

YIL: 8, SAYI: 15 30.03.2023

ISSN: 2587-1811



# MECMUA

ULUSLARARASI SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

**EDİTÖR / EDITOR**

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

**EDİTÖR KURULU (ALAN EDİTÖRLERİ) / SECTION EDITORS**

**ARKEOLOJİ**

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

**COĞRAFYA**

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

**DİL BİLİMİ**

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

**EĞİTİM BİLİMLERİ**

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

**FELSEFE**

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

**FİLOLOJİ**

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

Doç. Dr. Selim SOMUNCU

(Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Kahramanmaraş / Türkiye)

**GÜZEL SANATLAR**

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

**İLAHİYAT**

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

**İKTİSADİ VE İDARİ BİLİMLER**

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

**SOSYOLOJİ**

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

**SPOR BİLİMLERİ**

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

**TARİH**

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

**DİL EDİTÖRLERİ / EDITORS OF LANGUAGE**

**ANA DİL EDİTÖRÜ**

(NATIVE LANGUAGE EDITOR)

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

**YABANCI DİL EDİTÖRÜ**

(FOREIGN LANGUAGE EDITOR)

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



#### YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

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

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

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

#### YAZIŞMA ADRESİ / CORRESPONDENCE ADDRESS

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

&

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

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



## MECMUA İNDEKS BİLGİSİ / MECMUA INDEX INFORMATION

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



## EDİTÖRDEN / FROM THE EDITOR

Kıymetli Mecmua Okurları,

MECMUA dergisi olarak bu sayımızda yayın süreçleri titiz bir şekilde gerçekleştirilen filoloji, ilahiyat, sosyal, beşeri ve idari bilimler alanından 11 araştırma makalesi, 1 çeviri makalesi ve 1 yayın değerlendirme makalesi olmak üzere 13 yayımla karşınıza çıkmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Dergimize her geçen gün gösterilen yüksek teveccüh bizleri ziyadesiyle memnun etmektedir. Bu vesileyle bu sayıda yazıları yayımlanan değerli yazarları kutluyoruz. Ayrıca bu sayımızda hakemlik yaparak dergimize katkı sunan değerli hocalarımıza şükranlarımızı sunarız. Sonraki sayıda görüşmek dileğiyle...

Prof. Dr. İbrahim Halil TUĞLUK  
Editör



BU SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF THIS ISSUE

Prof. Dr. İsmail Hakkı AKSOYAK	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Muhammed Eyyüp SALLABAŞ	Yıldız Teknik Üniversitesi
Prof. Dr. Ozan YILMAZ	Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Yakup POYRAZ	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Doç. Dr. Abdulhakim TUĞLUK	Iğdır Üniversitesi
Doç. Dr. Abdulkadir DAĞLAR	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet Ali ÇANAKÇI	Balıkesir Üniversitesi
Doç. Dr. Ayşe FARSAKOĞLU EROĞLU	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Doç. Dr. Ceren AVCİL	Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Doç. Dr. Duygu SABANCILAR İŞTİN	Balıkesir Üniversitesi
Doç. Dr. Habibe KAZANCIOĞLU	Trakya Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet YASTI	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa Sefa ÇAKIR	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Doç. Dr. Süreyya GENÇ	Bartın Üniversitesi
Doç. Dr. Ulaş BİNGÖL	Siirt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah YILDIRIM	Bitlis Eren Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdurrazak GÜLTEKİN	Bingöl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Bilal GÜZEL	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Enser YILMAZ	Siirt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Felat AKTAN	Dicle Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Necla KAPLAN	Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Orçun GİRGİN	Kütahya Dumlupınar Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Orhan KILIÇARSLAN	Düzce Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yunus KOÇ	Muş Alparslan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Zeynep KOYUNCU	Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi
Dr. İlyas KAYAOKAY	Munzur Üniversitesi
Dr. Öğr. Gör. Ömer UYAN	İnönü Üniversitesi
Dr. Öğr. Gör. Saadet İDER	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Dr. Sevgi ILICA	Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
Dr. Gökçehan Aysel YILMAZ	

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

#### FİLOLOJİ / PHILOLOGY

**Prof. Dr. Yunus KAPLAN**

Kasîde-i Bürde'nin Mütercimi Meçhul Bir Manzum Tercümesi 1-31  
*A Translation of Qasidah Al-Burdah Whose Translator is Unknown*

**Doç. Dr. Melek DİKMEN**

Klasik Türk Şiirinde Buhurumeryeme Dair 32-51  
*About Buhurumeryem in the Classical Turkish Poetry*

**Dr. Öğr. Üyesi Fırat SEVİNÇ**

Bir İstanbul Methiyesi: Dâsitân-ı Medhiyye-i İstanbul 52-71  
*An Istanbul Praise: Dâsitân-ı Medhiyye-i İstanbul*

**Dr. Öğr. Üyesi Gökhan ALP**

Kurgudan Gerçekliğe: Edebiyatımızda ve Bir Numune Olarak İnşa Mecmualarında Sebeb-i Teliflere Dair 72-89  
*From Fiction to Reality: A Study on the Cause of Copyrights in Our Literature and in Private Prose Magazine as a Sample*

**Dr. Murat AYAR**

Sûfi Şiirin İzleğinde Ontolojik Yaklaşımlardan Bir İzdüşüm 90-105  
*A Projection of Ontological Approaches in the Theme of Sufi Poetry*

**Dr. Öğr. Üyesi Suna Özcan**

Michael Ende'nin "Momo" İsimli Eserinin Değerler Eğitimi Bağlamında İncelenmesi 106-114  
*Analysis of Michael Ende's "Momo" in the Context of Values Education*

**Dr. Öğr. Üyesi Fethullah ÇİFTÇİ**

Anadolu'da Konuşulan Arapçada Yer Alan Türkçe Söz Varlıkları Üzerine Bir İnceleme: 115-123  
Muş Arapçası Örneği  
*An Investigation on the Turkish Vocabulary Used in Arabic Spoken in Anatolia: The Example of Muş Dialect*

#### İLAHİYAT / THEOLOGY

**Dr. Öğr. Üyesi Zeynep KAYA**

Sosyal Medya Anneliği ile Değer Sahibi Çocuk Yetiştirmek 124-137  
*Social Media Motherhood and Raising Children with Moral Values*

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

**Doç. Dr. Ali Ulvi ÖZBEY-Zekiye TAN**

Yüceltilmiş Benlik Felaketi Olarak Narsisizm'in Sinematografik Anlatımı: İlgi Manyağı Film Örneği 138-149  
*Cinematographic Explanation of Narcissism as the Disaster of the Exalted Self: Sample of Sick of Myself Movie*

**Doç. Dr. Kerem ÖZBEY**

Erken Cumhuriyet'ten Günümüze Türkiye'de Sınırların Sosyo-Politik, Ekonomik ve Tarihsel Dinamikleri 150-164  
*Socio-Political, Economic and Historical Dynamics of Borders in Turkey from the Early Republic to the Present*

**Doç. Dr. Ercan ÇALIŞ-Ahmet ERK**

Kars Müzesi'nde Bulunan Osmanlı Dönemine Ait Bir Grup Tas 165-175  
*A Group of Ottoman Period Bowls Found in the Kars Museum*

## ÇEVİRİ / TRANSLATION

**Sinem SÖYLER**

Rus Edebiyatında İlk Ay'a Yolculuk Eseri: Belev Şehrinde Geçen Yepyeni Bir Yolculuk (Vasili Levşin) 176-187  
*The First Work of Journey to the Moon in Russian Literature: The Newest Journey, Composed in the City of Belev (Vasily Lyovshin)*

## YAYIN DEĞERLENDİRME / PUBLICATION REVIEW

**Dr. Okan DOĞAN**

Tuhfetü'l-İhvân (Dostlara Armağan) Hazret-i Ali'nin Yüz Sözü, Prof. Dr. Âdem Ceyhan ve Muhammet 188-191  
H. Cankurt (Çeviren ve Açıklayan: Vardarlı Abdülhâdi Efendi), Aksaray Valiği İl Kültür ve Turizm  
Müdürlüğü Yayınları, ISBN: 978-975-17-4963-5, Aralık 2021, 100 sayfa.



## KASİDE-İ BÜRDE'NİN MÜTERCİMİ MEÇHUL BİR MANZUM TERCÜMESİ

*A Translation of Qasidah Al-Burdah Whose Translator is Unknown*



Prof. Dr. Yunus KAPLAN

Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, Osmaniye, Türkiye. yunuskaplan80@gmail.com

*Araştırma Makalesi/Research Article*

**Geliş/Received:**  
03.02.2023

**Kabul/Accepted:**  
13.03.2023

**Sayfa/ Page:**  
1-31

### Öz

İslâm Peygamberi Hz. Muhammed'e duyulan muhabbet ve onun şefaatine nail olma arzusuyla Müslüman toplumlarda sayısız edebî eser kaleme alınmıştır. Bunlardan biri de Mısırlı sûfî şair İmam Bûsîrî'nin 13. yüzyılda Arapça kaleme almış olduğu ve "Kaside-i Bürde" olarak meşhur olan kasidedir. Diğer Müslüman toplumlarda olduğu gibi Türkler tarafından da çok beğenilen bu kaside, daha iyi anlaşılıp istifade edilmesi için birçok şarih tarafından şerh edilmiş; başta Kemalpaşazâde, Leâlî, Ahmed-i Rıdvân, Şemseddin Sivâsî ve Nahîfî olmak üzere onlarca şair tarafından da nazmen tercüme edilmiştir.

Mütercimi belli olan manzum Kaside-i Bürde tercümelemleri dışında mütercimi meçhul bazı tercümelemlerin varlığı da bilinmektedir. Bunlardan biri de bu çalışmanın konusunu teşkil eden ve şimdiye kadar üzerinde herhangi bir bilimsel çalışmanın yapılmadığı tercümedir. Mütercimi gibi tercüme tarihi de meçhul olan bu manzum tercüme, 159 beyitten müteşekkil olup Bûsîrî'nin kasidesindeki iki beytin tercümesinden mahrumdur. Kaynak metnin vezin ve kafiyesinden farklılık arz eden tercümedeki beyitlerin büyük çoğunluğu birebir tercüme özelliğine sahiptir.

Bu çalışmada söz konusu manzum *Kaside-i Bürde* tercümesinin sahip olduğu şekil ve muhteva özellikleri üzerinde birtakım değerlendirmelerde bulunulduktan sonra çeviri yazılı metnine yer verilmiştir.

**Ahahtar Kelimeler:** Klasik Türk edebiyatı, Bûsîrî, Kaside-i Bürde, manzum tercüme.

### Abstract

Numerous literary works have been written in Muslim societies with the love for Muhammad the Prophet of Islam and the desire to attain his intercession. One of these is the eulogy, which was written in Arabic in the 13th century by the Egyptian Sûfî poet Imam Bûsîrî, which is famous as "Qasidah Al-Burdah". This eulogy, which was admired by the Turks as well as in other Muslim societies, was commented on by many commentators in order to be better understood and benefited from; and it has also been translated in verse by dozens of poets, especially Kemalpaşazâde, Leâlî, Ahmed-i Rıdvân, Şemseddin Sivâsî and Nahîfî.

Apart from the verse translations of Qasidah Al-Burdah, whose translator is known, there are also some translations with an unknown translator. One of them is the translation, which is the subject of this study and on which no scientific study has been done so far. This verse translation, whose translation date is unknown like its translator, consists of 159 couplets and is deprived of the translation of the two couplets in Bûsîrî's ode. The majority of the couplets in the translation, which differ from the meter and rhyme of the source text, have the feature of word for word translation.

In this study, after some evaluations were made on the form and content features of the translation of the verse Qasidah Al-Burdah, the written text of the translation was included.

**Key Words:** Classical Turkish literature, Bûsîrî, Qasidah Al-Burdah, poetic translation.

## Giriş

Klasik Türk edebiyatı, neşet ettiği Osmanlı toplumunun sahip olduğu maddî ve manevî birçok unsuru yansıtan oldukça zengin bir edebî geleneğe beslenerek şekillenmiştir. Bu edebî gelenek, Osmanlı sosyal hayatının birçok alanına müteallik farklı edebî türlere sahiptir. İnsanların hem dünyevi hem de uhrevî saadeti yakalaması için ortaya konan İslâmî umdeler etrafında şekillenen veya bu umdeleri konu edinen dinî muhtevalı türler de bunlar arasında yer alır. Bilhassa İslam peygamberi olan Hz. Muhammed'in sahip olduğu insani ve nebevi özellikleri mihver edinen edebî türlerin, hem muhteva itibarıyla sahip oldukları zenginlik hem de sayıca fazla oluşlarıyla dinî muhtevalı türler arasında ayrı bir yeri vardır.

Hz. Peygamber'in sahip olduğu vasıflar ve meziyetler, ümmeti için örnek teşkil eden hayat tarzı, nübüvveti, muharebeleri, sözleri ve Allah katındaki sevgisi gibi birçok özelliğinin çeşitli tezahürleri, Osmanlı toplumsal hayatının her alanında kendisini hissettirmiştir. Bu tezahürleri, sosyal hayatın birçok alanında olduğu gibi Osmanlı kültür ve medeniyetinin en canlı safhalarından biri olan ve teşekkül ettiği toplumun sahip olduğu hemen hemen her türlü unsuru bünyesinde barındıran klasik Türk edebiyatında da görmek mümkündür. Bu meyanda Peygamberimizin sahip olduğu özellikler ve Müslümanlara rehberlik eden örnek hayat tarzı, her zaman divan şairlerine ilham kaynağı olmuştur. Bu ilham, kelimelerle beyitlere dönüşerek muhayyel olmaktan çıkmış; mücessem bir hâle tahvil olarak zamanla tamamen mihverine Hz. Peygamber'i alan çeşitli nazım türlerine dönüşmüştür (Kaplan, 2021, s. 45).

Siyer-i Nebî, mevlid, na't, bi'set-nâme, mu'cizâtü'n-Nebî, evsâfü'n-Nebî, gazavât-ı Nebî, vefatü'n-Nebî, hicret-nâme/hicretü'n-Nebî, esmâ-yı Nebî, mi'râciyye/mi'râc-nâme, hilye, kıyas-ı enbiyâ, gazavât-ı Resûlullâh, kırk hadis, yüz hadis ve kıyas-ı enbiya (Yılmaz, 2012, s. 145-312; Alıcı, 2004, s. 129) şeklinde ister mürettep divanlarda veya mesnevilerde görülsünler ister küçük hacimli müstakil eserler şeklinde olsunlar tahmin edildiğinden daha bol ve zengin bir malzemeye sahip olan küçük veya büyük hacimli bu eserler (Çelebioğlu, 1988, s. 357) divan şairlerinin mihverine Hz. Peygamber'i aldıkları edebî türlerdir.

Büyük çoğunluğu divan şairlerinin hayal ürünü olan bu telif eserler dışında bilhassa Arap edebiyatından tercüme yoluyla Türk edebiyatına kazandırılmış eserler de bulunmaktadır. Bunların arasında Arap kökenli iki şairin Hz. Peygamber'e karşı hissedilen derin muhabbet ve onun şefaatine erme maksadıyla kaleme almış oldukları ve "Kasîde-i Bürde" olarak adlandırılan kasidelere yazılan tercüme ve şerhlerin ayrı bir yeri vardır (Kaplan, 2022, s. 310).

*Kasîde-i Bürde* şeklinde tesmiye olunan manzumelerden ilki, Ka'b b. Zühre'ye (öl. 24/645?) aittir. Cahiliye döneminin tanınmış Arap şairlerinden Zühre b. Ebû Sülmâ, ölmeden önce oğulları Ka'b ile Büceyr'e gördüğü bir rüya üzerine gelmesinin yakın olduğunu anladığı Hz. Peygamber'e tabi olmalarını tavsiye eder. İki kardeş Medine'ye doğru yola çıkar. Ka'b, Medine yakınında kalır. Büceyr ise Medine'ye gider ve Resûl-i Ekrem ile görüşerek Müslüman olur. Bunu öğrenen Ka'b, kardeşini ve Resûlullâh'ı hicveden bir şiir nazmeder. Bunun üzerine Hz. Peygamber'in Ka'b'ın kanının helal olduğunu söylediği rivayet edilir. Büceyr kardeşine mektup göndererek bazı şairler hakkında ölüm kararı verildiğini, ancak Resûl-i Ekrem'in pişman olup huzura gelenleri affettiğini bildirir ve Hz. Peygamber'e gelip af dilemesini tavsiye eder. Medine'ye gidip sabah namazında Mescid-i Nebevî'ye giren Ka'b, Resûlullâh'ın huzuruna yüzü örtülü olarak çıkar ve kendisine Ka'b'ın tövbe edip İslam'ı kabul etmek amacıyla geldiğini, af talebinin kabul edilip edilmeyeceğini sorar. Resûl-i Ekrem, talebinin kabul edileceğini belirtince yüzündeki örtüyü açar ve kendisinin Ka'b olduğunu söyler. Ka'b ünlü kasidesini bu sırada okumuş, kasideyi çok beğenen Hz. Peygamber de "Bürde" adı verilen hırkasını onun omuzlarına koymuş, bundan dolayı kasideye "Kasîdetü'l-bürde" veya başlangıç ifadesine göre "Bânet Su'âd" adı verilmiştir (Demirayak, 2001, s. 566-67).

*Kasîde-i Bürdelerden* ikincisi ise Mısırlı sûfî ve şair, Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî'ye (öl. 696/1297?) aittir. Bûsîrî'nin Hz. Peygamber için yazdığı ve *el-Kevâkibü'd-dürriyye fî Medhi Hayri'l-Beriyye* adını verdiği bu manzume, kafiye (revî) harfi mîm olduğu için *el-Kasîdetü'l-Mîmiyye*, şairin tutulduğu hastalıktan kurtulmasına vesile olduğu için de *Kasîdetü'l-Bürde* diye meşhur olmuştur. Ancak Kâ'b b. Zühre'nin kasidesi de aynı adla anıldığından karışıklığa meydan vermemek için Bûsîrî'ninki daha çok Osmanlı kültür muhitinde *Kasîdetü'l-Bür'e* şeklinde anılıyorsa da literatürde *Kasîdetü'l-Bürde* diye



tanınmaktadır (Kaya, 2001, s. 568).

Bu kaside şöhretini, taşıdığı sanat değerinden ziyade şairin hayatının bir döneminde geçirdiği felçten kurtulmasına vesile olduğuna dair rivayete borçludur. Söz konusu rivayete göre felç geçirdiğinde bir akşam kendisine şifa vermesi için Allah'a dua eden şair, rüyasında Hz. Peygamber'i görür. Resûl-i Ekrem ondan kendisi için yazdığı kasideyi okumasını ister. Bûsîrî, "Yâ Resulullâh! Ben senin için birçok kaside yazdım, hangisini istersin?" deyince Hz. Peygamber kasidenin ilk beytini söyler. Bunun üzerine şair kasidesini okumaya başlar, Hz. Peygamber de onu sonuna kadar dinler. Bitince de hırkasını (bürde) çıkarıp şairin üstüne örter ve eliyle vücudunun felçli kısmını sıvazlar. Bûsîrî, uykudan uyanınca vücudunda felçten eser kalmadığını fark eder. Bu rüya hadisesinin halk arasında yayılmasından sonra kaside, *Kasîdetü'l-Bürde* olarak üne kavuşmuştur (Kaya, 2001, s. 568).

Aruzun "müstef'ilün fâ'ilün müstef'ilün fe'ilün" kalıbıyla yazılan bu kaside, en eski nüshalarında 160 beyit iken daha sonraki nüshalarda beyit sayısı 165'e kadar çıkmaktadır.<sup>1</sup> Klasik Arap kaside tarzında olduğu gibi şiir, sevgiliye özlem temasının işlendiği nesib bölümüyle başlar. Daha sonra nefisten şikâyet, Hz. Peygamber'e övgü, onun doğumu, mucizeleri, *Kur'ân*'ın fazileti, mi'rac mucizesi, cihadın önemi, nedamet ve ümit, dua ve niyaz bölümüyle sona erer. Yapı ve üslup bakımından son derece sağlam ve lirik olan kaside, bu sebeple asırlardır İslam coğrafyasının her bölgesinde büyük bir ilgi görmüş, dinî toplantılarda, mübarek gün ve gecelerde, sünnet, düğün, bayram ve cenaze merasimlerinde okunagelmıştır. Haftalık evrad olarak da okunan kaside, 140. beytinden itibaren felçlilere şifa maksadıyla yedi gün süreyle okunmaktadır (Kaya, 2001, s. 568-69).

Farsça, Malayca, Peştuca, Pencapça ve Urduca gibi doğu lisanları yanında Almanca, Fransızca, Grekçe, İngilizce, İspanyolca, İtalyanca, Latince gibi dillere de aktarılan (Kaya, 2001, s. 569) *Kasîdetü'l-Bürde*; birçok Müslüman milletlerde olduğu gibi Türk şair ve nasirleri tarafından da çok büyük bir rağbet görmüştür. Eserin manzum ve mensur olmak üzere birçok Türkçe şerhi ve tercümesi bulunmaktadır.<sup>2</sup> Bu manzume üzerine ayrıca çok sayıda hâşiye, tahmîs, tesdîs, tesbî' ve taştîr de kaleme alınmıştır (Yazar, 2011, s. 587).<sup>3</sup>

Bûsîrî'nin *Kasîde-i Bürde*'si birçok şarih tarafından şerh edilmiş, birçok şair tarafından da tahmîs, tesdîs ve tesbî' edilmiştir. Le'âlî Ahmed b. Mustafâ (öl. 971/1563), Ankaravî İbrahim b. Süleyman b. Mürsil (ö. 913/1508'den sonra), Rızâyî Seyyid Hasan b. Abdurrahman (öl. 1071/1661), Şeyh Abdullah b. Şeyh Ahmed (öl. 1130/1717?-1140/1727-28?), Nazîfî İsmâil Akhisârî (öl. 1205/1790'dan sonra)<sup>4</sup>, Şeyhülislam Mehmed Mekkî (öl. 1212/1797)<sup>5</sup>, Muhammed b. Feyzullah (öl. 1231/1816), Muhammed b. Ahmed (öl. 1318/1900) ve Ankara Valisi Âbidin Paşa (öl. 1324/1906) gibi şârihler tarafından Türkçe şerh edilen *Kasîde-i Bürde*; Taşkoprîzâde Kemâleddin (öl. 1030/1621), Hocazâde Esad (öl. 1034/1625), Seyyid Muhammed Şerîfî (öl. 1040/1631), Şeyhülislam Yahyâ (öl. 1053/1644), Süleyman Nahîfî (öl. 1151/1738), Abdullah Salâhî (öl. 1197/1783), Şeyhülislam Mehmed Mekkî, Mollacıkzâde Raif (öl. 1238/1823), Resâ Mustafa Maksud (öl. 1258/1843)<sup>6</sup>, Yemli hazâde Mustafa Kâmil (öl. 1294/1878) ve Muhammed Fevzî Efendi (öl. 1318/1900)<sup>7</sup> tarafından tahmîs; İsmâil Müfid Efendi (öl. 1217/1803) tarafından tesdîs ve Niyâzî-i Mısırî (öl. 1105/1694)<sup>8</sup> tarafından da tesbî' edilmiştir.

Mezkûr bu eserler dışında *Kasîde-i Bürde*'nin birçok şair ve mütercim tarafından da nazmen Türkçeye tercüme yapılmıştır. Abdurrahim Karahisarî (öl. 888/1483 sonrası)<sup>9</sup>, Kemâlpaşazâde (öl. 940/1534)<sup>10</sup>, Ahmed-i Rıdvân (öl. 945/1538'den önce)<sup>11</sup>, Le'âlî Ahmed b. Mustafâ<sup>12</sup>, Şemseddin Sivâsî (öl. 1006/1597)<sup>13</sup>, Kemâlâtî Mehmed (öl. 1015/1606'dan önce), Esâsî (öl. 1041/1631'den önce)<sup>14</sup>, Paşa Sarayı Hocası Fazlî (öl. 1036/1626-27'den sonra)<sup>15</sup>, Seyyid Hüseyin Amâsî (öl. 1050/1641'den sonra)<sup>16</sup>, Üsküdarlı Mehmed Tâlib (öl. 1089/1679), Sükûtî Mehmed b. Mustafa (öl. 1103/1691), Üsküdarlı Abdülhay Celvetî (öl. 1117/1705)<sup>17</sup>, Süleyman Nahîfî, Abdullah Hulvânî (öl. 1159/1746)<sup>18</sup>, Ahmed Arîfî (öl. 1195/1781'den sonra), Abdullah Salâhî (öl. 1197/1783), İsmâil Müfid, Nihâdî (öl. ?)<sup>19</sup>, Sayrafî (öl. ?)<sup>20</sup>, Sivaslı Ahmed Sûzî (öl. 1246/1830), Evrenyeli Abdurrahim (öl. 1282/1865), Na'îmî (öl. 1299/1882?)<sup>21</sup>, Diyarbakırlı Mehmed Saîd Paşa (öl. 1309/1891)<sup>22</sup>, Konyalı Fahreddin (öl. 1365/1950), Sezai Karakoç (öl. 2021)<sup>23</sup>, İlhan Armutçuoğlu (d. 1937)<sup>24</sup> ve Mahmut Kaya (d. 1945)<sup>25</sup> gibi şairler *Kasîde-i Bürde*'ye manzum tercüme kaleme almıştır. Mütercimi belli olan bu manzum tercüme dışındaki mütercimi meçhul, bazı tercüme varlığı da bilinmektedir.<sup>26</sup>

Yukarıda şimdikiye kadar varlığı tespit edilen ve çeşitli bilimsel çalışmalarla ilim âleminin istifadesine sunulan *Kasîde-i Bürde*'nin Türkçeye manzum tercüme dışında yapılan araştırma ve incelemeler

neticesinde her geçen gün yeni tercümelemler gün yüzüne çıkmaktadır. Bunlardan biri de bu çalışmanın vücut bulmasına vesile olan mütercimi meçhul manzum tercümedir. Aşağıda söz konusu bu tercümenin şekil ve muhteva özellikleri üzerinde durulduktan sonra, çeviri yazılı metnine yer verilmiştir.

## 1. MÜTERCİMİ MEÇHUL MANZUM KASÎDE-İ BÜRDE TERCÜMESİ

*Manzum Kasîde-i Bürde Tercümesi*'nin şimdilik bilinen tek nüshası İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesinde "TY 1990" arşiv numarasıyla kayıtlıdır. Ancak hem bu nüshanın herhangi bir yerinde hem de tercümeyle teşkil eden beyitlerde mütercimin biyografisine ışık tutacak herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Ancak eserde kelimelerin imlasında ünlü harflerin yazılmamış olması ve Azeri Türkçesinin ses özelliklerini yansıtan birçok kelime bulunması, eserin 16. yüzyıl veya öncesinde kaleme alınmış olabileceğini düşündürmektedir.

*Manzum Kasîde-i Bürde Tercümesi*, 159 beyitten müteşekkil olup hamdele-salvele, tevhit, na't veya sebeb-i telif nev'inden bölümlerden<sup>27</sup> mahrumdur. Eser, doğrudan kaynak metnin tercümesiyle başlamaktadır.

Tercümede, kaynak metinde yer alan aşağıdaki iki beytin (95. ve 160. beyitler) tercümesi yapılmamıştır. Bu durumun mütercimin şuurlu bir tercihi mi yoksa müstensihden kaynaklanan bir tasarruf mu olduğunu kestirmek mümkün görünmemektedir:

مَا حُورَبْتُ قَطُّ إِلَّا عَادَ مِنْ حَرْبٍ  
أَعْدَى الْأَعَادِي إِلَيْهَا مُلْقِي السَّلْمِ  
وَالْأَلِ وَالصَّخْبِ ثُمَّ التَّابِعِينَ لَهُمْ  
أَهْلَ النَّقَى وَالنَّقَى وَالْجَلْمِ وَالْكَرَمِ

Kaynak metnin müellifi Busîrî, eserini aruzun *müstef'ilün fâ'ilün müstef'ilün fe'ilün* kalıbıyla tanzim etmiş olsa da Türkçeye yapılan manzum tercümelerde bu kalıp mütercimlerce rağbet görmemiştir.<sup>28</sup> Mütercimi meçhul bu tercümede de kaynak metinden farklı olarak "*fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün*" kalıbıyla tanzim edilmiştir.<sup>29</sup> Mütercim, hemen hemen bütün manzum metinlerde karşılaşılan imale ve zihaf gibi birkaç tasarruf dışında beyitleri aruza tatbik etmede büyük bir başarı göstermiştir.

Mütercim, vezin kalıbında olduğu gibi kaynak metnin aslî kafiye harfi olan mîm ( م ) harfinden farklı olarak tercümesinde râ ( ر ) harfini tercih etmiştir. Sadece revî harfinden oluşan mücerred kafiyeyle sahip olan tercümede, kafiye kelimelerinden 41'i Türkçe kelimelerden oluşmaktadır. Bu durum, mütercimin serbest tercüme elde etme teşebbüsünün bir neticesi olarak yorumlanabilir. Mütercim, bir beyitte farklı bir kafiye harfi ( م ) kullanmak zorunda kalmıştır:

‘İşk şâbit kıldı haflar göz yaşumdan za‘fhem  
Fi'l-meşel hüsniû bahârî tek veyâ şâh-ı ‘Anem (b. 7)

İmam Bûsîrî, *Kasîde-i Bürde*'sini tanzim ederken herhangi bir başlıklandırma ve taksimatta bulunmamış olsa da bazı şarih, mütercim veya müstensihler; beyitlerde serdedilen düşüncelerden hareketle eseri on başlık altında tasnif etmişlerdir.<sup>30</sup> Her ne kadar manzum tercüme böyle bir tasniften mahrum olsa da beyitlerde işlenen konulardan hareketle eseri 10 bölüme ayırmak mümkündür. Muhteva itibarıyla bu bölümlerde Hz. Peygamber'e duyulan sevgi ve hasret (1-12. beyitler), nefsin tuzakları ve nefisten şikâyet (13-28. beyitler), Hz. Peygamber'in medhi (29-58. beyitler), onun doğumu ve bu esnada gerçekleşen olağanüstü hadiseler (59-71. beyitler), göstermiş olduğu mucizeler (72-87. beyitler), *Kur'ân-ı Kerîm*'in sahip olduğu özellikler (88-106. beyitler), Hz. Peygamber'in miraç mucizesi (107-117. beyitler), cihadı, şecaati ve sahabenin göstermiş olduğu kahramanlıklar (118-139. beyitler), işlenen günahlardan nedamet ve af talebi (140-151. beyitler) ve Allah'a münacat (152-161. beyitler) konuları işlenmiştir.

Klasik Türk edebiyatında tercüme edilen kaynak metinlerdeki özel isimler, kültürel özellikleri bulunan kelimeler, deyimsele ifadeler, dilde sapmalar ve belagat özellikleri yanında; nazım biçimi, vezin ve kafiye gibi biçimsel özellikler gibi birçok zorluğu bünyesinde barındırmış olmasına rağmen özellikle Arapça veya Farsça manzum metinler yine manzum olarak Türkçeye tercüme edilmiştir (Yazar, 2018,

s. 155). Hâl böyle olunca yapılan bu tercümelerde mütercimler, gerek ifade gerekse de bazı kelime ve ibarelere Türkçe karşılık bulmada zaman zaman çeşitli müşküllerle karşılaşmışlardır. Bu müşküller, kaynak eserdeki kelimelerin karşılığı verilmeden aynen tekrar edilerek veya bu kelimelere karşılık Arapça veya Farsça kökenli kelimeler kullanılarak aşılımaya çalışılmıştır (Kaplan, 2021, s. 71).

Kaynak dil Arapçadaki bazı kelime ve ibarelere Türkçe karşılık bulmada zorlanılmış olunması, *Kasîde-i Bürde*'ye yazılan manzum tercümelerin birçoğunda görülen ortak özelliklerden biridir. Mütercimler bu durumu, kaynak eserde kullanılan kelimelerden bir kısmının ya karşılıklarını vermeden bunları aynen kullanarak ya da bazı kelimelerin müştaklarını kullanmak suretiyle aşmaya çalışmışlardır. Birçok *Kasîde-i Bürde* mütercimi gibi üzerinde çalıştığımız tercümenin mütercimi de kaynak metindeki Arapça kelimelerden bazılarını aynen kullanma yoluna giderken bazılarının ise müştaklarını tercih etmiştir.

Örneğin aşağıdaki beyitte, kaynak beyitte yer alan “mehârim” kelimesi aynen kullanılmış; “velzem, himye” ve “nedem” kelimelerinin ise müştakları olan “nedâmet, hamiyet” ve “lâzım” kelimeleri tercih edilmiştir:

وَاسْتَفْرَغَ الدَّمْعَ مِنْ عَيْنٍ قَدْ امْتَلَأَتْ  
مِنَ المَخَارِمِ وَالزُّمِّ جَمِيَّةَ النَّدَمِ

*Gözlerinden yaş dök olmuş mehârimden tolu  
Hem nedâmet hamiyete lâzım o key mu'teber* (b. 23)

İmam Bûsîrî'nin kasidesinde kullandığı “Şeyb, herem, licâm, ta'âm, semm, tuham, kavl, ne'am, eber, hevl, habl, mehâsin, münezzeh, nâtık, kurb, bu'dân, nevm, müştemil, bişr, celâlet, tıyb, mübtedâ, insidâ', şühüb, iktisâb, müttehem, şehbâ, gurer, sücûd, mutavvel, kadîmî, şikâk, mu'âriz, gıyer, ihsâ, hâzık, hark, tîbâk, merkâ, müstebak, müstenim, ref', hafz, bi'set, eşhür, hurm, leyâl, veham, mü'eddeb, gabn, bey', müntakim, kasm” ve “ehvâl” mütercim tarafından Türkçeye tercüme edilmeden aynen kullanılan kelimeler arasında yer alır.

*Kasîde-i Bürde*'ye yazılan manzum tercümeleleri, şekil ve muhteva özelliklerinden hareketle “asıl metne harfiyen bağlı kalanlar” ve “çeşitli yönlerden asıl metinden ayrılanlar” olmak üzere iki gruba ayırmak mümkündür. Birinci gruptaki tercümeleler Kemalpaşazâde, Ahmed-i Rıdvan, Abdulhay Efendi, Nahîfî ve Salâhî Uşşâkî gibi şairlik kudreti zayıf kişiler veya metni harfiyen tercüme etmeyi taassup derecesinde benimseyenlerce; ikinci gruptakiler ise Kemâlâtî Mehmed, Fazlî, Kudsîzâde Kadrî ve Abdulhalim Kenan gibi metne bağlılıktan çok şîve-i şîriyyeyi ön planda tutan şairler tarafından yazılmıştır (Şahin, 1997, s. 131-132).

Üzerinde durulan manzum tercümedeki beyitlerin kahir ekseri muhteva itibarıyla birebir tercüme özelliklerine sahiptir. Bu meyanda birebir tercüme özelliklerine sahip olan beyitlerden ikisi aşağıya örnek olarak alınmıştır:

“Gözyaşı ve hastalık, senin aleyhinde âdil şahit iken sevgini nasıl inkâr edebilirsin?”<sup>31</sup> anlamına gelen “كَيْفَ تُنْكِرُ حُبًّا بَعْدَمَا شَهِدْتَ بِهِ عَلَيَّكَ غَدُولَ الدَّمْعِ وَالسَّقَمِ” beytini,

*Nice inkâr idesin gönülümde dil-ber sevgisin  
Yaşun ile hasteliğün çün şehâdetler ider* (b. 6)

şeklinde tercüme eden mütercim; “*Hazret-i Peygamber, uzaktan gözlere küçük görünen fakat yakından (ve doğrudan bakılınca) gözü kamaştırır güneş gibidir.*” anlamındaki “صَغِيرَةٌ وَتُكَلِّمُ الطَّرْفَ مِنْ كَالشَّمْسِ تَطْهَرُ لِلْعَيْنَيْنِ مِنْ بُعْدٍ / أَمَّ” beytini ise

*Şemse beñzer ki irâhdan görünür gözde gibi  
Ger yahundan bakılırsa kamaşur gözler tonar* (b. 49)

şeklinde tercüme etmiştir.

Her ne kadar mütercim, kaynak metne sadık kalıp daha çok birebir tercümede bulunmuş olsa yer yer birebir tercüme kalıplarının dışına da çıkma yolunu tercih etmiştir. Bu tarzda tanzim edilen beyitlerin en bariz vasfı, kullanılan Türkçe kelimelerin fazlalığı ve sade bir anlatımın daha belirgin olmasıdır.



Aşağıdaki beyitler gerek kelime kadrosu gerekse de ifade özellikleri bakımından bu duruma örnek teşkil etmektedir:

“Onunla yalnızken karşılaştığın zaman, heybetiyle sanki o, bir ordu veya emrine âmâde olanlar arasında gibidir.” anlamındaki “كَأَنَّهُ وَهُوَ فَرْدٌ مِنْ جَلَالَتِهِ / فِي عَسْكَرٍ حِينَ تَلْقَاهُ وَفِي حَشَمٍ” beyti,

*Ol celâlet içre vâhiddi ki kim görse anı  
Leşker içinde şanur idi ki toğmıştı kamer* (b. 56)

şeklinde tercüme edilmişken; “Gözlerden ne yaman gizli olan Allah’a kavuşmak ve nice önemli sırları anlamak için mirâc ettin.” anlamındaki “كَيْمَا تَقُورَ بِوَصْلِ أَيِّ مُسْتَتِرٍ / عَنِ الْعُيُونِ وَسِرِّ أَيِّ مُكْتَنَمٍ” beyti ise

*Cem’ kılduñ her kemâli anda sen şirket sözün  
Kaḫ’ kılduñ her maḫâmı çekmeyüp renc ü sefer* (b. 113)

şeklinde tercüme edilmiştir.

Edebî eserler, sahip oldukları şekil ve muhteva özellikleriyle sadece bedii zevke hitap eden, sanat değerine sahip önemli metinler olmalarının yanı sıra; yazıldıkları dönemlerin değer yargılarını, maddi ve manevi kültürel birikimlerini bünyelerinde barındırmaları bakımından da önemlidir. Aynı zamanda bu eserler, vücut buldukları dilin sahip olduğu kelime hazinesi, cümle yapısı, ifade ve üslup özellikleri gibi birtakım önemli dil malzemelerini de bünyelerinde barındırır (Kaplan, 2021, s. 54).

Mütercimi meçhul *Kasîde-i Bürde Tercümesi*’nde de “andan, anlar, artuk, azırak, bulmayısar, ıklık, iriser, kaçan, kamu, kankı, kimesne, od, olar, olıban, olısar, sımak, söyünmek, süñü, şol, uşda, yahşı, yavlak, yuhu” ve “yügürmek” gibi kullanımdan düşmüş bazı arkaik kelimelere tesadüf edilmektedir. Mütercim, bunlar dışında “aklı gitmek, ciğeri yanmak, göz yummak, günah işlemek, kara yüzlü, kulak vurmak, ruhu gitmek” ve “ümidini kesmek” gibi Türkçenin sahip olduğu zenginlikleri yansıtan bazı deyimleri de kullanmaktan geri durmamıştır.

## 2. NÜSHA TAVSİFİ

Manzum *Kasîde-i Bürde Tercümesi*’nin şimdilik bilinen tek nüshası bulunmaktadır. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesinde “TY 1990” numarada kayıtlı olan bu nüsha, 41 varaktan müteşekkildir. Her varak 12 satırlı olup önce nesih hatla Busîrî’nin *Kasîde-i Bürde*’sinin metni, ardından talik hatla bu metnin mütercimleri meçhul Türkçe ve Farsça manzum tercüme kaydedilmiştir. *Kasîde-i Bürde*’nin Arapça metni, sürh mürekkepli ve harekelidir. Türkçe tercümesi bulunmayan Arapça 95. ve 160. beyitler der-kenara kaydedilmiştir.<sup>32</sup> Sayfa kenarlarında rutubetlenme sözkonusu olsa da bu durum okumayı etkileyecek seviyede değildir. Eserin mütercimi ve tercüme tarihiyle ilgili hem metin kısmında hem de yazma nüshada herhangi kayda tesadüf edilmemektedir. Eserin sonundaki tercüme metninden bağımsız olan beyitten Pertevî mahlaslı biri tarafından istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Muhtemelen müstensihinin bir hatası olmalı kaynak metindeki 137. ve 138. beyitlerin Türkçe tercüme birbiriyle yer değiştirdiği gibi kaynak metindeki 120. beytin karşılığı olarak 134. beytin Türkçe tercümesi mükerreren verilmiştir.

## 3. ÇEVİRİ YAZILI METİN

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

Bi’smi’llâhi’r-Raḫmâni’r-Raḫîm

fâ’ ilâtün fâ’ ilâtün fâ’ ilâtün fâ’ ilün

### 1.

أَمِنْ تَدَكَّرَ جِيزَانَ بِذِي سَلَمٍ  
مَرَجَتْ دَمْعًا جَرَى مِنْ مَقْلَةٍ بِدَمٍ

Zî-selem aḫbâbın añduñ mı ki çeşmüñ her nazar  
Ağlayuban yaş ile qarışdurup ḫanlar döker



2.

أَمْ هَبَّتِ الرِّيحُ مِنْ تَلْقَاءِ كَاطِمَةٍ  
وَأَوْمَضَ النُّزُقُ فِي الظُّلْمَاءِ مِنْ إِضْمٍ

Yâ şabâ mı Kâzime kûyından esdi şubh-dem  
Yâ İzamdan gicede düşdi mi şevk-i berkler

3.

فَمَا لِعَيْنَيْكَ إِنْ قُلْتَ اكْفُفَا هَمَاتًا  
وَمَا لِقَلْبِكَ إِنْ قُلْتَ اسْتَقْفُ يَهُمٍ

Ağlama didükçe n'îçün gözlerün giryân olur  
Hüş-yâr ol dir iseñ bî-hüş olur dil bîşter

4.

أَيَحْسَبُ الصَّبُّ أَنَّ الحُبَّ مُنْكَتِمٌ  
مَا بَيْنَ مُنْسَجِمٍ مِنْهُ وَمُضْطَرَمٍ

Nice pinhân eyleyem dir ola 'aşık derdini  
Anda ki bir yanı olmuş âb u bir yanı şerer

5.

لَوْلَا الهَوَى لَمْ تُرْفِقْ دَمْعًا عَلَى طَلِّ  
وَلَا أَرْقَتْ لِذِكْرِ البَانِ وَالْعَلَمِ

Olmasa 'ışkuñ nişanı menzili ağlar mıduñ  
Yâ gamuñ bân u 'Alemden uyumasaydı başar

6.

فَكَيْفَ تُنْكَرُ حُبًّا بَعْدَمَا شَهِدْتِ  
بِهِ عَلَيَّكَ عُذُولُ الدَّمْعِ وَالسَّقَمِ

Nice inkâr idesin göñlümde dil-ber sevgisin  
Yaşuñ ile hasteliğün çün şehâdetler ider

7.

وَأَثَبْتَ الوَجْدُ حَظِيَّ عَذْرَةَ وَضَنِيَّ  
مِثْلَ البَهَارِ عَلَى حَدَيْكَ وَالْعَنَمِ

'Işk sâbit kıldı haflar göz yaşumdan za' f hem  
Fi'l-meşel hüsnüñ bahârı tek veyâ şâh-ı 'Anem

8.

نَعَمَ سَرَى طَيْبُ مَنْ أَهْوَى فَأَرَقَنِي  
وَالْحُبُّ يَعْتَرِضُ اللَّدَاتِ بِالأَلَمِ

Dil-berün geldi hayâli çeşmi bî-h'âb eyledi  
Girse lezzât arasına 'ışk elemler artar

9.

يَا لَأَيْمِي فِي الهَوَى العُذْرِيَّ مَعذْرَةَ  
مَيِّي إِلَيْكَ وَلَوْ أَنْصَفْتَ لَمْ تَلَمِ



Ey melâmet eyleyen beni hevâ-yı 'özü için  
'Özür kıl inşâfuñ olsa levümüñi benden gider

10.

عَدْنُكَ حَالِي لَا سِرِّي بِمُسْتَتِرٍ  
عَنِ الْوَشَاةِ وَلَا دَائِي بِمُنْحَسِمٍ

Âşikâre oldu sırrum düşmene hâlüm saña  
Kılmadı gammâzdan derdümi bilmek de hâzer

11.

مَحْضَنَّتِي النَّصِاحَ لَكُنْ لَسْتُ أَسْمَعُهُ  
إِنَّ الْمُحِبَّ عَنِ الْعُدَالِ فِي صَمَمٍ

Her nice kılduñ naşîhat anı ben işitmedüm  
'Âşik olanlar melâmetden olurlar kûr u ker

12.

إِنِّي اتَّهَمْتُ نَصِيحَ الشَّيْبِ فِي عَدْلِي  
وَالشَّيْبُ أَبْعَدُ فِي نَصِاحٍ عَنِ التُّهْمِ

Baña şeybüm pend kıldı ben aña kıldum gümân  
Gerçi şeybüñ pendine hergiz gümân itmez feker

13.

فَإِنَّ أَمَارَتِي بِالسُّوءِ مَا انْتَعَطْتُ  
مِنْ جَهْلِهَا بِنَذِيرِ الشَّيْبِ وَالْهَرَمِ

Nefs-i emmârem cehâletden olunmaz mütte'azz  
Nice ki şeyb [ü] herem va'z ider aña her nazâr

14.

وَلَا أَعَدَّتْ مِنَ الْفِعْلِ الْجَمِيلِ قِرَى  
ضَيْفِ الْمِ بَرَّاسِي غَيْرَ مُحْتَسَمِ

Görmedi bu nefsdan luğf [u] kerem bir kez konuğ  
Şol konuğ ki aña menzil oldu bende işbu ser

15.

لَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ أَنِّي مَا أَوْقَرُهُ  
كَتَمْتُ سِرًّا بَدَالِي مِنْهُ بِالْكَتَمِ

Hürmetini şeybümüñ kılmadığın bilmiş isem  
Ketm eylerdüm ketemle ıqlıgın zîr ü zeber

16.

مَنْ لِي بِرَدِّ جَمَاحٍ مِنْ غَوَائِبِهَا  
كَمَا يُرَدُّ جَمَاحُ الْخَيْلِ بِالْجَمِّ

İşbu azgun nefsumüñ serkeşligin kim döndüre  
Gerçi ki ser-keşligi atuñ licâm ile döner



17.

فَلَا تَرُمُ بِالْمَعَاصِي كَسْرَ شَهْوَتِهَا  
إِنَّ الطَّعَامَ يُقْوِي شَهْوَةَ النَّهْمِ

Fi'l-i işyân ile nefsün şehvetin şanma şınar  
Çün ta'âm ile bulur şehvet hemîşe zîb ü fer

18.

وَالنَّفْسُ كَالطُّفْلِ إِنْ تُهْمِلَهُ شَبَّ عَلَى  
حُبِّ الرِّضَاعِ وَإِنْ تَقْطِمَهُ يَنْفَطِمِ

Ŧıfla beñzer nefş eger südden keserseñ öğrenür  
Kesmez olsañ 'âdet olur ol aña dâ'im emer

19.

فَاصْرِفْ هَوَاهَا وَخَازِرْ أَنْ تُؤَلِّيَهُ  
إِنَّ الْهَوَى مَا تُؤَلَّى يُصِمُّ أَوْ يَصِمِ

Nefş kavî şaķın hevâsından sen aña uymağıl  
K'aña uyanlar helâk oldılar olup bed-siyer

20.

وَرَاعِهَا وَهِيَ فِي الْأَعْمَالِ سَائِمَةٌ  
وَإِنْ هِيَ اسْتَحَلَّتِ الْمَرْعى فَلَا تُسِيمِ

Nefsi yahşî işde görseñ yine zinhâr anı güd  
K'anca hayvân tatlu otlakdan güdülmezse çıkar

21.

كَمْ حَسَنَتْ لَذَّةَ الْمَرْءِ قَاتِلَةً  
مِنْ حَيْثُ لَمْ يَدْرِ إِنَّ السَّمَّ فِي الدَّسَمِ

Anca mühlik nesneyi ol halka tatlu gösterür  
Semm olmağda vü semde çoklar olmuş bî-ħaber

22.

وَاحْشِ الدَّسَائِسَ مِنْ جُوعٍ وَمِنْ شَبَعٍ  
قَرُبَ مَخْمَصَةٍ شَرٌّ مِنَ النَّخَمِ

Aç u toğluğ ħilesinden nefsünüñ kırtar seni  
Kim tuħamdan daħı artuğçı irer açlıkda zar

23.

وَاسْتَفْرِغِ الدَّمَاعَ مِنْ عَيْنٍ قَدْ امْتَلَأَتْ  
مِنْ الْمَحَارِمِ وَالرُّمَّ جَمِيَّةَ النَّدَمِ

Gözleründen yaşı dök olmuş mehârimden tolu  
Hem nedâmet ħimyetine lâzım o key mu' teber

24.

وَخَالَفِ النَّفْسَ وَالشَّيْطَانَ وَاعْصِمَا  
وَإِنْ هُمَا مَخْضَاكَ النَّصْحِ فَأَتَّهِمِ



Nefs ile şeytāna 'āşī ol muhālif her nefes  
Pend iderlerse kulak urma ki oldur cümle ser

25.

وَلَا تُطِيعْ مِنْهُمَا خَصْمًا وَلَا حَكَمًا  
فَأَنْتَ تَعْرِفُ كَيْدَ الْخَصْمِ وَالْحَكْمِ

Tābi' olma anlara ger haşm olalar yā hākem  
Gide haşm ile hākem kim anca şer toğmın eker

26.

أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ مِنْ قَوْلٍ بِلَا عَمَلٍ  
لَقَدْ نَسِيتُ بِهِ نَسْلًا لِذِي عَقْمٍ

Oğuram estağfiru'llāh ol 'amelsüz kavlden  
Zī-'aқamdan nesldür k'ol ya dıraht-ı bī-şemer

27.

أَمْرُكَ الْخَيْرُ لَكِنْ مَا انْتَمَرْتُ بِهِ  
وَمَا اسْتَقَمْتُ فَمَا قَوْلِي لَكَ اسْتَقِمْ

Saņa hayr ile naşīhat eylerem ben çutmazam  
Toğru қavl olur mı ol kim halkı yolından eger

28.

وَلَا تَزَوَّدْتُ قَبْلَ الْمَوْتِ نَافِلَةً  
وَلَمْ أُصَلِّ سِوَى فَرَضٍ وَلَمْ أُصُمْ

Geçdi 'ömrüm āhîret nuқlını zād idinmedüm  
Şavm ile ancak şalātuñ farzın itdüm muhtaşar

29.

ظَلَمْتُ سُنَّةَ مَنْ أَحْيَى الظُّلَامَ إِلَيَّ  
أَنْ اسْتَكْتَفْتُمْ قَدَمَاهُ الصُّرَّ مِنْ وَرَمٍ

Sünnetin қodum anuñ k'ihyā iderdi her gice  
Ayağı şişden şikāyet eyler iken tā seher

30.

وَسَدَّ مِنْ سَعَبٍ أَحْشَاءَهُ وَطَوَى  
تَحْتَ الْجَارَةِ كَنْسًا مُتْرَفَ الْأَدَمِ

Şarf kıldı Hāқ yolında cümle māl ü ni'etin  
Açlığ için nāzenin bağrına bağlardı hācer

31.

وَأَكَّدْتُ زُهْدَهُ فِيهَا صَرُورَتُهُ  
إِنَّ الصَّرُورَةَ لَا تَعْدُو عَلَى الْعِصْمِ

Zühdi arturdi zārüret artuқ olduқça aña  
'İşmeti zirā zārüret hırşın itmişdi heder

32.

وَرَاوَدْتُهُ الْجِبَالَ الشَّمُّ مِنْ ذَهَبٍ  
عَنْ نَفْسِهِ فَأَرِيهَا أَيُّمَا شَمِّمٍ

Tağlar altun oldu [vü] ‘ arz oldu kılmadı qabûl  
Hâk ile yeksân idi qatında anuñ sîm ü zer

33.

وَكَيْفَ تَدْعُو إِلَى الدُّنْيَا ضَرُورَةً مَنْ  
لَوْلَاهُ لَمْ تَخْرُجِ الدُّنْيَا مِنَ الْعَدَمِ

Niçe da‘ vet kıla dünyāya zarūrātı anuñ  
K’olmasa olmazdı dünyānuñ vücūdından eşer

34.

مُحَمَّدٌ سَيِّدُ الْكُوثَيْنِ وَالتَّقْلَيْنِ  
وَالْفَرِيقَيْنِ مِنْ غَرْبٍ وَمِنْ عَجَمٍ

Şol Muhammeddür ki kevneynüñ olupdur seyyidi  
İns ü cinn ‘ Arab ‘ Acemüñ arasında müftehar

35.

نَبِيُّنَا الْأَمْرُ النَّاهِي فَلَا أَحَدٌ  
أَبْرَ فِي قَوْلٍ لَا مِنْهُ وَلَا نَعَمَ

Emr ü nehy idüp nebî oldur dahı bir kimse yok  
Qavl-i lâ ile ne‘ amda kim ola andan eber

36.

هُوَ الْحَبِيبُ الَّذِي تُرَجَى شَفَاعَتُهُ  
لِكُلِّ هَوَالٍ مِنَ الْأَهْوَالِ مُفْتَحِمٍ

Ol Habîbu’llâhdur ki qorğudan qurtulmağa  
Hevl-i maşşerde şefâ‘ at qamular andan umar

37.

دَعَا إِلَى اللَّهِ فَأَلْمُسْتَمْسِكُونَ بِهِ  
مُسْتَمْسِكُونَ بِحَبْلِ غَيْرِ مُنْقَصِمٍ

Da‘ vet eyler rāstî halkı tariq-i Haqqa ol  
Hiç üzülmöz hable yapışur anı her kim tutar

38.

فَاقَ النَّبِيِّنَ فِي خَلْقٍ وَفِي خُلُقٍ  
وَلَمْ يُدَانُوهُ فِي عِلْمٍ وَلَا كَرَمٍ

Halk u hulq içinde Haqdan enbiyā fevķindedür  
Kimse aña ‘ ilm keremde irmedi ne hod irer

39.

وَكُلُّهُمْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ مُلْتَمِسٌ  
عَرَفًا مِنَ الْبَحْرِ أَوْ رَشْفًا مِنَ الدَّيَمِ



Enbiyâ her hâceti k'andan kılpudur iltimâs  
Bahırdan bir keff-i mādur yaħo bir kaṭre maṭar

40.

وَوَاقِفُونَ لَدَيْهِ عِنْدَ حَدِّهِمْ  
مِنْ نُقْطَةِ الْعِلْمِ أَوْ مِنْ شَكْلَةِ الْحِكْمِ

Ṭurıcağ ḥaddinde anuñ ḥazretinde her nebî  
Nokṭa vü ŧekl oldu 'ilm ü ḥikmetinden fi'l-ḳader

41.

فَهُوَ الَّذِي تَمَّ مَعْنَاهُ وَصُورَتُهُ  
تَمَّ اصْطَفَاهُ حَبِيبًا بَارِئُ النَّسَمِ

Şüret ü ma'nide kevneyn içre kâmil ol durur  
Çün ḥabîbüm oğur aña Ḥâlîḳ-ı rûḥ u şuver

42.

مُنْزَرَةٌ عَنِ شَرِيكَ فِي مَحَاسِنِهِ  
فَجَوْهَرُ الْحُسْنِ فِيهِ غَيْرُ مُنْقَسِمِ

Ol meḥâsin k'anda varılmış münezzeh ŧübhesüz  
Cevher-i ḥüsünde ḳısmet olmağa yoğdur memur

43.

دَعَا مَا ادَّعَتْهُ النَّصَارَى فِي نَبِيِّهِمْ  
وَاحْكُمْ بِمَا شِئْتُمْ مَدْحًا فِيهِ وَاحْتِكُمْ

Şol naşârâ kim didi 'İsâya sen aña dime  
Özge evşâf ile anuñ medḥin oğı der-be-der

44.

وَأَنْسَبُ إِلَى ذَاتِهِ مَا شِئْتُمْ مِنْ شَرَفٍ  
وَأَنْسَبُ إِلَى قَدْرِهِ مَا شِئْتُمْ مِنْ عِظَمٍ

Her ne var ise ŧeref zâtına nisbet eylegil  
Hem celâlet ḳadrine kim ol durur ḥayru'l-beşer

45.

فَإِنَّ فَضْلَ رَسُولِ اللَّهِ لَيْسَ لَهُ  
حَدٌّ فَيُعْرَبُ عَنْهُ نَاطِقٌ بِقَمٍ

Çün anuñ fazlına bulunmaz nihâyât [u] ḥudüd  
Söyler olsa nâṭıḳ andan lâl olup nuṭḳı ŧişer

46.

لَوْ نَاسَبَتْ قَدْرَهُ آيَاتُهُ عِظَمًا  
أَخْبَى اسْمُهُ حِينَ يُدْعَى دَارِسَ الرَّمَمِ

Kendü ḳadrince eger gösterse idi mu'cizât  
Adı\_añılsa ḥayy olup emvât olurdu münteşer

47.

لَمْ يَمْتَحِنَا بِمَا تَعْبَى الْعُقُولُ بِهِ  
جُرْصًا عَلَيْنَا فَلَمْ نَزْتَبْ وَلَمْ نُهَم

‘Akl idrāk itmedügi nesneyi emr itmedi  
Düşmeseydi tā şalâh-ı hâlümüz içre keder

48.

أَعْيَى الْوَرَى فَهَمٌ مَعْنَاهُ فَلَيْسَ يُرَى  
لِلْقُرْبِ وَالْبُعْدِ فِيهِ غَيْرُ مُنْفَجِم

Adı ma‘ nāsını fehm itmekde ‘âciz kaldılar  
Kurb u bu‘ d anı görenler murğ-veş dökerdi per

49.

كَالشَّمْسِ تَطْهَرُ لِلْعَيْنَيْنِ مِنْ بُعْدٍ  
صَغِيرَةٍ وَتَكُلُّ الطَّرْفَ مِنْ أَمَمٍ

Şemse beñzer ki irahdan görünür gözde gibi  
Ger yahından bakılırsa kamaşur gözler tınar

50.

وَكَيْفَ يُدْرِكُ فِي الدُّنْيَا حَقِيقَتَهُ  
قَوْمٌ نِيَامٌ تَسَلُّوا عَنْهُ بِالْحَلَمِ

Nice idrāk eyleye andan haqıqat dünyāda  
Her ki nevminde görürse hayr olur fāl-i zecer

51.

فَمَنْ لَعُ الْعِلْمِ فِيهِ أَنَّهُ بَشَرٌ  
وَأَنَّهُ خَيْرُ خَلْقِ اللَّهِ كُلِّهِمْ

Ġāyet-i ‘ilm aña irdi k’ol beşerdendir hemin  
Eşref-i hulq-ı Hudā vü zātıdur ‘ayn-ı güher

52.

وَكُلُّ آيِ آتَى الرُّسُلِ الْكِرَامِ بِهَا  
فَأِنَّمَا اتَّصَلَتْ مِنْ نُورِهِ بِوَجْهِ

Her nebī ‘ālemde ki gösterdi dürlü mu‘ cizāt  
Her biri olmışdur anuñ nürü ile müsteter

53.

فَأَنَّهُ شَمْسٌ فَضَلَّ هُمْ كَوَاكِبُهَا  
يُظْهِرُونَ أَنْوَارَهَا لِلنَّاسِ فِي الظُّلَمِ

Āfitāb-ı fazl oldur her nebī kevkeb aña  
Nürü anuñ koyulmaz zulmet-i şübheth k’iner

54.

أَكْرَمَ بِخَلْقِ نَبِيِّ رَأَاهُ خُلُقٌ  
بِالْحُسْنِ مُسْتَمِلٍ بِالْبِشْرِ مُنْسِمِ



Ol şu hulk olar ki olmışdur müzeyyen hulk ile  
Müştemil hüsni üzre hem bişir olmış anda müstağar

55.

كَالزَّهْرِ فِي تَرْفٍ وَالْبَدْرِ فِي شَرْفٍ  
وَالْبَحْرِ فِي كَرَمٍ وَالذَّهْرِ فِي هِمَمٍ

Dehre beñzer himmeti vü çiçege nâzûklügi  
Hem kamer mişli şerefde hem keremde baħr u ber

56.

كَأَنَّهُ وَهُوَ فَرْدٌ مِنْ جَلَالَتِهِ  
فِي عَسْكَرٍ جَيْنَ تَلْقَاهُ وَفِي حَشَمٍ

Ol celâlet içre vâhiddi ki kim görse anı  
Leşker içinde şanur idi ki toğmış idi kamer

57.

كَأَنَّمَا اللَّوْلُؤُ الْمَكْنُونُ فِي صَدَفٍ  
مِنْ مَعْدِنِي مَنْطِقٍ مِنْهُ وَمُبْتَسِمٍ

Lü'lü'-i meknûn idi şanki şadef içinde ol  
Gösterürdi ma' den-i nuṭk u tebessümden dürer

58.

لَا طِيبَ يَغْدُلُ تَرْبَا ضَمَّ أَعْظَمَهُ  
طَوْنِي لِمُنْتَشِقِي مِنْهُ وَمُلْتَمِمْ

Ravzası tıybına kanķı tıyb olar ki beñzedi  
Zî-sa' âdetlü kimesne şemm idüp anı oper

59.

أَبَانَ مَوْلِدُهُ عَنْ طِيبِ عُنْصُرِهِ  
يَا طِيبَ مُبْتَدِلٍ مِنْهُ وَمُحْتَمِّمْ

'Unşurı tıybın beyân itdi anuñ toğduğı gün  
Mübtedâsı muntehâsı oldu pāk [ü] pāk-ter

60.

يَوْمَ تَقَرَّسَ فِيهِ الْفُرْسُ أَنَّهُمْ  
قَدْ أَنْذَرُوا بِخُلُولِ الْبُؤْسِ وَالنِّعَمِ

Ƙorhuban ol günde Fürs ehli firâset kıldı kim  
Anlara dürlü belâ vü miħnet andan irisir

61.

وَبَاتَ أُيُونُ كِسْرَى وَهُوَ مُنْصَدِّعٌ  
كَشْمَلِ أَصْحَابِ كِسْرَى غَيْرِ مُلْتَمِمْ

Tāk-ı Kistrâya hem ol günde irişdi inşidâ'  
Leşkeri gibi perâkende olıban ser-be-ser

62.

وَالنَّارُ خَامِدَةٌ الْأَنْفَاسِ مِنْ أَسْفِ  
عَلَيْهِ وَالنَّهْرُ سَاهِي الْعَيْنِ مِنْ سَدَمِ

Kaygulanmağdan aña gebrün söyindi âteşi  
Çeşme-i âb-ı Sedem huşk oldu şanki esdi şar

63.

وَسَاءَ سَاوَةٌ أَنْ غَاضَتْ بُحَيْرَتُهَا  
وَرَدَّ وَارِدُهَا بِالْعَيْظِ حِينَ ظَمِي

Sâvenün deryâsı şöyle kurudu k'aña varan  
Döndi gamgîn ü gâzabla şusuzın yanup ciger

64.

كَأَنَّ بِالنَّارِ مَا بِالْمَاءِ مِنْ بَلَلٍ  
حُرْنَا وَبِالنَّارِ مَا بِالْمَاءِ مِنْ ضَرَمِ

Gamdan ol şuyuñ şanayduñ yiri pür-âteş dürür  
Yağud âteş âb olmuş kimse yok oddan haber

65.

وَالجِنَّ تَهْتَفُ وَالْأَنْوَارَ سَاطِعَةً  
وَالْحَقُّ يَظْهَرُ مِنْ مَغْنَى وَمِنْ كَلِمِ

Nürü zâhir olduğında söyleşürdi cinn kim  
Şüret-i mâ' nide nür-ı Hağ ışıda kaç zâher

66.

عَمُوا وَصَمُوا فَاِعْلَانُ الْبَشَائِرِ لَمْ  
تُسْمَعْ وَبَارِقَةُ الْإِنْدَارِ لَمْ تُسْمِعْ

Şağır olmuşlar işitmezler beşâret Hağğdan  
Gözlerinde berç-endâz olup olmuş mükfeher

67.

مِنْ بَعْدِ مَا أَخْبَرَ الْأَقْوَامَ كَاهِنُهُمْ  
بِأَنَّ دِينَهُمُ الْمُعْوَجَّ لَمْ يَنْعَمْ

Didiginden soñra kâhin anlara ki dînünüz  
Bulmayısar istikâmet kim esâsın ol yıhar

68.

وَبَعْدَمَا عَايَنُوا فِي الْأَفْقِ مِنْ شُهْبِ  
مُنْقَضَةٍ وَفَقَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ صَنَمِ

Hem görürlerdi mu' ayyen ki ufukdan dü şühüb  
Bütlerinün üstine od tek yıhup küller döker

69.

حَتَّى غَدَا عَنْ طَرِيقِ الْوَحْيِ مُنْهَزِمٌ  
مِنَ الشَّيَاطِينِ يَفْقُوا إِثْرَ مُنْهَزِمِ



Tâ ki vaḥyüñ yolu açıldı vü dîvüñ leşkeri  
Birbiri ardınca firâr itdiler bi 'se'l-mefer

70.

كَأَنَّهُمْ هَرَبًا أَبْطَالُ أَبْرَهَةَ  
أَوْ عَسْكَرٌ بِالْحَصَى مِنْ رَاحَتَيْهِ رُمِي

Ebrehe kavmi şanayduñ kaçmağında anları  
Ya bir avuç ḥāk ile şınmış serâyâ vü zümer

71.

نَبْدًا بِهِ بَعْدَ تَسْبِيحِ بَيْطِنِهِمَا  
نَبْدَ الْمُسَيِّحِ مِنْ أَحْسَاءِ مُلْتَقِمِ

Ḥake tesbîḥ oḥuyıban şoñra atdı keffden  
Nite tesbîḥ ile Yûnus ḥüt ḳarnından ḥacer

72.

لَا تُنْكِرِ الْوَحْيَ مِنْ رُؤْيَاهُ إِنَّ لَهُ  
قَلْبًا إِذَا تَامَتِ الْعَيْنَانِ لَمْ يَنْمِ

Olmasun rü 'yâsınuñ vaḥyine inkâr idesin  
Yuḥuda göz yumsa ol Ḥaḳ göñlinüñ gözün açar

73.

وَدَاكَ جِبْنَ بُلُوغٍ مِنْ نُبُوَّتِهِ  
فَلَيْسَ يُنْكِرُ فِيهِ حَالَ مُحْتَلِمِ

Evvelâ vaḥy-i nübüvvet düşde irmişdi aña  
Pes ḥil[i]m ḥâline inkâr eylemek yavlaḳ ḥaḫar

74.

تَبَارَكَ اللَّهُ مَا وَحْيٍ بِمُكْتَسَبِ  
وَلَا نَبِيٍّ عَلَى غَيْبٍ بِمُتَّهَمِ

Ḥaḳ Te' âlâ ve tebârek vaḥyine yok iktisâb  
Müttehem olmaḳ Nebî gayb üzre olmaz muğtefer

75.

كَمْ أَبْرَأْتُ وَصَبَا بِاللَّمْسِ رَاحَتُهُ  
وَأَطْلَقْتُ أَرْبَا مِنْ رَبَقَةِ اللَّمَمِ

Niçe mecnûn olmışı dîvâneliḳdan ḳurtarup  
Niçe rencûra şifâ irdi elin aña sürer

76.

وَأَخْبَيْتِ السَّنَةَ الشَّهْبَاءَ دَعْوَتُهُ  
حَتَّى حَكَتْ غُرَّةً فِي الْأَعْصُرِ الدُّهُمِ

Oldı maḥv anuñ du' âsıyla cihân ḳaḫtı tamâm  
Ḳara yıllar gitdi şebbâ geldi açıldı ğurer



77.

بِعَارِضٍ جَادٍ أَوْ خَلَّتِ الْبِطَاحُ بِهَا  
سَيْبًا مِنَ الْيَمِّ أَوْ سَيْلًا مِنَ الْعَرَمِ

Vādî-i Bathâ toplup ahdı şular bir gam ile  
Şanki deryâ idi ol seyl-i ' Arim geldi yağar

78.

جَائَتْ لِدَعْوَتِهِ الْأَشْجَارُ سَاجِدَةً  
تَمْشِي إِلَيْهِ عَلَى سَاقٍ بِلَا قَدَمِ

Hem ağaç geldi anuñ fermânına kıldı sücûd  
Yügürürdi Seyyidüñ ardınca sâķ bî-ħaber

79.

كَأَنَّمَا سَطَّرَتْ سَطْرًا لِمَا كَتَبَتْ  
فُرُوغَهَا مِنْ بَدِيعِ الْخَطِّ فِي اللَّقَمِ

Her varaķ üstine ĥaţlar yazılurdu şöyle kim  
Şâhı anuñ niçe dürlü şanasın ĥaţlar yarar

80.

مِثْلُ الْعَمَامَةِ أَنَّى سَارَ سَائِرَةً  
تَقْبِهِ حَرَ وَطَيْسٍ لِلْهَجِيرِ حَمِي

Bilesince seyr eylerdi bulut seyr eylese  
Tâ güneşden irmeyeydi nâzûk endāmına ĥar

81.

أَقْسَمْتُ بِالْقَمَرِ الْمُتَشَقِّقِ إِنَّ لَهُ  
مِنْ قَلْبِهِ نِسْبَةً مَبْرُورَةَ الْقَسَمِ

Ol ĥamer ki iki pâre oldu anuñ ĥaķķı\_ içün  
Aña nisbet oldu ĥalbi disem ân demdür meber

82.

وَمَا حَرَى الْعَارُ مِنْ خَيْرٍ وَمِنْ كَرَمِ  
وَكُلُّ طَرْفٍ مِنَ الْكُفَّارِ عَنْهُ عَمِي

Anuñ ile kehf içi ĥolmuşdı ĥayr ile kerem  
Kör olup kâfirler anda gözlerin tutdı ĥader

83.

فَالصِّدْقُ فِي الْعَارِ وَالصِّدْقُ لَمْ يَرْمَا  
وَهُمْ يَقُولُونَ مَا بِالْعَارِ مِنْ أَرَمِ

Şıdķ ile Şıddıķ ol kehfün içinde var iken  
Kâfir isterdi vü görmezdi ki anda kimse var

84.

ظَنُّوا الْحَمَامَ وَظَنُّوا الْعَنْكَبُوتَ عَلَى  
خَيْرِ الْبَرِيَّةِ لَمْ تَنْسُجْ وَلَمْ تُحَمِ

' Ankebüt ile gügercinün yuvasın göricek



Zann ile dirlerdi bu dem kim yuva bunda yapar

85.

وَقَايَةُ اللَّهِ أَغْنَتْ عَنْ مُضَاعَفَةِ  
مِنَ الدُّرُوعِ وَعَنْ عَالٍ مِنَ الأَطْمِ

Çünkü Allâh anı meger düşmeninden şakladı  
Hâcet olmaz aña ƙal' a ne zır[ı]h ne ƙod siper

86.

مَا سَأَمَنِي الدَّهْرُ ضَيْمًا وَاسْتَجَرْتُ بِهِ  
إِلَّا وَرِلْتُ جَوَارًا مِنْهُ لَمْ يُضَمِّ

Rûzigârũñ şiddetinden her ne isterdüm emân  
Bulmadum illâ civârını anuñ ni' me'l-maƙar

87.

وَلَا التَّمَسُّتُ غَنَى الدَّارَيْنِ مِنْ يَدِهِ  
إِلَّا اسْتَلَمْتُ النَّدَى مِنْ خَيْرِ مُسْتَلَمٍ

Her dü 'âlem ni' metinden her neyi ki istedüm  
Buldum anda ƙayr vech ile daƙı dürlü vaƙar

88.

دَعْنِي وَوَصْنِي آيَاتُ لَهُ طَهَّرَتْ  
ظُهُورَ نَارِ الْقُرَى لَيْلًا عَلَى عِلْمٍ

Ƙoy beni vaşf eylemekde mu' cizâtından anuñ  
K'oldı rûşen ol nite kũh üzre şeb âteş yanar

89.

فَالدُّرُّ يَزِدُّنَا حُسْنًا وَهُوَ مُنْتَظِمٌ  
وَلَيْسَ يَنْقُصُ قَدْرًا غَيْرَ مُنْتَظِمٍ

Naẓm olıcaƙ dürr-i ƙüsni gerçi zâhirdür velî  
İrmedi noƙşâna hem ƙıymetde dürr-i müntefer

90.

فَمَا تَطَّأُولُ أَمَالَ المَدِيحِ إِلَى  
مَا فِيهِ مِنْ كَرَمِ الأَخْلَاقِ وَالشَّيْمِ

Çün müzeyyen oldı ol ihsân-ı ƙulƙı ƙulƙ ile  
Niçe oƙursam muƙavvel medħin olur muƙtaşar

91.

آيَاتُ حَقِّ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثَةٌ  
قَدِيمَةٌ صَفُّهُ المَوْصُوفِ بِالأَقْدَمِ

Aña nâzil oldı Ƙaƙdan cümle âyât-ı ƙadîm  
Lâbüd ol zât-ı ƙadîmî bi'l-ƙadem vaşf olısar

92.



لَمْ تَقْتَرِنِ بِزَمَانٍ وَهِيَ تُخْبِرُنَا  
عَنِ الْمَعَادِ وَعَنْ عَادٍ وَعَنْ إِرَمٍ

Görmedükligi zamân ahvâlini bildürdi ol  
Niteki 'Ād [u] İremden haşrden niçe süver

93.

دَامَتْ لَدَيْنَا فَفَاقَتْ كُلَّ مُعْجَزَةٍ  
مِنَ النَّبِيِّينَ إِذْ جَاءَتْ وَلَمْ تَدْمُ

Mu' cizâtı mu' cizât-ı her Nebiden yeg olup  
Ümmeti katında ol ƣaldı vü maħv oldu aħar

94.

مُحَكَّمَاتٌ فَمَا يَبْيُغِينَ مِنْ شُبْهِهِ  
لِذِي شِقَاقٍ وَمَا يَبْيُغِينَ مِنْ حَكْمٍ

Ƙavli muħkemdi ki ƣoymazdı Őiƣāƣa Őübheyi  
İstemez hergiz Ħikem Ħikmetledür çün muħteder

95.

مَا حُورِبَتْ قَطُّ إِلَّا عَادَ مِنْ حَرْبٍ  
أَعْدَى الْأَعَادِي إِلَيْهَا مُلْقَى السَّلَامِ

Her k'aña oldu belāgatda mu' āriz oldu red  
Redd ider gibi Ħaremden cānımı ehl-i Ħıyer

96.

رَدَّتْ بِلَاغَتِهَا دَعْوَى مُعَارِضِهَا  
رَدَّ الْعُيُورِ يَدَ الْجَانِي عَنِ الْحَرَمِ

Vardur anda ma' ānī mevc-i deryālar gibi  
Ħüsn [ü] ƣıyemetle iriŐmez dūr āna gerç'ola der

97.

لَهَا مَعَانٍ كَمَوْجِ الْبَحْرِ فِي مَدَدٍ  
وَفَوْقَ جَوْهَرِهِ فِي الْحُسْنِ وَالْقِيمِ

Ol 'acā'ib k'anda vardur kimse iħŐā idemez  
Görmeyiserdür yaman ol kimse k'anı Ħaƣ ānar

98.

فَمَا تُعَدُّ وَلَا تُحْصَى عَجَائِبُهَا  
وَلَا تُسَامُ عَلَى الْإِكْتَارِ بِالسَّامِ

Her ki oħur anı direm gözlerüñ rüşen olup  
UŞda Ħablu'llāħ budur key yapıŐ bulduñ zafer



100.

إِنْ تَنَلَّهَا خَيْفَةً مِنْ حَرِّ نَارِ لَطِي  
أَطْفَاتِ نَارِ لَطِي مِنْ وَرِيدِهَا الشَّيْبِ

Çorhuban nâr-ı cehennemden oğur olsañ anı  
Olısardur ol cehennem âteşinde berd açar

101.

كَأَنَّهَا الْحَوْضُ تَنْبِيضُ الْوُجُوهِ بِهِ  
مِنَ الْعَصَاةِ وَقَدْ جَاؤُهُ كَالْحَمَمِ

Anı bil bir havzdur ki oğuyanañ yur yüzün  
Gerçi bir 'âşî kara yüzlü ola ehl-i saçar

102.

وَكَالصِّرَاطِ وَالْمِيزَانَ مَعْدِلَةً  
فَالْفِسْطُ مِنْ غَيْرِهَا فِي النَّاسِ لَمْ يَنْعَمْ

Toğrulukda şöyle mizân u şırâtuñ mişlidür  
Andan özge toğrulukda şenbelenmişdür hâcer

103.

لَا تَعْجَبِينَ لِحُسُودِ رَاحٍ يُنْكِرُهَا  
تَجَاهُلًا وَهُوَ عَيْنُ الْحَادِقِ الْفُهِمِ

Ger hasûd inkâr eylerse aña kılma 'aceb  
Kim tecâhül eyler anca hâzık-ı ehl-i 'iber

104.

فَدُ تَنْكِرُ الْعَيْنُ ضَوْءَ الشَّمْسِ مِنْ رَمَدٍ  
وَيُنْكِرُ الْفَمُّ طَعْمَ الْمَاءِ مِنْ سَقَمٍ

Anca gözler ağrısından göremez gün şevkini  
Anca anca hâste ağzı bulamaz ta'm-ı şeker

105.

يَا خَيْرَ مَنْ يَمَّمُ الْعَافُونَ سَاحَتَهُ  
سَعْيًا وَفَوْقَ مُنُونِ الْأَيْتِقِ الرَّسْمِ

Ey sa'âdetlü ki kaçd ider ire ol Hâzrete  
Ya ayağla sa'y idüp ya ol yola reg-bür biner

106.

وَمَنْ هُوَ الْأَيَّةُ الْكُبْرَى لِمُعْتَبِرٍ  
وَمَنْ هُوَ الْبِعْمَةُ الْعُظْمَى لِمُعْتَبِرٍ

Key ulu ni' met olur senden ganîmet ehline  
Tâ kaçan âyet görine göze sen tek mübteher

107.

سَرَيْتَ مِنْ حَرَمٍ لَيْلًا إِلَى حَرَمٍ  
كَمَا سَرَى الْبَدْرُ فِي دَاجٍ مِنَ الظُّلَمِ



Leyl ucında Mekkedden Akşâya sen seyr eyledün  
Niçe ki seyr-i kâmerdür leyl ucında müzdeher

108.

وَبِتَّ تَرْقَى إِلَى أَنْ نَلْتِ مُنْزَلَةً  
مِنْ قَابِ قَوْسَيْنِ لَمْ تُدْرِكْ وَلَمْ تُرْمَ

Menzilüñdür kâbe kavseyn ü tedellî vü denî  
Olduğün-çün râst Hâk yolında çün sehl-i veter

109.

وَقَدَّمْتُكَ جَمِيعُ الْأَنْبِيَاءِ بِهَا  
وَالرُّسُلِ تَقْدِيمِ مَخْدُومٍ عَلَى خَدَمِ

Hıdmetin maḥdüm ḥâdim niçe taqđim eylese  
Saña taqđim-i rüsül oldı vü ḥalfuñca gider

110.

وَأَنْتِ تَخْتَرِقُ السَّنْعَ الطَّبَاقَ بِهِمْ  
فِي مَوْكِبٍ كُنْتِ فِيهِ صَاحِبَ الْعِلْمِ

Hârķ idüp seb'-i tıbâkı enbiyâ vü rüsl ile  
Şâhib-i rü'yet sen idün saña ḥâdim ol nefer

111.

حَتَّى إِذَا لَمْ تَدَعْ شَأْوًا لِمُسْتَبِقِ  
مِنَ النَّوَى وَلَا مَرْقَى لِمُسْتَنِيمِ

Çoymaduñ bir rütbet ü kurbı k'irişe müstebaķ  
Yaḥo bir merkâ ki anda müstenim aña ḥacer

112.

خَفَضْتُ كُلَّ مَقَامٍ بِالْإِصْافَةِ إِذْ  
تُودِيَتْ بِالرَّفْعِ مِثْلَ الْمُفْرَدِ الْعِلْمِ

Saña olduķda nidâ ferd-i 'alem-tek ref' ile  
Her maķâmı sen izâfet ile kılduñ ḥafz u cer

113.

كَيْمَا تَقْوَزَ بِوَصْلِ أَيِّ مُسْتَبِرٍ  
عَنِ الْعُيُونِ وَسِرِّ أَيِّ مُكْتَنِمِ

Cem' kılduñ her kemâli anda sen şirket sözün  
Kať kılduñ her maķâmı çekmeyüp renc ü sefer

114.

فَحَزَّتْ كُلَّ فَخَارٍ غَيْرَ مُشْتَرِكِ  
وَجَزَّتْ كُلَّ مَقَامٍ غَيْرَ مُزْدَحَمِ

Tâ maķâm-ı vaşl bulduñ şöyle pinhân ḥalkdan  
Âşikârâ oldı saña sırr şol evşâf-ı ber

115.

وَجَلَّ مَقْدَارُ مَا أُؤْتِيَتْ مِنْ رُتَبٍ  
وَعَزَّ إِدْرَاكُ مَا أُؤْتِيَتْ مِنْ نِعَمٍ

Key ulu miqdârdur saña virilen mertebe  
Efzali ni' metlerüñ olmış müyesser muqteder

116.

بُشْرَى لَنَا مَعَشَرَ الْإِسْلَامِ إِنَّ لَنَا  
مِنَ الْعِنَايَةِ رُكْنًا غَيْرَ مُنْهَدِمٍ

Şadlık olsun bize ya ma' şere'l-İslâm ki  
Rüknümüz var 'avn-i Hağdan ne yihılır ne şınar

117.

لَمَّا دَعَا اللَّهُ دَاعِيَنَا لِبِطَاعَتِهِ  
بِأَكْرَمِ الرُّسُلِ كُنَّا أَكْرَمَ الْأُمَمِ

Da' vet itdi Hağ bizi çün ki Nebiyle tã' ata  
Ekrem-i ümmet olunduğ tã ki Hağ bizi öger

118.

رَاعَتْ قُلُوبَ الْعَدَى أَنْبَاءَ بَعْتِيهِ  
كَنْبَاءٍ أَجْفَلَتْ غَفْلًا مِنَ الْغَنَمِ

Çorğu düşdi bi' set ile göñline düşmenlerüñ  
Nite ki avâzdan öksüz koyun ürküp kaçar

119.

مَا زَالَ يَلْقَاهُمْ فِي كُلِّ مُعْتَرِكٍ  
حَتَّى حَكُوا بِأَلْقَانَا لَحْمًا عَلَى وَضَمٍ

Harbisi ile delerdi harbde düşmen etin  
Tahta üstine şanayduñ kim bıçaqla et deler

120.<sup>33</sup>

وَدُّوا الْفِرَارَ فَكَادُوا يَعْطُونَ بِهِ  
أَسْلَاءً شَالَتْ مَعَ الْعُقْبَانِ وَالرَّحْمِ

121.

تَمْضِي اللَّيَالِي وَلَا يَدْرُونَ عِدَّتَهَا  
مَا لَمْ تَكُنْ مِنْ لَيْالِي الْأَشْهُرِ الْحُرْمِ

Giceler geçdi ki anuñ bilmediler şayısın  
Olmayınca eşhür-i hürmuñ leyälinden şumar

122.

كَأَنَّمَا الدِّينُ ضَيْفٌ حَلَّ سَاحَتَهُمْ  
بِكُلِّ قَرْمٍ إِلَى لَحْمِ الْعَدَى قَرْمٍ

Şan ki mihmân oldı dîn anlara şöyle kondı kim  
Haşmdur düşmen etini de-be-dem yimek umar



## 123.

بِجُرِّ بَحْرٍ خَمِيسٍ فَوْقَ سَابِجَةٍ  
يَرْمِي بِمَوْجٍ مِنَ الْأَبْطَالِ مُلْتَطِمٍ

Her ne vaktin ki süvār olsaydı anuñ leşkeri  
Şan ki deryâ idi vü mevci bahâdır her bir er

## 124.

مِنْ كُلِّ مُنْتَدِبٍ لِلَّهِ مُحْتَسِبٍ  
يَسْطُو بِمُسْتَأْصِلٍ لِلْكَفْرِ مُصْطَلِمٍ

‘Ālim ü ‘āmiller idi kıldılar dürlü gazâ  
Küfri kesdi her biri nite ki\_ ağaç kökin keser

## 125.

حَتَّىٰ عَدَّتْ مِلَّةَ الْإِسْلَامِ وَهِيَ بِهِمْ  
مِنْ بَعْدِ غُرْبَتِهَا مَوْصُولَةَ الرَّجْمِ

Millet-i İslâm qalmışken ara yirde garîb  
Muhterem oldı vü zū-rahm anlaruñla mu‘ teber

## 126.

مَكْفُولَةٌ أَبَدًا مِنْهُمْ بِخَيْرِ أَبِي  
وَخَيْرِ بَعْلِ فَلَمْ تَنْتَمِ وَلَمْ تَنْمِ

Çalısar mıydı ‘ aceb dîn arada tül [u] yetîm  
Çün kefil anlardı aña hayr-ı şevherle peder

## 127.

هُمْ الْجِبَالُ فَسَلَّ عَنْهُمْ مُصَادِمُهُمْ  
مَاذَا رَأَوْا مِنْهُمْ فِي كُلِّ مُصْطَلِمٍ

Tağlara beñzerdi anlar ceng içinde uğraşan  
Şor ki anlardan ne gördi olduğında kerr ü fer

## 128.

وَسَلَّ حَنْبِيئًا وَسَلَّ بَدْرًا وَسَلَّ أَحَدًا  
فُصُولَ حَنْفٍ لَهُمْ أَذْهَىٰ مِنَ الْوَحْمِ

Şor Huneynle Uğud hem Bedrden kim kâfire  
Niçe mevt irdi veḡam mevtinden artuqçı teber

## 129.

الْمُصْدِرِي الْبَيْضِ حُمْرًا بَعْدَ مَا وَرَدَتْ  
مِنَ الْعِدَا كُلِّ مُسَوِّدٍ مِنَ اللَّمَمِ

Ak kılıçlar gör niçe boyandı kızıl qanlara  
Qara yüzlü kâfiruñ kim her biri boynın eger

## 130.

وَالْكَاتِبِينَ بِسَمْرِ الْخَطِّ مَا تَرَكَتْ

أَقْلَامُهُمْ حَرْفَ جِسْمٍ غَيْرٍ مُنْعَجِمٍ

Çoymadı bir harf cism üzre süñüler noqçalu  
Çün ciger qanın yazardı hâme tek nevk-i zeber

131.

شَاكِي السَّلَاحِ لَهُمْ سَيْبًا تَمَيَّزُ هُمْ  
وَالْوَرْدُ يَمْتَارُ بِالسَّيْمَا عَنِ السَّلَمِ

Kâmilü'l-‘udd idi simâlar seçerdi anları  
Nite ki verd-i selemden reng ile bÿy-ı seher

132.

تُهْدِي إِلَيْكَ رِيَّاحُ النَّصْرِ تَشْرَهُمْ  
فَتَحْسَبُ الزَّهْرَ فِي الْأَكْمَامِ كُلِّ كَمِي

Şemm olurdı bād-ı nuşretten çiçekler qoşusu  
Şöyle k’anuñ her biri kem ecre nÿr olmuş tüter

133.

كَأَنَّهُمْ فِي ظُهُورِ الْخَيْلِ نَبْتُ رَبِّا  
مِنْ شِدَّةِ الْحَزْمِ لَا مِنْ شِدَّةِ الْحَزْمِ

Din esâsın üstüvâr itmeklik için her biri  
Şanasın at arhasında servdür tağda biter

134.

طَارَتْ قُلُوبُ الْعِدَا مِنْ بَأْسِهِمْ فَرَقَا  
فَمَا تَفَرَّقَ بَيْنَ الْبُهْمِ وَالْبُهْمِ

Çorhudan düşmenlerinüñ gitdi ‘aqlı şöyle kim  
Katlarında yoğ idi âdem ile fark mâ-ğaşer

135.

وَمَنْ تَكُنْ بِرَسُولِ اللَّهِ نُصْرَتُهُ  
إِنْ تَلَقَّه الْأَسَدُ فِي آجَامِهَا تَجِمُ

Her kime ki nuşret irişdi Resûlu’llâhdan  
Görse şirânı yatağda havfdan bilin eger

136.

وَلَنْ تَرَى مِنْ وَلِيِّ غَيْرٍ مُنْتَصِرٍ  
بِهِ وَلَا مِنْ عَدُوِّ غَيْرٍ مُنْقَصِمٍ

Her ki anı sevdi ise oldu manşÿr u ‘aziz  
Hem görünmez düşmeni illâ görür çarb-ı derer

137.

أَحَلَّ أُمَّتَهُ فِي جِزْرِ مَلْتِنِهِ  
كَالْأَيْتِ حَلَّ مَعَ الْأَشْبَالِ فِي أَجْمِ

Milleti hırzında kıldı ümmetinüñ meskenin  
Nite ki aşlan şebelini şirâda şağlar





138.

كَمْ جَدَلْتُ كَلِمَاتِ اللَّهِ مِنْ جَدَلٍ  
فِيهِ وَكَمْ خَصَمْتُ الْبُرْهَانَ مِنْ خَصِمٍ

Anuñ için niçeler eyledi Qur'an[la] cidâl  
Oldı bürhân ile mülzem şöyle ẖor u mu' tezer

139.

كَفَاكَ بِالْعِلْمِ فِي الْأُمِّيِّ مُعْجَزَةً  
فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَالتَّأْدِيبِ فِي النَّيِّمِ

Mu' cizâtından yiterdür ol kadar bilmek saña  
K'ümm̄dirken 'ayn-ı 'ilm idi mü'eddeb pür-hüner

140.

حَدَمْتُهُ بِمِدِيحِ اسْتِقْبَالِ بِهِ  
ذُنُوبِ عُمَرِ مَضَى فِي الشَّيْخِ وَالْخَدَمِ

Hıdmet itdüm aña medh ile ikâlet isteyü  
İtmedin kim 'ömri şî' r ile hıdemde it güzër

141.

إِذْ قَلَدَانِي مَا تُخَشَى عَوَاقِبُهُ  
كَأَنِّي بِهِمَا هَدَى مِنَ النَّعَمِ

Ol ikisi boynuma taħdı kılâde hıvfdan  
Nite ki qurbân ön qurbânı boynına taħar

142.

أَطَعْتُ عَيَّ الصَّبَا فِي الْحَالَتَيْنِ وَمَا  
حَصَلْتُ إِلَّا عَلَى الْأَثَامِ وَالنَّدَمِ

Uyuban nefsuñ hevâsına günehler işledüm  
Andan artuq hâşılum yoq fi's-şığar hem fi'l-kiber

143.

فَيَا خَسَارَةَ نَفْسٍ فِي تِجَارَتِهَا  
لَمْ تَشْتَرِ الدِّينَ بِالدُّنْيَا وَلَمْ تَسْمِ

Ey ticâret eyleyen dâ'im ziyân içinde nefis  
Virüben dünyâyı dîn almaduñ olduñ lâ-vezer

144.

وَمَنْ يَبِيعُ أَجَلًا مِنْهُ بِعَاجِلِهِ  
يَبِينُ لَهُ الْعَبْنُ فِي بَيْعِ وَفِي سَلْمِ

Her ki 'uqbâyı virüp dünyâ ile zâhir dürür  
Ġabnı bey'inüñ selem içinde olmış müstahtar

145.

إِنْ أَنْتِ دَنْبًا فَمَا عَهْدِي بِمُنْقَاضِ



مِنَ النَّبِيِّ وَلَا حَبْلِي بِمُنْصَرَمٍ

Çok günâh itdüm egerçi 'ahdüm ammâ şağladum  
Habl-i dîn-i Muştafâyı tıutup oldum mü'temer

146.

فَإِنَّ لِي ذِمَّةً مِنْهُ بِسُمِّيَتِي  
مُحَمَّدًا وَهُوَ أَوْفَى الْخَلْقِ بِالذِّمَمِ

Var ümîdüm ki Muhammed ad ile adlanmışam  
Ol kerâmetden ri'âyet ile hayru'l-beşer<sup>34</sup>

147.

إِنْ لَمْ يَكُنْ فِي مَعَادِي أَخْذًا بِيَدِي  
فَضْلًا وَإِلَّا فُقُلٌ يَا زَلَّةَ الْقَدَمِ

Şutmaz olursa me'âdümde elümi luğf idüp  
Zilletü'l-ağdâm oğunmağlığa oldum muhtaşar

148.

حَاشَاهُ أَنْ يُحْرَمَ الرَّاجِي مَكَارِمَهُ  
أَوْ يَرْجِعَ الْجَارُ مِنْهُ غَيْرَ مُحْتَرَمٍ

Ĥaşâ' luğfuñdan ümîd iden ki mağrûm olına  
Ya penâh-ı işügüñden kimse ĥürmetsüz döner

149.

وَمُنْذُ أَلْزَمْتُ أَفْكَارِي مَدَائِحَهُ  
وَجِدْتُهُ لِخَلَاصِي خَيْرَ مُلْتَزَمٍ

Şuğl idelden berü efkârüm[ı] anuñ medħine  
Mültezem buldum ĥalâşum-çün vü oldum mübtezer

150.

وَلَنْ يَفُوتَ الْعَنَى مِنْهُ يَدًا تَرَبَّتْ  
إِنَّ الْحَبَا يُنْبِئُ الْأَرْهَارَ فِي الْأَكْمِ

Ni' metinden ĥâl'olmadı anuñ derviş eli  
Yağmurıyla nev-bahâruñ açılır dürlü zeher

151.

وَلَمْ أَرِدْ زَهْرَةَ الدُّنْيَا الَّتِي اقْتَنَفَتْ  
يَدَا زُهَيْرٍ بِمَا أَنْتَى عَلَى هَرَمِ

Dünyâ mâlın kim Züheyr aldı Heremden medħ idüp  
N'eylerem ben çün le'im[üñ] 'avnin itdüm müddeħar

152.

يَا أَكْرَمَ الْخَلْقِ مَالِي مَنْ أَلُوذُ بِهِ  
سِوَاكَ عِنْدَ خُلُولِ الْحَادِثِ الْعَمَمِ

Senden özge kim baña melcâdur ey ĥulğ ekremi  
Şol dem içre kim baña mevtüm gelüp rûğum gider



153.

وَلَنْ يَضِيقَ رَسُولَ اللَّهِ جَاهُكَ بِي  
إِذَا الْكَرِيمُ تَجَلَّى بِاسْمِ مُنْتَقِمِ

Müntakim ismiyle kılduğda tecellî ol Kerîm  
Yâ Rasûla'llâh câhuñ olmasaydı bende tar

154.

فَإِنَّ مِنْ جُودِكَ الدُّنْيَا وَضَرَّتْهَا  
وَمِنْ عُلُومِكَ عِلْمُ اللُّوحِ وَالْقَلَمِ

Zerresidür bahşışüñüñ bu cihân u ol cihân  
‘İlm ü levh ile qalem ‘ilmüñden olmış hem-çü zer

155.

يَا نَفْسُ لَا تَقْنَطِي مِنْ رَلَّةٍ عَظُمَتْ  
إِنَّ الْكَبَائِرَ فِي الْعُفْرَانِ كَاللَّمَمِ

Rağmet-i Hağdan ümîdüñ kesme ey dil cürm ile  
Kim kebâ'ir lemme tekdür mağfîret çok iriser

156.

لَعَلَّ رَحْمَةَ رَبِّي جِئِنَ يَفْسِمُهَا  
تَأْتِي عَلَى حَسَبِ الْعَصِيَّانِ فِي الْقَسَمِ

Rağmeti qasm itdüğünde halka tutmuşam recâ  
Her kişiye rağmeti ‘işyân kadarınca irer

157.

يَا رَبِّ وَاجْعَلْ رَجَائِي غَيْرَ مُنْعَكِسِ  
لَدَيْكَ وَاجْعَلْ جَسَابِي غَيْرَ مُنْحَرَمِ

Hâzretüñde mün‘akis kıılma recâmı ey Kerîm  
Kıl kıyâmetde hisâbum defterin âsân-ter

158.

وَالطُّفُّ بِعَيْدِكَ فِي الدَّارَيْنِ إِنَّ لَهُ  
صَبْرًا مَتَى تَدْعُهُ الْأَهْوَالُ يَنْهَزِمِ

‘Abdüñe luğ it ki dâreynüñ içinde var anuñ  
Azırağ şabrı ki ehvâl ile olmaz muştabar

159.

وَأَذِّنْ لِسُحْبِ صَلَاةٍ مِنْكَ دَائِمَةٍ  
عَلَى النَّبِيِّ بِمُنْهَلٍ وَمُنْسَجِمِ

Rağmetüñ bārânına izn it Hudâyâ kim yağa  
Muştafâ üstine şol yağmur tek dâ'im yağar

160.

وَالْأَلَّ وَالصَّحْبِ ثُمَّ التَّابِعِينَ لَهُمْ  
أَهْلَ التَّقَى وَالنَّقَى وَالْحِلْمِ وَالْكَرَمِ



## 161.

مَا رَتَّحَتْ غَدَبَاتِ الْبَانِ رِيحُ صَبَا  
وَأَطْرَبَ الْعَيْسَ خَادِي الْعَيْسِ بِالنَّعَمِ

Rükbe virdükçe turup üstür sürenler nağmesi  
Şâh-ı bânûñ lerze kıldukça şabâ yili eser

## Sonuç

Hız. Peygamber'e olan muhabbetin neticesi olarak şekil bulan ve Mısırlı sûfî şair İmam Bûsîrî tarafından Arapça nazmedilen *Kasîde-i Bürde*, bütün diğer Müslüman toplumlarında olduğu gibi Osmanlı toplumunda da büyük bir ilgiye mazhar olmuştur. Bu mazhariyet, *Kasîde-i Bürde*'nin onlarca Türkçe şerh ve tercümelerinin yapılmasına vesile olmuştur. Hemen hemen her yüzyılda az veya çok belli bir şöreti yakalamış Kemalpaşazâde, Leâlî, Ahmed-i Rıdvan, Şemseddin Sivâsî, Nihâdî, Sayrafî, Fazlî ve Nahîfî gibi şair/mütercim tarafından manzum tercümesi yapılan *Kasîde-i Bürde*'nin; mütercimi meçhul bazı manzum tercümeleri de bulunmaktadır. Bunlardan biri de bu çalışmanın konusunu teşkil eden tercümedir.

Elde şimdilik tek nüshası bulunan bu manzum tercümenin mütercimi gibi tercüme tarihi de meçhuldür. 159 beyitten müteşekkil olan eser; hamdele-salvele, tevhit, na't veya sebab-i telif nev'inden bölümlerden mahrum olup doğrudan kaynak metnin tercümesiyle başlamaktadır. Kaynak metindeki iki beytin tercümesinin yapılmadığı eserde hem vezin hem de kafiye kaynak metinden farklılık arz etmektedir. Bu meyanda vezin olarak aruzun “müstef'ilün fâ'ilün müstef'ilün fe'ilün” kalıbıyla yazılan kaynak metinden farklı olarak “fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün” kalıbı tercih edilmişken; kaynak metindeki mîm ( م ) harfinden farklı olarak râ ( ر ) harfi kafiye tercih edilmiştir.

Kaynak dil olan Arapçadaki bazı kelime ve ibarelere Türkçe karşılık bulunamadığı için kaynak eserdeki kelimelerden bir kısmının ya karşılıkları verilmeden aynen kullanılması ya da bazı kelimelerin müştaklarının tercih edilmesi *Kasîde-i Bürde*'ye yazılan manzum tercümelemin birçoğunda görülen ortak özelliklerden biridir. Bu durum, bu çalışmada üzerinde durulan tercüme için de geçerlidir. Mütercimi meçhul bu manzum tercümenin bariz vasıflarından biri de muhteva itibarıyla beyitlerinin kahir ekserinin birebir tercüme özelliklerine sahip olmasıdır. Ancak yer yer birebir tercüme kalıplarının dışına çıkıldığı beyit örnekleri de yok değildir. Eserdeki beyitler her ne kadar farklı tercüme özelliklerine sahip olsa da samimi bir üslup, sade bir dil ve lirik bir edaya sahiptir. Yazıldığı dönemin dil özelliklerini önemli ölçüde yansıtan eserde mütercimin hissiyatının belirgin bir şekilde beyitlere aksettği görülmektedir.

Sonuç olarak peygamber sevgisinin beyitlerde tecessüm etmiş hâllerinden olan *Kasîde-i Bürde*'nin mütercimi meçhul bu Türkçe manzum tercümesi, Hz. Peygamberin şefaatine mazhar olma arzusundaki heyecanlı bir kalbe ve şairlik kudretine sahip birinin kaleminden çıkmıştır. Hem şekil hem de muhteva itibarıyla türünün başarılı bir örneğini teşkil etmekle kalmayan bu manzum tercüme, hem *Kasîde-i Bürde*'nin Türk toplumundaki gördüğü teveccühü ortaya koymasına bakımından hem de klasik edebiyatın farklı muhteva birikimlerine örneklik teşkil etmesi bakımından önem arz etmektedir. Ezcümle *Kasîde-i Bürde* literatürüne katkı sağlama gayesine matuf olan bu çalışmayı, *Kasîde-i Bürde* üzerinde yapılacak çalışmalara farklı bir zemin oluşturma ve yeni ufuklar açma niyetinin kelimelere dökülmüş hâli olarak görmek mümkündür.

## Kaynakça

- Albayrak Sak, V. (2019). Esâsî'nin Kasîde-i Bürde tercümesi. *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 16, 343-363. <https://doi.org/10.29000/rumelide.618956>
- Albayrak Sak, V. (2019). Said Paşa'nın Kasîde-i Bürde tahmisi. *Turkish Studies*, 8(9), 523-559. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.5038>
- Albayrak Sak, V. (2014). Şemseddin Sivâsî'nin Kasîde-i Bürde tercümesi. *Turkish Studies*, 9(3), 91-



110. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.6349>
- Alıcı, L. (2004). Arif Süleyman ve Hilye-i Nebî adlı eseri. *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 22, 129-48.
- Armutçuoğlu, İ. (1979). *Kasîde-i Bürde manzum tercüme*. Akyol Neşriyat.
- Ayçiçeği, B. (2015). Bûsîrî'nin Kasîdetü'l-Bürde'sinin Diyarbakırlı Mehmed Said Paşa tarafından yapılan mensur ve manzum tercümesi. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 15, 27-102.
- Ayçiçeği, B. (2016). Üsküdarlı Abdülhay Celvetî ve Kasîde-i Bürde tercümesi. *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu*. C. Yılmaz (Ed.). 9/2. 223-265. İstanbul, Türkiye.
- Ayçiçeği, B. (2020). *Necîb Efendi'nin Kasîde-i Bürde şerhi muhtasar Tevessül inceleme-Tevessül'le karşılaştırma-metin*. DBY Yayınları.
- Çelebioğlu, Â. (1988). *Eski Türk edebiyatı araştırmaları*. MEB Yayınları.
- Demirayak, K. (2001). Kasîdetü'l-Bürde. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 24, ss. 566-67). TDV Yayınları.
- Günaydın, Y. T. (1995). *İbn Kemal. Edebi kişiliği ve Kasîde-i Bürde tercemesi (tenkitli metin)*. [Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Üniversitesi.
- İlhan, M. (2017). Na'imî'nin Manzum Kasîde-i Bürde tercümesi. *Journal of Turkish Language and Literature*, 34, 42-61. <https://doi.org/10.20322/littera.338362>
- Kahraman, B. (1997). Le'âlî ve Abdurrahim Karahisarî'nin manzum Kasîde-i Bürde tercümeleri. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 4, 57-107. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/258330>
- Kaplan, Y. (2021). Fazlî ve manzum Kasîde-i Bürde tercümesi. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi*, 25(1), 66-89. <https://doi.org/10.53372/turkoloji.944393>
- Kaplan, Y. (2021). Nihâdî'nin manzum Kasîde-i Bürde tercümesi. *Dede Korkut Dergisi*, 25, 45-70. <http://dx.doi.org/10.25068/dedekorkut430>
- Kaplan, Y. (2022). Sayrafi ve manzum Kasîde-i Bürde tercümesi. *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi*, 9 (24), 309-38. <http://dx.doi.org/10.17822/omad.2022.215>
- Karakoç, S. (1997). *Üç kasîde: Kasîde-i Bürde Endülü's'e ağıt bürüyen kasîde*. Fatih Yayınevi.
- Kaya, M. (2018). *İslâmî edebiyatta şaheserler*. YEK Başkanlığı Yayınları.
- Kaya, M. (2001). Kasîdetü'l-Bürde. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 24, ss. 568-69). TDV Yayınları.
- Keskinsoy, H. (2011). *Mekkî ve Nahîfî'nin Kasîde-i Bürde tahmisleri (tenkitli metin-inceleme)*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Sütçü İmam Üniversitesi.
- Koç, H. (2018). Ahmed-i Rıdvan'ın manzum Kasîde-i Bürde tercümesi. *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi*, 5(12), 9-31. <https://doi.org/10.17822/omad.2018.97>
- Koç, H. (2021). Mustafa Maksûd Resâ Efendi'nin Kasîde-i Bürde tahmisi. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 27, 489-546.
- Koç, H. (2021). Paşasaraylı Fazlî Efendi'nin manzum Kasîde-i Bürde tercümesi. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 26, 391-425.
- Koç, H. (2022). Kasîde-i Bürde'nin mütercimi belirsiz manzum bir tercümesi. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 29, 935-56.
- Köksal, M. F. (2005). *Klasik Türk şiiri araştırmaları*. Akçağ Yayınları.
- Kuzubaş, M. (2007). Muhammed Fevzî'nin Miftâhu'n-necât adlı eseri (Kasîde-i Bürde tahmis ve şerhi). *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1(1), 156-192.

- Öksüz, (2020). Mütercimi meçhul bir Kasîde-i Bürde tercümesi. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 24 (1), 211-245. <https://doi.org/10.18505/cuid.704116>
- Özcan, A. (2019). *Nazîfî İsmâil Akhisarî ve manzum Kasîde-i Bür'e tercümesi: İklîdü's-sa'âde*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Dokuz Eylül Üniversitesi.
- Sezer, İ. H. (2000). Kaside-i Bürde ve nesir ve manzum tercümesi. *SÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10, 65-88.
- Sezer, İ. H. (1985). *İmam Busîrî ve bürde'si*. [Yayımlanmamış doktora tezi]. Selçuk Üniversitesi.
- Şahin, E. S. (1997). *Kaside-i Bürde'nin Türkçe şerh ve tercümelere*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Gazi Üniversitesi.
- Yazar, S. (2011). *Anadolu sahası klâsik Türk edebiyatında tercüme ve şerh geleneği*. [Yayımlanmamış doktora tezi]. İstanbul Üniversitesi.
- Yazar, S. (2018). Amasyalı Seyyid Hüseyin Efendi ve manzum Kasîde-i Bürde tercümesi. *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(3), 145-187. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/491776>
- Yıldız, M. (2018). *Niyâzî-i Mısri. Kaside-i Bürde tesbi'i*. Elif Yayınları.
- Yılmaz, A. (2012). *Türk İslâm edebiyatı el kitabı*. Grafiker Yayınları.
- Yücel, Y. İ. (2016). Kaside-i Bürde üzerine son dönemde yapılan ilmi çalışmalar. *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 1, 86-106.

## Sonnotlar

- <sup>1</sup> İmam Bûsîrî'nin *Kasîde-i Bürde'sinin* Osmanlı kültür coğrafyasında genellikle 161 beyitlik metni rağbet görmüş ve daha çok bu şekli istinsah edilmiştir. Yine yapılan manzum tercümelere birçoğunda da bu 161 beytin esas alındığı görülmektedir. Nitekim Le'âlî, Esâsî, Abdurrahim Karahisarî, Kemâlpaşazâde, Şemseddin Sivâsî, Kemâlâtî Mehmed, Fazlî ve Abdullah Hulvânî'nin manzum tercümelere bu minvalde tanzim edilmiştir.
- <sup>2</sup> Bu şerhler daha ayrıntılı bilgi için bak.: Ebubekir Sıddık Şahin, *Kaside-i Bürde'nin Türkçe Şerh ve Tercümelere*, (Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi, 1997; Sadık Yazar, *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*, (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi, 2011.
- <sup>3</sup> Türk edebiyatında oldukça fazla rağbet gören İmam Bûsîrî ve *Kasîde-i Bürde'sine* yazılan şerh, tercüme ve diğer eserler hakkında şimdiye kadar birçok çalışma yapılmıştır. Yapılan bu çalışmalarla ilgili daha ayrıntılı ve derli toplu bilgi için bk. (Sezer, 1985; Şahin, 1997; Kaya, 2001; Yazar, 2011; Yücel, 2016).
- <sup>4</sup> Ayşe Özcan, *Nâzîfî İsmail Akhisarî ve Manzum Kasîde-i Bür'e Tercümesi: İklîdü's-Saâde*, (Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniv., 2011.
- <sup>5</sup> Haşim Keskinsoy, *Mekkî ve Nahîfî'nin Kaside-i Bürde Tahmisleri*, (*Tenkitle Metin-İnceleme*), (Yüksek Lisans Tezi), Sütçü İmam Üniv., 2011.
- <sup>6</sup> Hamza Koç, "Mustafa Maksûd Resâ Efendi'nin Kasîde-i Bürde Tahmisi", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 27 (2021): 489-546.
- <sup>7</sup> Muhammet Kuzubaş, "Muhammed Fevzî'nin Miftâhu'n-necât Adlı Eseri (Kaside-i Bürde Tahmis ve Şerhi)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1/1 (2007), 156-192.
- <sup>8</sup> Musa Yıldız, *Niyâzî-i Mısri, Kaside-i Bürde Tesbi'i*. (İstanbul: Elif Yayınları, 2007).
- <sup>9</sup> Bahattin Kahraman, "Le'âlî ve Abdurrahim Karahisarî'nin Manzum Kaside-i Bürde Tercümelere", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 4, (1997), 57-107.
- <sup>10</sup> Yusuf Turan Günaydın, *İbn Kemal, Edebi Kişiliği ve Kasîde-i Bürde Tercemesi (Tenkitli Metin)*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniv. 1995.
- <sup>11</sup> Hamza Koç, "Ahmed-ri Rıdvan'ın Manzum Kaside-i Bürde Tercümesi", *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi*, 5/12, (2018), 9-31.
- <sup>12</sup> Bahattin Kahraman, *agm*.
- <sup>13</sup> Vesile Albayrak Sak, "Şemseddin Sivâsî'nin Kasîde-i Bürde Tercümesi", *Turkish Studies*, 9/3, (2014), 91-110.
- <sup>14</sup> Vesile Albayrak Sak, "Esâsî'nin Kasîde-i Bürde Tercümesi", *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 16, (2019), 343-63.
- <sup>15</sup> Yunus Kaplan, "Fazlî ve Manzum Kasîde-i Bürde Tercümesi", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi*, 25/1, (2021), 66-89.

- <sup>16</sup> Sadık Yazar, “Amasyalı Seyyid Hüseyin Efendi ve Manzum Kasîde-i Bürde Tercümesi”, *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/3, (2018), 145-187.
- <sup>17</sup> Bünyamin Ayçiçeği, “Üsküdarlı Abdülhay Celvetî ve Kasîde-i Bürde Tercümesi”, *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu*, 9/2, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2017), 223-265.
- <sup>18</sup> İsmail Hakkı Sezer, “Kaside-i Bürde ve Nesir ve Manzum Tercümesi”, *SÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (2000), 65-88.
- <sup>19</sup> Yunus Kaplan, “Nihâdî'nin Manzum Kasîde-i Bürde Tercümesi”, *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 10/25 (2021): 45-70.
- <sup>20</sup> Yunus Kaplan, “Sayrafi ve Manzum Kasîde-i Bürde Tercümesi”, *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi*, 9/24 (2022), 309-38.
- <sup>21</sup> Mevlüt İlhan, “Na'imî'nin Manzum Kasîde-i Bürde Tercümesi”, *Journal of Turkish Language and Literature*, 3/4 (2017), 42-61.
- <sup>22</sup> Bünyamin Ayçiçeği, “Bûsîrî'nin Kasîdetü'l-Bürde'sinin Diyarbakırlı Mehmed Said Paşa Tarafından Yapılan Mensur ve Manzum Tercümesi”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 15, (2015), 27-102.
- <sup>23</sup> Sezai Karakoç, *Üç Kaside: Kaside-i Bürde Endülüs'e Ağıt Bürüyen Kaside*, Fatih Yayınevi, İstanbul 1967.
- <sup>24</sup> İlhan Armutçuoğlu, *Kaside-i Bürde Manzum Tercüme*, Akyol Neşriyat, İzmir 1979.
- <sup>25</sup> Mahmut Kaya, *Kaside-i Bürde'yi Türkçe Söyleyiş*, Damla Yayınevi, İstanbul 2014.
- <sup>26</sup> Yılmaz Öksüz, “Mütercimi Meçhul Bir Kaside-i Bürde”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 24/1 (2020), 211-45; Hamza Koç, “Kaside-i Bürde'nin Mütercimi Belirsiz Manzum Bir Tercümesi”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 29, (2022), 935-56.
- <sup>27</sup> Örneğin Akhisarlı Nazîfî, Amasyalı Seyyid Hüseyin Efendi, Üsküdarlı Abdülhay Celvetî ve Diyarbakırlı Mehmed Said Paşa'nın *Kasîde-i Bürde* tercümeleleri, bu tarz bölümlere sahiptir.
- <sup>28</sup> Kasîde-i Bürde'ye yapılan manzum tercümele arasında bu vezni, İzmitli Muhyiddin Şeyhzâde kullanmıştır.
- <sup>29</sup> Eser, yazılmış olduğu vezin itibarıyla bu türdeki Kemalpaşazâde, Na'imî, Hasan Rızâyî, Amasyalı Seyyid Hüseyin Efendi, Esâsî, Nazîfî, Cihâdî, Nihâdî, Sayrafi ve Selahaddin Uşşâkî'nin manzum tercümeleleriyle ortak özelliğe sahiptir.
- <sup>30</sup> Mesela Nihâdî'nin manzum tercümesi, bu minvalde taksimata tabi tutularak başlıklandırılmıştır.
- <sup>31</sup> Kaynak metinden yapılan tercümele, Mahmut Kaya'nın “*İslami Edebiyatta Şaheserler*” adlı çalışmasından alınmıştır (bkz. Kaya 2018).
- <sup>32</sup> *Kasîde-i Bürde*'nin Arapça metnindeki beyit sıralamasını bozmamak adına tercüme edilmeyen bu beyitler de çeviri yazılı metne dâhil edilmiştir.
- <sup>33</sup> Müstensih, “Düşmanlar, karkuş ve kartalların (savaş meydanından) kapıp kaldırdığı et parçalarına özenircesine harpten kaçmak isterlerdi.” (Kaya, 2018, s. 123) anlamına gelen bu beyte karşılık sehven 134. beytin tercümesini mükerreren yazmıştır. Karışıklığa ve anlam karmaşasına sebep olmamak için buraya alınmamıştır.
- <sup>34</sup> Vezin tutarsız.

**Sorumlu Yazar / Corresponding Author:** Prof. Dr. Yunus KAPLAN

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

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

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

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



## KLÂSİK TÜRK ŞİİRİNDE BUHURUMERYEME DAİR

### *About Buhurumeryem in the Classical Turkish Poetry*



Doç. Dr. Melek DİKMEN

Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, Isparta, Türkiye. melekdikmen@sdu.edu.tr

#### *Araştırma Makalesi/Research Article*

#### Öz

**Geliş/Received:**  
03.03.2023

**Kabul/Accepted:**  
21.03.2023

**Sayfa/ Page:**  
32-51



Çiçek kültürü, Türk milletinin hayatında önemli bir yere sahiptir. Dağda bayırda yetişen kır çiçeklerinin yanında saray, köşk ve evlerin bahçelerinde yer alan çiçekler, yaşamın her kademesine sirayet etmiştir. Osmanlı döneminde çiçekler kitap sanatlarından el sanatlarına, giyim kuşamdan mezar taşlarına, tören ve merasimlerden edebiyata varana kadar birtakım manalar taşımıştır. Klâsik Türk şiiri, çiçeklerin edebiyattaki dilini ifade etme hususunda müstesna bir yere sahiptir. Bahariye kasideleri başta olmak üzere farklı manzumelerde yer alan çiçekler; edebî sanatlardan istifade etmek suretiyle gerçek ve mecazî manalarıyla ele alınmıştır. Klâsik edebiyatta sıklıkla zikredilen gül, lâle, sümbül, menekşe gibi çiçeklerin yanında sözü edilen çiçeklerden biri de buhurumeryemdir. Aynı zamanda Hz. Meryem'in isminden hareketle Hz. İsa ve onun ölülerini diriltme mucizesi ile bağlantılı ele alınmıştır. Ayrıca çiçek şekli, kokusu, tütsü olarak kullanılması, sevgilinin ben (hâl) ve saç (zülf) gibi güzellik unsurları ile ilişkili zikredilmiştir. Çalışmada buhurumeryemin Klâsik Türk şiirindeki yansıması ele alınmış, şairlerin tahayyüllerinde ne şekilde canlandığı incelenmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Klasik Türk şiiri, buhurumeryem, Hz. İsa, Tütsü, Hz. Meryem.

#### Abstract

Flower culture has a significant place in the life of the Turkish nation. The flowers in the gardens of the palaces, mansions and houses have spread to all levels of life in addition to the wildflowers that grow on the slopes of the mountains. During the Ottoman period, flowers carried a number of meanings from book arts to handicrafts, from clothing to tombstones, from ceremonies and ceremonies to literature. Classical Turkish poetry has an exceptional place in expressing the language of flowers in literature. Flowers in different poems, especially in Bahariye eulogies, have been handled with their literal and figurative meanings by making use of literary arts. In addition to the flowers such as rose, tulip, hyacinth, violet that are frequently mentioned in classical literature, one of the flowers mentioned is buhurumeryem. The flower, also known as cyclamen, was used together with the words frankincense, micmere, censer, which generally formed its name, based on the scans made on the diwans. At the same time, it has also been mentioned a lot with Jesus with reference to the Virgin Mary, and it has been discussed in connection with the miracle of resurrecting the dead. In addition, the flower is mentioned with its shape, fragrance, being used as incense, and beauty elements such as the beloved's self and hair are mentioned. In the study, the reflection of cyclamen in Classical Turkish poetry was discussed and it was tried to examine how it came to life in the imaginations of poets.

**Keywords:** Classical Turkish poetry, buhurumeryem, Jesus Christ, Frankincense Virgin Mary.



## Giriş

Göçebe dönemlerde büyük ölçüde hayvancılık üzerinden geçimini sağlayan Türklerin yerleşik hayata geçmesiyle birlikte toprak ve tarım önem kazanmıştır. Önceleri dağlarda, bayırlarda gördükleri hüdâyinâbit kır çiçeklerine sevgi duyarlarlarken sonraları oturdukları mekânları tezyin eden çiçekler yetiştirmeye başlamışlardır (Okay, 2002). Türklerde çiçek sevgisi gündelik hayat ile sınırlı kalmamış edebiyattan sanata, ziraattan ekonomiye her sahada estetik anlamda hayat bulmuştur. (Tansuğ, 1988, s. 1; Atasoy, 2002, s. 60-207). Özellikle Osmanlı dönemi, çiçek kültürü ve sevgisi açısından özeldir. Bu dönemde sadece kadınların değil, erkeklerin de çiçeğe çok düşkün oldukları görülmekte, meselâ sarıklarının kenarına çiçek ilâştirdikleri bilinmektedir. Sosyal hayatta önemli olan Osmanlı çiçek bahçeleri<sup>1</sup> aynı zamanda ihtişamlı eğlencelere de ev sahipliği yapmıştır (Gökay, 2002, s. 55). Hatta 1718-1730 yıllarını kapsayan, belli başlı devlet adamlarının konaklarında lale yetiştirme modasının yaygın olduğu, zevk ve eğlence dönemi olarak Türk tarihine damgasını vuran “Lâle Devri” çiçekten adını almıştır.<sup>2</sup> “Gül-i Sad-berg, Gül ü Nevrûz, Gülşen-âbâd” gibi pek çok eserin adlandırılmasında çiçek isminin kullanılması dikkat çekicidir. Ayrıca Kutadgu Bilig’deki bahar tasvirlerinden başlayarak yazılmış olan Bahariye ve Nevruziye kasidelerinde, gazellerde farklı teşbihlerle sözü edilen çiçekler, kültürümüzdeki müktesebatı göz önüne sermektedir.

Çiçeğin edebî dünyadaki yeri ve yansımalarından bahsedildiği zaman Klâsik Türk şiirinin önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Bu dönemin şairleri çiçeği gerçek ve mecazî manalarıyla farklı edebî sanatlardan istifade etmek suretiyle anlatmış, mazmunlarla birlikte zengin bir dil malzemesiyle ele almışlardır. Beyitlerde “ezhâr, şükûfe, çiçek” kelimeleriyle genel olarak karşılanmasının yanında gül, sümbül, sâsen, nergis, lale gibi özel çiçek adlarına da yer verilmiş ve şairlerin tasavvurunda kokusu, şekli, rengi, sembolik ve mitolojik anlamı üzerinden çok farklı tasvirlerle konu edilmiştir. Gül, lale, nergis, sümbül çiçekleri kadar sık zikredilmemekle birlikte karşımıza çıkan çiçeklerden biri de buhurumeryemdir (buhûr-ı Meryem). Kültürel anlamda farklı özellikler taşıyan bu çiçeğin ismi, buhur ve Meryem kelimelerinden müteşekkil bir terkiptir. Bu terkinin ikinci kısmındaki Meryem ismi Hz. İsa’nın annesi olan Hz. Meryem’le ilgilidir. İlk kelime olan buhur ise farklı anlamlara gelmektedir. Buna göre, özellikle dinî törenlerde kokusu için ateşe atılmak suretiyle veya özel bir kap içinde yakılan, yanınca etrafa güzel bir koku yayan, dumanından faydalanılan maddeler hakkında kullanılan bir kavramdır (Ayverdi, 2011, s. 169). Ayrıca buhur (bahor, bohur, bohor) kelimesinin, “iki hörgüçlü erkek deve ve kışın adeta kudurmuş gibi olan azgın deve” manası da vardır (Türk Dil Kurumu, 2009, s. 488, 732; Solmaz, 2014, s. 248).

İlk bilinen medeniyetlerden itibaren tek tanrılı ve çok tanrılı dinlerde, dinî ve sihrî törenler sırasında ateşe güzel kokulu madde atmak veya mayı serpmek, yerine getirilmesi gereken önemli şartlardan biri sayılmıştır. Eski medeniyetlerde tütsü yakmak, manevî temizlenme ve tanrılara yaklaşma aracı olarak kabul edilmiştir. Güzel kokulu dumanların tanrıları hoşnut ettiğine, eğer kızgınlarsa öfkelerini yatıştırdığına, yapılan duaların göğe yükselip tanrılara ulaşmasına ve kabulüne vesile olduğuna inanılmaktadır. Aynı zamanda tütsünün iyi ruhları çağırıldığı, kötü ruhları uzaklaştırdığı inancından hareketle tütsülenen yer ve kişileri kötülüklerden uzaklaştırıp iyiliklere yaklaştırdığı düşünülmüştür. Dinî törenlerde ateşe buhur atma geleneği; tanrılara sunulan içki ve kurbanların yakılması sırasında bu takdimelerin dünyevî kirlerden, günahlardan temizlenmesi için ateşe tütsü maddeleri serpilmesinden kaynaklanmaktadır. Buhur yakma, tek tanrılı dinler içinde Musevîlik için ziyadesiyle önemli bir ritüeldir. Hıristiyanlıkta da buhur yakma geleneği vardır. İslâm’da ibadetlerle ilgili olarak böyle bir gelenek yoktur. Ancak Hz. Peygamber’in güzel kokuyu sevdiği, kokulu yağ kullandığı, bunu ashabına da tavsiye ettiği,<sup>3</sup> ibadet maksadıyla değilse bile güzel kokmaları için mescitlerde buhur yakılmasını emrettiği bilinmektedir (Erdem, 1992a, s. 383). Cenazelerin yıkanması ve tekfiri esnasında günlük başta olmak üzere buhur ve tütsü yakılması da kültürümüzde yaygın olan geleneklerdendir. Bu uygulama muhtemelen hem yıkayanlara olumsuz bir koku gelmesinin önlenmesi hem son defa görmek isteyen yakınlarının zihninde hoş kokuyla hatırlanması hem de asıl mekânına güzel kokular eşliğinde konulması arzusuyla gerçekleştirilmektedir.<sup>4</sup> Buhur yakmak için kullanılan, farklı malzemelerden istifade ederek çeşitli şekillerde yapılmış olan kaplar; buhurdan, micmer olarak bilinmektedir (Erdem, 1992b, s. 384).

Eski Türk kültüründe “alas” veya “alasanma” olarak ifade edilen tütsüleme, manevî arınma olarak kabul edilmiştir. Sonraki dönemlerde mevlid merasimlerinde ve tarikat ayinlerinde buhur yakma geleneği ikame olunmuş; bu amaçla öd, sandal, günlük, dut, ardıç ve söğüt kullanılmıştır. Gündelik hayata da yansımış olan bu gelenek, misafirlere kahve, gülsuyu ikram etmek ve buhur yakmak şeklinde devam etmiştir. Batılılaşmanın etkisiyle gülsuyu yerini kolonyaya bırakmış, ısınmada soba ve mangalla beraber evlerden kor ateşin çekilmesiyle buhur yakma geleneği zamanla tedavülden kalkmıştır. Aynı zamanda buhur, sıtma ve hummadan akrep sokmasına kadar tedavi amaçlı kullanılmaktadır. Salgın hastalıkların önlenmesi için dışarıdan gelen yolcuların büyük şehirlere girmeden önce dezenfekte olmaları amacıyla tütsü odalarına alınmaları da dikkat çekicidir (Şentürk, 2017, s. 290).

## 1. BUHURUMERYEM ÇİÇEĞİNİN İSİMLERİ

Şemseddin Sâmî, buhuru Meryem çiçeğini, “köküne domuz ağırşığı<sup>5</sup> denilen bir nebât”<sup>6</sup> şeklinde tanımlamaktadır. Yaban domuzları tarafından köklerinin ve yumrularının sevilerek yenmesi sebebiyle “domuz ekmeği, “domuz elması, domuz turpu, domuzağırşığı (Baytop, 1997, s. 93)” olarak da bilinmekte; toprak altındaki yumruları nedeniyle değişik yerlerde tombalak, deve topalağı (Solmaz, 2014, s. 260), yer somunu (Özhatay vd., 2017, s. 91) gibi yerel adlar da kullanılmaktadır. Bu çiçek aynı zamanda yöresel farklılıklara bağlı olarak halk arasında “Buhuru Meryem elması, domuz ekmeği, domuz soğanı, Macar şalgamı, tuz topalağı” (Hayati Zade Mustafa Feyzi Efendi, 1978a, s. 49), Meryem ana eli (Muallim Nâcî, 2006, s. 155), devetabanı (Türk Dil Kurumu, 2009, s. 1440), tavşanpaçası (Şemseddin Sâmî, 1989, s. 872), “tavşankulağı, buhurotu, kır menekşesi, danagöbeği köstüköpeği, kuskusa, topalak” (Baytop 1997, s. 93), Meryem ana kandili, güz çiçeği, Fars sıkلامeni, eğri menekşe, boynu bükük, dağ menekşesi, lale kovan, ayı topanı, yediye gibi isimlerle de bilinmektedir<sup>7</sup>.

Ayrıca bazı bölgelerde yapraklarının biçiminden hareketle bu çiçek için deve tabanı veya devedabanı (Şemseddin Sâmî, 1989, s. 635) ismi kullanılırken Farsçadaki şutur-pâ kelimesi de Ferheng-i Ziyâ’da “Devetabanı: buhuri meryem denilen bitkinin bir nev’i” şeklinde tanımlanmaktadır. (Şükûn, 1984, II/s. 1299). Pakalın, sözlüğünün ilgili maddesinde, devetabanının Bursa’da dokunan bir kumaş adı olduğunu söylemektedir (1983, I/s. 434). Reşat Ekrem Koçu da Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü’nde deve tabanının “buhurumeryem” denilen bir bitkinin halk ağzındaki adı olduğunu söylemekte ve Pakalın’ın bahsettiği Bursa kumaşının söz konusu bitkinin şeklinden mühlhem bir süs motifi olması hasebiyle bu ismi almış olabileceğini söylemektedir (1969, s. 89).

Farsçada ayrıca draht Meryem (Hayati Zade Mustafa Feyzi Efendi, 1978b, s. 73), şalgamek (Doğan, 2012, s. 45); Arapçada Şecere-i Meryem, Buhur Meryem, İngilizcede sowbread, Latince Cyclamen Europaum L.-(Prymulaceae) şeklinde bilinmektedir (Hayati Zade Mustafa Feyzi Efendi, 1978b, s. 73). Çiçeğinin uzun ve kıvrık şekli dolayısıyla tavşankulağı da olarak anılan çiçek Filistin, Irak bölgesinde ise karnu’l-gazâl (geyik boynuzu) olarak isimlendirilmektedir.

## 2. ÇİÇEĞİN BOTANİK ÖZELLİKLERİ

Primulaceae (Çuhaçiçeğigiller) familyasından olup Latince adı Cyclamen Persicum/Cyclamen eur’dur. Doğada erken ilkbaharda çiçeklenmekle birlikte alçak arazilerde genellikle sonbahar ortasında kış aylarında çiçekli olarak görülebilir (Özhatay vd., 2017, s. 91). Umumiyetle kuytu ve taşlık yerlerde, ormanlık alanlarda, ağaç altlarında, çalılıklarda ve kayalık yamaçlarda gölgeli ve yumuşak topraklı yerlerde yetişmektedir (İlçim, 2014, s. 854; Yücel, 2002, s. 118). Genellikle pembe, beyaz veya mor çiçekleri olmak üzere bu iki rengin değişik tonlarında açan bir yaban bitkisidir. Çiğdeme benzeyen, yer elması gibi yumru kökleri, kalp biçiminde geniş yaprakları olan, çok yıllık otsu ve yabanî bir bitkidir.<sup>8</sup>

Bitkinin çiçekleri baş aşağı düşmüş şekildedir (Tırman, 1987, s. 55). Yaprakların, çiçeklerin sapları kökten sürer. Sapları kırmızıdır, çiçeğin savuşmasından sonra oluşan kapsül biçimindeki küçük meyvenin içinde tohumlar bulunmaktadır. İçinde “siklamen” denen alkaloid bir madde bulunduğu için eskiden doktorlukta kullanılırken (Hayati Zade Mustafa Feyzi Efendi, 1978b, s. 73) bugün ancak veteriner hekimliğinde istifade edilmektedir. Yumruları zehirli bileşik taşımaktadır (Baytop 1997, s. 93). Kökündeki soğan, sabun yerine elleri yıkamak için kullanılmaktadır. Türkiye’nin batısındaki illerle Adana, Mersin ve Hatay gibi Doğu Akdeniz illerinde doğal olarak yetişmekte olup Doğu Karadeniz ve Akdeniz Bölgesi’nde tabii birçok türü bulunmaktadır. Yabanî ve bodur bir çiçek olan buhurumeryem,

kültür bitkisi olarak saksıda yetiştirilmekte ve sıklamen adını almaktadır. Yaprakları bazen düz yeşil, bazen de yeşil üzeri gri boyalı gibidir. Çiçeğin adı olan sıklamen, aynı zamanda bir renk adı olarak da kullanılmaktadır.



**Resim 1:** Buhurumeryem çiçeği



**Resim 2:** Buhurumeryem çiçeği.

### 3. HALK HEKİMLİĞİNDE KULLANILIŞI

Buhurumeryem çiçeğinin tedavi amaçlı ne şekilde kullanıldığına dair detaylı bilgi, Hayâtî-zâde Mustafa Feyzî Efendi'nin yabancı bitkiler üzerine hazırladığı eserde yer almaktadır. Müellif, Akakir sahibine göre, buhurumeryemin tabiatının ikinci derecede sıcak ve üçüncü derecede kuru olduğunu dile getirmektedir. Bu bitki, göbek altına bir bez arasında konulduğunda bağırsakları yumuşatır, gazı giderir ve solucanları düşürür. İçildiğinde kan söktürücü ve rahimde ölmüş cenini düşürme özelliği bulunmaktadır. Sarılık hastalığına da faydalıdır.<sup>9</sup> Şişmiş dalağa yakı gibi konulduğunda tedavi eder. Balla karıştırılıp göze çekildiğinde göz akıntısına ve zayıf görmeye iyi gelir. Şarapla karıştırıp içmek zehirlenmeye ve özellikle ilaçlardan kaynaklı zehirlenmelere faydalıdır. İbn Baytar'a göre, üsaresinden (özsuyu) bir damla yakılıp buharı koklansa dimağı temizler. İçildiğinde karaciğer hastalıklarına faydalıdır. Şarap yahut balsuyu ile içildiğinde saç kırana ve saç dökülmelerine iyi gelir. Kökü dövülüp bir bez içine konulup koklansa yarım baş ağrısını geçirir. Hamile kadın tarlada üstünden geçse çocuğunu düşürür. Kadınlar boyunlarına ya da kollarına bağlarsa hamile kalmazlar. Asabî ağrılarda ağrıyan yerlere ve nıkrise (gut hastalığı) yakı gibi konulursa hemen geçirir (Hayati Zade Mustafa Feyzi Efendi, 1978b, s. 73).

Bitkinin yumruları kusturucu, müşhil ve uyarıcı etkilere sahiptir. Kuru yumrunun 0,5 gramı orta dereceli ishal için uygun bir miktar olarak bilinmektedir. Bu dozdan daha fazla kullanım tehlikeli olabilir. Yumruların ilginç bir kullanım alanı da tütün tarlalarında solucanlarla mücadele içindir. Toprak altındaki yumruların kaynatılmasıyla elde edilen sıvı, tütün fidelerinin dibine dökülerek toprak altındaki solucanların yüzeye çıkması sağlanır (Baytop, 1991, s. 225; İlçim, 2014, s. 854).

### 4. SÜSLEME UNSURU OLARAK KULLANIMI

Buhurumeryem çiçeğinin süsleme unsuru olarak kullanımı ilk olarak XVII. yüzyıl sonuna rastlamaktadır ve XVIII. yüzyılda da kullanılmaya devam ettiği görülmektedir (Resim 2-Resim 3). Ciltlerde kabartma, tezhip sanatında küçük çiçek motifi olarak XVIII. yüzyılda oldukça sevilen bir motiftir. Kitap sanatı dışındaki örneklerini yine aynı zaman diliminde çinilerde ve az da olsa mezar taşlarında görmek mümkündür (Demiriz, 1986, s. 340; Duran, 2008).



**Resim 3:** Mavi yalınkat sümbül ve açık pembe buhurumeryem. (Duran, 2008, s. 145.)



**Resim 4:** Sarı fulya ve beyaz buhurumeryem. (Duran, 2008, s. 153.)

## 5. MİTOLOJİK ANLATIMI

Halk arasında yaygın olan anlayışa göre, Hz. Meryem Hz. İsa'yı doğururken çektiği sıkıntıların etkisiyle zorlanarak bir çiçeğe tutunmuş ve bu çiçek sonradan el şeklini almıştır. Odunsu ve kuru bir yapıya sahip olan ve "Fatma Ana eli" veya "Meryem Ana eli" olarak bilinen (Resim 4) bu bitki, buhurumeryemdir. Ebelerin doğumun kolaylaşması için bu çiçekten yararlandığı bilinmektedir (Levend, 1984, s. 179; Üçer, 2017, 195-196). İnanışa göre doğum başlayınca suyun içine bırakılan bitki şişip açıldıkça doğumun kolaylaştığına inanılmaktadır. Aynı zamanda tekrar kurutulmak suretiyle birçok doğumda kullanılmaktadır (Şen ve Dinç Kaya, 2021; Gezin, 2007, 65).<sup>10</sup> Bu bitki, tohumlarını bünyesinde saklamaktadır ve yumruk şeklindeki ele benzemektedir (Resim 4). Namibya çöllerinde nadir yağın yağmurlar sırasında, kuru ve ölü görünümdeki bitkinin yaprakları açılıp yeşil bir renk almakta ve uzun kuraklık dönemlerinde avuç olarak nitelendirilen gövdesinde koruduğu tohumlarını toprağa saçmaktadır. Yeni bir kuraklık dönemini geçirmek için yağmur sonrasında bitki bünyesinde bir miktar su depolayan bitkinin yaprakları kapanıp kurur. Ayrıca, çapı 4-10 cm olan sıkı bir odunsu top şeklinde içe doğru kıvrılır. Görünürde kurumuş liken toprağına benzeyen bitki, çok uzun ömürlüdür, 1000-2000 yıl kadar yaşayabildiği bilinmektedir (Şen ve Dinç Kaya, 2021, s. 225). Bitki, söz konusu amaçla kullanılmak üzere genellikle hacca gidenler tarafından Arabistan'dan getirilmektedir. Türklerde bu bitkinin, Umay Ana'nın doğumu kolaylaştırarak bir ölçüde anne ve çocuğu koruyucu etkisi olduğu şeklindeki inanın, bitki ile sembolize edilerek günümüze taşınabilmiş formu olduğu ifade edilmiştir (Yüksel, 2007, s. 25).



**Resim 5-6:** Meryem ana eli veya Fatıma ana eli olarak bilinen bitkinin kuru ve yaş hali. (Şen ve Dinç Kaya, 2021, s. 225)

Hz. Meryem'in doğumu ile ilgili Kur'ân-ı Kerîm'de verilen bilgilere bakıldığında aslında halk arasındaki inanıştan farklı bir anlatım görülmektedir. Zira Meryem suresinde "Doğum sancısı onu bir hurma ağacına (dayanmaya) sevk etti. "Keşke, dedi, bundan önce ölseydim de unutulup gitseydim!" Aşağısından (İsa yahut melek) ona şöyle seslendi: "Tasalanma! Rabbin senin alt yanında bir su arku vücuda getirmiştir. Hurma dalmı kendine doğru silkele ki, üzerine taze, olgun hurma dökülsün. Ye, iç. Gözün aydın olsun! Eğer insanlardan birini görürsen de ki: Ben, çok merhametli olan Allah'a oruç adadım; artık bugün hiçbir insanla konuşmayacağım." (Kur'ân-ı Kerîm, 19/23-26) buyurulmaktadır. Âyetlerde hurma ağacı zikredilmekte iken halk arasındaki inanış, buhurumeryem çiçeği şeklindedir. Ayrıca İslâm resim sanatında Hz. İsa'nın doğumu ile ilgili tasvirlerde hurma ağacının yer alması (Resim 5-Resim 6) Kur'ân'ın anlatımına uygundur.<sup>11</sup>



**Resim 7:** Hz. Meryem ve kucağında bebeği Hz. İsa. Kısas al-Enbiyâ, Paris Bibliotheque Nationale, Ms. Or. Supp. Persan 1313, 174a. (Uzun, 2016, s. 406)



**Resim 8:** Hz. Meryem'in Hz. İsa'yı doğurması, Kısas Al-Enbiya, Dublin Chester Beatty Library, MS 231, y. 277. (Uzun, 2016, s. 405)

## 6. KLÂSİK TÜRK ŞİİRİNE YANSIMASI

Buhurumeryem, Klâsik Türk şiirinde gül, menekşe, lale, nergis gibi sıklıkla zikredilen çiçeklere oranla az kullanılan bir çiçektir. Beyitlerde buhûr-ı meryem, bahûr-ı meryem gibi adlarla zikredilen bu çiçek, farklı çağrışımlarla söz konusu edilmiştir.<sup>12</sup> Buhurun kelime anlamından hareketle tutsu ve koku ile bağlantısı, bitkinin yapraklarının ve çiçeklerinin şekli, kokusu, Hz. İsa ve Hz. Meryem ile ilgili tedailerle

şiiirlere yansımıştır. Mitolojik geçmişi açısından da dikkati çeken bitki, beyitlerde sevgilinin zülfü, dâmen, Hz. İsa, Mesih imgeleri ile ön plâna çıkmıştır. Şiirlerde vurgulanan özellikleri aşağıdaki başlıklar altında tasnif edilebilir:

### 6.1. Buhur, Buhurdan ve Micmere Bağlantısı

Çiçeğin adını oluşturan terkipteki buhur kelimesinden hareketle, buhurumeryem çiçeğinin beyitlerde buhurdan ve micmere kelimeleriyle birlikte kullanımı söz konusudur. Micmere, cemre ile aynı kökten olup ateş közü verip içinde tütsü yakılan kap, tütsü kabı, buhurdan demektir (Ayverdi, 2011, 821). Buhurdanların içindeki ateşin yere dökülmesini engellemek için küre, yumurta veya sivri miğfer şeklindeki gövdenin ayakları altında tepsi bulunmaktadır. Açılabilen üst parça genellikle bitki motifleriyle işli aralıklardan dumanı rahatça çıkıp yayılmasına uygundur (Şentürk, 2017: 291; Pakalın, 1983, I/s. 245).

Beyitlerde buhurdan; görüntüsü, rengi, şekli itibariyle çoğunlukla laleyle birlikte ele alınmıştır. Cinânî, bahçenin farklı köşelerinde arzıendâm eyleyen, hafif hafif esen, hoş ve latif rüzgârlarla kokusu dağılan buhurumeryem çiçeklerini, evlerde micmere-gerdanlarda yakılıp güzel kokular saçan tütsüler gibi düşünmüştür. Beyitte buhurdanlarda misk, anber gibi güzel kokuların kullanımı geleneğini hatırlamakta fayda vardır:

Câ-be-câ micmer yakup bâgun buhûr-ı Meryemi

Kıldı enfâs-ı nesîmün müşg-bâr u ‘anberîn

Cinânî, K. 28/14

Hâtif’in fesleğen, şebboy, lale, buhurumeryem, sümbül ve yasemen gibi kokulu çiçeklerden oluşan bahçe tasvirine yer verdiği şarkıda, her bir çiçek farklı özelliği ile dile getirilmiştir. Fesleğen keskin kokusunun yanında rengi itibariyle de sevgilinin perçemine teşbih edilmiştir. Gece koku saçan ve rengi itibariyle saça benzetilen şebboy bile sevgilinin saçının kokusunu duyunca baştan çıkmıştır. Sevgilinin kıvrıcık ve lüle lüle saçları (turra) sümbülle ilişkilendirilmişken sinesi yasemen çiçeği renginde ve kokusundadır. Buhurumeryem çiçeği de pembeli, kırmızılı, erguvan renkli çiçekleriyle etrafa koku saçmaktadır. Aynı zamanda buhur olarak yakılması yönüyle lale ile birlikte ele alınmış, buhurdanın şekliyle lale arasında bağ kurulmuştur.

Fesleğenlikden nişân virmekde tâb-ı perçemi

Ser-be-ser bâşdan çıkub şebbûlar olmuş sersemi

Lâle-âsâ dâğdâr itdin buhûr-ı Meryem’i

Turralar sümbül misâli sîne nakş-ı yâsemen

Hâtif, Ş. 7/3

Sadrazam İbrahim Paşa hakkında yazdığı kasidede Necib Çelebi, sümbül bahçesinde esen nesim rüzgârını, elindeki lale tütsülüğünde buhurumeryemi yakmış ve bahçeyi tütsüleyen kimseye benzetmiştir. Güzel koku yaymak için meclislerde buhur yakılması geleneğine telmihte bulunan beyitte lale hem buhurdanın şekline hem de içindeki köz ile rengine işaret etmektedir. Ayrıca sümbülle buhurun dumanı arasında renk ve koku ilgisi kurulmuştur:

Buhûr-ı Meryemi yakmış ider tebhîr gül-zârı

Elinde mücmer-i lâle nesîm-i sümbülistânın

Hakverdioğlu, 2007: 450<sup>13</sup>

### 6.2. Yapraklarının Şekli

Şeyhülislâm Yahyâ’nın beytinde, çiçeğin yapraklarının şekli teşbih unsuru olarak kullanılmaktadır. Gonca dudaklı sevgilinin kokusu ile sıklamenin kokusu mukayese edilmekte, sevgili üstün gelmektedir. Beyitte geçen “güşü burulmuşdur” terkihi, “bir kimseyi gizlice uyarmak, bir konuda dikkatli olunması için uyarıda bulunmak” anlamına gelen “kulağını burmak, kulağını bükmek” (Ayverdi, 2011, 710) deyimini hatırlatmaktadır. Bir anlamda sevgili ile koku yarışına girmemesi hususundaki ikaz sebebiyle buhurumeryemin kulağının burulduğu dile getirilmiştir. Bunun yanında çiçeğe “tavşankulağı” denildiği de hatırlanmalıdır:

Senün bûy-ı dil-âvîzünle bahse eylemez cür`et



Bahûr-ı Meryemün ey gonce-fem gûşı burulmuşdur

Ş. Yahyâ, G. 80/3

Buhurumeryemin kokusuna vurgu yapan Bursalı Tâlib, tecrid makamında olan Hz. İsa gibi yalnız oluşuna işaret etmektedir. Taçyapraklarının tecrid ehli bir derviş gibi kafasını önüne eğmiş vaziyette duruşu, şaire Hz. İsa'yı hatırlatmaktadır. Ehl-i tecrid oluşundan dolayı dördüncü gök katında kalışı anlatımı ile makam kelimesi arasında bağ kurulabilir:

Makamı gülşen-i tecrîd olan 'Îsâ gibi dâ'im

Bulur bûy-i buhûr-i Meryem-i maksûdı kâmında

B. Tâlib, G. 100/4

Cem'î'nin beytindeki anlatıma göre buhurumeryem, kibir kadehinden korkusuzca içip sarhoş olmuş ve bunun etkisiyle sarhoş olmuş, külâhını eğmiş ve şuhluk yapan bir kimsedir. Beyitte geçen şebkülâh terimi, cebeci askerlerin giydiği, tepesi altından biraz daha geniş olan, üstü düz, kalın kordonları bulunan, törenlerde ön tarafına bir tüy takılan bir çeşit başlık adıdır (Ayverdi, 2011, 1158). Aynı zamanda keçeden yapılmış başlık anlamına da gelmektedir. Külâhın kec vasfı ile kullanılması, kabadayı tipli insanlar tarafından başlığın yan getirilerek eğri bir şekilde kullanılmasını akla getirmektedir. Buhurumeryemin külâhını eğmesi (yapraklarının eğri durması), çimenlikte kibir kadehini içip sarhoş olması ve kafayı bulmasından dolayıdır. Levendane ve kabadayı tavırlar içindeki tutumu, bundan dolayı tabii bir durumdur:

Buhur-ı Meryem idüp taraf-ı şeb-külâhını kec

Çemende mest-i ser-endâz-ı câm-ı nahvetdür

Cem'î, K. 14/12<sup>14</sup>

Cem'î'nin anlatımına benzer şekilde buhurumeryemin kibirle birlikte anılması durumu, Himmetzâde Şeyh Ahmed Cezbî'nin Şükûfenâme'sinde de görülmektedir. Menekşenin buhurumeryeme haddini bildirmek üzere çıkıştığı sahnede kibri ön plana çıkarılmakta, mukallid olduğu vurgulanmaktadır. Menekşe, buhurumeryem çiçeklerinin biçimini etrafı gözetleyen bir murakıba benzetmiş; boynunu yana doğru eğmesini de riya ile cezbe ehliymiş gibi görünmesi şeklinde ifade etmiştir. :

Buhûr-Meryem nedür bu sende bed-hû

Gören elbetde senden dönderür rû

Zamânun yok mekânun yok be ahmak

Ya şûhâne revişün kibrle ancak

Murâkıb-veş idersin şöyle reftâr

Nedür bu hîle vü tezvîr her bâr

...

Egersin boynunu bir yana dâ'im

Diyeler cezbe ehli zâta kâ'im

Alvan, 2022: 152

Buhurumeryemin kendisine yöneltilen itirazlara binâen verdiği cevap, yapraklarının eğik duruşuna açıklık getirmektedir. Buhurumeryeme göre boynunun eğri oluşu, sahip olduğu aşk duygusundandır ve bu aşk da mecâzî aşk olmayıp hakikîdir. Ayrıca beyitte bu çiçeklerin toplanıp deste halinde çiçekçiler tarafından satılması hususuna da işaret edilmiştir:

Benüm sen sanma bu 'aşkum mecâzî

Açılmışdur hakîkat-râha râzı

Benem ol 'aşk-ı cânân ile haste

Derüp bir bir iderler beni deste

Oluruz töp-ı merd-i ‘aşk-ı meydân  
İderüz zıkr-i tevhîdi be-her ân

Benüm ‘aşkdur iden boynumı egri  
Gözime almazam dünyâyı dehri

Alvan, 2022: 153

### 6.3. Kokusu

Buhurumeryem çiçeği, güzel kokusu vesilesiyle de sıklıkla ele alınmıştır. Celvetî şairlerden Fenâyî Cennet Efendi, çiçeğin yerden göklere ulaşan kokusunu dile getirmekte, Hz. İsa gibi her yeri güzel kokulara boyadığını söylemektedir:

Buhûr-ı Meryemün bûyü irişdi hâkden eflâke

Mu‘attar itdi ‘İsâ-veş semâda vech-i cânânı

F. Cennet Efendi, G. 114/6

Mehmed Nebîl Bahariyye kasidesinde buhurumeryemi hoş kokusu ile benzerlik arz eden misk-i rûmî çiçeği ile birlikte zikretmektedir. Yakılıp buhur olarak kullanılması da beyitte dile getirilmiştir:

Buhûr-ı Meryeme destinde virmiş misk-i rûmîdir

Elinden yandı ol muğ-beçenin bî-berg ü bâr oldı

Mehmed Nebîl, K. 97/12

Yahya Nazîm’in Nevruziyye kasidesinde ifade ettiğine göre bahçeyi buhurumeryem çiçeğinin kokusunun sarması, hafif hafif esen latif saba rüzgârı vesilesiyledir. Böylelikle koku, her yere sirayet etmekte ve meclisi hoş kokulara boyamaktadır. Çiçek aynı zamanda buhur olarak kullanıldığı için kokusu göklere kadar ulaşmaktadır. Nevruz zamanı Hz. İsa’nın göklerden o kokuyu teneffüs ettiği dile getirilmektedir. Aynı zamanda şairin “nevruzda” kokusunun yayıldığını söylemesi, çiçeğin baharda açmasına da işaret etmektedir:

Neşr idüp bûy-ı buhûr-ı Meryemi bâd-ı sabâ

Eyledi gökde Mesîhâ anı şemm nevrüzda

Yahyâ Nazîm, K. 77/5<sup>15</sup>

### 6.4. Buhur-Dâmen İlişkisi

Buhurumeryem çiçeği ile ilgili olarak zikredilen hususlardan biri de dâmen (etek, örtü) ile birlikte anılmasıdır. Bu durum, kokunun iyice üzerine sinmesi için buhurun üzerine örtü veya etek tutma hususu (Şentürk, 2017, 290-291) ile ilişkilidir. Bâkî’ye göre buhurumeryem çiçeğinin güzel kokusu tütsü gibi yerden (topraktan) göklere kadar ulaşmıştır. Böylece dördüncü gök katında olan Hz. İsa’nın elbise ve cübbesinin eteğini de kokulara boyamıştır. “Hâkden eflâke erişdi” ifadesi, Hz. İsa ile birlikte kullanıldığı için ayrıca onun göğe yükseltilmesi hususunu da çağrıştırmaktadır:

İrişdi hâkden bûy-ı bahûr-ı Meryem eflâke

Mu‘attar eyledi göklerde dâmân-ı Mesîhâyı

Bâkî, K. 15/5

### 6.5. Hz. İsa ile Birlikte Ele Alınması:

Buhurumeryem çiçeğinin beyitlerde umumiyetle Hz. İsa ile tenasüplü olarak ele alındığı görülmektedir. Çiçeğin isminde geçen Meryem adının yanında bu çiçeğin menkıbevî hikâyesi de bu hususta etkili olmuştur. Buhurumeryem, Hz. İsa ile birlikte yer aldığı beyitlerde genellikle onun nefesi ve ölüleri diriltmesi mucizesi ile söz konusu edilmiştir. Bahar mevsiminin gelişiyle açan çiçeklerden bahseden Bâkî, Hz. İsa’nın nefesi gibi feyizli ve bereketli olan bu mevsimde, buhurumeryemin açarak kokusunu yaydığından bahsetmektedir. Hz. İsa’nın ölüleri diriltme mucizesiyle baharda tabiatın yeniden hayat bulup canlanması ve çiçeklerin açması bağlantılı ele alınmıştır. İkinci mısradan ise, bir başka çiçek olan zambak, Hz. Musa’nın Firavun’a karşı gösterdiği yed-i beyzâ<sup>16</sup> mucizesi ile birlikte zikredilmiş, hem





güzel kokusuna hem de beyaz rengine vurgu yapılmıştır. Aynı zamanda zambağın dilimli yaprakları parmağa benzediği için yed-i beyzâya teşbih edilmiştir:

Dem-i ‘Îsâ dirilür bûy-ı bahûr-ı Meryem

Açdı zambak Yed-i Beyzâyı kefi Mûsâ-vâr

Bâkî, K. 18/19

Aşağıdaki beyitte yine Hz. İsa'nın nefesi ile canlılık verip ihya etmesi mucizesi söz konusudur. Bu bağlamda “cân bulmak, nefes oğlu, enfâs-ı Mesîh, neşr etmek” kelimelerinin bu mucizeyi çağrıştıracak şekilde tenasüplü kullanımı söz konusudur:

Cân bulup oldı nefes oğlu behûr-ı Meryem

Neşr edip ‘âleme enfâs-ı Mesîhâ lâle

Divan-ı İzzet ve Nigarname, K. 2/21

Bosnalı Âsım bahçeyi kokusu ile dolduran buhurumeryem çiçeklerinden bahsederken sabâ Mesîhini zikretmektedir. Hz. İsa saba rüzgârına benzetilmiş, ölüleri diriltme mucizesinden hareketle esintilerinin cana can katan özelliğe oluşu vurgulanmıştır. Nefehât kelimesi beyitte tevriyeli kullanılmış olup esinti anlamının yanında güzel koku manasını da ihtiva etmektedir:

Hadîkada ne bulurdı buhûr-ı Meryem-bûy

Ne hod Mesîh-i sabâ böyle cân-fezâ nefehât

Bosnalı Asım, K. 2/12

Hüsn ü Aşk isimli mesnevisinde bahar tasvirlerine yer veren Şeyh Gâlib, buhurumeryem çiçeğinin gülşene sürekli hizmet ettiğini dile getirmektedir. Bu hizmeti, buhur mesabesinde güzel kokular saçması sebebiyle olmalıdır. Ayrıca tevriyeli bir anlatımla şair, dem kelimesinin nefes anlamını da hatırlatmaktadır. Buhurumeryem ile İsa gülünün birlikte kullanılması hem bahçedeki çiçek tasviri hem de Hz. Meryem ile oğlu Hz. İsa'yı tenasüplü olarak anmak içindir:

Hizmette o gülşene dem-â-dem

Îsâ gülüdür buhûr-ı Meryem

Şeyh Gâlib, Hüsn ü Aşk, 650

Aşağıdaki beyitte buhurumeryem çiçeği, bahçedeki peygamber düğmesi çiçeğiyle<sup>17</sup> bir arada tasvir edilmiştir. Buhurumeryem çiçeğinden dolayı Hz. İsa, bûy-ı mâderân (anne kokusu), peygamber ve canlandıran ifadelerine yer verilmiştir. Hayat-efzâ (hayat arttıran, canlandıran) kelimesini, peygamber çiçeğinin iştah açıcı olarak kullanılmasıyla ilişkilendirmek de mümkündür:

Buhûr-ı Meryem ile tûgme-i peygamberi bâğın

Hayât-efzâ çü bûy-ı mâderân-ı şehri ‘Îsâdır

Hakverdioğlu, 2007: 265<sup>18</sup>

## 6.6. Buhur-Duman İlişkisi

Beyitlerde buhurumeryemin tütsü özelliğinden dolayı dumanla birlikte ele alındığı da görülmektedir. Buna göre Sünbülzâde Vehbî, sevgilinin ateş gibi kırmızı ve parlak yüzünde amber mesabesindeki beni gördüğünden beri inlemelerinin ve âhının dumanının buhurumeryemi bastırıldığını dile getirmektedir. Bu anlatım, âh ateşi ile gönlünden çıkan dumanın, buhurumeryemin tütsüsüne üstün geldiği manasındadır. Amberin beyaz, ateşin de kırmızıya meyleden renginin buhurumeryem çiçeklerini hatırlattığı da düşünülebilir. Amberin renk ilgisi yanında koku ile ilişkili kullanıldığı da unutulmamalıdır. Amber yalın hâliyle koku vermediği için bazı işlemlerden geçirildikten sonra sürülerek veya ateşe atılarak kokusundan istifade edilmektedir. Amberin ateşle birlikte kullanılması güzel koku vermesi için buhurdanlıklarda kor ateşe atılması sebebiyledir (Şentürk, 2016, s. 316, 318). Hâl-i anber (amberli ben) terkibi de, amberin reçinesi sertleşmeden küçük parçalar halinde yoğrularak yüze yapıştırılmak üzere yapılmış suni benler için kullanılan bir tabirdir (Şentürk, 2016, s. 317; Dikmen & Çetin, 2012, s. 81). Aynı zamanda dumanın göğe uzanan hâli elif harfini, sevgilinin yuvarlak beni de he harfini çağrıştırmakta, böylece âh kelimesinin Arap alfabesi ile yazılışı da görsel olarak ortaya çıkmaktadır. Beyitte buhurumeryemin “günlük” manasında kullanımı da söz konusudur (Levend, 1984, s. 179):

Bahûr-ı Meryem’i basdırdı dūd-ı nâle vü âhım

Görelen âteşin-rûyunda hâl-i ‘anber-âsâyı

S. Vehbî, G.269/6



Buhurumeryemin aşk ateşi ile yakılıp tütsü yapıldığını söyleyen şair, yayılan dumanın sümbül olmadığını söylemekte; dumanla sümbül arasında renk ilgisinin kurulduğu görülmektedir:

Âteş-i 'ışkunla yandurdun behûr-i Meryemi

Dûdudur zâhir olan gülzârdan sünbül degül

Vahyî, G. 177/3

### 6.7. Misafir Karşılama Yakılması

Bahçe tasvirinin yer aldığı beyitte Mirzâ-zâde Sâlim "hezâr" kelimesini bülbül ve bin anlamını da hatırlatacak şekilde tevriyeli kullanmıştır. Zira gülşen bülbülsüz düşünölemeyeceği gibi orada gezip dolaşırken binlerce adım atmak da mümkündür. Bu gül (çiçek) bahçesine ayak basınca, elbette buhurumeryemin kokusunu duymak da kaçınılmazdır. Beyitte aynı zamanda bir yere gelen (kadem basan) değerli bir misafirin şerefine buhur yakılması geleneği de hatırlanmalıdır (Şentürk: 2017, 293). Zira bu husus, eskinin misafir ağırlama geleneklerinin vazgeçilmezlerindedir:

Kim hezâr gülşene basdıkça kadem

Kor buhûr aña buhûr-ı Meryem

M. Sâlim, Mesnevi 2/23

Fennî ise, buhurumeryemle çiğ tanelerinin (jâle) çemende güllere gülsuyu ikram etmesi gerektiğini ifade etmektedir. Yine misafir karşılama ve ağırlamada yaygın gelenek olan buhur ve tütsü ile gülsuyu ikramı dile getirilmektedir. Ayrıca gülsuyunun ferahlatıcı etkisine de işaret edilmektedir (Özkan, 2010, s. 275):

Çemende güllere ikrâm için olursa sezâ

Buhûr-ı Meryem ile jâleler gül-âb-ı ferah

Fennî, G. 38/ 4

### 6.8. Kiliselerde Buhur Olarak Yakılması

Semâvî dinlerde buhur ve güzel kokunun mühim bir yeri olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda Hristiyanların kilise ayinlerinde farklı malzemelerden istifade ederek tütsü yakmaları da gelenektendir. Beyitlerde buhurumeryemin bu yönüyle ele alınması da dikkat çekicidir.

Şair Hâtif kendisini, hayal kilisesinde yakılmış buhurumeryem olarak tahayyül etmektedir. Tütsüden çıkan âh dumanının her yeri kaplayacak, bütün devranı dolaşacak derecede etkili olması da kaçınılmazdır. Dolaylı olarak sevgilinin kilisede bulunan bir put şeklinde tasavvuru da söz konusudur. Bununla birlikte şair, kiliselerde tütsü yakılması geleneğine işaret etmektedir:

Buhûr-ı Meryem olsam ol bütün deyr-i hayâlinde

Şerâr-ı dūd-ı âhım pür ider elbetde devrânı

Hâtif, K. 7/13

Sahn-ı çemeni kiliseye teşbih eden Âşık Çelebi, bu kilisedeki gülü Ferhâr mabedindeki puta benzetmektedir. Ferhâr, Türkistan'da bir şehir adı olup güzelleri ile meşhurdur. Budizm dinine mensup olanların mabedi anlamına gelmekte olup mabetlerinde pek çok nakış ve tasvir bulunmaktadır bu sebeple büt-i Ferhâr terkibi, bu mabetlerdeki resimlere, heykellere benzetilmek suretiyle güzellere alem olmuştur. (Uzun, 1999, 263; Erkal, 2021, 1103-1104) Şair, her gece şebboy çiçeklerinin buhurumeryem yaktığını söylemekte, her iki çiçeğin de güzel kokusunu etrafa yaymasından bahsetmektedir:

Her gice şeb-bûylar yakar buhûr-ı Meryemi

Deyrdür sahn-ı çemen anda büt-i Ferhâre gül<sup>19</sup>

Âşık Çelebi, K. 4/12

### 6.9. Baharda Açması

Buhurumeryem, bölgelerin iklimine göre değişiklik göstermekte, ilkbahar veya sonbahar döneminde çiçek açmaktadır. Beyitlerde zaman zaman bu hususa da işaret edilmektedir. Bahariye kasidesinde Vahyî, şâh-ı ezhâr olan gülün hükümdarlık alameti olan başındaki tacın kaybolmasından bahsetmektedir. Bu anlatım, fasl-ı gül olan baharın ve yazın bitip kışın geldiğini ifade etmektedir. Cincilerin tütsü yakması geleneğinden hareketle hırsızın ortaya çıkması için bahar da'vet-gerinin



buhurumeryem yaktığını söylemektedir. Kışın bitip baharın yaklaşmakta olduğunu müjdelemesi için buhurumeryemin tütsü olarak yakılması anlayışı, kokusunu yayması sebebiyledir:

Nâ-bûd olunca efser-i gül fehm-i düzd için

Yakdı buhûr-ı Meryemi da‘vet-ger-i bahâr

Vahyî, K. 28/6

Süheylî ise baharın tabiatını ferah ve şen kılan unsurun, memdûhun lütfunun fazlalığı olduğunu söylemektedir. Baharın yüzünün gülmesi, o mevsimde açan çiçekleri de güldürmüştür. Feyiz ve bereket zamanı olan baharın nefesiyle tabiat canlanmış, buhurumeryem çiçekleri de açmıştır. Dolaylı olarak Hz. İsa'nın ölüleri diriltme mucizesine de işaret edilmektedir:

Fart-ı lütfundur iden tab‘-ı bahârı hurrem

Dem-i feyzünden olur zinde buhûr-ı Meryem

Süheylî, K. 32/22

Gelibolulu Âlî, şitâiyye türündeki şiirinde buhurumeryemden bahsetmekte, “Bu fasl içinde eger yirde olsa” demekle kış mevsimine ait bir çiçek olmadığına işaret etmektedir. Bahar mevsiminde açan bu çiçeğin, Hz. İsa'nın eşeğinin yiyeceği olacağını dile getirmektedir. Böylelikle şair, yumrulu köklerinin domuzlar tarafından sevilerek yenilmesi gibi eşekler ve belki de başka hayvanlar tarafından da ilgi duyulan bir gıda olabileceğine işaret etmektedir. Ayrıca çiçeğin yerde yetişmesi ve çok uzun boylu olmayışı da hatırlanabilir:

Bu fasl içinde eger yirde olsa va‘llâhi

Bahûr-ı Meryem olurdu har-ı Mesiha gıdâ

Gelibolulu Âlî, K. 79/5

Hz. İsa ile ilişkili olarak ele alan Yahyâ Nazîm, buhurumeryem çiçeğinin etrafa yayılan güzel kokusunun gönlüne tesir ettiğini dile getirmektedir. Aynı zamanda beyitte yer alan “evvel bahâr” ifadesi, çiçeğin açtığı ve kokusunu yaydığı dönemin ilkbahar mevsimi olduğuna işaret etmektedir:

Rûh-ı ‘İsâ zevk-yâb olsa nola evvel bahâr

Gönlüme neşr eyledi bûy-ı buhûr-ı Meryem’i

Yahyâ Nazîm, G. 737/5

### 6.10. Elbiselerin Tütsülenmesi

Güzel kokması için elbise ve gömleklerin tütsülenmesi, eski geleneklerdendir (Şentürk, 2017, 296). Beyânî'ye göre saba rüzgârı, goncanın dolabından kırmızı bir gömlek çıkarmış ve güzel koku için buhurumeryem yakıp tütsülemiştir. Gömleğin kırmızı rengi ile goncanın rengi; buhurumeryemle tütsülenmesiyle goncanın güzel kokusu ilişkilendirilmiştir. Goncanın elbise dolabına (câmedân) benzetilmesi de yapraklarının kat kat oluşundandır. Buhuru yakan saba rüzgârı olunca buhurumeryemin kokusunu her yere taşıması da kaçınılmazdır:

Al pîrâhen çıkardı came-dân-i gonçeden

‘İtr için bâd-i sabâ yakdı buhûr-i Meryem

Beyânî, G. 822/2

### 6.11. Cin Çağırma İçin Kullanılması

İslamiyet öncesi Türk inançlarında güzel kokuların iyi ruhları ve melekleri cezbedeceği kanaati mevcuttur. Günümüzde cin çağırdığı iddiasında bulunup fâl açan veya suya bakanların kendilerine gelenleri etkilemek için tütsü yaktıkları bilinmektedir (Şentürk, 2017, 291). İstenilen bir kimseyi kendine çekmek, cin peri toplamak için Esmâ çekilmekte ya da büyü yaparken tütsü yakılmaktadır (Onay, 1992, 73). Refî-i Kâlâyî'nin beytinde buhur yakılarak cin, peri, ruh vs. çağırılması âdetine (da‘vet) işaret edilmektedir. Burada sümbül, yine güzel kokusu nedeniyle gül bahçesinin bir köşesinde buhurumeryem yakıp peri yüzlü güzeli davet etmektedir:

Künc-i gülşende yakıp yine bahûr-ı Meryem

Bir perî-rû sanemi itmege da‘vet sünbül

Refî-i Kâlâyî, K. 21/18



Aşağıdaki beyitte meyhaneci çırağı, muhtemelen dağıttığı şarabın insanlara coşku vermesi sebebiyle Hz. İsa gibi ölüleri diriltme özelliğiyle zikredilmiştir. Ayrıca sihir ve büyü yapma etkisi altına almak için muhabbet kilisesinde buhurumeryem tütsüsü yaktığı da dile getirilmektedir. Muğbeçe kelimesinin “Mecûsî tapınaklarında görevli çocuk” (Ayverdi, 2011, 839) anlamı da beyti anlamlandırırken göz önünde tutulmalıdır:

Seni teshîr için ey muğbeçe-i İsi'dem

Yakarım deyr-i mahabbette behûr-ı Meryem

Levend, 1984: 179

Numân Mâhir Divanı'nda da benzer bir söyleyiş dikkati çekmektedir. Gönülleri büyüleyip etkisi altına almak amacıyla buhurumeryemin yakılışı dile getirilmektedir:

Dilleri teshîr için yakmış buhûr-ı Meryemi

Kibri artmış sanki kâfir mug-beçe olmuş krâl

Numân Mâhir, G. 126/5

Sevgilinin hattı (ayva tüyleri) ile sipend (üzerlik) arasında şekil ve renk benzerliği kuran Gelibolulu Mustafa Âlî, buhurumeryemin tılsım ve rukye amaçlı kullanılmasını söz konusu etmektedir. Zira halk inancına bağlı olarak Klâsik şiirde üzerlik, nazar ve ölümden koruyacağına inanılan bir bitki, dumana bol olduğu için de sıkça kullanılan tütsü malzemesidir (Kırıcı vd., 2018). Üzerlik tohumları yanarken çatlayıp çıkardığı seslerin nazar eden kişinin nazarını bozacağı ve gözlerini patlatacağı düşünülmektedir (Uysal Bozaslan ve Çağlar, 2017, 272-273). Kiliselerde buhur yakılması geleneğinin yanında, üzerlik ve buhurumeryemin büyü ve sihir amaçlı kullanılmaları da beyitten anlaşılmaktadır:

Sipend-i micmer-i deyr-i cemâldür haţ-ı yâr

Bahûr-ı Meryem anuñ `Âliyâ füsunesidür

Gelibolulu Âlî, G. 341/4

## 6.12. Dimağı Tazelemesi

Buhurumeryemle ilgili beyitlerde zaman zaman tedavi amaçlı kullanımına dair anlatımlar da söz konusudur. Bu bağlamda İbn Baytar'ın zikrettiği üzere, buhurumeryemin usaresinden (özsü) bir damla yakılıp buharı koklandığında dimağı temizleme özelliği bulunmakta (Hayati Zade Mustafa Feyzi Efendi, 1978b, s. 73) ve Füzûnî'nin beytinde çiçeğin bu özelliği dile getirilmektedir. Bu bağlamda Hz. İsa'nın diriltme mucizesi ile tütsünün insanların zihnine canlılık vermesi özelliği birlikte ele alınmaktadır:

Cân virür idi dimâga her dem

`İsî-veş anda buhûr-ı Meryem

Füzûnî, Gül-i Sad-berg/68

Birri Mehmed Efendi'nin Mehmed Paşa için kaleme aldığı Bahariyye kasidesinde ifade edildiğine göre buhurumeryem çiçeğinin kokusu, her yeri sarmıştır. Tütsünün felekleri kaplamasının yanında göklere çekilmiş olan Hz. İsa'nın dimağını doldurduğu da dile getirilmektedir:

Tutdı âfâkı yine bûy-ı buhûr-ı Meryem

Sahn-ı eflâkda pür oldı dimâğ-ı `İsâ

Medhiyye, VIII/18

## 6.13. Sevgilinin Güzellik Unsurları ile İlişkilendirilmesi

Buhurumeryem çiçeğinin şairler tarafından saç, ben gibi sevgiliye ait güzellik unsurlarıyla birlikte ele alındığı da görülmektedir. Bu teşbihlerde çoğunlukla koku ilgisi bulunmakla birlikte renk de söz konusu edilmiştir.

### 6.13.1. Saç

Beyitlerde sevgilinin saçlarının kokusuyla buhurumeryem çiçeği arasında sıklıkla bağ kurulmuştur. Buna göre huri soyundan gelme güzelliğe sahip meyhaneci çırağını gören şair, memdûhun yanağını pembe rengi, taraveti ve güzelliği yönünden sakız gülüne<sup>20</sup> benzetirken saçını koku ilgisinden istifade ederek buhurumeryem olarak tasavvur etmektedir. Şeyh Gâlib, sevgilinin yanaklarını pembe pembe oluşu, güzel kokusu, yuvarlaklığı ve parlaklığı yönüyle sakız gülüne teşbih etmiştir. Saçların buhurumeryem olarak tasavvuru, güzel koku yaymasından dolayıdır. Bu durum ise eski geleneğe



saçların misk ve amber gibi farklı yağlarla muattar kılınmasındandır (Şentürk, 2017, 296; Turan, 2019). Ayrıca hizmet bahçesinde bu güzelin görülmesi ile sakız gülü ve buhurumeryem çiçeklerinin açtığı, faslı baharın geldiği de müjdelenmektedir:

Ruhu sakız gülüdür zülfü buhûr-ı meryem

Hidmet-i bâğı gören muğbeçe-i hûr-nijâd

Ş. Gâlib, Tar. 72/13

Hâfız Mehmed Tâhir Efendi'nin Bahariye kasidesinde yer alan beyitte sevgili, ay istiâresiyle karşılanmıştır. Onun kıvrım kıvrım zülüfleri de hem şekil hem renk hem de koku yönünden buhurumeryem çiçeğine teşbih edilmektedir. Sevgili, bu özellikleri ve güzelliğiyle âşıkların gönlünü çaresizlik ve kararsızlık içinde bırakmıştır:

Buhûr-ı Meryem-i zülfinde pîç ü tâbı gördükçe

Dil-i 'uşşâkı ol meh ıztırârı bî-karâr itdi

Mehmed Tâhir, K. XXVII/7

Hâfız Mehmed Tâhir Efendi, tercî-i bendinde ise sevgiliyi yeni yetişmiş bir fidana benzetmekte ve çimenliğe henüz öylesinin gelmediğini ifade etmektedir. O sevgilinin boyu servi, güzelliği ve taraveti gül, kıvrım kıvrım saçları buhurumeryem mesabesindedir. Bahçedeki bir diğer çiçek ise başında kubbeler bulunan çadır çiçeğidir:

Buhûr-ı Meryem-i zülfinde pîç ü tâb nedür

Ser-i şükûfe-i çâderdeki kıbâb nedür

O verd-i bâğ-ı letâfetde âb u tâb nedür

Çemende serv niçün olmamış fütâde-i hâk

'Aceb bu bâğa o nev-res nihâl gelmedi mi

Mehmed Tâhir, Trc. B. 41/2

Sevgiliyi muhatap aldığı beyitte Bosnalı Âsım, sevgilinin saçının kokusunu buhurumeryemin kokusu ile bağlantılı ele almıştır. Saçlarının kokusunu hissetmek arzusuyla cihan bağında karşılığı olan çiçekler derilmiştir. Mesîh ve hevâ kelimeleri de Hz. İsa ile ilişkilidir:

Hevâ-yı bûy-ı zülf-i 'anberînün ile Mesîhler

Buhûr-ı Meryem'i ey büt cihân bâğında dirmişler

Bosnalı Asım,G. 150/4

Meşhûrî'nin muhammesinde zikredilen buhurumeryem çiçeği, sevgilinin kıvrım kıvrım bukleli saçlarıyla mukayeseli ele alınmıştır. Saçlar uzunluğu, rengi ve kokusu itibariyle tütsü olarak yakılan buhurumeryeme benzemektedir. Rum güzelleri arasında önde gelen sevgilinin saçları ile bu çiçeğin kokusunu mukayese etmek aslında abestir. Çünkü sevgilinin saçları yanında elbette buhurumeryem söz konusu edilmez:

Koklayan 'âlemde sen zülf-i hamı

İstemez hergiz buhûr-ı Meryem'i

Sen misin hüsnün kırâl-ı a'zamı

Dil-berân-ı Rûmyân'da serfirâz

Bir seni buldum sezâ-yı imtiyâz

Meşhûrî, Muhammes 8/2<sup>21</sup>

### 6.13.2. Hâl (Ben)

Beyitlerde buhurumeryemin sevgiliye dair güzellik unsurlarından ben (hâl) ile renk ve koku yönüyle ilişkilendirilmesi söz konusudur. Bâlî, hâl ve ben kelimelerini beraber kullanarak anlattığı beyitte, tütsü yakılan kap içindeki misk ve amberle bağlantı kurmaktadır. Miskin de Hitâ bölgesinden elde edildiği vurgulanarak kıymetine işaret edilmektedir:

Yakdı bahûr-ı Meryem'i hâl-i mu'anberün

Misk-i Hitâ'da nâfiye ol kara benlerün

Bâlî, G. 95/3



Sevgiliye dair güzellik unsurlarını sıralayan Bursalı Rahmî, saçları şekli itibariyle Hz. Musa'nın asasına benzetirken uzun ve kıvrımlı oluşuna işaret etmekte, âşık üzerindeki tesirini de hatırlatmaktadır. Hattının Hızır'a teşbihi ise rengi sebebiyledir (Kurnaz, 1998, 412). Sevgilinin la'l taşı gibi kırmızı dudaklarından dökülecek la'l kıymetindeki bir sözün âşığı ihya edip canına can katacak vasfa sahip olması, Mesîh-i sâni olarak tavsif edilmesine vesile olmuştur. Sevgilinin kırmızı renkli dudağı ateşi, beni ise kokusu, rengi yönüyle buhur ve tütsü olarak kullanılan buhurumeryemi çağrıştırmaktadır. Hz. Musa, Hızır (as) ve Hz. İsa'dan bahseden şairin Hz. Meryem'i zikretmesi tabiidir:

Zülfün 'asâ-yı Mûsî Hızra şebîh hattun

La'lün Mesîh-i sâni hâlün buhûr-ı Meryem

B. Rahmî G. 128/4

Meyhaneci çırağının güzel yanağındaki ben, âşığın hasta gönlü için buhurumeryem gibidir. Suyolcuzâde Mehmed Necîb beyitte, buhurumeryem çiçeğinin tedavi amaçlı kullanılmasını da söz konusu etmiştir:

Ol mug-beçenün hâl-i ruh-ı zîbâsı

Ben haste-dile oldu buhûr-ı Meryem

Suyolcuzâde, Mukattaat 2/2<sup>22</sup>

## Sonuç

Klâsik dönem Türk şiirinde şairlerin istifade ettiği kaynaklar arasında yer alan tabiat unsurları ve özellikle çiçekler, farklı edebî sanatlardan da istifade etmek suretiyle özel bir önemi haizdir. Gül, lale, sümbül, menekşe gibi sıklıkla kullanılan çiçeklerin yanında buhurumeryem denilen çiçek de şiirlerde söz konusu edilmiştir. Doğal ve yabani olarak kayalıklarda, dağlarda yetişen buhurumeryemin saksıda kültür bitkisi olarak yetiştirilene umumiyetle sıklamen adıyla bilinmektedir. Pembe, beyaz, mor renkli çiçekleri olan buhurumeryem, şairler tarafından şekli, rengi, kokusu, buhur ve tütsü olarak kullanımı, baharda açması, isminde Meryem geçmesi sebebiyle Hz. İsa ile birlikte ele alınması ile dikkati çekmektedir. Kiliselerde tütsü olarak kullanılması, elbiseleri tütsülemek ve cin çağırma amacıyla istifade edilmesi, gelen misafirleri karşılamada kullanılması gibi sosyal hayata dair hususların yanında sevgilinin güzellik unsurlarından olan ben ve saç gibi unsurlara koku ve renk açısından teşbihi de yaygındır.

Bahçedeki diğer çiçeklerle birlikte anılan buhurumeryem; gül, sümbül, zambak, peygamber çiçeği, misk-i rûmî, şebboy, reyhan gibi güzel kokulu bitkilerle birlikte ele alınmıştır. Koku ile ilgili tasvirlerin çok olmasında buhur olarak kullanımı da etkili olmuş olmalıdır. Bununla bağlantılı olarak çiçekler içinde en fazla micmere (buhurdan) mesabesindeki lâle ile zikredilmiştir. Tütsü olarak kullanımı dumanla ilişkili ele alınmasında da etkili olmuştur. Çiçeğin adında Meryem adının geçmesi, Hz. İsa'nın ölülere diriltme mucizesiyle birlikte ele alınmıştır. Bahariye, Nevruziye kasidelerinde ve baharla birlikte açan çiçekler arasında yer alan buhurumeryem, çok sıklıkla zikredilmeyen bir çiçek gibi görülse ve düşünülse de muhtelif yönleriyle birlikte epeyce söz konusu edilmiştir. Buhurumeryem üzerine yapılan bu çalışma ile aslında toplumda farklı çağrışımlarının ve zenginliğinin olduğu tespit edilmiştir. Hatta çiçeğin ismi sadece klasik döneme mahsus olarak kalmamış, günümüze de yansımaları olmuştur. Buhurumeryem Kamuran Şipal'in öykü kitabına, Lale Müldür'ün ise şiir kitabına isim olmuş, Behcet Necatigil'in şiirlerinde de söz konusu edilmiştir.

## Kaynakça:

- Aksoyak, İ. H. (2018). *Gelibolulu Mustafa Âli divânı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/58695,gelibolulu-mustafa-ali-divanipdf.pdf?0> adresinden 25.01.2022 tarihinde alınmıştır.
- Aktaş, Y. (2010) *Mehmed Nebil ve divanı*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Gazi Üniversitesi.
- Alpaydın, B. (2007). *Refi'-i Kâlâyî divânı (inceleme-metin)*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Üniversitesi.
- Alvan, T. (2022). Nadide bir çiçek münazarası: Himmetzâde Şeyh Ahmed Cezbi'den Şükûfenâme. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 29, 118-64.
- Atacan, M. (2014). *Hafız Mehmet Tahir Efendi divanı (İnceleme-Metin)*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Üniversitesi.
- Atasoy, N. (2002). *Hasbahçe Osmanlı kültüründe bahar ve çiçek*. Aygaz Yayınları.

- Ayan, H. (1981). *Cevrî, hayatı, edebî kişiliği, eserleri ve divanı'nun tenkidli metni*. Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Aydemir, Y. (2017). *Ravzî dîvânı*, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56190,ravzi-divanipdf.pdf?0> adresinden 21.11.2022 tarihinde alınmıştır.
- Aydemir, Y. ve Çeltik, H. (2017). *Meşhûrî dîvânı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56155,meshuri-divanipdf.pdf?0> adresinden 30.04.2022 tarihinde alınmıştır.
- Aydın, G. (2019). *Bosnalı Sâbit dîvânı'nın bağlamı ve işlevsel sözlüğü*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Gazi Üniversitesi.
- Ayvazoğlu, B. (1996). Şükûfenameler. *Osmanlı Ansiklopedisi Tarih/Medeniyet/Kültür* (C. 3, ss. ). İz Yayınları.
- Ayvazoğlu, B. (1999). Bahçeler. *Osmanlı Ansiklopedisi Tarih/Medeniyet/Kültür* (C. 4, ss. ). İz Yayınları.
- Ayverdi, İ. (2011). *Kubbealtı lugatı, misalli büyük Türkçe sözlük*. Bilnet Matbaacılık.
- Başpınar, F. (2008). *17. yüzyıl şairlerinden Beyânî'nin divanı'na inceleme-tenkitli metin*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi.
- Batği, Ö. (2017). *Numân Mâhir dîvânı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56156,numan-mahir-divanipdf.pdf?0> adresinden 15.01.2022 tarihinde alınmıştır.
- Bayram, Y. (2001). *Çiçekler ve diğer bitkilerin dîvân şiirine yansımaları ve anlam çerçeveleri*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Ondokuz Mayıs Üniversitesi.
- Baytop, A. (1991). *Farmasötik botanik ders kitabı*. İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Baytop, T. (1997). *Türkçe bitki adları sözlüğü*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Bilgin, A. (2017). *Nigârî dîvânı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55757,nigari-divanipdf.pdf?0> adresinden 14.04.2022 tarihinde alınmıştır.
- Buhârî. (h. 1422). *Sahîhu'l-Buhârî*. I-XI. thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır, Dâru Tavkı'n-Necât.
- Çakır, M. S. (2018). *Yahyâ Nazîm divanı (inceleme-tenkitli metin)*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi.
- Çetinkaya Karafakı, F. ve Karafakı, L. (2013) Tıbbi bir bitki olarak gül. *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi(Gül Sempozyumu Özel Sayısı)*. (17/2), 11-13.
- Demiriz, Y. (1986). *Osmanlı kitap sanatında natüralist üslupta çiçekler*. Acar Matbaacılık.
- Demirkazık, H. İ. (2009). *18. yy. şairi Mustafa Fennî dîvân (inceleme-tenkitli metin-Dizin) I-II*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi.
- Derdiyok, İ. Ç. (2005). Füzûnî ve gül-i sad-berg'i. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. (XIV/1), 181-200.
- Dikmen M. ve Çetin K. (2012). Klâsik Türk şiirinde kadın takı ve aksesuarları. *Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*. (61), 71-98.
- Doğan, Ş. (2012). *Ebulfeyz Mustafa Efendi risâle-i feyziyye fî lugatı'l-müfredâti't-tıbbiyye*. (2. Baskı). Değişim Yayınları.
- Duran, G. (2008). *Ali Üsküdüârî tezhip ve ruganî üstâdı, çiçek ressamı*. Kubbealtı Neşriyat.
- Erdem, M. (1991). *Bursalı Tâlib ve Divanı tenkidli metin ve inceleme*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Boğaziçi Üniversitesi.
- Erdem, S. (İstanbul 1992a) Buhur. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 6, ss. 383-384). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Erdem, S. (1992b). Buhurdan. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 6, ss. 384-385). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Erdoğan, M. (2017). *Bursalı Rahmî dîvânı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55910,bursali-rahmi-divanipdf.pdf?0> adresinden 14.02.2023 tarihinden alınmıştır.
- Erdoğan, N. (2022). *Klasik Türk şiirinde kutsal ve mitolojik bitkiler*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi.
- Erkal, A. (2021). Klasik Türk şiirinde mazmunlaşan mekânlar: uthâneler, *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi*, (5/3), 1094-1108.
- Erkul, R. (1992). *Birri Mehmed Dede (Magnisalı) hayatı-edebî kişiliği ve divanının tenkitli metni*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Selçuk Üniversitesi.
- Gezgin, D. (2007). *Bitki mitosları*. Sel Yayıncılık.
- Gökalp, H. (2001). *Fasihî divanı (inceleme-metin)*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Çukurova Üniversitesi.

- Gökkır, B. (2009). *Meryem sûresi tefsiri metin ve yorum incelemesi*. Fecr Yayınları.
- Gökyay, O. Ş. (2002). *Divan edebiyatında çiçekler I. güçlük nerede? (seçme makaleler 3)*. İletişim Yayınları.
- Güç, A. (2003). *Çeşitli dinlerde ve İslam'da kurban*. Düşünce Kitabevi.
- Güfta, H. (1995). *Sâlim (Mirzâ-zâde) hayatı, edebî kişiliği, eserleri ve divanının karşılaştırmalı metin*. [Yayımlanmamış doktora tezi]. Atatürk Üniversitesi.
- Hakverdioğlu, M. (2007). *Edebiyatımızda Lale Devri ve Damat İbrahim Paşa'ya sunulan kasideler inceleme-metin*. [Yayımlanmamış doktora tezi]. Selçuk Üniversitesi
- Harmancı, M. E. (2017). *Süheyli dîvânı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55750,suheyli-divanipdf.pdf?0> adresinden 12.03.2022 tarihinde alınmıştır.
- Hayati Zade Mustafa Feyzi Efendi (1978b). *Yabani bitkilerin tıbda ilaç olarak kullanılışları*. (H. Tuncer Haz.). Atak Matbaası. Cilt 2.
- Hayati Zade Mustafa Feyzi Efendi. (1978a). *Yabani bitkiler sözlüğü*. (H. Tuncer Haz.). Atak Matbaası. C. 1.
- İlçim, A. (2014). *Hatayın sessiz güzelleri, 900 yabani çiçek Hatay bitki envanteri*. Hatay Valiliği Yayınları.
- Kahraman, S. A. (2014). *Osmanlı çiçekçileri ve çiçekleri*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Kalkışım, M. (1994). *Şeyh Gâlib dîvânı*. Akçağ Yayınları.
- Kara, V. (2021). *Suyolcuzâde Mehmed Necîb'in hayatı, edebî kişiliği ve divan'ı (inceleme ve transkripsiyon)*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Afyon Kocatepe Üniversitesi.
- Kavruk, H. (2001). *Şeyhülislâm Yahyâ dîvânı*, MEB. Yayınları.
- Kaya, B. A. (2017). *Azmizâde Hâletî dîvânı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56159,azmizade-haleti-divanipdf.pdf?0> adresinden 27.05.2022 tarihinde alınmıştır.
- Kılıç, F. (2017). *Âşık Çelebi dîvânı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55975,asik-celebi-divanipdf.pdf?0> adresinden 18.08.2022 tarihinde alınmıştır.
- Kırbyık, M. (2017). *Kâtib-zâde Sâkıb dîvânı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56426,katib-zade-sakib-divanipdf.pdf?0> adresinden 29.07.2022 tarihinde alınmıştır.
- Kırıcı, S., Demirci Kayıran, S., & Tokuz, G. (2018). Doğu Akdeniz bölgesinde üzerlik (peganum harmala l.) bitkisinin tütsü olarak kullanımı. *Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Dergisi*, 8 (1), 1-12.
- Koçu, R. E. (1969). *Türk giyim kuşam ve süslenme sözlüğü*. Sümerbank Kültür Yay.
- Koparan, B. (1995). *Cem'î hayatı, edebî şahsiyeti ve dîvânı'nın tenkidli metni*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Selçuk Üniversitesi.
- Kur'ân-ı Kerim. (1993). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kurnaz, C. (1998). Hızır-Edebiyat. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 17, ss. 411-412). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kutlar Oğuz, F. S. (2019). *Dîvân-ı İzzet ve nigâr-nâme (tezkire-i nigâriyye)*, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/68921,divan-i-izzet-ve-nigar-name-pdf.pdf?0> adresinden 30.04.2022 tarihinde alınmıştır.
- Kutlar, F. S. (2017). *Arpaemîni-zâde Mustafâ Sâmi Dîvânı*, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56084,arpaeminizade-mustafa-sami-divanipdf.pdf?0> adresinden 19.09.2022 tarihinde alınmıştır.
- Küçük, S. (1994). *Bâkî dîvânı tenkitli basım*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Levend, A. S. (1984). *Divan edebiyatı kelimeler ve remizler, mazmunlar ve mefhumlar*. (4. Baskı). Enderun Kitabevi.
- Mermer, A. (1991). *Mezâkî hayatı, edebî kişiliği ve divanı'nın tenkidli metni*. Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Muallim Nâcî. (2006). *Lugat-ı Nâcî*. (5. Baskı). Çağrı Yayınları.
- Mütercim Âsim Efendi. (2009). *Burhân-ı katı*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Okumuş, S. (2007). *Nebzî dîvânı (inceleme-metin)*. [Yayımlanmamış doktora tezi]. Selçuk Üniversitesi
- Okuyucu, C. (1994). *Cinânî hayatı, eserleri, dîvânının tenkidli metni*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Onay, A. T. (1992). *Eski Türk edebiyatında mazmunlar*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Önal, S. (2010). *Hâtif, hayatı, edebî kişiliği ve divanı (inceleme-karşılaştırmalı metin)*. [Yayımlanmamış doktora tezi]. Atatürk Üniversitesi.





- Özhatay, N., Özhatay, E. ve Keskin, M. (2017). *Çekmeköy'ün kır çiçekleri*. Çekmeköy Belediyesi Yayınları.
- Özkan, Ö. (2010). Bir tedavi bitkisi olarak gül'ün divan şiirindeki görünümüleri. B. Kemikli ve S. Turan (Ed.). *Gül kitabı, Gül kültürü üzerine incelemeler.*( s.273-281) içinde.
- Öztoprak, N. (2010). Divan şiirinde giyim kuşam üzerine bir deneme. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi.* (4), 103-154.
- Pakalın, M. Z. (1983). *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*. (3. Baskı). MEB. Yayınları.
- Sinan, B. (2004). *Bâlî Çelebi ve divanı (2b-35a) inceleme-metin*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Boğaziçi Üniversitesi.
- Solmaz, A. O. (2014). Söz varlığımızda deve. Naskali, E. G. ve Demir, E. (Ed.), *Deve kitabı* (ss. 247-262) içinde. Kitabevi Yayınları.
- Şemseddin Sâmî. (1989). *Kâmûs-ı Türkî*. Enderun Kitabevi.
- Şen, E., Dinç Kaya, H. (2021). Doğumda geleneksel uygulamalar: Fatma Ana eli bitkisi (*Anastatica hierochuntica L.*). *Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Dergisi.* 11 (2), 223-229.
- Şentürk, A. A. (2016). *Osmanlı şiiri kılavuzu*. Osmanlı Edebiyatı Araştırmaları Merkezi (OSEDAM), C. 1.
- Şentürk, A. A. (2017). *Osmanlı şiiri kılavuzu*. Osmanlı Edebiyatı Araştırmaları Merkezi (OSEDAM), C. 2.
- Şeyh Galib (1975). *Hüsn ü aşk*. (O. Okay. ve H. Ayan Haz.). Dergâh Yayınları.
- Şükûn, Z. (1984). *Farsça-Türkçe lûgat gencinei güftâr ferhengi Ziya*. MEB Yayınları. I-II.
- Tansuğ, S. (1988). *Türklerde çiçek sevgisi ve "sümbülname" (The Turkish love of flowers and "Sümbülname")*. Grafik Sanatlar Matbaacılık A.Ş.
- Tanyıldızı, E. (2015). Elazığ halk kültüründe doğum adetleri. *Turkish Studies.* 10 (12), 1067-1084.
- Tarlan, A.N. (1992). *Hayâlî divanı*. Akçağ Yayınları.
- Taş, H. (2017). *Vahyî dîvanı*, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55745,vahyi-divanipdf.pdf?0> adresinden 23.04.2022 tarihinde alınmıştır.
- Taşhan, S. T., Boybay Koyuncu, S. (2018). Kadınların doğuma yönelik geleneksel yöntemler ve etkileyen faktörler. *Acıbadem Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi.* (2), 150-155.
- Tırman, F. (1987). *Tabii çiçekler morfolojisi ve yapma çiçekçilikte kullanılan kalıplar*. Selçuk Üniversitesi Yayınları.
- Turan, M. (2019). XIV ve XV. yüzyıl divanlarında "koku" kavramı etrafında oluşan benzetme ve hayal dünyalarına bir bakış. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi (SUTAD)*. (45), 251-272.
- Tuzlacı, E. (2011). *Türkiye bitkileri sözlüğü*. (2. Baskı). Alfa Yayınları.
- Türk Dil Kurumu. (2009). *Türkiye'de halk ağzında derleme sözlüğü*. (3. Baskı) Komisyon. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türk Dil Kurumu. (2011). *Türkçe sözlük*. (11. Baskı). Akalın, Ş. H. (Haz.), Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ulusoy, B. İ. (2021). *Sivas Yıldızeli ilçesine bağlı M. Sarıkaya, Karakaya, Kavak Ve Belcik köylerinin doğumla ilgili adet ve inanmaların sosyal antropolojik açıdan incelenmesi*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Cumhuriyet Üniversitesi.
- Uysal Bozaslan, S., Çağlar, A. (2017). Divan şiirinde sipend/üzerlik. *ASOS JOURNAL Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi.* 5 (54), 269-288.
- Uzun, T. (2016). *İslam resim sanatında Hz. Meryem*. Sosyal ve Liberal Bilimlerde Yeni Yönelimler. (C. I, ss. 393-407) H. Babacan ve S. Özer, (Ed.). Gece Kitaplığı.
- Uzun, A. (1999). *Dîvân şiirinde İslâm dîni dışındaki diğer dinlerle ilgili mefhumlar*. [Yayımlanmamış doktora tezi]. Trakya Üniversitesi.
- Üçer, M. (2017). *Halk kültürümüzde Hz. Fâtıma (Fadime Ana)*. Cennet Kadınlarının Seyyidesi Hz. Fâtıma. (ss. 185-202) A. Aksu (Ed.). Sivas Belediyesi Yayınları.
- Yenikale, A. (2017). *Sünbülzâde Vehbî dîvanı*, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56212,sunbulzade-vehbi-divanipdf.pdf?0> adresinden 25.09.2022 tarihinde alınmıştır.
- Yergin, A. (2021). *Van'da doğum gelenekleri*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
- Yıldız, A. (2010). *Fenâyî Cennet Efendi divanı*. <https://acikerisim.cumhuriyet.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/20.500.12418/12163/Fenayi%20C>



ennet%20Efendi%20Divan%C4%B1.pdf?sequence=1&isAllowed=y adresinden 14.02.2023 tarihinde alınmıştır.

Yücel, E. (2002). *Çiçekler ve yer örtücüler*. Etam Matbaa Tesisleri.

Yüksel, D. (2007). *Gaziantep ve çevresinde doğumla ilgili inanış ve uygulamalar*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Gaziantep Üniversitesi.

<https://www.evimdergisi.com.tr/siklamen-cicegi-bakimi-nasil-yapilir-siklamen-cicegi-ozellikleri>

Erişim Tarihi: 02.03.2023

## Sonnotlar

<sup>1</sup> Osmanlı bahçeleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Atasoy, 2002, s. 25-53, 219-269, 271-329. Ayrıca bkz. Ayvazoğlu, 1999, s. 100-101.

<sup>2</sup> Osmanlı devrinde bahçe kültürü ve çiçekçilikle ilgili pek çok şükûfenâme (çiçek risalesi); müstakil lale risaleleri, karanfilname risaleleri vb. kaleme alınmıştır. Bu eserler hakkında geniş bilgi için bkz. Atasoy, 2002, s. 341-352. Ayrıca şükûfenâmeler için bkz. Ayvazoğlu, 1996, s. 268-269; Kahraman, 2014.

<sup>3</sup> Hz. Peygamber'in kızı Hz. Zeyneb'in na'sının sidr ve kâfur ile yıkanması ve tekfin edilmesi hakkında bkz. Buhari, Cenâiz, 8, 9, 13.

<sup>4</sup> Buhur takdimesi hakkında ayrıca bkz. Güç, 2003, s. 223-224.

<sup>5</sup> Ağırşak, yassı nesne demektir. Yün eğirmede kullanılan, ortası delik kemik veya odun gibi çeşitli malzemelerden yapılmış yassı malzemeye de denir. Buhurumeryem bitkisinin toprak altındaki kökü, yuvarlak yumrusu hayvanın testislerine benzetildiği için domuz ağırşığı olarak da isimlendirilmiştir. (Şemseddin Sâmî, 1989, s. 40, 282) Türkçe Sözlük'te "yün veya iplik eğrilen iği ağırlaştırmak için alt ucuna geçirilen yarım küre biçiminde, ortası delik ağaç veya kemik parça" anlamının yanında "teker biçiminde yassı nesne, kurs" manası da bulunmaktadır (Türk Dil Kurumu, 2011, s. 43).

<sup>6</sup> Şemseddin Sâmî, 1989, s. 282; Ayrıca bkz. Türk Dil Kurumu, 2009, s. 1555.

<sup>7</sup> Çiçeğe verilen farklı isimler ile ilgili olarak ayrıca bkz. Tuzlacı, 2011, 930-931.

<sup>8</sup> Buhurumeryemin yetiştirilmesinde dikkat edilecek hususlar hakkında şükûfenâmelerde verilen bilgiler hakkında bkz. Kahraman, 2014, s. 185-186. Ayrıca şükûfecilerin buhurumeryeme verdikleri isimler hakkında aynı eserde bilgi verilmektedir. Kahraman, 2014, s. 91.

<sup>9</sup> Burhân-ı Kâti'da yer alan "Yarakan illetine nafidir" bilgisi de sarılık tedavisinde kullanıldığını teyit etmektedir. Mütercim Âsım Efendi, 2009, s. 96.

<sup>10</sup> Bu uygulama, Anadolu'nun farklı bölgelerinde yaygın olarak kullanılan doğumla ilgili bir gelenektir. Konu ile ilgili olarak bkz. Ulusoy, 2021, s. 52; Tanyıldızı, 2015, 1077; Yergin, 2021, s. 47; Taşhan-Boybay Koyuncu, 2018, 150-155.

<sup>11</sup> Ayetlerle ilgili değerlendirmeler için bkz. Gökkır, 2009, s. 98-103.

<sup>12</sup> Divan şiirinde çiçekler üzerine yapılmış çalışmalarda buhurumeryeme de yer verilmiştir. Konuyla ilgili olarak bkz. Bayram, 2001: 783-784; Erdoğan, 2022: 94-98.

<sup>13</sup> Konuyla ilgili diğer beyitler için bkz. Gelibolulu Âlî, K. 67/19; A. Mustafa Sâmî, K. 11/18; Bosnalı Sabit, K. 11/13.

<sup>14</sup> Cem'i'nin buhurumeryemi söz konusu ettiği başka bir beyitte ise duyduğu güzel haber karşısında sevinçten külahını göklere fırlatan kimse teşbihi bulunmaktadır. bkz. Cem'i K. 16/8.

<sup>15</sup> Konuyla ilgili diğer beyitler için bkz. Cevri, K. 30/45; Mezâkî, G. 170/3; Kâtibzâde Sâkîb Divanı, Tar., 3/15; Divan-ı İzzet ve Nigârname, K. 2/21; Numan Mâhir, G. 136/3; Ravzî, G. 374/3; Ş. Yahyâ, G. 236/2.

<sup>16</sup> "Beyaz el" anlamındadır. Hz. Musa, Allah'ın emri ile elini koynuna sokmuş, çıkardığında eli güneş gibi parlamıştır. Bu mucize Kur'ân-ı Kerîm'de, A'râf 7/108; Tâhâ 20/22; Şuarâ 26/33; Neml 27/12; Kasas 28/32'de zikredilmiştir.

<sup>17</sup> Peygamber çiçeği kökü de denir. Etübbâ entile ve cedvâr-ı Rûmî dahi derler. Doğan, 2012, s. 155.

<sup>18</sup> Konuyla ilgili ayrıca bkz. Çâyname-i Seyyid Nigârî, 177; Fasîhî, K. 1/49; Arpaemîni-zâde Mustafa Sâmî, K. 20/23.

<sup>19</sup> Ayrıca bkz. Hâtif, Ş. 13/3.

<sup>20</sup> Sakız Gülünün Latince adı "Rosa Damascena" olup Isparta Gülü, Pembe Yağ Gülü, Yağ Gülü ve Şam Gülü adlarıyla da bilinmektedir. Pembe renkli, yarım katmerli ve kuvvetli kokulu, çok yıllık, dikenli ve kışa dayanımı yüksek bir bitkidir. (Çetinkaya Karafakı & Karafakı, 2013, s. 12)

<sup>21</sup> Konuyla ilgili ayrıca bkz. Nebzî G. 345/4; Azmîzâde Hâletî, G. 522/3; Hayâlî, G. 96/4.

<sup>22</sup> Konuyla ilgili ayrıca bkz. Sünbülzade Vehbî, G. 269/6.



**Sorumlu Yazar / Corresponding Author:** Doç. Dr. Melek DİK MEN

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

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

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

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

## BİR İSTANBUL METHİYESİ: DÂSİTÂN-I MEDHİYYE-İ İSTANBUL

### *An Istanbul Praise: Dâsîtân-ı Medhiyye-i Istanbul*



Dr. Öğr. Üyesi Fırat SEVİNÇ

Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, Gaziantep, Türkiye. firatsevinc13@gmail.com

*Araştırma Makalesi/Research Article*

#### Öz

**Geliş/Received:**  
01.12.2022

**Kabul/Accepted:**  
13.03.2023

**Sayfa/ Page:**  
52-71



Mekân edebî eserlerin vazgeçilmez unsurlarından biridir. Bazen mekân insan ruhuna tesir etmiş, bazen de insan ruhu mekânın yeniden şekillenmesi noktasında etkili olmuştur. Mekân unsurunun klasik Türk şiirindeki yansıması genel itibarıyla şehirler şeklinde olup bu şehirlerden en çok İstanbul kaleme alınmıştır. Gerek merkezden gerekse taşradan olsun, divan şairleri İstanbul'a olan hayranlıklarını şiirlerinde dile getirmiş ve sürekli İstanbul'da bulunmayı arzu etmişlerdir. İstanbul'un ele alındığı türlerden biri de şehir methiyeleridir. Şehirlerin övgülerine yer veren şehir methiyelerinin sayısı bugün itibarıyla 60'tır. Bu çalışmada XIX. asır şairlerinden Ahmed'in *Dâsîtân-ı Medhiyye-i İstanbul* başlıklı şehir methiyesi ele alınmıştır. Çalışmanın amacı daha önceki bazı çalışmalarda ismi zikredilen *Methiye*'yi geniş bir şekilde ele almaktır. İlk bölümde manzumenin müellifiyle ilgili bilgilere yer verilmiştir. Şiirin şekil özelliklerinin ele alındığı bölümde Ahmed'in methiyesindeki aruz, kafiye ve redif unsurlarından bahsedilmiştir. Muhtevayla ilgili bölümde şiirin içerik unsurları üzerinde durulmuş ve Ahmed'in İstanbul'la ilgili tespitleri ele alınmıştır. Ahmed'in methiyesi dönemin bazı özelliklerine ışık tutması bakımından önemli bir manzumedir.

**Anahtar Kelimeler:** Ahmed, İstanbul, şehir, methiye, murabba.

#### Abstract

Space is one of the indispensable elements of literary works. Sometimes the space has affected the human spirit, and sometimes the human spirit has been effective in reshaping the space. The reflection of the space element in classical Turkish poetry is generally in the form of cities, and Istanbul was the most written among these cities. Divan poets, expressed their admiration for Istanbul in their poems and always wanted to be in Istanbul. The number of city eulogies that include the praises of cities is 60 as of today. In this study, the city praise of Ahmed, titled *Dâsîtân-ı Medhiyye-i İstanbul* is discussed. The aim of the study is to deal extensively with the eulogy mentioned in some previous studies. In the first chapter, available information about the author of the poem is given. In the section where the morphological features of the poem are discussed, the elements of prosody, rhyme and redif in Ahmed's praise are mentioned. Then the content elements of the poem are emphasized and Ahmed's important determinations about Istanbul are given. Ahmed's praise is an important poem in terms of shedding light to period.

**Keywords:** Ahmed, İstanbul, city, praise, murabba.

**Atıf/Citation:** Sevinç, F (2023). Bir İstanbul methiyesi: dâsîtân-ı medhiyye-i İstanbul. *MECMUA-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* ISSN: 2587-1811 8(15), 52-71.

## Giriş

Bütün sanat dallarında olduğu gibi edebiyat da içinde meydana geldiği mekânla ilişki içerisindedir. Bu anlamda edebî eserlerin ana unsurlarından bir tanesi olan mekân, daha genel bir başlık olan coğrafya kavramıyla ilgilidir. M. Ayça Vurmay coğrafya ile edebiyat arasındaki ilişki boyutunu şu şekilde ifade etmektedir:

“Coğrafya ve edebiyatın ortak yanı insan ile olan ilişkileridir. Coğrafya ve insan arasındaki ilişki, coğrafya ve edebiyat ilişkisinde olduğu gibi karşılıklı bir üretime dayanır ve bu şekilde edebî eserlere yansır. Coğrafya, şüphesiz insan yaşamını belirlemektedir, ancak insanlar da onu şekillendirmekte ve anlamlandırmaktadır. Bir başka deyişle, insanda coğrafya, coğrafyada da insan dokunuşunu görmek mümkündür. Coğrafyanın insan yaşamı ile iç içe oluşu insan zihninin felsefi olarak da coğrafyaya olan gereksiniminde görülür. Duygu ve düşüncelerimizi tasavvur eder, hayal ya da rüyalarımızı hep bir coğrafyada görürüz. Coğrafya bir sahne, çerçeve işlevi görür. Bilincimiz coğrafyaya akar, onunla ifade bulur. Edebiyat da insanı çeşitli yönleriyle gösterirken fiziksel, toplumsal ya da duygusal coğrafyadan yararlanır” (2010, s. 209).

Mekân, içinde bulunduğu kültüre göre anlam ve yer kazanan, o kültürün anlamsal kodlarını belirleyen ve çerçevesini çizen anahtar bir kavram olup aynı zamanda ait olduğu kültür ve medeniyetin kozmoloji görüşüne göre anlamsal boyutlarını elde eden bir unsur ve bir yönüyle sanat tasarımlarının belirleyicisidir (Karadeniz, 2021, s. 794). İnsanların dinsel, sosyal, kültürel, sanatsal ve siyasal kimlikleriyle ilgili imgesel ve simgesel içeriklerinin; bu içeriklerle ilişki içerisinde olan insanların kimliklerinin oluşmasında etkin bir role sahiptir (Narlı, 2014, s. 32). İnsanın yaşadığı bir olayın, edindiği bir deneyimin ya da hissettiği bir duygunun zorunlu olarak bağlı olduğu mekân, edebî eserlerde genelde şehir olarak karşımıza çıkmaktadır. “Şehir, insanlığın mekân üretiminin sonucunda meydana gelmiş tarihi, kültürel, mimari ve toplumsal bir yapıdır” (Çakmakçı, 2020, s. 4). “İnsan hayatını düzenleyen, yönlendiren, çevreleyen, ama aynı zamanda insan tarafından da biçimlenen en büyük yapı” (Göka, 2001, s. 157) olan şehir, şairin maddi olandan manevi olana yönelişi esnasında ruh dünyasını şekillendiren ve ruh dünyasının şekillendirdiği önemli bir basamaktır. Şehir; “ahlakın, sanatın, felsefe ve dinî düşüncenin geliştiği çevre olarak insanın bu dünyadaki vazifesini, en üst düzeyde varlığının anlamını tamamladığı ortamdır. Bu idrak, şehir biçiminin oluşmasını da sağlar ve insanın en üst gelişme düzeyine ulaşmasının temeli olur” (Cansever, 2010, s. 19). Şair, şiirde şehre ve unsurlarına simgelerle ifade edilen yeni anlamlar ve değerler yükleyerek şehrin, sahip olduğu fiziki özelliklerinin dışında farklı bir şekilde algılanmasını sağlar ve şehri içindeki unsurlarla birlikte ruh hâlini belirten bir araç olarak kullanır.

Klasik Türk şiirinde şairler, şehri tüm yönleriyle şiire yansıtmışlardır. Şair yapılan bir camiye, çeşmeyi, konağı, sarayı, mescidi, dergâhı, yolları, köprüleri, su kemerlerini, minareleri, imaretleri vb. eserleri anlatırken hem bunların yapılışına şahit olduğunu göstermiş hem de bu eserleri şiirlerinde ölümsüz hâle getirmiştir (Tökel, 2016, s. 473). Şehrin şiirde yer alışıyla ilgili bir başka boyut da şehir ve şehre ait unsurların şiirde estetik bir özellik kazanmasıdır. Toplumun yaşayış şekli, gelenekleri ve zihniyetinin şehre vermiş olduğu ruh, şairlerin estetik tasavvurları ile edebî eserlere yansımıştır (Karadavut, 2020, s. 462). Şairler duygu, düşünce ve hayallerini ifade ederken şehirlerin tanınmış özelliklerinden yararlanmış (Yeniterzi, 2009, s. 331), duygu ve düşünce dünyalarında şehri güzelleştirmeyi ve anlamlı kılmayı da ihmal etmemişlerdir. Şair bu şekilde akıl ötesi ya da öbür dünya anlamındaki aşkın âlemden gelen ilhamla şehri yani dünyasını imar etmeyi ve orada ömür sürmeyi (Cañelik, 2015, s. 85) amaçlamıştır. Bütün bu yönleriyle klasik Türk şiirinde kendisine en fazla yer bulan şehir şüphesiz ki İstanbul’dur. “Ahmed Paşa, Aynî, Avnî, Zâtî, Bâkî, Nihânî, Zihni, Sirozlu Sâdi, Yahyâ Efendi, Koca Nişancı, Şeyhülislâm Yahyâ, Nâbî, Vecdî, Fasîhî, Nef’î, Şeyh Gâlib, Nedîm, Nahîfî, Esrar Dede, Enderunlu Vâsîf gibi şairler, İstanbul’u şiirlerinin en önemli temalarından biri olarak işlemişlerdir” (Kaplan, 1999, s. 42-45).

Hem Asya hem de Avrupa kıtasında topraklara sahip olan İstanbul’un kuruluşu M.Ö. 3000 yılına dayanmaktadır. Roma imparatoru I. Konstantinos 323 yılında Byzantion’u (İstanbul) imparatorluğun başkenti olarak seçmiş ve şehri genişletmiştir. I. Konstantinos’un ölümünden sonra II. Konstantinos ve ardından I. Theodosios İstanbul’un imar faaliyetlerini devam ettirmiştir. I. ve II. genel konsillerden sonra Ortodoksluk kurulmuş, zaman içerisinde Ortodoksluğun merkezi hâline gelen İstanbul uzun süren din savaşlarına sahne olmuştur. İstanbul 600’lü yılların başında Avarlar ile İranlıların saldırılarına maruz kalmıştır. 669 yılında IV. Konstantinos zamanında Emevî orduları İstanbul’u almak için gelmiş, ancak

başarılı olamamıştır. İstanbul’u 782 yılında bu kez Abbasîler, 1090 yılında ise Peçenekler almak istemiştir. 1162 yılında İmparator Manuel ve II. Kılıçarslan barış antlaşması imzalayarak İstanbul’da ve Anadolu topraklarında barışı tesis etmişlerdir. Haçlı ordularının kışkırtmaları ve saldırıları sonucunda İstanbul yağma edilmiş, yakılıp yıkılmış ve İstanbul’da varlığını 1261 yılına kadar sürdüren bir Latin devleti kurulmuştur. İstanbul, Osmanlılar döneminde 1391 ve 1400 yıllarında I Bayezit; 1422 yılında da II. Murat tarafından kuşatılmış ama alınamamıştır. 29 Mayıs 1453 tarihinde Fatih Sultan Mehmet tarafından fethedilmiş ve günümüze kadar Türk toprağı olarak gelmiştir (Demirkent, 2001, s. 205-212).

Toprakları üzerinde yaşamış bütün milletlerin oluşturmuş olduğu bir medeniyetin mekâna yansımış hâli olarak karşımıza çıkan ve Dede Korkut Kitabı ile günümüz arasındaki her edebî dönemde yazılan eserlere konu olan İstanbul, Necip Fazıl Kısakürek’in “*Ruhumu eritip de kalıpta dondurmuşlar / Onu İstanbul diye toprağı kondurmuşlar*” mısralarında olduğu gibi divan şairlerince samimi bir şekilde sevilmiş ve şiirlerde işlenmiştir. Klasik Türk şiirinde hayallerin şehri olan İstanbul gücün, medeniyetin, dinin, hilafetin, tarihin, kültürel ve doğal güzellikler ile zevk ve safa meclislerinin simgesidir. İçindeki güzellere duyulan sevgi ve aşk nedeniyle daha çok sevilen bir şehir olmuştur. Her şair kendi ruhundan bir parçayı İstanbul’da görmüş, Yahya Kemal’in ifadesiyle “İstanbul’u âdeta ‘bizi biz yapan’ değerler manzumesinin bir simgesi” (Apaydın, 2013, s. 2) şeklinde telakki etmiştir.

Klasik Türk şiirinde İstanbul gücün timsalidir. Yüzyıllar boyunca fethedilemeyen İstanbul’un fethi Osmanlı devletinin gücünün sembolü olmuş, şiirde söyleyiş bu duruma paralel olarak üst perdeden gerçekleşmiştir. Mehmet Kaplan bu duruma;

“Güzel ve çeşitli tabiat manzaraları, muhteşem sarayları, konakları, yalıları, mabetleri, medreseleri, imalathaneleri, çarşıları, eğlence yerleri ve mesireleri ile bu büyük şehir, denilebilir ki Türklerin yaşayış tarzları ile beraber hayat görüşlerini ve karakterlerini de değiştirmiş, onlara bir başka hüviyet vermiştir. Edebiyatta bu değişikliği daha önceki yüzyılların saf ve açık dille anlatılan hamasi ve dinî muhtevâsından, gittikçe daha süslü, ince, zarif ve nükteli bir üslûp ile ifade olunan dünyevi, âdeta ‘burjuva tarzında’ denilebilecek bir hayat görüşüne geçiş olarak tavsif edebiliriz.” (1999, s. 6)

şeklinde bir yorum getirmiştir. “Osmanlı tarihinde İstanbul’un başkent oluşu ile divan şiirinde İstanbul dönemi başlar... Payitaht İstanbul, yüzlerce yıl divan şiirinin de merkezi olmuş, Osmanlı İmparatorluğu’nun görkemi bu şiire yansımıştır...” (Çankaya, 2016, s. 87-88). Bu durum sadece şiirle sınırlı kalmamıştır. Tezkire yazarları İstanbul’la ilgili olarak “Belde-i Tayyibe, Dârüddeve, Dârülmülk, Dârüssaltana, Dârülemân, Dârülhilâfet, Mahmiye, Mahrûsa” (Aydın, 2017, s. 44-45) gibi güç, kudret ve üstünlük ifade eden unvanları kullanmışlardır. 15. yüzyıl şairlerinden Sadî (Cem Sadîsi), “*Ger bu şehri şehrlere sultânî dir-isen n’ola / Çün anılan bu şehirde şâhlar sultânîdur*” (Aynur, 2015, s. 132) beytiyle İstanbul’un ve sultanın büyüklüğünü dile getirmiştir. Nedîm ise “*Bu şehir-i İstanbul ki bî-misl ü bahâdır / Bir sengine yek-pâre Acem mülkü fedâdır*” (Macit, 2017, s. 83) beytiyle başlayan kasidede sadece İstanbul’un güzelliğini anlatmakla yetinmemiş, siyasal anlamdaki gücünü ve üstünlüğünü de ifade etmiştir.

“Şehirler” anlamında Arapça bir kelime olan “mudun”dan (مدن) türetilmiş olan medeniyet, kendisine merkez olarak şehirleri seçmiştir. İstanbul da medeniyetin en önemli merkezlerinden biridir. İbrahim İbn-i Bâlî’nin, *Hikmet-nâme*’sinde “*Kılıpdur anı Konstantin bünyâd / Aña Konstantiniyye dimiş ol ad*” (Altun, 2017, s. 170) beytinde ifade ettiği kadar tarihî bir derinliğe sahip olan İstanbul’un fetihten sonra kazanmış olduğu İslami hüviyet, kadim zamanlardan gelen ilmî, fikrî, sanatsal faaliyetlerle imar faaliyetlerini reddetmemiştir. Müslümanlar şehrin Müslümanlaşması sürecinde kendi birikimlerini de katarak mevcut medeniyeti daha da geliştirmiş ve bu medeniyete yeni anlamlar yüklemiştir. Selami Çakmakçı, imarla ilgili unsurlardan olan İstanbul’daki minare ve kubbeleri İslam medeniyeti ve estetiği ışığında şu şekilde ifade etmektedir:

“Türk-İslam estetiğinin ve kültürünün mekândaki yansımaları olan minare ve kubbeler, İstanbul’un görsel ve manevi çehresine anlam katan başlıca dinî sembollerdir. Bu semboller, İstanbul sevgisinin dile getirildiği birçok şiirin merkezî motifleri olarak şehirdeki Türk-İslam medeniyetinin canlı bir tanığıdır. Türk-İslam medeniyetinin önemli şehirlerinden biri olan İstanbul, minare ve kubbeleriyle bu kültür ve estetiğin bir parçasına dönüşmüş, böylece anlam ve değer alanını genişleten bir mekân haline gelmiştir” (2020, s. 10).

Medeniyetin şehri olan İstanbul’un imar boyutu ön plan çıkmakla birlikte ilmî ve fikrî yönü gözden kaçmamalıdır. Dürri, “*Ulûm-ı âlemi tahsîle besdür İstanbul / Diyâr-ı Basra vü Mısır u Haleb dimek ne*



*dimek*” (Vural, 2020, s. 136) beytinde İstanbul’un ilimde bir merkez olduğunu dile getirmiştir. Nedîm, “*Kâlâ-yı mârif satılır sûklarında / Bâzâr-ı hüner maden-i ilm ü ulemâdır*” (Macit, 2017, s. 83) şeklindeki beytiyle Dürrî’nin söylediklerini desteklemektedir. Gelibolulu Mustafa Âlî’nin, “*Ulemâsı fuzelâsı şuarâsı çokdur / Ukalâ bahrıdır ol fazl u hüner deryâsı*” (Aksoyak, 2018, s. 378) beytinde belirtmiş olduğu gibi İstanbul’un Türk hâkimiyetine geçmesinden itibaren, İslamın kültür merkezi olmasından dolayı âlimler, sanatkârlar ve şairler nerede bulunurlarsa bulunsunlar İstanbul’a gelmek istemişlerdir. İstanbul’a gelemeyenler İstanbul’u hayallerinde yaşatmış ve övmüşlerdir. Geçici bir ayrılığın pençesine düşen şair Eşref Paşa sürgünden dönemeyip İstanbul’u bir daha görememe korkusunu “*Hiç mümkün mi görem bir dahı İstanbulu / Sanırım nefy-i müebbed bu belâ-yı mübrem*” (Tanrıbuurdu, 2006, s. 58) şeklinde dile getirmiştir.

Birçok klasik Türk şairinin İstanbul’un doğal güzelliklerine olan sevgisi, şiirlerine konu olmuştur. Klasik Türk şiirinde İstanbul cennet misali güzelliği, havasının ve suyunun letafeti, güzelliklerinin benzersizliği, Türkçesinin akıcılığı, bir ilim, ticaret ve eğlence merkezi olması bakımından ele alınmış, ayrıca müstesna bir şekilde semt, meydan, liman ve mesire yerleriyle de anılmıştır (Yeniterzi, 2009, s. 317). Divan şairlerinin İstanbul’un büyüleyici görüntüsü karşısında içine girmiş oldukları ruh hâli Yahya Kemal’in;

Sana dün bir tepeden baktım aziz İstanbul!  
Görmedim, gezmediğim, sevmediğim hiç bir yer.  
Ömrüm oldukça, gönül tahtıma keyfince kurul!  
Sade bir semtini sevmek bile bir ömre değer.

Nice revnaklı şehirler görülür dünyada,  
Lakin efsunlu güzellikleri sensin yaratan.  
Yaşamıştır derim, en hoş ve uzun rüyada  
Sende çok yıl yaşayan, sende ölen, sende yatan.

mısralarında belirttiği gibidir. Aynî, “*Şehr-i azam kim binâsı gerçi mâ vü tindedür / Yâ anun üstindedür cennet yahud altındadır...*” (Mermer, 2020, s. 11) mısralarıyla başlayan murabbasında cennetin İstanbul’da olduğunu belirtir. Nedîm ise “*Bir gevher-i yektâdır iki bahr arasında / Hurşîd-i cihân-tâb ile tartılsa sezâdır*” (Macit, 2017, s. 83) derken İstanbul’un coğrafi konumunun güzelliğine işaret eder. Şairi bilinmeyen bir şehrengizde ise İstanbul, cihan denizindeki kıymetli bir inciye benzetilir: “*K’anun her câyı cânân ile pürdür / Cihân bahrinde bir kıymetli dürdür*” (Çelik, 2019, s. 19).

İstanbul’un fethiyle birlikte klasik Türk şiirinin konularında ciddi bir değişikliğe gidilmiştir. “Fetihten önce divan edebiyatımızın çizgisini oluşturan, İslâmî edebiyâta hâkim olan dünyânın fâniliği, kötülüğü ve inkârı İstanbul’un göz alıcı muhitinde tesîrini kaybederek, yerini hayâtın tadını çıkarma ve yaşama sevincine bırakır. Kendi hayatlarından çok farklı bir anlayışla karşılaşan Türkler, İstanbul’da bir etkileşimin ve değişimin içine girerler” (Alan, 2008, s. 39). Zevk ve eğlence meclisleri, mesire yerleri ve sevgili unsuru şiirde daha somut bir hâlde işlenmeye başlanmıştır. Özellikle İstanbul’daki güzellere duyulan sevgi ve hayranlık İstanbul’a olan sevgiyi ve bağlılığı daha da arttırmıştır. Sünbülzâde Vehbî İstanbul’un suyunun ve toprağının sevgiliye güzellik kattığını belirtir: “*Âb u hâkinden midir bilmem hevâsından mıdır / Böyle nâz u şîveler İstanbulun hûbânına*” (Yenikale, 2017, s. 114). Doğumu fetih tarihine yakın olan şairlerden Celîlî, “*Nice kurtarsın dil ü dinin Celîlî dostlar / Râh-zendür çün şarâb u şâhidi İstânbulun*” (Nas, 2018, s. 159) beytinde İstanbul’un şarabından (işret meclisi) ve güzelliklerinden vazgeçmenin kolay olmadığını dile getirmektedir. Edirneli Nazmî “*Görsün İstânbûlî şol hûb melek-veşler-ile / Görmek isterse o kim cenneti hürîler-ile*” (Üst, 2018, s. 3142) beytinde cennetteki hurileri görmek isteyenlerin İstanbul’daki güzellere görmesinin yeterli olduğunu söylemektedir.

İstanbul tarihte İslam diniyle anılan en önemli merkezlerden biridir. Müslüman Türkler dinî-tasavvufi kaynaklı kutup-sultan ilişkisini siyasette daima benimsemiş, her devrin kutbu ve sultanı arasında manevi irtibat kurmuş ve kutup olan kişinin âdil olan sultana Allah’ın desteğiyle her zaman yardım ettiğine inanmıştır (Alvan, 2022, s. 216). Yavuz Sultan Selim’den başlayarak Osmanlı sultanlarının halife unvanını alması İstanbul’a da bir kutsiyet kazandırmıştır. Çünkü halife olan sultanın yaşadığı yer Osmanlı’nın başkenti İstanbul’dur. İstanbul’un manevi kurucusu olan Eyüp Sultan’dan itibaren ve özellikle fetihten sonra İstanbul’da yaşayan ve İstanbul’a gelen dinî şahsiyetlerin varlığı bütün şehre sinmiş; şehrin camileri, tekkeleri, medreseleri ve türbeleri hatta sokak, cadde ve semt isimleri bile bu

şahısların isimleriyle anılır hâle gelmiştir. İstanbul'un İslam dünyasının merkezi olmasıyla birlikte İstanbul sakinleri burası için dinî anlamları ihtiva eden Ümmü'd-dünyâ, Der-Saâdet, Der-i Devlet, Âsitâne-i Saâdet ve Dârü's-Saltanâ gibi isimleri kullanmıştır (İsen, 2000, s. 2). Nedim, “*Herkes erişir anda murâdına onunçün / Dergâhları melce-i erbâb-ı recâdır... Câmîlerinin her biri bir kûh-ı tecelli / Ebrû-yı melek andaki mihrâb-ı duâdır*” (Macit, 2017, s. 83) beyitlerinde İstanbul'un dinî yönünü ön plana çıkarmaktadır. İzzet Osman dinî ilim ve müesseselerin gelişmişliğini göstermek için “*Kâdiköyüne eger gelse idi Beyzâvi / Anda tefsîre şürû ider idi Kur'ânı... Görseler medresesin Seyyid ile Sâdeddin / İstemezlerdi hemân belde-i Taftâzânı*” (Rashid, 2019, s. 129) beyitlerini dile getirmektedir.

Klasik Türk şiirinde şehir, sosyal hayatla ilgili ele alınan konuların başında gelir. Şehri ele alan klasik şairlerin büyük bir kısmı şehrin mimari yapısına, mesire alanlarına, coğrafi özelliklerine, iklimine, eğlence hayatına ve güzellerine methiyeler düzmüştür. Bazı şairler “şehri/kasabayı/köyü beğenmeme, yöre halkını sevmeme, umduğunu bulamama, gitmeyi istememe, doğasından ya da coğrafi konumundan hoşlanmama” (Kutlar, 2011, s. 13) gibi nedenlerden dolayı yaşamış oldukları yerleri hicvederken, bazı şairler de kaybedilen şehirleri konu alan mersiyeler yazmıştır (Batislam, 2009, s. 485). Mehmet Arslan (2018) şehrengizler ve şehir şiirleri bağlamında yapılan çalışmada 1500 civarında divanın tarandığı ifade etmiş; gazel, kaside, mesnevi, kıta, murabba, tahmis, müseddes, müsebba, şarkı ve terki-i bend nazım şekilleriyle yazılan şehir şiirlerini şehir medhiyeleri, şehir hicivleri, şehir mersiyeleri, şehrengizlerin baş kısımlarında o şehir ile ilgili şiirler, sâhilnâmeler, bilâdiyeler, İstanbul'un mesire yerleri hakkında yazılan şiirler, İstanbul'un semtlerine/ilçelerine/köylerine yazılan şiirler, İstanbul'un çarşı ve sokaklarıyla ilgili şiirler, miyâhiyeler, nehirlere yazılan şiirler, dağlara yazılan şiirler, yaylalara yazılan şiirler, ülkelerle ilgili şiirler ve içerisinde şehir isimleri bulunan şiirler şeklinde 15 başlık altında tasnif etmiştir. Görüldüğü üzere şehirle ilgili şiirler geniş bir yelpazeye sahiptir. Klasik şairin şiirde şehri ve şehre dair unsurları ele almasına zemin oluşturan bazı etkenler vardır. Bu etkenler şu şekilde sıralanabilir:

- a) Şairin doğduğu, büyüdüğü veya yaşadığı yeri methetme arzusu.
- b) Şairin gezdiği ve güzel bulduğu yeri anlatma isteği.
- c) Şairin tayin veya görev vesilesiyle gittiği yeri anlatma isteği.
- ç) Vuslat arzusunu ifade etme isteği.
- d) Dinî duyarlılıkla kutsal şehirleri anlatma isteği.
- e) Sürgün vesilesiyle gittiği yeri anlatma isteği.
- f) Şairin kendi penceresinden bir şehirle ilgili şikâyet ve yergilerini dile getirme isteği (Yıldız, 2021, s. 2149).

Bu çalışmada XIX. yüzyıl şairlerinden Ahmed'in şehir methiyesi ele alınmıştır. Şehir medhiyeleri çoğu zaman şehrengizlerle karıştırılmıştır. “Şehrengizler bir şehrin meşhur, tanınmış, bilinen kişilerini anlatan manzumelerdir. Kişi, şahıs merkezli bir türdür” (Tığlı, 2020, s. 482). Tanımdan anlaşılacağı üzere şehrengizlerde şehrin güzellerine ait vasıfların anlatılması gerekmektedir. Şehir medhiyeleri ise şehrin önemli yerlerine ayrı ayrı değinilmeden genel değerlendirmelerle şehrin övüldüğü bir türdür (Gök, 2017, s. 122). Ancak istisnai bir durum olarak Selami Turan'ın “*Mihri Hatun Divanı'nda Şehir Methiyesine Bir Örnek: Lâdik*” (2010, s. 597-604) başlıklı çalışmada yer verdiği Ladik'i tanıtan methiyede ve çalışmamıza konu olan Ahmed'in methiyesinde şehrin içindeki bazı yerlerin tanıtıldığı ve övüldüğü görülmektedir.

Arslan'ın şehir şiirleriyle ilgili yaptığı çalışmaya göre İstanbul'la ilgili yazılan şiirlerin sayısı 59'dur (2018, s. 48). Bu sayıya yukarıda Arslan'ın şehir şiirleri tasnifiyle ilgili belirtmiş olduğumuz 15 başlığa ait şiirlerin hepsi dâhildir. Ahmed'in *Dâsitân-ı Medhiyye-i İstanbul* başlıklı şehir methiyesiyle, İstanbul'la ilgili yazılmış şiirlerin sayısı 60'a çıkmaktadır. Bu çalışmada Ahmed'in *Dâsitân-ı Medhiyye-i İstanbul* başlıklı şehir methiyesi muhteva ve şekil özellikleri bakımından incelenip tanıtılmakta ve çalışmanın sonunda *Methiye* 'nin transkripsiyonlu metnine yer verilmektedir.

## 1. ESERİN MÜELLİFİ AHMED

Eserin müellifi Ahmed'le ilgili bilgiler sınırlıdır. *Dâsitân-ı Medhiyye-i İstanbul*'un 51. bendine göre Ahmed, Ahıskalı ya da Ardanuçlu'dur. Ahmed'in yaşamış olduğu XIX. asrın şairlerine yer veren kaynaklar incelenmiş, ancak Ahıska ya da Ardanuç doğumlu Ahmed adında/mahlaslı bir şaire rastlanmamıştır. İncelen kaynaklar şunlardır: Çiftçi, Ö. (2017). *Fatîn Tezkiresi (Hâtimetü'l-Eşâr)*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.; Oğuz, F. S. K. Koncu, H. Çakır, M. (2017). *Kâfile-i Şu'arâ*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.; Arslan, M. (2018). *Mecma '-i Şu'arâ ve Tezkire-i Üdebâ*. Kültür





ve Turizm Bakanlığı Yayınları.; Oğraş, R. (2018). *Bağçe-i Safâ-endûz*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.; Çınarcı, M. N. (2019). *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.; Aydemir, E. ve Özer, F. (2019). *Eslâf*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.; Mehmed Tahir. (1972). *Osmanlı Müellifleri* (Haz. Yavuz, A. F. ve Özen, İ.). Meral Yayınevi.; Tuman, M. N. (2001). *Tuhfe-i Nâilî* (Haz. Kurnaz, C. & Tatçı, M.) Bizim Büro Yayınları.; İpekten, H. vd. (1988). *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Ömer Faruk Akün, Ahmed'le ilgili olarak onun halk şairi olduğunu ifade etmekte ve Sultan Abdülmecid Han zamanında basılmış *Dâsitân-ı Medhiyye-i İstanbul* adında bir methiyesi olduğu bilgisini vermektedir (Akün, 1956, s. 77). Şairin methiyesinin son bendinde mahlas olarak Ahmed ismi geçmektedir:

Devlet-i 'Abdü'l-mecîddir bu 'aşrîñ hunkârı  
Ol 'âlî şadr-ı a'zam Âşaf-ı tüvân-geri  
Söyledi Ahmed-i şeydâ târîhini gevheri  
Pâdişâha biñ kaçır-ı rıdvânı var İslâmbolîñ

Ahmed ismi mahlas olarak tercih edilen isimlerden olmadığı için şairin isminin Ahmed olduğu düşünülmektedir. Ahmed, 51 numaralı bendin ilk iki mısraında, “*Şol Ahışha şehridir sancağımız ser-haddimiz / Hem kazâmız Aratucdur şehirdir gül kentimiz*” diyerek Ahıska sancağının Ardanuç kazasından ya da buraya bağlı daha küçük bir yerleşim merkezinden olduğunu ve İstanbul'a sonradan geldiğini belirtmektedir. 50. bendin “*On iki yıl hizmet idim Fâtih-i zî-şâna ben*” şeklindeki ilk mısraında 12 yıl Fatih'te hizmet etmiş olması bilgisi onun uzun süre İstanbul'da kaldığını göstermektedir. *Methiye*'nin 52. bendinde Sultan II. Mahmud zamanında yapılan Unkapanı Köprüsü'nün yapımına işaret edilmesi Ahmed'in XVIII. asrın son çeyreğinde doğduğuna işaret etmektedir. Ayrıca Fatih'te hizmet ettiğini belirtmesi onun ilim ehli bir şahsiyet olduğunu ortaya koymaktadır.

Ahmed'in doğum ve ölüm tarihleriyle ilgili bir bilgi mevcut değildir. Ancak son bentte 1839-1861 yılları arasında Osmanlı devletinin padişahlığını yapmış olan Sultan Abdülmecid dönemi şairlerinden olduğu ortadadır. *Sicill-i Osmanî*'de söz konusu yıllarda yaşamış ve Ahıskalı olduğu belirtilen Ahmed adında bir âlimden şu şekilde bahsedilmektedir: “Ahıskalıdır. Müderris ve dersiâm olup Recep 1270'de (Nisan 1854) Eyüp mollası oldu. 1279'da (1862/63) vefat eyledi. Oğlu Mehmed Âsım Efendi de o sene vefat eyledi. Küçük-karaman'da medfundurlar.” (Süreyya, 1996, s. 170). *Sicil*'deki Ahmed'in ölüm tarihinin Sultan Abdülmecit'in saltanatına yakınlığı, Ahıskalı oluşu ve Eyüp'te mollalık yapması ile ilgili bilgi *Sicil*'deki Ahmed'le incelediğimiz *Methiye*'nin şairi olan Ahmed'in aynı kişi olmasını kuvvetle muhtemel kılmaktadır.

## 2. DÂSİTÂN-I MEDHİYYE-İ İSTANBUL

### 2.1. Şekil Özellikleri

*Dâsitân-ı Medhiyye-i İstanbul* 53 bentten oluşan müzdevic bir murabbadır. Murabba dörder mısralık bentlerden oluşan ve musammat başlığı altında kaleme alınan bir nazım şeklidir. Murabbanın bentlerinin son mısraları aynı olanlarına mütekerrir; farklı olanlarına müzdevic denir. Murabbalarda kafiye düzeni genellikle aaaa/bbba/ccca şeklindedir. Ancak farklı kafiye düzeninde yazılan murabbalar da mevcuttur. Ahmed'in murabbası bentler sadece son mısralarda kafiyeyle birbirine bağlandığından müzdevictir. Bu murabbanın diğer murabbalardan ayrılan yönü ilk bendindeki farklı kafiye örgüsüdür. Ayrıca 39. bentte çapraz kafiye görülmektedir. Murabba yaygın olarak kullanılan bir nazım şekli değildir. Şairin, hünerini sergilemek için kullandığı bir nazım şekli olan murabba daha çok methiye, mersiye ve hicviye türünde kullanılır. Murabbalarda dinî, tasavvufi konular ile aşk, ayrılık ve bahar gibi konulara yer verildiği görülür. Ahmed'in murabbası İstanbul'u ve içindeki unsurları övmek amacıyla yazılması bakımından farklıdır. Murabba yazma geleneği Nesîmî ile başlamış, Edirneli Nazmî çoğu mütekerrir 519 murabba, Enderunlu Vâsîf 194 murabba, İlhâmî (III. Selim) 97 murabba, Üsküdarlı Aşkî 59 murabba, Nâfiz 51 murabba, Nedîm ve Şeref Hanım 35'er murabba, Muhibbî (I. Süleyman) 31 murabba, Hayretî 26 murabba ve Taşlıcalı Yahyâ 25 murabba yazmıştır (Pala ve Kılıç, 2020, s. 233). Murabbaların bent sayısı üç ile beş arasında olup İskender Pala ve Filiz Kılıç'ın ifadesiyle yirmi yedi bentten müteşekkil olanları da vardır (2020, s. 233). Bent sayısına bakıldığında Ahmed'in murabbasının klasik Türk şiirindeki en uzun murabbalardan biri olduğu söylenebilir.

Ahmed'in şehir methiyesi aruzun remel bahrinin "fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün" kalıbıyla yazılmıştır. Bu kalıp "fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün"le birlikte murabbalarda en çok kullanılan iki aruz kalıbından biridir. Ahmed, mısraların aruza uydurulması esnasında imale ve zihafa sıkça başvurmuştur. Nüshada bazı mısraların hece ya da kelime eksikliğinden vezne uymadığı görülmektedir. Söz konusu mısralardaki uyumsuzluk nüshanın silik olmasından kaynaklanmayıp muhtemelen basım hatasıyla ilgilidir.

Ahmed, *Methiye*'de belli bir kafiye çeşidini kullanmamıştır. Kafiyeyle ilgili olarak çok başarılı olduğu söylenemez. Kafiyeyle dair görülen yanlışlıklar şunlardır:

#### Revîden önce gelen ridflerin uyuşmaması:

1. bend: şānı var İslāmbolî / meskeni var İslāmbolî / sultānı var İslāmbolî

7. bend: yāri\_ile / nūr-ile / Zü'l-fikār-ile

10. bend: maḳām / ruḫām / İrem

#### Bazı bentlerde kafiye redifle sağlanmaktadır:

8. bend: toḫımı / gücini / tācını

15. bend: ekṣerī / dilberi / müṣterī

20. yāreni / dildārını / bārını

31. başını / yaşı / Dikilitaşı

34. bend: meclisi / ḫālişi / Yalısı

38. bend: ḫacılar / gündüzler / ḫāceler

43. bend: bābını / bābını / nāyını

51. bend: ser-ḫaddimiz / kentimiz / medfenimiz

#### Dahîl harfinin (kafiye-i müesses) uyuşmaması:

28. bend - 'adālet bundadır / hidāyet bundadır / vilāyet bundadır

Ahmed, murabbada redifi çokça kullanmıştır. Toplamda 40 bentte redif vardır. Ek olarak kullanılan rediflerin sayısı 28'dir (7, 8, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 20, 25, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 47, 51, 53). Kelime olarak geçen redif sayısı ile 7 (6, 11, 18, 21, 26, 28, 39); ek+kelime şeklinde kullanılan redif sayısı 5'tir (1, 3, 4, 49, 50).

#### 2.2. Muhteva Özellikleri

"Methiye Arap edebiyatından İran edebiyatına ve oradan Türk edebiyatına geçerken gerek zihniyet gerekse kültür ve çevre farklılıklarının etkisiyle konunun işlenişinde birtakım değişiklikler olmuştur" (Aydemir, 2004, s. 410). Methiyelerde önceleri Hz. Peygamber, dört halife, din ve tarikat büyükleri, sultan ve önemli devlet adamlarının övüldüğü görülürken sonraları insan dışındaki canlı varlıklar ile cansız varlıklar da methiyelere konu olmuştur. Ahmed'in murabbası İstanbul şehrinin güzelliklerinin anlatıldığı ve övüldüğü bir şehir methiyesidir.

İstanbul kelimesi *Methiye*'deki bentlerde "İslāmbol" şeklinde geçmektedir. "İslāmbol, 'İslam'ın bol olduğu yer, İslam ile dolu' anlamında bir halk etimolojisidir ve muhtemelen bu şekilde ilk olarak Meninski'de geçer. Meninski ile aynı yüzyılda yazılmış olan Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'sinde de 'Lisân ı Âl i Osmāniyânda İslāmbol derler' açıklaması vardır. Halk etimolojisine dayalı bu şekil de 17. yüzyılda yaygın bir telaffuzdur" (Kartallıoğlu, 2016, s. 123). *Methiye*'nin başlık kısmında şairin İstanbul ifadesini kullandığı görülmektedir. Bentlerde ise İslāmbol'u kullanmaktadır. Şairin bu tercihi şehrin manevi yönünü ön plana çıkarmakla ilgili olmalıdır. İstanbul'a vurgu yapmak amacıyla *Methiye*'nin 1. bendinde 3, 24. bendinde 2, 37. bendinde 2, 39. bendinde 2 ve diğer bentlerin son mısralarında birer kez olmak üzere toplamda 58 kez "İslāmbol"; 3, 4, 5, 24 ve 40. bentlerde ise birer kez olmak üzere toplamda 5 kez Âsitân/Âsitâne ifadesini kullanmıştır. Başlıktaki İstanbul, bentlerdeki İslāmbol ve Âsitân/Âsitâne kelimelerinin kullanım sayısı toplamda 64'tür.



Ahmed'in şehir methiyesi İstanbul'un ezelden beri gelen bir ihtişamının olduğu vurgusuyla başlar. 1. bentten 8. bende kadar Fatih Sultan Mehmet'in övgüsüne yer verilir. "Yedi tepe üzerine kurulmuş bir şehir olan İstanbul'un, dünyanın her tarafına hükmeden bir hükümdarı vardır. Gül bahçesi gibi olan İstanbul'a benzeyen bir şehir dünyada yoktur. Allah İstanbul'u methetmiş ve affetmiştir. İstanbul cennet gibi mekânlara sahiptir ve İstanbul'un şanlı Fatih'i (mekân) cennet bağı gibidir. Dünyanın her yerinde şöhreti olan İstanbul şehri karada, denizde, doğuda ve batıda adaletiyle bilinir. Gülü cennet gibi olup içinde pembe renkte laleleri ve amber kokulu sümbülleriyle reyhanları vardır. Başta Ortahisar'a<sup>1</sup> sahip olan Fatih Sultan Mehmet, kendisini ve askerini öven bir övücünün<sup>2</sup> övgüsüne mazhar olmuş, İstanbul'un doğuya ve batıya hükmeden bir hakani olarak tanınmıştır. İstanbul'un dünyaca tanınan fatihi, karanlığı ve küfrü ansızın yok etmiştir. İstanbul gökyüzünde iman nuru gibi ortaya çıkmıştır. Çünkü İstanbul'un çok dua edeni vardır. Altı cennet, üstü Kâbe olan gökte beytü'l-mamûru<sup>3</sup> toplayan, hem veli hem de gazi olan Sultan Muhammed'in (II. Mehmet) sülüs işlemeli bir kılıcı vardır. Sultan Muhammed, Kerbela'nın Haydar'ı olan Hz. Ali gibi İstanbul'un arslanıdır. İstanbul'un kahramanı, sultanı ve hanı olan Fatih, Ayasofya'yı kılıçla almıştır. Ayasofya, kubbesine dört halifenin isimlerinin yazılmasından, mihrabının ve minberinin yapılmasından sonra nur ile dolmuştur. Sultan Fatih, Allah'ın zor olan her işi kolay kılmasıyla pençesini salarak kireçten taşı/toprağı delmiştir. Enbiyanın İstanbul'un fethine dair delilleri olup Fatih, Resulullah'ın övgüsü ile saadet tacını giymiştir."

9. bentte üzerinde 360 kubbe olan İstanbul'u Müslümanlara kısmet ettiği ve kıyamete kadar baki kılması için Allah'a hamd ve dua edilir.

İstanbul bu methiyenin 10 ile 16. bentleri arasında hem genel olarak hem de içindeki ilçe, semt, mahalle, sokak ve cadde gibi mekânlarıyla övülür. "İstanbul cennete benzeyen, güzelliği arşa dayanan, altından mermerler gibi parlak olan, yeryüzünde benzeri olmayan, İrem bağı gibi bir şehirdir. Şüphesiz ki cennet bağları, inci, cevher, türlü nimetler ile cennetteki gibi güzel erkekler ve kadınlar İstanbul'dadır. İstanbul'un Nuruosmaniye, Mahmutpaşa ve Süleymaniye gibi yerlerine gidilmeli ve Bayezit Camisi'nde muhakkak bir ramazan orucu tutulmalı ve İstanbul her iki bayramda da gezilmelidir. İstanbul, Arafat Dağı gibi kurbanların toplandığı; sadık âşıkların, sevgililerine kavuştuğu; herkesin buluşma alanı olan Fatih Meydanı'yla gezilecek bir şehirdir. Lalesi ve gülüyle zevk veren İstanbul'un Yenikapı'sına yaz mevsiminde gidilmelidir. Cerrahpaşa'nın mahbupları gam ve kederi dağıtırken, Aksaray'dan bir iki gonca ağızlı sevgiliyi görmek güzeldir. Altın ve gümüşü seven sevgililere sahip olan İstanbul'un Mustafapaşa'sında cambazlar oyun oynarlar. Şehremini'nin güzelleri güzellikte Hz. Yusuf gibidir ve Yusufpaşa'nın güzelleri de göz alıcıdır. İstanbul'da âşıklar ve sevgililer çoktur. Şehzadebaşı güzelleri önlerinde el bağlanacak kadar güzelken, Vefa güzelleri de âşığın ciğerini dağlar. Kızıtaşı'ndaki güzeller ise âşıkları daima ağlatırlar."

Şair, 17. bentte kendisini gül bahçesine feryada gelen bir bülbüle benzeter ve hâlini sevgiliye arz etmek istediğini ifade eder. Bu bentten 24. bende kadar İstanbul'un bazı yerlerinden ve isim verilmeden buralarda yaşayan güzellere bahsedilir. Ancak güzellere bahsedilmesi şehrengizlerdeki gibi güzeli vasfetme şeklinde olmayıp yüzeyseldir. Şairin buradaki amacı şehrin güzelliğini ön plana çıkarmaktır. Şair 18. bentte Anka kuşunun Kafdağı'nda gizli olması gibi sevgilinin gözünün görünmediğini; aynı zamanda saçlarının, gül yanaklarının ve isminin de gizli olduğunu belirtir. Sevgilinin ismi 3. mısra da "Bir 'ayın bir zâ iki mîm kâf içinde gizlidir"<sup>4</sup> şeklindeki kelime oyunları ile gizli tutulur. Bu bölümdeki diğer bentler şu şekildedir: "Sarıgül tarafındaki sevgili, güzel olup Alipaşa güzellerinin kaşı ise keman gibidir. Gececiler içinde gonca ağızlıların olması gibi İstanbul'un deli âşıkları için de gül bahçeleri vardır. Romen güzeller Karagümrük Salma Tomruk Caddesi'nde satılan süt gibidir. Yavuz Sultan Selim'in (mekân) güzellerini sarmak gerekir. Çarşamba güzeli bir kez yanak verse iyi olur. İstanbul'un güzellerinin bembeyaz gerdanı vardır. Kadıçeşme ve Zeyrek taraflarını dolaşmak ve Hocapaşa dilberine yönelmek gerekir. Paşakapı güzelleri aşk ile şerh edilmelidir. İstanbul'un nice yüz bin âşığı vardır. İstanbul'un bin bir direk üzerine kurulu olduğu söylenir. Çemberlitaş'ın güzelleri ipek tezgâhlarında müşterek çalışırlar. İstanbul'un güzellerinin yanakları güneş ve ay gibi parlaktır." Ahmed 23. bentte Samatya'yı ve mektepleri çok gezdiğini, buralarda sadık bir sevgili bulunmadığını söyler ve bu durumu İstanbul için büyük bir eksiklik olarak belirtir. Bu ifadeler İstanbul'u çok seven şairin şikâyetleridir. Şair İstanbul'a layık bir destan söylediğini, İstanbul'un bu dünyanın incisi olduğunu, buradaki sevgililerin güzellikte Hz. Yusuf'a benzediğini ve âşığı deli eden güzellerin İstanbul'da yaşadığını ifade ederek bu bölümü sona erdirir.

Ahmed'in 25. bentte ikinci defa şikâyet ettiği görülür. Bu şikâyet İstanbul'un esnafıyla ilgilidir. Şaire göre İstanbul'un esnafı faniye tapmış gitmektedir. Şair bu bentte kâfir, sünni ve Müslümanların birlikte yaşadığını söylemekte ve bu birlikteliği yetmiş iki buçuk millet şeklinde ifade etmektedir. Ahmed'in demografik yapıya ilişkin bu ifadeleri edebî eserlerin tarihe kaynaklık edebilmesi yönüyle önemlidir. Ahmed 26. bentte, bir önceki bentteki aksaklıkların giderilmesi için neler yapılması gerektiğini ifade etmektedir. "Takva yolunda ilerleyenler kederden uzak olur. İlim ile uğraşanlar iki cihanda mutluluğa kavuşur. Nefis ve şeytana uyanlar ise gözü açık gider. İstanbul'un (sultanın), asilerin katledilmesine dair fermanı vardır."

Tunus, Trabzon, Kütahya, Konya, Vidin, Cam, Halep, Horasan, Hindistan, Yemen, Mısır, Şam, Tebriz, Bağdat, Cezayir ve İran gibi şehir ve ülkelere yer verilen 27. bentte şair, bu yerlerin hepsinin İstanbul'un bir meydanı kadar olamayacağını belirtir. İstanbul bu bentten 36. bende kadar içindeki mekânlar vesilesiyle övülmektedir. Bu kısımdaki bentlerde İstanbul'un ekonomik, ticari, askerî, kültürel ve siyasi durumu ile şehir yerleşimine dair bilgiler verilmesi önemlidir. "Osmanlı ülkesinin adalet tahtı (başkent) İstanbul'dadır. İstanbul Allah'ın tecelli ve hidayet ettiği, her vilayetten insanı misafir eden bir şehirdir. Bu şehir her türlü övgüye layıktır. Denizlerin birleştiği ve coştığı bir yer olan İstanbul'un binaları birbirine bakar. Hz. Yuşa'nın kabri arşa nur saçar. Çamlıca'nın parlaklığı Bursa'ya ve İzmir'e kadar uzanır. Beykoz ve Sarıyer'de güzel laleler varken Üsküdar'da bağlar ve bahçeler bulunur. Galata Kulesi göğe doğru uzanırken Kız Kulesi'de denizin içindeki bir gözyaşı damlası gibi görünür. Sultanahmet ve Dikilitaş da görülmesi gereken yerlerdir. Bütün vezirliklere Topkapı Sarayı'nın Bâb-ı Hümayûn kapısından, şeyhülislamın olduğu yere de Şeyhülislam Kapısı'ndan gidilir. Gökteki yıldızlar kadar insanı barındıran İstanbul'un 360 gün boyunca kurulan pazarları bulunur. Devletin askerleri eski saraydadır. Ülkenin hükümdarı cihanın en büyük miralaydır ve kılıcı düşmanların üzerindedir. İstanbul'un topu, tüfeği, hançeri, kılıcı ve kalkanı vardır. Kasımpaşa'da eğlence meclisleri, Tophane'de ise en halis güzeller bulunur. Beşiktaş ve Çırağan Yalısı'nı geçtikten sonra denizin üstünde olan bir saray mevcuttur. Tahtakale Kadıhanı<sup>5</sup> başına hançer takarken Mısır Çarşısı ise amberle misk kokar. Yeni İskele, tüccarların merkezi olup İstanbul'un düzenli bir ticareti, gümrüğü ve mizanı vardır. Darphane'de gümüş ve altın kesilirken Basmane'de kitaplar basılır. İstanbul'un güzel çarşı, pazar ve bedestenlerinde türlü eşyalar satılır."

37. bentten 48. bende kadar İstanbul'un İslam'ın merkezi oluşundan, dinî müessese ve faaliyetlerinden bahsedilir. Temas edilen bu konular dile getirilirken İstanbul'un ve mekânlarının üstlendiği rol vurgulanarak İstanbul methedilir. Şair bu bentlerde İstanbul'un, halifeliğin ve İslam'ın merkezi olduğunu dolaylı olarak hissettirir. "Bütün insanların gitmek istediği İstanbul, Akdeniz ile Karadeniz arasında bir şehirdir. Kervanlar her recep ayında hacca gitmek için İstanbul'dan yola çıkar. Yüz bin paşası kadar yüz bin hacısı olan İstanbul'da ilim ehli gece gündüz demeden ilimle uğraşır. İstanbul, her fende mahir hocalara sahip olduğu için âdeta gizli inciler barındıran bir maden gibidir. Ramazan geldiğinde cennetin kapıları açılır. İstanbul'un, elinde tespihle zikir çeken ve vird okuyan insanları ile Kur'an'ı hafızedenleri vardır. İmamlar, müezzinler, altın kalemli kâtipler İstanbul'da bir düzen içinde hareket ederler. İstanbul'un seksen bin mahallesi ve yirmi dört kapısı vardır. Şirin meskenleri ve cennet gibi sarayları olan İstanbul'un feyzi ve ihsanı bol olup bütün evliyalar İstanbul için dua etmiştir. İstanbul'un yirmi dört kapısında her gece kandiller yanar. Bu kapıların altısı sahraya on sekizi ise denize bakar. Her seher vaktinde Allah'ın İstanbul'a rahmeti iner. Nallıkapı denize bakarken Silivrikapı'da dervişler ney çalar. Ayrıca İstanbul'da Mevlevilerin ayini vardır. Topkapı, Yenibahçe'ye bakar. Herkes Edirnekapı'dan girip çıktığı için orası kalabalıktır. Kâbe'nin dağlar tarafından çevrelenmesi gibi Fatih'in kabrinin olduğu yer de kuşatılmış gibidir. Fatih'in türbesi ziyaret edilmesi gereken bir yerdir. Ayrıca İstanbul'da Ebû Eyyûb el-Ensârî gibi bir sevgili yatmaktadır. İstanbul ayetle övülmüş, ilkbaharı cennetü'l-mevâya benzeyen bir şehirdir. Çünkü İstanbul'un üstünde Rahman'ın nuru vardır. Allah İstanbul'un taşını toprağını güzel yarattığı için onun bostan ve bahçelerine cennet demişlerdir. Çekmece tarafında ırmağı olan İstanbul'un kevser gibi suları vardır." 48. bentte İstanbul'da ilim ve irfanın yaşandığı ifade edilir. İstanbul'un irfan mektebinde âşığın bir kadeh içmesiyle yüz dört kitabın keşfolunacağı ve marifet elde edileceği belirtilir.

Şair methiyenin son bölümünde kendinden bahseder. İstanbul'da kalış nedenini, nereli olduğunu, hangi dönemde yaşadığını ve mahlasının ne olduğunu dile getirir. Ayrıca kendini över. Şair İstanbul'da üçler, yediler, kırklar ve Hz. Hızır'ın dostlarının olduğunu; bunları görmek istediğini; bundan dolayı da



İstanbul’da Allah’a şükrederek kalması gerektiğini dile getirir. On iki yıl Fatih’te hizmet ettiğini, aşkın şarabını içtiğini ve İstanbul’un değerli incilerin madeni olduğunu söyler. “İstanbul’da müşkülümü çözecek şeyhler vardır. Sancağım Ahıska, kazam ise Aratuc’dur (Ardanuç). İstanbul’da öleceğime dair bir inancım vardır. Sultan Mahmut’un dünyadaki hayırları büyüktür. Bunlardan biri yaptırdığı Unkapı Köprüsü’dür. Benim asrımın hükümdarı Sultan Abdülmecit’tir. Onun kudretli bir sadrazamı vardır. Ahmed, bu şiirde padişaha ait cennet gibi sarayları ve mücevher gibi tarihi olan İstanbul’u anlatmıştır.”

*Methiye*’de İstanbul’a yer verilmekle birlikte İstanbul’un içindeki ve dışındaki mekânların isimlerine de yer verilmiştir. İstanbul içinde 57, İstanbul dışında 23 mekânın ismi geçmektedir. Manzumede ismi geçen mekânlar ile isimlerin geçtiği bent numaraları şu şekildedir:

**İstanbul içi:** İslambol (bütün bentler), Âsitân/ Âsitâne (3, 4, 5, 24, 40), Fatih (2, 50), Ayasofya (7), Nuruosmaniye (12), Mahmutpaşa (12), Süleymaniye (12), Beyazıt Cami (12), Fatih Meydanı (13), Yenikapı (14), Aksaray (14), Cerrahpaşa (14), Mustafapaşa (15), Şehremini (15), Yusufpaşa (15), Şehzadebaşı (16), Vefa (16), Kıztaşı (16), Sarıgül (19), Alipaşa (19), Karagümrük Salma Tomruk Caddesi (20), Yavuz Sultan Selim (20), Kazlıçeşme (21), Zeyrek (21), Hocapaşa (21), Paşakapı (21), Çemberlitaş (22), Samatya (23), Yuşa Tepesi (30), Çamlıca (30), Beykoz (30), Sarıyer (30), Üsküdar (30), Galata (31), Kızkulesi (31), Sultanahmet (31), Dikilitaş (31), Bâb-ı hümayûn (32), Şeyhülislam Kapısı (32), Kasımpaşa (34), Tophane (34), Beşiktaş (34), Çırağan Yalısı (34), Tahtakale (35), Hacı Kadın (35), Mısır Çarşısı (35), Yeni İskele (35), Darphane (36), Basmane (36), Narlıkapı (43), Silivrikapı (43), Topkapı (44), Yenibahçe (44), Edirnekapı (43), Eğrikapı (43), Çekmece (47).

**İstanbul dışı:** Ortahisar (4), Kâbe (6, 45), Arafat Dağı (13), Tunus (27), Trabzon (27), Kütahya (27), Konya (27), Vidin (27), Cam (27), Halep (27), Horasan (27), Hindistan (27), Yemen (27), Mısır (27), Şam (27), Tebriz (27), Bağdat (27), Cezayir (27), İran (27), Bursa (30), İzmir (30), Ahıska (51), Aratuc/Ardanuç (51).

### 3. NÜSHA TAVSİFİ

8 varaktan oluşan nüsha 2a sayfasından başlayıp 16b sayfasında sona ermektedir. Nüsha İstanbul Büyükşehir Belediyesi (İBB) Kütüphaneleri, İBB Atatürk Kitaplığı’nda depo bölümünde 811.3 sınıflama yer bilgisi ve Bel\_Osm\_K.02992 demirbaş yer numarasıyla kayıtlıdır. Desenli, mukavva bir cilde sahip olan nüsha, kalın sarı kâğıtlara ve siyah cetveli çift sütun üzerine basılıdır. Nüshanın 2b sayfasında siyah mürekkeple yapılmış tezhipli bir serlevha mevcuttur. Her sayfasında 10 satırın bulunduğu nüsha 275x200 – 215x180 ölçülerindedir. Nüsha Hicri 1293 (1876/77) tarihinde basılmıştır. Nüshada ele alınan bu manzumeden başka *Dâsitân-ı Bahr*, *Dâsitân-ı Vehhâbi* ve *Dâsitân-ı Sıvastopol* başlıklı üç manzume daha bulunmaktadır. *Dâsitân-ı Medhiyye-i İstanbul* bu nüshada 2b ile 12b sayfaları arasında yer almaktadır. Nüshanın başında ve sonunda vikaye varakları mevcuttur. Baş taraftaki vikaye varağında “Hazâ bu kitâb der-âliyede Çemberlitaş Medresesi’nde felsefe hâcesi müderrisîn-i kirâmdan Hacı Hâfız Muhammed Şükrî Efendi hazretleri mahdûmu Hâfız Muhammed Zühdi Efendi’nindir” şeklinde bir temellük kaydı mevcuttur. Temellük kaydının altında “numerolar 24”, “Rebiülevvel 27” ve “sene 1302” ifadeleri vardır. Bu ifadelerden temellük kaydının 14 Ocak 1885 tarihinde düşüldüğü anlaşılmaktadır.

Baş:

Tâ-ezel ol ihtîşâmı şânı var İslâmbolîñ  
Heft kûhuñ üstüne meskeni var İslâmbolîñ  
Yedi iklîm dört gûşe hüküm ider Kâfandan Kâfa  
Bir ‘adâlet şâhibi sultânı var İslâmbolîñ

Son:

Donanma emekdarı şaşkın Gülzârî  
Hâkdan oldı saña ihsân bu sene



### Methiye Transkribe Edilirken Dikkat Edilen Hususlar

- ✓ *Methiye*'nin imlâsında metne sadık kalınmıştır.
- ✓ Arapça-Farsça kelime ve eklerin yazımında Prof. Dr. İsmail Ünver'in "Çeviriyazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler" adlı makalesindeki tavsiyeler dikkate alınmıştır.
- ✓ Metinde zihaf yapılan uzun ünlüler eğik (italik) olarak belirtilmiştir.
- ✓ Med yapılması zaruret olduğu hâlde med yapılmayan hecelerin ünlüleri eğik olarak gösterilmiştir.
- ✓ Nüshanın orijinalinde vezin gereği yapılmış olan ses türemeleri yay ayraç ( ) içinde gösterilmiştir.
- ✓ Metinde anlam ve vezin gereği yapılan eklemeler köşeli parantez [ ] içinde verilmiş, ayrıca bu kısımlara ait görüntüler sonnotlar kısmında gösterilmiştir.
- ✓ Nüshada birleşik yazılan "ile" edatı, kendinden önce gelen kelime ile arasına "-" işareti konularak gösterilmiştir.

### 4. TRANSKRİPSİYONLU METİN

#### Dâsîtân-ı Medhiyye-i İstanbul

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

- 1 Tâ-ezel ol ihtîşâmı şânı var İslâmbolîñ  
Heft kühuñ üstüne meskeni var İslâmbolîñ  
Yedi iklîm dört gūşe hüküm ider Kafdan Kafa  
Bir 'adâlet şâhibi sultânı var İslâmbolîñ
- 2 Var mıdır hîç bu cihânda böyle bir gülşen-mekân  
Medh idüp mağfûr buyurmuş şehrinî Rabbu'l-Menân  
Bâg-ı firdevs-i cinândır Fâtih-i zî-şân hemân  
Sânî-i firdevs âşiyânı var İslâmbolîñ
- 3 Yedi iklîm dört gūşe Âsîtânîñ nâmı var  
Berr u baħr u şark u ğarba pür-'ad[ı]l ahkâmı var<sup>6</sup>  
Virdi cennet hûb-rūyuñda lâle-i gülfâmı var  
Misk-i 'anber sünbüli reyhânı var İslâmbolîñ
- 4 İbtidâ Ortaħişârda bâbınıñ miftâhı var  
Âsîtânı fetħ idici fâtih-i fettâhı var  
'Askerini kendüsini medh ider meddâhı var  
Hâfîkayna hüküm ider hâkânı var İslâmbolîñ
- 5 Ğulgule virdi cihâna geldi bir şâhib-kırân  
Zulmeti küfri çıkardı ara yerden nâ-gehân  
Âsumândan Âsîtâne toĝdı bir nūr-ı ĩmân  
Çok du 'acı mü' mini ihvânı var İslâmbolîñ
- 6 Altı cennet üsti Ka'be gökde beytü'l-ma'mûrı  
Cem' ider Sultân Muhammed var sülûs-i eşheri  
Bir velî-i ğâzîdir kim Kerbelânîñ Hayderi  
Hâzret-i 'Alî gibi arslanı var İslâmbolîñ
- 7 Kubbelerini baĝladılar Muştafânîñ yâri\_ile  
Minberi mihrâb yapıldı töldi içi nūr ile  
Aldı Ayaşof(i)yayı cebr-i Zü'l-fikâr ile  
Kahramânı sultânı hânı var İslâmbolîñ

- 8 Şaldı Fâtih pençesini deldi âhek tohumu  
 Hağ Ta'âlâ kıldı âsân her umûruñ gücini  
 Ol Resûlüñ medhi-le geydi sa'âdet tâcını  
 Enbiyâdan fethine bürhânı var İslâmbolıñ
- 9 Üç yüz altmış kübbe üzre kâ'im olmuş bir binâ  
 Hamdü li'llâh kısmet itmiş ehl-i İslâma Hudâ  
 Tâ-kıyâmet haşır olunca eylesün Mevlâ beğâ  
 Üstüne nâzır olan Sübhânı var İslâmbolıñ
- 10 Cennet-i rıdvâna beñzer böyle bir cennet-makâm  
 Revnakı 'arşa tayanmış yaldızı altun ruham  
 Mişli yokdur bu cihânda şübhesiz bâğ-ı İrem  
 Yeryüzünde şanma pek akrânı var İslâmbolıñ
- 11 Ey gönül gel şübhe itme bâğ-ı cennet bundadır  
 İncü cevher la'l ü gevher dürlü ni'met bundadır  
 'İlm-i mañbûbe-i mañşûş 'arz-ı cennet bundadır  
 Cennetin rıdvânı çü gılmânı var İslâmbolıñ
- 12 Nûru'osmâniyye Mañmûdpaşaya da gitmeli  
 Süleymâniyye güzeldir çok ziyâret itmeli  
 Hem Bâyezîd Câmî'inde bir ramazân tutmalı  
 'İd olunca ne güzel seyrânı var İslâmbolıñ
- 13 'İd-i uğhiyye olunca çıkmalı seyrânına  
 'Aşık-ı şâdık olanlar kavuşur cânânına  
 Cümle 'âlem cem' olur hep Fâtihîñ meydânına  
 Bir 'Arafât Tağıdır kurbânı var İslâmbolıñ
- 14 Yeñikapu zevki çokdur gitmeli yaz mevsimi  
 Akşarâydan almalı hem bir iki gonce-femi  
 Tağıdır Cerrâhpaşanıñ mañbûbı cümle gamı  
 Lâle[si] çok[dur] gül-i handânı var İslâmbolıñ<sup>7</sup>
- 15 Muştafâpaşada cânbâz oynadırlar ekşerî  
 Yûsuf-ı Ken'âna beñzer Şhremîni dilberi  
 Olmalı Yûsufpaşanıñ dilberine müşterî  
 Sîm ü zere meyl iden hûbânı var İslâmbolıñ
- 16 Şehzâdeniñ hûblarına dâ'imâ el bağlarım  
 Hem Vefânıñ dilberine ben cigerim tağlarım  
 Kızıtaşına geldiminde gice gündüz ağlarım  
 'Aşıkı pür Yûsuf-ı Ken'ânı var İslâmbolıñ
- 17 Bülbülem feryâda geldim bâğ u gülistânıma  
 Vaşf-ı hâlim 'arz ideyim server ü sultânıma  
 'Arş-ı Rañmâna irişdi siyer ü efgânıma  
 Bu sñnemde âteş-i süzânı var İslâmbolıñ



- 18 Ol gözi ‘Ankā mişâli Kâf içinde gizlidir  
Sünbülü gül ruhları etrâf içinde gizlidir  
Bir ‘ayın bir zâ iki mîm kâf içinde gizlidir  
İsmiñi izhâr ide i ‘lânı var İslâmbolîñ
- 19 Şarigüzel cânibinde görmişem bir nev-cüvân  
Eski ‘Alîpaşa maḥbûb[esi çü] kaşı kemân<sup>8</sup>  
Hem giceciler içinde açılır gonce-dehân  
Bülbül-i şeydâsına gülşeni var İslâmbolîñ
- 20 Karagümrük Şalma Tomruk südi Raman yâreni  
Şarmalı Sulṭân Selîmiñ maḥbûb-ı dildârını  
Virse çâr-şenbih güzeli ruḥlarını bârını  
Maḥbûbında kâfirî gerdâni var İslâmbolîñ
- 21 Kâdîçeşme hem [de] Zegrek cânibiñ tarḥ eyledim<sup>9</sup>  
Hâcepaşa dilberiniñ cismini çarḥ eyledim  
Paşakapu maḥbûbunu ‘aşk ile şerḥ eyledim  
Nice yüz biñ [tâne] üftâd[ânı] var İslâmbolîñ<sup>10</sup>
- 22 Yapusu taht-ı zemînde söylenür biñbir direk  
Bükilür ipek içinde tezgâh ile dönerek  
Hübları Çenberlitaşın birbirine müşterek  
Ruḥları şems ü kamer tâbânı var İslâmbolîñ
- 23 Şamat[i]ya cânibini eyledim zîr ü zeber<sup>11</sup>  
Mektebi her yanı gezdim eyledim bir kez nazar  
Maḥbûb-ı şâdıḳ bulunmaz bu yeriñ aldım ḥaber  
Bu ḥuşûşda bir ‘azîm noḳşanı var İslâmbolîñ
- 24 Şehr-i İslâmbola layık söyledim bir dâsitân  
Dürr-i yektâdır cihânda bu bilâd-ı Âsitân  
Ḥazret-i Yūsufa beñzer [bunda] maḥbûb-ı zamân<sup>12</sup>  
‘Âşığı mecnûn ider cânânı var İslâmbolîñ
- 25 Kahvesini berber ü hammâmını görgeç yeter  
Mecmû‘-ı eşnâfi gördüm fânîye tapmış gider  
Yetmiş iki buçuk millet her biri bir yol tutar  
Kâfir ü sünnî Müsilmanı var İslâmbolîñ
- 26 Râh-ı taḳvâya gidenler ḡuşşadan âzâd olur  
‘İlmi-le ‘âmil olanlar dü cihânda şâd olur  
Nefs ü şeytâna uyanlar cümlesi bî-dâd olur  
‘Âşḫeriñ katline fermânı var İslâmbolîñ
- 27 Tûnus ile Trabzon Kütahya Konya Vidin ü Câm  
Hem Haleb ile Ḥorâsân Hind ü Yemen Mısr u Şâm  
Tebrîz ü Bağdad Cezâyir itse İrân ihtişâm  
Bunlarıñ mecmû‘ına meydânı var İslâmbolîñ



- 28 Āl-i ‘Osmān ülkesi taht-ı ‘adālet bundadır  
Ol Hudānıñ mazharı feyz-i hidāyet bundadır  
Ey gönül küllī maḥlūkı her vilāyet bundadır  
Birine denk olur mihmānı var İslāmbolıñ
- 29 Her ne deñlü medḥ olunsa bu bilāda yaşıyor  
Yapuları karşı karşı birbirine bakıyor  
Mecma‘u’l-bahreyn dinilmiş şol fenderde kavuşur  
Gice gündüz cüş ider ‘ummānı var İslāmbolıñ
- 30 Merkad-i Yūşa‘yı gör kim nūrı ‘arşa tokınur  
Çamlıcanıñ pertevinden Bursa İzmir şakınur  
Beykoz ile Şarıyerde lāle sünbül takınur  
Üsküdarı bağ u gülistānı var İslāmbolıñ
- 31 Ğalaṭanıñ külesi birden uzatmış başını  
Baḥr içinde Kızkulesi akıdır gözden yaşı  
Şimdi Sultānahmedi gör hem [de] Dikiliṭaşı<sup>13</sup>  
Böyle ma‘rifetlice merdānı var İslāmbolıñ
- 32 Bāb-ı Hümāyūndadır cümle evkāf nāzırı  
Şeyḥü’l-İslām Kapusunda var şerī‘at ḥāzırı  
Üç yüz altmış günü vardır hem o kadar bāzārı  
Gökde yıldız şağışı insānı var İslāmbolıñ
- 33 Beslenür eski sarāyda leşkeri ser-‘askeriñ  
Dāver-i kişver-i cihān mīralayı mihteriñ  
Zü’l-fikārı mücrim olsun bir ‘adūya ḥunkārıñ  
Top tüfeng ḥançer kılıç kalkanı var İslāmbolıñ
- 34 Kurulur Kasımpaşada ‘İş ü ‘işret meclisi  
Cānib-i Tobḥānededir hep güzeller ḥālişi  
Geç Beşiktaş bāğçesini hem Çerāğın Yalısı  
Baḥr-ı ‘ummān üstüne kāşānı var İslāmbolıñ
- 35 Taht-ı Kal‘a Kādḥānı başına ḥançer takar  
Şol Mısır Çār-sūsında misk-ile ‘anber koşar  
[Hem] Yeñi İskeleden nice biñ tüccār çıkar<sup>14</sup>  
İhtisābı gümrüğü mīzānı var İslāmbolıñ
- 36 Kenz-i darb-ḥānesi var sīm ü zeri kesilür  
Başma-ḥānesini gezdim hep kitāblar başlır  
Açılır türlü metā‘ı çār-sūsında şatılır  
Çok güzel bāzārı bedestānı var İslāmbolıñ
- 37 Cümle nāsın iştiyākı şehir-i İslāmboldadır  
Baḥr-ı ebyaḍ sağ tarafı baḥr-ı esved şoldadır  
Ḥacılar ḥacca giderler yılda bir kez yoldadır  
Her recebde çıkılan kervānı var İslāmbolıñ
- 38 Nice yüz biñ paşası var nice yüz biñ ḥacılar  
Ehl-i ‘ilme hem bir olmuş gice ile gündüzler  
Her fūnūnda māhir olmuş deryā-vaḳūr ḥāceler  
Dürr-i meknūn ma‘deninde kānı var İslāmbolıñ



- 39 Hem ramazân geldigince açılır Dâru's-selâm  
Elde tesbîh dilde zikri virdi var İslâmbolîñ  
Diñle[ye]yim ehl-i Kur'ân bunda olmuşdur hütâm<sup>15</sup>  
Nice yüz biñ hâfız-ı Kur'ânı var İslâmbolîñ
- 40 Diñleseñ kayyüm mü'ezzini hem imâm haṭṭıbi  
Parmağı altun qalemi Âsitânıñ kâtibi  
Herkesiñ bir hizmet ile tertîb itmiş râtibi  
Böylece bir yol[ı hem] erkânı var İslâmbolîñ<sup>16</sup>
- 41 Kendi seksan biñ maḥalle çâr-ı işrûn kapısı  
Bir şâhîñ meskeni var kaşrı cennet yapısı  
Hep du'â kılmış erenler evliyâlar kamusı  
Feyzi çokdur 'âleme ihsânı var İslâmbolîñ
- 42 Şol yigirmi dört kapuda her gice kandîl yanar  
Altısı şahrâya karşı on sekiz bahra döner  
Her seher vaktinde Hâkdan üstüne rahmet iner  
Her seher vakti setr-i gufrânı var İslâmbolîñ
- 43 Nallıkapu bahr içine bağlamışdır bābını  
Yedi kola dört gūşeye çekdi düşman bābını  
Geç Silivrikapusundan diñle dervîş nāyını  
Mevlevîde dervîşe cevlanı var İslâmbolîñ
- 44 Tobkapusı gice gündüz Yeñibāğçeye bakar  
Hem Edirnekapusından cümle cān girer çıkar  
Egrikapunuñ gözinden gice gündüz kan akar  
Ol maḥalde gālībā bir kanı var İslâmbolîñ
- 45 Çevre yaniñ hem kuşanmış inhişâr-ı küh-ı Kaf  
Şahn-ı dünyâ Ka'bevedir kabir-i Fâtih bî-hilâf  
Nısf-ı beyti didiler türbesiñe idin tavâf  
Eyyûb [el-]Enşâr gibi hûb cānı var İslâmbolîñ<sup>17</sup>
- 46 Şol hadîs-i enbiyâdan medḥ olunmuş tâ-ezel  
Belde-i tayyibe hakkında [âyet] oldu münzel<sup>18</sup>  
Cennetü'l-me'vāya beñzer nev-bahârı ne güzel  
Üstüne toğmış nûr-ı Rahmânı var İslâmbolîñ
- 47 Hâzret-i Hâk hûb yaratmış taşını toprağını  
Cennet-i rıdvân didiler bostân-ile bāğını  
Çekmecenîñ cānibinden aldılar ırmağını  
Nüş idelim kevşer-i Rabbānî var İslâmbolîñ
- 48 Bir kadeh nüş eyleyince keşf olur yüz dört kitâb  
İntihâb olur kelâmıñ şâf it iç şarâb-ı nâb<sup>19</sup>  
Ma'rifet kesb eyle her dem bul murâd-ı kām-yâb  
Çalışalım mekteb-i 'irfânı var İslâmbolîñ



- 49 Ölmeden çıkmam içinden dâ'imâ tursam gerek  
Ol Hudâya şükr idüp de maşşûda irsem gerek  
Bundadır üçler yediler kırıkları görsem gerek  
Hazret-i Hızır gibi ahdânı var İslâmbolî
- 50 On iki yıl hizmet itdüm Fâtih-i zî-şâna ben  
İçmişem 'aşkıñ şarâbıñ talmışam 'ummâna ben  
Dürri meknûn ma'deniyem ugradım bu kâna ben  
Müşkilâtım feth iden şuyûhı var İslâmbolî
- 51 Şol Aşışa şehridir sancağımız ser-ğaddimiz  
Hem kazâmız Aratucdur şehirdir gül kentimiz  
'Âkıbet Allâhu a'lem bundadır medfenimiz  
Milk-i 'ömrime ecel peymânı var İslâmbolî
- 52 Kaldı Sultân Maḥmûdîñ dünyâda ḥayrâtı mezîd  
Kurdılar deryâ yüzünde iki kañtar-ı cedîd  
Ḥaste-ḥâne bağıldır köprisi[ne] 'Abdü'l-mecîd<sup>20</sup>  
Nâm-ı memdûḥ şevket-i şâhânı var İslâmbolî
- 53 Devlet-i 'Abdü'l-mecîddir bu 'aşrıñ ḥunkârı  
Ol 'âlî şadr-ı a'zam Âşaf-ı tevângeri  
Söyledi Ahmed-i şeydâ târḥîni gevheri  
Pâdişâha biñ kaşr-ı rıdvânı var İslâmbolî

## Sonuç

Mekân edebî eserlerin en önemli unsurlarından biridir. Bir müellifin, içinde yaşadığı mekândan kopuk olarak eserlerini icra etmesi düşünülemez. İçindeki canlı ve cansız varlıklarla bir bütün oluşturan mekân, *Methiye*'de şairin ruhundaki duygu ve heyecanlara yön veren bir unsur olarak ortaya çıkmıştır. Ahmed, İstanbul'u kültürel, sosyal, coğrafi, askerî, tarihî, ticari ve dinî özellikleri ile doğal güzelliği bakımından geniş bir yelpazede ele almıştır. *Methiye*'de, belirtilen unsurlara dair verilen bilgiler döneme ışık tuttuğu için *Methiye* tarihî belge niteliğindedir.

İstanbul şehrinin methedildiği bu *Methiye*'nin şairi olan Ahmed, 19. yüzyılda yaşamış olup sadece *Sicill-i Osmanî*'de verilen bilgilerin onunla ilgili olduğu düşünülmektedir. *Sicil*'deki bilgilere göre Ahmed, Eyüp'te müderris olup 1862/63'te vefat etmiştir.

Ahmed'in *Dâsitân-ı Medhiyye-i İstanbul*'u Mehmet Arslan'ın İstanbul'a dair şehir şiirleri araştırmasındaki sayıya eklendiğinde bu sayı 60'a ulaşmıştır. Manzumenin nazım şekli murabbadır. 53 bentten oluşan bu murabba yazılmış olan en uzun murabbalardan biridir. Mısraların vezinle olan uyumu zayıftır. Birçok mısradaki imale ve zihafıla ilgili aruz tasarruflarına yer verilmiştir. Bazı mısralarda ek ya da kelime eksiklikleri tespit edilmiş, bunlar metin içerisinde gösterilmiştir. Kafiye ve redif bakımından da bazı uyumsuzluklar görülmüş ve bunlar tek tek belirtilmiştir.

Ahmed, *Methiye*'de İstanbul merkezli 57, İstanbul dışından 23 olmak üzere toplamda 80 mekânın yerini zikretmiştir. İstanbul dışındaki mekânların isimleri, karşılaştırma yapılmak suretiyle İstanbul'u övmek amacıyla kullanılmıştır. İstanbul merkezli mekânlar ise farklı özellikleriyle övgüye değer mekânlar olarak verilmiştir. Bu mekânlardan 38 tanesi günümüzde Fatih ilçesi sınırları içerisinde yer almaktadır. Geriye kalan 19 tanesi İstanbul'un farklı bölgeleridir.

Şehir methiyeleri şehri genel olarak değerlendirip öven şiirlerdir. Ahmed'in *Dâsitân-ı Medhiyye-i İstanbul*'u şehrin önemli merkezlerine yer vererek buraları övmesi yönüyle diğer şehir methiyelerinden ayrılır. *Methiye*'de 7-8 bentlik kısa bir bölümde bazı güzellere bahsedilir. Ancak bu güzellere isimler verilmez, vasıfları da anlatılmaz. Bu yönüyle de şehrengizlerden ayrılır.

*Methiye*'de sade ve anlaşılır bir dil kullanan Ahmed, İstanbul'u anlatırken ressam titizliğiyle hareket etmiştir. Daha çok yaşadığı mekânları tasvir etmiş ve bu mekânlara karşı duyduğu hayranlığı dile getirmiştir. Şair "Ölmeden çıkmam içinden dâ'imâ tursam gerek" diyecek kadar İstanbul âşığıdır.

### Kaynakça

- Ahmed, *Dâsıtân-ı Medhiyye-i İstanbul*. İstanbul: İBB Kütüphaneleri, Bel\_Osm\_K.02992, 3a-13a. Erişim Adresi: <https://katalog.ibb.gov.tr/kutuphane3/kitablar/550005200051000550004800095001140011500069.pdf>
- Ahmed b. Hanbel. (2001). *el-Müsned* (Ş. Arnavut, A. Mürşid Haz.). Müessesetu'r-Risâle.
- Aksoyak, İ. H. (2018). *Gelibolulu Mustafa Âlî Dîvânı*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Akün, Ö. F. (1956). Abdülhak Hâmid'in "merkad-i fatihi ziyaret" manzumesi ve içindeki görüşler. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 7 (1-2), 61-104.
- Alan, S. (2008). Türk edebiyâtında İstanbul. *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, 146 (37/2), 38-44.
- Altun, M. (2017). *Hikmet-Nâme*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Alvan, T. (2022). Cevherî'nin sultan II. Bayezid'e sunduğu methiyeler. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 26 (1), 213-234.
- Apaydın, M. (2013). Osman Cemal Kaygılı'nın eserlerinde İstanbul. *Erdem*, (64), 1-13.
- Arslan, M. (2018). *Mecma'-i Şu'arâ ve Tezkire-i Üdebâ*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Arslan, M. (2018). Divan edebiyatında şehirler üzerine yazılan şiirler ve bunlar arasında Amasya şiirleri. *Uluslararası Amasya Şairleri Bilim Şöleni*. Amasya, Türkiye.
- Aydemir, E. ve Özer, F. (2019). *Eslâf*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Aydemir, Y. (2004). Methiye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C.29, ss. 410-411). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aydın, A. (2017). Şair tezkirelerine göre Osmanlının unvanlı şehirleri. *HİKMET-Akademik Edebiyat Dergisi [Journal of Academic Literature]*, 8 (3), 35-56.
- Aynur, H. (2015). *Şehri sözle resmetmek: Osmanlı edebî metinlerinde İstanbul (XV-XVIII. yüzyıllar)*. C. Yılmaz (Ed.). *Büyük İstanbul tarihi* (C. VII, s. 128-145) içinde. İstanbul Kültür A.Ş.
- Batıslam, H. D. (2009). Şiir şerhleri ve Şeyhülislâm Yahyâ'nın Edirne gazelleri. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, (39), 483-498.
- Cançelik, A. (2015). İstanbul şehrengizlerinde şehrin kurucu unsuru olarak aşkınlık. *Ekev Akademi Dergisi*, 19 (61), 83-96.
- Cansever, T. (2010). *Osmanlı şehri*. Timaş Yayınları.
- Çakmakçı, S. (2020). Şiir ve şehir: Türk şiirinde İstanbul sevgisi. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10 (19), 1-35.
- Çankaya, E. (2016). Payitahttan metropole: Türk şiirinde İstanbul. *Çağdaş Yerel Yönetimler*, 25 (4), 87-117.
- Çelik, B. (2019). Müellifi bilinmeyen bir İstanbul şehrengizi. *Littera Turca*, 5 (1), 12-31.
- Çiftçi, Ö. (2017). *Fatîn tezkiresi (Hâtimetü'l-Eşâr)*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Çınarcı, M. N. (2019). *Tezkiretü'ş-şu'arâ*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Demirkent, I. (2001). İstanbul. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C.23, ss. 205-212). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Gök, T. (2017). On altıncı asırda bir şehir övgüsü: Budin. *Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı*, 15 (23), 119-131.



- Göka, Ş. (2011). *İnsan ve mekân*. Pınar Yayınları.
- İpekten, H. vd. (1988). *Tezkirelere göre divan edebiyatı isimler sözlüğü*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- İsen, M. (2000). Klasik şiirin merkezi olarak İstanbul. *Bilig*, (13), 1-8.
- Kaplan, M. (1999). *Türk edebiyatında İstanbul, Türk edebiyatı üzerine araştırmalar*. Dergâh Yayınları.
- Karadavut, N. (2020). Bâkî ve Nedîm Dîvânı'nda İstanbul üzerine mukayeseli bir inceleme. *USBAD Uluslararası Sosyal Bilimler Akademi Dergisi*, 2 (3), 460-480.
- Karadeniz, M. (2021). Kelimelerden şehir: Osmanlıda şiir-şehir ilişkisi. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (24), 793-806.
- Karpuz, H. (2007). Ortahisar Camii. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C.33, ss. 407-408). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kartallıoğlu, Y. (2016). İstanbul şehir adının telaffuzunun tarihî süreç içinde gelişmesi. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, (7), 119-136.
- Kur'an-ı Kerim. (2022). Diyanet İşleri Başkanlığı. Erişim Adresi: <https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/tur-suresi-52/ayet-1/diyaret-isleri-baskanligi-meali-1>.
- Kutlar, F. S. (2011). Klasik Türk şiirinde şehir hicivleri ve Arpaemîni-zâde Mustafa Samî'nin Edirne kasidesi. *Turkish Studies*, 6 (2), 1-16.
- Küçük, A. (1992). Beytülma'mûr. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C.6, ss. 94-95). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Macit, M. (2017). *Nedîm dîvânı*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Narlı, M. (2014). *Şiir ve mekân*. Akçağ Yayınları.
- Nas, Ş. K. (2018). *Celilî dîvânı*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Oğraş, R. (2018). *Bağçe-i Safâ-endûz*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Oğuz, F. S. K. Koncu, H. ve Çakır, M. (2017). *Kâfile-i Şu'arâ*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Pala, İ. ve Kılıç, F. (2020). Musammat. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C.31, ss. 233-235). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Rashid, A. N. (2019). *Sivaslı İzzet Osman divanı*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Atatürk Üniversitesi.
- Süreyya, M. (1996). *Sicill-i Osmanî I*. (N. Akbayar, Haz.). Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Tahir, M. (1972). *Osmanlı müellifleri*. (A. F.Yavuz ve İ. Özen, Haz.). Meral Yayınevi.
- Tanrıbuyurdu, G. (2006). *Eşref Paşa Dîvânı (inceleme,transkripsiyonlu metin, nesre çeviri)*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Kocaeli Üniversitesi.
- Tığlı, F. (2020). *Türk edebiyatında şehrengizler*. [Yayımlanmamış doktora tezi]. İstanbul Üniversitesi.
- Tökel, D. A. (2016). Divan şiiri ve İstanbul'un imar tarihi. *IV. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu*. İstanbul, Türkiye.
- Tuman, M. N. (2001). *Tuhfe-i Nâilî*. (C. Kurnaz ve M.Tatçı Haz.) . Bizim Büro Yayınları.
- Turan, S. (2010). Mihrî Hatun Divanı'nda şehir methiyesine bir örnek: Lâdik. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3 (10), 597-604.
- Üst, S. (2018). *Edirneli Nazmî dîvânı*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Vural, R. (2020). *Dürrî Ahmed Efendi dîvânı*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

- Vurmay, M. A. (2010). Edebiyat, coğrafya ve uzam: Hardy'nin yuvaya dönüş adlı romanı. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 50 (2), 207-220.
- Yenikale, A. (2017). *Sünbülzâde Vehbî dîvânı*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Yeniterzi, E. (2009). Klasik Türk şiirinde ülke ve şehirlerin meşhur özellikleri. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi Klasik Türk Edebiyatının Kaynakları Özel Sayısı -Prof. Dr. Turgut Karabey Armağanı*, 3 (15), 301-334.
- Yıldız, E. (2021). Kilisli Rıfkî'nin Kesdel, Tekfur ve Kızıldağ methiyeleri. *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 20 (4), 2144-2164.

### Sonnotlar

- <sup>1</sup> Ortahisar günümüzde Trabzon'un bir ilçesidir. 1461 yılında Fatih sultan Mehmet tarafından fethedilmiştir. Ancak bentte kastedilen Ortahisar Camisi'dir. Bu cami bugün Ortahisar Fatih Camisi olarak da bilinmektedir. Ortahisar Fatih Camisi "Trabzon'un 1461 yılında fethinden sonra Fâtiḥ Sultan Mehmed tarafından camiye çevrilmiş ve mimari özelliklerini koruyarak günümüze kadar gelmiştir. Fâtiḥ Camii diye de anılan yapıyı bazı araştırmacılar Altunbaşı Bâkire Kilisesi olarak adlandırmıştır" (Karpuz, 2007, s. 407).
- <sup>2</sup> Burada Hz. Peygamber'in "لَقَدْ فَتَحْنَا الْقُسْطَنْطِينَةَ فَلَنِعْمَ الْأَمِيرُ أَمِيرُهَا، وَ لَنِعْمَ الْجَيْشُ ذَلِكَ الْجَيْشُ" [İstanbul mutlaka fethedilecektir. Onu fetheden komutan ne güzel komutan, o ordu ne güzel ordudur.] (Ahmed b. Hanbel, IV/335) hadisine işaret edilmiştir.
- <sup>3</sup> "Mamur ev" anlamındaki beytü'l-mamûr; Kur'an'da Allah'ın, üzerine yemin ettiği bir mekân olup (Kur'an-ı Kerim, 52/1-7), Hz. Ali'nin beytü'l-ma'mûru, gökte bulunan ve Kâbe'nin yerdeki kutsiyetine benzer bir kutsiyete sahip olan, her gün 70.000 meleğin ziyaret edip namaz kıldığı, bir diğer adı da durâh olan bir yer, bir mescid olarak tanımladığı rivayet edilmektedir (Küçük, 1992, s. 94).
- <sup>4</sup> Şair bu mısradaki harfleri vererek ismi bulmayı okuyucuya bırakmaktadır. Harflerin sırayla birleşmesinden "Kıymetli Memik" anlamına gelen "İzz Memik" (عزممك) isminin verildiği düşünülmektedir.
- <sup>5</sup> Yaptığımız araştırmalar neticesinde günümüzde "Kadıhanı" diye tesmiye edilen bir yer tespit edemedik. Bu yerin bugünkü Fatih sınırları içinde olan Hacı Kadın Mahallesi olduğunu düşünmekteyiz. Kanaatimize göre "başına haçer takmak" ifadesi Hoca Kadın Mahallesi'nde yer alan "Ayın Biri Kilisesi"nin kubbesindeki haçla benzerlik yönünden ilişkilendirilmektedir.

6	3/2	برو شوق و غم و غم و غم آنکای وار
7	14/4	لا له جوق کجی خندان وار ایشلامبولک
8	19/2	آنکای علی باشا شجوبی قاشی کمان
9	21/1	قاضی چنمه هم زکری جابنیک طلخ ایلدیر
10	21/4	نیجه بوز بیک افتادی وار ایشلامبولک
11	23/1	صمانیه جابنیک ایلدیر زریو زسر
12	24/3	حضرت بوسفه بکر شجوبی زمان
13	31/3	شمدی سلطان آخدی کوزهم دیگی طاشی
14	35/3	یک ایسکه دن نیجه بیک مجار چیقاز

15 39/3  
دِكْلَه بِمِ اَهْلِ قُرْآنِ بُونَكَ اُولَشْدُرْ  
خِستام

16 40/4  
بُوَيْلِمَه بِرَبْوَلِ اَرَكَانِي وَارْ  
اسْتَلَامُوكْ

17 45/4  
اَيُّوبُ اَنْصَارِكِي خَوْتِ جَارِيوَرْ  
اسْتَلَامُوكْ

18 46/2  
بَلَكْ طَبِيْبَه حَقِيْقَه اَوْلْدِي  
مَنْزَلْ

<sup>19</sup> Bu mısra nüshada “*İntihâb olur kelâmiñ iç şarâbı şâfî it*” şeklindedir.

20 52/3  
حَسَنَه خَانَه رَا غُلْدِرْ كُوِيْبِي  
عَبْدُ الْجَمِيْدْ

**Sorumlu Yazar / Corresponding Author:** Dr. Öğr. Üyesi Fırat SEVİNÇ

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

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

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

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

## KURGUDAN GERÇEKLİĞE: EDEBİYATIMIZDA VE BİR NUMUNE OLARAK İNŞA MECMUALARINDA SEBEB-İ TELİFLERE DAİR

*From Fiction to Reality: A Study on the Cause of Copyrights in Our Literature and  
in Private Prose Magazine as a Sample*



Dr. Öğr. Üyesi Gökhan ALP

Harran Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, Şanlıurfa, Türkiye.  
alpgokhann@gmail.com

*Araştırma Makalesi/Research Article*

**Geliş/Received:**  
23.02.2023

**Kabul/Accepted:**  
14.03.2023

**Sayfa/ Page:**  
72-89



### Öz

Osmanlı sahası Türk edebiyatı, farklı sahalara sirayet eden binlerce numune ile çeşitli başlıklar altında tetkik edilmek durumundadır. Edebî geleneğin tespitine birçok açıdan medar olacak mektuplardan tereküp eden, devrin tarihî, siyasî, sosyal yönünü aksettiren ve taşıdığı bazı bilgiler bakımından tek kaynak durumunda olan inşa mecmuaları bu noktada önem arz etmektedir. Manzum eserler ile temeyyüz eden edebiyatımızda, tezkirelerin gölgesinde kalan bu çerçevenin çok çeşitli konu başlıkları altında ele alınacağı bir yazı dizisi söz konusudur. Ele aldığımız mevcut çalışma, inşa mecmualarının kaleme alınma sebebine dair bir kapsam ile bu yazı dizisinin bir numunesini tekvin etmektedir. Genel kabuller etrafında sebep-i telife dair yorumlamaların hangi amaç, gerekçe ve süreçleri muhtevi olduğu, farklı isim ve çağrışımlar ile bu bölümün nasıl adlandırıldığı, genel olarak tür içerisinde bu bölümün yer alıp almadığı vb. pek çok soru cevaplanmaya çalışılmaktadır. Bu anlamda sebep-i telife dair yorumlamaların gerçek ve kurgusal metin düzleminde ele alınması, konunun bağlamının kendi paradigmaları ile okunması ve nihayetinde inşa mecmualarında eserlerin sebep-i teliflerine dair izahatlar çalışmanın muhteviyatını oluşturmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İnşa, münşeat, mecmua, sebep-i telif.

### Abstract

The Ottoman field Turkish literature must be examined under various titles, with thousands of samples from various fields. The private prose magazines, which are composed of letters that will be used to determine the literary tradition in many ways, reflect the historical, political, and social aspects of the period, and are the only source for some of the information they carry, are important at this point. There is a series of articles in our literature, which stands out with verse works, in which this framework, which is overshadowed by biographies, will be discussed under various topics. The current study under consideration presents a sample of this series of articles, along with an explanation of why the construction magazines were written. Many questions are attempted to be answered in relation to general acceptances, such as what the purpose, justification, and processes are for copyright, how this part is referred to with different names and connotations, and whether this part is generally included in the genre. In this sense, the study's content is to deal with copyright interpretations in real and fictional texts, to read the subject's context with their own paradigms, and finally to explain the reasons for the copyrights of the works in construction magazines.

**Keywords:** Private prose, prose, magazine, cause of copyright.

**Atıf/Citation:** Alp, G. (2023). Kurgudan gerçekliğe: edebiyatımızda ve bir numune olarak inşa mecmualarında sebep-i teliflere dair. *MECMUA-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* ISSN: 2587-1811 8(15), 72-89.



## Giriş<sup>1</sup>

Kadim bir kültürün mahsulü olarak asırları aşan yolculuğunda tekrar tekrar okunmak ve yorumlanmak durumunda olan Osmanlı sahası Türk edebiyatı, binlerce metin örneği ile pek çok türü ihtiva etmektedir. Tevhit ve münacatlardan mevlit ve naatlara, menakıpnamelerden evliyanamelere, maktel-i Hüseyinlerden cenknamelere, surnamelerden kıyafetnamelere, tezkirelere, münşeatlara hasılı pek çok sahaya uzanan yazım faaliyetleri, karşı karşıya olduğumuz zengin bir külliyyatın bazı örneklerini oluşturmaktadır. Konu, muhteviyat temelinde farklı adlandırmalar ile her biri kendi sahasında yüzlerce numune barındıran bu türler, yazma eylemini tetikleyen açık veya gizli/örtük birtakım saikler etrafında kaleme alınmaktadır.

Müşterek bir estetik gayeyi kapsayan çok sayıda eserin farklı konu başlıkları ile ele alındığı bir saha içerisinde kendine özgü bir alan oluşturan “sebeb-i telif”ler, İslam medeniyetinin klasik kitap tertibi içerisinde neşet eden bölümlerden biri olarak pek çok eserde görülmektedir. Müellifin, mürettibin vb. eserden, kendinden, sanat ve edebiyata dair görüşlerinden bahsettiği sınırlı bir alan olarak bu bölüm, ortak ve farklı temalar etrafında yazınsal faaliyete özgü değerlendirmeler ve yorumlamalar taşımaktadır.

Daha ziyade bir eserin kaleme alınma gerekçesi olarak tarif edilen bu bölümün muhtevi olduğu amaç, kapsam ve hedefleri, özgün ve yaygın değerleri, muhtevası, eserin tertip süreçleri, yazım biçimi, yazım diline dair bilgiler vb. pek çok olgu, sebep-sonuç bağlamında teşekkül etmektedir. Bu anlamda sadece müellife/mürettibe/müstensihe ve esere dair hususiyetler ile değerlendirilemeyecek bu bölümün başka müellife/mürettibe/müstensihe ve onların eserlerine, bu eserlerdeki çeşitli aşama ve süreçlere, bu süreçler ışığında devrin edebî yansımalarına dair eğilimleri yansıtması söz konusudur.

Sınırları çizilen bir gelenek içerisinde farklı mizaç, yetenek ve eğilimler ile sanata dair yorumlamaları aksettiren “poetik tavrın” da bu bölümde sunulması sanat atölyesindeki üretim faaliyetlerinin ayrı bir veçhesini yansıtmaktadır. Bu yönde geliştirilen tavr ile eserin muhteviyatı ve türüyle alakalı olarak ortaya konulan düşünce ve yorumlamalar devrin edebî algısı, anlayış ve eğilimleri hakkında önemli verileri kapsamaktadır.

Metin içerisinde çoğu zaman müstakil olarak yer alan sebeb-i telifler kimi zaman gizli/örtük bir düzlemde metne sirayet eden bir tasarruf ile şekillenmektedir. Bu düzlemde okuru merkeze yerleştiren anlayış, algı düzeyine göre müellifin/mürettibin/mütercimmin vb. eseri kaleme alma nedenine, motivasyon kaynağına, esere dair yöntem, teknik ve araçlara bir durum analizi ile uzanılmasını gerekli kılmaktadır.

Bu saha tetkik edildiğinde aynı estetik anlayışa dayanan fakat birbirinden farklı üretimleri içeren ürünlerin yazım faaliyetlerine dair ayrıntılı ve kapsamlı tanıtımların daha ziyade belirli eserlere inhisar edildiği görülmektedir. Eserin yazım süreci ve serüvenine yönelik bilgiler; tür, muhteva hususiyetlerine dair veriler, biçim ve dile dair yorumlamalar metinleri tanıma, anlama, anlamlandırma ve adlandırma süreçlerinde daha ziyade şiir eksenli değerlendirilen bir edebiyat anlayışı içerisinde akla gelmektedir. Ancak her bir metnin kaleme alınma nedeninin özellikle muhteviyat temelinde farklılaşacağı göz ardı edilmemelidir. Bu anlamda ister açık ister örtük olsun metne dair verilerin, motivasyon kaynağının kullanılan yazım formuna göre şekilleneceği; metinlerin kendi yapıları içerisinde değerlendirilmesinin daha doğru tespitler sunacağı belirtilmelidir. Bu anlamda bir mesnevi metninde kurmaca ve itibari bir sürece uzanan müellifin aynı motivasyon kaynağını bir tarih ya da tercüme için refere etmemesi pek tabiidir.

Sebeb-i telif denildiğinde divan ve mesnevilerin akla gelen ilk örnekler olması konunun pek çok tür içerisinde neden daha ziyade bu yapılar üzerine inşa edildiği hususunu akla getirmektedir. Hiç şüphesiz bu konuda divanlarla birlikte en fazla tercih edilen edebî türlerden biri olarak mesnevilerin pek çok örnek ile ortaya konulmuş olması bir etkidir. Bu etkenin edebî nevilere birçokunu dışarıda bırakan manzum bir edebiyat telakkisi ile beliren bir hareket noktası taşıdığı da ifade edilmelidir. Ayrıca klasikleşen tertip hususiyeti ile daha az ihmal edilen başlıklardan biri olarak sebeb-i telif bölümleri bu yapılarda ön plana çıkmaktadır.

Bu konuda yapılan çalışmalar belirli başlıklar altında toplanmaktadır. Bu anlamda sebeb-i teliflere baktığımızda ortak anlatı geleneğinden yararlanan sanatkârların belirli anlatı formlarından yararlanarak konuya yönelik eğilimleri söz konusu olmaktadır:

- a. Padişah, mevki sahibi ya da bir büyüğün emir ya da arzusu -menfaat sağlama düşüncesi ya da bir dileği yerine getirme amacı-
- b. Maarif ehlinin itibara mazhar olma isteği -padişah ya da bir mevki sahibinin isteği olmaksızın-
- c. Yapılan bir iyilik, gösterilen bir dostluğa cevap olarak
- d. Çeşitli amaçlar doğrultusunda bir dostun ısrar ya da arzusu -bir meclis, sohbet ortamı vb. yerlerde bir karşılık beklenmeksizin-
- e. İlahî rahmete mazhar olma -ayet ya da hadis ile temellendirilen bir çerçevede ölümsüz bir nam kazanma, öldükten sonra da amel defterinin kapanmaması vb. gerekçeler ile-
- f. Sanatkârlara, ilim-irfan sahiplerine vb. faydalı olma, onlara bir hediye takdim etme, yadigâr bırakma fikri
- g. Âlem-i gaybdan gelen bir ses, bir ilham ya da birileri -sanatkârın çekincelerini ortadan kaldıran ve onu teşvik eden bir bağlam içerisinde-
- h. Nisyanda kalmama düşüncesi -ölümden sonra hatırlanmak, eseri okuyanların hayırla kendilerini yâd etmeleri vb. gerekçeler ile-
- i. Üstünlük duygusu, başka bir sanatkârın ya da eserin beğenilmemesi
- j. Bir olay, durum, kitap ya da hikâyeden etkilenme
- k. Münazara/tartışma ortamı ya da bir iddia -genel olarak bir eserin aşılamayacağı ya da benzerinin yazılamayacağı bahsi ile-
- l. Bir eserin ya da önemli bir hikâyenin Türkçeye çevrilmemesi/kazandırılmaması, bu konuda bir eksiklik olması
- m. Yazılan bir kitabın ya da çevrilen bir eserin tamamlanamaması, çeşitli sebepler ile yarım kalması
- n. Aşk -İlahî ya da beşerî aşkın çeşitli tezahürleri ile-
- o. Sanatkârın kendi âlemi, hayal dünyası ve ütopyası
- p. Rüya

Sebeb-i telif başlığı ile teklik bildiren bir ibare yukarıda sıralanan gerekçelerin birbirinden bağımsız düşünülmesini doğurmamalıdır. Her ne kadar teklik bildiren bir ibare söz konusu olsa da sebep üzerine neden-sonuç bağlamı ile yorumlanabilecek sebepler dizgesi ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla eserin oluşum süreçlerine, amaçlarına ve hedeflerine dair yorumlamaların ifade edilen sebepler dizgesi üzerine inşa edilmesi, çoğu zaman tekil bir faaliyet dışında gerçekleşmektedir.

Bu gerekçelerin analizinde ise kurgusal bir metnin yine kurgusal birtakım saikler etrafında kaleme alınması ile alakalı yorumlamalar genel bir kabuller zincirini akla getirmektedir. Müşterek bir zeminde yorumlamaların esas kılındığı, ana fikrin genel olarak belirtilen hususlar ile kurgunun kurgusu olarak nitelendirildiği metinler divan, mesnevi, şehrengiz vb. anlatı yapılarıdır. Bu yapılar içerisinde yer almayan tezkire ya da inşa mecmuası gibi edebiyat sahasını doğrudan ilgilendiren eserler için genel kabullerin her zaman isabetli sonuçlar doğurmayacağı belirtilmelidir.

Pek çok eserde sebeb-i telif olarak yer alan “muhatabın siyasî-idarî olması”, yazım faaliyetlerinin kendi temel dinamikleriyle ele alınması noktasında değerlendirebileceğimiz başlıklardan sadece birisidir. Bu başlık altında bilimsel bir eser ile kurgusal bir metnin -bir şehrengiz ya da mesnevi- ifade edilen aynı başlık ile değerlendirilmesi mevzubahistir. Ancak eserlerin yazılma sebebine, macerasına dair ifade edilen hususiyetlerin ortak bir çıkış noktası, mantığı ve niyeti taşıdığını ifade etmek ne derece mümkündür? Bu noktada sanatkârın kendi düşüncelerini siyasî bir iradenin ağzından dile getirmesiyle bir kurgunun kurgusu şeklinde görebileceğimiz telif sebebi, gerçek bir siyasî-idarî saik

etrafında sanatkârın teşvik edilmesi ile farklılıklar arz edecek ve nedensellik bağlamında gerçekliğin ifadesine dönüşecektir.

Muhatabın siyasî idare olması dışında bir istek ya da teklif, bir münazara ya da tartışma ortamı, bir olay ya da durumun tesiri, faydalı olma gibi sayısını arttırabileceğimiz pek çok ortak telif/tertip/tahrir sebebi bulunmaktadır. Üzerinde durulması gereken husus her bir metnin yapı ve muhteva hususiyetleri dikkate alınarak yorumlanması gerekliliğidir. Dolayısıyla metnin telif, tercüme, şerh, zeyil vb. yazım formları, amaç, hedef bağlamı, eser ve müellife/mütercime/mürettibe dair hususiyetler, estetik ve sanat endişesinden okur kitlesine dair eğilimler vb. çok boyutlu olarak değerlendirilmek durumundadır.

## 1. İNŞA MECMUALARINDA “SEBEB-İ TELİF/TERTİP/TAHRİR”E DAİR

Kitap tertibinde gelenekselleşen bir plana belirli türlere nazaran daha az sahip olan münşeât mecmuaları, sebeb-i telif bölümlerinin ihmal edildiği metinler olarak yer almaktadır. Belirli bir plan ve sistem dâhilinde kronolojik bir sıra taşımayan çoğu inşa mecmuası kendini teşkil eden saiklerin geri planda kaldığı bir tertip hususiyeti arz etmektedir. Her ne kadar İslam medeniyeti dairesinde neşet eden ve belirli bir kitap tertibi hususiyeti arz eden mensur eser yazıcılığı söz konusu olsa da belirli bir konvansiyonel tertip çoğu inşa mecmuası için geçerli olmamaktadır.

Her şeyden önce bu eserlerin sınırlarını iyi belirlemek, başvuru noktalarını doğru tayin etmek gerekmektedir. Bu noktada münşeâtlardaki sebeb-i telif bölümlerine dikkatimizi teksif ettiğimizde eserlerin doğrudan müellife uzanan bir yazım faaliyetinin olması önemli bir öncüdür. Çoğu inşa mecmuasının çeşitli şekillerde bir araya getirilen bir tertip hususiyetini taşıması bu yönde bir ameliyenin akamete uğraması anlamına gelmektedir. Bu sebeple eserlerin kaleme alınmasına dair öncüllerden ziyade çoğu zaman tertibe dair izahatlar söz konusudur. Hakeza dibace yazma ananesinin inşa mecmuaları için yaygınlaşmadığı, genel olarak konunun ihmal edilen bir çerçevede yer aldığı ifade edilmelidir.

Münşeât mecmualarının belirli bir sisteme göre tasnife tabi tutulmaksızın çoğu zaman gelişigüzel kayıt altına alınması sebeb-i telif/tertip/tahrir dair önemli bir öncül olmaktadır. Zira muhteviyat temelinde mektupların kümelenmemesi -tebrikname, muhabbetname, tahiyetname, şefaatname vb.- kendilerine mektup gönderilen şahısların makam ve derecelerine göre gruplandırılmaması vb. hususlar inşa suretlerinin ne gibi öncüller ile teşekkül ettiği noktasında önemli bir ayrıntıdır.

Mecmualara baktığımızda pek çok inşa mecmuasının doğrudan mektup örnekleri ile başlaması türün kendi içerisinde yaygın bir kullanımını yansıtmaktadır. Bu eserlerde çeşitli amaçlar için yazılan inşa suretlerinin asıllarının kopyalanması ve bir araya getirilmesi en önemli ameliye olarak ön plana çıkmakta, dolayısıyla telif/tertip hususiyetlerine ait izahatlar geri planda kalmaktadır. Telif/tertip/tahrir sebebini bulabildiğimiz sınırlı sayıda inşa mecmuasında ise birtakım saikler ile eserlerin kaleme alınmasına dair hususlar yazım formları, kapsam ve hedef bağlamı ile ilintili olarak çeşitlilik arz ettiği görülmektedir.

## 2. MUHTEVA YÖNÜNDEN MÜNŞEATLAR<sup>2</sup>

### 2.1. EDEBÎ MÜNŞEATLARDA SEBEB-İ TELİFLERE DAİR

#### 2.1.1. Ali Şîr Nevâî ve *Münşeât*'ı

XV. asrın sonlarına doğru Ali Şîr Nevâî (ö. 906/1501) tarafından kaleme alınan *Münşeât*, Doğu Türkçesi ile tahrir edilen yegâne inşa örneğidir. Eser müellifin çeşitli makam ve mevki sahiplerine, dostlarına yazdığı edebî mektupları muhtevidir. Klasik tertibe uygun olarak esere başlayan müellif akabinde sebeb-i telifi belirtmektedir. Ona göre sert ve belagatsiz bir terkip hususiyeti gösteren Türkçe mektuplar, süssüz ve gösterişsiz ifadeler ile kaleme alınmaktadır. Buna mukabil Farsça kaleme alınan inşalar gönül çekicidir. Türkçe mektupların da bu şekilde yazılması tercih edilmelidir:



“Ecille-i ashâb allıda andak ma‘rûz bolur ve e‘izze-i ahbâb hıdmetide andak ‘arzga yitkürülür kim Etrâk inşâsıda ve bu ehl-i idrâk beyân u edâsıda kim birev birevge ruk‘a yazgay ya ol kişi ol ruk‘aga cevâb bitigey dagı ruk‘a kiltürgen kâsıdnı kaytargay, elfâzı letâfetdin mu‘arrâ ve terâkibi belâgatdin müberrâ irdi, edâsı rengîn fikarâtdın nümâyışsiz ve mazmûnı rengîn ebyâtdın ârâyışsiz ve mukâbelede Fârisî elfâznıng inşâları dil-pesend ve mekâtibde imlâları nâ-ma‘dûd. Ve hayâlga andak kildi kim Türk elfâznıng dagı ruk‘aları hem ol misâl bile bitilgey ve bu tilning nâmelerin hem uş ol minvâl bile sebt itilgey. Az fursatda bu ruk‘alar cem‘ bolup irdi ve nâmeler yığılıp irdi kim bu evrâk zımnıda sebt boldı.” (Abik, 1993, s. 286)

### 2.1.2. Lâmiî Çelebi ve *Kitâbu Nisâbi'l-Belâga'sı* [*Münşeât-ı Lâmiî*]

Lâmiî Çelebi (ö. 938/1532) tarafından kaleme alınan *Kitâbu Nisâbi'l-Belâga*, hususî mektuplardan müteşekkil edebî bir telif eserdir. Farklı maksatlarla dost ve resmî zevata yazılan mektupları muhtevî *Münşeât-ı Lâmiî* geniş bir mukaddime bölümü ile telif edilmiştir. Besmele ile söze başlayan müellif kâinatın yaratılışı ve sözün önemini vurgulamış; Allah'tan yardım ve mağfiret talebini belirttiikten sonra kendi tercüme-i hâlini, fikrî ve ruhî tekâmülünü veciz bir biçimde dile getirmiştir. Hem güzel söz sahiplerini anmak hem de güzel sözden anlayanlara ve belagat ile uğraşanlara örnek olmayı isteyen Lâmiî Çelebi, eserin süslü ve sanatlı yazımını da bu veçhe ile izah etmiştir:

“Pes bu emre ibtinâ'en ehl-i beyân ve tabsıra-i sühan-verân-ı cihân olsun için ve münşiyân-ı belâgat-i sinâ'ata sebeb-i izdiyâd-ı mevâdd-ı berâ'at ve müteressilân-ı fesâhat-i bızâ'ata, mücib-i irtikâ'-i derec-i irâ'et ola diyü ol mürâselât u mükâtebâtun ve ol muhâtabât u mücâvebâtun ba'zı ki tanzîm-i le'âlî-i elkâb u menâkıb birle ve takdîm-i ma'âlî-i merâtib-i erbâb-ı câh u menâsıb birle müveşşah u müzeyyendür cem' olup ashâb-ı fazl u kemâl ve erbâb-ı fikr ü hayâlün ma'ârifî silkine münselik kıldındı.” (Esir, 2013, s. 109)

Müellifin mektupları kaleme alma sebebine dair izahatlar tek bir sebep dairesinde teşekkül etmemiştir. Aile ve çocuk çocuğa karışması nedeniyle sıkıntılı bir hayat geçiren Lâmiî Çelebi maddî destek arama yoluna gitmiş, eş dost ve tanıdıklarla görüşmek ve zenginlere mektup yazmak suretiyle zor şartların tebdilini amaçlamıştır. Aynı zamanda kendisi dışında dostlarından gelen istek ve beklentileri de karşılamak amacıyla kaleme alınan mektuplar, dönemin bazı ileri gelenlerinin ısrarı ile farklı bir zeminde inşaların tahririne yönelik izahatlar oluşturmuştur:

“Felâ-cerem, def'-i tekâzâ-yı 'ıyâl için ba'zı erbâb-ı dünyâya mu'âmele yüzünden mürâca'at ve taleb-i mu'âvenet olunurdu; ve tahsîl-i ferâg-ı bâl için ba'zı ashâb-ı gnâ-y-ıla mürâsele yolından münâsebet ve kasd-ı musâhabet kılınurdu. Ve niçe resâyil-i ma'rifet-i vesâ'il dahı hullân-ı vefânun ve ihvân-ı safânun iltimâs u ikdâmıyla ve kimi erkân-ı 'izâmun ve a'yân-ı kirâmun teklîf ü ikdâmıyla vâki' olurdu. Ve ol resâyile zürefâ-yı devrân ve 'urefâ-yı zemândan meyl ü ragbet ve şevk ü mahabbet fehm olunurdu.” (Esir, 2013, s. 109)

### 2.1.3. Abdülganîzâde Mehmed Nâdir Efendi ve *Ravzatü'l-İnşâ'sı*

Devrin önde gelen âlim, şair ve münşilerinden biri olan Ganîzâde Nâdirî (ö. 1036/1627)'nin kendi mektuplarından ve Hâletî, Veysî, Nergisî gibi önemli isimlerin inşalarından tereküp eden *Münşeât*'ı yirmiye yakın mektup örneğini muhtevîdir. Eserin sebeb-i telif bölümünde yazar, inşa ilminin büyük üstatlarından olan Vassâf, Hâce Mahmûd İbn Eş-şeyh Muhammed El-Geylânî, Hüseyin Vâiz ve ulemâ-yı Rûm'un ileri gelenlerinin münşeâtlarını incelediğini ve daha sonra kendisinde sağlam bir yetinin hasıl olmasıyla Hâce-i Cihân'ın *Menâzirü'l-İnşâ* adlı eserindeki kaideleri ihtiva eden ve Hüseyin Vâiz'in *Münşeât* tertibinde Rûm'un faziletlilerinin kıssalarını iştimal eden muhtasar bir eser yazdığını belirtmektedir. Akabinde ise bu işi hayır dua ve övgü ile anılmak için yaptığını ifade etmektedir. Ardından eserine *Ravzatü'l-İnşâ* adını verdiğini belirten yazar, eserin mukaddime, otuz fasıl ve hatimedden oluştuğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca eserini okuyan basiret sahibi kimselerin eserinde husule gelen yanlışlıkları gidermesini istemekte ve yine hayır dua ile yâd edilip Fatıha ile ruhunun şad edilmesini temenni etmektedir:

“...Üstâze-i fenn-i inşânın a‘zamı olan Vassâf ve Hâce-i Cihân Hâce Mahmûd İbn eş-Şeyh Muhammed el-Geylânî ve Hüseyin Vâiz ve eslâf ü eşrâf-ı ‘ulemâ-yı Rûm’un münşe‘âtı tettebbu‘ından sonra husûl-i meleke-i râsiha ile mekâtîb-i müsellimü‘l-esâlîb tahrîrine iktidâr gelmekle bir sihr-i ferhunde eserde hâtır-ı fâtırına lâyih oldu ki Hâce-i Cihân‘ın *Menâzirü‘l-İnşâ*‘sında olan kavâ‘idi muhtevi ve Hüseyin Vâiz‘in *Münşe‘ât*‘ı tertîbinde fuzalâ-yı Rûm fikarâtını müstemile bir risâle-i muhtasara tesvîd ve tahrîr kıldım. Tâ ki bâ‘is-i hayr du‘â ve sebeb-i tezekkür ü senâ ola. Bi‘avnillâhi‘l-‘allâm tamâm olduktan sonra *Ravzatü‘l-İnşâ* ile tesmiye kılınup ve mukaddeme ve eyyâm-ı şühûr münâsebet ile otuz fasl üzerine tertîb ve de‘b-i eslâf üzere hâtîme ile teznîb olunup ihâle-i nazar iden kibâr-ı zü‘l-ebşâr hazretinin eltâf-ı fasîhatü‘l-eknâflarından müteferri‘dür ki zahm-zede-i sehm-i fesâd olan kelimâtın merhem-i midâd-ı fezâ‘ il-i i‘tiyâd ile salâh-pezir ü münbit-i nebât-ı sedâd olmayan mevâzı‘-ı sakatâtın bel düşâh-ı kalem-i ‘âlî ‘ilm ile ıslâh u tagyîr ve hayr du‘â ile yâd ve Fâtiha ile rûhun şâd buyuralar.” (Tuğalan, 2019, s. 82)

#### 2.1.4. Nergisî ve *Esâlîbu‘l-Mekâtîb*‘i [*Münşeât-ı Nergisî*]

Nergisî el-Bosnevî (ö. 1044/1635) çeşitli dostları ve devlet adamlarıyla yazışmalarını muhtevi eserini 1031/1622 tarihinde yazarak Şeyhülislâm Yahyâ Efendi‘ye takdim etmiştir. Çoğu kendine ait “bedî‘u‘l-üslûb” mektuplarıyla çeşitli istek ve düşüncelerini dile getiren Nergisî, edebî ve telifî bir münşeât olan *Esâlîbu‘l-Mekâtîb*‘de kadılık mesleğinin kendisine babasından miras kaldığını, kanaat ehli iken salık olduğu tehlikelerle dolu yolda kimsesizliğin tahammül edilemez derdinden dolayı yay gibi eğildiğini ve mecburen yontulmuş kaleme asa gibi dayanarak yazarlık yoluna adım attığını belirtmektedir. Böylece geçim derdi dolayısıyla yazmaya başladığı anlaşılan Nergisî, iltifat görmek ümidiyle de yazdıklarını seçkin kimselere arz ettiğini ifade etmektedir. Akabinde yazılarının tarumar olmasını istemediğinden dolayı onları bir araya getirmek ümidiyle fırsat kollarken hamisi Fâizî‘nin hayat makamından azledilmesi yani vefat etmesi üzerine dağınık bir halde olan müsveddelerinin de gönlü gibi perişan bir halde kaldığını belirtmektedir. Bu durum neticesinde kendini toparlayamayan Nergisî, Fâizî‘nin defnedildiği toprağa yüz sürmek için İstanbul‘a gittiğini söylemektedir:

“Her şeyi bir hâlile kılmış mütesellî simâtından nevâle-rubâ-yı kanâ‘ât olmuşdum lâkin sâlik oldugum tarik-i pür-mehâlikde bi-reh-nümâyî-i himmet-i kâr-fermâyân-ı devlet ser-menzil-i merâma vusûl müte‘assiru‘l-husûl olduğundan gayri derd-i tahammül-fersâ-yı bî-kesinden kâmet-i ham-geşte-i sâmanum kemâna dönmekle nâ-çâr ittikâ-yı ‘asâ-yı kilik-i sûtürde-pây ile ser-i râh-ı suhanverîye lengülüg vaz‘-ı kadem idüp...” (Haksever, 1995, s. 310)

Övgü dolu sözlerle nitelendirdiği Şeyhülislâm Yahyâ‘nın kendisini himaye etmesi neticesinde Nergisî, Fâizî‘nin vefatıyla sefalet kasırgasında perişan olan sahifelerinin cem edilmesine fırsat bulduğunu ifade etmektedir. Unutulmama maksadı güdülen bu derleme safhasında, yüce rütbeli hazret olarak bahsedilen Şeyhülislâm Yahyâ‘nın iltifat nazarının bereketinin etkili olduğu ortaya konarak bu duruma duyulan memnuniyet, dualarla ifade edilmektedir:

“...Sâbikan perîşân-ı tünd-bâd-ı hizlân olan evrâk u sahâyif-i güsiste-şîrâzenün cem‘ ü dercine bezl-i himmet-i ‘âcizâne olunup kimin rahne-i cidâr-ı nisyândan ve kimin zîr-i hasîr-i ferâğdan ve ba‘zın mahfaza-i hâtır-ı nâ-âsûdeden ve ba‘z-ı âharın pîş-tahta-i zihn-i gaflet-sûdeden birer birer ahz u ihrâc idüp bu emel-i derûn-ı pür-halel ol hazret-i ‘âlî-rütbet-i sâmi-menkabetün feyz-i nazar-ı iltifâtiyle peyveste-i husûl olmagın mukaddeme-i du‘â-yı ‘ömr ü devlet-i rûz-efzûn-ı ebed-peyvendleri ile dibâce-bend olup mecmû‘-ı âsâr-ı fakîrâne bu tarz-ı hâtır-pesend üzere cilve-ger-i cem‘iyyet kılındı.” (Haksever, 1995, s. 319)

## 2.2. DİDAKTİK MÜNŞEATLARDA SEBEB-İ TELİFLERE DAİR

### 2.2.1. TEORİK BİLGİ VEREN MÜNŞEATLARDA SEBEB-İ TELİFLER

#### 2.2.1.1. Ahmed-i Dâî ve *Teressül*'ü

Ahmed-i Dâî (ö. 824/1421'den sonra) tarafından kaleme alınan *Teressül*, Anadolu'da Türk diliyle telif edilmiş -bilinen- en eski münşeattır. Mektup yazımının usul ve kaidelerinden bahseden en eski vesika olması bakımından ayrı bir önemi muhtevi olan *Teressül*, XIV. yüzyılın sonları veya XV. yüzyılın başlarında kaleme alınmıştır. Klasik tertibe uygun olarak kaleme alınan eserin sebeb-i telif bölümünde müptedilere kolaylık sağlaması amacı ile eserin Türkçe kaleme alındığı, bu amaçla sernamelerin kısa, bilinen, faydalı örneklerden seçildiği ve bu sernamelerin ezberlenip kişilerin mertebesine uygun olarak yazıldığı kabul ve rağbet göreceği belirtilmiştir:

“...Bu teressülü Türkçe tertib eyledük Arabî ve Fârisî teressüllerden ihtiyâr idüp şöyle kim mübtedî kişilere âsân ola ve ol ser-nâmeleri ki muhtasar ve müsta‘mel ve müfiddür kaleme getürdük tâ andan fâyide tutmaklık her kişiye ednâ nazarda müyesser ola çün bu mikdârla hâceti kifâyeti olur pes her kim bu ser-nâmelerin ibâretlerin ezberlese ve dahi her kişün mertebesine lâyık nâme yazsa dükeli yerde makbûl ve mergûb ola...” (Haksever, 2011, 1268)

#### 2.2.1.2. Yahyâ b. Mehmed el-Kâtib ve *Menâhicü'l-İnşâ*'sı

Yahyâ b. Mehmed el-Kâtib (ö. 884 /1479-80'den sonra) tarafından *Teressül*'ün benzeri mahiyetinde ancak daha kapsamlı olarak kaleme alınan *Menâhicü'l-İnşâ*, yazışma kaideleri ile bu kaidelere uygun gerçek ve temsili metinlerden meydana gelmektedir. Kısa bir mukaddime ile esere başlayan müellif, sebeb-i telif olarak başından beri inşa ilminin kaidelerine heves ederek faziletli münşilerin telif ettikleri sername ve terkipleri bir araya getirdiğini, nihayetinde çokça çalışma ile kendisi dahi imkân nispetinde şikeste-beste terkipler meydana getirme hususunda iktidar sahibi olduğunu ifade etmiştir. Daha sonra bir araya getirdiği bu terkipler ile üç babdan teşekkül eden eserine *Menâhicü'l-İnşâ* diye ad vererek aziz kalem sahiplerinin istifade etmesini ve kendisini hayır dua ile yâd ederek unutmamalarını talep ettiğini belirtmiştir:

“...Bilgil ki bu bende-i dâ‘î, ahkaru‘l-insâne‘r-râcî ilâ rahmeti Rabbihi‘l-Mennân *Yahyâ bin Mehmed el-Kâtib* -gafera‘llâhu lehû ve li-vâlideyhi- evâyilden kavâ‘id-i inşâya heves idüp sâbikan efâzıl-ı münşiyân -rahimehumu‘llâhu Te‘âlâ- te‘lîf itdükleri ser-nâmelerden ve terkîblerden cem‘ idüp düzerdi. Âhir kesret-i isti‘mâl ile ‘alâ kadri‘l-inkân bu za‘îfün dahi şol kadar iktidârı oldu ki şikeste vü beste-sûret terkîb istihrac ide. Eyle olsa diledi ki müsta‘mel ve gayr-i müsta‘mel garîb ser-nâmeleri ve terkîbleri cem‘ idüp bir ad vire. Tâ mütâlâ‘a kılan ehl-i kalem ‘azizler istifâde idüp bizi ve üstâzlarumuzu hayr-du‘âdan yâd idüp ferâmûş itmeyeler. Ve bu kitâba *Menâhicü'l-İnşâ* diyü ad virüp üç bâb üzre bünyâd kıldı. Va‘llâhu‘l-muvaffıku ve‘l-mu‘în.” (Yahyâ b. Mehmed el-Kâtib, 2014, s. 35)

#### 2.2.1.3. Râmi Mehmed Paşa ve *Hulâsa-i İnşâ*'sı

Eser, Osmanlı'da kâtiplikten reisülküttaplığa ve sadrazamlığa kadar yükselmiş önemli bir devlet adamı olan Râmi Mehmed Paşa (ö. 1119/1708) tarafından 1697 yılında kaleme alınmıştır. Kısa bir hamdele ve salve bölümünün akabinde “sebeb-i tertîb-i inşâ” başlığı altında Râmi Paşa, reisülküttaptıktan azledilip İstanbul'da ikamet ettiği 1697 senesinde baba mesleğine heveslenen oğlu Molla Hasan'ın talebi üzerine bu mesleğe istekli olanlara “fenn-i kitâbet ve kavâ‘id-i mektûbu” öğretmek amacıyla kitabını 13 fasıl üzerine tertip ettiğini ifade etmiştir:

“...Bundan akdem re‘îsü‘l-küttâb iken azl ve Âsitâne-i sa‘âdetde ikâmetimiz fermân olundukda tehi-destliğimiz eyyâm olmağla oğlum Molla Hasan'ın babası tariki olan kitâbete derûnunda alâka-i kesiresi olduğun iş‘âr itmekle binâ‘en-alâ-zâlik bir kâtib-i nev-hevese fenn-i kitâbeti bilmek ve merâsim-i resmini mürâ‘ât ve kavâ‘id-i mektûbı ez-cümle icrâ itmek lâzım ve mühimm olmağla oğlum merkûmun hîn-i talebinde haddi mertebesi tedvîn ve on üç fasıl üzre bu risâle-i garâyibi cem‘ eyledim.” (Kırca, 2016, s. 90)

#### 2.2.1.4. Fâik Reşad ve *Fenn-i İnşâ*'sı

Kâtiplerin inşa ve kitabet fenniyle ilgili bilmesi gereken hususların kaleme alındığı *Fenn-i İnşâ*'da birtakım edebiyat kaidelerinin yanı sıra hitabet ve nutuk örneklerine ayrıca münşiyane kaleme alınmış bazı metin örneklerine yer verilmiştir. Girişinde hicri 1310 senesinde idadi mekteplerinin “ma‘ârif-i nezâret-i celîlesi” tarafından düzenlenen ders programları gereğince tanzim edildiği söylenen eserin eğitim verme maksadıyla kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Bu münasebetle eserin ön sözünde inşa ve kitabet ilminin tarifi ve öneminin, mektubun tarifi ve çeşitlerinin, mektuplarda muteber olan üsluplar ve umumî kaidelerin, dostluk, tebrik ve diğer hususlar dolayısıyla tanıdıklar arasında gönderilen mektupların sade ve açık bir dille talim edileceği belirtilmektedir:

“1310 senesinde vilâyet-i şâhâne mekâtib-i i‘dâdiyye-i melekîyyesinin ma‘ârif-i nezâret-i celîlesi cânibinden ta‘dilen tanzîm olunan ders programları mûcibince tertîb olunmuştur.” (Fâik Reşad, 1310, s. 1)

“Fenn-i inşâ ve kitâbetin ta‘rîf ü mevzû‘ı, lüzûm u ehemmiyeti; mektûb, ta‘rîf ü envâ‘ı; inşâ-yı mekâtîbde mu‘teber olan esâlîb-i beyân; inşâ-yı mekâtîbe müte‘allik kavâ‘id-i ‘umûmiyye; envâ‘-ı mekâtîb; hulûs u meveddete, tebrik ü tehniyye ve husûsât-ı sâ‘ireye dâ‘ir akrabâ vü müte‘allikât beyninde te‘âtî olunan mekâtîbin sade ve açık ‘ibârât ile yazılması ta‘lîm edilecektir.” (Fâik Reşad, 1310, s. 2)

### 2.2.2. ÖRNEK METİNLERİN TOPLANDIĞI KISMEN DİDAKTİK MÜNŞEATLAR

#### 2.2.2.1. Şeyh Mahmûd b. İbrâhîm Edhem ve *Gülşen-i İnşâ*'sı

Şeyh Mahmûd b. Edhem (ö. 897/1491) tarafından kaleme alınan *Gülşen-i İnşâ*, Sultan II. Bayezid'e takdim edilmiştir. Eserini üç bab ve alt başlıklara ayıran müellif ilk bölümde “sahâyif ve rikâ” başlığı altında şevk ve muhabbet mektuplarına, muhtelif amaçlarla yazılan tebriknamelere, taziye, teşekkür ve şikâyet mektuplarına; “hitâbât ve cevâbât” başlığı altında tertip ettiği ikinci bölümde sultanlardan vezirlere, meliklerden hanlara, kadınlara, müderrislere çok çeşitli meslek erbabına dair hitap şekillerine, son bölümde ise menşur örneklerine yer vermiştir.

Eserin mukaddime bölümüne baktığımızda besmele, hamdele ve salve bölümlerinin akabinde “Der-Beyân-ı Sebeb-i Te‘lif-i Gülşen-i İnşâ” başlığı gelmiştir. Bu bölümde Mahmûd b. Edhem, öncelikle inşa ilminin öneminden bahsederek sözü edilen ilimde hüner kazananların şeref ve fazilet noktasında da kemale erişeceğine, bu ilmin sultanların ve seçkin şahısların indinde makbul olacağına işaret etmiştir. Akabinde bu ilimde Türkçe risalelerin tertip edilmediğini söyleyen müellif/mürettip eksikliği gidermek maksadıyla önemli risale ve kitapları incelediğini, muhtelif inşa örneklerini bir araya getirdiğini belirtmiştir. Eserine *Gülşen-i İnşâ* ismini verdiğini belirten yazar, eseri vesilesiyle hayır dua ile yâd edilmeyi temenni etmiştir:

“...Lâkin bu fende vâkı‘ olan resâ‘il-i Türkiyye münakkah u müretteb olmadığı ecilden kemterîn-i bendegân ve kihterîn-i çâkerân bu fende vâkı‘ olan kütüb-i kibâr ve resâ‘il-i nâmdârı tettebbu‘ idüp envâ‘-ı mükâtebât ve esnâf-ı muhâtabât u mucâvebât ve menâşîr-i sultâniyye ve sâ‘ir usûl ü âdâb-ı inşâ‘iyye cem‘ ü tertîb idüp *Gülşen-i İnşâ* ismiyle müsemmâ kıldı. Rabbü'l-erbâbdan mes‘ûl ü mütezarri‘dür ki bu risâle dahı sâ‘ir resâ‘il-i inşâ‘iyye gibi mütedâvil olup bu fakîr-i hakîri du‘â-yı hayırla yâd olmaga sebep kıla.” (Mahmud b. Edhem, 06 Mil Yz. A 2276, vr. 3a)

Eserin telif/tertip sebebine dair yukarıdaki izahatlardan sonra eserini okuyacak kimselerden eserinde vuku bulan hataları düzeltmeleri konusunda himmet buyurmalarını rica eden Mahmûd b. Edhem son kısımda, asıl maksadının niyazını, hizmetini arz etmek ve devletin devamlılığı için dua etmek olduğunu izah etmiştir:

“...Ammâ fi‘l-hakîka cem‘ ü tertîbden garaz-ı aslî ve maksûd-ı küllî ‘arz-ı niyâz u hidmet ve du‘â-yı devâm-ı devletdür.” (Mahmud b. Edhem, 06 Mil Yz. A 2276, vr. 3b)

### 2.2.2.2. Ahmed Fevrî ve *Münşeât*'ı

Ahmed Fevrî (ö. 977/1570) şairliğinden ziyade ilim adamlığı ve münşiliği ile şöhret bulmuş; kaleme aldığı *Münşeât*'ı inşa ile ilgili teorik bilgiler bakımından dikkat çekmiştir. Hamdele ve salvele bölümlerinin akabinde “bâb” adı verilen başlıklar altında Sokullu Mehmed Paşa övgüsünün yer aldığı *Münşeât*, şiir ve inşa ile ilgili nazari konuların ele alındığı bir bölüm ile devam etmiştir. Sebeb-i telif/tertip/tahrir dair müstakil bir bölümün yer almadığı eserde Fevrî, satır aralarında *Münşeât*'ın kaleme alınma sebebine dair izahatlarda bulunmuştur. Aşağıdaki beyitte söylenegelen sözlerden kastın menfaat celbetmek olmadığını, asıl maksadın muhatabın kendisine bahşettiği nimetlere mümkün mertebe şükretmek olduğunu ifade eden yazar, muhatabın lütfu ve cömertliğinin sonsuz olduğuna işaret etmiştir:

“Garez bu güft ü gûdan sanma kim celb-i menâfi'dür

Murâdum mümkün oldukça edâ-yı şükr-i ni'metdür

Ve likin haşre dek söylense meşkûr olamaz zîrâ

Anun ihsânı bî-had lutf u cûdı bî-nihâyetdür” (Fevrî, 2019, s. 93)

Yine sebeb-i telif bağlamında eserden alıntılanan aşağıdaki bölümde yazar, Allah'ın lütf ve inayetinin müsebbibi olarak başından beri övdüğü Mehmed Paşa'yı işaret etmiş ve eserin Paşa'nın himmetinin bir neticesi olduğunu belirtmiştir. Akabinde yer verilen beyitler ile Mehmed Paşa'ya duyulan minnet, vesile olduğu nimetlere şükür *Münşeât*'ın hangi hâl üzere yazıldığını ortaya koymuştur:

“Elhamduli'llâhi tebâreke ve te'âlâ Hak celle ve a'lânun bu kadar lutf u 'inâyeti ol sâhib-i sa'âdetün netîce-i himmetidür. Hattâ bu risâle-i perîşân-makâlenün dahi cem' ü tertîbi ol nahlün temresi ve ol şecerenün semeresi ve ol bâgun çemeni ve ol tagun semeni ve ol dürcün dürri ve ol burcun dürrîsidür. Yohsa bu hakîr-i kesîrî't-taksîr gibi küng ü lâlün ma'rifet ü kemâl olacak makâle ne mecâli vardur fi-nefsi'l-emr. **Mısra'**:

Türâbı altun iden himmet-i erbâb-ı devletdür

İl içre şâyi' olan kîmyâ andan 'ibâretdür

Hemân 'an samîmi'l-bâl bi't-tazarru' ve'l-ibtihâl **li-münşihî:**

Hudâdan isterem kim dünya turdukça riyâsetde

Olup dâyim ikâmet ide ol sadr-ı sa'âdetde

**Nesr:** risâle tahrîr ve makâle takrîr olundu.” (Fevrî, 2019, s. 169)

### 2.2.2.3. Ahmet Râsim ve *İlâveli Hazîne-i Mekâtib Yahud Mükemmel Münşeât*'ı

Ahmet Râsim (ö. 1932) tarafından 1889 yılında kaleme alınan *İlâveli Hazîne-i Mekâtib Yahud Mükemmel Münşeât*, “Muharrerât-ı Gayr-ı Resmîyye” ve “Muharrerât-ı Resmîyye” olmak üzere iki farklı bölüm halinde tertip edilmiştir. Bu başlıklar altında açıklama ve örnekleri ile birçok yazışma türüne yer veren mürettip “ifâde-i mahsûsa” olarak belirttiği yerde inşa alanındaki yeni tarzın gerektirdiği kolaylığın, ifadedeki sadeliğin bugün kadim münşeatlarda kullanılan ifade tarzına göre makbul olduğunu belirterek Osmanlı münşeatharının gittikçe tekemmül eden bu üsluba göre şekillendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu gerekliliğe uygun olarak “münşeât-ı cedîde” tertip edilmiştir; fakat bunların cümlesi *Hazîne-i Mekâtib*'in yalan yanlış birer kopyasıdır ve müracaat edecekler için sahih birer rehber değildir. Bu eksikliğe binaen hem ders kitabı hem de mektup yazacaklar için başkâtip niteliğindeki makbul eserlerden olan *Hazîne-i Mekâtib* bazı düzeltme ve ilavelerle birlikte yeniden kaleme alınmıştır:

“Tarz-ı Cedîd inşânın mücib olduğu suhûlet ve tebyîn-i maksad ve teblîğ-i merâmında hâ'iz



olduğu sâdegî ve letâfet bugün münşe'ât-ı kadîmede müsta'mel tarz-ı teybîn ve teblîge göre her vechle makbûl olup bilhassa zamanımızda gitdikçe tekemmül eden üslûb-ı ifâde münşe'ât-ı Osmaniyyenin de bu kalıpta tedvînini icâb etmektedir. Gerçi eyâdî-i kâri'inde bu maksudı ifâ etmek üzere tertîb edilmiş birkaç münşeât-ı cedîde vardır. Fakat bunların cümlesi *Hazîne-i Mekâtib*'in yalan yanlış birer kopyası ve âdeta andan iktibâs edildiğini setr etmek bahânesiyle alt üst edilüp kitâbın nâtk olduğu fevâid ve muhsinâtın aks edilmiş birer numûnesi olmağla erbâb-ı mürâca'at için birer rehber-i sahîh değillerdir. *Hazîne-i Mekâtib* ise zamanın intişârından beri kabûl-i âmmeye mazhar olmuş ve mükerreren tab' edilmiş âsâr-ı ber-güzideden ve tenevvu'-ı mündericâtıyla beraber hem ders kitabı ve hem de mektûb yazacaklar için ser-kâtibi hizmetini görür kütüb-i makbûleden olmağla bu kerre dahi ba'zı tashîhât ve ilâvât icrâsıyla yeniden tab' ve meydân-ı intişâre vaz' kılınmıştır." (Çalışkan, 2012, s. 43.)

#### 2.2.2.4. Şeyh Ali Vasfî Efendi ve *Bedâyi*'si

Şeyh Vasfî (ö. 1328/1910) tarafından kaleme alınan *Bedâyi* resmî ve gayriresmî yazılar, çeşitli mektup örnekleri ve yer yer manzumelerden teşekkül eden son dönem inşa mecmualarından biridir. Mürettip eserin ön sözünde "ifâde-i mahsûsa" başlığı altında şeyhülislamın nezaretinde olan bir mektepte muallim olarak görev yaptığını söylemektedir. Bu görevi esnasında talebelere istiktab yani talim ettirdiği yazıları, notlarını daha önce *Levâmi*' adıyla yayınladığını belirtmektedir. Şimdi ise elinde yine birtakım müsveddelerin birikmesi ve talebelerinin de bunların neşredilmesini talep etmesi üzerine bu eserini meydana getirdiğini, adını ise *Bedâyi*' olarak nitelendirdiğini açıklamaktadır:

"Mekâtib-i 'âliyenin birincilerinden ma'dûd olan ve taht-ı nezâret-i cenâb-ı şeyhü'l-İslâmîde bulunan mekteb-i feyz-mekseb-i nüvvâbda min gayrı liyâkatin inşâ mu'allimi bulunduğum cihetle talebeye 'âcizâne istiktâb etdiğim müsevvedâtı bundan evvel *Levâmi*' nâmı altında tab' u neşr ettirmiş idim. Elde istiktâb tarîkiyle yine birtakım müsevvedât birikdiğinden bunların da tab' u neşrini talebe-i mûmâ ileyhim ricâ etdikleri cihetle degersizliğine bakmayarak *Bedâyi*' 'unvânı altında meydân-ı intişâra vaz'ı husûsuna cesâret-yâb oldum." (Ali Vasfî Efendi, 1310, s. 2)

### 3. YAZILIŞ TARZLARINA GÖRE MÜNŞEATLAR

#### 3.1. TELİF MÜNŞEATLAR

##### 3.1.1. TELİF VE TERTİP EDEN KİŞİNİN AYNI OLDUĞU MÜNŞEATLAR

###### 3.1.1.1. Kınalızâde Ali Efendi ve *Münşeât*'ı

Kınalızâde Ali Efendi (ö. 979/1572) tarafından kaleme alınan *Münşeât* çoğu yazara ait ve bir kısmı bazı ahababın ağzından yazılan temsilî mektupları muhtevîdir. Yazılış amacına göre mektupların gruplandırıldığı eser -tehniyetnameler, şefaatname ve sipariş içeren mektuplar, tahiyetnameler, taziyetnameler- klasik tertibe uygun olarak kaleme alınmıştır. Hamdele ve salvele kısımlarının akabinde nesir yazmanın önem ve değerine vurgu yapan müellif akabinde "Bu duacının dahi vücut gerdanı bu süsten boş ve faydasızdır, kusurlu zatında idrak olgunluğunu ve olgunluğun idrakini tasavvur etmek, fasit/kötü bir hayal ve batıl/boş bir tasavvur olmuştur." sözleri ile kendisini yeterli görmediğini ifade etmiştir. Ancak dünyevî ve uhrevî vaziyetlerin düzeni gereği; nefsin, dostların ve ailenin isteklerinin ittifakı; kalbi saf dostlarla olan ilişkilerin devamlılığı ve vefalı dostların sipariş ettiği işler dolayısıyla bazen faziletli, seçkin dostların yardımını istemek bazen şanlı makam ve mertebe sahiplerine ihtiyaçları bildirmek ve onlara niyazda bulunmak maksadıyla mektuplaşmak zarurî bir hâl almıştır:

"...Bu dâ'iden bu dâ'inin dahi gerden-i vücûdı bu hilyeden hâlî vü 'âtıl ve zât-ı noksân sıfâtında kemâl-i fehm ve fehm-i kemâl tasavvur itdüğü hayâl-i fâsid ve tasavvur-ı bâtil olmuşdur. ...Ammâ zarûret-i intizâm-ı ahvâl-i ma'âş u ma'âd ve ittifâk-ı âmâl-i nefis ü ihvân u evlâd ve güzârîş-i hukûk-ı ihvân-ı safâ ve sipârîş-i umûr-ı hullân-ı vefâ için gâhî efâzıl-ı ehîbbâ ve emâsîl-i esdikâ hizmetlerine ve gâhî ashâb-ı menâsıb-ı a'lâ-şân ve erbâb-ı merâtib ve'n-nişân



hazretlerine ref'-i hâcât ve bast-ı münâcât için irsâl-i hidmet ü mükâtebe ve inhâ-i emniyet ü muhâtaba lâ-büdd ve lâzım olurdu.” (Yalçınkaya, 2017, s. 64-5)

### 3.1.1.2. Okçuzâde Mehmed Şâhî ve *Münşe'âtü'l-İnşâ'sı*

XVII. yüzyılın önemli münşilerinden Okçuzâde Mehmed Şâhî (ö.1039/1630) tarafından kaleme alınan *Münşeât*, Arapça hamdele ve salvele ile başlamaktadır. Akabinde müellifin kendi hayat hikâyesinin ele alındığı mukadime bölümü, devrin yönetim anlayışındaki aksaklıklarının eleştirisi ile yer almaktadır. Okçuzâde bu otobiyografinin ardından inşa ile ilgili fikirlerini ifade etmekte ve eserin kaleme alınma sebebine dair açıklamalarda bulunmaktadır. Gençlik yıllarının ilk devrelerinden itibaren inşa ilmine iştihak duyduğunu, belagatin sırlarına vakıf olduğunu ve icazın delillerini fehmedebildiğini belirten Okçuzâde, nişancılık vazifesini icra ederken birtakım münasebetlerle muhtelif yerlere mektup gönderdiğini ifade etmektedir. Akabinde bu mektupları dostlarının teşvik etmesi ve Allah'ın yardımıyla tertip ettiğini ve bunu *Münşe'âtü'l-İnşâ* olarak isimlendirdiğini belirtmektedir:

“Bu fakîr mebâdî-i ‘ahd-i sıbâdan fenn-i inşâyâ mûla‘ u menhûm ve esrâr-ı belâgat ü delâ'il-i i'câz vech-i icâz ile mahfûz u mefhûm olup müselleme-i refî'-i tevkî'e zamân-ı i'tilâda ve ol hıdmet-i kem-menfa'ate hengâm-ı ibtilâda ba'z-ı suver-i nâme ki şâh-ı A'câm-ı fitne-encâma cânib-i saltanat ve taraf-ı vükelâ'-i devletden ketb ü tenmîk ve le'âlî-i 'ibârât sedl-i isti'ârâtda tanzîm u tensîk olmuş idi ve kısm-ı ihvâniyyâtdan ba'z-ı mekâtîb-i hullet-simât ki gâh u bî-gâh ashâb-ı fazl u dânişe semt-i güzârîş bulmuş idi. ...Belki hulsân-ı muhlisânun nev'-i istihsânları tergîb ü teşvik ve hükm-endâz-ı kazâ'-i sehmü'l-gayb-ı tevfiği itmeğin şikeste-beste ol kelimât-ı hod-rüste tertîb ü imlâ ve kulzüm-i bî-kerân-ı beyânda cereyân eyleyen sefâ'in-i evrâk-ı belâgat-defâ'in *Münşe'âtü'l-İnşâ* ile nâmver ü müsemmâ kılındı.” (Özer, 2022, s. 309-10)

Manzum ve mensur eserlerin rağbet görmeyerek heba olmasından ve reddedilmesinden yakınan Okçuzâde, neyse ki bu tarz sözlere kulak asmayarak eserini gelecek nesillere, ilim ehline ve hatta belki de ahir zamanda Mehdî'ye mahrem olanlara hediye olarak bıraktığını söylemektedir:

“...Lâ-cerem ol makûle sitem-i zarîf-i harîflerden -ki kâl-büd-i bedleri dendân-ı dirân-ı hased ile midved ve kâşâne-i dil-i reşk-âyînleri zabâb-ı tenâkus-ı 'asriyyîn ile pür-dûd olmuşdur- agmâz u tehâmî ve redd ü kabûl-i mukallidânelerinden tasâmum u te'âmî olunup zamân-ı istikbâlde gelecek ehl-i dâniş ü kemâle hisse-i gâ'ib ve havâss-ı âyende-gân belki mahremân-ı Mehdî-i âhir zamâna gâ'ibâne i'dâd-ı regâ'ib kılınmışdur.” (Özer, 2022, s. 311-12)

### 3.1.1.3. Osmanzâde Ahmed Tâib ve *Münşeât*'ı

XVIII. asrın önemli bir ismi olan Osmanzâde Ahmed Tâib (ö. 1136/1724) tarafından kaleme alınan *Münşeât* mukaddime bölümü, üç fasıl ve bir hatimeden oluşmaktadır. Kendilerine mektup gönderilen şahısları makamlarına göre gruplandıran Ahmed Tâib, ilk fasılda “alâya”, ikinci fasılda “ednâya” ve son fasılda “akrâna” yazılan mektuplara yer vermektedir. Besmele, hamdele ve salveleyi muhtevi iki Arapça ve bir Türkçe manzume ile eserine başlayan Ahmed Tâib, inşa ilminden bahsedip farklı makamlara yazılacak mektup özelliklerine ve bir münşinin sahip olması gereken hususiyetlere mukaddime bölümünde yer vermektedir. Bu bölümün sonunda bir kıta ile eserin sunulduğu Hazinedar Ağa'nın övgüsüne yer verilen manzume aynı zamanda eserin telif/tertîp hususiyetinin izahını oluşturmaktadır. Bu dörtlük ile eserini takdim eden Osmanzâde Tâib, muhatabını Hz. Süleyman'a benzetmektedir. Muhatap Hz. Süleyman olunca -Hz. Süleyman ile karınca kıssasına binaen- Tâib de karınca olmaktadır. Hâl böyle olunca Tâib, bu yücelik karşısında ona takdim ettiği hediyein değersiz olduğunu söylemekte; ancak bununla birlikte “Karıncanın hediyesi, kendi miktarındadır.” şeklindeki mesel olabilecek sözünü söyleyerek muhatabından eserini kabul etmesini temenni etmekte ve böylece eserin kaleme alınma sebebi olarak siyasî idareye karşı bir hediye fikri söz konusu olmaktadır:

“Sen Süleymân-rütbe bir zât-ı mekârim-pîşesin

Sana nisbet Tâib-i bî-çâre bir karıncadır

Her ne denlü tuhfesi bî-kadr ise eyle kabûl

Tuhfesi karıncanın çün kendi mikdârcadır” ( Yılmaz Çal, 2016, s. 65)

### 3.1.2. BİR KİŞİNİN YAZIP DERLEME VE TERTİBİNİ BAŞKALARININ YAPTIĞI MÜNŞEATLAR

#### 3.1.2.1 Abdülkerîm Çelebi ve *Münşeât*'ı

El-Münşi şöhreti ile de bilinen Galata kadısı Abdülkerîm b. Sinan Akhisârî'nin (ö. 1038/1628) resmî ve hususî mektuplarından müteşekkil *Münşeât*'ı kendisinden sonra Mevla İsmetî tarafından bir araya getirilmiştir. Çoğu hususî mektup örneklerinden meydana gelen *Münşeât* edebî bir hüviyet taşımaktadır. Eserin bizzat müellif tarafından tedvin edilmemesi münasebeti ile sebeb-i tertibe dair izahatlar söz konusudur. Mevla İsmetî, müellif Abdülkerîm Çelebi hakkında övgü dolu sözler sarf ettikten sonra onun eşi bulunmaz vücudunun kaza fermanı gereği ansızın ecel kasırgasına tutulduğunu belirtmektedir. Akabinde İshak bin İbrahim el-Mevsilî'nin “Kerîm bir kişi [bir yerden] göçüp gitse ve [yahut] ömrü nihayete erse / Yad-ı cemîl onun için ikinci bir ömre kefil olur.” mealindeki Arapça beytini ve Vahşî'nin “Himmat eğer sermayeyi arttırsa kanatsız sivrisineği bir hüma kuşu yapar/kılar.” anlamına gelen Farsça beytini alıntılararak bu manaları düstur edindiğini belirtmektedir. Bu doğrultuda Abdülkerîm Çelebi'nin emsalsiz eserlerinin ve güzel övgüsünün sonsuza kadar cihanda iş bilenlerin ağzından nakledilmesi temennisini sunmakta ve eseri tertip etme sebebini açıklamaktadır:

“... şi'r:

وإذا الكريم مضى وولى عمره

كفل الثناء له بعمر ثان

muktezâsınca ber-rûy-ı küstahî, beyt:

همت اگر مایه فراپی کند

پشه بی بال همایی کند

nesr: Muktezâsı ser-rişte-i şîrâze-bendî-i mecmû'a-i perîşân-eczâ-yı gülistân-ı hayâlî oldı ki ile'l-ebed eser-i bedî' ve senâ-yı cemîlî nakl-ı dehân-ı kâr-şinâsân-ı cihân ola.” (Ülgen, 2021, s. 70-1.)

#### 3.1.2.2. Yûsuf Nâbî Efendi ve *Münşeât*'ı

Türk edebiyatının önem atfedilen şahsiyetlerinden biri olan Nâbî'nin (ö. 1124/1712) resmî ve özel mektuplarını ihtiva eden *Münşeât*'ı, Şehid Ali Paşa'nın emri ile Habeşîzâde Abdurrahîm Çelebi tarafından tertip edilmiş ve eserin baş tarafına bir ön söz ilave edilmiştir. Mürettep Habeşîzâde tarafından belagatli ve selasetli şiirlerinin eşsiz olduğu ve inşa vadisinde Veysî'yi unutturabilen bir münşi olduğu belirtilen Nâbî'nin mana denizinden parça parça beyan dudağıyla topladığı nükte ve mazmunu nazma çekerek mürettep bir divan tertip eylediği; ancak bedii üsluplu mektupları için böyle bir girişimde bulunmadığı belirtilmektedir:

“Zamâ'ir-i erbâb-ı fazl u 'irfâna pûşide degüldür ki eş'âr-ı belâgat-şi'âr ve selâset-âsârda nâdire-güftâr ve vâdî-i nesr ü inşâda Veysî-i nâmdârı münşî olan münşî-i devrân ve Vassâf-ı zamân Hâce-i cihân, Hassân-ı Rûm Nâbî Efendi merhûmun mededkârî-i feyz-i Bârî ile kulzûm-i ma'ânîden dâmen dâmen ber-âverde-i leb-i beyân eylediği derârî-i nikât ü mazâmîni rişte-i nazma keşîde ve nesak-ı ma'rûf üzre müretteb dîvân eyleyüp ziyet-bahş-ı kâşâne-i mihr ü mahabbet ve rehnak-dih-i bâlâ-hâne-i ülfet olan suver-i mekâtib-i bedî'atü'l-esâlibe şîrâze-bend-i ragbet olmayup...” (Yusuf Nâbî, 2017, s. 164)

Habeşîzâde, hâlâ hizmetinde bulunduğu zatin -Şehid Ali Paşa'nın- makamı gereği meşgul olduğu işlerden vakit buldukça hüner ehlinin eserlerine ihsan nazarıyla baktığını belirtmekte ve bu veçhe ile "ol pîr-i tâze-güftâr" olarak nitelendirdiği Nâbî'nin çeşitli vesilelerle gönderdiği mektuplarını tertip etmesini Paşa'nın kendisine ferman buyurduğunu ifade etmektedir:

"...ol pîr-i tâze-güftârın bu mâkûle âsâr-ı hâme-i müşğîn-bârından sebt-i cerîde-i intihâb buyurdıkları nâmeleriyle pîşgâh-ı devlet-penâhlarına rûy-mâl ile şeref-yâb olmazdan mukaddem 'arz-ı 'ubûdiyyet ü hüner siyâkında irsâl eylediği mekâtib ü tezâkîr 'alâ-vechi't-tertîb kîlk-i ihtimâm-ı 'abd-i nâ-kâm ile tenmîk u tensîk ve tahrîre bi'z-zât fermân-ı mutehattimü'l-ımtisâlleri sâdir olmanın tastîre şûrû' olındı." (Yusuf Nâbî, 2017, s. 166)

Böylece o da bu fermana riayet etmekte ve "Senin tabiat/yaradılış gülşenin benim ihsan buyurmamdan dolayı yeşil ve taze oldu. Onun bulutu, benim cömertliğim ve onun güneşi, benim vergimdir." mealindeki Farsça beytin manasına uygun olarak *Münşe'ât*'ı tertip ettiğini beyan etmektedir:

كلشن طبع تو از تحسین من شد سبز و تر

ابر او جود منست و مهر او اعطای من

(nesr); hitâbî resîde-i sem'-i şevk olmağla bu makâle-i nev-peydâ ile 'arz-ı kâlâ-yı inşa itmegin zîver-i ser-levha-i zîver-i *Münşe'ât* kılınmıştır." (Yusuf Nâbî, 2017, s. 167)

### 3.1.2.3. Ebûbekir Kânî et-Tokadî ve *Münşeât*'ı

Belirli bir yazım formatı ve bir ürüne dönüştürme çabası içerisinde birden çok mürettibin katkıları ile kaleme alınan *Münşeât-ı Kânî*'nin birbirinden çok farklı olan nüshaları incelendiğinde *Dîvân*'ına yönelik tertip hususiyetlerinin *Münşeât*'ı açısından da bir geçerlilik arz ettiği görülmektedir. *Dîvân* ve *Münşeât*'ın bir arada bulunduğu çok sayıda nüshada bir ön söz ile eseri tertip eden Vakanüvis Nûri Efendi, Allah'a hamd ve Hz. Muhammed'e naatten sonra övgüyle bahsettiği Mehmed Râşid Efendi'nin yaradılışında bulunan güzel hasletlerin, söz konusu eserin cem edilmesine sebep teşkil ettiğini belirtmektedir. Kânî'nin hayattayken eserlerini bir araya getirmek için herhangi bir teşebbüste bulunmadığını belirten mürettip, eserlerinin çoğunun telef olduğunu ve mevcut olanların bir kısmının ise tahrip edildiğini ifade etmektedir. Hâl böyle olunca Mehmed Râşid Efendi'nin, Kânî'nin unutulup gitmesine göz yummadığını ve bu veçhe ile merhumu yeniden ihya ederek adının sonsuza kadar âlem sahifesinde sabit kalması için kendisinden -Nûri Efendi'den- Kânî'nin ele geçirilen çeşitli eserlerini cem etmesini istediğini söylemektedir. Bu görevi yerine getiren Vakanüvis Nûri, son olarak eseri Mehmed Râşid Efendi'ye takdim ettiğini belirtmektedir:

"Ba'de hamd-i Hudâ ve na't-ı nebî işbu dîvânçe cem'inün sebebi oldur ki el-yevm manzûme-i ahlâk-ı hamîdesi vird-i zebân-ı âfâk ve tertîb-i dîvân du'â-yı 'ömr ü devletinde 'âlem ü 'âlemiyân şîrâze-bend-i vifâk olan hâlâ mesned-ârâ-yı riyâset ve zînet-efzâ-yı ser-sadr-ı menkabet ebu'l-mehâsinü ve'l-mahâmid devletlü 'inâyetlü Muhammed Râşid Efendimüz hazretlerinin fi'l-asl meftûr oldukları şemâ'il-i hasene ve mehâ'il-i müstahsene muktezâsınca... kendüsü hâl-i hayâtında âsârı cem'ine aslâ imâle-i nigâh-ı i'tibâr itmediginden ekseri zâyî' vü telef ve mevcûd olanlardan dahı çoğı muharref ü muhtelef olmağla şimdî merhûmun bu kadar dâniş ü 'irfânla pes-mânde-i tâkçe-i nisyân ve bî-nâm u nişân tenhâ-nişîn-i zâviye-i hâmuşân olması müşârun-ileyh efendimüzün bir vechle revâ-dâşte-i tab'-ı 'ârifet-iktirânları olmayup binâ'en-'aleyh merhûmî ez-ser-i nev ihyâ ve ilâ-âhiri'z-zamân sahîfe-i 'âlemde nâmını ibkâ irâde-i hayriyyet ifâdesine mebnî el-hâletü hâzihi âsâr-ı müteferrikasından der-dest olanlarının cem' u tertîbini işbu çâker-i dirîneleri Nûrî bendelerine emr ü ihâle buyurmaları hasebiyle mehmâ-emken ele geçen âsârınun bu vechle tertîbine mübâşeret ve bi-'avnihi Te'âlâ karîn-i hüsn-i hitâm olmağla huzûr-ı devletlerine takdîme mücâseret kılınmıştır ve bi'llâhi't-tevfîk." (Ebûbekir Kânî, 2023, s. )

### 3.1.2.4. Âkif Mehmed Paşa ve *Münşeât*'ı

XIX. asırda önemli bir devlet adamı, şair ve münşi olan Âkif Paşa'nın (ö. 1261/1845) görevi esnasında



çeşitli resmî makamlara ve yakınlarına yazdığı mektuplardan oluşan *Münşeât*'ta padişahın sadrazama, vezirlere, devlet ricaline, ulema, kübera, meşayih ve etibba gibi çok çeşitli kesimlere yazılan mektup örnekleri yer almaktadır. Birkaç mektup dışında Âkif Paşa'nın kendi telifi olan *Münşeât*, bizzat kendisinin ilgisizliği nedeniyle bir araya getirilmemiş olmakla birlikte ölümünden sonra cem edilmiştir. Naşir, eserlerinin telef olmaması için insanların elinde olup da ulaşılmayan ve tedarik edilmesine rağmen neşredilmeyen eserlerini; ayrıca telhis, takrir, tezkire, mektup gibi toplanabilen bazı inşalarıyla birlikte bir miktar şiirini bastırıldığını dile getirmekte ve bunu hüner erbabına yadigâr kalması için yaptığını beyan etmektedir:

“...El-Hâc Mehmed ‘Âkif Efendi’nin nazm u nesrde müte‘âref olan bizâ‘â-i mütemeyyizeleri cihetiyle erbâb-ı ma‘ârif ü isti‘dâd-ı ‘izzetde makbûl ü mu‘teber olan şî‘r ü inşâları kendülerinin ‘adem-i mübâlâtından nâşî cem‘ ü telfik olunmadığından ba‘z-ı müte‘allikât âsâr-ı mezbûrenin buranın küllen zâyi‘ ve telef olmasını lâyük görmeyerek eyâdî-i nâsda kalup dest-res olunmayan ve tedârik olunup tab‘ u neşri münâsib olmayan eserin ve mûmâ ileyhin terceme-i ahvâlî tayy olunarak sâ‘ir telhîsât u tekârîr-i ‘aliyye ve tezâkir ü mekâtib-i gayr-ı mektûme misillü toplanabilen ba‘z-ı münşe‘ât ve bir mikdar eş‘ârını erbâb-ı hünere yâdgâr olmak üzere tab‘ u temsîl itdirmişdir.” (Karakoç, 2006, s. 42)

### 3.2. DERLEME MÜNŞEATLAR

#### 3.2.1. Mehmed Sâdık Rifat Paşa ve *Gülbün-i İnşâ*'sı

İnşa ilmine dair birtakım tabirler, lakaplar ve bazı mefhumların izah edildiği ve örneklerin yer aldığı *Gülbün-i İnşâ*, ihtiyaç anında marifet taliplerinin mütalaasına arz edilmek üzere tertip olunmuştur. Tertip ve örnekler bakımından öğretici nitelikteki münşeatin ön sözünde Rifat Paşa (ö. 1857) hem “kem-mikdâr” hem de “rif‘at-ı sıdk-şî‘âr” olarak belirttiği zatının inşa ilmine hevesli olduğunu ifade etmektedir. Bu doğrultuda inşa ilminde müstamel olan bazı hoş tabirleri, marifet ehlinin eşsiz eserlerinden ahzederek bir araya getirdiğini belirtmektedir. Bu işi de hacet anında kolaylık sağlaması, marifet ve hüner taliplerine hediye olması için yaptığını ve eserine *Gülbün-i İnşâ* adını verdiğini beyan etmektedir:

“Bu ‘abd-i kem-mikdâr ya‘nî rif‘at-ı sıdk-şî‘âr dahî âzmâyiş-i kitâbet ü inşâya heveskâr ve cevâhir-i girân-kadr-ı âsârımı gube-i fûsehâya nakd-i cân ile harîdâr olduğuma mebnî usûl-i inşâda kullanılır ve husûsiyle sanâyi‘-i nesriyyede isti‘mâl olunur ba‘z-ı ta‘bîrât-ı hoş-âyende âsâr-ı bedî‘a-i ehl-i ma‘ârifden ahz u telakkî birle cem‘ ü tahrîr ve lede‘l-hâce taharrî vü isti‘mâle sühûlet u medâr ve talebkâr-ı ma‘ârif ü hüner olan zevât-ı me‘âlî-güster savbına ‘âcizâne hediye vü yâdigâr olmak üzere ta‘bîr-be-ta‘bîr tertîb ü tastîr ve *Gülbün-i İnşâ* nâmıyla tesmiye ve intihâb-yâfte-i tab‘-ı ‘âcizânem olan ta‘bîrât-ı münâsibe bu sûretle zurûf-ı hurûf-ı varakçe-i pür-kusûra derc kıldı.” (Rifat Paşa, 1275, s. 2)

#### 3.2.2. Manastırlı Mehmed Rifat ve *Nüzhetü'l-Münşe‘ât*'ı

Mehmed Rifat (ö. 1325/1907) tarafından kaleme alınan *Nüzhetü'l-Münşeât* didaktik mahiyette derleme türü bir münşeattır. Çeşitli yazışma örneklerinin yer aldığı eserde farklı elkab örnekleri, tabirat başlığı altında birtakım tabirler, Arapça terkip başlığı altında hadis-i şerifler ve veciz ifadeler bulunmakta; Farsça beyit ve izahatların yer aldığı bölümün akabinde muhtelif şairlere ait Türkçe manzumeler ile eser tamamlanmaktadır. Eserin ön sözünde daha önceden *Zübdetü'l-İnşâ* adında bir eser neşrettiğini belirten yazar, bu eserinin müptediler arasında rağbet görmesi ve bazı dostlarının istekte bulunması üzerine kolay ve muhtasar ibarelerle yeniden bir inşa metni telif ettiğini ifade etmekte ve eserine *Nüzhetü'l-Münşe‘ât* ismini verdiğini beyan etmektedir:

“Ba‘z-ı ahbâbun iltimâsı ve bundan evvel yapup tab‘ u neşr itmiş olduğum *Zübdetü'l-İnşâ* nâm inşâ-yı ‘âcizânemün mübtedîler arasında zuhûra gelen ragbet ü kırâ‘etleri bendelerini küttâb-ı ‘asrın ihtiyâr u intihâb itdüğü zemîn-i tâze üzere kolay ve muhtasar ‘ibâreler ile yeniden bir inşâ daha tesvîd ü te‘lîf itmege mecbûr eylemiş olduğundan sâye-i feyz-vâye-i cenâb-ı mülûkânede işbu *Nüzhetü'l-Münşe‘ât* ismiyle olan inşâ-yı ‘âcizânem yeniden kaleme alınarak bi‘t-tertib

meclis-i ma'ârifede lede't-takdîm imtiyâz-ı mü'ellifiyyesiyle ber-â-ber ruhsat-ı tab'iyyesine nâ'il ü muvaffak olunup tab' u temsil kılınmışdır." (Mehmed Rifat, 1292, s. 1)

### 3.2.3. Hâcî Nûri Efendi ve *Münşeât-ı Azîziyye fi-Âsâr-ı Osmâniyye'si*

İnşa ilmine yeni bir tarz getirme iddiası ile Sahaf Hâcî Nûri Efendi (ö. ?) tarafından tertip edilen eserde çok çeşitli nesir örnekleri, mektuplar, hitaplar, tabirler ve manzumeler bulunmaktadır. Eserin sebeb-i telifinin verildiği bölümde öncelikle inşa sanatının önemi üzerinde durulmakta ve bu ilmi tahsil edenlerin dünya ve ahiret saadetine ve âlemin kurtuluşuna vesile olacağı belirtilmektedir. Bu minvalde öncekilerin bu alana hizmet etmek ve iyi anılmak maksadıyla şiir ve inşa heveslilerine eserler bıraktıkları söylenmektedir. Ancak zamanın değişkenliği sebebiyle bu eserlerin perişan olarak kiminin ismi bilinmeyen mecmualarda ve kiminin kütüphanelerde hapsediği ifade edilmektedir. Buraya kadar inşanın düştüğü zelil hâlden dem vuran yazar, Sultan Abdülaziz'in tahta geçtiğinden beri kıymetli eserlerin neşredilmesine himmet buyurduğunu ve böylece hüner ve marifetin revaç bulunduğunu söyleyerek kendisinin de bu doğrultuda eslafın ulaşabildiği belagatli eserlerini cem ettiğini belirtmektedir. Bununla birlikte o zamanda kullanılan terkipleri, kolay kelimeleri ihata etmek ve inşa ilmini tahsil edeceklere kolaylık sağlamak üzere mülkî, askerî ve diğer hususları içeren müsveddeleri ve zürefanın güzel eserlerini eserine aldığını ve inşa ile aralarındaki münasebet dolayısıyla bazı seçkin gazelleri de ilave ettiğini açıklamaktadır:

"...Suhanverân-ı eslâf ebnâ-yı cinsine hidmet ve bekâ-yı zikr-i cemîl için bezl-i sermâye-i sâ mân iderek heveskârân-ı şî'r ü inşâyâ nice cevâhir-i ma'ârif ihdâ vü yâdigâr bırakmışlar ammâ takalliyât-ı rüzgâr ile ol âsâr-ı dil-nişîn perîşân olarak nâdiren ismi nâ-ma'lûm mecmu'âlarda ve ba'zısı kütüphânelerde mukayyed ü mahbûs kalup hâstkrân-ı 'ilm ü 'irfân dest-res olamayup mutâla'asıyla intifa'dan mahrûm kalmış idi el minnetü li'llâh veliyyü'n-ni'am-ı 'âlem şehinşâh-ı Süleymân-haşem müceddid-i bünyân-ı dîn ü devlet ve müşeyyid-i erkân-ı saltanat şevketlü mehâbetlü ('Abdül'azîz Hân) dâme mâ-dâme'l-ekvân efendimiz hazretleri şeref-bahş-ı serîr-i şevket-masîr-i 'Osmânî buyurdıkları rûz-ı firûzdan berü intişâr-ı fûnün ü ma'ârif hakkında masrûf u şâyân buyurulagelen himem-i şehriyârîleri semeresiyle her sınıf hüner ü ma'rifet revâc-ı kâmil bulduğundan bu 'abd-ı 'âciz dahi üdebâ-yı eslâfin me'ser-i belîga-i mu'cîz-âsârından dest-res olabildiğim mikdârın râbita-bend-i cemi' u telfik ve fenn ü inşâ bu 'asr-ı 'âlîde külliyyen bir üslûb-ı nevîn ve tarz-ı bihterine girüp el-yevm kullanılan terkiât-ı latîfe vü kelîmât-ı yesîreyi câmi' ü müştemil olmak ve tahsîl-i fenn-i inşâda mübtedîlere yûsr ü sühûlet bulunmak üzere mevâdd-ı askerîyye vü mülkiyye ve mu'âmelât-ı sâ'ireyi şâmil her dürlü müsveddeler zurafâ-yı 'asrın âsâr-ı pesendîde[-i] tâze-edâlarını dahi anlara 'ilâve ile şîrâze-keş-i sebt ü tenmîk ve şî'rîn inşâyâ kemâl-i münâsebet ve îrâs-ı letâfetleri hasebiyle ikisi bir fen hükmünde olup ve tahsîl cihetiyle birbirlerine medâr-ı küllî olacağından müsveddelerin aralarına gâyet müntehab u mümtâz birer gazel-i ra'na derc ü imlâ idüp..." (Çalışkan, 2018, s. 42)

### Sonuç

Kendisini oluşturan çevre ve zaman ile dönemin edebiyat ve sanat algısına; türü, muhtevası, konusu ile esere; yazılış amacı, süreci ve serüveni ile müellife/mürettibe/müstensihe uzanabildiğimiz sebeb-i telifler/tertipler/tahrirler, sınırları çizilen bir gelenek içerisinde farklı mizaç, yetenek ve eğilimleri, sanata ve bilime dair yorumlamaları aksettiren bir tavrın ifadesidir. Bu tavır içerisinde farklı ifade araçları ile kendini gösteren, türe özgü yöntem, teknik ve araçlar ile kullanılan bu yazım formu; dönemin zevk, anlayış, eğilim ve algılarını yansıtan bir düzlem ile pek çok eserde yer almaktadır.

Klasikleşen bir tertip hususiyeti ile giriş bölümlerinde, yer yer sonuç bölümlerinde yer alan sebeb-i telifler ana örgüden farklı ancak bu örgünün dışına çıkmayan bir kompozisyon ile eserlerin telifine/tertibine/tahririne dair izahatlar içermektedir. Kimi zaman ana metnin çözümlenmesi ile ulaşılabilecek bilgiler, gizli/örtük mesajlar ile okuyucuyu metne uzanmaya sevk etmektedir. Bu noktada anlam örüntülerinden hareketle eser üzerine yorumlamalar sebeb-i telifi belirtir bir hüviyet arz etmektedir.

Eserler incelendiğinde sebeb-i telif, sebeb-i tertib, sebeb-i tahrir, sebeb-i tercüme gibi farklı yazım formlarıyla her biri kendine has hüviyetler aksettiren metin örnekleri görülmektedir. Kendine özgü ifade araçları ile türün kendi yöntem ve tekniğinde bir eserin kaleme alınması, çevrilip tercüme edilmesi ya da bir araya getirilmesi sadece telif metinler ile sınırlı olmayan farklı ifade araçlarını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bir türün kendine özgün muhtevası, süreçleri, özgün ve yaygın değerleri, amaç, kapsam ve hedefleri ayrı ayrı değerlendirilmeden müşterek temalar etrafında konunun yorumlanmasının eksik ve hatalar doğurduğu görülmektedir.

Münşeât mecmualarının telif/tertip/tahrir sebeplerine baktığımızda maddi bir destek aramak, ihtiyaç bildirmek, niyaz ve hizmeti arz etmek, dostlardan gelen istek ve beklentileri karşılamak, padişah ya da bir büyüğün emri ya da arzusu, döneminin ileri gelenlerinin ya da yakın çevrenin ısrarı, Türkçenin edebî bir dil olarak varlığını ortaya koymak, güzel söz sahiplerini anmak, örnek olmak ya da iltifat görmek, müptedilere kolaylık sağlamak, hayır dua ile yâd edilmek, amel defterini kapatmamak, unutulmamak, eserlerin yok olmasını önlemek, hüner erbabına, gelecek nesillere bir yadigâr bırakmak, mesleki sınıfa mensup kişilere faydalı olmak, daha önce yazılan eserleri beğenmemek, görülen eksiklikleri gidermek ve talebelerin isteklerine cevap vermek gibi muhtelif gerekçeler ifade edilmektedir.

Her ne kadar “sebeb” olarak tayin edilen tekil bir kavram ile hareket edilse de kaleme alınan inşa mecmualarında metnin telif ve tertibine dair çoğu zaman birden fazla sebebi müstemil bir dizge karşımıza çıkmaktadır. Bu dizge içerisinde bir edebî münşeât ile didaktik münşeâtın farklı saikler ile çoğu zaman ele alındığı, telif bir eser ile mürettip tarafından tertip edilen bir eserin doğal olarak farklı gerekçeler ile izah edildiği, bir edebî metinde kurgu olarak kabul edilebilecek hususun bir inşa metninde gerçek bir sebebin ya da samimi bir düşüncenin neticesinde sadır olduğu görülmektedir.

Hasılı her bir yazım faaliyetine dair gerekçeler amaç, kapsam ve hedef bağlamı ile çok boyutlu tetkiki gerekli kılmaktadır. Bu manada müellif/mürettibe dair hususiyetler, farklı yazım formları, estetik ve sanat endişesinden farklı okur kitlesine dair yorumlamalar, konu, muhteviyat ve muhatap çerçevesi her bir eser ya da tür için çok boyutlu sorular dizgesi olarak “sebeb-i telif/tertip/tahrir” başlığını şekillendirmekte ve bu bağlam içerisinde inşa mecmualarının kaleme alınma, tertip edilme gerekçeleri kurgudan ziyade gerçeklik göstermektedir.

## Kaynakça

- Abik, A. D. (1993). ‘Alî Şîr Nevâyî’nin risaleleri, *Târih-i enbiyâ ve hükemâ, târih-i mülûk-ı ‘Acem, Münşeât*, metin-gramatikal indeks-sözlük. [Yayımlanmamış doktora tezi]. Ankara Üniversitesi.
- Ayan, G. (2009). Anadolu sahasında yazılan bazı “Yusuf u Züleyha” mesnevilerinde sebeb-i telifler. *Turkish Studies, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 34(3), 227-272.
- Çalışkan, E. (2018). *Münşeât-ı azîziyye fi-âsâr-ı Osmâniyye, inceleme-metin*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Ondokuz Mayıs Üniversitesi.
- Çalışkan, F. (2012). Yazılı anlatıma ilişkin bir eser: Ahmet Rasim’in “İlâveli hazîne-i mekâtib yahud mükemmel münşeât” adlı eserinin incelenmesi ve metni. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Balıkesir Üniversitesi.
- Durmuş, T. I. (2011). Mısır-ı hünerde kendüyi satmak gerek kişi: Tezkire önsözleri, divan dibaceleri ve sebeb-i teliflerde sanatçı kendisini nasıl satar. *Bilig*, 52, 65-81.
- Ebûbekir Kânî (2023), *Münşeât-ı Kânî/Kânî’nin mektupları*. (G. Alp, Haz.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Esir, H. A. (2013). Lâmiî Çelebi *Münşeât*’nın giriş bölümünde Lâmiî Çelebi ile ilgili bilgiler. *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8 (13), 103-111.

- Fâik Reşad. (1310/1893). *Fenn-inşâ*. Karabet Matbaası.
- Fazlıoğlu, İ. (2003). Osmanlı döneminde “bilim” alanındaki Türkçe telif ve tercüme eserlerin Türkçe oluş nedenleri ve bu eserlerin dil bilincinin oluşmasındaki yeri ve önemi. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, 3, 151-184.
- Fevri. (2019). *Ahlâk-ı Mehmed Paşa, şairin gözüyle bir devlet adamı portresi*. (M. A Karavelioğlu, Haz.). Gece Akademi.
- Haksever, H. İ. (1995). *Eski Türk edebiyatında münşeâtlar ve Nergisi'nin münşeâtı*. [Yayımlanmamış doktora tezi]. İnönü Üniversitesi.
- Haksever, H. İ. (1999). Münşeât mecmualarında sebeb-i telif. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3, 55-64.
- Haksever, H. İ. (2011). Ahmed-i Dâînin Teressül'ü. *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 6 (1), 1265-1273.
- İçli, A. (2022). Sebeb-i teliflerin önemi ve analizlerine dair. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 9, 161-192.
- Karakoç, Ü. (2006). *Münşeât mecmuası, Konya Mevlana Müzesi Kütüphanesi 7068, inceleme-metin-tıpkıbasım*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Erciyes Üniversitesi.
- Kavruk, H. (2003). *Türkçe mesnevilerde sebeb-i telif*. Özserhat Yayıncılık.
- Kaya, F. E. (2010). *Mesnevilerin dibace, sebeb-i telif, hatime bölümlerinde edebiyat eleştirisi*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Hacettepe Üniversitesi.
- Kırca, E. (2016). Münşeât mecmuâlarının tarihi gelişimi ve Râmi Mehmed Paşa'nın “Hulâsa-i inşâ” isimli eseri. *Tarih ve Gelecek Dergisi*, 2(3), 84-100.
- Kuran Büyükkavas, Ş. (2006). Mesneviden romana uzanan sebeb-i telif yolu üst kurmacaya mı çıkar. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 1(2), 172- 201.
- Kütük R. ve Turan, L. (2011). Mesnevilerin sebeb-i te'lif ve hâtime bölümlerini Türk edebiyatı tarihi kaynağı olarak okumak. (H. Aynur Ed.), *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VI: Mesnevi: Hikâyenin Şiiri* ( s.221-240) içinde. Turkuaz Yayınları.
- Manastırlı Mehmed Rifat. (1292/1876). *Nüzhetü'l-münşeât*. İstanbul.
- Mehmed Sâdık Rifat Paşa. (1275/1859) *Gülbin-i inşâ*'. Takvimhane-i Amire Matbaası.
- Önal, S. (2007). Sebeb-i teliflerdeki ortak ve farklı temalar. *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, (TAED)* 35, 105-124.
- Özcan, A. (2020). Osmanlı kroniklerinde sebeb-i telifler üzerine. *Tarih Dergisi*, 7, 145-159.
- Özer, İ. (2022). *Okçuzâde Mehmed Şâhî ve münşeâtı: Münşe'âtü'l-İnşâ*, [Yayımlanmış doktora tezi]. İstanbul Üniversitesi.
- Şeyh Ali Vasfi Efendi (1310/1893). *Bedâyi*. Nişan Berberyan Matbaası.
- Şeyh Mahmud b. Edhem. *Gülşen-i inşâ*. Ankara: Millî Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz. A 2276, 1b-118b. <https://dijital-kutuphane.mkutup.gov.tr/tr/manuscripts/catalog/details/334280>
- Tezcan, N. (2010). Sebeb-i teliflere göre mesnevi edebiyatının tarihsel dönüşümü. *Doğu-Batı*, 52, 49-75.
- Tolasa, H. (1979). Klasik edebiyatımızda divan önsöz (dibace)leri; Lami'î Divanı önsözü ve (buna göre) divan şiiri sanat görüşü. *Journal of Turkish Studies*, 3, 385-402.
- Tuğalan, Z. İ. (2019). *Ravzatü'l-inşâ, inceleme-metin-tıpkıbasım-sözlük*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Erciyes Üniversitesi.



- Ülgen, M. (2021). *Münşeât-ı Abdülkerîm Çelebi*. [Yayımlanmamış doktora tezi]. Fırat Üniversitesi.
- Üzgör, T. (1990). *Türkçe divan dibaceleri*. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Yahyâ b. Mehmed el-Kâtib. (2014). *Menahicü'l-inşa*. (F. Unan, Haz.). Türk Tarih Kurumu.
- Yalçınkaya, M. A. (2017). *Kınalızâde Ali Efendi, Münşeât*, [Yayımlanmamış doktora tezi]. Gazi Üniversitesi.
- Yavuz, K. (1983). XIII-XVI. asır dil yadigârlarının Anadolu sahası Türkçe yazılış sebepleri ve bu devir müelliflerinin Türkçe hakkındaki görüşleri. *Türk Dünyası Araştırmaları*, 27, 1-34.
- Yılmaz Çal, G. (2016). *Osmanzâde Tâ'ib Ahmed'in münşeâtı "Gevher-i yektâ", transkripsiyonlu metin-inceleme ve Türkçe kelime grupları*. [Yayımlanmamış doktora tezi]. Karadeniz Teknik Üniversitesi.
- Yusuf Nâbî. (2017). *Münşeât-ı Nâbî/Nâbî'nin mektupları*. (A. Oktay, Haz.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

### Sonnotlar

<sup>1</sup> Sebeb-i telifler hakkında yararlanılan kaynaklar için bk. Tolasa, 1979; Yavuz, 1983; Üzgör, 1990; Haksever, 1995; Hakseveser, 1999; Fazlıoğlu, 2003; Kavruk, 2003; Kuran Büyükkavas, 2006; Önal, 2007; Ayan, 2009; Kaya, 2010; Tezcan, 2010; Durmuş, 2011; Kütük ve Turan 2011; Özcan, 2020; Özcan, 2020; İçli, 2022.

<sup>2</sup> Edebî metinler bağlamında ele aldığımız bu başlık farklı amaçlar ile kaleme alınan diğer inşa suretlerini kapsamamaktadır. Bu doğrultuda tarihî vesika hüviyeti arz eden çok sayıda inşa örneği dışında dinî yazılar, birtakım kıssalar, menkıbeler, layihalar, vakfiye suretleri gibi birçok ilim dalına ve alanlara ait müteaddit inşa suretinin her birinin ayrı ayrı incelenmek durumunda olduğu ifade edilmelidir.

**Sorumlu Yazar / Corresponding Author:** Dr. Öğr. Üyesi Gökhan ALP

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

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

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

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

## SÛFÎ ŞİİRİN İZLEĞİNDE ONTOLOJİK YAKLAŞIMLARDAN BİR İZDÜŞÜM

### *A Projection of Ontological Approaches in the Theme of Sufi Poetry*



Dr. Murat AYAR

Millî Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı, Ankara, Türkiye. ayarmuratt@gmail.com

*Araştırma Makalesi/Research Article*

**Geliş/Received**  
02.01.2023

**Kabul/Accepted**  
13.03.2023

**Sayfa/ Page**  
90-105



#### Öz

Kadim dünyanın, kendisi gibi eski ve tam bilinmeyen meselelerinden biri de ontolojik yapıya dair gerçekliktir. Konu özelinde dinî ve lâ-dinî çokça eser telif edilmiş olmasına karşın varlığın, varoluş serencamına ait tümenden kabul görmüş fikir henüz yoktur. Varlık ve onun kavramsal çerçevesi konumunda olan ontolojik yaklaşımlar, felsefeden teolojiye, müzikten edebiyata kadar geniş bir disiplini ihata etmiş; varlık ve onun alt problemleri, pek çok disiplinde hususî bir önem arz etmiştir. Bu nevi hususî önem, İslam mistisizmi denilen tasavvufta da vardır. Bu hususî dikkatin, mutasavvıfların manzum eserleri olan dîvânlarına nasıl yansıdığını görmek, çalışmamızın amacıdır. Bu amaca hizmet etmek için Anadolu sahası tasavvuf anlayışının farklı yüzyıllardaki önemli dört temsilcisinin dîvânları terminolojik bir fişlemeye tabi tutuldu. Çalışmada kullanılan fişlemeye ait bu beyitler dipnotta gösterildi. Oluşan eldeki malzemeye mutasavvıf şairlerin konuya nasıl yaklaştıkları ana ve alt başlıklarla verilmeye çalışıldı. Şairlerin konuyu verirken kullandıkları sanatsal beceri ve değerlendirmeleri çalışmaya dahil edilmedi. İlgili çalışmayla mutasavvıf şairlerin ontolojiye; “varlık”, “mümkün varlığın tekâmülü” ve “mümkün varlığın ahlaki gayreti” ana başlıklarıyla yaklaştıkları tespit edildi. Çokça disiplinin genelde mensur eserlerle yoğunlaştığı böylesi bir konuyu, mutasavvıfların kimi zaman nazma da çekmeleri konunun önemini ve değerini bir kat daha artırmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Ontoloji, Varlık, Şair, Sûfî Şiir, Tasavvuf.

#### Abstract

One of the old and unknown issues of the ancient world is the reality of the ontological structure. Despite the fact that many religious and non-religious works have been written on the subject, there is no fully accepted idea of existence, existence adventure yet. Being and its conceptual framework, ontological approaches encompassed a wide range of disciplines, from philosophy to theology, from music to literature; being and its sub-problems have a special importance in many disciplines. Such special importance is also found in sufism, which is called Islamic mysticism. The aim of our study is to see how this special attention is reflected on the divans, which are the poetic works of the sufis. In order to serve this purpose, the divans of four important representatives of the sufi understanding of the Anatolian field in different centuries were subjected to a terminological labeling and it was tried to be given with the main and sub-titles how the sufi poets approached the subject with the material at hand as a result of the scanning. These couplets of the tagging used in the study are shown in the footnote. With the material at hand, how sufi poets approached the subject was tried to be given with main and sub-titles. The artistic skills and evaluations used by the poets while giving the subject were not included in the study. With the related study, sufi poets ontology; It was determined that they approached them with the main topics of "being", "evolution of possible being" and "moral purpose of possible being". The importance and value of such a subject, in which many disciplines generally concentrate on prose works, that mystics sometimes draw in verse has increased the importance and value of the subject.

**Keywords:** Ontology, Being, Poet, Sufi Poetry, Sufism.

**Atıf/Citation:** Ayar, M. (2023). Sûfî şiirin izleğinde ontolojik yaklaşımlardan bir izdüşüm. *MECMUA-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* ISSN: 2587-1811 8(15), 90-105.

## Giriş

İnsanlığın düşünsel eylemlerinin en eski merkez konularından biri de şüphesiz varlık; onun mahiyeti, özellikleri, sınırlılıkları vb. üzerine olmuştur. Eylemsel başlangıcı insanlık kadar eski olan bu motivasyonun oluşma art merkezi, ezeli zamanlıdır. Zamanı bilinmez olan bu olgu, İlkçağ Yunan düşünürlerinden Aristo (m.ö. 384/322), Theophrastus (m.ö. 371/287) ve Platon (m.ö. 427/347)'dan itibaren sistemleşen ontolojik kuramlarla, sair medeniyetler gibi İslam medeniyetini de etkilemiş özellikle Fârâbî (ö. 339/950), İbn-i Sinâ (ö. 428/1037) ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gibi pek çok Müslüman düşünür, konuya ilişkin çokça eser ve risâle telif etmiştir (Nasr, 2016, s. 168). Bu da konunun farklı kültür ve inanç coğrafyalarının başat gündemlerinden biri olduğunu bize gösterir.

Varlık ve onun kavramsal çerçevesi konumunda olan ontolojik yaklaşımlar, felsefeden teolojiye, müzikten edebiyata kadar geniş bir disiplini ihata etmiş; varlık ve onun alt problemleri, ilgili disiplinlerde hususî bir önem arz etmiştir. Bu nevi hususî önem, varlığa ilişkin birbirinden farklı yaklaşımları da beraberinde getirmiştir. Kimi yaklaşımlarda varlık; duyuşal âlemin sınırlılıkları içinde kalmış, kiminde zihinde olan fakat surete çıkmamış unsurlar da bu okumaya dahil edilmiş, bazısında görünenin ardında mutlak fâil (Tanrı/Allah) olurken, kiminde de bilgiye ulaşılan epistemolojik bir değer olarak karşımıza çıkmıştır.

Varlığın; İslam felsefesi ve İslam mistisizmi de denilen tasavvuftaki dikkati, görünenin de ötesinde aşkın bir vücut olan Mutlak Varlık (Allah/Tanrı) üzerine olmuştur. Öyle ki zahirde vücut ve şekil kazanmış her ne var ise bu Mutlak Var'ın kendisine verdiği mümkünlük iledir (Bölükbaşı, 2015, s. 168). Bu cümleden tasavvufî ve kelâmî literatürde Allah, varlığı zâtının gereği ve var olmada başka hiçbir şeye muhtaç olmaması yönüyle “vacip”; Allah dışındaki her şey de varlığı kendinden değil başkasından olması yönüyle “mümkün varlık” olarak geçtiğini söyleyebiliriz.

İbnü'l-Arâbî (ö. 638/1240) ile şekillenen vahdet-i vücûd anlayışına göre “vücûd” kavramıyla terimlenen “varlık” tek ve mutlaktır. Onun dışındakiler sürekli, mutlak ve değişmez özelliğin dışında kalır (Demirli, 2012, s. 431). Buna karşın tasavvufî düşünce, Mutlak Varlık'tan bir parça olarak gördüğü için aşkın dışındaki bu varlığı da “vücûd” başlığı altında ilgili sınırlılıkları koyarak değerlendirir. Bu değerlendirmede de vahdet-i vücûd anlayışını kendine kılavuz ve içsel bir öğreti olarak kabul etmiş nice mutasavvif başı çeker. Mensur olanların yanında manzum olarak yazılan çok sayıda eser de bu anlayışın sanata yansımış hâlini resmeder.

Sûfî sanatın temelinde her zaman “birlik” düşüncesi hâkimdir (Nasr, 2017, s. 96). Ancak vahdet-i vücûd yaklaşımından mülhem olan bu tevhidî düşünce panteizm gibi birleşik bir varlık anlayışına (âlem ve Tanrı birdir) sahip değildir. Aksine bu düşüncenin temelinde âlemin, İlahî olanın verdiği imkânla zuhur etmesi (Ülken, 2017, s. 249) öncü rol oynar.

Ortaya çıkan mümkün varlığın (âlem) içinde idrak eden ve sorumlu olan insan, birlik düşüncesinin merkezinde yer alır. Çeşitli mertebelerden geçerek dünyaya gönderilen bu yapıdan, kendinde var olan ve ismine ruhun fitratı denilen ilahî kodu muhafaza ederek kendini bilmesi istenir. Bu bilme, “vücûd” kelimesiyle aynı kökten gelen vecd (kendinden geçerek bilme, biliş) hâlinin kişide süreklilik kazanarak kişinin bir tür ahlakî bilinç ve şuurluluk düzeyine erişmesiyle gerçekleşir (Kemikli, 2008, s. 52).

Çalışmamızın temelinde de ontolojik yapının sözü edilen ahlaki yansımaları ile Allah'ın mutlak varlığı ve zâtının bilinmezliğindeki bâtin yönü ve yine O'nun zuhura getirdiği âlem-içi unsurlarla ilişkisi olacak. Buradan da Batı şiirinin temelindeki Aristocu yaklaşımda yer alan şiirin sadece estetik tarafı değil ontolojik (varlık) ve etik (ahlak) yönüne (Kılıç, 2017, s. 173) de ışık tutulmaya çalışılacak.

Sûfî sanatının hassaten de şiirinin içinde yer alan bu ontolojik yaklaşımlar; Anadolu sahasının farklı yüzyıllarda nutk-ı şerifler söylemiş yüzleri olan Yûnus Emre (Tatçı, 2012), Eşrefoğlu Rûmî (Güneş, 2006), Aziz Mahmûd Hüdâyî (Tatçı, 2005) ve İbrahim Hakkı Erzurumî'nin (Özgül, 2013) *Dîvân*'larındaki şiirlerinden mülhemdir.

## 1. VARLIK

Sözlükte ‘var olma durumu’, ‘mevcudiyet’, ‘var olan şey’, ‘kalıcı olan’ gibi anlamlara gelen varlık sözcüğü, (TDK, 1998, s. 2332) Arapça ‘vücûd’ kelimesinin semantik olarak paralel anlamlarına sahiptir.



‘Vücûd’ sözcüğü diğer taraftan “Bir şeyin özünün/zâtının dış dünyada fiilen tahakkuk etmesi” anlamında da kullanılır (Yavuz, 2013, s. 136). Bu cümleden, sözü edilen kavramlar teolojik temelli ontolojik yaklaşımlarda yaratıcının zâtı için kullanılır. Öyle ki varlığın merkezinde her zaman yaratıcı/Allah vardır. Yaratıcının; yarattıklarıyla olan irtibatı, farklılığı ve o varlığa olan izdüşümleri çok farklı disiplinlerin ve araştırmacının ilgisini çektiği gibi tasavvufun ve dolayısıyla da mutasavvıf şairlerin de ilgisini çekmiştir ki eserlerinde İslamî kaynaklar ışığında bu ilgilerinin yansımalarını görmek pek tabii mümkündür.

### 1.1. Mutlak Varlık

İslamî inanişâ göre, tevhit akidesinin de bir gereği olarak hakiki ve mutlak vücuda sahip tek varlık Allah’tır. O’nun bu varlığı kendinden olan zâtıyladır. Hakk’ın hakikati olan zâtı, nitelik ve nicelikten ârî, mekân ve zamanlardan müstağnidir. O, herkesçe bilinen ne bir vücûda ne de bir vücudsuzluğa sahiptir. Zâtı, tüm yönlerden ve konumlandırmalardan da münezzehtir:

Çün Kadîm-i mutlak olduñ zât ile

Zâtına ermez kıyûd u inhidâs (E. İbrahîm Hakkı, 59/4, s. 141)

Ne hüd var intihâ ne hüd mekân hem

Ne bir eniyetüñ keyfiyetüñ var (Yûnus Emre, 48/8, s. 148)

Zât-ı bî-çünüñ mekânlardan münezzehdür senüñ

Pes seni ya kande bulsun ağlayub feryâd iden (Hüdâyî, 60/2, s. 145)

Ne vücûd u ne ‘adem var ne zamân u ne mekân var

Ne piş ü pes ne fevķ ü taht ne yesâr u ne hüd yümnâ (Eşrefoğlu Rûmî, 2/5, s. 220)

Allah’ın mahiyeti de diyebileceğimiz zâtının niteliği ve niceliği konusunda düşünmek akılları çaresiz bırakır, hatta O’nun varlığının kemâli, bırakın söz ve açıklamalara sığmayı iki cihana (arz ve semâ) dar gelir. Bu düşünceye, Kur’an’daki “Göklerin ve yerin Rabbi, Arş’ın Rabbi onların nitelendirmelerinden münezzehtir.” (Zuhruf, 43/82) ayeti referanstır. Çünkü Hak Teâlâ tüm vasıflandırma ve tanımlamalardan zâtı itibariyle berîdir:

‘Akıllar mât olur niteliđüñden

Ki bir zerrede biñ biñ ‘ibretüñ var (Yûnus Emre, 48/9, s. 148)

Vaşf-ı cemâl-i cânân nuķ u beyâna şığmaz

Şerh-i kemâl-i hüsnü iki cihâna şığmaz (E. İbrahîm Hakkı, 168/1, s. 219)

Şığmam dedi Hâķ arz u semâya

Kenzim bilindim dil maħzeninden (E. İbrahîm Hakkı, 306/2, s. 321)

Müstakil ve benzersiz bir mahiyete sahip olan Hakk’ın benzeri, dengi ve misli de yoktur. Konuyla ilgili “O’na benzer hiçbir şey yoktur.” ayeti (Şûrâ, 42/11) de Hakk’ın, yarattığı mümkün varlıktan net bir şekilde ayrıldığına delildir. O, sıfatlarıyla çok gibi görünse de zâtı itibariyle mutlak tektir ve zamansız

bir evvelliğe ve sonsuzluğa sahiptir. O'ndaki "Evvel" ve "Ahir" olma sıfatları, O'ndan gayrısı yönüyledir:

Şüretinde 'Âdemi halk eyleyen  
Şibh ü mişli olmayan Sultân'a bak (Hüdâyî, 86/3, s. 203)

Oldur âhir oldur ebed hem dillerde küfven ahad  
Evlîyâ geçdi dünyâdan bir sâ'at kime kalışar (Yûnus Emre, 63/5, s. 166)

Ger şifâtîñ bî-hesâb olmuş velî  
Birsîñ olmaz sende işneyn ü selâs (E. İbrahîm Hakkı, 59/5, s. 141)

Müsemmâ bir nedendür bunca esmâ  
Zuhûrât u temessüller nedendür (Hüdâyî, 179/2, s. 397)

Sen evvelsiñ hem âhirsîñ velâkin  
Ne evvel var saña hergiz ne âhir (E. İbrahîm Hakkı, 81/2, s. 157)

Mutlak varlık olarak değerlendirilen yaratıcının yeri ve konumu meselesi de sûfî şairlerin gündemindedir. Zaman ve mekândan münezzeh olan Hakk'ın yeri, görülen ve nazar edilen her yerdir. Öte taraftan Kur'an'ın ifadesiyle "Doğu'da Batı'da Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü oradadır." ile "Allah her şeyi kuşatmıştır." ayetleri (Bakara, 2/115; Nisâ, 4/126) O'nun mekânsızlığının ve her şeyi ihâtâ ettiği de delilidir. Aşağıda verilen beyit bu ayetin nazma dökülmüş hâli gibidir:

İy dün ü gün Hâk isteyen bilmez misiñ Hâk kâdadur  
Her kândaşañ anda hâzır kânda baqarşam andadur (Yûnus Emre, 54/1, s. 156)

## 1.2. Mümkün Varlık

Felsefeciler kadim dönemlerden beri 'varlık nedir' sorusuna sürekli varolanla cevap vermişlerdir. Yani hakiki varlığın cevabı varolandadır. Hâlihazırda varolan ise sūfîler için mümkün varlıktır. Bu varlık çeşidini kendi arasında yaratılış gayesi ve hikmeti açısından da 'âlem ve insan' olarak iki grupta toplamak mümkündür. İnsanı, ontolojik olarak mekânsal âlemin bir özetleyeni (Özköse, 2010, s. 23) olarak düşündüğümüzde bu ikilinin ayrılmaz irtibatını göz önünde bulundurmak önemlidir. Genel çerçeve açısından yaklaşıldığında ise mümkün varlık, Hak dışında kalan her şeyi ifade eder ki bu yönüyle o gayridir ve bu gayrı olan hiçbir şey sürekli, değişmez ve mutlak -yani kendiliğinden- değildir. Bir anlamda yokluk yönü olan gayrının meydana gelip bir forma girmesi, değişmesi ve sona ermesinin hükmü de yine mutlak fâil olan Hakk'a aittir:

Miftâh-ı bâb-ı Hâzret insân-ı kâmil ancak  
Varlık Hâkuñ hakîkat gayrısı zâ'il ancak (Hüdâyî, 118/1, s. 269)

Buyurduñ oldı illâ kaldı ma'düm  
Ne virdüñse odur dañı nemüz var (Hüdâyî, 116/4, s. 267)



Nutfedem ‘âdem yaradan yumurdadan kuş düreden

Ƙudret dilini söyleyen zıkr eyleyen Sübhân benim (Yûnus Emre, 211/2, s. 339)

Yaratılan eşya hakikatte bir gölgeden ibarettir ve mecâzlığa karşılık gelen bir yokluğa sahiptir. Bu yüzden mutlak bir yokluğa sahip her şey/gayrı, O’nun kudreti ve tasarrufu altındadır. Kâinâtın var olması, tüm yaratılmışa hayatın bahşedilmesi, mekân ve zamanın her an O’na muhtaç olması, feleklerin devri, güneş ve ayın sahip olduğu ışığın kaynağı ve kalplere gelen her türlü hâlde, kısacası dünya ve ahirete taalluk eden her şeyde O, mutlak fâildir ve karar O’nundur. Hiçbir şeyde, O’nun dışındaki gayrının dahli ve tasarrufu mümkün değildir. Söz konusu bu mutlak güç ve yaratılan üzerindeki tasarruf yetkisi, Kur’an’ın birçok ayetinde de geçer (krş., Sâffât, 37/96; En’âm, 6/57):

Mecâza bakma iy sâlik haqıķı matlaba ‘azm it

Ki zırâ zıll-ı zâ’ildür iķâmet eylemez ‘âķil (Hüdâyî, 98/3, s. 231)

Seniñle ķâim olmuş cümle ‘âlem

Ki senden küll-i eşyâdır hüveydâ (E. İbrahîm Hakkı, 4/2, s. 99)

Cümle mevcûdâta sen virdüñ hayât

Lutfuñ ile oldı cümle kâ’inât (Hüdâyî, 40/2, s. 504)

Saña muhtâc-durur zemîñ zamân

Nażar-ı lutfuñ isterüz her ân (Hüdâyî, 214/2, s. 475)

Anuñ fażlıyla devr eyler felekler

Ziyâyı andan alur mihr eger mâh (Hüdâyî, 187/3, s. 417)

Sensiñ cihânda cilve eden cümle zerreden

Senden gelir ķulûba nidâ güşe hem şadâ (E. İbrahîm Hakkı, 2/7, s. 98)

‘Âlemde cümle işleri hem eyleyen odur

Eşyâ bahânedir bir O’nuñdur bu hükm ü kâr (E. İbrahîm Hakkı, 137/5, s. 197)

Dünyâ anuñ ‘uķbâ anuñ

Yok ğayrıdan nef’ ü zarar (Hüdâyî, 213/7, s. 473)

Hak Teâlâ’nın yaratma cihetindeki belirmesi ve eşya üzerindeki tanınırlığı zâtından gelen isim, fiil ve sıfatlarının tecellisiyle gerçekleşir. Yaratıcının, yaratma eylemi için “ol” demesi Kur’an-ı Kerim’de geçen “Bir şeyi istediğinde, O’nun buyruğu ‘ol!’ demekten ibarettir; o şey hemen olur.” ayetiyle (Yasin, 36/82) açıklanmıştır. Bu yaratmaya dayalı tanınırlık da ayette geçtiği gibi -“O, her an yaratma hâlidir.”- (Rahmân, 55/29) süreklilik arz etmektedir:

Keşf olub ef’âl ü şifât

Ƙılsun tecellî nûr-ı zât (Hüdâyî, 46/4, s. 117)



Bu adlar ile bilinmiş eradtü en u‘refe

Velî bu adlara bakmaz başîret-i ‘urefâ (E. İbrahîm Hakkı, 26/4, s. 116)

Şifâtuñ tâmdur iy zât-ı bî-çün

Te‘âlâ şânüke ammâ yekulun (Hüdâyî, 233/2, s. 496)

Çü baır-i nâ-mütenâhî müdâm olur mevvâc

Hicâb-ı vahdet-i yemmdir bu keşret-i emvâc (E. İbrahîm Hakkı, 60/1, s. 142)

Bu devamlı yaratma süreci içinde nereye bakılırsa bakılsın Hakk’ın isimleri, yarattığı eşya üzerinde açık veya gizli bir şekilde mutlak vardır. Bu yönüyle maddî varlık, meydana gelme açısından ancak Hakk’ı öven, ululayan ve dahi okunması/anlaşılması gereken bir sayfadan ibaret olup çokluk içinde birliği barındıran hikmet dolu bir yerdir:

Nireye kim bakarışam gözüm anı görür ancak

Görünen oldur hem gören şanı gelsün imdi bînâ (Eşrefoğlu Rûmî, 2/4, s. 220)

Sen şemme vechu’llâh didüñ hem zâhir ü bâtın aduñ

Geh gösterüb gâh gizledüñ ‘aklı odur hayrân iden (Hüdâyî, 55/2, s. 135)

Varlık şenâni şebt edici bir şahîfedir

Kim ibtidâsıdır ezal encâmıdır ebed (E. İbrahîm Hakkı, 67/2, s. 147)

‘Âlem ‘aceb hikmetdürür

Keşretteki vahdetdürür (Hüdâyî, 173/5, s. 387)

## 2. MÜMKÜN VARLIĞIN TEKÂMÜLÜ

### 2.1. Yaratma Motivasyonu Olarak Aşk

Mutlak varlığın kudretinden ortaya çıkan mümkün varlığın yaratma motivasyonunu mutasavvıf şairler “aşk” olarak görürler. Mümkün varlık üzerindeki aşk sebepli bu yaratmanın temel gerekçesi, mutlak zât olan Hakk’ın kendi mutlak güzelliğini seyretme isteğidir. Bu arzunun bir tezahürü olarak cümle varlık -yer, gök, erkek, kadın- hep aşk sebepli yaratılmıştır. Aştan sebep olan eşya üzerindeki bu yaratma ayetle de (Ankebût, 29/19) sabit olduğu üzere her an/sürekli devam etmektedir. Süreklilik arz eden bu yaratma eyleminin nesnesi olan eşya üzerinde aşkın mayası gizlidir:

Ey ‘aşk-ı pâk cümleye sen olduñ ibtidâ

‘Âlem seniñle buldu vücüd ey dem-i Hudâ (E. İbrahîm Hakkı, 2/1, s. 97)

Kendi kendin seyriderken zâhir olmak istedi

Cilve izhârî için mir’ât-i eşyâ kıldı ‘aşk (E. İbrahîm Hakkı, 196/3, s. 239)



‘Aşktañ hayyettiñ eşyâyı ‘ayân  
Geh zükür ettiñ hüveydâ geh inâs (E. İbrahîm Hakkı, 59/2, s. 141)

Yir ü gök yaradıldı ‘ışkıla bünyâd oldı  
Toprağa nazâr kıldı akşurdu durup geldüm (Yûnus Emre, 191/4, s. 314)

Bu kâ’inât itdi zühûr  
Mevc urdu çün deryâ-yı ‘aşk (Hüdâyî, 77/5, s. 185)

Çü ‘aşk seyreder eşyâyı devr eder dâ’im  
Her ânda kevn ü fesâd oldu başka hâlk-ı cedîd (E. İbrahîm Hakkı, 74/6, s. 152)

İki cihân içinde her ne kim var  
Dükelinden seniñ ‘ışkuñ güzîndir (Eşrefoğlu Rûmî, 5/5, s. 234)

“Aşk” kavramının; yaratmanın motivasyonu, özü ve sebebi olması yönüyle tevhidi bir anlama sahip olduğu fikri de ortaya çıkar ki mutasavvıf şairler onu hem âşık hem maşuk olarak telakki ederler. Öyle ki “aşk” varlığın mukadderatı yaratılmadan ve Kâlu Belâ meclisinden önce dahi vardır:

Yoğıdı levh ü kalem ‘ışk varıdı  
‘Āşık u ma‘şûk u ‘ışk bir yarıdı  
‘İşkıla ‘āşık u ma‘şûk bir iken  
Cebrâ’il ol arada ağıyârıdı (Eşrefoğlu Rûmî, 57, s. 432)

Yir gök dağı eyleñmedin Kâlu Belâ söyleñmedin  
Kendü cemâlin görmege gözgü bizi düzüb durur (Eşrefoğlu Rûmî, 21/3, s. 244)

## 2.2. Aşkın Mayası Nûr-ı Muhammedî

Mutlak varlığın mümkün olan tenezzülünü aşk fenomenına bağlayan sûfiler, bunun ilk formunun nûr-ı Muhammedî / hakikat-i Muhammedî olduğunu ifade ederler. Bu form aynı zamanda insan-ı kâmil modellemesinin ilk proto-tipidir. Hz. Muhammed (sav), son Hak dinin peygamberi olmasının yanında zâtı itibariyle de önem arz etmektedir. Cümle mahlukatın yaratılması Hakk’ın Habib’i olan Hz. Peygamber sebebiyledir. Bu sebebin art gerekçesi ise mutlak, aşktır. Aşkın sebep olduğu Hz. Peygamberin yaratılması, bedeninden hatta cümle mahlukatın yaratılmasından öncedir. Öyle ki O, nur olarak yaratıldığında ilk insan olan Hz. Âdem dahi yaratılmamıştır:

Hak anı öğdi yaratdı sevdi Habîb’üm didi  
Yir yüzinde cümle çiçek Muştafa’nuñ teridür (Yûnus Emre, 81/2, s. 185)

Hıbb-ı ezelsiñ oldu seniñçün felek ü mülk  
Sırr-ı ebedsiñ oldu saña küllî şey fedâ (E. İbrahîm Hakkı, 2/2, s. 98)





Muhammed kim Hâbîb-i Hâzret idi  
Dükeli mahlûka ol devlet idi

Yir ü gök tamu uçmak gice gündüz  
Bular olmaqlığa sebeb ol idi (Eşrefoğlu Rûmî, 46, s. 430)

Toğdı ol dîñ metâsı andan oldı kâmusı  
'Âdem Hâlîl ü Mûşâ hüccet ü bürhân baña (Yûnus Emre, 12/8, s. 112)

Nebî idüñ dahi 'Âdem tururken mâ vü tîñ içre  
İmâm-ı enbiyâ olşañ revâdur yâ Resula'llâh (Hüdâyî, 28/2, s. 73)

Âlemlere rahmet olarak varlık sebebi kazanan Hz. Peygamberi, Hak Teâlâ nurdan yaratmıştır. Yaratılan bu nur ise Birlik nurunun cümle cihan için taşıyıcısı ve ilhamıdır. Öyle de olsa suretâ insan olan çoğu kişide bu ilhamın feyzi ve bereketi bulunmaz:

Çalab nürdan yaratmış cânını Muhammed'üñ  
'Âleme rahmet saçmış adını Muhammed'üñ (Yûnus Emre, 145/1, s. 257)

Senden gelir cihâna füyûzât-ı Hâk müdâm  
Ancağ saña 'uğul ü nüfûs eyler iktidâ (E. İbrahîm Hakkı, 2/4, s. 98)

Şüretile çoğdur 'âdem degmesinde yoğdur kâdem  
Evvel-âhîr ol piş kâdem bir Muhammed serveri var (Yûnus Emre, 27/5, s. 127)

### 2.2.3. Kadîm Yuvanın Sakini Rahmânî Rûh

Hakikat-i Muhammedî formunda yaratılan insan ruhunun; ilahî hükümranlığı ve tasarrufu temsil eden arş, kürsî, levh ve kalem anılmazdan, dünya yaratılmazdan ve dünyaya bir bedenle gönderilmezden evvel, latif bir varlık olarak belirlediği ilk yer, ezeli vatan olarak nitelendirilen Elest Bezmi'dir. Bu mekânın sözü de hükmü de Hakk'ındır. Ruh, bu yerde tek ve mutlak olan Allah ile bir ve beraberdi:

Evvel kadîmden geldüm yir gök yaradılmazdan  
'Arş-kürsî levh ü kalem hiç dahı anılmazdan (Yûnus Emre, 233/1, s. 361)

Kâlû belâ söylenmedin tertîb düzen eylenmedin  
Hâk'dan ayru degülidüm ol ulu dîvândaydum (Yûnus Emre, 168/3, s. 283)

Kamu ervâh elest bezmine yetdi  
Hiţâb-ı Hâk'ı hep cümle işitdi (Hüdâyî, 52/8, s. 131)



‘Âdem yaratılmadın cân kalıba girmedin  
Şeytân la‘net olmadın ‘arşıldı şayvân baña (Yûnus Emre, 12/5, s. 112)

İy yārânlar iy qardaşlar şorun baña qandayıdum  
Diñlerseñüz eydivirem ezeli vatandayıdum (Yûnus Emre, 168/1, s. 283)

Ben bu cihāna gelmedin sulţan-ı cihāndayıdum  
Sözi girçek hükmi revān ol hükmi-i Sulţān’dayıdum (Yûnus Emre, 172/1, s. 289)

Bu cihāna gelmedin ma‘şūkıla bir idüm  
Kul huva’llāh şıfātlu bir bî-nişān nūr idüm (Yûnus Emre, 223/1, s. 351)

Ne oğul vardı ne kız vāhid idük anda biz  
Kõnşayıduğ cümlemüz nūr tağın yaylar iken (Yûnus Emre, 243/8, s. 372)

Yaratılan bu ruhun, rahmânî sıfatıyla isimlenmesinin sebebi “Onun şeklini tamamladığım ve ona ruhumdan üflediğim vakit...” meallî ayetle (Hicr, 15/29) de sabittir. Buna göre Hazret-i Hak, insanı bedeniyle yaratmazdan evvel, kula kendi ruhundan (zâtından) üflemiş ve böylelikle bu rahmânî emanet kula geçmiştir. Öyle ki ruhta gizlenen bu emaneti, yer ve gök dahi taşıyamama endişesiyle kabul edememiştir:

Üfüdü ‘Âdem’e şun‘uyla rûh-ı ‘aşkıñdan  
Ne ğam ki ‘aşk iledir hilkat ü ciyâdetimiz (E. İbrahim Hakkı, 159/4, s. 213)

Yer ü gök çekmedüğü haml-i kebîr  
Götürür anı bu insân-ı hâkîr (Hüdâyî, 29/3, s. 75)

Sonraki süreçte bir bedenle dünyaya da gönderilse o kuşa benzetilen ruhun esas nefeslendiği yer Hakk’ın mekânsız ve nişansız olan katıdır ve her daim zihninde ve hatırasında o Sultan’ın sırrı gizlidir. Bu sırrın temelinde, hem zâtından kula üfürme hem de kulla yapılan ahitleşme söz konusudur ki bu şüphesiz Hak’la kul arasındadır. Verilen bu ahde göre kul, Hakk’ın sorduğu ve ayette geçtiği şekliyle “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” (A‘râf, 7/172) şeklindeki soruya *belâ* (evet, peki) demiş ve söz konusu ahit/söz gerçekleşmiştir. Verilen bu sözden bu yana o gizli olanın sırrı bu ruhta ve yaratılan her şeyde görünür hâle gelmiştir:

Lâ-mekân u bî-nişāndur ol kuşuñ yaylaqları  
Ol kuşuñ havşalasında sırr-ı Sulţān gizlidir (Eşrefoğlu Rûmî, 13/5, s. 234)

Ol kuşuñ şāhıla ‘ahdi var ezelden ilerü  
Bir melek bilmez nedür ol ‘ahd ü peymān gizlidir (Eşrefoğlu Rûmî, 13/6, s. 234)



‘Âdem yaradılmazdan elestden ilerüden

‘Ahdleri var dostıla pinhânı dervişlerüñ (Eşrefoğlu Rûmî, 55/6, s. 284)

Ḳālū belî didük evvelki demde

Dağı bugündür ol dem ü bu sâ‘at (Yûnus Emre, 20/9, s. 120)

Ol zamândan ki bu cândan o nihân zâhirdir

Tâb-ı mihriyle bu zerrâtı-ı cihân zâhirdir (E. İbrahîm Hakkı, 148/1, s. 205)

Mutlak varlık olan Hak Teâlâ bu ruhu, zâtının yansımaları olan sıfat, fiil ve isimlerinin bir yansıması olan kendi sureti ve “Andolsun ki biz insanı en güzel şekilde yarattık.” ayetinde de (Tîn, 95/4) geçen ahsen-i takvim<sup>1</sup> üzere yaratmıştır:

Ḥudâ çü ‘Âdem’i halk etti şüreti üzere

Bulundu ahsen-i taqvîm için siyâdetimiz (E. İbrahîm Hakkı, 159/3, s. 213)

#### 2.2.4. Rahmânî Âlemden Cismânî Âleme Bir Serencâm

Kul, ruhî sürecini en güzel bir şekil ve kıvam üzere tamamladıktan sonra ilk insan olan Hz. Âdem bedeninde cennette ikamet etmeye başlar. İblis’in olumsuz yönlendirmesine ve nefesine kanan Hz. Âdem, ayette geçen “Orada yaşayacaksınız, orada öleceksiniz ve oradan diriltilip çıkarılacaksınız” (A‘râf, 7/25) ilahî hükmü gereği dünyaya gönderilir:

Âdem olup tırmadıñ nefsum boynın burmadıñ

Yañıldum buğday yidüm uçmağdan sürlüp geldüm (Yûnus Emre, 191/6, s. 314)

Dün geldi şâfî ‘Âdem dünyāya başdı kadem

İblis aldı ol dem uçmağda gezer iken (Yûnus Emre, 243/4, s. 372)

Kul, ezel âleminde zât-ı Kibriyâ ile beraber iken birçok olumsuz vasfî içinde barındıran ve ayrılık mekânı olarak da adlandırılan dünyaya gelmiştir artık. Evvelden kıymetli bir cevher konumunda olan bu varlık, artık su ve çamurdan müteşekkil bu mekânda kıymetsiz bir hâle bürünmüştür:

Muḳarreb-i der ü dergâh-ı kibriyâ iken ol

Bu dâm-ı kibr ü riyâ içre mübtelâ düşmüş (E. İbrahîm Hakkı, 181/3, s. 228)

Cüdâ düşmüş yârinden bir ğarîbem

<sup>1</sup> “ahsen-i takvim” ayette geçmesi yönüyle bir Kur’an terimidir. Allah’ın insanı hem beden hem de ruhen en güzel ve mükemmel biçimde yaratmasını semboller. Bu terimin anlam art planında kâmil insanın Hakk’ın bir nüshası olarak kabul edilmesinin de büyük payı vardır. Öyle ki Allah, insanı kendi eliyle tesviye edip yaratmış ve dahi ona kendi ruhundan üflemiştir. İslam kültürüyle ilgili pek çok disiplinde bahse konu olan terim insanın ontolojik gerçekliğine de sahne olur. Detaylı bilgi için bkz., Uludağ, 1989: 178.

Vişâlin isteyü hicrâna geldüm (Eşrefoğlu Rûmî, 73/2, s. 308)

Bahâ vü kıymeti çok gevher iken evvelden

Gelip bu âb ü gile şimdi bî-bahâ düşmüş (E. İbrahîm Hakkı, 181/2, s. 228)

Ezeli bilen ve güzelliğini zevk eden bir varlığın gerçek vatanından ayrı düşmesi ve oraya duyduğu hasret katlanılası bir durum değildir. Hâsıl olan bu ayrılık ve gamla, özü rahmânî olan bu varlık, “Ey rabbimiz! Biz kendimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamaz, bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden oluruz!” (A’râf, 7/23) şeklindeki ayette de geçtiği üzere o günden bu güne âh eder durur:

Ezel bilen onu şimdi bu hâlde bulsa ne der

Vatanından ayrı bu gurbette hasretâ düşmüş (E. İbrahîm Hakkı, 181/5, s. 229)

Ol zamân kim ben ol dostdan ayrı düşdüm oldum ırak

Hasret-i derd ü âhıla çok ağladum tutdum firâk (Eşrefoğlu Rûmî, 53/1, s. 281)

Rahmânî olan bu varlık, âdem suretinde dünyaya gönderilmezden evvel çeşitli merhalelerden geçer. Kur’an’daki “Oysa O sizi türlü evrelerden geçirerek yaratmıştır.” (Nuh, 71/14) ayeti bu duruma referanstır. Tasavvufî ıstılahta *devrân* da denilen bu varlık döngüsünde yolculuk, âfâkta (mânâ âlemleri) başlar ve âfâkta kemâle erer. Diğer bir tabirle varlığın dönüşü ve kemâlen değişimi hep mutlak varlık Allah’adır:

Çün gökden yire yağdum yirden göge çok ağdum

‘Âdem tonın tonandum devrânım süregeldüm (Yûnus Emre, 178/7, s. 295)

Cümle Hâk’dan gelmişizdir ‘âleme

Hem O’nadır hep rücû’ u inkılab (E. İbrahîm Hakkı, 47/4, s. 132)

Arada, dünyaya gelmeden, et ve deriye bürünmeden ve adına âdem konulmadan evvel, şekil ve form olarak çok farklı menzillerle ve ‘çar’ da denilen birbirine muhalif dört merhaleyle (ateş, su, hava, toprak) tanış olur. Birbiriyle farklı mizaçlarda olan bu dört maddenin uygun şartlarda birleşimiyle insan varlığı oluşur. Sırasıyla ateş, hava, su ve toprak denilen anâsır-ı erbaa<sup>2</sup> ilkesiyle terkip olan varlık; maden, bitki ve hayvan formlarının kazanımlarından nasiplenir:

Et ü deri büründüm geldüm size göründüm

Adum ‘âdem kıdum andan zühûra geldüm (Yûnus Emre, 178/8, s. 296)

Gösterüb keşretde vahdet sırrını

Bir ‘aceb terkîb idübdür çârdan (Hüdâyî, 144/6, s. 323)

<sup>2</sup> Tabii varlıkların ilkesi sayılan bu dört madde felsefede “ateş, su, toprak, hava” olarak karşımıza çıkan arkhe tiplerin yerine kullanılmıştır. Felsefede maddenin ilk hâli üzerine gerçekleşen bu anlam arayışı İslam felsefesinde de karşılık bulmuş ve varlığın yaratılışı ve tabiatında etkin bir rolleyen olarak kabul edilmiştir. İslami kaynaklarda “ustukussât-ı erbaa, erkân-ı erbaa, tabâi’-i erbaa, mevâdd-i erbaa, ümmehât-i erbaa, ümmehât-i süfliyye, usûl, mebâdî ve kavâbisile” gibi isimlendirmelerle de geçer. Detaylı bilgi için bkz., Karlığa, 1991, s. 149-151.

Dört muhâlif nesneden dört dîvârum  
Sâzikâr eyledi virdi kerâmet (Yûnus Emre, 19/2, s. 119)

Dört tâb-ı muhâlif olsa memzûc ey cân  
Hem ma‘den ü hem nebât olur hem hayvân (E. İbrahîm Hakkı, 8, s. 417)

Yıl içinde toprağı kıldı mu‘allak  
Şu içinde odı dutdı selâmet (Yûnus Emre, 19/3, s. 119)

Niteligüm şoran işit hikâyet  
Şu vü toprak od u yıl oldı şüret (Yûnus Emre, 19/1, s. 119)

Pes âteş ü bād u âb ü hāk erkândır  
Pes ma‘den ü pes nebât ü pes hayvândır (E. İbrahîm Hakkı, 6, s. 416)

Varlığın, ontolojik olarak bunca dolaşımdan sonra âlem-i insan da denilen dünyaya gelmesi diğer gerçekleşen tüm eylemlerde olduğu gibi mutlak varlığın buyruğuyla olmuştur. Dört maddenin birleşimiyle, Kur’an’ın da “Gerçek şu ki biz insanı çamurdan alınmış bir özden yaratıyoruz.” (Mü’minûn, 23/12) şeklinde ifadelendirdiği balçık kıvamına gelen topraktan yaratılmış olan ilk insan, bir ana ve babanın irtibatıyla<sup>3</sup> dünyada çoğaldı:

Geçüb fermânıla bunca ‘avâlim  
Gezerken ‘âlem-i insâna geldük (Hüdâyî, 51/2, s. 127)

Taşı gevher toprağı insân iden  
Zerreyi kevn kıtreyi ‘ummân iden (Hüdâyî, 124/9, s. 285)

Cümle insân bir babadan bir anadan oldılar  
Pes yeñe birbirine hıkd u hâsed itmek neden (Hüdâyî, 130, s. 519)

### 3. MÜMKÜN VARLIĞIN AHLAKİ GAYRETİ

Mutlak varlık olan yaratıcının, mümkün varlık olan insandan ontolojik merkezli beklentisi; izafî, zamanlı, geçici ve kayıtlara dayalı olarak yaşadığı dünya hayatında mutlak vücûda ermesidir. Yani mümkün varlığın temel motivasyonu, varlığı kendi suretinde yaratan Hakk’ı hakkıyla bilmek ve başkalarının gönlüne de bildirmektir.

Vücûda ir ne istersin ‘ademden  
Gel Allâh’a murâduñ hâşıl olsun (Hüdâyî, 191/2, s. 425)

<sup>3</sup> Kulun topraktan ve ana-babanın irtibatıyla dünyaya gelme süreci Kur’an-ı Kerim’in pek çok ayetinde işlenmiştir. İlgili ayetler için bkz., Mü’min, 40/67; Mü’minûn, 23/14; Kehf, 18/37; Fâtır, 35/11; Nisâ, 4/1.

İnsân şıfâtı kendü Hâk insândadur Hâk toğrı bak  
Bu insânüñ şıfâtına cümle ‘âlem hayrânımış (Yûnus Emre, 125/4, s. 235)

Hâkķıla bilmege geldüm bunda bellü  
Ne cennet hürj ne rıdvâna geldüm (Eşrefoğlu Rûmî, 73/10, s. 308)

Ben gelmedüm da‘vıyıcıñ benüm işüm seviyıcıñ  
Dostuñ evi gönüllerdür gönüller yapmağa geldüm (Yûnus Emre, 179/2, s. 297)

Çeşitli görüntü ve suretlere sahip bu dünya, aslında mutlak bir gerçekliğe sahip değildir. Dünya; derin bir uyku ve hayal yeridir ki insan, burada sadece bir misafirdir. Bu yüzden insandan; bu yokluk tabiatındaki dünyaya gönül vermemesi, mâsivâyla ilişki ve irtibatını koparıp gönlüne ilgi göstermesi, iki cihan mutluluğu ve benlik davasından geçmesi, varlık derdi ve iddiasından kurtulup şirke girmemesi, dünyanın görüntü ve şekillerine aldanmaması, dünya malı ve zevkine tamah etmemesi ve Hak’ta fenâyâ ermesi beklenir:

Naķş-ı şuverde kalma bu hâb u hayâli koy  
Tâ dilde zâhir ola o mâ‘nâ-yı pâydar (E. İbrahîm Hakkı, 137/6, s. 197)

Karârum yok cihândan tiz giderem  
Bu şüret mülkine mihmâna geldüm (Eşrefoğlu Rûmî, 73/4, s. 308)

Ey misâfir verme dil bu menzile  
Kim çekersiñ firķatiyle ıztırâb (E. İbrahîm Hakkı, 47/6, s. 130)

Bu taşra halkıla bâzârı terk it  
Gönül sırrına gir esrârı gözle (Eşrefoğlu Rûmî, 101/5, s. 350)

Sen vücüduñ şafhasından yuy gider benlik adın  
İki cihân devletinden ol ferâğât tâ ebed (Eşrefoğlu Rûmî, 4/4, s. 222)

Sen kendine vücüd verip müşrik olma kim  
Vaħdette lâ-şerike leh hiç sen o var (E. İbrahîm Hakkı, 137/4, s. 197)

Bu yolda gerçekiseñ câna kalma  
Cihânüñ varlığın bir çöpe alma (Eşrefoğlu Rûmî, 15, s. 424)

Dedim ey dost nice senden eşer bulmak olur  
Dedi çün kalmaya ‘âlemde vücüduñdan eşer (E. İbrahîm Hakkı, 110/2, s. 178)



İnsan, dünya yaşamında çeşitli hâl ve keyfiyetlerle karşılaşır. Kimi, insana mutluluk verirken kimi de hüznün verebilir. Böylesi durumlar, kul için bir imtihan vesilesidir. Kuldan beklenen, başa gelen bu durumlar üzerine zihni bir sorgu ve yoğunlaşma üzerine düşmemesi, her iki hâli de aynı belleyip bu farklı durumlarla ilgili -tevekkül ve rızaya dayalı- benzer bir tutum sergilemesidir. Çünkü Hak Teâlâ'ya duyulan muhabbet, bu durumlar karşısında vefalı olmayı, söz konusu durumlara teslim olup rıza göstermeyi ve ezelde Hak'la yapılan kulluk ahbine uymayı gerektirir:

Hoşdur baña senden gelen yâ hil'atdür yâhüd kefen

Yâ taze gül yâhüd diken senden hem ol hoş hem bu hoş (Eşrefoğlu Rûmî, 47/2, s. 275)

Āşık odur ki cevr ü cefâyı vefâ bilir

Dilber cefâ ederse o zevk u şafâ eder (E. İbrahîm Hakkı, 98/6, s. 169)

Cümle efkâr gelir kalbe misâfir Hâk'tan

Cümleden hoş dile teslim ü rızâ gelmiştir (E. İbrahîm Hakkı, 106/8, s. 175)

Ezelden Hâk'ıla va'de idüb sen

Hâka tap gayrı ko ikrârı gözle (Eşrefoğlu Rûmî, 101/7, s. 350)

Diğer taraftan Hakk'ın varlığının kemâlen anlaşılması için kulun dünyaya basiret ve ibret nazarıyla bakması, eşyanın hakikatini anlamaya çalışması gerekir ki bu cihan her yanıya Hak'la doludur. Allah'ın, bir ayetinde (Zâriyât, 51/20) bildirdiği üzere ideal bir imana sahip olanlar için bu âlem, pek çok işarete sahiptir ve bu ideal imana sahip olan, Hakk'ın bu cihandaki özü ve hülâsası ise insan-ı kâmil modelidir. İnsan, tasavvuf tarihi araştırmacısı Reynold Nicholson'un ifadesiyle "Hakk'ın tecellilerini özetler ve temsil eder durumda olan bir mikrokozmozdur." (Nicholson, 1921, s. 149). Bu yönüyle insan varlığı, kâinat tümleyeninin tıpkısıdır:

Ey Hâk'ı başiret gözün aç bak bu cihâna

Hem maşşer ü hem cennet ü nâr anla da seyret (E. İbrahîm Hakkı, 58/9, s. 141)

Miskîn Yûnus gözün aç bak iki cihân toptolu Hâk

Şıdık odına gümânı yak ol eşkere pinhândadır (Yûnus Emre, 54/9, s. 156)

'Alemler mevcidür baħr-ı vücūduñ

İnsândur zübdesi ol kenz-i cūduñ (Hüdâyî, 135/3, s. 303)

'Ārif ol āyine-i insāna bak

Anda 'aks-i Ĥazret-i Raħmān'a bak (Hüdâyî, 86/1, s. 203)

Saña çü nüshā-i mecmū'-ı kâināt oldum

Revā mıdır ki kalam ben fütāde-i gil ü hâk (E. İbrahîm Hakkı, 205/6, s. 246)



## Sonuç

Sûfî şairler, şiirlerinde tasavvufun ontolojik bir meselesi olan *varlığı* her yönüyle tek ve mutlak yaratıcı olan Allah Teâlâ ve O'nun yaratması olarak görmüşlerdir. Mutlak varlık olan Allah'ın, mümkün varlık olan âlem ve insan üzerinde mutlak bir tasarrufa sahip olduğunu ve bu iki mümkün varlığın tüm eylem güçlerinin ve oldurmalarının daima O'nun kudret elinde bulunduğunu söyleyen şairler, mutlak varlığın mümkün olan tenezzülünü *aşk* fenomuna bağlamışlar ve bunun ilk formunun nûr-ı Muhammedî / hakikat-i Muhammedî olduğunu ifade etmişlerdir. İnsanın, bezm-i elest de denilen âlem-i ervahta ruh değişmeziyle Hak'la bir ve beraber olduğunu ve sonrasında çeşitli tekâmül evrelerinden geçip dünyaya tenezzülünden ve oradan da ahlaki kazanım gayretiyle tekrar yüce makamlara yükselmesinin gerekliliğinden bahsetmişlerdir. Ontolojik bir deverânı manzumelerine taşıyan sûfî şairlerin bu yaklaşımlarında tasavvufî gelenek aktarımının rolü büyük olmasına karşın konuyu ispat noktasında çoğu yerde Kur'an'daki ayetlerden beslenmeleri ve meseleyi bu ölçüde temellendirmeleri, bakış açılarının geçerlilik ve güvenilirliğine referans teşkil eder. Bu çalışmayı, manzum boyutuyla araştırmacı ve ilgililerin dikkatine sunmanın disiplinlerarası perspektife olan katkısı mühimdir. Bunun yanında konunun izahı için şairlerce seçilen kelimeler ve bu kelimelere yüklenen anlam katmanlarının çalışmayla dikkatlere sunulması, manzum geleneğin söz varlığı üzerinde yapılacak sair çalışmalara zemin teşkil edecektir.

## Kaynakça

- Aziz Mahmûd Hüdâyî. (2005). *Dîvân-ı ilâhîyât* (1. Baskı). (M. Tatçı ve M. Yıldız, Haz.). Üsküdar Belediyesi Yayınları.
- Bölükbaşı, R. T. (2015). *Tekke ve halk edebiyatı makaleleri* (1. Baskı). (A. Uçman, Haz.). Dergâh Yayınları.
- Demirli, E. (2012). Vahdet-i Vücûd, *TDV İslam Ansiklopedisi*. (C. 42, ss. 431-435). TDV Yayınları.
- Erzurumlu İbrahim Hakkı. (2013). *Dîvân-ı ilâhîyât* (2. Baskı). (M. K. Özgül, Haz.). DİB Yayınları.
- Eşrefoğlu Rumi. (2006). *İznikli Eşrefoğlu Rûmî'nin hayatı-eserleri ve dîvânı* (1. Baskı). (M. Güneş, Haz.). Sahhaflar Kitap Sarayı Yayıncılık.
- Karlığa, H. B. (1991). Anâsır-ı Erbaa, *TDV İslam Ansiklopedisi*. (C. 3, ss. 149-151). TDV Yayınları.
- Kemikli, B. (2008). *Sufî aşk ve ölüm* (2. Baskı). Sütun Yayınları.
- Kılıç, M. E. (2017). *Sûfî ve sanat* (2. Baskı). Sufi Kitap Yayınları.
- Nasr, S. H. (2016). İslam felsefesinde varlık, mahiyet ve ontoloji sorunu. (A. Ünal Süngü, Çev.). *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (36), 167-189. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd/issue/48317/611690>
- Nasr, S. H. (2017). *İslâm sanatı ve maneviyatı*. (1. Baskı). (A. Demirhan, Çev.). İnsan Yayınları.
- Nicholson, R. A. (1921). *Studies in Islamic mysticism*. Cambridge Univ. Press.
- Özköse, K. (2010). İnsan-ı kâmil nazariyesi çerçevesinde insan-âlem ilişkisi. *Araştan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, (9), 17-33.
- TDK Komisyon. (1998). *Türkçe sözlük* (9. Baskı). Türk Dil Kurumu Yayınları.
- TDV Komisyon. (2008). *Kur'an-ı Kerim meâli*. TDV Yayınları.
- Uludağ, S. (1989). Ahsen-i takvîm. *TDV İslam Ansiklopedisi*. (C. 2, ss. 178). TDV Yayınları.
- Ülken, H. Z. (2017). *Eski Yunan'dan çağdaş düşünceye doğru İslam felsefesi* (7. Baskı). DoğuBatı Yayınları.



Yavuz, Y. Ş. (2013). Vücûd. *TDV İslam Ansiklopedisi*. (C. 43, ss. 136-137). TDV Yayınları.

Yûnus Emre. (2012). *Dîvân-ı ilâhîyât* (1. Baskı). (M. Tatçı, Haz.). Kapı Yayınları.

**Sorumlu Yazar / Corresponding Author:** Dr. Murat AYAR

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

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

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

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

## MİCHAEL ENDE'NİN "MOMO" İSİMLİ ESERİNİN DEĞERLER EĞİTİMİ BAĞLAMINDA İNCELENMESİ

### *Analysis of Michael Ende's "Momo" in the Context of Values Education*



Dr. Öğr. Üyesi Suna Özcan

*Istanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye, sozcan@29mayis.edu.tr*

#### *Araştırma Makalesi/Research Article*

**Geliş/Received:**  
24.12.2022

**Kabul/Accepted:**  
13.03.2023

**Sayfa/ Page:**  
106-114



#### **Öz**

Çocukların dünyasını yansıtan sanat eserleriyle buluşturulmaları kişisel gelişimleri açısından önemlidir. Çocuklar kendi yaşam pençelerinden olaylara yaklaştıkları zaman gerçekçi bir dünya ile buluşabilme olanağı elde edebilmektedirler. Bu nedenle çocuk edebiyatı kavramı çocukların dünyasını çocuk gerçekliği perspektifinden yansıtmak üzere edebî sanatlar arasında yerini almıştır. Çocuk bu edebî eserlerle kendi gerçekliğini yakalarken aynı zamanda kendi değer yargılarını oluşturmak için bir çaba içerisine girmektedir. Bu çabaları verirken toplumun daha yaşanabilir olması için kendisine ve topluma ait olan değerlerin farkına varması beklenmektedir. Bu farkındalığın gelişimi ancak nitelikli edebî eserlerle mümkün olmaktadır. Bu nedenle çocuk kitaplarının çocukların değer gelişimine destek olması, onları bu açıdan beslemesi oldukça önemlidir. Bu önemden hareketle Michael Ende tarafından 1973'te kaleme alınan *Momo* isimli çocuk kitabında yer alan değerlerin analiz edilmesi amaçlanmıştır. Doküman analizi ile yapılan bu çalışmada Türkçe Dersi Öğretim Programındaki (TDÖP) kök değerler ölçüt olarak kullanılmıştır. Elde edilen sonuçlara göre *Momo* kök değerleri taşıma bakımından önemli bir eser niteliğindedir.

**Anahtar Kelimeler:** Çocuk edebiyatı, Momo, Michael Ende, değerler eğitimi, kök değerler

#### **Abstract**

Bringing children together with works of art that reflect their world is important for their personal development. When children approach the events from their own life claws, they have the opportunity to meet with a realistic world. For this reason, the concept of children's literature has taken its place among the literary arts in order to reflect the world of children from the perspective of child reality. While the child catches his own reality with these literary works, he also makes an effort to form his own value judgments. While making these efforts, the society is expected to realize the values that belong to itself and the society in order to make it more livable. The development of this awareness is only possible with qualified literary works. For this reason, it is very important that children's books support children's value development and nurture them in this respect. Based on this importance, it is aimed to analyze the values in the children's book *Momo*, written by Michael Ende in 1973. In this study conducted with document analysis, the root values in the Turkish Language Curriculum (TCC) were used as criteria. According to the results obtained, *Momo* is an important work in terms of carrying root values.

**Keywords:** Children's literature, Momo, Michael Ende, values education, root values

**Atıf/Citation:** Özcan, S. (2023). Michael Ende'nin "momo" isimli eserinin değerler eğitimi bağlamında incelenmesi. *MECMUA-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* ISSN: 2587-1811 8(15), 106-114.

## Giriş

Yazınsal eserler arasında önemli bir yere sahip olan edebiyat metinleri bireylerin kendilerini gerçekleştirmelerinde, yaşama dair yeni anlamlar ortaya koymalarında önemli bir yere sahiptir (Yalçın, Aytaş, 2002; Kavcar, 1999). Özellikle çocuk edebiyatı eserleri çocukların gerçeklik dünyalarına hitap etmesiyle yaşama yepyeni bir perspektiften bakmalarını sağlamada oldukça önemlidir. Çocukluk perspektifiyle çocuklara dair eserlerin ortaya konulmasıyla birlikte çocukluk kavramı da kabul görmüştür (Şirin, 2016; Şirin, 1994). Böylece eski dönemlerde birer küçük yetişkin olarak nitelendirilen çocuklar artık birer çocuk olma haklarına kavuşmuşlardır. Bu hakların getirdiği özgürlük bağlamında çocuklara yönelik edebiyat metinlerinin ortaya konulması hızlanmaya başlamıştır. Bu alandaki hız, beraberinde çocuklara yönelik ortaya konulan edebiyat metinlerinin dayanması gereken temel ölçütlerin neler olabileceğine dair sorunları beraberinde getirmiştir. En nihayetinde çocuk edebiyatı metinlerinin şekil ve içerik bakımından çocuğa uygunluğunun ele alınması gerektiğine dair genel bir görüş ortaya konulmaktadır (Dilidüzgün, 2016). Buna göre çocuk edebiyatı metinleri çocukların dil gelişimlerini, bilişsel, duyuşsal gelişimlerini sağlayan, sanat ve estetik bakış açılarının gelişimine zemin hazırlayan, çocukların kendilerini gerçekleştirmek için attıkları adımlarda onlara yol gösterici olan sanat ve estetik duyarlılıklar dikkate alınarak oluşturulan edebî metinler olarak tanımlanmıştır (Dilidüzgün, 2016, Dilidüzgün, 2018; Sever, 2015; Turan, Yılar, 2015; Sever, 2007). Bu edebiyat metinleriyle bireyin yaşamda karşılaşabileceği olası durumlar karşısında verebileceği tepkilere dair bilinç kazanması sağlanmaktadır. Birey gerek kendi çatışmalarını gerekse toplumsal çatışmaları edebiyat metinleri aracılığıyla çözüme yoluna gider. Böylece yaşamın temel özelliklerine dair bilince daha rahat bir şekilde erişebilme olanağını elde edebilmektedir (Kavcar, 1999). Süreç içerisinde karşılaşılan bu çatışmalarla birlikte bireyin kendi değerler dünyasını oluşturması ve toplumsal değerlere erişebilmesi, bunların bilincine varabilmesi daha iyi bir şekilde gerçekleştirebilmektedir. Çünkü çocuklar edebî metinlerle aslında çok küçük yaşlarda ninnilerle, masallarla birlikte tanışmaktadır. Buralardaki değerler, öğretiler toplumsal belleğin de taşıyıcıları oldukları için çocukların değerler geliştirmelerine önemli derecede hizmet etmektedir (Celepoğlu, 2007). Çocuklar edebî metinlerle eğlenceli vakit geçirirken farkında olmadan yeni şeyler öğrenmekte, bireysel ve toplumsal değerlere karşı farkındalıklarını geliştirebilmektedirler.

Edebiyat eserleri aracılığıyla çocuklara değerler eğitiminin verilmesi çocuğun çocuk gerçekliği bakış açısıyla toplumu toplum yapan nüvelere erişebilme olanağı sunar. Bu olanağa sahip olan çocuk hem kendi gerçekliğine sarılabilmek, kendi gerçekliğini koruyabilmek hem de bireysel ve toplumsal değerlerin sunduğu olanaklara dair farkındalıklar geliştirebilmektedir. Burada değer olarak nitelendirilen husus bireylerin duygu, düşünce, fikir; doğru, yanlış, etik/gayri etik; istek, arzu gibi durumları belirleyen ilkeler olarak nitelendirilmektedir (Akbaş, 2008; Halstead-Taylor, 2000). Değer ifadesine toplumsal bakış açısıyla yaklaşan Özbay'a (2010) göre değerler toplumun birlik, beraberlik içerisinde devamını sağlayan inanışlardır. Bu inanışlar toplumca benimsenen özelliklere sahip olduğu için bunların varlığı toplumsal devam ve düzen için güçlendiricidir. Değerler bireysel ve toplumsal denge için belirleyici özellikler taşısa da aslında yaşamın her boyutunda olmazsa olmazlar arasında yer almaktadır. Yaşamdaki değişimlerle birlikte değerlere atfedilen tanımlar da değişebilmekte, gelişebilmekte, yeni değerler ortaya çıkabilmektedir. Bu nedenle Demircioğlu ve Tokdemir'e (2008) göre toplumsal değişimlerle birlikte değerlerin yeniden ele alınması gerekmektedir. Çünkü değerler aslında bütün bilim dallarının temelini oluşturmaktadır. Gerek bilimsel gerekse yaşamsal alandaki değerlerin öğretimi aslında bu kabullerle şekillenmektedir. Bu değerlerin öğretimi toplumsal güç açısından oldukça önemlidir. Özellikle küçük yaşlardan itibaren yaşama dair değerlerle karşılaşan çocuklar ileriki zamanlarda sahip oldukları bu değerlerle yaşama karşı daha duyarlı olabilmektedirler. Bu nedenle estetik duyarlılıkla ele alınmış çocuk kitapları aracılığıyla değerlerin öğretimi hem sanatsal hem bilişsel hem de duygusal gelişim için önemlidir. Bunlardan hareketle 2019 yılında Türkçe Dersi Öğretim Programında (TDÖP) kök değerler verilmiştir. Bu kök değerler; "adalet, dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik, yardımseverlik" (TDÖP, 2019) şeklindedir. Programda bu kök değerlerin diğer değerlerle ele alınıp zenginleşebileceği ifade edilmektedir. Burada toplumsal değerlerin gelecek nesillere aktarılması ve değerlerin Türkçe öğretimine yansıtılmasına dair önemi görmekteyiz. Benzer şekilde diğer derslerin öğretim programlarında değerlerin duyumsatılmasına dair alt ifadeler görebilmekteyiz. Toplumla mal olmuş değerlerin sonraki nesillere iletilmesi, çocukların değer gelişimleri için öğretim programlarında yer verilmesi oldukça önemlidir.

Çünkü eğitim sistemleri aslında topluma mal olmuş değerlere dayanmaktadır (Kaymakcan, Meydan, 2011). Bu nedenle küçük yaşlarda gerek toplumsal gerekse evrensel değerlerin çocuklara duyumsatılması için en çok kullandıkları araçlar aracılığıyla, yani çocuk kitapları aracılığıyla onlara duyumsatılması önemlidir. Araştırma kapsamında Michael Ende'nin 1973 yılında çocuklar için kaleme aldığı *Momo* isimli eseri değerler bağlamında analiz edilecektir. Birçok dile çevrilen bu eser çocuk edebiyatı alanından önemli bir yere sahiptir. *Momo* isimli çocuk kitabının özeti şu şekildedir:

Eser sekiz yaşında olan bir kız çocuğu üzerinden şekillenmektedir. Kimsesiz olan bu kız çocuğu harabe olan eski tiyatronun yıkık bir odasında yaşamaktadır. Çevredekiler tarafından sevilen bu kız çocuğunun adı Momo'dur. Momo, her olumsuzluğa karşı pozitif olan, çözüm odaklı, yardımsever bir çocuktur. İyi bir dinleyici olan Momo'nun en yakın arkadaşları turist rehberi Gigi ve çöpçü Beppo'dur. Şehirdeki herkes birbirine vakit ayıran, birbirleriyle sohbet etmekten zevk alan yardımlaşma duygusu ile birbirine bağlı olan kişilerdir. İnsanlar mutlu mesut yaşarken günün birinde duman adamlar tarafından kurulan Zaman Tasarruf Şirketi "az zamanda çok iş yapma" düşüncesiyle insanların zamanlarını çalmaya başlamaktadırlar. Çalınan bu zamanlar halkı mutsuz ederken duman adamların yaşamlarını uzatmaktadır. Bir süre sonra şehirdeki eski canlı yaşam bitmeye başlar ve Momo'nun yanına kimse uğramaz olur. Bir gün duman adamlardan biri Momo'nun yanına gelir ve böylece Momo olayın farkına varmaya başlar. Halkı kurtarmak için harekete geçer. Gigi ve Çöpçü Beppo ile eylem yapan Momo'yu yine kimse duymak istemez fakat duman adamlar Momo'nun onlar için tehlike arz ettiğini fark edip onu yakalamaya karar verirler. Momo çaresizce ne yapacağını düşünürken bir kaplumbağa imdada gelir ve böylece Momo için yeni bir çıkış yolu ortaya çıkar. Kassiopeia isimli bu kaplumbağa aslında Hora Usta'nın gönderdiği kaplumbağasıdır. Kaplumbağa Kassiopeia, Momo'yu Hora Usta'nın Hiçbir Yerde Evi isimli evine getirir. Bu esnada duman adamlar Momo'yu tamamen yalnız bırakmak için geri kalan iki arkadaşına da hayallerinden daha iyi işler vererek onları Momo'dan uzaklaştırırlar. Momo'nun bütün çabalarına rağmen hiç kimse eski yaşama dönmez çünkü duman adamlar onların zamanını yönetmektedir. En sonunda Hora Usta'nın ve kaplumbağa Kassiopeia'nın yardımıyla Momo duman adamları yenip insanların zamanını kurtarmayı başarır. Yine herkes eskisi gibi mutlu mesut yaşamaya devam eder.

Bu çalışmada Michael Ende tarafından 1973 yılında yazılan *Momo* isimli eser TDÖP'de yer alan kök değerler bağlamında analiz edilmesi amaçlanmıştır. Amaç doğrultusunda şu problem sorusu doğrultusunda çalışma yürütülmüştür:

*Momo* isimli eser TDÖP'de yer alan kök değerleri karşılama durumu nasıldır?

## Yöntem

Araştırmanın bu aşamasında araştırmada kullanılan modele, araştırmanın nesnesine, veri toplama aracına, verilerin analizine dair bilgilere yer verilmiştir.

## Araştırmanın Modeli

Araştırma kapsamında Michael Ende tarafından 1973'te kaleme alınan *Momo* isimli eserin kök değerler bağlamında incelenmesi amaçlanmıştır. Bu bağlamda araştırma nitel araştırma yöntemi kapsamında durum çalışması deseni ile desenlenmiştir. Durum çalışması mevcut duruma ilişkin detaylı betimlemelerin ortaya konulmasının amaç edinildiği durumlarda kullanılmaktadır (Yıldırım, Şimşek, 2013; Büyüköztürk vd. 2010).

## Araştırma Nesnesi

Michael Ende tarafından 1973 yılında yazılan ve Analiz Basım Yayın tarafından ikinci basımı 1996'da gerçekleştirilen *Momo* isimli çocuk kitabı araştırmanın nesnesini oluşturmaktadır. TDÖP'de yer alan kök değerler dikkate alınarak *Momo* isimli kitap ölçüt örneklemeyle seçilmiştir. Ölçüt örneklemede ölçüt araştırmacı tarafından belirlenip bu doğrultuda çalışmada kullanılan nesne seçilebilmektedir (Yıldırım, Şimşek, 2018). Araştırmanın amacı dikkate alınarak TDÖP'de yer alan adalet, dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik, yardımseverlik isimli değerler ölçüt olarak belirlenmiştir.



## Veri Toplama Aracı

Araştırma kapsamında veri toplama aracı olarak TDÖP'de "Değerler" başlığı altında yer alan ve kök değerler olarak nitelendirilen "adalet, dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik, yardımseverlik" on kök değer bağlamında verilerin elde edilmesi amaçlanmış ve bu amaç doğrultusunda veriler toplanmıştır.

## Verilerin Analizi

Doküman analizi yöntemiyle veriler analiz edilmiştir. Doküman analizi çalışmalarında olgu ve olaylara yönelik materyallerin analizleri gerçekleştirilmektedir (Yıldırım, Şimşek, 2013). Mevcut çalışmada elde edilen veriler betimsel analiz ile analiz edilmiştir. Betimsel analiz temel alınarak yapılan çalışmalarda elde edilen veriler açıklanır, yorumlanır, sebep-sonuç ilişkilerine dayalı durumlar ortaya konulur. Bunlardan hareketle belirlenen ölçütler dikkate alınarak tanım ve yorumlar yapılmaktadır (Yıldırım, Şimşek, 2013). Bu çalışmada da kök değer olarak nitelendirilen on temel değer dikkate alınarak tema ve kodlar oluşturulmuştur. Belirlenen bu tema ve kodlar alanda uzman olan beş kişi ile paylaşılmıştır. Bunların öncesinde bu uzmanların araştırma nesnesi olarak belirlenen Momo isimli kitabı okumaları sağlanmıştır. Belirlenen uzmanlar tarafından üç defa Momo okunmuştur. Ardından araştırmacı tarafından oluşturulan kod ve temaları değerlendirmeleri istenmiştir. Uzmanlar tarafından yapılan dönütler doğrultusunda düzenlemeler yapılmıştır. En son beş uzmandan alınan görüşlerin güvenilirliğini sağlamak amacıyla görüş uyumuna bakılmıştır. Miles ve Huberman (2019) formülü dikkate alınarak yapılan uyum değerlendirmesine göre uzmanlar arası görüş uyumu %81'dir. Görüş uyum değerlerinin de uygun olması dikkate alınarak süreç şekillendirilmiştir.

Araştırma kapsamında analizlerin gerçekleştirilmesinde beş farklı uzmandan görüş alınmıştır. Bu uzmanların Türkçe eğitimi alanında çalışıyor olmaları, *Momo* isimli eseri en az üç defa okumaları ölçüt olarak belirlenmiştir. Uzmanlar lisans ve lisansüstü eğitimleri esnasına çocuk edebiyatına yönelik eğitim almış, aynı zamanda TDÖP'de yer alan değerler konusunda bilinçli bireylerdir. Araştırmacı tarafından belirlenen tema ve kodlar her bir uzmana ayrı ayrı gönderilmiş, verdikleri dönütler doğrultusunda düzeltmeler yapılmıştır. En sonunda uzman görüşleri Miles ve Huberman (2019) formülü ile değerlendirilmiş ve uzmanlar arası görüş birliği %81 olarak belirlenmiş, bu doğrultuda analizler gerçekleştirilmiştir.

## Bulgular

Araştırmanın bu aşamasında Michael Ende tarafından yazılan *Momo* isimli eserin TDÖP'de yer alan kök değerler bağlamında analizi sonucunda elde edilen bulgularına yer verilmiştir.

**Tablo 1:** Michael Ende'nin Momo İsimli Eserinde Belirlenen Değerler

Kök Değerler	f
Adalet	23
Dostluk	26
Dürüstlük	45
Öz Denetim	21
Sabır	16
Saygı	23
Sevgi	53
Sorumluluk	19
Vatanseverlik	6
Yardımseverlik	43

Tablo 1'de Michael Ende tarafından yazılan *Momo* isimli eserde tespit edilen kök değerlere ilişkin bilgilere yer verilmiştir. Buna göre adalet 23, dostluk 26, dürüstlük 45, öz denetim 21, sabır 16, saygı 23, sevgi 53, sorumluluk 19, vatanseverlik 6, yardımseverlik 43 yerde geçmektedir. TDÖP'de geçen kök değerlerin tümü aslında burada yer almaktadır. Bu kök değerler arasında en fazla sevgi kavramına yer verilirken sırayla dürüstlük, yardımseverlik, dostluk, adalet, saygı, öz denetim, sabır ve vatanseverlik kavramlarına yer verildiği görülmektedir. Bu kavramların geçtiği kısımlara örnek ve açıklamaları şu şekildedir:

**Adalet:** *Momo* isimli eserde sıklıkla geçen kavramlardan biri de adalettir. Momo duman adamların insanlara karşı olan tavırlarının farkında olup onları kurtarmak için duman adamlara savaş açar. Küçük bir çocuk olmasına karşın fark ettiği bu haksızlıklar karşısında mücadele etmeyi tercih ettiği için örnek davranış sergiler. Gelişen olaylar arasında yan karakterlerde de benzer şekilde adil davranış yaklaşımlarını görmek mümkündür:

"...İlk defa o gün gelen çocuğun yanında bir el radyosu vardı. Çocuklardan biraz ötede oturmuş ve radyoyu sonuna kadar açmıştı. Radyoda bir reklam vardı.

'Şu aptal kutunun sesini biraz kısamaz mısın?' diye sert bir tavırla çıkıştı Franco adlı delikanlı.

'Seni duyamıyorum,' diye sırtarak karşılık verdi yabancı çocuk. 'Radyomun sesi çok çıkıyor.'

'Çabuk kıs şunu!' diye bağırdı Franco ayağa kalkarak.

Yabancı oğlanın rengi kaçtı ama inatla cevap verdi: 'Ne sen ne de başkası, hiç kimse bana karışamaz. Radyomun sesini istediğim kadar açarım.'

'Hakkı var,' dedi ihtiyar Beppo. 'Biz ona hiçbir şeyi yasaklayamayız. Olsa olsa rica edebiliriz.'

Franco yerine oturdu.

'Başka yere gitsin,' diye söylendi suratını asarak. 'Öğleden beri yapmadığı kalmadı.'

'Herhalde bir sebebi vardır,' diyen Beppo, yabancı çocuğa gözlüğünün üstünden dostça ve dikkatle baktı.

'Mutlaka olmalı,' dedi."

Bu durum okuyucularda kaba güç yerine daha ılımlı bir yaklaşımla da adaletin sağlanabileceğine dair ipucu vermektedir. Kitap boyunca olaylar karşısında verilen tepkilerde adaletin gözetildiği ve haksızlık karşısında mücadelenin verildiğini görmek mümkündür.

**Dostluk:** Duman adamların insanların zamanlarını almasından dolayı artık kimse Momo'nun yanına gelmemektedir. Önceden Momo'ya yardım eden ve aralarında dostluk bağı gelişen bu insanların tutumlarına karşı Momo geçmiş günleri geri kazanmak için mücadele etmektedir. Bunun için herkesi tek tek ziyaret eder:

"Momo böylece eski dostlarını birer birer dolaştı. Vaktiyle ona tahta parçalarından masa ve sandalye yapmış marangoza gitti. Yatak ve yorgan vermiş kadınlara gitti. Söztün kısası, eskiden kendisine gelip konuşarak huzur ve neşe bulan kim varsa hepsini bir bir aradı. Hepsi de tekrar gelmeye söz verdiler. İçlerinden bazıları sözlerinde durmadı, bir kısmı vakit bulamadıkları için gelemedi ama dostlarının çoğu geldi, tıpkı ilk günlerdeki gibi."

Her ne olursa olsun dostluk adına verilen mücadelenin gerekliliğine örnek davranışların sergilendiğini ifade etmek mümkündür:

"Tahta masanın üzerindeki maşrapaya bir mektup dayalı duruyordu. Tozlanmıştı.

Üzerinde 'Momo'ya' yazıyordu.

Momo'nun yüreği hızla çarpmaya başladı. Ömründe hiç mektup almamıştı. Mektubu eline aldı, evirip çevirdi, sonra zarfı yırtıp kâğıdı çıkardı ve okudu:

'Sevgili Momo,



Ben taşınıyorum. Dönecek olursan, hemen beni ara. Seni çok merak ediyorum. Çok özlüyorum. Umarım başına bir şey gelmemiştir. Aç kalırsan Nino'ya uğra. O hesabı bana yollar, ben öderim. Canın ne kadar yemek isterse ye, anladın mı? Nino sana her şeyi anlatır. Beni hep sev! Ben de seni seviyorum!

Daima aklımdasın, Gigi.”

Momo'nun uzun süre ortadan kaybolmasından dolayı dostları tarafından merak edilmesi ve Momo'yu bulmak için verdikleri mücadele dostluğun ne kadar önemli olduğuna dair güzel örnekler sunmaktadır. Momo'nun yakın arkadaşlarından Gigi'nin Momo için yazdığı mektup ve Momo'nun ihtiyaçlarının bilincinde olması bu yönde ona dost eli uzatması çocuk edebiyatında kazandırılmak istenen değerler bakımından oldukça etkileyici olduğunu ifade etmek mümkündür.

**Dürüstlük:** Kök değerler arasında yer alan dürüstlük kavramına ilişkin bulgulara sıklıkla yer verilmiştir. Hatta en sık yer verilen değerlerden biridir. Momo'nun ortadan kaybolmasıyla birlikte duman adamlar tarafından kendilerine hayallerinden çok daha fazlası verilmiş olmasına rağmen dostluklarına sadık kalmayı ve her şeyi bir kenara bırakıp Momo için mücadele etmeyi tercih etmeleri dürüstlüğe ilişkin önemli göstergeleri sunmaktadır. Momo'nun yakın dostu Çöpçü Beppo'nun, Gigi bu konuda örnek davranışlar sergilemektedirler.

“Eski Gigi'den geriye pek bir şey kalmamıştı. Ama o yine de günün birinde geriye ne kaldıysa topladı ve kendisiyle hesaplaşmaya karar verdi. O artık, milyonlarca dinleyicisi bulunan ve sesinin ağırlığı olan önemli bir insandı. Gerçeği bütün insanlara o değil de kim anlatacaktı? Evet, onlara duman adamlardan söz edecekti! Üstelik bunun uydurulmuş bir hikâye olmadığını ve Momo'yu aramak için bütün dinleyicilerinin kendisine yardımcı olmalarını istediğini de söyleyecekti. Bu karara eski arkadaşlarını özlediği bir gecede varmıştı.”

**Öz denetim:** Zorluklar karşısında mücadele ederken aynı zamanda sabırlı olmanın önemini duyumsatma konusunda önemli ipuçlarına rastlamaktayız. Momo duman adamların insanların zamanlarını ellerinden almasından, ailelerin çocuklarını Momo'dan uzaklaştırmasından dolayı üzüntü duyduğu halde kendini denetlemeyi ve olaylara karşı sağ duyu geliştirmeyi başarmasından dolayı örnek davranışlar sergilemektedir. En yakın iki arkadaşı olan Gigi ile Beppo'ya duyduğu özlem ve duman adamların tehlikeli olmaları onu ikilemde bırakır. Bir taraftan arkadaşlarına ulaşmak ister diğer taraftan duman adamlardan korkar. En nihayetinde korkusunu denetleyerek arkadaşları için mücadele vermek üzere yola koyulur:

“O anda Momo, Beppo ve Gigi'nin zaman tasarrufu ve salgın konusundaki sözlerini hatırladı. Duman adamın bu işle bir bağlantısı olduğunu sezdi. İki dostunun da şimdi yanında olmamalarına üzüldü. Kendini hiç bu kadar yalnız hissetmemişti ama yine de korkmamaya karar verdi. Bütün gücünü topladı ve duman adamın sığındığı o karanlık boşluğa sızmaya uğraştı.”

**Sabır:** Beklenmedik olaylar karşısında verilebilecek ani tepkilerin olumlu sonuçlardan çok olumsuz sonuçlar doğurabileceğine dair önemli göstergeler ortaya konulmaktadır. Çok boyutlu yaklaşım sergilemeyi, sebep-sonuç ilişkilerini keşfetmeyi, sakin ve mantıklı bir şekilde gerekçeler ortaya koyup bu doğrultuda öğrencilerin çaba göstermeleri gerektiği konusunda güzel örnekler sunmaktadır:

“‘Ya onu buldularsa?’ diye bağırdı Beppo. ‘Ne olur o zaman?’ İki eliyle genç arkadaşının yakasına yapışıp sarsmaya başladı. ‘Ama Gigi, inan bana! Duman adamlar gerçekten var! Bir şeyler yapmalıyız, hem de çabuk!’”

‘Dur Beppo, biraz sakin,’ diye korkuyla kekeledi Gigi. ‘Elbette bir şeyler yapacağız. Ama önce iyice düşünelim. Daha Momo'yu nerede arayacağımızı bile bilmiyoruz.’”

**Saygı:** Farklılıklara, farklı bakış açılarına sahip insanların varlığı ve bunun aslında zenginlik olduğu konusunda güzel örneklerle rastlamak mümkündür. Çöpçü Beppo Momo'nun en yakın dostlarından biridir. Bu dostluk belki de Çöpçü Beppo'nun diğerleri tarafından gülünç ve komik olarak görülen konuşmalarının Momo tarafından değerli görülmesinden kaynaklanıyordur. Yani değer gördüğünü ve bakış açısına saygılı birine karşı Çöpçü Beppo'nun de sevgi beslemesi kaçınılmaz olmaktadır. Bu durum saygının insan ilişkileri için ne kadar değerli olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.



Benzer şekilde turist rehberi olan Gigi'nin de komik görülen davranışları Momo tarafından sevilir ve takdir edilir. Bu durum onların birbirlerine karşı güçlü bağlar geliştirmelerine yardımcı olmaktadır.

“Çöpçü Beppo'nun konuşmalarını duyup da onunla alay eden ve anlattıklarına kahkahalarla gülen çok fazla insan oluyordu. Oysa Momo onu seviyor, onun sözlerine değer veriyordu

“Aslında Çöpçü Beppo ile Turist Rehberi Gigi gibi, dünya görüşleri ve düşünceleri ve düşünceleri bambaşka olan apayrı iki insanın dostluk kuracağına kimse inanmaz. Ama böyleydi işte. Ne gariptir ki Gigi'nin tuhafliklarını hoş karşılayan tek insan Beppo'ydu. Ve yine şaşılacak şeydir ki ihtiyar Beppo'nun saçmalıklarıyla alay etmeyen tek kişi de o çenebaz Gigi'ydi.”

**Sevgi:** Momo'da en çok kullanılan kök değer sevgidir. Momo sevgi üzerine temellendirilmiş bir çocuk kitabıdır denebilir. Her bir kahramanın karşısındaki farklı bireylere, farklı bakış açılara, doğaya, topluma duydukları büyük sevgi ve olay örgüsünün aslında bu sevgi temelinde gelişmesi oldukça dikkat çekicidir. Karşılıklı sevgi ve empatinin yerini doldurmaya çalışan duman adamlara karşı verilen mücadele bu bağın daha da güçlendirmesi çocuklar için oldukça güzel ipuçları sunmaktadır. Bu değer metnin bütününe doğal bir şekilde yayılmıştır. Çocuk gerçekliğiyle bir yaklaşımın ortaya konulması, çocuğa ders verme amacının ötesinde mesajlar vermesi oldukça önemli bir eser olarak anılmasını sağlamaktadır.

“Bu çiçek Momo'ya çiçeklerin en güzeli gibi geldi. Bu harika bir çiçektir, çiçeklerin kraliçesiydi!”

“Onun da yavaşça solduğunu ve yapraklarının karanlık suya karışmaya başladığını görmek, Momo'yu öylesine üzdü ki neredeyse hıçkırarak ağlayacaktı. Ama Hora Usta'ya sessiz olacağına dair verdiği sözü hatırlayıp kendini tuttu.”

**Sorumluluk:** Momo'daki karakterlerin büyük bir kısmı üzerlerine düşen görevleri yerine getirmeleri, toplumsal süzen açısından insanların dayanışma içerisinde olması ve bunun da herkesin alması gereken bir sorumluluk olduğu duygusunu duyumsatması bakımından önemlidir. Özellikle Momo'nun ortadan kaybolmasından dolayı arkadaşlarının onu bulmak için verdikleri mücadele, gösterdikleri fedakarlıklar dostluğun getirdiği sorumluluğu sevgiyle sahiplenmeleri önemlidir. Momo'nun toplumu duman adamlardan kurtarmak için verdiği mücadele toplumsal refahın sağlanmasındaki sorumluluğu teslim alması bakımından önemlidir:

“Bu olaydan sonraki günlerde Momo eski dostlarını aramaya koyuldu. Neden artık kendisini aramadıklarını, neler olduğunu öğrenecekti.”

**Vatanseverlik:** Momo'nun yaşadığı bölgedeki halkı duman adamlardan kurtarmak için verdiği mücadele aslında en büyük vatanseverlik olarak nitelendirilebilir. Küçük bir kız çocuğu olmasına ve duman adamlardan korkmasına karşın bütün cesaretini toplayıp onlara karşı savaş açması ve nihayetinde halkı duman adamlardan kurtarması önemli fikirler sergilemektedir:

“Momo'nun kaybolduğu gecede sonra, Beppo işi elverdiği sürece tiyatro harabesine gelerek oturup bekliyordu. Korkusu ve huzursuzluğu gün geçtikçe arttı. En sonunda, Gigi'nin öne sürdüğü bahanelere aldırmaıyıp durumu polise bildirmeye karar verdi.”

**Yardımseverlik:** Kitap boyunca Momo arkadaşlarını ve bölge halkını kurtarmak için mücadele etmektedir. Tek amacı halkı ve dostlarını kötü adamlar olan, zaman hırsızlığı yapan duman adamlardan kurtarmaktır. Bu mücadelenin sonunda onu tatmin eden tek şey insanların özgürlüklerine kavuşmaları. Yani insanlara herhangi bir çıkar gözetmeksizin, daha mutlu bir dünya ortaya koymak için mücadele etmektedir. Benzer şekilde Momo'nun arkadaşları da Momo ortadan kaybolduğunda ona ulaşmak, onu kurtarmak için mücadele etmektedirler. Momo evsiz olduğunda bölge halkı ona barınabileceği bir yaşam alanı oluşturmak yardım etmektedirler ve bu yardımdan dolayı da oldukça mutlu olmaktadır. Yardımlaşmaya dair önemli örnekler ortaya koyan Momo çocukların keyif alabileceği özellikler sergilemektedirler:

“Ama öyleyse,” diye atıldı Momo, ‘dostlarımıza yardım etmemiz gerekiyor!’”



## Sonuç, Tartışma ve Öneriler

TDÖP'de yer alan kök değerler bağlamında *Momo* isimli çocuk kitabı incelendiğinde adalet, dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik, yardımseverlik değerlerinin tümüne yer verildiği görülmektedir. En çok yer verilen değerler sırayla sevgi, dürüstlük, yardımseverlik, dostluk, saygı, adalet, öz denetim, sorumluluk, sabır, vatanseverlik olduğu belirlenmiştir. Çocukların yaşama karşı bir duruşa sahip olabilmeleri, kendi benliklerinin farkına varabilmeleri, yaşama dair bilince sahip olabilmeleri bakımından çocuk edebiyatı eserleri önemli bir yere sahiptir. Özellikle MEB tarafından geliştirilen öğretim programlarında çocuklara kazandırılması beklenen kazanımlar ve değerler yer almaktadır. TDÖP de çocuklara dil gelişimlerinin yanı sıra üst düzey düşünme becerileri kazandırmayı hedeflemektedir. Ayrıca MEB tarafından belirlenen kök değerler de önemli bir yere sahiptir. Çocuk edebiyatı eserlerinde bu kök değerlere yer verilmesi veya diğer bir ifadeyle bu kök değerlerin yer aldığı çocuk edebiyatı metinlerinin okutulması belirlenen hedeflerin çocuklara kazandırılması bakımından önemlidir. Bu edebî metinlerle çocukların dünyasından toplumsal düzen için, bireysel gelişim için önemli değerlerin kazandırılması mümkün olabilmektedir (Tuğluk, 2018; Yazıcı, 2006). Zihinsel anlamda da sağlıklı bireylerin yetişmesi sağlam değerlerle beslenmeleri ile mümkündür (Yazıcı, 2006). Bu nedenle çocukların değerlerle bezenmiş, çocuk edebiyatının temel ölçütleri dikkate alınarak, estetik değerlerin ön planda olduğu eserlerle buluşturulmaları sağlıklı bir nesil için zorunludur. Karatay'a (2007) göre çocuk edebiyatının birincil amacı çocuğu eğitmek olmasa da çocuklarda oluşturduğu etki, onlarda bıraktığı iz ile yaşamı algılayış biçimini, olaylara karşı yaklaşımını önemli ölçüde etkilemektedir. Bu nedenle belirlenen değerleri de içeren nitelikli çocuk kitaplarının minik okuyucularla buluşturulması onlarda bilinç oluşturmaya sağlayabilmektedir. Hökelekli (2010) toplumsal düzen ve toplumsal refah için değerlerin nesiller arasında aktarılmasının gerekli bir durum olduğunu ifade etmektedir. Toplumsal değerlerin erken yaşlarda çocuklara duyumsatılması, bu konuda herhangi bir dayatmada bulunmadan aktarılması ve çocuklar tarafından benimsenilmesinin en iyi yolu çocuk edebiyatı eserleri aracılığıyla mümkün olabilmektedir. Çünkü çocuğa onun dünyasından yaklaşan onun diliyle konuşan edebiyat eserleri çocuklarda değer yargıları da oluşturabilir, onları bu bakımdan besleyip güçlendirebilir. Dilidüzgün'e (2016) göre çocuk edebiyatı doğrultusunda ortaya konulan eserler çocukların bilişsel, duyuşsal gelişimlerini hırpalamamalı, ayrıca çocuklara bir şeyler dikte etmekten uzak olmalıdır. Ancak bu özellikleri taşıyan edebî eserler çocukların dünyalarına hitap edebilir. Ayrıca durağan karakterler, dikte edici metinler çocukların dünyasından uzaktırlar (Dilidüzgün, 2018). Devingen, çocuğu harekete geçiren, merak duygusunu ön planda tutan, çocukları olayların akışına çağırarak edebî metinler çocuklara değerler kazandırmada önemlidir. Çocuklar bu değerlerle beslenerek kendi kişiliklerini geliştirmektedirler (Yaman, 2012). Bu nedenle çocuk dünyasını temel alarak çocuklara üst düzey düşünme becerileri, sorgulama becerileri kazandıran edebî eserlerin geliştirilmesi, çocukların bunlarla buluşturulması önemlidir. Çocuğun toplumsal değerlerin farkına varması, yaşamın devamı için değerlere ihtiyaç olduğunu, kendi benliğini geliştirmesi için sahip olması gereken değerlerin farkına varması nitelikli çocuk edebiyatı eserleriyle belirlenebilir. Bu nedenle kök değerler olarak nitelendirilen değerler öğretim programı bağlamında kazandırılmaya çalışılırken aslında yaşamın kendisi olan bu değerlerin çocukların dünyasından onlara sunulması daha iyi farkındalıklar geliştirmelerine katkı sağlayabilir. *Momo* isimli çocuk kitabı sevgi, saygı, dayanışma, dostluk gibi birçok kavrama dair örnekleri fazlasıyla barındırmaktadır. Yaş düzeyleri dikkate alınarak bu kitabın çocuklara okutulması belirtilen değerlerin yanı sıra nitelikli çocuk kitabıyla tanıştırmaları bakımından örnek teşkil edebilir. Her ne kadar belirtilen değerler dikkate alınarak eser incelenirse de eserin devingen yapısı, çocuk dünyasını, çocuk gerçekliğini iyi bir şekilde betimlemesi okuyucuyu metne çekmekte, metindeki kahramanlarla özdeşim kurmalarına zemin hazırlamaktadır. Michael Ende tarafından yazılan bu eserin yanı sıra diğer eserlerinin de çocuklara sunulması, çocuk edebiyatı bağlamında incelenmesi önerilebilir. Ders saatlerinde de konulara bağlı olarak *Momo*'nun kullanılması süreci daha nitelikli hale getirebilir.

## Kaynakça

Akbaş, O. (2008), Değer eğitimi akımlarına genel bir bakış. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 6(16) 9-27.



- Celepoğlu, A. (2007). *Eğitim fakülteleri için çocuk edebiyatı*. Pegem A Yayıncılık.
- Demircioğlu, İ. H., Tokdemir, M. A. (2008). Değerlerin oluşturulma sürecinde tarih eğitimi: amaç, içerik ve işlev. *Değerler Eğitimi*, 6(15), 69-88.
- Dilidüzgün, S. (2016). *Çocuk edebiyatı*. Öğrenci Ders Notu.
- Dilidüzgün, S. (2018). *Çağdaş çocuk yazını ve yazın eğitimine ilk adım*. Tudem Yayınları.
- Ende, M. (1996). *Momo*. Kaynak Yayınları.
- Halstead, J. M. & Taylor, J. M. (2000), Learning and Teaching about Values: A review of recent research, *Cambridge Journal of Education*, 30(2), 169- 202.
- Hökelekli, H. (2010). Modern eğitimde yeni bir paradigma: Değerler eğitimi, *Eğitime Bakış Dergisi*. 6(12), 4-9.
- Karatay, H, (2007), Dil edinimi ve değer öğretimi sürecinde masalın önemi ve işlevi. *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 5(3), 463-475.
- Kavcar, C. (1999). *Edebiyat ve eğitim*. Engin Yayınevi.
- Kaymakcan, R. & Meydan, H. (2011). Din kültürü ve ahlak bilgisi programları ve öğretmenlerine göre değerler eğitimi. *Değerler Eğitimi*, 9(21), 29-55.
- MEB (2019). *Türkçe dersi öğretim programı*. MEB.
- Miles, M. B. ve Huberman, A. M. (2019). *Genişletilmiş bir kaynak kitap nitel veri analizi*. (S. Akbaba Altun ve A. Ersoy, Çev. Ed.). Pegem Akademi.
- Özbay, M. (2010), *Türkçe öğretimi yazıları*. Öncü Kitap.
- Sever, S. (2007). *Okuma kültürü edinme sürecinde Türkçe öğretiminin sorumluluğu*. MEB Yayını, 108-126.
- Sever, S. (2015). *Çocuk ve edebiyatı ve okuma kültürü*. Tudem Yayınları.
- Şirin, M. R. (1994). *Çocuk edebiyatı*. Çocuk Vakfı Yayınları.
- Şirin, M. R. (2016). Edebiyat ve çocuk edebiyatı edebiyatın amacı ve işlevi. *Türk Dili Dergisi*, 10(780), 12, 31.
- Tuğluk, İ. H. (2018). Değerler eğitimi yönünden klasik hikayelerimizin önemi: Kıssa-i Seyyid Cüneyd ve Reşide-i Arab örneği, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10(21), 18-29.
- Turan, L. & Yılar, Ö. (2010). *Çocuk edebiyatı*. Pegem Akademi.
- Yalçın, A. & Aytas, G. (2002). *Çocuk edebiyatı*. Akçağ Yayınları.
- Yaman, E. (2012). *Değerler eğitimi*. Akçağ Yayınları
- Yazıcı, K. (2006), Değerler eğitimine genel bir bakış. *TÜBAR-XIX*, 499-522.
- Yıldırım, A., Şimşek, H. (2013). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Seçkin Yayınevi.

**Sorumlu Yazar / Corresponding Author:** Dr. Öğr. Üyesi Suna ÖZCAN

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

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

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

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



## ANADOLU'DA KONUŞULAN ARAPÇADA YER ALAN TÜRKÇE SÖZ VARLIKLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME: MUŞ ARAPÇASI ÖRNEĞİ

*An Investigation on the Turkish Vocabulary Used in Arabic Spoken in Anatolia: The Example of Muş Dialect*



Dr. Öğr. Üyesi Fethullah ÇİFTÇİ

Muş Alparslan Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Muş, Türkiye, f.ciftci@alparslan.edu.tr

### Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş/Received:**  
01.03.2023

**Kabul/Accepted:**  
21.03.2023

**Sayfa/ Page:**  
115-123



### Öz

Türkçe ile Arapça, köken ve yapı bakımından akrabalık ve benzerlik göstermeyen farklı diller olmalarına rağmen dünya üzerinde birbiriyle etkileşimleri en yoğun olan diller arasındadırlar. Bu etkileşimin gerçekleşmesinde, din faktörü başta olmak üzere siyasi, iktisadi ve coğrafi gibi kültürel öğelerin aktarımında son derece önemli konumda bulunan hususlar rol oynamıştır.

XV. yüzyıldan sonra Osmanlı İmparatorluğu fetihlerle beraber birçok Arap coğrafyasını kendi egemenliğine almış ve yüzyıllarca bu bölgelerde hüküm sürmüştür. Birinci Dünya Savaşı'ndan önce başlayan Osmanlı hâkimiyetindeki Arap bölgelerinin kaybedilişi Birinci Dünya Savaşı'yla zirve yapmış ve Osmanlı bu dönemde Arapların çoğunluk olarak yaşadığı bütün bölgeleri kaybetmiştir. Anadolu'nun sınırları içerisinde kalan ve belli bölgelerde yaşayan Araplar ise kültürel öğelerinin çoğunu günümüze kadar muhafaza etmeyi başarmışlardır.

Bu çalışmada Muş'ta yaşayan Arapların anadilleri olan Arapçanın yanında anadil seviyesinde hâkim oldukları ikinci bir dil olan Türkçenin zenginliklerinden Arapça konuşurlarken ne şekilde faydalandıkları ele alınacaktır. Çalışmada bölge Arapçasında bulunan Türkçeye ait bazı söz varlığı unsurları ile Türkçe dil birimlerin Arapça cümleler içinde kullanımları örnekler verilerek açıklanacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İki dillilik, Türkçe, Arapça, kod kaydırma, söz varlığı.

### Abstract

Although Turkish and Arabic are different languages that do not show any kinship or similarity in terms of origin and structure, they are among the languages that have largely interacted with each other. In the realization of this interaction, extremely important issues have played an important role such as the transfer of cultural, political, economical and geographical elements, but it has been chiefly the religion factor that has had a great impact.

After the 15th century, The Ottoman Empire took many Arab lands under its sovereignty through conquests and ruled in these regions for centuries. The loss of the Arab regions under the Ottoman rule, which started before the First World War, eventually peaked with the First World War, and the Ottoman Empire lost all the regions where the Arab lived as the majority in this period. Nevertheless the Arabs remaining within the borders of Anatolia and living in certain regions have preserved most of their cultural elements until today.

In this study, it will be discussed how the Arab living in Muş benefit from the richness of Turkish, a language they can speak on a native level, while speaking their mother tongue Arabic. In the study, some Turkish vocabulary available in the region's Arabic and the use of Turkish codes in Arabic sentences will be explained by giving examples

**Keywords:** Bilingualism, Turkish, Arabic, code shifting, vocabulary.

**Atıf/Citation:** Çiftçi, F. (2023). Anadolu'da konuşulan Arapçada yer alan Türkçe söz varlıkları üzerine bir inceleme: Muş Arapçası örneği. *MECMUA-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* ISSN: 2587-1811 8(15), 115-123.

## Giriş

Dil, kavramları belirten bir göstergeler dizgesi (Saussure, 1998, s. 46); iletişimin ve bilişimin aktığı kanal; öğrenme ve düşünme, yaratım ve sosyalleşme aracıdır. (Ergil, 1995, s. 159). O, aslında çok yönlü ve kimi sırlarını henüz çözemediğimiz büyüklü bir varlıktır. İnsanı ve toplumu ilgilendiren; bilim, sanat, teknik gibi bütün alanları oluşturan kurumdur (Aksan, 2020, s. 11). İnsan konuşma yeteneği ile doğsa da dil doğuştan bilinmez. Çocuk içinde yaşadığı toplumun dilini yani anadilini hemen öğrenmez, uzun süren bir çıraklık döneminden sonra öğrenir (Banguoğlu, 2019, s. 9). Bu öğrenme süreci zaman içinde hem anadilde kendini geliştirme hem de yeni diller öğrenme şeklinde devam eder. Yani insan için hayati öneme sahip olan dil, insan hayatının her evresinde farklı özellikleri keşfedilmeye devam edilen bir varlık olarak karşımıza çıkar.

Dünya üzerinde konuşulan binlerce farklı dil mevcuttur. İkinci Dünya Savaşı'ndan önce birbirinden bağımsız olarak yapılan ve lehçelerin dâhil edilmemiş olduğu iki dil sayımına göre dünya üzerinde ölü ve yaşayan toplam 2796 dil vardır (Dilaçar, 1964, s. 1). Bu diller çeşitli sebeplere bağlı olarak sürekli etkileşim hâlinindedir. Farklı diller arasında bazı toplumsal etkenlerden kaynaklı ortaya çıkan etkileşim, diller arası etkileşim (language contact) olarak tanımlanmaktadır. Bu etkileşim çoğunlukla ödünçleme ve düzenek değiştirimi şeklinde gerçekleşir. Bu durumun bir neticesi olarak diller arası etkileşimin olduğu bölgede iki dillilik ortaya çıkabilmektedir. (İmer, Kocaman ve Özsoy, 2011:94). Bu iki dillilik çoğunlukla anadil ile bölgede konuşulan ve baskın dil özelliği taşıyan dil arasında gerçekleşmekte ve oluşumunda çeşitli sebepler barındırmaktadır. Ateşal, bu sebepleri; göçler, eğitim-öğretim, meslekler, sosyal ortam, yaşanan coğrafya, ikinci dil öğrenme isteği, ihtiyaçlar, evlilikler ve İngilizce (2017: 46-47) olmak üzere 9 maddede sıralamaktadır. Söz konusu maddeler, anadil dışında ikinci dili öğrenme sürecinin bazen isteğe bağlı bazen sosyal ortamla bazen de zorunluluk neticesinde gerçekleştiğini gösterir.

İki veya daha çok dil bilen kişiler, bazı olumsuzluklar yaşamakla beraber toplumu ilgilendiren birçok hususta sadece tek dil bilen bireylerden ayrılır. Birbirinden farklı kültürleri karşılaştırabilme, kültürler arası iletişim ve alışverişi sağlamada köprü görevi üstlenebilme, daha fazla insanla iletişim kurabilme kabiliyetine bağlı olarak kültürel öğeleri daha geniş bir coğrafyaya yayabilme gibi konular iki veya çok dilli bireyleri tek dilli bireylerden ayıran özelliklerden bazılarıdır. Bu durum bir arada yaşayan farklı etnik grupların kaynaşması ve toplumsal uzlaşmayı sağlama hususunda önem arz eder.

Henüz müstakil bir dil olarak ortaya çıkışına dair kesin bir tarihi belirlenemeyen, geçmişi Göktürkler döneminde kaleme alınan yazılı belgelerden ibaret olmadığı bilinen Türkçe, günümüzde dünya dilleri arasında köklü geçmişle ve zengin söz varlığıyla ön plana çıkmaktadır. Geçmişinden gelen zenginlikle beraber Türkçe takip edilebilen ilk dönemden itibaren tarihsel serüvende sürekli olarak kendini yenileyen, özellikle söz varlığını daha da zenginleştiren bir dil olmuştur. Yerleşik hayata geçilmeyen ilk dönemden başlamak üzere çeşitli sebeplere bağlı olarak yapılan göçler ve yeni yerlerin fethedilmesi ile farklı coğrafyalarda farklı etnik gruplarla muhatap olan Türkler, çevrelerinde yaşayan diğer etnik grupları sürekli olarak etkilemiş ve onlardan da etkilenmişlerdir. Türkçe de bu etkileşimin bir neticesi olarak çevresinde bulunan dillerden bazı dil öğelerini almış ve aynı şekilde bu dillere de bazı dil öğelerini vermiştir. Türkçe ve etkileşimin gerçekleştiği diller arasında gerçekleşen kopyalamalar sadece sözcük düzeyinde gerçekleşmemiş cümle yapılarında da kendini göstermiştir. Türkçenin dönemsel olarak farklı dillerle gerçekleşen bu etkileşimi, Türklerin İslamiyet'i kabulü sonrasında Arapça ve Farsça ile daha yoğun şekilde gerçekleşmiştir. Karahanlı döneminden sonra başlayan Arapça ve Farsça sözcük kopyalarının Türkçeye geçişi de XVI. yüzyıldan sonra daha da artmış Türkçeyi gramer düzeyinde de etkilemeye varmıştır (Zengin, 2017, s. 294). Özellikle Arapların yoğun şekilde yaşadıkları bölgeleri bir dönem kendi siyasi bünyesinde bulundurmasına bağlı olarak Türklerin Araplarla dolayısıyla Türkçenin de Farsçadan ziyade Arapçayla etkileşimi daha yoğun olmuştur. Bu etkileşim tek taraflı bir etkileşim olmamış, Türkçeden Arapçaya ve Arapçadan Türkçeye söz varlığı unsurlarının kopyalanması şeklinde gerçekleşmiştir. Bu kopyalamalar çoğunlukla Arapçadan Türkçeye şeklinde gerçekleşmiştir. Arapçanın Türkçeyi etkilediği kadar olmasa da Türkçe de Arapçayı etkilemiştir (Kaymaz, 2011, s. 69).

Dilbilimciler, dilleri biçim ve kaynak bakımından bir sınıflandırmaya tabii tutar. Bu sınıflandırmalarda Türkçe biçim açısından bağlantılı diller grubundadır. Kaynak bakımından ise Ural-Altay dil grubunun Altay dil ailesinde yer alır. Oluşum tarihi henüz tam olarak bilinmeyen ve çok geniş bir coğrafyada

konusulan Türkçe, zaman içinde bazı akraba olmayan dillerle etkileşime girmiştir. İşte bu dillerden biri olan Arapça, biçim açısından bükümlü dillerin kök bükümlü tipindedir. Kaynak bakımından ise Hami-Sami dil grubunun Sami ailesinin batı kolunun güneyinde yer alır. Arapça bugün beş lehçe grubu halinde çok geniş coğrafyada konuşulmaktadır (Aksan, 2020, s. 135). Konuşulduğu bütün bölgelerde form değişikliğine uğramadan ve daha az yabancı unsur içeren standart Arapçaya karşılık Arap lehçeleri, konuşulduğu bölgenin tarihi, coğrafi, sosyolojik vb. özelliklerine bağlı olarak yabancı unsurları barındırabilmektedir (Aytaç, 2021, s. 15). Genel kabul içeren sınıflandırmadan da anlaşılacağı üzere hem biçim hem kaynak açısından Türkçe ve Arapça birbirine benzemeyen dillerdir. Lakin neredeyse birbirine zıt olan bu iki dil zaman içinde siyasi, coğrafi ve sosyolojik gibi çeşitli nedenlere bağlı olarak sürekli etkileşim halinde olmuştur. Emeviler döneminde Arapların Suriye ve İran'ı hâkimiyeti altına almasıyla Araplar ile Türkler ilk defa temasa geçmiş (Savrun, 2018, s. 239) olsa da zamanla Türklerin İslamiyet'i kabulüyle beraber söz varlığı açısından bu etkileşim, bazı akraba dillerin etkileşiminden daha yoğun gerçekleşmiştir. Başlangıçta coğrafyayla başlayan bu etkileşim yüzyıllarca devam eden siyasi birlik ile pekişerek Arapça ve Türkçenin daha da yakınlaşmasına katkıda bulunmuştur. Günümüzde de süren bu etkileşim özellikle Türkiye sınırları içerisinde kalan Arapların yaşadığı bölgelerde kendini daha fazla hissettirmektedir.

Farklı etnik grupları, dolayısıyla kültürleri, yüzyıllarca içinde barındırması ve bu kültürlerin etkileşimi ile doğan yeni kültürlerin ortaya çıktığı mekân olması yönüyle Anadolu, birçok hususta olduğu gibi kültürel zenginlik açısından da dünya üzerindeki bölgelerin birçoğundan ayrılır. Bu zenginliklerin başında kültürel öğeler arasında en önemli konumda olan ve kültürün ana taşıyıcısı görevini üstlenen dil yer alır. Bölgenin dil açısından zenginliğinin göstergelerinden biri Hatay, Mersin, Adana, Urfa, Mardin, Siirt, Diyarbakır, Batman ve Muş gibi birbirine yakın olan coğrafyalarda farklı lehçelerle konuşulan Arapçadır. Anadolu'nun farklı bölgelerinde konuşulan Arapça; Suriye Yerleşik Arapçası (Hatay, Mersin, Adana), Suriye Bedevi Arapçası (Urfa) ve Mezopotamya Arapçası olmak üzere üç gruba ayrılmaktadır. Mezopotamya Arapçası (*qəltu diyalektleri*): Mardin grubu (Mardin şehir merkezi, ilçe ve köylerinde yaşayan Müslüman, Hristiyan, Yahudi ve göçmenlerin konuştuğu Arapça), Siirt grubu (Siirt şehir merkezi ve köylerinde yaşayan Müslüman ve Hristiyanların konuştuğu Arapça), Diyarbakır grubu (Diyarbakır şehir merkezi, ilçe ve köyleri ile Urfa'da yaşayan Müslüman, Hristiyan, Yahudi ve göçmenlerin konuştuğu Arapça) ve Kozluk-Sason-Muş grubu (Kozluk, Sason ilçeleri ile Muş ilinde yaşayan Müslüman ve Hristiyanların konuştuğu Arapça) olmak üzere dört gruba ayrılır (Jastrow, 2015, s. 64).

Anadolu'nun birçok bölgesinde çok sayıda farklı etnik grup yüz yıllarca bir arada yaşamış, tarihsel serüvende Selçuklu Devleti'nden başlamak üzere Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti dönemlerinde hoşgörünün bir neticesi olarak din ve dillerini muhafaza etmeyi başarabilmiştir. Bu etnik gruplardan biri olan Muş ili sınırlarında yaşayan Arapların Anadolu'da yapmış oldukları iç göçlere dair bazı vesikaların mevcudiyeti söz konusu olmakla beraber anayurtlarından Anadolu'ya göçlerine dair herhangi bir belge veya bilgiye ulaşılamamıştır.

Muş genelinde sayıları tam olarak bilinmemekle beraber bölge halkının iddialarına göre bölgede yaklaşık olarak elli bin anadil olarak Arapça konuşan nüfus mevcuttur. Daha çok şehir merkezi ve merkeze bağlı köy ve beldeler ile Hasköy ve Korkut ilçelerinde yaşayan Arapların nereden ve ne zaman geldiği, Arapçanın hangi lehçesini konuştuğuna dair kaynaklarda sınırlı sayıda bilgiye ulaşılmıştır. Bölgede yaşayan Arapların soy kütükleri atalarının çoğunlukla Sason, Mutki ve Kozluk civarından geldiğini göstermektedir. Bölge halkının ekseri, herhangi bir kaynağa dayandırmamakla beraber, atalarının aslen Irak'ın çeşitli bölgelerinden özellikle de Basra'dan Anadolu'ya geldiklerini söyler. Jastrow'un hazırlamış olduğu çalışmada (2015, 64) Mezopotamya'da konuşulan Arapçanın Irak lehçesi olduğu, bu iddiayı destekler mahiyettedir. Fakat bu bölgelerde yaşayan Arapların Irak'tan Anadolu'ya göçlerinin ne zaman ve neden gerçekleştiğine dair herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

Muş'ta yaşayan Araplar, bölgede yaşayan Kürtlerle sürekli iletişim halindedir. Bunun bir neticesi olarak da bölgede konuşulan Arapça, Kürtçeden yoğun bir şekilde etkilenmiştir. Hatta bu bölgede Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı bazı bölgelere yerleşen Araplar, zamanla anadillerini dahi kaybetme noktasında Kürtçenin tesiri altında kalmıştır. Karaağaç ve Düzkışla beldeleri ile Yarpuzlu ve Tabanlı köylerinde yaşayan Arapların özellikle genç nüfusunun anadillerinin Kürtçe olması tesirin boyutunu göstermesi açısından önemlidir. Bunun yanında anadil olarak Arapça konuşan diğer bölgelerde de özellikle düğün



ve taziye gibi insanların bir araya geldiği ve toplumun kültür ve geleneklerini yansıtan cemiyetlerde Kürtçe ve Kürt kültürü kendini ziyadesiyle hissettirmektedir.

Bölgede yaşayan diğer etnik gruplarla sürekli etkileşim halinde olan Muş Arapları, anadilleri dışında diğer dillerle daha çok sosyal çevre vasıtasıyla ve ileriki yaşlarda muhatap olurken Türkçe ile erken çocukluk döneminde muhatap olmaya başladılar. XX. yüzyılın sonlarında gelişen teknoloji ile özellikle gündün güne artan tv kanalları ve internet ortamında yer alan çocuklara yönelik Türkçe içerikler, bölgede yaşayan Arap çocukların Türkçe ile temaslarının daha erken dönemde başlamasını sağlamıştır. Henüz anadilde yetkin bir kimliğe sahip olmadıkları erken çocukluk döneminde Türkçe ile tanışan Araplar, zamanla anadillerine Türkçenin ses, şekil ve söz dizimi özelliklerini dâhil etmek suretiyle daha zengin bir dil hazinesine sahip olmuşlardır.

### Muş'ta konuşulan Arapçada Türkçeden gelen zenginlikler

Düzenek kaydırımı olarak da adlandırılan kod kaydırma, bir söylem veya cümle içinde birbirinden farklı kodların bir araya gelmesi durumudur (İmer vd., 2011, 177). İki veya çok dilli toplumlarda sıklıkla karşımıza çıkan bu durum iki dilli bireylerin iki dile ait kodları çeşitli sebeplere bağlı olarak aynı yapı içinde kullanmaları ile gerçekleşir. İki veya çok dilli hemen her toplumda olduğu gibi Muş ilinde yaşayan Araplar da konuşma sırasında Türkçe ve Arapça kodları aynı yapı içinde kullanma eğilimi göstermektedirler. Bölgede yaşayan Arapların konuşma sırasında kod kaydırımları kimi örneklerde söz ve söz öbekleri düzeyinde kimi örneklerde ise ek düzeyinde gerçekleşir. Bölgede yaşayan anadili Arapça olan iki dilli bireylerin birbirleriyle Türkçe konuşma sırasında konuştukları Arap lehçesine ait kodları çok nadir kullandıkları, Arapça konuşma sırasında ise Türkçe kodları Arapça cümleler içinde sıklıkla kullandıkları tespit edilmiştir. Arapça cümlelerde yer alan bazı Türkçe kodlar aşağıda verilmiştir:

Standart Arapça	Muş Arapçası	Türkiye Türkçesi
أَعْطَى الْحَكَمَ الْبِطَاقَةَ الْحَمْرَاءَ	Hakem a:te kırmızı qart	Hakem kırmızı kart verdi.
إِنْتَهَتْ الْمُبَارَاةُ بِالْتَعَادُلِ اِثْنَيْنِ بِاِثْنَيْنِ	Maç iki iki berabere hılés.	Maç iki iki berabere bitti.
سَنَذْهَبُ الْيَوْمَ إِلَى مَلْعَبِ الصِّنَاعِيَّةِ الْكُرَةِ الْقَدَمِ	Lómè nımmeş hali saha	Bugün halı sahaya gideceğiz.
اصْطَدَمَتْ اَلْسَيَارَةُ بِطِفْلِ	Árebe çaqqe fil zığérme	Araba bir çocuğa çarptı.
تَعْطَلَّ الْوَلَاةُ	Çaħmaħ hırbe	Çakmak bozuldu.
كَمْ أَعْطَيْتُمْ الدُّوْطَةَ	Áşqa atı:do başlıq parasi	Ne kadar başlık parası verdiniz?
لَعِبَ الْعُرُوسُ وَالْعَرِيْسُ كَثِيْرًا فِي حَفْلِ زَفَافُهُمَا	Kenne o hádèn fil düğün izèlen boş la:bō	Gelin ve damat düğünlerinde çok oynadılar.
إِنْسَدَّ الْأَنْبُوبَةُ	Boriyè sedè tıħanmış.	Boru tıkanı.
طَبَخْنَا أَوْرَةَ	Tabaħnè qa:zè	Kaz pişirdik.
جَلَسْنَا فِي غُرْفَةِ الْجُلُوسِ	Qaátne fil oturma odasi	Oturma odasında oturduk.
مِنْقَضَةَ السَّجَائِرِ قِصِي	Qa fàrrèq le kül tablasi	Kül tablasını boşalt.
اِشْتَرَيْنَا عَجَلَةَ حَمَلٍ	A:ğeznè èl árábasi	El arabası aldık.
سَلَّةُ الْمُهْمَلَاتِ مَمْلَأًا	Íntelè çöp qutusi	Çöp kutusu doldu.
اِحْتَفَ النَّصَّ فِي الدَّفْتَرِ	Ya:zí le fil defter sí:yu silmiş	Defterdeki yazıyı sil.
فِي أَيِّ وَقْتٍ سَيَبْدَأُ الْاِجْتِمَاعُ؟	Toplantı saat aşqa i:sí başlamiş	Toplantı saat kaçta başlayacak?
لَمْ يَصْنَعْ صَانِعُ الْقَهْوَةِ شَيْئًا حَيِّدًا	Kaħveci qát çaymè qú'is ma:áddèl	Kahveci hiç güzel bir çay yapmadı.

الطَّحَانُ لَمْ يَمُتْ طَوِيلًا	Rehanci fazlê ma:sar le mat.	Değirmenci öleli fazla olmadı.
قَطَفْنَا الرَّهْرَةَ	Naqqinë çiçegat	Çiçek kopardık.
اِحْتَقَىٰ اَعْطِيَةَ الرَّجَاجَةِ	Qapağat le şu:şat inzaō	Şişe kapakları kayboldu.

Verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere Muş'ta yaşayan Arapların anadillerinde konuşma sırasında sıklıkla başvurdukları Türkçe kodlar arasında tamlamalar dikkat çekmektedir. “kırmızı kart”, “çöp kutusu”, “el arabası”, “kül tablası”, “oturma odası”, “halı saha” gibi tamlamalar bazı fonetik hadiseler dışında doğrudan Türkçedeki kullanım şekilleri ile Arapça cümlelerde kullanılmıştır. Söz konusu tamlamaların bölgede konuşulan Arapçada karşılıklarının olmaması ve konuşma sırasında sürekli olarak Türkçeden ödünçlenmiş şekillerinin kullanımı bu tamlamaların bölgede yaşayan Arapların dillerine bir zenginlik olarak dâhil olduklarını göstermektedir. Bu örneklerin dışında birçok tamlamanın da aynı şekilde Türkçeden bölgede konuşulan Arapçaya ödünçlenmiş olabileceği düşünülmektedir.

Türkçenin söz varlığı içinde fiillerin zenginlik yönüyle özel bir yeri vardır. Zira Türkçe, isim ve isim soylu sözcüklerde etkileşim halinde olduğu başka dillerden sıklıkla kopyalar almasına rağmen içinde barındırdığı zengin fiil hazinesinden dolayı fiiller için bu durum söz konusu değildir. Bölgede konuşulan Arapçada yer alan bazı fiiller de Türkçenin bu zenginliğinden istifade edildiğini göstermektedir. “silmek”, “başlamak” ve “tıkanmak” gibi Türkçe fiil örneklerin kullanımı sırasında dikkat çeken bir husus da kopyalamanın yanında öğelerin dizilişinde de Türkçenin bölgedeki Arapça üzerinde bir tesirinin olduğudur.

Bölgede anadili Arapça olan bireylerin konuşma sırasında kullandıkları Türkçe kodlarda Türkçenin bazı gramer özelliklerini de transfer ettikleri görülmekle beraber ses uyumları açısından Türkçeden ödünçlenen söz ve söz öbeklerinde Türkçe ses uyumlarına dikkat edilmediği görülmektedir.

Bilindiği üzere Türkçede en işlek isimden isim yapım eklerinden biri “+CI” ekidir. Bu ek işlekliliğinin yanında Türkçenin diğer dillere en sık kopyalanan eklerinden biridir. Bazı bölgelerde Arapçanın bu eki hem ağızlarda yaşattığı hem de standart dilde kullanarak kopyaladığı bilinmektedir. Özellikle Şam bölgesi olarak bilinen Ürdün, Suriye, Filistin ve Lübnan bölgelerinde halk dilinde halen yaşatılan bu ek (Alp, 2007:224), Irak lehçesi olarak bilinen Muş Arapçasında da sıklıkla kullanılan eklerden biridir. Kod kaydırımı örneklerinde de görüldüğü gibi söz konusu ek “rehan+ci”, “kahve+ci” gibi Arapça kökenli söz varlıklarına eklenerek kullanılmıştır. Bu durum ekin diğer Arap bölgelerinde olduğu gibi Muş'ta konuşulan Arapçaya da bir zenginlik kattığını göstermesi açısından önemlidir. Bunun yanında Arapçadan Türkçeye geçmiş ve çokluk ifade eden “+at” ekinin de son derece yaygın olarak kullanılan eklerden biri olduğu görülmüştür. Günümüzde kullanım sıklığı azalmasına rağmen Türkçede azımsanmayacak kadar kendini muhafaza eden bu ek (Zülfikar, 2019, s. 56) Muş Arapçasında geçen Türkçe kodlarda sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. “Çiçegat”, “qapağat” örneklerinde olduğu gibi Türkçe kökenli sözcüklerde günümüzde “+IAr” çokluk ekiyle karşılanan çokluk, bölgede konuşulan Arapçada çoğunlukla “+at” çokluk ifade eden Arapça kökenli ekle karşılanmaktadır.

**Yiyecek adları:** Yiyecek adlarında çoğunlukla bölgede konuşulan Arapçada yer alan söz varlıkları kullanılmaktadır. Lakin çok nadir olsa da bazı yiyecek adlarının karşılanması için Türkçeden faydalanılmıştır. Özellikle Türkçeye diğer dillerden geçen bazı yiyecek adlarının bölgede konuşulan Arapçada Türkçedeki şekillerinin kullanılması dikkat çekicidir.

Arapça	Muş Arapçası	Türkiye Türkçesi
إِط ، أَقْط	peñji:r	peynir
صَلْصَة	salçé	salça
شَكْشُوكَة	menemän/melemän	menemen
مُرَبِّي	reçal	reçel
مُخَّل	turşi:	turşu
فَطِيرَة	po:ça	poğaç

شوكولاتة                      çoqlata                      çikolata

**Hayvan adları:** Bölge Arapçasının dikkat çeken özelliklerden biri hayvan adlarının çoğunu karşılayan söz varlıklarına sahip olmasıdır. Bölgede yaşayan halkın doğal ortamlarında bu hayvanları görüyor olmalarından dolayı bu söz varlıklarının geçmişten günümüze muhafaza edilmesinde etkili olduğu düşünülmektedir. Bunlar dışında kalan, halkın doğrudan doğal ortamında görmediği daha çok televizyon ve internet ortamında gördüğü, hayvan adlarından bazıları ise Türkçeden alınan kopyalarıyla kullanılmaktadır.

Arapça	Muş Arapçası	Türkiye Türkçesi
عقاب	qartal	kartal
سَمَكَةٌ	köpek balığı	köpek balığı
قرد	meymun~maymun	maymun
أرنب	tavşan	tavşan
نمر	qaplan	kaplan
جمل	deve	deve

**Sebze meyve adları:** Bölgede yaşayan Araplar, sebze ve meyve adlarında çoğunlukla kendi lehçelerinde bulunan söz varlıklarını kullanmaktadırlar. Bunun yanında sınırlı sayıda da olsa bazı sebze-meyve adlarını Türkçede kullanılan şekilleriyle kopyalamışlardır.

Arapça	Muş Arapçası	Türkiye Türkçesi
جزر	havuç	havuç
مقدونيس	maydanos	maydanoz
خس	maröl	marul
برقوق	qayısı	kayısı
برقوق	erik	erik
شبت ، شمرة	dereoti	dereotu
فلفل	biber	biber

**Ev bölümleri ve ev eşya adları:** Bölge Arapçasında evin bölümleri ve ev eşyaları çoğunlukla Türkçede kullanılan söz varlıklarıyla karşılanmıştır.

Arapça	Muş Arapçası	Türkiye Türkçesi
صالة، قاعة	sa:lon	salon
مُهَج مَهَاج	yataq odası	yatak odası
شُرْفَة	balqo:ne	balkon
حمام ؛ اغتسال ، استحمام	banyo	banyo
مَطْبَخ	mutfaq	mutfak



شَوَكَة	çáttál	çatal
تَأَلَّجَة	buzdolábi	buzdolabı
إِبْرِيْقُ الشَّاي	demlíq	demlik
كُرْسِي	sanda:liye	sandalye
قَبَاب	terlík	terlik
مَفَقَة	saplı süpürge	süpürge
سِنَارَة	perdä	perde
بِسَاط	ha:li:yè	halı

**Akrabalık adları:** Akrabalık adlarında Arapça cümlelerde nadiren Türkçe akraba adları kullanılmaktadır. Lehçede akraba adlarını karşılayan sözcüklerin tamamı kendini muhafaza etmektedir.

**Meslek adları:** Bölge Arapçasında en dikkat çeken adlar arasında meslek adları yer alır. Bu adlar Arapçada karşılığı olan adlar olmasına rağmen çoğunluğu Türkçede kullanılan meslek adları ile karşılanmaktadır. Bu durum, bölgede Arapça anadilli olan bireylerin bazılarının bu meslek gruplarında çalışıyor olmaları ve tamamının bu meslek grupları ile muhatap olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir.

Arapça	Muş Arapçası	Türkiye Türkçesi
مُدْرَس، مُعَلِّم	örtmân	Öğretmen
طَالِب	ö:renci	öğrenci
خَضَّار	manav	manav
سَاطِر	qasap	kasap
عَامِل، عَمَلَة	işçi, amele	işçi
طَبِيبُ أَسْنَان	dişçi	dişçi
خَيَّاط	terzi:	terzi
طَبَّاح	aşçi:	aşçı
مُطَل	baqan	bakan
سَمَاك	balıkçı	balıkçı
خَلَّاق	berber	berber
رَجَّاج	camci	camcı
فَلَّاح، مُزَارِع	çiftçi	çiftçi
رَبَّال، كَنَّاس	çöpçi	çöpçü
قَابِلَة	ebe	ebe

**Renk adları:** Bölgede konuşulan Arapçada; kırmızı, mavi, sarı, siyah ve beyaz renk adlarını karşılayan sözcükler mevcutken pembe, kahverengi, gri, turuncu ve mor gibi diğer renk adlarında Türkçede kullanılan renk adları kullanılmıştır. Ayrıca mavi (ázraq) ve yeşil (ázraq) renk adları için aynı sözcüğün kullanımından kaynaklanan karışıklıklar ortaya çıkmaktadır. Bu karışıklık da çoğunlukla Türkçedeki kullanım ile giderilmektedir.

Arapça	Muş Arapçası	Türkiye Türkçesi
وَرْدِي	pembe~penbe	pembe
بِنِّي	qahverengi	kahverengi
رَمَادِي	gri	gri
لُون بُرُنْقَال	turunci	turuncu
أَرْجُون	mor	mor

## Sonuç

Türkler ve Araplar yüzyıllardır coğrafi, siyasi, kültürel vb. sebeplere bağlı olarak birbirlerini sürekli etkilemişlerdir. Bu etkinin en yoğun olarak hissedildiği alanlardan biri kültürün asıl taşıyıcısı konumunda bulunan dildir. Arapça özellikle din faktörü başta olmak üzere çeşitli sebeplere bağlı olarak tarih boyunca Türkçeyi en fazla etkileyen dillerden biri olmuştur. Arapça kadar olmasa da Türkçe de Arapçayı özellikle söz varlığı yönüyle etkilemiştir. Her iki dil arasında dilsel öğelerin kopyalanması ile gerçekleşen etkileşimin günümüzde en yoğun olarak gerçekleştiği bölgenin de Anadolu coğrafyası olduğu söylenebilir. Zira Türkiye sınırları içerisinde; Hatay, Urfa, Mardin, Siirt, Diyarbakır, Bitlis, Batman ve Muş illerinde varlıklarını sürdüren Araplar, kendi kültürlerini muhafaza etmekle beraber bölgedeki Türk kültür öğelerini hem etkilemiş hem de onlardan yoğun bir şekilde etkilenmiştir. Bölgede yaşayan Arapların Türklerden en çok etkilendikleri kültürel öğelerden biri dil olmuştur.

Muş'ta yaşayan Araplar, standart bir yazı dillerinin olmaması, dillerinin kayıt altına alınmaması, ortaya çıkan yeni kavramları karşılayacak söz ve söz öbeklerini kendi lehçelerinde üretememe gibi bazı sorunlar yaşamaktadırlar. Bu dilsel sorunların çözümünde sıklıkla Türkçenin zengin söz varlığından faydalanmaktadırlar. Bu faydalanma sadece öz Türkçe sözcüklerle gerçekleşmemiş Türkçeye yabancı dillerden geçmiş söz varlıklarını da kapsamaktadır. Burada dikkat çeken husus “salçè” ve “çiçolata” örneğinde olduğu gibi İtalyanca kökenli sözcükler olan “salsa” (صلصة) ve “cioccolata” (شوكولاتة) sözcüklerinin standart Arapçaya geçtikleri şekilleriyle değil Türkçeye geçtikleri şekilleriyle kullanılmasıdır. Bu durum bölgede yaşayan Arapların kelime kopyalarında aracı dil olarak standart Arapçaya bağlı olmadıklarını ve Türkçeyi kopyalama sırasında kullandıklarını göstermesi açısından önemlidir.

Türkçe, bölgede konuşulan Arapçayı sadece söz varlığı yönüyle değil söz dizimi yönüyle de etkilemiştir. Türkçe dil birimlerinin kullanılmadığı Arapça cümlelerde, Türkçenin söz dizimi özelliklerine rastlanmazken Türkçe dil birimlerinin kopyalandığı Arapça cümlelerin bazılarında Türkçe söz dizimi özellikleri tespit edilmiştir. Türkçe söz dizimi kurallarının işletildiği Arapça cümlelerin ise daha çok Türkçe eylemlerin kopyalandığı cümleler olduğu görülmüştür.

Bölgede konuşulan Arapçada yer alan Türkçeden gelen zenginlikler çalışmada yer alan söz varlıklarından ibaret değildir. Hem söz varlığı hem de söz dizimine dair çok sayıda zenginliğe kaynaklık eden Türkçenin bölge Arapçasına katkısı üzerine yapılacak daha kapsamlı çalışmalar bu zenginliğin boyutunu da ortaya çıkaracaktır.

## Kaynakça

- Aksan, D. (2020). *Her yönüyle dil ana çizgileriyle dilbilim*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Alp, M. (2007). Kelimelerin göçü: Türkçe nisbet eki “-ci’ nin” Şam bölgesi (Suriye, Ürdün, Filistin ve Lübnan) Arap halk ağzında kullanımı hakkında bir araştırma. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, 7 (1), 179-226.
- Ateşal, Z. (2017). İki dilliliğin sebepleri. *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 1 (8), 43-52.
- Aytaç, B. (2021). *Arap lehçelerindeki Türkçe kelimeler*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

- Banguoğlu, T. (2019). *Türkçenin grameri*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Dilaçar, A. (1964). Türk diline genel bir bakış. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ergil, D. (1995). Çokkültürlülük ve çokdillilik. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 50(3), 159-165
- İmer, K.; Kocaman, A.; Özsoy A. S. (2011). *Dilbilim Sözlüğü*. Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Jastrow, O. (2015). Türkiye'de Arapça Diyalektleri-Karşılaştırmalı Tipolojiye Doğru. (Muna, Yüceol Özezen Çev.) *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 24 (2), 63-74.
- Kaymaz, Z. (2011). Türkçenin Arapçaya etkileri üzerine bazı tespitler. *Electronic Turkish Studies*, 6 (1), 69-73
- Saussure, F. (1998). *Genel Dilbilim Dersleri*, (B. Vardar, Çev.) Multilingual
- Savrun, E. (2018). Tarihte Araplar ve Türk-Arap ilişkileri. *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi*, 4 (9), 229-257.
- Zengin, E. (2017). Türkçenin diğer dillerle etkileşimi ve sonuçları. *Journal of International Social Research*, 10 (52), 293-299
- Zülfikar, H. (2019). Türkçedeki çokluk ekleri üzerine. *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, CXVI 809, 56-63.

### Çeviri yazı işaretleri

á	a-e arası ünlü
é	e-i arası ünlü, kapalı e
ä	açık e
í	ı-i arası ünlü
ï	kısa ı
ú	u-ü arası ünlü
ō	uzun o-ö arası ünlü
o	uzun o
ħ	Arka damak h ünsüzü
q	Arka damak k ünsüzü
ġ	Arka damak g ünsüzü
ŋ	Genizsi damak ünsüzü
l	ince palatal l ünsüzü

**Sorumlu Yazar / Corresponding Author:** Dr. Öğr. Üyesi Fethullah ÇİFTÇİ

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

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

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

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

## SOSYAL MEDYA ANNELİĞİ İLE DEĞER SAHİBİ ÇOCUK YETİŞTİRMEK

### *Social Media Motherhood and Raising Children with Moral Values*



Dr. Öğr. Üyesi Zeynep KAYA

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye. zeynep.kaya@asbu.edu.tr

#### *Araştırma Makalesi/Research Article*

**Geliş/Received**  
31.01.2023

**Kabul/Accepted**  
13.03.2023

**Sayfa/ Page:**  
124-137



#### **Öz**

Tanımlı ve rolleri farklı kültürlerle göre değişebilen bir kavram olan annelik, teknolojik gelişmelerin ortaya çıkardığı yeni medya araçları ile internet ortamına taşınmış, sosyal medyada kendisine yer edinen anne hesapları ile geleneksel annelikten farklı, “sosyal medya anneliği” olarak ifade edilebilecek bir annelik anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu çalışma, sosyal medya annelerinin sunduğu annelik tarzının ahlaki değer sahibi çocuk yetiştirmeye etkisini değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Çalışmada nitel araştırma yöntemi benimsenmiş literatür taramasının ardından veriler eleştirel irdelemeye tabi tutularak betimlenmiştir. Sosyal medya anneliğini konu alan çalışmaların taranması ile elde edilen veriler, çalışmanın amacı doğrultusunda yorumlanmıştır. Makalede öncelikle, konunun kavramsal çerçevesi çizilmiş, ardından sosyal medya anneliği, ahlaki değerler açısından incelenmiştir. Sonuç olarak sosyal medya anneliğinin sunumunda, ahlaki değerler ile çatışan pek çok alan olduğu tespit edilmiştir. Gösteriş, yanlış yönlendirme, mahremiyet ihlali, empati yoksunluğu içeren annelik sunumunun annenin psikolojisini ve anne-çocuk iletişimini sekteye uğrattığı kanaatine varılmış ve bu tarz annelikte görülen değer aşındırıcı mesajların, değerleri benimsemiş çocuk yetiştirmeye etkisinin olumsuz olacağı değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Annelik, Sosyal Medya, Sosyal Anne, Instagram Annesi, Ahlaki Değerler

#### **Abstract**

Motherhood, a notion whose definition and roles can vary in accordance with various cultures, has been moved to the internet environment through the new media tools brought forth by technological developments, and a sense of motherhood which is different from the traditional one and can be defined by “social media motherhood” with the emergence of the mother accounts that have gained a place for themselves on social media has come into being. This study aims at evaluating the effect of the motherhood style presented by the social media mothers on the rearing of children with moral values. Following the literature review in the study, in which qualitative research approach has been adopted, the data has been described by means of subjection to critical examination. The related data, obtained by reviewing the studies that deal with social media motherhood, has been interpreted in the light of the objective of this study. First and foremost in the article, the conceptual framework of the subject has been drawn, and then, the social media motherhood has been analyzed in terms of ethical values. Consequently, a number of spheres which conflict with moral values in the presentation of social media motherhood have been identified. Accordingly, it has been deduced that the presentation of a motherhood that involves show off, misguidance, invasion of privacy and absence of empathy disrupts the mother’s psychology and the mother-child communication, and the view that the messages observed in this kind of value-erosive motherhood will have a negative influence on the raising of children who have adopted the values has been assessed.

**Keywords:** Motherhood, Social Media, Social Mom, Insta-mom, Moral Values

**Atf/Citation:** Kaya, Z (2023). Sosyal medya anneliği ile değer sahibi çocuk yetiştirmek. *MECMUA-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* ISSN: 2587-1811 8(15), 124-137.

## Giriş

Annelik, çoğunlukla biyolojik olarak kadın olmakla ilişkilendirilen, tanımı ve rolleri farklı kültürlere göre değişebilen bir kavramdır. Geleneksel toplumlarda kadından ilk beklenen görevin annelik olduğu söylenebilir (Aktaş, 2019, s. 254). Anneliğin kadınlıkla eş değer olup olmadığı, bir annelik içgüdüsünden bahsedilip bahsedilemeyeceği (Sever, 2015), anneliğin toplumsal cinsiyet rolleri ya da ataerkil kültür ile ilişkisi literatürde çokça tartışılmaktadır (Aktaş ve Özden, 2020, 96-97). Bu bağlamdaki tartışmalardan bağımsız olarak en azından bir duygu, evrensel bir deneyim olarak tanımlanabilecek annelik, her çağda farklı şekillerde tezahür etmiş ve teknolojik gelişme/değişimler - her alanı olduğu gibi-anneliğin tanım ve icra şeklini de değiştirmiştir (Timurturkan, 2019, s. 318; İşözen ve Özkan, 2021, s. 35). Özellikle bilginin üretiminde ve paylaşılmasında yaşanan form, hız ve içerik değişikliği yeni annelik tarzları ortaya çıkarmış, sosyal medya kavramı ile beraber annelik de sanal âlemde başkalarının izleme ve beğenisine açık hale gelmiştir.

Sosyal medya, onu kullanan herkese sanal kimlikler sunmakta ve bu kimlikle içerik üreticisi olmasına fırsat sağlamaktadır. Bu durum anne olan, annelik bilgi ve tecrübelerini aktarmak isteyen kadınların ilgisini çekmiş, youtube, instagram gibi mecralarda pek çok anne hesabı açılması sonucunu doğurmuştur. Geleneksel olarak kuşaktan kuşağa sözlü ve uygulamalı olarak aktarılan annelik kültürü, yerini bir türlü dijital/sanal anneliğe, sıkça kullanılan tabirler ile insta-mom, blogger, fenomen anneliğe ya da kısaca “sosyal medya anneliğine” bırakmıştır (Başoğlu, 2020, s. 861). Son zamanlarda sayılarında artış gözlenen sosyal medyada anneleri, hamilelik döneminden itibaren başlayarak bebek gelişimi, sağlığı, bakımı, eğitimi, kıyafet seçimi vb. konularda takipçilerine bilgi ve tecrübe aktarmakta gerek yazılı olarak gerekse çektikleri videolarla yeni bir annelik ve çocuk yetiştirme tarzı inşa etmektedirler. Sosyal medyada her şeyin görünür kılınabilmesi, kurgu içeriklerin paylaşılabilmesi ve kontrol edilememesi, bu sahayı ahlaki değerler açısından sorunlu hale getirmektedir. Bu bağlamda, fenomenlerin takipçilerine model olmaları ve sosyal medyanın değer oluşturma/dejenere etme fonksiyonu göz önüne alındığında sanal âlemde sergilenen anneliğin, ahlaki değer sahibi çocuk yetiştirmeye etkisinin olup olmayacağı üzerinde düşünölmeye değer bir konu olarak durmaktadır.

Sosyal medya ve annelik ilişkisi üzerine yapılmış pek çok çalışma bulunmaktadır. Çalışmalarda genellikle sosyal medya anneliği ve annelik kimliğine etkisinin, sosyal medya ve yeni nesil annelik ilişkisinin, instangram anneliği ve blogger anneliklerin ele alındığı görölmektedir (Aktan ve Kayış, 2014; Ergül ve Yılmaz, 2021; Çelik, 2019; Gürçayır ve Teke, 2014; Hachisuka, 2018; 2019; Kaplan, 2018; Sine ve Parlak Yorgancı, 2017). Ancak literatürde sosyal medya anneliğini ahlaki değer ve çocuk yetiştirme ilişkisi açısından inceleyen bir çalışmaya rastlanmamıştır. En yakın iki çalışma olarak görölebilecek “Sosyal Medya Kullanımının Annelik Tutum ve Davranışlarına Etkisinin İncelenmesi” (İşözen ve Özkan, 2021) ve “Sosyal Medyada Dini İnanç ve Ahlaki Değerlerin Dejenereasyonu Üzerine Bir Değerlendirme” (Haberli, 2018) başlıklı makaleler konuyu iki boyutlu olarak inceleyen çalışmalar olarak zikredilebilir.

Bu çalışma, sosyal medya annelerinin sunduğu annelik tarzını ahlaki değerler açısından incelemeyi konu edinmekte, bu durumun ahlaki değer sahibi çocuk yetiştirmeye etkisini değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda “Sosyal medyada annelik ne şekilde sunulmaktadır?”, “Sosyal medya yoluyla inşa edilen annelik tarzının değerlerle nasıl bir ilişkisi vardır?”, “Sosyal medyadaki annelik biçiminin ahlaki değer sahibi çocuk yetiştirmeye etkisi ne olabilir? sorularına cevap aranacaktır. Çalışmanın temel problemini “Sosyal medya anneliği, değer sahibi bir çocuk yetiştirmeyi nasıl etkileyebilir?” sorusu oluşturmaktadır.

## 1. YÖNTEM

Nitel araştırma yönteminin benimsendiği çalışmada literatür taraması tekniği kullanılmış, veriler eleştirel irdelemeye tabi tutulmuştur. Bu kapsamda sosyal medya anneliği ile ilgili araştırmalar incelenmiş, belirli başlıklar altında betimlenmeye çalışılmıştır. Elde edilen veriler, araştırmanın amacı bağlamında yorumlanmaya ve yeni değerlendirmelere ulaşmaya çalışılmıştır.



## 2. ANNELİK VE SOSYAL MEDYA

Annelik kavramına yüklenen anlam ve çocuk büyütürken hangi yöntem ve stratejilerin kullanılması gerektiği, iyi anneliğin ne olduğu çocukluğun tarihi ile ilişkilendirilebilir. Çocuğun küçük bir yetişkin olarak görüldüğü dönemin ardından, “*rönesans, aydınlanma, burjuvazi, kentleşme, bilimdeki gelişmeler gibi birçok değişim eskisine oranla bambaşka, yeni bir çocukluk düşüncesi yaratmış*” (Karakuş Öztürk, 2017, s. 253), bu süreçte çocuk adeta yeniden keşfedilmiştir. Modernizm ise çocuk eğitiminin hassaslığı ve önemi konusuna vurguyu artırmış, yeni ebeveynlik tarzlarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Küreselleşme ve endüstrileşmenin neden olduğu doğal yaşam koşullarının azalması, çevresel riskler ve gıda güvenliği gibi sorunların, çocuk eğitimi konusundaki artan bilgi ile birleşmesi ebeveynlerde çocuklarını her türlü tehlikeden koruma refleksini tetiklemiştir (Işık, 2015, s. 49-53). Değişen çağ ve yaşam koşulları ile beraber kadının çalışma hayatına başlaması annelik vazifesi konusunda yüklerini ağırlaştırmış, geleneksel olarak anneden beklenen rollerin üzerine bir de “modern anne” olma beklentileri eklenmiştir. Buna göre; modern anne çalışsa bile çocuğuna şefkat merhamet, fedakârlık konusunda geleneksel anneden aşağı kalmamalı bunun yanında modernitenin önemli kodları olan çoğuna iyi eğitim verme, gelişiminde uzman görüşünü dikkate alma, ilerlemeci bakış açısı ile bilimsel gelişmeleri takip ederek çağa uyma konularında da üstün performans göstermelidir. Üstelik bunları yaparken kariyerini sürdürmek, bakımlı olmak gibi hususları da ihmal etmemeli, geleneksel annelikte görülen çocuk bakımında aile içi yardımlaşma desteğinden de bilimsellik adına uzak durmalıdır (Sever, 2015, s. 74-75). Modern zamanda oldukça idealize edilen annelik; deneyime dayalı olmaktan çıkmış kurumsal ve standart bir annelik modeline evrilmiş gözükmektedir (Aktaş, 2019, s.256). Bu sayede üretilen “bilimsel annelik”, “süper anne”, “iyi anne” olarak ifade edilebilecek annelik mitleri, kadınları bu durumla ile baş edebilecek yeni stratejiler arama yoluna itmiş, kapitalizmin ürettiği araç ve yöntemler çözüm olarak görülmüştür (Timurturkan, 2019, s.318). Bu bağlamda dijital ve sanal platformlara kayan bilgi üretimi ve paylaşımından annelik de payını almış bulunmaktadır. Yeni medya teknolojilerindeki gelişmeler, yeni bir medya kültürü üretmiş, bu durum annelik tecrübesini ve anne-çocuk ilişkisini ciddi anlamda dönüştürmüştür. Geleneksel annelik kültüründe var olan kuşaktan kuşağa aktarım yeni medya ile birlikte bu tarihi bağlarından koparak “insta-mom”, “social mom” vd. gibi isimlerle anılan “sosyal annelikleri” ortaya çıkarmıştır (Ergül ve Yıldız, 2021, s. 612). Youtube, instagram ya da bloglar gibi sosyal medya aracılığıyla hamilelik, çocuk sağlığı, gelişimi, beslenmesi, giyimi anne-çocuk ilişkisi vb. konularda takipçileri ile bilgi ve tecrübe paylaşımı yapan bu annelere genel olarak “sosyal medya anneleri” (Sine ve Parlak Yorgancı, 2017, s. 409) ortaya çıkardıkları annelik modeline ise “sosyal medya anneliği” demek mümkündür.

Sosyal medya anne profillerine bakıldığında çoğunlukla Instagram kullanıcısı oldukları dikkat çekmektedir. İçlerinde çocuk gelişimi uzmanı gibi profesyonel olarak bu işle uğraşanlar olduğu gibi, “anne” uzantılı başka profiller de görülmektedir. Profesyonel anneler, ilgili sayfalarında annelik ve çocuk bakımı konusunda uzman bilgisi ve tavsiyesi ile ilgili içerikler paylaşırken diğer anne sayfalarında, çocuklarla yapılan hemen hemen her aktivitenin gerek fotoğraf gerekse video formunda paylaşıldığı görülmektedir (Yazıcı ve Özel, 2017, s. 1717). Konuyla ilgili bazı sayfalar ise etkileşime girmeden bilgi verme amacı taşıyabilmektedir. Örneğin bazı hesaplar çocuklar için kitap tavsiyesi içermekte, yaş gruplarına uygun olarak okunabilecek kitapları paylaşmaktadır (Zeybek Kaplan, 2018, s. 88-90). Annelik rollerinin sanal platformlarda sunulmasında hâlihazırda internet toplumunun sebep olduğu yeni sosyal ihtiyaçların etkisi olduğu ifade edilebilir. İnternetin sadece bilgi kaynağı olarak değil sosyal ağlar sayesinde yalnızlık duygusunun giderilmesi, dertlerin paylaşılması gibi psikolojik destek amaçlı kullanımı kadınları da ilk kez deneyimledikleri annelik ve çocuk büyütme konularında merak ettikleri, sorun yaşadıkları alanları diğer annelere bu mecralarda danışabilme ve onlarla tartışabilmeye itmiştir (Timurturkan, 2019, s. 316). Bu açıdan bakıldığında sosyal medyada yer alan anneler ve anneliğe yönelik paylaşımların takipçilerine gerek bilgi gerekse duygusal/ bilimsel destek açısından fayda sağladığı ifade edilmektedir (İşözen ve Özden, 2021, s. 37; Yazıcı ve Özel, 2017, s. 1717; Zeybek Kaplan, 2018, s. 67).

İnternetin yaygınlaşması kadınların da sosyal medya kullanma oranını ciddi oranda artırmıştır. 2022 verilerine göre Türkiye’de düzenli internet kullanıcısı olan kadınların oranı %78,6 olarak gerçekleşmiştir (Türkiye İstatistik Kurumu, 2022). Buna ilaveten özellikle gerek sosyal medya

annelerinin gerekse bu hesapları takip eden kullanıcıların sayısında artış söz konusudur (Başoğlu, 2020, s. 860). Sosyal medya anneleri hesapları üzerinden anneliğe dair yaptıkları paylaşımlarla aynı zamanda bir annelik yaşam tarzı da sunmaktadırlar. Çocukla ya da anne ile ilgili olan her şey (kıyafet, oyuncak, bebek arabası, hatta mutfak gereçleri vb) sembolik bir anlam taşıdığından bu durum tüketim kültürünün aktif destekleyicisi olan pek çok firmanın dikkatini çekmekte ve takipçi sayısı yüksek anne hesaplarının ürün tanıtımı adı altında pazarlamacı olarak kullanılmasına dönüşmektedir (Sine ve Parlak Yorgancı, 2017, s. 404). Diğer taraftan sosyal medya anneleri yaptıkları paylaşımlarla yukarıda ifade edildiği gibi modern anneliğin bileşenleri olarak görülebilecek “mükemmel anne, iyi anne, iyi bir eş, başarılı bir ev hanımı ve başarılı bir iş kadını kimliği” yansıtmakta (Yazıcı ve Özel, 2017, s. 1717), bu tarz geleneksel annelikten farklı yeni nesil bir annelik formunu pekiştirmekte (Aktan ve Kayış, 2018, s. 53), bir nevi dayatmaktadır. Sosyal medya fenomenlerinin fikir, tutum ve davranışlar açısından takipçilerinin üzerinde etkili olduğu ve onlar tarafından model alındığı bilinmektedir (Ergen, 2019; Karaboğa, 2019; Sarıkaya ve Barutçu, 2016). Bu durum sosyal annelik için de geçerli olduğuna göre sosyal medyada temsil edilen anneliğin, değerler ve çocuk yetiştirme konusunda da belirli mesajlar içerdiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

### 3. SOSYAL MEDYA VE DEĞERLER

Değer kelimesinin farklı alanlarda yapılmış pek çok tanımı bulunmaktadır. Bu tanımların ortak noktasının "*kişinin davranış, duygu ve düşüncelerini yönlendiren güzellik, kıymet ve iyilik standartları*" olduğu söylenebilir. Değerlerin ahlak ile ilişkisi olduğu gibi ahlaka ilişkin olmayan değerler de bulunmaktadır (Kaymakcan ve Meydan, s. 24-25). Bu makalede değer kelimesi ahlaki değerleri kast edecek şekilde kullanılacak, ahlakın kaynağını dinde-özel olarak İslam dininde- gören görüşten hareket edilecektir. Zira her dinin ahlaki bir boyutu bulunmaktadır ve yine her din belirli bir değer sistemi vazetmektedir. Dinden kaynaklanan ahlak insanın değer duygusunu besler, değerlerin uygulanmasına eğilim oluşturur (Kazanç, 2010, s. 94-101). Diğer taraftan ahlaki değerler, ahiret inancına dayanmaları dolayısıyla bireye bir oto kontrol imkânı sağlamaktadır (Kaymakcan ve Meydan, s. 26). Bu bağlamda dürüstlük, minnettarlık, saygı, sadakat, cömertlik, hoşgörü, dayanışma, nezaket dostluk ve tevazu gibi kaynağını dinden alan pek çok ahlaki değer zikredilebilir.

Toplumların genelinde ön planda tutulan ahlaki değerlere atfedilen önem, modernleşmenin din üzerinde oluşturduğu ezici güç sebebiyle azalmaya başlamıştır (Güngör, 2000, s. 119-120). Bilim ve teknolojideki baş döndürücü ilerlemeler savaş, açlık, sefalet gibi olumsuzluklar da üretmiş, küreselleşme olgusu ile insani, ahlaki, kültürel değerleri sarsmış ve kapitalist ekonomik çıkarların gerisinde bırakmıştır (Akarsu, 2002, s. 17). Bu kıymet kaybı bireyin değerler sisteminin oluşumunda etkili olan aile, arkadaş, sosyal çevreye sirayet etmiş; çağın gereği olarak ortaya çıkan dijitalleşme ile beraber her alanda etkisini daha çok hissettiren sosyal medya, değerlerin değişim ve dönüşümünde önemli bir etken haline gelmiştir. "*İnsanların fikirlerini beyan edebilecekleri, yazılabilecekleri, görüntülü görüşebilecekleri, kısacası karşılıklı olarak etkileşime geçebilecekleri çevirim içi ortamlar*" (Dereli, 2020, s. 4), şeklinde tarif edilebilecek sosyal medya, her seviyede bilgi ve donanımına sahip kişilerin kullanabileceği kolaylıkta bir teknolojiye sahiptir ve bu kolaylık her kullanıcının bu mecrada içerik üretmesine imkân tanımaktadır. Yeni medya olarak da tanımlanan bu durum toplumun sosyal, kültürel yapısında kırılmalara yol açmakta, özellikle din alanında dini iletişimin formunu beraberinde değerleri de değişime uğratmaktadır.

Sosyal medyanın etkileşime fırsat sunan yapısının çeşitli paylaşımları ile dikkat çeken kullanıcıları ya da zaten ünlü olarak tanınan kişilerin hesaplarının başkaları tarafından takip edilmesine, daha ötesinde bu kişilere hayranlık beslenerek örnek alınmasına yol açtığı düşünüldüğünde (Kahveci, 2021, s. 209-210) ahlaki değerler konusunda fenomenlerin tutumlarının önemi daha net ortaya çıkmaktadır. Sosyal medyada üretilen içeriklerin ahlaki değerler açısından değerlendirildiği pek çok araştırma, paylaşımların olumsuzluğuna dikkat çekmektedir. Kahveci (2021), Youtube içeriklerini ahlaki değerler açısından incelediği araştırmasında, gençlerin sıklıkla takip ettiği kanalların (Enes Batur, Orkun Işıttmak), olumsuz örnek olacak davranış ve ifadeler içerdiği ve bu kişilerin paylaşımlarında izleyicilerinin ahlaki gelişimine duyarlı olmadıkları sonucuna ulaşmıştır. Karakuş, Karacaoğlu ve

Keten (2020) sosyal medyanın dil ahlakına etkisini tespit etmeyi amaçladığı araştırmasında, ortaokul öğrencilerinin ahlak dışı ve argo kelimeler kullanmalarında izledikleri YouTuberların etkisinin olduğunu, öğrencilerin onlara özendiklerini tespit etmiştir. Benzer bulgular daha küçük yaşta çocuklar üzerine yapılan araştırmalarda da mevcuttur. Çocuklar da izledikleri içeriklerden gerek kimlik gelişimi gerekse ahlaki değer içeren davranışlar konusunda negatif etkilenmektedirler (Demir, 2021, s.109; Fide ve Sapsağlam, 2020, s. 203-206; Özuz, 2018, s. 127-128).

Sosyal medya, elbette, din ve dini/ahlaki değerler konusunda bütünüyle olumsuz etkilere sahip olmayıp olumlu etkiler de içermektedir. Ancak mahremiyet ihlali, kaynağı belli olmayan bilgilerin bulunması, gösteriş/tüketim kültürünü teşvik etmesi gibi etkileri ahlaki değerlerin aşınmasına yol açmaktadır (Haberli, 2018, s. 640). O halde sosyal medya anneliğinin ahlaki değerler ile nasıl bir ilişkisi olduğu önem arz etmektedir.

#### 4. SOSYAL MEDYA ANNELİĞİNDE AHLAKİ DEĞER AÇISINDAN SORUNLU ALANLAR

##### 4.1. Mahremiyet İhlali

Mahremiyet, "genel olarak kişilerin yalnız başına kalabildikleri, istedikleri gibi düşünüp davranabildikleri, başkalarıyla hangi yer, zaman ve koşullarda ne ölçüde ilişki ve iletişim kuracaklarına bizzat kendilerinin karar verebildikleri bir alan ve bu alan üzerinde sahip olunan hakkı ifade eder" (Dereli, 2015, s. 537). Yeni medya ile birlikte sosyal ağların yaygınlaşması, özel ve kamu alanının ihlal edilmesine yol açmıştır. Herkesin her şeyi görünürlük ve beğeni uğruna sosyal medyada paylaşması, ebeveynleri de çocukları ile ilgili fotoğraf ve videoları bu platformlara yüklemeye sevk etmiştir. Bu durum sosyal medya annelerinin hesaplarında daha belirgin bir hâlde gözlemlenmektedir. Hesaplar incelendiğinde annelerin çocukların hemen hemen her mekândaki halini (uyurken, parkta, yemek yerken, doktorda, havuzda vb) ve her şeklini (çıplak, mayolu, bezli, kadınsı kıyafetlerle vb) mahremiyet algısı olmaksızın takipçilerine sundukları görülmektedir. Anneleri bu paylaşımlara iten saik ise paylaşımdan duyulan mutluluk ve içeriğe yapılan yorumları beğenme şeklinde ifade edilmektedir (Güngör, 2021, s. 9-13) Özellikle Instagram anneleri daha çocuk doğmadan hamilelik sürecinden itibaren ilgili aktarımları yapmaktadırlar. Otero'nun tespitine göre (2017, s. 412) Amerika'da doğdukları ilk güne ait fotoğrafları olan çocuklar, üçte bir oranı teşkil ederken iki yaşından küçük çocukların %92'sinin ise dijital görüntüleri bulunmaktadır.

Çocuğunun her halini sosyal medyada paylaşan ve bu dürtüden kurtulamayan ebeveynler için kullanılan özel bir tanımlama mevcuttur: İngilizce'de share (paylaşmak) ve parenting (ebeveynlik) kelimelerinin birleşiminden oluşan "sharenting". Çocuklara ait fotoğraf ve videoların sürekli herkese açık bir biçimde paylaşılması bazı tehlikelere kapı açmaktadır. Çocuğun tüm gelişim evreleri bir başkası tarafından adım adım izlenebilmekte ve çocukların pedofili öznesi olma riski artmaktadır. Ancak en temel olarak anneler, çocukların mahremiyet hakkını şu an ve gelecekte ihlal etmektedirler (Dursun, 2019, s. 203-205; Duygulu, 2019, s. 469). Öte yandan çocukların kızgın, mutsuz, sinirli hallerinin onların izni olmaksızın ve altına durumu komik, neşeli hale getirmeye çalışan notlar ile paylaşılması ahlaki bir sorun olduğu kadar duygusal istismarı da içermektedir (Güngör, 2021, s. 14). Ayrıca, çocukların sürekli fotoğraf/video çekimleri için hazırlanması, belirli bir biçimde poz vermeye zorlanması çocuk psikolojisini bozabilecek bir baskı oluşturmaktadır (Duygulu, 2019, s. 469). Hesaplarını ticari amaçlarla kullanan anneler, ürün reklamını çocuklarının fotoğraf ve videoları üzerinden yaparak kâr amacıyla çocuklarının mahremiyetini çiğnemektedirler (Köktener ve Akgün, 2020, s. 246). Bir başka tehlike ise çocuğa ait fotoğrafların başka anne babalar tarafından çalınarak sanki kendi çocukları imiş gibi onlara yeni bir dijital kimlik kazandırması olarak açıklanabilecek "dijital kaçırma"dır. Bu durum açıkça çocuğun hayatının gizliliğinin hiçe sayılması demektir. Oysaki çocuklara bakım verme ve yetiştirme sorumluluğu olan ebeveynler, ulusal ve uluslararası hukuk kurallarına göre çocuklarının mahremiyetini korumak zorundadırlar (Erişir ve Erişir, 2019, s. 54-61).

İslam dininde temel dini ve ahlaki ilkelerden kabul edilen mahremiyet, bireyin diğer insanlarla ilişkilerini belirleyen önemli bir faktördür (Haberli, 2018, 648). Beden mahremiyeti (20/ Taha, 121),



özel hayatı araştırmama (49/Hucûrat-12) hususları ayetlerde dile getirilirken Hz. Peygamber de hane ve aile mahremiyeti konularında uyarılarda bulunmuştur (Derin, 2022, s. 32). Bu bağlamda ahlaklı bir toplum inşasında mahremiyet olmazsa olmaz konumdur. Ancak insan oluşun bir gereği olan mahremiyet, modern yaşam ve iletişim biçimleri ile dönüşüme uğramaktadır. Bu durum dini ve ahlaki normlar konusunda geçmişten bugüne aktarılan değerlere uymayan yaşam biçimlerini de ortaya çıkarmaktadır (Dereli, 2015, s. 538-539). İnsanların dijitalleşme ile birlikte yeni medyanın meydan okumalarına kayıtsız kalamayarak görünür olmak adına kendi istek ve iradesiyle mahremiyetlerini gözler önüne sermesinin toplumun ahlaki değerleri üzerinde olumsuz etki oluşturacağı söylenebilir.

#### 4.2. Gösteriş

“İletişim teknolojilerinin gelişmesiyle ortaya çıkan postmodern bir gözetim tarzı vardır ki sosyal medya bu formun fiiliyattaki karşılığıdır” (Dereli, 2020, s. 139). Teknolojinin tabiatında bulunan gösteri, gösterişi besleyen bir yapısallığa sahiptir. Bu sosyal medyada suni bir güç tarafından oluşturulmuş suni bir dünya içinde bulunduğumuz anlamına gelir (Okumuş, 2002, s. 231). Bu yapaylık ve gösterişe açık olma durumu gerçek olanın ciddi bir biçimde manipüle edilmesine yol açmaktadır. İzlenmek ve beğenilmenin verdiği haz ile bireyler gerçek benlikleri ile uzlaşmayan ideal benlikler sunmaya çalışmaktadırlar (Aydın, 2020, s. 2575). Bu durum insanların kendileri ile ilgili bir izlenim oluşturmaya çalışırken izleyenleri aldattıkları, bir tiyatro sahnesinde olduğu gibi rol yapma yöntemine başvurdukları anlamına gelmektedir.

Anneliğin sosyal-dijital formu olan sosyal medya annelerinin sayfaları incelendiğinde de gösteri/gösteriş toplumunun izleri rahatlıkla görülebilmektedir. Popüler anneler kendi sayfalarına büyük özen göstererek zamanlarının büyük çoğunluğunu bu işe harcamaktadırlar. Hesapları olan annelerin çoğunun ekonomik durumu iyidir ve yine çoğu çalışmayan annelerden oluşmaktadır. Pek çoğu profesyonel şirketler tarafından tasarlanmış internet sayfalarına sahiptir. Çocuklarının önemli günlerini özel mekânlarda büyük organizasyonlarla kutlamakta, fotoğraf çekimlerini sıklıkla profesyonel fotoğrafçılara yaptırmaktadırlar (Hachisuka, 2018, s. 8; Ergül ve Yıldız, 2021, s. 621). Kurgusal olarak üretilen görsellere çocukların sanki bu kurgunun doğal bir parçası olarak yerleştirilmesi sıklıkla gözlemlenirken (Güngör, 2021, s. 15); anneler, anneliklerini statüleri ve ekonomik imkânlarını kullanarak düzenledikleri kutlama merasimleri üzerinden ifşa etmeye çalışmakta “diş buğdayı, doğum günü, baby shower, gibi kutlamaları abartılı bir şekilde sergilemekte ve bunu gösteriş haline getirmektedirler” (Ergül ve Yıldız, 2021, s. 613).

Tüm dinlerde olduğu gibi İslam dininde de gösteriş/riya hoş görülmemeyen bir davranış biçimidir. Bu bağlamda ibadet ve davranışlarda samimi olmak, insanları aldatmaya çalışmamak önemli bir ahlaki ilkedir (Okumuş, 2002, s. 73-74). Nitekim Yüce Allah, Kur’an-ı Kerim’de “Şımarıp böbürlenmek ve insanlara gösteriş yapmaktan sakının” (8/ Enfal/ 47) buyurmaktadır. Gösteriş, kişinin olduğundan farklı bir kişi gibi davranması demek olduğundan kişiliği zedelemekte, aynı zamanda toplumsal ilişkilerin temelini oluşturan güveni ortadan kaldırmaktadır. Diğer taraftan gösteriş olduğu gibi görünmeyi tavsiye eden ahlak ilkesine aykırıdır ve yine ahlaki değerle bağdaşmayan kibri teşvik etmektedir.

Sosyal medyada görülen gösteriş yaygınlığının bir başka boyutu da marka ve ürün tanıtma yoluyla tüketimin körüklenmesidir. Daha öncede ifade edildiği çok sayıda takipçisi olan sosyal medya annelerinin üzerinde bir tahakkümü bulunmakta, takipçiler bu annelere duydukları güven ile tavsiyelerine uymakta, kullandıkları ürünleri kullanmak, satın almak istemektedirler (Çelik, 2019, s. 72; Sine ve Parlak Yorgancı, 2017, s. 408). İlaveten, zaman ve mekân kısıtlaması olmaksızın verilen mesajlar, tüketicilerin anlık satın alma kararlarını doğrudan etkilemektedir (Halis, 2012, s. 158; İpekoğlu, 2021, s. 149). Bu durum özellikle ürünlerini görünür kılmak isteyen firmaların dikkatini çekmekte, firmalar bir pazarlama taktiği olarak anne hesaplarından çeşitli vaatlerle-bazen de para karşılığı- ürün tanıtımı/reklamı konusunda faydalanmaktadırlar (Hachisuka, 2018, s. 35). Bu ürünler anne ile ilgili olabildiği gibi çocukların herhangi bir ihtiyacı ile ilgili olabilmekte, bu durumda ürün tanıtımı için çocukların da içinde bulunduğu özel konseptler oluşturulmaktadır (Güngör, 2021, s. 15).

Bu tarz paylaşımlar, bir nevi annenin çocuğunu metalaştırması olarak yorumlanabilir. Öte yandan ürün tanıtımlarında en iyisine, en etkilisine sahip olma sloganlarının kullanılması da oldukça dikkat çekicidir. Bu vurgu, aynı zamanda ürün alıcısı konumunda olan anneleri satın almaya sevk etmekte, anneliği bir tüketim pratiğine dönüştürmektedir (Timurturkan, 2019, s. 321-322).

Sosyal medya anneliğinde görülen tüketim teşviki, insanın kendisine verilen her türlü nimeti ölçülü bir şekilde kullanmasını, aşırı tüketim ve israftan kaçınmasını emreden İslam ahlakı ile bağdaşmamaktadır. Tüketimi özendirmek nimete şükür, elindekilere kanaat değerleri ile zıt kutuplarda yer almaktadır. Bilindiği gibi israf dinen haram kabul edilmiş ve bu şekilde insanların tüketimi sınırlandırılarak topluma ahlaki ve manevi değerlerle donanmış fertler kazandırılmak istenmiştir (Çağrı, 2000, s. 280).

#### 4.3. Yanlış Yönlendirme/ Aldatma

Sosyal medya anneliğinin odak noktasını bu hesaplara sahip annelerin, takipçilerine çocuk yetiştirme konusunda bilgi vermesi oluşturmaktadır. Ancak üst bölümde de ifade edildiği gibi bu kişilerin bir kısmı çocuk sağlığı uzmanı, çocuk eğitimi uzmanı olabildiği gibi, farklı mesleklere sahip, çocuk sahibi olduktan sonra kendilerini uzmanlaşmış gören anneler de olabilmektedir. Nitekim Yunan Dili ve Edebiyatı mezunu bir Instagram annesinin 3,4 milyon takipçisi olması buna örnek verilebilir (Ergül ve Yıldız, 202, s. 619). Anne hesaplarını takip eden anne adayları ya da anneler, hamilelikten başlayıp çocuğun eğitim hayatına kadar bu hesaplardaki paylaşımları yakından takip ederek bilgilerin doğruluğunu çok da sorgulamadan kabul edebilmektedirler. Özellikle çocuk sağlığı ile ilgili annelerin kendi çocuklarında denedikleri ancak sağlık açısından faydası o yaş çocukları için doğrulanmamış bilgilerin, farklı gelişim ve gen yapısına sahip çocuklarda ne tür sonuç vereceği bilinmediğinden risk oluşturabilir (Aktaş, 2019, s. 267). Öte yandan kendisini uzmanı olmadığı bir meslek sahibi olarak tanıtan sosyal anneleri de bulunmaktadır. Nitekim psikolog olmadığı halde kendini psikolog olarak tanıtan, hatta ücret karşılığı danışma hizmeti veren sosyal medya annesi haberlere konu olmuştur (www.cnnturk.com, 2022). Sosyal medyanın gerçekleri gizlemeye fırsat veren yapısı insanların pek çok konuda aldatılmasına, yanlış yönlendirilmesine sebebiyet vermektedir. Bir kullanıcı, sosyal medya anneliğine dair bu yanıltmacayı şöyle dile getirmektedir: “*Takipçi sayısı daha fazla olunca daha fazla şey biliyor sanan annelere bilgi satan popüler annelerin yönetmeye çalıştığı bir dünya.*” (Çelik, 2019, s. 55).

Sosyal medya annelerinin güvenilir olmayabilecekleri bazen gerçek kimlikleri ile sanal âleme yansıtıkları kimlikleri arasındaki farkta da ortaya çıkmaktadır. İnternet annelerini çok güvenilir bulmadığını yaşadığı olay ile anlamış olan bir takipçi: “*Böyle yan masamızdaydı... Normalde paylaşımlarında çok mutlu, çocuğu ile çok iyi gibi... hiç öyle değildi ama.....Çok sinirli, çok agresif, çocuğu ile hiç ilgilenmiyordu.....Çocuk da çok sorunlu bir çocuktu ama paylaşımlarında tam tersiydi*” ifadelerini kullanmaktadır. Bu duruma sponsorluk kaygısı ile işe yarayıp yaramadığını bilmeden ürün tanıtımı yapan annelerin tutumları eklendiğinde takipçilerin maruz kaldıkları manipülasyon oranı iyice artmaktadır (Hachisuka, 2018, s. 38, 61).

Dürüst ve güvenilir olmanın en yüce ahlaki değerler arasında yer aldığı düşünüldüğünde insanları kandırmanın, bilmediği bir konuda fikir beyan etmenin ve para karşılığında insanları yanlış yönlendirmenin, ikiyüzlü davranmanın bu ilkelere hizmet etmeyeceği açık bir şekilde ifade edilebilir. Hz. Peygamberin “Bizi aldatan bizden değildir” (Müslim, İmân 164) hadis-i şerifi, bu davranışı yapanlara karşı gösterilmesi gereken tavrı özetlemektedir. Ancak, internet ortamında yer alan hesapların bu zaaflarının insanlar tarafından biliniyor olmasına rağmen, ilgili mecralar hala ilgi çekmeye devam etmektedir.

#### 4.4. Empati Yoksunluğu

Sosyal medya anneliği ile ortaya konulan annelik tarzı, modern annelik formuna uygun olarak “ideal anne”, “süper anne” mitlerini destekleyecek şekilde inşa edilmektedir. İnternet anneleri de



diyebileceğimiz sosyal anneler yaptıkları paylaşımlarda üst bölümde de dikkat çekildiği üzere, “mükemmel anne”, “iyi anne”, “iyi bir eş”, “başarılı bir ev hanımı” ve “başarılı bir iş kadını” kimliğini yansıtmaya çalışmaktadırlar (Yazıcı ve Özel, 2017, s. 1717). Yapılan paylaşımların mükemmeliyet içerdiği, olumsuz anların neredeyse hiç paylaşılmadığı ifade edilebilir. Sosyal hesabı olan annelerin evlerinin oldukça düzenli, kendilerinin bakımlı, çocuk bakımı ile ilgili konularda bilinçli olduklarını gösteren paylaşımları annelik konusunda kurgu ama yüksek bir standardı empoze etmektedir (Ergül ve Yıldız, 2021, s. 619; Çelik, 2019, s. 54). Bu kadar idealize edilmiş bir annelik en temel olarak takipçilerin annelik, ev hanımlığı ya da iş kadınlığı kimliklerini sorgulamalarına, çoğunlukla kendilerini yetersiz hissetmelerine neden olmaktadır. Zira anne hesaplarını takibe alan kullanıcılar çocuğun beslenmesi, bakımı, eğitimi için yardım almak zorunda kaldıkları için bile kendi anneliklerini yetersiz bulmakta, bu hesaplarda yer alan içerikler nedeniyle kendilerini daha güçsüz, daha merhametsiz ve isteksiz bir anne olarak tanımladıklarını ifade etmektedirler (İşözen ve Özkan, 2021, s. 37). Bu his, konuyla ilgili yapılmış bir araştırmada katılımcının şu cümlesinde de net olarak görülmektedir “*Sosyal medyanın şu an en büyük sıkıntısı ciddi anlamda annelere yetersizlik hissi vermesidir*” (Çelik, 2019, s. 54). Dolayısıyla popüler anne sosyal hesabında etkinlikten etkinliğe koşup çocuğuyla sürekli ilgileniyor aynı zamanda ev işlerini de sorunsuz hallediyor gözüküyorken bu durum bir kıyaslamaya da kapı aralamakta, birbirinden farklı hayatlara sahip olan takipçi anneler, kendilerini kötü ve beceriksiz hissedebilmektedir. Bu durum sosyal medya annelerinin paylaşım yaparken kendileri ile aynı özellik, kabiliyet, imkân ve şartlara sahip olmayan takipçileri ile empati kuramadıklarını göstermektedir. Kadınların sosyal medya kullanımı ile kendi annelik algısı ve çocuğuna verdiği bakım arasında önemli bir ilişki bulunmaktadır (İşözen ve Özkan, 2021, s. 52). Kendini mutlu ve yeterli hisseden bir anne ancak çocuğu ile daha sağlıklı bir iletişim kurabilecektir.

Sosyal medyada annelerinin sergilediği bu tutum en basit olarak “başkasının hislerini anlama, duygudaşlık” (Özcan, 2016, s. 2759) tanımlanabilecek empati değerini zedeleyen bir yaklaşımdır. Empati sahibi olmamanın bir çeşit bencillik olduğu da düşünülebilir. Sadece kendini düşünmek ve başkasının halinden, duygularından anlamamak, bencil olma ile yakından ilişkilidir (Ayten, 2013, s. 12) Bu bağlamda bencillik ahlaki bir değer olan diğerkâmlığı, yardımseverliği de ortadan kaldırmaktadır. Ahlaki değerler, insanların olumsuz duygularını dengelemelerine katkı sağlayarak toplumda huzur ve güvenini tesis ederler. Bu nedenle bu değerlerin aşınmasına sebep verecek her türlü etki toplum ve gelecek nesiller açısından risk üretmektedir.

## 5. SOSYAL MEDYA ANNELİĞİNİN DEĞER SAHİBİ ÇOCUK YETİŞTİRMEYE ETKİSİ

Çocuk yetiştirmeyi, insanlık var olduğu günden beri süregelen evrensel bir deneyim olarak görmek mümkündür. Cevizci’ye (2018, s. 283) göre; “*dünya üzerindeki tüm topluluk, gelenek veya milletler gelecek kuşaklarına birtakım değerler aktarmayı, onları belirli ahlaki ilke ve erdemlerle donatmayı en temel görev addetmişlerdir.*” Psikoloji ve eğitim alanındaki araştırmalar, çocuğa mensubu bulunduğu topluma uyumu gerektiren kültürel ve ahlaki değerleri kazandıran en önemli kurumun aile olduğu sonucuna ulaşmışlardır (Ay, 2016, s. 31). Sosyal öğrenme kuramına göre, çocuğun hayata dair tutum ve davranışlarının arkasında içinde büyüdüğü çevreyi gözlemlemeyerek taklit etmesi ve modellemesi etkili olmaktadır (Bandura, 1989, s. 22). Bu durum ahlaki değerler için de geçerli olmakta çocuk sevgi, iyilik, saygı, doğruluk, merhamet, hoşgörü gibi birçok değeri aile içerisinde öğrenmektedir. Ailenin bu rolü sadece çocuğun karakter ve ahlaki gelişiminin inşa süreci açısından değil; artık farklı etnik kimlik, düşünce, kültür ve değer sahibi insanların bir araya yaşadığı küresel toplum ilişkileri bakımından da önem arz etmektedir (Bekiryazıcı ve Dağ, 2016, s. 336). Öte yandan ahlaki değer sahibi bir neslin yetişmesi, makro ölçekte evrensel huzuru garanti altına alabilecek bir olgudur. Bu açıdan ebeveynlik tarzlarını ve dolayısıyla çocuk yetiştirme pratiklerini etkileyen her gelişme, toplumsal birliğin temeli olan ahlaki değerler açısından da değerlendirilmeyi gerekli kılmaktadır.

Ebeveynlik anlayışı etkileyen bilimsellik, teknolojik gelişmeler ve küreselleşme vesilesiyle, çocuk eğitimi meselesi daha kompleks bir hale gelmiş, yeni sorunlarla beraber yeni bir ebeveynlik tarzı da gündeme gelmiştir. “*Çocuk bakımına dair bilginin yoğunlaşması, ‘bilinçli anneliğe’ yapılan medyatik vurgu, ebeveynleri çocuk eğitimine daha fazla zaman ayırmaya zorlamaktadır*” (Işık, 2015, s. 49). Bu



durum özellikle annelerin her türlü bilgi akışının hızlı bir şekilde gerçekleştiği ve çocuk yetiştirme ya da eğitiminde son trendleri yakalayabilecekleri sosyal medyayı takibe almalarına ve bu mecrada hesapları yoluyla yeni nesil bir annelik sunumu yapan sosyal medya annelerinden etkilenmelerine yol açmaktadır. Ancak bu annelik biçimi mükemmeliyet içermekte, genel geçer tek tip bir anneliği dikte etmektedir. Takipçileri açısından sosyal medya anneleri bir referans kaynağı durumdadır. Bu nedenle takipçi annelerin bilinçli ya da bilinçsiz olarak buradaki çocuk yetiştirme tarzından etkilenecekleri muhakkaktır.

Annenin çocuğuyla ilişkisinin ve değer aktarımının sağlıklı bir zeminde gerçekleşmesi her şeyden önce annenin psikoloji ile bağlantılıdır. Sosyal medya annelerini ürettikleri ve standardının tutturulması zor annelik biçimi ile kendilerini kıyaslayan takipçiler, bu durumdan psikolojik olarak etkilenmekte, bu etki “Süper Anne Sendromu” denilen bir vakıyı ortaya çıkarmaktadır. Yavuz’a göre hem evde hem işte her şeyin yolunda gitmesini arzu eden bu anneler, beklentileri gerçekçi olmadığından aşırı stres altına girmektedirler. Ayrıca çocuklarından da yüksek standartlar beklemeleri, onların gelişimlerini olumsuz yönde etkilemektedir (www. hurriyet.com, 2016). Annenin kaygılı ve stres altında olmasının öfke üretmesi oldukça muhtemeldir. Bu ise anne çocuk iletişimim sevgi ve şefkat temelinde gerçekleşmesine engel teşkil edebilir. Bilindiği üzere sevgi tüm ahlaki değerlerin temelini oluşturmaktadır. Sevginin hissedilmediği bir atmosferde diğer değerlerin de kalıcı olarak temsil edilme imkânı bulunmamaktadır. Aile içerisinde temsil edilmeyen değerlerin çocuk tarafından içselleştirilmesi, hayata geçirilmesi oldukça zordur. Öte yandan süper çocuk olma beklentisi, çocuğa hata yapma şansının verilmemesi anlamına gelmektedir. Kusursuzluk arayan bakış açısı hoşgörüsüzlüğü beslediği için çocuğun da başkalarının hatalarını tolere etme ihtimalinin düşük olması beklenebilir.

Sosyal medya anneliğinin ahlaki değerler açısından ele alındığı bölümde ortaya konan her çatışma alanı çocuk yetiştirme açısından da sorunlar doğurmaktadır. Bu sorunların gerek sosyal medya annesi olan popüler annenin çocuğu gerekse ona benzemek isteyen takipçilerinin çocukları için eşit derecede risk ürettiği ifade edilebilir. Annelerin özellikle Instagram’da çocuklarının her hallerini fotoğraf ve video olarak paylaşmaları ile ortaya çıkan mahremiyet ihlali, takipçilerinin aile ve çocuk mahremiyeti konusundaki tutum ve davranışlarını etkileyecek ve mahremiyete bakışlarını değiştirecek niteliktedir. Annelerin bu tavrı, sokakta başkaları ile konuşmalarını, özel bilgilerinin kimse ile paylaşmalarını tembih eden yaklaşımları ile de çelişmektedir. Zira anneler yaptıkları paylaşımlarla verdikleri bilgiler sayesinde bizzat kendileri, kendi çocuklarını pedofili dâhil olmak üzere çocuk kaçırma, çocuk istismarı gibi tehlikelere açık hale getirmektedirler. Çatışma halinde sergilenen tutumlar, çocuğun zihninde anlam bulmayacağı gibi çocuğun annesine olan güvenini sarsabilir. Öte yandan her hali özel konseptler hazırlanarak medyaya servis edilen çocuklarda mahremiyet duygusunun ve sınırlarının oluşmasını beklemek mümkün gözükmemektedir. Mahremiyeti tanımlayamamak ve nerede başlayıp nerede bittiğini kestirememek, başkalarının özelini paylaşma konusunda da ihlaller doğurabilir. Öte yandan paylaşımlar yoluyla medyatik hale getirilen çocukların sağlıklı kimlik geliştiremeyecekleri bazı takipçiler tarafından da dile getirilmektedir. “*Mesela onun çocuğu için endişeleniyorum. O kadar göz önündeki, o çocuk ne olacak acaba büyüyünce merak ediyorum. Sürekli bir ilgi, sürekli kamera karşısında çocuk.... Bence biraz kendi çocuğuna yazık ediyor bu uğurda*” diyen bir takipçi bu konudaki endişelerini ifade etmektedir (Hachisuka, 2018, s. 62). Uzman psikolog Gökhan Ergür, sosyal medya anneliği içinde yer alan Instagram anneliğini çağın vebasası olarak adlandırmakta, bu annelerin kendilerinin patolojik bir ruh hali içerisinde olduklarını ifade ederek annelerin çocuklarını telefon eşliğinde sürekli gözetim altında tutmalarının, çocuklar açısından duygusal zorlanmalara yol açacağı konusunda uyarılarda bulunmaktadır (Ergür, 2019).

Sosyal annelikte görülen gösteriş odaklılık, iyi çocuk yetiştirmenin hiçbir özel günün atlanmaması ve bu günler için yüksek maliyetli organizasyonlar düzenlenmesi ile eş değer olduğu yönünde bir algı üretmektedir. Sürekli başkalarına benzemeye çalışan ve imkânlarının farkında olmayan bir annenin, çocuğuna doyumsuzluk ve özenme konusunda olumsuz bir örnek olduğu söylenebilir. Ayrıca, gösteriş bir tüketim kültürü de ürettiğinden bu tavırlar israf etmeme, kanaatkâr olma değerlerinin -evde yaşanır ve gözlemlenebilir olmaması dolayısıyla- oluşmasına da imkân tanımayacaktır. Anneler aynı zamanda

ev idaresinde üstlendikleri rol gereği eve birtakım harcamalar yapmaktadırlar. Bu durumda, sosyal medya anneliğinin tüketim mesajlarının ailenin maddi ve manevi huzuruna etki edebileceği düşünülebilir. İsrar konusunda negatif bir örneklik de annenin iyi anneliği öğrenme, gelişmeleri kaçırmama endişesiyle, çocuğuna ayırması gereken vaktini sosyal medyada geçirmesidir. Modern dönemde ebeveyn-çocuk iletişimini etkileyen en temel faktörün, çocuk ile yeterince vakit geçirilmemesi olduğu ifade edilmektedir (Aydın ve Birol, 2020, s. 13-20). Bu durum çocuğun pek çok ihtiyacının karşılanmaması anlamına geldiği gibi değerlerin aktarımı açısından da uygun ortamların oluşmamasına sebebiyet verebilir.

Ahlaki bir sorun alanı olarak sosyal anne hesaplarının ürün tanıtımında aldatma içeren bazı paylaşımlarında çocukların kullanılması, bu kurgunun içinde yer alan çocuğun yalana teşvik edilmesi olarak değerlendirilmektedir. Diğer taraftan kullanmadığı ve yarar ya da zararını bilmediği bir ürünü para karşılığı pazarlayan annenin, çocuğuna dürüstlük, güvenilir olma ve samimiyet, kul hakkı konusunda yüzlerce kitap okumasının çok da fayda sağlamayacağı iddia edilebilir. Bu hesaplarda yanlış bilgilerin paylaşılma ihtimali, takipçilerin bu bilgileri kullanarak kendilerinin zarar görmesine ya da kullanmadan başkalarına tavsiye etmeleri durumunda yanlışla vesile olmalarına sebebiyet verebilecektir.

Diğerkâmlık değerinin zıddı olarak sosyal medyada sergilenen empati yoksunluğu, direk olarak annenin kendini yetersiz hissetmesine, kıyaslama yoluyla kıskançlık duygusuna kapılmasına neden olduğundan çocuk yetiştirmeyi anne üzerinden tehdit etmektedir. Zira, sosyal statünün abartılı biçimde sergilenmesi kıskançlığa ve depresyona sebep olmaktadır (Yıldız ve Ergül, 2021, s. 613). Her insan farklı yapıda ve eğitim seviyesindedir, farklı çevrelerde yetişmektedir. Bunun gibi her ailenin imkânları ve yaşam biçimleri de birbirinden farklıdır. Mükemmel annelik konusunda sosyal medyada oluşturulan baskı ve annelik ölçütünün bu hesaplar yoluyla empoze edilmesi, her şeyden önce anneliği tek tip olarak standartlaştırmakta takipçi annelerin doğal annelik becerilerini keşfetmelerinin önüne set çekmektedir. Bu durumda her annenin ortaya koyabileceği özgün annelik zenginliği ortadan kalkmaktadır. Annenin yetersizlik hissi nedeniyle benlik algısının sağlıklı olmadığı bir ortamda çocuğun ahlaki gelişimi tehlike altına girebilecektir.

Görüldüğü gibi sosyal medya anneliğinin, ahlaki değerler ile uyumsuz yapısı, takiplerin bu değerler konusunda etkilenmelerine ve bu etkileri çocuklarına yansıtılmalarına yol açabileceği gibi değerlerin yaşandığı bir aile atmosferini sabote edebilecek özellikler de içermektedir. Diğer taraftan, sosyal medya annelerinin kendi çocuklarının haklarını ihlal etmeleri, medyatik olma pahasına çocuklarını belirli biçimlerde davranmaya zorlamaları, çocuğun ahlaki değerleri benimsemesinde olumsuz rol oynayabilecek etkilere sahiptir.

## Sonuç

Modernizm ile beraber değişen ve dönüşen annelik anlayışı, yeni nesil teknolojiler ile beraber sosyal medya ortamına taşınmış bulunmaktadır. Sosyal medyada kendine yer edinen anneler, sanal ortamın verdiği kendisini istediği gibi yansıtma imkânından yararlanarak ideal, mükemmel, yeni nesil bir annelik anlayışının ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu annelik biçimi hamilelikten, çocuk sağlığı, beslenmesine ve eğitimine kadar pek deneyimi standartlaştırdığından bu formun çocuk yetiştirmeye, özel olarak ahlaki değerler ile uyum arz etmeyen içerikleri dolayısıyla değer sahibi çocuk yetiştirmeye etkisi olacağı düşünülmektedir. Çalışma neticesinde ulaşılan sonuca göre, sosyal medya annelerinin sunduğu annelik modeli ve çocuk yetiştirme tarzı, her şeyden önce ahlaki değerleri benimseyecek, yaşayacak ve bu şekilde model olacak olan annenin psikolojisini dolayısıyla anne-çocuk iletişimini tahribata uğratmaktadır. Ayrıca anne hesaplarının gösteriş, mahremiyet ihlali, empati yoksunluğu, yanlış yönlendirme gibi ahlaki değer açısından sorunlu pek çok mesaj içerdiği görülmektedir. Sosyal medya annelerinin takipçileri üzerindeki tahakkümü dikkate alındığında bu tarz bir anneliğin, değerlerin yaşanmasına imkân veren bir ortamın oluşmasına katkı sağlamayacağı ve değerleri özümsemiş çocukların yetişmesini güçleştireceği anlaşılmaktadır. Ayrıca değer aşındırıcı tutumların her birinin bir diğerini içermesini ve beslemesini, paylaşımlar yoluyla oluşan değer bozucu etkinin

güçlenmesi şeklinde değerlendirmek mümkündür. Zira mahremiyetin yok sayılması gösterişi pekiştirmekte, gösteriş empatiyi öldürmekte bencilliği ön plana çıkarmaktadır.

Sosyal medyanın değerler ile ilişkisi son yıllarda özellikle gençlerin ahlaki tutumlarına yöneltilen eleştirilerde daha çok hissedilmektedir. Ahlaki değerler, toplumsal huzurun sürdürülebilir olması açısından bir mihenk taşı görevi görmektedir. Bu nedenle yetiştirilecek yeni nesillerin bu değerleri sadece bilmesi değil, yaşaması ve kendinden sonraki nesillere aktarma gayreti içine girmesi elzendir. Sosyal medyanın çocuk yetiştirme konusundaki mezkûr etkilerinin, takipçi anneler tarafından ne derece fark edildiği bir yana sosyal medya annelerinin, takipçileri üzerindeki etkilerinin bilincinde olarak, paylaşımları ile verdikleri mesajların diğer annelerin hisleri ve tutumları üzerindeki etkisini hesap etmeleri bir sorumluluk alanı oluşturmaktadır. Bu nedenle gerek sosyal medya annelerinde gerekse takipçi annelerde, üzerlerine en çok titredikleri ve iyi yetiştirmek arzusunda oldukları çocuklarını, değerler konusunda dezavantajlı konuma itme riski ile karşı karşıya oldukları konusunda farkındalık oluşturulması toplumun geleceği açısından da büyük önem taşımaktadır.

### Kaynakça

- Akarsu, B. (2002). *Değişen dünyada bilim ve değerler*. Ş. Yalçın (Ed), *Bilgi ve Değer* (1. Baskı, s. 15-29) içinde. Vadi Yayınları.
- Aktan, E. ve Kayış, H.H. (2018). Sosyal medya ve değişim: Bloglar aracılığıyla anneliğin evrimi üzerine netnografik bir analiz. *AJIT-e: Online Academic Journal of Information Technology*, 9 (32), 39-54. <https://doi.org/10.5824/1309-1581.2018.2.003.x>
- Aktaş, G. (2019). Günümüz toplumlarında anneliğin değişen biçimlerini sosyal medya kullanıcıları üzerinden değerlendirmek, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (2), 253-271. <https://doi.org/10.32600/huefd.441402>
- Bandura, A. (1989). *Social cognitive theory*. R. Vasta (ed), *Annals of Child Development. Vol. 6. Six Theories of Child Development* (s.22-32) içinde. JAI Press.
- Ay, M.E. (2016). *Ailede ve okulda ideal din eğitimi*. (7.Baskı). Beyza Kitap.
- Aydın, A.F. (2020). Gösteri toplumunun yeni panoptikonu olarak sosyal medya, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 9(3) 2573-2594. <https://doi.org/10.15869/itobiad.735793>
- Aydın, E. ve Birol, S. Ş. (2020). Boş zaman aktivitelerinde akıllı telefon kullanımının anne çocuk etkileşimi açısından incelenmesi. *İnönü Üniversitesi, Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi (İÜBESBD)*, 7(1),13-24.
- Ayten A. (2013). *Empati ve din*. İz Yayıncılık.
- Başoğlu. R. (2020). Annelerin sosyal medya kullanımı ve instagramda olan popüler anneler. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 7 (1), 860-861.
- Bekiryazıcı, E. ve Dağ, M. (2016). Toplumsal birliğin güçlendirilmesinde ahlakî değerlerin önemi. *Toplumsal Birliğin Güçlendirilmesi Dinî Söylemin Önemi Tartışmalı İlmî Toplantı*. Gaziantep, Türkiye.
- Cevizci, A. (2018). *Eğitim felsefesi*. (6.Baskı). Say Yayınları.
- Cnnnturk.com (2022). <https://www.cnnurk.com/turkiye/sahte-psikolog-televizyon-programina-bile->



- cikmiş. adresinden 28.01.2022 tarihinde alınmıştır.
- Çağrı, M. (2000). *Ana hatlarıyla İslam ahlakı*, Ensar Neşriyat.
- Çelik, M. (2019). *Sosyal medyada anneliğin yeniden üretilmesi: Instagram örneği*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. İnönü Üniversitesi.
- Demir, R. (2021). *Çocuk youtuberlar ve paylaştıkları videolar üzerine bir doküman analizi*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Uşak Üniversitesi.
- Dereli, M. D. (2016). Gözetim toplumunda sosyal medya ve mahremiyetin dönüşümü. *Din Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu* (I. Cilt), Samsun, Türkiye.
- Dereli, M. D. (2020). *Sanala veda*. Nobel Yayıncılık.
- Derin, H. (2022). Modern çağda mahremiyet bilinci. *Diyanet Aylık Dergi*, 381,30-33.
- Dursun, C. (2019). Ebeveynlerin çocuklarını sosyal medyada teşhiri: Çocuk hakları bağlamında bir değerlendirme. *Çocuk ve Medeniyet*, 4(8), 195-208.
- Duygulu, S. (2019). Sosyal medyada çocuk fotoğrafı paylaşımlarının mahremiyet ihlali ve çocuk istismarı açısından değerlendirilmesi. *TRT Akademi Dergisi*, 4(8), 429-487.
- Ergen, Y. (2019). Popüler kültürün popüler rol modelleri youtuberlar: İlköğretim çağındaki özel okul öğrencileri üzerine bir araştırma. *İnsan ve Toplum*, 9(1), 117-154.
- Ergül G. ve Yıldız. (2021). Sosyal medyada sosyal annelik: Instagram anneliği. *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11 (2), 611-627.
- Ergür, G. (2019). *Çağın Vebası: Instagram anneliği*. <https://gokhanergur.com/instagram-anneligi/adresinden-29.01.2022> tarihinde alınmıştır.
- Erişir, R. ve Erişir, D. (2019). Yeni medya ve çocuk: Instagram özelinde sharenting (Paylaşanababalık) Örneği. *Yeni Medya Dergisi*, 4, 50-64.
- Fide, E. G. ve Sapsağlam, Ö. (2020). Youtube yayıncılarının çocukların kimlik inşa süreçlerine yansması. *TÜBAD 5/2*, 199-210.
- Gül, A. ve Özden, M. H. (2020). Sosyo-kültürel değişim sürecinde kuşaklararası anneliğin dönüşümü: Denizli ili örneği. *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 51, 96-120.
- Güngör, A. (2021). Sosyal medyada çocuk hakları ihlali ve çocuk istismarı: Instagram anneleri. *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, 54, 1–24. <https://doi.org/10.47998/ikad.836192>
- Güngör, E. (2000). *Değerler psikolojisi üzerine araştırmalar*. Ötüken Yayınları.
- Gürçayır Teke, S. (2014). Dönüşen anneliğe yönelik netnografik bir analiz: Blogger anneler. *Milli Folklor*, 26(103), 32-47.
- Haberli, M. (2018). Sosyal medyada dini inanç ve ahlaki değerlerin dejenerasyonu üzerine bir değerlendirme. *I. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi Bildiri*

*Kitabı*, Karabük, Türkiye.

Hachisuka, R. (2018). *Sosyal medyada anneliğin yansıyan halleri*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Ankara Üniversitesi.

Hurriyet.com (2016). <https://www.hurriyet.com.tr/kelebek/hayat/super-anne-sendromu-40016025> adresinden 28.01.2022 tarihinde alınmıştır.

İşık, S. Y. (2015). Küresel kültürel değişim ve yeni annelik: Ankara Kâmil Ocak Mahallesi örneği. *Eğitim Bilim Toplum Dergisi*, 13(50), 48-75.

İpekoğlu, E. (2021). *Eceexploring the effect of social media influencers on buyer decision process in context of Insta-Moms*, [Unpublished Ph.D. thesis]. Izmir University of Economics.

İşözen H ve Özkan Z. (2021). Sosyal medya kullanımının annelik tutum ve davranışlarına etkisinin incelenmesi. *Aydın İnsan ve Toplum Dergisi*, 7 (1), 33- 56. [https://doi.org/10.17932/IAU.AIT.2015.012/ait\\_v07i1002](https://doi.org/10.17932/IAU.AIT.2015.012/ait_v07i1002)

Kahveci, H. (2021). Sosyal medya içeriklerinin ahlaki değerler bağlamında incelenmesi: Youtube örneği. *Anadolu Journal of Educational Sciences International*, 11(1), 204-225. <https://doi.org/10.18039/ajesi.786295>

Kaplan, M. Z. (2018). *Annelik sosyalizasyonu ve sosyal medya: Instagram örneği*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Tıldız Teknik Üniversitesi.

Karaboğa, M. T. (2019). Lise öğrencilerinin rol model tercihlerine ilişkin bir çalışma. *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 15(2), 363-391.

Karakuş, N., Karacaoğlu, M. Ö., ve Ketten, M. (2020). Ortaokul öğrencilerinin kullandığı argo kelimeler çerçevesinden dil ahlakına genel bir bakış. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (Ö7), 172-191. <https://doi.org/10.29000/rumelide.808340>

Kaymakcan, R. ve Meydan, H. (2014). *Ahlak ve değerler eğitimi*. Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.

Kazanç, F. K. (2012). Dinden ahlaka doğru: Ahlaki değerlerin teşekkülü ve gerçekleştirilmesinde dinin yeri. *Modern Çağda Ahlak Sempozyumu*, Konya, Türkiye.

Köktener, A. ve Akgün, N. (2020). Mahremiyet algısının dönüşümü: Instagram anneleri üzerinden bir analiz. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 7 (9), 235- 247.

Okumuş, E. (2002). *Gösterişçi dindarlık*. Pınar Yayıncılık.

Otero, P. (2017). Sharenting... Should children's lives be disclosed on social media? *Arch Argent Pediatr*, 115(5), 412-414. <https://doi.org/10.5546/aap.2017.eng.412>

Özcan, Z. (2016). Empati ve dindarlık arasındaki ilişki, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5 (8), 2758-2781.

Öztürk Karakuş H. (2017). Çocukluğun tarihsel gelişimi üzerine düşünceler. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13, 253-276.

Özuz, E. (2018). *Dijital sosyoloji perspektifinden toplumsal değerlerin değişme sürecinde*



youtuberlar: İlköğretim öğrencileri örneği. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Hacettepe Üniversitesi.

Sarıkaya, N. ve Barutçu, M. T. (2016). 11-14 Yaş arası ilk dönem çocuk ergen tüketicilerin alışveriş davranışlarında ünlü kişi etkisi. *Pazarlama ve Pazarlama Araştırmaları Dergisi*, 9(17), 43-64.

Sever, M. (2015). Kadınlık, annelik, gönüllü çocuksuzluk: Elisabeth Badinter'den kadınlık mı annelik mi? Tina Miller'dan annelik duygusu: mitler ve deneyimler ve Corinne Maier'den No Kid üzerinden bir karşılaştırma okuma çalışması. *Fe Dergi*, 7(2), 72-86. [https://doi.org/10.1501/Fe0001\\_0000000144](https://doi.org/10.1501/Fe0001_0000000144)

Sine, R. ve Parlak Yorgancı, D. (2017). Yeni medya ve metalaşan annelik: Instagram anneliği üzerine bir odak grup çalışması. *Route Educational and Social Science Journal* 4(20), 399-412. <https://doi.org/10.17121/ressjournal.882>

Timurturkan, M. (2019). Ebeveynlik ve dijital dünya: Anneliğe ilişkin yaratılan yeni temsiller ve dayanışma örüntüleri. *Mediterranean Journal of Humanities*, 9(1), 315-333. <https://doi.org/10.13114/MJH.2019.466>

Türkiye İstatistik Kurumu. (2022). Hanehalkı bilişim teknolojileri (BT) kullanım araştırması (Yayın no: 45587). [https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Hanehalki-Bilisim-Teknolojileri-\(BT\)-Kullanim-Arastirmasi-2022-45587](https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Hanehalki-Bilisim-Teknolojileri-(BT)-Kullanim-Arastirmasi-2022-45587).

Yazıcı, T. ve Özel, M. (2017). Sosyal medyada anneliğin eğitim ve etkileşim boyutu: instagram üzerine bir inceleme. *International Journal of Social Sciences and Education Research*, 3(5), 1715-1730.

**Sorumlu Yazar / Corresponding Author:** Dr. Öğr. Üyesi Zeynep KAYA

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


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

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


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

## YÜCELTİLMİŞ BENLİK FELAKETİ OLARAK NARSİSİZM'İN SİNEMATOGRAFİK ANLATIMI: İLGİ MANYAĞI FİLM ÖRNEĞİ

*Cinematographic Explanation of Narcissism as the Disaster of the Exalted Self: Sample of Sick of Myself  
Movie*

 Doç. Dr. Ali Ulvi ÖZBEY

Bitlis Eren Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Genel Sosyoloji ve Metodoloji Anabilim Dalı, Bitlis, Türkiye.  
aliulviozbey@hotmail.com

 Zekiye TAN

Yükseklisan, Bingöl, Türkiye, 1zek2.tan@gmail.com

*Araştırma Makalesi/Research Article*

**Geliş/Received**

19.02.2023

**Kabul/Accepted**

13.03.2023

**Sayfa/ Page:**

138-149



**Öz**

Modern çağ toplumlarında büyük değişimlerin ve dönüşümlerin yaşandığı bir dönem olmaktadır. Yaşam bazı noktalarda pratik hale getirilmeye çalışılırken beraberinde toplumlarda bazı deformasyonları da getirmektedir. Son yıllarda kişilik ve davranış bozukluğu üzerine çeşitli hastalıklar çıkmıştır. Ayrıca hâlihazırda bazı psikolojik problemlerde de vaka sayısında artış görülmektedir. Narsisizm benmerkezci bir tavrın patolojik bir konumdaki yeri olarak ele alınabilir. Bu bağlamda bireyin tamamen ilgi ve beğenilme görebildiği yer olan sosyal medya ve bireyciliğin ön planda olduğu toplumlar önemli iki nokta olarak görülmektedir. Sosyal medya bireyin yoğun bir ilgiyi saniyeler içinde görebildiği ve ilginin devamının sürdürüldüğü bir platformdur. Birey bir süre sonra bu ilgiye alışabilir ve bunun olmadığı zaman dilimlerinde huzursuz olabilmektedir. Böyle bir durumun devamlılığı bireyde zamanla Narsisizm ve aşırı ilgi arzusu gibi ciddi problemlere sebep olabilmektedir. Bu çalışmada sosyolojik açıdan Narsisizm ve aşırı ilgi duygusunun özellikle toplumsal ve sosyal medya temelinde nasıl oluştuğu, geliştiği ve karşılandığı üzerinde durulmaktadır. Narsisizm ve aşırı ilgi arzusu gibi konuların bireysel ve toplumsal analizini ele alınan "İlgi Manyağı" filmi üzerinden incelenmiştir.

**Anahtar Kavramlar:** Narsisizm, ilgi manyağı, sosyal medya, film.

**Abstract**

The modern age is a period in which great changes and transformations are experienced in societies. While trying to make life practical at some points, it also brings some deformations in societies. In recent years, various diseases have emerged on personality and behavioral disorders. In addition, there is an increase in the number of cases of some existing psychological problems. Narcissism can be considered as the place of an ego centric attitude in a pathological position. In this context, social media, where the individual can be completely attracted and appreciated, and societies where individualism is at the fore front are seen as two important points. Social media is a platform where the individual can see intense interest in second sand the continuation of the interest is maintained. The individual can get used to this attention after a while and may feel restless when it is not. The continuity of such a situation can cause serious problems such as narcissis mand excessive desire for attention in time. The individual can get used to this attention after a while and may feel restless when it is not. The continuity of such a situation can cause serious problems such as narcissis mand excessive desire for attention in time. In this study, it is emphasized how narcissis mand the feeling of excessive interest are formed, developed and met, especially on the basis of social and social media. The individual and social analysis of subjects such as narcissis mand excessive interest has been examined through the movie "Sick of Myself".

**Keywords:** Narcissism, sick of myself, social media, movie.

**Atıf/Citation:** Özbey, A.U ve Tan, Z (2023). Yüceltilmiş benlik felaketi olarak narsisizm'in sinematografik anlatımı: ilgi manyağı film örneği. *MECMUA-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* ISSN: 2587-1811 8(15), 138-149.

## Giriş

Sanayi devrimi ile birlikte bireysel ve toplumsal açıdan çok büyük değişimler yaşanmıştır. Bu değişimler hem mikro hem de makro açıdan bazı deformasyonları da beraberinde getirmiştir. Psikolojik problemler bu süreçte oluşan ve artış gösteren deformasyonlardan biri olup bireysel ve toplumsal açıdan da zararlı olabilmektedir. “Sosyal değişimin çok hızlı olması, toplumsal ve bireysel hayatın parçalanmasını hızlandırmaktadır. Kurumsal ve bilgisel yoğunlaşmalar; aile hayatında, eğitimde, bireyin psikolojik özelliklerinde parçalanmalar yaratmaktadır” (Meder, 2001, s. 78). Daha çok batı toplumlarında meydana gelen bu büyük değişimler psikolojik problemlerle paralel bir şekilde artış göstermektedir. Narsisizm ve aşırı ilgi arzusu gibi davranış ve kişilik bozuklukları örnekleri her geçen gün artmaktadır. Timuroğlu ve İşcan’a göre, bugün ruh sağlığı alanında uzmanlara başvuran kişi sayısı her geçen gün artış göstermektedir. Bu kişilerin genellikle şikâyetle buldukları konular, ilişkilerindeki problemler, yaşamdan zevk alamama, anlamsızlık ve boşluk hissi içerisinde olmalarıdır (Timuroğlu & İşcan, 2010, s. 239). Modern çağ ve yahut kapitalist düzen insanları hızlı bir yaşama sürüklemiştir. Bununla birlikte kişilerarası iletişim ve etkileşim de zamanla zarar görmeye başlamış ve görmeye devam etmektedir. Gürsu’nun ifade ettiği gibi, modernizm adlı bu tehdit, insanın varoluşuna, psikolojik yaşamına yönelmiş ve bireyi her açıdan kuşatmış durumdadır (Gürsu, 2015, s. 100-101). Yenedünya düzeninde teknoloji ve sosyal bağlamda bireyci bir tutumun hâkim olması ile birlikte bireyler yalnızlaşma ve yabancılaşma gibi duyguları daha yoğun yaşamaya başlamışlardır. “İnsanlar eskiden kendilerini büyük ve anlamlı bir düzenin parçası olarak hissedirdi” (Solmaz, 2011, s. 50). Günümüzde birey merkezli yaşamlar ve sosyal medyadaki sosyalleşme yanılsamaları bazen Narsisizm ve aşırı ilgi arzusunu ortaya çıkarırken bazen de var olanı tetikleyebilmektedir. Çalışma içerisinde bu kavramlar sinema analizi yapılarak toplumsal açıdan arkadaş, vatandaş ve iş arkadaşı gibi farklı rollerde açıklanmaktadır.

Günümüz dünyasında araştırma grafiklerinde yükselme eğilimini sürdüren Narsisizm, kendi eylemlerine veya niteliklerine makul olmayan bir şekilde yüksek değer veren birey karakteri olarak görülebilir. Güçlü narsist karaktere sahip birey, kendine verdiği öz değeri kontrol etme yeteneğini ve gücünü kaybetme eğilimindedir dolayısıyla çoğu zaman kişiler arası ilişkilerde aşırı hassas davranabilir ve çoğu zaman üstünlük duygusunun ağır baskısıyla çevresindekilere meta olarak bakabilir. Bu meta çoğu zaman yenilecek yemekte eşlik etmesi gereken bir arkadaşına dönüşebildiği gibi bazen dışardan yalnız imajının önüne geçilmesi için yanında yürümesi gereken bir sevgiliye de dönüşebilir. Yaşamın çeşitli anlarında çeşitli fonksiyonları üstlenecek farklı roller narsist kişilikler için hazırda bulunması gereken değiştirilebilecek elbise şekline bürünebilir.

Bununla birlikte Narsisizm, kendi eylemlerine veya niteliklerine makul olmayan bir şekilde yüksek değer veren birey karakteri olarak görülebilir. Güçlü narsist karaktere sahip birey, kendine verdiği öz değeri kontrol etme yeteneğini ve gücünü kaybetme eğilimindedir dolayısıyla çoğu zaman kişiler arası ilişkilerde aşırı hassas davranabilir ve çoğu zaman üstünlük duygusunun ağır baskısıyla çevresindekilere meta olarak bakar. Bu meta çoğu zaman yenilecek yemekte eşlik etmesi gereken bir arkadaşına dönüşebildiği gibi bazen dışarıdan yalnız imajının önüne geçilmesi için yanında yürümesi gereken bir sevgiliye de dönüşebilir. Yaşamın çeşitli anlarında çeşitli fonksiyonları üstlenecek farklı roller narsist kişilikler için hazırda bulunması gereken değiştirilebilecek elbise şekline bürünebilir.

Sinema çok eskiye dayanmayan bir sanat dalı olmasına rağmen çok hızlı gelişmektedir. İlk yıllarda daha çok sanat amacı gütse de son yıllarda toplumsal konulara ışık tutması açısından araç olarak da kullanılmaktadır. Bu bağlamda bugün pek çok mecraaya kaynaklık etmek açısından da önem kazanmıştır. Sosyolojik açıdan konuları detaylıca ele alırken de toplumsal noktalara dikkat çekmesi açısından önem arz etmektedir. Sinemanın kendine has bir dili olup bunu sadece sözel değil aksesuar, renk, kullanılan mekân vb. birçok anlamda vermektedir. “Sinema pek çok farklı disiplinin inceleme alanı içerisinde yer almış bir sanat ve iletişim aracıdır. Onun kendine has özelliğini ortaya koyan unsur imgelerden (sinematografik imgelerden) meydana gelmiş olmasıdır” (Güngör, 2017, s. 698). Sinema analizi yaparken sinematografik bakış açısıyla konuya ilişkin birçok detay ele alınıp analiz edilebilmektedir. Çalışmada ele alınan “İlgi Manyağı” filminde sinematografik bakış açısıyla sadece diyaloglar değil renkler, metaforlar, aksesuarlar ve isimlendirmeler gibi detaylar analiz edilmektedir. Böylece film üzerinden Narsisizm ve aşırı ilgi arzusu gibi konuları bir bireyin sadece söylemlerinden değil bakışları, tavırları ve seçimleri üzerinden de incelenebilmektedir. Başrol karakter Signe

üzerinden ele alınan Narsisizm ve aşırı ilgi arzusu gibi konularına ve bunun yanında hasta bir topluma dikkat çekilmektedir. Çalışmada bu tarz problemleri yaşayan bireylerin bireysel ve toplumsal açıdan iletişim ve etkileşimlerini film analizi üzerinden ele alınmıştır.

Bu çalışmada günümüz toplumlarında sıklıkla yaşanmaya başlayan psikolojik rahatsızlıkların sosyal medya ve toplum açısından konumuna değinmektedir. Çalışmada veri toplama yöntemi olarak için nitel çalışmalarda sıklıkla kullanılan doküman incelemesi kullanılmıştır. “Doküman incelemesi araştırılması hedeflenen olgu ve olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsar” (Yıldırım & Şimşek, 2008, s. 287). Yapılan bu incelemede psikolojik rahatsızlıkların toplumsal temelli taraflarına ilişkin detaylı bir araştırma yapılmıştır. Daha sonra araştırma için İskandinav sinemasından bir Norveç filmi olan “İlgi Manyağı (2022)” filmi örneklem olarak seçilmiştir. Film sinematografik bakış açısıyla analiz edilmiştir. Analizler sosyolojik açıdan ele alınıp açıklanmıştır. Konuya ilişkin film seçiminde ise, bireylerde ortaya çıkan bazı davranış ve kişilik bozukluklarını birey, ikili ilişkiler, sosyal medya, arkadaşlık, aile ve iş yeri gibi yerlerde nasıl karşılandığına, ayrıca hasta bir topluma da dikkat çekmesi açısından konuyu detaylıca ele almak açısından belirleyici olmuştur.

## 1. NARSİSİZM KAVRAMI ÜZERİNE

Narsisizm genellikle, başkalarının çıkarlarının göz ardı edildiği, diğerlerinin yalnızca kişinin kendi kendini beğenmişliğinin aynası olarak hizmet ettiği aşırı derecede kendine aşık olma olarak tanımlanabilir. Narsisizmin psikolojik bir rahatsızlık olduğu, terimin mitolojik kökenlerine bile yansımıştır.(Alford, 2015, s. 9). Narsizm kavramı başkalarının sevgisini değersiz olarak gördüğü için reddeden ve sudaki yansımasına âşık olan genç, güzel bir çocuk olan eski Yunanlı Narkisisos mitinden evrimleşmiştir. Kendi görüntüsüne uzun süre baktıkça hem tutku hem de gönül yarasıyla içinden çıkılmaz bir duyguya sürüklenir ve zamanla bu durum çaresizliğe dönüşerek Narkisisos'un ölmesine neden olur. Bu antik Yunan hikayesi, eski yazarlar tarafından çeşitli versiyonlarda anlatılmış olsa da hikâyenin sonu hep trajediyle sonlandırılmıştır. Bilinen en eski versiyonda (yaklaşık MÖ 50'ye kadar uzanır ve Virgil'in öğretmeni Nicaea'lı Parthenius'a atfedilir), başka kadınlar tarafından reddedilmiş güzel Narkisisos, kendine takıntılı hale gelmiş ve sonsuza kadar suretine bakmasını sağlamak için bir tanrıyı ikna etmiştir(S.Grenyer, 2013, s. 16). Mitler ne kadar farklılık gösterse de anlatının ana konusu kendisine âşık olan birini tasvir etmektedir. Narkisisos mitini Freud'un düşüncelerini referans olarak değerlendiren Walsha'a göre, Sigmund Freud'un 1914 tarihli ufuk açıcı makalesi "On Narcissism: An Introduction"da ve daha geniş psikanalitik yazılarında narsisizmi ele alışı, Narkisisos figürünün hem psikanalitik hem de sosyal teori için sahip olduğu kalıcı ilgiye katkıda bulunur. Narkisisos'un kendini sevme bakışını kesintiye uğratmak ve onu çeşitli eleştirel tedavilere tabi tutmak için uzun süredir devam eden söylemsel bir bağlılık söz konusudur. Bazıları için Narkisisos, belki de dünyadan egoistçe geri çekilmesi, diğerini yapısal olarak reddetmesi, şimdinin zamansal düzenini aşma konusundaki yetersizliği, kendini beğenmişliği, teşhircilik ve psikolojik olgunlaşmamışlık gibi durumların bedensel ifadesi olarak kabul edilmektedir. Diğer bazıları için ise Narkisisos, belki de güzellik ve tefekkür ideallerini somutlaştırması, doğa ile yakın ve eşitlikçi ilişkisi nedeniyle veya tam bir barış ve tatmin elde etmesi veya mülkiyetin ötesindeki ilişkisellik kipleri olarak görülebilir(Walsh, 2015, s. 2).

Narsisizmi bugün genel tabirle halka açık bir kelime olarak tanımlayan Shaw, çoğu insanın narsisizmden bahsederken benmerkezci, kibirli, teşhirci, başkalarından hayranlık bekleyen ve her şeyi kendileri yapan insanlar olarak tanımladıklarını belirtmektedir. Şaşırtıcı düzeyde popüler psikoloji ve internet sohbeti bu konuya ayrılmıştır; özellikle narsistlerin başkalarını sömürme, taciz etme biçimleri ve bunlarla en iyi nasıl başa çıkılacağı, kişinin kendini onlardan nasıl koruyabileceği ve/veya onları hayatından çıkarabileceği gibi olgular bunlardan sadece bazılarıdır(Shaw, 2014, s. 1). Diğer taraftan narsisizm'i dört ana tema açısından ele alıp tanımlamayı seçen Alford'a göre, narsisizmin yaşam boyu devam etmesi, onun doğasında var olan dualizm, nesne hakimiyetinin narsistik yarayı iyileştirmeye yardımcı olma yolu ve ego ile ego ideali arasında uzlaşma yoluyla kaynaşma ve bütünlük arayışı Narsisizmin belki de kuramsal ve felsefi temellendirmesinde ana unsurlar olarak kabul edilebilir(Alford, 2015, s. 261). Düşüncenin devamında Alford, bu bütünlük arayışının olgunlaşmış olgunlaşmadığını büyük ölçüde belirleyen unsurların ego idealinin içeriği ve süper ego olduğuna dikkat çeker. Bu nokta belki de konunun içeriğine hâkim olmak adına düşünülmesi ve tartışılması gereken önemli bir diğer unsur ise süper egodur. Cremin, süper egoyu ahlaksızca taleplerde bulunan şeytani içsel bir otorite olarak tanımlamış bu şekilde belki de kavrama dini bir anlam yüklemiştir

(Cremin, 2011, s. 52). Kendini beğenmişliğin, kibrin ve büyüklemenin dini karşılığı olan şeytan figürü bu anlamda narsisizmin çıkış noktası olarak görülebilir. Öte yandan Grenyer'in belirttiği gibi özellikle mitolojik anlatılar, başta Tevrat gibi dini yazılar ve öğretiler, kendini beğenmişliğe karşı yaptırımları dile getirmiş başkalarının ve toplumun sevgisine karşı kendini sevmeyi seçme konusunda uyarılar içermektedir. Hikâyelerde, resimlerde ve oyunlarda uzun süre tartışılan bu tehlikeler, psikoloji ve psikiyatride belirli bir kişilik tarzı olan narsistik kişilik bozukluğunun sunumunda modern bir biçim bulmuştur(S.Grenyer, 2013, s. 13).

### 1.1. Kişilik Bozukluğu Olarak Narsisizm

Psikoloji disiplini açısından narsisizm kavramı, Freud'un psikanalitik teoriye en zorlu girişlerinden biri olarak kabul edilir. Bunun nedeni, onun, egonun narsisizm dinamikleri aracılığıyla şekillendiğini keşfetmesinin, egonun id ile ilişkili özerkliği sorunlu hale getirmesi ve sonraki psikanalitik teorisyenlere bu özerkliği (mutlak veya görel) restorasyonunu gerçekleştirmeyi dayatması ya da tamamen ortadan kaldırılmasını talep etmeye zorlamasıdır (Gaitanidis, 2007, s. 13). Cohen bu düşüncenin içeriğini biraz daha genişletip teoriyi Freud'un eserlerine dayandırarak ifade etmeyi tercih eder. Ona göre, Freud'un narsisizmle ilgili çeşitli abartılı açıklamalarının en üstünkörü incelemesi, kavramın neden kafa karışıklığı yaratmaya bu kadar yatkın olduğunu ortaya çıkaracaktır. Bu soruyla ilgili çelişkili beyanlar sadece külliyattaki farklı metinlerde değil, aynı zamanda Freud'un 1914'teki temel teorik beyanı olan "On Narcissism: An Introduction" içinde de mevcuttur. Denemenin ilk bölümü, Lacan'ın "orijinal bir organik kaos" olarak adlandıracağı, "oto-erotik içgüdülerin ... en başından beri orada" biçimsiz bir çekirdeği tarafından tanımlanan bireyin tarihöncesinin bir açıklaması şeklindedir (Cohen, 2007, s. 34).

Birçok çalışmada teorisyenler Narsisizmi pozitif ve negatif olarak ayırsalar da Symington bu ayrımın yanlış olduğunu savunmaktadır. Ona göre pozitif ve negatif her zaman birlikte gider - biri olmadan diğeri olmaz. Symington, aralarında anlamsal yönde çok ince bir fark bulunduğundan çoğu zaman kafa karışıklığına neden olacağını ifade etmektedir (Symington, 1993, s. 8). Sağlıklı, normal ya da pozitif olarak tanımlanan narsist tutum, kendi düşünce dünyasında oluşturulduğu haliyle yüksek benlik saygısına ve başkalarına da ilham olabilecek seviyede özgüvene sahiptir ve özellikler kendisi kadar başkaları üzerinde de olumlu bir etkiye sahiptir. Bu etki çoğu zaman kendisini başkalarının da izleyeceği ve kendilerine ilham olabilecek seviyeye çıkarmaktadır. Öte yandan, patolojik ya da negatif narsisizm her zaman kendine odaklıdır, kendini açığa vurma eğilimindedir, başkalarına empati duymaz ve kolayca kıskanma eğilimindedir. Üstün olma arzularına karşın özgüvenleri zayıf, eleştiri ve başarısızlıkların yaşattığı kaybetme duygusuna karşı çok hassas ve olumsuz bir değerlendirmeye karşı karşıya kaldıklarında kendilerinde bir aşağılanma ve boşluk yaşarlar. Narsistler çoğu zaman başkalarını görmezden gelebilir, sinirlenip öfke kusabilir ve bu olumsuz öğeleri telafi etmek için kendi kapasitelerinin üzerinde bir meydan okumayla karşı saldırıya geçebilir.

Öte yandan Narsisizm düzeyi yüksek bireyler, başarısız olmadıkları ve çevrelerinden yardıma ihtiyaç duymadıkları yanılsamalarıyla çok meşgul olduklarından olumlu ancak geçici pozitif bir benlik duygusu oluşturmaya çalışırlar. Öte yandan çevreleriyle yaşanan çatışmalardan kaynaklanan suçluluk duygusunu veya bağımlı olma ihtiyacını kabul etmekte gönülsüzdürler. Narsist bireyler, sosyal yaşamada herhangi bir eylemde geride kaldıklarını hissettiklerinde, onları harekete geçiren nesneyi daha çok alaya alır, eleştirir ve son aşamada ise ortadan kaldırıp yok etmeye çalışırlar. Bu tutum çevresindekiler tarafından daha net görünür olduğundan karşısındakinin samimiyet, kabul ve doğruluktan yoksun görünmesine ve dolayısıyla kişilerarası rahatsızlığa neden olur. Narsistik eğilim taşıyan bireyler, daha sonraki başlıklarda değineceğimiz rasyonel özelliklerden mahrum olmadan kaynaklı eksik bir gerçeklik algısına sahiptir, bu nedenle yaşadıkları durumları şaşkın bir şekilde ifade etme veya gün içinde aşırı meşgul olduklarını başkalarına da kabul ettirme eğilimindedirler. Bu nedenle belirsiz durumları kendi hayal güçleriyle çarpıtabilir, yanlış yorumlayabilir ve son tahlilde düşmanca tepkiler verebilirler.

### 1.2. Narsisizm'in Çeşitli Boyutları Üzerine

Narsisizmin temel özelliği, kişinin kendini abartılı bir şekilde olumlu görmesidir. Her ne kadar kendileri dışarıdan bu şekilde kabul görmeseler de Narsistler statü, zeka, yaratıcılık ve güzellik açısından diğerlerinden çok daha iyi olarak görür ve kendilerini özel, öncelikli ve eşsiz kabul ederler

(Twenge & Campbell, 2015, s. 44). Narsisizm, ifade örüntüsüne bağlı olarak büyülenmeci ve üstünlük kurucu olarak kendini temsil etme eğilimlerinin gösterildiği ve başkalarının değerlendirilmesine aşırı duyarlı olan ve olumsuz olmaktan endişe duyan 'açık narsisizm' ile tanımlanmaktadır. Açık Narsisizm, kişinin kendi iç dünyasında kendince büyüttüğü ve sadece kendisinin içinde mutlu olduğu zihin dünyasında inşa ettiği ihtişamını, görkemli bir ben temsili ve kibrin en uç zirvesinde olduğu bir ifade şekli olarak tanımlanabilir. İnsani ilişkilerde sosyal bir varlığın gereksinimi olarak tanınmak ister, bunun için sosyalliğini ispat yeteneğine sahip olan narsist benlik sürekli kendini ön plana çıkararak övgülere talip olur. İfade edilen bu özellikler, dışarıdan olumlu bir benlik kimliğine sahipmiş gibi görünmesini sağlasa da içsel olarak başkaları üzerinde otorite kurma arzusunu taşır ve bu aşamada başkalarının diğer gamlılığını umursamaz. Öte yandan, narsist bireyler, başkalarından eleştirel bir değerlendirme duyduklarında veya reddedildiklerinde, özeleştiri yapmak yerine öfke ile ifade etme yöntemini kullanırlar. Olumsuz duygularını doğrudan saldırganlıkla açığa vurur ve karşısındakini değersizleştiren, onu yok sayan ve bazen de itibarsızlaştıran bir tavır sergilerler. Örtük narsisizm, daha sonraki başlıklarda ifade edilen çeşitli sebeplerden dolayı savunmasız benliği korumak için savunmacı bir tavır sergiler, diğer insanların sözleri arasındaki eleştirel içeriğe dikkat eder ve kolayca utanç veya aşağılanma hisseder. Dolayısıyla önemsiz şeyleri aşırı abartma şekilleri, böbürlenmeleri, başkalarını rahatsız edecek seviyede kendilerini aşırı şekilde övmeleri örtülü Narsisizmde görülebilecek bazı semptomlar olarak kabul edilebilir. Gizli narsisizm, başkalarının olumsuz değerlendirmelerine duyarlıdır ve yargılanabilecekleri durumlara maruz kalmaktan kaçınmak adına buldukları ortamı terk etmekten geri durmaz. Güven ve inisiyatiften yoksun olsalar da reddedilme veya aşağılanma korkusuyla kendilerini kolayca açığa vurmazlar, ancak arzular, saldırgan mizaçlar ve risk arama eğilimleri içlerinde her uyanmaya meyilli uyku halindedir. Öte yandan sosyal durum ve eylemlerde, olumlu sonuçlar için kendilerini ön plana çıkararak vurgulama ve olumsuz sonuçlar için başkalarını suçlama tutumunu kolayca görülebilmektedir. Narsisizmde temel mesele, kendine değer verme ve bu değeri her türlü araçla elde etme ve artırma çabasıdır. İlginç bir şekilde, narsist insanlar abartılı özdeğerleriyle öne çıkarlar; kendilerine aşık gibi görünüyorlar. Bu, onlarda şüphelendikleri şeyi ve özdeğer sistemlerinin istikrarsızlığını gizler. Aslında yeterince iyi olamamaktan korktukları için her zaman en iyisi olmak zorundalar (Wardetzki, 2018, s. 17).

## 2. MODERNİTE SONRASI BEN MERKEZLİ YAŞAM

İlk gününden beri dünya belli dönemlerde yavaş belli dönemlerde baş döndürücü hızla değişim ve dönüşüm halindedir. Yaşanan bu değişim içinde modern ve geleneksel toplumlar arasındaki farklar mutlak değil, çoğu zaman görece bir özellik taşımaktadır. Ancak tarihin herhangi bir döneminde yaşam koşullarının istikrarlı olması beklenmese de modern dünya bu paradigmadan çok farklıdır çünkü kendi içinde farklı değerler benimsemektedir. Bununla birlikte çoğu akademisyen, modernitenin kökenlerinin izini Rönesans'a kadar sürer, ancak temel fikirleri 18. yüzyıl Aydınlanmasında geliştirilmiştir gibi bir kanı söz konusudur. Diğer taraftan tarihsel ve sosyolojik literatürün çoğu, 19. ve 20. yüzyıllara damgasını vuran ve endüstri ve kapitalizmin yükselişiyle ilişkilendirilen, hızlı değişimlere odaklanmıştır (Paris, 2013, s. 58). Modernite, sosyal bilimciler, filozoflar ve özellikle sosyolojide modern teorisyenler tarafından yoğun bir çalışma konusu olmuştur. Modernite ile ilişkilendirilen değişimler özelden insan psikolojisini genelde toplumu derinden etkilemiştir. Tarihsel gelişime bakıldığında modern dünyanın, önceki herhangi bir toplumsal düzen türünden çok daha dinamik olduğu görülmektedir. Paris'in eserinde yer verdiği Giddens, "önceki herhangi bir kültürün aksine, geçmişte değil gelecekte yaşayan" bir toplum tanımlamıştır. Başka bir deyişle, insanlar kolektif değerlerle daha az özdeşleşmekte ve dolayısıyla bu olgular bireysel tercihlerle yer değiştirmektedir (Paris, 2013, s. 54). Farkında olsun ya da olmasın Narsist eğilimleri olan bireyler sosyal yaşamda birçok alanda beceriksizdirler. Düşünsel temele sahip olmadığı için ifade edilen birey bu eksiklik olarak kabul görmüş beceriksizliğini farklı şekilde gizlemek zorunda kalacaktır. Narsist kişilikler bu yüzden eksikliklerini örtmek adına üstün olduklarını ve bazen de vazgeçilmez olduklarını düşünür ve zihinlerinde çevrelerindeki insanları da bu şekilde şekillendirmeyi ister. Dolayısıyla çok sayıda insanın dikkatini çekmek zorunda olduklarını bildiklerinden bazen sıra dışı hareket ve tavırlarla herkesin dikkatini çekebilecek eylemlerde bulunurlar. Kendini haklı çıkarma çabaları, çoğu zaman üstünlük içinde olmaları, ego yönünden üst seviyelerde seyir halinde olmaları gibi özellikleriyle narsist kişilikler, ahlaksal ve erdem vasıflarının yetersiz olmaları yönüyle birçok insandan ayrılmaktadır. İfade edilen özelliklerinin birçoğu elbette ki duygusal boyutta olduğundan bu kişilerin rasyonel karar



alma ve verme yönleri maalesef söz konusu değildir. Her ne kadar kendileri için mutlu bir an oluşturma çabası içine girseler de narsist karakterli kişiler bunu yaparken başkalarının özgürlük alanına girer ve onları çoğu zaman istemedikleri duruma düşürebilirler.

### 3. SOSYAL MEDYA VE NARSİSİZM İLİŞKİSİ ÜZERİNE

İçinde bulunduğumuz Modern çağ olarak bilinen günümüze kadar ebeveynler kız bebeklerine, çocuklarının “Küçük Prenses” olduğunu ilan eden tulumları girdirmekten büyük haz duymaktadır. Öte yandan ebeveynleri erkek çocuklara da üzerinde "Sorumluyum" yazan gömlekler giydirmektedir. Ülkede çoğu insanın gündeminden düşmeyen ünlüler, estetik ameliyatlarını açıkça itiraf edip bedensel materyalizm ifşa etmektedir. Pek çok genç sürekli olarak üyesi oldukları sosyal medya platformlarında kendilerinin en son harika resimlerini paylaşır. Ölçülebilir olsun ya da olmasın bu örneklerin tümü, benliğe artan bir odaklanmaya doğru sürüklenen bir kültüre işaret etmektedir (Twenge, 2011, s. 204). Tan'a göre, Sosyal medyadaki paylaşımlarda, kişinin kendi imgesini neredeyse her gün paylaştığı; paylaşımlarına beğeni ve olumlu yorumlar beklediği; beğeniler ve olumlu yorumlarla bir güç kazanmak istediği; sayfasına takip eden kişilerin sahip olduğu özellikler, takipçi sayısı, paylaşımlara gelen beğeni ve yorum sayısına önem verdiği; ünlü kişi, marka ya da fenomen, kanaat önderi ve influencerları takip ederek, onların gücünün bir parçası olmak istediği ve böylelikle da bir güç kazanma isteği içinde olduğu kolaylıkla gözlemlenebilmektedir. Ünlü kişi, marka ya da fenomen, kanaat önderi ve influencerları takip eden kişiler için önemli olan, onların hayran kitlesi, imajı ve onların sahip olduğu imgesel, sosyal ve ekonomik sermayelerinin toplamıdır (Tan, 2022, s. 373). Bununla birlikte özellikle sosyal medya platformlarının gelişmesinde önemli bir alt yapı gücü olan internet ve narsisizm eğiliminin ilişkisine dikkat çeken Bayhan, eğilimin artmasındaki beş faktöre dikkat çekmektedir. Bu faktörlerden birincisi, bireylerin internette içerik üretme imkânları (Web sayfası, YouTube kanalı vb.) onların bireysel narsisizmlerinin güçlenmesine neden olmaktadır. Zira içerik üretmekle malik olma duygusu bireyin zihin dünyasında birbirini tamamlayan iki unsur olarak yer edinmiştir. İkincisi, bu içerik üretimi bireylerin internette fark edilmelerini sağlamak için uç noktalara kaymalarına (her gün kendi imajları üzerinde oynamalar, beden teşhiri, bilgileri olmasa da birçok konuda fikirler ileri sürmeleri gibi) yol açarak narsistik davranışlar teşvik edilmektedir. Dolayısıyla salt beden ve görünüş üzerinden kimlik inşa etmeleri sonucu karakter aşınmaları söz konusu olmuştur. Üçüncüsü günümüz dünyasında internet, insanları giderek kendine daha bağımlı hale getirmektedir. Dördüncüsü, insan davranışlarına ilişkin mahremiyet algısının farklılaşmasıyla birlikte “normallik” standartları da değişmektedir. Beşinci ve son maddesi ise, internetin erişim alanının çok geniş olmasıyla birlikte sosyal çevresiyle kıyaslanmayacak ölçüde çok insanla karşılıklı etkileşim ve paylaşım mümkün olmuştur (Bayhan, 2017, s. 166).

Öte yandan narsisizmin önemli itici güçleri arasında gösterilebilecek diğer önemli başat faktörlerden biri olan Meta(Facebook), kullanımının ilk günlerinden beri narsistik eğilimleri harekete geçirmede önemli bir yere sahiptir. Bu konuda düşüncelerini makalesinde belirten Oğuz'a göre, Kişilerin kendileri hakkında ne paylaşıldığını merak etmesi, haklarındaki olumsuz mesajlara cevap verme eğilimleri narsisizm önemli göstergelerinden birini oluşturmaktadır. Bu durum üstünlük boyutu ile ilişkilendirilmektedir, bu özelliğe sahip kişiler, başkaları tarafından onaylanmış, bir kabule sahip olduklarını düşünürler; böylelikle her şeyden haberdar olduklarını göstermek isterler. Kişiler mümkün olan en yüksek sayıda arkadaşına sahip olarak sosyal paylaşım platformunun gözetleyicisi durumuna gelmişlerdir. Sosyal medyadaki davranış biçimleriyle portesini çizen kişi, internet dışı yaşamındaki davranışları hakkında da bir ipucu veriyor olabilir. Kullanıcıların, tanımadıkları kişilerden gelen arkadaşlık isteklerinin kabul edilmesi narsisizmin önemli göstergelerinden biridir. Mümkün olan en fazla kişiye ulaşma, dolayısıyla kendisini çok sayıda kişiye sergileme olanağı vermektedir (Oğuz, 2016, s. 65). Son olarak Twenge ve Campbell, narsisist kültürün sosyal medyada yeniden üretildiğini ve narsisizmin sosyal paylaşım platformları aracılığıyla teşvik edildiğini şu şekilde özetlemektedir: Ancak Narsisizm, resmin içine gizlice giriyor. Öncelikle internet; hayal ilkesinin gerçeklik ilkesini gölgede bırakmasına izin verir. Olmadığımız kişi olmanızı kolaylaştırır ve bu alternatif kişilik genellikle daha iyi, daha havalı veya daha çekici hale gelir. İkinci olarak internet iletişiminin büyük bir kısmı kişinin yüzeysel yönlerine dikkat çekmek, görseller vermek ve kısaca kendinizi tanıtmaktır. Bütün bunlar narsisizmi teşvik etmektedir (Twenge & Campbell, 2015, s. 179). Diğer taraftan Su, sosyal medyada profil pazarlama aracı olarak kabul gören ve bir semptom olarak tanımlanan selfie

kavramını ele alırken narsisist kişilik ve “ben” arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Su’ya göre, Narsist “ben” ile bir başkası arasındaki ilişki yüzeyseldir; çünkü menfaate dayalıdır, araçsaldır. “Ben” başkası tarafından kabul edilme ve sorulma ihtiyacını tatmin ettikten sonra onunla bağını koparır. Başkasına bağlanmaktan korkmak, sadakat ve minnet duygusundan kaçınmak narsisizmin kişilik özellikleridir. Bu bir narsist için bile şikâyet konusu. Narsistler, kendi ihtiyaçlarını diğerlerinden daha fazla görerek, kendilerini sevip görerek güçlü ve özgüvenli bir kişiliğe sahip gibi görünebilirler (Su, 2017). Narsisizmi sosyal medya, dijitalleşme ve sanallık kavramlarıyla ele alan Alanka ve Cezik’e göre, Sanal uzamdaki birey, kimliğini kendisi oluşturmakta, hatalarını ve yanlışlarını gizleyebilmekte, fiziksel kusurlarını bir *photoshop* programı yardımıyla giderebilmektedir. Dijital ortamdaki birey, her şeyiyle mükemmeli temsil etmek isteyen, kendi algısında ne iyi ise onun varlık alanını kendisinde ortaya koymaya çalışandır. Sosyal medya kanallarının çoğu benliği beslemekte ve kişilere kendi inandıkları veya olmak istedikleri sahte kendiliklerini yaratma imkânı sunmaktadır. Bu doğrultuda sosyal medyanın ontolojik açıdan narsisizmi besleyen bir yönünün olduğu söylenebilmektedir (Alanka & Cezik, 2016, s. 550).

#### 4. TOPLUMLAR, KÜLTÜRLER VE NARSİST EĞİLİMLER ÜZERİNE

Mevcut veriler, kültürün narsisistik kişilik özellikleri üzerinde bir etkisi olduğunu göstermektedir. Daha bireyci uluslar ve zaman dilimleri, daha fazla narsisist kültürel ürünler ve yüksek düzeyde narsisizm bildiren daha fazla birey üretmektedir. Kültür ve bireysel özellikler arasındaki ilişki muhtemelen karşılıklıdır, daha narsisistik bir kültür daha narsist bireyler üretir ve narsist bireyler kültürleri daha fazla narsisizme doğru iter şeklinde bir kanı oluşturmaktadır (Twenge, 2011, s. 207). Sevilmeye arzusunun yanı sıra beğenilme, arzulanma, elde edilmeye layık görülme vb. duygular insanların büyük bir kısmını içine alsın da narsistik kişilikler bunu çoğu zaman patolojik seviyede yaşamaktadır. Başkalarının hikayelerini bilmek istemeyişleri ve çoğu zaman bu hikayeleri dinleyip kulak vermeme ve sadece dinlenmeyi istemeleri narsist kişilerde görülen diğer bazı belirtilerdir. Dinlenmeye sadece kendilerini layık gördükleri için, hayatın merkezine kendilerini yerleştirerek geri kalanların hepsini etrafında dönmesi gereken bir çeşit uydu olarak kabullenme eğilimi içerisindedir. Bu çeşit bir yaşam biçimi toplumsal ilişkilerde tercih edilen bir başlangıç noktası olarak kabul edilmemektedir. Narsisizmin sosyal boyutuna vurgu yapan Clifton’a göre, narsisizm doğası gereği sosyal bir olgu olarak kabul edilmektedir. Narsisizmin karakteristik özelliklerinin çoğu, örneğin, kendini beğenmişlik, büyüklükçülük, beğenilme ihtiyacı, empati eksikliği, kibir, kıskançlık vb. duygusal özellikler başka bir kişiyle etkileşimi gerektirmektedir. Meşhur ıssız adada tek başına bir narsist, tartışmalı olarak nispeten az işlev bozukluğuna sahip olacaktır, çünkü sömürülecek, aşağılanacak veya kıskanılacak başka bir kişi olmadan sömürücü, kibirli veya kıskanç olunamaz. Bu nedenle narsisizmi anlamak, narsisist davranışla ilişkili kişilerarası süreçleri ve sonuçları anlamayı gerektirir (Clifton, 2011, s. 360). Toplumsal ve bireysel yaşamın merkezine kendini yerleştirip izole olan narsist kişiliğin ahlaksal açıdan en büyük eksiği empati yetisinden mahrum olmasıdır. Empati kuramamak, empatiyle yol alamamanın başlıca nedeni daha az sosyal olmakla ilişkilendirilebilir. İnsanlarla arasına egodan örülü devasa duvarlar örme empati yoksunluğuna neden olduğu için en değerli varlığın kendisinin olduğuna inandırmasına da sebep olmaktadır. Tan’ın da belirttiği gibi narsistik kavramı kişinin kendi imgesine tutku ile âşık olmak olarak açıklanabilir. Narsistik kişide ego (ben) ikiye bölünmüştür, hem duyumlayan, algılayan, değerlendiren ve yargılayan bilinç olarak “ego”, hem de duyumlanan, algılanan, değerlendirilen ve yargılanan nesne olarak “ego”. İkinci ego psikolog ve psikanalistlere göre kendilik kavramı olarak tanımlanmaktadır. Araştırma bağlamında kendilik ortamı, sosyal medya sahnesi, mekânı ve uzamıdır. Karen Horney’in de belirttiği gibi narsisizm sadece psikolog ve psikanalistlerin ilgi alanı değildir, aynı zamanda kültürel bir inceleme alanıdır (Tan, 2022, s. 371). Diğer taraftan narsisist insanların toplumda billurlaşma noktası ve arzulanı sevgi nesnesi haline gelmesinin nasıl mümkün olabildiği sorusuna Wardetzkişu şekilde cevap vermektedir:

“Çünkü narsisizm aynı zamanda başarı, popülerlik ve büyüklük de vaat ediyor. Özellikle de görünmenin olmak- tan daha fazla geçerlilik taşıdığı, parlıltı, alkış, güç ve kariyerin yüksek değerler olarak görüldüğü günümüzde. Zaman zaman hayranlık duyulan kişilere seve seve bağlanıyoruz, çünkü onların parlıltısı bizim üzerimize de düşer ve özdeğer duygumuzu güçlendirir. Sorun, bunun için ödediğimiz be- delin ne kadar olduğudur. Çünkü narsisist lider, yönetici ve partnerler başta verdikleri sözleri çok nadir olarak



tutabilir- ler ve sonunda eli boş, öylece kalakalırız (Wardetzki B. , 2017, s. 10).”

## 5. İLLETLİ TOPLUMLARIN HASTA ETTİKLERİ: “İLGİ MANYAĞI” FİLM ANALİZİ

Yönetmenliğini Kristoffer Borgli'nin üstlendiği 2022 yapımlı Norveç filmi olan “Sick Of Myself” isimli film Türkçeye “İlgi Manyağı” olarak çevrilmiştir. İskandinav sinemasında önemli bir yönetmen olan Kristoffer Borgli yapmış olduğu iki uzun metraj filmlerinden biri “İlgi Manyağı”dır. Yönetmen iki filmde de önemli konuları başarılı bir şekilde ele almıştır. Filmde sosyal medyanın büyük etkiye sahip olduğu çağın önemli problemlerinden biri olan görünürlülük ve bununla birlikte gelişen patolojik bazı problemlere dikkat çekmiştir. Ele alınan Narsisizm ve aşırı ilgi arzusu gibi konular absürt bir şekilde tasvir edilirken karakterin ne kadar ileri gidilebileceğine dair merak uyandırmaktadır. Yönetmen bir karakter üzerinden Narsisizm ve ilgi arzusunu ikili ilişkiler, arkadaşlık, aile, sanal mecralarda ve toplum üzerinden adım adım işlemiştir. Böylece filmde bu durumu yaşayan bireylerin hayatlarının her aşamasında nasıl bir tavır içerisinde olduklarına detaylı bir şekilde odaklanmaktadır. Ayrıca filmde modern toplumun hasta bir toplum olduğunu da kara mizah ile çok doğru bir şekilde işlemiştir. “Toplumsal ikiyüzlülüğü ve kendine saplantı ile zarar verme arasındaki çizginin neredeyse bulanıklaştığı narsisizmin kısır eğilimlerini incelerken, hiciv ile karakter çalışmasını ustaca harmanlıyor” (Benli, 2022). İlgi Manyağı, Diyojen'in “Sen Beni Aşağılayabilirsin Ama Ben Aşağılanmam (Vazgeçerek Özgürleşmenin Felsefesi)” isimli kitabında sormuş olduğu “İnsanlar mallarını ve mülklerini zincirlerle, kilitlerle saklarken bedenlerinin bütün kapılarını ve pencerelerini neden açık bırakırlar?” sorusuna da cevap aranabilir niteliktedir (Diyojen, 2020, s. 34). Başrol karakter olan Signe (Kristine Kujath Thorp) ilgi arzusu sebebiyle vücudunu paylaşmaktan da mutluluk duymaktadır. Özellikle yüzündeki yanıkları göstermek için çektiği fotoğraflarda vücudunu da teşhir ettiği görülmektedir.

Filmde önemli iki karakter olan Signe ve Thomas'ın yaşadığı Narsist Kişilik Bozukluğu, Histrionik Kişilik Bozukluğu (aşırı ilgi arzusu) ve Munchausen Sendromu gibi patolojik hastalıklara değinmek yerinde olacaktır. *Histrionik Kişilik Bozukluğunda birey sürekli olarak ilgi odağı olmak için abartılı davranışlarda bulunurken, Munchausen Sendromu olan bir kişi ise gerçekte olmayan bir rahatsızlığı ve halihazırdaki bir hastalığı ve problemi aşırı abartılı bir şekilde anlatmaktadır* (Değer, 2022). Narsist Kişilik Bozukluğu, her gün daha da çok görülmeye başlanan vakalardan olup bireyin kendini aşırı sevdiği ve düşündüğü bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Başrol karakter Signe (Kristine Kujath Thorp) aşırı ilgi arzusu olan patolojik Histrionik Kişilik Bozukluğu ve beraberinde Munchausen Sendromu yaşamaktadır. Varoluşsal sancılar çeken karakter birçok davranış bozukluğu yaşamaktadır. Ayrıca karakterde Narsisizm ve Mazoşistlik gibi problemlerinde olduğu görülmektedir. Signe ismi öylesine seçilmemiş bu terimin anlamı birçok dilde işaret ve alamet anlamına gelmektedir. Ayrıca yönetmenin aynı çeviriye sahip bu ismi kullanması sorunun evrensel olduğuna da dikkat çekmek adına yapıldığı şeklinde yorumlanabilir. Yönetmen modern toplumda her geçen gün artan Narsisizm problemini Signe ve Thomas üzerinden abartılı bir tasvirle ortaya koymuştur. Filmde bazı problemleri olan tek kişi Signe (Kristine Kujath Thorp) karakteri değil erkek arkadaşı Thomas (Eirik Sæther) Narsist Kişilik Bozukluğuna dair belirtiler göstermektedir. Ayrıca bir mobilya hırsız olan Thomas (Eirik Sæther) çaldığı mobilyalarla yaptığı çekimlerle sanat basamaklarını tırmanmaya başlamaktadır. Hırsızlık ve ikilinin yaşadığı tüm psikolojik problemler bireye ve topluma ışık tutmak adına önemli bir örnek olmaktadır.

Filmin başında Signe (Kristine Kujath Thorp) ve erkek arkadaşı Thomas (Eirik Sæther) lüks bir restoranda yemek yemekteler. Signe (Kristine Kujath Thorp) yemek esnasında ayağa kalkarak dikkatleri üzerine toplamaktadır. Bu sırada sevgilisi Thomas'ın (Eirik Sæther) şarabı çalmasıyla Signe'nin bir narsist ve Thomas'ın hırsız olduğuna dair ilk bilgi verilmektedir. Ancak bu sahneye rağmen karakterleri *çözmek görüldüğü kadar hızlı gerçekleşmemektedir. İki karakterin problemleri ilerleyen sahnelerde daha net ve abartılı bir şekilde gösterilmektedir. Daha sonra bir arkadaş partisine katılan Signe ve Thomas çaldıkları pahalı şarabı arkadaşlarına getirerek herkesin onlarla ilgilenmelerinden büyük keyif duymaktadırlar. Signe'nin bu sırada bir arkadaşıyla aralarında şöyle bir diyalog geçmektedir. “Signe: Narsistler genelde başarılı oluyor. Arkadaş: Öyleyse neden bir kafede çalışıyorsun. Signe: Ben narsist değilim de ondan.”* Filmdeki ikinci sahnede Narsisizme bu kez sözlü bir vurgu yapılmaktadır. *Çoğu kişinin narsistlerin çok başarılı olduğuna inanmasının sebebi, bu insanların televizyona çıkıp görünmek konusunda iyi olmalarından kaynaklanıyor olmasıdır* (Twenge,

2010, s. 87). Daha sonra iş yerine geçen Signe çalıştığı sırada bir köpek tarafından ısırılan bir kadına yardımcı olmaktadır. Signe bu sahnede insanların mağdur birine karşı olan ilgisini keşfetmektedir. Üzerine kan bulaşan Signe kanlı gömleğiyle evine yürüyerek gider çünkü bu şekilde çok fazla kişinin dikkatini çekebilmektedir. Onun için bu durumda dışarıda yürümek adeta gurur verici bir durumdur. Evde erkek arkadaşı Thomas onu görünce bir an için endişelenir ancak yaralanmanın Signe olmadığını anlayınca onu bırakmaktadır. Signe bu sahnede vücudunda bir yara olmamasına rağmen Thomas'ın ilgisini kazanabilmek için yaralanıp yaralanmama konusunda emin olmadığı söylemektedir. Signe daha sonra yaşadığı bu olayı kendini bir kahraman olarak gösterecek şekilde iki hafta boyunca sürekli anlatarak dikkatleri üzerine toplamaktadır. Film bu sahneye kadar durağan ve karakterlerin sıkıntıları çözümlenemezdir. Ancak bu sahneden sonra karakterler anlaşılır olup yaşadıkları hastalıklara dair belirtileri yoğun bir şekilde görülmektedir.

### 5.1. Rekabetçi Aşk Tutumu Olarak Narsist Duygusal Bağlılıklar

Thomas verdiği bir yemek davetinde tüm dikkatleri çekmektedir. Signe ilgi odağı olmadığı için mutsuz ve erkek arkadaşı Thomas'ın başarısından mutlu olmadığı görülmektedir. Yemek saatinde insanların ilgisini çekmek adına fındık alerjisi olmadığı söyler ve bu yalanı unutarak içinde fındık olan bir ürün yemektedir. Bu ürünü yediğini fark eden garson onu uyarır ve Signe gerçekten alerjisi varmış gibi öksürük ve bayılma gibi semptomlar göstererek masadaki herkesin onun etrafına toplanmasını sağlamaktadır. Ayrıca erkek arkadaşı Thomas bunun üzerine başarısını kutlayamamaktadır. Toksik bir ilişki sürdüren bu iki karakter film boyunca karşılıklı narsistlik eğilimleri göstermektedir. Her geçen süre içerisinde Signe dozajı biraz artırarak daha abartılı davranışlarda bulunmaya başlamaktadır. Bir köpek tarafından ısırılan kadının mağduriyetini gören Signe yolda gördüğü bir köpeğe yaklaşarak ona saldırmasını sağlamaya çalışır ancak başarılı olamamaktadır. Bunun üzerine arama motorundan yaralanma ile ilgili bazı aramalar yaparken cilde korkunç derecede zarar veren bir ilaç keşfetmektedir. Bir arkadaşı aracılığıyla ilaçlara sahip olan Signe bunları büyük bir soğukkanlılıkla kullanmaktadır. Signe bir mağdur olarak görünmek amacıyla asla sınır tanımamaktadır. Bir süre sonra istediği kızarıklar ve döküntüler oluşmaya başlar. Signe bunları Thomas'ın görmesini sağlayarak onun endişesinden keyif almaktadır. Signe Thomas'ın onu hastaneden almaması ve evde dergi çekimindeki halini görünce kendini kaybetmektedir. Thomas'ın ilgisizliği aynı zamanda başarısını ve evdeki herkesin onunla ilgilenmesini kaldıramayan Signe ilaç kutusunun tamamını içmektedir. Bunun üzerine yüzünde çok derinler yaralar açılmaktadır.

### 5.2. “Bu Kadar Mı? 56 Mesaj ve Birkaç Ziyaret.”

Hastanede uzun süre tedavi gören Signe'nin önemseydiği tek şeyin insanların onu sorması, merak etmesi ve sosyal medyadaki arkadaşlarından bu konuda aldığı dönütlerdir. Yüzündeki bantlarla çok fazla barışık olan Signe sonunda istediği mağdur konumuna girmiş bulunmaktadır. Yüzündeki bantlarla hastane koridorlarında fotoğraflar çekip paylaşmaktadır. Hastanede yattığı sırada Thomas'a “Beni soran olursa ciddi olduğunu söyle, çok soran oluyordur” demektedir. Signe üzerinden ilgi arzusu yaşayan bir bireyin toplumdaki konumu birçok açıdan tavrı ele alınırken hastane sahnesinde aile vurgusu yapılmaktadır. Signe'nin annesi çevresindekilerin aksine yaşadığı durumu fark eden ve onun iyileşmesini istemektedir. Annesi her ne kadar ilgi gösterse de daha çok onu iyileştirmeye yönelik konuşmalarda bulunmaktadır. Signe'nin film boyunca onun iyiliğini isteyen ailesinden kopuk ancak hasta bir toplumdaki herkese karşı açık olduğu görülmektedir. Signe hastanede olduğu süre boyunca sosyal medya üzerinden bir ilgi toplamaya çalışmaktadır. Bilindiği üzere sosyal medya bugün insanların kendilerini istedikleri gibi gösterdikleri ve buna yönelik dönütler alabildikleri bir mecradır. Signe hasta bir ilaç mağdurunu oynayarak insanların ona acımasını istemektedir. Hastaneden çıktığı sırada Thomas'a “Bu kadar mı? 56 mesaj ve birkaç ziyaret. Hiçbir şey olmamış gibi hayat devam ediyor” demektedir. Filmin bu bölümünde özellikle sosyal medyanın önemli bir rol oynadığı Narsisizm ve aşırı ilgi arzusu gibi problemlerin acı tablosunu gözler önüne sermektedir. İnsanlar sosyal medya gibi sanal platformlarda hissettikleri görülme arzusu ve görülmemeye endişesi arasında bir var olma kaygısı yaşamaktadır. Bu durumlar bir süre sonra ciddi davranış ve kişilik bozukluklarını da beraberinde getirebilmektedir. “Kişi sosyal medya kanalıyla ben buradayım demektedir ve bununla birlikte içinde yaşadığımız düzenin “bizi toplumla uyumlu hâle getirme çabası” doğrultusunda ‘ben en iyiyim, harikayım, kendimi seviyorum’ gibi söylemeleriyle “uyumlaştırmaya” çalışılan birey, sosyal medya kanalına dâhil olmakta ve bu alandaki araçlar yoluyla kişinin narsistik

yönü ortaya çıkmaktadır” (Alanka & Cezik, 2016, s. 560). Birey bu tür platformlarda yoğun bir şekilde aldıkları olumlu dönüşler ile birlikte bir süre sonra büyük bir sorunun pençesine takılabilmektedir. Modern çağda var olabilmek için görünürlülük adeta kutsal olarak görülmektedir. İnsanlar hastalık, acı çekmek ve hüznün gibi ana fazlasıyla odaklı olunan duygularda ve durumlardayken bile bunu kayıt altına almayı ve paylaşmayı düşünebilmektedirler.

### 5.3. Narsisizm Bulaşıcıdır Rekabeti Sever

Signe ve Thomas hastaneden ev otobüsle dönerken Signe istediği dönüşleri alamadığı için biraz düşüncelidir. Bu sırada otobüste ona üzülerek bakan bir yolcu bulunmaktadır. Thomas ideal bir erkek arkadaş olarak görünmek ve ilgiyi toplamak için Signe'ye sevgi dolu bir şekilde sarılmaktadır. Hastanede Signe'ye sürekli hastalığının bulaşıcı olup olmadığı soran ve ona dokunmaktan çekinmesine rağmen takdir toplamak için rahatlıkla kız arkadaşına sarılabilmektedir. İnsanlar tarafından sürekli beğenilmek, onaylanmak ve takdir görmek isteyen narsist bir karakter olan Thomas'ın karakter çözümlemesinin net bir şekilde yapılabildiği çok az sahneden biridir. Ayrıca film boyunca Signe'nin yanındaki birçok kişi bencil, narsist ve imaj düşkünü bireyler olup sadece onun kadar abartılı davranışlarda bulunmamaktadırlar.

Annesinin yönlendirmesiyle birlikte grup terapisine katılan Signe, burada kendisi gibi sürekli ön planda olmaya çalışan bireylerle karşılaşmaktadır. Terapideki herkes birbirinin hastalığını küçümserken kendi yaşadıklarını yüceltmekte ve zaman zaman dikkat çekme için bazen bilerek kusmak gibi hiç hoş olmayan davranışlarda bulunmaktadır. Signe burada kendinden bahsedilmesi istendiğinde durumunu *“Bir cilt hastalığım var. Ne tür bir hastalık olduğunu kimse bilmiyor. Dünyada bu hastalığa sahip tek kişi benim gibi gözüküyor. Doktorlar beni görmek için sıra oluyordu. Neredeyse ayrılmama bile izin vermeyeceklerdi”* şeklinde ifade etmektedir. Signe'nin grup terapisindekilerle benzer bir tavır içerisinde olduğunu hastalığını kutsal bir şey gibi anlatırken göstermektedir. Başrol karakter Signe filmin başlarında sadece narsist bir birey imajı çizerken yüzünde bilerek ve isteyerek açtığı yaraları anlatırken duyduğu gurur ise karakterin aşırı ilgi arzusu ve Münchhausen Sendromu yaşadığını da göstermektedir. Signe kendisine yapmış olduğu korkunç duruma rağmen istediği ilgiyi göremeyince gazeteci arkadaşına durumunu dramatize ederek anlatmaktadır. Bunun üzerine arkadaşı onunla bir röportaj yapmak ister. Signe daha önce Thomas'ın dergi çekiminde kullandığı odayı ve eşyaları kullanmaktadır. Bu sırada narsist bir birey olan Thomas kız arkadaşının yaşadığı zorluklara rağmen onun mobilyalarıyla fotoğraf çekirtmesini istememektedir. Signe bu sahneden daha önce göremediği ilgiden dolayı adeta intikam almaktadır. Signe bu röportajından sonra haber programlarına çıktığı rüyalar görmektedir. Dışarı çıkarken yüzünü tam gösterecek şekilde saçlarını toplamaya başlar ve herkesin ona bakmasından büyük haz duymaktadır. Gazetede ilk sayfada fotoğrafını görünce marketin önündeki gazete reyonun tamamına fotoğrafının çıktığı gazeteyi yerleştirmektedir. Daha sonra bir süre burada durup gazeteyi okuyarak insanların onu fark etmesini bekliyor. Karakterin her yaptığı insanı hayrete düşüren davranışlar olup sürekli daha ne yapabilir hissi uyandırmaktadır.

Signe herkes tarafından tanındıktan sonra film iki yönlü ilerlemeye başlamaktadır. Bir tarafta gerçek hayat diğer tarafta ise, Signe'nin hayalleri şeklinde bir akış başlamaktadır. Hayal dünyasında yaşadığı bu psikolojik durumu anlattığı bir kitap yazan ve bununla çok ünlü bir yazar olmaktadır. Gerçek yaşamında ise, Lisa adında bir moda dergisinin güzellik algısının dışında olan bireyler ile ürünlerini tanıtmaya çalışan kadınla tanışmaktadır. Lisa insanların fiziksel bazı problemlerle savaşıyor insanları çıkaracağı kreasyonda vitrin olarak kullanmak istemektedir. İnsanların acıdığı bireyleri metalaştırarak ürünlerini satışa çıkarmayı amaçlamaktadır. Ancak Signe bu durumdan şikâyetçi olmayıp aksine bu konuda gelen eleştirilere sert bir şekilde cevap vermektedir. Arkadaşının ona *“Mağdur insanları vitrin haline getirmek üzerine bir trend var”* demesiyle arkadaşlarıyla tartışmaya başlamaktadır. Modanın oluşturmuş olduğu güzellik anlayışı ile birlikte dünyada bir tek tipleşme başlamıştır. Moda dergileri son yıllarda belirlemiş oldukları güzellik standartlarında değil de farklı insanlara yönelmişlerdir. Vitrinlerinde anoreksiya hastalarından, cilt hastalıklarına kadar farklı veya mağdur insanları vitrin olarak kullanmaktadır. Öte yandan Signe vücudundaki ciddi deformasyonlara rağmen hala ilaç kullanmaya devam etmektedir. Saç dökülmesi, kan kusma, yüzündeki yaraların artması ve bacak krampları gibi vücudundan büyük sorunlar görülemeye başlamaktadır. Ancak, Signe tüm bunlar olmuyormuş gibi dergi çekimlerine devam etmektedir. Dergi çekimlerinde üzerindeki kıyafette markanın adı olan *“regardless”* kelimesi *“ne olursa olsun”* anlamına gelmektedir. Karakterin son

aşamada olduğu ve korkunç birçok davranışa yeltenmesinden sonra yazılan bu kelime karakterin hissiyatını özetler niteliktedir. Yüzünde açılan yaralar ve bayılması üzerine hastaneye kaldırılan Signe, Thomas tarafından terk edilmektedir. Signe evine geçtikten sonra yaşadığı tüm psikolojik problemlerini ve kendine bilerek zarar verdiğini gazeteci arkadaşına da anlatmaktadır. Arkadaşı onu kandırıldığı için onun narsist biri olduğunu söyleyerek evini terk etmektedir. Bu sahnede bir anlığına iyileşmeye başladığı düşünülse de yalnız kaldığında binlerce insanın ilgisini ve sevgisini kazanan bir kadın olduğu hayal dünyasına dönmektedir.

Filmin sonunda terapideki arkadaşlarıyla birlikte doğa yürüyüşünde olan Signe üzerinden hastalığın sebebine ve tedaviye aynı anda vurgu yapılmaktadır. Hasta bir toplumun hasta ettiği bir bireyin tedavisi toplumdaki uzak bir doğa olarak ele alınmaktadır.

### Sonuç

Modern dünya beraberinde birçok psikolojik hastalığı da getirmiş ve hâlihazırdaki bazı hastalıklarda ki vaka sayısında artışa neden olmuştur. Narsist Kişilik Bozukluğu, Histrionik Kişilik Bozukluğu (aşırı ilgi arzusu), Munchausen Sendromu ve Mazoşist gibi vakaların sayısında artış görülmektedir. Tüm bu sorunların bu dönemde başlıca problemler grubuna girmesi elbette ki tesadüf değildir. Ortaya çıkmasında birçok sebep bulunmakta ancak sosyolojik açıdan bakıldığında toplumlarda bireyciliğin hâkim olmaya başlaması ve bir varoluş kaynağı olan sosyal medyanın büyük bir rolü bulunmaktadır. Ben merkezci bir tutum insanların empati gücünü kaybetmelerine, bencilleşmelerine, kişilerarası iletişimin ve etkileşimin azalmasına neden olabilmektedir. Diğer taraftan sosyal medya bireyleri sahte bir sosyalleşmenin içine çekmektedir. Ayrıca, sosyal medya bireyin olmak istediği kişiye bürünebildiği bir ortam olup buradan gelen beğenilerde bireyi gerçek dünyadan uzaklaştırabilmektedir. Gerçek bir yaşam ve dijital bir dünya arasında varoluşsal sancılar çeken bireyler bir süre sonra bazı psikolojik rahatsızlıklar yaşayabilmektedir. Sosyal medya ve gerçek yaşam arasında var olma amacı güden bireyler bir müddet sonra her iki taraftan gelen olumlu ve olumsuz dönütlerden etkilenecektir. Birey idealize ettiği benliği ile sanal dünyada var olmaya çalışırken herkes tarafından beğenilmesi ve ilgi görmesi kaçınılmaz olmaktadır. Bu durum bir süre sonra bireyin gerçek benliğine ve yaşamına karşı bir öfke duymasına sebep olabilir. Bu durum tam tersi şeklinde ele alındığında ise, birey daha gerçekçi duygular yaşadığı gerçek yaşamın dışında olan sanal dünyadaki ağır linçleri, maruz kaldığı görüntüleri vb. durumları kaldırmayabilir. Bu aşamada birey depresyon gibi psikolojik rahatsızlıklar yaşayabilmektedir. Ancak bugün durumun daha çok sosyal medya merkezli bir yaşamın olduğu ve bu doğrultuda patolojik psikolojik problemler yaşandığı görülmektedir.

İlgi Manyağı filminden hareketle aşırı ilgi arzusu ve Narsisizm sosyolojik bağlamda ele alındığında bireyin toplumsal birçok konudan etkilenebileceği görülmektedir. Ayrıca toplumdaki ilişkiler bu problemleri çıkmaza götürdüğü gibi bir çözüm de getirebilmektedir. Bunun yanı sıra izleyicilerin de 'Signe' karakteri aracılığıyla kendilerinde bir benzerlik bulabileceği trajedi ile komedi arasında geçiş yapan bu film, bireylerin yaşamlarını yeniden gözden geçirip kişiliğimizi öz muhasebeye tabi tutarak içinde bulunduğumuz modern toplum hakkında eleştirel bir zihin sağlamaktadır.

### Kaynakça

- Alanka, Ö. ve Cezik, A. (2016). Dijital kibir: Sosyal medyadaki narsistik ritüellere ilişkin bir inceleme. *Trt Akademi Dergisi*, 2 (1), 548-569. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/218550>
- Alford, C. F. (2015). *Narcissism: Socrates, the Frankfurt school, and psychoanalytic theory*. (3. Baskı). International Psychotherapy Institute.
- Bayhan, V. (2017). İnternet, sosyal medya ve narsisizm. *Sosyoloji Divanı*, 9, 165-174.
- Clifton, A. (2011). Narcissism and social networks. W. K. Campbell, & J. D. Miller içinde, *The handbook of Narcissism and Narcissistic Personality Disorder: Theoretical Approaches*,

- Empirical Findings, and Treatments*. (1. Baskı). John Wiley & Sons, Inc.
- Cohen, J. (2007). Narcissism beyond the one and the other. A. Gaitanidis, & P. Curk içinde, *Narcissim A Critical Readre*. (1. Baskı). Karnac.
- Cremin, C. (2011). *İkomünizm*. (1. Baskı). Ayrıntı Yayınları.
- Gaitanidis, A. (2007). Narcissism and the autonomy of the ego. A. Gaitanidis, & P. Curk içinde, *Narcissism A Critical Reader*. (1. Baskı). Karnac.
- Oğuz, T. (2016). Çağdaş narkisisos'lar: facebook kullanım alışkanlıkları ve narsisizm. 9 (2), *Selçuk İletişim Dergisi*, 51-68. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/178276>
- Paris, J. (2013). *Psychotherapy in an age of narcissism: Modernity, science, and society*. (1. Baskı). Palgrave Macmillan.
- S.Grenyer, B. F. (2013). Historical overview of pathological narcissism. J. S. Ogradniczuk içinde, *Understanding and Treating Pathological Narcissism*.(1. Baskı). American Psychological Association
- Shaw, D. (2014). *Traumatic narcissism: Relational systems of subjugation*. (2. Baskı). Routledge.
- Su, S. (2017, mart 17). *Selfie: Narsisizm kültürünün bir semptomu*. Birikim Dergisi: <https://birikimdergisi.com/guncel/8220/selfie-narsisizm-kulturunun-bir-semptomu> adresinden 01.02.2023 tarihinde alınmıştır.
- Syrnington, N. (1993). *Narcissim a new theory*. (1. Baskı). Karnac Books.
- Tan, H. (2022). Dijital narsisizm ve sosyal bilimciler için bir ölçek önerisi . *İletişim Çalışmaları Dergisi*, 8 (3), 365-393. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2403898>
- Twenge, J. M. (2011). Narcissism and culture. W. K. Campbell, & J. D. Miller içinde, *The handbook of Narcissism and Narcissistic Personality disorder: theoretical approaches, empirical findings, and treatments*. (1. Baskı). John Wiley & Sons, Inc.
- Twenge, J. M. ve Campbell, W. K. (2015). *Asrın vebasası narsisizm illeti*. (3. Baskı). Kaknüs Yayınları.
- Walsh, J. (2015). *Narcissism and its discontents*. (1. Baskı). Palgrave Macmillan.
- Wardetzki, B. (2018). *Siyasette ve toplumda narsisizm, ayartma ve iktidar*. (1. Baskı). İletişim Yayınları.

**Sorumlu Yazar / Corresponding Author:** Doç. Dr. Ali Ulvi ÖZBEY

**Diğer Yazarlar / Other Authors:** Zekiye TAN

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

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

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

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

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



## ERKEN CUMHURİYET'TEN GÜNÜMÜZE TÜRKİYE'DE SINIRLARIN SOSYO-POLİTİK, EKONOMİK VE TARİHSEL DİNAMİKLERİ

*Socio-Political, Economic and Historical Dynamics of Borders in Turkey from the Early Republic to the Present*



Doç. Dr. Kerem ÖZBEY

Artvin Çoruh Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Artvin, Türkiye, ozbey-kerem@hotmail.com

*Araştırma Makalesi/Research Article*

**Geliş/Received**  
13.01.2023

**Kabul/Accepted**  
13.03.2023

**Sayfa/ Page**  
150-164



### Öz

Bu çalışma, erken Cumhuriyet döneminden günümüze Türkiye'de sınırların sosyo-politik, ekonomik ve tarihsel dinamiklerini anlamayı amaçlamaktadır. Her tarihsel dönemin nasıl bir sınır anlayışını ortaya koyduğu, dönemin öne çıkan gelişmelerinin sınırlara nasıl yansdığı ve sınırların ulusal, bölgesel ve küresel ölçekte hangi anlamlara sahip olduğu bu çalışmanın temel sorunsalını oluşturmaktadır. Bu çerçevede, Türkiye'de sınırların erken Cumhuriyet döneminde ulus-devletin inşasını gerçekleştirmeye dönük işlevselleştirildiği, Batıcı, Türkçü, sekülerist ve anti-emperyalist sınır anlayışının bu dönemde ortaya çıktığı gözlenmiştir. 1950'li yıllarla birlikte Türkiye'nin Batı'yla bütünleşmesi sınırları içe dönük bir yapıdan dışa açık hale getirmiş ve katı sınırlar yerini esnek sınırlara bırakmıştır. 1960-1980 yılları arası dönemde Türkiye'de sınırların sosyalist blok karşısında kapitalist bloğun sınırlarına dönüştüğü ve anti-komünizmle mücadelenin temel araçlarından biri olarak savunmacı-korumacı özellikleriyle öne çıktığı gözlenmiştir. 1980'li yıllar Türkiye'de sınırların ulusalcı görünümünden liberal bir çizgiye kaydığı ve serbest piyasa kapitalizminin sınırları edilgen hale getirdiği yıllar olmuştur. 1990'lı yıllar Türkiye'de terör ve etnikçiliğe karşı güvenlikçi-militarist sınırların inşa edildiği bir dönem olmuştur. 21. yüzyılın başları küreselleşmeye eklenme bağlamında sınırların etkisini yitirdiği ve sınırsız dünya söylemlerinin öne çıktığı bir dönem olmuştur. Küreselleşmenin sorgulandığı günümüz ise, ulus-devletlerin, milliyetçiliğin ve sınırların yükselişte olduğu, küresel hegemonya yapılarının dönüştürüldüğü, Türkiye'nin alternatif bir güç olarak konumlandığı ve sınırların da bu gücü sembolize ettiği bir dönem olmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Sınırlar, Türkiye'de Sınırlar, Tarihsel Dinamikler, Değişim.

### Abstract

This study aims to understand the socio-political, economic and historical dynamics of borders in Turkey from the early Republican period to the present. The main problematic of this study is what kind of border understanding each historical period reveals, how the prominent developments of the period are reflected on the borders, and what meanings the borders have on a national, regional and global scale. In this framework, it has been observed that the borders in Turkey were functionalized in order to realize the construction of the nation-state in the early Republican period, and the Westernist, Turkist, secularist and anti-imperialist border understanding emerged in this period. With the 1950s, Turkey's integration with the West made the borders open from an introverted structure and rigid borders were replaced by flexible ones. In the period between 1960 and 1980, it was observed that the borders in Turkey turned into the borders of the capitalist bloc against the socialist bloc and came to the fore with its defensive-protective features as one of the main tools of the struggle against anti-communism. The 1980s were the years when the borders in Turkey shifted from a nationalist view to a liberal one and free market capitalism made the borders passive. The 1990s was a period when security-militarist borders were built against terrorism and ethnicism in Turkey. The beginning of the 21st century has been a period in which borders have lost their effect in the context of articulation with globalization and unlimited world discourses have come to the fore. Today, when globalization is questioned, has been a period in which nation-states, nationalism and borders are on the rise, global hegemony structures are transformed, Turkey is positioned as an alternative power and borders symbolize this power.

**Keywords:** Borders, Borders in Turkey, Historical Dynamics, Change.

**Atf/Citation:** Özbey, K. (2023). Erken cumhuriyettten günümüze Türkiye'de sınırların sosyo-politik, ekonomik ve tarihsel dinamikleri. *MECMUA-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* ISSN: 2587-1811 8(15), 150-164.

## Giriş

Değişim ve daha özeldir toplumsal değişim, toplumsal yaşam ve örgütlenmede meydana gelen farklılaşmalardır. Bireyden topluma, geçmişten günümüze, geleneksellikten moderne, Doğu'dan Batı'ya, yerelden ulusala, ulusaldan küresele varıncaya dek değişim hayatımızın her alanında kayıtsız kalamayacağımız boyutlarda tezahür etmektedir. Değişimin etkilemediği ya da değişimden etkilenmeyen bir süreçten bahsetmek olanaksız olduğundan, sınırlar bu değişimden etkilenen ve değişimin etkilediği konuların başında gelmektedir. Sınırlar, toplumsal değişimlerin merkezi öğelerinden biridir. Sınırlar ile toplumsal değişim arasındaki ilişki, değişimin yönü, boyutu ve içeriğine göre şekillenmektedir. Sınırların toplumsal değişmeye koşut bir şekilde nasıl anlamlandırıldığı ve ne şekilde işlevselleştirildiği, sınırlar ile toplumsal değişimin en temel özelliğini oluşturmaktadır. Türkiye'de sınırların tarihsel gelişimi, sınırlar ile toplumsal değişim arasındaki ilişkiyi anlamak açısından önemli bir örneği teşkil etmektedir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan günümüze değin Türkiye'de sınırlar belirli evrelerden geçerek günümüzdeki halini almıştır. Erken Cumhuriyet'ten günümüze uzanan süreçte Türkiye'de sınırların birbirinden farklı dönemlerden geçtiği ve her bir dönemin sınır anlayışının farklı görünüm ve içerikleriyle karşımıza çıktığı anlaşılmaktadır.

Türkiye'de sınırların geçmişten günümüze değin nasıl bir değişim içerisinde olduğu, hangi evrelerden geçtiği, her bir evrenin nasıl bir sınır anlayışını ortaya koyduğu ve Türkiye'de sınırların ne tür sosyo-politik, ekonomik ve tarihsel dinamikleri içerdiği, bu çalışmanın temel sorunsalını oluşturmaktadır. Bu sorunsal ekseninde bu çalışma kapsamında Türkiye'de sınırların tarihsel gelişimine, sosyo-politik ve ekonomik dinamiklerine odaklanılmıştır. Bu kapsamda, çalışmada, erken Cumhuriyet'ten günümüze Türkiye'de sınırlar altı tarihsel dönemde ele alınmış, her bir dönemin gelişmeleri üzerinden Türkiye'nin sınırları anlaşılmasına çalışılmıştır. Bununla birlikte, çalışmada, sınırların tarihsel dönemlendirmesinden hareketle, farklı dönemler arasında karşılaştırma yaparak Türkiye'nin sınırları belirli süreklilik ve kırılmalar üzerinden analiz edilmiştir.

### 1. Erken Cumhuriyet Dönemi (1923-1950): Ulus-Devletin İnşa Döneminde Sınırlar

Türkiye'de sınırların tarihsel gelişimini anlayabilmek için Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş dönemine odaklanmak gerekir. Çünkü erken Cumhuriyet dönemi, Türkiye'de ulus-devletin inşa edildiği ve Türkiye Cumhuriyeti'nin sınırlarının belirlendiği dönemdir. Bu dönem, aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu'nun çökmesinden sonra yeni Türk Devleti'nin kurulduğu, yeni vatan anlayışının oluşturulduğu ve yeni bir milletin inşa edildiği bir dönemdir. Bu dönemde Türkiye'nin sınırları çizilerek, bu sınırlar dâhilinde Türkiye'nin milli kimliği de şekillenmiştir. Bu açıdan erken Cumhuriyet döneminde sınırların temel özelliği, ulus-devletin inşasını sağlamasıdır. Erken Cumhuriyet dönemi Türkiye'de ulus-devletin inşa edildiği dönem olması hasebiyle, Türkiye'de sınırların kurucu temellerini oluşturmuştur.

19. yüzyılın ikinci yarısından sonra Anadolu'nun İslamlaştırılması politikası dâhilinde Kafkasya ve Balkanlardan Osmanlı Devleti'ne yapılan göçler, Cumhuriyet'in ilanından sonra da devam etmiştir. Osmanlı Devleti'nin kaybettiği topraklardan (Balkanlar, Kafkaslar ve Kırım'dan) milyonlarca insan Anadolu'ya göç etmiştir (Adıgüzel, 2018, s. 35). Osmanlı'nın dağılmasıyla İmparatorluk Kafkasya, Balkanlar ve Kırım'daki topraklarını kaybetmiş ve söz konusu toprak kayıpları İmparatorluğun sınırlarının küçülmesine neden olmuştur. Osmanlı'nın çekildiği söz konusu topraklardan Anadolu'ya göçler yapılmıştır. Bu göçler, Cumhuriyet'in kuruluş sürecinde de devam etmiş ve Türk ulus-devletine kaynaklık edecek şekilde gerçekleşmiştir. Kafkaslardan, Balkanlardan ve Kırım'dan Anadolu'ya göçle gelenler, yeni Türk Devleti'nin kurulmasıyla birlikte milli kimliğin birer parçası haline gelmiştir.

Erken Cumhuriyet dönemi, Türk kimliğinin ulusal kimlik olarak kurgulandığı, Anadolu'nun yeni vatan olarak kabul edildiği, Anadolu'da yaşayan topluluğunda Türk milleti olarak tanımlandığı bir dönem olmuştur. Türklük, Osmanlı'nın son dönemlerinde İmparatorluk topraklarıyla eşgüdümlü bir şekilde tanımlanırken, Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte Anadolu toprakları referans alınarak tanımlanmıştır. Türklüğün yeniden tanımlanmasına koşut olarak Anadolu coğrafyası Türklerin yeni vatanı halini almıştır. Anadolu'yu tanımlayan topraklar Türk kimliğinin sınırlarını oluşturmuştur. Türkiye'nin sınırları aynı zamanda Türk kimliğinin de sınırları olmuş, sınırlar Türklüğün çerçevesini oluşturmuştur. Anadolu sınırları Türklüğün yeni vatanı, Anadolu'da yaşayan halk da Türk milleti halini almıştır. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün "Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran

Türk halkına Türk milleti denir” şeklindeki veciz sözü, modern Türkiye sınırlarının Türk milletinin, Türk kimliğinin ve Türklüğün sınırları olduğunu göstermiştir.

Erken Cumhuriyet Dönemi Türk modernleşmesi Kemalizm'in temel ilkeleri çerçevesinde şekillenmiştir. Kemalist modernleşme, emperyalizme karşı bağımsızlık savaşı vermiş bir Türk milliyetçiliğinden hareket eden, Batı medeniyetini merkeze alan, seküler toplumu önceleyen bir modernleşme projesidir. Kemalist modernlik, Türkçü ve Batıcı bir milliyetçiliği modern Türkiye'nin kuruluşunda temel almış ve bu temel üzerinden ulusal kimliği kurgulamıştır. Erken Cumhuriyet döneminde Türkiye'nin sınırları büyük ölçüde içe dönük özellikler taşımıştır. Bu dönemin sınır anlayışı, Türkiye'nin “üç tarafı denizlerle, dört tarafı düşmanla çevrili ülke” ifadesinde karşılık bulmuştur. Buna göre Türkiye sınırlarının dışındakiler birer düşman olarak görülmüştür. Bu dönemde sınırların dışında kalanlar düşman olarak kodlandığı için sınırlar içe dönük özellikler göstermiştir. Sınırların içe dönük olması, değişime kapalı olduğu ve temsil ettiği kimliğin sınırların içinde kalarak inşa edildiği anlamını taşır. Bu dönemde Türk kimliği içe dönük bir şekilde inşa edilmiş, kimliğin referansları içeride aranmıştır. Bu dönemde yeni kurulan sınırlar içe dönük, bu nedenle de değişime kapalı olduğundan statükocu bir mahiyette belirmiştir. Bu açıdan erken Cumhuriyet döneminde Türk kimliğinin temel hatlarını oluşturan sınırların içeriğini anti-emperyalist, sekülerist, statükocu, Türkçü ve Batıcı tonlar oluşturmuştur.

## 2. 1950'li Yıllar: İçe Dönük Sınırlardan Dışa Açık Sınırlara

Erken Cumhuriyet Döneminde sınırlar içe dönük bir şekilde işlevselleştirilirken, 1950'li yıllarla birlikte Türkiye'nin sınırlarının dışa dönük bir vaziyet aldığı görülmüştür. Sınırların içe dönük olması değişime kapalı olduğunu gösterirken, dışa açık olması ise değişime açık hale geldiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda, Türk ulusal kimliğinin referansları erken Cumhuriyet döneminde içeride aranırken ya da içeriye gönderme yapılarak tanımlanırken, 1950'li yıllarla birlikte kimliğin referansları dışarıda aranmaya başlamış, dış dünyayla kurulan ilişkiler kimliğin yeni referanslarını oluşturmuştur. 1950'li yıllarla birlikte sınırların dışında kalanlar öteki ve düşman olarak görülmek yerine, yeni muhataplar olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Bu anlamda 1950'li yıllarla birlikte dış dünyayla yeni işbirlikleri kurulmaya başlanmıştır. Özellikle DP (Demokrat Parti) iktidarıyla başlayan liberalleşme eğilimleri, Türkiye'nin dışa açılma politikaları, ABD (Amerika Birleşik Devletleri) ile işbirliğinin oluşturulması gibi gelişmeler sınırların dışa açılmasında, esnek bir yapıya bürünmesinde etkili olmuştur.

DP iktidarının önemli niteliklerinden biri, Batı dünyası ile ekonomik ve siyasal bütünleşmeye kesin bir inanç beslemesidir. DP, Batı ile bütünleşmeye ülkenin bütün sorunlarını çözecek bir yol olarak bakmıştır. DP, Batı ile bütünleşmeyi, bu bütünleşme uğruna her fiyatı ödemeye hazır olacak kadar istemiştir. NATO (Kuzey Atlantik Antlaşması Örgütü)'ya kabul edilebilmek için Kore'ye asker yollanması pek çok örnekten yalnızca biridir. Demokrat Parti önderlerinin anlayışına göre, Türkiye, Batı'nın askeri ve siyasal denetimini ne kadar çok kabullerirse, alacağı dış ekonomik yardım da o oranda artacaktı (Kongar, 2015, s. 150). Nitekim Marshall Yardımları ve Truman Doktrini, ABD'nin Türkiye'ye ekonomik yardımları olmuş, DP iktidarı ABD ile siyasi, askeri ve ekonomik bütünleşmenin gerekliliğini öne çıkarmıştır. Türkiye'nin ABD'yle bütünleşmesi söz konusu yardımlarla sınırlı kalmamış, NATO üyeliğiyle yeni boyutlar kazanmıştır.

Bilindiği üzere NATO, SSCB (Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği)'ye karşı üye ülkeleri savunmak, onların güvenliğini sağlamak amacıyla kurulmuştur. Fahir Armaoğlu'na göre Türkiye NATO'ya katılarak Sovyet tehdidine karşı güvenliğini sağlamış, Birleşik Amerika'yı, güvenliğinin, bağımsızlık ve toprak bütünlüğünün korunmasında temel bir unsur olarak almıştır (Armaoğlu, 2014, s. 469). Türkiye'nin sınırları, NATO üyeliği sebebiyle aynı zamanda NATO'nun da sınırları olmuştur. Türkiye'nin NATO üyesi ülke konumunda olması, Türkiye'nin sınırlarının aynı zamanda NATO'nun da sınırları olduğunu, NATO'nun temel görevlerinden birinin de üye ülkeler arasında yer alan Türkiye'nin sınırlarının korunması olduğu anlaşılmaktadır. Türkiye'nin NATO üyesi bir ülke olması, Türkiye'nin sınırlarının Batı etkisine açık hale getirmiştir. Türkiye'nin sınırlarının ulusal bir sınır olmanın yanı sıra küresel ve bölgesel bir sınır olma özelliği de kazanması Soğuk Savaş Döneminin bir ürünü olup, NATO üyeliği bunun bir göstergesi olmuştur.

Soğuk Savaş dönemi, II. Dünya Savaşı'ndan sonra başlayıp Sovyetler Birliği'nin çökmesiyle son bulan, literatürde ve hafızalarda çift kutuplu dünya olarak bilinen, bir tarafta Batılı ülkelerin başını çektiği



kapitalist blok ile diğer taraftan Rusya'nın başını çektiği sosyalist bloğun birbirleriyle mücadele ettiği bir dönemdir. Kuşkusuz bu dönemin en çok etkisi altına aldığı ülkelerden biri de Türkiye olmuştur. Türkiye, yerinde bir kararlar II. Dünya Savaşı'na katılmamış, ancak savaş sonrası yeni düzende oluşan çift kutuplu dünya düzeninde, Batılılaşma tecrübesinin de etkisiyle Batılı ülkelerin olduğu kapitalist bloğa dâhil olmuştur. Kapitalist blok, Batı'nın Fransız Devrimi, Sanayi Devrimi, bilimsel ve teknolojik devrimlerle dünya egemenlik ilişkileri açısından gücün merkezine dönüştüğü, dünyanın Batılılaştırılmasını, bireyciliği, bürokratikleşmeyi, sekülerizmi, demokrasiyi, milliyetçiliği, modernizmi kendisine temel öncül olarak kabul etmiş ülkelerin birliğine dayanan bir örgütlenme olmuştur. Kapitalist bloğun karşısında yer alan sosyalist blok ise, 1917 Ekin Devrimiyle Rusya'da baş gösteren ve kapitalist ekonomik sistem yerine eşitlikçi bir dünya düzenini önceleyen ülkelerin yer aldığı bir örgütlenmenin adı olmuştur.

Türkiye'nin Osmanlı'nın son döneminden başlayan ve Cumhuriyet dönemiyle yeni boyutlar kazanan Batılılaşma/modernleşme serüveni, II. Dünya Savaşı'ndan sonra oluşan güç blokları içerisinde Batılı ülkelerin yer aldığı kapitalist blok içerisine dâhil olmasında belirleyici olmuştur. Kapitalist blokta Türkiye, Soğuk Savaş Dönemi boyunca Batılı ülkelerle işbirliği içerisinde olmuş, NATO'ya girmiş, Avrupa Birliği'ne girmek için aday ülke olmuş, Batı yanlısı politikaları uygulamıştır. Türkiye'nin kapitalist blokta yer alması, kuşkusuz Türkiye'nin sınırları üzerinde de etkili olmuştur. Soğuk Savaş döneminde Türkiye'nin sınırları, sosyalist blok karşısında kapitalist bloğun sınırlarına dönüşmüştür. Diğer bir ifadeyle, bu dönemin temel özelliği, Türkiye'nin sınırlarının sadece Türkiye'nin sınırları olmadığı, aynı zamanda Türkiye'nin de dâhil olduğu Batılı kapitalist bloğun sınırları olduğudur. Bu bağlamda, ABD ve Sovyet Rusya'nın iki farklı ekonomik sistem üzerinden ayrılması Soğuk Savaş Dönemi boyunca Türkiye'nin sınırlarının ekonomik sınırlar olma özelliğine işaret ederken, bu dönemde Türkiye'nin NATO ve Avrupa Birliği (AB) üyelikleri, Türkiye'nin sınırlarının çok yönlü siyasallaşmasına neden olmuştur.

1950'li yıllar boyunca DP hükümetleri iç ve dış politikada Amerika ile ittifak için güçlü bir irade ortaya koymuştur. On yılın sonuna doğru ise bu tek taraflılıktan vazgeçme ve özellikle ekonomi politikalarında alternatiflere sahip olma hedefi 27 Mayıs 1960 tarihinde yaşanan cumhuriyet döneminin ilk askeri darbesiyle belirli bir süre için ortadan kalkmıştır. DP hükümetinin, Batı demokrasisinden ve NATO üyeliğinden vazgeçmeden, özellikle ekonomik kriz ve ABD'nin ekonomik desteğinin kesilmesi sonrasında, Sovyetler Birliği üzerinden seçeneklerini çeşitlendirme arayışına girmiş olması 27 Mayıs darbesinin dış dinamiklerini ve ABD'nin bu darbeye bakış açısını anlamak açısından önemli unsurlardır (Kasapsaraçoğlu, 2020, s. 1345). 27 Mayıs 1960 tarihinde gerçekleştirilen askeri darbe, Türkiye'nin egemenliği, dolayısıyla da egemenliği sembolize eden sınırları üzerinde ABD etkisini göstermesi açısından önemlidir. Zira 27 Mayıs askeri darbesi, dünya ölçeğinde ABD patentli darbelerden biridir. Askeri darbeler ülkelerin egemenlik nosyonlarının ortadan kaldırılması olduğundan, 1960 tarihinde gerçekleştirilen askeri darbeyi de Türkiye'nin egemenlik sahasının, bu sahayı temsil eden sınırların ihlal edilmesi olarak anlamak olanaklıdır. Türkiye'nin sınırlarının dışa açıklığı, askeri darbeler üzerinden sınırların etkisinin belirli ölçülerle azalması, sınırların dış müdahaleye açık hale gelmesi anlamını taşımaktadır. Bu durum 1960'lı yıllarla birlikte değişime uğramış, sınırlar yeni işlevleriyle ön plana çıkmıştır.

### 3. 1960-1980 Arası Dönem: Savunmacı-Korumacı Sınırlar

1960'lı yıllarla birlikte Türkiye'de farklı bir tarihsel döneme girilmiş, Türkiye'nin sınır anlayışı da bu dönemle birlikte değişmeye başlamıştır. 27 Mayıs askeri darbesinden sonra Türkiye'nin sınırları savunmacı-korumacı bir yapıya dönüşmüştür. Buradaki temel soru, Türkiye'nin sınırlarının neye ya da kime karşı savunmacı-korumacı olduğudur. Bu dönemde Türkiye'nin sınırları, başta Soğuk Savaş Döneminin etkileri altında Sovyetler Birliğine, daha özelde bu birliğin ideolojisi olan komünizme karşı savunmacı-korumacı olmuştur. Ancak savunmacı ve korumacı sınırlar arasında da belirgin bir farklılık söz konusudur. Türkiye'nin sınırları Sovyet komünizmine karşı savunmacı olurken, Sovyetler de dâhil dünyanın diğer bütün ülkelerine karşı ise Türkiye'nin sınırları korumacı olmuştur. Diğer bir ifadeyle, Türkiye, bir ulus-devlet olarak kendi sınırlarını korurken, aynı zamanda bu sınırlar belirgin bir tehdide karşı da savunulmuştur. 1960-1980 arası dönemin sınır anlayışı da genel olarak korumacı, özel olarak ise savunmacı olmuştur. Türkiye'nin sınırlarının savunmacı-korumacı özellikleriyle öne çıkmasında, II.

Dünya Savaşından sonra gelişen Sovyet komünizmine karşı Türkçü, İslamcı ve Batıcı siyasal hareketlerin örgütlenmeleri başat bir rol oynamıştır.

Dünyada olduğu gibi Türkiye'de de İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, anti-komünist unsurların ağırlık kazanmaya başlamasıyla birlikte antikomünist hareketler, milliyetçi eğilimlerin kitleselleşmesine yol açmıştır. Çeşitli sınıfsal, siyasal, ideolojik etkenlerin ve değerlerin antikomünizm potasına akmasını sağlayan bu potansiyel, ülkücü hareketin kişiliğinde hem evrensel bakımdan, hem de Türkiye'deki sağcı/milliyetçi akımın geçmişi bakımından yeni, özgün olan ve artık kitlesel nitelikli bir sağcı/milliyetçi hareketin oluşumunun önünü açmıştır (Karakas, 2013, s. 21). Türk milliyetçiliğinin somutlaşmış hali olarak Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) ile birlikte Türkiye'de İslamcı hareketin siyasal örgütlenmesi olarak Milli Nizam Partisi (MNP) ve devamında Milli Selamet Partisi (MSP) gibi partiler de yine bu dönemde ortaya çıkmıştır. Türkiye, bu dönemde ABD'nin başını çektiği Batı bloğu içerisinde yer alarak bir yandan geçmişten gelen Batılılaşma siyasetini sürdürmüş, diğer yandan da Sovyet karşıtı siyasi ideolojilerin örgütlenmesinde etkili olmuştur.

Türkiye'nin Batı yörüngesinde yer alması, kuşkusuz sınırlarının da Batıyla bütünleşik bir vaziyet almasında etkili olmuştur. Türkiye dönem dönem Batı yörüngesinden çıkmaya başladığında Batı'nın müdahalesiyle karşı karşıya kalmıştır. Batı siyasi, ekonomik ve askeri açılardan Türkiye'ye müdahale ederek Türkiye'yi sürekli kendi istediği istikamette tutmak istemiştir. Ne zaman ki Türkiye yeni bir arayış içinde olduğunda, yeni bir yön tayin etmek istediğinde ya da yeni bir aidiyet oluşturmak istediğinde Batı Türkiye üzerinde hegemonik ilişkisini yeniden tesis etmeye çalışmıştır. Nitekim 27 Mayıs 1960 askeri darbesi bu tür bir anlayışın ürünü olmuştur. 27 Mayıs askeri darbesinden sonra 12 Mart 1971 askeri muhtırası da Batı orijinli olup, ABD'nin yönlendirdiği bir hareket olmuştur. Nitekim Mürsel Bayram'ın da belirttiği gibi, muhtıra sonrası gelişmeler genel olarak ABD'yi memnun edici niteliktedir (Bayram, 2015, s. 37). Daha sonrasında 12 Eylül 1980 askeri darbesi de Batı'nın hegemonya stratejilerinin bir ürünü olarak şekillenmiştir. Kuşkusuz askeri darbeler Türkiye'yi Batı'ya bağımlı hale getirmiştir. Türkiye'nin Batı'ya bağımlı olması, Batı'nın Türkiye'ye müdahalede bulunmasına da zemin hazırlamıştır. Türkiye'nin Batı'yla bağımlılık ilişkisi, Türkiye'nin sınırlarının da Batı'nın etkilerine açık hale gelmesine neden olmuştur.

Soğuk Savaş döneminde Türkiye'de yeni siyasal hareketlerin ortaya çıkması, Türkiye'nin Batı'yla ilişkileri ve Sovyet Rusya'ya karşı Türkiye'nin Batı bloğunda yer alarak konum elde etmesi, doğrudan doğruya Türkiye'nin sınırları üzerinde etkili olmuştur. Bu dönemde Türkiye'nin sınırlarının önde gelen özelliği, Sovyet karşıtı ideolojilerin siyasi aygıtına dönüşmesidir. Türkiye'nin sınırları, Batılılaşma siyasetinin, Türk milliyetçiliğinin ve İslamcılığın Sovyet karşıtı konumlanmasında etkili bir silaha dönüşmüştür. Batılılaşma siyasetinin yanı sıra din ve milliyetçiliğin kimlik kurgusu Türkiye'nin ulusal sınırlarının işlevselleştirilmesinde etkili olmuştur. Sovyetler Birliği'ne karşı Türkiye'nin sınırları bu dönemde Batıcı, İslamcı ve Türkçü özelliklere sahip olmuştur. Erken Cumhuriyet döneminde Türkiye'nin sınırları anti-emperyalist karakterde şekillenirken, Soğuk Savaş Döneminde, özellikle de 1960-1980 arası dönemde anti-komünist özelliklerle öne çıkmıştır. Bu dönem Türkiye'nin ulusalcılığının güçlülüğünü koruduğu, ulusalcı reflekslerin öne çıktığı dönem olmuştur. Bu dönemde sınırların temel özelliği, Türkçü, İslamcı ve Batıcı siyasal hareketler üzerinden savunmacı-korumacı karakterde olmasıdır.

#### 4. 1980'li Yıllar: Liberal Sınırların Yükselişi ve Sınırların Esnekleştirilmesi

1980'li yıllar, Türkiye'nin ulusal kalkınmacı anlayışı terk etmeye başladığı, buna karşın küreselleşme ve serbest piyasayı kabullendiği, dışarıyla bütünleştiği, serbest piyasa ekonomisine eklenmeye başladığı bir dönem olmuştur. 1980'li yıllarla birlikte Türkiye'de küreselleşmenin ve neo-liberal ekonomi politikalarının hâkim olduğu, buna bağlı olarak serbest piyasa ekonomisinin giderek genişlediği ve sermayenin ulusal sınırları aşarak küreselleştiği bir süreç oluşmuştur. Bu dönemde Türkiye'de sınırların önde gelen özelliği, geçmişle kıyaslandığında daha esnek olması, geçirgen hale dönüşmesidir. 1960-1980 arası dönemde Türkiye'de sınırlar Soğuk Savaş siyasetinin etkisi altında savunmacı-korumacı özellikler gösterirken, 1980'li yıllarla birlikte esnek ve geçirgen hale gelmiştir. Ulusal sınırlar yerini liberal sınırlara bırakmıştır.

1980'li yıllar Türkiye'de yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Bu dönem Türkiye'de liberalleşme politikalarının hız kazandığı, ulusalcı anlayışın belirli ölçülerde yerini liberal anlayışa bıraktığı, serbest



piyasa ekonomisinin hâkim olmaya başladığı bir dönem olmuştur. 1980'lere kadar Türkiye'de hakim ekonomi politik anlayış ithal ikameci sanayileşme (Bkz. Keyder, 1996), ulusal kalkınmacılık (Bkz. Gülalp, 1998) ve/veya komuta ekonomisi (Bkz. Vergin, 2000) olarak ifade edilirken, 1980 sonrası Türkiye'nin yeni siyasal iklimi ve iktidar kültürü, piyasaya mutlak bir itaati beslemiş, piyasanın her şeye kadir olduğuna ilişkin güçlü bir inanç oluşturmuştur. Liberal değerler Türkiye'nin yeni değerleri olmaya başlamıştır. 24 Ocak 1980 kararları Türkiye'nin liberalleşmesini sağlamış, ekonominin yanı sıra siyasal alanda da liberalleşme politikaları etkin hale gelmiştir. Tanıl Bora'nın ifadesiyle, 12 Eylül'ün tahkim ettiği 24 Ocak 1980 ekonomik kararlar paketi, Türkiye ekonomisinin devletçi-himayeci kayıtlardan soyunarak global kapitalist ekonomiyle bütünleşmesine giden yolu açmıştır (Bora, 2017, s. 550). 1980 sonrası Türkiye'de liberal politikalar hız kazanmış, bu kapsamda 1980 askeri darbesiyle birlikte gelen yasaklar ortadan kaldırılmış, özel girişimcilik yükselen değerler alanına dâhil olmuş, özelleştirme politikalarına hız verilmiş, serbestiyet ve özerklik etkin hale gelmiş ve bu gelişmeler yeni fırsatlar oluşturarak toplumsal açıdan yeni bir dinamizm oluşturmuştur (Göle, 2002).

1980 sonrası dönemde Türkiye'nin sınırları, 1960-1980 arası dönemden farklı özellikler göstermiştir. 1960-1980 arası dönemde Türkiye'nin sınırları savunmacı-korumacı özellikler taşıırken, 1980'li yıllarla birlikte liberal özellikler kazanmıştır. Diğer bir ifadeyle, 1980'li yıllarla birlikte Türkiye'de sınırlar önceki dönemlerden farklı bir tarihsel evreye geçiş yapmış, bu evrede sınırlar liberal özelliklerle öne çıkmıştır. 1980'li yıllar Türkiye için liberal sınırların yükselişte olduğu, küreselleşme ve yeni liberal değerlerin sınırları etkisi altına aldığı yıllar olmuştur. 1980'li yıllarla birlikte Türkiye, sınırların ulusalcı görünümünden liberal görünüme dönüştüğü, önceki dönemin katı sınır anlayışının yerini görece esnek sınırlara bıraktığı bir süreci deneyimlemiştir. Önceki dönemde sınırlar ulusal bütünleşmenin temel sacayaklarından biri olurken, 1980'li yıllarla birlikte küreselleşme ve liberalleşme süreçleriyle bütünleşmenin anahtarına dönüşmüştür. 1950'li yıllarla birlikte başlayan dışa dönük sınır anlayışının 1960-1980 evresinde ulusalcı reflekslerle savunmacı-korumacı bir hüviyete büründüğü, ancak 1980'li yıllarla birlikte liberal bir anlayışla devam ettiği görülmüştür. Liberal sınırların yükselişi Türkiye açısından sınırların esnekleşmesi, Türkiye'nin dış dünyayla bütünleşmesi, serbest piyasa ekonomisi çerçevesinde sınırötesi işbirliklerinin geliştirilmesi, sınırların korumacı-savunmacı görünümünden gevşek bir yapılanmaya geçiş yapmıştır.

### 5. 1990'lı Yıllar: Terör ve Etnikçiliğe Karşı Güvenlikçi-Militarist Sınırlar

1990'lı yıllar, Sovyetler Birliği'nin çöktüğü ve Soğuk Savaş Döneminin son bulduğu yıllar olmuştur. Bu dönem, II. Dünya Savaşı'ndan sonra başlayan çift kutuplu dünyanın Berlin Duvarı'nın yıkılışıyla sona erdiği bir dönem olmuştur. 1990'lı yıllar, ABD'nin yeni dünya düzeni olarak işaret ettiği küreselleşmenin hâkim olduğu yıllar olmuştur. Yeni dünya düzeni söylemleri, dünya ölçeğinde tek bir güç olarak ABD'nin olduğu bir anlayışı temsil etmiştir. Gülten Kazgan'ın da belirttiği gibi, yeni dünya düzeninin belirleyici öğeleri liberalleşme ve küreselleşmedir (Kazgan, 2003, s. 221). Küreselleşmenin ve liberalizmin yeni dünya düzeninin efendisi olarak ilan edildiği, ulus-devletlerin egemenliklerinin sorgulandığı, sınırların eski önemini kaybettiği bir anlayış, 1990'lı yıllarla birlikte ön plana çıkmıştır. Ancak beklendiği ve ifade edildiği gibi yeni dünya düzeni, daha çok düzensizliği beraberinde getirmiş, ulus-devletler küresel güçlerin yarattığı kargaşadan olumsuz etkilenmişlerdir.

1990'lı yıllarla birlikte ABD merkezli küreselleşmenin Türkiye üzerinde yarattığı temel gerilim, Türkiye'nin ulus-devlet yapısını ve Türk ulusal kimliğini tartışmaya açan gelişmeler ortaya koymasındır. Bu gelişmelerin başında, Türkiye'nin 1980'li yıllarla başlayan ve günümüze kadar devam eden terör ve etnikçilik sorunları gelmektedir. Terörizm, Türkiye'nin üniter yapısını parçalamayı, Türkiye'nin etnik kimlik temelinde bölünmesini hedefleyen ve etnik grupların devlet kurma girişimlerini meşrulaştırmaya dönük olarak ortaya çıkmış bir sorundur. Türkiye'nin terör sorunu 1970'li yıllarda kurulan Ermeni terör örgütü ASALA (Ermenistan'ın Kurtuluşu için Ermeni Gizli Ordusu) ile birlikte 1980'li yıllarla birlikte başlayıp 1990'lı yıllarda etkili hale gelen PKK (Kürdistan İşçi Partisi) terör örgütünün Türkiye'ye yönelik saldırılarıyla ortaya çıkmıştır. Sina Akşin'e göre, 1983'te ASALA'nın etkinliğinin son bulmasından sonra, 1984'te yeni terör eylemleri PKK'dan kaynaklanıyordu. PKK feodal, aşiret yapılı bir ortamda Ankara'da Abdullah Öcalan önderliğinde küçük bir örgüt olarak ortaya çıkmıştır (Akşin, 2013, s. 281). 1990'lı yıllarda Türkiye'nin doğusunda görülmemiş bir popülerite kazanan PKK, Türkiye siyasi elitini ülkenin inkar edilmesi değil, çözülmesi gerekli bir Kürt sorunu olduğunu kabul etmeye zorlamıştır (van Bruinessen, 2015, s. 43).



Terör sorunuyla birlikte Türkiye'nin en can yakıcı sorunları arasında Kürt sorunu gelmektedir. Kürt sorunu, Kürt kimliğinin tanınması amacıyla ortaya çıkmış bir kimlik siyasetidir. Fuat Keyman'ın ifadesiyle, Kürt sorununun tanınma amaçlı etnik bir iddia içeren bir kimlik siyaseti olarak ortaya çıkışı, 1980'li, özellikle de 1990'lı yıllarda gerçekleşmiştir (Keyman, 2009, s. 344). Kürt sorunu Kürt kimliğinin tanınmasını içerdiği gibi, aynı zamanda Kürtlerin özerkliğini ve Kürtlere ait bir devlet kurma düşüncesini hedefleyen ve bu yönleriyle bir Kürt milliyetçiliği olarak beliren bir sorun halini almıştır. Bu sebeple 1990'lı yıllarda Kürt sorunu bir terör sorunu olarak görülmüş ve bu sorunun güvenlikçi-militarist yaklaşım ve araçlarla çözüleceği düşüncesi hâkim olmuştur. Tanıl Bora'nın ifadesiyle, Kürt meselesi, 1984'ten itibaren, öncelikle veya sadece terör sorunu sayıldı (Bora, 2017, s. 255). Kürtlerin özerklik ve devlet kurma düşüncesi, Türkiye'nin üniter yapısını, ulusal bütünlüğünü, Türk vatanını tehdit etmesi nedeniyle Kürt sorunu Türkiye'nin temel bir sorununa dönüşmüştür. Bu sorun her ne kadar 1980'li yıllarda doğu bölgelerinde varlık gösterse de, gelinen noktada ülkenin bütününde gözlenmiştir. Şafak Aykaç'ın da belirttiği gibi terörizm ve bölünme tehdidi gibi devletin milli güvenlik siyasetinin temel algıları ve söylemleri toplumsal bir zemine yayılmıştır (Aykaç, 2013, s. 141). Kürtlerle birlikte Ermenilerin ve Yunanlıların da benzer eğilim ve talepleri ileri sürmeleri, Türkiye için terör sorunuyla birlikte etnik grupların ülke topraklarını parçalamaya dönük anlayışlarının ortaya çıkardığı sorunlar, Türkiye'nin bulunduğu coğrafi bağlamı güvenlik açısından ciddi tehditlerle karşı karşıya bırakmıştır. Burada dikkat edilmesi gereken temel husus, hem terör hem de etnikçilik sorununun küresel güçler tarafından manipüle edildiği, kışkırtıldığı ve desteklendiğidir. Çünkü küreselleşme, ulusüstü ve ulusaltı örgütlenmeleri harekete geçiren bir anlayışı ifade etmektedir.

Terör ve etnikçilik sorunlarının etkilediği alanların başında hiç kuşkusuz sınırlar gelmektedir. Çünkü sözü edilen sorunlar ülke topraklarını, milli birlik ve bütünlüğü ve vatan duygusunu hedef alan, terör ve etnik kimlikler üzerinden parçalanmayı yegâne çözüm yolu olarak görmektedir. Böylesine sorunların hedefinde doğrudan doğruya sınırlar gelmektedir. Terör ve etnikçiliği temel yol edinenler açısından sınırlar bu yolun önündeki engeller olarak görülmektedir. Türkiye'nin sınırları 1990'lı yıllarda artan terör ve etnikçilik sorunları karşısında tehdit altında olmuştur. Ümit Cizre'nin de belirttiği gibi, devletin güvenlik güçleri ile PKK arasındaki mevcut silahlı çatışmanın sertliği, Kürt milliyetçiliğinin basit bir hoşnutsuzluk ifadesi olmadığı, Türk varlığının sınırlarının bağımsız bir Kürt devletine yer açmak için değiştirilmesini talep eden bir hareket olduğu inancını pekiştiriyor (Cizre, 2001, s. 224). PKK'nın Türkiye'ye yönelik bölücü faaliyetleriyle birlikte Kürt milliyetçilerinin milli birliği ve bütünlüğü parçalamaya dönük söylem ve eylemleri, Türkiye'nin sınırlarını ortadan kaldırmayı hedefleyen anlayışları göstermiştir. Terörizm ve etnik ayrılıkçılık, Türkiye'nin sınırlarına, dolayısıyla sınırların temsil ettiği, içerdiği, muhafaza ettiği her şeye karşı birer tehdit oluşturmuştur.

1990'lı yıllarla birlikte Türkiye'nin sınırları terör ve etnikçilik tehditleri karşısında güvenlikçi-militarist sınırları sembolize etmiştir. Türkiye topraklarına yönelik PKK'nın eylemleri ile etnikçi anlayışların parçalanmaya dönük faaliyetleri doğrudan doğruya Türkiye'nin sınırlarını tehdit altına aldığı için, bu dönemde sınırlar güvenlikçi-militarist bir anlayışla korunmuş ve savunulmuştur. Çünkü Türkiye'nin sınırları, aynı zamanda Türkiye'nin güvenliğinin başlangıç ve bitiş çizgilerini oluşturduğu için güvenlikçi ve Türkiye'nin düzenine tehdit oluşturmaları nedeniyle terör ve etnikçi hareketler Türk Silahlı Kuvvetleri ve Emniyet Genel Müdürlüğü tarafından ortadan kaldırıldığı için militarist özelliklere sahip olmuştur. Türkiye'nin sınırları, 1923-1950 arası dönemde Batı emperyalizmine karşı, 1960-1980 arasında dönemde Sovyet komünizmine karşı işlevselleştirilirken, 1990'lı yıllarda terörizme ve etnikçiliğe karşı mücadelenin temel araçlarından biri olmuştur. 1923-1950 arası dönem ve 1960-1980 arası dönemle benzer özellikle taşıyan bu dönemde Türkiye'de sınırlar hem korumuş hem de korunmuştur, hem savunmuş hem de savunulmuştur. Bu bağlamda, 1990'lı yıllarla birlikte Türkiye'nin sınırları, terör ve etnik ayrılıkçılığa karşı ülke topraklarının güvenliğini, milli birlik ve bütünlüğün garantörlüğünü ve vatanın bölünmez bütünlüğünü temsil etmiştir. Bu açıdan bu dönemde Türkiye'nin sınırları güvenlikçi-militarist bir anlayışla şekillenmiştir.

## 6. 21. Yüzyılın Başları: Küreselleşmeye Eklemlenme ve Sınırsız Dünya Söylemi

21. yüzyıl, dünyada ve Türkiye'de sınırların en çok gündeme geldiği, konuşulduğu ve tartışıldığı bir dönem olmuştur. Bu dönemde sınırlarla ilgili farklı sosyo-politik ve ekonomik dinamikler etkili olduğu için, bu dönemin sınır anlayışını kendi içinde iki farklı döneme ayırarak analiz etmek yerinde olacaktır. İlk dönem, küreselleşmeye eklemlenme çerçevesinde sınırsız dünya söyleminin hâkim olduğu dönemi

ifade ederken, ikinci dönem küreselleşmenin sorgulandığı, küresel hegemonya stratejilerinin reddedildiği, ulus-devletin yeniden tarih sahnesindeki güçlü pozisyonunu elde ettiği ve sınırların küresel hegemonyadan özerkleştiği, sınır duvarlarının yeniden yükseldiği bir dönemdir. İlk dönemde liberal sınırlar, ikinci dönemde ise milliyetçi sınırlar öne çıkmıştır.

21. yüzyılın başlarında dünyada ve Türkiye'de küreselleşme süreçleri baskın bir konuma gelmiş, bu sürece küresel ölçekte toplumların bütünleştikleri ve farklılaştıkları bir süreç eşlik etmiştir. Küresel düzeyde meydana gelen değişimlerin toplumlar için mutluluk getirdiği, liberalizmin alternatifsiz bir siyasal ve ekonomik düzen olarak empoze edildiği, serbest piyasanın kutsandığı, internet medyasının milyonlarca uzaklıkları ortadan kaldırarak daha çok etkileşimi sağladığı, sınırların olmadığı bir dünyanın artık hayal olmaktan çıkarak gerçeğe dönüştüğü fikirleri, yeni yüzyılın başlarındaki dönemin temel parametrelerini oluşturmuştur. Küreselleşmenin sınırları esnek, akışkan ve edilgen hale getirmesiyle birlikte dünya ölçeğinde insan hareketliliğinin olağanüstü hızda gerçekleştiği, küreselleşmiş insan hareketliliğinin sınırötesi alanları oluşturduğu, bunun da göç hareketlerinin küreselleşmesine neden olduğu gözlenmiştir.

Küreselleşmenin beraberinde getirdiği en önemli değişikliklerden biri de, kitle iletişim teknolojilerinin hâkim olduğu internet ve yeni medyadır. Sosyal medya, postmodern medya, küresel medya olarak da tanımlanan yeni medya, küresel ölçekte toplumları, kültürleri, bireyleri türdeşleştirmenin, küresel kitle kültürüne angaje etmenin, tek boyutlu bir insan haline getirmenin temel araçları olmuştur. Çünkü küreselleşme, farklı toplumsal bağlamlar ya da bölgeler arasındaki bağlantı biçimlerinin şebekeleşmesi, toplumsal ilişkilerin dünya çapındaki yoğunlaşması (Giddens, 1994), dünyanın küçülmesi ve dünya bilincinin güçlenmesi (Robertson, 1999) olarak tanımlanmaktadır. Türkiye, küreselleşmenin getirdiği hızlı değişim sürecine uyum sağlamak durumunda kalmış, küreselleşme, sorunlardan kurtulmanın en elverişli yollarından biri olarak görülmüştür. Bu sebeple Türkiye küreselleşmeye eklenme yönünde can atmış, küreselleşmenin imkânları, fırsatları ve potansiyelleri açısından kabul edilebilir tek geçerli yol olduğuna dair güçlü inançlar oluşmuştur. Nasıl ki 19. yüzyılda Osmanlı'da Batılılaşma mevcut sorunlardan kurtulmanın, devleti ve imparatorluğu ayakta tutabilmenin ve yeniden güçlü olabilmenin bir anahtarı olarak görüldüyse, 21. yüzyılın başlarında Türkiye'nin küreselleşmesi de benzer bir yol izlemiş, küresel dünyayla bütünleşmek bir kurtuluş reçetesi olarak görülmüştür. 2001 ekonomik krizinden, askeri darbelerden ve siyasal istikrarsızlıklardan kurtulabilmek ve Türkiye'yi yeniden güçlü bir konuma taşımak amacıyla küreselleşme kaçınılmaz bir çıkış olarak görülmüştür. 21. yüzyılın başlarında Türkiye'de ulus-devlet statükoyu temsil ederken, küreselleşme değişimi tanımlamış, Türkiye, küresel dünyaya eklenerek hızlı bir değişim sürecine dâhil olmuştur. Bir taraftan AB'ye üyelik bağlamında reformist politikalar, diğer taraftan ABD ile stratejik ortaklıklar, müttefiklik ilişkileri kurulmaya başlanmış, ortak bir dil ve söylem geliştirilmiştir. Küresel olana öncelik verme, dış dünyayla bağıni koparmama, yeni ilişkiler kurma çabasında olan Türkiye için küreselleşme fırsatların, imkânların ve potansiyellerin öne çıktığı bir süreci oluşturmuştur. Küreselleşme ve liberalleşme, Türkiye için kalkınmanın motoru olarak görülmüştür. Küreselleşme bir kurtuluş olarak görüldüğü gibi, aynı zamanda Batı dünyasının sunduğu fırsatlardan, imkânlardan ve potansiyellerden yararlanmanın bir eşiği olarak da görülmüştür.

Küreselleşmeye eklenme sürecinde Türkiye'de ulus-devletlerin sonunu ilan eden, küreselleşmeyi kutsayan, sınırların ortadan kalktığı bir dünyayı olumlayan ve sınırları vurgulamayı eski Türkiye'ye ait alışkanlıklar olarak tanımlayan, dolayısıyla küresel dünyayla bütünleşmenin sınırları önemli ölçüde etkisiz hale getirdiğini belirten yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Türkiye'nin sınırları küreselleşme ve liberalleşme politikalarına açık hale gelmiş, sınırlar üzerindeki Batı etkisi artmıştır ve Türkiye uyguladığı açık kapı politikasıyla sınırları küresel bütünleşmenin ana hatlarına dönüştürmüştür. Sermayenin küreselleşmesi sınırları önemli ölçüde işlevsizleştirdiği için, Türkiye'nin küresel sermayeyi kalkınmanın bir aracı olarak görmesi ve küresel sermayenin Türkiye'ye gelmesi için uygun koşulları oluşturması, Türkiye'nin sınırlarının küresel sermaye hareketleri karşısında işlevsizleşmesine neden olmuştur. Türkiye küresel liberalizmle kaynaştıkça, sınırlar esnekleşmiştir. Küresel sermayenin akışkanlığı karşısında sınırların geçirimsizliği ortadan kalkmış ve Türkiye'nin coğrafya ve mekân siyaseti küresel siyasetin izdüşümlerine göre şekillenmiştir. Türkiye'de 1950'li ve 1980'li yıllarda etkili hale gelen liberalleşme eğilimi 21. yüzyılın ilk başlarında zirve noktasına ulaşmış, küreselleşmeye eklenme süreci liberalleşmenin etkinliğini daha fazla artırmış, bu da sınırların etkisinin azalmasına

neden olmuştur. Türkiye liberalleştikçe ve küreselleştikçe Türkiye'nin sınırları kapı değil köprü, filtreleyici değil teşvik edici, kapalı değil açık, set çekici değil yönlendirici bir yapıya dönüşmüştür. Türkiye'de sınırların küresel ve liberal bir yapıda olması, küreselleşmenin bir sonucu olarak beliren sınırsız dünya söyleminin karşılık bulduğunu göstermiştir. Ancak küreselleşmenin sorgulanması, kuşkusuz sınırları da etkisi altına almıştır.

## 7. Küreselleşmenin Sorgulanması, Alternatif Güç ve Sınırların Yeniden İnşası

Küreselleşme, bir taraftan sınırların ortadan kalktığını vurgularken, diğer taraftan da sınırların sayılarının her geçen gün arttığı, yeni sınırların çizildiği ve sınır duvarlarının yükseldiği bir süreci ortaya çıkarmıştır. Örneğin Sovyetler Birliği'nin çöküşü ve Soğuk Savaşın son bulması Berlin Duvarı'nın yıkılmasıyla sembolize edilirken ve küreselleşme ve liberalizmin zaferiyle tanımlanırken, aynı zamanda eski Sovyet coğrafyasında on beş devletin kurulmasına da neden olmuştur. Yeni devletlerin ortaya çıkışı, yeni sınırların çizilmesi anlamına geldiğinden, Soğuk Savaş Döneminin son bulmasından günümüze dek çok sayıda devlet kurulmuş ve dolayısıyla da çok sayıda sınır yeniden çizilmiştir (Bkz. Roche, 2014). Sınırların sayılarının artması, yeni sınırların çizilmesi ve sınır duvarlarının hızla yükselişi, küreselleşmenin sorgulanmasını da beraberinde getirmiştir. Çünkü sınırsız dünya söylemi üzerinden meşruiyetini oluşturan küreselleşme, söz konusu söylemin tersi yönünde gelişmelerin ortaya çıkması nedeniyle bir meşruiyet krizi yaşamaya başlamıştır. Küreselleşmenin krizi, küresel ölçekteki süreçleri çok boyutlu ve çok aktörlü bir yapıya dönüştürmüş ve ulus-devletler bu yeni dönemin en etkili aktörleri olarak öne çıkmışlardır.

Küreselleşmenin sorgulanması, bütünüyle küreselleşmeyi topyekûn reddetmek ve küresel gelişmeler karşısında içe kapanmak değil, daha ziyade küreselleşmeyi dönüştürmek, küresel ölçekli süreçlerde “kendi olabilmek”tir. Küreselleşmenin sorgulanması, bir taraftan Batı'nın içinden diğer taraftan da Batı dışı dünyadan yükselen itirazlarla, eleştirilerle ve sorgulamalarla şekillenmiştir. Küreselleşme, Batı dışı bağlamlarda farklı aktörlerin kendini yeni güç merkezleri olarak dayatmasıyla da sorgulanır hale gelmiştir. Bu açıdan küreselleşmenin sorgulanması küreselleşmenin reddi değildir, daha ziyade küreselin dönüştürülmesidir. Özellikle Rusya, Çin, Japonya ve Türkiye gibi Batı dışı güçlerin yükselişi, küreselleşmeyi merkez-çevre zincirlerinden çıkarıp çok kutuplu, çok aktörlü, çok değişkenli hale getirmiştir. Türkiye'nin küreselleşme deneyimini bu açıdan değerlendirmek gerekir. Çünkü küreselleşmeye eklenme sürecinde Türkiye, küreselleşmeyi, Batı ile ilişkilerde kalkınmanın bir sarkacı olarak görürken, küreselleşmenin sorgulanması sürecinde Türkiye, küresel bir güç haline gelmiş, Batı dışında yükselen bir güce dönüşerek Batı'ya alternatif olmaya başlamıştır. Batı'yla ilişkilerini bu zamana kadar tek yönlü, dikey ve bağımlılık ilişkisi ekseninde düzenleyen Türkiye, günümüz gelişmeleri bağlamında Batı'yla ilişkilerini çok yönlü, yatay ve bağımsız bir güç olarak yeniden inşa etmeye başlamıştır. Bu da kuşkusuz Türkiye'nin sınırlarını etkilemiş, bu süreçte sınırlara yüklenen anlamlar farklılaşmaya başlamıştır. Küreselleşmenin sorgulanması, küresel hegemonyaya meydan okuma ve Batı dışı bir alternatif güç arayışı Türkiye'nin sınırlarının güç ilişkileri açısından yeniden inşası anlamını taşır.

Küreselleşmenin sorgulanması dönemi, Türkiye'de ağırlıklı olarak 2010 yıllarla birlikte başlamış ve günümüzde de halen devam etmektedir. Bu dönemin önde gelen özelliği, Türkiye'nin önemli ölçüde Batı hegemonyasına meydan okuma, Batıya bağımlılıktan çıkma, kendi kendine yeter bir güç hale gelme, kendi stratejisini kendi oluşturma, karar verme ve uygulayabilme potansiyelinin etkili olmasıdır. Bu dönemin önde gelen gelişmelerinin başında 2009 yılındaki “One Minute” olayıdır. Tanıl Bora'nın ifadesiyle, Tayyip Erdoğan'ın 2009'da İsviçre'de bir panelde İsrail Cumhurbaşkanı'na “van minüt!” diyerek diklenmesi, bütün Ortadoğu'da popüler bir kahramana dönüşmesini sağlarken, Türkiye'nin bir bölge lideri profili kazandığı intibayı güçlendiren simgesel bir hadise oldu (Bora, 2017, s. 482). Bu hadise, Türkiye'nin Batı hegemonyasına, daha özelden bu hegemonyanın bir ayağını oluşturan İsrail'e yönelik bir meydan okuma olmuş, bu da Türkiye'yi bölgesel ve küresel bir düzeyde alternatif bir güç haline getirmiş ve söz konusu gelişmeler Türkiye'nin sınırlarının güçlenmesinde etkili olmuştur. Bununla birlikte, küresel hegemonyaya karşı Türkiye, 17-25 Aralık 2013'te meydana gelen FETÖ (Fetullahçı Terör Örgütü) yargısal darbesi girişimini savuşturmuştur (Üzümcü, 2022, s. 101). Türkiye söz konusu darbe girişimini savuşturarak küresel güçler karşısında ulusal egemenliğini muhafaza etmiştir. Türkiye bu dönemde yine bir başka küresel güç olan Rusya'ya karşı da ulusal egemenliğini sembolize eden sınırlarını muhafaza etmiştir. 24 Kasım 2015 tarihinde bir Rus bombardıman uçağının

Suriye sınırındaki mevzileri bombalarken Türkiye sınırlarını geçmesi ve yapılan uyarılara rağmen sınır ihlaline devam etmesi sonucu Türk jetleri tarafından vurularak düşürülmesi, son on yılda ikili münasebetlerde çok yönlü işbirliği kaydeden Türkiye ve Rusya arasında ciddi bir krize yol açtı (İmanbeyli, 2015, s. 1). Küresel güçlerin ulusal egemenliği ve onun sınırlarını tehdit etmesi karşısında Türkiye kendi ulusal sınırlarını korumuştur.

Küreselleşmenin sorgulanması ve Türkiye'nin ABD'ye karşı ulusal sınırlarını muhafaza etmede 15 Temmuz 2016 tarihinde gerçekleştirilen hain askeri darbe girişimi önemli bir yer tutmuştur. Çünkü 15 Temmuz darbe girişimi Mehmet Zeki Duman'ın da belirttiği gibi, ABD gibi bazı dış güçlerin telkiniyle etkili olmuştur (Duman, 2016, s. 113). Öyle ki, 15 Temmuz darbe girişimiyle birlikte yaşanan süreç Batı dünyasınca demokratik darbe olarak adlandırılmış ve bu durumu meşrulaştırma üzerinden süreç yaşanmıştır (Bozbaş, 2016, s. 88). Bu açıdan 15 Temmuz darbe girişimi, ABD merkezli bir küresel emperyalist işgal projesi olup, Türkiye'nin milli birlik ve beraberliğini doğrudan hedef almıştır. Söz konusu darbe girişimi esas olarak Batı'nın Türkiye üzerinde hegemonya kurmasında askeri darbeleri kullanılışlı bir yol olarak gördüğünü göstermektedir. Nitekim Türkiye'deki askeri darbelerde Batı'nın desteği ve yönlendirmesi belirgin bir biçimde öne çıkmıştır. Batı'nın hegemonyası altında Türkiye, 27 Mayıs 1960 askeri darbesinden 15 Temmuz 2016 askeri darbe girişimlerine kadar çok sayıda darbeler ve muhtıralara maruz kalmıştır. 1950'den bu yana Türkiye askeri darbelerle Batı hegemonyasının etkisi altında yer almış ancak 15 Temmuz askeri darbe girişimi ABD merkezli küresel hegemonyanın reddedilmesi olarak temayüz etmiştir. Bir başka ifadeyle, 15 Temmuz, bir küresel işgal hareketi olarak Türkiye'nin toprak bütünlüğünü, milli birlik ve beraberliğini, Türkiye'nin yükselen siyasi gücünü hedef almış ancak bu işgal projesi Türk milletinin soylu direnişiyle bertaraf edilmiştir. Bu açıdan 15 Temmuz, Türkiye açısından küreselci güçlerin hegemonyasının kırılması anlamına gelmektedir. Türk milletinin 15 Temmuz'daki milli direnişi, 1950'den bu yana Batı'nın askeri darbelerle Türkiye'nin üzerinde kurduğu hegemonyanın ortadan kaldırılmasıdır. Batı hegemonyasının ortadan kaldırılması, Türkiye'nin sınırlarının Batı etkisinden kurtulması anlamını da taşır. Bir başka ifadeyle, 15 Temmuz esas olarak Türkiye'yi işgal projesi olduğundan, Türkiye'nin işgal edilmesi Türkiye'nin toprak bütünlüğünün, bu nedenle de Türkiye'nin sınırlarının yok edilmesi anlamlarına geleceğinden, 15 Temmuz direnişi, Türkiye'nin sınırlarının Batı'nın hegemonik ilişkilerinden kurtularak milli bir hüviyete kavuşması anlamını taşır. Türkiye, ne kadar küreselcilerin hegemonyası karşısında güçlü olursa, Türkiye'nin sınırları da o denli milli bir çizgide var olmaya devam etmektedir.

Küreselleşmenin sorgulanması süreci, Türkiye'de sağın/milliyetçiliğin yükselişiyle eşzamanlıdır. 2016 yılındaki 15 Temmuz darbe girişimi sonrasında Türkiye'de AK Parti (Adalet ve Kalkınma Partisi) iktidarının MHP ile ittifak yapması, Türkiye'de sağcı/milliyetçi partilerin iktidarda yoğunlaşmasını göstermiştir. Bu ittifaka milliyetçi partilerden BBP (Büyük Birlik Partisi) ile Vatan Partisi de eklenince, Türkiye'nin siyasal iktidarı sağcı/milliyetçi partilerin yoğunlaştıkları bir alana dönüşmüştür. Türkiye'de sağcı/milliyetçi partilerin iktidara gelmesi, küreselleşmenin sorgulanması, küresel hegemonya stratejilerinin reddedilmesine koşut bir biçimde gerçekleşmiştir. Küreselleşmenin sorgulanması ile Türkiye'de milliyetçiliğin yükselişi birbirine bağlı gelişmelerdir. Nasıl ki küreselleşmenin sorgulanması Türkiye'de milliyetçiliğin yükselişini beraberinde getiriyorsa, Türkiye'de milliyetçiliğin yükselişi de Türkiye'de sınırların yükselişini beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda, küreselleşmenin sorgulanması sürecinin önemli göstergelerinden biri de, dünyada ve Türkiye'de sınır duvarlarının yükselişte olmasıdır. 21. yüzyılın başlarında Türkiye'nin sınırları liberal bir temelde küreselleşmeye eklenirken, günümüz gelişmeleri ışığında milliyetçi bir temelde küreselleşmenin sorgulanmasını beraberinde getirmiştir. Diğer bir ifadeyle, küreselleşmeye eklenmede sınırlar liberalizmle, küreselleşmenin sorgulanması milliyetçilikle girift bir yapı ve görünüm oluşturmuştur. Sınır duvarları, Türkiye'nin sınırlarının milliyetçi ilke ve anlayışla inşa edildiğinin temel göstergesidir. Türkiye'de milliyetçiliğin yükselişi, Türkiye'nin göç ve sınır politikalarını da şekillendirmiştir. Türkiye'nin doğu ve güney sınırlarını baştan başa sınır duvarlarıyla örmesinin sebebi, düzensiz göçle, kaçakçılıkla, suçlarla ve terörle mücadele olduğu kadar sağcı/milliyet partilerin iktidar bloğunda yoğunlaşmasıdır. Türkiye'de sağcı/milliyetçi partilerin iktidar olması, Türkiye'nin sınır duvarlarının yükselmesine ve sınırların güvenleştirilmesine neden olmuştur. Bu da küreselleşmenin sorgulanmasının bir sonucu olarak Türkiye'de milliyetçiliğin ve sınır duvarlarının eşzamanlı ve eşgüdümlü bir şekilde yükselmesine yol açmıştır.

Küreselleşmenin sorgulanması süreci, gücün merkezini Batı ve ABD olmaktan çıkarmış, dünyanın farklı bölgelerinde yeni aktörlerin yükselmesinin önünü açmıştır. Türkiye söz konusu aktörlerden biri olarak küreselleşmeyi dönüştürücü bir güç olmuştur. Kuşkusuz bunda yakın dönemde yaşanan gelişmeler yer almaktadır. Türkiye'nin Balkanlarda, Kafkaslarda, Ortadoğu'da, Avrupa'da, Afrika'da, Asya'da ve dünyanın diğer coğrafyalarında yeni güç dengelerinin merkezinde yer alması, bu bölgelerde jeostratejik hamlelerde bulunması, farklı güç blokları oluşturması, kendi politik argümanlarını gerçekleştirebilmesi, Türkiye'nin küresel bir güç olmasında etkili olmuştur. Türkiye'nin Suriye'de güvenli bölge oluşturma stratejisini ABD, Rusya, Fransa ve İran'a rağmen gerçekleştirebilmesi bunun en önemli örneklerinden biridir. Hüseyin Alptekin'in vurguladığı gibi, Türkiye güvenli bölgeyi ABD ve Rusya ile bir gerginlik doğurmadan kuracak ve sürdürebilecek yegane ülke olduğu iddiasındadır. Türkiye kendi sınırları boyunca uzanacak 32 kilometre derinliğe sahip güvenli bölgenin güvenliğini bilfiil kendisi tesis edip sürdürmeyi planlamaktadır (Alptekin, 2019, s. 18). Bu çerçevede, Fırat Kalkanı Harekâtı'ndan Zeytin Dalı Harekâtı'na, Barış Pınarı Harekâtı'ndan Pençe-Kilit Operasyonlarına varıncaya dek Türkiye'nin Suriye ve Irak'ta yapmış olduğu askeri harekâtlar, Türkiye'nin bölgesel ve küresel güçlere rağmen gerçekleştirdiği hareketlerdir. Nitekim Doğan Şafak Polat'a göre, Türkiye, Fırat Kalkanı, Zeytin Dalı ve Barış Pınarı harekâtları ile ABD'nin Kürt koridoru projesine engel olarak Suriye'deki askeri dengeleri değiştirmiş, bölgede jeostratejik bir avantaj elde etmiş ve güneyinde 220 kilometre uzunluğunda bir güvenlik kuşağı oluşturmuştur (Polat, 2020, s. 87). Bununla birlikte, Türkiye'nin Karabağ'da Azerbaycan'ın bağımsızlığı için ortaya koyduğu irade Azerbaycan'ın Karabağ'ı işgalden kurtarmasına destek oluşturmuş, bu süreç bölgedeki egemen güçlerin hegemonyalarına rağmen Türkiye'nin önemli bir aktör olmasında etkili olmuştur. Stefan Meister'a göre, bölgedeki güç dengesinde Rusya ve Türkiye lehine, ABD ve AB'nin üstlendiği rolün aleyhine bir değişiklik yaşanıyor. Türkiye ateşkes antlaşmasını imzalamadı gerçi ama perde arkasında önemli bir aktör. Ateşkes antlaşması, bir taraftan Rusya'nın güvenlik politikaları açısından bölgede önemli bir aktör olarak kalacağını, diğer taraftan ise, Türkiye'nin de yeni bir oyuncu olarak bölgeye girdiğini gösteriyor (Meister, 2020). Öte yandan, Türkiye'nin Libya ile yapmış olduğu antlaşmalar, hem bölgesel hem de küresel güçlerin itirazlarına rağmen gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda, Türkiye'nin Libya ile deniz yetki alanlarını belirlemek adına 27 Kasım 2019 tarihinde imzalamış olduğu mutabakat bölgedeki dengeleri değiştirmeye yönelik kritik bir hamle olmuştur. Türkiye ve Libya arasında yapılan bu mutabakat ile Türkiye'nin Doğu Akdeniz'deki deniz yetki alanlarının Yunanistan dışında kalan batı sınırı bir ölçüde belirlenmiştir. Libya'nın Derne-Tobruk ve Bardiyah kıyı hattından Türkiye'nin Marmaris-Fethiye-Kaş kıyı hattına uzanan deniz alanları bu iki ülkenin kıta sahanlığı olarak tespit edilmiştir (Özekin, 2020, s. 40). Bu ve buna benzer bütün süreçler, Türkiye'nin küresel dünyada önemli bir güce dönüştüğünün göstergesi olmuş ve Türkiye'nin sınırlarının da önemli ölçüde Batı etkisinden çıktığını, milli bir çizgiye dönüştüğünü ve yeniden yapılandığını göstermiştir.

Küreselleşmenin sorgulanması döneminin önemli gelişmelerinden biri de kuşkusuz Türkiye'nin Rusya'dan S-400 hava savunma sistemini almasıdır. Türkiye Batı bloğunun ve NATO'nun bir üyesi olması hasebiyle savunma sanayi ürünleri konusunda büyük ölçüde Batı'ya bağımlı olmuştur. Ancak Türkiye özellikle son dönemlerde teknolojiye Batı'ya bağımlılıktan önemli ölçüde kurtulmaya başlamış, yerli ve milli bir teknoloji oluşturmaya başlamış ve bu konuda epey bir mesafe kat etmiştir. Silahlı insansız hava araçlarından milli muharip savaş uçağına, insansız savaş uçağından uçak gemisine, tankından hava radarlarına kadar daha pek çok sahada yapmış olduğu teknolojik gelişmeler, geçmişe kıyasla Türkiye'yi Batı'ya bağımlılıktan kurtarmış, Türkiye kendi imkân ve potansiyellerini gerçekleştirmeye başlamıştır. Ancak söz konusu sürecin yetersiz kaldığı alanlardan biri, hava savunma sistemleridir. Türkiye bu alanda da epey ilerlemeler kaydetmiş olsa da, hava savunmasını ABD Patriotlarıyla karşılamaya çalışmış ancak ABD'nin bu ihtiyacı karşılıksız bırakması nedeniyle Türkiye alternatif olarak Rusya'dan S-400 hava savunma sistemi konusunda anlaşmıştır. Bu antlaşma sebebiyle ABD Türkiye'yi F35 savaş uçağı programından çıkarmış ve çeşitli yaptırımları uygulamaya koymuştur. Her ne kadar Patriot hava savunma sistemi yerine S-400 hava savunma sisteminin ithal edilmesi Türkiye açısından bir bağımlılık ilişkisini gösterse de, esas olarak Türkiye'nin bir NATO ülkesi olarak Patriot yerine S-400 hava savunma sistemini alması Türkiye'nin ABD ve NATO ülkelerine bağımlı olmadığını, kendi gücü ve iradesi doğrultusunda tercihte bulunduğunu göstermiştir. Nitekim David Stefanovic'e göre, görünürde Türkiye'nin Rusya, ABD, AB ve Çin olmak üzere iki taraf arasında seçim yapmak istemediği, sadece kendi çıkarlarına göre esnek bir şekilde hareket ettiği görülmektedir. Bu nedenle,



Türkiye'nin dış politikası bazılarında çalkantılı ve tutarsız görünebilirken, bazılarında reel politığın bir tezahürü gibi görünebilir (Stefanovic, 2019, s. 4). Bu açıdan söz konusu süreç Türkiye'nin küresel güç ilişkileri karşısında egemen ve bağımsız bir güç olduğunun bir yansıması olmuştur. Küresel hegemonik ilişkiler ağı karşısında Türkiye'nin egemen ve bağımsız bir güç olarak kendini konumlandırması, Türkiye'nin alternatif bir güç olduğuna, Türkiye'nin sınırlarının da bu gücü sembolize etmesine işaret etmiştir. Bir başka ifadeyle, bu dönemde Türkiye'de sınırlar Türkiye'nin Batı'ya alternatif bir güç olarak konumlanmasını sembolize etmektedir. Türkiye'nin küreselleşmeye birtakım filtreler oluşturması ve küreselleşmeyi sorgulaması, küreselin dönüştürülmesini beraberinde getirmiş, bu da Türkiye'de ulus-devletin, milliyetçiliğin ve sınırların yeniden inşasının bir ürünü olarak şekillenmiştir.

## Sonuç

Türkiye'de sınırların tarihsel serüvenini anlamayı amaçlayan bu çalışmada, Türkiye'nin sınır anlayışı tarihsel dönemler, sosyo-politik ve ekonomik dinamikler çerçevesinde analiz edilmiştir. Her bir dönem kendi içinde ele alınmış ve dönemin tarihsel-toplumsal şartları üzerinden sınırlar anlaşılmasına çalışılmıştır. Bununla birlikte her tarihsel dönem kendi içinde değerlendirildiği gibi birbirleriyle de karşılaştırılarak Türkiye'de sınırların anlaşılması konusunda farklı bakış açıları geliştirilmiştir. Bu bağlamda Türkiye'de sınırlar altı dönemde ele alınmış ve analiz edilmiştir.

Erken Cumhuriyet döneminde Türkiye'nin sınırları, ulus-devletin inşasına kaynaklık edecek şekilde işlevselleştirilmiştir. Türk ulus-devletinin inşası bağlamında sınırlar, Türklüğün, Türk kimliğinin ve Türk milliyetçiliğinin çerçevesini oluşturmuş, Türk vatanının temel koordinatlarını ifade etmiştir. Bu bağlamda, söz konusu dönemde Türkiye'de sınırlar anti-empyralist bir karakterde olmuştur. Anti-empyralist karakterinin yanı sıra Batıcı, Türkçü, sekülerist ve statükocu tonlar da bu dönemin sınır anlayışını ifade eden özellikler olmuştur.

1950'li yıllarla birlikte Türkiye'de sınırlar dışa dönük bir yönelimde olmuştur. Erken Cumhuriyet döneminde içe dönük sınırlar inşa edilirken, 1950'li dönemde dışa dönük bir yapılanma içerisinde olmuştur. Türkiye'nin Batı'yla yakın ilişkiler kurması, ABD ile bütünleşmesi, NATO'ya girmesi gibi gelişmeler, Türkiye'nin sınırlarının Batı etkisine girmesine neden olmuştur. Marshall Yardımları ve Truman Doktrini ile başlayan ekonomik yardımlar, siyasi ve askeri işbirlikleriyle devam etmiş ve Türkiye uyguladığı liberal siyasetle Batı'yla bütünleşmiştir. Bu bütünleşme süreci sınırların esnek hale getirmiştir. Ancak bu süreç Türkiye'nin Batı'nın dışında alternatifler araması karşısında askeri bir darbeye son bulmuştur.

1960-1980 arası dönemde ise Türkiye, Soğuk Savaş döneminin etkileri altında sınırlarını yeniden konumlandırmıştır. Soğuk Savaş'ın getirdiği çok kutuplu dünya anlayışı Batılı kapitalist blok ile Sosyalist bloğu karşı karşıya getirmiş, Türkiye, Batılılaşma deneyiminin de etkisiyle Batılı kapitalist blokta yer almıştır. Sosyalist blok karşısında Türkiye, Batılı kapitalist bloğun içerisinde yer alarak sınırlarını da bu bloğun güdümüne sokmuştur. Bu çerçevede Türkiye'nin sınırları bu dönemde sosyalist blok karşısında kapitalist bloğun sınırlarını temsil etmiştir. Ayrıca Türkiye bu dönemde ortaya çıkan komünizm tehdidine karşı Türkçü, İslamcı ve Batıcı politikalarla sınırlarını şekillendirmiş, Türkiye'nin sınırları anti-komünizmle mücadelenin bir aracına dönüşmüştür. Bu sebeple Türkiye'nin sınırları bu dönemde korumacı-savunmacı reflekslerin izdüşümü haline gelmiştir.

1980'li yıllar, Türkiye'nin liberalleştiği ve küreselleştiği bir süreci ortaya çıkarmış, Türkiye kalkınmacı, ithal ikameci, korumacı ve komuta ekonomisine dayanan anlayıştan serbest piyasa ekonomisinin hâkim olduğu bir döneme geçiş yapmıştır. Türkiye'de liberalizmin uygulanması, sınırların etkisinin azalmasına, esnek bir yapıya dönüşmesine ve akışkan bir hale gelmesine neden olmuştur. Türkiye 1980 sonrası dönemde ulusal bütünleşmenin yerini liberal değerlere bıraktığı, sınırların korumacı-savunmacı karakteri bu yeni dönemde dışa açılmanın, dışarıyla bütünleşmenin ve sınırların dışındaki dünyayla etkileşimler oluşturmanın bir ifadesi olmuştur.

1990'lı yıllar, 1980'li yıllarla birlikte başlayan ve 1990'lı yıllarla birlikte daha da artan terör ve etnikçilik sorunları Türkiye'nin sınırlarını doğrudan etkisi altına almıştır. Öyle ki terör ve etnikçilik Türkiye'nin sınırlarını reddeden, tehdit eden ve bölmeyi hedefleyen yapılardır. Bu dönemde Türkiye'de sınırlar terörle ve etnik bölünmeyle mücadele kapsamında güvenlikçi-militarist özellikler kazanmıştır. Diğer bir ifadeyle, sınırlar, Türkiye'nin güvenliğini oluşturan hatlar olarak öne çıkmış ve bu güvenlik militarist bir anlayışla korunmuştur. Bu dönem sınır hassasiyetinin üst düzeye çıktığı, sınır

güvenliğinin temel bir politikaya dönüştüğü ve sınırların korunaklı alanlar olarak görüldüğü bir sınır anlayışı hakim olmuştur.

21. yüzyılın başları küreselleşmeye eklenme ve küreselleşmenin sorgulanması olmak üzere iki dönemde ele alınmıştır. 21. yüzyılın başlarıyla birlikte Türkiye'de sınırlar, güvenlikçi-militarist özelliklerinden belirli ölçüde sıyrılmış ve küreselleşmeci bir hüviyete bürünmüştür. Bu dönem Türkiye'nin küreselleşmeye eklenildiği, küreselleşmenin kalkınmanın ve gelişmenin bir motoru olarak görüldüğü, çok çeşitli fırsatlar sunduğu ve Türkiye'nin küreselleşmeyle mevcut sorunlardan kurtulduğu bir dönem olmuştur. Bu dönem küreselleşmeye eklenmeyle dünyada ve Türkiye'de sınırların ortadan kalktığı, etkisini, önemini, değerini yitirdiği, dolayısıyla, sınırsız dünya söyleminin hakim olduğu bir süreç gerçekleşmiştir. Sınırsız dünya söyleminin bir söylem olmaktan çıkıp gerçeğe dönüştüğü fikri bu dönemde egemen hale gelmiştir. Türkiye, bu dönemde bir taraftan AB'ye tam üyelik çerçevesinde liberal demokrasilerin uygulayıcı olurken, diğer taraftan da ABD ile stratejik müttefiklik ilişkisi çerçevesinde çok farklı alanlarda işbirliği kurmuş, komşularla sıfır sorun söylemini öne çıkarmış, açık kapı politikasını uygulamaya başlamış, bu anlamda küresel dünyanın bir parçasına dönüşmüştür. Bu dönemde Türkiye'de sınırlar küreselleşmeyle bütünleşmenin bir anahtarı halini almıştır.

Küreselleşmenin sorgulanması dönemi ise, küreselleşmenin bütünüyle reddedilmediği, küresel hegemonik ilişkilerin dönüştürüldüğü, küresel güç dengelerinde belirli kırılma ve kopuşların yaşandığı, Türkiye'nin de küreselleşmeyi sorgulayan, yeni bir küresel aktör olarak kendisini konumlandıran, bu anlamda Batı'ya alternatif bir güç olarak beliren bir bağlamda yer almıştır. Bu dönemde, 15 Temmuz hain askeri darbe girişiminden Suriye ve Irak sınırlarındaki güvenlik koridoruna, Karabağ'daki bağımsızlık mücadelesinden Libya'daki deniz yetki antlaşmasına, S-400 hava savunma sistemlerinin alınmasından sınır duvarlarının yükselmesine, milliyetçi siyasal partilerle kurulan ittifaklardan teknolojik alandaki yerli ve milli kalkınma hamlelerine varıncaya kadar Türkiye her alanda küreselleşmenin sorgulanmasına, dönüştürülmesine ve çok yönlü dinamikler çerçevesinde yeniden üretimine önemli bir zemin hazırlamış ve bu zeminde kendini konumlandırmıştır. Bu süreçler Türkiye'nin sınırlarını Batı etkisinden önemli ölçüde kurtarmış, alternatif bir güç olarak öne çıkarmış, ulusal pozisyonunu güçlendirmiş ve milli bir çizgiye taşımıştır. Erken Cumhuriyet döneminde Türkiye'nin sınırları nasıl ki anti-empyralist karakterde olmuşsa, günümüz küreselleşmenin sorgulandığı dönemde de küresel empyralistlere karşı Türkiye, kendi coğrafya ve mekân tahayyülünü kendi kimliği üzerinden yeniden inşa etmiştir. Türkiye'nin kendi sınırlarına hükmetmesinde, kendi sınırlarıyla ilgili stratejik kararlar almasında Türkiye'nin küresel dünyada yükselen bir güç olması etkili olmuştur. Türkiye'nin Batı'ya bağımlı olduğu dönemler Türkiye'nin başkası olduğu, Türkiye'nin Batı'ya bağımlılıktan kurtulduğu dönemler ise Türkiye'nin kendisi olduğu dönemlerdir. Son dönem Türkiye koşulları, büyük ölçüde Türkiye'nin Batı'ya bağımlılıktan önemli ölçüde kurtulduğu, diğer bir ifadeyle kendisi olabildiği bir süreci deneyimlemektedir. Bu süreç Türkiye'nin sınırlarının da yeniden tahayyülünü içeren çok yönlü bir süreç olmuştur. Batı'ya bağımlılık sürecinde Türkiye'nin sınırları büyük oranda Batı etkisi altında olurken, Batı'ya bağımlılıktan kurtulduğu dönemde Türkiye'nin sınırları da Batı'nın etkisinden çıkıp kendi olabildiği bir boyut kazanmıştır.

Türkiye'nin sınırlarının tarihsel serüvenine bakıldığında, bu serüvenin belirli süreklilikleri ve kırılmaları içerdiği gözlenmiştir. Belirli dönemlerde karşı(t) duruşu sembolize ederken, diğer dönemlerde bütünleşmenin ifadesi olmuştur. Bazı dönemler korumacı-savunmacı olurken, diğer dönemde teşvik edici olmuştur. Kimi zaman etkisi, önemi ve değeri artarken, kimi zaman önemsiz, değersiz ve sorunlu bir alan olarak görülmüştür. Belli dönemlerde vatanı ve milleti var edebilmede hayati bir rol oynarken, belli dönemlerde gelişmenin, kalkınmanın, büyümenin önündeki bir engel olarak görülmüştür. Neticede, dün bir başkası olmanın, bugün kendi olabilmenin ve kendi kalabilmenin bir istencine dönüşmüştür. Ezcümle; Türkiye'de sınırlar, dönemlerin, şartların, etkileşim biçimlerinin bir ürünü olmuştur.

### Kaynakça

Adıgüzel, Y. (2018). *Göç sosyolojisi*. (2. Baskı). Nobel Akademi Yayınları.

Akşin, S. (2013). *Kısa Türkiye tarihi*. (16. Baskı). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Alptekin, H. (2019). *Suriye'de oluşturulacak güvenli bölgede taraflar ve tutumlar*. SETA Yayınları. <https://setav.org/assets/uploads/2019/04/A-278.pdf> adresinden 02.12.2022 tarihinde alınmıştır.



- Armaoğlu, F. (2014). *20. yüzyıl siyasi tarihi (1914-1995)*. (19. Baskı). Timaş Yayınları.
- Aykaç, Ş. (2013). *Şehitlik ve Türkiye'de militarizmin yeniden üretimi: 1990-1999*. N. Yeşim-Sünbuloğlu, (Der.), *Erkek millet asker millet: Türkiye'de militarizm, milliyetçilik, erkek(lik)ler*. (1. Baskı, s.141-179) içinde. İletişim Yayınları.
- Bayram, M. (2015). Soğuk Savaş dönemi Türk-Amerikan ilişkilerinin sürekliliğinde askerî darbelerin rolü. *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2(1), 31-43. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/aeusbed/issue/25259/267220>.
- Bora, T. (2017). *Cereyanlar: Türkiye'de siyasi ideolojiler*. (1. Baskı). İletişim Yayınları.
- Bozbaş, G. (2016). Batı'nın demokrasi paradoksu, 'demokratik darbe' kavramsallaştırması ve 15 Temmuz darbe kalkışması. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 13(49), 73-90. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/muhafazakar/issue/52643/693573>.
- Cizre, Ü. (2001). *Turkey's Kurdish problem: Borders, identity and hegemony*. O'Leary, B., Lustic, I. & Callaghy, T. M. (Ed.). *Right-sizing the state: The politics of moving borders*. (1. Baskı, s.222-252) içinde. Oxford University Press.
- Duman, M. Z. (2016). 15 Temmuz askeri darbe girişiminin sosyolojik okuması. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*. 13(49), 103-118. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/muhafazakar/issue/52643/694239>.
- Göle, N. (2002). *Melez desenler: İslam ve modernlik üzerine*. (2. Baskı). Metis Yayınları.
- Gülalp, H. (1998). *Türkiye'de modernleşme politikaları ve İslamcı siyaset*. (Ed. S. Bozdoğan ve R. Kasaba). *Türkiye'de modernleşme ve ulusal kimlik*. (1. Baskı, s.70-81) içinde. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Giddens, A. (1994). *Modernliğin sonuçları*. (E. Kuşdil Çev.). (1. Baskı). Ayrıntı Yayınları.
- İmanbeyli, V. (2015). Uçak krizi ve Türkiye-Rusya ilişkileri. *SETA Perspektif*. (119), 1-6. [https://file.setav.org/Files/Pdf/20151231165033\\_ucak-krizi-ve-turkiye-rusya-iliskileri-pdf.pdf](https://file.setav.org/Files/Pdf/20151231165033_ucak-krizi-ve-turkiye-rusya-iliskileri-pdf.pdf).
- Karakaş, M. (2013). Türkiye'nin kimlikler siyaseti ve sosyolojisi. *Akademik İncelemeler Dergisi*. 8(2), 1-44. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/akademikincelemeler/issue/1544/18955>.
- Kasapsaraçoğlu, M. (2020). Soğuk Savaş döneminde Türkiye'de yapılan askeri darbeler ve ABD. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 19(3), 1342-1356. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/jss/issue/55008/682186>
- Kazgan, G. (2003). *Değişim, küreselleşme ve devletin yeni işlevi*. (2. Baskı). İmge Kitabevi Yayınları.
- Keyder, Ç. (1996). *Ulusal kalkınmacılığın iflası*. (1. Baskı). Metis Yayınları.
- Keyman, E. F. (2009). *Vatandaşlık ve kimliği eklemek: Türkiye'de Kürt sorunu*. (E. F. Keyman ve A. İçduygu Der.). *Küreselleşme, Avrupalılaşıma ve Türkiye'de vatandaşlık*. (1. Baskı, s.329-358). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kongar, E. (2015). *21. yüzyılda Türkiye: 2000'li yıllarda Türkiye'nin toplumsal yapısı*. (47. Basım). Remzi Kitabevi Yayınları.
- Meister, S. (2020) Dağlık Karabağ'da savaş ve ateşkes-Güney Kafkasya ve AB için on olası sonuç. Heinrich Böll Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği, <https://tr.boell.org/tr/2020/11/18/daglik-karabagda-savas-ve-ateskes-guney-kafkasya-ve-ab-icin-olasi-sonuc> adresinden 02.12.2022 tarihinde alınmıştır.
- Özekin, M. K. (2020). Doğu Akdeniz'de değişen enerji jeopolitiği ve Türkiye. *Güvenlik Stratejileri Dergisi*, 16(33), 1-53. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/guvenlikstrjtj/issue/53742/719964>.
- Polat, D. Ş. (2020). Türkiye'nin Suriye'nin kuzeyindeki askerî harekâtının amaçları ve sonuçları. *Güvenlik Stratejileri Dergisi*. 16(33), 53-96. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/guvenlikstrjtj/issue/53742/719968>.

- Robertson, R. (1999). *Küreselleşme, toplum kuramı ve küresel kültür*. (Ü. Hüsrev Yolsal, Çev.), (1. Baskı). Bilim ve Sanat Yayınları.
- Roche, J. J. (2014). *Walls and borders in a globalized world: The paradoxical revenge of territorialization*. E. Vallet (Ed.), *Border, fences and walls: State of insecurity*. (1. Baskı, s.105-115). Routledge.
- Stefanovic, D. (2019). Turkey's perennial strategic importance and the S-400 Saga. *AIES Fokus*. (10), 1-5. <https://www.aies.at/download/2019/AIES-Fokus-2019-10.pdf>.
- Üzümcü, A. (2022). 28 Şubat süreci, E-muhtıra ve 15 Temmuz FETÖ darbe girişiminin ekonomi-politik analizi. *ESAM Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3(1), 74-121. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esamdergisi/issue/69582/1038106>.
- van Bruinessen, M. (2015). *Kürtlük, Türklük, Alevilik: Etnik ve dinsel kimlik mücadeleleri*. (H. Yurdakul, Çev.). (11. Baskı). İletişim Yayınları.
- Vergin, N. (2000). *Din, toplum ve siyasal sistem*. (1. Baskı). Bağlam Yayınları.

**Sorumlu Yazar / Corresponding Author:** Doç. Dr. Kerem ÖZBEY

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

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

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

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

## KARS MÜZESİ'NDE BULUNAN OSMANLI DÖNEMİNE AİT BİR GRUP TAS

### *A Group of Ottoman Period Bowls Found in the Kars Museum*



Doç. Dr. Ercan ÇALIŞ

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, Van, Türkiye. ercancalis@yyu.edu.tr



Ahmet ERK

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü YÖK 100/2000 Burslu Doktora Öğrencisi, Van, Türkiye. ahmeterk.yyu@gmail.com

#### *Araştırma Makalesi/Research Article*

#### Öz

Geliş/Received  
09.08.2022

Kabul/Accepted  
05.12.2022

Sayfa/ Page  
165-175



İnsanoğlu var olduğu günden beri beslenme, sığınma ve korunma gibi temel ihtiyaçları karşılamak amacıyla sürekli bir arayış içerisinde girmiştir. Bu arayış sonucunda, çağlar boyunca çok sayıda uygarlık doğada elde ettikleri ham maddeleri işleyebilmeyi öğrenmiş ve günlük kullanıma yönelik çeşitli ürünler ortaya koymuşlardır. İlk başlarda yiyeceğini saklamak ve pişirmek için ahşap, pişmiş toprak ve taş gibi malzemelerden yararlanılmıştır. Daha sonra madenlerin keşfedilmesiyle birlikte daha hafif ve dayanıklı eşyalar üretmişlerdir. Silah ve benzeri eşyalardan takı ve mutfak eşyalarına kadar tarih boyunca madenlerden zengin bir eşya çeşitliliği üretilmiştir. Çalışmanın temasını oluşturan taslar, madenden üretilmiş eşyalar arasında zengin bir grubu oluşturmaktadır. Bunlar su tası, ayran tası, çorba tası gibi isimlerle adlandırılmaktadır. Taslar yöreden yöreye aynı işlevler için kullanılsa da farklı isimlerle anılmışlardır. Bu taslar, insan yaşamında belli kolaylıkları sağlamanın yanında aynı zamanda yapıldığı dönemin kültürel ve sanatsal değerleri hakkında da bilgiler sunmaktadır. Bu çalışmayla birlikte Kars Müzesi'nde bulunan bir grup tas tanıtılıp bilim dünyasına kazandırılması ve aynı zamanda kayıt altına alınacak belgelerin gelecek nesillere aktarılması amaçlanmıştır. Taslar form, malzeme ve süsleme öğeleri gibi çeşitli açılardan incelenerek, sanat tarihi metodolojisine uygun bir biçimde tanıtılmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kars Müzesi, madeni eserler, mutfak eşyaları, tas.

#### Abstract

Mankind has been in a constant search to meet basic needs such as nutrition, shelter and protection since its existence. As a result of this search, many civilizations throughout the ages have learned to process the raw materials they have obtained in nature and have produced various products for daily use. In the beginning, materials such as wood, terracotta and stone were used to store and cook their food. Later, with the discovery of the mines, they produced lighter and more durable items. A rich variety of items have been produced from mines throughout history, from weapons and similar items to jewelry and kitchen utensils. The bowls, which form the theme of the study, constitute a rich group among the items produced from the metal. These are called water bowl, buttermilk bowl, soup bowl. Although the bowls are used for the same functions from region to region, they are called by different names. These bowls not only provide certain conveniences in human life, but also provide information about the cultural and artistic values of the period they were made. With this study, it is aimed to introduce a group of bowls in Kars Museum and to bring them to the world of science and at the same time to transfer the documents to be recorded to future generations. The bowls were examined from various aspects such as form, material and ornamental elements, and tried to be introduced in accordance with the methodology of art history.

**Keywords:** Kars Museum, Metal Artifacts, Kitchen Utensils, Bowl.

**Atf/Citation:** Çalış, E ve Erk, A (2023). Kars müzesi'nde bulunan osmanlı dönemine ait bir grup tas. *MECMUA-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* ISSN: 2587-1811 8(15), 165-175.

Bu çalışma, Ercan ÇALIŞ'ın "Kars Müzesi'nde Bulunan Türk Devri Metal Mutfak Eşyaları (18. Yüzyıldan Günümüze Kadar)" adlı Yüksek Lisans tezinden hareketle "Kars Müzesi'nde Bulunan Osmanlı Dönemine Ait Bir Grup Tas" konusunun güncellenmesiyle oluşturulmuştur.

## Giriş

İnsanoğlu tarih boyunca beliren gereksinimlerini karşılama ihtiyacı duymuştur. İlk dönemlerde hayata tutunma adına zorunlu ihtiyaçlar ortaya çıkmıştır. Bunların başında barınma, savunma, beslenme, giyinme gibi hayatta kalmanın ana etkenlerini oluşturan temel ihtiyaçlar oluşturmaktadır (Çalış & Öztürker, 2016, s. 213). Ortaya çıkan ihtiyaçları giderme noktasında doğada bulunduğu ham maddelerden yararlanmaya çalışmış ve ilk başlarda taş, toprak, kemik, ahşap gibi malzemelerden aletler yapmaya çalışmışlardır. İnsanların yerleşik hayata geçtiği Neolitik Çağ'la birlikte ihtiyaçların daha da çeşitlenmesine bağlı olarak insan yaşamını kolaylaştıracak birçok yenilik de ortaya çıkmaya başlamıştır (Karabacak, 2011, s. 31). Bu çağda üretim devriminin başlamasıyla ürünlerin saklanma ve depolanması için yoğun seramik üretiminin yanında madenlerin işletildiği ve madenlerden de eşyalar üretildiği bilinmektedir. Bu dönemde maden sanatında yeni gelişmeler de yaşanmıştır. Özellikle tavlamanın ilk olarak Neolitik Çağ'da gerçekleştiği yapılan kazılar sonucu ortaya çıkartılmıştır. Diyarbakır Çayönü yerleşiminde kazılar sonucu ele geçirilen bakır bir boncuk, erken dönemden beri madenlerin tavlandığını ve dövme tekniğinin kullanıldığını göstermektedir (Kızılaslan, 2013, s. 11). Bu yeni gelişmelerin ortaya çıkmasıyla birlikte maden sanatı, insan yaşamında belli kolaylıkların yaşanmasının yanında aynı zamanda daha sert ve dayanıklı madeni kapların yapılmasıyla o dönemin yaşam biçimi ve kültürel birikimi hakkında da bilgiler sunmaktadır. Kalkolitik dönemde ise madenler Anadolu'da daha ileri bir düzeyde işlenmiştir. (Çalış, 2011, s. 16). Bakırın keşfi ve toplumlarda kullanım alanının yaygınlaşmasıyla birlikte, maden sanatı alanında ciddi ilerlemeler yaşanmaya başlanmıştır. Alet ve silah yapımında kullanılan madenlerin başında zira bakırın yer aldığı bilinmektedir. Bunun yanı sıra, bakır insanoğlu tarafından günlük yaşamda kullanılan süs eşyalarından mutfak malzemelerine kadar pek çok alanda kullanılmıştır (Ölmez & Kılınç, 2015, s. 54). Bakıra belli bir düzeyde kalay karıştırılarak tuncun elde edilmesiyle maden sanatında yeni bir çığır açılmıştır. Bu çağda daha dayanıklı, hafif ve zarif eserler ortaya çıkarılmıştır. Tunç Çağ'ında bronz madeninin yanında altın, bakır, gümüş, elektron ve demir gibi birçok maden işlenmiştir. Özellikle kaplama, kaynak ve tavlama tekniklerinde önemli bir ilerleme yaşanmıştır (Tombal Kara, 2020: 110). Alacahöyük'te bir mezarda ölü hediyeleri arasında tunç, altın, elektron, gümüş eşyalar bulunmuştur (Çalış, 2011, s. 17-18).

Maden sanatı her devirde farklı bir gelişim süreci geçirmiştir. Bu gelişimin önemli evrelerinden birisi de Hititler döneminde çeliğin üretilmesidir. Çelik, demirin içerisinde bulunan yabancı maddeler çıkarılarak, demir-karbon madenlerinin karıştırılmasıyla elde edilmektedir. Anadolu'da hüküm sürmüş uygarlıklar arasında Hitit imparatorluğu zamanında demir ve çeliğin kullanılmasıyla M.Ö. II. binin sonlarında Demir Çağ'ına geçilmiştir (Çalış, 2011, s. 10). Bu dönemde madenlerin tanrı ve tanrıça heykelleri, rhtonlar, miğfer, balta, mızrak ucu, kâseler, bakraç tipi kulplu kaplar gibi hemen hemen her alanda kullanıldığı bilinmektedir. Dönemi takip eden önemli uygarlıklardan bir diğeri Urartular da M.Ö. 9-6. yüzyıllar arasında başta Doğu Anadolu bölgesi olmak üzere, Transkafkasya ve kuzeybatı İran gibi geniş bir coğrafyada hüküm sürmüş ve maden sanatına damga vurmuştur. Urartu eserlerinde birçok madenin kullanması, onların zengin bir teknolojiye sahip olduklarını göstermektedir (Çilingiroğlu, 1997, s. 107). Madencilikte ileri bir düzeye ulaşan Urartuların mezarlarında çok değerli ve zengin hediyeler bulunmuştur. Erzincan Altıntepe'de yapılan kazılarda özellikle yöneticilere ait yer altı mezarlarında altın, bakır, gümüş, tunç ve demirden yapılmış eşyaların yanı sıra, tunç ve gümüş kaplamalı ahşap sandalyeler ile kazanlar ve tunç kemerler bulunmuştur. Urartularla birlikte Demir Çağ'ında M.Ö. 1220-700 yılları arasında Anadolu'ya damga vuran Frigler, her alanda olduğu gibi maden sanatına da yeni kazanımlar getirmişlerdir. Pişmiş topraktan yapılmış ve Anadolu'ya yabancı olmayan kap formlarını metale dönüştüren Frigler, bunun dışında yeni kap formlarını da maden sanatına kazandırmıştır (Karabacak, 2011, s. 54). Anadolu uygarlıklarından olan Lidyalılar da maden sanatına dair önemli izler bırakmıştır. Anadolu'nun yerli halklarından olan Lidyalıların maden sanatına katmış oldukları önemli yeniliklerden bir tanesi bakır ve çinko madeninden elde edilen pirinç alaşımının keşfedilmesidir. Pirinç madeninin rengi altın gibi sarı bir renge sahiptir. Pirinç alaşımı, hem döküm tekniği hem de dövme tekniğine uygun olan bir malzemedir (Başak, 2004, s. 13). 1960 yılında Batı Anadolu'da yapılan kaçak kazılar sonucunda Karun veya Lidya hazineleri diye adlandırılan büyük bir bölümü kral mezarlarından çıkartılan altın, gümüş, bronz ve yarı değerli taşlardan üretilmiş mühürler, kap kaçaklar, değerli takılar ile duvar freskleri ve mermer sfenksler bulunmuştur (Erk, 2019: 15). Bununla birlikte Lidyalıların maden sanatında zengin eserler verdikleri görülmektedir.

Maden sanatında önemli bir aşama kaydeden uygarlıklardan bir tanesi de Orta Çağ medeniyetlerinden Roma ve Bizans uygarlıklarıdır. Bu dönemde özellikle kilisede kullanılmak üzere kupalar, şamdanlar ve kandiller gibi madeni eşyalar üretilmiştir. Romalılar döneminde özellikle değerli madenlerin işlenmesinde üst seviyeye ulaştıkları bilinmektedir. Bizans döneminde ise maden ustaları, madenleri şekillendirmekle kalmamış, süslemede de yeni teknikler kullanmışlardır.

Maden sanatında çağlar boyunca farklı maden ve teknikler kullanılmış ve İslam devri ustalarının ellerinde gelişerek devam etmiştir. 11. yüzyıldan başlayarak Türklerin özellikle de Selçukluların İran, Anadolu ve Mezopotamya bölgelerine yerleşmeleriyle İslam maden sanatında parlak ve yeni bir dönem başlamıştır (Öztürker, 2022, s. 1244). Böylece Yakın Doğu'da bulunan sanat eserlerinin çehresi değişime uğramıştır (Subaşı, 2016, s. 20-21). Selçuklu sanatı pek çok dalda olduğu gibi maden sanatında da önemli ilerlemeler katetmiştir. Bu dönemde Anadolu'nun bazı yerleşimlerinde başta bakır madeni olmak üzere pek çok maden işlenmiştir (Çalış, 2017, s. 387). Anadolu'da Selçuklular zamanında Diyarbakır, Mardin ve Konya önemli maden işleme merkezleridir (Çalış, 2017, s. 179). Selçuklu maden sanatında, kendisinden önceki uygarlıklarda olduğu gibi altın, gümüş ve bronz gibi metallere eserler yapılmaya devam edilmiştir. Selçukluların İslam maden sanatına kazandırdığı en önemli yeniliklerden birisi de pirinç alaşımının geniş ölçüde kullanılmış olmasıdır. Bu dönemde özellikle pirinç ve bronz dışında kalan altın ve gümüş gibi madenlerin daha sınırlı kullanıldığı bilinmektedir (Subaşı, 2015, s. 22).

Osmanlılar dönemine gelindiğinde ise maden sanatı zirveye ulaşmıştır. Pek çok sanat dalında olduğu gibi maden sanatında da Osmanlılar, Selçuklu geleneklerini devam ettirmenin yanı sıra, birçok yeniliği de günümüze taşımıştır. Osmanlı maden sanatı teknik, malzeme, form, kompozisyon ve motif bakımından zengin bir çeşitliliğe sahiptir (Tunçel, 2006, s. 196). Osmanlı dönemi maden sanatında en çok bakır, gümüş, altın ve pirinç madenleri kullanılmıştır. XV. yüzyıl ortalarında farklı sanat dallarında olduğu gibi maden sanatında da Osmanlı karakterinin ortaya çıktığı ve ortak bir üslubun oluşmaya başladığı dönemdir. Süsleme, bu üslubun önemli bir unsurunu oluşturmaktadır. Eserlerde dört yapraklı yoncalar ve kıvrık yapraklar gibi zengin bir süsleme repertuarı görülmektedir. XVI. yüzyılda ise Osmanlılarda maden sanatı en parlak dönemini yaşamıştır. Osmanlı'nın zengin bakır yataklarına sahip olması, bakırın başta darphane olmak üzere savaş sanayisi ve günlük ihtiyaçları karşılamak amacıyla çok fazla alanda kullanılmasına olanak sağlamıştır. (Bodur, 1987, s. 36). Osmanlı Devleti, diğer sanat dallarında olduğu gibi maden sanatında da kendi karakterini oluşturmaya çalışmış ve eserlerin üretiminde her çeşit teknik denenmiştir. Dövme ve döküm yapım tekniği; kazıma, savatlama, kabartma, telkâri, mineleme, kakma, güherse gibi süsleme tekniklerinden oluşan zengin teknik çeşitlendirmeleri ile farklı uygulama biçimleri kullanılmıştır. Kısaca maden sanatı her dönemde form, malzeme ve teknik olarak farklı özellikler göstermekle birlikte yapıldığı dönemin karakteristik özelliklerini de yansıtmaktadır.

Farklı madenlerin keşfedilmesi ile özelliklerinin farkına varılması, kullanım alanının genişletildiğinden bahsedilmiştir. Bu alanlardan bir tanesi de mutfak eşyalarıdır. Mutfak eşyalarının eski dönemlerden beri kullanıldığı bilinmekte ve hammaddenin değişmesiyle birlikte zaman içerisinde daha dayanıklı ve kullanımına bağlı olarak yaygınlaştığı görülmektedir. Özellikle madenlerin keşfedilmesiyle beraber mutfak kaplarında yeni teknikler ve farklı madenler kullanılmıştır. Bununla birlikte farklı merkezlerde atölyeler kurularak madenden yapılan eşya ve kap kacakların üretimi de başlamıştır. Böylece madeni mutfak kapları hemen her bölgede mutfakların vazgeçilmez bir unsuru olmuştur. Dolayısıyla eski dönemlerden beri madeni mutfak eşyalarının birçok yörede yoğun bir şekilde kullanıldığı günümüze kadar gelebilen örneklerden anlaşılmaktadır. Türk mutfağında da kullanım amaçlarına göre çeşitli mutfak eşyaları kullanılmıştır. Bu araştırmaya konu edilen tasların dışında tepsi, ibrik, güğüm, şerbetlik, fincan zarfı, havan, tencere, matara gibi Türk mutfağını ve sofrasını süsleyen zengin bir çeşitlilik söz konusudur. Bu eşyalar Osmanlı maden sanatında dikkat çeken örnekler arasında yer almaktadır. Osmanlı maden sanatında özellikle günlük kullanım eşyalarında bakır madeni ile pirinç ve bronz alaşımlar kullanılmıştır. Ancak 18. yüzyıla gelindiğinde ise günümüze ulaşan eserlerden anlaşılmaktadır ki Osmanlı maden sanatında bakırın yaygın bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Bakır eserlerin kalaylandığı zaman daha kolay temizlenebilmesi ile sağlıklı olmasının yanında gümüşe benzemesiyle de Türk mutfağının vazgeçilmez eşyaları olmuştur (Kılıç, 2008: 65). Osmanlı döneminde yapılmış kap türlerinin çeşitliliği, özgün bezemeleri, zengin biçimleri, yapımında kullanılan malzeme ile yapım ve

süsleme tekniklerinin çeşitliliği, Osmanlı dönemi maden sanatının karakteristik özelliklerinin yansıtıldığı bir sanat tarzı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu itibarla Kars Müzesi'nde bulunan Osmanlı dönemine ait zengin mutfak eşyaları arasında yer alan 8 adet madeni tas araştırma konusu olarak belirlenmiştir. Eserler form, malzeme, teknik ve süsleme kompozisyonları bakımından tanıtılmaya çalışılmıştır.

### Bulgular



**Çizim 1; Fotoğraf 1:** Bakır Tas, Osmanlı Dönemi (18-19. yy.), Envanter No: 11.14.1973/467, Çap: 15 cm, Kaidesi: 13 cm, Kalınlık: 0,3 cm.

Yarım küre formulu eser, dövme tekniğinde yüksek olmayan dairesel bir kaide üzerine oturtulmuştur. Ağız kısmı hafif dışa doğru bükülmüş olan eserin gövdesinde bulunan üç bordürde kazıma tekniğinde süslemeler mevcuttur. Ortadaki bordür daha ince tutularak dairesel motiflerle bezenmiştir. Üstte yer alan geniş bordür içerisinde bitkisel süslemeli kıvrık dallar yer alırken, en alttaki bordürün içi ise geometrik bezelidir. Eser üzerindeki kaynak izlerinden tasın tamirat gördüğü anlaşılmaktadır. Eser Müzenin depo bölümünde korunmaktadır. (Çiz. 1; Foto. 1).

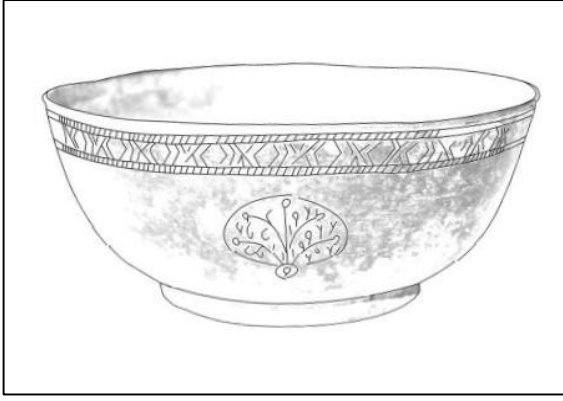


**Çizim 2; Fotoğraf 2:** Bakır Tas, Osmanlı Dönemi (18-19. yy.), Envanter No: 11.14.1973/466, Çap: 15 cm, Kaidesi: 13 cm, Kalınlık: 0,3 cm.

Dövme tekniğinde yapılmış olan eser yüksek olmayan dairesel bir kaideye sahiptir. Bakır tas, dipten ağız kısmına doğru hafif şekilde genişlemektedir. Ağız kısmı dışa doğru çekiktir. Oval kesitli eserin gövde kısmında farklı ebatlarda bordürler yer almaktadır. Gövdenin geniş bordüründe kazıma tekniğinde narçiçeği motifleri ile servi motifleri örüntü oluşturmuştur. Ağız kısmınının dışa açılan bölümünde kazıma tekniğinde yatay çizgiler yerleştirilmiştir.

Eser günümüze hafif hasarlı olarak ulaşmıştır. (Çiz. 2; Foto. 2).





**Çizim 3; Fotoğraf 3:** Bakır Tas, Osmanlı Dönemi (18-19. yy.), Envanter No: 09.07.1973/40,  
Ağız Çapı: 19,5 cm, Dip Çapı: 10,5 cm, Kalınlık: 0,3 cm.

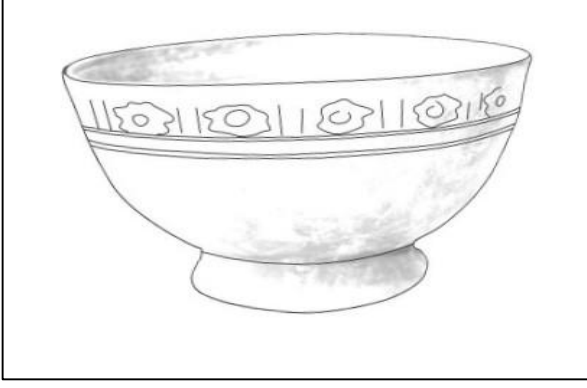
Dövme tekniğinde yapılan bakır tas yuvarlak gövdelidir. Bakır tas yüksek olmayan dairesel bir kaideye sahiptir. Ağız kısmı yuvarlaklaştırılmış ve dışa doğru çekiktir. Tasın gövde kısmı bitkisel bezelidir. Ağız kenarında bir bordür içerisinde kazıma tekniğinde geometrik süslemelere yer verilmiştir. Bunların yanı sıra, eser genel olarak sade tutulmuştur.

Müze satın alma yoluyla kazandırılan eser, büyük oranda korozyona da uğramıştır (Çiz. 3; Foto. 3).



**Çizim 4; Fotoğraf 4:** Bakır Tas, Osmanlı Dönemi (18-19. yy.), Envanter No: 07.12.1966/170,  
Ağız Çapı: 15,5 cm, Kaide: 9,5 cm, Yükseklik: 9 cm, Kalınlık: 0,3 cm.

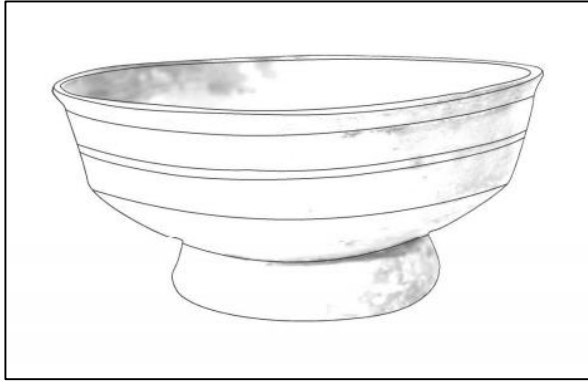
Osmanlı metal mutfak eşyalarından olan bakır tas, dövme tekniğindedir. Tas yuvarlak gövdeli formundadır. Eser yüksek bir kaide üzerine oturtulmuştur. Kaide gövdeye kaynakla birleştirilmiştir. Bakır tas dipten dışa doğru hafif bir genişleme göstermektedir. Gövde kısmının üst tarafında kazıma tekniğinde iki bordür eseri çevrelemektedir. İnce olan bordürün içi dikey eğrisel çizgilerle doldurulmuştur. Üstteki geniş şerit içerisinde ise kazıma tekniğinde geometrik süslemeler yer almaktadır. Eserin iç kısmı sade tutulmuştur. Müze satın alma yoluyla kazandırılmış eser, üzerinde yıpranmalar görülmektedir. Üzerindeki kalaylamalar da tamamen silinmiştir (Çiz. 4; Foto. 4).



**Çizim 5; Fotoğraf 5:** Bakır Tas, Osmanlı Dönemi (18-19. yy.), Envanter No: 19.12.1978/656,  
Ağız Çapı: 16 cm, Yükseklik: 8 cm, Dip Çapı: 7 cm, Kalınlık: 0,3 cm.

Dövme tekniğinde üretilmiş tas, yarım daire formudur. Dipten dışa doğru hafif şekilde genişleyen eser, yüksek bir kaideye sahiptir. Eserin üst tarafında kazıma tekniğinde iki bordür yer almaktadır. Alttaki bordür daha ince tutulmuş ve sade bırakılmıştır. Üstteki bordür daha geniş tutulmuş ve iç kısımları bölümlere ayrılarak, her bölüm içerisine stilize bitkisel süslemelere yer verilmiştir.

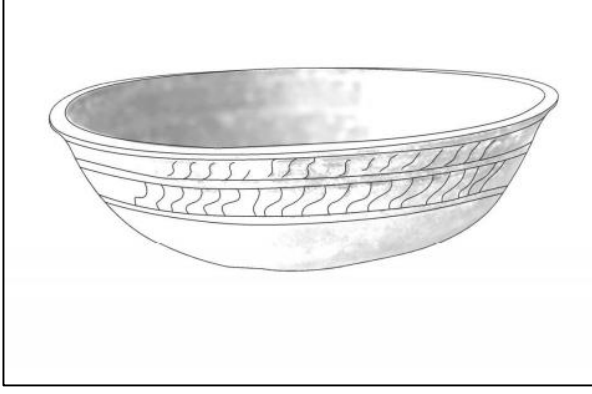
Satın alma yoluyla müzeye kazandırılan eserin üzerinde yıpranmalar gözlemlenmiştir (Çiz. 5; Foto.5).



**Çizim 6; Fotoğraf 6:** Bakır Tas, Osmanlı Dönemi (18-19. yy.), Envanter No: 11.14.1979/761,  
Ağız Çapı: 19 cm, Yükseklik: 8,6 cm, Kaide Çapı: 10 cm, Kalınlık: 0,3 cm.

Dipten dışa doğru hafif bir biçimde genişleme yapan eser, oval kesitli formudur. Eserin kaidesi yüksek tutulmuştur. Kaide ile tas birbirine kaynaklama yöntemiyle birleştirilmiştir. Eserin iç kısmı sade tutulurken, gövde kısmının üst tarafında kazıma tekniğinde ince şeritler yer almaktadır. Diğer taslara nazaran daha sade ve işlemsiz bir örnektir.

Hafif hasarlı olan eserin üzerindeki kalaylamaların tamamı silinmiştir (Çiz. 6; Foto. 6).



**Çizim 7; Fotoğraf 7:** Bakır Tas, Osmanlı Dönemi (18-19. yy.), Envanter No: 14.14.1979/764, Ağız Çapı: 15,5 cm, Yükseklik: 4,3 cm, Kaide Çapı: 7,5 cm, Kalınlık: 0,4 cm.

Bakır malzemeden üretilen eser kaidesiz olarak düzenlenmiştir. Dip kısmı oval ve düzdür. Çok derin olmayan tas yayvan formudur. Eser, üzerindeki süslemeler ve şekil açısından ele alınan diğer taslardan farklı bir görünüme sahiptir. Tasın üst kısmına kazıma tekniğinde iki bordür yerleştirilmiştir. Bordürlerin içi kazıma tekniğinde “S” kıvrımları ile doldurulmuştur. Eserin iç tarafında da kazıma tekniğinde korozyondan ötürü çok seçilemeyen süslemeler mevcuttur.

Hafif şekilde yıpranan eser, tam ve sağlamdır. (Çiz. 7; Foto. 7).



**Çizim 8; Fotoğraf 8:** Bakır Tas, Osmanlı Dönemi (18-19. yy.), Envanter No: 02.05.1974/484, Ağız Çapı: 10 cm, Dip Çapı: 4,5 cm, Kalınlık: 0,2 cm.

Dövme tekniğinde üretilmiş bakır tas, yüksek olmayan dairesel bir kaideye oturtulmuştur. Tasın tutamak kısmı esere perçin yöntemiyle birleştirilmiştir. Tutamağın alt ve üst kısmında kabartılmış iki çıkıntı yerleştirilmiştir. Tasın dış yüzü boş bırakılmayacak şekilde kazıma tekniğinde yaprak, çiçek ve nokta motifleri ile bezenmiştir.

Eser üzerinde hafif silinmeler görülmektedir (Çiz. 8; Foto. 8).

### Değerlendirme

Maden sanatı, tarih boyunca insanlar tarafından farklı alanlarda kullanılmış ve insan yaşamında belirli kolaylıklar sağlamıştır. Bunlar gerek gündelik malzemelerde gerekse savaş aletleri veya mutfak eşyaları yapımında farklı şekillerde üretildiği, yapılan bilimsel çalışmalardan anlaşılmıştır. Çalışmanın ana temasını oluşturan taslar da madeni mutfak eşyaları arasında önemli bir grubu oluşturmaktadır. Ele alınan bu çalışmayla ait olduğu dönemi pek çok açıdan yansıtan bir grup tas, farklı açılardan ele alınarak tanıtılmaya çalışılmıştır.

Anadolu, maden sanatında önemli bir merkez olmakla birlikte zengin maden yataklarına sahiptir. Anadolu'da her çeşit maden kullanılmış ve farklı teknikler denenmiştir. Anadolu toprakları üzerinde

yaşamış her uygarlık kendi kültürel, sosyal ve sanatsal değerlerini öne çıkaran madeni eserler üretmişlerdir. Bu bağlamda özellikle Türk sanatında da eski çağlardan günümüze kadar üretilen madeni eserler belli bir gelişim süreci takip etmiştir. Bu gelişim süreci Orta Asya'da başlayıp Anadolu'da Selçuklularla beraber Osmanlılara kadar uzanmaktadır. Ele alınan taslar da zaman içerisinde yapıldığı dönemin kültürüyle de yoğrularak, birer sanat eserine dönüştüğü görülmektedir.

Mutfak kabı olarak kullanılan örnekler form, teknik, malzeme ve süsleme gibi açılardan tanıtılmıştır. Kullanım amacından dolayı örnekler form açısından çok çeşitlilik göstermedikleri görülmektedir. Bunlar genelde yarım küre, oval ve yuvarlak gövdelidirler. Örnekler yüksek olmayan bir kaideye oturtulmuştur. Bunların yanı sıra, örnek no 7'de yer alan eser ise kaidesiz olarak düzenlenmiştir. Ayrıca çalışmada ele alınan örnekler arasında sadece örnek no 8'de yer alan eserin bir tutamağa sahip olduğu görülmektedir.

Dövme tekniğinde üretilen eserlerin tamamında kazıma süsleme tekniğinin kullanıldığı görülmektedir. Tasların dövme tekniğinde üretilmesinde, yapımında kullanılan bakır malzemenin etkisi olduğu düşünülmektedir. Genel olarak tasların üzerindeki kalayın silinmesinden dolayı eserlerin bir kısmı korozyona uğramış ve yıpranmalara maruz kalmıştır.

Süsleme açısından hem bitkisel hem de geometrik bezemeler mevcuttur. Bitkisel süslemeler arasında kıvrık dallar (Foto. 1), narçiçeği, servi motifi (Foto.2), gül demeti (Foto. 3), papatya motifi (Foto. 5), yaprak ve çiçek motifleri (Foto. 8) yer almaktadır. Geometrik süslemelerde ise yatay ve dikey çizgiler (Foto. 2, 3, 4) ile "S" kıvrımları (Foto. 7) eserler üzerinde yer alan bezemelerdir. Örnekler arasında daha sade tutulan eser de mevcuttur. Örnek no 6'da yer alan eser sade tutularak, gövde üzerinde sadece kazıma tekniğinde ince şeritlere yer verilmiştir.

Satın alma yoluyla müzeye kazandırılmış örnek eserler ile farklı bölgelerde bulunan taslar form, malzeme ve kompozisyon açısından karşılaştırılarak benzer ve farklı yönleri ortaya çıkartılarak detaylı bir veri elde edilmeye çalışılmıştır. Bakır madeninden üretilmiş olan Fotoğraf no 9'da gösterilen Bitlis Etnografya Müzesi'nde bulunan bir tas ile örnek no 2'de yer alan örnek, form, bezeme ve süsleme açısından karşılaştırılmıştır. Osmanlılar dönemine tarihlenen her iki eserin de dövme yapım tekniğiyle üretildiği ve kazıma süsleme tekniğiyle süslandıkları görülmektedir. (Foto. 2 - Foto. 9). Örnek no 2'de yer alan eser hafif şekilde dar ve oval bir kesitle oluşturulurken, Bitlis Etnografya Müzesi'nde bulunan tas ise hafif oval kesitli olmakla beraber yayvan bir şekle sahiptir. Her iki eserin de ağız kısımları dışı doğru çekik ağızlıdır. Bitkisel süsleme olarak özellikle iki eserde de Nar motifinin baskın olduğunu söylemek mümkündür. Nar meyvesinin özellikle Kur'an'da geçmesi, sıklıkla kullanılmasında etkili olduğu düşünülmektedir. Bunun yanı sıra, Nar bolluk ve bereketi de sembolize eder. Ayrıca Nar motifinin kullanılmasında çok daha farklı sembolik anlamlara da sahip olduğu bilinmektedir.



**Fotoğraf 9:** Bitlis Etnografya Müzesi, Bakır tas (Arslan Kalay, 2018: 119)



**Fotoğraf 10:** Yozgat Nizamoğlu Konağı Etnografya Müzesi,  
Bakır tas (Kızılaslan, 2013: 135)

Fotoğraf 10'da yer alan Yozgat Nizamoğlu Etnografya Müzesi'nde bulunan bir bakır tas ile örnek no: 8'deki eser, çeşitli yönlerden karşılaştırılmıştır. Her iki eser de işlev olarak aynı amaç doğrultusunda üretilmiştir. Eserler bakır malzemeden yapılmış ve tek kulplu olarak düzenlenmiştir. Örnek no 8'deki eser yüksek olmayan bir kaideye oturtulmuşken, diğer eser kadesiz olarak düzenlenmiştir. Her iki eserin de dış yüzeylerinde bitkisel süslemeler mevcuttur. Ancak Yozgat Nizamoğlu Etnografya Müzesi'ndeki eser üzerindeki bitkisel süslemeler kabartma tekniğinde düzenlenmişken, diğer eserdeki süslemeler kazıma tekniğindedir (Foto. 8 - Foto. 10).



**Fotoğraf 11:** Diyarbakır Yöresi, Bakır tas (Belli, Gündoğ Kayaoğlu, 1993, s. 265).

Fotoğraf 11'de yer alan Diyarbakır yöresine ait bakır tas ile örnek no 2'de yer alan eser de çeşitli yönlerden karşılaştırılmıştır. Kullanılan malzeme ve eser üzerindeki süsleme tekniklerinin aynı olduğu tespit edilmiştir. Kazıma süsleme tekniğiyle üretilmiş eserlerin üzerlerinde farklı motifler işlenmiştir. Diyarbakır yöresine ait tasın gövde kısmındaki süslemeler dairesel bölümlere ayrılarak içlerine yaprak motifleri; üst kısımda yer alan bordür içerisine ise zigzag motifleri yerleştirilmiştir. Örnek no 2'deki eserin gövde kısmı ise şeritlere ayrılmıştır. Gövdenin üzerinde kazıma tekniğinde narçiçeği motifleri ile servi motifleri gövdeyi çevrelemektedir (Foto.2 - Foto.11). Eserlerin form, malzeme ve bezeme teknikleri bakımından büyük çoğunlukla birbirine benzer olması, bunların kültürel bir etkileşimin ürünü olduğunu da göstermektedir.

## Sonuç

Her dönemde farklı malzeme ve teknikler denenerek günümüze kadar büyük bir dönüşüm ve gelişim seyri içinde olan maden sanatı, yapıldığı dönemin karakteristik özelliklerini de yansıtması bakımından oldukça önemlidir. Bu itibarla çalışmaya konu olan madeni mutfak tasları, dönemin sanatsal ve kültürel değerlerinin ortaya çıkarılmasında, bu alandaki eserlerin önemini daha da artırmaktadır. Maden sanatı her ne kadar birçok bilimsel çalışmaya dâhil edilmişse de ne yazık ki madeni mutfak kapları nispeten geri planda kalmıştır. Bu neticede geri planda kalmış madeni taslar, ait olduğu dönemin özelliklerini yansıtması bakımından önemli bir araştırma konusu olduğu, yapılan bu çalışmayla da kayıt altına alınmıştır.

Osmanlı döneminde bakır malzemenin diğer ürünlerde olduğu gibi taslarda da yoğun bir şekilde kullanıldığı bu çalışmayla bir daha belgelenmiştir. Ayrıca taslar üzerinde yer alan Nar ve servi gibi kimi motiflerin Geleneksel Türk Sanatının pek çok alanında kullanılan motiflerden olduğu da ele alınan bu örneklerden anlaşılmıştır. Bunların yanı sıra, taslar kullanım işlevinin dışında dönemin süsleme programı hakkında da bilgiler vermesi, bu çalışmaya katma bir değer katmıştır. Elde edilen bir diğer sonuç da madeni mutfak eşyaların diğer pek çok madeni eser gibi dönemin kültürel ve sanatsal özelliklerini yansıttığı ve önemli birer belge niteliği taşıdığı anlaşılmıştır. Tüm bu tespitler bu çalışmanın önemini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Çalışmanın ayrıca taslarla ilgili araştırma yapmak isteyen bilim insanlarına ilham kaynağı olmasının yanı sıra, başvurulacak bir kaynak olacağı da ön görülmektedir.

## Kaynakça

- Arslan Kalay, H. (2018). Bitlis Etnografya Müzesi'nde bulunan Osmanlı dönemine ait bakır mutfak kaplarından örnekler. *History Studies International Journal of History*, 10 (3), 107-120.
- Başak, O. (2004). *Diyarbakır Arkeoloji Müzesi ile Cahit Sıtkı Tarancı Müzesi'nde bulunan Türk İslam Dönemine ait bir grup madeni eser*. [Doktora tezi]. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
- Bodur, F. (1987). *Türk maden sanatı*. Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Sanat Yayınları.
- Belli, O. ve Gündoğdu Kayaoğlu, İ. (1993). *Anadolu'da Türk bakırcılık sanatının gelişimi*. Sandoz Kültür Yayınları.
- Çalış, E. (2017). Alanya Atatürk Evi ve Müzesi'nde sergilenen bir grup madeni takı. *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 36, 177-193.
- Çalış, E. (2017). Batman Müzesi'nde bulunan bir grup yüzük. *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Türk Kültür Dünyası Özel Sayısı, 386-394.
- Çalış, E. (2011). *Kars Müzesi'nde bulunan Türk Devri metal mutfak eşyaları (18. yüzyıldan günümüze kadar)*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
- Çalış, E. ve Öztürker, H. C. (2016). Diyarbakır Müzesi'ne ait bir grup etnografik takının sanatsal değerlendirmesi. *Uluslararası Diyarbakır Sempozyumu*. Diyarbakır, Türkiye.
- Çilingiroğlu, A. (1997). *Urartu Krallığı tarihi ve sanatı*. Yaşar Eğitim ve Kültür Vakfı Yayınları.
- Erk, A. (2019). *Kars Müzesi'nde bulunan etnografik madeni takılar*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
- Kılıç, A. (2008). *Sudan sanata*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi.
- Karabacak, Ö. (2011). *Elazığ'da bakır sanatı*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Atatürk Üniversitesi.
- Kızılaslan, E. (2013). *Yozgat Nizamoğlu Konağı Etnografya Müzesi'ndeki madeni mutfak eşyaları*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Erciyes Üniversitesi.
- Öztürker Demir, H. C. (2022). Hasankeyf Müzesi'nde bulunan Artuklu devrine ait bir grup madeni eser. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 32 (3), 1243-1256.



- Ölmez, F. N. & Kılınç, A. (2015). Isparta Müzesi'ndeki Osmanlı dönemine ait bakır eşyalar. *ARİŞ Geleneksel Türk Sanatları Dergisi*, 11, 53-72.
- Subaşı, E. (2015). *Sivas yöresine ait madeni takılar*. [Yayımlanmamış doktora tezi]. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
- Sevin, V. (2003). *Eski Anadolu ve Trakya (Başlangıcından Pers egemenliğine kadar)*. İletişim Yayınları.
- Tunçel, G. (2006). Topkapı Sarayı Müzesi'ndeki ibrikler. *Erdem, Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, 45-46-47.
- Tombal Kara, T. D. (2020). *Madencilik ve cevher hazırlamanın kısa tarihi*, Turgay Seçkin (Ed.), Fen ve Matematik Bilimleri alanında akademik çalışmalar. Gece Kitaplığı Yayınları.

**Sorumlu Yazar / Corresponding Author:** Doç. Dr. Ercan ÇALIŞ

**Diğer Yazarlar / Other Authors:** Ahmet ERK

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

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


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

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

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

## RUS EDEBİYATINDA İLK AY'A YOLCULUK ESERİ: BELEV ŞEHRİNDE GEÇEN YEPYENİ BİR YOLCULUK (VASİLİ LEVŞİN)

*The First Work of Journey to the Moon in Russian Literature: The Newest Journey, Composed in the City of Belev (Vasily Lyovshin)*

 **Doktora Sinem SÖYLER**  
Pamukkale Üniversitesi, Rektörlük, Denizli, Türkiye. [sinemsoyler@gmail.com](mailto:sinemsoyler@gmail.com)

*Araştırma Makalesi/Research Article*

**Geliş/Received:**  
23.01.2023

**Kabul/Accepted:**  
23.03.2023

**Sayfa/ Page:**  
176-187



### Öz

Rus edebiyatında Ay'a uçuşun ilk kez anlatıldığı Vasili Levşin'in "Belev Şehrinde Geçen Yepyeni bir Yolculuk (Новейшее путешествие, сочиненное в городе Белеве)" (1784) adlı eseri temelinde Yunan tarihçi Plutarkhos'un Ay'ın da Dünya gibi yaşam alanı sunduğu düşüncesinden ve akbaba kanadıyla Ay'a ve yıldızlara seyahatin hikâyesini yazan Süryani retorikçi Lucianus'un mitolojik fikirlerinden esinlenir. Bu iki bilginin geçmişte yaptığı çalışmalarından yararlanan yazar Rus fantastiği ve bilim kurgunun da temellerini atmıştır. Bu eser XVIII. yüzyılda Rus fantastik edebiyatının ilk oluşumlarından biri olması bakımından önemlidir. Bu çalışmada ilk olarak eserin yazarı Vasili Levşin'in edebi yaşamı üzerinde durulmuş, daha sonra Rus dilinden Türk diline çevirisi yapılmıştır ve metindeki dipnotlar, aynen aktarılmıştır. Bu bağlamda kaynak metinden hedef metne çeviri yaparken kaynak- metin odaklı çeviri yöntemi uygulanmıştır. Kaynak metindeki anlamı, dil ve kültür farklarını dikkate alarak hedef dil için en uygun şekilde ifade edilmeye çalışılmış ve birebir metne sadık kalarak anlamsal bir çeviri ortaya çıkarmak amaçlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Vasili Levşin, Ay'a yolculuk, Rus edebiyatı, Fantastik, Bilim kurgu

### Abstract

The story "The newest journey, composed in the city of Belev (Новейшее путешествие, сочиненное в городе Белеве)" (1784) by Vasily Lyovshin, which first tells the story of a flight to the Moon in Russian literature, is based on the idea that the Moon also offers a living space, similar to the Earth, as proposed by Greek historian Plutarch and the Syrian rhetorician Lucianus, who wrote the story of journey to the Moon and stars with eagle wings, is inspired by their mythological ideas. The author, who benefits from the studies of these two scholars, has also laid the foundation for Russian fantastic and science fiction. This story is important because it is one of the first formations of Russian fantastic literature in the 18th century. In this study, firstly, literary career of the author Vasily Lyovshin is emphasized, then the translation from Russian to Turkish is made, and the footnotes in the text are also translated. In this context the source-text-oriented translation method was applied when translating from the source text to the target text. The meaning of the source text is expressed in the target language in the most appropriate way taking into account language and cultural differences. The aim is to create a semantically accurate translation while staying true to the original text.

**Keywords:** Vasily Lyovshin, Journey to the Moon, Russian Literature, Fantastic, Science Fiction

**Atıf/Citation:** Söyler, S. (2023). Rus edebiyatında ilk Ay'a yolculuk eseri: Belev şehrinde geçen yepyeni bir yolculuk (Vasili Levşin). *MECMUA-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* ISSN: 2587-1811 8(15) 176-187.



## Giriş

İnsanlar binlerce yıl önce gökyüzünü ve yıldızları incelemeye başlamışlardır. Gece gökyüzüne bakarken korkmuşlar, zevk almışlar, evrenin büyüklüğü karşısında çaresiz hissetmişler ve gelecekle ilgili beklentilerini gökyüzünden aramışlardır. Hayal güçlerini kullanarak uzay ile ilgili şiirler, kısa ve uzun hikâyeler, romanlar yazmışlardır. Evrenin bilinmezliğini öğrenme isteği ile önce dünyaya yakın olan çıplak gözle de rahatça gözlemlenebilen Ay ile ilgili çalışmalar kaleme almışlardır. Ay ile ilgili yazılan hikâyelerin geneline baktığımızda öncelikli olarak M.Ö. II. yüzyılda yaşamış olan Süryani Retorikçi Samsatlı Lukianos'un 50 kişilik bir mürettebatın yaşadığı uzay maceralarını anlatan “Gerçek Bir Hikâye” adlı hikâyesini ve İtalyan şair Ludovico Ariosto'nun (1474-1533) kahramanlarının Ay'a yolculuğu hakkında destan şeklinde yazdığı şiirlerini örnek göstermek gerekir. XVII. yüzyılın başlarında 1608 yılında Hollandalı matematikçi ve astronom Hans Lippershey (1570- 1619) tarafından icat edilen teleskop sayesinde İtalyan astronom ve fizikçi Galileo Galilei (1564-1642) 1609 yılında deneyler yapar ve onunla yaptığı keşifler ile gökyüzünün araştırılmasının yeni bir dönemini başlatır. Yeni bir dönemin başlaması ile edebi çalışmalarda Dünya dışındaki yerlere, gökyüzüne ilgi artmaya başlar. Dominico Gonzales takma adıyla İskoç rahip Francis Godwin'in (1562-1633) “Ay'daki Adam (The Man in the Moone, 1638)”, Fransız Oyun Yazarı Savinien Cyrano de Bergerac'in (1619-1655) “Öteki Dünya – Ay Devletleri ve İmparatorlukları (L'Autre Monde ou Les États et Empires de la Lune, 1657)” eserleri fantastik ve bilim kurgu türünün bir karışımını sunar. Rus yazar Vasili Levşin'in (1746-1826) 1784 yılında kaleme aldığı “Belev Şehrinde Geçen Yepyeni bir Yolculuk (Новейшее путешествие, сочиненное в городе Белеве)” adlı eseri ise aya yapılan ilk yolculuk olması bakımından Rus edebiyatında önemli bir yer teşkil eder. Bu eser Rus edebiyatında uzay- uzaylı iletişimi üzerine yapılan ilk yazılı çalışmadır. Bu çalışmanın Türkçe çevirisine geçmeden önce Vasili Levşin'in edebi yaşamına ve eserin genel özelliklerine değinmek önemlidir.

Vasili Levşin, ulusal Rus romanı kavramının ideoloğu ve Rus edebiyatında tarihsel nesrin kurucusudur. Rus edebiyatının öncülerinden biri olan Levşin fantastik türünün ortaya çıkmasında ve gelişiminde önemli bir rol oynar. İlk kitabı “Boş Zamanların Masum Bir Şekilde Bölünmesine Hizmet Eden Bilmeceler (Загадки, служащие для невинного разделения праздного времени)” 1773 yılında yayınlandı. Yaklaşık 90 farklı eser yazdı, bunlar arasında romanlar, masallar, oyunlar, komediler, efsaneler, çiftçilik rehberleri, tıp kitapları ve ev yönetimi ve avcılık kitapları bulunmaktadır. En bilindik eserleri arasında “Rus Masalları (Русские сказки)” ve 12 ciltlik “Efendi ve Hanım (Хозяин и хозяйка)” adlı Alman eserinin çevirisi yer alır. Ayrıca Vasili Levşin'in karısı Fedosya Stepanovna Kazuyayeva'ya ithaf ettiği “Âşıkların Sabah Yazıları (Утренники влюбленного, 1779)” önemli eserlerinden biridir (Ивановская, 1985). Edebiyat eleştirmeni Yevgeni Haritanov, Levşin'in adının bugün de olsun bilinmesinin sebebinin “Rus Masalları” (1780-1783) adlı eseri olduğunu ifade eder. Ayrıca, Haritanov eserin bir dizi bağımsız hikâyenin yer aldığı destanın edebi bir yorumu ve peri masallarıyla dolu bir seçki olduğunu dile getirir (Хаританов, 2015). Edebiyat tarihçileri; Tugarin Zmeyeroviç<sup>1</sup>, Dobrinya Nikitiç<sup>2</sup> ve Alyoşa Popoviç<sup>3</sup> gibi destansı karakterleri Rus nesir alanına sokan kişinin Levşin olduğuna inanır (Дементьева, 2013).

Levşin'in “Belev Şehrinde Geçen Yepyeni bir Yolculuk” hikâyesinin ise karışık bir kaderi vardır. Rus edebiyatında XVIII. yüzyılda ilk uzay seyahatinin ve yerlilerin başka bir gezegenin temsilcileriyle iletişiminin aktarıldığı eser “Rus Kelime Severlerin Sohbet Ortağı (Собеседник любителей русского слова)” dergisinde basıldı. Eserin akıbeti zamanının uygun olmaması bakımdan Rus edebiyat tarihinin derinliklerinde gömülü kalır, çünkü o dönemin halkı ve yönetimi tarafından destek görmez ve eser zararlı bulunur. Levşin'in eseri toplumu eleştirmesi ve fantastik anlatımın sosyal bir mesaj vermesi sebebiyle yayınlanmamış, sansüre uğramıştır. Bu yüzden Rus edebiyatının ilk fantastiği ve bilimkurgusu olarak adlandırabileceğimiz bu eser yazıldığı dönemden 200 yıl sonra kısaltılmış bir halde V.M. Guminski'nin 1977 yılında yayınlanan “Yüzyıla Bir Bakış. XVIII ve XIX. Yüzyılın İlk Yarısı Rus Fantezisi (Взгляд сквозь столетия)” adlı antolojisinde sunulur. Bu nedenle günümüz edebiyatında eserin ilk bölümleri, kahramanın Ay'a uçuşunu gösterirken, hikâyenin sonunda bir muallaklık hâkimdir. Yolculuğun son bölümlerine değinmemek eserin tür yapısının özelliklerini etkilemiştir. Metnin genel olarak fantastik bir hikâye olarak adlandırılmıştır (Ростовцева, 2017,

s.114).

Hikâyenin konusu, uzay bilimi ve keşfiyle ilgilenen Narsim'in Ay'a varması ve orada yaşayan akıllı, organize ve ahlaklı bir toplumun olduğunu keşfetmesidir. Bu uzaylılar, uzay seyahat metotlarını çoktan ele geçirmişler ve en yakın gezegenlere seyahat etmeye başlamışlardır. Kahramanımız, Ay sakinleri ile iyi ilişkiler kurar ve onların inançları, kültürü ve bilimlerini öğrenir. Felsefik ve bilimsel tartışmalar yürütürler. V.A. Levşin'in hikâyesi, Rus edebiyatında bilim kurgu türünde neredeyse ilk eser olarak adlandırılmıştır. Sadece XIX. yüzyılın ikinci yarısında uzay ile ilgili eserler vermek Rus yazarları arasında popüler hala geldi ve hem toplum hem devlet açısından da kabul gördü (Хаританов, 2015). Vasili Levşin'in eserinin diğer Ay'a yolculuk eserinin kabul görmemesi ve bilinmemesi insanların uzay ile ilgili düşüncelere tam olarak açık olmaması ve yönetime eleştirel bir bakış açısıyla yazılmış olmasıydı. Kendinden önceki Ay'a yolculuk eserlerinden farklı olmasının sebebi ise uzayın barışçıl yollar ile keşfedilmesi gerektiğinin, aydınlanmış hükümdarların devleti yönetmesi ve tebaasının refahıyla ilgilenmesi gerektiğinin ve ataerkil fakat Ay sakinlerinin iktidar olmadan demokratik bir tutumla yönetilme durumunun hoşnutluğunun anlatılmasıdır.

Bu çalışmada, yazarın edebi yaşamının ve Rus edebiyatındaki yerinin kısa bir tanıtımına yer verildi. Eserin tam metin çevirisi kaynak- metin odaklı çeviri yöntemiyle yapıldı. Kaynak metin odaklı çeviri yöntemi, çevirinin yapılırken kaynak metinden yararlanılmasını ön planda tutan bir yöntemdir. Yöntemin uygulanma sebebi kaynak metinde bulunan anlamı en iyi şekilde yansıtmasıdır. Bu bağlamda kaynak metindeki anlamı, dil ve kültür farklarını dikkate alarak hedef dil için en uygun şekilde ifade edilmeye çalışıldı.

## 1. BELEV ŞEHRİNDE GEÇEN YEPYENİ BİR YOLCULUK

Narsim, hava şartlarının etkisi altında sıvı madde üzerinde seyir yapmak için uygun bir araç icat etmenin imkânsızlığını düşünerek kafasını meşgul etmektedir; en hafif bir rüzgârda bile bir tüyün bu element ile nasıl yükseldiğini gördü. “Aynı şey deniz taşıtı icadına da hizmet etmedi mi?” diye düşündü. Elbette, kaç yüzyıl geçti denizlerin üzerinde seyahat edebilmenin yollarının bulunmasından ki bir odun parçasının suya batmaması gözlemlenerek öğrenildiği kaçınılmazdır. Tüy ile hava arasındaki ilişkisi içinde aynı durum söz konusu değil mi? Savaş gemileri de talaşlardan oluşur: tüy de bize, atmosferimizin üzerinde uçmaya yarayan bir araç yapmak için yol gösterir elbet.

Hoş bir gecede pencerenin altında öylece oturup düşüncelere dalmışken ayın tüm parlaklığını yansıttığı gökyüzüne hasretle baktı. Gökyüzünde ne kadar çok yıldız parlıyor! Aklına yazdıkları uçsuz bucaksız uzayda ilerliyor ve sayısız dünya topluluğunda kayboluyor. Aydın düşünce, yıldızları sadece parlak noktalar olarak değil, aynı zamanda her şeyi yapabilecek bir sanatçının eliyle mavi bir kasaya çakılmış elmas çiviler olarak görüyor. Narsim, “Çılgın faniler!” diye öfkeyle bağırarak haykırmaya başladı. “Yaratıcının nimetlerini ne kadar da az anlıyorsunuz! Bu noktalar, zayıf gözlerimizin alabildiği kadarıdır ancak aslında bunlar güneşin veya gök kubbenin gerçek doğasıdır. Karşılarında, bizim dünyamız sadece bir kum tanesidir. Tüm bu yapıların insanlar için yaratıldığını hayal edin; ne büyük bir gurur! Sonsuzluk kadar büyük olan bu mesafeden bakın ve güneşin milyarlarca ışığının sadece sizin için yaratılmadığını, köstebek ve karasinekler tarafından onurlandırılabileniz bir sürü yaratığın yaşadığı sayısız toprağın olduğunu artık anlayın. Kusursuz bir zihnin gökyüzünü sadece gözlerinizi eğlendirmeye yarayan noktalarla dolduracağını ummak aptalca değil mi? Ne aşağılama ama! Ah! O fani, gerçekleri ortaya çıkarmamıza yarayan araçları bizlere sunsa ne mutlu olurdu! Böylece bu da bizi yaratıcının gücüyle büyük cisimlerin hüküm sürdüğü ve yalnızca mucize katedrallerin var olduğu sınırların içine götürür. Hava filosofunun ne kadar coşkuyla uçtuğunu görelim! Bu filo, ne yazık ki yalnızca altın avcılığı için yönetilemez. Keşke mükemmel beyinler, aydınlanma için onun üzerinde uçabilse. Yeni Hindistan'ın Brega'sı gök gürültülü fırtınaların üzerinden çıkan kanla lekelenmezdi: tek bir optik alet, tüy ve kâğıtla donanmış bir ordu olurdu.

Merak, Narsim'i uçan bir makine icat etmeye odaklamıştı: fakat birçoğunun geçersiz ve elverişsiz kalması gibi farklı yolların karanlığı onun muhakeme yapmasını engellemekteydi. Alet edavat eksikliğinden rahatsız olan fakat düşünmeye devam eden sonra bir şey bulan, tecrübe eden, bulduğunu çürüttükten sonra hayal gücünün savaşıyla duyularını zayıflatarak sırtını koltuklara yaslamasıyla uykuya dalar. Rüyada gözlerini birkaç kartal kanadı astığı duvara çevirir. Onlardan en büyük ve en güvenilir olanı alır. Bunların kenarlarını tam da kesildiği yerden, en hafif kayın kalasından yapılmış

bir kutuya, kırılan çelik menteşeler vasıtasıyla, kanatları aşağı doğru şişirecek küçük yaylara sahip olarak sağlamlaştırır. Kutunun her iki yanına ikişer kanat yerleştirir, onlara bir tel bağlar ve iki yanda karşılıklı bulunan dört kanadı tek elle kontrol edebilmeniz için tepe noktasına kadar getirir; eşit şekilde kanatların diğer yanlarını özel bir kulpla güçlendirir. Bu aracı niyetine uygun bulur: gerçekten bu sefer olur, şöyle ki bu makineyi açık havaya çıkarıp içine oturduktan sonra, kanatları iki tarafa yatay olarak indirir ve diğer ikisi sallanmaya başladığında anında havaya yükselir.

Ne muhteşem bir deneyim! Narsim, insanların olasılıklarının üzerinde yükseldiğini görünce ne hale geldi! Bu neşeli şaşkınlık, ellerinin gerekli hareketini güçlükle durdurmasına yol açtı. Havaya yaslanan alçalan kanatlar, yükün dünyanın merkezine hızla çekilmesini engellemeseydi, düşmeye karşı uyarıda bulunmazdı. Narsim'i ve aracını işte bu kurtardı, belki de büyük bir vahiy getirdi.<sup>4</sup> Cesaretle kulpları hareket ettirir, şeffaf uçurumu aşar, uzaklaşır ve kendini unuttur. Çünkü yalnızca meçhul yolunu ve geceleme için gerekli olan yemek malzemelerini hatırlamak gerekir. Ama merakla kapılan herkesin yaptığı da bu değil midir? Narsim de neticede bir insan.

Işıltılı Ay, arzusunu her şeyden önce kendine çeker. "Bir bakalım", dedi kendi kendine. Bu daire, canlılarımız için mi yaratıldı? Geceleri bu kadar karanlık olmasın diye havada süzülen ve dünyamızın onların Ay'ı olduğunu düşünen yaratıklar var mı acaba? Kardeşlerimi bu hayali kısır düşünceden kurtarmak ve onları sınanmış bir şekilde özgür bırakmak gerekir." O, hareket hızını ikiye katlar ve Dünya'yı gözünden kaybeder gece olması yahut daha doğru bir ifade ile yoluna devam ederken Dünya tarafından atılan bir gölge sebebiyle; kısa süre içinde küremiz görüş alanını kapatır.

O çoktan Dünya ile Ay arasındaki mesafenin neredeyse yarısına kadar uçmuştu ve bir sonraki düşünce onu dehşete düşürüyordu: Hava her yerde özgürce nefes almak için ihtiyacım olan kadar yoğun olmayacak. Atmosferimiz Dünya'dan çok uzakta değil, atmosferin ardından içinde canlıların yaşayamayacağı çok ince bir eter gelir. Ama aniden aya baktığımda, Dünya'dan gözümüze görüldüğü olağan görünüme karşı 21 kat büyüdüğünü fark ettim. Bu sebepten ötürü, artık eterde boğulma tehlikesi olmadığı sonucuna vardı, ayın genişlemesinden çoktan atmosferin çok ötesine uçtuğunun farkına vardı. Güvenilir tahminlere göre Ay, Dünyamızdan 42 kat daha küçük bulundu, ancak gözlerinde yirmi kat büyüdüğünde, yolculuğunun yaklaşık yarısını çoktan tamamladığına inanmak için nedenleri vardı<sup>5</sup>. Havada bir değişiklik hissetmeyen Narsim çok sevindi. Vücudumuza giren ve bizde hareket eden tüm organları ağırlaştıran dünya buharların o sırada bulunduğu yere yükselememesinden de anlaşılacağı gibi nefesini ve tüm duyularını daha da özgür buldu. Bu nedenle Narsim'in, havada asılı duran tüm cisimler arasında boşluğu dolduran ince hava ile ilgili bu kadar kesin kabul edilen görüşü çürütmek için önemli bir nedene sahipti. Az da olsa, hava sadece dünyevi cisimlerin etrafını sarıp gökyüzünün tüm alanını işgal etmeseydi, cisimlerin çekici gücü hiçbir şeye engel olmazdı, böylece daha büyük bir cisim kendisine daha küçük olanı çekerdi: çünkü havasız olan eter, inceliği nedeniyle manyetik kuvvetin güçlü etkisini algılayamazdı. Böylece, Ay'ın Dünya'ya bağlı olduğunu ve karşılıklı olarak Mars'a bağlı olduğunu daha fazlasını gördük. Ancak, tek bir sıvı ve eşit elastikiyete sahip bir madde ile dolu gök cisimleri arasındaki tüm boşluk belirlendiğinde, o zaman çekim kuvvetinin mesafe mantığında havadaki büyük gök kubbelerin bundan korunabilmesi için eylemini o kadar uzağa yayması artık mümkün olmayacaktır. Âlemlerin Yaratıcısı doğüstü veya sihir benzeri bir şey yaratmamıştır. Geçerli tüm olayların doğada bir temeli vardır. Neden bu çekici güç? Malum hava tüm cisimleri kendi içinde tutmak için uygun olup da fırlatma eyleminin kendisi manyetik güçle karıştırıldığında, doğru hava hareketi ortaya çıkar. Yalnızca aynı maddeden olan cisimlerde karşılıklı bir çekim olduğunu düşünüyoruz. Öyleyse, Küremizin ve ona denk vücudumuzdaki diğer maddelerin sıvı madde üzerinde durmasının ve yollarının dışına çıkamamasının tek nedeni havadır: bu, aşağıda görülenin bir yansımasıdır ve o deney ile oldukça benzer bir nitelik taşır.<sup>6</sup>

Su dolu bir kaba üç parça kâğıt veya saman konulmalıdır. Aralarındaki su miktarı vücutlarının miktarından az olacak kadar uzaksa, parçalar birbirine yapışır; su miktarı her iki parçanın gövdelerine eşitse, o zaman hareketsiz kalırlar. Ancak parçalar arasındaki su mesafesi, kabın yüzeyinin yarısından fazla olduğunda, parçalar birbirine zıt yönlerde kenarlara doğru koşar. Buradan karşılıklı olarak birbirlerine etki eden cisimlerin değil, içinde yüzdükleri madde miktarı olduğu anlaşılmaktadır. Onları birleştiren çekim kuvveti değil, su ölçüsünün mükemmel sayısı ile artan elastik kuvvetin onları birbirine doğru itmesidir. Suyun ortası, eşit olarak, parçalar arasında daha geniş hale geldikten sonra, aynı sebeple onları ters yönlerde sürükler. Dünyanın tüm harikalarını yaratanın, bize çok şaşırtıcı gelen

bir şey için en basit yöntemleri kullandığı buradan anlaşılıyor mu? Sürekli havada asılı durmak isteyen, o önce tüm gökyüzünü onunla doldurdu, sonra bu toprak parçalarını onlar arasındaki hava miktarı sonsuzlukta dengelerini ve ayrılıklarını korusun diye birbirinden ayrı bir mesafeye fırlattı. Bu nedenle hiçbir kuyruklu yıldız Dünyamızı kendine çekemez: çünkü tüm dünyaların hava basıncının onlar için düzenlediği yollar boyunca kendi dairelerinde yüzdüğü gibi onların da kendi yerleri var, bu nedenle, tüm gök cisimleri, bir kaba doldurulmuş suyun orta noktasına benzetilen bir merkez olarak Güneş'in etrafında hareket ederler. Aynı nedenle, topraktan havaya atılan tüm cisimler toprağa geri döner. Fırlatılan cismin üzerinde bulunan hava sütununun üstün ağırlığı onu ezip tekrar yere düşmeye zorladığında yeryüzünün çekim kuvveti ile ilgili yanılıyoruz.

Bu tür düşüncelerin içinde Narsim, makinenin kollarını çalgınca çevirirken doğanın gizemlerini kavradığı için kendiyse gurur duyuyordu fakat üzerinde yol aldığı araç baş üstü dönmüş olsaydı o hâlâ bununla gurur duymaya devam edemezdi. Icarus suretinde Dünya'ya geri dönme korkusu, tüm hayal gücünü yok etti ve hayatını kurtarmak için doğuştan gelen bir dürtü ile kutuyu daha sıkı tutmak için ellerini kulplardan çekti: sekiz kanadın hepsinin yatay olarak alçalması nedeniyle kendine geldiğinde, gözlerinde sürekli büyüyen Ay'a doğru sessizce süzülerek alçaldığını gördü.

Korkudan o sırada Ay'ın görünümünü incelemeyi hatırlayıp hatırlamadığı, hangi kısımları teleskop olmadan zaten ayırt edebildiği bilinmiyor. Ya da tehlikede olup olmadığını bilmediğinden, meraklı bir insan gibi önce aracının neden takla attığını anlamak istedi. Sessizce alçalan kutu ve kartal tüylerinin arasından uğuldayan havanın hoş sesi sakince düşünmeye olanak sağlıyordu. Böylece, uzun akıl savaşlarından sonra, Dünya ile Ay arasındaki mesafenin çok daha büyük bir bölümünü üzerindeki hava sütunu, onu Ay'a doğru itmeye başladığı noktaya kadar yükselsin diye çoktan uçtuğunu fark etti. İşte o zaman, gelen tehlikenin büyüklüğünü anladı ve havayla atışan tüylerin yardımı olmasaydı, hızla ayın yüzeyine uçacaktı ve bu yeni dünyaya inişi başarılı olamayacaktı. Ama tehlike geçmişti.

Bu sırada Ay'a yaklaşıyordu. Ne harika bir değişim! Bu küçük ışık çemberi devasa bir topa dönüştü ve Narsim onun kendisinden ışık yaydığını fark etmedi. Bu top ya tam olarak bizim dünyamızdı ya da dağlar, sular ve ovalarla çevrili karanlık bir kaya idi. Yakınlaştıkça şaşkınlığın kıpırtıları ile gözlerinin önündeki silüetler daha belirgin hale geliyordu. Önce ormanları ayırt ediyor sonra binaların parlak çatılarını görüyordu.

Narsim etrafına süratli bir şekilde bakarken, "Ey gökyüzü! Rüyada mıyım?" diye haykırır. "Ay'da hayat var! İşte şehirler... Köyler! Ah! Mahlûkları bile görüyorum... Aman tanrım! Bunlar da aynı insanlar gibi! Kendi ihtiyaçları var: İşte tarlasında çalışan bir sabancı... Sürüleriyle birlikte çobanlara bakın! Burada Altın çağın hüküm sürdüğü anlaşılıyor, henüz rahipleri ve savaşçıları göremiyorum... İşte baharın gerçek tahtı, işte gerçek yaşam biçimi... Kıskanılacak bir hal! Sanki kulağıma yalnızca mahlûkların neşeli sesleri eşlik ediyor... Şehrin muazzam görüntüsü, sanat eseri gibi inşa edilmiş muhteşem binalar. Ama bu ne! Hiçbir yerde tapınakları görmüyorum: burada inançlı insanlar yok herhalde?" Sonunda onunla Ay arasında 100' den fazla adım kalmamıştı. Ekilen gezegenin yüzeyinde armağanlarını savuran doğanın büyüleyici zevkleri Narsim'in gözlerini perçinledi; kutunun kenarına yaslanıp başını öne eğerek kendinden geçerek ender bulunan nesnelere gözleriyle yiyip bitirdi. Ancak bu zevk, Ay sakinleri arasında meydana gelen öfke ile kesintiye uğradı: onların işlerini ve çalışmalarını bırakıp başları yukarıda bir yere koştuklarını gördü. "Beni gördüler", diye düşündü Narsim, "umarım havada uçuş konusunda da olağanüstü bir yetenekleri vardır. Onlara Dünyamız hakkında birkaç nadir şey anlatacağım! Kanunlarımızın hikmetini, sanatın mükemmelliğini, askeri milislerin gücünü ve belki de akıllarına bile gelmeyen her şeyi öğrendiklerinde daha da şaşıracaklar." Ay sakinlerinin çılgıncı düşüncelerini kesintiye uğrattı: Süryanice'de telaffuz ettikleri kelimeleri açıkça ayırt ediyor: "Kvalboko geri döndü! Kvalboko geri döndü!" Aynı zamanda Narsim, neşesinden ve hayal gücünün çeşitli izlenimlerinden öyle bir çalgınlığa kapıldı ki onu dünyaya getiren kutunun ay sakinlerinin elleriyle nasıl alındığını duymadı.

"Söyle bize Kvalboko," binlerce ses aynı anda haykırdı, bunu nasıl başardın? Bize yolculuğunun tüm detaylarını ver, bizden uzak olan bu dünyaları tarif et, şüphesiz onlarda çok fazla olağanüstü şey gördün."

Onların yaptığı hatanın farkında olan Narsim, onlara ne cevap vereceğini bilemedi ve özellikle bu ülkenin geleneklerini bilmediğinden, ilk aklına gelen düşünce olan kendisini dünyanın tüm



mahkemelerinden olağanüstü bir büyükelçi gibi sunmak pek de güvenilir değildi. Zira (hayal ettiği gibi) burada resmi devlet nakil emirlerinin uygulanıp uygulanmadığı bilmiyor. Bir büyükelçi kıyafeti olmayan... Ellerinde hediyeler olmayan! Efendi gurur sahibi, Bakanlar ise açgözlüyse? Narsim! Seni hemen bir hırsız olarak görecekler ve hapislane, senin cüretkâr fikirlerin için ağır bir ceza olacaktır... Ama kendini kaba göstermemek için bir şeye cevap vermelisin ve o kadar aceleyle zihninin güçlerini zorlar, tek gerçeğe sarılır ve aşağıdaki konuşmayla Ay'ın yüzeyinde ilk eylemini ortaya koyar:

“Yüce saygıdeğer topluluk, bizim Ay olarak adlandırdığımız ve yaratıcının gücüyle bizim için gece lambası olarak belirlenen kürede yaşayan Dünyanın sakinleri! Erdemlerinizin unvanlarını ilan etmediğim için beni bağışlayın: Sizinle hiçbir bağlantısı olmayan bir ülkeden en temiz havada binlerce mil uçmuş bir gezgin, güçlü hükümdarımızı, onun kurnaz asilzadelerini, cesur komutanlarını, erdemli din adamlarını, bilginleri ve liyakat bakımından diğerlerinden farklı olan diğerlerini sıradan insanlardan ayırt edemez. Lütfen size yalnızca genel olarak bilge ve tarafsız bir şekilde hitap edersem tatmin olun: çünkü geleneklerimize göre bu isim bir insan için en hoş isimdir. Ben Kvalboko değilim, ama Narsim'im, Dünya'nın ya da daha doğrusu, üzerinizde duran bu büyük ve parlak gezegenin bir sakiniyim.”

Narsim'in indiği yeri ayın kendi gölgesi örtmeye başladı ya da bizce hava kararıyordu ve Dünyamızın aya bakan kısmı, güneş ışınlarını savurarak, muhteşem ve devasa bir Ay görünümü sunuyordu. “Oradan size uçtum”, parmağıyla dünyasını işaret ederek devam etti Narsim, “benim ve sizin kardeşlerinizin sayısız halkı orada yaşıyor. Ben âlemlerin tam mahiyetinin ilmi ile uğraşan topluluktanım. Teleskop yardımıyla burada gördüklerimin gerçeğini zaten biliyordum. Merak, beni bu uçan aracı icat etmeye sevk etti ve sizlere ilgi duymam ve kendi bilgimi genişletmek istemem sebebiyle beni size yönlendirdi. Bu girişimim başarısı, geri döndüğümde, vatandaşlarıma, kendilerinden başka akıl sahipleri olmadığını, Ayın, Güneşin ve tüm gezegenlerin sadece onlar için olduğunu hayal ederek boşuna gurur duyduklarını söyleyebildiğimde oldukça ödüllendirilecektir.”

Ay sakinlerinin şaşkınlığı o kadar büyüktü ki, o kadar çok sayıdaki tek bir ses, Narsim'in tüm sözlerinin genel dikkatini engelleyemedi. Ama sustuğunda meşe taç ile taçlandırılmış ileri yaşlarda bir adam ona yaklaştı. Ağarmış diz boyu sakalı ve önemli duruşu ona bir tür üstünlük veriyordu. O “Seni selamlıyorum, Narsim”, dedi, “karşılıklı aydınlanmamız için inanılmaz bir başarıya ulaşmanıza izin veren denenmemiş kaderlere teşekkür ederim; seni akli başında bulduğuma sevindim: sen, ayımızın sakinleri olan bizler gibi, senin için yaratılmış Dünyamız adına kibirli düşüncelere sahip değilsin. Şimdi görüyorsun ki, Dünyamızın bizim Ayımız tarafından yaratıldığını düşünmek daha mantıklı olmaz mıydı? Gündüzden biraz daha aşağı olan bu gece, parlaklığını güneş ışınlarını bize doğru çeviren Dünyanıza borçludur. Büyük bir ışığın küçük bir bedeni aydınlatması, daha küçük, engin bir bedenden daha uygundur, ancak biz bundan yalnızca, her şeyin Yaratıcısı tarafından karşılıklı fayda için kurulan tüm dünyaların bağlantısının hikmetli düzenlemesini çıkarıyoruz. Ama merak bizi daha fazla ayrıntıya götürmesin ve komşuma karşı misafirperverlik görevimi yerine getirmeme engel olmasın. Böyle bir yolculukta huzura ihtiyaç vardır. Beni takip et sevgili yabancı. Öncelikle bu köyü yöneten kişi olarak, sizi evimde ağırlamak ilk benim hakkımdır.”

Bunu bitirdikten sonra elini Narsim'e verdi ve bu durum sayesinde çok sayıda insan onu takip etti.

Köye yaklaşıyorlardı: Binaların parlaklığı Narsim'in gözünü kör etmişti. Onu şaşırtan mimarların sanatı değildi; her şeyde sadelik görüyordu, ama Narsimov'un hemşehrileri onun gözüne çarpan şeye inanacak mıydı? Evlerin tüm duvarları, en büyük kıskançlığımızı ve ihtişamımızı oluşturan o şeffaf renkli taşlardan örülmüş, çatılar ise yeni dünyanın birkaç milyon sakininin hayatına mal olan tek metalden yapılmıştı. Narsim içinden, “Şimdi anlıyorum,” diye haykırdı, “Ay'da yaşayanlar ve biz dünya sakinleri, Tanrı'ya ne kadar şükretsek az! Malum bu mücevherleri, pırlantaları ve altınları bizden karayolu ile ayırmak o kadar da zor olmasa gerekti. Dört bir yanımızdan binlerce Kolomb kılıçlarını ay sakinlerinin boyunlarında tatmaya gelirdi. Ve malum bir yazda bu güzel küre boş bir bozkıra dönüşecekti; ancak galipler ganimetlerini bölüşmeyecekler ve zenginleşmeleri sırasında karşılıklı olarak kendilerini yok edeceklerdi. Yeryüzü ve Ay, elmas ve altın yığınlarından parıldardı; ancak bu yığınlar, çoktan baykuşlara geceleme için barınak görevi görecek ve sığırlar, insan kibrinin nesnelere ayaklar altına almış olacaktı.”

— “Herhalde, bu majestelerinin sarayı?”, dedi Narsim yaşlı adama, onu bu ülkenin kralı olarak



onurlandırarak.

— “Saray ve Majesteleri derken neyi kastediyorsunuz?” diye sordu yaşlı adam ona.

— “Bu tür mücevherlerin büyük bir hükümdar dışında herhangi birine ait olamayacağı ve bizi takip eden insanların tebaanız olduğu konusunda yanılmış mıyım? Biz de Majesteleri unvanı sadece hükümdarlara verilen bir onur imgesidir.”

— “Arkadaşım!” diye cevap verdi yaşlı adam. “Ay'ın hiçbir yerinde hükümdar yoktur; bunlar benim çocuklarım, oğullarımın çocukları, torunlarım ve torunlarımın çocukları ve tüm burası ailemin evi”

— “Eyaletlerinizi kim yönetiyor? Sizinle kim iletişim kuruyor?”

— “Benim gibi yaşlı insanlar, ebeveyn olduklarından çocukları üzerinde hükmetme hakkına sahiptir. Ve onlara fayda sağlamaya kim daha fazla çalışabilir? Dediğim gibi, hükümdarlarımız yok: Ay'ın tamamı halkın ataları (babaları) tarafından köylere bölünmüştür”

— “Bu kadar çok çocuğunuz varken, öldükten sonra yerinize kim geçecek? Geri kalanlar arasında büyük düşmanlık ve çekişme olacağına dair bir şüpheniz yok mu? Senin liderliğin bizim kraliyet asamızla aynı; ancak hem eski çağlarda hem de modern hafızadaki topraklarımızın tarihi, Hükümdar'ın ölümünün anavatan için ne kadar acınası olduğu hakkında bize bilgi veriyor.”

— “Anlamıyorum”, diye yanıtladı yaşlı adam, “neden senin topraklarının kraliyet asası babalarımızın asısından daha kiskanılacak olsun! Bu asil unvan, komşuya iyilik yapmanın en tatlı duygusu, düşmanlık ve çekişme ile kazanıldığında meydana gelen bu külfetli kaygılar, kişinin çocuklarını son derece iyi niyetli görmesi için gurur verici olabilir mi? Toplum fertlerinin hürriyetlerinin yükünü yükledikleri kimseler, sevgilerini güvence altına almak yerine, fesat çıkararak, huzurlarını bozarak ve herkesi düşman olmaya teşvik ederek, karşılıklı menfaat için toplumu birbirine bağlayan zincire tutunmak garip olurdu. Endişeli insanımın güvenliğine inanmamın önceki mutluluğuma bağlı olduğunun güvencesini kim verebilir? Ancak topraklarımızın kurumlarına dair özel bir anlayışa sahip olmadığımız için birbirimizi anlayamayız ve bu yüzden, sevgili yabancı, benim merakımı giderdiğiniz gibi ben de sizin merakınızı gidererek size dünyamızın durumunu anlatacağım.”

Bu sırada şehir meydanı demenin daha uygun olacağı geniş bir dinlenme alanına girdiler: Çünkü orada binlerce insana rahatça yaslanıyordu. Penceresi yoktu ama uzak odalara açılan sayısız kapısı vardı ve akşam yemeği için hazırlanan masaları aydınlatacak tek bir mum bile yoktu; sadece Dünyamız tarafından onlara yansıtılan güneş ışınlarının parlaklığı, gereksiz yere ışık kullanmayı engelliyordu.

Yaşlı adam koltuğa oturdu; o da onun karşısına oturmak durumunda kaldı; tüm insanlar etraflarında birkaç sıra halinde banklara uzandılar ve derin bir sessizlik hâkim olduğunda lider söze başladı:

“Babalardan çocuklara sözlü olarak bize intikal edenlerin dışında yazılı bir anlatımız yok: bu nedenle ilk insanın kim olduğunu, karısının adını ve en önemlisi de Ay'ın nasıl yaratıldığını size temin etmem imkânsız: çünkü buna şahit olan kimse yok. Her dakika gözümüze çarpan tüm bu harika nesnelere yaratan her şeye gücü yeten yaratıcıyı tanımamız yeterlidir ve bunların Tanrı'nın her şeye gücü yeten iradesi dışında bir nedeni olduğundan kesinlikle şüphe duymuyoruz. Bilinmeyi ayrıntılarıyla araştırmak, imkânsız sonuna kadar kavramaya çalışmak beraberinde büyük bir aptallık getirir. İnsan gibi bu kadar aciz ve sınırlı duyguya sahip bir varlığın, yaratıcının hikmetli niyetinin en sağlam perdesini asla kavrayamayacağını ve geçemeyeceğini umarım kabul edersiniz. Ancak, ne kadar cahil olursak, o kadar çok muhakememiz olur: bu sebeple Ay'ın bir zamanlar Dünyanızın bir parçası olduğunu sanıyorlar. Lakin nasıl olacağını bilemesem de size ne kadar yabancı olduğumuzu kanıtlayamadığım gibi bu gerçeği size ispatlayamam da. Ay'ın ve üzerinde yaşayanları varlığı ve her türlü ihtiyacımızın karşılandığı bir bolluğun olması yeterlidir: ve işte boş sonuçlar yerine, sadece bunlar Yüce Rabbe şükretmek ve O'nun bize verdiği nimetlere sevinmek için yeterli bir sebeptir. Bu nedenle bizde tarım ve hayvancılık insanoğluna bırakılan tek bir uğraş olarak kabul edilir: zira buna ihtiyaç vardır. Çalışmayı sevmeyen insanların icat ettikleri diğer bilimler kurgulayanlar da dâhil olmak üzere reddedilir, çalışkan kardeşlerinin öğütlerini dinlemeselerdi, açlıktan ölürlerd. Biz de, kendi elleriyle yiyeceğini elde edemeyen insan yeryüzünde lüzumsuz bir yük olarak görülür: oturduğu yerden falanca parlak yıldızda yaratıkların yemek yemelerine izin verilmemesi gerektiğini düşünen yakın birine sevgiden dolayı: böylece akli başına gelsin ve açlık onu ikna etsin diye toprağa bağırarak



ya da lüzumsuz icatlarla zaman kaybetmek ne fark eder.”

Narsim bu sözleri duyunca utançtan kızardı. “Burada böyle anlıyorlar”, diye düşündü. “Benim çalışmalarımın meyvesi! Aman Tanrım! Akademimizden sadece birine buradan belge verilseydi ne kadar insana ekmek ve su verilirdi! “

“Ama insan doğası nasıl da aşırı bir merak eğilimiyle yaratılmıştır,” diye devam etti yaşlı adam. “Hiçbir önyargı, hiçbir alışkanlık maceraperest insanların zaman zaman ortaya çıkmasına engel olamadı. Tek bir ebeveyninden doğan çocukların eşitliğini ihlal etmek ve ruhlarımızda gizemli bir gerekçesi olan babaları bu doğal haktan mahrum bırakmak için devlet fitratını, yeni kanunları, kalbimizde kök salmış tabiatın tamamen sapan duyguları, belli derecelerde farklılıkları, boş unvanları hayallerinde yaratanlar vardı; Ay'ımızın Güneş tarafından aydınlatılmayan ve sadece zayıf bir ışığın, balıkçılıkla beslenen vahşi ailelerin verimli topraklarını mahrum bıraktığı yerin, diğer yarısının fethini önermek istediler. Ancak tüm bunlar, yaşlıların ortak kararıyla durduruldu ve bu huzursuz insanlar, hayal güçlerinin aptallığına dair olası kanıtları tükettikten sonra, Ay'ın kasvetli ülkesine sürüldü ki balık yemeye alışkın olmayanların öldüğü ya da derindeki arzuların çılgınlığına lanet ederek ya da tövbe ederek yarı ölü yarı memnun bir vaziyette memleketlerine döndüler. Ancak, bu tür örnekler pek de başarılı olmadı: büyük torunum Kvalboko, Ay'ımızı veya Dünya'nızı incelemek adına sırlarla dolu bir araç yapıp gidecek kadar çok iddiada bulunduğu için oldukça talihsizdi, fakat havaya nasıl yükseldiğini gördük. Ey insan nefsinin aptallığı! Onu ölü sayıyoruz.” dedi yaşlı adam, derinden gelen iç çekişi sözlerini bastırdı.

Bu boşluğu Narsim merakını da gidermek adına bir soru için kullanmıştır: Yazılı kanunları olmayan toplumlar nasıl bir düzen oluşturur? “Muhterem ihtiyar,” dedi, “affınıza sığınarak soruyorum: Bu kadar çok aile içinde aranızda nasıl bir anlaşmaya tabiiisiniz? Farklı ırkların şefleri benzer ahlaki yapıda olamaz ve kanun doğal olarak herkesin ağızında farklı bir yorumda tecelli edecektir. Diyelim ki genel koşulların yer aldığı bir ihtiyarlar meclisiniz var; ancak bunlar yazılı olmadığı için hafızadan çabuk silinebilir.

“Arkadaşım” diye cevap verdi yaşlı adam. “Doğal hukuk herkesin vicdanı bunu itiraf ettiğinde oldukça sağlamdır; ruhlarımıza silinmez harflerle kazanmıştır. Neden yazalım, yorum yapmadan herkes hislerine göre anlar? O kadar mutluyuz ki aile yöneticilerinin çabalarıyla doğamız, ilk insanda ortaya çıkan masumiyetini korumuştur. Yaşamız çok kısadır ve yerine getirilmesi kolaydır: herkes bir hayırsever olarak Tanrı'yı ve komşusunu kendisi gibi sevmesi gerektiğini anlar, çünkü bu sayede ondan kendisine olan sevgiyi alacaktır; kaçınılmaz olarak bu emrin ihlalinden kaynaklanan birçok sıkıntıdan kurtulur. Bu yoruma aykırı herhangi bir yasanın toplum için zararlı ve Tanrı'nın gözünde aşağılık olduğunu onayladık: herkesin duygularının aynı fikirde olmadığı ve genel huzurun bozulduğu öğretiyi kim lanetlemez ki! Ama ahlakın farklılığından kaynaklanan sonuçların nasıl görev sınırları içinde tutulduğunu size anlatacağım sevgili yabancı, sonra ve şimdi kendine bir müsaade et.“ Sandalyelerine bağlı ipi çekti ve bir çanın delici çınlaması tapınağın boşluğuna yayıldı.

Nasıl bir olgu ama! Yan tapınakların kapılarının anında açılması ile içinden binlerce güzellik peyda olur. Masumiyetin cazibesıyla birleşen erdemin tevazusu yüzlerinde parlamaktadır. Doğanın bu zemini süslediğini zar zor gizleyen kıyafetlerin sadeliği, onları daha fazlasını verir. Her bir çocuk elinde su ve meyve suyu bulunan kaplarla iki tabak getirip masaya koyar. Yemek dağıtıldıktan sonra yaşlı adam ayağa kalkarak ellerini göğe doru uzatır, yemeği kutsar ve yanında Narsim ile oturur. Her aile keyifli bir düzen içinde yerini alır; yanlarında çiftler aşk yemini ederek gözlerinde kaybolan uzun bir sıra masayı doldurur. Kalabalığın ortasında sessizlik hüküm sürerken herkes sevdiğinin elinden çıkamı yer. Narsim, yaşlı adamın yemeğine katılır, süt ve sıradan meyveler kisvesi altında hazırlanan ambrosyadan tatmayı dener ve tanrıların nektarı ile susuzluğunu giderir; hayal gücü, mutlu âşıklar dışında kimsenin olmadığı Venüs adasında olmayı hayal eder.

Akşam yemeği sona erdi: ihtiyar koltuğundan kalktı, tüm çocukları yere uzandı ve hepsi adına Yaradan'a şükretti. İhtiyar, duayı tamamladıktan sonra tüm toplumu kutsadı ve bu dinlenmek için serbest bırakıldığını işaretledi. Kapkacağını alan her çift, Himen'in onları yanan bir alevle beklediği tapınaklarına döndüler. Kalelerin bağını koparan yaşlı geçkin aile babası karısına olan ilgisinden yatağına kadar ona eşlik etti ve en içten ifadelerle onunla vedalaştı. Zaman birçok şeyi almış olsa da onun zevcesi güzel şeyleri hala yüzünde bulunduruyordu. Kalplerinin kuruyan doğaya karşı hâlâ

tartıştığı açıktı.

İhtiyar, bitmemiş konuşmalarını devam ettirmek için Narsim'e döndü. Salonun girişinden gelen bir hışırtı duyup gözlerini çevirdiğinde, elleri çoktan yeni gelene büyük bir nezaketle uzatılmıştı. “Yüce Rabbim!”, demesiyle ağlamaya başlaması bir oldu. “Ben ne görüyorum! Yaramaz Çocuk... Kvalboko geri döndü demek” Narsim'in içine gizli bir ürperti düştü; Ay'ın sakinlerine kısa bir bakış attığında, onları Dünya'nın sakinlerinden önceki melekler olarak gördü. "Bana ne olacak?" diye düşüncelerinin serzenişinde hayal etti. “Kvalboko şimdi Dünyamızdan çıka gelmişse ne olacak? Hemşerilerimin örf ve adetlerini bilirse benim için ne düşünürler? Savunma aşamasında ben ne söyleyebilirim! Savunmalı mıyım ki... Hayır, salt hakikat benim desteğim olsun ve biz de doğaya dönüşen tüm suistimallerden ne kadar uzak olduğuma tanıklık etsin... Ama Kvalboko'nun sözlerini almanın hangi yolu zorlayacağını bekleyip de görelim.”

Bu arada, geri dönen adam çoktan atasının ayaklarına kapanmıştı. “Asi çocuk” diye bağırdı. “Sana sarılmam pişmanlık olarak algılanabilir mi? Feci merakınızın yasını mı tutuyorsun, yoksa cesur bir girişimin inadı ile kendini sıkıntılı bir baba yüzünden hem barış hem sessizlik toplumundan mı koparıyorsun?

“Anam babam!”, diye hıçkırarak cevap verdi Kvalboko. “Yanılığa düşenlerin hiçbirisi, suçu nasıl işlediğinin mantıksızlığını bilmeyecek. Tam anlamıyla tövbem beni sizin ayağınıza getirdi. Cesur girişimimin başarısının gerçek anlamda cezalandırıldığı bir cehennemden kaçtım geldim buraya. Ama başıma gelen her şeyi açıklamadan önce, sevgili anam babam, ayaklarınızı gözyaşlarıyla yıkamama ve merhamet dilenmeme izin verin.” Dizlerini kucakladı ve onu öperek kaderini bekledi. Narsim isteklerini yerine getirmek istedi ama Frolagius (ihtiyarın adı) onu çoktan yerden kaldırdı. Her zaman affetmeye hazır olan bu erdemli adam, onu göğsüne bastırdı ve gözlerinde sevinç gözyaşları belirdi. “Seni tekrar kabul ediyorum, canım oğlum!” dedi. “Sen benim derinliklerimden yeniden doğacaksın, çünkü suçunu bilmeyenin aksine pişman olan suçtan daha fazla tiksinti duyar. Her şeyi unutacağız, lakin başına gelen her şeyi bana anlattıktan sonra kardeşlerinin önünde asla tekrarlamama şartıyla sonsuza dek unutacaksın. Sağduyu; ahlaksızlığa kapılan birinin başarılı olduğunu duyan bir insanın bu durumu yaşamak için büyük bir eğilim gösterdiğini ve şüphenin yozlaşmadan kurtulmak için en iyi yol olduğunu vurgular.

“Kendisi için çarpıcı bir hikâye bekleyen Narsim, değerini bir şeyde göstermek istedi ve bunun için Frolagius'un mantığını överek şunları söyledi: “Ülkemizdeki deneyimler, belirli suçların oluşmasını önlemek için verilen emirlerin yalnızca onları aktif hale getirmeye hizmet ettiğini ve öyle görünüyor ki, onsuз insan düşüncesine giremeyeceğini doğruladı.”

Henüz ona bakacak vakti olmayan Kvalboko gözlerini ona dikti. "Kim bu yabancı?" diye atasına sordu, ancak yanıt olarak oturup maceralarına başlama emrini aldı. Kvalboko itaat etti ve üçü de yerlerini alınca konuşmaya başladı.

“Size gezegene uçtuğum ve hatırlatılması beni korku ve dehşete düşüren o sefil aracı derlemenin yöntemini ve başarısını anlatmak niyetinde değilim. Sonsuz lanette düşüncelerimde kalacak olan bu aracı küle çevirdiğim için daha önce kendimi size sunmaya cesaret edemedim. Yüce takdirin önümüze koyduğu engeli öğrenmek için karşı konulamaz bir merakla yolumu, gece boyunca güneş ışığını bize çeviren bir gezegene çevirdim. Yaydan atılan bir ok, arzularımın uçtuğum gök kubbede süzülüşü kadar hızla havayı yarıp geçmez. Süzülüşümün hareketi hızlıydı ve ayımız gözlerimde büyüdüğünde tarif edilemeyecek kadar çoğaldı. Ellerimin harekete geçmesine gerek yoktu; bir tür çekim beni oraya eter jetleri boyunca çekti. Gözlerimde yeniden canlanan nesnelere sakin bir seyircisi olarak tarifsiz bir haz duydum. Sırayla dağlar, vadiler, denizler ve ardından şehirler, köyler, nehirler, göller, ormanlar ve insanların kendisi göründü gözüme. Ve her şeyiyle bizimkine benzeyen bir dünyayı gören insan nasıl hayran olmaz ki? Aydınlanmamı artırmayı umuyordum: ama bu beklenti bana pahalıya mal oldu; yeryüzüne indim.

Arabamı katlayıp cebime koydum. Yorgunluk beni yakındaki bir koruya çekilmeye zorladı. Açlığımı doyurmak için bilmediğim türden olgun meyveler beni cezbedi. Mucizevi bir etkiyle düşünün bakalım: daha öncesine kadar duymadığım bilmediğim birçok lehçeyi anlamaya başladım. Bu olayla ilgili tartışmalarda düzenleme yaparken, ülkelerdeki dilleri bilmenin benim için ne kadar gerekli olduğunu da idrak ettim. Bir göz atmak istedim, elbette bizim kullandığımız





lehçeden daha farklı olacaktı. Bunu, girişimimde ilahi takdirin tutumu dışında düşünebilir miyim? Ancak bu aptal merakımın cezasıydı; sadece ona bakarak değil, çoğunlukla insanların yaşadığı Dünya'nın durumunu kavrama anlayışıyla değil, ayrıntı içeren bir anlayış ile öğrendim.

(Sonra Kvalboko, İncil zamanlarından kalma halkların hikâyesini anlatır. Özellikle pagan dinleri konusuna odaklanır ve bahsederken Plutarkhos, Cicero, Diodorus Siculus ve diğer eski yazarlara atıfta bulunur. Bazı eski ritüelleri açıklar ve bunları öncelikle alegori olarak yorumlar. Tarihi bölümün ardından, Ay yolcusunun gerçek yolculuğu hakkında da bir hikâye anlatılır.)

Çoğunlukla en sıcak havada bile boş arazilerde yolculuk ettim. Şehirler köylere nazaran daha azdı. Bu ülke, eskiden bir grup eşkıya olan ve daha sonra neredeyse Dünya'nın yarısını ele geçiren Türkler tarafından yönetiliyor hem cahillikleri hem de farklı fikirlere sahip olan herkesi öldürmeye izin verilen inançlarının korkutucu temelleri sebebiyle insanlık için korkunçtur. Bu emri onlar titizlikle uyguluyorlar ve zaten yabancı ayıcıların büyük bir kısmını azaltmışlar. Diğerlerinin bu kadar tehlikeli komşuları kabul etmeleri ve onların kendilerini yavaş yavaş yok etmelerine veya fethetmelerine izin vermeleri şaşırıktır! Ancak benim gelmemden önce büyük bir kadın hükümdar onların gururunu incitmişti<sup>7</sup>: Neredeyse inanılmaz bir cesaretle onlara karşı kendini savundu, sayısız orduları paramparça oldu ve gereken her koşul için barış adına yalvarmaya zorlandı. Ölümlülerin en büyüğü, en bilgisi ve en cesuruyla, ama aynı zamanda en hayırseveriyle de ilişkileri olduğu için şanslıydılar; ancak, duyacaklarınıza tahammül etmezdim. Türklerde insan sevgisi ile insanlık dışı bir tutumun, tuhaf bir hoşgörü ile acımasızlığın müthiş bir karışımını keşfettim. Yollarda her yerde soyuldum ve altınlarım tükenince hiçbir şeyim olmadığı için beni dövdüler. Yolculuğum sırasında köylerde beni sevgileriyle karşıladılar, ayaklarımı yıkadılar, tedavi ettiler ve dinlendirdiler. Nihayet başkentleri İstanbul'a vardım.

Orada, geçmiş savaşın onları çok küçük düşürdüğü hakkında dehşet içinde konuştular; ancak bu eyaletin durumunu daha iyi öğrenemedim, çünkü burada büyük bir talihsizlik yaşadım ve merakım neredeyse tüm taleplerinden vazgeçti. Dua tapınaklarına gittim, saçma bir ağlama eşliğinde mükemmel bir bağılılık gördüm. Durdum, ellerimi uzattım ve adetlerimize göre bir dua okudum.

Başlangıçta herkes sesimin uygun tonlarına kulak veriyordu, ancak aniden bir din görevlisi kendi saçını tuttu ve ibadethanenin yanlış şarkılarla kirletildiğini haykırdı. Etrafımı sardılar, nasıl bir insan olduğumu ve hangi dine tabii olduğumu sordular.

“Hangi din derken?”, dedim, “Hiçbiri”.

“Ama sen ellerini göğe uzattın, bu Allah'a yalvarmak demektir.” dedi binlerce ses aynı anda.

“Allah'a dua etmeniz yasak mı?”

"Hayır. Ancak Hz. Muhammed'e salavat getirilmeden Allah'a başvurulamaz. Pekâlâ, kâfir ya itiraf et ya kararlı konuş ya da..."

“Efendilerim, anladım lakin benden onu tanımamı isteyemezsiniz, ben sizin Ayınızın bir sakiniyim ve onun adını orada hiç duymadık.”

“Asla mı, seni hergele?”, diye din görevlisi haykırdı. “Ay'ın kendisi büyük peygambere tapıyor, Kuran-ı Kerimden gelen ayetle yalanlarınızı ortaya çıkaracağım... Ama yeter ister Ay'dan olun, ister cehennemden, Hz. Muhammed'e inanıp sünnet olun!” Bunu söyledi ve hapse atıldım.

Bu vesileyi uzun uzun anlatmaya ne mantığım ne mecalim vardı; insanların, kendilerinin inanmak için sebep buldukları, başkalarını inandırmak gibi korkunç bir fikri nasıl bulabildikleri bana o an anlaşılabilir geldi: inanıp inanmamak da insanın iradesine bağlı olmalıydı. Kasvetli düşüncelerim, kutsal ayini gerçekleştirmek için silahlı adamlarla beni inancına sahip olan kişiye katmak için gelen din görevlisinin ortaya çıkmasıyla yarıda kaldı. Bu ayinin nelerden oluştuğunu onlar açıklarken şaşırdım. Neyse ki iç çamaşırmımda birkaç altın düğme vardı. Din görevlisi ile yalnız konuşmak istedim... Buna izin verildi ve düğmeler beni acı verici bir operasyondan kurtardı. Gerçek bir Müslüman olduğum ilan edildi, hoş karşılandım, ıvır zıvır bir şeyler hediye olarak verildi, eşeğe bindirildim ve sonunda böyle korkunç bir şehirden arkama bakmadan kaçma özgürlüğü verildi.

Yolculuğum bana onunla acı tecrübeler edindirdi ama yapacak bir şeyim yoktu. Arabam kuş gibi

uçmak için değil sadece inip çıkmak için tasarlanmıştı. Ancak önlemimi kendimi uzaylı olarak adlandırmayarak aldım, ama kendime R\*\* adını vermek daha akıllıcaydı, çünkü bu tek kelime uzunca bir süre bölgelerinde kalacağım yiğit Türklerde saygı uyandırdı. Adımlarımı, sakini olarak temsil ettiğim ülkeye yönlendirdim!

Savaşın ürettiği toprakların ne kadar büyük bir yıkıma uğradığını öğrendiğimde şaşkına döndüm, lakin izlerine rastlamadım. Sadece sürülerle dolu çayırardan ve bolluğunun yükü altında eğilen ekinlerden başka bir şey hayal edemiyordum. Bazı yerlerde çiftçiler beni şarkı söyleyerek karşıladı, sağlıklı yüzlerinde zevk ve bereket parlıyordu. Diğerlerinde ise yerleşim yerleri gördüm. Yerli ve yabancılar oraya akın etti ve çöller her dakika Minerva ve Ceres'in birbiriyle yarıştığı bahçelere dönüştü. Savaşçılar, dünyanın gölgesinde altında dinleniyor, silahları adalet tarafından kontrol ediliyor. Yollarda ya anavatanın fazlalıklarını taşıyan ya da kendi çıkarlarının yükü altında geri dönen tüccar kervanlarına rastladım. Gezinler güvenle kendi yollarına devam ettiler, soyguncular ve hırsızlar burada yalnızca adlarıyla tanınıyordu. Binlerce verst yol kat ettim ve ne darağaçlarını ne tekerlekleri ne de adaletin her yerde kullandığı değnekleri görmedim.

“Burada başka bir insan türü mü yaşıyor”, diye hayretle haykırdım.”

## Sonuç

Vasili Levşin'in bir Rus'un aya uçuşunu anlatan “Belev Şehrinde Geçen Yepyeni bir Yolculuk” eseri dünyadaki yaşam ile Aydaki yaşamı karşılaştırmaktadır. Bu eser Rus edebiyatında fantastik ve bilimkurgu türünde yazılmış ilk Ay yolculuğu olması bakımından önem taşır ve Ay ile ilgili birçok ilginç fikir ve tasvir içerir. Levşin, gerçekliğin dışındaki veya gerçek olmayan olayları, Narsim, Kvalboko gibi karakterlerin ve Ay'ın üzerinden yansıtır, hayal gücüne dayanan doğaüstü, hayalperest ve bilimsel öğeler içeren bir dünya yaratır. Eser, olay örgüsünün mümkün olmayan bir durumun üzerinden verilmesi, gerçek dünyadan farklı bir evreni ve o evrende yaşayan karakterleri ile ikincil bir dünyanın gösterimi, gerçekliğin sınırları aşması ile Rus fantastik edebiyatının alanına girmiştir.

Eserde Ay sakinlerinin dünyasında egemenlik anlayışının olmaması, Ay devletlerinin yaşamında dünyalılarının sahip olduğu düşmanlık, açgözlülük, tembellik, ahlaksızlık gibi özelliklerin olmamasına dikkat çekilir. Narsim, herkesin birbirini sevdiği, saygı duyduğu ve toplum için yararlı işlerle uğraştığı bir dünyaya dikkat çeker. Rusların ilk kozmonotu olarak adlandırabileceğimiz Narsim'in kartal kanatları ile Ay'a cesur bir yolculuk yapması, bu araç ve uçuş durumunu o zamanın biliminde var olan ancak günümüzde çürütülmüş bir dizi bilimsel veriler takip etmektedir.

Vasili Levşin'in bilimsel kavramları hayal gücü ve ilham ile uzayda bir öncü olarak yaratıcı bir rol oynar. Yazar, düşüncelerini ustaca ifade ederek okurlarını hem yaratıcılığa hem de bilimsel faaliyetlere teşvik eder. Özellikle Ay'ı bilge büyükler tarafından yönetilen ataerkil bir topluluk olarak tasvir etmesi, refah ve huzur içinde yaşamalarını konu alması esere sosyal bir yönelim vermiştir. Ayrıca yazar eserde macera, heyecan ve keşif hissiyatı yaratırken aynı zamanda okuyuculara farklı düşünce ve perspektifler sunmaktadır.

Hedef metnin çevirisi kaynak- metin odaklı çeviri yöntemiyle yapılmıştır. Eserde kullanılan dipnotlar olduğu gibi aktarılmıştır.

## Кайнақча

Дементьева, Н. (2013). *Я – русский, загрубельй Русский*. Секретные материалы 20 века. №20(380).

Ивановская, А. (1985). *Первый в России роман о путешествии на Луну: О романе В. Левшина «Новейшее путешествие, сочиненное в городе Белеве»*. <https://libking.ru/books/sci-science/23988-ariadna-ivanovskaya-pervyy-v-rossii-roman-o-puteshestvii-na-lunu.html>

Левшин, В. (1784). *Новейшее путешествие, сочиненное в городе Белеве*. Книжная полка. <http://www.rusf.ru/books/>

Ростовцева Ю. А. (2017). *Утопия В. А. Левшина «Новейшее путешествие, сочиненное в городе Белеве»*. Между eutoria и utopia. Вестник Омского государственного педагогического



университета. Гуманитарные исследования, 3 (16), 113-117.

Шкловский, В. (1933). *Чулков и Левшин*. Ленинград: Издательство Писателей

Хаританов, Е. (2015, Май 10). *Нарсим—первый русский космонавт*.  
<https://gazetargub.ru/?p=2007>

## Sonnotlar

<sup>1</sup> Tugarin Zmeyerich, Doğu Avrupa mitolojisinde ve masallarında kötülüğün ve zulmün temsilcisi efsanevi bir yaratıktır. Ejderha gibi bir görünümde yer alır.

<sup>2</sup> Dobrynya Nikitiç, Rus folklorunun en sevilen kahramanlarından biridir. Folklorik olarak önemli bir yere sahip olan bu kahraman Özellikle savaşçılık, liderlik ve öğretmenlik gibi değerleri temsil eder.

<sup>3</sup> Rus halk kahramanı olarak bilinen Alyoşa Popoviç güçlü bir kahramandır. Ejderha Tugarin Zmeyerich'i zekâsıyla yenmiştir.

<sup>4</sup> Narsim'in icat ettiği 'araç', Dedal'ın önerdiği teknik fikri uygulamaktadır. Aynı şeyi Lukianus da anlatmıştır.

<sup>5</sup> Aslında, Ay'ın hacmi yaklaşık olarak Dünya'nın 1/49'u kadar, ortalama uzaklığı 384.395 km'dir. Narsim'in Ay'ın açılmal veya görünen boyutlarının belirlenmesiyle ilgili düşünceleri ise yanlıştır: Ay'ın görünen boyutlarını 21 kat arttırdığında, yolculuk yapılması gereken mesafe yarıya değil, neredeyse Ay'a çok yakına gitmek olmalıdır."

<sup>6</sup> Aşağıda, sadece hafif cisimlerin, suda bozulmayan bir sıvı yüzeyine etkileşimi ile ilgili bir deneyin açıklaması verilmektedir. Bu deney, cisimlerin kütleleri arasındaki etkileşim ve aralarındaki madde miktarı ile ilgili bir şey ifade etmemektedir. Tabii ki, Narsim tarafından yapılan suda cisimlerin davranışı ile kozmik cisimlerin hipotetik olarak havada davranışları arasındaki benzetme de yanlıştır.

<sup>7</sup> İmparatoriçe II Katherine ve 1768-1774 Rus-Türk savaşından bahsedilmektedir.

**Sorumlu Yazar / Corresponding Author:** Sinem SÖYLER

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

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

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

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

**Tuhfetü'l-İhvân (Dostlara Armağan) Hazret-i Ali'nin Yüz Sözü, Prof. Dr. Âdem Ceyhan ve Muhammet H. Cankurt (Çeviren ve Açıklayan: Vardarlı Abdülhâdi Efendi), Aksaray Valiği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, ISBN: 978-975-17-4963-5, Aralık 2021, 100 sayfa.**



**Dr. Okan DOĞAN**

Milli Eğitim Bakanlığı, Sivas, Türkiye. okannet58@hotmail.com

**Geliş/Received:** 07.02.2023

**Kabul/Accepted:** 13.03.2023

**Sayfa/ Page:** 188-191

**Atf/Citation:** Doğan, O. (2023 Tuhfetü'l-İhvân (Dostlara Armağan) Hazret-i Ali'nin Yüz Sözü, Prof. Dr. Âdem Ceyhan ve Muhammet H. Cankurt (Çeviren ve Açıklayan: Vardarlı Abdülhâdi Efendi), Aksaray Valiği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, ISBN: 978-975-17-4963-5, Aralık 2021, 100 sayfa. . *MECMUA-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* ISSN: 2587-1811 8(15), 188-191.



**Yayın Değerlendirme/Publication Review**



H. Ali, İslam tarihinde Hz. Peygamber'den sonra en mühim yer tutan şahsiyetlerden biridir. Ona nisbet edilen güzel sözler, nasihatlar, şiirler; âlim ve sanatkârlar tarafından yüzyıllar boyunca tercüme edilmiş ve açıklanmaya çalışılmıştır. “Sad-Kelime-i Hazret-i Ali” (Hz. Ali'nin Yüz Sözü) adı altında, anılan sahabeye ait olduğu nakledilen yüz güzel sözün, Türk edebiyatı tarihinde 14 veya 15. asırdan beri defalarca tercüme ve şerh edildiği bilinmektedir. Bahis konusu yüz sözü 16. asırda Türkçeye çevirip kısaca açıklayan yazarlardan biri de Vardarlı Abdülhâdî Efendi'dir. Manastır şehrindeki Kadı Yahya Medresesi'nde müderris olduğu, söz konusu eserinden öğrenilen, buna ilaveten irfani, tasavvufi yönü olduğu da silsile-i Evliyâ türüne ait yazısından anlaşıl原因 Abdülhâdî Efendi, tercüme ve şerhini dostlarına hatıra olarak bırakmayı isteyerek “Tuhfetü'l-ihvân” adıyla isimlendirmiştir. Müellif, eserine “Dostlar Hediyesi” veya “Dervişler Armağanı” manasına gelen bu anlamı koyarak onu Arapça bilmeyenlere hediye ettiğini ifade etmektedir.

Söz konusu kitapçık; Prof. Dr. Âdem Ceyhan ve Muhammet H. Cankurt tarafından neşre hazırlanmış olup Aksaray Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü tarafından 2021 yılı Aralık ayında yayımlanmıştır. Bu metnin inceleme bölümünden öğrendiğimize göre, tanınmış Arap âlim ve yazarı Câhız (ö. 869), Hz. Ali'ye ait binlerce vecize arasından yüz sözü seçip bir araya getirmiş; 16. yüzyıl Osmanlı ilim ve irfan sahiplerinden Vardarlı Abdülhâdî bin el-Hacc Bekr, Hicri 968/ Miladi 1560-1561 yılında Türkçeye çevirip kısaca açıklamıştır. Vardarlı müderris Abdülhâdî Efendi'nin “Silsile-i Evliyâ” adlı bir eserinin de bulunduğu, yaşadığı devir ve tasavvufi tarafı hakkında bu kitapçıktan da bilgiler edinildiği anlaşılmaktadır. Tesbit edilebilen yazma bir nüshasına göre birkaç yapraktan ibaret olan bu metin de Latin harflerine ve günümüz Türkçesine aktarılarak asıl çalışmanın sonuna eklenmiştir.

Yüz sayfadan ibaret eser, Takdim ve Sunuş yazılarından sonra, Ön söz, Giriş, I. Bölüm, II. Bölüm ve Kaynaklar'dan meydana gelmektedir.

Ön söz'de bu eserin inşa safhaları hakkında bilgi veren Ceyhan, *Sad-Kelime-i Hazret-i Ali* türündeki irfani mirasın parçalarından biri olan *Tuhfetü'l-ihvân*'ın günümüz okuyucusu tarafından anlaşılabilmesi için çağımız Türkçesine aktarılmasının gerekliliği üzerinde durmuştur. Bu bölümden, söz konusu eserin, 2012 yılında III. Uluslararası Balkanlarda Türk Varlığı Sempozyumu'nda bir tebliğ hâlinde sunulmasını müteakiben bildiriler kitabında yayımlandığını, adı geçen ilmî toplantı esnasında dinleyiciler arasında bulunan Prof. Dr. Orhan Terzioğlu'nun, o metnin ihtiva ettiği Arapça sözler ve diline dair yönelttiği tenkitten sonra 2015'te günümüz Türkçesine çevrilerek *Yeni Türkiye* dergisinin Rumeli- Balkanlar Özel Sayısında yayımlandığını öğrenmekteyiz.

Giriş bölümünde öncelikle Reşidüddîn Vatvat'ın (ö. 1177?) bu konudaki çalışmalarından bahsedilmiştir. Ceyhan'ın tesbitine göre, Vardarlı Abdülhâdî Efendi, tercüme ve şerhini meydana getirirken Reşidüddîn Vatvat'ın belirtilen mevzudaki eserinden istifade etmiştir. Vatvat'ın “*Matlûbu Külli Tâlib Min Kelâmi Emîrû'l-mü'minîn Ali bin Ebi Tâlib*” (Müminlerin Reisi Ali bin Ebî Tâlib'in Sözlerinden Her İsteyenin Talep Ettiği) adlı Farsça-Arapça eseri, bu konuda yazılmış diğer birtakım Türkçe tercüme ve şerhler üzerinde de tesirli olduğu anlaşıl原因 bir metindir. Reşidüddîn, bu eserinde, Hz. Ali'nin ünlü Arap âlimi Câhız tarafından seçilmiş yüz vecizesini Farsçaya çevirip kısaca açıklamış; o sözlerin manalarını birer kıta ile nazmen de ifade etmiş; daha sonra aynı metne Arapça şerhler de eklemiştir. Çalışmanın Giriş bölümünde Reşidüddîn Vatvat'ın adı geçen eserinin 14 veya 15. asırdan 20. yüzyıla kadar yapılan birtakım çevirilerinden bahsedilmiş; o kitapçıkta yer alan bazı güzel sözlerin, çeşitli konularda telif veya tercüme edilmiş Türkçe eserlerde anılışı hususunda da örnekler verilmiştir.

I. Bölüm, kendi içerisinde altı alt bölümden meydana gelmektedir. Bu alt bölümler sırasıyla şu şekildedir: Vardarlı Abdülhâdî Efendi ve Tuhfetü'l-ihvân İsimli Eseri, Yazılış yılı, Abdülhâdî Efendi'nin Başka Bir Eseri: Silsile-i Evliyâ, Sad-Kelime-i Hazret-i Ali Şerhi, Eserdeki Bazı Türkçe Kelime ve Deyimler, Bazı Arapça Kelimelerin Türkçe Karşılıkları.

Öncelikle Vardarlı Abdülhâdî Efendi hakkında biyografik, bibliyografik kaynaklarda bilgi bulunmadığı belirtilerek onun vazife yaptığı Manastır'daki Kadı Yahya Medrese'ne dair iki tarihî vesikadan bahsedilmiş; böylece 16 ve 17. asırda böyle bir öğretim kurumunun varlığı teyid edilmiştir. Vardarlı Abdülhâdî Efendi, eserine “Tuhfetü'l-ihvân” adını vererek onu Arapça bilmeyen kişilere hediye ettiğini belirtmiştir. Daha sonra yazma nüshada eserin yazılış yılı olarak bildirilen Hicri 668 (M. 1269-70) senesi ele alınıp incelenmiş; bu konuda müstensihin dalgınlığından ileri gelen hatalı kayıt, tashih edilerek *Sad Kelime* şerhinin H. 968/ M. 1560-1561 yılında yazıldığı, çeşitli delil ve ipuçlarından hareketle tesbit ve izah edilmiştir. Bunu müteakiben Vardarlı Abdülhâdî Efendi'nin başka bir eseri olan *Silsile-i Evliyâ*, bulunabilen yazma nüshasına dayanılarak tanıtılmış; böylece yazar hakkında sınırlı da olsa malumat

verilmiştir. Abdülhâdî Efendi'nin kendi eserindeki ifadelerden, *Silsile-i Evliyâ'yı* H. 972/ M. 1565 yılında yazdığı anlaşılmaktadır.

Dördüncü alt başlık olan *Sad-Kelime-i Hazret-i Ali Şerhi*'nde ise kitabı neşre hazırlayanlardan Ceyhan, daha önce anılan ve Reşîdüddîn Vatvat'a ait olan *Matlûbu Külli Tâlib...* adlı eserden örnekler vererek iki metin arasında karşılaştırma yapmıştır. Bu mukayese sonucunda, Abdülhâdî Efendi'nin, eserini meydana getirirken Reşîdüddîn'in adı geçen eserinden çokça faydalanmış olduğu ortaya konulmuştur. Burada şerh esnasında işaret edilen birkaç ayet ve hadis dolayısıyla ifade edilen bir mesele de *Sad-Kelime-i Hazret-i Ali* adı altında yer alan Arapça sözlerin İslami esaslara uygun olduğudur. Ceyhan'ın, 2017'de Yasin Karadeniz'le birlikte yayınladığı bir makalede, Hz. Ali'nin Yüz Sözü'nün manzum bir tercümesi hakkında bilgi verirken bu konuya şöyle temas ettiği görülmektedir:

“Sad-Kelime-i Ali” adıyla tanınan derlemedeki sözlerin hepsi, tereddütsüz denebilir ki, Hz. Ali'nin tarihî kişiliğine ve İslâm esaslarına uygundur. Örnek vermek gerekirse, “Eğer perde açılrsa, şüphesiz, sağlam bilgim artmaz.” şeklinde çevrilebilecek ilk vecizede, Hz. Ali'nin Allah, ahiret, Cennet, Cehennem, melekler gibi İslâmî inancın konusunu teşkil eden gaybî varlıklara sağlam bir şekilde inandığını, perde kaldırılrsa dahi şüphesiz imanının artmayacağını belirttiği görülür. Burada Bakara Suresinin başında (2/3) takva sahiplerinin birinci vasfı olarak gayba inanmanın sayıldığını, sonra gözün görmesini engelleyici gaflet perdesiyle alâkalı “...şimdi gaflet perdeni açtık. Artık bugün gözün keskindir.” (Kaf Suresi, 50/22) manasındaki ayeti ve bilginin gözle görme derecesinde olanı hakkındaki ‘Yine and olsun, onu yakîn gözüyle göreceksiniz’ (Tekâsür Suresi, 102/7) mealindeki ayeti hatırla(t)mak yerinde olur. Sad-Kelime-i Ali'yi teşkil eden diğer sözlerin de Kur'an ve hadisteki dayanaklarını aynı şekilde tek tek bulup göstermek mümkündür. Biz burada bir örnek vermekle yetindik. Nitekim Kastamonulu müderris Hâceğizâde Mustafa bin Mehmed (ö. 998/ 1589-90), İmamzâde Mustafa Vehbî (ö. 1294/1877) gibi bahis konusu Arapça vecize derlemesini dilimize çeviren yahut şerh (izah) eden bazı ilim adamları, zaman zaman o cümlelerle alâkalı ayet ve hadisleri de anmışlardır.”

Bir sonraki kısım, eserde geçen bazı Türkçe kelime ve deyimlere ayrılmıştır. Eserde, günümüz Türkiye Türkçesinde kullanımdan düşmüş olan veya bazı değişikliklerle kullanılmaya devam eden “eline girmek, gökcek, kelecî, viribimek, yıgılmak” gibi Türkçe kelime ve deyimlerle onların manaları sıralanmıştır. Altıncı alt başlıkta ise *Sad Kelime*'de geçen bazı Arapça kelimelere Vardarlı müderrisin verdiği Türkçe karşılıklar nakledilmiştir. Bunlar içerisinde Abdülhâdî Efendi'nin bazı karşılıkları tenkit edilerek onların yerine uygun görülen manalar da belirtilmiştir. Sonuç bölümünde ise 16. yüzyılın müderris ve yazarları arasında yer alan Vardarlı Abdülhâdî Efendi'nin, Reşîdüddîn Vatvat'ın *Matlûbu Külli Tâlib...* adlı eserinden büyük ölçüde yararlandığı hükmü verilmiştir. Gerçekten mütercimim tercüme ve şerh ettiği sözlerin, üçü hariç Hz. Ali vecizeleri arasından ünlü âlim Câhîz'in seçtiği hikmetli cümleler olduğu, tercüme ve şerhleri esnasında Vatvat'ın anılan eserinden geniş ölçüde faydalandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Abdülhâdî el-Vardârî'nin H. 975/ M. 1565 yılında kaleme aldığı *Silsile-i Evliyâ*, onun ilmî yönünün yanı sıra irfanî tarafına ışık tutan bir eser olarak görünmektedir. Böylece müellifin iki eseri, hem aslı hem de günümüz Türkçesine çevirileriyle ilim dünyasına tanıtılmıştır.

II. Bölüm ise kendi arasında altı alt başlığa ayrılmıştır. Bunlar sırasıyla şu şekildedir: Eserin nüshası, Tuhfetü'l-ihvân (Dostlara Armağan), Silsile-i Evliyâ (Günümüz Türkçesi), Metin neşrinde tutulan yol, Tuhfetü'l-ihvân (Asıl metin), Abdülhâdî el-Vardârî, Silsile-i Evliyâ (Asıl metin/129b-130b). Eserin incelemeye esas alınan nüshası, müstensih kaydına göre, 22 Muharrem 1206 (21 Eylül 1791) tarihli kopya olup Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi Yazmaları, Üniversite A, 195/II, vr. 62a-78a'da kayıtlı bulunmaktadır. İkinci alt başlıkta ise *Tuhfetü'l-ihvân* adlı eserin günümüz Türkçesine çevirisi yer almaktadır.

Arapça vecizelere bütün olarak bakıldığında, onlarda dinî konularda sağlam bilgi sahibi olma, gaflet uykusundan uyanma, dedelerin doğru yolunu tutma, değerini bilme, Rabbini bilme gibi çeşitli bilgece görüş, tecrübe ve tavsiyelerin yer aldığı görülmektedir. Bu konularla alâkalı olarak bazı âyet ve hadisler iktibas veya işaret yoluyla anılmış; Hamdullah Hamdî'nin *Yûsuf ü Züleyhâ* mesnevisinde geçen bir beyit de zikredilmiştir. Bundan sonraki kısımda Silsile-i Evliyâ adlı metnin günümüz Türkçesiyle karşılığı verilmiştir. Metin neşrinde tutulan yol, dört maddede ele alındıktan sonra kitabı meydana getiren *Tuhfetü'l-ihvân* ile *Silsile-i Evliyâ* adlı eserlerin Latin harflerine aktarılmış aslı şekilleri verilmiştir. Kitap, “Kaynaklar” adlı bölümle sona ermektedir.

Tanıtmaya çalıştığımız eserin büyük kısmını, Vardarlı Abdülhâdî Efendi'nin Hz. Ali'ye atfedilen Sad Kelime'nin tercüme ve şerhi konusundaki kitapçığı teşkil etmekte; *Silsile-i Evliyâ* adlı yazısının hem Latin harflerine, hem de günümüz Türkçesine çevirisi ise onun tamamlayıcı bir parçası olarak yer

almaktadır. Bu yayın, Vardarlı Abdülhâdî Efendi'nin tarihî şahsiyetini ortaya koymayı, ilmî yönünün yanı sıra irfanî tarafını da belirtmeyi hedefleyen bir çalışma semeresidir. Yine söz konusu neşir, bazı eserlerde anıldığına ara-sıra rastlanan Abdülhâdî Efendi'nin Sad Kelime tercüme ve şerhi konusunda Türkçe bir kitabı ile silsilename türünden bir yazısının olduğunu ortaya koymuş; böylece literatüre bir katkıda bulunmuştur. *Tuhfetü'l-ihvân*, Türk tarih ve edebiyatına dair metinleri inceleme, açıklama ve yayınlama gibi faaliyetlerle uğraşan genç araştırmacılar için örnek gösterilebilecek bir çalışma; ayrıca arka kapağında belirtildiği üzere, “hem Anadolu'daki okuyucular hem de Rumeli'deki evlâd-ı Fâtihân için güzel bir hediye”dir.

### Kaynakça

- Ceyhan, Â.ve Cankurt, M.H. (2021). *Tuhfetü'l-ihvân (dostlara armağan) hazret-i Ali'nin yüz sözü*, Aksaray Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Kültür Yayınları.
- Abdülaziz Efendi, H. (2011). *Reşidüddîn Vatvat, Hazret-i Ali'nin yüz sözü Gül-i Sad-Berg*. (Â. Ceyhan, Çev.). Buhara Yayınları. İstanbul.
- Ceyhan, Â. ve Karadeniz Y. (2017). Mütercimi Bilinmeyen Bir Sad-Kelime-i Ali Tercümesi. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, TAED- 60, 1-32.
- Ceyhan, Â. (2006). *Türk Edebiyatı'nda hazret-i Ali vecizeleri*. Öncü Kitap. Ankara.
- el-Vardarî, Abdülhâdî. *Tuhfetü'l-ihvân*, Ankara:Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi Yazmaları, Üniversite A, 195/II, vr. 62a-78a.
- el-Vardarî, Abdülhâdî. *Silsile-i evliyâ*, Ankara: Millî Ktp., 06 MilYz. B 346, vr.129b-130a.

**Sorumlu Yazar / Corresponding Author:** Dr. Okan DOĞAN

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

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

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

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