Türkçesinde soyadlarının iki şekilde yapıldığı bilgisi ile bu coğrafyada soyadlarının çıkış ve gelişimi hakkında kısa bilgiler verir. Kazak soyadlarının büyük bir çoğunluğu Rusçada soyadı eklerini oluşturan *-ov, -ev, -ova, -eva, -in ve -ina* ekleri ile yapılmakta, geriye kalan soyadları ise “ulı” sözü ile oluşturulmaktadır. Yazara göre “ulı” sözü ile yapılan soyadları çok sınırlı olup bu soyadlarına seyrek rastlanması, bu kullanımın soyadından ziyade baba adına meyilli olması ve bu durumun bir neticesi olarak bu tarz soyadlarının “yarım” soyadı gibi durması bu soyadlarını oldukça verimsiz bir tür hâline getirmiştir. Ayrıca eserde, Kazak soyadlarının oluşum ve gelişiminin aşamalarının Ekim 1917 Devrimi’nden sonra gerçekleştiği fakat bundan önceki dönemlerde de Kazaklarda bazı soyadların kullandığı ifade edilir. Örneğin, Kazaklar başlangıçta sadece ad ile anılırken daha sonraları kabile adı ile anılmaya başlanmışlardır. Eserin kaleme alındığı tarih itibariyle ise “Kazak SSC’de Vatandaşlık Hayat Değişikliklerini Kayıt Düzeni” çerçevesinde kişinin baba adı ve soyadlarının kaydı ile bunların yazımında uyulması gereken yazım kuralları belirlenmiştir. Bu talimatta yeni doğan kişilerin ad ve soyadlarının yazımı konusunda, “Çocuğun soyadı, ana babanın soyadına göre yazılır. Ana babanın soyadlarının farklı olması durumunda çocuğun soyadı, ana babanın mutabakatına göre yazılır. Ana baba arasında mutabakat sağlanmadığında ise vasi veya

himaye kurumlarınca belirlenir. Baba adının veya kardeşlerden birinin adının çocuklara konulması yasaktır.” denilmektedir.

Eserin “Bibliyografya” bölümünde kapsamlı bir kaynakça bulunur. Bu bölümde eser kaleme alınırken yararlanılan 93 eserin bibliyografik künyesi verilir. Eser, Türkiye Türkçesine aktarımı gerçekleştiren Nurettin Aksu’nun 1988 sonrası durum hakkında kısa bir değerlendirmesinin yer aldığı “Son Söz” bölümü ile sona erer. Bu bölümde Aksu, “Kazak Adları” isimli eserin 1988 yılında yayımlandığını ancak Kazakistan’ın bağımsızlığını kazanmasından sonra Kazak ad ve soyadları hususunda önemli değişiklikler yaşandığını, özellikle de 2 Nisan 1996 tarihinde Devlet Başkanı Nursultan Nazarbayev’in “Kazak asıllı vatandaşların soyadı ve adının yazılması hakkında” kararının yayınlanması ile bu konuda ilk ciddi adımların atıldığını ifade eder. Aksu’nun söylemi ile bu kanunun yürürlüğe girmesinden sonra aydınlar baba adı ve soyadlarından hızlı bir şekilde *-ev, -eva, -evna, -ov, -ova, -ovna, -iç* gibi Rusça ekleri atma yoluna gitmişler, bütün bu eklerin yerine de baba adı ve soyadlarında kendi kültürlerinin önemli bir motifini oluşturan *-tegi, -ulı, -qızı* eklerini kullanmaya başlamışlardır.

Her anne babanın dünyaya gelen yavrusuna anlaşılır, güzel bir isim koyma isteğine cevap vermek, özellikle nüfus müdürlükleri ve pasaport dairelerinde yaşanan sıkıntıları aşmak gayesi ile kaleme alınan bu eserde aynı zamanda insanların Kazak adları bulmakta yaşadığı zorlukların da önüne geçilmesi amaçlanmıştır. Bu hususta eserin ön söz bölümünde yer alan bir mektup önemlidir. Mektup, Özbekistan’ın Taşkent eyaleti Galaviy ilçesindeki Engels kolhozunda yaşayan Bawbekov Tälip adlı bir kişi tarafından gönderilmiştir. Tälip mektubunda, 120 ailenin yaşadığı köylerinde her ay en az üç dört çocuğun dünyaya geldiğini ve yeni doğan bebeklere uygun Kazak adları bulmakta çok zorlandıklarını söyler ve Kazak SSC Bilim Akademisinde çalışanlardan Kazak adlarını kapsayan açıklamalı bir sözlük çıkarmalarını ister. İşte mevcut durum ve talepler göz önüne alınarak kaleme alınan bu eserde tespit edilebilen erkek ve kız adları alfabetik sıraya uygun olarak verilmiştir. Tespiti yapılan ve doğru yazımı da gösterilen bu isimler aynı zamanda çocuğa uygun bir ad verilmesi gibi halkın geçmişten günümüze yok olmadan gelen önemli bir geleneğini yaşatmış, özellikle de adların yazılışında görülen ikilikleri ortadan kaldırmıştır. Eser bu açıdan oldukça önem arz etmektedir.



# KARAMANOĞLU MEHMETBEY ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (KMÜ EFAD)

## YAYIN VE YAZIM KURALLARI

### 1. KMÜ EFAD YAYIN KURALLARI

- KMÜ EFAD Dergisi'ne gönderilmesi planlanan yazı ve çalışmalar daha önce hiçbir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
- KMÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde (KMÜ EFAD), sosyal ve beşeri bilimler alanında öncelikli olarak orijinal araştırmalar, özgün derlemeler/incelemler, genişletilmiş bildiri, orijinal çeviri, kitap kritiği/inceleme, değerlendirme yazısı, görüş yazısı ve editöre mektup türünde Türkçe yazılar yayınlanır.
- KMÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi'ne (KMÜ EFAD) gönderilen çalışmalar, ilk aşamada editör grubu tarafından dikkatli bir şekilde ve nesnel bir bakış ile incelenmektedir. KMÜ EFAD'a gönderilen makalelerin yazım kurallarına uygun olmaması halinde editör grubu, gönderilen makaleleri doğrudan reddedebilmektedir. Makaleler, eğer KMÜ EFAD'ın yayın ve yazım kurallarına uygun bir şekilde hazırlanmış ise "çift körleme" tekniği ile üç hakeme gönderilmektedir. Üç hakemden en az iki hakemin olumlu rapor vermesi üzerine de gerekli düzenlemeler yapıldıktan sonra çalışmalar ilgili sayılarda yayınlanmaktadır.
- "Çift körleme" tekniği uyarınca yazarların isim ve kurum bilgileri orijinal metinden çıkartılarak alanında uzman hakemlere gönderilir. Hakem bilgileri yazarlarla, yazar bilgileri hakemler ile hiçbir koşulda paylaşılmaz.
- Hakem değerlendirme süreci maksimum 30 gün olarak belirlenmiştir. Değerlendirilmek üzere hakeme gönderilen; ancak herhangi bir geri dönüş sağlanmayan makaleler için yeniden bir hakem belirlenir ve çalışma için hakem süreci tekrar başlatılmış olur. Verilen süre içerisinde kendisine gönderilen çalışmayı değerlendirmeyen hakemin "Hakem Kurulu" üyeliği, dergi yönetiminde değerlendirilmeye alınır.
- KMÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi'ne (KMÜ EFAD) gönderilen bir kurum ya da kuruluş tarafından desteklenmiş ya da Yüksek Lisans veya Doktora tezlerinden hazırlanmış çalışmaların ilk sayfasının altında dipnot olarak mevcut durum belirtilmelidir.
- KMÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi'ne (KMÜ EFAD) gelen makaleler hakem süreci sonrasında gerekli düzeltmelerin yapılması gayesiyle yazarlara gönderildiğinde yazar, hakem önerileri dışında kalacak ve orijinal metni değiştirecek boyutta ekleme veya çıkartma yapamaz.
- KMÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi'ne (KMÜ EFAD) gönderilen ve hakem önerileri doğrultusunda yayınlanması uygun görülen makalelerin son hali gözden geçirilmek üzere yazara tekrar gönderilir. Yazarın kontrolü sonrası, hakem süreci tamamlanan eserler kabul tarihi esas alınarak yayınlanır.
- KMÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi'ne (KMÜ EFAD) gönderilen makalelerin her türlü hakkı yazar tarafından dergiye devredilmiş sayılır. Bu işlem için yazardan bir "Telif Hakkı Devir Formu" istenir. Bu form makale ile Dergipark başvuru sistemine yüklenmelidir.
- KMÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi'ne (KMÜ EFAD) gönderilen makalelerin sorumluluğu (bilimsel etik kuralları, intihal vb.) tek taraflı olarak yazar ya da yazarlara aittir. EFAD bu konuda bir yükümlülük altına sokulamaz.
- KMÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi'ne (KMÜ EFAD) gönderilen makaleler "iThenticate" ya da "Turnitin" isimli intihal tespit programları ile taranmaktadır. İntihal oranının aşıldığı durumlar için Editör grubu gerekli yaptırımlarda bulunma yetkisini elinde bulundurur. Bu gerekçe ile çalışmalar reddedilebilir.



- Yukarıda zikredilen kurallara uymayan eserlerin, hiçbir koşulda değerlendirmeye alınmayacağını unutmayınız.
- KMÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde (KMÜ EFAD) yayınlamak istediğiniz makalelerinizi <https://dergipark.org.tr/pub/efad> adresinden tarafımıza gönderebilirsiniz.

## 2. KMÜ EFAD YAZIM VE KAYNAKÇA KURALLARI

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde (KMÜ EFAD) kullanılan, kullanılacak olan kaynakça, künye, metin içi gönderme ve alıntı ile ilgili uyulması gereken kurallar Sosyal ve Beşeri Bilimler alanlarında yaygın olarak kullanılan kaynak gösterimleri esas alınarak hazırlanmıştır.

- Dergiye gönderilecek makaleler Word dosyası içerisinde A4 boyutunda; üstten 2 cm. ve alttan 1.5 cm. soldan ve sağdan 1.5 cm. şekilde hazırlanmalıdır.
- Makaleler Times New Roman yazı tipinde ve tek satır aralığı ile yazılmalıdır. **Türkçe makale başlığı** 15 kelimeyi geçmeyecek düzeyde kısa ve konuyu kapsayacak şekilde olmalı, kelimeler büyük harflerle, 12 punto ve bold olarak yazılmalıdır. **İngilizce makale başlığı** Türkçe başlıkla aynı anlam içerir şekilde olmalı, kelimeler Küçük harflerle, 12 punto ve bold olarak yazılmalıdır.
- Makalenin “özet” bölümü araştırmanın amacını, yöntemini ve elde edilen bulguları yansıtacak şekilde, **en az 150** ve **en fazla 350** kelime olarak, Türkçe ve İngilizce hazırlanmalıdır. Makalenin dili Türkçe ise “Öz” yabancı dilde ise “Abstract” başa gelmelidir. Anahtar kelimeler ise **en az 3 en çok 5** kelimedenden ibaret olmalıdır.
- Yazar adları makale başlığından sonra iki satır boş bırakılarak 12 punto ve bold olarak ismin/isimlerin baş harfi büyük; soy isimin ise tamamı büyük olacak şekilde yazılmalıdır. Yazar adları sayfanın sağ tarafına hizalanmış bir şekilde yerleştirilmelidir. Akademik unvanlar ve diğer hususlar dipnotta 10 punto büyüklüğünde belirtilmelidir (*Örn: Unvan, Kurum adı ve Bilgisi, Şehir/Ülke. E-posta: ....., Orcid: ..*).
- Birinci düzey ana başlıklar sola dayalı, 12 punto, kalın ve düz olmalı, her kelimenin ilk harfi büyük harfle yazılmalıdır. Makalelerde problem/çalışmanın konusu, giriş bölümü içinde açıkça belirtilmelidir. Giriş başlığına numara verilmemelidir. Giriş bölümünü sırasıyla yöntem, varsa bulgular, yorum/tartışma ve sonuç bölümleri izlemelidir. Alanlara göre farklı bölümler yer alabilir. Metin içindeki diğer bütün bölümler de 12 punto ve tek satır aralıklı olarak, biçimlendirme bozulmadan yazılmalıdır.
- İkinci, üçüncü ve dördüncü düzey alt başlıklar sola dayalı, 12 punto ve sözcüklerin ilk harfleri büyük olmak üzere küçük harfle, kalın olarak yazılmalıdır.
- Makale içindeki tablolar, biçimsel olarak kendi içeriğinin gerektirdiği biçimde oluşturulmalı, tablo başlığı numaralandırılmış, tablonun üstünde ve ortalanmış olarak yazılmalıdır.
- Sonuç kısmında alt başlık ve numaralandırma kullanılmamalı; dilendiği takdirde maddeler halinde sıralama yapılabilir.
- Yazar sayısı eğer beşten fazlaysa, ilk beş yazarın adları künyede verilmeli, beşinci yazardan sonra “ve diğerleri” ifadesi kullanılmalıdır.
- Metin içinde ve başlıklarda, “Milattan Önce” kısaltması MÖ, “Milattan Sonra” kısaltması MS şeklinde verilmelidir.
- Bir çalışmanın yayın tarihi bulunamazsa en son telif hakkı verildiği tarihi verilmeli; tarih bilgisi hiç bir şekilde bulunamıyorsa “tarih yok” anlamına gelen “t.y.” kısaltması kullanılmalıdır.
- Kaynakça bölümünde yayına hazırlayan kişinin adından sonra hazırlayan(lar) yerine (Haz.), editör(ler) yerine ise (Ed.) kısaltması kullanılmalıdır.
- Kaynakça bölümünde dergi ve kitap adları tam ismi ile kısaltılmadan eğik (italik) olarak yazılmalıdır.

- Kaynakça bölümünde bildiri kitapları aynen “kitap” gibi, bildiri kitabından alınan bir bildiri de “kitap bölümü” gibi belirtilmelidir.
- Kaynakça bölümünde ansiklopedi, sözlük, biyografi vb. gibi kaynakların belli bir bölümünden yararlanılan bilgi için “kitap içinde bir bölüm” gibi yazılmalıdır.
- Kaynakça bölümünde ansiklopedi, sözlük, biyografi vb. kaynaklarda maddelerin yazarı belli değilse, madde adı kullanılarak giriş yapılmalıdır.
- Kaynakça bölümünde kullanılacak tezlerde, tezin adından sonra “Yayımlanmamış yüksek lisans tezi”, “Yayımlanmamış doktora tezi” ya da “Yayımlanmamış sanatta yeterlik tezi” ifadeleri mutlaka kullanılmalıdır. Alınan derecenin alındığı üniversite ya da kurumun adı mutlaka belirtilmelidir.
- Kaynakça bölümünde yasa ve yönetmeliklerde künye girişi yasanın adı ile yapılmalıdır. Yasanın adından sonra ayraç içinde yasanın kabul tarihi (sadece yıl olarak), künye sonunda ise yasanın yayınlandığı derginin tarihi (gün, ay, yıl olarak) belirtilmelidir.
- Kaynakça bölümünde elektronik kaynaklarda temel bilgilerin yanı sıra erişim tarihi ve erişim adresi bilgileri de verilmeli; e-kaynaklarda son güncelleme tarihi yayın tarihi olarak belirlenmelidir.
- Kaynakça bölümünde mektup, e-posta, telefon görüşmesi gibi kişisel görüşmelerin kaynakçaya eklenmesi gerekmez, görüşmelere metin içinde gönderme yapılmalıdır.

## 2.1. Kaynakça Örnekleri

### **Tek Yazarlı Dergi Makalesi**

Soyadı, A. (Yayın Yılı). Makale adı. *Dergi Adı*, cilt (sayı), sayfa numaraları.

İrızık, G. (1990). Karl Popper’ın üç dünya kuramı ve bilimsel bilginin nesnelliği. *Felsefe Tartışmaları*, 7, 45-57.

**Metin içi:** (İrızık, 1990: 55)

**Dipnot:** İrızık, 1990: 55

### **İki Yazarlı Dergi Makalesi**

Soyadı, A. & Soyadı, A. (Yayın Yılı). Makale adı. *Dergi Adı*, cilt (sayı), sayfa numaraları.

Wegener, D.T. & Petty, R.E. (1994). Mood management across affective states: The hedonic contingency hypothesis. *Journal of Personality & Social Psychology*, 66, 1034–1048.

**Metin içi:** (Wegener ve Petty, 1994: 1042) **Dipnot:** Wegener ve Petty, 1994: 1042

### **Üç ve üzeri Yazarlı Dergi Makaleleri**

Soyadı, A., Soyadı, A., Soyadı, A., Soyadı, A. & Soyadı, A. (Yayın Yılı). Makale adı. *Dergi Adı*, cilt (sayı), sayfa numaraları.

Kandır, Y.S., Karadeniz, E., Özmen, M. ve Önal, B.Ö. (2008). Türk turizm sektöründe büyüme göstergelerinin turizm işletmelerinin finansal performansına etkisinin incelenmesi. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1 (10), 211-237.

**Metin içi:** (Kandır ve diğ., 2008: 220)

**Dipnot:** Kandır ve diğ., 2008: 220

### **Basımda Olan Dergi Makaleleri**

Soyadı, A. & Soyadı, A. (yayın aşamasında). Makale adı. *Dergi Adı*.

Zuckermctn, M. & Kieffer, S.C. (yayın aşamasında). Yüz ifadesinde ırk farklılıkları: Yüzdeki belirginlik üstünlüğe mi işaret eder? *Kişilik ve Sosyal Psikoloji Dergisi*.

**Metin içi:** (Zuckermctn ve Kieffer, y.a.)

**Dipnot:** Zuckermctn ve Kieffer, y.a.

**Tek Yazarlı Kitaplar**

Yazar, A. (Yayın Yılı). *Kitap adı*. Yayın yeri, Yayınevi.

Muşmal, H. (2009). *Osmanlı Devleti'nin Eski Eser Politikası Konya Vilayeti Örneği* (1876-1914). Konya, Kömen Yayınları.

**Metin içi:** (Muşmal, 2009: 45)

**Dipnot:** Muşmal, 2009: 45

**Üç ve üzeri Yazarlı Kitaplar**

Yazar, A., Yazar, B., Yazar, C., Yazar, D., Yazar, E. & Yazar, E. (Yayın Yılı). *Kitap adı*. Yayın yeri, Yayınevi.

Çevik, O., Doğanay, T. & Karaçayır, E. (2017). *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Öğrencilerinin Sosyal ve Ekonomik Profili*. Ankara, Murat Kitabevi.

**Metin içi:** (Çevik ve dig., 2017: 45)

**Dipnot:** Çevik ve dig., 2017: 45

**Editörlü Kitaplar**

Yazar, A. & Yazar, B. (Ed.). (Yayın Yılı). *Kitap adı*. Yayın yeri, Yayınevi.

Gibbs, I.T. & Huang, L.N. (Ed.). (1991). *Children of color: Psychological interventions with minority youth*. San Francisco, Jossey-Bass.

**Metin içi:** (Gibbs & Huang, 1991)

**Dipnot:** Gibbs & Huang, 1991

**Tüzelkişi (Kurum) Yazarlığı olan Kitaplar**

Tüzelkişi, (Yayın Yılı). *Kitap adı*. Yayın yeri, Yayınevi.

Türk Dil Kurumu, (2017). *Türkçe Sözlük*. Ankara, Türk Dil Kurumu.

**Metin içi:** (Türk Dil Kurumu, 2017: 15-18) **Dipnot:** Türk Dil Kurumu, 2017: 15-18

**Yazarı Olmayan Kitaplar**

*Kitap adı* (Baskı sayısı) (Yayın Yılı). Yayın yeri, Yayınevi.

*Cambridge Türkçe-İngilizce Sözlüğü* (1. Bs.) (1985), İstanbul, Cambridge.

**Metin içi:** (Cambridge, 2000: 45)

**Dipnot:** Cambridge, 2000: 45

**Ceviri Kitaplar**

Yazar, A. (Yayın Yılı). *Kitap adı*, (A. Soyadı, Çev.). Yayın yeri, Yayınevi, (Kaynak yapının yayın yılı).

Danermark, B., Karlosson, J.C., Jakobsen, L. & Ekstrom, M. (2018). *Toplum Açıklamak: Sosyal Bilimlerde Eleştirel Realizm*, (Ü. Tatlıcan, Çev.). İstanbul, Phoenix, (2001).

**Metin içi:** (Danermark ve diğ., 2018: 65) **Dipnot:** Danermark ve diğ., 2018: 65

**Editörlü Kitap İçinde Bölüm ya da Makale**

Soyadı, A. (Yayın Yılı). Yayın adı. A. Editör (Haz./Ed.), *Kitap adı* İçinde (ss. Yayının sayfa numaraları), Yayın yeri, Yayınevi.

Çakır, M. (2016). Seçim Beyannamelerinde Genç Bireylere Yönelik Politika Vaatlerinin Analizi. A.G. Baran & M. Çakır (Ed.), *İnter-Disipliner Yaklaşımla Gençliğin Umudu Toplumun Beklentileri İçinde* (ss. 107-125), Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları.

**Metin içi:** (Çakır, 2016: 108-109)

**Dipnot:** Çakır, 2016: 108-109

### **Sözlük veya Ansiklopedi**

Soyadı, A. (Yayın Yılı). *Sözlük veya Ansiklopedi Adı* (Baskı sayısı, Cilt sayısı). Yayın yeri, Yayınevi.  
Sadie, S. (Ed.). (1980). *The new Grove dictionary of music and musicians* (6. Bs., C. 1-20). London, Macmillan.  
Gürün, O.A. (2001). *Psikoloji sözlüğü* (2. bs., C. 1-3). İstanbul, İnkılâp.

### **Ansiklopedide Madde**

Soyadı, A. (Yayın Yılı). Madde adı. *Ansiklopedi Adı* (Baskı sayısı, Cilt sayısı, Sayfa sayısı). Yayın yeri, Yayınevi.  
Bergmann, P.G. (1993). Relativity. *The new encyclopaedia Britannica* (Vol. 26, pp. 501-508). Chicago, Encyclopaedia Britannica.  
Öncül, R. (2000). Psikoloji. *Eğitim ve eğitim bilimleri sözlüğü* (C. 1, ss. 501-503). İstanbul, Milli Eğitim.  
**Not:** Eğer yazar yoksa maddeyi başa getiriniz

### **Yayımlanmış - Bildiri**

Soyadı, A. (Yayın Yılı). Bildiri Adı. A. Editör (Haz./Ed.), *Kitap adı* içinde (sayfa numaraları), Yayın Yeri, Yayınevi.  
Uçak, N. (2005). Sosyal Bilimlerde Bilginin Üretimi, Erişimi ve Kullanımı. O. Horata (Haz.), *Sosyal Bilimlerde Süreli Yayınlar ve Bilgi Teknolojileri Sempozyumu: 2 Nisan 2005 – Ankara: Bildiriler* içinde (ss. 92-103), Ankara, Yeni Avrasya.  
**Metin içi:** (Uçak, 2005: 96) **Dipnot:** Uçak, 2005: 96

### **Yayımlanmamış - Bildiri**

Konuşmacı, A. (Ay Yılı). Bildiri adı. *Toplantı Adı*, Toplantı Yeri' de sunulan bildiri.  
Çepni, S. & Bacanak A. (Haziran 2001). Fen bilgisi öğretmen adaylarının fen branşlarına karşı tutumları ile fen branşlarındaki başarılarının ilişkisi. *X. Ulusal Eğitim Bilimleri Kongresi*, Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu.  
**Metin içi:** (Çepni ve Bacanak, 2005) **Dipnot:** Çepni ve Bacanak, 2005

### **Yayımlanmamış Doktora/ Yüksek Lisans/ Sanatta Yeterlilik Tezleri**

Soyadı, A. (Yılı). Tez Adı. Yayımlanmamış yüksek lisans/doktora tezi/sanatta yeterlilik, Üniversite Adı, Şehir.  
Akkaş, İ. (2020). 2008-2019 yılları arası amphora buluntuları ışığında Parion Antik Kenti Roma ve Erken Bizans/Geç Roma Dönemi ticari ilişkileri. Yayımlanmamış doktora tezi, Mersin Üniversitesi, Mersin.  
Özkaya Karaismailoğlu, A. (2006). Sosyal teoride iktidar tartışmaları; Marx, Nietzsche, Weber, Foucault. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa.  
**Metin içi:** (Akkaş, 2020: 150-151) **Dipnot:** Akkaş, 2020: 150-151

### **Anonim**

Anonim, 1993. *Tarım İstatistikleri Özeti*. T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, Yayın No: 1579, Ankara.



---

### **Sadece İnternette Yayımlanan Makale**

Yazar, A. (Ay Yıl). Makale adı. *Dergi/Site Adı*, Sayı. Gün Ay Yıl tarihinde <https://link> adresinden erişildi.  
Fredrickson, B.L. (Mart 2000). Sağlık ve refahın üst düzeye çıkarılması için pozitif duyguların geliştirilmesi. *Prevention&Treatment*, 3, 20 Kasım 2000 tarihinde <http://journals.apa.org/volume3/pre301a> adresinden erişildi.

### **Bir İnternet Dokümanında Bölüm veya Kısım**

*Doküman Adı*. (Ay Yıl). Bölüm/Kısım adı. Gün Ay Yıl tarihinde <https://link> adresinden erişildi.  
*Benton Foundation*. (7 Temmuz 1998). Barriers to closing the gap. Losing ground bit by bit: Low- income communities in the information age. 18 Ağustos 2001 tarihinde <http://www.benton.org/Library/Low-Income/two.html> adresinden erişildi.

### **Yazarsız, Tarihsiz İnternet Sitesi**

Kaynağın adı. (t.y.). Gün Ay Yıl tarihinde <https://link> adresinden erişildi.  
TMMOB Makine Mühendisleri Odası Kütüphane Katalog Tarama (t.y.). 8 Ağustos 2000 tarihinde <http://kutuphane.mmo.org.tr/tarama.php?hit=1> adresinden erişildi.

# KARAMANOĞLU MEHMETBEY ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (KMÜ EFAD) ETİK İLKELERİ VE YAYIN POLİTİKALARI

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (KMU EFAD), bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimini ve dağıtımını benimsemiştir. Yayın sürecinde, yazarlar, okuyucular, araştırmacılar, yayıncılar, hakemler ve editörlerin etik kurallarla ilgili esaslara uymasını bekler. Söz konusu paydaşların [Yükseköğretim Kurumları \(YÖK\)](#) ve [Committee on Publication Ethics \(COPE\)](#) tarafından yayınlanan açık erişim rehberlerine göre aşağıda paylaşılan standart genel ve özel etik kurallara ve sorumluluklara dikkat etmesi gerekmektedir.

## 1. BİLİMSEL ARAŞTIRMA VE YAYIN ETİĞİNE AYKIRI GENEL EYLEMLER

**a) İntihal:** Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini, bilimsel etik kurallarına 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 veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,

**d) Mükerrer Yayın:** Bir araştırmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

**e) Dilimleme:** Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın yaparak belirli sınav değerlendirmelerinde ve akademik teşvik ve terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

**f) Haksız Yazarlık:** Aktif katkısı olmayan kişileri makale yazarlarına eklemek, 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,

**g) Diğer Etik İhlali Türleri:** Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayınlarında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek, insan 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 ([YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi](#), Madde 8).

## 2. PAYDAŞLARIN SORUMLULUKLARI

### a) Editörlerin Sorumlulukları

KMU EFAD editörü ve editör yardımcıları, Davranış Kuralları ve Dergi Editörleri İçin En İyi Uygulama Kuralları (COPE Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors) ve Committee on Publication Ethics (COPE) 'nin yayınladığı Dergi Editörleri İçin En İyi Uygulama Kuralları (COPE Best Practice Guidelines for Journal Editors) ilkelerine dayanarak aşağıdaki etik görev ve sorumlulukları sağlayacaktır. :

- KMU EFAD'ta yayınlanan her yayından editörler sorumludur.
- Editörler, makaleleri kabul etmek ya da reddetmek sorumluluk ve yetkisine sahiptir. Bu sorumluluk ve yetkisini yerinde ve zamanında kullanmak zorundadır.
- Editörler, kabul ya da reddettiği makalelerle ilgili çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.
- Editörler, özgün ve alanına katkı sağlayacak makaleleri kabul etmelidir.
- Editörler, dergi politikası, yayım kuralları ve seviyesine uymayan eksik ve hatalı araştırmaları hiçbir etki altında kalmadan reddetmelidir.
- Editörler, yanlış, eksik ve problemlili makalelerin hakem raporu öncesi veya sonrasında geri çekilmesine ya da düzeltildikten sonra yayımlanmasına imkân vermemelidir.
- Editörler, en az iki hakem tarafından değerlendirilen makalelerin çift taraflı kör hakemlik sistemine göre değerlendirilmesini sağlar ve hakemleri gizli tutar.
- Editörler, fikri mülkiyet haklarından ve etik standartlardan ödün vermeden iş süreçlerine devam eder.
- Editörler, "Turnitin ve/veya Ithenticate" intihal programı aracılığıyla makalelerin intihal durumu ve yayımlanmamış özgün araştırmalar olup olmadıklarından sorumluluk alır.
- Editörler, tüm okuyucular, araştırmacılar ve uygulayıcıların ihtiyaç duydukları bilgi, beceri ve deneyimleri dikkate alır.
- Editörler, yayımlanan sayıların okuyucuya, araştırmacıya, uygulayıcıya ve bilimsel alana katkıda bulunmasına ve özgün nitelikte olmasına özen gösterir.
- Editörler, danışma komitesi üyelerinin tümünün yayın politikalarına ve yönergelerine uygun olarak süreçleri ilerletmesini sağlar.
- Editörler, danışma kurulu üyelerine yayın politikaları hakkında bilgi verir.
- Editörler, danışma kurulu üyelerinin çalışmalarını bağımsız olarak değerlendirmesini sağlar.
- Editörler, yeni danışma kurulu üyelerine katkıda bulunabilir ve uygun şekilde karar verir.
- Editörler, değerlendirme için danışma kurulu üyelerinin uzmanlığına uygun çalışmaları göndermelidir.
- Editörler, danışma kurulu ile düzenli olarak etkileşime geçer.
- Editörler, yayın politikaları ve dergi gelişimi için yayın kurulu ile düzenli toplantılar düzenler.
- Editörler, (Editör ve Yardımcı Editörler) ile yayıncı arasındaki ilişki editör bağımsızlığı ilkesine dayanmaktadır. Editörler ve yayıncı arasındaki yazılı anlaşmaya göre, editörlerin tüm kararları yayıncıdan ve dergi sahibinden bağımsızdır.

### b) Yazarların Sorumlulukları

- Makaledeki tüm verilerin gerçek ve özgün olduğu beyan edilmelidir.
- Ön değerlendirme veya hakem değerlendirme sonucunda gösterilen intihal durumunu, hataları, şüpheli durumları ve önerilen düzeltmelerin yapılması zorunludur. Yapılmayacak ise, tutarlı bir şekilde gerekçesi bildirilmelidir.

- Makale veya araştırmanın “Kaynakça”sı eksiksiz ve dergimizin yazım kurallarına uygun olarak hazırlanmalıdır.
- İntihal ve sahte verilerden uzak durulmalıdır.
- Araştırmanın birden fazla dergide yayımlanmasına imkân verilmemelidir.

### c) Hakemlerin Sorumlulukları

Dergimiz yönetimi, hakemlik sürecinin etik yayıncılık kuralları çerçevesinde başarılı bir şekilde yürütülmesini ve iyileştirilmesini taahhüt eder. Araştırmaların paydaşları ve okuyucularının, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan incelemelerde gördükleri intihal, mükerrer yayın, yanlışlık, şüpheli içerik veya durumları [efad@kmu.edu.tr](mailto:efad@kmu.edu.tr) email adresine bildirmelerini memnuniyetle karşılar. Konu hakkında elde edilen veri ve sonuçları ilgili taraflara bildirir ve takibini yapar. Hakemlerin aşağıdaki esaslara uymasını temel alır.

- Değerlendirmeler tarafsızca yapılmalıdır.
- Hakemler ile değerlendirme konusu makalenin paydaşları arasında çıkar çatışması olmamalıdır.
- Makale ile ilgili diğer makale, eser, kaynak, atıf, kural ve benzeri eksiklerin tamamlanmasını işaret edilmelidir.
- Çift taraflı kör hakemlik sistemine binaen değerlendirmesi yapılmış makaleler veya hakemleri açıklanmaz.

## 3. İNTİHAL POLİTİKASI

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (EFAD) Aralık 2018 tarihi itibariyle yayımlanmak üzere gönderilen çalışmaları intihal programları aracılığıyla (Turnitin veya iThenticate) kontrol etmeye başlamıştır. Yazar çalışma ile birlikte intihal oranını gösteren belgeyi de göndermelidir. İntihal oranı (kaynakça hariç olmak üzere) %15'in üzerinde olan çalışmalar değerlendirmeye alınmaz ve yazarına iade edilir. Dergide yayımlanmış bir çalışmanın intihal olduğu tespit edilirse Editör Kurulu makaleyi geri çekmek, meseleyi yazarın çalıştığı kurumdaki bölüm başkanına, dekanına ve/veya ilgili kurumlara bildirmek dahil çeşitli işlemler yapma hakkını kendinde saklı tutar.

## 4. AÇIK ERİŞİM POLİTİKASI

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (KMÜ EFAD), bilginin global değişimini artırarak insanlık için yararlı sonuçlar doğurabilmek amacıyla içeriğinin sürekli ve ücretsiz olarak kullanımı için açık erişim sağlar. Bu bağlamda dergide yayımlanan tüm yazılar <https://dergipark.org.tr/pub/efad/archive> adreslerinden erişime açıktır.

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (KMÜ EFAD) yayımlanma ile birlikte açık erişim sağlama politikasını benimsemiştir. Açık erişim bilginin küresel değişimini artırarak insanlık için yararlı sonuçlar doğurmaktadır. KMÜ EFAD aynı zamanda 12 Eylül 2012 tarihinde kabul edilen [Budapeşte Açık Erişim Girişimi](#)'ni desteklemektedir.

Bu bağlamda Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (KMÜ EFAD) yayım kurulu tarafından benimsenen açık erişim politikaları <http://www.budapestopenaccessinitiative.org/boai-10-translations/turkish-translation> adresinde yer almaktadır.

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde (KMÜ EFAD) yayımlanan tüm makaleler "Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı" ile lisanslanmıştır. Bu lisans; yayımlanan tüm makaleleri, veri setlerini, grafik ve ekleri kaynak göstermek şartıyla veri madenciliği uygulamalarında, arama motorlarında, web sitelerinde, bloglarda ve diğer tüm platformlarda çoğaltma, paylaşma ve yayma hakkı tanır. Açık erişim disiplinler arası iletişimi kolaylaştıran,



farklı disiplinlerin birbirleriyle çalışabilmesini teşvik eden bir yaklaşımdır. Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (KMÜ EFAD) bu doğrultuda makalelerine daha çok erişim ve daha şeffaf bir değerlendirme süreci sunarak kendi alanına katma değer sağlamaktadır.



Bu eser [Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) ile lisanslanmıştır.

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (KMÜ EFAD), açık erişim sağlama politikası kapsamında kütüphanelerin dergi içeriğini kütüphane katalog kayıtlarına almalarını önermektedir.

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nin (KMÜ EFAD) yayıncısı hiç bir kütüphane veya okuyucudan yayınlanan elektronik makalelere erişim için abonelik ve ücret talep etmeyeceğini taahhüt eder.

## 5. KİŞİSEL VERİLERİN KORUNMASI

Editörler, değerlendirilen çalışmaya dâhil edilen konular veya resimlerle ilgili kişisel verilerin korunmasını sağlar. Dergiye katkı sağlayan kişilere (editörler; yazarlar ve hakemler) talepleri halinde katkılarını gösteren belgeler verilir.

## 6. ETİK KURUL, İNSAN VE HAYVAN HAKLARI

Editörler, değerlendirilen çalışmalarda insan ve hayvan haklarının korunmasını sağlar. Editörler, çalışmada kullanılan konularda etik kurulun onayı, deneysel araştırmalarla ilgili hiçbir izin olmadığında çalışmayı reddetme sorumluluğuna sahiptir. 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 imzalandığına dair bilgiye makalede yer verilmesi gereklidir.

## 7. MUHTEMEL SUİSTİMAL VE SUİSTİMAL TEDBİRLERİ

Editörler, olası suiistimal ve suiistimal davranışlarına karşı önlem alır. Bu duruma ilişkin şikâyetlerin tespiti ve değerlendirilmesi konusunda titiz ve nesnel bir soruşturma yürütmenin yanı sıra, editörün sorumlulukları konu ile ilgili bulguları yetkili merciler ile paylaşır.

## 8. AKADEMİK YAYIN BÜTÜNLÜĞÜ SAĞLAMAK

Editörler, eserlerde ortaya çıkan hataları, tutarsızlıkları veya yanılmayı içeren kararların süratle düzeltilmesini sağlar.

## 9. FİKRİ MÜLKİYET HAKLARININ KORUNMASI

Editörler, yayınlanan tüm makalelerin fikri mülkiyet haklarını korumak ve olası ihlallerde dergi ve yazar haklarını savunmak, yayınlanan tüm makalelerin içeriğinin diğer yayınların fikri mülkiyet haklarını ihlal etmediğinden emin olmak için gerekli önlemleri almakla yükümlüdür.

## 10. YAPILANDIRMACILIK VE TARTIŞMAYA AÇIKLIK

Editörler, dergide yayınlanan eserlere karşı yapılacak eleştirileri dikkate alır ve bu eleştirilere karşı derginin amaç ve kapsamı doğrultusunda yapıcı bir tutum sergiler. Eleştirilen eser yazarlarının cevap verme hakkı bulunmaktadır. Olumsuz sonuçları içeren çalışmalar reddedilir.

## 11. ŞİKÂyetLER

Editörler, şikâyetleri dikkatlice gözden geçirerek yazarlara, hakemlere veya okuyuculara aydınlatıcı ve açıklayıcı bir şekilde cevap vermekle yükümlüdür.

## 12. POLİTİK VE TİCARİ ENDİŞELER

Derginin sahibi, yayıncısı ve başka hiçbir siyasi veya ticari unsur editörlerin bağımsız kararlarını etkileyemez.

## 13. ÇIKAR ÇATIŞMALARI

Editörler, yazarlara ve hakemlere derginin yayın sürecinin bağımsız ve tarafsız bir şekilde sürdürüleceğini garanti eder ve sağlar.

## 14. GİZLİLİK BEYANI

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (KMÜ EFAD) dergi yönetim sistemine girilen isim ve elektronik posta adresleri gibi kişisel bilgiler, yalnızca bu derginin bilimsel amaçları doğrultusunda kullanılacaktır. Bu bilgiler başka bir amaç veya bölüm için kullanılmayacak olup, üçüncü taraflarla paylaşılmayacaktır.

## 15. ARŞİVLEME POLİTİKASI

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde (KMÜ EFAD) yayınlan tüm makalelere ait üst veriler ve tam metinler XML ve .pdf formatında 3. parti bulut bir sunucuda erişime kapalı bir şekilde saklanır. Ayrıca [TÜBİTAK ULAKBİM Dergiler Veritabanı \(DergiPark\)](#) aracılığıyla tüm makaleler .pdf formatında ULAKBİM sunucularında saklanmakta ve sunulmaktadır.

## 16. DERGİ BÖLÜM POLİTİKASI

### Araştırma Makalesi

+ Açık Başvurular + Dizinlenmiş + Hakem Değerlendirmesinden Geçmiş

### İnceleme Makalesi

+ Açık Başvurular + Dizinlenmiş + Hakem Değerlendirmesinden Geçmiş

### Derleme

+ Açık Başvurular + Dizinlenmiş + Hakem Değerlendirmesinden Geçmiş

### Çeviri

+ Açık Başvurular + Dizinlenmiş + Hakem Değerlendirmesinden Geçmiş

### Konferans Bildirisi

+ Açık Başvurular + Dizinlenmiş + Hakem Değerlendirmesinden Geçmiş

### Kitap İncelemesi

+ Açık Başvurular + Dizinlenmiş + Hakem Değerlendirmesinden Geçmiş

### Değerlendirme Yazısı

+ Açık Başvurular + Dizinlenmiş + Hakem Değerlendirmesinden Geçmiş

### Söyleşi

+ Açık Başvurular + Dizinlenmiş - Hakem Değerlendirmesinden Geçmiş

### Bilimsel Haber

+ Açık Başvurular + Dizinlenmiş - Hakem Değerlendirmesinden Geçmiş

### Görüş

+ Açık Başvurular + Dizinlenmiş - Hakem Değerlendirmesinden Geçmiş

### Editörden

- Açık Başvurular + Dizinlenmiş - Hakem Değerlendirmesinden Geçmiş



**KARAMANOĞLU MEHMETBEY ÜNİVERSİTESİ**  
**EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

KARAMANOĞLU MEHMETBEY UNIVERSITY  
JOURNAL OF LITERATURE FACULTY