

E-ISSN 2717-7785

ISSN 1309-7660



TRAKYA ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
TRAKYA UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF LETTERS



TÜEF dergisi

TÜEF dergisi

TÜEF dergisi

TÜEF dergisi

TÜEF dergisi

<https://tuefdergi.trakya.edu.tr/>
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/trkede>

Cilt: 13, Sayı: 26, Temmuz 2023

**TRAKYA ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

Cilt: 13 Sayı: 26 Temmuz 2023

**TRAKYA UNIVERSITY
JOURNAL OF FACULTY OF
LETTERS**

Volume: 13 Issue: 26 July 2023

E-ISSN 2717-7785

ISSN 1309-7660

Edirne

TRAKYA ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Cilt: 13, Sayı: 26, Temmuz 2023

TRAKYA UNIVERSITY
JOURNAL OF FACULTY OF LETTERS
Volume: 13, Issue: 26, July 2023

Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Adına Sahibi | Owner

Prof. Dr. Yüksel TOPALOĞLU (Dekan/Dean)

Editör | Editor

Dr. Şahin KILIÇ

Editör Yardımcıları | Editorial Assistants

Dr. Özgür RENÇBERLER, Arş. Gör. Serkan CÖMERTEL

Alan Editörleri | Field Editors

Doç. Dr. Aslı ARABOĞLU (Mütercim ve Tercümanlık), Doç. Dr. Bülent YILDIRIM (Tarih), Doç. Dr. Gülay APA KURTIŞOĞLU (Sanat Tarihi), Dr. Ayşe Nur ÖZDEMİR (Türk Dili ve Edebiyatı), Dr. Elvan Melek ERTÜRK (Sosyoloji-Felsefe-Psikoloji), Dr. Ferhan KIRLIDÖKME MOLLAOĞLU (Balkan Dilleri), Dr. Fuat YILMAZ (Arkeoloji)

Dil Editörleri | Language Editors

Doç. Dr. Hülya UZUNTAŞ (Türkçe), Dr. Fatoş Işıl BRITTEN (İngilizce)

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Yüksel TOPALOĞLU (Trakya Ü.), Prof. Dr. Ali İhsan ÖBEK (Trakya Ü.), Prof. Dr. Daniş BAYKAN (Trakya Ü.), Prof. Dr. Engin BEKSAÇ (Trakya Ü.), Prof. Dr. Meryem SALİM AHMET (Şumnu Ü. Bulgaristan), Prof. Dr. Serdar AYBEK (Celal Bayar Ü.), Prof. Dr. Vahit TÜRK (İstanbul Kültür Ü.), Doç. Dr. Aslı ARABOĞLU (Trakya Ü.), Doç. Dr. İbrahim KELAĞA AHMET (Trakya Ü.), Doç. Dr. Nurten ÇETİN (Trakya Ü.)

İnternet Sayfası | Internet Page



<https://tuefdergi.trakya.edu.tr/>

DergiPark
AKADEMİK

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

Taranan ve Dizinlenen İndeksler | Abstracted and Indexed in



Ulakbim TR Dizin



EBSCO



SOBIAD



CrossRef



ResearchBib



Modern Language Association



Google Scholar



Open Academic Journal Index (OAJI)



Academindex

Kapak Tasarım | Cover Desing

Dr. Yavuz GÜNER

Baskı | Publishing

Trakya Üniversitesi Matbaası
Edirne Teknik Bilimler MYO Sarayıçı Yerleşkesi, Edirne-Türkiye

Dergi Hakkında | About the Journal

Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (TÜEF Dergi) uluslararası hakemli akademik bir dergidir. Dergi Ocak ve Temmuz aylarında olmak üzere yılda iki kez yayınlanmaktadır. / Trakya University Journal of Faculty of Letters (TUJFL) is an international, academic peer-reviewed journal. Journal has been publishing biannually in January and July.

Yazıların bilimsel ve etik sorumlulukları yazarlara aittir. / Scientific and ethical responsibilities of the articles belong to authors.

Yazıların yayın hakkı Trakya Üniversitesi'ne aittir. / The copyrights of the published articles belong to Trakya University.

İletişim | Contact

Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Balkan Yerleşkesi, Edirne-Türkiye
Tel.: 0284 235 95 27 Faks: 0284 235 95 22 e-mail: tuefdergi@trakya.edu.tr

TRAKYA ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Cilt: 13, Sayı: 26, Temmuz 2023

TRAKYA UNIVERSITY
JOURNAL OF FACULTY OF LETTERS
Volume: 13, Issue: 26, July 2023

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Abdullah GÜNDOĞDU • Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Abdullah UÇMAN • İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet GÜNŞEN • Trakya Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet KANLIDERE • Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet TAŞAĞIL • FSMV Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet YARAŞ • Trakya Üniversitesi
Prof. Dr. Ali İhsan ÖBEK • Trakya Üniversitesi
Prof. Dr. Alparslan CEYLAN • Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Burçin ERDOĞU • Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Cezmi ERASLAN • İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Daniş BAYKAN • Trakya Üniversitesi
Prof. Dr. Derman KÜÇÜKALTAN • İzmir Kavram Meslek Yüksekokulu
Prof. Dr. Engin BEKSAÇ • Trakya Üniversitesi
Prof. Dr. Evangelia BALTA • National Hellenic Research Foundation / Yunanistan
Prof. Dr. Gülgün YILMAZ • Trakya Üniversitesi
Prof. Dr. Hayati DEVELİ • İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. İlya V. ZAYTSEV • Russian Academy of Sciences / Rusya
Prof. Dr. İrfan MORİNA • Priştine Üniversitesi / Kosova
Prof. Dr. Mehmet ALPARGU • Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Mirjana Teodosijevic • University of Belgrade/ Sırbistan
Prof. Dr. Müberra GÜRGENDERELİ • Trakya Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa S. KAÇALIN • Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ÖZER • İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Prof. Dr. Nebi MEHDİYEV • Trakya Üniversitesi
Prof. Dr. Nikolay EGOROV • Çuvaş Sosyal Bilimler Enstitüsü / Çuvaşistan-Rusya
Prof. Dr. Osman AKANDERE • Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Osman KÖSE • Polis Akademisi
Prof. Dr. Ömer Soner HUNKAN • Trakya Üniversitesi
Prof. Dr. Özlem ÇEVİK • Trakya Üniversitesi
Prof. Dr. Rıdvan CANIM • Trakya Üniversitesi
Prof. Dr. Saadettin GÖMEÇ • Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Smail ÇEKİÇ • Sarajevo Üniversitesi / Bosna-Hersek
Prof. Dr. Tilla Deniz BAYKUZU • Trakya Üniversitesi
Prof. Dr. Vitaliy RODİONOV • Çuvaş Devlet Üniversitesi / Çuvaşistan -Rusya
Prof. Dr. Yüksel TOPALOĞLU • Trakya Üniversitesi

BU SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF THIS ISSUE

- Prof. Dr. Alev SINAR UĞURLU • Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Ayla EFE • Anadolu Üniversitesi
Prof. Dr. Beyhan KESİK • Giresun Üniversitesi
Prof. Dr. Bilgin AYDIN • İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Prof. Dr. Cihan ÖZGÜN • Ege Üniversitesi
Prof. Dr. Cihan PİYADEOĞLU • İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Prof. Dr. Dünder ALİKILIÇ • Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Hatice ORUÇ • Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Hikmet ASUTAY • Trakya Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa BEYAZIT • Pamukkale Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ÖZSARI • Balıkesir Üniversitesi
Prof. Dr. Ozan YILMAZ • Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Ömür CEYLAN • İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet TOKSOY • Aydın Adnan Menderes Üniversitesi
Doç. Dr. Bünyamin AYÇIÇEĞİ • İstanbul Üniversitesi
Doç. Dr. Cemile KINACI BARAN • Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Doç. Dr. Eylem DERELİ SALTIK • Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Doç. Dr. Hatem TÜRK • Giresun Üniversitesi
Doç. Dr. Macit BALIK • Bartın Üniversitesi
Doç. Dr. Melek Zeynep ESENYEL • Düzce Üniversitesi
Doç. Dr. Nesrin Çiçek AKÇIL HARMANKAYA • İstanbul Üniversitesi
Doç. Dr. Olena KOZAN • Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Doç. Dr. Pelin ASLAN AYAR • Kocaeli Üniversitesi
Doç. Dr. Sibel BAYRAM • Düzce Üniversitesi
Doç. Dr. Ümmühan Melda ERMİŞ • İstanbul Üniversitesi
Doç. Dr. Vahibe Türkan DOĞRUÖZ • Kırklareli Üniversitesi
Dr. Ayşe ŞENER • Kırklareli Üniversitesi
Dr. Eser ÇALIKUŞU • Bandırma Onyediy Eylül Üniversitesi
Dr. Fatma Oya AKTAŞ • Kırklareli Üniversitesi
Dr. Fatma Şeyma BOYDAK • Selçuk Üniversitesi
Dr. Gülçin OKTAY • Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Dr. Kemal Ramazan HAYKIRAN • Aydın Adnan Menderes Üniversitesi
Dr. Oktay ATİK • Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi
Dr. Selda UYGUN YAZICI • Trakya Üniversitesi
Dr. Sonnur AKTAY • Anadolu Üniversitesi
Dr. Tarık SARIOĞLU • Trakya Üniversitesi
Dr. Yavuz GÜNER • Trakya Üniversitesi

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Ahmet YAVUZYLMAZ

Konya/Beyşehir’de Gedik Ahmed Paşa Camii
Gedik Ahmed Pasha Mosque in Konya/Beyşehir..... 1-25

Fahri KAPLAN

Şairin Meşrebi: Fehîm-i Kadîm, Esrâr Dede ve Leskofçalı Gâlib Bey’in
“Meşreb” Redifli Gazelleri
Poet’s Disposition: Ghazels of Fehîm-i Kadîm, Esrâr Dede and Gâlib Bey (from Leskofça) with “Meşreb” Redif..... 27-62

Gülşah ŞİŞMAN

Büyülü Gerçekçilik ve Postmodern Anlatım Teknikleri Bağlamında
Kaan Murat Yanık’ın *Butimar* Romanı
Kaan Murat Yanık’s Novel Butimar in Context of Magical Realism and Postmodern Narration Techniques..... 63-88

Gülçin OKTAY

Abdülhak Şinasi Hisar’ın “Anlatıları”nda Geçmiş Zaman
“Tutunamayanlar”ı
“The Disconnected” of the Past Time in Abdülhak Şinasi Hisar’s “Narratives”..... 89-105

Betül TANSEL - Serhat KAYA

Toksik Erkekliğin Türk Dizi Endüstrisinin Popüler Örnekleri Üzerinden
Okunması: Hercai ve Sen Anlat Karadeniz
Reading Toxic Masculinity Through Popular Examples of Turkish TV Series Industry: Hercai and Sen Anlat Karadeniz..... 107-130

Gürhan ÇOPUR

Mahmut Makal’ın *Memleketin Sahipleri* Kitabında Toplumcu Gerçekçilik
Bağlamında Cehalet ve Batıl İnanç Eleştirisi
The Criticism of Ignorance and Superstition in Mahmut Makal’s Book Memleketin Sahipleri within the Framework of Socialist Realism 131-144

Nuray DÖNMEZ

- A. V. Kunin'in Çeviri Stratejilerine Göre Ağrı Dağı Efsanesi'nin Türkçeden Rusçaya Çevirisi
The Translation of the Legend of Mount Ararat from Turkish to Russian According to A. V. Kunin's Translation Strategies..... 145-167

Nazire ERBAY

- Melami Düşünce Sisteminde Olumsuzluk ve Hareketsizliğin Devingenliği
Negativeness and Mobility in the Melamic Thought System..... 169-190

Zafer KARADEMİR

- Merkezi Bir Yapının İzlerinden Osmanlıların Geçmişi: Edirne Kent Tarihinde (Çandarlı) Halil Paşa Hanı
The History of the Ottomans from the Traces of a Central Building: (Çandarlı) Halil Pasha Han in the City History of Edirne..... 191-217

Sümer ATASOY

- Church Lighting Devices from Harala Fortress in the Edirne Archaeological Museum
Edirne Arkeoloji Müzesindeki Harala Kalesi'nden Kilise Aydınlatma Araçları.. 219-241

Hakan ŞALLI

- I. Balkan Savaşı'nda Edirne ve Civarında Görev Yapan Yabancı Savaş Muhabirleri
Foreign War Correspondents Who Served in and around Edirne during the First Balkan War..... 243-273

İshak KESKİN - Sinan SÜMBÜL - Ceyhan GÜLER

- Her Mesleğin Bir Dergisi Vardır: Türkiye'de Bilgi ve Belge Yönetimi Alanında Yayın Faaliyeti Yürüten Dergiler
Every Profession has a Journal: Journals Publishing in the Field of Information and Records Management in Turkey..... 275-300

Kemal Ramazan HAYKIRAN

- Aydın İlinde Ahilik ve Ahî Zaaviyelerine Bir Bakış
A View on Ahilik and the Ahi Lodges in Aydın..... 301-317

Sinan TARİFCİ

- Büyük Selçuklu Devleti'nde Vezirin Yargısal-Cezaî Görev, Yetki ve Sorumlulukları Üzerine
On the Judicial-Criminal Duties, Authorities and Responsibilities of the Wazir in the Great Seljūk State..... 319-336

Yetkin YILDIZ

Oryantolog mu? Oryantalist mi? Rus Türkologları İ. N. Berezin ve V. D. Smirnov'un Türkiye ve Türklere Bakışı

Orientalist or Orientalist: Russian Turkologists İ. N. Berezin and V. D.

Smirnov's View on Türkiye and Turks..... 337-363

Araştırma Makalesi / Research Article DOI: 10.33207/trkede.1198633

KONYA/BEYŞEHİR'DE GEDİK AHMED PAŞA CAMİİ

Gedik Ahmed Pasha Mosque in Konya/Beyşehir

Ahmet YAVUZYILMAZ*

ÖZ: Konya'nın önemli ilçelerinden birisi olan Beyşehir, tarihi geçmişi Neolitik döneme kadar geriye gitmektedir. Antik dönemde Pisidya sınırları içerisinde kalan bölge Bizans, Selçuklu, Eşrefoğlu, Hamidoğlu, Karamanoğlu ve son olarak da Osmanlı hakimiyetine girmiştir. Bölgedeki Türk varlığını ortaya koyan çok sayıda eser inşa edildiği hem günümüze ulaşan yapılardan hem de arşiv vesikaları ve yazılı kaynaklardan öğrenilmektedir. Bunlar içerisinde taşıyıcı sistemi ve üst örtüsü ahşap olan cami ve mescitler dikkati çekmektedir. İlk örneklerini Karahanlı ve Gazneliler devrinde gördüğümüz ahşap direkli cami geleneği Türklerle birlikte Anadolu'ya taşınarak en zengin örneklerini yine bu topraklarda ortaya koymuşlardır. Konya'da Sahib Ata Camii ile başlayan ahşap direkli cami geleneği Beyşehir'de Eşrefoğlu Camii ile devam etmiştir. Eşrefoğlu Camii'nden esinlenerek başta Konya ve çevresi olmak üzere Anadolu'nun diğer şehirlerinde ve köylerinde bu tarz camileri görmek mümkündür. Bunlardan birisi de Beyşehir'in Üstünler Mahallesinde bulunan Gedik Ahmet Paşa Camii'dir. Bu çalışmada Gedik Ahmed Paşa Camii plan, mimari, süsleme, malzeme ve teknik özellikleri bakımından tanıtılarak farklı bölgelerdeki benzer örneklerle karşılaştırmaları yapılarak ilim alemine tanıtılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Konya/Beyşehir, Ahşap Direkli Camii, minber, mihrap

ABSTRACT: Beyşehir, one of the important districts of Konya, dates back to the Neolithic period. The region, which was within the borders of Pisidia in the ancient period, came under Byzantine, Seljuk, Eşrefoğlu, Hamidoğlu, Karamanoğlu and finally Ottoman rule. It is learned that many works that reveal the Turkish presence in the region were built both from the structures that have survived to the present day, as well as from archive documents and written sources. Among these Mosques and masjids with wooden carrier system and upper cover attract attention. The tradition of mosques with wooden poles, the first examples of which we saw in the period of Karakhanids and Ghaznavids, was carried to Anatolia with the Turks and revealed its richest examples in these lands. The wooden pillared mosque tradition, which started with Sahib Ata Mosque in Konya, continued with Eşrefoğlu Mosque in Beyşehir. Inspired by Eşrefoğlu Mosque, it is possible to see such mosques in other cities and villages of Anatolia, especially in Konya and its surroundings. One of these is the Gedik Ahmet Pasha Mosque, located in the Üstünler District of Beyşehir. In this study, Gedik Ahmed Pasha Mosque will be introduced in terms of plan, architecture, decoration, materials

* Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Konya, ahmet_yavuzylmaz@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-6214-3734

Geliş Tarihi / Received: 02.11.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 01.01.2023

Yayın Tarihi / Published: 20.07.2023

and technical features and will be introduced to the world of science by making comparisons with similar examples in different regions.

Keywords: Konya/Beyşehir, Wooden Pillar Mosque, minbar, mihrab

Giriş

Antik döneme kadar uzanan tarihi geçmişi ve özellikle de yöreye damgasını vuran Türk-İslam dönemi yapılarıyla dikkati Beyşehir, Konya'ya yaklaşık 95 kilometrelik mesafededir. İlçenin kuzeyinde Hüyük ve Ilgın, doğusunda Derbent ve Meram, güneyinde Seydişehir ve Derebucak, batısında Şarkikaraağaç ve Eğirdir ilçeleri bulunur. Tarihin farklı dönemlerinde “*Karalis, Gurgurum, Viranşehir, Süleymaniyye, Süleymanşehir, Begşehir, Bekşehir, Beyşahr ve Beyşehri*” isimleri ile adlandırılmıştır (Erdemir, 1999e: 1; Erdoğan, 2011: 100-101). Kale kapısı üzerinde yer alan kitabesinde kentin “*Süleymanşehir*” adını aldığı açıkça belirtilmiştir (Tuğlacı, 1985: 53).

Beyşehir tarih öncesi çağlardan günümüze kadar yerleşime sahne olmuş önemli şehirlerden birisidir. Beyşehir'in 10km batısında yer alan Erbaa ve Suberde Höyüklerinde yapılan kazı ve araştırmalarda kentin tarihinin Neolitik döneme uzanan buluntular tespit edilmiştir (Erdemir, 1999e, s. 1). Antik dönemde Pisidya sınırları içerisinde kalan şehir Hitit, Frig, Lidya, Pers, Helenistik, Roma, Bizans, Selçuklu, Eşrefoğlu, hâkimiyetine girmiştir (Konyalı, 1991: 1-26; Bahar, 2011: 94-100). Selçukluların zayıflaması ve siyasi otoritesini kaybettiği yıllarda Eşrefoğlu Seyfeddin Süleyman Bey tarafından şehir yeniden imar ve inşa edilmiştir. Beyliğin de başkenti olan Beyşehir'de Eşrefoğulları Seyfeddin Süleyman Bey tarafından 689/1290 senesinde yaptırılan kalenin içerisinde kalan ve kendi adını taşıyan külliyesini inşa ettirdiği bölge “*İçerişehir*” olarak adlandırılmıştır (Konyalı, 1991: 27; Tuğlacı, 1985: 53; Erdemir, 1999: 1). Ebu Bekir İbn-i Behram-i Dimeşk'i Beyşehir'in bir gölün doğusunda, düz yerde taştan bir kalesinin olduğu, iki cami ve hamamı ile şehrin bir tarafında bağ ve bahçeler olduğundan bahseder (Konyalı, 1991: 68). Eşrefoğlu Beyliğinden sonra Beyşehir ve çevresi sırasıyla Karamanoğlu, Hamitoğulları, Germiyanogulları idaresinde kalmış; bu beyliğin ortadan kalkmasından sonra bölge Osmanlı hâkimiyetine girmiştir (Darkot, 1979: 589). Şehir, Timur'un Anadolu'yu istilasıyla Karamanoğlu hâkimiyetine girse de II. Murat tarafından 1466 tarihinde kesin olarak Osmanlı topraklarına katılmıştır (Konyalı, 1991: 50; Erdoğan, 2011: 100). Selçuklu, Eşrefoğlu, Karamanoğlu ve Osmanlı dönemine ait kaleler, camiler, medreseler, hanlar, hamalar, köprüler gibi çok sayıda kültür varlığının kalıntısı bu durumu teyit etmektedir. Şüphesiz bunlar içerisinde en dikkati çeken Eşrefoğulları tarafından yaptırılan cami

gelmektedir. Eşrefoğlu Camii plan, malzeme ve teknik, süsleme özellikleri bakımından yörede inşa edilen birçok camiye de ilham kaynağı olmuştur. Bu yapılardan birisi de Beyşehir'in Üstünler Mahallesinde bulunan Gedik Ahmed Paşa Camii'dir. Beyşehir merkeze 20km uzaklıkta bulunan Üstünler mahallesinin eski adı Fatih Sultan Mehmed dönemine ait vesikalarda Üskellers/Üskerles'tir (Eyüpoğlu, 1979: 125-126; Konyalı, 1991: 163). 1951 yılında belediye statüsünde olan bölge 2012 yılında çıkartılan Büyükşehir yasasıyla Beyşehir'e bağlı bir mahalle olmuştur.

Gedik Ahmet Paşa Camii'nin Plan ve Mimari Özellikleri

Gedik Ahmed Paşa Camii, Konya'nın Beyşehir ilçesinde Üstünler Mahallesinde 1836 nolu parselde bulunmaktadır (Resim 1). Mülkiyeti Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne ait olan camii 2863 sayılı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanunu'nda belirtilen özellikleri taşıması nedeniyle korunması gerekli taşınmaz kültür varlığı olarak 29.9.2011 tarihinde tescil edilmiştir.

Cami üzerinde inşa tarihini gösteren herhangi bir kitabe bulunmamaktadır. Kuzey giriş kapısı üzerinde Latin harfleri ile caminin yapılış tarihi XVI. yüzyıl olarak yazılmıştır. Yapının mihrap ve minberi üslup özellikleri açısından XVIII-XIX. yüzyılda Konya ve çevresinde inşa edilen camilerle benzerlik göstermektedir. Bundan dolayı ilk inşası XVI. yüzyıl olsa bile sonraki yıllarda onarıldığı ya da mihrap ve minberinin yenilendiğini söylemek mümkündür.

Camii kuzey-güney doğrultusunda dikdörtgen bir alana oturmaktadır. Yapının kuzey cephesinin doğu köşesinde rüzgârlık, batı köşesinde dikdörtgen planlı bir oda ile bu odanın batı köşesine bitleştirilmiş tek şerefeli minare yerleştirilmiştir. Batı cephede düzgün olmayan dikdörtgen planlı bir avlu, avlunun güneyinde şadırvan, müstemilat ve tuvalet mekânları bulunur.

Cephe Özellikleri: Eğimli bir arazi üzerinde bulunan Gedik Ahmed Paşa Camii dıştan 14.52x10.53 m ölçülerindedir (Resim 2). Caminin kuzey ve batısında düzgün olmayan bir avlu yer alır. Dıştan sade bir görünüme sahip caminin moloz taş örgülü duvarları dışarıdan sıvalı ve boyalıdır. Ana inşa malzemesi taş ve ahşaptır. Beden duvarları ahşap hatıllı moloz taş örgülüdür. Caminin taşıyıcı sistemi, mihrap, minber, kürsü, mahfil ve tavanı ahşaptır.

Caminin doğu cephesi 14.52 m uzunluğundadır. Cephe yüzeyinde iki alt bir üst olmak üzere üç pencere yer alır. Alt pencereler 1.21 m genişliğinde, 0.66 m derinliğinde, dikdörtgen formlu olup içeri doğru şevlidir. Cephenin sağ üst köşesinde 0.78 m genişliğindeki pvc doğramalı tek üst pencere

mahfil katına açılır. Kuzeydoğu köşede çatı arasına çıkışı sağlayan tek kanatlı bir kapı yerleştirilmiştir. Kapıya ulaşım muhtemelen seygar bir merdivenle sağlanmaktaydı (Resim 3).

Güney cephe 9.72 m uzunluğundadır. Cephe yüzeyinde genişliği 1.16 m derinliği 0.83 m olan içeri doğru şevli, dikdörtgen formlu, pvc doğramalı iki pencere bulunur.

Batı cephe 17.74 m uzunluğundadır. Bu cepheye bitişik olarak müştemilat, şadırvan ve kuzeybatı köşede tek şerefeli minare eklenmiştir. Batı cephede güney ve doğu cephede olduğu gibi aynı özellikte iki alt bir üst olmak üzere üç pencere bulunur. Alt pencereler harime, üst pencere ise mahfil katına açılır. Kuzeybatı köşede genişliği 1.11 m, derinliği 0.75 m olan tek kanatlı bir kapıdan harime giriş sağlanmıştır (Resim 4).

Caminin kuzey girişi önüne rüzgârlık ile kuzeybatı köşeye dikdörtgen planlı bir oda eklenmiştir. Cephe ortasında bulunan tek kanatlı bir kapıdan dikdörtgen planlı rüzgârlık mekânına, batıdaki tek kanatlı kapıdan minareye çıkılır. Kuzey cephe ortasında harime girişi sağlayan çift kanatlı ahşap kapı 1.62 m genişliğinde dikdörtgendir. Girişin solunda 0.80 m genişliğinde içeri doğru şevli pvc doğramalı tek pencere yer alır. Kapının sağında özgün halinde pencere olan ancak sonraki onarımlar neticesinde kapıya dönüştürülmüş 0.77 m genişliğinde tek kanatlı pvc doğramalı bir kapıdan kuzeybatı köşedeki odaya ulaşılır.

Minare: Caminin kuzeybatı köşesinde kesme taştan tek şerefeli minare yer alır. Minareye doğuda bulunan tek kanatlı bir kapıdan çıkış sağlanmıştır. Minare 2.04 m yüksekliğinde, 2.24x2.24 m ölçülerinde kare bir kaide üzerine oturmaktadır. Kaide ile pabuçluk bölümü tek sıra mukarnas dizisiyle ayrılmıştır. Kaide ile aynı genişlikte olan pabuçluğun köşeleri pahlanarak üst kısımda sekizgene dönüşerek gövdeye geçiş sağlanmıştır. Silindirik formlu gövdenin alt ve üst bölümleri kalın birer bilezikle vurgulanmıştır. Alttaki silme yarım sekizgen planlı iken üstteki ise burmalıdır. Gövdenin batıya bakan yüzeyine açılan iki adet sivri kemerli mazgal formlu pencere sayesinde iç kısmın aydınlatılması ve havalandırılması sağlanmıştır. Şerife altı beş sıra mukarnaslıdır. Silindirik gövdeli peteğin üzeri konik bir külahla örtülüdür.

Harim mekânı: Caminin kuzeyinde cephe ortasında bulunan tek kanatlı alüminyum doğramalı bir kapı ile rüzgârlık mekânına ulaşılır. 5.03x3.12 m ölçülerinde doğu-batı doğrultusunda dikdörtgen planlı mekânın doğu duvarı taş örgülü olup cephe yüzeyi sıvalı ve boyalıdır. Kuzey cephesinde bit kapı,

doğuda ise cephe boyunca uzanan pvc doğramalı pencere dizisi ile hareketlendirilmiştir. Güneyde batıya yakın olan köşede harim mekânına girişi sağlayan 1.62 m genişliğinde 0.77 m derinliğinde içeri doğru şevli dikdörtgen formlu, çift kanatlı ahşap bir kapı bulunur. Kapının doğusunda harim ile bağlantılı 0.80 m genişliğinde 0.77 m derinliğinde içeri doğru şevli tek kanatlı pvc doğramalı bir pencere yer alır. Batı duvarı sağır olup güneye yakın olan köşeye açılmış tek kanatlı bir kapıdan batıdaki odaya geçilir.

Rüzgârlığın batı cephesinin güneye yakın olan köşesinde bulunan 0.90 m genişliğinde 0.30 m derinliğinde tek kanatlı demir doğramalı bir kapı ile batıdaki odaya geçilir. Oda içten 4.33x3.15 m ölçülerinde doğu-batı doğrultusunda dikdörtgen planlıdır. Kuzeyinde cephe ortasında 1.70 m genişliğinde tek kanatlı pvc doğramalı pencere, güneyde tek kanatlı bir kapı harim ile ilişkilendirilmiştir. Sonradan açıldığı anlaşılan 0.77 m genişliğinde 0.75 m derinliğinde tek kanatlı bir kapı ile harime girilir. Odanın batı cephesinde minare kapısı bulunur.

Harime biri kuzeyde diğeri batıda olmak üzere iki kapı ile girilir. Bunlardan kuzey cephe ortasında olanı 1.62 m genişliğinde 0.77 m derinliğinde ahşaptan çift kanatlıdır. Kapı kanatları beyaz yağlı boya ile boyalıdır. Batıda yer alan diğerkapı ise 1.11 m genişliğinde 0.75 m derinliğinde dikdörtgen formlu düz atkı taşıdır (Resim 5, Şekil 1).

Harim içten 12.83x9.13 m ölçülerinde kuzey-güney doğrultusunda dikdörtgen planlıdır. Harim mihrap duvarına dik olarak uzanan her sırada üçer adet çokgen gövdeli iki ahşap ayak dizisiyle boyuna üç sahına ayrılmıştır. Bu haliyle ahşap direkli camiler grubunda değerlendirilmektedir. Sahınlar hemen hemen aynı genişliktedir. Harimin üzeri içten çıtalarla oluşturulmuş düz tavan, dıştan kiremit kaplı kırma çatı ile örtülüdür. Tavanın ortasındaki kare panonun merkezinde ince çıtalarla eşit aralıklarla bölünmüş şua motifi yerleştirilmiştir. Harim doğu, batı ve güneyden ikişer adet pencere ile aydınlatılmıştır. Kuzeyde cephe ortasında giriş kapısı ile kapının doğusunda pencere ile batısında yakın dönemde pencereden dönüştürülen bir kapı yer alır. Batıda son yıllarda açılan tali bir giriş açıklığı bulunur. Harimin kuzeydoğu köşesine konumlandırılmış imam odası 3.01x1.33 m ölçülerinde kuzey-güney doğrultusunda dikdörtgen planlıdır. Kuzeybatıda tek kanatlı bir kapıdan girilen imam odasının üzeri ahşap kontrplak kaplıdır. Odanın batısında müezzin mahfili bulunur (Resim 6-7).

Mahfil: Kuzeyde yer alan ve cephe boyunca uzanan ahşaptan yapılmış kadınlar mahfiline kuzeybatı köşede duvara bitişik olarak yükselen ahşap bir merdivenle çıkılmaktadır. Merdivenin bulunduğu bölüm harim mekânından

ahşap bir bölme ile ayrılmıştır. Ayrılan bölümün güneybatısında bulunan açıklıkla da harime geçiş sağlanmaktadır. Mahfilin orta bölümü harimin kuzeyindeki iki ahşap ayak üzerine otururken, doğu ve batıda ise beden duvarlarına bitleştirilmiş ahşap ayaklar üzerine oturmaktadır. Mahfilin orta bölümü yarım sekizgen planlı olup kuzeye doğru içeri çekilmiştir. İki yan kanat ise 2.93 m güneye doğru ileri uzatılmıştır. Güney yönde ileri uzatılan kare kesitli çapları daha küçük olan ikişer ahşap ayak üzerine oturur. Mahfil katına batıda ve doğuda içten 1.17 m genişliğinde, dıştan 0.78 m genişliğinde ve 0.77 m derinliğinde dikdörtgen formulu pvc doğramalı iki pencere ile aydınlatılmıştır. Beyaz yağlı boyalı mahfilin korkulukları sade olarak tasarlanmıştır (Resim 8, Şekil 2).

Mihrap: Kible cephesi ortasında yer alan ahşap mihrap 2.20 m genişliğinde, 0.31 m derinliğindedir. Derinliği 0.31 m, genişliği 0.78 m olan mihrap nişi yarım daire planlıdır. Nişin üzeri yarım küre şeklinde bir kavsara ile örtülmüştür. Kavsaranın ön yüzeyi ahşabın dantel gibi işlenmesiyle oluşturulmuş yarım daire biçiminde bir kemerle süslenmiştir. Kemer köşelikleri “S ve “C” kıvrımlarından oluşan bitkisel motiflerle bezenmiştir. Mihrap yüzeyi farklı genişlikteki beş bordür ile üç yönden ters “U” şeklinde kuşatılmıştır. Her üç bordürdeki motifler ajurlu ve eğri kesim tekniği ile işlenmiş olup, bu parçalar zemine çivi ile tutturulmuştur. En dıştaki ilk bordür “S” kıvrımlarından oluşan bir hattın iki tarafına (hem iç hem de dış) yerleştirilen bitkisel karakterli motiflerden oluşur. İkinci bordür süslemesiz olup iç bükey formudur. Üçüncü bordür beyaza boyalı olup hasır örgülüdür. Dördüncü bordür düzdür. Beşinci bordür birbirine dolanarak devam eden “S” şeklindeki iki bordürün orta bölümüne bitkisel motifler yerleştirilmiştir. Son bordür diğerlerine göre daha ince olup iç bükey formudur (Resim 9, Şekil 3).

Mihrabın tepelik bölümü kaş kemerli olarak tasarlanmıştır. Kaş kemerin her iki ucu volütlerle sonlandırılmıştır. Kemerin dış kenarları testere dişi şeklinde düzenlenmiştir. Kemerin tepelik bölümünde ise yukarı doğru uzatılmış karşılıklı olarak ve iki katlı üst üste bindirilen “S” kıvrımlarından oluşan bir tepelikle sonlandırılmıştır. Tepeliğin iç yüzeyi ajur tekniğinde işlenmiş bitkisel motiflerle bezenmiştir. Üç bölüme ayrılan kompozisyonun merkezinde vazodan çıkan çiçek demetleri iki yana doğru uzanmıştır. Yanlarda ise uçları içeri doğru birbirine bakacak şekilde konumlandırılmış yekpare birer adet muma benzer bezemeler mevcuttur. Yanlarda ise etrafi bitkisel karakterli motiflerle doldurulmuş alanların merkezinde dairevi formulu birer rozet bulunur. Rozetin merkezine aynı eksen üzerinde saat yönü

istikametinde dönen çarkifelek yerleştirilmiştir. Bunun da etrafı yarım dairelerin birbirine eklenmesinden oluşan iki bordürle kuşatılmıştır. Rozetlerin dış köşelerine uçları dışarıya doğru eğilmiş birer adet selvi ağacı bulunur. Selvi ağaçlarının etrafında kalan yüzeyler kıvrım dal ve yapraklardan oluşan bitkisel motiflerle doldurulmuştur.

Minber: Güneybatı köşeye yerleştirilmiş ahşap minber mihrap ile üslup özelliği açısından benzerlik taşımaktadır. Minberin doğu yan yüzeyinin pabuçluk bölümü dört adet atnalı formunda kemerlerle hareketlendirilmiştir. Kemer yüzeyi ajur tekniğinde bitkisel motiflerle süslenmiştir. Kemer köşelikleri sade tutulmuş olup, kemerleri ise kapalı durumdadır. Minberin yan aynalığı iç içe geçirilmiş ve merkeze doğru kademeli olarak daralan dik üçgenlerden oluşmaktadır. En dıştaki bordür bitkisel süslemeli, sonraki iki bordür düz sadedir. Merkezdeki dik üçgenin ortasında bir çarkifelek motifi ile köşelerine bitkisel karakterli motifler yerleştirilmiştir. Alınlığın üzerinde, korkuluğun hemen altın “L” şeklinde devam eden bordür içerisinde “S” formundaki dalgalı bir hattın içine ve dışına bitkisel dal ve yapraklardan oluşan motifler ajur tekniğinde yapılmış motifler ile bezenmiştir (Resim 10, Şekil 4). Minber korkulu “S ve C” kıvrımlarından oluşan bitkisel bezemelidir. Motifler ajur ve eğri kesim tekniğinde işlenmiştir.

Minberin kapısı atnalı formunda olup kemerin iç yüzeyi dantel şeklinde işlenmiştir. Simetrik olarak düzenlenmiş bordürün yukarıdan aşağıya doğru sarkan uçları volütle sonlandırılmıştır. Kemer köşeliklerine birbirine bakar vaziyette birer ay-yıldız işlenmiştir. Yıldızlardan soldaki altı sağdaki ise yedi kolludur. Kemerin etrafı ters “U” şeklinde bir bordürle kuşatılmıştır. Uçları volütlü olan iki parça ortada bir kalp şekli oluşturmakta ve birbirine ulanarak devam eder (Şekil 5).

Kapının tepelik bölümü iki yanda birer bitkisel motifle sınırlandırılmıştır. Orta bölümde yer alan yarım daire kemerin dış köşelikleri testere dişi ile hareketlendirilmiştir. İç yüzeyi ise ajur tekniğinde “S ve C” kıvrımlarından oluşan bitkisel bir bordürle doldurulmuştur. Kemerin tepelik bölümü ise yine uçları volütlü bir bordürle yukarı doğru uzatılmıştır.

Köşk altındaki geçit kısmı dantel şeklinde işlenmiş yarım daire biçiminde bir kemerle çevrelenmiştir. Köşk bölümü baldaken formlu olup üzeri piramidal bir külahla örtülüdür.

Vaaz Kürsüsü: Güneydoğu köşeye konumlandırılmış kürsü ahşaptandır. Üç cepheli bir görünüme sahip olan kürsü güneydoğu köşeye bitiş olup aşağıdan yukarıya doğru genişleyerek devam etmektedir. Duvardan çıkıntısı

yarım üçgen şeklinde olup kaide bölümü beyaz, üst bölüm ise yeşile boyalıdır. Kürsünün gövde ile korkuluk bölümünün birleşim yerinde büyük oranda tahrip olmuş sarıya boyanmış stilize edilmiş çiçeklerden oluşan bir bordürle üç yönden kuşatılmıştır (Resim 11).

Karşılaştırma ve Değerlendirme: Üstünler Gedik Ahmed Paşa Camii Anadolu'da Selçuklular ile görmeye başladığımız ahşap destekli ve tavanlı camilerimizdendir. Bu camilerin ilk örnekleri Orta Asya'da Karahanlı ve Gazneliler döneminde inşa edilmiştir (Denike, 1986: 29-38; Erdemir-Yavuzylmaz, 2021: 424-437). Hatta biraz daha geriye gidersek Hz. Peygamberin bizzat inşasında çalıştığı Mescid-i Nebevi'nin hurma ağaçları ile taşınan üst örtüsünün hurma dal ve yaprakları ile örtülü hali bu camilerin ilk numunesini oluşturması bakımından son derece önemlidir (Çam, 1999: 174-177). Gazneli Sultan Mahmud'un yaptırdığı ve XI. yüzyıl başlarına tarihlendirilen Arus-ül Felek Camii'nin ağaç direkli ve zengin renkli süslemeleri ile dikkati çeken bir yapı olduğundan kaynaklar bahseder (Aslanapa, 2015: 43; Altun, 1988: 13). X-XII. yüzyıllara tarihlendirilen bu mimari parçalar Karahanlılar dönemine ait olup Hive, Oburda ve Kurut'taki camilerden alınarak müzeye getirilmiştir (Denike, 1986: 29-38; Aslanapa, 2015: 131). Bu camilere ait ahşap mimari parçalar günümüzde Semerkant ve Taşkent müzelerinde muhafaza edilmektedir.

İspanyol Ruy Gonz lez de Clavijo, III. Henry tarafından 1402 yılında Timur'un sarayına elçi olarak gönderilmiştir. Timur'un yanında Semerkant'a kadar seyahat eden Clavijo birçok Şehir hakkında ayrıntılı bilgiler aktarır. Bunlar içerisinde en dikkat çekici olan Timur'un çadırları ile otağının yanına kurduğu seyyar mescittir. Clavijo "*Seyyar Mescit*" başlığı altında "*...ahşaptan bir binaya girdik. Her tarafı yaldızlanan ve mavi renge boyanan bu bina gerektiğinde sökülüyor ve yeniden kurulabiliyordu. Burası Timur'un ibadet ettiği camiydi. Timur nereye giderse bu seyyah camiye de beraberinde götürüyordu. Bütün seferlerde, savaşlarda bu cami, Timur'un otağına kuruluyordu*" Şeklinde verdiği bilgilerden ahşaptan yapılan bir mescitten bahsediyor olması son derece önemlidir (Clavijo 2016: 201).

Anadolu'da Selçuklular devrinde Sahib Ata Camii (1258) (Karamağaralı, 1982: 49-75) ile başlayan ahşap direkli cami yapma geleneği Afyon Ulu Camii (1272) (Aslanapa, 1991: 63), Sivrihisar Ulu Camii (1275) (Ottodorn, 1965: 161-168), Ankara Arslanhane (1289-1290), Beyşehir Eşrefoğlu Cami (1296-99) (Erdemir, 1999e); Beylikler devrinde Beyşehir Bayındır Köyü Camii (1365) (Erdemir, 1985b: 193-206), Beyşehir Köşk Camii (14. yüzyıl) (Önge, 1971a: 291-296), Kastamonu Kasabak y Mahmud Bey Camii

(1367) (Akok, 1946: 293-302), Ahî Elvan Camii (14. yüzyıl sonu), Ankara Geneği Mescidi (14-15. yüzyıl), Meram Mescidi (1402-1424) (Önge, 1973b: 367-383), Sarayönü'nde Pir Hüseyin Bey (1408) (Duran, 1988, s.48-50), Karaman Hoca Mahmud (XIV. yüzyıl) (Erdemir, 1983a: 44-51) gibi yapılarla aynı gelenek devam etmiştir (Kuran, 1972: 183). Osmanlı döneminde ahşap destekli ve tavanlı camiler Konya ve Beyşehir çevresi başta olmak üzere Ankara, Niğde, Afyon, Kastamonu, Kayseri, Sivas gibi şehirlerde inşa edildiği görülür. Konya/Doğanhisar Ulu Camii (1548) (Erdemir, 2002d: 381-396), Konya/Kadınhanı Hacı Mehmetli Camii (16. yüzyıl) (Karpuz, 2003: 201-221), Konya/Sille Mormi Cami (1794-1795) (Şimşir, 2014b: 309), Tokat Fidiköy Silahtar Ömer Paşa (XVIII yüzyıl) (Erdemir, 1987c: 300-302), Konya/Sille Subaşı Cami (1800) (Şimşir, 2014b: 315), Denizli/Acıpayam-Yazır Köyü Camii (1802), Konya/Sille Ak Cami (1802-1803) (Şimşir, 2014b: 304), Konya/Ilgın Yukarı Çiğil Cami-i Kebir (1850) (Şimşir, 2007a: 607-620), Konya/Altınekin'de Ali Paşa Camii (1855) (Kunduracı, 1997: 143-159), Konya/Kadınhanı Çarşısı İbrahim Paşa (1859) (Karpuz, 2003: 201-221), Konya/Ahırlı Akkise Cami (1860) (Başar ve Şimşir, 2007a: 355-369), Konya/Sille Orta Cami (1863) (Şimşir, 2014b: 307), Konya/Bozkır Hisarlık Cami (XIX. Yüzyıl) (Erdemir, 2007f: 333-354), Kayseri/Pınarbaşı Medhiye Köyü Cami (1902) (Denktaş, 2004: 54), Kayseri/Develi Şihli Kasabası Yusuf Ağa (1916) (Denktaş, 2001, 201-205) camileri örnek verilebilir.

Gedik Ahmed Paşa Camii kuzey-güney doğrultusunda dikdörtgen bir alana oturan harim mekanı mihrap duvarına dik olarak uzanan üç sahınlı planıyla (Şekil 6-7) Beyşehir Emen Camii (1032/1622) (Karpuz, 2009: 1428-1430), Konya Aslanlı Kışla Camii (1235/1820) (Karpuz, 2009: 214-217), Konya Beyşehir Doğanbey Camii (1250/1834) (Karpuz, 2009: 1422-1424), Konya Beyşehir Yenidoğan Camii (1280/1863) (Karpuz, 2009: 1437-1440), Konya Ilgın Şeyh Fazıl Camii(1296/1880) (Şimşir, 2007a: 609), Konya Kızılören Büyük Camii (1307/1889) (Karpuz, 2008: 157), Konya Kenan Dede-Yanık Camii (19. yüzyıl) (Karpuz, 2009: 209-220), Konya Beyşehir Çukurağıl Camii (19. yüzyıl) (Karpuz, 2009: 1419-1421), Konya Beyşehir Avdancık Camii (19. yüzyıl) (Karpuz, 2009: 1409-1411), Konya Araplar Camii (1323/1907) (Karpuz, 2009: 111-113), Ayanbey Camii (20. yüzyıl başları) (Karpuz, 2009: 119-121), Konya Gazel Mescidi (20. yüzyıl başları) (Karpuz, 2009: 148-150) ile benzerlik gösterir.

Gedik Ahmed Paşa Camii'nin ahşaptan yapılmış mihrap, vaaz kürsüsü ve minberinde eğri kesim tekniğinin yanı sıra ajur tekniğinin kullanıldığı,

hazırlanan parçaların çivilerle yüzeye tutturulduğu görülür. Genellikle bu ahşap eserler bitkisel motiflerle bezelidir. Bu yönüyle aynı yüzyıllarda inşa edilen ya da onarım görmüş camilerle motif, kompozisyon ve teknik bakımından benzerlik gösterir. Benzer özelliklere sahip mihrap, minber ve vaaz kürsüleri görülmektedir. Bu ahşap yapım ve süsleme tekniğinin geleneğini bölgedeki diğer camilerde görülmesi yapıların aynı ustalar ya da usta-çırak ilişkisini göstermesi açısından son derece önemlidir.

Gedik Ahmet Paşa'nın mihrabı ahşaptan yapılmış olup dikdörtgen bir kütle halinde kible cephesi ortasına yerleştirilmiştir. Mihrabın etrafını ters "U" şeklinde üç yönden kuşatan bordürler eğri kesim tekniğinde hazırlanmış olup yüzeye çivilerle tutturulmuştur. Aynı özelliklere sahip olan minberlerin giriş kapıları, korkulukları ve aynalık bölümler benzer süsleme kompozisyonları ile tezyin edilmiştir. Mihrap ve minber stil kritiği ve süsleme öğeleri ile Konya ve çevresinde yaygın olarak inşa edilen 19. ve 20. yüzyıllarda inşa edilen geç dönem Osmanlı camilerinde görülen ahşap mihrap ve minberle yakın bir benzerlik içerisinde. Bu yönüyle Konya/Sille Subaşı Cami (1800) (Şimşir, 2014b: 315), Konya/Sille Orta Cami (1863) (Şimşir, 2014b: 307), Konya Beyşehir Yenidoğan Camii (1280/1863) (Karpuz, 2009: 1437-1440), Konya İlgin Şeyh Fazıl Camii (1296/1880) (Şimşir, 2007a: 609), Konya Kızılören Büyük Camii (1307/1889) (Karpuz, 2008: 157), Doğanbey Yenice Mahalle Camii, Sille Tatköy Camii (1867-68) (Yavuziyılmaz, 2019: 93-123) ile benzerlik gösterir.

Sonuç

Türk Sanatında ahşap destekli ve tavanlı olarak adlandırılan bu yapıların taşıyıcı sistemini ile üst örtüleri tamamen ahşap malzemedendir. Anadolu Türk mimarisinde özel bir yeri olan ahşap direkli ve tavanlı camilerin en önemli ve zengin örneklerini Beyşehir ve çevresinde görmekteyiz. Bunlardan birisi olan Gedik Ahmet Paşa Camii, başta Beyşehir Eşrefoğlu Süleyman Bey Camii olmak üzere bundan esinlenerek yörede inşa edilen Bayındır, Köşk, Kırelî, Çukurağıl, Yeni Doğan, Emen ve Çavuş Camileri gibi ahşap direkli/destekli ve tavanlı camilerimizden biridir. Bunlar zaman içerisinde yapılan restorasyonlara rağmen özgünlüğünü büyük ölçüde koruyabilmişlerdir. Bu camilerin kaynağı Orta Asya coğrafyası olup ilk defa Gazneliler ve Karahanlı tarafından inşa edilmişlerdir. Dünya sanatına Türklerin kazandırdığı bu cami grubu, Anadolu'da Selçuklular devrinde inşa edilmiş ve zaman içerisinde daha da zenginleşerek günümüze kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir. Ata yadigârı olan bu eserlere sahip çıkmak,

korumak ve gelecek nesillere aktarabilmek için üzerimize düşen sorumluluğu yerine getirmemiz gerekmektedir.

KAYNAKÇA

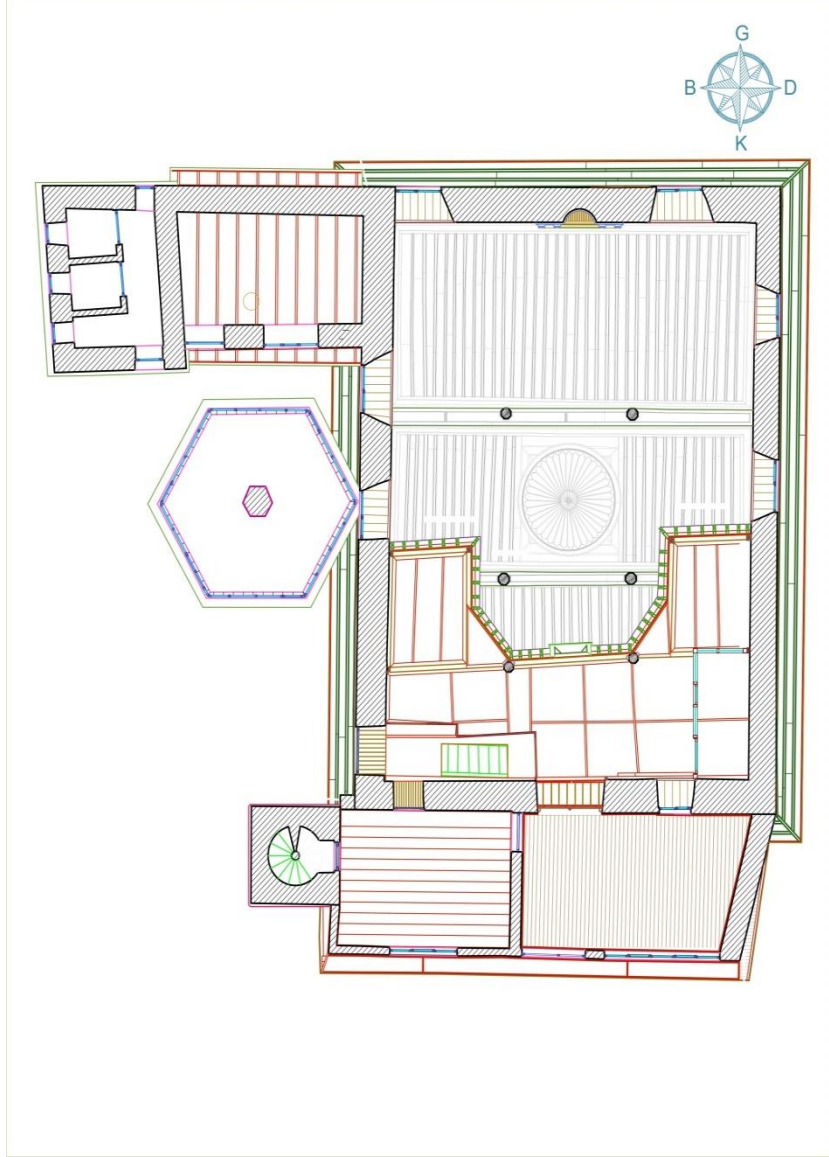
- ALTUN, Ara (1988), *Ortaçağ Türk Mimarisinin Anahatları İçin Bir Özet*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul.
- AKOK, Mahmut (1946), “Kastamonu'nun Kasaba Köyünde Candarlıoğlu Mahmud Bey Camii”, *Bellekten*, X.38, 293-302.
- ASLANAPA, Oktay (2015), *Türk Sanatı*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- BAHAR, Hasan (2011), “İlkçağda Beyşehir”, *Konya Ansiklopedisi*, 2, Konya Büyükşehir Bel. Yayınları, Konya, 94-100.
- BAŞAR, Mehmet Emin ve ŞİMŞİR, Zekeriya (2007), “Ahırlı'daki Türk Devri Yapıları”, Haz. Mustafa YILMAZ ve Osman DOĞANAY, *Bozkır'ın Dünü ve Bugünü Sempozyumu (12 Kasım 2006)*, Konya, 355-369.
- CLAVİJO, Ruy Gonzalez de (2016), *Timur Devrinde Kadis'ten Semerkand'a Seyahat*, Çev. Ö. Rıza DOĞRUL, Köprü Kitapları, İstanbul.
- ÇAL, Halit (2000), *Niğde Şehrindeki Ahşap Tavanlı Camiler ve Mescidler*, Kültür Bakanlığı, Ankara.
- ÇAM, Nusret (1999), *İslam'da Sanat Sanatta İslam*, Akçağ Yayınevi, Ankara.
- DARKOT, Besim (1979), “Beyşehir”, MEB İslam Ansiklopedisi, 2, MEB Yayınları, İstanbul, 589.
- DENİKE, Boris (1986), “Türkistan'da Ahşap Oymalı Birkaç Abide”, Çev. Ali Osman UYSAL, *Vakıflar Dergisi*, XX, 29-38.
- DENKTAŞ, Mustafa (2001), “Kayseri-Develi Şıhlı Kasabası Yusuf Ağa Cami”, Ed. Mustafa DENKTAŞ ve Yıldırım ÖZBEK, *Prof. Dr. Zafer Bayburtluoğlu'na Armağan, Sanat Yazıları*, Kayseri Büyükşehir Belediyesi, Kayseri, 201-205.
- DURAN, Remzi (1988), “Konya-Sarayönü'nde Üç Ahşap Camii”, *Vakıflar Dergisi*, 20, 47-63.
- ERDEMİR, Yaşar (1983a), “Karaman'ın Nakışlı Ahşap Camilerinden Bir Örnek: Hoca Mahmut Camii”, *Karaman Türk Dili ve Yunus Emre*, Konya, 44-51.
- ERDEMİR, Yaşar (1985b), “Konya-Beyşehir Bayındır Köyü Camii”, *Vakıflar Dergisi*, XIX, 193- 206.
- ERDEMİR, Yaşar (1987c), “Tokat Yöresindeki Ahşap Camilerin Kültürümüzdeki Yeri”, *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu*, Ankara, 295-312.
- ERDEMİR, Yaşar (2002d), “Nakışlı Ahşap Camilerimizin Klasik Dönemdeki Zengin Bir Temsilcisi: Doğanhisar Ulu Camii”, Ed. M. DENKTAŞ, Y. ÖZBEK ve A.SAĞIROĞLU, *VI. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazı Sonuçları*

- ve Sanat Tarihi Sempozyumu (08-10 Nisan 2002 Kayseri), Kayseri, 381-396.
- ERDEMİR, Y. (1999e), *Beşehir Eşrefoğlu Süleyman Bey Camii ve Külliyesi*, Beşehir Vakfı Yayınları, Beşehir.
- ERDEMİR, Yaşar (2007f), “Bozkır Yöresindeki Ahşap Camilerin Zengin Süslemeli Örneği: Hisarlık Camii ve Yöreye Etkileri”, Haz. Mustafa YILMAZ ve Osman DOĞANAY, *Bozkır'ın Dünü ve Bugünü Sempozyumu (12 Kasım 2006)*, Konya, 333-354.
- ERDEMİR, Yaşar ve YAVUZYILMAZ, Ahmet (2021), “Malazgirt Zaferiyle Anadolu'ya Taşınan Ahşap Direkli Camilerin Konya Örnekleri”, Haz. Hakan SARI ve Yusuf KOŞAR, *950.Yılında Malazgirt Zaferi ve Sultan Alp Arslan*, 424-437, İhlamur Kitap İdeal Kültür Yayıncılık, İstanbul.
- ERDOĞRU, M. Akif (2011), “Selçuklu Dönemi”, *Konya Ansiklopedisi*, 2, Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 100-101, Konya.
- EYÜPOĞLU, Bilal (1979), *Dünden Bugüne Beşehir*, Beşehir.
- KUNDURACI, Osman (1997), “Konya Altınkekin İlçesi Ali Paşa Camii”, *S.Ü. Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 11, 143-159.
- KURAN, Aptullah (1972), “Anadolu'da Ahşap Sütunlu Selçuklu Mimarisi”, *Malazgirt Armağanı*, Ankara, 179-186.
- OTTO DORN, Katharina (1967), “Die Ulu Dschami in Sivrihisar”, *Anadolu (Anatolia)*, IX, 161-168.
- ÖNEY, Gönül (1971), *Ankara'da Türk Devri Dini ve Sosyal Yapıları*, Ankara Üni. Basımevi, Ankara.
- ÖNGE, Yılmaz (1971a), “Anadolu'da XIII-XIV. Yüzyılın Ahşap Camilerinden Bir Örnek: Beşehir Köşk Köyü Mescidi”, *Vakıflar Dergisi*, 9, 291-296.
- ÖNGE, Yılmaz (1973b), “Konya Meram Mesiresindeki Mimari Bir Manzume”, *Vakıflar Dergisi*, 10, 367-383.
- TUĞLACI, Pars (1985), *Osmanlı Şehirleri*, Milliyet Yayınları, İstanbul.
- ŞİMŞİR, Zekeriya (2007a), “İlgın Yukarı Çiğil Kasabasında İki Ahşap Camii”, Ed. Haşim KARPUZ ve Osman ERAVŞAR, *Uluslararası Türk Sanatı ve Arkeolojisi Sempozyumu Yeni İpek Yolu Konya Kitabı X*, Konya, 607-620.
- ŞİMŞİR, Zekeriya (2014b), “Sille'nin Osmanlı Dönemi Camileri”, Ed. M. A. KAPAR, A. ÇAYCI ve İ. M. MİMİROĞLU, *I. Ulusal Sille Sempozyumu (26-27 Eylül 2013)*, Konya, 303-320.
- YAVUZYILMAZ, Ahmet (2019), “Konya'da Yayınlanmamış Ahşap Direkli Bir Köy (Tatköy) Camii”, Ed. O. KUNDURACI ve A. YAVUZYILMAZ, *Yaşar Erdemir'e Armağan Sanat Tarihi Yazıları*, 99-123.

EKLER



Şekil 1. Caminin harim planı (DKN Mimarlık)

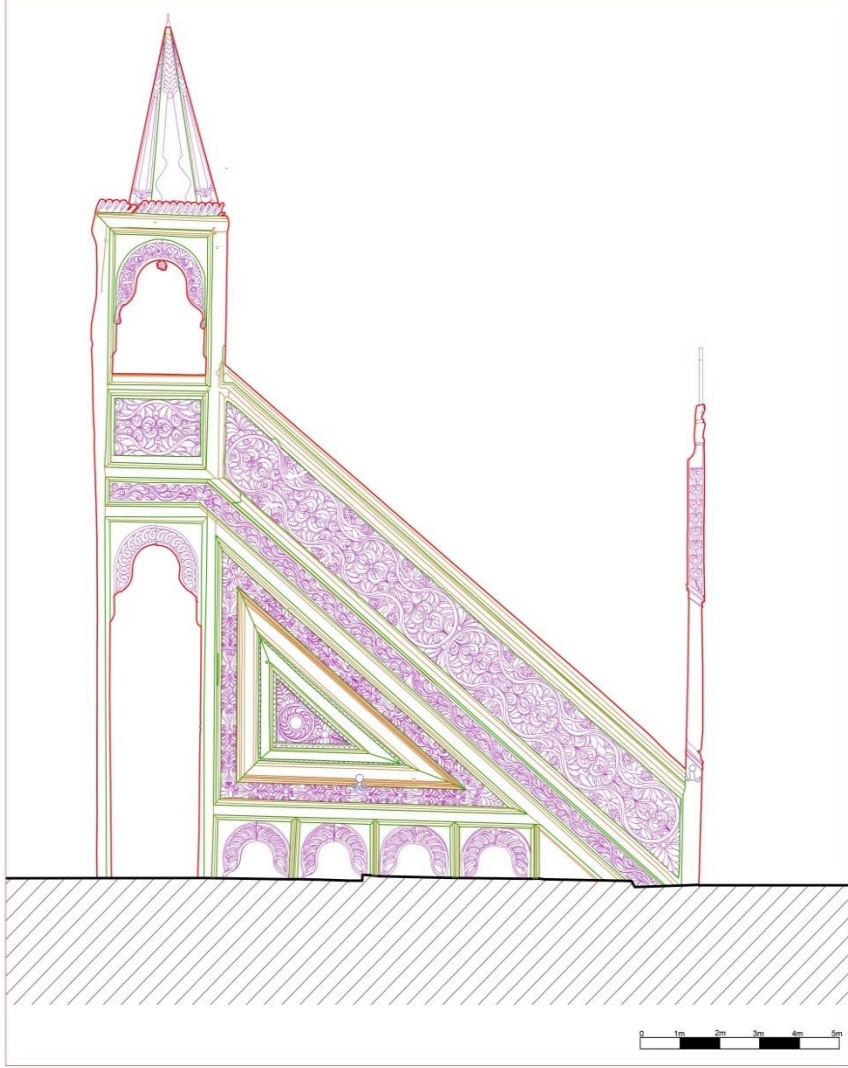


Şekil 2. Caminin mahfil katı planı (DKN Mimarlık)



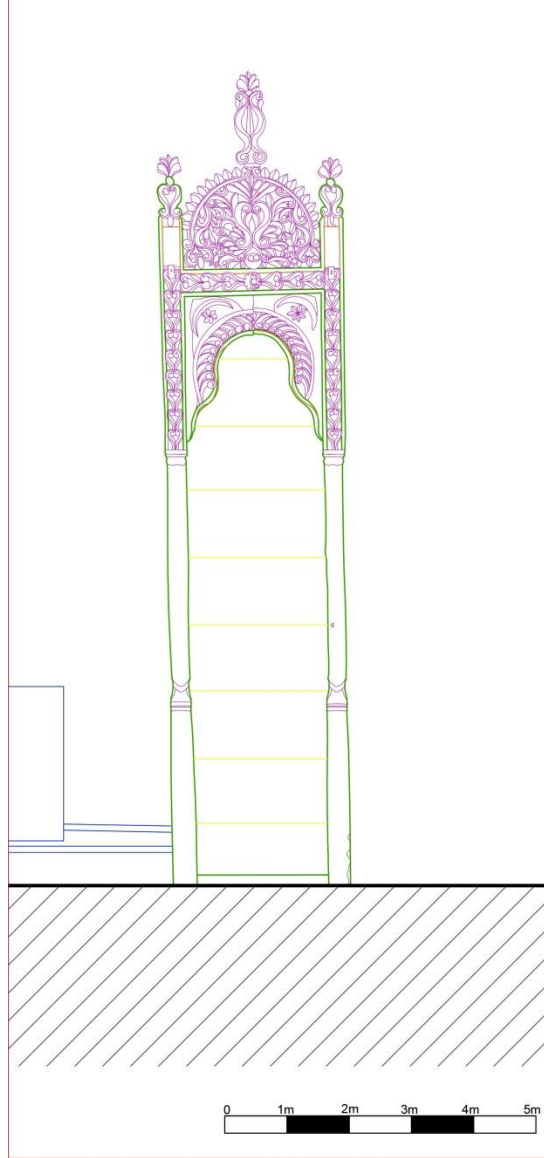
Şekil 3. Mihrap (DKN Mimarlık)

Ahmet YAVUZYILMAZ



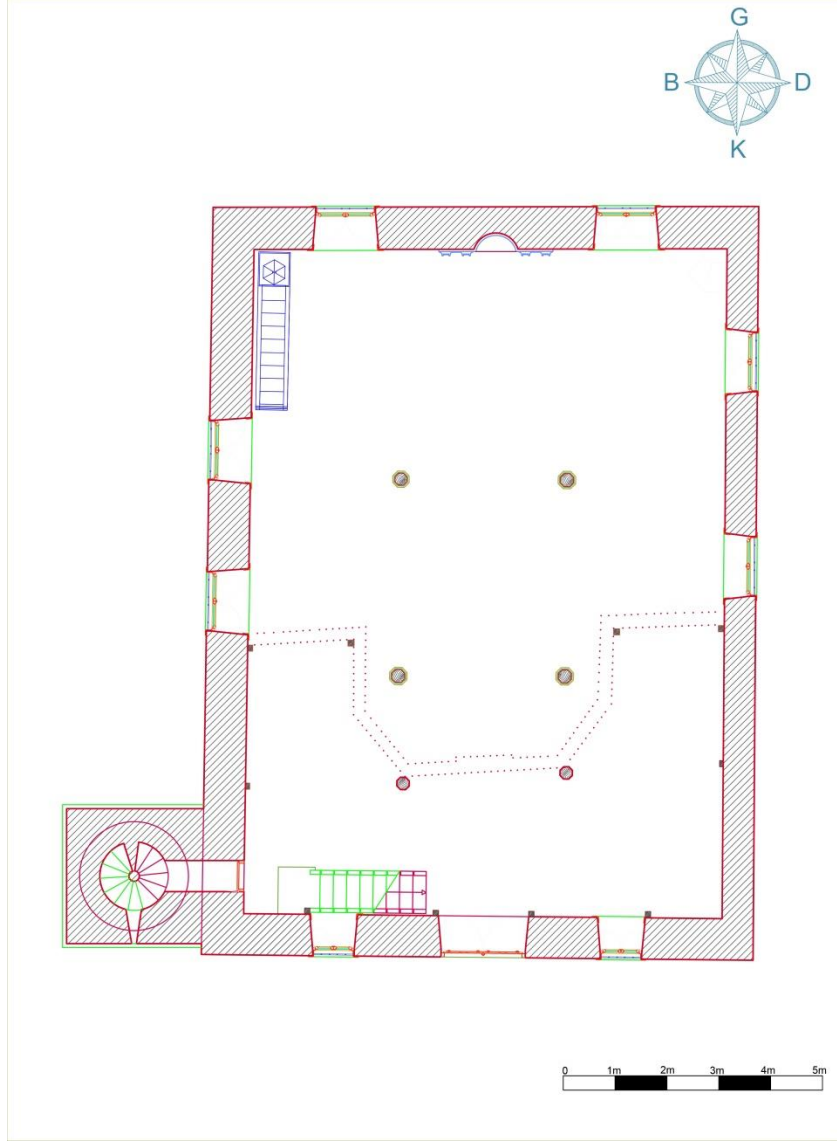
Şekil 4. Minber doğu cephe görünüş çizimi (DKN Mimarlık)

KONYA/BEYŞEHİR'DE GEDİK AHMED PAŞA CAMİİ



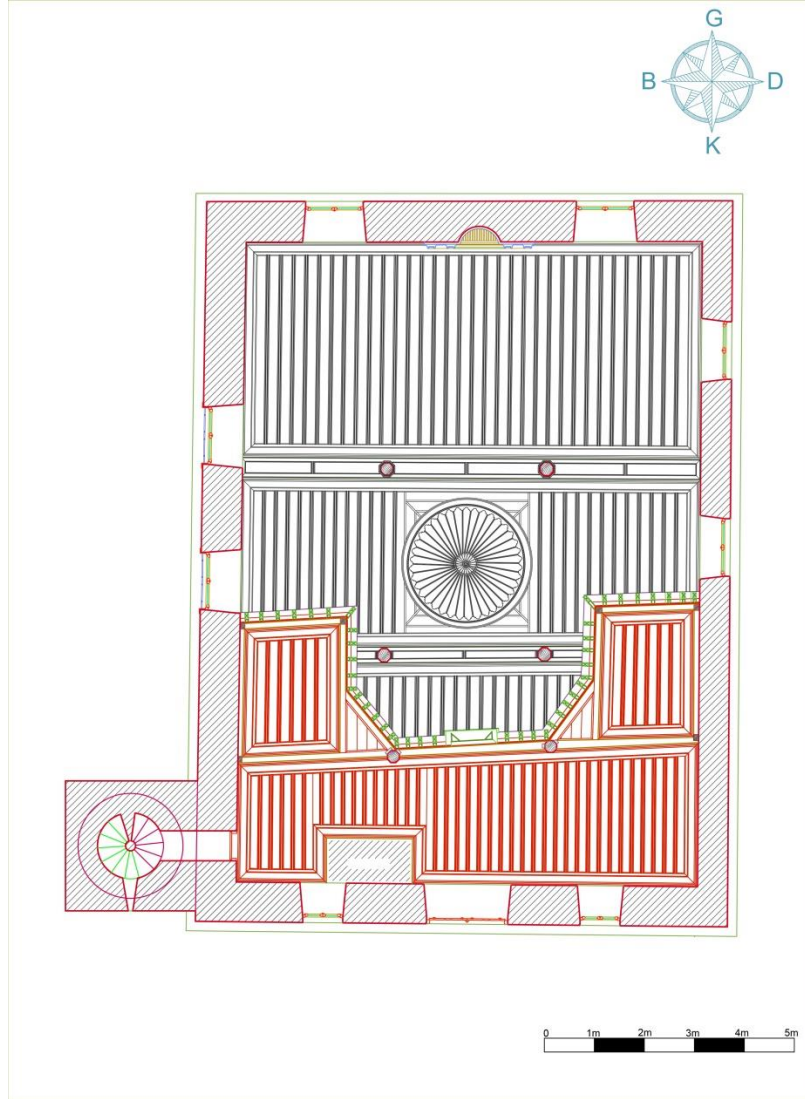
Şekil 5. Minber kapısı (DKN Mimarlık)

Ahmet YAVUZYILMAZ



Şekil 6. Gedik Ahmet Paşa Camii özgün planı (DKN Mimarlık)

KONYA/BEYŞEHİR'DE GEDİK AHMED PAŞA CAMİİ



Şekil 7. Gedik Ahmet Paşa Camii özgün tavan planı (DKN Mimarlık)



Resim 1. Caminin konumu (<https://parselsorgu.tkgm.gov.tr/>)



Resim 2. Caminin genel görünümü

KONYA/BEYŞEHİR'DE GEDİK AHMED PAŞA CAMİİ



Resim 3. Güney ve doğu cephe görünümü



Resim 4. Batı cephe görünümü

Ahmet YAVUZYLMAZ



Resim 5. Harim giriş kapısı



Resim 6. Harim mekânı

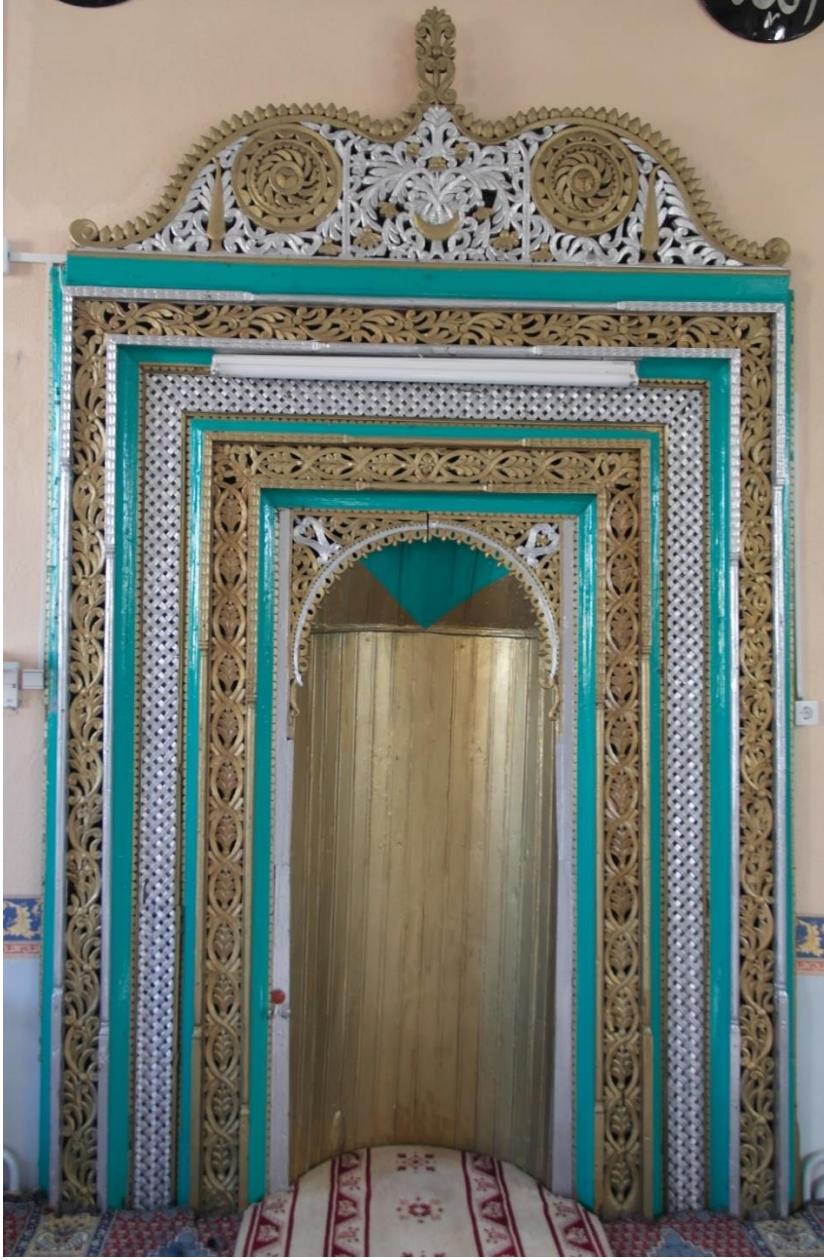
KONYA/BEYŞEHİR'DE GEDİK AHMED PAŞA CAMİİ



Resim 7. Harim mekânı



Resim 8. Mahfil görünümü



Resim 9. Mihrap görünümü



Resim 10. Minber görünümü



Resim 11. Vaaz kürsüsü

**ŞAİRİN MEŞREBİ:
FEHİM-İ KADİM, ESRÂR DEDE VE LESKOFÇALI GÂLİB BEY'İN
“MEŞREB” REDİFLİ GAZELLERİ**

*Poet's Disposition: Ghazels of Fehîm-i Kadîm, Esrâr Dede and Gâlib Bey
(from Leskofça) with “Meşreb” Redif*

Fahri KAPLAN*

ÖZ: Bir kişinin mizacını, karakterini, tabiatını ifade eden “meşreb” kavramı, şairler söz konusu olduğunda şairlerinin üslup ve içeriğine de etki eden önemli bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada, Fehîm-i Kadîm'in kaleme aldığı “meşreb” redifli gazel, “meşreb” kavramı etrafında bir şairin kendi meşrebine hayal ve imaj yüklü bir anlatım içinde getirdiği yorumlar açısından dikkate değer bir şiiirdir. 17. yüzyılda yaşayan Fehîm-i Kadîm'in “meşreb” gazeline 18. yüzyılda Esrâr Dede, 19. yüzyılda ise Leskofçalı Gâlib Bey nazire söylemişlerdir. Fehîm-i Kadîm'in şiiirinde hâkim olan meşrep, aşkla dolu çılgın bir âşığın kendinden geçmesi, pervane (gece kelebeği) gibi yanması ve aşkın ikliminde çılgın bir coşku ile aşk şarabını yudumlayıp mest (sarhoş) olması şeklinde özetlenebilir. Fehîm'in şiiirine hâkim olan bu meşrebin Esrâr Dede ve Leskofçalı Gâlib'i de etkilediği ve söz konusu şiiirlerin içerik ve üslubunu ana hatlarıyla belirlediği söylenebilir. Bununla birlikte Esrâr Dede ve Gâlib Bey, şiiirlerinde kendilerine has duyuş ve tarzı da yansıtarak sözlerine kendi meşreplerinin damgasını vurmuşlardır. Esrâr Dede'nin şiiirinde tasavvuf ve özellikle Mevlevîliğe dair imajlar, bazı zıt unsurların uyum içinde şaşırtıcı kullanımı söze ayrı bir derinlik katmıştır. Gâlib Bey ise sade gibi görünen anlatımının arkasına derin bir aşk ve varlık anlayışı sığdırmıştır. Her üç şairin meşreplerinde aşk ve aşka bağlı divanelik, kendinden geçiş, yanış gibi coşkulu hâller öne çıkar.

Anahtar Kelimeler: gazel, meşrep, şair, nazire

ABSTRACT: The concept of “meşreb” (disposition), which expresses the temperament, character and nature of a person, is an important issue that influences the style and content of their poetry when it comes to poets. At this point, the ghazel with “meşreb” redif (repeated voice after the rhyme) written by Fehîm-i Kadîm is a remarkable poem in terms of the comments that a poet brings to his disposition in a narration of imagination, around the concept of “meşreb” (disposition). In the 18th century Esrâr Dede and in the 19th century Gâlib Bey from Leskofça wrote nazire (parallel poetry with the same rhythm and rhyme) to the ghazel with “meşreb” redif of Fehîm-i Kadîm who lived in the 17th century. The disposition

* Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
Muğla, kaplanfahri@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6462-6104

Geliş Tarihi / Received: 15.11.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 02.01.2023

Yayın Tarihi / Published: 20.07.2023

(meşreb), which dominates the poetry of Fehîm-i Kadîm, can be summarized as a crazy lover full of love getting ecstatic, burning like a moth and being intoxicated with sipping the love wine with a delirious enthusiasm in the world of love. It can be said that this disposition (meşreb), which dominates Fehîm's poetry, also influenced Esrâr Dede and Leskofçalı Gâlib and specified the content and style of the poems in question. However, Esrâr Dede and Gâlib Bey have put their disposition's stamp on their words by reflecting their unique feeling and style in their poems. In Esrâr Dede's poetry, the images of Sufism and especially the Mevlevi sect and also the surprising use of some contrasting elements in harmony added a different depth to the word. Gâlib Bey, on the other hand, put a deep understanding of love and existence behind his seemingly plain style. In the dispositions of all three poets, enthusiastic states such as love and love-related craziness, ecstasy, and burning come to the fore.

Keywords: ghazel, disposition, poet, poetry with same rhym

Giriş

Arapça içmek anlamındaki “şürb” kelimesinin ism-i zamanı ve ism-i mekânı olan *meşreb* (Râgıb el-İsfahanî, 2010: 544), “su içilen yer, kişinin meylettiği şey” (Ayverdi, 2011: 2061) anlamlarındadır. “Meşreb” (meşrep) kelimesi Türkçede: “bir kimsenin yaratılışında bulunan huy, yaratılış, tabiat, mizaç, karakter” (Ayverdi, 2011: 2061) ve “davranış biçimi, yaşayış tarzı, gidiş, yol, meslek” (Ayverdi, 2011: 2061) anlamlarında kullanılmaktadır. Dolayısıyla *meşreb*in kişinin yaradılıştan gelen temayülü ile birlikte bu mizacının sonunda kendine seçtiği yaşayış tarzını, davranış biçimini, hayata bakışını belirttiği de söylenebilir.

Her insan belli bir meşrebe sahiptir, hele söz konusu sanatkarlar ve özelinde de şairler olunca meşrep meselesinin çok daha öne çıktığı söylenebilir. Bir şairin eserine yansıyan kişiliğinde, bir başka deyişle edebî kişiliğinde onun meşrebi, mizacı, hayata bakışı esas rolü oynar. Her şairin aşkı, hayatı, hikmeti yorumlayışının kendi meşrebince olduğu söylenebilir. Yahya Kemal, “Serâzâd” başlıklı rubaisinde “Her sâhib-i hâl kendi zevkinde yaşar / Dünyanın güft ü gûsu fevkinde yaşar” (1963: 30) derken iç dünyasında hâl sahibi kimselerin kendi meşreplerine göre bir zevk anlayışına sahip olduklarını ve bu anlayışla dünyanın geçici ve faydasız yönünden müstağni kalarak gönlündeki zevkle ayrı bir makamda yaşadıklarını ifade eder. Nitekim Yahya Kemal, rubainin devamında: “Bir zirveye konmayan hümâdır ki gönül / Âzâdeliğin hevâ-yı şevkinde yaşar” (1963: 30) diyerek de kendisinin hür ve şevk dolu bir meşrebe sahip olduğuna dikkat çeker.

Klasik Türk edebiyatında şairlerin işledikleri konulara, şiirlerindeki dikkat ve inceliklere bakıldığında, her ne kadar bu şiirde “oyun” belli bir saha üzerinde oynanıyor ve döneminin şiir estetiğinin kendine has malzemeleri ile vücut buluyor olsa da şairlerin mizacının şiirlerine,

üsluplarına ve özellikle XVII. yüzyıldan itibaren de tercih ettikleri edebî üslup ve mektebe de yansıdığını söyleyebiliriz. Mesela düşünce ve hikmet anlayışını önde tutan Nâbî, her ne kadar lirizmden uzak olmasa da, hikemî bir tarzı yeğlerken "Mazmûnlarımı anlamamak ayb olmaz" (Şeyh Gâlib, 1994: R. 19) ve "Hiç aşkdan özge şey revâ mı / Sarf etmege gevher-i kelâmı" (Şeyh Gâlib, 2017: 66; beyit 225) diyen Şeyh Gâlib ise Sebk-i Hindî tarzına yakın bir üslupla tasavvufî aşk dilini derin ve girift hayal ve imajlarla işlemiş, meşrebine uygun bir mana derinliğini yakalamıştır.

Bu yazıda, "meşreb" kelimesinin doğrudan redif yapıldığı, ilki Fehîm-i Kadîm'e, diğer ikisi Fehîm'in bu şiirine nazire olarak söylenmiş olan (Horata, 1998: 127; Özgül, 2015: 69) Esrâr Dede ve Leskofçalı Gâlib Bey'e ait üç gazel karşılaştırılarak hem bu şairlerin söz konusu şiirlerine yansıyan "meşreb"ler hem de bu üç şiirde "meşreb" kavramına yüklenen mana ve hayaller ele alınacaktır.

1.1. Fehîm-i Kadîm'in Meşreb Redifli Gazeli

Fehîm-i Kadîm (ö.1647), Sebk-i Hindî'nin Türk edebiyatındaki önde gelen temsilcileri arasındadır. Genç yaşta vefat etmiş olan şair, buna rağmen kendisine edebiyat tarihi içinde yer edinecek şiirler bırakmış bir isimdir. *Meşreb* redifli gazeli de onun şairane meşrebine yakışan bir şiiridir.

Fehîm şiirine şu beyitle başlar:

Ben ol mey-hâreyem rindâne-meşreb
Ki itdüm meşrebi mestâne-meşreb (G. XVIII/1)

Ben o rindane meşrep (rind meşrepli) şarap içenim ki meşrebimi mestane meşrep ettim.

Böylece şair, kendisinin rindane meşrepli bir şarap içen olduğunu ve meşrebini de mestane (sarhoşça, sarhoşa yaraşır) bir meşrep hâline getirdiğini söyler. Klasik Türk şiirinde şarap, çoğu kez zahirî anlamının ötesinde aşkı, aşkın verdiği neşe ve coşkuyu; mestlik (sarhoşluk) de hayata aşk sarhoşluğunun neşvesiyle bakmayı ima eder. Bâkî: "Sakın mey dirsem ey zâhid mey-i engûru fehm itme / Hüner esrâr-ı ma'nâ anlamaktır lafz-ı muğlakdan" (G. 366/4) derken şiirindeki şarabın içinde mana sırları taşıyan kapalı bir hayal olduğuna işaret eder. Fehîm'in çağdaşı ve onun gibi Sebk-i Hindî şairi olan Nâilî-i Kadîm de: "Mestâne nukûş-ı suver-i 'âleme bakduk / Her birini bir özge temâşâ ile geçdük" (G. 201/4) diyerek mestâne bakışı aslında ilahi kudretin âlem sayfasına çizdiği nakışları mest ve hayran gözlerle temaşa etmenin bir ifadesi olarak zikreder. Fehîm'in bu sözü elbette birkaç anlam katmanında yorumlanabilecek bir ifadedir. Ancak deruni

manasına bakıldığında şairin aşkla ve coşkuyla dolu bir meşrebe sahip oluşunu ifade ettiği rahatlıkla söylenebilir. Hatta şair (anlatıcı), aşk şarabıyla öyle içli dışlı hâle gelmiştir ki meşrebini mestâne hâle getirmiştir. Burada “ettim” ifadesi “mestâne-meşreb” olma durumunun sonradan kazanıldığını da gösterir. Divan şairinin mana dünyasında aşk ezelden takdir edilmiştir. Bâkî: “Ezelden şâh-ı aşkın bende-i fermânyuz cânâ” (G. 13/1) derken buna işaret eder. Aşk ezeldendir, cevherdir. Aşkın sarhoşluğu ise aşk şarabının içilmesinden meydana gelir; dolayısı ile arzıdır, arızidir. Fehîm’in âşıkane kişiliğine işaret olan “rindâne-meşreb”liği kendinde yaradılıştan bulunurken, “mestane-meşreb” oluşu ise aşk şarabıyla içli dışlı oluşunun neticesi sonradan edinilmiş bir özelliktir. Ancak bu sonradan kazanılmış özellik şairin/âşığın mizacının ayrılmaz bir parçası hâline gelmiştir.

Rindâne; “rindce, rinde yaraşır şekilde” demektir. Divan şiirinin özgün karakterlerinden *rind*, “dünya işlerini hoş gören kişi” (Pala, 2004: 377); “görünüşe ve dünya işlerine kıymet vermeyen, kurallardan uzak, bütün varlığı kendi iç dünyasına göre değerlendiren, gönül gözüyle gören, hoş görülür, kalender, içkiye düşkün ve derbeder görünüşünün aksine ârif, hakîm, gönül ehli kimse” (Ayverdi, 2011: 2623); “batını irfan ile müzeyyen olduğu hâlde zahiri sade görünen hekim [hakim]” (Muallim Nâcî, 2009: 591); “halkın hakkındaki söylediklerine aldırmandan gönlünce hareket eden, keyfince davranan, içi irfan süslü, ilimle dolu olduğu hâlde halktan biri gibi sâde yaşayan hakîm, bilge kişidir (Uludağ, 2005: 297). Bir başka deyişle, “rind” zahiren içkiye, işrete düşkün kimseyi ifade etse de şiir dilinde -tıpkı şarabın aşkı temsil etmesindeki gibi- gönlü aşkla süslü, dünyanın geçici kayıtları ile değil gönlündeki aşkla hoşça yaşayan bilge, arif ve âşık kimseyi temsil eder. Dolayısıyla kendisini âşık olarak ifade eden bir şair, rindlik vasfını kendine hemen hemen daima yakıştırır. Zâhid ise, kuru akla ve menfaate dayalı anlayışıyla rindin karşısında yer alır. Şairler, rindlikle övünürken zâhid tipini çokça yererler. Fehîm-i Kadîm de: “Ben ol mey-hâreyem rindâne-meşreb” mısraında rindâne meşrepli bir şarap içici olduğu ifadesiyle esasen aşkla coşmuş, aşk şarabını içmeyi meşrep edinmiş bir gönle sahip olduğunu söylemiş, böylece şiire çarpıcı ve etkileyici bir giriş yapmıştır.

Fehîm, “mestâne-meşrep”liği de bu rindane mizacının neticesinde elde ettiğini söylemektedir. *Mestâne*, “sarhoşça, sarhoş kimseye yakışır tarzda” demektir. *Mest* de esasen sarhoş demektir. Ancak “mest olmak” tabiri “bir şeyden çok etkilenmek, bu etkiyle adeta sarhoşçasına kendinden geçmek” anlamında da çokça kullanılır. Dolayısıyla aşk şarabıyla sarhoş olan

"rindâne" meşrepli şair, bunun neticesinde meşrebini "mestâne" hâle getirdiğine dikkat çeker. Rindlik ve aşk (aşk şarabı içicilik) onun doğuştan, hatta ezelden gelen bir özelliği iken "mestânelik", onun bu "rindânelik" ve "mey-hârelik" ile kazandığı bir özelliktir. Yani aşk ve âşıklık ezeli, sarhoşluk ise arızidir (sonradan ortaya çıkmıştır). Ancak bu arızı özellik de şaire/âşiğa eklenerek onun adeta mizacı hâline gelmiş, hareket tarzı ve meşrebi olmuştur.

İkinci beyitte şair, nasıl çılgın/divane bir meşrebi olduğuna dikkat çeker:

Cünûn âşüfte-magz-ı hayretümdür
Garîb âlüfteyem divâne-meşreb (G. XVIII/2)

Delilik, hayretimin perişan dimağıdır. Meşrebi divanelik olan bir garip ve düşkünüm.

Cünûn, "delilik" demektir. Esasen delilik de aklın kaybedilmesidir. Fehîm'in "âşüfte-magz-ı hayret" terkinde de dimağın/aklın aşüfteliği, perişanlığı, düşkünlüğü vurgulanırken bunun hayret kaynaklı olduğu da söylenir. İkinci mısradaki garipliğine ve düşkünlüğüne dikkat çeken şair, "divane-meşreb" tabiriyle de meşrebini divanelik olduğunu söyler.

Delilikte aklın yitilmesi söz konusudur. Aşk ise aklın kalıplarını aşan, zincirlerini kıran, sınırlarına sığmayan bir hâldir. Dolayısıyla delilikte aklı atmak söz konusuyken aşkta akli aşmak şartı vardır. Bu yönleriyle aşk delilikle ilişkilendirilmiş, çokça deliliğe/divaneliğe benzetilmiştir. Bir şeye çok düşkün kimseye o şeyin delisi dendiği gibi, "deli divane olmak" gibi tabirlerde de âşık olmaya bir işaret vardır. Âşıkların en meşhurlarından Kays da deli anlamındaki "Mecnûn" ismiyle nitelenmiştir. Dolayısıyla delilik zahiren istenmeyen bir durum gibi gözükse de konu aşk olunca âşıkların öyle olmakla övünecekleri bir sığmaya dönüşür. Böyle bir divanelik, aklın verili sınırlarını aşan, belli kalıplara sığmayarak özü ve aşkın derin hâllerini yakalamış olan kişinin sıfatına dönüşür. Fehîm-i Kadîm'in bu beytinde de şairin meşrebi olarak zikredilenin böyle bir divanelik olduğu aşıkardır. Fehîm, aklının aşüfteliğini (perişanlığını, düşkünlüğünü) tasvir ederken "âşüfte-magz-ı hayret" tabirini kullanır ve bu perişan dimağın "hayret"e ait olduğuna dikkat çeker. Şaşkınlığı ve şaşkınlıktaki derinliği ifade eden "hayret" kavramı tasavvufta "kalbe gelen bir tecelli (vârit) sebebiyle sâlikin düşünemez ve muhakeme edemez hâle gelmesi"ni (Uludağ, 2005: 163) belirtir. Tasavvufla ilgili tariflere yer verdiği manzumesinde "Tasavvuf hayret-i kübrâda mest ü vâlih olmaktır" (Eraydın, 2017: 473) diyen Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi de büyük hayretin içinde mest (sarhoş, Hakk aşkının

sarhoşu) ve vâlih (şaşkın, şaşırılmış) olmaklığı tasavvufun özellikleri arasında zikreder. Aslında aşkın doğurduğu bu şaşkınlık hâli ile aşk divaneliği (âşıklık) arasında tam bir ilişki ve uyumdan bahsedilebilir. İster tasavvufi ister mecazi manada olsun âşığın durumu hayret ve divanelikle yakından ilişkilidir. Fehîm de bütün bu kavramları -aşüfte ve alüfte gibi düşkünlük ve müptelalık belirten kavramlar ve gariplikle birlikte- kullanarak aşkının gücünü vurgular.

Divane meşrepli ve hayret hâlindeki âşığın garipliği; layıkıyla anlaşılmasının ve yaşadığı yüksek hâllerin yadırganmasının bir neticesi olmalıdır. Yine bu yadırganış, çok kez âşığın kınanmasına yol açar ve bu da onu düşkün bir vaziyete sokar. Ancak gerçek âşık bu tür kınamalara aldırış etmez; onun için önemli olan aşkında sâdik olmak, sevgilinin aşkı ile gönlün mamur olmasıdır. Zevahiri kurtarma ve başkalarının vereceği değere bel bağlamayı riyakârca bir tutum olarak görür. Âlüfte kavramı Farsça “âlüften: akli bozulmak, kimseye aldırış etmemek” (Ayverdi, 2011: 125) fiilinden gelir ve “âlışik, müptela, düşkün” (Ayverdi, 2011: 125) olmayı belirtir. Kınanmayı meşrep edinen; *dil uzatanların, kınayanların kınamasından korkmayan* (Maide, 54¹) tavırlarından dolayı Melamilik de esasen böyle bir aşk meşrebinden hareket eder. Fehîm’in hayret, gariplik, düşkünlük (âşüftelik ve âlüftelik) kavramlarıyla güçlendirilmiş bu “divâne-meşreb”liğinin âşığın pervasızlığı, melamet tavrı, çılgınlığı gibi aşkın ileri derecesini ifade eden bir nitelik taşıdığı söylenebilir.

Üçüncü beyit, gönlün aşk alevinin denizinde yanışını resmeder:

‘Aceb mâhî-i bahr-ı şu‘ledür dil
Semender-fitrat u pervâne-meşreb (G. XVIII/3)

Gönül, alev denizinin acayip bir balığıdır ki semender fitratında ve pervane meşrebindedir.

Şiirin bu beytinde “bahr-ı şu‘le” (alev denizi) tabiriyle Fehîm, bir önceki beyitte akli baştan alan hayretin gücünü yansıtacak bir tezat sunar. Akla uygun olan suyun ateşi söndürmesidir. Gönül ise aklın bildiği sınırlara sığmaz, onun bildiği kalıp ve hükümleri yerle bir eder mahiyettedir. Beyitte alev denizinden bahsedilerek gönlün bu alışılmış olanı aşan niteliğine işaret

¹ “Ey iman edenler! İçinizden kim dininden dönerse bilsin ki; Allah yakında onun yerine öyle bir toplum getirir ki Allah onları, onlar da Allah’ı severler; müminlere karşı alçakgönüllü, inkâr edenlere karşı güçlü ve onurludurlar; Allah yolunda cihat ederler ve hiçbir dil uzatanın kınamasından korkmazlar. Bu, Allah’ın bir lütfudur, onu dilediğine verir. Allah lütfü geniş olan, her şeyi çok iyi bilendir (Maide Suresi, 54. ayet meali. Yazır, 2017: 113).

edilir. Gönül, bu alev denizinin balığıdır. "Bahr-ı şu'le" tabirini ateş ve suyun bir arada bulunmasının yanında ateşin yoğunluğuna bir vurgu olarak görmek de mümkündür. Gönülde yanan ateş öyle büyük ve akıcıdır ki deniz gibi dalga dalga hareket etmekte, her şeyi de kendi içinde sürükleyip yakıp gitmektedir. Burada, adeta yanardağların infilak etmesinde oluşan akışkan bir lav gibi bir ateş denizi imajı söz konusudur ve gönül de burada yüzen bir balıktır. Tabii böyle ateşten bir denizin balığı da ateşte yaşayan, yanmayı seven bir varlık olmalıdır. Şair de ikinci mısradaki gönlünün semender fitratında ve pervane meşrebinde olduğuna dikkat çeker. Semender, "ateşte yanmayan bir çeşit efsanevi hayvandır. Denizatına benzer kuyruklu bir hayvan imiş (...) Başka bir rivayete göre semender yalnızca ateşte yaşar ve ateşten çıkınca ölmüştür. Bunun bir kuş olduğunu söyleyenler de vardır" (Pala, 2004: 399). Balık, sudan çıkınca ölen, susuz yaşayamayan bir hayvandır. Gönül de ateş denizinin balığı olduğuna göre, oradan çıkarsa yaşayamaz. Başka bir deyişle aşk ateşi olmadan yaşaması mümkün değildir. Aşksız bir gönül, ölüdür. Gönülün hayatı, aşkın ateşi ile mümkündür. İşte burada, ateş denizinin balığı olan "gönül"ün sadece ateşte yaşayabilme özelliğine sahip efsanevi "semender" in fitratında (yaradılışında) olduğuna dikkat çekilir. Böylece âşık gönül, ateş (aşk ateşi) dışında yaşayamaması bakımından semenderle ortaklık gösterir. Fıtratı böyle olan gönülün meşrebinin de "pervane" olduğu (pervâne-meşreb) belirtilmiştir. Pervane, küçük kelebeğdir ki, geceleri daima ışığa doğru döne döne uçar. Eskiden aydınlatma genelde mum ile yapıldığı için pervaneler de sıkça mum ışığına gelirlermiş. Tabii bu gelişlerinde mumun aleviyle yanarlar, yandıkça geri çekilirler ama ışığa doğru gitmekten vazgeçemedikleri için de o aleve girdikçe yanarlar, yandıkça dönerlermiş. Pervane ile mum arasındaki bu ilişki divan şiirinde âşık ile maşuk arasındaki ilişkiye benzetilmiş, pervane yanacağını bile bile aşkıdan vazgeçmeyen ve en sonunda da o ateşte kül olup can veren sadık âşığı temsil etmiştir. Mum da içten içe eriyerek, aşk ateşini bizzat yakan sessiz ama derin bir sevgilidir. Beşerî ve tasavvufî çeşitli aşk anlatımlarına konu olan mum ile pervaneye dair, hemen her divanda pek çok beyit yer aldığı gibi, "Şem'ü Pervâne" adındaki mesnevilerle de bu aşk hikâyesi müstakil eserlere konu olmuştur. Fehîm, gönlünün pervane meşrebinde olduğunu söyleyerek aşk alevine/ateşine olan derin iştihakına ve aşkla yanmanın gönlün meşrebi olduğuna dikkat çeker.

Dördüncü beyitte ise sevgili gözleriyle sahneye çıkar ki burada o bakışların muhatabına da bir uyarı vardır:

Degülseñ âşinâ çeşmine olma

Tegâfûl-mezheb ü bigâne-meşreb (G. XVIII/4)

(Sevgilinin) gözüne aşına değilsen tegafûl (bilmezmiş gibi görünme) mezhebinde ve kayıtsızlık (yabancı gibi davranma, bilmezlikten gelme) meşrebinde olma.

Klasik Türk şiirinde sevgilinin gözleri genelde mahmur olup âşığına karşı kayıtsızdır ancak süzgül ve keskin bakışlarıyla da onun bağrına adeta hançer saplayan bir özelliktedir. Bazen büyücü bazen nergis bazen sarhoş bazen de kan dökücüdür. Hatta bunların hepsini birden taşıyabilir. Fehîm, beytine “sevgilinin gözüne aşına değilsen” anlamında bir ifadeyle başlayarak sevgilinin gözünü tanımamış, onun bakışıyla bağı yaralanmamış, belki henüz aşkı da tatmamış olma durumunda nasıl davranılması gerektiğine dair uyarısı için bir giriş yapar. Devamındaki ifadeye göre sevgilinin gözüne aşına olmayan kişi bilmezden gelme ve kayıtsız davranma meşrebinde olmamalıdır.

Fehîm’in bu beyitteki öğüdünü farklı anlamlarda yorumlamak mümkündür. İlk olarak; eğer sevgilinin gözüne aşına değilsen, yani o gözü tanımıyorsan, büyük bir mahrumiyet içindesin, aşka yabancısın demektir. Bu durumda sana yakışan aşka, sevgiliye doğru adım atmaktır. Bu yüzden o göze kayıtsız davranmamalı, bigâne durmamalısın. Aşına olmaya çalışmalısın. İkinci bir anlamıyla da beyit şöyle yorumlanabilir: Eğer sevgilinin gözüne aşına değilsen, aşkı tanımış değilsindir. Tegafûl, bildiği halde bilmez görünmeyi ifade eder. “Bigâne-meşreb” olmak da kişinin ulaşabileceği şeylere karşı bir istiğna hâlini ifade eder. Hâlbuki sevgilinin gözüne aşına olmayan, onu tanımayan, ona yakınlık elde edemeyen biri zaten onun farkında değildir, onu bilmemektedir. Bu durumda bilmediği bir şeye karşı bilmezden gelmesi; ondan müstağni durması abes, gülünç, içi boş, hakikati olmayan bir tavidir. Daha derin bir okuma ile de eğer sevgilinin gözüne bir nebze aşinalık söz konusu olsa böyle bir tavra girmesinin zaten mümkün olmayacağı imasına da ulaşılabilir. Yani “tegafûl-mezheb” olması (bilmezden gelme yolunu seçmesi), bigâne-meşreb (kayıtsız meşrepte) olması tamamen bu konudaki cahilliği, aşkı ve sevgilinin etkileyici gözünü tanımayışındandır. Dolayısıyla burada Fuzûlî’nin: “Her gören ayb itdi âb-ı dîde-i giryânımı / Eyledüm tahkik görmüş kimse yok cânânımı” (G.288/1) beytine benzer bir anlam da söz konusudur. Fuzûlî de her görenin ağlayan gözlerindeki yaşlardan dolayı kendisini ayıpladığını ancak meselenin aslını araştırıldığında sevgilisini görmüş olanın bulunmadığını söylemektedir. Yani o da sevgiliyi görmüş, onu tanıyabilmiş olsalar bu kınamayı yapmayacaklarını söyler. Tabii gerek Fehîm’in gerekse Fuzûlî’nin

beytinde; sevgiliyi veya gözünü zahiren görmüş/tanımış olmak değil asıl olarak onun güzelliğini, etkileyiciliğini görmüş/tanımış olmak, ona âşık olmak, o bakışa aşına olmak vurgusu söz konusudur. Fehîm'le çağdaş diyebileceğimiz Nef'î, bir beytinde âşığın gönlünün sevgiliden kesilmemesinin sevgilinin gamzesiyle (yan, süzgün ve keskin bakışıyla) ta ezelden aşına olmasından kaynaklandığını söyler: "Gönlü dilberden kesilmezse aceb mi âşıkın / Gamzesiyle tâ ezelden âşinâdır n'eylesin" (G.91/2). Burada da sevgili ile gönülden bir bağın olması, onun gamzesiyle (bakışıyla, dolayısıyla gözüyle) aşına olmakla ilgilidir. Fehîm de böyle bir aşinalık yoksa bunun zıddı olan bigâneliğin söz konusu olacağını ancak bunun büyük bir mahrumiyet ve nasipsizlik olduğunu, böyle olmamak gerektiğini belirtir. Aynı zamanda "bigâne-meşreb"lik, sevgili dışındaki her şeye karşı olması hâlinde güzeldir. Yoksa sevgiliye karşı bir bigânelik gönlün ölü olduğuna, aşktan nasipsizliğine işarettir. Nitekim tasavvufta da Allah'tan başka her şeyden bigâne olmak, müstağni olmak ("gınâ") esastır. Bu ise Hakk'ı tanımakla mümkündür. Hakk'ı/sevgiliyi tanımayan kişi için ise bigâne olmak, sevgiliye de bigâne kalmak demektir ki bu bir aldanıştır, mahrumluktur.

Beyste getirilebilecek bir diğer yorum da şöyledir: Eğer o sevgilinin mahmur bakışlarına, sarhoş gözüne aşına değilsen, ondan başka hiçbir şeyi gözü görmeyen, bilmezden gelmeyi tercih eden, o aşkın mestliğiyle diğer şeylere kayıtsızlık ifade eden bir meşrepte olma! Zaten, olamazsın da! Dünya umurunda olmayacak derecede âşık olmak, aşk sarhoşu olmak ancak o mahmur bakışlara aşinalıkla mümkün olur. Bu, Fuzûlî'nin Mecnun dilinden söylediği: "Öyle sermestem ki idrâk etmezem dünya nedir / Men kimem sâkî olan kimdir mey ü sahbâ nedir" (Fuzûlî, 2007: 474; beyit 2658) beytinde ifadesini bulan hâldir. Böyle bir "bigâne-meşreb" oluş, böyle bir "tegafül", elbette âşık için makbul hatta onun aşktaki kemalini gösteren bir özelliktir.

Fehîm'in birbirine zıt iki kavram olan "aşına" ve "bigâne" ifadeleriyle ördüğü bu beytini aşkın çeşitli boyutları etrafında ve birbirine açılım getiren çeşitli manalarda yorumlamak mümkündür. Bu da onun şiirindeki derinliği gösterir. Gazelin makta beyti ise şöyledir:

Gözünden gitmesün bir dem mey-i nâb
Fehîm ol dâ'imâ peymâne-meşreb (G. XVIII/5)

Gözünden bir dem saf şarap gitmesin. Ey Fehîm, daima kadeh meşrebinde ol!

Beyitte iki mısırada nasihat görünömlü iki lirik telkin görölmektedir. Bunlardan ilki gözünden bir an bile saf şarabın gitmemesidir. Şair, bu nasihati kendisine etse de kendisinin şahsında bütün âşıklara eder gibidir. Şarap, divan şiirinde çoğu kez aşkın ve aşkın yaşattığı hâllerin, coşkunun, hazzın, şevkin müşebbehün bihidir. Yani bu kavramlarla ilişkilendirilir. Nitekim Bâkî: “Sakin mey dirsem ey zâhid mey-i engûru fehm itme / Hüner esrâr-ı ma'nâ anlamakdur lafz-ı muğlakdan” (G. 366/4) diyerek mey (şarap) dediğinde bundan üzüm şarabının anlaşılması gerektiğini, asıl hünerin kapalı sözdeki mana sırlarını anlamak olduğunu belirtir. Fehîm de gözden bir dem saf şarabın gitmemesini söyleyerek aşkın yaşattığı coşkunun, sarhoşluğun bir an bile gözünden uzak olmamasını istemektedir. Aşk sarhoşluğu gözden irak tutulmamalıdır, aşktan ayrı kalınmamalı, göz daima o aşkla sarhoş olmalıdır. Gözün sarhoş olması aslında sevgilinin gözüne de bir işarettir. Zira sevgilinin mahmur olan, mest olan gözü ve bakışı âşık için aynı zamanda sarhoş edici niteliktedir. Dolayısıyla sevgiliyle göz göze gelen âşık aslında şarap gibi mest edici bir göze bakmaktadır. Şarap denince sevgilinin dudağını düşünmek de mümkündür. Zira dudak da kırmızı rengi ve âşık üzerinde bıraktığı etki ile sarhoş edici bir şarap gibidir. Aynı zamanda vuslatı da temsil eder. “Dem” kelimesinin bir anlamı da “nefes”tir ki bu da dudakla ilişkilidir. Sevgilinin nefesi âşık için âb-ı hayattır, can verici niteliktedir ve beyitteki “mey-i nâb” ifadesi üzerinden yorumlayacak olursak âşığı mest edici bir hususiyette olduğu da söylenebilir. Böyle düşünülünce şairin öğüdü sevgiliye kavuşmanın, sevgilinin dudağının hayalinin bir an/nefes bile gözden gitmemesi yönünde olur. Beyitte dem kelimesinin “kan” anlamı düşünüldüğünde ise bu kez âşığın çok ağlamaktan kanlı göz yaşları dökmesine bir işaret görülür. Yani şairin ağlamaktan gözleri kızarmış, deyimdeki ifadesiyle “gözleri kan çanağına dönmüş”tür. Kan da şarap gibi kırmızıdır. Şair hem “dem” kelimesiyle hem de “mey-i nâb” ifadesiyle buna işaret eder. Kendisine de gözünden bir an bile sevgili için döktüğü kanlı gözyaşlarının şarabının (şarap gibi gözyaşlarının) gitmemesini telkin eder.

Şiirin son mısraı olan “Fehîm ol dâimâ peymâne-meşreb” ifadesi de çeşitli anlamlarda yorumlanabilecek, çağrışımı zengin bir mısradır. Beytin zahirî manasına bakıldığında, ilk mısırada şair bir dem saf şaraptan gözünü ayırmamayı söylediikten sonra, daima kadeh meşrebinde olmayı tavsiye etmekte, kadehler yuvarlayan bir rind olmayı telkin etmektedir. Ancak bu, kabuktaki mana olup şiirin asıl manası ve çağrışım dünyası ise derin bir aşk anlatımına sahnedir. Şarap, aşkı ve aşkın verdiği coşku, şevk ve hazzı temsil ediyor ise şarabın içine konulduğu kadeh de aşkın yaşandığı gönü/kalbi

temsil eder. Bunun yanında tasavvufî bir imge olarak "tekke"yi temsil ettiği de düşünülebilir. Fehîm, daima peymane-meşreb olmayı tavsiye ederken daima kalbinin sesini dinlemeyi öğütlemiş olur. Daima gönle uymak, gönül ehli olmak âşıklığın, rindliğin, arif olmanın gereğidir. Fehîm, "fehmayleyen, anlayış sahibi" gibi anlamlara gelir. Şair mahlası ile de tevriyeli bir söyleyiş ortaya koyarak bir anlamıyla da: "Kadeh meşrebinde daima anlayışlı (fehîm) ol" demektedir. Kadeh, içerisine şarabı alır, alıcıdır. Reddedici değildir, kırılması mümkündür ancak kırmaz. İçi şarapla (aşkla) doludur, neşe vericidir. Akıl, nesnelere anlarken ayrıştırır; kalp ise ayrıştırmadan, severek, gönül gözüyle anlar. Kalbin idrak etmesi aklın üzerindedir. Tasavvufta Allah'a gönül/kalp ile ulaşmak esastır. Bunun yolu da aşktan geçer. Gerek tasavvufî gerek beşerî aşk söz konusu olsun -ki aşkın hâllerine dair anlatımlar divan şiirinde çoğu kez iç içedir- şairler/âşıklar daima akla karşı gönlü tercih ederler. Zahidane bir tutumdansa rindane bir edayı yeğlerler ve gönül gözüyle hayatı yorumlarlar. Bu anlayışta eşyanın aslını idrak edebilmek, kalbin saflığı ve genişliği ölçüsündedir.

Son mısradaki -başka bir okumayla- "Fehîm, ol daima peymâne-meşreb" gibi bir söyleyişi de düşünmek mümkündür. Bu durumda şair tecrit yoluyla Fehîm'den başka biriymiş gibi bahsederek "Fehîm, o daima kadeh meşrepli" demiş olur. Zira ol kelimesi olmak fiilinin emir belirten hâli olduğu gibi Türkçede eskiden beri üçüncü teklik şahıs ve işaret zamiri olan "o" anlamında da kullanılmaktadır. "Ol" ifadesine "o" anlamı verdiğimizde burada Fehîm'in tecrit yolu ile "o daima peymane-meşrep(tir)" der gibi kendisini tanıttığı düşünülebilir. Bunun yanında "ol" ifadesinin işaret ettiği zamir, sevgili de olabilir. Bu durumda şair kendine seslenmiş olur ve: "Ey Fehîm, o sevgili daima kadeh meşrebindedir." demiş olur. Bu durumda şairin ilk mısradaki gözünü saf şaraptan ayırmamasını söylemesiyle de sevgili bir kadeh meşrebinde olacağı için âşığın da o kadehe dolacak şarabı takipte olması öğütlenmiş olur. Bu, kadehe dolan şarabı kıskanma neticesi bir gözünü ayırmama olabileceği gibi -zira sevgili şarabın dolduğu bir kadeh meşrebindedir- bizzat kadehin içine dolacak bir şarap olma isteğinden de kaynaklı olabilir. Yani şairin tavsiyesini: "Bir dem şaraptan (aşktan) uzak kalma ki sevgilinin gönül kadehine dol" şeklinde de yorumlamak mümkündür. Görüldüğü üzere Fehîm'in şiiri -gerek bu son beyitte gerekse de önceki beyitlerde- çeşitli anlamlara ve çağrışımlara açık, mana yönünden son derece güçlü ve derin bir nitelik arz eder. Öyle ki şiirdeki kavramların çağrışım zenginliği, şiiri burada zikredilen anlamların yanında başka anlamlarda görmeye de elverişli olup aşkın ve duyguların genişliğini yansıtan, sınırlayıcı olmaktan çok sonsuzluk hissini ve coşkusu okura

yaşatan mahiyettedir. Bu da şiirin Fehîm'in son vasiyetindeki gibi "peymâne-meşreb" olduğunu, kalp gibi sonsuzluğa açıldığını, aşkı taşıdığını gösterir.

1.2. Fehîm-i Kadîm'in Gazelinin "Meşreb"i

Fehîm'in gazelinin "meşreb" ifadesi merkezinde genel bir değerlendirmeye yorumlamak, şiire hâkim olan meşrebi daha berrak görmemizi sağlayacaktır. Şiirde, redif olan "meşreb" ifadesi daima önüne bir kelime (sıfat) alarak birleşik kelime oluşturmuştur. Bu kelime/sıfat aslında her beytin merkezine bir meşrebin yerleştirilmesini de sağlamıştır. Gazelde "meşreb" kelimesinin önüne gelen ifadeler; *rindâne*, *mestâne*, *divâne*, *pervâne*, *bîgâne* ve *peymânedir*. Bu kelimelerin -yukarıdaki şerhte de belirtildiği gibi- şiirde temsil ettiği anlam dünyaları göz önüne alındığında aşka, aşkın coşkunluğuna, yakıcılığına, sarhoş ediciliğine, akılla değil gönülle hareket etmeye dair bir mana iklimine işaret ettiği söylenebilir. Bu da şiire hâkim olan meşrebin aşk ve aşkın hâlleri merkezinde geliştiğini gösterir. Şiirde geçen "meşreb" kelimelerinden her birinin muhatabı olan özneyi ve işaret ettiği hâli şöyle bir tablo ile gösterebiliriz:

Beyit	Meşrep Sahibi Özne ²	Meşrep	Hâl
1	ben (şair)	rindâne	aşkın verdiği coşkunlukla gönlünce yaşama
1	ben (şair)	mestâne	aşkla kendinden geçme
2	ben (şair)	divâne	aşkla hayrete düşme, çılgın âşıklık, formel mantığa yabancılaşma
3	gönül	pervâne	aşk ateşiyle yanma, aşk/sevgili uğrunda can verme
4	1.aşka/göze (sevgilinin bakışına) aşına olmayan kişi	bîgâne	1.Sevgilinin nazarından mahrum oluş, ona yabancılık, nasipsizlik (bu istenmeyen ve olmaması gereken bir hâldir). 2. Sevgilinin bakışının etkisinden dolayı diğer şeylere yabancılaşma, kayıtsız kalma, gönlün yalnızca sevgiliyle olma

² Burada "meşrep sahibi özne" ile belirtilen cümlede özne konumunda olan öge değil mısradaki/beyitteki "meşreb"i yüklenen hâl veya karakterdir.

	2.aşka/göze aşına âşık		hâli (bu aranan ve aşktaki kemali gösteren bir "bigâne-meşreb"lidir)
5	Fehîm (şair) ³	peymâne	gönlü esas alan, aşkla dolu, anlayışlı ve hoş gören bir tabiata sahip olmak.

Bu tablonun ışığında şiirde aşkı gönlünce yaşama, daima kalbin sesini dinleme, aklın ve kuru mantığın kalıplarını aşan çılgın bir âşık olma, aşk ateşiyle yanma, kendini aşka/sevgiliye adama, sevgili dışındaki her şeye kayıtsız kalma gibi hâllerin Fehîm'in gazelinde öne çıkan ve idealize edilen meşrep(ler) olduğu söylenebilir.

2.1. Esrâr Dede'nin Meşreb Redifli Gazeli

Esrâr Dede (ö.1797), "meşreb" redifli gazelini Fehîm-i Kadîm'e nazire olarak söylemiştir (Horata, 1998: 127). Fehîm'in beş beyitlik gazelini yedi beyitle tanzir eden Esrâr Dede, bu naziresinde kendi şiir tarzını, hayata bakıştaki meşrebini ve meşrep kavramına dair değerlendirmelerini dile getirir. Esrâr Dede şiire şöyle giriş yapar:

Görünce gamzesin mestâne-meşreb
Mesîhâlar olur rindâne-meşreb (Horata, 1998: 301; G. 22/1)

(Sevgilinin) göz süzerek bakışını sarhoş bir meşrepte görünce Mesih'ler rindane bir meşrepte olurlar.

Gamze, yan ve süzgün bakışı belirtir. Divan şiirinde sevgilinin gamzesi âşığın gönlüne ok gibi, hançer gibi saplanır. Âşık, bu bakışla yaralı ve vurgundur ancak bu yaralayıcılık onun tam da istediği şeydir. Zira âşık, aşkın her hâlden olduğu gibi sevgilinin ona sert ve keskin bakışından da hoşnuttur. Sevgilinin gözü çoğu kez mahmur bir bakışa sahip olduğu için sarhoş olarak tasvir edilir. Nergis de mahmur bir gözü andırdığı için sıkça gözle ilişkilendirilir. Tasavvufi bir remiz olarak gamze ise "idrak edilen işaretler"i (Uludağ, 2005: 142) belirtmektedir ki:

"Gamzeler yekdiğerine çarpışarak kapandıkta ve sonra açıldıkta çeşm-i mahbûbân [sevgilinin gözü] açılır kapanır. Bu hâlde çeşm-i mahbupta dilrübâlık, işvegerlik ve istiğnâ hâsıl olur. İşte bu sûretle gözün kapanması adem-i iltifattan [iltifatın yokluğundan] ve açılması dil-nüvazlıktan [gönül okşayandan] kinâyedir ki mücib-i havf u recâdır. Bundan anılan nûr-ı tecellî-i mahbûbun inkişâf ve istitâdır. [...] (Lâhici, *Gülşen-i Râz Şerhi*, 481-482)" (Şimşek, 2017: 124).

³ Şiirin şerhinde belirtilen farklı okumalara göre beyitteki muhatap/özne değişebilmekte olup tabloda ilk öne çıkan anlam göstermekle yetinilmiştir.

Gamzede (yan ve süzgün bakışta) gözün açılıp kapanırken yaşattığı hâller, tasavvufî bir yorumla ilahî tecelli karşısında kulun/sâlikin havf (korku) ve recâ (ümit) yaşamasına bir işaret ifade edebilmektedir. Yani tasavvufî manada gamzenin tesiri Hakk âşığına havf ve recâ hâlleri arasında gel git yaşatmaktadır. Zaten tasavvufta da esas olan havf ve recâ arasında olmaktadır:

“İnsanın Allah’ın azabına veya gazabına maruz kalabileceğini düşünmesi havf’a, lütfuna ve nimetine nail olabileceğini düşünmesi recâ’ya sebep olur. Sûfî *beyne’l-havf ve’rrecâ* arasında [havf (korku) ve recâ (ümit) arasında] yaşar. Cehennemden korkar, cennete girmeyi ümit eder; ümit kesme (ye’s) hâli haramdır. Kimi Allah’tan sevap almayı, kimi de ilahî didâr ve cemâli temaşa etmeyi ümit (recâ) eder” (Uludağ, 2005: 292).

Beyitte sevgilinin gamzesinin “mestane-meşreb” (sarhoşça bir meşrepte) olması söz konusudur. “Meşreb” kelimesi içmek anlamındaki “şürb” kelimesinden gelmektedir. Dolayısıyla burada sarhoşça bir meşrepte olmanın içmekle de irtibatı düşünülebilir. Nitekim sarhoşluk sebebi düşünüldüğünde ilk olarak şarap vb. içkilerin içilmesi akla gelmektedir. Şarap ise tasavvufî şiirlerde aşkı (ilahî aşkı) temsil eder. Burada gamze sahibi, sevgili olduğuna göre sevgilinin sarhoş meşrepte olması ise onun duyduğu sevgiyi/muhabbeti belirtir. Dolayısıyla bunu Allah’ın yarattıklarına olan sevgisi olarak düşünmek yerinde olacaktır. İlahî tecelliler de böyle bir muhabbetin neticesidir. Sufiler tarafından hadis-i kudsî olarak kabul edilen: “Ben gizli bir hazine idim bilinmeyi istedim ve mahlûkatı yarattım” (Keleş, 2016: 357) sözü aslında ilahî tecelli ile Hakk’ın bilinmeyi sevmesi arasındaki ilişkiye işaret eder. Sevgi duygusunun tasavvufî temeli açısından bakıldığında insana her duygu gibi aşkı, sevme duygusunu veren O’dur. “Ey iman edenler! İçinizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah yakında onun yerine öyle bir toplum getirir ki Allah onları, onlar da Allah’ı severler” (Kur’ân-ı Kerîm, Maide Suresi 54. ayet meali; Yazır, 2017: 113) ayetinde de *yuhîbbühüm* (Allah onları sever) ifadesi, ve *yuhîbbûnehü* (onlar da Allah’ı sever) ifadesinden önce gelmiştir ki bu da sevginin ilahî kaynaklı oluşuna bir işaret olarak düşünülebilir.

Mesih (Mesîhâ), Hz. İsa’nın bir ismidir. Beyitte sevgilinin bakışını sarhoş bir meşrepte görünce Mesih’ler bile rindane bir meşrepte olurlar denilmektedir. Burada Hz. İsa ile bakış (gamze) arasındaki ilişkiye bakıldığında Hz. İsa’nın körleri iyileştirme mucizesine bir telmih düşünülebilir. Hz. İsa’nın önemli mucizelerinden biri onun -ölüleri diriltmenin yanında- körleri iyileştirmesidir (Onay, 2014: 225). Sevgilinin yan, süzgün ve adeta sarhoş bakışı da hastalıklı bir gözü anımsatmaktadır.

Ancak bu bildiğimiz bir hastalık değil, esasen bir şifa olan aşk derdinin bakışıdır. Dolayısıyla böyle bir mestane bakışı görünce Hz. İsa gibi körleri iyileştirme mucizesini gösteren kimse bile (hatta bunlar çok kişi olsalar bile hepsi birden) o sarhoş bakışa uyar da rindane bir yolu tercih eder. Burada mestane (sarhoş) bakış, ilahi nazarın aşk sarhoşluğunu veren tecellisi olarak düşünülecek olursa Hz. İsa ve onun gibi Allah'ı seven bütün kullar o aşkla kendinden geçecek ve aşk şarabıyla mest olma yolunu seçecektir. İşte tasavvufi manada "rindâne-meşreb"lik de budur. Esrâr Dede bu kısa beytiyle, kendini kolayca ele vermeyen geniş bir anlam iklimine pencere açmıştır. İkinci beyitte ise şiire şöyle devam eder:

Cünûn nâ-müsta'idd-i sohbetimdir
Egerçi hilkatim dîvâne-meşreb (G. 22/2)

Gerçi yaratılışım divane meşreplidir ama delilik, benimle sohbet etme kabiliyetine sahip değildir.

"İsti'dâd" kelimesinden gelen "müsta'idd" bir işe kabiliyetli olmayı belirtir. "Na-müsta'idd" ise bu kabiliyetin olmayışını ifade eder. *Cünûn*, "cinnet, delilik, delirme, çıldırma" (Ayverdi, 2011: 516) anlamlarındadır. Esrâr Dede bu beytine deliliğin kendisiyle sohbet etme yeteneğine sahip olmadığını söyleyerek başlar. Sonrasında da gerçi yaratılışının divane meşrep olduğunu söyler. Hem divane (deli) meşrebe sahip olup hem de deliliğin kendisi ile sohbet edemeyeceğini söylemesi şairin çelişki içinde olduğunu düşündürülebilir. Gerçi ifadesi de esasen bu çelişkiye dikkat çeker. Ancak burada çelişki gibi görünen durum aslında beyitteki deliliğin ilk mısradaki gerçek, ikinci mısradaki aşka ve âşıklığa dair mecazi bir boyut taşımamasından kaynaklı olmalıdır. Bir psikolojik rahatsızlık olarak delilik, yahut alelade bir cinnet hâli, âşığın engin hâl dünyasını kavramaktan ve ona muhatap olmaktan uzaktır. Âşığın divaneliği aklın verili ve sınırlı dünyasını aşan geniş gönül iklimini ifade eden, dolayısıyla akli aşan bir kavramdır. Bir psikolojik rahatsızlık olan delilik ise aklın seviyesine ulaşamamak, akıl sahibi olamamakla ilgili bir durumdur. Hastalık olan delilikte akıl atma, akıl erdirememeye söz konusu iken aşkta ise akli aşma, aklın ulaşamayacağı hakikatleri iç dünyasında, gönül ikliminde hissederek tatma söz konusudur. Dolayısıyla sıradan bir delilik, divane âşığın hâline muhatap değildir. Aşk divaneliği bir başka hâldir ki esasen aklın kemaline işaret eder. Esrâr da divane-meşrep olduğunu söylerken içindeki deli dolu âşıklığa, gönül coşkunluğuna dikkat çeker.

Esrâr Dede'yi başka bir "divane" eyleyen aşk ise yakıcı bir ateştir ve âşık da ona pervanedir:

Şu‘a-ı şem‘-i ruhsâr iki perrim
Ser-â-ser şu‘leyim pervâne-meşreb (G. 22/3)

İki kanadım yanağın mumunun ışınıdır. Baştan başa alevim, pervane meşrebindeyim.

Beyitte, “ruhsâr” yani “yanak” muma benzetilmiştir. Şair, yanağın mumundan saçılan ışınların iki kanadını oluşturduğunu söylemektedir. Yanak, yüz güzelliğini işaret eder. Dolayısıyla “cemâl”i ve “vahdet”i belirtir. Âşık, sevgilinin yüzünü görmeyi arzulamaktadır. Tasavvufta da gerçek âşık, Hakk’ın vereceği ödül-cezayı düşünmekten ziyade ona kavuşmayı arzular. Bu da sevgilinin rızasıyla alakalıdır. Yani ona olan sevgisi sadece kuru bir menfaate dayalı değil, onun cemâline olan iştiağındandır. Yunus Emre’nin: “Bana seni gerek seni” (2021: 367) deyişi gibi âşık için aslolan sevgiliye kavuşmaktır. Bu sevgiliyi beşerî manada düşünmek mümkünse de beytin karakteristiğinden ve şairin *meşreb*’inden yola çıkarak beyitteki imajları tasavvufî manada Allah’ın cemâlini işaret babında düşünmek yerinde olur. Âşığı kanatlandıran, onun ruhunu uçuşa geçiren sevgilinin cemal (güzellik, yüz güzelliği, ilahi güzellik) mumundan saçılacak ışınlardır. Bu manevi ışın ve ışık huzmesi âşığın gönlünü şevke getirecektir. Mevlevilikteki semâ‘ da esasen böyle bir şevk ve vecd hâlinde dönüşü ifade eder. Bu dönüş de bir mumun alevi etrafında dönen pervaneyi andırmaktadır. İlahi cemalin âşıkları da o ilahi nurun etrafında pervane gibi dönmektedirler. Şair, beytin ikinci mısraında bu dönüşün aşkın yakıcılığı ve şevkiyle kanatlanışını pervane meşrebinde baştan başa alev kesilmek olarak tarif eder. Artık bu, o ışığın ve alevin içinde yok olma (fenâ), o bitmez tükenmez ilahi ışıkla sonsuzluğa karışma (bekâ) hâlidir. Esrâr Dede, mumun etrafında yandıkça daha bir iştiağıyla dönen ve en nihayetinde o ateşin içine tamamen girip bir mumun koynunda can veren ve kendisi de mumun ışığına karışan pervanenin meşrebinde olduğunu söyleyerek aslında âşığın, sevgilide yok oluşunu; tasavvufî manasıyla sâlikin Hakk’ta yok olup (fenâfillah) onunla sonsuzluğu bulmasını (bekâbillah) son derece az kelime ve yoğun bir anlatımla, özlü ve derin bir işaretle dile getirmiştir. Sebki Hindî şiirinde görülen yoğun ve özlü anlatım, derin mana bu beyitte fevkalade bir örneği ile karşımıza çıkar. Pervanenin bir alevde can verışı, âşığın da baştan başa pervane kesilmesine, yani sevgili için her an can verışı, canının ona feda oluşuna işaretidir. “Ser-â-ser” (baştan başa) ifadesi pervanenin mumda tamamen yanıp kaybolduğunu gösterir. Bu da fenâfillah (Allah’ta yok olma) ve bekâbillah (Allah ile sonsuzluğu bulma) hâllerinin gerçekleşmesine, seyr ü sülûkün

tamamlanmasına işarettir. Tabii bu tamamlanış bir son değil her an yeniden yaşanacak aşkın sonsuz hâlidir.

Âşık, pervane meşrebinde, sevgilinin alevine can vermeye iştihak içinde olsa da sevgiliye ulaşmak zannedildiği kadar kolay değildir. Dördüncü beyitte Esrâr Dede, buna işaret eder:

Edip herkesle bir tarz âşnâlık
Baña gelse olur bigâne-meşreb (G. 22/4)

(O sevgili) herkesle bir tarz aşinalık edip bana gelince kayıtsız meşrepli biri olur.

Divan şiirinde sevgilinin âşığa yüz vermemesi ve âşığın buna dair şikâyetleri çokça görülen durumlardır. Bu durum, âşıkta bir beklenti, hayal ve bazen de hayal kırıklığı oluşturur. Ancak gerçek âşık (âşık-ı sâdık) bu durumdan usanmaz. Hatta sevgiliden gelecek cefayı da hoş görür ve onun bu bigâne tavrından her ne kadar muzdarip ise de onun lütfunu beklemeye devam eder. Elbette, sevgilinin cefa etmesi ile bigâneliği de aynı değildir. Sevgilinin âşığa cefa etmesi, onu muhatap aldığını gösterir ve şairler bunu lütuf olarak görür. Ancak şair/âşık için en acısı sevgilinin âşığın yüzüne dönüp de bakmaması, ona tamamen kayıtsız kalması, o yokmuş gibi davranmasıdır. Esrâr Dede de bu beytinde tam da bu hâli, herkesle bir şekilde aşinalık kuran sevgilinin kendisine kayıtsız kalışını dile getirmektedir. Burada, yüz vermeyen, kayıtsız sevgili ilk olarak bir beşerî aşk anlatımını düşündürür. Beşerî aşk anlatımı üzerinden genel aşk duygusunun ve hakiki (ilahi) aşka ait tecellilerin anlatımı da klasik Türk şiirinde gerek şiir (gazel) beyitleri arasında gerekse mesnevilerde karşımıza çokça çıkar. Bu beyti de her iki türlü okumak mümkündür. Aslında ikilik de söz konusu değildir, bu tür ifadeler her şeyi O'ndan gören bir vahdet estetiğinin yansımasıdır. İlahi aşk boyutunda ise Allah'ın başta peygamberler olmak üzere sevdiği kullarını zaman zaman belalarla imtihan etmesi, bu beytin işaret ettiği bir husus olarak düşünülebilir. Bu ifadeler, şair/âşık için niyaz makamından naz makamına doğru bir geçiş olarak da okunabilir. Bu serzenişin arkasında sevgiliden bir lütuf, ihsan bekleme, onun bir hoş ve aşına nazarına erişme isteği olduğu düşünülebilir.

Sevgilinin âşığa kayıtsızlığına dikkat çekildikten sonra beşinci beyitte güzelliğine ve yanağına dönüş yapılır:

Görenler deyr-i hüsnünde 'izârîñ
Olur şinâsî-i büt-hâne-meşreb (G. 22/5)

(Ey sevgili!) Güzellik kilisende yanağını görenler, puthane meşrebini bilen kişi olurlar.

Beyitte sevgilinin güzelliği kilise, yanak o kilisedeki bir put, o yanağı gören âşıklar da puthanenin meşrebini, adabını, düsturunu bilen kişiler olarak tasvir edilmiştir. Aslında ilahi aşkın ve saf sevginin anlatıldığı bu tür şiirlerde dinin yasak ettiği şarap vb. unsurların veya imanın temeliyle çelişen büt, büthane gibi mazmunların kullanılışı bir bakıma şairin anlatımına kattığı tezat kaynaklı bir heyecan unsurudur. Bu, aynı zamanda şiirin basit ve görünür bir okumayla anlaşılmasını da engellemektedir. Aşk, nasıl zahirde görünür bir şey değilse onu anlamak/hissetmek için iç dünyanın derinliklerine, kalbin sesine kulak vermek gerekirse bu tür şiirleri de yüzeydeki anlamıyla değerlendirmek mümkün değildir. Şairler böyle zıt kullanımlarla hem şaşırtıcılık ve tezatla olumlu manada sarsıcı ve coşkulu bir etki oluşturmakta hem de şiirin asıl anlamının derinde olduğunu sezdirmektedir. Bu tür bir anlatım şiiri düz bir söylem yerine daha girift hayal ve mana dünyasına açmaya çalışan Sebki Hindî tarzına yakın şairler için daha da söz konusudur. Esrâr Dede'yi Sebki Hindî temsilcisi sayıp sayamayacağımız tartışılabilirse de hem bu şiirini kendisine nazire olarak söylediği Fehîm-i Kadîm hem de derin tesirinde kaldığı Şeyh Gâlib, Sebki Hindî'nin önemli temsilcilerindendir. Esrâr'ın da bu isimlerden etkilenmediği düşünülemez. Ayrıca bu üslup dışında da tasavvufî şiirlerde ilahi aşkın anlatımında yukarıda belirtildiği gibi dine zıt unsurların kullanılışı da çokça görülür. Bu da şiiri çarpıcı kılar ve okuru sözdeki asıl manayı aramaya sevk eder. "Deyr" kilise demek olsa da tasavvufî bir sembol olarak da: "İnsanlık âlemi, dünya, bu âlem" (Ayverdi, 2011: 706) için kullanılır. Dünya, eğer kişiyi Hak'tan alıkoyan bir unsur olursa "mâsivâ"ya dönüşür ve bu sebeple bir puthaneye benzer. Kalbine dünya sevgisini koyan, kalbin asıl sultanı olan Hakk'ın yerine oraya bir put yerleştirmiş gibidir. Kiliseler de tasvirlerle doludur. İslam dini açısından bunlar birer puttur, dolayısıyla dünya da kiliseye benzetilmiştir. Ancak, dünyaya Allah'ın yarattığı güzelliklerin teşhir edildiği bir yer olarak bakılır ve her güzelliğin ardında O'na ulaşılır ise bu kez *yaradılanı Yaradan'dan ötürü sevmek* ortaya çıkar ki bu da hoşça bir nazardır. İşte imtihan dünyasının kalbi istila ettiğinde bir puthane olması mümkün iken ona asıl manası, onu yaratanın şekil verdiği mana ile bakıldığında, yani oranın adabı bilindiğinde bu kez kişiyi Hakk'a götüren, O'nun yaratışındaki güzelliği tekrar tekrar düşündürüp o asıl sevgili olan Allah'a ulaştıran bir yer olur. Nâilî, bu tür bir nazarı, "mestâne" olarak niteler ve âlemi tasvir edenin nakışlarına böyle kendinden geçmiş "mestâne" bir tarzda bakmanın âşıkların meşrebi olduğunu şu enfes beyti ile ifade eder:

“Mestâne nukûş-ı suver-i ‘âleme bakduk / Her birini bir özge temâşâ ile geçdük” (G. 201/4). Hayâlî de cihanı süsleyen cihan içinde bulunacağını ancak insanların o süsün asıl anlamını (O’nu aramayı) bilmediklerini, bu hâlin tıpkı denizde olup denizi bilmeyen balıklara benzediğini şu meşhur beytinde ifade eder: “Cihân-ârâ cihân içindedir ârâyı bilmezler / O mâhîler ki deryâ içredir deryâyı bilmezler” (G. 53/1). Hasılı; dünyaya gönül kaptırıp, asıl sevgiliye ait olan kalbi dünya ile doldurup orayı bir puthane hâline getirmek mümkünken dünyaya sahil, mestâne ve âşıkane nazar ile bakıp orayı ilahi güzelliğin tecellilerine sahne olan bir yer görmek de mümkündür. İşte bu dünya kilisesinin adabını, meşrebini, oranın asıl yaratılış amacını bilen âşıklar oraya sevgilinin cemalinin tecellileri olarak bakacaktır. Beyitteki ruhsâr (yanak) da zaten güzelliği yani “cemâl”i işaret eder. Bu güzelliği “görenler”, onun asıl manasını da fark edeceklerdir. Beyitte “görenler” denilmesi anlamlıdır. Zira bakmak farklı, görmek farklıdır. Yaratılanların ardında ilahi güzelliğin nişanını gören âşıklar; bu görülmedik bir puthaneye dönüşen dünyanın asıl gayesini ve meşrebini öğrenmiş ve kesretten sıyrılarak orayı da bir vahdet yurdu, ilahi cemalin nakışlarının seyredildiği bir ayna olarak görebilmişlerdir. İşte böyle olanlar “şinâsî-i büt-hâne-meşreb” olurlar ve aslında böyle olunca da ortada puthane kalmaz çünkü orası artık asıl anlamını bulmuştur ve putlardan temizlenmiştir.

Sevgilinin güzelliğine duyulan aşk ile gönlün putlardan temizleneceğine işaret eden Esrâr Dede, dünyaya karşı müstağni durarak eriştiği makamı da şöyle dile getirir:

Sitiğnâ sâyesinde oldum Esrâr
Felekle nâz edip şâhâne-meşreb (G. 22/6)

Ey Esrâr, istiğna sayesinde felekle naz edip şahane (padişaha yaraşır) meşrepte biri oldum.

İstiğnâ, Arapça “zenginlik” anlamındaki *gınâ* kelimesinden türemiş olup “elde olana kanaat edip başka bir şeye ihtiyaç duymama, tok gözlülük, gönül tokluğu; bir şeye karşı nazlı davranma, tenezzül etmeme” (Ayverdi, 2011: 1468) anlamlarına gelir. Âşık için istiğna, elbette onu sevgiliden ve aşktan uzaklaştıran şeye karşıdır. Yoksa sevgiliye karşı istiğna söz konusu değildir, ona tam bir bağlılık vardır. Hele söz konusu ilahi aşk ise Allah’a her an muhtaç olduğunu ve her şeyin O’ndan olduğunu bilmek gerekir. Her şeyin O’ndan olduğunu bilen âşık da dünyaya, feleğe, diğer şeylere (mâsivâ) karşı gönlü zengin, istiğna sahibi (müstağni) bir duruşa sahiptir. Aslında Allah’a her şeyiyle muhtaç olduğunu bilen kimse tasavvufi “fakr” hâindedir, bu ise

aynı zamanda diğer şeylere (“mâsivâ”ya) karşı “gınâ” (zenginlik) hâlidir. Esrâr Dede’nin de şeyhi olan Gâlib Dede bir gazelinde: “Eylemekdir kendüyi mahz-ı recâ / Cümleden kat’-ı recâdır adı aşk” (G. 168/3) demektedir. Şeyh Gâlib; adına “aşk” denilenin, kendini ümidin ta kendisi (aslı, özü) hâline getirmek ve her şeyden de ümidi kesmek olduğunu söylemektedir. İşte bu iki zıt hâl, yerli yerinde birleşince “aşk” kemale erer. Çünkü aşk, zıtlıkları bir eder; ikiliği ortadan kaldırır, her şeyi yerli yerine ve asıl manasına yerleştirir. Yunus’un: “Aşk gelicek cümle eksikler biter” (Toprak, 2006: 129) dediği de budur. Ümidin (“recâ”nın) ta kendisi olmak, baştan ayağa ümit hâlinde olmak âşığın Allah’tan beklentisini ve ona güvenmesini ifade eder. Allah’a karşı baştan ayağa ümit kesilmek, onun lütfunu beklemek, gazabından halâs olma ümidi taşımak ve aşkın ileri seviyesinde de onun cemaline kavuşma ümidi içinde olmak tasavvufi şiirlerde, ilahi aşkı derinden duyan sufilerce dile getirilmiş hususlardır. Bu ümit (recâ), havf (korku) ile birlikte ilahi aşk yolunda sâlikin iki kanadıdır. Ancak aşk, *Celâli* olmaktan çok *Cemâli* bir tecelliye işaret ettiği için Şeyh Gâlib, beyitte *havf*’ı değil *recâ*’yı zikretmiştir. İkinci mısradaki “cümleden kat’-ı recâ” ise her şeyden ümidi kesmek demektir ki âşığın sevgiliden başka her şeye karşı istiğna hâlinde olmasını ifade eder. Bu da onlara (diğer şeylere) dönüp bakmaması, tenezzül etmemesi, lütuf ve yardımın ancak Allah’tan geleceğini bilmesidir. Eşya ile münasebetini her şeyin Allah’tan olduğunu bilerek kurmasıdır. Dolayısıyla Allah’a karşı *recâ* ve “fakr”, diğer şeylere (masivâ) karşı da *kat’-ı recâ* ve “gınâ” hâlinde olmasıdır. İşte bu gınâ ile âşık müstağni olmuştur. Yani *istiğna* sahibidir. Esrâr Dede de bu beytinde istiğna sayesinde feleğe bile naz ettiğini, Allah’tan gayrisine, gözle görülen en yüksek yerlere karşı bile müstağni durduğunu söylemektedir. Bu istiğna hâli ise onu diğer şeyler karşısında “sultan” konumuna getirmiştir. Allah’ın “es-Sultân” isminin tecellisi âşıktaki gerçekleşmiştir. Allah’a güzel bir şekilde kul olan âşık, diğer şeylere karşı “sultan” olmuştur. Esrâr, “şahâne-meşreb” derken de böyle bir sultanlığa, şaha yaraşır meşrebe işaret eder. *Şahâne* kelimesi *şâh* kelimesine benzerlik bildiren Farsça *-âne* ekinin gelmesiyle oluşmuştur ve “şaha yaraşır” anlamındadır. Türkçede aynı zamanda bu kelime “nefis, harika, çok güzel” gibi anlamlarda da kullanılan yaygın bir ünlemdir. Dolayısıyla “şâhâne-meşreb” olmak harika bir meşrebe, yola, tarza, usule sahip olmayı da ifade eder. Bu, feleklere bile naz eden harika (enfes, “şahane”) meşrep de istiğna sayesinde yani Allah’tan başka her şeyden, ondan uzaklaştıran diğer şeylerden (“masiva”dan, “malayani”den) müstağni durmakla, el çekmekle, onlara karşı gönlünü zengin kılmakla; bir başka deyişle her şeyiyle Allah’a muhtaç olduğunu bilip diğer şeylerden bir

medet beklememekle, onlara karşı gönül zenginliği (istiğna) içinde olmakla gerçekleşmiştir.

Esrâr Dede, son beyitte Şems-i Tebrîzî'yi selamlar:

Yanınca şem'-i rûy-ı Şems-i Tebrîz
Olur mihr-i felek pervâne-meşreb (G. 22/7)

Şems-i Tebrîzî'nin yüzünün mumu yanınca feleğin güneşi pervane meşrepli olur.

Gazelerde şairler, mahlaslarını genellikle son beyitte zikrederler. Ancak gazelde mahlas beytinin devamında selam göndereceği, öveceği, zikredeceği bir kimse varsa şiiri bir veya birkaç beyit daha devam ettirebildikleri de görülür. Bu tür gazellere müzeyyel gazel denilir. Özellikle Mevlevî şairlerde zaman zaman mahlas beytinden sonra Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ve Şems-i Tebrîzî'ye selam ve hürmet ifade eden beyitlerin yer aldığı görülür. Bunun en belirgin örneğini Keçecizade İzzet Molla'nın gazellerinde görmek mümkündür. O hemen her gazelini Mevlânâ'yı ve/veya bir Mevlevî büyüğünü zikrettiği bir beyitle noktalar (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 35, 347-652). Bazen bu beyitler mahlasını zikrettiği beyitten sonra gelir. Esrâr Dede, Şeyh Gâlib gibi şairler de -gazellerini çoğu kez mahlas beyitleriyle tamamlasalar da- zaman zaman mahlas beyitlerinden sonra böyle bir selamlama yapmışlardır. Bu şiir de Şems-i Tebrîzî'nin aşkının ve gönlünün yüksek derecesine işaret eden, bir nevi Şems-i Tebrîzî'yi selamlayan bir beyitle sona ermiştir. Mevlevilikte Mevlânâ Celâleddin-i Rumî ile birlikte Şems-i Tebrîzî de önemli bir yere sahiptir. Zira Mevlânâ gönül sırdaşlığını, Hak aşkının inceliklerini gösteren aynayı Şems-i Tebrîzî'de bulmuş, onun vuslatıyla sevinip ayrılığına derinden üzülmüş ve her zaman Şems-i büyük bir muhabbetle anmıştır. Hatta pek çok şiirinde Şems-i Tebrîzî mahlasını kullanmış, bundan dolayı Mevlânâ'nın *Dîvân-ı Kebîr*'ine de aynı zamanda *Dîvân-ı Şems-i Tebrîzî* de denilmiştir. Bu sebeple Şems-i Tebrîzî'nin Mevlânâ'nın hayatında ve Mevlevilikte çok özel ve saygın bir yeri vardır. Özellikle aşk meşrebini öne alanlarda Şems-i Tebrîzî'ye muhabbetin daha ziyade olduğu da görülür. Hatta Mevleviliğin vahdet-i vücûd anlayışında ileri gitmeyen, temkin boyutlu tasavvuf tarzının Sultan Veled ile "Veled kolu" olarak; rindliğe yönelen, aşk meşrepli ve vecd esaslı meşrebini de Şems-i Tebrîzî ile "Şems kolu" olarak devam ettiği belirtilir (Horata, 1998: 29). Esrâr Dede ise meşrebi itibarıyla vecd ve coşku dolu bir aşk ehlidir ve Mevlevilikte daha ziyade Şems kolundan ilerlediği söylenebilir (Horata, 1998: 29). Bu beyitte de Şemseddin-i Tebrîzî'ye atıf yapması bu meşrebiyle birlikte de okunabilir.

Beyitte, Şems-i Tebrîzî'nin yüzünün mumunun yanması, onun gönlünden taşan ve Mevlânâ'ya da "hamdım, piştım, yandım" dedirten aşk ateşinin ve ışığının yayılmasıdır. Esrâr Dede, böyle bir ateş ve ışık karşısında gökyüzündeki güneşin bile pervane meşrebinde olacağını söylemektedir. Yani Şems-i Tebrîzî'nin gönlünden yayılan ilahi aşkın mumuna güneş bile pervane olmuş ve o mumun etrafında dönmektedir. Her yıldız gibi güneşin de belli bir yörüngesi vardır. Ayrıca gerek eski astronomi anlayışında gerekse de dünyadan bakıldığında güneş yuvarlak bir kavis hâlinde dönmüştür. Bu da pervaneyi andırır. Esasen pervane ışığın etrafında döner. Güneşe gözle görülen en büyük ışık kaynağıdır. Ancak gözle görülmeyen aşk ışığı vardır ki asıl güneş de odur. Şems de güneş demektir ve Şems-i Tebrîzî de o asıl güneşi gösteren, ona ayna tutan bir ışık olarak güneşi bile kendisine pervane etmiştir. Bir başka deyişle Şems-i Tebrîzî gibi bir Hak âşğından yayılan ilahi aşk güneşiyle güneşler bile pervane olur. Sufiler Allah'ın her şeyi aşk ile yarattığını söyler. Her şey aşk ile dönmekte, hareket etmektedir. Bu hâlleri ile her biri semaa kalkmış birer Mevlevi gibidir. Beyitteki pervane kelimesi bize semayı da düşündürür. Mevleviler de o ilahi aşk ile vecd hâlinde dönmektedirler. Aslında bütün kâinat zerreden güneşe zaten bu sema hâlinindedir. Bu da ilahi aşk neticesidir. Allah, çeşitli ayetleri ve güzellikleri ile; peygamberleri başta olmak üzere sevdiği kullarının gönüllerine verdiği aşk ateşi ve ışığıyla insanlara kendini göstermektedir. İşte Esrâr da Şems-i Tebrîzî gibi kimselerde görülen ilahi aşk ateşi ve ışığın güneşleri bile aşka getirip döndürdüğünden, pervane meşrepli yaptığından bahsederek aşk ile başladığı şiirini aşk ile noktalar.

2.2. Esrâr Dede'nin Gazelinin "Meşreb"i

Esrâr Dede, "meşreb" gazelinde, tıpkı şiirine nazire yazdığı Fehîm gibi redifteki "meşreb" kelimesini önüne gelen bir sıfatla birleşik kelime yaparak kullanmıştır. Esrâr Dede'nin meşreb kavramının önüne getirdiği bu sıfatlar *mestâne*, *rindâne*, *dîvâne*, *pervâne*, *bîgâne*, *şinâsî-i büthâne* ve *şâhâne* olup bunlardan *pervane* (*pervâne-meşreb*) üçüncü ve yedinci beyitte tekrar edilmiştir. Esrâr Dede bu sıfatları kullanarak; aşkın verdiği coşkunluk, şevk, vecd, yanma, kendinden geçerek semaa kalkma, aşkın hâllerinden anlar olma ve bunun yanında sevgilinin naz ve kayıtsızlığı gibi hususları ve hâlleri *meşreb* kavramı etrafında işlemiştir. Esrâr Dede'nin *meşreb* kavramına yüklediği mana ve hâlleri ve sözü edilen meşrebe sahip olarak tasvir edilen özneleri şöyle bir tabloda gösterebiliriz:

ŞAİRİN MEŞREBİ:
FEHİM-İ KADİM, ESRÂR DEDE VE LESKOFÇALI GÂLİB BEY'İN "MEŞREB" REDİFLİ GAZELLERİ

Beyit	Meşrep Sahibi Özne	Meşrep	Hâl
1	gamze	mestâne	Kendinden geçmiş, mağrur ve sarhoş. Tasavvufî manasıyla; ilahi tecellilerin sâlikte "havf ve recâ"ya (korku ve ümide) bağlı hâller meydana getirmesi.
1	Mesîhâlar	rindâne	aşkın verdiği coşkunlukla kendinden geçme, gönlünde aşkı duyma ve yaşama
2	hilkat (yaradılış)	dîvâne	aşkın güzelliği ve coşkunluğu ile aklın verili sınırlarını aşma, bilinen kalıplardan taşma, çılgınca âşıklık.
3	ben (şair)	pervâne	aşkla yanma ve kendisini yakan aşkın alevi etrafında dönme, daima o alevi ve ışığı arzulama, aşk ateşinde can verme.
4	herkesle aşinalık eden sevgili	bîgâne (âşığa)	kayıtsızlık, aldırış etmeme; naz.
5	Sevgilinin güzellik kilisesinde yanağını görenler	şinâsî-i büthâne	Kesrette vahdeti (çoklukta birliği) görmek. Yaratılmış her şeyin ardında Yaradan'ı görmek. Eşyada varlığın hakikatini, Hüsn-i Mutlak'ın tecellilerini temaşa.
6	ben (şair)	şâhâne (şaha yaraşır; muhteşem)	İstiğna, feleğe bile minnet etmemek. Yalnızca Allah'a güvenmek, her şeyin O'ndan olduğunu bilmek. Diğer şeylere ("mâsivâ"ya) karşı müstağni olmak.
7	mihr-i felek (gökyüzündeki güneş)	pervâne	Aşkla yanma, vecd hâlinde dönme, semaa kalkma. Aşk ateşinde yanıp sonsuzluğa karışma. Zerreden güneşe bütün varlığın ilahi aşkla dönüşü.

Esrâr Dede, şiirinde Fehîm'e benzer bir tavırla aşkla kendinden geçmiş çılgın bir âşıklık meşrebini dile getirir. Ancak Esrâr Dede, şiirinde

Mevlevilik unsurlarına göndermeleri, Hz. İsa ile ilgili şaşırtıcı ve mübalağalı telmihi, tevhid estetiğini dile getiren bir tasavvufî şiirde “şinâsî-büthâne-meşreb” olmak gibi tezdâ ve hayreti içeren ifadeleriyle şiirine ayrı bir etkileycilik ve derinlik kazandırmıştır. Esrâr Dede’nin meşrebi niteleyen bir sıfat olarak “pervâne”yi kafiye kelimelerinde iki kez kullanması da dikkat çekicidir. Esrâr Dede’nin kafiye için aynı kelimeyi iki kez kullanmak pahasına “pervâne-meşreb”i tekrar etmesi, aslında Mevlevilikte önemli bir yeri olan, aşkın şevk ve vecdi ile kendinden geçmenin neticesi ortaya çıkan semâ’ ile pervânenin mumun etrafındaki dönüşleri arasındaki benzerliğe yapmak istediği vurgu ve çağrışım kaynaklı olmalıdır. Bir yönüyle de kâinatın güneşten zerreye kadar her şeyin aşk ile dönüşünü *pervâne-meşreb* olmak üzerinden tekrar ifade etmek istemesi de Esrâr Dede’yi böyle bir tercihe sevk etmiş olabilir. Aslında bu tekrar da bir nevi şiirin kendi etrafında dönüşü izlenimi vermektedir. Son beyitte Şems-i Tebrîzî’ye ve aynı zamanda güneşin dönüşüne yapılan vurgu da Mevlevilik, sema ve kâinatın aşk ile dönüşünü bir araya getiren, şiirdeki temel anlayışı da yansıtan önemli bir göstergedir. Esrâr Dede, Fehîm’e nazire söylediği şiirine kendi meşrebini böylece katmış, özgün bir mana ve söyleyişi yakalamıştır.

3.1. Leskofçalı Gâlib Bey’in Meşreb Redifli Gazeli

Esrâr Dede gibi Fehîm-i Kadîm’in meşreb redifli gazeline nazire söyleyen Leskofçalı Gâlib Bey (ö. 1867) (Özgül, 2015: 69), diğer iki şairde olduğu gibi söz konusu şiirinde aşkla kendinden geçme meşrebindeki bir âşık olarak karşımıza çıkar. Gâlib Bey, şiire daha ilk mısradâ etkileyici bir tezdâla giriş yapar:

Ben ol dîvâneyim ferzâne-meşreb
Ki ettim meşrebi dîvâne-meşreb (Özgül, 2015: 69; G. 16/1)

Ben o âlim meşrepli divaneyim ki meşrebimi divane meşrepli ettim.

Ferzâne, “âlim, hakîm, bilgin, feylesof” (Ayverdi, 2011: 959) anlamlarında bir kelime olup bir sıfat olarak da “seçkin, benzerlerinden, emsalinden farklı, mümtaz” (Ayverdi, 2011: 959) manasında da kullanılır. Şair, divane olduğunu söyleyerek şiire giriş yapar. Aşk, aklın sınırlarını aşan bir hâl olduğu için âşıklık ile divanelik arasında zaman zaman benzerlikler kurulmuştur. Bu, önceki iki şiirde de karşımıza çıkan bir kullanımdır. Fehîm, aşk yolundaki divaneliğini kendinden emin bir edayla dile getirirken Esrâr Dede yaratılıştan divane meşreb biri olsa da deliliğin kendisiyle konuşmaya istidadı olmayışından, kendisinin sadece akli değil deliliği dahi aşmış olduğuna işaret ederek bahsetmişti. Gâlib Bey ise âlim, hikmetli kimsenin meşrebinde olan bir deli olduğunu söylemekte, delilikle akıllılığı bir araya

getirmektedir. Aslında bu ifade, aşk deliliğinin aklın da kemal noktası olduğuna bir ima olarak okunabilir. Aşkta pişen, aşk deliliğinde kemâle eren aslında aklen de idrak düzeyinde de en ileri dereceye ulaşır. Aşk; zıtların kemalini bulduğu, akıllıkla deliliğin ve her türlü ikiliğin ortadan kalktığı, her şeyin en olgun düzeyinde yaşandığı hâldir. Bu da elbette sıradan bir durum değildir. Bu noktaya ermek için âşık her şeyden geçmiş bir çılgın olmalıdır. Bu sebeple de şair, ikinci mısradan meşrebini "dîvâne-meşreb" ettiğinden adeta iftiharla bahseder. "Ben o çılgınım ki âlimlik, bilgelik meşrebine meşrebimi divane-meşrep ederek ulaştım" diyen şair, akıllıkla divaneliğin sınırlarının ortadan kalktığı yüksek bir manevi iklim sunar. Buna "aşk iklimi" demek mümkündür. Leskofçalı Gâlib Bey'in şiirini tanzir ettiği Fehîm, gazelinin ilk beytinde: "Ki itdüm meşrebi mestâne-meşreb" demişti. Gâlib Bey ise Fehîm'e naziresinde (cevabında): "Ki ettim meşrebi dîvâne-meşreb" demektedir. Fehîm, aşkla kendinden geçmeyi Gâlib Bey de bu kendinden geçişin oluşturduğu hâlin normal ve sıradan aşan yönüyle bir çılgınlığı andırmasını ima etmiştir. Aslında her iki şair de aşkın coşkusuna ve çılgınlığına dolayısıyla da âşıklık meşrebine işaret eder.

Leskofçalı Gâlib, ikinci beyitte meşrebindeki ateşliliğe dikkat çeker:

Semender gösterir dünyâyı tab'im
Garîb enmûzecim pervâne-meşreb (G. 16/2)

Tabiatım dünyayı semender gösterir. Pervane meşrebinde garip bir örneğim.

Semender ve pervane, Fehîm'in şiirinde de aynı beyit içerisinde kullanılmıştı. Gâlib Bey, şiirini tanzir ettiği şairin yolunu izlerken orijinalliğini de mübalağasında gösterecektir. Fehîm, alev denizinde balık olduğundan kendisini semender⁴ ve pervane meşrebinde görmüştü.

Gâlib Bey ise tabiatının (yaradılışının) dünyayı semender olarak gösterdiğini söylemektedir. Şair, kendisini değil, bütün dünyayı semender olarak görmektedir. Semender, ateşte yaşayan efsanevi bir yaratıktır. Şairin gözünde dünya ateş içinde yaşamaktadır, bir başka deyişle dünyadaki her şey yanmaktadır, her şey ateştir. Bu, Şeyh Gâlib'in "âteş" gazelinde: "Bana dūzahdan ey meh dem urur gūlzârlar sensiz / Diraht âteş nihâl-i dil-keş âteş berg ü bâr âteş" (G. 139/5) beytiyle dile getirdiği manzarayı andırmaktadır. Şairin dünyayı ateş içinde yaşayan bir semender gibi görmesi, tabiatına has bir husus olarak ifade edilmiştir. Zira ona dünyayı semender olarak gösteren

⁴ Semenderle ilgili izah için bkz. Fehîm'in gazelinin üçüncü beytinin şerhi.

tabiatıdır. Yani bu, şairin mizacında, yaratılışında olan bir özelliktir. Sonradan edindiği bir durum değildir. Bu da şairin hamurunun aşk ateşi ile piştiğinin bir ifadesi olarak okunabilir. İkinci mısırda da şair, kendisinin garip bir numune olduğunu söyler. Bu kadar aşk ateşiyle yoğrulmuş olmak, fevkalade bir durumdur. Bunu da şair “pervâne-meşreb” olmakla ifade eder. Pervane de mumun alevi etrafında can verene dek dönmeye devam eder. O ateşe girmek için can atar. Âşık için de aşk ateşi böyledir. Her şeyiyle o ateşte yanmak, sevgilinin aşkının alevinde benliğini yok ederek aslında onunla sonsuzluğu bulmak istemektedir. Tasavvufta Allah aşkında yok oluş *fenâ* (fenâfillah), Allah ile sonsuzluğu buluş da *bekâ* (bekâbillah) mefhumlarıyla ifade edilir. İster mecazi ister hakiki olsun, aşkın her çeşidinde böyle bir yanış söz konusudur. Şair de bu yanışını, pervane meşrebinde olduğunu söyleyerek ifade eder.

Leskofçalı Gâlib Bey, şiirinin üçüncü beytini sevgiliye ve onun dudağının etkisine ayırır:

Lebin gösterse ger mir'âta nâ-gâh
Ederdi aksini mestâne-meşreb (G. 16/3)

(Sevgili) dudağını aynaya ansızın gösterse, yansımasını sarhoşça bir meşrebe büründürürdü.

Sevgilinin güzellik unsurlarından dudak, divan şiirinde çokça hayallere, benzetmelere konu olmuştur. Bazen âşığın ölü gönlünü diriltten bir âb-ı hayat, bazen onu sarhoş eden bir şarap, bazen de çokluğun içinde birliği (vahdet) temsil eden bir hakikat nişanı olur. Sevgilinin ağzı yok gibi bir şey olduğu, çok küçük olduğu söylendiği için zaman zaman da sırta kadem basar. Hayat vericilik, görünmeme, Hz. İsa nefesli olma, vahdetin tecellisi olması, âb-ı hayât, şarap, esrar, fıstık, darüşşifa, kadeh, meyhane, şarap, şeker, papağan, sır, Hz. Süleyman'ın mührü, şeftali, tılsım, yüzük, zülâl vb. pek çok unsur ve özellik dudakla ilişkilendirilebilir (Şentürk, 2019: 312-322). Leskofçalı Gâlib, yukarıdaki beytinde sevgilinin dudağının sarhoş ediciliğine dikkat çeker. Sevgili ansızın dudağını aynaya gösterirse, o dudak aynaya beklenmedik bir anda aksederse aynadaki aksin sarhoş bir meşrebe sahip olacağını söyleyen Gâlib Bey, düz bir benzetmeyi aşan bir hayal inceliği ortaya koyar. Burada sevgilinin dudağı sarhoş eden konumundadır. Sarhoş olan ise o dudağın aynadaki aksidir. Yani gerçek bir varlık değil, aynaya yansıyan bir suret sarhoş olmuştur. Bu ise alışılmadık bir durumdur. Sevgilinin dudağı cansız bir yansımaya bile sarhoş edebilmektedir. Bu da onun ölüyü diriltten özelliğini düşündürür ve Hz. İsa'nın ölüleri diriltme mucizesi ile dudak arasında kurulan ilişkiyi akla getirir. Beytin tasavvufi

manasına baktığımızda ise ayrı bir derinlik görürüz. Vahdet-i vücûd telakkisinde görünen bütün varlıklar Mutlak Varlık olan Allah'ın birer tecellisinden ibarettir. Asıl varlık O'dur, diğer varlıklar aynaya yansıyan suretler gibidir. Birer görüntüden ve vehimden ibarettir. Dudak ise tasavvufta vahdete işaret eder. Dolayısıyla dudağın aynada görünmesi Hakk'ın varlığa tecellisi şeklinde düşünülebilir. İşte bir an Hak tecelli edince aynadaki suret bile sarhoş olmaktadır. Allah'ın kalplere tecellisi âşıkları kendinden geçirmekte, zerreden güneşe kadar olan tecellileri her birini aşk ile hareket ettirmekte, döndürmektedir. Bütün eşya onun aşkı ile kendinden geçmiş ve dönmektedir. Hz. Musa'nın Allah'ı görmek istemesi üzerine Allah Tûr Dağına tecelli ettiğinde dağın yerle bir olduğu Kur'an-ı Kerim'de anlatılır⁵ (A'râf 7/143). İşte hakiki sevgili olan Allah'ın bir anlık tecellisi eşyayı "mahv" etmekte, kendinden geçirmektedir. Aslında aynadaki görüntü yok hükmündedir. Kendinden bir varlığı yoktur. Hakikat ise aynaya görüntüsünü yansıtmaktadır. O yüzden aynadaki suretin mest olup kendinden geçmesi, kendini yok bilip o suretin asıl sahibine yönelmesi de onun hakikate ulaşmasıdır. Hakikate, böyle bir kendinden geçiş ile ulaşılır. İşte bu yüzden Hak, eşyaya tecelli etmiş ve varlığı mest etmiştir. Hz. Musa da Tûr Dağı parça parça olunca kendinden geçmiş ve bayılmıştır. Aşk, Hakk'ın kendisini seyrettiği aynalara tecellisi ve aynadaki görüntülerin de bu tecelli ile kendinden geçmesidir. Dede Ömer Rüşenî de: "Hüsnünün aksin ruh-ı dilberde peydâ eyledün / Çeşm-i âşıkdan o mir'âtı temâşâ eyledün" (G. 43/1) derken benzer bir aşk anlayışını dile getirir. Leskofçalı Gâlib, basit gibi görünen ancak kendini kolayca ele vermeyen bir ayna metaforunun arkasına derin bir aşk ve varlık telakkisini sığdırmıştır.

Gâlib Bey, dördüncü beyitte divan şiirinde sevgilinin çokça karşımıza çıkan bir tavrına, "bigâne-meşreb"liğine dikkat çeker:

Değildir âşinâ ahvâl-i aşka
Aceb bir şûhdur bigâne-meşreb (G. 16/4)

(O sevgili) aşkın hâllerine aşına değildir. Kayıtsız bir meşrebe sahip acayip şuh bir dilberdir.

⁵ "Musa, belirlediğimiz vakitte (Tur'a) gelip de Rabbi onunla konuşunca, 'Ey Rabbim! Bana kendini göster de seni göreyim!' dedi. Allah dedi: 'Beni kesinlikle göremezsin, fakat şu dağa bak, eğer yerinde durursa, sen de beni görebilirsin!' Derken Rabbi dağa tecelli edince, onu yerle bir ediverdi. Musa da baygın yere düştü! Ayılınca, 'Seni tenzih ederim, sana tevbe ettim ve ben iman edenlerin ilkiyim!' dedi" (A'râf suresi 143. ayet meali; Yazır, 2017: 153)

Sevgilinin bigâne olması, âşığa yüz vermemesi, kayıtsız kalması klasik Türk şiirinde çokça işlenmiş konulardandır. Beyitte sevgilinin özelliği olarak belirtilen “şûh”; işveli, neşeli ve serbest tavırlı olmayı belirten bir sıfattır. Âşık ızdırap içindeyken; aşkın hâlleri ile iç dünyasında fırtınalar kopar, ateşler yanarken sevgilinin hiçbir şey olmamış gibi rahat ve şen hâlde olması onun kayıtsızlığını yani bigâneliğini gösterir. Âşık sevgiliye kendisini her yönüyle muhtaç hissederken sevgili ise âşığa tamamen kayıtsızdır. İşte Gâlib Bey, “şûh”u niteleyen ‘*aceb* kelimesiyle bu hâlin garipliğine dikkat çeker. Kayıtsız meşrepteki sevgili, akıl sır ermeyen, acayip bir şuhur.

Beyte: “Kayıtsız meşrepteki kişi, acayip bir şuhur ki aşk hâllerine aşına değildir.” şeklinde bir anlam da verilebilir. Aşk, varlığı kaplamış, her şey aşk ile hareket ediyor iken kayıtsız meşrebe sahip olanın şen şakrak oluşu, aşka esir düşmüş âşık tarafından acayip bulunmaktadır. Aslında bu acayıpliğin bir yandan takdir ve hayranlıkla dile getirildiği de sezilmektedir. Zira aşkın âşıktaki tecellisi onun aşka esir olması şeklinde olmuştur. Aşkın *bigâne-meşreb* olanda (sevgilide) tecellisi ise onu daha da rahat ve işveli hâle getirmiştir. Aslında bu aşkın tecellisi olsa bile sevgili belki buna dahi bigânedir. Aşkın hâllerine hiç aşına değildir ve bu rahatlığı âşığı hem hayran bırakmakta hem de çıldırtmaktadır. Beyti âşıktaki niyaz hâlinin sevgilide ise naz hâlinin görünmesinin ifadesi olarak da okumak mümkün olabilirdi. Ancak bu okumaya bir engel vardır ki şuh sevgilinin aşkın hâllerine aşına olmamasıdır. Dolayısıyla sevgili “naz” içinde de değildir, ona da kayıtsızdır. Bu yüzden de şair onun için “*aceb bir şûhdur*” der.

Beşinci beyitte şair, gönlündeki yaranın niteliğinden bahseder:

Verip her dâğa bir hûn-ı hurûşân
Habâbım eyledim peymâne-meşreb (G. 16/5)

Her yaraya coşup çağlayan bir kan verip kabarcığımu kadeh meşrepli yaptım.

Şair, bir âşık olarak gönlünde açılan yaralardan bahsettiği bu beytinde gönlündeki her yaraya coşmakta olan bir kan verdiğini söylemiştir. Yara; deşildikçe kanar. Eğer tekrar uğraşılmaz ve beklenirse bir süre sonra kabuk bağlayıp iyileşir. Şair, aşk derdiyle sinesinde açılmış her bir yaraya coşup çağlayan bir kan verdiğini söyleyerek bu yarayı her seferinde deştiğini, daha da kanamasını sağladığını belirtmektedir. Zira âşık, aşktan bir an bile uzak kalmamakta, aşk yarasını sürekli deşmekte, daima sevgiliyi düşünmekte ve aşkını tazelemektedir. Dolayısıyla bu da gönlündeki yaraları coşup çağlayan bir kan denizi hâline getirmiştir. Elbette bu mübalağaya konu olan maddi bir

yara değil, manevi yaradır; aşk yarası, gönül yarasıdır. Bu yara, maddi yara gibi tedavisi istenen, kendisinden kaçılan değil aksine hakiki âşık(lar) tarafından arzulanan bir yaradır. Fuzûlî'nin: "İşk derdiyle hoşem el çek ilâcumdan tabîb / Kılma dermân kim helâküm zehri dermânundadır" (G. 67/2) deyişi ve Bursalı Celîlî'nin (ö. 977?/1569-70?): "Ne dil ki dâğ-ı gamundan cerâhati yokdur / Yatarsa bister-i gül üzre râhati yokdur" (G. 118/1) beyitleri gibi örneklerde aşk yarasının âşık için rahata ve hayatının devamına sebep olan bir can damarı ve şifa şerbeti olarak zikredildiği görülür. Bundan dolayı Gâlib Bey de yukarıdaki beytinde gönlündeki her yaraya coşup çağlayan bir kan ("bir hûn-ı hurûşân") verdiğini söyler. Sürekli kanayan, patlatılan yara bir süre sonra kabarcık tutacaktır. Şair, ikinci beyitte de buna dikkat çekerek her bir kabarcığı peymane meşrebinde yaptığını, yani kadehe dönüştürdüğünü belirtir. Peymâne, "kadeh" demektir. Kadehe şarap konulur. Şarap da divan şiirinde genellikle aşkı temsil eder. Aşk şarabının konulduğu kadeh de aşkın yerleştiği kalbe benzer. Kalp de şekil olarak zaten kadehi andırır. Burada ise şair, gönlündeki her yarayı kanatarak onları renk olarak da şaraba (aşka, aşk şarabına) benzettiğini, böylece o yarayla ortaya çıkan kabarcıkları da bu kanları (aşk şarabını) taşıyan bir kadehe dönüştürdüğünü söyler. Habâb (kabarcık), içinde hava (hevâ) barındırır. *Hevâ*, "arzu, istek; aşk, sevgi" (Ayverdi, 2011: 1269-1270) gibi anlamlara da gelir. Kabarcık *hevâ*'yı yani aşkı taşıdığına göre; aşk şarabını taşıyan bir kadehe dönüşmüş olur. Böylece o da kadeh meşrebinde olur; aşkı gösterir, aşkı taşır. Kabarcık ve kadeh hem şekil hem de aşkla ve kanla ilişkileri açısından kalbi de çağrıştırır. Aşkla dolan her bir kalp (kalp kabarcıkları) adeta birer kadehe dönmüştür. "Peymâne-meşreb" olmak, kadeh gibi şarabı içermek, yani aşk şarabına sahip olmak anlamına gelir. Aşkla dolu bir gönülde de aşk yaralarının kabarcıklarından pek çok aşk kadehi peyda olmuştur. Bunların her biri kırmızı şarap gibi kan renginde aşk alameti ile dolmuştur. Böylece şair, sinisinin kadeh nasıl şarapla doluyorsa öyle aşkla dolu olduğunu ifade eder. Hem de bu kadehler, kabarcıklar sayısındadır. Bu da pek çok aşk kadehi içen gönlün aşk şarabıyla körkütük sarhoş oluşuna işaret eder.

Son beyitte Leskofçalı Gâlib Bey, onu körkütük sarhoş eden şarabın sevgilinin dudağının hayali olduğunu ve kendisi gibi bir rindin de o şaraptan vazgeçmeyeceğini belirtir:

Hayâl-i la'lidir Gâlib enîsim
Geçer mi bâdeden rindâne-meşreb (G.16/6)

Ey Gâlib, benim dostum sevgilinin lal dudağının hayâlidir. Rintçe meşrebi olan kişi şaraptan vazgeçer mi!

Âşık, sevgiliyle vuslata ermeyi hayal etmektedir. Onun dudağına kavuşmayı ve dudağından çıkacak canına can katan sözleri işitmeyi ummaktadır. Bu fani dünya gurbetinde onun candan dostu da sevgiliye kavuşmanın hayali olmuştur. “Enîs”inin yani ünsiyet ettiği cana yakın dostunun sevgilinin dudağının hayali olduğunu söyleyen şair, aslında hem - maddî varlık açısından- yalnızlığına hem de bu yalnızlığı gideren, kendisini mutlu eden ve ona arkadaşlık eden şeyin sevgilinin dudağının hayali olduğuna dikkat çeker. İkinci mısradaki meşrebi “rind” bir tarzda olanın şaraptan vazgeçmeyeceği söylenir. Rind, ayyaşlıkla ilgili bir tabir olsa da şiir dilinin mecazlı anlatımında şarap aşkı temsil ettiği gibi divan şiirinde rindlik de gönlünce yaşamının, gönül ehli bir ârif ve âşık olmanın şiarıdır. Rind, hayatı aşkın ve gönlünün aynasından seyrederek. İşte böyle gönlünden âşık kimse aşk şarabını içmekten bir an bile vazgeçmez. *La’l* değerli bir taşdır, sevgilinin dudağı da kırmızı rengi ve değerliliği yönüyle *la’l* taşına benzetilmiş, daha doğrusu sadece *la’l* söylenerek açık istiare yoluyla dudağa işaret edilmiştir. İlk mısradaki *la’l* yani lal renkli dudak, ikinci mısradaki bâde (şarap) ile ilişkilidir. Zira dudak ve lal taşı da şarap gibi kırmızıdır. Ayrıca sevgilinin dudağının hayali tıpkı şarap gibi akli baştan almakta, âşığı kendinden geçirmekte ve aşk sarhoşu etmektedir. Aşk şarabına böyle müptela olmuş bir âşık (rind) da o şarabı tekrar tekrar içmekten vazgeçmeyecek, gönül kadehini aşk şarabıyla doldurmaya devam edecektir. Şair, mahlasını da zikrettiği bu beyitte, kendisinin de gönlü aşk şarabıyla dolu bir rind, sevgiliye kavuşmayı arzulayan bir âşık olduğunu söyler. Beyit, tasavvufi manasıyla düşünüldüğünde de sevgilinin dudağı vahdeti ve vuslatı, şarap da aşkı temsil eder. Allah’a ulaşmak da aşkla olur. Gönlünden Allah’a bağlı olan âşıklar da o aşk şarabını şevkle yudumlarlar ve ondan vazgeçmezler.

3.2. Leskofçalı Gâlib Bey’in Gazelinin “Meşreb”i

Leskofçalı Gâlib Bey, meşreb redifli gazelinin kafiye kelimelerinde tıpkı Fehîm ve Esrâr Dede gibi “meşreb” kelimesi ile birleşerek yeni bir kelime oluşturan sıfatları kullanmıştır. Leskofçalı Gâlib’in şiirinde “meşreb” kelimesini nitelediği bu sıfatlar; *ferzâne*, *dîvâne*, *pervâne*, *mestâne*, *bîgâne*, *peymâne* ve *rindâne*dir. Leskofçalı Gâlib, Fehîm’e nazire olarak söylediği bu şiirinde Fehîm’in meşreb için kafiye kelimelerinde kullandığı altı sıfatın tamamını kullanmış, bu altı sıfata ek olarak Fehîm’de ve Esrâr Dede’de bulunmayan *ferzâne* sıfatına (ferzâne-meşreb) şiirinde yer vermiştir. Gâlib

Bey, şiirinde bu sıfatlarla "meşreb" kavramından terkip yaparak; aşkın hem aklın kemâl hâli hem de çılgınlık oluşu, aşk ateşinde yanma, aşkla mest olma (kendinden geçme), sevgilinin kayıtsız bir mizaçta oluşu, aşk yarası daima tazelenen kalbin aşk şarabının içildiği bir kadeh olması, aşk şarabını içmekten ve sevgilinin dudağının hayalinden vazgeçmeyen bir rind oluş gibi hâlleri terennüm etmiştir. Leskofçalı Gâlib Bey'in meşreb gazelinde dile getirdiği meşrepler, bu meşrebe sahip özneler ve meşrebinin neticesi olan hâl ve nitelikler bir tablo ile şöyle gösterilebilir:

Beyit	Meşrep Sahibi Özne	Meşrep	Hâl
1	ben (şair)	ferzâne ve dîvâne	Aşkın hem aklın kemal hâli olması hem de kuru aklı aşan bir delilik olması. Zıtlıkları en güzel ve sahih hâllerinde bir araya getirmesi. Âşığın böyle çılgın bir bilge olması.
2	ben (şair)	pervâne	Aşk ateşinde yanma, aşk ateşinde nefes alıp verme, aşksız yaşayamama. Bu yönüyle garip (yalnız veya sıra dışı) bir örnek olma.
3	sevgilinin dudağının aynadaki aksi	mestâne	Sevgilinin dudağının güzelliği karşısında mest olma, kendinden geçme. Tasavvufî manada, âleme ilahi tecellilerin yansıdığı bir yer olarak bakan yaratılmışların Yaratıcı'nın yaratmasındaki güzellik ve kudret karşısında mest ve hayran olması.
4	kayıtsız ve şuh güzel	bigâne	Aşka aşına olmayıp âşığa bigâne davranmak. Nazdan ziyade kayıtsızlık hâli.
5	ben (şair)	peymâne	Yarasını tekrar tekrar kanatarak aşkını her dem taze tutmak, gönlünü daima aşkın doldurulduğu bir kadeh hâline getirmek.
6	ben (şair)	rindâne	Şaraptan; sevgilinin şarap gibi kırmızı ve sarhoş edici dudağından vazgeçmemek, hep onu hayal etmek. Aşk şarabından vazgeçmeyen bir rind, bir aşk sarhoşu olmak.

Leskofçalı Gâlib Bey'in Fehîm'e nazire olarak yazdığı şiirini özgün kılan, az kelimeye sığdırdığı hayal ve mana aleminin genişliğidir. Dudağın aynaya aksetmesi ve aynadaki aksin sarhoş olmasının ifade edildiği beyit; asıl varlık ile onun tecellileri arasındaki bağa kadar giden sonsuz bir aşk anlayışının kapılarının aralar. Şairin aşk yaralarıyla gönlünü tekrar tekrar kanatarak kalp kabarcığını kadeh meşrebinde eylediğini söylemesi de fevkaledi bir hayal içerir. Şair, aşk yaralarıyla şarap (aşk şarabı) arasında ilişki kurarak gönlünü de bu şarabın dolduğu kadehe benzetir. Bu kadehin "peymâne-meşreb" ifadesi ile meşrep olarak belirtilmesi de kalbin kadeh oluşunun artık onun mizacı hâline geldiğini, tabiatının bir parçası olduğunu ifade eder. Gâlib Bey, sevgilinin bigâne tavır ve nazlarına karşılık aşktan vazgeçmeyen rind bir âşık oluşunu da vurgular. Fehîm'in ve özellikle Esrâr Dede'nin şiirinde önemli bir yeri olan aşk ateşiyle yanan ve dönen pervane imajı Leskofçalı Gâlib'in de bir beytine konu olmuştur. Aşkla ilgili bütün bu hâller, ilk beyitteki aşkın aklın ve çılgınlığın kemâl noktası olması hâli ile ilgilidir. Bütün zıtlıklar aşk içinde birliğe (vahdete) ve sonsuz güzelliğe, şevke ulaşır. Âşık da bu şevk ile kendinden geçmiştir, bu yüzden de aşkın şarabından vazgeçmemektedir.

Sonuç

Fehîm-i Kadîm, Esrâr Dede ve Leskofçalı Gâlib Bey'in "meşreb" redifli gazelleri hayata aşk sarhoşluğu ve çılgınlığıyla bakan, gönül ehli şairane bir meşrebi dile getirmesi bakımından dikkat çekici şiirlerdir. Esrâr Dede ve Gâlib Bey'in daha sonra tanzir edecekleri şiiri kaleme almış olan Fehîm-i Kadîm, meşreb redifli gazeline aşkla kendinden geçmiş, aklın ve kuru mantığın alışlagelmiş dünyasını aşmış bir divane âşıklığı meşrebinin merkezine yerleştirir. Bu âşığın özellikleri arasında aşk ateşinde yanma, o ateşin içinde yaşayıp nefes alma, sevgilinin bakışına aşinalık ve anlayışlı, hayatı hoş gören, hoş yaşayan bir rindane eda ve duyuşa sahip olma da yer alır. Fehîm'in meşreb kavramına yüklediği bu anlam iklimi daha sonra kendisine nazire söyleyecek iki şairi de etkileyecektir. Öyle ki Fehîm'in meşreb kelimesinin önüne getirdiği ve her biri meşrebi ifade eden sıfatlar olan kafiye kelimelerini her iki şair de şiirlerinde kullanacak ve aynı meşrebi kendi pencerelerinden yeni bir hayal ve yorumla ifade edeceklerdir. Fehîm'in meşreb ifadesinin önünde kullandığı *rindâne*, *mestâne*, *dîvâne*, *pervâne*, *bigâne* ve *peymâne* sıfatlarının tamamını Leskofçalı Gâlib Bey şiirinde kullanırken Esrâr Dede sadece "peymâne"yi kullanmamış, diğer beş sığata şiirinde kafiye kelimesi olarak ve meşrebini nitelemek için yer vermiştir. Bu da her iki şairde nazire yazdıkları Fehîm'in etkisinin

yoğunluğunu gösterir. Elbette bu etkinin yanında her iki şair de şiire kendilerine has renk ve edayı vermişlerdir.

Esrâr Dede, Fehîm'deki aşkla kendinden geçiş, yanıf, rindane ve mestane duyuşların tamamını şiirinde zikrederken mutasavvıf kişiliğini ve Mevleviliğini öne çıkaran hayal ve imajları da şiirine başarılı bir şekilde yerleştirmiştir. Kafiyeyi oluşturan kelimelerde aynı kelimeyi tekrarlama pahasına "pervâne"yi (pervâne-meşreb) iki kez kullanan Esrâr Dede, pervanenin dönüşü ile Mevlevilikte semâ' arasında bir çağrışım oluşturur. Ayrıca bu tekrar ediş de şiirin aynı yere dönüşünü işaret eder. Şems-i Tebrîzî ile güneşin dönüşü arasında kurulan ilişki ve son beyitte Şems'e verilen selam da yine şairin Mevleviliğine ait bir incelikler. Ayrıca "büthâne"den tevhid eksenine yol alan bir anlatımda bulunması şairin şiirde zıtlıkların meydana getirdiğı heyecan ve hayret ettirme unsurlarını etkili şekilde kullanmasının örneklerindedir. Hz. İsa'ya yapılan rindane telmih, deliliğın kendisiyle sohbe istidat bulamayacağı derecede bir çılgın oluş gibi anlatımlar da Esrâr Dede'nin şiirinin özgün ve renkli yönleri arasındadır.

Fehîm ve Esrâr'dan sonra yaşamış olan Leskofçalı Gâlib Bey'in şiirinde ise daha çok Fehîm'in etkisinin olduğu söylenebilir. Ancak, Gâlib Bey de şiirine kendi edasını yansıtmayı başarmıştır. Gâlib Bey'in şiirinin en dikkat çeken tarafı az kelimenin hatta zaman zaman sade ve açık görünen bir anlatımın arkasına derin manalar gizlemiş olmasıdır. Özellikle şiirinin üçüncü beytinde sevgilinin dudağının aynadaki aksinin sarhoş olması imgesi, vahdet-i vücûd anlayışını ve tasavvuf estetiğini yansıtan şahane bir örnektir. Yaralarını coşturmasını ifade ettiği beşinci beyitteki mübalağa ve ızdırıp anlatımı ile birleşen hayal inceliğı ve genişliğı de şairin özgünlüğünü ortaya koyduğu yerlerdendir. Leskofçalı Gâlib Bey'de, önceki iki şairde yer almayan meşrep ifadesi ise "ferzâne-meşreb" olmaktır. Ancak bu ferzâneliğı, yani akıllı ve bilge oluşu hemen arkasından zikrettiğı "divane-meşreb"lik tezadıyla tamamlar. Fehîm ve Esrâr Dede'de aşkın çılgınlığına yapılan vurguyu o da böylece şiirine dahil eder. Gâlib Bey'in ferzâne oluş ile ortaya koyduğu dikkat, aşk çılgınlığının alelade bir delilik değil aksine aklın ve hikmetin kemal noktası oluşudur. Fehîm, bu hususta aşktaki deliliğinin (çılgınlığının) kendisinde meydana getirdiğı hayret ve perişanlığın gücüne vurgu yapmıştı. Esrâr Dede ise bunu bir ileri boyuta taşıyarak deliliğın kendisiyle sohbet edemeyeceğini söyleyerek kendisinin divane olsa da başka türlü bir divane, bir aşk çılgını olduğuna dikkat çekmişti. Leskofçalı Gâlib ise iki şairden devraldığı "divâne-meşreb"likle ilgili aslında bu divaneliğın en büyük kemal noktası olduğuna ve kuru aklı aşan bir akıl, hikmet ve

bilgelik içerdiğine dikkat çekerek “divane”likte kemal noktasını yakalamıştır. Aslında üç şair de divane meşrebinde oluşturma farklı pencereler açarak aşkın esrarına özgün bir tarzda dikkat çekmişlerdir. Nazirenin işlevine uygun olarak da her şair, kendinden öncekinin yüklediği manayı değiştiren ve bir başka seviyeye taşıyan bir mana ve söyleyiş ortaya koymuşlardır.

Fehîm-i Kadîm’in Sebki Hindî’nin önemli bir temsilcisi oluşu ve meşreb redifli gazelinde de söz konusu üslubun anlam derinliği, çağrışım zenginliği soyut ve sembolik anlatım gibi unsurlarını ziyadesiyle yansıtmaması bu şiire yazılan iki nazirede de üslubun belirleyicisi olmuştur. Esrâr Dede’nin ve Leskofçalı Gâlib’in meşreb redifli gazelleri de Sebki Hindî’nin yoğun ve derin anlatımının, mübalağalı ve tezatlı ifadelerinin estetik örneklerini sunmaktadır. Her üç şiir de tasavvufî karakterde yorumlanabilecek nitelik ve derinlikte olup Esrâr Dede’nin şiirinde tasavvufî mananın Mevlevîlik açısından da yorumlanabilecek bazı telmih ve çağrışımlarla birlikte daha da belirgin olduğu söylenebilir. Her üç şiirin de aşkın farklı hâlleri etrafında yorumlanabilecek derinlik içerdiğini ve hepsinde de tasavvufî bir duyuşun ve aşk estetiğinin farklı yansımalarının olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

Neticede; Fehîm-i Kadîm’in şairane ve aşkla yoğrulmuş bir meşrebe dikkat çektiği gazeli ve buna Esrâr Dede ve Leskofçalı Gâlib Bey tarafından yazılmış nazirelerde; hayatı ve insanı gönül gözüyle seyreden, aşkla kendinden geçmiş mestane ve rindane bir bakışın şairlerin ilhamlarına kaynaklık eden bir meşrebe dönüştüğü söylenebilir. Bu meşreb, aşkın ve âşıklığın ta kendisidir ve şairin meşrebi de aşktan ve âşıklıktan başka değildir.

KAYNAKÇA

- AYVERDİ, İlhan (2011), *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı İktisadi İşletmesi, İstanbul.
- BÂKÎ (1994), *Bâkî Dîvânı -Tenkitli Basım-*, Haz. Sabahattin KÜÇÜK, TDK Yayınları, Ankara.
- CELİLÎ (2018), *Celîlî Dîvânı (İnceleme – Metin)*, Haz. Şevkiye KAZAN NAS, Palet Yayınları, Konya.
- CEYLAN, Ömür ve YILMAZ, Ozan (2005), *Hazâna Sürgün Bahar - Keçecizâde İzzet Molla ve Dîvân-ı Bahâr-ı Efkâr*, Sahhaflar Kitap Sarayı, İstanbul.
- DEDE ÖMER RÛŞENÎ (2020), *Dede Ömer Rûşenî Dîvânı*, Haz. Orhan Kemal TAVUKÇU, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı e-kitap.
- ERAYDIN, Selçuk (2017), *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul.

- FUZÛLÎ (2007), *Leylâ ve Mecnun (Metin, Düzyazıya Çeviri, Notlar ve Açıklamalar)*, Haz. Muhammet Nur DOĞAN, YKY, İstanbul.
- FUZÛLÎ (2014), *Türkçe Dîvân*, Haz. İsmail PARLATIR, Akçağ Yayınları, Ankara.
- HAYÂLÎ (1992), *Hayâlî Dîvânı*, Haz. Ali Nihat TARLAN, Akçağ Yayınları, Ankara.
- HORATA, Osman (1998), *Esrâr Dede -Hayatı, Eserleri, Şiir Dünyası ve Divanı-*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- KELEŞ, Reyhan (2016), *Divan Şiirinde Âyet ve Hadis İktibasları*, Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- MUALLİM NÂCÎ (2009), *Lügat-i Nâcî*, Haz. Ahmet KARTAL, TDK Yayınları, Ankara.
- NÂİLÎ (1970), *Nâilî-i Kadîm Dîvânı*, Haz. Halûk İPEKTEN, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- NEF'Î (1993), *Nef'î Dîvânı*, Haz. Metin AKKUŞ, Akçağ Yayınları, Ankara.
- ONAY, Ahmet Talat (2014), *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü -Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı-*, Haz. Cemal KURNAZ, Kurgan Edebiyat Yayınları, Ankara.
- ÖZGÜL, M. Kayahan (2015), *Leskofçalı Galib Bey -Şiir Hazanında Gazel Dökenler III-*, Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- PALA, İskender (2004), *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Kapı Yayınları, İstanbul.
- RÂĞİB el-İSFAHANÎ (2010), *Müfredât -Kur'ân Kavramları Sözlüğü-*, Çev. Abdülbaki GÜNEŞ ve Mehmet YOLCU, Çıra Yayınları, İstanbul.
- ŞENTÜRK, Ahmet Atilla (2019), *Osmanlı Şiiri Kılavuzu - 3. Cilt*, OSEDAM - DBY Yayınları, İstanbul.
- ŞEYH GÂLİB (1994), *Şeyh Gâlib Dîvânı*, Haz. Muhsin KALKIŞIM, Akçağ Yayınları, Ankara.
- ŞEYH GÂLİB (2017), *Hüsn ü Aşk*, Haz. Muhammet Nur DOĞAN, Yelkenli Yayınevi, İstanbul.
- ŞİMŞEK, Selami (2017), *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- TOPRAK, Burhan (2006), *Yunus Emre Divanı*, Eskişehir Odunpazarı Belediyesi Yayınları, İstanbul. Online erişim adresi: <http://www.yunusemre.net/kitap/yunusemredivan.pdf> (Erişim Tarihi: 25.10.2022).
- ULUDAĞ, Süleyman (2005), *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalıcı Yayınları, İstanbul.
- ÜZGÖR, Tahir (1991), *Fehîm-i Kadîm -Hayatı, Sanatı Dîvân'ı ve Metnin Bugünkü Türkçesi*, AKM Yayınları, Ankara.

- YAHYA KEMAL (1963), *Rubâiler -Hayyam Rubâilerini Türkçe Söyleyişlerle-*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yahya Kemal Enstitüsü Yayını.
- YAZIR, Elmalılı M. Hamdi (2017), *Hak Dini Kur'an Dili -Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meali ve Muhtasar Tefsiri*, Sadeleştiren ve Dipnotlar Ekleyen: Hamdi DÖNDÜREN, Çelik Yayınevi, İstanbul.
- YÛNUS EMRE (2021), *Yunus Emre Divanı*, Haz. Selim YAĞMUR, Dergâh Yayınları, İstanbul.

BÜYÜLÜ GERÇEKÇİLİK VE POSTMODERN ANLATIM TEKNİKLERİ BAĞLAMINDA KAAN MURAT YANIK'IN BUTİMAR ROMANI

*Kaan Murat Yanık's Novel Butimar in Context of Magical Realism
and Postmodern Narration Techniques*

Gülşah ŞİŞMAN*

ÖZ: Kaan Murat Yanık'ın ilk romanı olan ve 2015'te yayımlanan *Butimar Sessizliğin Kanatları*, dünyanın maddeselliğinden bunalmış, modern hayata uyum sağlayamayan bir psikiyatrin kendini konumlandırabileceği, kendi olabileceği, kendi gerçekliğini yaşayabileceği alternatif bir dünya arayışını anlatır. Dış dünya ile çatışma hâlindeki ismi belirsiz psikiyatr, rüyalarında yarattığı alternatif dünyada yaşadığı hayatlar sayesinde yalnızlığından/uyumsuzluğundan kurtulmaya çalışır. Rüyalar ekseninde kurgulanan romanda psikiyatrin gördüğü/kurduğu uzun bir rüyanın iç vaka olarak yer alması, iki farklı hikâyeyi kurmaca düzlemde bir araya getirir. Yirminci yüzyılın başlarında, şimdiki Ermenistan'ın başkenti Erivan'da geçen iç vakada büyümlü bir dünya okura eşlik eder. Bu yönüyle alışılmış ile alışılmamış, büyü ve sihir ile mantığı bir araya getirerek gerçekliğin sınırlarını genişleten, yeni ve farklı bir gerçeklik yaratmayı sağlayan büyümlü gerçekçilik, eserin bütün unsurlarını kuşatır vaziyettedir.

Çalışmada *Butimar Sessizliğin Kanatları* romanı üstkurmaca, metinlerarasılık gibi postmodern anlatım teknikleri ve Doğu ile Batı'yı izleksel düzlemde olduğu kadar kuramsal yönden de birleştiren büyümlü gerçekçilik akımı bağlamında tahlil edilecektir. Böylece madde- mana, hayal-rüya, büyü-gerçek, psikoloji-simya, gerçek-düş karşıtlığında ve birlikteliğinde ilerleyen romanın büyümlü, masalsı ve fantastik atmosferi ortaya konacak; tahkiye/anlatma, tasvir, iç çözümleme, diyalog, geriye dönüş, leitmotiv gibi anlatım tekniklerinin kullanılışları tespit edilerek yalnızlık, yabancılaşma, aşk izlekli anlatının dili ve üslubunda büyümlü gerçekçi akımın işlevi çözümlenecektir.

Anahtar Kelimeler: Butimar, Büyümlü Gerçeklik, Postmodernizm, Anlatım Teknikleri

ABSTRACT: *Butimar Sessizliğin Kanatları*, Kaan Murat Yanık's first novel and published in 2015, tells the search for an alternative world where a psychiatrist, overwhelmed by the materiality of the world and unable to adapt to modern life, can position himself, be himself and live his own reality. An anonymous psychiatrist, who is in conflict with the outside world, tries to get rid of his loneliness/incompatibility thanks to the lives he lives in

* Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Rize, gulsah.sisman@erdogan.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3222-7774

Geliş Tarihi / Received: 06.12.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 02.01.2023

Yayın Tarihi / Published: 20.07.2023

the alternative world he has created in his dreams. In the novel, which is fictionalized on the axis of dreams, the fact that a long dream seen/created by the psychiatrist is included as an internal case brings together two different stories on a fictional level. At the beginning of the twentieth century, a magical world accompanies the reader in the domestic incident in Yerevan, the capital of present Armenia. In this respect, magical realism encompasses all the elements of the work, expanding the boundaries of reality by bringing together the ordinary and the unconventional, magic and logic, and creating a new and different reality.

In this study, Butimar Sessizliğin Kanatları will be analysed in the context of postmodern narration techniques such as metafiction, intertextuality, and magical realism, which combines East and West theoretically as well as thematically. Thus, the magical, fairy-tale and fantastic atmosphere of the novel, which progresses in the opposition and unity of matter-meaning, fantasy-dream, magic-reality, psychology-alchemy, and reality-dream will be revealed; the use of narrative techniques such as narration, description, internal analyses, dialogue, flashback, and leitmotiv will be determined; and the function of the magical realist movement in the language and style of the narrative which has themes of loneliness, alienation, love will be analysed.

Keywords: Butimar, Magical Realism, Postmodernism, Narration Techniques

Giriş

“Bir rüya yapacaktım kendime... İçinde Butimar,
belki de Yusuf amcam olacaktı.”
(Butimar, s.53)

Kalküta adlı ilk şiir kitabı 2013 yılında çıkan Kaan Murat Yanık, bir sene sonra *Uçurtma Mevsimi* adlı ilk öykü kitabını, 2015'te ilk romanı *Butimar-Sessizliğin Kanatları*'ni, 2017'de ikinci romanı *Uzakların Şarkısı*'ni, 2020'de üçüncü romanı *Dünyasızlar*'ı yayımlar. Aşk, acı, hüznün, yalnızlık, yabancılaşma, savaş, dostluk gibi izlekler etrafında kurguladığı eserlerinin kesişme noktasında fantastik, büyülü gerçekçilik ve mitoloji bulunur. Kaan Murat Yanık'ın ilk romanı olan ve yayımlandığı 2015 yılında ESKADER tarafından En İyi Roman Ödülü'ne layık görülen *Butimar Sessizliğin Kanatları*¹, modern hayatla uyuşamayan bir psikiyatrin rüyalar sayesinde kendine yeni bir evren kurma çabasını anlatır. İki senedir rüya tasarlama uğraşı içerisinde olan psikiyatir “rüyaı gören tarafından önceden tasarlanmış amaca uygun olarak” (Adler, 2009a: 283) düzenlediği rüyalarında yaşadığı hayatlar sayesinde yalnızlığını gidermeye çalışır.

Kurgu içinde kurgu, rüya içinde rüya, anlatı içinde anlatı ile şekillenen ve rüyalar üzerine kurgulanan romanda, psikiyatrin gördüğü/kurduğu uzun bir rüyanın iç vaka olarak yer almasıyla iki farklı hikâye üstkurmaca düzleminde bir araya gelir. Psikiyatrin iç vakadaki Yusuf'la özdeşleştiği, kurgunun buna göre düzenlendiği eser takıntıları, nevrozları ve yalnızlığı

¹ Çalışmada eserin 2016 yılında Kapı Yayınları tarafından yapılan 6. baskısı kullanılacaktır.

içerisindeki bireyin hem içte hem de dıştaki çatışmasının iki türlü görüntüsüdür. Gerçek yaşamında aradığı huzura ulaşamayan psikiyat, rüyasında özdeşleştiği Yusuf'un uğradığı akıbet sebebiyle arzuladığı huzura yine kavuşamaz. Döngü bozulmaz, psikiyat uzun bir rüya ile ara verdiği yaşamına döner.

Eser, farklı iki yüzyılı ve farklı iki coğrafyayı buluşturur. Çerçeve vakanın 2010'lu yılların Nişantaşı'nda geçtiği romanda, iç vaka ile yirminci yüzyılın başlarına, şimdiki Ermenistan'ın başkenti olan Erivan ve çevre bölgelerin yer aldığı bir coğrafyaya gidilir. Çarlık döneminden Bolşevik Devrimi'ne, Lenin'den Freud'a, Hayyam'dan Şems'e, psikolojiden simyaya, maddeden manaya, doğudan batıya, hayallerden rüyalara, büyülerden gerçeklere (Ergülen, 2016) uzanan yolculukta okura eşlik eden fon ise romanın bütün atmosferine sinmiş olan büyü gerçeğidir. Rüyalar, doğa betimlemeleri, gerçeküstü gibi görünen kişilerin varlığı büyü atmosferi besleyen unsurlardır. Romanın dil ve üslubu da söz konusu atmosferin oluşumunda etkilidir. Bir röportajında Gabriel García Márquez başta olmak üzere Jorge Luis Borges, Alejo Carpentier, Carlos Fuentes, Juan Rulfo gibi Batılı yazarlardan büyü gerçeği anlamında etkilendiğini belirten Yanık, büyü gerçeği atmosferi Klasik Türk Edebiyatı şiir türünün masalsi havasıyla birleştirir (Bedir Akosman, 2015). Bu yöntemin de aracılığıyla romanda doğu ile batı izleksel düzlemde olduğu kadar kuramsal olarak da buluşur.

İzleksel kurgudan dil ve üslubuna değin eserin temel bileşenleri hem iç yapı hem de dış yapıda postmodern edebiyat kuramına merkez teşkil eden akımlardan büyü gerçeğinin etkisiyle şekillenir. Çalışmada Kaan Murat Yanık'ın *Butimar Sessizliğin Kanatları* adlı romanı isim-içerik ilişkisi, olay örgüsü, bakış açısı ve anlatıcı düzlemi, zaman, mekân, şahıs kadrosu gibi kurmacanın yapı unsurlarını etkileyen/belirleyen büyü gerçeği doğrultusunda ve üstkurmaca, metinlerarasılık gibi postmodern anlatım teknikleri bakımından tahlil edilecek; postmodernizmin ve büyü gerçeğinin kendine has yöntemleri ve bunların uygulanışı ortaya konacaktır.

1. Büyü Gerçeğinin Romandaki Görünümleri

“Yusuf kadınları izleyip bıyığını burkan padişahın önündeki nargilenin içine düştü... Padişah, marpucuna çekti Yusuf'u.”
(Butimar, s.173)

İran mitolojisinde efsanevî bir kuş olan Butimar hakkında yıllar boyunca pek çok efsane anlatılır. Bunlardan birine göre sıvı ihtiyacını deniz suyu ile karşılayan, tatlı su içmeyi tercih etmeyen bir kuş olmasıdır. Ayrıca denize karşı sevgi beslemekte, zamanının önemli bir kısmını deniz üzerinde ve denize yakın yerlerde geçirmektedir. Efsanelerden bir diğeri ise denizi çok sevdiği ve suyunun bitmesinden korktuğu için hiç içmediğini aktarır. Denize âşık bu kuş kanatlarını açarak deniz kıyısına konar ve uzun uzun, sessizce denizi seyre dalar. Denize olan tutkusu oradan su içmesine engeldir çünkü bir damla dahi su içtiği takdirde denizin kuruyacağından korkar. Bu endişe ile denizden hiç su içmeden susuzluktan ölür. Efsaneye dayalı bu söylemler, romanın dramatik aksiyonu içerisinde Yusuf tarafından da dile getirilerek kurgusal düzleme taşınır: “Butimar efsanevi bir kuş türüydü. Doğu mitolojilerini incelerken birkaç kez adına rastlamıştım. Kıyıya çöküp denizi izlemiş. Denizden bir damla dahi su içmezmiş. Şayet içerse denizin kuruyacağından korkarmış” (Yanık, 2016: 51). Roman ismini bu mitolojik kuştan alır. Butimar aynı zamanda romandaki kadın karakterin de adıdır. Romanın başkışisi psikiyatr ile onun alt benî olan Yusuf’un aralarındaki ilişkinin kilit noktası olan Butimar, birçok mitolojik konunun sık sık kişilerin düşlerinde yer almasının (Jung, 2008: 184) da etkisiyle hem psikiyatrin hem de Yusuf’un rüyalarında görüp âşık olduğu kadındır. “Sesi bulutsu, boynunda gümüşten bir haç... Saçları, bin kuşu saklayan kıvrıkcık ağaç. Yüzü, tüm güzelliklerin hülâsası...” (Yanık, 2016: 67) şeklinde tasvir edilen Butimar romanın iki karakterini bütünleyen bir konumdadır. Butimar, ilk görüşte Yusuf’a âşık olup yaşadığı şehri ve ailesini terk etmek pahasına sevdiği adamın peşinden gider, romanın sonunda ise Yusuf’un simya tutkusunun kurbanı olarak ölür. Sevdiği uğruna canını feda edışı, uçmak için çabalayan yaralı bir kuşun kanat çırpışları gibidir. “Hareketin içindeki başlıca yazar ve kuramcılarının hemen hepsi için temel bir ilgi alanı” (Hopkins, 2004: 153) niteliğindeki simya, bu anlamda romanın büyümlü gerçekçi atmosferinin oluşmasında önemli bir etkidir.

Butimar’ın öyküsünün adını aldığı efsanevi kuş ile örtüştüğü nokta, ikisinin de sevdiği uğruna hayatını feda etmesidir. Yazgılarını sessizlikle kabul etmeleri romanın alt başlığına ilham verir. Sevdiğine zarar vermemek için kendi hayatlarından geçmeleri; yok oluşlarını sükûnetle kabul etmeleri roman boyunca hissedilen izleksel bir fon yaratır. Suskunluk, sessizlik, sessizliğin diğer sesleri bastırması, var güçle susmak ve sonunda sessizliğe dönüşmek eserin arka planında süregider.

1.1. Olay Örgüsü

Yazar tarafından üç bölüm hâlinde düzenlenen romanda psikiyatrin ve hastalarının tanıtıldığı birinci bölüm 16 kısımdan, iç vakayı oluşturan ve Yusuf ile Butimar'ın hikâyesini içeren ikinci bölüm 77 kısımdan, psikiyatrin uyandıktan sonraki birkaç saatinin anlatıldığı üçüncü ve son bölüm ise 1 kısımdan oluşur. İç hikâyenin, anlatının neredeyse yüzde seksen beşlik kısmını oluşturduğu romanda olay örgüsü, büyülu gerçekçiliğin özüne uygun olarak "hızlı bir tempoda" (Teker Garcia, 2010: 70) aktarılır. Psikiyatr, fantastik unsurlarla bezeli bir rüya görür ve rüyasında Butimar adını verdiği kadına hayran olur. İlerleyen günlerde Oktay Reisay adlı biri psikiyatrı ziyarete gelerek ona, dedesine ait olduğunu söylediği mektuplar verir. Mektupların birinden çıkan resimdeki kadının, rüyalarında gördüğü ve hayranlık duyduğu kadınla tıpatıp benzerliği üzerine psikiyatr büyük amcası Yusuf ile karısı Butimar'ı barındıran rüyayı görmek için uykuya dalar. Psikiyatrin iç vakayı teşkil eden rüyasında Yusuf, rüyalarında Butimar adını verdiği bir kadını görüp ona âşık olur, ardından Revan'daki bir düğünde Butimar'a rastlar ve onu bulmak üzere Revan'a gider ancak babası tarafından reddedilir. Bunun üzerine simya ilmine ilgi duymaya başlar, Mahmut Ağa'yı öldürüp ondaki simya defterlerini çalar, iksiri hazırlamak için gereken ilk maddeyi bulmak üzere yola çıkar. Bu sırada bölgedeki çatışmaların artması nedeniyle ailesi köyü terk eder. Yusuf ile arkadaşı Behzad, Butimar'ı kaçırmak için Revan'a giderler, Butimar'la birlikte şehirden çıkarlarken polisler tarafından yakalanırlar ama bir şekilde kurtulmayı başarıp Baba Abdullah'ın evine sığınır, ardından Yusuf ile Butimar'ın nikâhı kıyılır. Evlendikten sonra Yusuf, simya ile rahatça ilgilenebilmek için Butimar'ı alarak Revan'a gider, karısını oradaki bir handa bırakıp simya malzemelerini toplamak üzere yola çıkar, iksir için gereken on beşinci ve son malzeme olan sevdiği kadının üç damla kanı haricindeki diğer malzemeleri temin ederek döner. Döndükten sonra Butimar'ı alarak Hamurkesen'deki evine götürür ve gerekli hazırlıkları tamamlar, iksire katacağı son malzeme için karısının parmağını keser, kan gelmemesi üzerine hançeri bileğine saplar, Butimar ölür ve cansız vücudu altına dönüşür, Yusuf çıldırarak kendini damdan aşağıya atar. Çok uzun bir rüya gördüğü uykusundan uyanan psikiyatr, ofisine gidip günün ilk hastasını beklemeye başlar, sekreteri kendisine Behzad adlı bir hastanın geldiğini haber verir.

1.2. Zaman

Romanın iki farklı öyküyü içeriyor oluşu eserin zaman kurgusunu da etkiler. Yaklaşık üç aylık süreci içeren dış vakada “dış dünyaya ait olan homojen veya kronolojik” (Eliuz, 2020: 173) zamanın akışı mevsimsel göndermelerle hissettirilir: “Sonbahar iyiden iyiye kendini göstermeye başlamıştı.” (Yanık, 2016: 33), “Kasım ayı gelmişti hiç ses etmeden” (Yanık, 2016: 53). Öykü zamanının psikiyatrin çocukluk anılarıyla derinleştirildiği dış vakada başkışının iki gün boyunca hiç uyumadan okumalar yaptığı ve büyük amcası Yusuf ile karısı Butimar’ın öyküsünü içeren tasarlanmış rüyasını görmek üzere uykuya yattığı gün ve saatin metin içinde koyu harflerle belirtilmesi, zamanın kurgudaki önemine işaret eder. Doktor uyumadan önce “7 Kasım, 00.18” olarak verilen zaman diliminin öncesi ve sonrası ile metinde yer bulması, psikiyatrin büyük bir anlam yüklediği rüyadan önce ve sonra içinde bulunduğu ruh hâlini yansıtması açısından dikkate değerdir: Psikiyatr, “Karşı duvarımda duran altın saate, saatin ucundan sarkan yüzü ifadesiz kuklaya ve yatağın yanında duran sarı masanın üstündeki kaplumbağa biblosuna baktım... Bir uykuda gezerin karışıklığı ve sıcaklığıyla...” (Yanık, 2016: 56) sözlerinin ardından rüya görmek üzere uykuya dalar. “Psikiyatr uyandı. Duvardaki altın saat 14.30’u gösteriyordu. Saatin ucundan sallanan kuklanın ifadesiz yüzü değişmişti; şaşkındı, sanki âşık olduğu anda ölmüş gibiydi...” (Yanık, 2016: 383) cümleleri ise hem iç vakadan dış vakaya geçildiğini belirtir hem de psikiyatrin gördüğü uzun rüyanın sonrasındaki ruh hâlini yansıtır. Romanda zamansal belirteçlerin bu denli üzerinde durulması, zamanın bireyin ontik varlığını kurmadaki önemine işaret eder çünkü bilinçli rüya görme eylemiyle psikiyatrin yaptığı bir nevi kendini yeniden kurmadır.

Romanın şimdisinde geçen dış vakanın zaman döngüsünde on dört saat süren rüya, oluşturduğu iç vakada yaklaşık dokuz aylık bir zaman diliminde yaşananları içerir. Nisan ayında başlayan iç vaka karlı bir kış gününde sona erer. Yusuf ile Behzad’ın çocukluklarına dair anıların geriye dönüş tekniğiyle aktarılıp öykü zamanının genişletildiği iç vakada zamanın akışı, dış vakadaki gibi mevsimsel geçişler ve zaman belirteçleri ile duyurulur. “Günlerden cumartesiydi” (Yanık, 2016: 189), “aradan dört koca hafta geçti” (Yanık, 2016: 308), “sonbahar yerini yavaş yavaş kışa bırakmaya hazırlanıyordu” (Yanık, 2016: 332), “Butimar’ı hana bıraktığı günün üstünden beş ay geçmişti neredeyse” (Yanık, 2016: 333) gibi ifadelerle “anlatının içeriğinin bir parçasını oluştur[an]” (Eco, 2011: 75) öykü zamanındaki sıradizimsel akışı belirginleştirir.

Yusuf ile Butimar'ın hikâyesindeki tarihî arka plan ise yirminci yüzyıl başlarındaki Osmanlı İmparatorluğu dönemidir. Bu süreçte öykünün geçtiği yer olan şimdiki Ermenistan'ın başkenti Revan ve çevresinde Rusların etkilerini arttırdıkları, Müslümanların Rus-Ermeni birlikleriyle çatışmaya başladıkları dikkat çeker. Yusuf'un bireysel serüveni sosyal zamanla iç içe aktarılır:

“Kasabalarda ve köylerde Müslüman direnişçilerin sayısının artması çatışmaları şiddetlendirdi. Bir de üstüne Rus hükümetinin şehre Anadolu ve İran'dan daha fazla Ermeni aile getirip yerleştirme kararından sonra Müslümanlara insanlıktan uzak yaratıklar gözüyle bakmaya başlandı. Revan'a yakın tüm kasabalarda yaşayan Müslümanların bir haftadır zorla göç ettirildiğini; göçmeyi reddedenlerin tutuklandığını, karakollarda türlü işkenceler yapıldığını işittim” (Yanık, 2016: 237).

Yusuf'un kendi tarihini içeren bireysel zamanı, sosyal zamanın getirdiği karışıklık, kargaşa ve kaos hâliyle örtüşür. Bir yanda şiddetlenen çatışmalar, kendi derdine düşmüş bir Osmanlı, sırtlarında denkleriyle yurtlarını terk edip daha güvenli yerlere ulaşmaya çabalayan insanlar, sosyalist bir devrim peşinde koşan direnişçiler; diğer yanda takıntı hâline getirdiği simya uğraşı yüzünden her geçen günle biraz daha tükenen Yusuf vardır. Onun bireysel çözülüşü üzerindeki etkisi “Zaman zehirlenmişti, giderek daha kötü şeyler oluyordu hayatında...” (Yanık, 2016: 300) cümlesi ile ifadesini bulan zaman, döndürülemez, geri alınamaz, değiştirilemez olma özelliğiyle Yusuf'un tükenişini açımlar niteliktedir.

1.3. Mekân

Butimar Sessizliğin Kanatları romanının fiziksel/ çevresel mekânı İstanbul'dur. “Bireyin kendini dinlemek, tanımak ve dünyada konumlamak üzere seçtiği, duraksadığı bir yer olan mekân” (Korkmaz, 2015: 80) romanda, çevresel özelliklerinin ötesinde karakterler üzerindeki etkisi ile belirlenen işlevsel özellikleriyle kurgulanır. Yıkılan bahçeleri, katledilen tarihi eserleri, onların yerini alan beton yığınları ve “yabancılar kalabalığı” (Williams, 1992: 20) ile moderniteye yenik düşmüş bir görünüm arz eden şehir, bireyi kuşatan ve yutan kimliğiyle başkişi için kapalı/dar bir mekân özelliği gösterir. Psikiyatrin yaşadığı semt olan Nişantaşı'nın yanı sıra Altunizade, Emirgan, Galata Kulesi, Saraçhane, Bebek, Sirkeci, İstiklal, Gümüşsuyu, Tophane, Fındıklı gibi yerleri de anlatıda yer bulan İstanbul, başkişiye göre “biraz daha güzel olsaydı bir rüyaya dönürece[ği] ve [içinde] sadece rüyalarda yaşayabilenler barınaca[ğı]” (Yanık, 2016: 26) için çirkin bir hâle getirilmiştir. Bu ifade rüyalar kuran psikiyatrin İstanbul'u da rüya bir kent olarak algılamak ve yaşamak isteğine işaret eder.

İç vakanın fiziksel mekânı ise Ermenistan'ın Revan bölgesidir. III. Murad'ın padişahlığı döneminde bir Osmanlı eyaleti olan, hikâyenin geçtiği yirminci yüzyıl başları ve sonrasında ise Rusların işgali ile demografik yapısı değişerek Ermeni nüfusun ağırlık kazandığı bölgenin Hamurkesen adlı kesimi ise Yusuf'un yaşadığı Müslüman yerleşkelerden biridir. Biri Hristiyan, diğeri Müslüman olan iki kent arasındaki farklılık, Revan'a giden Yusuf ile Behzad'ın yolculukları esnasındaki hisleri ile ortaklık içerisinde aktarılır:

“Hiç bilmedikleri bir şehre gitmenin korkusu da yol gittikçe cisimleniyordu. Başka dilden, başka dinden, bugüne kadar görmedikleri binlerce yüz... Gerçi buradakilerin çoğu Türkçe biliyordu, üstelik hâlâ onlarca Müslüman mahallesi vardı ama yine de ezanın yerini alacak çan seslerini duymak onları ana kucağından uzakta hissettirmeye yetecekti. (..) Güneşin sakinleştirdiği vakitlerde, uzakları delen haçları seçmeye başladılar” (Yanık, 2016: 131-132).

Bu iki kent dışında Sakız Gölü, Kınalık, Tiflis, Tebriz, Nahçıvan, Gülabad, İsfahan, Goçboynu, Saratov, Gızılgül Tepesi, Petersburg, Almalyazı, Batum ve Nova dramatik aksiyona hareketlilik kazandırmak ve o bölgenin dokusunu yansıtmak için olay örgüsünün akışı içerisinde adı geçen diğer fiziksel mekânlardır. Bu yerlerin çoğunda Yusuf, simya iksiri için gerekli malzemeleri toplamak amacıyla bulunur. İşlevsel kurguda ise mekânlar masalsi unsurlar barındırır. Özellikle doğa betimlemelerinde gerçek olanın büyümlü bir üslûpla anlatımı göze çarpar. “Yıldızlar mesleklerini icra etmek; binbir düşünce tezahür ettirmek, binbir parıltı tesis etmek ve bir o kadar yazgıyı tayin etmek üzere yerlerine kuruldular.” (Yanık, 2016: 95), “Gök biraz sonra göğsünde taşıdığı yıldızları tıpkı keçilerin yaylaklara dağılması gibi rastgele serpecekti bedenine.” (Yanık, 2016: 230), “Güneş, son portakal lokmalarını döküyordu artık.” (Yanık, 2016: 292) cümleleri yıldız, gökyüzü ve güneşin sebep olduğu tabiat olaylarının büyümlü gerçekçilikte sıkça kullanılan benzetme, mecaz, mübalağa, tekrar gibi söz sanatları aracılığıyla yansıtılması söz konusudur.

Yusuf'un, özellikle rüyalarında bambaşka mekânlara, bambaşka zamanlara yol aldığı görülür. Büyümlü gerçekçiliğin özelliklerinden olan ve kahramanların çıktığı “zamanı ve uzamı rahatça değiştirmelerine olanak tanıyan [bu] düşsel yolculuklar” (Teker Garcia, 2010: 68) romanın mekân ve zaman bağlamında fantastik boyutlara ulaşmasına imkân verir. “Güneş bulutları delip yuvasına süzülürken demir kanatlı dev bir yaratıkla çarpıştı ve sarı kanlara bulanarak bir anda yere düştü. Donmuş toprakta açtığı çukurdan binlerce başı geyik, bedeni toşbağa olan mahluk fişkırdı. At gibi kişniyorlardı...” (Yanık, 2016: 173) örneğinde güneşin demir kanatlı dev bir

yaratıkla çarpışması, sarı kanlara bulanıp yere düşmesi, toprakta açılan çukurdan geyik başına ve kaplumbağa bedenine sahip yaratıkların çıkması gibi gerçek dışı ve olağanüstü durumlar, anlatıcının hiçbir açıklamada bulunmadan yaratmış olduğu uzaklık duygusunun da etkisiyle olağan ve sıradan gibi gösterilir.

Yusuf, gördüğü bir başka rüyada bir nargilenin içine düşer, ardından kendisini padişahın midesinde bulur ve padişahın onu tükürmesiyle geri çıkar. Onun hemen bütün rüyaları düşselin büyü ve olağanüstüyle kaynaşmasıdır. Aynı durum, psikiyatrin gördüğü ve romanın girişinde yer alan rüyadaki mekân görüntüsü için de geçerlidir: Eceline dört nala giden devasa atlar; kapısız, penceresiz mor evler; karınca derisinden yapılmış çanta; evvele doğru işleyen saat; rüzgarın gözeneklerini delik deşik eden sarhoş pervaneler; doğuya ve batıya açılan iki yol; sırtlarında koca muhtar taşıyan kaplumbağalar... Düşsel olan, mekânsal ve zamansal düzlemde evrilerek olağanüstüyü, masalsıyı, harikuladeyi doğurur.

1.4. Kişiler

İç vakanın karakterlerinden biri olan hem psikiyatrin hem de Yusuf'un ortak noktası hâlinde her ikisini de tamamlayan Butimar'ın asıl adı Varujan'dır ve Ermeni bir ailenin tek çocuğudur. Yusuf'a görür görmez âşık olan Butimar'ın en baştan babası tarafından engellenen hisleri ve bu durumun onda yarattığı acı, "Sanki İsa'yı kalbine yatırmışlardı ve onun ellerine çakılan çiviler, Butimar'ın kalbine giriyordu" (Yanık, 2016: 218) sözleriyle anlatılır. Butimar'ın en belirgin özelliği Yusuf'a duyduğu koşulsuz sevgidir. Önce, ailesini terk edip Yusuf'la kaçar, ardından kendisini on günlüğüne handa bırakıp aylarca ortadan kaybolduktan sonra dönünce söylediği yalanlara inanıp tekrar onun peşinden gider. Simya aşkı uğruna kendisini üzmesine, kırmasına ses çıkarmaz; gittikçe uzaklaşmasına göz yumar. Yusuf, iksir için kendisinden üç damla kanını istediğinde bile ona hayır diyemez ve "tüm benliğini feda edecek kadar âşık olduğu adamın gözlerine bak[arak]" (Yanık, 2016: 376) bu isteğini yerine getirir. Butimar'ın romanın sonunda sevdiği uğruna ölümü, sessiz bir kabullenıştır. Bu noktada Butimar, adından başlayarak romanın büyümlü gerçekçi atmosferinin oluşmasındaki etkin kişilerden biri olarak dikkat çeker.

Büyümlü gerçekçiliğin özelliklerinden biri de karakterlerin çoğunun metinde gerçekleştirdikleri eylemlerle yer alması; ruhsal, psikolojik ve ahlakî özellikleri üzerinde etraflıca durulmamasıdır. *Butimar*'da hem olay örgüsünün akışına hem de izleksel kurgunun sağlamaştırılmasına yardım eden pek çok kişi bulunur. Psikiyatrin sekreteri, babaannesi, şişko kedisi

Domates, çocukluk aşkı Beyaz Kız, kapı komşusu Hayat Teyze, dedesi Recep Ataoğlu, psikiyatrin yedi adet hastası ile yine hastalarından biri olan ve getirdiği mektuplarla iç hikâyenin oluşmasına zemin hazırlayan Oktay Reısay bu grup içerisinde girebilecek çerçeve vakadaki karakterlerdir.

Yusuf'un kaplumbağası Badımcın, annesi, babası ve abisi Ahmet, komşuları Dul Zekiye ve kayını Tohit; öğrenim gördüğü Sarı Medrese'deki hocalardan Hoca Kasım, Hoca Guguş, medresenin baş müderrisi Şeyh Kenan ve vefat eden eski baş müderrisi Şeyh Musa; Behzad'ın babası, Sarı Medrese'nin eski müderrislerinden Hoca Celal Sametağı; Tiflis'ten gelen bir üniversite hocası; Hamurkesen esnafından Kilimci Yâdullah Ağa ve kızı, Bıdı Muallım, Kalaycı Rıza ve babası Allahverdi amca, Kasap ve kardeşi Lelik, Dülger İlyas, Demirci Doğan ve kardeşi Ali Ekber, Hasırcı Cengiz, Sabuncu, Parçacı ve çırağı Rahman; kasabanın varlıklılarından Hasan Ağa ve kızı, İdris Ağa, Mahmut Ağa ve adamları, Mehmet Halil Ağa; Rus askerlerden General Nikoyeviç ve yaveri, üst rütbeli birkaç subay, kasabanın girişinde nöbet tutan askerler, Çavuş Hrant ile arkadaşı Sergey; Hamurkesen halkından Kürt Gesim, Sünnetçi Ramazan, Şaho, Derviş Baba Abdullah ve sağır kızı Hatice, Lala Hekim, oduncunun oğlu, bir zamanlar o bölgede okumuş olan Mehmet, filleriyle Hamurkesen'e gelen üç adam ve muhafızları, madrabaz; Yusuf'un Revan'da tanıştığı kişilerden aşevi sahibi Sütçü Galust ile çırağı, Butimar'ın babası Bezzaz Nubar ile kuzeni Aşot, Şifacı Besmo, Yusuf'un Butimar'la karşılaştığı düğünün sahipleri Amo ile Pagos, kitapçı, Yusuf'un Butimar'ın evinin yakınlarında tanıştığı Cabbar ve arkadaşları, han sahibi Agop Usta ve yanında çalışan Kamer adlı genç kız; Yusuf'un simya için gerekli malzemeleri toplarken karşılaştığı çoban, şadırvanda abdest alan adamlar, kafaları dumanlı iki asker, gelecekte gelen adam, denize ayaklarını uzatıp güneşlenen yeşil gözlü yaşlı adam, bahçede reçel yapan kadınlar ve Yusuf'un bir süre evinde kaldığı Saveçya "bireysel anlamda önem ve boyut kazanmaksızın tamamen isimsiz birer ses olarak kalırlar. Romanda yapıyı işleten çarkların dişleri gibi" (Harvey, 2004: 173) işlev görürler. Genellikle eserde bir kez görünüp kaybolan bu karakterler yaratılmaya çalışılan büyülü gerçekçi atmosfer ile yakından ilişkilidir çünkü büyük çoğunluğu Yusuf'un, simya malzemeleri arayışında yollarının kesiştiği kişilerdir; masallardaki, kahramanın hedefine ulaşmasında yardımcı ve engelleyici unsur gibi rol üstlenirler.

Gerçeğe ve gerçeklik algısına uygun bu kişilerin yanı sıra "dünyayı yeniden büyülemeye dönük yıkıcı bir girişim [ve] insan yaşamının kalbine burjuva medeniyeti tarafından silinen büyülü uğrakları yeniden sokma

teşebbüsü” (Lövy, 2009: 3) olan büyülu gerçekçilik akımının etkisiyle romanın dokusuna sinmiş olan masalsı atmosferin sağlanmasında rüyalar ve doğa betimlemelerinden olduğu kadar gerçeküstü gibi görünen kişilerden de faydalanılır. Bu kişiler Yusuf'un, iksirin ilk maddesi olan çanakotunu toplamak üzere gittiği dağda karşılaştığı ve kendisine adıyla seslenen cüce; aynı dağın koruyucusu olan ve Yusuf hakkında çok şey bilen Göğçe Ana; Revan'dan kaçarlarken polise yakalanan Yusuf, Behzad ve Butimar'ın ellerindeki düğümü bir sözüyle çözen uzundan uzun boylu, gri sakallı, siyahlar içindeki adam ve Yusuf'un, lal taşı ararken bir hurma ağacının altında oturur vaziyette rastladığı, Yusuf'un ne aradığını bilen ve gelecekte geldiğini söyleyen delidir. Yusuf'un simya malzemelerini elde etmek için dolaşırken karşılaştığı büyücüler, dev ceylanlar, konuşan saksaganlar, ipin ortasında yürümeyi unutan cambazlar, delirmiş hâlde dolaşan çıplak kadınlar, gizlice gömülen ölümler bu gruba dahil edilebilecek diğer karakterlerdir.

1.5. Rüya

Romanın başkışisi konumundaki, metin boyunca adı hiç geçmeyen psikiyatır, içine fırlatıldığı dünya ile sorunları olan, kendini bu dünyadan soyutlamak isteyen, “kimse[nin] en büyük hastanın bizzat kendi[si] olduğu gerçeğini akıllarına getir[mediği]” (Yanık, 2016: 15) bir kişidir. Modern yaşantının kendisini sürüklediği boşluk ve tekdüzelikten sıyrılmak için çeşitli yollar dener. Başkalarının hayatları ve hikâyeleri, mesleği gereği çok sayıda ve farklı kişiliklerde insan tanıyan psikiyatıra keşfedilecek yeni ruhlar, incelenecek başka hayatlar sunar. Psikiyatır, farklı kılıklara girerek İstanbul sokaklarında dolaşmak, yasak olduğu hâlde kayda aldığı hasta konuşmalarını dinleyerek onların hayatlarına nüfuz etmek, her gününü belli uğraşlara ayırarak o günlerde belirlediği hayatları yaşamak suretiyle kendisinde çoktandır süregelen huzursuzluk ve boşluk duygusunu alt etmeye çalışır.

Rüyalar, psikiyatır için bu anlamsız ve saçma hayatta sığındığı birer liman işlevi görür: “İşte uyumak, hiç uyanmamak isteşişimin sebebi de buydu sanırım; yaşamla aramda yıllardır süregelen onulmaz bir savaş vardı ve ağır kayıplar veren taraf bendim” (Yanık, 2016: 13). Freud'a göre “tatmin edilmemiş arzuların meyvesi ve göstergesi” (Göze, 1992: 29) olan rüyalar psikiyatır için uyumsuzluk yaşadığı gerçek dünyanın karşısındaki alternatif dünyaları temsil eder. Aynı zamanda “öz yaşamı sürdürmek”le görevlendirilmiş ben'in serbest bırakılıp “içgüdüsel istekler üzerinde etkili olan” altben'e evrildiği bir alandır (Freud, 2006: 79). Psikiyatırın rüya düzleminde Yusuf'un yerine geçmesi, akıl ve sağduyunun hâkim olduğu

ben'i bırakıp tutkuları içeren id'e yani altben'e (Freud, 2011: 85-86) geçme isteğiyle ilgilidir. Huzur bulamadığı hayatı bilinçaltında bulunan alt kimliğiyle yamamaya çalışan (Bedir Akosman, 2015) psikiyatrin gördüğü uzun rüyanın kahramanı Yusuf, psikiyatrin alt kimliği olarak başkişiyle eş konumdadır. Psikiyatir gibi, sürekli sorguladığı hayata dair kabul edemediği gerçeklerin üstünü rüyalarla ve hayallerle kapatan Yusuf açısından rüyalar bazen gerçeklerden kaçmak için bir sığınak iken bazen de gerçek olmasını istediği bir dünyadır. Bu anlamda rüyaların Yusuf için iki türlü işlevi vardır ve bunlar doktorun rüyalara bakışıyla örtüşür: “Çalıkların diplerini sulayan ışıqla uyandı; gördüklerinin bir kâbus olmasını istedi, isteği yerine gelmeyince tekrar rüyasına kaçmaya yeltendi. Gördüklerini düşündükçe varlığının gerçekliğinden şüpheleniyordu” (Yanık, 2016: 270).

Yusuf ile Butimar'ın aşkı üzerine temellenen iç hikâyede Yusuf'un simya yüzünden geçirdiği değişim, romanın ana dinamiğidir. Mahmut Ağa'yı öldürdükten sonra kendiyile girdiği hesaplaşmalar, içinden yükselen ve susturamadığı birbiriyle çelişen sesler, bir yandan günahlarından arınamayacağı düşüncesi, diğer yandan günahlarını haklı çıkartacak bahaneler üretmesi, çelişkileri, kafa karışıklığı Yusuf'un iyi ile kötü taraflarını ortaya koyar. Hayatı simyadan önce ve simyadan sonra olmak üzere bir bıçağın keskin iki yüzü gibi birbirinden hem ayrılan hem de benzeşen Yusuf, iyi ve kötü yönleri ile sunulur:

“Butimar'ı handa bırakmasının ardından geçen üç buçuk aylık zamanda değişip dönüştüğünü artık tüm içtenliğiyle kabul ediyor; bu değişimin ahlakına, şahsiyetine, inandığı değerlere tesirleri üstünde kafa yormuyordu. Herkesin derdini, sırrını içinde saklayıp sonunda taşıp kendini yok eden bir kuyuya dönen zihni, halsiz düşmüştü. Taze düşüncelere ayıracak ne yeri, ne de mecali kalmıştı” (Yanık, 2016: 320).

Haylaz ve söz dinlemez gözükmesine rağmen fıkıh, kelam, tefsir, belagat, hadis ve diğer derslere hâkim bir genç olması onun bu iki yönlülüğünün göstergesidir. Sağa doğru hafif yamuk burnu, doğuştan sürmeli içe gömük bal rengi gözlü, birbirine bilenmiş kalın kavisli kaşları, çıkık elmacık kemikleri (Yanık, 2016: 81) ile ruhsal olduğu kadar fizik bakımından da detaylıca betimlenen Yusuf, romanın izleksel kurgusunda yer alan madde-mana, akıl-kalp, doğu-batı, hayal-gerçek karşıtlıklarının merkezinde yer alır.

İç vakayı oluşturan rüyanın kahramanlarından bir diğeri Behzad, başta can dostu Yusuf'unki olmak üzere “romandaki çeşitli mizaçları anlayabilmek için, okuyucunun şiddetle ihtiyaç duyduğu bir rehber” görevi görür, “temaya açıklık kazandırmak için yaratılmış” (James, 2004: 62) bir

karakter konumundadır. Arkadaşlıkları anlatı zamanından on beş sene öncesine dayanan Yusuf ile Behzad, bir elmanın iki yarısı gibidirler. Zevk aldıkları uğraşlar, ilgi duydukları konular, hayata bakış açıları yönüyle ortak değerler sistemine sahip olan iki arkadaştan Behzad, haşarı ve haylaz yaratılıştaki Yusuf'un yanında durgun ve akli selim kişiliğiyle öne çıkar. Simya ilmine merak sardıktan sonra her şeyle olduğu gibi Behzad'la da arasında doldurulamayacak bir boşluk oluşan Yusuf'un delirmenin eşliğinde yaşadığı farkındalık, Behzad'ın kendisi için taşıdığı anlamı ortaya koyar: “Hâlâ susuyor musun Behzad'ım, kardeşim. Canım... Beni insan yapan senmişsin, şimdi anlıyorum bunu. Sen gittikten sonra içi boşalmış, meyvesi göçmüş bir kabuğa döndüm. Sadece kabuk” (Yanık, 2016: 355). Romanın sonunda, iç vakayı oluşturan rüyadan uyandıktan sonra psikiyatrin kabul ettiği ilk hastasının adının Behzad olması, onu çerçeve vakayla da ilişkilendirmektedir.

1.6. İzleksel Kurgu

Roman, temelde modern hayatın girdabı içinde sürüklenen bireyin yalnızlığı ve içinde bulunduğu topluma yabancılaşması izlekleri üzerine kuruludur. Her şeyin tek tipleştiği ve tek elden çıkmış gibi sunulduğu; içte yalnız ve mutsuz olan bireyin dışarıya karşı tersi bir görüntü vermeye çalıştığı modern toplum düzeninin sonucu olan bu izlekler çerçeve vakada psikiyatrin başkişinin yaşantısı üzerinden sunulurken eserin iç vakasında da kendine yer bulur ve Yusuf'un bireysel çatışmalarının merkezinde yer alan madde-mana, akıl-kalp, doğu-batı, hayal-gerçek karşıtlıkları ve aşk izlekleri ile bütünlenir.

İçine fırlatıldığı dünyanın tekdüzeliğine ve genel teamüllerine kılıktan kılığa girerek, kitap okuyarak, kulağa saçma gelen şeyler yaparak tahammül eden psikiyatrin, tamamlanmamış hayatlar yaşayan tamamlanmamış insanlar arasında kendi öyküsünü şekillendirmeye ve bireysel serüvenini gerçekleştirmeye çalışır: “Hem üşütüp, hem yeryüzündeki tek canlının ben olduğumu söyleyen ve beni öldürmeden sonsuzluğuyla besleyeceğini ima eden bir his... Kış ortasında sıcak yatağından zorla kaldırılıp buz gibi bir okyanusun ortasına atılmak gibi; etrafında senin farkında olacak bir kara parçası dahi yok” (Yanık, 2016: 28).

Rüyalar, kendisini kuşatan yalnızlık duygusunu yukarıdaki cümle ile ifade eden psikiyatrin için modernizmle birlikte “büyüsü bozulan dünyadan” (Touraine 2012: 262) kaçış yeri, farklı hayatlara açılan büyü bir penceredir. Bu hayatlardan biri de muayenehanesine gelen bir kişi vasıtasıyla haberdar olduğu büyük amcası Yusuf ile karısı Butimar'a aittir.

Böylece yalnızlığını gidermek için kendisine yeni bir öykü bulan psikiyatır, “Bir rüya yapacaktım kendime. İçinde Butimar, belki de Yusuf amcam olacaktı” (Yanık, 2016: 54) diyerek küçük bir kısmını bildiği bu öyküye/hayata bir kapı aralayan rüyasını görmek üzere uzun bir uykuya dalar. Yusuf ile Butimar’ın aşkını merkeze alan iç hikâyede madde ile mana, akıl ile kalp, hayal ile gerçek çatışır; Doğu ile Batı sorunsallaştırılır.

Romanın izleksel kurgusundaki hayal-gerçek karşıtlığı her iki öykünün de ana ekseninde yer alır. Hem psikiyatır hem Yusuf, gördükleri rüyalar nedeniyle hayal ile gerçek arasında gidip gelmektedirler. Psikiyatır hayatındaki eksikliği gidermek, içinde bulunduğu boşluğu doldurmak; Yusuf ise dönemin hazzetmediği siyasi ve toplumsal değişimine bir nevi meydan okumak, gerçeği kamufle etmek için rüyalara kaçarlar. Her ikisinin ortak düşü, Butimar adını verdikleri kadını gördükleri düştür. Psikiyatır, büyük amcası Yusuf’un öyküsünü kendi öyküsümüşçesine yaşamak isteğiyle onunla bu düşsel düzlemde buluşur: “Ona başkaldıran uzun, çok uzun bir rüya görmüştü” (Yanık, 2016: 384). Uyandığında bir müddet gördüklerinin rüya mı gerçek mi olduğunu anlayamaz: “Hayal ile hakikati birbirine bağlayan düğüm tam göğsündeydi” (Yanık, 2016: 383). Uyandığı ilk anda sağ bileğinde keskin bir acı duyan ve onlarca yarık gören, çarşafların kana bulandığı sanısına kapılan psikiyatır gördüğü rüyanın etkisinden bir müddet kurtulamaz: “Hala rüyada sanıyordu kendini psikiyatır. Uyanmayı unutmuş olma ihtimalini düşünüp bağırdı” (Yanık, 2016: 383). Rüyasını, gerçekten içindeymişçesine yaşayan psikiyatırın aynaya bakınca sakalının döküldüğünü fark etmesi, Butimar’la olduğu kadar Yusuf’la da bütünleşmiş olduğunun kanıtlarıdır.

Psikiyatırın *altbeni* olarak metnin kurgusal düzleminde anlatı içindeki anlatının kahramanı Yusuf da benzer şekilde kendini çoğu zaman uyku ile uyanıklık arasında bulur. Rüyalarında zamanı yavaşlatmakta ve uyumadan evvel görmek istediklerine uygun olarak, düşündüklerini rüyalarında yaşamaktadır. Bir anlamda o da psikiyatır gibi rüyalarını tasarlar. Bu özelliğin psikiyatıra büyük amcasından miras kaldığı düşünülebilir. Behzad’ın Yusuf’a söylediği “İhtimal ki ileride çocukların da torunların da rüya ile gerçek arasında bocalayacaklar” (Yanık, 2016: 83) cümlesi, bu aktarım fikrini sağlamlaştırırken her iki karakterin hayal ile gerçek arasında süregiden çatışmalarını da temellendirir.

Uykuda gördüğü düşlerin yanı sıra “geleceğe doğru kendine bir yol açma ve açılan yolu güvenle izleme” (Adler, 2009b: 82) demek olan gündüz düşleri de Yusuf’un hayatında yer tutar: “Yusuf, hikâyeyi duyuyor ama

dinlemiyordu. Gözleri açık, bir rüyanın içindeydi...” (Yanık, 2016: 152). Gözü açık gördüğü rüyalar ile Yusuf, içinde yaşadığı ama ait olmadığı zamanın boyunduruğundan kurtulup hapsedildiği o tek ‘an’ın cenderesinden çıkar; geleceği ele geçirmeye çalışır: Rüya kurmak, rüyaya istediği yerden girip çıkmak, rüya içinde rüyaya dalmak, göz açık rüya görmek... Yusuf için bunlar hayatının ayrılmaz bir parçası, kendi oluş sürecinin bazen sancılı bazen huzurlu duraklarıdır: “Öğle ezanıyla beraber uyandı; rüya görmemişti, ya da görmüştü.” (Yanık, 2016: 196), “Teselliyi bir rüyadan uyanıp diğerine dalmakta buldu yine.” (Yanık, 2016: 209), “Bin katlı bir rüya görmüştü yine. Uyumadan evvel düşündüğü bir meselenin başka bir mesele doğurması, doğan meselenin de bir yavrusunun olması. Bu düşünce sülalesi ara sıra gecelerine gelip çadır kuran ve gittikçe üreyen göçebe topluluklar gibiydi” (Yanık, 2016: 322).

Anlatı boyunca sayısız kez gördüğü rüyalar Yusuf açısından tıpkı psikiyatrida olduğu gibi gerçek yaşamına alternatif bir evren oluştururlar. Bu rüyalarda düş ile gerçek çoğu zaman yer değiştirir; düşün nerede bitip gerçeğin nerede başladığı kestirilemez hâle gelir: “Yusuf dün geceki rüyadan uyanmayı unuttuğunu sandı. Rüya içinde bağımsızlığını ilan eden başka bir rüya gördüğü zamanlar olurdu. Hayır, gerçektir. Üç filin sırtlarında üç adam ve onların ardından gelen on beş-on altı atlı muhafız kılıklı adam...” (Yanık, 2016: 184). Rüya ile gerçeğin sınırlarının bulanıklaştığı, iki durumun birbiriyle iç içe geçtiği sahneler vasıtasıyla Yusuf’un bu arada kalmışlık hissine vurgu yapılır. “İnsanın kendisinin tam bir bilincine varması, uykuyu ve uyanıklığı (...) tam anlamıyla kavramakla mümkün olur” (Yeniay, 2013: 47). Yusuf’un sürekli hayal ile gerçek/uyku ile uyanıklık arasında bocalaması kendisini tam bir bilinçle kavramasına olanak vermez.

Roman, Yusuf ile Butimar’ın aşkını merkeze alır. Bu aşk ekseninde ise madde-mana, akıl-kalp çatışması, doğu batı sorunsalı, simya gibi unsurlar vücut bulur. Yusuf’un rüyalarında görüp sevdiği Butimar’a duyduğu aşk içinde şehveti de barındırmakla birlikte eserde aşkın ilahî boyutuna da değinilir: “Hakikatte birden fazla varlık yoktur; âşık olan, âşık olunan ve aşkın kendisi ayrı ayrı şeyle değil hepsi birdir, hepsi iç içedir, hepsi O’nun içindedir” (Yanık, 2016: 102). Aşkın öznesiyle, nesnesiyle ve kendisiyle Allah için olduğu, cümle aşkın aslında ve sadece Allah’a olduğu; her türlü maddî aşkın, seveni de sevileni de Allah’a götüren bir yol olduğu görüşü ve anlayışı söz konusudur. Behzad’ın, rüyalarında gördüğü ve âşık olduğu kadını kendisine anlatan Yusuf’a söylediği “Demek ki Elest bezminde göz göze

geldiniz, orada aşına oldunuz birbirinize.” (Yanık, 2016: 68) cümlesi ilahi aşk anlayışına gönderme yapar.

İzleksel kurguda madde ile mana, akıl ile kalp, Doğu ile Batı arasındaki çatışma birbirini tamamlayan ve bütünleyen özellik gösterir ve ilk ikisi Doğu-Batı merkezli olarak ele alınır. “Toplumsal ve siyasî bağlama özgü somut olaylar ve yaşantılar[ın] ağırlıklı bir yere sahip [olduğu]” (Sazyek, 2015: 86) büyümlü gerçekçilikten bu anlamda da istifade edilen romanda Doğu-Batı çatışması Sarı Medrese’deki hocalar ve öğrenciler üzerinden sembolize edilir. Generalin onuruna medresede verilen yemekte genel olarak konuşulanlar, özelde ise Behzad’ın dillerini unutturmak ya da dinlerini değiştirmek yolunda o bölgeyi hâkimiyet altına almak isteyen Ruslar tarafından baskı gördüklerine dair öne sürdüğü fikirler; romanın toplumsal eleştirisi ve yergi içeren kısımlarıdır.

Eserde Batı’nın manayı yok edip maddeyi öne çıkardığı, insanların zamanla kendi icatlarının yani maddenin kölesi hâline geldikleri görüşü ön plana çıkartılır. Batı medeniyetini tanıyıp bilmemiz ancak kendimize oradan bakmamamız gerektiği vurgulanır. Akıl ile maddenin, kalp ile mananın aynı söylem düzeyinde bulunduğu eserde söz konusu bu çatışmalarda ulaşılan sonuç sentez fikridir. Kişi düzleminde sentez fikrinin taşıyıcısı ise Hoca Ali Garbî’dir. Onun aracılığıyla madde ile mananın, akıl ile kalbin bir arada bulunması ve aralarında bir uyum olması gerektiğine vurgu yapılır:

“Aklınızı ve kalbinizi aynı anda kullanın. Sadece akıl dersiniz, merhametsiz, vicdansız, taştan farksız bir insan olup çıkarsınız, insanlar sizden korkarlar ama hiçbir zaman gerçekten sevmezler. Eğer aklı bütünüyle reddedip her vakaya hissî bakarsanız da bu kez kandırılır, itilip kalkılır; hayal kırıklığına uğrarsınız. Nazik bir dengesi var bu işin, buna dikkat etmek lazım evvela” (Yanık, 2016: 151).

Yusuf, bu uyumu simya ile ilgilenmeye başladıktan sonra kaybeder. Her maddeyi altına dönüştürüp bundan böyle zengin bir adam olarak yaşama hayali ve bu yoldaki takıntısı, manayı ve kalbi saf dışı bırakmasına, gerçeklikten kopmasına sebep olur. O artık tamamıyla maddenin/maddi olanın tahakkümü altındadır: “Yusuf, maddenin etrafında dönen parçaların tesirindeydi” (Yanık, 2016: 176). Hem Baba Abdullah hem de Göğçe Ana ona simyadan uzak durması, bu ilmin şimdiye kadar kimseye fayda getirmediği yolunda telkinde bulunsalar da o, bu sevdadan vazgeçmez: “Bu simya öyle bir sihirdi ki, Yusuf’u esir etmişti kendine” (Yanık, 2016: 263). Yusuf, başlangıçta fiziksel birtakım değişiklikler geçirir. Kulaklarından sarı bir sıvı akmaya başlaması ve bu zamanlarda kulaklarının duymayışı ondaki değişimin ilk belirtisidir. Zamanla sakalları ve bıyıkları dökülmeye başlayan

Yusuf fiziksel olarak tanınmaz hâle gelir: “Aynayı çıkarıp ağzına baktı; diş etleri, yanak çeperleri, harita dili, bademciği... Hepsinde bir fevkaladelik olduğunu düşünüyordu” (Yanık, 2016: 356). Tutku hâline getirdiği simya Yusuf'u ruhsal yönden de etkiler. İksir malzemelerini aradığı süreçte sevdiği kadını neredeyse hiç düşünmez. Hepsinin ötesinde simya onun kişiliğini değiştirir; içinde iyi olan ne varsa alıp götürerek onu bir yalancıya, bir hırsıza hatta bir katile dönüştürür. İyi ve doğru bildiği her şeyi simya uğruna feda eden Yusuf'un, sürecin sonunda içi boş bir kabuktan farkı kalmaz.

Maddeye olan esareti yani para hırsı ile bir müddet sonra kendini bile unutan, başka her şeye olduğu gibi kendine dahi kör olan Yusuf'un simya iksiri için gerekli maddeleri birer birer temin etmesini içeren süreç, onun değişim ve dönüşümünün basamaklarını teşkil eder. Bulduğu her bir madde ile kendinden bir şeyler kaybeden/kendine yabancılaşan Yusuf'un en sonunda geldiği nokta ise bir tür delilik hâlidir: “Merak etme henüz delirmedim, ama iksiri yapamazsam yemin ederim delireceğim. Hem de dünyadaki tüm delileri akıllı sayacak kadar. Belki de öldüreceğim kendimi” (Yanık, 2016: 376). Yusuf, iksirin son maddesi olan sevdiği kadının üç damla kanını elde edebilmek için bir çılgınlık hâli içerisinde istemeyerek de olsa Butimar'ı öldürür, ardından kendisini de evin damından aşağıya atar. Maddenin peşinde koşan ve simya ile tamamlanacağını zanneden Yusuf'un geçirdiği aşamalar çözülüş, tükeniş ve yok oluş izlekleriyle bütünlenir. İzleksel düzlemde Yusuf'un hayaller, rüyalar ve halüsinasyonlarla karışık belleğinin kendini yitime sürüklemesi, postmodernizme ve büyülmü gerçekçiliğe uygun olarak gerçek-kurmaca, gerçek-rüya, olağan-olağanüstü arasındaki çizgilerin silikleşip bir nevi yok olmasıyla da örtüşür.

2. Postmodernizmin Romandaki Yansımaları

“Boşuna ateş etme, gerçek değilim!..”
(Butimar, s.357)

Postmodern yöntemler üzerine inşa edilmiş olan *Butimar Sessizliğin Kanatları*, biçim ve içerikte olduğu gibi anlatım teknikleri yönünden de kuramın izlerini taşır. Eserdeki evrenin kurmaca olduğunun, metinsel bir gerçeklik olduğunun açıkça vurgulanması demek olan üstkurmaca ile onun bir alt kategorisi olan metinlerarasılığın yanı sıra romanda tahkiye/anlatma, tasvir, iç çözümleme, diyalog, geriye dönüş ve leitmotiv gibi anlatım tekniklerine de baş vurulur. Büyülmü gerçekçiliğin izlerini taşıyan romana, bu sanat akımının özelliklerine uygun olarak anlatımın başından sonuna kadar büyülmü, masalsı bir atmosfer hâkimdir.

2.1. Üstkurmaca

En genel anlamıyla, romandaki evrenin kurmaca olduğunun, metinsel bir gerçeklik olduğunun açıkça vurgulanması demek olan üstkurmaca düzeneği üç farklı şekilde işler. Bunlar; metnin kuruluşunu ve yazılış sürecini metin içine konumlandırma, nesnel gerçeklik ile kurmaca arasındaki sınırları ortadan kaldırma ve modern romanda kimliği gizlenen anlatıcıyı etkin bir figür olarak belirginleştirmedir (Sazyek 2002: 493-497). Üstkurmacanın ağır bastığı metinlerde anlatıcı açık şekilde ortadadır ve metnin kurmaca olduğunu metnin içine girerek gösterir. Romanın dış vakasında etkin olan tanrısal bakış açılı üçüncü tekil şahıs anlatıcı kurgusal söylemin hâkimidir ve metin dışı göndermeleri metnin içine taşır. Bu yolla okur eserdeki kurmaca gerçekliğin bir parçası hâline getirilir:

“Şu an binlerce kişi seni okuyor, onlara selam ver.
Yani lal taşı sende mi?
Selam ver dedim ama, üzülürler yoksa!
Peki, selamlar, sevgili okuyucu.
Ne postmodern adamsın be bacanak” (Yanık, 2016: 298).

Anlatıcı gibi roman kahramanları da kurmaca metin düzleminden gerçek hayata kaydırılır. Bir yandan da okur metnin dünyasından koparılıp anlatımın sürekliliği bozulur. Burada amaç, eserdeki evrenin kurmaca olduğunu açıkça vurgulamak, gerçeği yeniden sorgulamaktır. Anlatıcının metnin kurgusuna aktif olarak katılımı, gerçek ile kurmaca arasındaki ayrımı belirsizleştirirken yazma sürecine okur da dâhil edilmiş olur. Bu da okuru sadece yorumlamaktan çıkarak anlamı kurmada etkin hâle getirir.

Romanın çerçeve vakadaki kahraman bakış açılı ben-anlatıcısı, postmodern roman teorisine uygun olarak anlatımın kurgusallığına gönderme yapar ve dramatik aksiyonun ilerleyişinden okuru haberdar eder. “Postmodernizm bilinçli olarak bilgi ve gerçekle bağlantısını yadsır; yapıbozumuna uğratılan yazının gerçekliği reddettiği oranda gerçek olabileceği savunulur” (Eliuz, 2016: 114). Kurgunun açık edildiği bu kullanımda nesnel gerçeklik ile kurmaca arasındaki sınırlar ortadan kaldırılır (Sazyek, 2002: 493-497) ve metinle arasına mesafe konulan okur, gerçeğin nerede bitip kurmacanın nerede başladığını ayırt edemez hâle gelir: “En baştan şunu söylemekte fayda var. Bana kendimi bulduran o büyülü âna (yani on üçüncü kısma) kadar başımdan geçenleri, dış dünyanın mecburiyetlerinin harap ettiği hayatımı ve bilincimin göğünde uçuşan kuşları kısa notlarla anlatacağım” (Yanık, 2016: 11). Kurmacanın sınırlarının bulanıklaştığı bu söylemle postmodern anlamda sanatın, gerçeğin, yazının

yıkımı gerçekleşirken eserin üretilen bir nesne olduğuna vurgu yapılır ve metin yapıbozumuna uğratılır.

Romanın yüzde seksen beşlik dilimini oluşturan ve yirminci yüzyılın başlarında geçen iç hikâyede olay örgüsünün geçtiği coğrafyaya uygun bir dil kullanılır. Çoğunluğun Türkçe bildiği, bugünkü Türkiye, Gürcistan ve İran'a komşu olan bölgede, demografik nedenlerden ötürü, orada yaşayan halkların ağız özelliklerinin romanın dil ve üslubunda belirleyici olduğu görülür. Dipnotlarda Türkçesi verilen (taşka-eski at arabası, tilişke-çıkıntı, tahça-duvara gömülü ahşap dolap, hırda-küçük, boşöür-hayırsız, dayaz-derin olmayan, ucalan-yükselen, kuylamak-gömmek, pıçıldamak-fısıltı ile konuşmak, gij-ahmak, ödü üzölmek-çok korkmak, fırlanan-dönen, tumarlamak-düzeltilmek/okşamak, didmek-hırpalamak, dıngılı-küçük, fırtlak-sümük, donguz-domuz, cızdavat-jilet, mizlemek-sivirtmek, put tekin-put gibi, sındırmak-dans etmek, hal-nokta şeklinde büyük ben, tapmak-bulmak, balaca-yavru, payız-sonbahar, edebazlık-soytarılık) Farsça, Kürtçe kökenli sözcükler; Türkçe kelimelerin halk ağızlarındaki kullanımları ve bozbaş, kavurma, doğva, cızbız, kelem dolması, fisincan pilavı, han pilavı, etli nar kızartması, düşbere, şekerbura gibi yemek adları ile yazar dili dönemle irtibat içerisinde aktarmaya çalışır. Romanda halk ağzından söyleyişlere rastlanmasının bir diğer sebebi de dönemin coğrafyasını ve atmosferini dil üzerinden yansıtmaya isteğidir. Yukarıda örneklenen kelimelerin anlamlarının dipnotlarda verilmesi çok sesli üslubun tercih edildiğine işaret ederken metin içi göndermelerle hem anlatının kurgusalılığına gönderme yapılır hem de okurun metne aktif katılımı sağlanır.

2.2. Metinlerarasılık

Bir yazarın başka metin parçalarını kendi metnine taşıması ile gerçekleştirilen metinlerarasılık yönteminde “amaç, bir konuyu öykülemekten çok, üstkurmamacının yazıdan oluşan doğasını, kurmaca olduğu vurgulanan öykü/yazı kesitleriyle dokumaktır” (Ecevit, 2012: 110). Üstkurmaca yazarının amaçladığı kurmaca doğanın önemli bir parçası olan metinlerarası ilişkiler ağı romanda montaj, anıştırma, alıntı, epigraf ve gönderge/ atıf gibi tekniklerle örölür.

Üstkurmamacının bir türevi olarak postmodern sanatkârlara kurmacanın sınırlarını zorlama hususunda geniş imkânlar sunan metinlerarasılık, metnin anlamını çoğaltmaya, yeni anlamlar üretmeye katkıda bulunur. Helezonik olay örgüsüyle kurgulanan romanın iç vakasında yer alan hikâyeye ve efsaneler bir esere önceden yazılmış başka bir eserin yerleştirilmesi ile gerçekleştirilen montaj örnekleridir. Hoca Ali Garbî, Yusuf, Baba Abdullah ve Butimar

tarafından anlatılarak metne dahil edilen bu hikâye ve efsaneler şunlardır: Hint diyarında yaşayan dul bir kadın ile iki oğlu hakkındaki öykü, ineği hastalanan bir köylüye ait anlatı, kainatın yaratılış sebebi olan aşkla ilgili olarak aktarılan Şeyh Sanan'ın hikâyesi, Mısır civarında yaptığı tablolarla ün salan bir ressamdan resim yapmasını öğrenmek isteyen delikanlının hikâyesi, Japon diyarında geçen Yuşiva ve Fumi isimli yaşlı bir karı kocanın hikâyesi, tahta çıkıncaya kadar şehzadelik dönemini sarayın bahçesindeki küçük bir yapıda geçirmek zorunda olan bir şehzadenin öyküsü, Müslüman bir genç ile Mecusi kızın aşkına dair bir hikâye, kaplumbağaya dönüşen kadının hikâyesi.

Özellikle Behzad tarafından söylenen ve öykünün geçtiği coğrafyaya ait olan türküler, atasözleri, deyimler ve ayetler metinlerarasılığın “yeniden yazma imgesine” (Eliuz, 2016: 144) dönük olan ve yeni bütün içerisine metin dışı unsurlar yapıştırma, ekleme yöntemiyle gerçekleştirilen diğer montaj örnekleridir: “İrevanda bir guyu var içinde zem zem suyu var / Her gözelin bir huyu var, yar seni seven değilem / yar seni seven değilem...” (Yanık, 2016: 131).

Söylemin çizgiselliğini ve sürekliliğini yarıda bırakan, metni açık yapıya dönüştürerek çok anlamlı özellik kazandıran (Eliuz, 2016: 144) yönüyle metne dâhil olan atasözleri, deyimler ve ayetler ise şunlardır: “Kötülükleri kesmek için keskin balta gerekir.” (Yanık, 2016: 149), “Dere kenarına ev yaparsan bilesin ki sel malıdır. Kendin yaşlı avrat genç ise bilesin ki el malıdır.” (Yanık, 2016: 172), “Helva helva demekle ağız tatlanmaz.” (Yanık, 2016: 179), “Bir masumu öldürmek, bütün insanları öldürmek gibidir; Mâide Sûresi, 5/32” (Yanık, 2016: 195), “Hoşlanmazsınız, size ağır gelir ama düşmanlarla savaşmak, size farz edilmiştir. Bazı şeyler vardır ki hoşlanmazsınız, fakat hayırlıdır size. Bazı şeyler de vardır, hoşlanırsınız, şerdir size. Allah bilir, siz bilmezsiniz ki; Bakara Sûresi, 2/216” (Yanık, 2016: 195). Anlatının yarıda kesilip farklı metin parçalarının eklenmesi sayesinde oluşturulan çok katmanlı, çokanlamlı doku ile kurmaca düzlem yenilenir. Yusuf'un abisine yazdığı ve Butimar'la kendisinden bahsettiği; sonrasında psikiyatrin eline geçerek iç vakanın oluşmasına zemin hazırlayan mektup, romanda kullanılan diğer bir montaj örneğidir.

Romanda kahramanın adından başlanarak ve metnin tamamında kuyu imgesine sürekli vurgu yapılarak Hazreti Yusuf kıssasının akla getirilmesi ise “açık seçik göndermede bulunmadan bir kişi ya da nesne konusunda düşüncüyü uyarma biçimi” (Aktulum, 1999: 109) olan anıştırmaya örnek teşkil eder. Romanda, metinlerarası ilişkinin açık bir şekilde gerçekleştirilip

yalın söylemdeki tek boyutluluğun aşılmasını ve çok anlamlı metin üretimini sağlayan (Eliuz, 2016: 126) alıntıya Zâtî, Hayalî Bey ve Fuzûlî'nin beyitlerinden istifade ile yer verilir. Bu kullanımlarla okur başka metinlere yönlendirilerek sadece yorumcu olmaktan çıkarılır ve etkin biçimde anlam kurmaya davet edilir:

“Ayıttı ol peri bir gün düşüne girtüren bir şeb
Sevincimden nice yıllar geçipdir görmedim” (Yanık, 2016: 90).

“Cihân-ârâ cihân içredür ârâyı bilmezler
O mâhiler ki derya içredür deryâyı bilmezler” (Yanık, 2016: 90).

“Küfr-i zülfün salalı rahneler îmânımıza
Kâfir ağlar bizim ahvâl-i perişânımıza” (Yanık, 2016: 349).

Bir eserin ya da eserin her bir bölümünün başına konularak o eserde ya da o bölümde iletilmek istenen düşünceleri sezdirme, özetleme işlevi gören ve genellikle başka metinlerden seçilen bir parça, atasözü, özlü söz, mısra ya da cümle şeklinde olan epigraflar; *Butimar Sessizliğin Kanatları*'nda, birinci bölümün başında yer alan epigraf hariç alışılmışın dışında bir yöntemle kullanılır. Doksan üç kısıma ayrılan romanın yetmiş sekiz kısmının başında, o kısımda geçen, özetleyici veya içeriği vurgulayıcı mahiyette bir ya da birkaç cümleye yer verilmesi suretiyle metin içi epigraf diyebileceğimiz bir kullanıma gidilir. Yani metnin kendi içinden seçilen cümleler, ilgili kısımların başına koyulur ve böylelikle okurun metinle daha en baştan yüzleşmesi; “metin aracılığıyla iletilecek imge, konu, izlek gibi içeriğe dönük bir çağrı mekanizması ile” (Eliuz, 2016: 128) karşılaşması sağlanır.

Romanda kullanılan metinlerarası ilişki türlerinden biri de gönderge/atıftır. “Bir yapıtın başlığını ya da bir yazarın adını anmakla yetinmek” (Aktulum, 2011: 435) demek olan gönderge belirli bir esere olabileceği gibi günlük hayata ya da popüler kültüre ait herhangi bir unsura da olabilir. *Butimar Sessizliğin Kanatları*'nda bu anlatım yöntemine örnek teşkil eden yazar ve eser adları, yönetmen ve film adları, müzisyen ve eser adları ile çizgi film adları şunlardır: Marquez, Tolstoy, Kafka, Peyami, Hesse, Joyce, Mishima, Fuzûlî, Şeyh Galip, Tanpınar, Edgar Allan Poe, Dostoyevski; Küçük Prens; İbn-i Haldun ile onun ‘Bedavet ve Hadaret’ adlı eseri; Tarkovsky ve Majid Majidi adlı yönetmenler ile Majidi'nin ‘Baran’ adlı filmi; Beethoven ve 9. Senfoni'si, Paul McCartney ve ‘Yesterday’ adlı parçası, Marjan Farsad ve ‘Khooneye Ma’ adlı şarkısı; Tom ve Jerry, Şirinler, Cedric ve Ayı Yogi adlı çizgi film karakterleri. Metne dâhil edilen bu eklemeler ile anlam evreni genişletilmeye, yeni anlamlar üretilmeye olanak tanındığı gibi “anlatım çizgisellikten çıkarılıp ayrışik unsurların

bütünleştiği kompleks yapıya kapı açılır” (Şişman, 2018: 7). Gerçek ile kurmacanın iç içe geçtiği; parça-bütün ilişkisinin zedelendiği; kuralsızlığın kurala, düzensizliğin düzene dönüştüğü bir yapıya hizmet eden bütün bu kullanımlar, metin boyunca sürüp giden ve okurun da içine çekildiği oyunun tezahürleri şeklinde belirginleşir.

2.3. Diğer Anlatım Teknikleri

Yazarın, metnin iç dinamiklerini göz önünde bulundurarak neyi, nasıl, ne ölçüde aktarmak istediğinin, bir anlamda maksadının biçimdeki görünümü hâlindeki anlatım teknikleri, *Butimar Sessizliğin Kanatları*’nda büyülü gerçekçi ve postmodern çizgide şekillenir. Çoğulcu bakış açısı ve anlatıcı ile kurgulanan, metinlerarası ilişkilerin ön planda olduğu romanın çoksesli söylemine masalsi ve büyülü bir ton eşlik eder. Yusuf’un Butimar’la olan ilişkisini sosyal ve politik göndermelerle birlikte ele alan iç vakanın aktarımında etkin olan Tanrısal bakış açılı üçüncü tekil şahıs anlatıcı, roman kişileri ile ilgili kısımlarda duygularını sezdirmekten kaçınmaz ve “Molla İravâni’nin elinde tuttuğu tespihi titremeye başladı, yüz çizgileri kalınlaştı, hokka burnunda nokta nokta nefret çemberi köpürdü.” (Yanık, 2016: 61) örneğinde olduğu gibi tarafını belli edecek ifadeler ya da sıfatlar kullanmak kaydıyla öznel tutumunu belli eder. Eserin kurmaca dünyasına ait olan olay, zaman, mekân, kişiler dünyası ve tematik kurgunun şekillendiricisi ve aktarıcısı konumundaki bu anlatıcı, tabiata ve eşyaya dayalı tasvirlerde ise nesnel bir bakış açısına sahiptir:

“Çarşı, güneşin efsununu, demire inen çekiç sesleri yordamıyla sabah aşısı niyetine içiyordu. Kurulan biçimsiz tezgâhlara malları dizen çıraklarını oturup çay içtikleri eski hamamın önünden dikizleyen ustaların yerli yersiz bağırışları, komşu kasabalara, şehre giden at arabalarının tekerlerinden çıkan iç burkucu seslerle bütünleşerek çarşının doğal sesini oluşturuyordu” (Yanık, 2016: 60).

“Yaz sonunun boğucu sıcaklığı altında bastırılmış güzelliğini beyazın çeşitli tonlarıyla yeniden gün yüzüne çıkarmak için kıvranan pamuk tarlaları, güneye doğru uzuyordu. Sabah yeliyle hışırdayan kayısı ağaçları, dallarını ağırlaştıran çocuk yumruğu büyüklüğüne ulaşmış meyvelerini taşıyamıyorlardı. Bozuk kayısılar güneşin de işe el atmasıyla birlikte ağaçların diplerinde doğal marmelat oluşturmuşlardı” (Yanık, 2016: 291).

Romanın birinci bölümünün başına konulan aşağıdaki parçada psikiyatrin içinde bulunduğu çıkmazları, kendisiyle olan hesaplaşmaları ve hayat karşısındaki açmazları, romanın izleksel düzlemine kendi bakış açısından yansır. Kendisini dev bir yaraya benzeten anlatıcının sözleri, “anlatılanlar[ın] şimdi (hâl) içinde idrak edil[diği]” (Tekin, 2003: 198) gösterme yöntemine örnek teşkil eder:

“Esasen dev bir yarayım ben... Ana rahmine düştüğüm an duyumsadım acıyı. Kaburgalarımı saran sezgilerim gitmem gereken yeri tarif edip durdular yıllarca. Ruhumun ortasına çöken gitme arzusuna bir süre mukavemet gösteremedim ve oraya gitme isteğiyle ayağa kalkmaya çalıştım, fakat ne zaman yürümeye yeltensem dönüp dolaşıp bu dev yarayı; kendimi, tavaf etmekten öteye geçemedim.”

Yusuf, simya ile ilgilenmeye başladıktan sonraki süreçte ciddi bir değişim geçirir. Kendisine yabancılaşır, o zamana kadar doğru bildiği ne varsa hepsinden uzaklaşarak sürekli kendini sorgulamaya başlar. Onun iç hesaplaşmasını içeren bu sahnelerde çoğunlukla iç çözümleme tekniği kullanılır:

“Mahmut Ağa'yı öldürürken bir aynaya bakmak isterdim, çünkü o anki benle kasabadaki ölülere görünce ağlayan ben aynı kişi olamayız. Belki o âni, bir varsanı veyahut kâbus olarak kabul edip için içinden çıkabilirdim, ta ki ağanın cesedini herkes görene kadar. Başkaları da gördüğüne göre, kendimi kandıramam. Ya şu an bir kâbusun içindeysem ve bu kâbusun bitmesine daha çok zaman varsa...” (Yanık, 2016: 277).

Romanda, Yusuf'un ve Behzad'ın çocukluk anıları geriye dönüş tekniğiyle aktarılıp öykü zamanı genişletilir. Eserin leitmotivi ise Butimar'la birlikte romana adını veren sessizlik ve suskunluktur: “Dünyadaki hiçbir dil izah edemedi, olup biteni. Sessizlik böyle böyle icat edildi” (Yanık, 2016: 94). *Butimar Sessizliğin Kanatları*, yapı ve izlek yönünden olduğu gibi dil ve üslup açısından da postmodern roman ve büyülu gerçekçilik akımının özellikleri gösterir: “Gölgemin canı sıkılmış olacak ki açık pencereden çıkıp gitti.” (Yanık, 2016: 55), “Böcekler, ışık bulma umutlarını yitirince içeri girdikleri yerden çıkıp gittiler, son çıkan pencereyi kapattı.” (Yanık, 2016: 81), “Behzad'ın evinin arkasındaki içi çürümüş kabak ağacı, çiçeklere ters istikamette devrildi.” (Yanık, 2016: 223), “Güneş, son portakal lokmalarını döküyordu artık” (Yanık, 2016: 292). Bu anlamda romanın biçim ve içeriği postmodernizm ve büyülu gerçekçiliğin olanakları ile bütünlenirken kurmaca metnin sınırları zorlanır.

Sonuç

Yalnızlık, yabancılaşma ve aşk izlekleri üzerine kurulan ve varoluş sancısı içinde, etrafıyla çatışma hâlindeki bireyin kendini gerçekleştirme çabalarının anlatısı olan *Butimar Sessizliğin Kanatları*, kurgusal düzlemde iki ana eylemi ön plana çıkartır: rüya görmek ve susmak. Başka insanların hayatlarını yaşayarak/ kendini başkalarının yerine koyarak hayatındaki eksikliği giderme/yamama isteğindeki psikiyat, rüyalara kapılar açmak suretiyle yarattığı evrende kendini tamamlamaya çalışır. Kurduğu rüyada kendini yerine koyduğu büyük amcası Yusuf, psikiyatın varoluşsal

kaygılarını benzer bir düzlemde yaşar. O da rüyalar kurmakta ve bu rüyalar sayesinde içine hapsedildiği, uyuşmadığı dünyanın dışına çıkıp nefes almaktadır. Ancak her iki roman kişisi de rüyalarıyla o denli bütünleşirler ki bir müddet sonra hayal ile gerçek arasındaki çizgi silikleşmeye başlar.

Büyülü gerçekçiliğin olanakları kullanılarak kurgulanan romanda Kaan Murat Yanık, simyadan da istifade eder. Yusuf'un tutku hâline getirdiği ve temelde değiştirilmeyle ilgilenen bu bilgi alanı ile hem Yusuf'un hem de Butimar'ın değişimi gözler önüne serilir. Yusuf'un iyiden kötüye evrilişi simyanın kendisinde yol açtığı tahribatla gösterilir ve onu önce kendinden sonra sevdiklerinden uzaklaştırdığı süreçle ortaya konur. Butimar ise sevdiği adamın bu tutkusu neticesinde metamorfoza uğrayarak simya ile amaçlanan bir dönüşüm geçirir. Ölü bedeninin altına dönüşmesi ile Yusuf istediğini elde eder; ancak hem sevdiği kadını hem de kendini tüketerek/ yok ederek.

Dramatik aksiyonu masalsı, heyecanlı, düşsel, fantastik unsurlarla örülen ve hızlı bir tempoda akan roman, izleksel yönden bu tempoya ters düşen bir şeye vurgu yapar; sessizlik. Olay örgüsünün akışı boyunca duyulan, sükûnun sesidir. Hayatını öldürmeye ve anlamlandırmaya çabalayan roman kişilerinin pasif bir eylem olarak görülen ama bilinçli bir tercihe işaret eden sessizlikleri, romanın adından itibaren imlenir.

KAYNAKÇA

- ADLER, Alfred (2009a), *Bireysel Psikoloji*, Çev. Ali KILIÇLIOĞLU, Say Yayınları, İstanbul.
- _____ (2009b), *İnsanı Tanıma Sanatı*, Çev. Kâmuran ŞİPAL, Say Yayınları, İstanbul.
- AKTULUM, Kubilay (1999), *Metinlerarası İlişkiler*, Öteki Yayınevi, Ankara.
- _____ (2011), *Metinlerarasılık/Göstergearasılık*, Kanguru Yayınları, Ankara.
- ECEVİT, Yıldız (2012), *Türk Romanında Postmodernist Açılımlar*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- ECO, Umberto (2011), *Anlatı Ormanlarında Altı Gezinti*, Çev. Kemal ATAKAY, Can Yayınları, İstanbul.
- ELİUZ, Ülkü (2016), *Oyunda Oyun Postmodern Roman*, Kesit Yayınları, İstanbul.
- _____ (2020), "Yoldaki Yolculuk: Anlatıda Zaman", *Route Educational & Social Science Journal*, 7.6, 170-195.
- FREUD, Sigmund (2006), *Psikanaliz Üzerine*, Çev. Kâmuran ŞİPAL, Cem Yayınevi, İstanbul.

- _____ (2011), *Haz İlkesinin Ötesinde-Ben ve İd*, Çev. Ali BABAĞLU, Metis Yayınları, İstanbul.
- GÖZE, Ergun (1992), *Fröyd ve Fröydizmin İçyüzü*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul.
- HARVEY, W. J. (2004), “Romanda Sosyal Ortam”, Haz. Philip STEVICK, *Roman Teorisi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 169-187.
- HOPKINS, David (2006), *Dada ve Gerçeküstücülük*, Çev. Suat Kemal ANGI, Dost Yayınları, Ankara.
- JAMES, Henry (2004), “Roman Dünyası”, Haz. Philip STEVICK, *Roman Teorisi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 57-64.
- JUNG, Carl Gustav (2008), *İnsan Ruhuna Yöneliş*, Çev. Engin BÜYÜKİNAL, Say Yayınları, İstanbul.
- KORKMAZ, Ramazan (2015), “Romanda Mekânın Poetiği”, Haz. Ramazan KORKMAZ, *Yazınsal Okumalar*, Kesit Yayınları, İstanbul, 77-99.
- LÖWY, Michael (2009), *Sabah Yıldızı-Gerçeküstücülük ve Marksizm*, Çev. Aslıhan AYDIN ve U. Uraz AYDIN, Versus Yayınları, İstanbul.
- SAZYEK, Hakan (2015), *Roman Terimleri Sözlüğü*, Hece Yayınları, Ankara.
- _____ (2002), “Türk Romanında Postmodernist Yöntemler ve Yönelimler”, *Hece-Türk Romanı Özel Sayısı*, 65/66/67, 493-509.
- ŞİŞMAN, Gülşah (2018), *Bilge Karasu-İnsan ve Eser*, Basılmamış Doktora Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Trabzon.
- TEKER GARCÍA, Ayfer (2010), *Latin Amerika Edebiyatında Büyülü Gerçekçilik*, Ürün Yayınları, Ankara.
- TEKİN, Mehmet (2003), *Roman Sanatı (Romanın Unsurları) 1*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- TOURAİNE, Alain (2012), *Modernliğin Eleştirisi*, Çev. Hülya UĞUR TANRIÖVER, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- WILLIAMS, Raymond (1992), “Metropol Algıları ve Modernizmin Doğuşu”, Çev. Taciser BELGE, *Birikim*, 35, 19-24.
- YANIK, Kaan Murat (2016), *Butimar Sessizliğin Kanatları*, Kapı Yayınları, İstanbul.
- YENİAY, Müesser (2013), *Öteki Bilinç: Gerçeküstücülük ve İkinci Yeni*, Şiirden Yayıncılık, İstanbul.

Çevrimiçi Kaynaklar

- BEDİR AKOSMAN, Ayşegül (2015), “Kaan Murat Yanık Butimar’la Okuyucunun Karşısında”, Erişim Adresi: <http://www.oncevatan.com.tr/kultur-ve-sanat/kaan-murat-yanik-butimarla-okuyucunun-karsisinda-h81073.html> (e.t. 15.03.2020)

Gülşah ŞİŞMAN

ERGÜLEN, Haydar (2016), “Adı Butimar, İçi Simurg!”, Erişim Adresi:
<http://www.artfulliving.com.tr/edebiyat/adi-butimar-ici-simurgi-i-4965>
(e.t. 25.06.2020)

ABDÜLHAK ŞİNASİ HİSAR'IN "ANLATILARI" NDA GEÇMİŞ ZAMAN "TUTUNAMAYANLAR" I

*"The Disconnected" of the Past Time in Abdülhak Şinasi Hisar's
"Narratives"*

Gülçin OKTAY*

ÖZ: Abdülhak Şinasi Hisar en verimli dönemini 1933-1956 yılları arasında geçirmiş, Türk edebiyatında gelenek ile modernlik arası çizgide duran önemli bir yazardır. Boğaziçi'nde, Rumeli Hisarı'nda, Çamlıca'da geçirdiği çocukluğu ve gençliği, Hisar'ın yazarlık sürecini etkilemiş ve onu bir "geçmiş zaman anlatıcısı"na dönüştürmüştür. Bu sebeple Hisar; *Boğaziçi Mehtapları* (1942), *Boğaziçi Yalıları* (1954), *Geçmiş Zaman Köşklere* (1956) adlı kitaplarında geçmiş yıllara ve "Boğaziçi medeniyeti"ne dair anılarını anlatmıştır. Onun eserleri devasa bir hatıra kitabının bölümleri gibidir ve daima geçmişten beslenir. Yazar, anılarına o kadar bağlıdır ki onun *Fahim Bey ve Biz* (1941), *Çamlıca'daki Eniştemiz* (1944), *Ali Nizami Bey'in Alafrangalığı ve Şeyhliği* (1952) adlı eserleri de bir roman olmaktan ziyade hatıraya yakındır. Dolayısıyla Hisar'ın metinleri bu karmaşık yapıyı itibarıyla bir anlatı olarak değerlendirilmeye daha yatkındır. Bu anlatıların ana meselesi ise eserlerin isimlerinden de anlaşıldığı gibi geçmiş zaman ve geçmiş zamanın insanlarıdır. Hisar, geçmiş zamanı anlatırken bir nostalji duygusu yaşatmakla birlikte Bergsoncu bir bakışla zamanın/değişimin kesintisiz/önlenebilir yapısının da farkındadır. Bu sebeple zaman değiştiğinde mekânlar ve insanlar değişmekte, değişemeyenler ise bir "tutunamayan" profili olarak yaşamlarına devam etmeye çalışmaktadırlar. Bir anlamda onun karakterleri eskiyen köşkler gibidirler; eskiseler de bir dönemin ihtişamını anımsatırlar. Bu makalede de yazarın üç romanından ve onlarda geçen Fahim Bey, Hacı Vamık Bey ve Ali Nizami Bey'den yola çıkılarak zaman, değişim ve değişimin dışında kalan karakterler incelenecektir. Aynı zamanda bu noktalar, Abdülhak Şinasi Hisar'ın kendi "tutunamayan" profili ile de kıyaslanacak ve yazar ile karakterleri arasındaki bağ değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Abdülhak Şinasi Hisar, Boğaziçi, Geçmiş Zaman, Anlatı, Tutunamayan

ABSTRACT: Abdülhak Şinasi Hisar, whose most productive period was between 1933 and 1956, was a significant figure in Turkish literature who stood between tradition and modernity. The time he spent in Bosphorus, Rumeli Fortress, and Çamlıca during his childhood and adolescence had a great impact on his writing process and transformed him

* Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Çanakkale, oktaygulcin@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3745-5896

Geliş Tarihi / Received: 25.10.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 05.01.2023

Yayın Tarihi / Published: 20.07.2023

into a narrator who benefited from the past. Thus, Hisar told us about his memories of the past years and the “Bosphorus civilization” in his works, to exemplify, in *Bosphorus Moonlights* (*Boğaziçi Mehtapları*, 1942), *Bosphorus Mansions* (*Boğaziçi Yalıları*, 1954) and *Past Times Mansions* (*Geçmiş Zaman Köşkleri*, 1956). His works are like the chapters of a large memoir that are constantly nourished by the past. Some of the author’s works more closely resemble memoirs than novels due to his preoccupation with his memories, such as *Fahim Bey and Us* (*Fahim Bey ve Biz*, 1941), *Our Brother-in-law in Çamlıca* (*Çamlıca’daki Eniştemiz*, 1944) and *Ali Nizami Bey’s European Style and Sheikdom* (*Ali Nizami Bey’in Alafrangalığı ve Şeyhliği*, 1952). As a result of their complexity, the works of Hisar tend to be regarded as narratives. As their titles imply, the primary focus of these narratives is on past events and the people belonging to the past. While Hisar described the past by evoking a sense of nostalgia, he was also cognizant, from a Bergsonian standpoint, of the unending/uncontrollable nature of time and change. As a result, as time passes, places and people also change, and those who do not make an effort to continue living their lives are characterized as “the disconnected”. In a sense, his characters are analogous to aging mansions; even as they age, they still evoke the glory of a particular era. This article analyzes the author’s three works and a selection of their characters. By examining Fahim Bey, Hacı Vamık Bey, and Ali Nizami Bey, this study examines time, change, and the characters left behind by the change. Also, these aspects will be compared to the “disconnected” Hisar profile, and the author’s relationship with his characters will be discussed.

Keywords: Abdülhak Şinasi Hisar, Bosphorus, Past Time, Narrative, The Disconnected

Giriş

Abdülhak Şinasi Hisar, Türk edebiyatının önemli yazarlarından birisi olmasına rağmen hakkında yeterli sayıda çalışma yapılmamış, hak ettiği ilgiyi yeterince görmemiş isimlerden biridir. Bugün bile Abdülhak Şinasi’nin eserlerinin yeni baskıları yapılmamakta, eserlerine ulaşmada güçlük çekilmektedir.¹ Oysaki Hisar, bir dönemi ve medeniyeti anlatması açısından önemlidir ve ilgiyi hak etmektedir.

Hisar; bugün binalarla ve betonla doldurulmuş, denizi, havası kirlenmiş Boğaziçi’nin en güzel zamanlarına şahit olmuş ve o güzellikleri her açıdan yaşamış bir bireydir. Varlıklı bir ailenin² çocuğu olan Hisar, kardeşi Selim

¹ Bu makale yazıldığında ve hakem sürecine girdiğinde henüz Abdülhak Şinasi Hisar’ın eserlerinin yeni baskıları yapılmamıştı. Ancak 2022 yılının Ekim ayında Everest Yayınları yazarın eserlerini yeniden bastı. Bu gelişme, Hisar’ın daha geniş bir okuyucu kitlesine ulaşması ve yeni nesillerle arasındaki mesafenin kapatılması açısından önemlidir.

² Yazarın babası Mahmud Celâleddin Bey, Mekteb-i Sultânî’de okumuş ve iki yıl da Paris’te eğitim görmüştür. Celâleddin Bey, kadınlarla ilgili yazıların toplandığı *Mürüvvet* adlı dergiyi çıkarmıştır. İçerisinde Abdülhak Hamid, Ziya Paşa, Recâizâde Mahmut Ekrem gibi önemli isimlerin bulunduğu *Hazine-i Evrâk* dergisini çıkaran kişi de Mahmud Celâleddin Bey’dir. Abdülhak Şinasi Hisar’ın annesi Neyyir Hanım ise şiire, musikiye düşkün paşazâde bir aileden gelmektedir. Bu sebeple Hisar’ın hem anne hem de baba tarafı maddi sıkıntılardan azade, kültürlü bir ailedir. Dolayısıyla Hisar’ın içinde bulunduğu bu sosyo-

Nüzhet Gerçek³ ile birlikte çocukluğunu ve ilk gençliğini Rumeli Hisarı, Büyükkada ve Çamlıca'da geçirir. Hisar'ın anne tarafından kalan Rumeli Hisarı'ndaki yalı, üç katlı büyük bir yapıdır (Uysal, 2016: 52). Hizmetçiler, dadılar, mürebbiyeler, uşaklar arasında büyüyen Abdülhak Şinasi'nin komşuları ise Şair Nigar Hanım ve Tefik Fikret'tir. Bu anlamda Hisar hem entelektüel açıdan hem de maddi açıdan refah içinde yaşar. Ancak Abdülhak Şinasi büyüdükçe bu "cennet bahçesi"nin güzelliklerini ve rahatlığını yitirmeye başlar.⁴ Hisar'ın ilk hayal kırıklığı anne ve babasının boşanmasına şahit olmasıdır. Hisar'ın babası Mahmud Celâleddin Bey yazdığı yazılar ve çıkardığı dergiler sebebiyle II. Abdülhamid yönetimi tarafından sürgüne⁵ gönderilir. Ancak Hisar'ın annesi Boğaziçi'nden temelli ayrılıp eşinin gönderildiği yere gitmek istemeyince evliliğin sonu gelir. Bu olay, Hisar'ın hem kardeşini hem de kendisini derinden etkiler ve iki kardeş ömür boyu evlenmeme kararı alırlar. Nitekim bu kararlarının da arkasında dururlar ve yalnız başlarına ömürlerini noktalarlar.

ekonomik çevre hayata bakışını ve yazarlığını etkilemiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Uysal, 2016: 186, 51-55; Turinay, 1993: 28-38).

³ Selim Nüzhet Gerçek de ağabeyi Abdülhak Şinasi gibi yazarlık faaliyetleri ile ilgilendir. Selim Nüzhet, Ahmet Kâmil takma adıyla çeviriler ve uyarlamalar yapar. Bu çevirilerden ilki Fransız yazar Claude Farrare'den yaptığı *Can Vermezler Tekkesi* (1922); ikincisi ise Pierre Benoit'ten yaptığı *Unutulan Adam* (1923)'dir. Bu iki eser dışında uyarladığı veya çevirdiği pek çok eser özellikle de oyunlar vardır. Matbaacılık faaliyetleri ile de ilgilenen Selim Nüzhet Gerçek'in en ünlü eserleri, *Türk Matbaacılığı 200. Sene-i Devriyesi Münasebetiyle* (1928) ve *Türk Temaşası* (1930)'dır. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Şengül, 2018).

⁴ Necmettin Turinay, Abdülhak Şinasi Hisar'ın Boğaziçi sevgisinin özellikle ömrünün son yıllarına doğru depreştiğini söyler. Turinay'a göre Hisar'ın ailesinden habersiz Paris'e gidişi ve burada gördüğü ortam, tanıştığı insanlar onun hayata bakış tarzını değiştirir. Bunu Yakup Kadri'nin anlattıklarıyla destekleyen Turinay, Abdülhak Şinasi Hisar'ın ülkeye döndükten sonra yalı hayatına sıcak bakmadığını, devrin modası Beyoğlu, Şişli çevrelerine taşınma arzusu güttüğünü söyler. Hatta Hisar'ı Paris'ten döndükten sonra tanıyan Galib Kemâlî Söylemezoğlu onunla ilgili şu ifadeleri kullanır: "Abdülhak Şinasi'nin eski zamanları göklere çıkarmasına ben şaşıp kalıyorum, çünkü ben kendisini o zamanları yaşadığı sırada yakından tanıdım. O zamanlar yirmi yaşında idi ve tam mânâsıyla zübbe bir paşazâde idi. İşi gücü de İstanbul hayatından şikâyet etmek, devrinin, ailesinin, Türk cemiyetinin yaşayış tarzını tenkid etmekte..." (Adile Ayda'dan akt. Turinay, 1993: 104-105). Ancak Hisar yaşlandıkça çocukluk ve gençlik yıllarına özlem duyar, millî değerlere daha bağlı bir insan olur ve yazılarında da bunları vurgulama ihtiyacı hisseder. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Turinay, 1993: 61-67).

⁵ Abdülhak Şinasi Hisar'ın babası Mahmut Celâlettin Bey, o dönemin önemli dergilerinde kadın hakları ile ilgili yazılar yazar. Bu yazılar dönemin padişahı II. Abdülhamid tarafından hoş karşılanmaz ve Celâleddin Bey Cezayir, Lübnan ve Beyrut'a Maarif Müdürü olarak gönderilir. Bir anlamda Celâleddin Bey, sürgüne gönderilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Uysal, 2016: 56-58).

Hisar'ın ikinci hayal kırıklığı ise içinde büyüdüğü, yaşadığı ve hayranlık duyduğu yalılarının yanmasıdır. Bu yangında Hisar ailesi her şeyini kaybeder ve bir daha hiçbir şey eskisi gibi olmaz. 1922'de Şair Nigar Hanım'ın yalısında çıkan bir yangın Abdülhak Şinasi'lerin yalısına sıçrar ve yalı, içindeki bütün eşyalarla kül olur (Uysal, 2016: 99). Bunun üzerine Hisar, annesi ile birlikte Nişantaşı'na taşınır. 1918'de babasını, 1922'de yalılarını, 1928'de de çok sevdiği annesini kaybeden Hisar, Boğaziçi medeniyetinden ve o dönemin insanlarından fiilen uzak kalmak zorunda kalır. Ancak zihnen ve ruhen Hisar için bu medeniyet hiçbir zaman yok olmamıştır. Hisar'a göre; "Mazimiz, çocukluğumuz ve gençliğimizle birlikte sevgili ölülerimizle bulduğumuz mukaddes bir diyardır. Mazi hepimiz için Âdem'in kovulduğunu hatırladığı cennettir" (Hisar, 2012: 176). Bundan sonra Abdülhak Şinasi'nin bütün ömrü, geçmişi ve geçmişin insanlarını anmak/yaşatmak üzerine kurulur. Hisar; gazete yazılarında, hatıralarında ve romanlarında yılmadan, şevkle ve azimle Boğaziçi'ni yazar. Bu durum onun edebiyat camiasında yerli Marcel Proust olarak ünlenmesini sağlar.⁶ Orhan Pamuk da *İstanbul-Hatıralar ve Şehir* kitabında Abdülhak Şinasi Hisar'ı Yahya Kemal, Reşat Ekrem Koçu, Ahmet Hamdi Tanpınar gibi dört hüznülü yalnız yazar arasında sayar (2004: 108). Pamuk'a göre bu isimler, Doğu ile Batı arasındaki karmaşık tutumlarıyla yıkılan bir medeniyeti ve onun yarattığı hüznü şiirselleştirirler (2004: 108-114). Abdülhak Şinasi Hisar *Boğaziçi Mehtapları* (1942), *Boğaziçi Yalıları* (1954), *Geçmiş Zaman Köşkleri* (1956) adlı hatıra kitaplarında; *Geçmiş Zaman Fıkraları* (1958) adlı yazılarında Boğaziçi'ndeki mehtap sefalarını, yalıları ve köşkleri anlatır, geçmiş zamanın insanlarının seslerini duyurur. Hatta Abdülhak Şinasi, Boğaziçi'ne o kadar bağlıdır ki bir dönem Ankara'da müşavir olarak görev yaparken ruhsal bunalımlar geçirir. Bu sebeple Hisar, Ankara'da daha fazla duramaz ve İstanbul'a geri döner; kısa süre sonra da sağlığına kavuşur (Uysal, 2016: 145; Turinay, 1993: 77-79).

Abdülhak Şinasi Hisar *Fahim Bey ve Biz* (1941), *Çamlıca'daki Eniştemiz* (1944), *Ali Nizami Bey'in Alafrangalığı ve Şeyhliği* (1952) adlı eserlerinde de Boğaziçi hassasiyetini devam ettirir. Üstelik bu romanlardaki başkarakterler tam anlamıyla kurgu da değildir. Taha Toros'un tespitiyle *Fahim Bey ve Biz* romanındaki Fahim Bey, bir hariciyecî Fatin Bey'dir. *Ali*

⁶ Abdülhak Şinasi Hisar *Varlık* dergisinin 1952 yılında kendisiyle yaptığı bir konuşmada etkilendiği yazarlar arasında Maurice Barrés ve Marcel Proust'un isimlerini sayar. Hisar'a göre Maurice Barrés'in cümleleri "manalı, güzel, derin, şairane, üstadane, harikulade"dir. Marcel Proust'un ise uzun cümleleri, ilmi ciddiyeti, hisleri, hatıraları ile Hisar'a göre kendi hayatımızın ve hislerimizin toplamıdır. Ayrıntılı bilgi bkz. (Hisar, 2009: 119-120).

Nizami Bey'in Alafrangalığı ve Şeyhliği romanındaki Ali Nizami Bey, anne tarafından akraba ve kısa bir süre hariciye memurluğu yapan İlhami Bey'dir. *Çamlıca'daki Eniştemiz*'deki Hacı Vamık Bey ise Hisar'ın halasının kocasıdır (Akt. Uysal, 2016: 93). Yakup Kadri de *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları* adlı eserinde otuz üç yıllık arkadaşı Abdülhak Şinasi'den bahsederken "Fahim Bey" ve "Nizami Bey" ile tanıştığını söyler (2000: 238-239). Romandaki Fahim Bey'in gerçekte adının Fatim Bey olduğunu söyleyen Yakup Kadri, Fatim Bey'in saatlere düşkün eşinin de romandaki Saffet Hanım ile birebir benzediğini vurgular (2000: 239). Yakup Kadri'nin anlatımıyla Nizami Bey ise Sütüce Bektaşî dergâhında görüp tanıdığı İlhami Bey'dir ve sık sık dergâhta oradan buradan aşırıldığı nefesleri, şiirleri okuyan biridir (2000: 239). Bu anlamda İlhami Bey, romandaki Ali Nizami Bey'in aşırma şiirler yazmasına da ilham kaynağı olur. Böylece Hisar, roman olarak değerlendirilen eserlerinde de hatıralarını anlatır ve onun bu eserleri bir anlatı şemsiyesi altında toplanmaya daha uygundur. Hisar, 1943 yılında *Ulus* dergisinde çıkan "Edebiyatta Roman" adlı yazısında romanı "melez ve karışık bir edebiyat nevi" olarak tanımlar ve "bir romanın en büyük meziyetinin roman'a benzememesi" olduğunu söyler (2009: 41-43). Bu düşünceler çerçevesinde Hisar, üç eserini yazarken romanın kurallarına uyma gayesi gütmeyiz. O, geleneğe sadıktır; çünkü amacı dili ve üslûbuyla bir sanatsal eser ortaya koymaktır. Bu sebeple Alena Ramîç'in tespitiyle onun eserlerini tam anlamıyla modern türlere göre tasnif etmek de zordur (2002: 54). Hisar'ın anlatılarındaki ana mesele, değişen zaman ve bu zamanın dışında kalan Fahim Bey, Hacı Namık Bey ve Ali Nizami Bey'dir. Bu üç karakter; zamana ayak uyduramamaları, toplumun kıyısında kalmaları ve kendilerine has tuhaflıkları ile bir "tutunamayan" profili çiziler. Aynı zamanda bu karakterler, Abdülhak Şinasi Hisar'ın kendi "tutunamayan" profili ile de benzerlik gösterirler. Makalede, bu noktalar detaylı bir şekilde ele alınacak ve yazar ile karakterleri arasındaki bağ değerlendirilecektir.

Yalnız ve Başarısız Bir Tutunamayan: Fahim Bey

Abdülhak Şinasi Hisar'ın, *Fahim Bey ve Biz* romanı 1941 yılında yayımlanır ve bu roman 1942 yılında CHP Hikâye ve Roman Mükâfâtı'nda üçüncülük ödülünü alır. Fahim Bey karakterini anlatıcının ve farklı insanların bakış açısından değerlendiren roman, yayımlandığı yıl düşünüldüğünde oldukça farklı bir akışa sahiptir. Yakup Kadri de *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları* kitabında *Fahim Bey ve Biz* romanının tarzı karşısında şaşkınlığa uğradığını vurgular. Hatta yazar, arkadaşı olan Abdülhak Şinasi'nin okuyuculardan rağbet görmeyeceğini düşünür. Yakup Kadri aynı endişeyi Abdülhak Şinasi'nin de taşıdığını söyler. Ancak sonuç Yakup

Kadri'nin ve Hisar'ın beklediği gibi olmaz ve okur romana büyük bir ilgi gösterir (2000: 234). Eser 1941, 1942, 1955 yıllarında Hilmi Kitabevi'nden, 1966 yılında Varlık Yayınları'ndan, 1978 yılında Ötüken Yayınları'ndan, 1996'da Bağlam Yayınları'ndan çıkar. *Fahim Bey ve Biz*, 2005 yılında ilk baskısını ise Yapı Kredi Yayınları'ndan yapar ve 2011 yılına gelindiğinde bu yayınevinden 5. baskısına ulaşır (Hisar, 2011c). Bu yıldan sonra eserin yeni baskıları azalır ve Abdülhak Şinasi'nin günümüz okuruyla arasında bir uçurum oluşur. Hâlbuki Hisar'ın anlatıları, modern okurun kayıtsız kalabileceği gibi bir içeriğe sahip değildir. Ancak birinci dipnotta da bahsettiğimiz gibi bu eksiklik 2022 yılının Ekim ayında Everest Yayınları tarafından kapatılır. Yayınevi Abdülhak Şinasi Hisar'ın bütün eserlerini yeniden basarak yazarı yeni nesil okuyucularla buluşturur.

Eserin başkarakteri Fahim Bey, tıpkı Oğuz Atay'ın 'Beyaz Mantolu Adam' hikâyesinin isimsiz kahramanı gibi "Kalabalık bir topluluk içerisinde[dir]. Başarısız[dır]" (Atay, 2018: 11). Anlatıcının bir gazetede Fahim Bey'in ölüm haberini görmesiyle başlayan roman, yaşadığı devirde "tuhaf"lığıyla dikkat çeken bu ismin üzerine yoğunlaşır. Buna göre, Fahim Bey kimdir? Bir âlim midir, deli midir? Optimist midir, pesimist midir? Pısrık mıdır, cesaretli midir? Beceriksiz midir, işinin ehli midir? Şarklı mıdır, garplı mıdır? Zampara mıdır, sadık mıdır? Fahim Bey'i tanıyanlara, tanıdığını zannedenlere göre o bunların biri ya da birkaçıdır. Anlatıcı öncelikle kendisinin Fahim Bey'i nasıl tanıdığını anlatan detayları verir. Buna göre Fahim Bey, anlatıcının babasının mektepten arkadaşıdır. Bu sayede o da Fahim Bey'i tanır. Anlatıcının babasına göre; Fahim Bey iyi niyetli, yardımsever, kendinden fazla başkalarını düşünen biridir. Ancak bu iyi özelliklerinin yanında Fahim Bey'in kendine özgü tuhafıkları da vardır. Fahim Bey başkalarına yük olma/olmama konusunda takıntılı düşüncelere sahiptir. Fahim Bey'in bu tuhafıkları kendi babasına karşı takındığı tavırla başlar. Okulu bitirdikten sonra iş bulamayan Fahim Bey, babasından maddi anlamda bir yardımı kabul etmez ve ona iş bulamadığını söylemez. Fahim Bey'in amacı, hayal ettiği gibi büyük bir başarıya ulaşmak ve babasını da bu başarısıyla gururlandırmaktır. Ancak işler hesapladığı gibi gitmez; çok düşük bir maaşla kadrosuz bir memur olur. Fahim Bey için bu, babasına söylememesi gereken bir başarısızlık örneğidir. Aksine o, Babîâlî'de iyi bir iş bulduğunu söyler ve İstanbul'da mevkisine yakışır büyük bir konak tutar. Ancak beş parasız Fahim Bey, bomboş odalı bu kocaman konakta keman çalmaktan başka bir iş yapmaz. Anlatıcının babasına göre Fahim Bey, optimizm ve pesimizm felsefeleri arasında hızlı geçişler yapar. Bir gün

hayata tozpembe bakan, neşeli olan, eğlenceye düşkün olan Fahim Bey, bir başka gün yorgun, bezgin ve umutsuz olur.

Fahim Bey'in tuhaflıkları bunlarla da sınırlı değildir. O, kendisine yapılacak en küçük bir yardımı "torpil" olur düşüncesiyle geri çevirir. Bu anlamda Fahim Bey, yazarı Abdülhak Şinasi'ye oldukça benzemektedir. O da kendisine sağlanacak kolaylıkları reddeden, kitaplarının satışlarını arttıracak taktikleri etik bulmayan biridir (Akt. Zariç, 2019: 50). Bu sebeple çevresindekiler tarafından "saf" olmakla suçlanır. Fahim Bey, kadınlarla ilişkilerinde de tıpkı yazarı gibi başarısız bir tiptir. Fransa'dan gelen bir kumpanyanın aktristine âşık olan Fahim Bey, kadına abartı boyutlarda buketler gönderip gülünç durumlara düşer. Kendisini zengin adamlar ne kadar damat yapmak isterse Fahim Bey bu isteklerden bir o kadar uzak durur. Bunun yerine Fahim Bey kimsesiz, sessiz sedasız Saffet Hanımla evlenir. Bir anlamda Fahim Bey, Ivan Gonçarov'un *Oblomov* romanında Oblomov karakterinin de yaptığı gibi farklı bir hayat yaşamaktan korkar. Oblomov da sevdiği kadın Olga uğruna değişmekten korktuğu için ondan ve yaşayacağı hayattan kaçır; Agafya adlı ev sahibesi ile evlenerek birbirinin aynı günler geçirir (Gonçarov, 2012). Fahim Bey de Oblomov'un yaptığı tercihin aynısını yapar ve Saffet Hanımla sakin bir hayat yaşar, risk almaz. Abdülhak Şinasi ise ömrü boyunca evlenmez ve arkadaşı Hamdullah Suphi'ye gönderdiği mektupta yazdığı gibi mutsuz olmaktan korkar (Akt. Uysal, 2016: 104-105). Hatta bu konuyu ironik bir dille "[a]ra sıra ya evlenseydim de iki çocuğum olsaydı; oğlum komünist, kızım aktrist olsaydı hâlim nice olurdu" (Uysal, 2016: 104) şeklinde aktarır. Bu açıdan Abdülhak Şinasi de evlenmekten, sorumluluktan ve risk almaktan korkan biridir.

Anlatıcının eniştesine göre ise Fahim Bey, "delinin biri"dir (Hisar, 2011c: 38). Abdülhak Şinasi Hisar, *Fahim Bey ve Biz* romanında geçen bu enişte tipini *Çamlıca'daki Eniştemiz* romanında başkaraktere dönüştürür. Şarklı olan ve böyle olmakla övünen enişteye göre Fahim Bey, züppenin biridir ve bu da onun giyiminden bellidir. Eniştenin bunu söylemesinin sebebi ise, Fahim Bey'in çok kısa bir süre Londra'da sefarethane kâtipliği yapmasıdır. Fahim Bey böyle bir makama ulaşınca şık giyinmenin önemli olduğunu düşünür ve Londra'nın en büyük terzilerinden Pool'e birçok kıyafet sipariş eder. Bu siparişler o kadar fazladır ki Fahim Bey hem gelen faturayı yıllarca ödemek zorunda kalır hem de ömrü boyunca bir daha hiç kıyafet alamaz. Modası çoktan geçmiş bu kıyafetleri giymek zorunda kalan Fahim Bey, yine gülünç durumlara düşer. Anlatıcının eniştesi de Fahim Bey'in yaz kış ortama uygun olmayan kıyafetleri giymesine bakarak onu

fazla “Garplı”, hatta “kâfir” bulur (Hisar, 2011c: 40). Enişteye göre Fahim Bey’in birbirinden kötü kokan peynirlere olan düşkünlüğü de bu “züppe”liğin ispatıdır. Bu noktada Fahim Bey, yazarı Abdülhak Şinasi’yi de andırır. Onun da yiyeceklerle olan münasebeti çoğu zaman sorunlu ve abartılıdır. Meyve yemekten, hatta kokusundan bile tiksinen Hisar, etrafındakiler tarafından “tuhaf” bulunur (Uysal, 2016: 105). Anlatıcının halasına göre de Fahim Bey tuhaf biridir. Hatta bu tuhafılığı karısı Saffet Hanım’a da geçmiştir. Saffet Hanım mangal başında mütemadiyen içtiği sigaraları, saat kurulumuna karşı olan takıntısıyla Fahim Bey’in bir kopyasıdır. Komşu Huriye Hanım’a göre ise Fahim Bey, pısrık ve beceriksiz biridir. Bir iş sahibi olamaması, sürekli haber takip edip evin her yerini gazetelerle doldurması gibi huylarıyla Saffet Hanım’ı da hasta etmiştir. Anlatıcının annesinin görüştüğü kadınlardan bir ikisi ve enişte de Fahim Bey’in genç kızlarla düşüp kalkan zampara biri olduğunu söylerler.

Briç, poker vb. oyuncularına, politikacılara ve musikişinaslara göre ise Fahim Bey, bir âlimdir. “Teşebbüsü şahsi” modasına uyarak bir şirket kurma peşine düşen Fahim Bey, sermayedarlar için ise “hayalperestin biridir” (Hisar, 2011c: 49). Reji İdaresi Tercüme Kaleminde iş yaptığı dönemlerde ise o, patronları için “hayal kuvveti”nden yoksun, her şeyi birebir çeviren bir ruhsuzdur (Hisar, 2011c: 50).

Anlatıcıya göre ise Fahim Bey bunların hiçbiri ve hepsidir. Ona göre Fahim Bey, “yaşıyor değil de hâlâ bir yaşamaya hazırlanma devresinde[dir]” (Hisar, 2011c: 74). Fahim Bey’in farklı farklı kişiler tarafından başarısız görülmesi, âlim görülmesi, pısrık veya cesaretli görülmesi de bundandır. Çünkü Fahim Bey kendini arayan ve koca bir ömür geçmesine rağmen hâlâ bulamayan biridir. Bu sebeple Fahim Bey; ideal bir memur, girişimci, eş, arkadaş, komşu olamaz. Murat Belge’nin ifadesiyle o bir Don Kişot’tur ve ülküleriyle gerçeklikler arasına sıkışmıştır (1998: 360). Eserde bu, Fahim Bey’in bir han odasında kiraladığı yazıhane günlerinde belirginleşir. Fahim Bey istediği gibi bir iş bulamayınca hayali müşteriler yaratmaya, hayali işler icat etmeye başlar. Selim İleri’nin ifadesiyle Fahim Bey bir “düşsever”dir (2015: 286). Bir anlamda o, oyunlarla yaşar ve içerisinde hayal kırıklığına yer olmayan iç dünyasına döner (Atay, 2012: 425). Anlatıcıya göre Fahim Bey, bu sayede “kâbuslu bir rüya gibi karmakarışık ve manasız bir âleme düştüğü[nü]” unutmaya çalışır (Hisar, 2011c: 92-93). Çevresi tarafından anlaşılammak da yanlış değerlendirilmek de bütün “tutunamayanlar”ın makûs talihidir. Üstelik bu yanlışlık Fahim Bey’in Arapçada olmayan ve

hiçbir anlama gelmeyen isminde de görülebilir (Hisar, 2011c: 30). Anlatıcı bu durumu şöyle ifade eder:

"Babamın daha anlattıklarına göre zavallı Fahim Bey meğer henüz doğarken de kendisine takılan isimle, bir yanlışlığın kurbanı olmuş. Zira Arapçada 'Fahim' kelimesi bulunmadığından, o zamanlar sık sık kullanılan 'Devleti fahime' tabiri gibi bu isim de yanlışmış. Ve onun gençlik zamanındaki lisan meraklıları, daha o vakitte bile müteassıp, bir taraftan bisiklete binenlere 'derrace suvaran' denilmesini münasip bulurlarmış, bir taraftan da kendisine itiraz ederler, 'İlahi Fahim Bey!' derlermiş, 'bu ismi de nerden buldun, a birader! Arabide böyle bir kelime yoktur ki! Durup dururken sen bize isminle yanlış yaptırmış oluyorsun! Oldu mu ya?..

Fahim Bey Bursa'da bulunduğu sırada bir gün kendisini Süleyman Nazif'le tanıştırmak istemişler, o, 'Ben mazurum, ismi yanlış bir adamla doğru dürüst görüşmem!' diye reddetmiş!" (Hisar, 2011c: 30).

Böylece Fahim Bey'in çevresiyle arasındaki uçurum daha adında başlar ve davranışları, karakteri ile de çoğalır. Toplum, Fahim Bey'i ne ismiyle ne de cismiyle kabul eder ve o daima 'biz'in dışında kalır.

Delilik ve Dengesizlik Sınırında Bir Enişte: Hacı Vamık Bey

Abdülhak Şinasi Hisar'ın 1944 yılında yayımlanan *Çamlıca'daki Eniştemiz* kitabında da Fahim Bey'e benzer bir "tutanamayan" tipi işlenir. Bu roman, *Fahim Bey ve Biz* romanında anlatıcının bahsettiği enişte tipi üzerine kurulur. *Fahim Bey ve Biz*'de olduğu gibi *Çamlıca'daki Eniştemiz* de romandan ziyade hatıra-deneme arası bir türe yakındır. Hisar'ın çocukluğunu geçirdiği yerleri anlatması, hatıralarını yazdığını vurgulaması, anne-babasının ayrılması gibi detaylar bu eserin hatıraya kayan taraflarını açık eder. Ancak Hisar'ın anlattığı bu tipin ne kadarının kurgu ne kadarının gerçek olduğu ise belirsizdir. Süha Oğuzertem'in ifadesiyle Abdülhak Şinasi Hisar'ın karakterleri "kurmacamsı" ve "romanımsı" karakterlerdir (2018: 242, 245).

Çamlıca'daki Eniştemiz anlatısında söz konusu olan Hacı Vamık Bey'dir. "Deli Vamık Bey", "divânenin biri", "deli eniştemiz" lakaplarıyla anılan bu kişi, anlatıcının halasının eşidir. Çamlıca'daki köşkte oturan enişte, anlatıcının çocukluk yıllarına damga vurmuş ve hiçbir zaman unutamadığı isimlerden biri olmuştur. Eniştenin en belirgin özelliği ise çocuk ruhlu olmasıdır. Bu sebeple enişte, etrafı tarafından "deli, delişmen" olarak görülür. Oysaki anlatıcıya göre deli olmak, dürüst olmak demektir. Çünkü etrafımızdaki insanların çoğu gerçek kimliklerini ortaya dökmek için maskelerin ardına saklanırlar. Hacı Vamık Bey gibi tipler ise rol yapamazlar ve kendilerini oldukları gibi ortaya döktükleri için dürüsttüler. Hatta anlatıcıya göre onlardan öğrenecek çok şey vardır:

“Onlar, insanlar hakkında daha doğru bir fikir edinmemize yararlar ve cemiyet içinde emeklerimizi senelerle boş yere kemirecek ve yolumuzu nafîle yere senelerle uzatacak yanlışlardan sakınmamıza hizmet ederler. Filhakika insanlar yalnız akıllarıyla yaşamadıkları gibi, “aklıselim” denilen şey de umumî değil gayet, nispidir. Fakat bütün bu hakikatlerden gaflet ederek zavallı insanların birbirlerini, herkesin herkesi ve cemiyeti olduğundan fazla makul ve mantikî bulmağa insiyakî bir meyli ve tehlikeli bir alışkanlığı vardır. Böylece, bize kalsa, yanlış olarak, kendimizin büsbütün mâkul bir âlemde yaşadığımızı sanırız. Fertler ve milletlerin bu yanlış yüzünden birçok zararlar gördükleri muhakkaktır. Hâlbuki deliler bizi bu gafletimizden kurtararak hakikati bize olduğu gibi gösterirler. İnsan bir deliyle konuşurken, daha bir çeyrek saat geçmeden, gözleri açılır ve akli başına gelir, belki uzun zamanlarda öğrenemeyeceği şeylere akıl erdirir” (Hisar 2011b, 9).

Bu anlamda anlatıcıya göre enişte; her şeyi olanca açıklığıyla görür, kendisiyle görüşenleri gafletten kurtarır ve onların da gözlerini açar. Bu eniştenin tek kusuru gönlünce yaşama hevesine kapılmış bir çocuk olmasıdır. Onun acele acele konuşmaları, sabırsız tavırları, her şeyi şakaya vuran tarafları, çocuklarla iyi anlaşması da bunun ispatıdır. Mehmet Narlı da Türk roman ve hikâyesinde delileri incelediği çalışmasında Hacı Vamık Bey’i “Çocukların Delileri/Çocukça Deliler” başlığı altında inceler. Narlı’ya göre; çocuklar deli diye bilinen kişilere saygısız davranmazlar ve onlarla kendilerinden biriymiş gibi temas kurarlar (2013: 247). Oğuz Atay da *Tehlikeli Oyunlar* romanında Hikmet Benol karakteri üzerinden deliler ve çocuklar üzerindeki ilişkiye gönderme yapar. Hikmet’e göre; insandaki zavallılığı önce çocuklar anlarlar, hatta delileri koşturanlar da önce çocuklar olurlar (2017: 35). Hacı Vamık Bey de kelimenin tam anlamıyla bir deli olmasa da çocukların ilgisini çeken tuhaf davranışlara sahiptir. O; neşeli halleri, kaptisleri, kıskançlıkları, inatçılıklarıyla çocukların bir aynasıdır. *Fahim Bey ve Biz*’deki Fahim Bey ne kadar içe kapanıksa Hacı Vamık Bey o kadar dışa dönüktür. Fahim Bey ne kadar az konuşursa Hacı Vamık Bey o kadar konuşkandır. Fahim Bey ne kadar yaşamaktan vazgeçmişse Hacı Vamık Bey o kadar dünyaya bağlıdır. Ancak birtakım farklılıklara rağmen, bu iki karakterin başarısız olmaları, çevreleriyle uyum sağlayamamaları ve daima çocuk kalmalarıdır.

Hacı Vamık Bey de Fahim Bey gibi başarısız bir tiptir. Kırk beş yaşlarında olduğu söylenen enişte, Arap vilayetlerinde çeşitli memuriyetler yapsa da bir türlü bu görevlerinde başarıya ulaşamaz. Enişte ya rüşvet aldığı gerekçesiyle ya da uslu durmadığı gerekçesiyle çok geçmeden görevlerinden azledilir. Enişteyi bu durumlardan kurtaran ise Yıldız Sarayı’nda nüfuzu olan babasıdır. Anlatıcıya göre enişte, “bütün o kelli felli haline, sakalına

rütbesine, üniformasına, nişanlarına, kılıcına rağmen, hâlâ, aşağı yukarı, babasının şımarttığı bir çocuk gibi, onun sağlığında bir mirasyedi[dir]" (Hisar, 2011b: 134). Bu sebeple enişte, babası öldükten sonra bir daha memuriyete giremez ve Çamlıca'daki köşkünde bir görev alırım umuduyla yaşar. Eniştenin en belirgin özelliği ise hatalarını hiçbir zaman kabul etmemesi ve kendisini hep haklı görmesidir. Üstelik "yarı çocuk huylu" bu enişte, kıskançtır ve kendisinden daha iyi bir makama gelenlere karşı acımasızca eleştirilerde bulunur (Hisar, 2011b: 59).

Hacı Vamık Bey iş hayatında olduğu gibi kadınlarla olan ilişkilerinde de başarısız biridir. Genç ve güzel kadımlara düşkün olan enişte, eşini sık sık aldatır. Bu aldatmalarda o kadar pervasızdır ki her seferinde eşinin kendisini affedeceğini düşünür. Ancak bir gün eşi, "Deli Vamık Bey" in taşkınlıklarına dayanamaz ve evi terk eder. Barışma planları da suya düşen enişte köşküne getirttiği kızlarla eğlence âlemlerine dalar, anlatıcının ifadesiyle "kadın delisi" olur. Ancak bir yandan da enişte namaz kılan, camiye giden, kurban kesen ve köşküne dinî bir hava vermek için onu yemyeşil bir renge boyatan Müslümandır. Anlatı boyunca da eniştenin dindar ve Şarklı tarafları öne çıkarılır. Bir Avrupalı gibi giyinmeye ve yaşamaya alışamayan enişte, âdeta zamanının dışında kalır. Fahim Bey nasıl diktirdiği ve ömür boyu giymek zorunda kaldığı kıyafetleriyle gülünç olduysa Hacı Vamık Bey de bu Şarklı görüntüsüyle etrafının dalga konusu olur. Lokantalara gitmeye de alışamayan enişte aşçılar, hizmetçiler, kalfalarla kalabalık bir nüfusa sahip olan köşkte alaturka bir hayat yaşar. Dindar yapısına ve görüntüsüne rağmen Hacı Vamık Bey, bazı hurafelere inanmaktan da kendini alamaz. Büyüye, cinlere, fala, muskaya, nazara, uğura ve uğursuzluğa inanan bu adam, olması gereken Müslüman tipinden farklıdır. Süha Oğuzertem'e göre Abdülhak Şinasi de "modern çağda yaşayan ama modern bir yazar olmayan", "son Osmanlı" sıfatını Yahya Kemal'den fazla hak eden biridir (2018: 243). Oğuzertem, bu durumun Hisar'ın geçmişten gelen bir dünya görüşünü sürdürme ısrarında ve sık sık kullandığı "hülya, hayal, hafıza, hatıra" gibi kelimelerde gözlemlenebileceğini söyler (2018: 244, 246).

Hacı Vamık Bey'in anlatıcı ve çevresi tarafından tuhaf bulunan özelliklerinden biri de her şeyde abartıya kaçmasıdır. Odalar dolusu yemekler yapması, çok konuşması, âlim görünmek için Arapça ifadeleri yerli yersiz kullanması, polisiye romanlara olan düşkünlüğü, ukalalığı onu etrafının gözünde daha da "delişmen" yapar. Anlatıcıya göre de o "bilgin değil bilgiç, ağırbaşlı değil hoppa" bir adamdır (Hisar, 2011b: 156). Bu anlamda Hacı Vamık Bey davranışları, giyinişi, yaşam tarzıyla zamanının

dışında kalmıştır ve yazarı Abdülhak Şinasi'den pek çok parça taşır. Hisar da deli enişte gibi latifeyi seven, yazdıklarında da bariz bir ironi hissedilen “delişmen” biridir. Mikrop kapma korkusu, yemeklere olan düşkünlüğü, hastalık boyutundaki temizlik takıntısıyla tıpkı Hacı Vamık Bey gibi karikatürleşmiş bir tiptir (Uysal, 2016: 105-111; Karaosmanoğlu, 2000: 246). Üstelik Hacı Vamık Bey de Abdülhak Şinasi de değişen bir dünyada değişmeden kalan; ancak o eski ışıltısını kaybeden köşkler gibidirler.

Deli mi Veli mi?: Ali Nizami Bey

Abdülhak Şinasi Hisar, 1952 yılında yayımlanan *Ali Nizami Bey'in Alafrangalığı ve Şeyhliği* kitabında önceki iki kitabında olduğu gibi “tutunamayan” bir karakteri anlatmaya devam eder. Bu kitap da öncekiler gibi yer yer kurgu yer yer hatıra sayılabilecek özellikleriyle bir anlatı izlenimi doğurur.

Ali Nizami Bey, anlatıcının anne tarafından uzak bir akrabasının oğludur. Onu anlatılmaya değer kılan ise hayatının iki aşaması arasındaki derin uçurumlardır. Annesi ve babası ile Büyükkada'nın Nizam caddesinde yaşayan Ali Nizami Bey, kelimenin tam anlamıyla alafranga bir züppedir. Bu hâliyle o, etrafının ve anlatıcının dikkatini çeker. Ali Nizami Bey'in en büyük tutkusu kumardır ve bunun için ailesinin bütün servetini yok edebilecek kadar gamsızdır. Kendi emeğiyle para kazanmayan ve mirasyedi olan Ali Nizami Bey, etrafına karşı da oldukça bonkördür. Bu sebeple sık sık dolandırılır ve “saf” görülür. Hatta Ali Nizami Bey'in güvendiği hizmetçisi de çoğu zaman eşyaları temizlemek bahanesiyle efendisinin üstündeki paraları aşırır. Bu noktada Ali Nizami Bey ile hizmetçisi, Recaizade Mahmut Ekrem'in *Araba Sevdası*'ndaki Bihruz Bey ile kendisini sık sık dolandıran Fransızca hocası Mösyö Piyer'i andırır (1997: 12). Ali Nizami Bey de Bihruz Bey gibi dolandırıldığını uzun zaman fark etmez, ettiğinde de hizmetçisine sert bir karşılık vermez. Neticede Ali Nizami Bey için para, aileden gelen ve hiç bitmeyecek bir kaynaktır. Bu sebeple o, Beyoğlu'nun en ünlü terzisi Mir'den giyinir; ayakkabılarını da yine Beyoğlu'nun ünlü mağazası Héral'e yaptırır. Anlatıcının ifadesiyle Ali Nizami Bey dolaplar dolusu kıyafetleriyle, ayakkabılarıyla ve çeşit çeşit bastonlarıyla müze açabilecek bir ihtişamdadır. Üstelik Ali Nizami Bey'in zevkleri sadece giyim kuşamla da sınırlı değildir. O kumara düşkün olduğu kadar avlanmaya, birbirinden pahalı tablolara, alafranga musikiye, çiçeklere ve arabalara da düşkündür. Anlatıcının babasına göre o, “şımarık bir mirasyedi”, “insolent bir züppe”dir (Hisar, 2011a: 14). Ali Nizami Bey'in alafranga merakı, bir dönem yazarı Abdülhak Şinasi'yi de etkisi altına almıştır. Dördüncü dipnotta

da bahsettiğimiz gibi Hisar, Paris'ten döndükten sonra yalı hayatını beğenmemeye başlar ve Beyoğlu, Şişli gibi çevrelerde yaşama arzusuna düşer (Karaosmanoğlu, 2000: 244). Galip Kemâlî Söylemezoğlu'nun ifadesiyle hayatının bu döneminde Hisar "tam mânâsıyla züppe bir paşazâde" tavırları sergiler (Adile Ayda'dan akt. Turinay, 1993: 104). Ancak Abdülhak Şinasi yaşlandıkça bu alafranga meraklardan kurtulur ve geçmiş zamanın peşinde bir yazar olur.

Ali Nizami Bey'in en dikkat çeken özelliği ise her şeyi yarım bırakması ve hiçbir şeyi sonuna kadar götürmemesidir. Oğuz Atay'ın *Tutunamayanlar* romanında dediği gibi Ali Nizami Bey de hep ön sözlerde kalır ve hayatının giriş bölümüne bir türlü gelemmez (2012: 393). Pek çok okula gitmesine rağmen hiçbirini bitiremez, okumayı sevmez ve hiçbir meslek edinmez. Bir anlamda o, başarısızlık örneğidir. Aynı başarısızlık kadınlarla ilişkilerinde de görülür. Evlenmesine, iki çocuğu olmasına rağmen mutlu bir aile hayatı sürdüremez ve sık sık eşini aldatır, sevgili değiştirir. Annesinin şımarttığı ve hiç büyüyemeyen bir çocuk olan Ali Nizami Bey, yetişkinlerin dünyasına adapte olamaz. Kadınlarla olan ilişkilerinde, buluşma maceralarında abartıya kaçıp dedikoduların odağı olur. Kendini övmeyi seven ve nasihatleri dinlemeyen bu koca çocuk, etrafındakileri güldüren bir yarı delidir.

Anne ve babasını kaybettikten sonra ise Ali Nizami Bey, bambaşka bir hayat yaşamaya başlar. Aileden kalan serveti kısa sürede kumarda yiyip bitiren Bey, sefaletle düşünce çareyi dine sığınmakta bulur.⁷ Aslında bunun da kaynağı, Ali Nizami Bey'in gördüğü bir rüyadır. Annesine fazlaca düşkün olan bu çocuk, bir gece rüyasında onu görür ve annesi ona bir şeyh olmasını

⁷ Hakan Sazyek, bu üç karakterin yaşadığı "tutunamama" hâlini "özel yabancılaşma" kavramı ile açıklar. Bu kavram, Sazyek'in ifadesiyle sosyoloji kitaplarında yoktur ve kendi üretimidir. Sazyek; Fahim Bey'i, Hacı Vamık Bey'i ve Ali Nizami Bey'i "yanlış adamlar" olarak tanımlar. Ona göre; Fahim Bey ile Hacı Vamık Bey yaşlandıkça toplum kurallarına uyum sağlarlar; ancak Ali Nizami Bey tam tersi bir istikamette yer alarak "özel yabancılaşma" yaşar. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Sazyek, 2008: 243). Oysaki bu üç karakter de birbirine çok benzer bir "tutunamama" hâli yaşar. Fahim Bey bunu içine kapanarak ve kendi hayali dünyasına dalarak yaparken Hacı Vamık Bey çok konuşarak, gülererek, yemek yaparak ve yiyerek, kadın delisi olarak yapar. Ali Nizami Bey ise önce kılık kıyafet, araba, resim gibi maddî zevkler peşinde koşarken bir süre sonra "şeyh" olma arzusuna kapılır. Bu sebeple üç karakterin toplumla uyuşamaması ufak tefek farklar içermekle birlikte aynı noktaya ulaşır. Onların yaşadığı hâl bir yabancılaşmadan ziyade tutunamama hâlidir. Çünkü "yabancı" konumunda olan bir birey, var oluşsal krizler yaşadığı için hayata tutunma gayesi gütmeyen ve davranışlarında bir eylemsizlik hâli dikkat çeker. Abdülhak Şinasi'nin karakterleri ise her ne kadar zamanlarının dışında kalsalar da son anlarına kadar kendi bildikleri gibi yaşamaya devam ederler ve hayata tutunma çabası gösterirler.

söyler. Annesi yaşarken de öldükten sonra da onun etkisinden çıkamayan Ali Nizami Bey, başındaki Bektaşî tacı ve sırtındaki siyah cüppesiyle bir şeyh olur. Bir zamanlar bakmaya bile korktuğu Karacaahmet Mezarlığı, artık yıkık dökük evinin/dergâhının manzarası olur. Anlatıcı, Ali Nizami Bey'deki bu değişimi büyük bir şaşkınlıkla karşılar:

“Ali Nizami Bey, o alafranga, o züppe, o gösteriş meraklısı, o kibirli, o müsrif, o hoppa, o ‘insolent’ Ali Nizami Bey, karşımda şimdi bu kılıktaydı! Çocuk gözlerime o zamana kadar hiç kimse ne giyim, ne harici şekil, ne de bunların delâlet ettiği tabiat ve mâna itibarıyla bu kadar katî bir fark ve böyle tam bir değişme göstermiş değildi. Gerçi bu yaşadığımız zamanlar, bizim, bir tahtıravallı oynar gibi, bir hayli ilerlemiş bir alafrangalıktan bir hayli geri kalmış bir şarklılığa, lezzetle, bir gidip, bir geldiğimiz zamanlardı. Fakat, aynı bir adamın bu kadar az bir vakit içinde, o kadar gösterişli bir alafrangalıktan bu kadar koyu bir şarklılığa geçişine cidden hayretler içinde kalıyordum” (Hisar, 2011a: 45).

Ali Nizami Bey'in hareketlerinde, giyiminde ve ilişkilerinde olan tutarsızlık hayatının bu ikinci devresinde de kendini gösterir. Dünya nimetlerinden soyutlansa da Ali Nizami Bey ara sıra ziyaret ettiği akrabalarının, tanıdıklarının evlerinden biraz da olsa para edecek eşyalar aşırıya başlar. Üstelik sadece maddi olarak değil, ünlü şairlerden aşırıldığı şiirleri de kendi yazmış gibi gösterir. Artık o, insanların hem acıyarak hem kızgınlıkla baktığı bir meczuptur. Tek müridi ise bir zamanlar lalası olan Hüseyin Ağa'dır. Anlatıcıya göre bu iki adam, Don Kişot ile Sanço Panza'yı andırır (Hisar, 2011a: 60). Alafranga bir yaşamdan koyu bir şarklılığa geçen Ali Nizami Bey, Hüseyin Ağa için eskiden bir “deli” iken şimdi bir “veli” olur. Lastikli mestleri, cüppesi ve tacıyla “bütün tabiat ve maneviyatında, birbirine karışık olarak, bir hayli sathîlik, biraz da acayıplık bulunan bir adamdı[r]” (Hisar, 2011a: 54). Bir süre sonra da bu acayıp şeyh, akıl sağlığını tamamen kaybeder ve bir tımarhaneye yatırılır; çok geçmeden de ölür. Abdülhak Şinasi Hisar'ın da annesine düşkünlüğü, çocuk ruhu ve etrafı tarafından “acayıp” bulunması yarı gerçek yarı kurgu Ali Nizami Bey karakterini besler. Bu sebeple Fahim Bey de Hacı Vamık Bey de Ali Nizami Bey de Abdülhak Şinasi'nin yansımalarıdır ve bu isimler geçmiş bir zamanın hiç geçmeyecek/eskimeyecek ve geleceğe miras kalacak tipleridir.

Sonuç

Abdülhak Şinasi Hisar; 3 roman, 3 hatıra 1 fıkra kitabı, 1 antoloji, 3 biyografi kitabı ve yüzlerce gazete, dergi yazısıyla üretken bir yazardır. Boğaziçi'nde, Rumeli Hisarı'nda, Çamlıca'da çocukluk ve ilk gençlik yıllarını geçiren Hisar, eserlerinde üst sınıf bir çevrenin yaşam tarzını aktırır. Onun eserleri devasa bir hatıra kitabının bölümleri gibidir. Üstelik bu hatıra kitabına en uygun isim de Boğaziçi Medeniyeti'dir. Abdülhak Şinasi'nin en

dikkat çeken eserleri ise edebiyat tarihlerinde roman olarak değerlendirilen *Fahim Bey ve Biz* (1941), *Çamlıca'daki Eniştemiz* (1944) ve *Ali Nizami Bey'in Alafrangalığı ve Şeyhliği* (1952)'dir. Hatıra ve roman arasında gidip gelen bu üç kitap, "anlatı" şemsiyesi altında toplanabilir. Abdülhak Şinasi Hisar da çeşitli yazılarında ve kendisiyle yapılan söyleşilerde bu eserlerin bir roman olmadığını kabul eder ve onlara bazen hatıra bazen de hikâye der. Hisar'ın anlatmayı sevmesi, dil ve üsluba önem verip eserlerinde şiiriyet yaratması onu geleneksel anlatılara yaklaştırır. Ancak bu üç eserinde Fahim Bey, Hacı Vamık Bey ve Ali Nizami Bey üzerinden geçmiş zamanda yaşamış ve toplumla uyuşmamış bir birey tipini kurgulamaya çalışır. Bu özellikleriyle o, yer yer geleneksel anlatılardan uzaklaşıp Süha Oğuzertem'in ifadesiyle "kurmacamsı" karakterler yaratır. Bu üç karakter, birbirlerinden farklı özelliklere sahip olmakla beraber bazı noktalarda benzerlikler gösterirler. Bu da, adını andığımız üç karakterin Oğuz Atay'ın edebiyatımıza kazandırdığı şekliyle "tutunamayan" tipler olmalarıdır. *Fahim Bey ve Biz*'de Fahim Bey; risk almaktan korkan yapısı, kılık kıyafet ve tavır olarak zamanının dışında kalması, hayalperestliği ve tuhafliklarıyla bir tutunamayandır ve kitabın adında da görüldüğü gibi "biz" in yani toplumun dışında kalır. Fahim Bey, herkesin birbirinden farklı sıfatlar taktığı anlaşılammış, yalnız ve hüzünlü biridir. O da çareyi iç dünyasına sığınmakta ve orada kendisine ait bir dünya yaratmakta bulur. *Çamlıca'daki Eniştemiz*'deki Hacı Vamık Bey ise Fahim Bey'e göre dışa dönük biridir. Ancak o da Fahim Bey gibi yalnız, başarısız ve anlaşılammış biridir. Bu anlaşılammama ve çevreye uyum sağlayamama durumu, Hacı Vamık Bey'i fazlasıyla konuşkan, eşyalara ve yemeklere düşkün yapar. Çoğu zaman da Hacı Vamık Bey birbirinin aksi istikametlerde zevklere kapılır. Evliliğinde, işinde ve insanlarla ilişkilerinde başarılı olamayan bu tip, ironik üslubu ve çocuksu yapısıyla bir tutunamayandır. *Ali Nizami Bey'in Alafrangalığı ve Şeyhliği*'ndeki Ali Nizami Bey de hayatının birinci döneminde Hacı Vamık Bey gibi gönlünce yaşama arzusuna kapılır. Aileden kalan mirası bitiren Ali Nizami Bey, annesinin şımarttığı bir çocuktur ve bir türlü büyüyemez. Hayatının ikinci döneminde ise Ali Nizami Bey, iç âlemine dönen bir Bektaşî şeyhidir. Ancak iki dönemi de Ali Nizami Bey'i çevresiyle uyuşturamaz ve o hep Fahim Bey gibi "biz" in dışında kalır. Bu üç karaktere genel olarak bakıldığında ise yazarları Abdülhak Şinasi Hisar'dan birçok özelliği barındırdıkları görülür. Hisar da onlar gibi zamanının dışında kalmış, çevresi tarafından yeterince anlaşılammış, temizlik hassasiyeti, mikrop takıntısı ve fazla kibarlığıyla tuhaf bulunmuştur. Üstelik o, annesine olan düşkünlüğü, cesaretsizliği ve saf yapısıyla daima çocuk kalmıştır. Buna göre;

Fahim Bey de Hacı Vamık Bey de Ali Nizami Bey de Abdülhak Şinasi de vakit geçirme oyunu oynayan, hayata tutunmak için çırpınan büyümemiş yalnız çocuklardır.

KAYNAKÇA

- ATAY, Oğuz (2012), *Tutunamayanlar*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- ATAY, Oğuz (2017), *Tehlikeli Oyunlar*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- ATAY, Oğuz (2018), *Korkuyu Beklerken*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- BELGE, Murat (1998), *Edebiyat Üstüne Yazılar*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- GONÇAROV, Ivan (2012), *Oblomov*, Çev. Sabahattin EYÜBOĞLU ve Erol GÜNEY, İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- HİSAR, Abdülhak Şinasi (2009), *Kitaplar ve Muharrirler III-Romana Dair Bazı Hakikatler (1943-1963)*, YKY Yayınları, İstanbul.
- HİSAR, Abdülhak Şinasi (2011a), *Ali Nizami Bey'in Alafrangalığı ve Şeyhliği*, YKY Yayınları, İstanbul.
- HİSAR, Abdülhak Şinasi (2011b), *Çamlıca'daki Eniştemiz*, YKY Yayınları, İstanbul.
- HİSAR, Abdülhak Şinasi (2011c), *Fahim Bey ve Biz*, YKY Yayınları, İstanbul.
- HİSAR, Abdülhak Şinasi (2012), *Boğaziçi Mehtapları*, YKY Yayınları, İstanbul.
- İLERİ, Selim (2015), *Edebiyatımızda Sevdiğim Romanlar Kılavuzu*, Everest Yayınları, İstanbul.
- KARAOSMANOĞLU, Yakup Kadri (2000), *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- NARLI, Mehmet (2013), *Edebiyat ve Delilik-Türk Roman ve Öyküsünde Deliler ve Delilik*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- OĞUZERTEM, Süha (2018), *Eleştirirken-Modern Türkçe Edebiyat Üzerine Yazılar*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- PAMUK, Orhan (2004), *İstanbul-Hatıralar ve Şehir*, YKY Yayınları, İstanbul.
- RAMİÇ, Alena (2002), *Abdülhak Şinasi Hisar'ın Söyleminde Gelenek*, Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi, Ankara.
- Recaizâde Mahmud Ekrem (1997), *Araba Sevdası*, Haz. Hüseyin ALACATLI, Akçağ Yayınları, Ankara.
- SAZYEK, Hakan (2008), *Abdülhak Şinasi Hisar'ın Romanlarında Özel Yabancılaşma*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- ŞENGÜL, Abdullah (2018), "Selim Nüzhet Gerçek", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, (2022, 04 Haziran), Erişim Adresi: <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/gercek-selim-nuzhet>
- TURİNAY, Necmettin (1993), *Abdülhak Şinasi Hisar*, MEB Yayınları, İstanbul.

ABDÜLHAK ŞİNASI HİSAR'IN "ANLATILARI" NDA
GEÇMİŞ ZAMAN "TUTUNAMAYANLAR" I

UYSAL, Sermet Sami (2016), *Bir Abdülhak Şinasi Hisar Vardı*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul.

ZARİÇ, Mahfuz (2019), *Abdülhak Şinasi Hisar*, Akademik Kitaplar, İstanbul.

Araştırma Makalesi / Research Article DOI: 10.33207/trkede.1121078

TOKSİK ERKEKLİĞİN TÜRK DİZİ ENDÜSTRİSİNİN POPÜLER ÖRNEKLERİ ÜZERİNDEN OKUNMASI: HERCAİ VE SEN ANLAT KARADENİZ*

*Reading Toxic Masculinity through Popular Examples of Turkish TV Series
Industry: Hercai and Sen Anlat Karadeniz*

Betül TANSEL**
Serhat KAYA***

ÖZ: Kadın cinayetlerinin, cinsel istismar ve tacizlerin konvansiyonel medyada görece genişçe yer bulması ve sosyal medyada hızlı yayılıma girmesi birçok yeni kavramı da beraberinde getirmiştir. Raewyn Connel tarafından ilk kez 1980’li yılların sonlarına doğru kullanılan *toksik erkeklik* (toxic masculinity) kavramı da bunlardan biridir. Connel, *toksik erkeklik* kavramını; işçi sınıfı erkeklerin, eşcinsel erkeklerin baskılanma hallerinin ve orta sınıf beyaz erkeklerin konumunu açıklamak için kullanmaktadır. Toksik erkekliğin bilinirlik kazanmasında, aktivist Tarana Burke’nin ilk olarak 2006 yılında MySpace’te başlattığı #MeToo hareketi önemli bir başlangıç olmuştur. Ocak 2018’de cinsel istismar ve tacize karşı mücadele etmek için Hollywood oyuncularının başlattığı “Time’s Up” dikkat çeken bir diğer harekettir. Erkekliğin popüler medyaya yansıyan yüzlerine yönelik çok sayıda çalışma literatürde yer almaktadır. Biz de çalışmamızda toksik erkekliğin Türkiye dizi endüstrisindeki görünürlüğünün popüler örnekleri olan “Sen Anlat Karadeniz” ve “Hercai” dizileri üzerinden ele alacağız. Çalışmamızda bu diziler özelinde toksik erkekliğin çeşitli yansıma biçimleri, söylem ve eleştirel söylem analizi yöntemleriyle incelenecektir. Dizilerdeki saldırgan ve baskın erkeklik formlarının aşikâr edilmesi izler kitle üzerinde şüphesiz etki bırakmaktadır. Toksik erkeklik sahnelerine sıkça yer verilmesinin ve ilgili sahnelerin uzun tutulmasının ise şiddeti normalleştirdiğini ve hatta sıradanlaştırdığını söyleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Toksik Erkeklik, Toplumsal Cinsiyet, Medya, Televizyon ve Dizi

ABSTRACT: The relatively wide coverage of femicides, sexual abuse and harassment in conventional media, and their rapid spread in social media brings about many new concepts.

* Bu çalışma 19-21 Ekim 2019 tarih aralığında Antalya’da gerçekleştirilen “SADAB 4. Uluslararası Sosyal Araştırma ve Davranışsal Bilimler Sempozyumu”nda sözel bildiri olarak sunulmuştur.

** Dr., İstanbul Esenyurt Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, İstanbul, betultansel@esenyurt.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2035-5661

*** Arş. Gör., İstanbul Esenyurt Üniversitesi, Radyo, Televizyon ve Sinema Bölümü, İstanbul, serhatkaya@esenyurt.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9508-140X

Geliş Tarihi / Received: 25.05.2022
Kabul Tarihi / Accepted: 16.01.2023
Yayın Tarihi / Published: 20.07.2023

Toxic masculinity, which was first used by Raewyn Connel in the late 1980s, is one of these concepts. Connel uses toxic masculinity to explain the oppression of working-class men, gay men, and the position of middle-class white men. The MeToo movement that activist Tarana Burke started on MySpace in 2006 for the recognition of toxic masculinity is an important beginning in this context. In January 2018, "Time's Up", which was launched by Hollywood actors to fight against sexual abuse and harassment, is one of the striking movements. There are many studies on the faces of masculinity reflected in popular media in the literature. We also our visibility in the working examples of the popular series of industrial toxic masculinity in Turkey "Sen Anlat Karadeniz" and "Hercai" we will consider over. Specific to these series, various forms of reflection of toxic masculinity will be examined by discourse and content analysis methods. Revealing the aggressive and dominant forms of masculinity in the series undoubtedly leaves an impression on the audience. We can say that the frequent use of toxic masculinity scenes and keeping the relevant scenes long normalize and banalize violence.

Keywords: Toxic Masculinity, Masculinity Studies, TV Series, Media

Giriş

Her toplumun ve kültürün etkili olduğu coğrafyada erkekler üzerinde oluşturduğu baskı sonucu ortaya çıkan *toksik erkeklik*, akademisyenler tarafından iktidar sahibi erkeklerin üzerinde oluşturulan sistematik baskıları açıklamak için kullanılmaktadır. Yeni toplumsal hareketlerde ön plana çıkan toksik erkeklik kavramındaki "toksik" kelimesi Oxford sözlüğü tarafından 2018'de yılın kelimesi olarak seçildi. 'Erkeklik' kelimesi ise "toksik" kelimesinden sonra en çok kullanılan üçüncü kelime oldu. Geçtiğimiz yıllarda, "toksik erkekliğin", modern kültürde erkek şiddetini ve cinsiyetçiliği tanımlamak için kullanılan bir deyim haline geldiğini söyleyebiliriz. Genellikle toksik erkeklikle ilişkilendirilen normlar, inançlar ve davranışlar şunları içermektedir: aşırı rekabetçilik, kendi kendine yeterlilik¹, şiddete yönelik eğilim veya şiddeti yüceltme², şovenizm, erkek üstünlüğünü benimseme, kadın düşmanlığı/nefreti, toplumsal cinsiyette katı kimlik ve rol kavramları, heteronormativite³, kadınların cinsel ilgisine hak kazanma, cinsel olarak kadınların nesneleştirilmesi ve kadınların çocuklaştırılması.⁴ The Good Men Project'in araştırmasına göre ise toksik erkeklik, erkekliği kültürel ideale indirgeyen dar ve baskıcı bir tanımlamayla, duyguları zayıflık olarak görüp cinsel arayışları ve zoraki saldırganlığıysa sözde "kadınsı" özelliklerin -duygusal kırılganlıktan hiperseksüel olmama haline- yanında başarı ölçütleri olarak algılayarak bunun olmaması halinde erkek olarak statünüzün elinizden alınabileceği

¹ Güncel manasıyla izolasyon anlamında kullanılırken ataerkil zihniyette ailenin reisi ve geçimini sağlayan kişi anlamındadır.

² İnsanlara, hayvanlara, nesnelere ve online platformdaki herhangi bir şeye yönelik.

³ Heteroseksüelliğin ve cisgenderliğin doğallığına ve üstünlüğüne inanma.

⁴ Zihinsel yetersizlik, eksik farkındalık, yönlendirilmeye açıklık ve genç görülme hissi.

veya reddedilebileceği bir bakış açısidir (Morrison, 2020:18).

Shepherd Bliss tarafından kavramsallaştırılan toksik erkeklik, 1980'lerin mitopoetik erkek hareketi⁵ içinde ortaya çıktı. 1990'lar ve 2000'lerin başında toksik erkeklik, kendi kendine yardım, akademik ve politik literatürüne dair erkek hareketlerinden daha geniş kitlelere yayıldı. Bu literatür, duygusal olarak uzak baba-oğul ilişkilerinin “toksik” erkeklığı sahip erkekler ürettiğini ifade etmektedir. Aile terapisti Frank Pittman, “In Man Enough: Fathers, Sons, and the Search for Masculinity” (1993), adlı çalışmasında yeterli babalıktan yoksun erkeklerin gerçekçi olmayan kültürel erkeklik imgeleri peşinde koşarken erkekliklerini kanıtlamaya yönelikte sürekli bir ihtiyaç duyduklarını iddia etmektedir. ABD Ulusal Babalık Girişimi'nin kurucusu, Don Eberly (1999a, 1999b), 1999 yılında ABD Temsilciler Meclisi Yargı Komitesindeki gençlik kültürü oturumunda hem de Kolombiya okul katliamındaki şiddeti tartışmak için verdiği ifadede Pittman'a referans vererek babalığı toksik erkeklığe bir panzehir olduğunu aktardı. *Renewing the Sacred Vocation of Dading* (Eberly 1999a) adlı editörlü kitabında Eberly babaların duygusal olarak yokluğunun genç erkeklerin şiddetine katkıda bulunduğunu öne sürmektedir. Ona göre eğer genç erkekler şiddete yöneliyorsa muhtemelen bekâr annelerle büyümüşlerdir ya da en azından babalarıyla duygusal olarak eksik bağları bulunmuştur. Bu bakış açısı neoliberal küreselleşme çağı olan 21. Yüzyılda heteronormatif⁶ aile yaşamına uyumlu hale getirildi. Toksik erkeklik kavramı, feminize edilen hizmet sektörünün genişlemesi ve maskülen olarak tanımlanan yüksek ücretli işlerin ortadan kalkması ile ifade edilen sanayisizleşmeden (deindustrialization) kaynaklanan erkeklerin problemlerini teşhis etmek için bir söylem sağladı. Jennifer Randles'ın (2013, 869) ABD “Gelişen Aileler” programı üzerine yaptığı araştırmasında çoğunlukla azınlık olan düşük gelirli ebeveynler heteroseksüel evliliğe ve babalığa teşvik ettiğini gördü ki programın yönetici direktörünün sözleriyle, bu “erkekler üzerinde medenileştirici etki” oluşturmaktadır. Toksik erkeklik etiketi, marjinalleştirilmiş erkeklere uygulanma eğilimindeydi. Terry Kupers'ın hapishanelerdeki erkekler üzerine yaptığı araştırma, “toksik erkeklığın, agresif bir şekilde rekabet etmek ve diğerlerine hükmetmek için ve en problemleri erkeklik eğilimlerini kapsar” (Kupers 2005, 713–714).

⁵ Mitopoetik erkek hareketi, 1980'lerin başından 1990'lara kadar Amerika Birleşik Devletleri'ndeki çeşitli kuruluşlar ve yazarlar tarafından erkekler için gerçekleştirilen kendi kendine yardım faaliyetleri ve terapötik atölye çalışmaları ve inzivalar bütünüdür.

⁶ Heteroseksüelliğin toplumsal ve doğal norm olarak kabul edilmesi veya bu kabulü içeren kültürel yapıdır.

Benzer şekilde, Devia Bhana'nın (2005, 206) Güney Afrikalı Siyahi öğrenciler hem toksik erkeklik hem de yoksulluğun şiddeti ile ilişkilendirilirken "muhalif sokak erkekliği... sıklıkla bir çete üyesi olan ve elinde bıçak veya silahla bütünleştirilen bir sokak eşkıyası gibi görülen gösterişli giyinmiş siyah bir erkek" olarak tanımlanmaktadır.

Toksik erkeklik terimi, toplumsal cinsiyet ve erkeklik biçimleri hakkındaki tartışmalarda kullanışlıdır çünkü hegemonik erkekliğin kültürel olarak kabul edilen ve değer verilen betimlemeleri ile kadın düşmanlığı, homofobi, açgözlülük (greed) ve şiddetli tahakküm gibi yıkıcı sosyal yönlerini ifade etmektedir (Kupers, 2001:716). Bu nedenle toksik erkeklik kavramından bahsederken hegemonik erkeklikten bahsetmek kaçınılmaz olmaktadır. Toksik erkeklikte, toplum tarafından erkekliğin imajı yeniden oluşturulmaktadır. Erkeğe otoriter, kuvvetli, saldırgan gibi kodlamalar yapılmakta ve ideal erkeklik stereotipleri oluşturulmaktadır. Toksik erkeklik davranışı; genel anlamıyla toplumun biçtiği ve belirlediği kalıba giren erkeğin, üstünlüğünü ve iktidarını güç, agresiflik ve zor kullanma gibi çeşitli yollarla göstermeye ve korumaya çalışmasıdır. Carol J. Adams'ın "Etin Cinsel Politikası" (2013) adlı eserinde erkekliğe feminist vejetaryen eleştirel kuram tarafından yaklaşarak et yemenin erkekliğin iktidarını her seferinde yeniden ilan edilmesi olarak tanımlamaktadır. Kadınların ve hayvanların ataerkil sistem tarafından bir "birey" olmaktan çıkarılarak onları çoğunlukla bir "nesne" ye indirgemesine değinilirken kullanılan ve çoğumuzun dilinde olan bazı söylemlerin aslında ne kadar eril ifadeler olduğunu da ortaya koymaktadır. Adams, şiddet ve tahakkümden beslenen erkek egemen kültürün yeri yurdu olmadığını, zayıf bulduğu her şeyi ve herkesi "erkek" tanımının dışına atarak alt edilecek bir öteki ilan ederek öznenen nesneye indirgediğini vurgulamaktadır. Böylece uygulanan şiddet hem kadın hem de hayvanlar için kayıp gönderge⁷ yöntemiyle kurumsallaştırılan ataerkil düşüncenin yansımalarını barındırmaktadır. Cinsiyet ve cinsel odaklı toksik erkeklik pratiklerinin tek mağdurunun kadınlar olmadığını aynı zamanda erkeklerin de başka erkekler tarafından toksik pratiklere maruz kaldığı göze çarpmaktadır. Ortaya çıkan zehirli davranışlar aslında bir yönden de toplumun erkeğe biçtiği rol ve kalıbı işaret etmektedir. Son zamanlarda erkek egemen konuşmalarda dillere pelesenk olan "*Adamın dibi, adamsın*", "*..... şeklinde yazılır adam diye okunur*", "*Erkekliğini göster!*", "*Erkek gibi oyun oyna!*" vb. tanımlar veya kodların hepsi güçlü, otoriter, agresif ve

⁷ Et yiyeni yediği hayvandan, hayvanı da markette satılan biçiminden yalıtılan kültürel ve dilsel duvara "Kayıp Gönderge" olarak tanımlanır.

şiddeti özendiren kültürel erkeklığe vurgu yaparak toksik davranışların toplum içindeki canlı hallerini göstermektedir. Yapımcı şirketlerin ve senaristlerin ticari kaygı temelleri üzerinde inşa ettikleri dizilerde, reyting uğruna ‘Türk toplumu acıdan şiddetten besleniyor’⁸ mottosu ile hareket edilerek dizilerde şiddetin körüklendiği düşünülmektedir. İncelediğimiz dizilerde, toksik erkeklığın yaydığı bu tehdit kültürü, saldırganlık ve erkeklik üzerindeki söylemler ‘geleneksel erkeklik’ şeklinde çerçeveslendirilerek diğer erkeklik türlerini baskılayan ve olması gereken doğal tutumlar şeklinde dışa yansıtılmaktadır.

Araştırmanın Yöntemi

Çalışmamızda ele alınan Hercai ve Sen Anlat Karadeniz dizilerinin çözümlenmesinde söylem ve eleştirel söylem analizi yöntemlerinden faydalanılmıştır. Sosyal bilimler alanında yapılan akademik çalışmalarda sıkça başvurulan araştırma yöntemlerinden biri olan söylem analizi, metinler aracılığı ile ve konuşmayla oluşturulan anlam ürünleriyle ilgilenen ve çok geniş bir kapsama sahip kültürel ve sosyal araştırmalar için başvurulan bir yöntemdir. Söylem analizi edebiyattan ideolojiye, medyadan sanata, toplum biliminden siyasete kadar geniş bir yelpaze içinde eleştirel bir bakış açısıyla kullanılmaktadır. Eleştirel söylem analizi ise, söylem analizinin bir alt türü olarak, güç, hâkimiyet, hegemonya, sınıf farkı, cinsiyet, ırk, ideoloji, ayrımcılık, çıkar, kazanç, yeniden oluşturma, dönüştürme, gelenek, sosyal yapı ya da sosyal düzen gibi temaları ön plana alan ve araştırma alanı olarak bu konuları işleyen bir yöntemdir (Van Dijk, 2003:352-372). Çalışmamızda söylem ve eleştirel söylem analizi yöntemi ile toplumsal bir sorun olan toksik erkeklığın, dizilerle doğallaştırılarak eşyanın tabiatı gereğiymiş gibi izleyiciye nasıl sunulduğu ele alınmaya çalışılacaktır. Araştırmamızın örnekleme büyük bütçeli, reytingleri yüksek, prime time da yayınlanan Sen Anlat Karadeniz ve Hercai dizilerinin Ocak 2018 – Ocak 2021 yılları arasındaki bölümlerinden oluşmaktadır. Bu dizilerden seçilecek sahneler üzerinden toksik erkeklığın çeşitli yansıma biçimleri söylem ve eleştirel söylem analizi yöntemi kullanılarak okunacaktır.

Sen Anlat Karadeniz Film Künyesi

Yönetmen: Osman Sınav, Emre Kabakuşak, Veli Çelik ve Murat Onbul.

⁸ Sen Anlat Karadeniz dizisinin senaristi Erkan Birgören: “Tam rakamları bilmiyorum ama atıyorum. Birinci bölüm, 7 reytingdi. Yani parmak kırıldığı bölüm. İkinci bölüm iki katına çıkıyor reyting. ‘Böyle şeyleri televizyonlarda görmek istemiyorum’ deniliyor. İyi de kardeşim reytingleri fırlatan sensin” (Gazete Duvar, 2019).

Oyuncular: Ulaş Tuna Astepe, İrem Helvacıoğlu, Mehmet Ali Nuroğlu, Sinan Tuzcu, Gözde Kansu ve Öykü Gürman gibi isimler yer alıyor. Sen Anlat Karadeniz Filminin özeti: Sen Anlat Karadeniz dizisi, Ocak 2018’te başlayıp Kasım 2019’ e kadar ATV’de 3 sezon 64 bölüm yayınlan bir dizidir. Geçmişte para karşılığı satıldığı adamın zulmünden kaçıp çocuğuyla birlikte Karadeniz’e sığınan Nefes’le, onu koruduğu için ailesinin büyük tepkisiyle karşılaşan Tahir’in imkânsız aşkının yer aldığı dizide, şiddete boyun eğmeyen bir kadının ve yanlışları görmezden gelmeyi reddeden bir erkeğin hikâyesi anlatılmaktadır.

Hercai Film Künyesi

Yönetmen: Cem Karcı, Benal Tairi, Barış Yöş ve Ali İlhan.

Oyuncular: Akın Akınöz, Ebru Şahin, Gülçin Santırcıoğlu, Serhat Tutumluer, Ayda Aksel, Macit Sonkan, Serdar Özer, Oya Unustası, Tansu Taşanlar, Servet Pandur, İnci Şen ve Eda Başlamışlı. Hercai Filminin özeti: Hercai, Mart 2019’da başlayıp 25 Nisan 2021’e kadar ATV’de 3 sezon 69 bölüm yayınlanın bir dizidir. Midyat’ın en güçlü ailelerinden Şadoğullarının torunlarından biri olan Reyhan ile yıllar önce öldürülen anne babasının intikamını almak isteyen Miran’ın imkânsız aşk hikâyesini anlatıyor.

Erkeklerin Savaş Silahı Toksik Erkeklik ve Unsurları

Erkeklik (masculinity), erkekliğin (maleness) teorik olarak doğal bir parçası değildir. Ancak toplumsal talepler erkeğin erkekliğini onaylamak için erkeksi olarak sunulan tavırları benimsemesini emretmektedir. Eril Normlara Uygunluk Envanteri-46’ya göre (CMNI-46) geleneksel ve kısıtlayıcı erkeksi normlara bağlılığın dokuz boyutu vardır: kadınlar üzerinde güç, risk alma, kendine güven, playboy, işin önceliği, heteroseksüel kendini sunum, duygusal kontrol, kazanmanın önemi ve şiddet. Saldırganlık, sertlik, dayanıklılık, beceriklilik ve rekabet gücü dâhil olmak üzere bir avuç hegemonik erkekliğin zaman içinde varlığını sürdürdüğü görülmektedir (Whitehead, 2002). Bu özelliklerinin bir adım ötesi veya aşırı hali erkekliği, toksik erkekliğe doğru dönüştürmektedir. Terry A. Kupers (2005), “Başka hiçbir şekilde saygı göremeyeceğini düşünen erkek, başkalarına hükmetmek için güçlü bir dürtü hisseden kişidir” der ki bu dürtünün Türkiye kültüründe maçoluğa karşılık geldiğini söyleyebiliriz. Socolow (1995:684) ise, maçoluğu “erkeklerden erkeğe kişilerarası ilişkilerde abartılı saldırganlık, uzlaşmazlık ve erkek-kadın ilişkilerinde kibir ve cinsel saldırganlık” olarak tanımlamaktadır.

Bu bağlamda çalışmamıza konu olan dizilerde toksik erkeklik kültürü olarak tanımlanan zararlı erkeklik davranış biçimlerini görebilmek

mümkündür. Mesela, Sen Anlat Karadeniz dizisinde Tarık Tamar karakteri aşırı rekabetçilik, kendi olamama hali -yetersizlik, kendini babasına ve çevresine kanıtlama hali, yeni bir benlik oluşturarak farklı bir kimlikle yaşamaya çalışması- davranış biçimleri sergilemektedir. Yine aynı dizideki Vedat Sayar karakteri, kadınları çocuksulaştırması, şiddet, cinsel saldırganlık, tecavüz gibi toksik erkeklik hallerinin örneklerini ortaya koymaktadır. Bunun dışında ele aldığımız dizilerdeki karakterlerin büyük çoğunluğunda yüksek dürtüsellik, empati eksikliği, suçla iç içe yaşama, transfobik ve homofobik fikirler ve kadın düşmanlığının farklı veçhileleri görülmektedir. Birbirinden farklı toksik özellikler sergileyen karakterlerin yer aldığı incelemeye konu olan dizilerimizde öne çıkan toksik özellikler aşağıda başlıklar halinde detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

Modern Erkekliğin İlkeliği: Şiddet, Öfke, Tehdit ve Saldırganlık

Erkeklerden toplumun beklentisini oluşturan erkeksi ölçütleri sadece taşıması değil aynı zamanda ispatlanması beklenmektedir (Connell ve Messerschmidt, 2005; Coston ve Kimmel, 2012; Pyke, 1996). Bunları ispatlamanın yollarından birisi şiddettir. Bunun erkeklik normlarına yansımaları aile içi şiddet (Anderson ve Umberson, 2001), orduda cinsel şiddet (Alison, 2007; Baaz ve Stern, 2009), spor içinde (Messner, 1990), erkekler arasında (Whitehead, 2002) ve okul ortamlarında (Stoudt, 2006) dahil olmak üzere birçok bağlamda şiddetle (Hong, 2000; Kimmel ve Mahler, 2003) ilişkilendirilmiştir. Şiddet uygulayan bireyler, (1) başkaları tarafından zarar gördüklerine, (2) kendilerine zarar verenlerin cezalandırılmayı hak ettiklerine ve (3) şiddetin, yaşadıkları kişisel zarara karşı haklı ve meşru bir yanıt olduğuna inanırlar. Söz konusu erkekler olduğunda -ki bu erkekler bir de belirli sosyal ayrıcalıklara sahip olduklarını düşünüyor- şiddet davranışları daha belirgin olmaktadır. Çünkü sahip olduklarını düşündükleri bu ayrıcalıklar engellendiğinde ve / veya otorite pozisyonları tehdit edildiğinde (Robinson, 2000), bu adamlar genellikle hayal kırıklığı ve nefretle karşılık verirler; Kimmel (2013) bunu 'kırgın beyaz adam' veya mağdur hak olarak ifade eder. Bazı düşünürler, erkekliklerini tartışmasız erkeklik olarak kabul eden kişilerin, kendi cinsiyetini ispatlamaya mecbur kaldığı bir kısıktırma anında durumla başa çıkmak için şiddete yöneldiğini varsaymaktadır (Anderson, 2005; Kimmel, 2008; Pyke, 1996).

Kendisinde mağdur edilmiş hakkı hisseden kişi, şiddeti 'kendini yeniden inşa etmek için başkalarını yok etmenin' nihai yolu olarak kullanır (Kalish ve Kimmel, 2010:463). Mağdur olma hakkını tecrübe eden erkekler, bu

şiddeti, haklı ve aşağılanmaya neden olan şeylere karşı hâkimiyetlerini ‘yeniden kurmak’ için gerekli olarak algırlar (Kimmel, 2013). Bu bağlamda incelediğimiz Sen Anlat Karadeniz dizisindeki Vedat Sayar karakterinin, karısı Nefes’e uyguladığı şiddet aşağılandığını düşündüğü erkekliliğini “yeniden kurma” girişimi olarak okunabilir:

Vedat Sayar’ın evine misafir olarak getirdiği Kaleli ailesinden Tahir, Vedat’ın eşi olan Nefes’in elindeki morarmayı görüp elini tutarak nedenini sorar. Nefes, Vedat’ın kendilerine baktığını fark edip korkarak elini çeker ve Tahir’den hızla uzaklaşır. Bir süre sonra çocuğunun üstünü değiştirmek için yukarı çıkan Nefes’in yanına giden Vedat, Nefes’i yatak odalarına sürükleyerek onu şiddetli bir şekilde yatağa fırlatır.

- “- Niye gösterdin o herife bileklerini?
- Ben mi gösterdim kendisi gördü.
- Niye saklamadın?
- Senin yaptıkların sorun değil benim saklamam mı sorun?
- Asıl sorun o Tahir denen herifle fingirdemen!
- Fingirmek mi?
- Bu bileğini mi tuttu?

[Vedat, Nefes’in ağzını kapatarak parmaklarını kırmaya başlıyor]

- Şimdi aşağı gidip bir bahane uyduracağım. Sonra dönüp bütün parmaklarını kıracağım. Anladın mı? Şimdi burada otur ve düşün. O herifle fingirmekle bana ne kadar büyük bir ayıp ettiğini düşün” (Sen Anlat Karadeniz, 1. Bölüm)

Hegomonik erkeklik kalıplarına uygun olarak yaşamayan erkekler, aslında marjinal bir grubu oluşturamazlar. Bunun yerine aslında onlar katı erkeklik kurallarına oldukça hassasiyet göstermekte ve diğerleri tarafından algılanan güçsüzlüğü onarmak için şiddeti meşru bir araç olarak görmektedir (Kimmel ve Mahler, 2003:1440) ki bu onları toksik erkekliliğin bir parçası haline getirmektedir. Dahası, erkekliliği saldırıya uğrayan erkekler, öfkelerini toplumda iktidarı elinde tutan erkeklere (beyaz, üst sınıf erkekler) yöneltmek yerine, öfke duygularını dışardan kadınlara ve sosyal statüsü daha düşük düzeyde olan erkeklere (örneğin siyahi erkekler ve gey erkekler) yönlendirmektedirler (Kimmel, 2013).

Sen Anlat Karadeniz dizisindeki Tarık, küçük yaşlardan itibaren babası Genco tarafından yeterince erkek olmamakla suçlanmış ve bu nedenle de cezalandırılmıştır. Tarık, yetişkin bir erkek olduktan sonra bile kendini yeterli bir erkek hissetmediği için kendisinden daha güçsüz olarak gördüğü erkek ve kadınlara şiddet uygulayarak, içindeki duyguyu bastırmaya ve

babasına erkekliğini ispatlamaya çalışmaktadır.⁹ Yukarıdaki anlatı ile ilgili sahne şöyledir:

Tarık elinde doğum günü pastasıyla bir evin kapısını çalıyor.

“- Kim o?

- Ecel” [Susturucu silahla kapıdaki kızın sevgilisini öldürüyor]

Tarık, kapının kilidini ateş ederek eve giriyor. Kadın o sırada yerde cenin pozisyonunda korku dolu gözlerle saklanmaya çalışıyor. Tarık ise elinde bir doğum günü pastasıyla kadına yaklaşıyor.

“- Kimse beni terk edemez. Kimse beni bırakıp bir başkasına gidemez. Bir başkasına malı olamaz. Başkasının hesabına çalışamaz.

- Tarık!

- Tamam. Biliyorum bunlar tatsız konular. Doğum günün değil biliyorum.

Hadi üfle! Hadi bir dilek tutmayacak mısın?

- Tarık yapma!

- Peki!

- Mutlu yıllar!” (Sen Anlat Karadeniz 55. bölüm).

[Tarık pastanın üzerindeki son mumu da kendisi üfler ve silahı kadının kafasına dayayıp kadını öldürür]

Erkeksi iktidarın bir çağrışımı da öfkedir. Öfke, doğal bir duygudur ve hayatta kalmamızı veya psikolojik bütünlüğümüzü tehdit eden durumlara karşı kabul edilebilir bir duygu ve tepkidir. Öfkeli duygularınızı kendine güvenli, saygılı bir şekilde ifade etmemiz sağlıklıdır ve bazı durumlarda öfke en uygun tepki olabilir. Buna rağmen öfke sıklıkla yanlış anlaşılmaktadır. Çünkü öfkeyi anlama ve yönetme şeklimiz bu duyguya bakış açısını şekillendirmektedir. Öfke, erkekler için sosyal olarak kabul edilebilir bir duygu olarak adlandırılır ve erkeğin öfkesini pekiştirmek için toplumsal manada birçok destek göze çarpmaktadır (Mabrouk, 2020: 14-15). Erkeklerin öfkeyi deneyimleme ve ifade etme biçimleri, kısmen toplumsal beklentilerle, yani geleneksel olarak erkeklerden beklenen davranış biçimiyle değerlendirilebilir. Öfke, üzüntü veya korku gibi erkeklerin yaşayıp açığa vuramadıkları duyguları maskeleyebilir. Dizilerde sıklıkla gördüğümüz bu durumlardan birisi de Hercai dizisindeki Miran’ın neredeyse dizinin her bölümünde yaşadığı öfke patlamalarıdır:

⁹ Öyleyse erkeklik, genellikle bir erkeğin çocukluk ortamına ve travmasına bağlı olarak değişen bir ölçekte görünür. Tüm çocuklar, bir ucunda kayıtsızlık - ihmal ve diğerinde fiziksel veya cinsel istismarla olumsuzluk yaşar ve çocukluk ne kadar acı verici olursa, bir erkek çocuğun “hiper-erkeksi (hyper-masculine)” olarak ortaya çıkma olasılığı o kadar artar (Dworkin ve Lippman, 2013).

Fusun Aslanbey, elinde bastonla avluda kızgın bir tavırla söylenip dururken Miran kapıdan girerek bir erkek cesedini içeri atar ve konağın korumalarını döver.

“- Seninle görülecek hesabım var Fusun Aslanbey!

- Hayırdır Miran, sen bir mekâna böyle girecek bir adam değilsin.

- Caninin tekisin! Bebek katilisin! Benim evladımın katilisin! Eğer Reyyan engel olmasaydı ben seni diri diri tabutun içine koyup dağın başına gömecektim. Bir gram nefes için Allah’a yalvarırken, anasının karnında nefessiz bıraktığın evladımın kaderini yaşatacaktım sana!

- Beni bir dinle.

- Senin bana şu an yaşattığımı yaşatacaktım! Ama ama ama yapamıyorum! Yapamıyorum, çünkü senin yüzünden karım ölümle burun buruna ve benim onları yaşatmam lazım.

- Yeter lan ben katil değilim! Ben bir şey yapmadım. Her şeyin müsebbibi Azize’dir.

Miran belindeki silahı kadına doğrultur.

- Kes lan kes..!” (Hercai, 64. Bölüm) [diyerek kadının üstüne yürür].

Hegemonik erkekliğe yönelik baskın bakış şiddetin, zorbalıkların ve krizlerin üstesinden gelmeye yönelik bir yol olarak kullanılmasıdır. Şiddetin yansımalarından biri de saldırganlıktır. Bu erkeksi otoriterlik açısından hayati bir öneme sahiptir (Howson, 2005: 87). Çağdaş erkeklik algısının merkezinde yer alan saldırganlık, başarı yönelimini ve duygusal ifadesizliği eril cinsiyet rolü normlarında birleştirmektedir (Pleck, 1981: 10). Batı düşünce sisteminde size hükmetmek, kontrol etmek veya en azından sahip olunanları korumak için gerekli olan erkeklik özelliklerini sağladığı için özel alanda rekabetçilik, akılcılık, tek fikirlilik, otoriterlik ve başarı yönelimiyle bağlantılandırılarak olumlu anlam yüklenen saldırganlık, işlevsel açıdan olumsuz hale gelir (bkz. Pringle, 1995: 100). Saldırganlık, aile içinde ve kamusal alanda rasyonel, özerk kariyer odaklı erkeklikleri teşvik etmek için erkeksi duygusallığın yadsınmasını talep eden heteroseksüel karşılıklılık ve bununla birlikte ortaya çıkan iş bölümünü destekleyen gücün inşasını ve bakımını gerçekleştirerek toksik erkekliğe taşır. Bu toksik erkekliğin saldırganlık hallerini dizilerin hemen her bölümünde görmekteyiz.

Azat, Miran’ın karısı olan Gönül tarafından cinsel tacizle suçlanmaktadır. Azat onunla herkesin önünde köy meydanında yüzleşmek ister. Silahı kadının eline verir ve namluyu kendi alınına dayar ve eğer bu teşebbüste bulunduyorsa kendisini vurmasını söyler. O sırada Miran gelir.

“- Sen kimin karısına silah çekiyorsun? (...) Erkek erkeğe konuşacağız.

- Öyle bir dava yok. Karın burada herkes içinde attığı iftirayı itiraf edecek ya

TOKSİK ERKEKLİĞİN TÜRK DİZİ ENDÜSTRİSİNİN
POPÜLER ÖRNEKLERİ ÜZERİNDEN OKUNMASI:
HERCAİ VE SEN ANLAT KARADENİZ

da çekip beni vurup kendi namusunu kendi temizleyecek.

- Erkeklik kadına silah çekmekle olmuyor. Adamsan çek beni vur lan!
- Ben sen değilim Miran Efendi! Ne bir kadının namusuna halel getiririm ne de bir kadına silah çekerim.

Miran ve Azat kavga etmeye başlar. Azad yere düşer. Miran:
- Öldüreceğim seni! Öldürürüm lan seni! Öldürüm lan seni!” (Hercai, 13. Bölüm).

Dobash ve Dobash (2000: 193) kamunun erkekliğin içeriğine dair ortaya koyduğu beklentinin yapısının, ailede erkek şiddetinin ana kaynağı olarak görülen sahiplenme ve kıskançlık, kadınlardan ev işlerine ilişkin beklentiler, ‘kadınlarını’ cezalandırma hakkı ve yetkilerini korumanın ve/veya kullanmanın önemi gibi erkekliklere ilişkin eleştirilen/yargılanan kavramları etkin bir şekilde inşa ettiğini belirtmektedir (Aktaran Howson, 2005: 126). Yani erkekliğin inşasında toplumun beklentileri ön plandadır. Ele aldığımız Hercai ve Sen Anlat Karadeniz dizilerindeki toksik erkeklik tiplerinin kadınlara yönelik sergiledikleri kıskançlık, sahiplenme ve beklentiler neticesinde kadınlara dair şiddet ve saldırganlık eylemlerinin yer aldığı sahneleri görmekteyiz. Ayrıca Hercai dizisinde töreye verilen referanslarla toksik erkeklik davranış biçimlerinin sıklıkla onaylandığını söyleyebiliriz.

Nasuh Ağa, evin avlusundaki merdivenlerden iner.

- “- Reyyan !!!
- Buyur dede.

Dedesinin karşısına geçiyor. Dedesi de torununa sert bir tokat atıyor. Reyyan yere seriliyor.

- Sen kimsin ha, hele de bana! Kimsin sen? Bu cesareti nereden buluyorsun? Sabahın köründe elin arabasında ıssız köşelerde hangi rahatlıkla dolaşıyorsun?
- Dede vallahi ben kötü bir şey yapmadım.
- Bak hala konuşuyor ha!

Kızın babası Hazar Şadoğlu araya girer:

- Baba yeter! Evlat benim. Ben veririm cezasını bir kabahati varsa.
- Kabahati varsa öyle mi? Bu duvarları gördün mü Azad? Ha görüyor musun bak. Senin evladının sınırları bu duvarlar kadar. Bu duvarın ötesi yok. Yasak! Eğer bir daha sözünden dışarı çıkarsan, eğer bir daha bu duvarın ötesine geçersen, ahtım olsun seni de ezer geçerim! A ha bu kızı da buraya gömerim! Hepiniz beni iyi dinleyin. Miran Bey, torunumu istedi. Ben de bu ailenin atası olarak münasip buldum. Haber gönderecem. Gelip isteyecekler. Hadi şimdi hepimiz işinize bakın!
- Baba, vallahi sana laf getirecek hiçbir şey yapmadım. Mavi’yi [Reyyan’ın atı] aldım çıktım sadece. Yemin ederim” (Hercai 1. Bölüm).

Aynı dizinin bir başka sahnesi de toksik erkekliğin kadına yönelik şiddet ve saldırganlık hallerini gözler önüne sermektedir.

Miran, Aslanbey Konağı'na sinirli ve gergin bir şekilde girer. Kendisini mutlu bir şekilde karşılayan eşi Gönül'ün boğazını yapıştır. Konaktaki diğer insanlar Gönül'ü Miran'dan kurtarmaya çalışırken Miran tüm gücüyle karısının boğazını sıkmaya ve ona hesap sormaya devam eder.

“-Ne oldu? Böyle korkuyor muydu gözlerin kendini yaralarken? Yoksa zafer mi kazandım sandın. Bi anlatsana çok merak ediyorum. Nasıl hissettin, ne hissettin anlat! Bu hesap burada kapanacak. Konuş!

- Miran sana yemin ederim ben bir şey yapmadım.

- Bırak Gönül, delirtme beni. Yalan konuşma. Ben sana dedim. Bu işin altında bir iş var dedim.

- O kızın sözünü inanıyorsun ama benimkine inanmıyorsun. Öyle mi?

- Reyyan'ın adını sakın ağzına alma. (...)

[Gönül'ün annesi Sultan, kızını Miran'ın elinden kurtarır.]

- Ya benim aklım almıyor. Bir insan kendini yaralayacak kadar kendini kaybetmiş olur? Deli misin lan sen?” (Hercai, 9. Bölüm)

[Sinirli bir şekilde konağı terk eder.]

Bazı erkeklik halleri kendilerini haklı veya meşru gösterebilmek için ifade biçimi olarak farklı dışavurum yöntemlerini tercih edebilmektedirler. Erkekler hayal kırıklığı, kızgınlık veya hadım edilmiş gibi hissettiklerinde başkalarına zarar verecek biçimde dışsal bir şekilde davranırlar (Morrison, 2020: 65-66). Tehdit ve zorbalık içeren davranışlar sergilemeye başlarlar. Araştırmalar, bu toksik veya aşırı geleneksel erkeklik kavramlarını benimseyen erkeklerin yüksek riskli davranışlarda bulunma olasılıklarının önemli ölçüde daha yüksek olduğunu göstermiştir (Courtenay, 2000; Fisher, vd., 2008; Katz, 2006; Kimmel, 2012; Mcdermott vd.: 52). Bu davranış kalıpları incelenen dizilerdeki erkekler, kendi çıkarlarını elde etmek için sıklıkla tehdit yöntemini kullanmakta ve zorbalıkla da çoğu zaman isteklerini gerçekleştirebilmektedirler. Sen Anlat Karadeniz dizisinden alınan aşağıdaki sahnedeki diyalog bunun çarpıcı bir örneğini sergilemektedir.

[Vedat, Mustafa'nın hamile karısı Asiye'yi kaçırmıştır. Konuya dair Mustafa, Vedat'la görüntülü telefon görüşmesi yapmaktadır]

“- Öldüreceğim ula seni. Yalvaracaksın bana. Beni öldür diye yalvaracaksın!

- Mustafa Mustafa ben sana güzel haberler vermek için arıyorum. Söylediğin şeye bak! Az önce gördüğün gibi karın hayatta. Yani şimdilik. Çocuğun da öyle! Gayet sağlıklı hatta elimi bile tekmeledi. Bunlar iyi haberler. Gelelim kötü habere: Karının ve doğmamış oğlunun hayatı için kardeşini öldürür müsün?

(...)

- Bak karının yanındaki adam eğer beş dakika içinde benden haber almazsa... Söylemeye dilim varmıyor ama anladın sen. Kardeşini öldüren ilk insan olmayacaksın. İnsanoğlunun işlediği ilk cinayet de olmayacak. Taaa.. Habil Kabil'den beri aynı mesele. Son kişi de sen olmazsın merak etme! Yani için rahat olsun. Eeeee... bak karının ve doğmamış oğlunun hayatına karşılık senden tek bir kurşun istiyorum. Eğer yapmazsan Asiye'yi ve oğlunu sonsuza dek veda edeceksin. Ömrün boyunca hep düşüneceksin. Eğer Tahir benim yanımda olsaydı ve söz konusu Asiye değil de Nefes olsaydı Tahir ne yapardı acaba? Bana sıkar mıydı? Sen o kalın kafanı hiç yorma Mustafa, ben sana söyleyeyim direkt sıkardı. Hiç düşünmeden hem de. Değil mi Tahir? Bu arada Nefes demişken o da burada. Ait olduğu yerde.

- Ula şerefsiz senin hayatın yalan!

[Görüntülü arama yapıyor]

- Merhaba demek ister misin Tahir? El sallasana karıcığım. Gördüğün gibi Tahir herkes sevdikleri ve kendisi için doğru olanı yapıyor. Ait olduğu yere geri dönüyor. Seçimini yapıyor. Şimdi Mustafa sevdikleri için zor bir tercih yapacak. Değil mi Mustafa? Lafa daldık vaktin nasıl geçtiğini anlayamadık. Sadece bir dakika kaldı. Seçim senin vaktin daralıyor. Tik tak... .tik tak.. .

- Hadi abi sık gitsin, sık gitsin abi...(..)" (Sen Anlat Karadeniz, 23. Bölüm).

[Bir el silah patlar ve Mustafa kardeşi Tahir'i vurur]

Toksik erkeklik biçimlerinin birçok halinin ortaya çıkıp eyleme dönüştüğü dizilerde bu başlık altında ele aldığımız şiddet, saldırganlık, zorbalık ve tehditlerin bir ya da birkaçının hikâye anlatımının ana zeminini oluşturduğunu görmekteyiz.

Duygusal Uyuşma/Ayrışma (Emotional Detachment)

Toksik erkekliği oluşturan unsurlardan birisi de homososyallik zemini üzerinde gelişen duygusal ayrılıktır. Broadbridge ve Hearn (2008) erkek homososyalliğinin genel olarak 'duygusal kopukluğu, rekabetçiliği ve kadınları cinsel nesnelere olarak görmenin yanı sıra onları dışlamak ve zayıflatmakla birleştirdiğini ve hegemonik erkekliği sürdürdüğünü, ayrıca ikincil erkeklikleri bastırdığını ve erkekler arasında bir hiyerarşi düzenini yeniden ürettiğini' ifade etmektedir (Gabriel, 2014: 44). Erkeksi olmak, başka bir deyişle kadın olmamak demektir. Erkeklik ideali, ayrılma ve bağımsızlığı içerir. Duygusal tarafsızlık/ayrılık/kopma, cinsiyet hiyerarşilerinin sürdürülmesinin bir yoludur. Duyguları dile getirmek zayıflığı ifade eder ve değeri düşürürken, duygusal kopma, güçle eşdeğer görülür ve değerlidir (Cancian 1987). Bu nedenle duygular ifade edilmesi değil aşılması gereken bir şeydir. Erkek homososyal grup içinde duygusal kopma sadece arzu edilen değil, aynı zamanda zorunlu olarak görülen

davranış biçimidir. Duygusal tarafsızlık normu ihlal edildiğinde normda bir değişiklik olmaz ama samimi/kişisel duygularını ifade eden erkekler dışlanır. Erkeklerin rekabet edebilirliği, geçerliliği ve statüsü, erkeğin diğer erkeklerle karşı zaferinin bir işareti olarak seri cinsellik alanına kanalize edilmektedir. Cinsellikteki kopukluk, daha geniş özerklik ve kontrol alanı ile erkekliğe bir özgürlük alanı sağlarken; duygusal kopukluk, cinsiyet ve evlilik arasındaki ayrımın teşvik ettiği erkek özerkliği için bir metafor olarak görülebilir (Illouz, 2012: 102–103). Bunun dikkat çeken yanı ise seri cinselliğin duygusal bir girdiden yoksun olarak kabul edilmesidir.

Sen Anlat Karadeniz dizisindeki Genco Tamar karakteri evli olduğu halde dizi boyunca başka kadınlarla rızalarına bakmaksızın -gerekirse zor kullanarak- birlikte olmakta ya da onları taciz etmektedir. Sonrasında bu kadınlar tarafından herhangi bir suçlamayla karşılaşmamak için ya onları tehdit etmekte ya da öldürmektedir. Ayrıca oğlu Tarık Tamar'ın kadınlara bakış açısı ve onlara muamele etme biçimi de babasına benzemektedir. Böylelikle tarafsızlık/ayrılık, erkeklere başkalarıyla ilişkilerinin kontrolünü sürdürmelerinde alan sağladığı için erkeksi bir kaynak olarak çalışır. Bu ayrım, erkekleri kızlardan ve hegemonik norma uyan erkekleri uymayanlardan ayırır. Bu tür bir duygusal tarafsızlık dizilerin genellikle ana ve yan rollerindeki erkek karakterlerde karşımıza çıkmaktadır. Bu tavrın, anlatıda yer alan erkekler arasındaki hiyerarşik sıralamayı da etkilediğini söylemek gerekmektedir.

Aşırı Rekabetçilik (Hypercompetitiveness)

Erkeklik olarak otorite, en iyi rekabet gücü açısından anlaşılabilir. Rekabet edebilirlik, diğer erkeklerle kurulan ve böylece basit bireyselliğin rekabetçi bireysellik haline geldiği ilişkiler yoluyla inşa edilen ve sürdürülen bir kavramdır (Gilligan 1982: 3). Feminist eleştirmenlerin ya da gelişimsel psikopatologların aynı fikirde olup olmadıklarına bakılmaksızın, erkeklerin diğer erkeklerle yakın arkadaşlık kuramamalarının sebebi olarak kendisi dışındaki erkekleri -ya da en azından kendi kendilerini- “ifadesiz, rasyonel ve rekabetçi” canlılar olarak görmeleridir (Cohen 1992: 115). İş, spor, akademik yaşam, romantizm ve diğer sosyal durumlardaki rekabet 'erkek ilişkilerinin çoğunun işareti'dir (Clare, 2001: 205) ve tüm erkek arkadaşlıkları 'güç ve boyun eğmenin konuşulmamış ilişkilerine' dayanmaktadır (Seidler 1992: 29). Mevcut çalışmalar, erkeklerin mesleki başarı, zenginlik, güç, statü, fiziksel yetenek ve kadınlarla cinsel başarı gibi “erkeklik belirteçleri” kullanarak erkeksi sosyal hiyerarşilerdeki konumlarını iyileştirmek için çaba sarf edebileceklerini önermeye kadar gitmektedir

(Kimmel 2004: 186). Bir süre sonra, ‘erkeklerin yaşamları tamamıyla erkekler arasındaki ilişkiler tarafından düzenlenir’ (Flood 2003: 2) ve maço ile kabadayı haller diğer erkeklerin onayı için sergilenir. Kimmel, bu durumu şöyle özetliyor: “Diğer erkekler bizi izliyor, bizi derecelendiriyor [ve] erkeklik dünyasına kabulümüzü onaylıyor” (Kimmel, 2004: 186). Erkeklik belirteçlerinin yoğun olarak yaşandığı erkeklik dünyasına ait sahnelerin bolca olduğu dizilerden birisi olan Sen Anlat Karadeniz’de baba Genco’nun oğlu Tarık’ın erkekliğini sorguladığı ve bu konuya dair ciddi ve imalı eleştirilerde bulunduğu birçok erkeklik üzerine rekabetçi diyaloglar geçmektedir. Bu diyaloglardan birisi de şöyledir:

[Bir ofis odasında, Genco sinirli bir şekilde ayağa kalkarak eline maşa alırken oğlu Tarık ise ayakta ceketi düğmeli şekilde beklemektedir]

“- Ben ne yaptım baba? Ben ne yaptım baba ha?

- Ne söylediysem onu söyledin öyle mi? Ben sana ne dedim? Bu kız Türkiye sınırları içerisine girmeyecek demedim mi? Başı önünde sümüklü bir kızı avuçlarının içinde tutamadın. Sen erkek misin?

- Erkeğim ben baba.

- Öyle mi? Niye peki ben bunu öyle göremiyorum?

- Baba yapma!

- Neyi?

[Elindeki demir parçasını göstererek]

- Bunu mu?

- Böyle söyleme baba

- Neden, ha... Ne oldu? Erkeklik gururuna mı dokundu? Bir kızı bile avuçları içinde tutamamış biri ha! Başka ne diyebilirim? Ne diyebilirim başka? Bari Mercan’ı avuçlarının içinden kaçırma!

- Mercan kim baba?

- Evleneceğin kız” (Sen Anlat Karadeniz, 56.Bölüm).

Erkeklerin kendi aralarındaki sosyal hiyerarşi, hayatlarının her alanında önemli bir kriter olarak varlığını sürdürmektedir. Erkeklik dünyasına kabul ve burada sahip oldukları “erkeklik” derecesi, kendileriyle ve toplumla kurdukları gerçekliği oluştururken bu bakış açısı kendisini her gün yeniden inşa etmektedir.

Kadının Metalaştırılması, Eril İdeoloji ve Cinsel Saldırganlık

Kadınların cinsel nesneleştirilmesi, kadınları mantıksız varlıklar olarak kabul edip onların sadece erkekler tarafından tüketilmek üzere kullanılan bir beden olarak muamele edilmesini ifade etmektedir (Fredrickson ve Roberts, 1997). Kadınlar üzerindeki güce ve şiddete dair eril normlara yüksek uyum sağlayan erkeklerin, kadınları nesne olarak görmeleri ve kadınlara karşı

cinsel olarak nesneleştirici davranışlar sergilemeleri daha muhtemel olarak görülebilir.

Cinsel nesneleştirmenin öznesi olan kadınlara bunun yansıması ise bu nesneleştirmenin içselleştirilmesi, beden utancı, düzensiz yeme, depresyon ve travma sonrası stres semptomları dahil olmak üzere çeşitli olumsuz psikolojik sonuçlarla ilişkilendirilmiştir (Miles vd., 2015; Moradi ve Huang, 2008; Szymanski vd., 2011). Türkiye’deki kadın ve namus algısı kadınlara yönelik sergilenen tüm “sahiplenme” ve “şiddet” eylemlerine gerekçe olarak gösterilmektedir. Bunu, kadın bedenini intikam planlarının merkezi haline getiren, bu toprakların tanıdık hikâyelerinden birini anlatan Hercai dizisinde görmekteyiz. Reyyan ve Miran iki düşman ailenin çocukları olmasına rağmen Miran, Reyyan ile evlenebilmek için kendisini farklı bir ailenin ferdi olarak tanıtıp Reyyan’ın ailesinden izin alır. Sonrasında Miran, sahte bir nikâh memurunun kıydığı nikâhla evlenerek Reyyan’ın kendisiyle birlikte olmasını sağlıyor. Düğün gününün sabahında Reyyan’a onu sevmediğini ve sadece ailesinin intikamını almak için kendisiyle birlikte olduğunu ifade etmiştir. Bunun neticesinde Reyyan ailesinin ve toplumun kendisi üstünde kuracağı mahalle baskısı ve töre kurallarını öngörerek kendini öldürmek istemiş ancak bu kadar kolay kurtulmasını istemeyen düşman aile kendisini kurtarıp şehrin meydanına kirli gelinliğiyle atarak intikamlarını aldıklarını dile getirmişlerdir. Ailenin büyüğü Reyyan’ı önce eve almak istememiş, sonrasında eve aldıklarında ise “namuslarının kirlenmesi” nedeniyle ona kötü muamele etmişlerdir. Bir süre bu durumun utancını yaşayan Reyyan daha sonra toparlansa da kendisini bu duruma düşüren erkekten yani Miran’dan bir türlü kurtulamamakta ve onun üzerinde hak sahibi olduğu iddiasına yönelik tacizlerine maruz kalmaktadır.

[Miran ve arkadaşı Fırat, Reyyan’ı takip etmektedirler. Reyyan tek başına sokakta yürürken Miran’la göz göze gelir. Reyyan bakışlarını kaçırırken Miran Reyyan’ı kollarından tutarak duvara yaslar ve geçmesini engeller]

- “-Bırak!
- Ne işin var burada?
- Konuşmamız lazım.
- Konuşacak bir şeyimiz yok.
- Çekil git şuradan! Gündüz vakti sokağın ortasında birisi görececek.
- Konuşacağız dedim (...)
- Kâbus gibi çöktün üstüme. Daha ne istiyorsun? Daha ne yapacaksın?
- Ben daha yeni başladım. Sana neler yapabileceğimi bilsen şaşarsın!
- Çıkartmışsın yüzüğü.
- Çıkarttım ya. Ne yapacaktım? Çıkarttım hem de attım.

[Erkek cebinden bir yüzük çıkararak]

- Hadi yüzüğü geri tak!
- Bu yüzüğü sana ait birine takarsın. Ben sana ait değilim!
- Sen bana aitsin! Benimsin!” (Hercai, 9. Bölüm).

Hercai dizisindeki olay örgüsü ve alıntılıadığımız sahneden yola çıkarak, eril ideolojinin yansımalarının bir okuması olarak hem kadın bedeninin bir intikamın öznesi haline getirilerek metalaştırıldığını hem de ne olursa olsun kadın bedeni üzerindeki hak iddiasından vazgeçmeyen eril zihniyetin toksik yanlarının çarpıcı bir örneğini görmekteyiz.

Sen Anlat Karadeniz dizisinde de benzer bir durum söz konusudur. Eşi Vedat’ın kendi hayatı ve bedeni üzerindeki tahakkümü, çocuk gelinlerden biri olan Nefes’in hem cinsel hem fiziksel hem de ruhsal yara almasına sebep olmaktadır. Çocuğunun hayatı ile tehdit edilen Nefes, kendisini kurtarabileceğini düşündüğü ana kadar bu durumu içselleştirerek birçok psikolojik problem yaşamaktadır. Nefes, evden kaçmayı başarsa da Vedat’tan kurtulamamaktadır.

[Vedat kendisini terk eden Nefes’i ona döndürmek için oğlunun geçici velayetini alır. Sonrasında oğlunu almak için Tahir ve Nefes’in kapılarına dayanır] Tahir:

- “- Seni öldürmem için bu kadar uğraşma Vedat!
- Asıl sen benim karımla evlenip kendini öldürtmek için bu kadar uğraşma Tahir. Kendine dokundurtmadı değil mi? Benden sonra başka birini kabullenmedi tabii!

(...)

- Vedat ağzını açma defol git.
- Tahir şunu aklında hiç çıkarma. Bu kadın bana çocuk doğurdu. Onun sahibi benim!” (Sen Anlat Karadeniz, 16. Bölüm).

Nefes, kaçmayı başardığında fiziksel yaraları iyileşse bile erkeklere yönelik sürekli korku ve kaçınma hissi, uykusuzluk vb. birçok psikolojik problem yaşamış ve bunların üstesinden gelebilmek için psikolojik destek almıştır.

Erkeklik üzerine değinilmesi gereken diğer bir kavramda “Gagalanmak”¹⁰ (to be pecked)’tır. Bu, bir erkeğin erkek homososyal grup içinde statüsünü korumak için kaçınması gereken bir deneyimdir. Kadınların ve erkeklerin nesneleştirilmiş kadınlar üzerindeki rekabetçiliğinin

¹⁰ Onaylanmama ve dışlanma manasına gelmektedir.

nesneleştirilmesi, bu toplumda hegemonik erkekliğin nasıl tanımlandığının temelini oluşturmaktadır (Connell, 1992). Ancak kadınları nesneleştirme konusunda tüm erkekler kendilerini hegemonik erkeklikle tanımlamasalar bile “gagalanmaktan” kaçınmak için sözlü olarak bile bir reddiyede bulunmayıp genellikle hegemonik normlara uyarlar (Bird, 1996: 11-12). Böylece kadının cinsel nesneleştirilmesi varlığını devam ettirir.

Araştırmalara göre, cinsel nesneleştirmenin gerçekleştirilmesi ile cinsel saldırganlık arasında bir bağlantı vardır (Millburn vd., 2000). Buna göre, erkeklerin cinsel olarak kadınları nesneleştiren medya ürünlerine maruz kalması, onların varsayımsal bir tecavüz kurbanına karşı empati duyma olasılığını azaltmaktadır. Ayrıca (Rudman ve Mescher, 2012) kadın imajlarını pek de insan kategorisinde görmeyen (ve dolayısıyla onları nesneleştiren) erkeklerin, kadına yönelik cinsel şiddeti onaylama olasılıklarının daha yüksek olduğu bulunmuştur. Tüm bunlara baktığımızda, cinsel nesneleştirmenin bir sonraki adımı cinsel saldırıdır. Araştırmacılar cinsiyet rolü çatışmasını kadınlara yönelik düşmanlık, tecavüz mitlerinin kabulü ve cinsel saldırganlıkla ilişkilendirmiştir (Rando vd., 1998; Wade ve BrittanPowell, 2001). Harway ve O’Neil, (1999) erkeksi cinsiyet rolü çatışmalarının kadına yönelik şiddeti arttırdığını dile getirmektedirler (Witt, 2000). Toksik erkeklik ve cinsel saldırı arasındaki ilişkiye yönelik ampirik destek de tutarlı bulunmuştur; hegemonik erkekliğin aşırı biçimleri “kadınlara karşı zorlamanın temel yapılarını birbirine bağlayan ortak bir bağ olarak düşünülebilir” (Peters vd., 2007: 179). Örneğin, kadınların erkeklerin cinsel teklifini reddetmesi erkeklerin erkeklik duygusunu tehdit eder, onları savunmasız ve mağdur hissettirir. Aslında, mağdur olma hakkına sahip olan erkekler, kadınların cinsel olarak konuşma gücüne (yani, seks yapmayı reddetme haklarına) sahip olduğuna ve erkekleri bu durumda güçsüz kıldığına inanırlar (Anderson, 2005; Kimmel, 2008). Bu inancın onlara “incinen” erkekliklerini her yolla yeniden inşa etme hakkı tanıdığını düşünen erkekler, kendilerini tekrar erk sahibi hissedebilmek için cinsel saldırıya kadar varan yöntemleri uygulamakta tereddüt etmezler (Vito vd., 2018).

Günümüz dizilerinde spesifik bir amaca hizmet ettiği düşünülmüyorsa cinsel saldırı içeren sahnelere pek rastlanmamaktadır. Bu tür sahneler izleyicilerden de ciddi tepkiler alabilmekte ve dizinin ömrünü kısaltabilmektedir.

Sen Anlat Karadeniz dizisindeki Tarık karakteri, tek aşkı olarak tanımladığı Nazan’ın ona karşı aynı duygulara sahip olmadığını ve onun başkasından hoşlandığını anladığında onu kendisine mecbur etmek için bir

dağ evine kaçırır. Amacı, kendisiyle birlikte olmaya zorlamak ve birlikte ölüme gitmektir. Nazan ise kurtuluşu ya onun erkeklik gururuyla oynayıp manipüle edip bir zayıflık anını kollayarak kaçmakta ya da onunla birlikte olmadan önce Tarık'ı kışkırtarak kendisini öldürtmeye çalışmakta görmektedir.

- “- Yeter artık Nazan sus!
- Neden susacağım sabah ölmeyecek miyim? Bırak istediğim gibi konuşayım. İstesen de istemesen de izin versen de vermesen de. Beni susturamazsın. Ya da yooo... Susturursun. Tek bir kurşun yeter. Cesaretin varsa hadi, cesaretin varsa hadi yap!
- Yeter sus! Yeter artık yeter!
- Cesaretin varsa yap! Yoksa dinle! Zavallısın, babasının suçunu üstüne alacak kadar zavallısın. Ne yaptı Genco? Sen suçu üstüne alınca ne yaptı? Aferin oğlum mu dedi? Ödül maması mı verdi? Enseni mi okşadı? Ne yaptı? (...)
- Sus Nazan, bana pişman olacağım şeyler yaptırma!

(...)

- Seninle olmaktansa ölmeyi tercih edeceğimi biliyorsun. Beni asla ama asla elde edemeyeceğini biliyorsun. Bunun için de benimle olmanın imkânsızlığını bildiğin için de beraber ölelim diyorsun. Sobe ... sobe.... Gördüm seni! Ezik herif! Ucuz kabadayı pozları, sert, sert erkek gibi değil de aptal!

[Tarık, Nazan'a tokat atar]

- Bu da itirafın bir imzasıydı” (Sen Anlat Karadeniz, 56. Bölüm).

Cinsel saldırı, takip, tecavüz gibi eylemleri gerçekleştiren erkek, bu erkeklik biçimine daha fazla güç sağlamak amacıyla atıfta bulunan bazı erkekler, başkalarına boyun eğdirmek için şiddet ve kontrol kullanımına katılabilir ve otantik bir adamın gerçek ölçütleri olarak gördüğü aşırı rekabet, agresif atletizm ve risk alma davranışları sergileyebilir (Katz, 2006; Kimmel, 2012; Kivel, 2011). İncelediğimiz dizilerde sıklıkla kurşunların önüne atlama, son hızla ve trafik kurallarına uymadan araba kullanma ve bilinmeze yönelik hayati tehlikeyi göz önüne almadan hareket eden çok sayıda karakter görmekteyiz.

Sonuç

Toplumun kendisine dikte ettiği erkeklik kalıbına giren erkeğin, o role bürünüp baskıya yenik düşerek özgür iradesini kaybetmesi toksik erkekliği gün yüzüne çıkarmaktadır. Her ne kadar toksik erkekliğin genel geçer bir tanımı olsa da her yerde birbirinden farklı olabileceği ve ilgili toplumun sahip olduğu kültürle bu tanımın da değişebileceğini göz önüne almak gerekir. İncelediğimiz dizilerde yer alan toksik karakterlerde, içinde bulunduğumuz toplumun etkisini görmek mümkündür. Homososyal grup

içerisinde en tepede olmaya çalışan veya o toplumun sözü geçen bir üyesi olma isteğine sahip toksik bireyler, aileyi koruyup kollama ve geçimi sağlama konusunda kısıtlayıcı ve hükmedici davranışlar sergilemekte, şiddet kullanmaktan sakınmamakta ve saldırganlık ve tehdit gibi davranışları sergilemekte bir beis görmemekte ve kadınları nesneleştirerek onların beden bütünlüğünü bozan eylemler gerçekleştirilebilmektedirler.

Diziler kendilerine yöneltilen tepkilere, topluma ayna tuttıklarını ifade ederek cevap vermekte ve bunu da şiddet içeren sahnelerde reytinglerin yükselmesi üzerinden teyit etmektedirler. Toplumdan beslendiğini ifade eden ve hali hazırda da toplumu besleyen bu hal, birbirlerini etkileyen “döngüsel tepkiler” olarak da görülebilir. Ancak bu döngüler -görünen o ki- toksik erkeklikten yanadır. Yeni sezonunda format değiştirip kadın haklarına yönelik vurguları kuvvetlendiren ve erkeklik hallerini olumsuzlayan Sen Anlat Karadeniz dizisinin bu değişiklikten kısa bir süre sonra reytinglerinde yaşanan düşüş nedeniyle final yapma kararı alması da bunun bir göstergesi olarak okunabilir.

Toplumumuzda olumlu göstergeler olarak okunan ve “kadınına sahip çıkma” adı altında yüceltilen toksik erkeklik davranışlarının dizilerle tekrar tekrar üretilmesi, bu erkeklik hallerinin normalleşmesine, yayılmasına ve “makbul erkeklik” olarak kabul görmesine sebep olmaktadır. Aksi davranış sergileyen erkek karakterler ise yeterince erkek olmamanın bir simgesi olarak homososyal ortamlarda kabul görmeyen ve makbul erkeklik özellikleri taşıyan kişilere öykünen karakterler olarak hikâyeye dâhil olmaktadır. Sonuç olarak, incelediğimiz dizilerde erkekliğin toksik hallerine bolca yer verilerek bu erkeklik halleri tekrar tekrar üretilerek dolaşıma sokulmaktadır. Gerek kahramanların gerekse anti-kahramanların toksik özellikler sergilemesi, dizi izleyicisinin onlara duyduğu empati veya antipati yoluyla toplumdaki erkeklik algısını toksik erkeklik yönünde şekillendirebilmektedir.

KAYNAKÇA

- ADAMS, Carol J. (2013), *Etin Cinsel Politikası*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- ANDERSON, Adam K. (2005), “Affective Influences On The Attentional Dynamics Supporting Awareness”, *Journal of Experimental Psychology*, 134.2, 258–281. DOI: 10.1037/0096-3445.134.2.258.
- ALISON, Miranda (2007), “Wartime Sexual Violence: Women’s Human Rights And Questions Of Masculinity”, *Review of International Studies*, 33.1, 75–90. DOI:10.1017/S0260210507007310

- ANDERSON, Kristin L. ve UMBERSON, Debra (2001), “Gendering Violence: Masculinity and Power in Men’s Accounts of Domestic Violence” *Gender & Society*, 15.3, 358-380.
- BAAZ, Maria Eriksson ve STERN, Maria (2009), “Why Do Soldiers Rape? Masculinity, Violence, and Sexuality in the Armed Forces in the Congo (DRC)”, *International Studies Quarterly*, 53.2, 495–518.
- BHANA, Deevia. 2005, “Violence and the Gendered Negotiation of Masculinity Among Young Black School Boys in South Africa” In *African Masculinities: Men in Africa from the Late Nineteenth Century to the Present*, edited by L. OUZGANE and R. MORRELL, London UK: Palgrave Macmillan, 205–220,
- BIRD, Sharon R. (1996), “Welcome To The Men’s Club: Homosociality And The Maintenance Of Hegemonic Masculinity”, *Gender & Society*, 10.2, 120–132.
- CLARE, Anthony (2001), *On Men: Masculinity in Crisis*, Arrow, London.
- CONNELL, Raewyn W. ve MESSERSCHMIDT, James W. (2005), “Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept”, *Gender & Society*, 19.6, 829-859. DOI:10.1177/0891243205278639
- CONNELL, Raewyn W. (1992), “A Very Straight Gay: Masculinity, Homosexual Experience, and the Dynamics of Gender”, *American Sociological Review*, 57.6, 735-751.
- COSTON, Bethany M. ve KIMMEL, Micheal (2012), “Seeing Privilege Where It Isn’t: Marginalized Masculinities and The Intersectionality of Privilege”, *Journal of Social Issues*, 68.1, 97-111. DOI:10.1111/j.1540-4560.2011.01738.x.
- COURTENAY, Will H. (2000), “Constructions of Masculinity and Their Influence On Men’s Well-Being: A Theory of Gender Exploring Differences Among Responders”, *Soc Sci Med*, 50.10, 1385-401. DOI: 10.1016/s0277-9536(99)00390-1.
- DWORKIN, Shari, TREVES-KAGAN, Sarah, LIPPMAN, Sheri A. (2013). “Gender-Transformative Interventions to Reduce HIV Risks and Violence With Heterosexually-Active Men: A Review of The Global Evidence”, *Aids Behavior*, 17.9, 2845-2863. DOI: 10.1007/s10461-013-0565-2
- EBERLY, Don (1999a), “The Collapse and Recovery of Fatherhood”, In D. EBERLY (Ed.), *The Faith Factor in Fatherhood: Renewing the Sacred Vocation of Fathering*, edited by D. EBERLY, Lexington MD: Lexington Books, 3–20.
- _____ (1999b), May 13, “Prepared Testimony by Don Eberly Founder, Chairman and Ceo, National Fatherhood Initiative Director, the Civil Society Project Before the House Judiciary Committee Subject—Youth

- Culture and Violence” Federal News Service — Congressional Hearing Prepared Testimonies, Washington. http://commdocs.house.gov/committees/judiciary/hju62441.000/hju62441_of.htm
- FLOOD, Michael (2003), “Engaging Men: Strategies and Dilemmas in Violence Prevention Education Among Men”, *Women Against Violence: An Australian Feminist Journal*, 13, 25–32.
- FREDRICKSON, Barbara L. ve ROBERTS, Tomi-Ann (1997), “Objectification Theory: Toward Understanding Women’s Lived Experiences and Mental Health Risks” *Psychology of Women Quarterly*, 21.2, 173–206. DOI:10.1111/j.1471-6402.1997.tb00108.x
- GABRIEL, Karen (2014), “Formulating Patriarchal Homosociality: Notes From India” *International Journal for Masculinity Studies*, 9.1, 45-59.
- GILLIGAN, Carol (1982), *In A Different Voice: Psychological Theory And Women’s Development*, Harvard University Press.
- HAMMER, J. H., HEATH, P. J., & VOGEL, D. L. (2018), Fate of the total score: Dimensionality of the Conformity to Masculine Role Norms Inventory (CMNI-46). *Psychology of Men & Masculinity*, 19, 645-651. Doi: 10.1037/men0000147.
- HARRINGTON, C. (2021), What is “Toxic Masculinity” and Why Does it Matter? *Men and Masculinities*, 24.2, 345–352. <https://doi.org/10.1177/1097184X20943254>.
- HOWSON, Richard (2005), *Challenging Hegemonic Masculinity*, Routledge, London.
- ILLOUZ, Eva (2012), *Why Love Hurts: A Sociological Explanation*, Polity Press.
- KIMMEL, Michael (2008), *Guyland: The Perilous World Where Boys Become Men*, Harper Perennial.
- KIMMEL, Michael S. ve MAHLER, Matthew (2003), “Adolescent Masculinity, Homophobia, And Violence: Random School Shootings, 1982-2001”, *American Behavioral Scientist*, 46.10, 1439-1458.
- KUPERS, Terry A. (2001), Psychotherapy with men in prison. In G. Brooks & G. Good (Eds.), *A new handbook of counseling and psychotherapy approaches for men*. San Francisco: Jossey-Bass.
- _____ (June 2005), “Toxic Masculinity as a Barrier to Mental Health Treatment in Prison”, *Journal of Clinical Psychology*, 61.6, 713–724.
- MABROUK, Dalia (2020), “The Dilemma of Toxic Masculinity in Eastern and Western Societies; With Reference To The Novel “Men in Prison””, *Open Journal of Social Sciences*, 8.6, 419-437. DOI: 10.4236/jss.2020.86032.
- MCDERMOTT, Ryon C., KILMARTIN, Christopher, MCKELVEY, Daniel K., KRIDEL, Matthew M. (2015), “College Male Sexual Assault of Women

- And The Psychology Of Men: Past, Present and Future Directions For Research”, *Psychology Of Men & Masculinity*, 16.4, 355–366. DOI: 10.1037/a0039544.
- MCDERMOTT, Martin S., OLIVER, Madalyn, SIMNADIS, Thomas, BECK Emma Josephine, COLTMAN Tim, IVERSON D., CAPUTİ, Peter, SHARMA, Rajeev, (2015), “The Theory of Planned Behaviour and Dietary patterns: A Systematic Review and Meta-Analysis”, *Preventive Medicine*, 81, 150-156. DOI: 10.1016/j.ypmed.2015.08.020.
- MESSNER, Michael A. (1990), “When Bodies are Weapons: Masculinity and Violence in Sport”, *The International Review for the Sociology of Sport*, 25.3, 203-220. DOI: 10.1177/101269029002500303.
- MORADI, Bonnie, MOHR, Jonathan J., WORTHINGTON, Roger L., FASSINGER, Ruth E. (2009), “Counseling Psychology Research On Sexual (Orientation) Minority Issues: Conceptual and Methodological Challenges and Opportunities”, *Journal Of Counseling Psychology*, 56.1, 5–22. DOI: 10.1037/a0014572.
- MORRISON, Colin James (2020), *Toxic Masculinity, Male Childhood Sexual Trauma, And The Challenges To How Young Men Heal*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dalhousie University, Halifax, Nova Scotia.
- PITTMAN, Frank S. 1993, *Man Enough: Fathers, Sons, and the Search for Masculinity*, New York: Putnam.
- PYKE, Karen D. (1996), “Class-Based Masculinities: The Interdependence of Gender, Class, and Interpersonal Power”, *Gender & Society*, 10.5, 527-549.
- PLECK, Joseph H. (1981), *The Myth Of Masculinity*, MIT Press, Cambridge.
- PRINGLE, Keith (1995), *Men, Masculinities and Social Welfare*, University College London Press, London.
- RANDLES, Jennifer. M. (2013), “Repackaging the “Package Deal”: Promoting Marriage for LowIncome Families by Targeting Paternal Identity and Reframing Marital Masculinity.” *Gender & Society* 27(6), 864–888.
- ROBINSON, Sally (2000), *Marked Men: White Masculinity in Crisis*, Columbia University Press.
- RUDMAN, Laurie ve MESCHER, Kris (2012). “Of Animals and Objects”, *Personality and Social Psychology Bulletin*, 38.6, 734-746. DOI:10.1177/0146167212436401.
- Sen Anlat Karadeniz’in senaristi Birgören: Vedat’a öneriyorsanız psikologa gidin, (2019, 22 Eylül), Erişim Adresi: <https://www.gazeteduvar.com.tr/kultur-sanat/2019/09/22/sen-anlat-karadenizin-senaristi-birgoren-vedata-ozeniyorsanız-psikologa-gidin>

- SOCLOW, Susan Migden (1995), "Confronting Change, Challenging Tradition: Women in Latin American History", *The Hispanic American Historical Review*, 75.4, 684-685. DOI: 10.1215/00182168-75.4.684.
- SOCLOW, Susan Migden (2000), *The Women of Colonial Latin America*. Cambridge University Press, New York. DOI:10.1017/CBO9781139031189.
- SZYMANSKI, D. M., MOFFITT, L. B. ve CARR, E. R. (2011), "Sexual objectification of women: Advances to theory and research", *The Counseling Psychologist*, 39.1, 6-38.
- VAN DIJK, Teun. (2003), *Söylem ve İdeoloji: Çok Alanlı Bir Yaklaşım*, Haz: Barış ÇOBAN, Zeynep ÖZARSLAN, *Söylem ve İdeoloji: Mitoloji, Din, İdeoloji*, Su Yayınları, İstanbul, 13-130.
- YUMLU, Konca (1994), *Kitle İletişim Kuram ve Araştırmaları*, Nam Basım, İzmir.
- VITO, Christopher ADMIRE, Amanda, HUGHES, Elizabeth (2018), "Masculinity, Aggrieved Entitlement, and Violence: Considering The Isla Vista Mass Shooting", *International Journal for Masculinity Studies*, 13.2, 86-102. DOI:10.1080/18902138.2017.1390658
- WITT, Susan D. (2000), "The Influence of Peers On Children's Socialization to Gender Roles", *Early Child Development and Care*, 162, 1-7. DOI:10.1080/0300443001620101
- WHITEHEAD, Stephen M. (2002), *Men And Masculinities: Key Themes and New Directions*, Polity.

Araştırma Makalesi / Research Article DOI: 10.33207/trkede.1193192

MAHMUT MAKAL'IN MEMLEKETİN SAHIPLERİ KİTABINDA TOPLUMCU GERÇEKÇİLİK BAĞLAMINDA CEHALET VE BATIL İNANÇ ELEŞTİRİSİ

*The Criticism of Ignorance and Superstition in Mahmut Makal's Book
Memleketin Sahipleri within the Framework of Socialist Realism*

Gürhan ÇOPUR*

ÖZ: Mahmut Makal, Anadolu'yu ve köy yaşamını toplumcu gerçekçi bir bakışla gözlemleyerek Cumhuriyet dönemi öykücülüğümüzün serüveninde köy olgusunu dikkatlere sunar. Yaşam öyküsünden ve öğretmenlik deneyimlerinden beslenerek kurgulanan öykülerinde konu edindiği olaylar, dönem içerisinde birçok tartışmaya neden olmakla birlikte dikkatleri belirli bir noktaya yönelir. Sanatçı içine doğduğu ve yakından tanıdığı köy yaşamına, İvriz Köy Enstitüsündeki eğitiminin ardından öğretmen kimliğiyle dâhil olur. Öğrenciliğinde çeşitli yazılarını enstitü dergisi ve çeşitli dergilerle okura ulaştıran Mahmut Makal'ın köye dair gözlemlerini içeren yazıları *Varlık* dergisinde yayımlanmalarının ardından *Bizim Köy* adıyla kitaplaşırlar. Mahmut Makal, dönem anlayışı çerçevesinde romantik tavırla işlenen Anadolu'yu, realist bakış odağında trajik gerçekliğiyle eserlerine yansıtır. *Bizim Köy*'e kadar idealize edilmiş Anadolu imgesini yoksulluk, cehalet, batıl inanç gibi olumsuzluklar gerçekçiyle metne aktararak köy edebiyatına farklı bir boyut getiren sanatçı, 50'li yıllardan itibaren Türk öyküsünde toplumcu gerçekçiliğin öncü kalemlerinden olur. Böylelikle Cumhuriyet döneminde ivme kazanmış olan Anadolu teması Mahmut Makal ile farklı bir odağa kayar. Anı/öykü tarzındaki eserlerinde köy olgusu sert bir gerçeklikle, idealize edilmeden yer almıştır. Bu çalışmada sanatçının *Memleketin Sahipleri* adlı eserindeki batıl inanç eleştirisi ve cehalet izleği toplumcu gerçekçilik ışığında irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Mahmut Makal, Toplumcu Gerçekçilik, Memleketin Sahipleri, Batıl İnanç, Cehalet

ABSTRACT: Mahmut Makal observes Anatolia and village life with a socialist realist perspective and presents the village phenomenon in the adventure of Turkish storytelling in the Republican period. The events that are the subject of his stories, which are based on his own life story and teaching experiences, cause many debates during the period, but direct attention to a certain point. The author joins in the village life in which he was born and which he knows closely, as a teacher after his education at the İvriz Village Institute.

* Dr., Ardahan Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ardahan, gürhancopur@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6854-005X

Geliş Tarihi / Received: 22.10.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 29.01.2023

Yayın Tarihi / Published: 20.07.2023

Conveyed his various writings to the readers through the institute magazine and various magazines during his studentship, Mahmut Makal's writings about his observations on the village were published in a book titled *Bizim Köy* after they were published in Varlık magazine. Mahmut Makal reflects Anatolia, which was treated with a romantic attitude within the framework of the approach of the period, in his works with its tragic reality in the focus of a realist perspective. The author, who brought a different dimension to the village literature by transferring the image of Anatolia, which was idealized in the period until *Bizim Köy*, with the reality of negativities such as poverty, ignorance, and superstition, has been one of the pioneers of socialist realism in Turkish stories since the 1950s. Thus, the Anatolian theme, which gained momentum during the Republican period, has shifted to a different focus with Mahmut Makal. In his works in the memoir/story style, the village phenomenon has been presented with a harsh reality, without idealization. In this study, the author's criticism of superstition and the theme of ignorance in his work titled *Memleketin Sahipleri* will be examined in the light of Socialist Realism.

Keywords: Mahmut Makal, Social Realism, Memleketin Sahipleri, Superstition, Ignorance

Giriş

19. yüzyılda ortaya çıkışıyla sanat ve edebiyatın düşünsel arka planında dramatik değişiklikleri de beraberinde getiren Marksizm, fikrî ve teorik temellendirmesini; “ekonomik teori üzerine oturtulmuş bir tarih felsefesi” (Moran, 2018: 43) olarak kurgular. En geniş yankısını Sovyet sanatında bulan Marksist düşünce, bu sistem içerisinde sanat ve edebiyatta parti hukuku ve ideallerini yansıtmaya hususlarının öne çıkarıldığı ve belirli sistematik düşünceler etrafında gelişmesi öngörülen toplumcu gerçekçiliğe evrilir. Plehanov, Jdanov, Lunarçarski gibi teorisyenlerin öncülüğünde yol alan bu düşünce sistemi, 1934 Sovyet Yazarlar Birliği Kongresinde daha önce Maksim Gorki'nin eserlerinde öne sürdüğü düşüncenin de geliştirilmesiyle partinin resmî sanat anlayışı olur. Toplumcu gerçekçiliğin öne çıkan özellikleri; politik bir programda temellenmesi, tezli bir edebiyat olması, kolektivizmi öne çıkarması ve sanatçıya sorumluluk yüklemesidir. Anlayış bir bakıma sanatçının üzerinde denetim mekanizması gibi işler. Özgürlük ve özerklik düşünceleri idealinde gelişen bu denetim, Sovyet aydınının yaratıcı edimini rejimin çizgisi içerisinde tutan önemli bir kontrol aygıtı haline gelir. Ahmet Oktay'ın toplumcu gerçekçiliğin tarihini anlattığı kitabında yer alan; “Parti, tüm görece özgürleşmeye ve özerkleşmeye rağmen yazın'ın üstündeki denetleyiciliğini hep korumuş, yazarlar ise; büyük çoğunlukla, bu denetimi varlıklarının ön koşullu olarak görmüşlerdir” (Oktay, 1986: 116) tespiti anlatılan durumu net bir şekilde açıklar. Sovyet sanatını önemli ölçüde domine eden toplumcu gerçekçilik, Türk edebiyatında Cumhuriyet sonrası periyotta halkçılık ilkesi paralelinde varlığını gösterir. Toplumcu gerçekçiliğin Türk edebiyatındaki gelişim

çizgisini Sovyet öykünmesi eleştirisinin dışına çıkararak, ikinci Dünya savaşı ve ülkemizde yarattığı sosyal-iktisadi sonuçlar üzerinden tahlil etmek daha gerçekçi olacaktır. Genç Cumhuriyeti var eden ve toplumu işaret eden kaidelerden Halkçılık ilkesi etrafında varlık alanı kazanan toplumcu gerçekçi bakış, dikkatini yoksul ve eğitimsiz Anadolu köylüsüne, taşraya ve şehirdeki küçük insana yöneltir.

Cumhuriyet dönemi öykücülüğümüzde/romancılığımızda romantik ve pastoral bir duyuşla işlenen köy olgusu; eleştirel anlamda köy gerçeği ya da Anadolu gerçeği etrafında şekillenen tartışmalar için Köy Enstitülü yazarları bekleyecektir. Köy ve kırsal yaşamın içinden gelen ve gerçekçi bakışı ilke edinmiş olan enstitülü yazarlar, enstitü dergileri başta olmak üzere çeşitli dergilerde yayımladıkları anıları, öyküleriyle dönemin siyasi tartışmaları ve çatışmaların merkezinde kalacak olan eserler vermeğe başladılar. Ramazan Kaplan'ın; "Köy Enstitüleri (1940-1954) kanalından, köyün meselelerini yakından tanıyan ve bunu edebî eserlerde vermeye çalışan yeni bir nesil." (Kaplan, 1997: 133) olarak tanımladığı kuşağın öncüsü konumundaki Mahmut Makal, toplumcu gerçekçi bakışla köy olgusunu edebiyatımıza taşıyan, köy enstitülü yazarlardandır. Enstitüler, eğitim ve teknik konularda cehalete mahkûm köylüyü çağın gereksinimlerini özümsemiş bilgili ve üretken bireylere dönüştürecek eğitimcileri yetiştirecektir. "Köy okullarının ve Enstitülerinin örgütlenme yasası olan 4274 sayılı yasanın onuncu maddesiyle de Köy Enstitüsü çıkışlı öğretmenlerin yalnız alfabe okutan öğretmen olmaktan çıkmaları sağlanmış, köyün her yönden eğiticisi ve rehberi olmuşlardır" (Makal, 2009: 48). Köyü ve köylüyü aydınlatma amacındaki enstitülü öğretmenler, aynı zamanda genç Cumhuriyetin değerlerini ve ilkelerini köye/kırsala taşımakla yükümlüdürler. Aldıkları eğitimin işlevsel sonuçları ve rasyonel düşünceyi önceleyen fikriyatlarıyla köylere, aydınlanma yolunun birer elçisi konumunda dönerler. Makal, köy öğretmenliği sırasında yaşadıklarından hareketle kaleme aldığı yazıların *Varlık* dergisinde yayımlanmasıyla dikkatleri üzerine çeker. Köy olgusunun idealize edilmiş pastoral bir tablo algısından çıkmasında Mahmut Makal'ın *Bizim Köy* adlı eserinin öncü bir rolü vardır. Anadolu'nun kalbindeki köylerde yaşanan yoksulluk, cehalet ve feodal anlayışın trajik sonuçlarını realist bir bakışla kaleme alan sanatçı, toplumcu gerçekçi öyküde yeni bir yol açmış olur:

"Makal'ın ilk örneğini ortaya koyduğu kitabın adına izafeten bu akıma sonradan "Bizim Köy Edebiyatı" da denecektir. Çünkü 1950'li yılların ortasından itibaren öncelikle *Varlık*, *Yeditepe* ve daha sonra *Ufuklar/Yeni Ufuklar* gibi

dergilerde köy odaklı bir edebiyatının diğer Enstitülü yazarlarca oluşturulmaya başlandığını görüyoruz” (Çankaya, 2013: 485).

Modern anlatı türlerinin ilk örneklerinin verildiği Tanzimat’tan, Cumhuriyet’e uzanan edebî yürüyüşte Nabizade Nazım, Ahmet Mithat Efendi, Mizancı Murat gibi yazarların eserlerinde yer verdiği Anadolu, ardılları olan sanatçıların eserlerinde farklı görünümde yer bulur. Gündüz Akıncı; “Bu romanlarda yurdumuzun geri kalmışlığı, Türk köylüsünün yoksulluğu, bilgisizliği ve bu yüzden çektikleri ele alınmış; yöneticilerin, aydınların umursamazlığı, adam sendeciliği gözümüzün önüne konmuş.” (Akıncı, 1961: 15) tespitini yapar. Cumhuriyet döneminde ise Anadolu, yenilikçi politikaların da etkisiyle olumlu bir atmosferde çizilir. Çünkü varoluş mücadelesinden henüz çıkmış ve genç Cumhuriyet’e yaşam vermiş toplumun morale, özgüvene ve millî hislerle örülmüş memleket bilincini işleyen bir edebî anlayışa ihtiyacı vardır. Böylesi bir atmosferde oluşan edebiyat görüşüne dayanan Anadolu imgesi de çoğunlukla idealize edilerek romantik tavırla işlenir.

Genç Cumhuriyetin odağındaki Anadolu, kalkınma planlarının, eğitim seferberliklerinin merkezinde yer alırken yaşam koşulları ve halkın içerisinde bulunduğu sosyolojik koşullar bu kanon içerisindeki eserlere yansımaz. “Anadolu’da ancak pastoral bir köy hayatı, idilik ve temiz bir aşk aranır ve bunlar idealleştirilir. Zaman zaman gerçeğe realistçe bakan yazarlar, şairler Anadolu’yu olduğu gibi göstermeye çalışmışlardır. Ama bu sahneler henüz azdır.” (Mollof & Tatarlı, 1969: 266). Nazım Hikmet, Sabahattin Ali, Sadri Ertem, Vâlâ Nurettin gibi isimlerin öncülüğünde toplumun yararına kanalize edilen bir anlayışın yüzeye çıktığı yıllar, aydının Anadolu insanına bakış açısını toplumcu bir yapıya dönüştürecektir. Makal’ın eserlerinin dönemin edebî anlayışına etkisini Murat Belge şu cümlelerle anlatır:

“Ellilerde Mahmut Makal’ın *Bizim Köy*’ü Türk roman geleneğinde yeni bir çizginin başlangıç noktasını haber veriyordu: “Köy romanı” adıyla anılacak, hem kendisi, hem tartışması bugünlere kadar uzanacak olan yeni bir çizgi. Daha önce de Türkiye’de köy gerçekliği üstüne romanlar yazılmıştı (Nabizade, Yakup Kadri, Sadri Ertem vb.) Böyle bir “yeni” akımın adının konmasını gerektiren birkaç neden vardır. Bunlardan biri, “köy romanı” yazan kişilerin büyük çoğunluğunun şimdi kendilerinin de köy kökenli olmalarıdır” (Belge, 1998: 237).

Edebiyatımızdaki köy algısını ve köy konulu eserlerin bakış açısını büyük oranda etkileyen bu yapıtlar, bir bakıma yazarının yakından tanıdığı insanları anlatması, öğretmenliğin verdiği gözlem gücüyle bu toplumdaki aksayan yanları görebilmesi ve toplumu iyi tahlil edebilmesi gibi özelliklerin

etkisiyle yeni bakışı ve yönelimleri beraberinde getirir. Toplumcu gerçekçiler, halkın aydınlanması fikrini önceler ve anlatılarındaki karakterleri bu amaca göre kurgularlar. “Halkı bilinçlendirmek isteyen sanatçılar bu amaçla eserlerinde olumlu kahramanlar, ideal tipler, olması gerekeni temsil eden, gerçekliği sezen durumlar yaratmaya çalışırlar.” (Kaya, 2018: 243). Bu kahramanlar, Makal’ın öykülerinde köy öğretmeni olarak karşımıza çıkar. Yazarın çoğu yerde sözünü emanet ettiği öğretmenler aydınlık ve ilerici düşüncüyü temsil eden, cehalet ve feodal adetlere savaş açmış idealist bireyler olarak çizilir. Enstitülerin kuruluş amacı ve dönemin eğitim politikası çerçevesinde ilerleyen bu atılım, köyü ve köylüyü bir üst noktaya taşıma amacındadır. Enstitülü öğretmenler yenilikleri halka aşılama mükellefleridir. Dönemin eğitim politikasını ve öğretmenlerin bu noktadaki tavrını irdeleyen Aksakal, ümmet toplumundan yurttaşlığa geçişte öğretmenin rolünü şöyle açıklar; “Halk eğitilmeli, aydınlatılmalıydı. Böylece şehirlerden sonra kırsalda da iktidar ilerici güçlerin temsilcisi olan “öğretmen”in-dolayısıyla devletin-kontrolüne; halk ise ümmetlikten yurttaşlığın safına geçmeliydi.” (Aksakal, 2014:132-133). Devletin kırsaldaki temsilcisi konumundaki öğretmenin¹ geri ve yozlaşmış düşüncelere karşı giriştiği çok yönlü uğraş, enstitülü olmasının getirdiği misyon bilinciyle onları eserlerde idealize edilmiş tiplere dönüştürür. Yazarın benimsenmiş değerlerini temsil eden ve bu çizgide ilerleyen öğretmenler, yer yer ağa, din adamı ya da bağınaz fikirleri sürdürmekte direnen kişilerin engellemelerine maruz kalırlar.

Eserlerde yer alan karakterler kendi ağız özellikleri ve yöresel tavırlarıyla var olurken trajik ve dramatik özellikler ihtiva ederler. Bu tür eserlerde sıklıkla görülen aksaklıkların başında köylünün kurguya yansıyan şive ve ağız özelliklerini abartılı bir dille sunmaları ve mekânın sosyokültürel yapısına uygun çizilmeyen karakterlerin varlığıdır. *Memleket’in Sahipleri*²nde yer alan 19 öyküde yerel ağız kullanımı ölçülü, kahramanların düşünce dünyası ve temsil özellikleri başarılı biçimde işlenmiştir. Böylelikle karakterlerin köy yaşantısında eğreti duracak olan sloganvari söylemlere ve eylemlere girmesi sonucunda anlatının gerçek dışılığa kayması önlenmiş olur. “*Memleketin Sahipleri* eseri Makal’ın üçüncü eseridir. *Bizim Köy* ve *Köyümden* eserinin devamı niteliğinde olan

¹ Bahsi geçen çalışmanın ilgili bölümlerinde Aksakal, Mahmut Makal ve enstitülü yazarlardan örneklerle idealize edilmiş kimlikleri tartışırken çok partili sistem öncesinde ve sonrasında politik bir durum haline gelen konuyu eleştirel boyutuyla detaylıca irdeler.

² Bu çalışmada Mahmut Makal’ın *Memleketin Sahipleri* adlı kitabının Varlık Yayınları tarafından yayıma hazırlanan Aralık 1958 baskısı kullanılmıştır.

eser, Demirci köyü ve öğretmenlik yaptığı köylerde tuttuğu kısa kısa notların hikâyeleşmesiyle oluşur” (Erbaş, 2019: 170). Kitapta ayrı başlıklarla sunulan toplam 19 öykü yer alır. Kurgusal düzlemde köy öğretmenin/yazarın ağzından aktarılan olaylar, “itibari âleme ait her türlü görünüşü dışa aksettirmede aracı” (Aktaş 2003: 88) konumundaki kahraman anlatıcının olanaklarından yararlanır. Yeni bir türe işaret etmese de yazarın anılarının ve kişisel gözlemlerinin temel alındığı öykülerde kurgusal müdahalelerin varlığı sezilir. Zira Makal’ın köy olgusunu odağına alan diğer eserlerinde de bu özellikler söz konusudur. Yansıtmacı bir üsluba sahip olan Makal’ın eserlerdeki kurgusal unsurları saydam bir halde tutması ve okuru anı okuyormuş hissinden çıkarmama çabası gerçekçilik anlayışından kaynaklanır denilebilir.

Kitaptaki öyküler köyün yalnızca iktisadi konulardan kaynaklanan problemlerini aktarmazlar. Karşılaştıkları birçok olayı bâtil inançlarla açıklamaya çalışan köylünün, düzenbaz din adamları tarafından sömürülmesi dikkat çeker. Modern tıbbaya olan güvenin/inancın eksikliğinden ötürü, terk edilmeyen tedavi ritüelleri sonucunda kararlı yaşamlar göze çarpar. Köydeki insanlar akıllarının ermediği durumları kutsal bildikleri yatırlar aracılığıyla çözmeye çalışır, dileklerini yatırlara sunarlar. Bunlar gibi cehalet kaynaklı birçok olay, kitapta ironik bir dille anlatılır.

Tarihsel süreç boyunca dünyayı anlamlandırma ve tanıma konusunda sığ bilgilerle kuşatılmış köy insanının çaresizce sarıldığı batıl inançlar, çağdaş bilimlerle donatılmış köy öğretmenin büyük bir sorumluluğa yönlendirir. Bu noktada şekillenen toplumcu gerçekçi duyuşla kahraman anlatıcı, çoğunlukla yalnız başına sürdürmek zorunda kaldığı mücadelesinde feodalitenin temsilcileri ve halkın cehaletini kullananlar tarafından engellenmek istenir. Bürokrasi eleştirisinin de kısmen yer aldığı öykülerin odak noktası halkın cehaleti ve batıl inanışlara kıymet vermesidir denilebilir.

Kitapta; ‘Memleketin Sahipleri’, ‘Çocuk İşi’, ‘Büyü’, ‘Tanrı Sanatı’, ‘Derde Derman Niyetine’, ‘Yaşayan Ruhlar’, ‘Bozuntu’, ‘Kerpeten’, ‘Hamaylı’, ‘Bulutun Üstündeki’, ‘Zebani Meselesi’, ‘Kurban Üstüne’, ‘Cin Bahsi’, ‘Yatırlara Dair’, ‘Nazar Üzerine’, ‘Tabutun Askerleri’, ‘Gerçek Dünya’, ‘Oruç Hâli’, ‘Kazın Ayağı’, ‘Gılay Havası’ adında on dokuz öykü yer almaktadır. Öykülerin vaka zamanı çoğunlukla 50’li yılları kapsamakla birlikte geçmişe dair olaylar, öykülere taşınmış metin birimlerince (cönk vs.) vaka zamanına eklenir. İç Anadolu insanının yaşayışına odaklanan öykülerde Cumhuriyet’in başkentinin yakın yöresinde yer alan insanların durumu, eleştirel bir bakışla yansıtılır.

Gerçekten Anlatıya, Köy Gerçeğine Eleştirel Bakış

Kitapta yer alan ilk öykü olan *Memleketin Sahipleri*, esere adını verir. Öyküde, dinî bakımdan yetersiz bilgilere sahip köylünün yarattığı mitler ve kurguladığı kutsal öyküler etrafında vücut bulan dinsel yaşamları eleştirilir. Öyküye ironik bir anlatımla başlayan anlatıcı coğrafyayı egzotik bir atmosfer içerisinde sunar:

“Kayalık dere olan, ören denilen eski viranelerin bulunduğu yerler hakkında öyle söylentiler ve inanışlar vardır ki, bunları duyup dinleyen bu köyden kaçası gelir.. Afrika ormanlarındaki gibi yırtıcı hayvanlar, yılanlar olacak değil a, bizim çıplak toprakta. Olsa olsa cin, şeytan, yatır veya ölümsüzlüğün sırrına eren dedeler doldurur köşeyi bucağı.” (Makal, 1958: 3).

Köyün atmosferini gizemli bir havaya büründüren anlatıcı, gerçekte sebebini bildiği olayları alaya alarak aktarır. “Sınangılı yerler” olarak tanımlanan bu tekinsiz mekânlara uğramaktan imtina etmelerinin ardında “Kel Kız”, “Sır”, “Ervan” gibi varlıklar yatar. Köylüyü korkutan bu varlıkların Kur’an okunduğu zaman kötülük yapamadıklarına inanmaları ve bu varlıkların şerrine uğrayanların tedavi edilmesi, folklorik uygulamaları ve çeşitli meslek dallarını da beraberinde getirir: “Parpıcılık” (Makal, 1958: 6) adı verilen bu meslek dalı, insanları manevi boyutlu belalardan kurtarmak ve bunlardan gelebilecek kötülüklerden uzak tutmak konusunda ustalaşmış kişilerden oluşur. Yüzyıllardır uygulanagelen uygulamaları koruyan ve gelenek bağlamında muhafazakâr bir yapı teşkil eden köy, çeşitli inanışlarla süslediği halk hekimliğini nesilden nesile aktarır. İmkânsızlık zamanlarının mecburi uygulamaları olarak düşünülebilecek bu durum, tıbbın ve teknolojinin gelişimine karşın terk edilmez ve eski yöntemlere güven içerisinde itibar edilir:

“Dedeye gidenler memnun memnun geri dönerler de, aynı kasabanın içindeki doktorlara selâm bile vermezler. Hoş, doktorların onlara verdiği de yok ya...

Bizim üç aylık çocuğun bir huysuzluğu tuttu. Doktora götürdük, ilçeye. İlaç aldıktan sonra, şehrin Gıca mahallesindeki bir tanıdığım evine misafir olduk. Akşamüzeri çarşıdan eve dönünce anam müjdeledi: Müjde: Dede çocuğu iyileştirdi. Tokdüre boşuna götürmüştüz!” (Makal, 1958: 7).

Çocuğunun hastalığı için doktora başvuran ve doktorun verdiği ilacı içirdikten sonra yakınlarının evine misafirlığe giden ailenin, hastanın ilaç aldığını bildiği halde, mahalledeki yatırın/dedenin iyileştirdiğine inanması anlatıcıyı komik ve ironik bir duruma şahit kılmaktadır. Özellikle köy ve çevresinde gelişen bu tür olaylar, geleneklerine sıkı sıkıya sarılmış insanların yeni olanı ne kadar zor kabullendiğini gösterir. “Çocuk İşı” adlı öyküde Sülman Ağa’nın, doğumu üç gündür gerçekleşmeyen, sancılardan bitap

düşmüş gelininin doktor tedavisinden daha fazla itibar edilen yöntemlerle doğum yaptırılma çabası anlatılır. Doktor yerine köyün hocasına giden aile, Hocanın içerisine okuyup üflediği fincandan geline su içirirler. Bu fincan, manevi gücüyle kadının ruhunu koruyacak ve doğumun gerçekleşmesini sağlayacaktır;

“Çünkü, bir kadın, bilhassa ilk çocuğunu doğuracağı zaman, ruhu öte dünyaya çağırılır. Günahlarını şeytan, sevaplarını da melâike olarak ruhla birlikte götürürler. Orada, ruhun gözü önünde günahla sevabı tartarlar. Tartıda, sevap fazla gelirse, ruh çabucak döner, doğum kolay olur. Ruh gelmeden beden doğuramaz...” (Makal, 1958: 11).

Anne, hocanın verdiği fincandan su içtikten sonra doğumu gerçekleştirir. Ne var ki yeni doğmuş bebeğin bakımı ve lohusa annenin korunması hususunda bilgisiz olan aile tarafından yapılan ihmaller neticesinde bebek ölür. Çare tekrar hocalarda aranır. Bu noktada yazar, hocaların insanların umutlarını sömürerek onlardan para kazanmasını, kadınları, tedavi adı altında, taciz edişini köylünün de bu istismara göz yumarak yapılanları şifa olarak kabullenmesini anlatır:

“Kuluz köleyiz size deyip kendilerini önlerine attıkları üfürükçülerin her işkencesine katlanmışlardı. Bu inanışla, muska parasını ödemeye bir tarla satmak, bir hocanın, kadının göğsünü tükürükleyip yazması, bir üfürükçünün kadını mahrem yerinden ovalaması vs. seve seve katlandıkları şeylerdi.” (Makal, 1958: 13).

Üfürükçü tabiriyle kötücül bir anlam katmanına taşınan bu sözde şifacılar, insanları yaptıklarının gerçekliğine inandırmak ve ritüellerini önemsetmek adına hastaları fiziksel ve zihinsel anlamda zor şartlar altında bırakırlarken dinî öğeleri kalkan olarak kullanırlar. Çoğunlukla tedavi esnasında ölen hastaları da günahkâr, günahının bedelini ödeyen ya da cinlere karşı zayıf kalmış olarak tanımlarlar.

Köy yerinde, altı ay içerisinde anne sütünden kesilinceye kadar ölmeyen çocuklar güçlü sayılmaktadır. Eğer bu aylardan sonra herhangi bir huzursuzluk, hastalık meydana gelirse köyün şifacısı Havva kadının yöntemleri devreye girer. Bebeğin yaşamsal anlamda önemli ve hassas olan bingıldak derisini jiletle kesmek suretiyle kan akıtılır ve böylelikle bebeğin vücudundaki pis kanın atıldığına, hasta bebeğin şifaya kavuştuğuna inanılır: “Havva kadın, kör jiletle (kimbilir neler görmüş geçirmiştir o jilet) bingıldığın derisini dilim dilim kaldırdı da pis kanı akıttı mı, gerçekten çocuk uyur. Ağlayacak kadar canı kalmaz zaten. Sarı tavuk bokunu da çaputa bulaştırıp yaraya yapıştırdı mı tamam” (Makal, 1958: 15). Bu uygulamanın yanı sıra çocukların dillerinin altını kestirmek geleneği de

yaygındır. Buna da *kurbağacık kestirmek* denilir. Geleneksel tıp ya da halk hekimliğiyle bağdaşmayacak ölçüde ilkel olan bu uygulamaları köylü hayli önemser ve bebeği olanlara yaptırımları konusunda baskı yapar. Köyde öğretmenlik yapan genç kadına, çocuğu için herkesin uyguladığı geleneksel önleyici yöntemlere başvurmadan imtina ettiği için tavrı alan köy kadınları çocuğun büyümeden öleceğine, başına bir iş geleceğine inanırlar. Ne var ki öğretmenin kararlı tavrı neticesinde kadınlar kendi doğrularını sorgulamaya başlarlar. Sağlıklı bir şekilde büyüyen çocuğu gözlemleyen kadınlar, yanlışlarını fark ederler:

“Öğretmen, onların çocuk bakımı hakkındaki bilgilerini düzeltmek ve çoğaltmak için gerçi bir kurs açmıştı. Fakat her fırsatta onları aydınlatmaktan geri durmadı. Yeri gelince hasta çocukların dertlerine derman oldu hareketlerini ve sözlerini de yetiştirdiği çocuk destekledi. Günler aylar geçtikçe, köyün kadınları kendi iki kere iki dört'lerinin doğru olup olmadığında şüpheye düşmeye başladılar” (Makal, 1958: 19).

“Büyü” adlı öyküde, köyde güzelliği dikkat çeken Emine'nin evliliğin ardından hastalanıp yataklara düşmesi büyü ve muskaya yorumlanır. Köyde güzelliğiyle nam salmış olan Emine'nin sevdalılarının muska yaptırıp evinin çeşitli yerlerine gömdüğü tanısını koyan hoca, muskaları bulabilmenin mümkün olmadığını fakat uygulanacak yöntemle Emine'nin hiç doğmamış gibi olacağını garanti eder:

“Üç koşam leylek bokunu kırk kere elekten geçirin. Kırklanan testiye atın. Üstüne su doldurup kaynatın. Önce bir kahve fincanı doldurup içirin geline, kaynayan sudan. Geri kalanını da tepesinden aşağı dökün. Su değmedik yer kalmasın bedeninde. Allahül Azim, anadan doğmuşa döner” (Makal, 1958: 23).

Hasta olmasına rağmen bu suyla yıkanan ve soğukta öylece bırakılan genç kadının durumu ağırlaşır ve orada canını teslim eder.

“Hastayı gerçekten kurtardı su. Fakat anadan doğmuşa döndürmedi. Suyla ıslatıldığı gece, hiç doğmamış gibi oldu...” (Makal, 1958: 23).

Genç kadının ölümüne sebep olan hoca ise kurbanın, ana-babasının günahını çektiğini söyleyerek kendi suçunu kutsallık izafe ettiği bir sebebe dayandırarak örtbas eder.

“Yaşayan Ruhlar” öyküsü, halkın ölülerine gösterdiği hürmetin ritüele dönüşmesini eleştirir. Ölülerinin kendilerini ziyaret edeceğine inanan ve bu durumu fantastik boyutlara taşıyan köylünün hazırlıkları ve kendi aralarındaki konuşmaları bilgisizlik ve eksik din eğitimini sorgular. Tıp ve maddî kaygılar üzerine yazılmış olan “Kerpeten” adlı öyküde, ilçe merkezinde dış doktorunun diplomasını kiralayarak dışçılık yapan İsa'nın ve

geleneksel yöntemlerle dişçilik yapan İbrahim'in arasında gelişen müşteri odaklı kampanya ve ucuzluk yarışına değinirken; "kerpeten tutamayan, bir damla kan görünce bayılan, fakat dişçi diplomasına sahip" (Makal, 1958: 37) Taki Bey'in varlığı ironik biçimde verilir. İlerde çürümesini önlemek amacıyla insanların sağlam dişlerini de çeken ve yerine takma diş yapan İbrahim ve İsa'nın halk nezdinde yararlı bir iş yaptığına inanılır ve bu yöntem oldukça müşteri bulur. "Kurban Üstüne" adlı öyküde apandisiti patlayan Kör Ali'nin, köy öğretmeninın ısrarıyla hastaneye yetiştirilip kurtarılması anlatılır. Yine aynı öyküde hastayı götürmek için ikna etmeye çalışan öğretmen, kendisini küçümseyen ve fikirlerini cahilce gören köylüden azar işitir. Köylü, Ali'nin rahatsızlığına bağırsak düğümlemesi tanısını koymuştur: "Bırak efendi cahil cahil lâf etme. Şu vaziyetinden doktora mı gidilir? Sonra, barsak düğümlemesine ne yapacak doktor? Şimdi Kömüğün koca avrat gelip bir ip düğledi-çözdü mü bir şeyi kalmaz onun... diyorlardı" (Makal, 1958: 63). Yaşlıların güngörmüşlüğü ve atadanededen öğrendikleriyle kendilerini iyileştirebileceğini düşünen köylü, öğretmeni reddederken olası bir ölüm durumunu da kadere bağlamaya hazırdır. "Cin Bahsi" öyküsünde insanlara hükmettiğine inanılan cinler hakkında köylünün inanışları anlatılır. Öyküde, günümüzde sara hastalığı olarak bilinen rahatsızlıktan mustarip gencin geçirdiği nöbetler cin tutması olarak açıklanır:

"Geçen yıl bir delikanlı, Haşim, yakayı bir cine kaptırmıştı ki günde üç kez cin tutardı. Yani bir anda yere yıkılıyor, avuçları yumulup ağzı köpürüyor ve bir saat kadar çabalyor. Görüp de müdahale eden olursa daha çabuk ayılıyor. Buna ilim sar'a mı der bilmem, bizde Cin tutması deniyor. Hâşim'in cinleri Sünnî değil de arsız cinsinden olduklarından hiçbir hoca dağıtıp çocuğu kurtaramadı ve çabuk hakkın rahmetine kavuştu..." (Makal, 1958: 73).

Gencin ölüm sebebi yine hocaların tanısıyla halka yayılır. Hocaların bilgisine ve maneviyatına baş eğmiş olan köylü, ailesinden birisinin geçmiş zamanda cinlere kötülük etmesinden ötürü cezalandırılan çocuğun akıbetini yalnızca Hocaların bildiği manevi güçlere bağlarlar.

Dinî kullanarak köylünün parasını ve emeğini sömürenlerin eleştirildiği "Hamaylı" öyküsünde, ciğerlerindeki ve karnındaki sorunlardan şikâyet eden Ali Ağa'nın çareyi hocaya hamaylı yazdırmakta araması ve hocanın, hastanın çocuklarını kendi işleri için çalışmaya mecbur etmesi anlatılır. Türkçe sözlükte; "muska" (2015: 1038) olarak tanımlanan Hamaylı hazırlama sürecinin uzun olmasından bahseden Hoca, tarlası ve ekinleriyle ilgilenemediğinden yakıdır. Aile, yardım dileğini açıkça ifade etmeyen Hocaya iş çabuk bitsin ve babaları hemen iyileşsin diye yardım eder.

Hocanın tarlasını eker, arpalarını sular, bostanını çapalar, burçağını yolarlar. Fakat aradan geçen beş aya karşın hocaya hamaylının bitip bitmediğini sormaya çekinirler. Beklenen aylar içerisinde kötülünen Ahmet Ağa ölünce artık hamaylıya gerek kalmadığını, onu istemediklerini söyleyen çocuklarına Hoca çok ciddi bir edayla şu öğüdünü verir: “Asın oğlum yukarıya. Ne olur ne olmaz. Sizler de onun belinden indiriniz... o yaşa gelince öyle olmayacağını kim bilir? Asın da Allah sizi korusun...” (Makal, 1958: 44). İrsiyet unsurunu kullanarak insanları korkutan Hoca, hazırladığı hamaylının parasını almakla kalmaz, insanların ona olan inancını pekiştirmiş olur. “Bulutun Üstündeki” öyküsünde yağmur duası için hazırlık yapan köylünün uygulamalarını detaylıca betimleyen anlatıcı, iklim olayları konusunda dahi muska yazabilen ve bu uygulamaları büyük bir tören havasında gerçekleştiren hocaların başarısızlığını anlatır. Doğa olaylarıyla ilgili bir başka öykü olan “Zebani Meselesi”nde güneş ve ay tutulmasına köylünün yüklediği anlamı ve ürettiği efsaneleri aktarır. Zebanileri kovmak için teneke çalanlara karşı kızan Kâkülsüzün ortanca oğlunun tabancasıyla güneşe ateş etmesiyle son bulan öyküde bilimsel olarak kanıtlanmış bir doğa olayının halen metafizik güçlere atfedilmesi eleştirilir. Köylünün modern tıba karşı güvensizliğini yansıtan bir başka öykü ise “Kazın Ayağı” öyküsüdür. Köydeki salgında hastalanarak boğazı şişen ve ateşlenen Ayşe'nin rahatsızlığına Kazboğan olarak tanı koyan ailenin hastanın ağır haline rağmen onu hastaneye götürmeme konusundaki inatları ve kendi tedavilerini uygulamadaki direnişleri anlatılır. Eleştirilen bir başka konu da kadının doktora gitmesi hususundaki taassuptur: “Yat be yavrum yerine. Yukarda koca Allah var. Senin benim dememinen yıldız çevrilmez. İş olacağına varır: Elifin hecesi var; çarenin nicesi var. Ben Kara İsmayıl kızımı tokdura götürdü de ölüsü şeerde kaldı dedirtemem. Ölürsen evde ölsün gözümün önünde.” (Makal, 1958: 108). Kızını tanımadığı doktora götürmek yerine köyün yaşlı kadınlarının yöntemleriyle iyileştirmeye çalışan, iyileşmezse de evinde ölmesini gerekli gören Baba, anlatıcı olan öğretmeni (oğlunu) sert bir şekilde azarlar.

Kitaptaki öyküler, halkın eğitimsizliğini nefsanî arzuları için suiistimal eden sözde hocalardan da bahseder. “Cin Bahsi” adlı öyküde tarla işinin dönüşünde köy kadınlarından birini yalnız yakalayan Cinder Mehmet Hoca, kadına musallat olur. Tecavüze yeltendiği sırada kadının akrabaları tarafından yakalanan Hoca, dayak yerken insanları, uydurduğu yalana inandırmayı başardığı için eli öpülerek ve özür dilenerek evine uğurlanır:

“Durun, beni dinleyin; cinleri başıma topladım konuşuyordun. O sırada bu kadın geldi. Cinler tuturdular Şu kadına şöyle şöyle söylemezsen bir daha sen çağırınca gelmeyiz dediler de, mecbur kaldım öyle söylemeye... Haşa! Sümme

haşa! Allah dedemiz görüp dururken gâvur da yapmaz öyle şeyi. Bizim kalbimizde Allah'la Kur'andan başkasına yer yok oğlum..." (Makal, 1958: 75).

Cinder Mehmet Hoca pişkin bir tavırla kadının ailesine açıklamalar yaparken eylemini dinî ve ilmi bir temele dayandırır ve köylüyü yaptığının yanlış olduğuna inandırır. İnsanların saf bir niyetle ölüye hürmetini kullanan ve bundan çıkar sağlayanların anlatıldığı "Yatırlara Dair" adlı öyküde ise köylünün yatır kültürü konusundaki hassasiyeti ve sorgusuz inancı eleştirilir. Köyün kenarında eski bir yatır ve bu yatıra gelenlerin armağanlarıyla geçinen Hoca'nın hikâyesidir. Yalnız yaşayan hocanın yanına bir gün tanrı misafiri bir hoca gelir. Yatıra gelen armağanları paylaşmaktan bıkan hoca da eşeğini misafire vererek zorla memleketine uğurlar. Yolda eşek hastalanır ve ölür. Eşeğin öldüğü yere mezar yapan yolcu, kısa zaman sonra burayı yatır zannedenlerin hediyeleriyle oldukça iyi duruma gelir. Öykünün sonunda eşeğin öldüğü yeri yatır olarak tanıtan hocanın yanına gelen diğeri, köyün kenarındaki kabrin de ölen eşeğin anasına ait olduğunu itiraf ederek insanların inancını ve saflığını nasıl kullandığını ifade eder. "Gerçek Dünya" adlı öyküde ahiret konusunu insanlara yalan yanlış masallarla anlatan hocanın durumu komik şekilde anlatılırken "Oruç Hali" adlı öyküde oruç tutan ahalinin gününün nasıl geçtiğini komedi unsuruyla aktarır.

İnsanların inanç konusundaki hassasiyetlerinin bilgisizlikle birleştiğinde sağlık, doğal olaylar ve iktisadi ilişkiler üzerinden sömürüye açık hale gelmesi bir köy öğretmenin gözünde aktarılır. Yer yer ironi ve komedi unsurlarının kullanıldığı öykülerde gerçeklik öncelenmiştir. Makal'ın köy gerçekliğine dair diğer kitaplarındaki gibi köylüye değil köylüyü kullanan ve onları cehalete mahkûm edenlere yönelik eleştirilerin satır aralarında verildiği *Memleketin Sahipleri*, akli ve eğitimi önceleyen zihniyeti ön plana çıkarır.

Sonuç

Eserlerinde sıklıkla köy yaşamı ve göy gerçeklerini vurgulayan Mahmut Makal, *Memleketin Sahipleri* adlı kitabında da bu konuyu cehalet ve batıl inanç ekseninde ele alır. Cehaletin inanç ve sağlık ile ilgili konularda yarattığı problemlere odaklanan eser, yazarın gözlemlerine dayanır. Öykülerde geçen vakalarda dikkat çeken unsur, yaşlıların ve kadınların eleştirilen olgulara sıklıkla itibar eden tipler olmasıdır. Gelenekle büyümüş ve inanç konusunda geleneğin şekillendirdiği söylemlere mahkûm kalmış bu kahramanlar, kısmen de olsa kırsala ulaşan modern sağlık imkânlarına sırt çevirerek kendilerine öğretilmiş olana hürmet ederler. Cehaletin taşıyıcısı konumundaki bu kahramanları bilgisi ve görgüsüyle aydınlatmaya çalışan

öğretmen, devletin yenilikçi yüzünü temsil eden ve cehalete savaş açmış bir tip olarak görünür. Yaşlıların ve kadınların pasif direnişiyle karşılaşan öğretmen, yer yer din adamları ve feodaliteyi temsil eden kişilerce tehditlere ve engellemelere maruz kalır. Anı-öykü türünde değerlendirilebilecek olan kitapta yer alan öyküler yazarın görev yaptığı köylerdeki gözlemlerinden beslenirler. Anadolu ve köy olgusunu romantik bir bakışla ele alan anlayışa karşı bir tepki niteliği taşıyan bir serinin üçüncü eseri olan kitaptaki öyküler toplumcu gerçekçi bakışın halkı aydınlatma ve halka öncülük etme prensiplerini anlatıcı üzerinden vermektedir. Hocaların, üfürükçülerin, sözde şifacıların sözüne sıkı sıkıya bağlanan köylülerin sömürülmesi öykülerin neredeyse tamamında yer alır. Eserde yer alan eleştirel bakış, toplumu küçümseme ve alaya almaktan uzaktır. Bu yönüyle acı gerçeklerin gün yüzüne çıkması olarak tanımlanabilecek bir tavra sahip olan yazarın insanı ve insanlığı öncelediği söylenebilir. Makal'ın edebî anlayışını ve bakış açısını tam anlamıyla yansıtan *Memleketin Sahipleri* çizilen karakterler ve kurgusallığın gerçekle koşut ilerlemesi bakımından gerçekçi bir tavrı yansıtır.

KAYNAKÇA

- AKINCI, Gündüz (1961), *Türk Romanında Köye Doğru*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- AKSAKAL, Hasan (2014), *Tanzimat'tan Günümüze Türk Politik Kültüründe Romantizm*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- AKTAŞ, Şerif (2003), *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- BELGE, Murat (1998), *Edebiyat Üzerine Yazılar*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- ÇANKAYA, Erol (2013), “Köy Edebiyatı ve Türk Edebiyatında Köye ‘İçerden’ Bakış Doğuşu, Etkileri, Sonuçları”, *Turkish Studies*, 8.4, 473-488.
- ERBAŞ, Gülay (2019), *Mahmut Makal'ın Hayatı, Sanatı ve Edebî Eserleri*, Yüksek Lisans Tezi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya.
- KAYA, Elif (2018), “Toplumcu Gerçekçi Yazar Kemal Bilbaşar'ın Cemo Adlı Eserinden Yansıyan Anadolu”, *Folklor/Edebiyat*, 24.95, 241-260.
- KAPLAN, Ramazan (1997), *Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Köy*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- MAKAL, Mahmut (1958), *Memleketin Sahipleri*, Varlık Yayınları, İstanbul.
- MAKAL, Mahmut (2009), *Köy Enstitüleri ve Ötesi*, Literatür, İstanbul.
- MOLLOF, İbrahim, TATARLI, Rıza (1969), *Hüseyin Rahmi'den Fakir Baykurt'a Marksist Açından Türk Romanı*, Habora Yayınları, İstanbul.
- MORAN, Berna (2018), *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Gürhan ÇOPUR

OKTAY, Ahmet (1986), *Toplumcu Gerçekçiliğin Kaynakları*, BFS Yayınları, İstanbul.

Türkçe Sözlük (2011), TDK Yayınları, Ankara.

A. V. KUNİN'İN ÇEVİRİ STRATEJİLERİNE GÖRE AĞRI DAĞI EFSANESİ'NİN TÜRKÇEDEN RUSÇAYA ÇEVİRİSİ*

*The Translation of the Legend of Mount Ararat from Turkish to Russian
According to A. V. Kunin's Translation Strategies*

Nuray DÖNMEZ**

ÖZ: Deyimler bir ülkenin dil, tarih, kültür ve ulusal değerlerinin taşıyıcısı olan, çoğunlukla gerçek anlamlarından uzaklaşarak kendilerine özgü yeni anlamlara bürünen, belirli bir duygu, olay veya durumu ifade eden dil öğeleridir. Ayrıca deyimlerin konuşmayı renkli, anlamlı, ilginç ve canlı kıldığını, konuşma kültürünü geliştirmede, dile hâkim olmada ve dil öğreniminde de önemini vurgulamak gerekir. Rusya'da deyimbilim alanında önemli bir isim olan V. V. Vinogradov, çalışmalarıyla deyimbilimin dilbilimin ayrı bir bilim dalı olarak biçimlenip gelişmesine katkıda bulunmuştur. A. V. Kunin de deyimbilim, biçimbilim ve sözlükbilim üzerine çok sayıda makale ve ders kitabı olan, Rusça-İngilizce dil çiftinde deyimlerin çevirisi üzerine ortaya koyduğu yöntemlerle deyimbilim alanındaki önde gelen Rus dilbilimciler arasındadır. Çalışmanın amacı; dünya edebiyatında yer etmiş bir yazar olan, eserlerinde kültür ve dil unsurlarını ön planda tutan Yaşar Kemal'in söz varlığı ve kültürel öğeler açısından zengin olan *Ağrı Dağı Efsanesi* romanındaki deyimlerin Rusçaya aktarım şeklini incelemektir. Söz konusu inceleme Vinogradov'un deyim sınıflandırması ve Kunin'in çeviri stratejileri çerçevesinde ele alınmıştır. Çözümlemeyi daha anlaşılır kılmak için Türkçe deyimlere karşılık gelen Rusça deyimler sözcüğü sözcüğüne (anlamsal) ve yapısal açıdan incelenmiştir. Elde edilen bulgular ışığında diller arası uyumsuzluklar göz önünde bulundurularak imgesel farklılıklar ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: V. V. Vinogradov, A. V. Kunin, Yaşar Kemal, Deyim Çevirisi, Söz Varlığı

ABSTRACT: Idioms as language elements are the carriers of a country's language, history, culture and national values, often moving away from their real meanings and taking on new meanings specific to them, expressing a certain emotion, event or situation. Idioms make speech colorful, meaningful, interesting and lively, and their importance in developing speech culture,

* 6-8 Ekim 2021 tarihinde Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi'nde OKUDEK 3. Uluslararası Dil ve Edebiyat Kongresi'nde sözlü olarak sunulan ve özeti basılan "*Ağrı Dağı Efsanesi*'nin Türkçeden Rusçaya Çevirisinin V. V. Vinogradov'un Deyim Sınıflandırmasına Göre İncelenmesi" başlıklı bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş hâlidir.

** Dr., Selçuk Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu, Mütercim ve Tercümanlık Bölümü, Konya, nuray.donmez@selcuk.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3983-4227

Geliş Tarihi / Received: 20.01.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 14.03.2023

Yayın Tarihi / Published: 20.07.2023

language mastery and language learning should better be emphasized. V. V. Vinogradov, an important name in the field of phraseology in Russia, contributed to the formation and development of phraseology as a separate discipline of linguistics with his studies. A. V. Kunin who has many articles and textbooks on phraseology, morphology and lexicology is among the leading Russian linguists in the field of phraseology with his methods on the translation of idioms in the Russian-English language pair. The aim of the study is to examine the way the idioms are conveyed into Russian in the novel titled “The Legend of Mount Ararat”, a novel loaded with vocabulary and cultural elements, by Yaşar Kemal, who is a writer in world literature and highlights cultural and language elements in his works. The analysis has been made within the scope of Vinogradov's idiom classification and Kunin's translation strategies. As the result of this study, in order to make the analysis more understandable, the Russian idioms corresponding to the Turkish idioms have been scrutinized word by word (semantically) and from a structural point of view. In the light of the findings obtained, some pattern differences have been revealed by taking interlingual incompatibilities into account.

Keywords: V. V. Vinogradov, A. V. Kunin, Yaşar Kemal, Idiom Translation, Vocabulary

Giriş

Psikoloji, sosyoloji, felsefe gibi birçok disiplinde incelenen ve sözdizimin önemli parçalarından olan deyimler, dildeki yardımcı dil birimleri arasında yer alır. Deyimler bir ülkenin dil, tarih, kültür ve ulusal değerlerinin aynası olan, çoğunlukla gerçek anlamlarından uzaklaşarak kendilerine özgü yeni anlamlara bürünen, belirli bir duygu, olay veya durumu ifade eden dil öğeleridir.

Sovyet yazar M. A. Şolohov, hayatın her alanında yer eden, dili zenginleştiren ve ona akıcılık katan deyimler aracılığıyla bir halka özgü olan değerlerin eski zamanlardan günümüze kadar nasıl taşındığını şöyle ifade eder: “İnsanın sevinci ve ıstırapı, kahkahası ve gözyaşı, aşkı ve öfkesi, inancı ve inançsızlığı, doğrucu ve yalancı oluşu, dürüstlüğü ve aldatıcılığı, çalışkanlığı ve tembelliği, hakikatin güzelliği ve ön yargıların çirkinliği, deyim bileşenleriyle çok eski zamanlardan bize kadar ulaşmıştır” (Andruşka, 2017:3).

Deyimler ilk olarak İsviçreli dilbilimci Charles Bally tarafından incelenmiştir (Abdırakmatova, 2007: 1). Rusya’da ise her ne kadar Vinogradov sayesinde anlamsal açıdan deyimler kategorize edilerek incelenmeye başlansa da Vinogradov’dan önce de deyimler üzerine düşüncelerini dile getiren dilbilimciler olmuştur.

“Bu çalışmalar “deyimlerin iç formuyla ilgili sorunu” ortaya koyan A. A. Potebnya, “sözcük oluşumuyla deyim ilişkisini” açıklayan İ. İ. Sreznevskiy, “bitişik ifadeler ve bitişik sözcükler” ile ilgili gözlemlerini ortaya koyan F. F. Fortunatov, “bölünmeyen sözcük birleşimlerinin farklı türünün analizi” ile ilgili kuramsal açıklamalara yer veren A. A. Şahmatov ve “dilbilimin özel bir alanı olarak

deyimbilimi ayrı tutmanın gerekliliği” ile ilgili düşüncelerini yansıtan Ye. D. Polivanov gibi dilbilimcilere aittir. XX. yy.’ın 40’lı yıllarına doğru ise dilbilim dalı olarak deyimbilimin gelişimi V. V. Vinogradov’un kaleme aldığı çok sayıda makale ile devam etmiştir” (Bayar, 2021: 18).

Deyimler, XVIII. yy.’ın ikinci yarısından itibaren Rusçada farklı adlar (reçeniya, kırlatiye slova, aforizmi, poslovitsı, pogovorki, vırajeniya, oborotı reçi, idiomı vs.)¹ altında çeşitli çalışmalarda ve sözlüklerde yer almaya başlamış ve deyimbilim, deyim oluşumu, diyalektik deyimbilim, karşılaştırmalı ve tarihi deyimbilim gibi birçok bağımsız alt dala ayrılmıştır (Uluoğlu, 2011: 106). Deyimbilim Yunanca “phrasis” (deyim) ve “logos” (öğreti) sözcüklerinden gelmektedir. Deyimler dilbilimde dar ve geniş olmak üzere iki kapsamda ele alınmıştır. Deyimbilimin sınırlarını daraltan anlayışın savunucuları onları sadece idiomlar² çerçevesinde ele almıştır. Bu bakış açısının eksik yönü, mecazi anlama sahip çok sayıda deyimbirimin deyimden düşmesidir (Abdırakmatova, 2007: 1). “Dilbilimsel Bir Disiplin Olarak Rus Deyimbiliminin Temel Kavramları” (Osnovniye ponyatiya russkoy frazeologii kak lingvistiçeskoy distsiplini) adlı çalışmasında Vinogradov, atasözleri gibi cümleyle ilişkili olan ifadeleri deyimsel birlikler grubu altında incelemiştir. İlerleyen süreçte kaleme aldığı “Rus Dilindeki Deyim Birimlerin Temel Türleri Üzerine” (Ob osnovnih tipah frazeologičeskikh yedinitı v russkom yazıke) adlı çalışmasında Rus deyimbilim sisteminde temel olarak kabul edilen sınıflandırmasına atasözü ve deyiş türündeki cümleyle ilgili ifadeleri dâhil etmemiş, deyimleri dar anlamda ele almıştır (Vinogradov, 1977: 118-119). Deyimler Karl Brugman, Hermann Paul, Charles Bally, Otto Jespersen, Jan Baudouin de Courtenay ve Aleksey Şahmatov gibi dilbilimcilerin çalışmalarına konu olmuştur (Vinogradov, 1977: 119). Çağdaş dilbilim araştırmalarında da deyimlerin öğrenilmesinde kültürdilbilimsel yaklaşımlar güncelliğini korumaktadır.³ V. N. Teliya, V. A. Maslova, N. A. Arutyunova, Ye. F. Tarasova, V. İ. Postovalova, V. G. Kostomarov, Ye. M. Vereşçagin, N.

¹ Речения: sözler, крылатые слова: özdeyişler, афоризмы: aforizmalar, пословицы: atasözleri, поговорки: deyişler, выражения: ifadeler, обороты речи: öbekler, идиомы: deyimler (Terimlerin Türkçe karşılığı tarafıma aittir).

² Uluoğlu “idiom” kelimesini “kendisini oluşturan sözcükler birlikte ele alındığında her birinin ayrı ayrı ifade ettiği anlamdan farklı bir anlam oluşturan sözcük grubudur” (2009: 6) şeklinde tanımlamıştır.

³ Dil ve kültür ilişkisine dayanan kültürdilbilim kavramının tanımından başlayarak Rusya’da kültürdilbilim üzerine yapılan çalışmaları Türk okuyucusuna tanıtan önsöz için bkz. Kozan, 2014:1-9; kültürdilbilimin deyim incelemelerindeki rolü için bkz. Aktay, 2022: 65-76; “zaman” sözcüğünün geçtiği deyimleri kültürdilbilimsel bir yaklaşımla üç dilde inceleyen çalışma için bkz. (Dohman ve Karavin Yüce, 2022: 243-254).

G. Bragina, Z. Ahmetjanova vd. yaptıkları bilimsel çalışmalarla karşılaştırmalı dilbilim ve kültürdilbilim alanlarına yeni araştırma boyutları kazandırmıştır (Özer, 2014: 163).

Yukarıda yer alan tanım ve betimlemelerden yola çıkarak deyimlerin kuramsal boyutuyla her dilde olduğu gibi Rusçada da detaylı olarak incelendiğini ve bilimsel çalışmalara konu olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca deyimlerin bir dilin tarih, gelenek ve göreneklerinin taşıyıcısı olduğunu, konuşmayı renkli, anlamlı, ilginç ve canlı kıldığını, konuşma kültürünü geliştirmede, dile hâkim olmada ve dil öğrenimindeki önemini vurgulamak gerekir. Bu bağlamda çalışmada dil içi ögeler arasında titizlikle ele alınması gereken bir konu olan deyimlerin Türkçeden Rusçaya aktarımını kuram ve uygulama çerçevesinde incelemek hedeflenmiştir.

1. Yaşar Kemal ve Ağrı Dağı Efsanesi

Asıl adı Kemal Sadık Gökçeli olan Yaşar Kemal, kendi halkına ve vatanına sıkı sıkıya bağlı, kök salmış bir yazardır. Yaşar Kemal'in zengin ve müzikal dili gençlik yıllarından itibaren şarkılara, destanlara, efsanelere, masallara, yani halk edebiyatının dil unsurlarına yoğun ilgisinden gelmektedir. Şiir, öykü, roman, anı, röportaj, fıkra, oyun, senaryo, derleme, söyleşi ve deneme gibi birçok türde eserler vermiş olan sanatçı, 1974-1975 yıllarında Türkiye Yazarlar Sendikası'nın ilk genel başkanı olur. Çok sayıda ödüle sahiptir. Romanlarında Anadolu halk kültürü, sözlü edebiyat, biyografik ögeler, tarihsel olaylar ve Batı edebiyatı, başvurduğu kaynaklardır.

Psikoloji ile edebiyatın iç içe geçtiği *Ağrı Dağı Efsanesi* adlı destansı romanını yazar 1970 yılında yayımlar. Eserin çalışmada kullanılan YKY'den çıkan baskısı ise Ekim 2020'de basılmıştır. 1975'te sinemaya uyarlanan eser, 1976'da 13. Antalya Film Şenliği'nde en iyi görüntü yönetmeni ödülünü alır.

Ağrı Dağı Efsanesi, Osmanlı paşası Mahmut Han'ın kendisine hediye edilmiş olan kır atın dağlı Ahmet'in kapısına gelmesiyle başlar. Ahmet adaletsizliğe, şiddete ve baskıya rağmen doğru bulduğu yoldan ayrılmayan yiğit bir delikanlıdır. Ahmet atı üç kez evinden uzaklaştırmasına rağmen at tekrar tekrar onun evine gelir. Bunun üzerine atı hak yadigarı olarak kabul eder ve sahiplenir. Mahmut Han atın Ahmet'te olduğunu öğrenince onu zindana attırır. Ağrı dağı köylüleri ve Beyazıt halkı kır atla başlayan, paşa ile Ahmet arasında yaşananları duyar. Paşanın zorbalığına rağmen yüce ruhuyla aşılmaz engelleri aşmayı başaran Ahmet ile paşanın kızı Gülbahar birbirlerine âşık olurlar. Ahmet'in zindandan kaçmasına yardımcı olan Gülbahar da babasının bunu duyması üzerine zindana atılır. Bu duruma halkın isyan etmesi

sonucu Gülbahar zindandan çıkartılır. Ahmet ancak Ağrı dağının zirvesinde ateş yakabilirse paşa tarafından affedebilecektir. Ahmet, paşanın bu koşulunu yerine getirir. Gülbahar'la kır atın üstünde Ağrı dağına çıkar ve dağdan Küp gölüne doğru yol alarak gözden kaybolur.

Yazar eseri aracılığıyla vatani için önem arz eden Türk halkının sorunlarına alegorik olarak değinir. Söz varlığı bakımından zengin olan eserde dilin rengini yansıtan unsurlardan biri olan deyimleri sıkça kullanır. Bu durum *Ağrı Dağı Efsanesi*'nin çalışmaya bütüncü olarak seçilmesinde etkili olmuştur.

2. Kuramsal Bakış ve Yöntem

Çalışmada Yaşar Kemal'in Türkçeden Rusçaya çevrilen *Ağrı Dağı Efsanesi* eseri ele alınarak, Türkçenin zengin dil yapısının ve kültürel öğelerin Rusçaya nasıl aktarıldığı incelenmiştir. Rusça deyimleri anlamsal açıdan üç gruba ayıran Vinogradov'un yapmış olduğu sınıflandırma ve A. V. Kunin'in ortaya koyduğu çeviri stratejileri, çalışmanın veri tabanını oluşturmaktadır. Vinogradov'un deyim sınıflandırmasına göre belirlenecek olan başlıklar altında Türkçe ve Rusça örnekler tablolar aracılığıyla gösterilecektir. Ayrıca Türkçe geri çeviriler de çeviri önerileri olarak tablolarda belirtilecektir. Örneklerin Kunin'in çeviri stratejilerinden hangisine ait olduğu ortaya konacaktır. Kunin, Vinogradov'un deyim sınıflandırmasını temel alarak çeviri stratejilerini belirleyip geliştirdiği için çalışmanın içeriğinde sıralamada ilk olarak Vinogradov'un deyim sınıflandırmasına yer vermek uygun olacaktır.

2.1. Vinogradov'un Deyim Sınıflandırması (Anlamsal Açıdan)

V. S. Vinogradov “Çeviribilime Giriş” (Vvedeniye v perevodovedeniye) adlı eserinde sözcüklerin dilde var olan, bir iletişim aracı olarak dile hâkim olurken zihinde sabitlenen cümlelerde yer aldığını ve konuşma esnasında oluştuğunu, ancak sözcüklerin yanı sıra dilde konuşma esnasında görünmeyen fakat dil içinde hazır kelime blokları olarak kullanılan birçok kelime öbeği (slovoşçetaniye) olduğunu belirtir (Vinogradov, 2001:180). Bu kelime öbekleri sabit, özgür olmayan söz öbekleri veya deyimlerdir. Deyimlerin anlam, dilbilgisi, üslup ve diğer özelliklere göre sınıflandırmaları vardır. Çalışmamızda Vinogradov'un belirlemiş olduğu deyim sınıflandırması anlamsal açıdan ele alınacaktır.

V. V. Vinogradov “Dilbilimsel Bir Disiplin Olarak Rus Deyimbiliminin Temel Kavramları” adlı makalesinde deyimlerin dilbilim disiplinleri arasında bir yer bulamadığını, sıkça sözcükbilime (leksikolojiye) dahil olduğunu veya onun yanında yer aldığını belirtir. Deyimbilimin kapsamının ve temel

kavramlarının anlaşılmadığından bahseder. Deyimlerin sınırlarının ve amaçlarının belirsizliğini, herhangi bir sınıflandırmaya tabi olmamasını deyimbilimin gelişiminde engel olarak görür. Kelimenin anlamı her zaman bütünü anlamaya bağlıdır, bütünün anlaşılması ise ayrı ayrı sözcük ve ifadelerin anlamı bilinince anlaşılır olur. Vinogradov, deyimbilimin anlaşılır olmamasının bir nedenini de deyim bileşimindeki sözcüğün gerçek anlamının dışında mecazi anlamda kullanılmasına bağlamaktadır.

Dilbilimci, deyimlere yönelik yapmış olduğu sınıflandırmada deyimlerin yapısına odaklanılır. Bu sınıflandırma öğelerin birbirine bağlı olma derecesini ve anlamsal uyumunu gösterir. Bu bağlamda deyimleri anlamsal açıdan; kaynaşmış deyimler (frazeologičeskiye sraşçeniya), birlik oluşturmuş deyimler (frazeologičeskiye yedinstva) ve birleşik deyimler (frazeologičeskiye soçetaniya) olmak üzere üç gruba ayırır.

2.1.1. Kaynaşmış Deyimler

Vinogradov birbirinden ayıramayan, bölünemeyen, leksikolojik yapısından ve bileşenlerinde yer alan kelimelerin anlamlarından tamamen bağımsız dediği deyim türlerini “kaynaşmış deyimler” adı altında inceler. Kimi zaman ‘idiom’ olarak da adlandırdığı deyim kaynaşmalarında sözcükler türetilmemiştir. Anlamsal olarak hiçbir bağları yoktur. Temel bileşenleri aynı sesi verse de ilişkisi sesteş olmalarından kaynaklanır. Bu nedenle kimi zaman kaynaşmış bir deyim anlamını tahmin etmek zordur. Örneğin, çağdaş Rusçada “kak pit’ dat” ‘mutlaka, hiç şüphesiz’ anlamına gelmekte ve zarf kategorisinde yer almaktadır. Rus yazarların eserlerinden örnek verecek olursak; M. Peçerskiy’in⁴ “Ormanlarda” (V lesah) adlı romanında ve A. P.

⁴ Yazar Melnikov Peçerskiy, Kazan Üniversitesi’nde Farsça, Arapça ve Moğolca öğrenir. Doğu kültürüne olan tutkusu kendi sözleriyle “Rus olarak yeniden doğmasına” katkıda bulunur. 1840’ta “Tambov Eyaletinden Sibiryaya Giderken Yazılan Seyahat Notları” (Dorojniye zapiski na puti iz Tambovskoy gubernii v Sibir’) adlı ilk eseri basılır. 1840’ta “Torin” (Torin) adlı bir roman yazmaya başlar. “Literaturnaya Gazeta” da yer alan eser alıntılarında yola çıkan eleştirmenler Peçerskiy’in Gogol’u taklit eden bir roman yazmaya başladığına dair iddialarda bulunurlar. İlk deneyiminin başarısız olduğunu fark eden Melnikov, bunun üzerine 10 yılı aşkın bir süre hiçbir şey yazmaz. 1852’de Melnikov “Krasilnikovlar” (Krasil’nikovı) adlı öyküsünü yayımlar. Hikâyenin kahramanı olan tüccar, gelinini sırf Alman olduğu için öldürür. Bunun üzerine oğlu aklını yitirme aşamasına gelir. Eleştirmenler yazarın bu hikâyede despotizmi mümkün kılan Rus karakterlerin özelliklerini tasvir ettiğini belirtirler. Yapıcı eleştirilere rağmen Melnikov, birçoğu kendisi tarafından imha edilen eserlerini uzun süre yayınlamaya cesaret edemez. Ancak 5 yıl sonra 1857’de “Russkiy Vestnik” dergisinde birkaç hikâyesi yayımlanır. Melnikov’un en iyi eseri olarak gördüğü; zalim serf sahibini konu edindiği “Eski Yıllar”dır. Öykülerinin yayınlaması yönetim tarafından hoş karşılanmaz. Bu

Çehov'un "Köylü Eşleri" (Babı) adlı kısa öyküsünde deyim mevcut haliyle yer alır. Vinogradov, söz konusu deyim zaman içerisinde gramer yapısında değişikliklere uğradığını belirtir. Deyim içerisinde geçen "dat" "vermek" fiili zamanla özneye, zamana ve cümlelerin emir kipi olup olmayışına uyum sağlamıştır. Örneğin, N. F. Emin⁵ "Güçlü El/ Kol" (Sil'naya ruka) adlı fablunda "kak pit' bı dalı" şeklinde fiili geçmiş zamanda vermiştir. A. S. Griboyedov'un⁶ "Akıldan Bela" (Gore ot uma) eserinde ise "kak pit' dadut"

durum Melnikov'un ün kazanmasında etkili olur. 1871-1875 yılları arasında "Ormanlarda" adlı romanını yazar. Roman yazım aşamasında felç geçiren Melnikov, eserin son bölümlerini eşine yazdırır. 1882'de "Çarıçe Nastasya" (Tsaritsa Nastas'ya) adlı eserini yazmaya başlar ancak hastalığı ilerler ve yazar konuşma yetisini kaybeder. 1883'te hayatını kaybeder. Melnikov, kendisi gibi yeni edebiyatın sembolü olarak görülen Saltıkov Şchedrin ile karşılaştırılır. N. G. Çernişevski, Melnikov'u oldukça yetenekli çağdaş öykü yazarlarından biri olarak gördüğünü ifade eder. https://www.krugosvet.ru/enc/kultura_i_obrazovanie/literatura/MELNIKOV_PAVEL_IVANOVICH.html.

⁵ Ünlü yazar Fyodor Aleksandroviç Emin'in oğludur. XVIII. yy.'ın 60'lı yıllarının başında dünyaya gelmiştir. Sankt-Petersburg Madencilik Okulu'nu bitiren Emin, gençlik yıllarında Petrozavodsk'ta eyalet yönetiminde görev alır. 1786'da Bilimler Akademisi bünyesinde çalışır. 1804'te Vibor şehrinde valilik yapar. "Eskilerin Taklidi" (Podrajenije drevnim) adlı romanı, içeriğinde kadim edebiyata ait, dönemi için başarılı sayılabilecek Fransızcadan çevrilmiş erotik şiirleri de barındıran bir romandır. Öne çıkan eserlerinden bazıları; "Hayali Bilge Adam" (Mnimiy mudrets) (5 perdelik komedi, Petersburg, 1786), "Gül, Yarı Adil Orijinal Öykü" (Roza, poluspravedlivaya original'naya povest') (Petersburg, 1786), "Bilenler" (Znatoki) (5 perdelik, nazım türünde yazılmış komedi, Petersburg, 1788), "Kader Oyunu" (İgra sud' bı) (Petersburg, 1789) vd. <https://interpretive.ru/termin/emin-nikolai-fedorovich.html>.

⁶ A. S. Griboyedov diplomat, dilbilimci, tarihçi, müzisyen, besteci ve oyun yazardır. Ancak edebiyatı hayatının temel uğraşı olarak görür. Çocuk yaşta iyi bir eğitim almaya başlayan Griboyedov, erken yaşta yabancı dil öğrenme yeteneğini gösterir. Yunanca, Latince, İngilizce, Almanca, Fransızca ve İtalyanca öğrenir. Piyano ve arp çalar. Müzik besteler ve şiir yazmaya başlar. On bir yaşında iken Moskova Devlet Üniversitesi'ne girer. İki yılda Rus Dili ve Edebiyatı bölümünü bitirir. Ardından Ahlak Politikası ve Fizik-Matematik bölümlerinden mezun olur. 1815'te "Genç Eşler" (Molodiye supruği) adlı komedisini yazar. Komedi, Petersburg Tiyatrosunda sergilenir. Griboyedov, İran'da Rus Büyükelçisinin sekreterliğini yapar. Bir buçuk yılı aşkın bir süre İran'da mutsuz bir hayat süren, sürekli vatanını, arkadaşlarını ve tiyatroyu düşünen Griboyedov, 1821'de Gürcistan'a geçiş yapar. "Akıldan Bela"nın ilk baskısının taslaklarını oradayken kaleme alır. 1823'te Moskova'ya izne geldiğinde "Akıldan Bela" piyesi üzerinde çalışmaya devam eder. "Akıldan Bela" bittiğinde Griboyedov piyesi sahnelemek ister ancak piyes yönetim tarafından reddedilir ve komedinin basılması da yasaklanır. El yazmasıyla komedi evden eve dolaşır ve tüm ülkede edebiyatçılar tarafından toplam 45.000 el yazısı yazılır. Devrimci gençliğin toplumla mücadelesinin anlatıldığı söz konusu oyun, hararetle tartışmalara neden olur. Kimileri oyunu modern sosyete toplumunun açık bir betimlemesi olarak görürken, kimileri de sadece başkentin aristokratlarını karalayan acıklı bir parodi olarak değerlendirir. Griboyedov, 1829'da

şeklinde fiil 3. çoğul şahsa göre çekilmiştir (Vinogradov, 1977: 121-122). Anlam olarak zarf kategorisinde yer alsa da yapısal açıdan incelediğimizde sözcükselleşmiş bir değişim söz konusudur. Sözcüğü sözcüğüne anlamı; [как: gibi, пить: içmek, дать: vermek]'tir. Yapısal unsurlar açısından incelendiğinde ise; [как^{Benzetme bağlacı}+ пить^{Mastar fiil}+ дать^{Mastar fiil}] şeklindedir.

Vinogradov kaynaşmış deyimleri kavramsal açıdan dört gruba ayırır. Bu gruplandırmanın yapılmasında ifadenin bölünemeyişi belirleyici olur: 1.) Bileşiminde kullanımdan kalkmış veya hiç anlaşılmayan kelimeler barındıran deyimler. Örneğin, “u çyorta na kuliçkah”⁷ ‘cehennem dibinde / çok uzak’. 2.) Dilbilgisel arkaizmler içeren, bölünemeyen veya yapı itibariyle çağdaş dildeki sözcük birleşimlerinin kurallarına uymayan kaynaşmış deyimler. Örneğin, “bıla- ne bıla”: denemeye değer”. 3.) Özel bir anlama sahip olduğu için hem sözcüksel hem de anlamsal olarak bölünemeyen kaynaşmış deyimler. Örneğin: “vot tibe i na”: al sana. 4.) Bileşimi oluşturan birimlerin (öğelerin) sözcüksel anlamlarının genel anlamı yansıtmadığı durumlarda karşımıza çıkan kaynaşmış deyimler. Örneğin, “sidet’ na bobah” ‘avucunu yalamak’ (Vinogradov, 1977: 46). Çevirmen kaynaşmış deyimini eş değerini veya benzerini erek dilde bulamadığı durumlarda anlamını betimleyici çeviri kullanarak aktarabilir.

İlk maddede yer alan “u çyorta na kuliçkah” deyimini zarf kategorisinde yer alsa da sözcüksel anlamları açısından ele alındığında [y: sahiplik belirten ve tamlayan durumunda kullanılan edat, чёрт: şeytan, на: -de, -da, куличка: arazi]. Yapısal olarak ise; [y^{edat}+ чёрт^{İsim}+ на^{edat}+ куличка^{İsim}] şeklindedir. İkinci olarak “bıla- ne bıla” deyimini ise sözcük anlamı itibariyle [был: vardı, не была: değildi]. Yapısal olarak ise “быть: olmak” fiilinin geçmiş zamanda ilk olarak olumlu yapıda ve ardından olumsuzluk ekiyle kullanıldığını görmekteyiz. “Vot tibe i na” ise sözcük anlamı itibariyle [вот: işte, тебе: sana, и: ve на: -e, -a / -de, -da]. “на” edatı ayrıca yazılı olarak aktarılamayan ancak görsel olarak ifade edebileceğimiz “bir şeyi atarak / fırlatarak verme” eylemini

Tahran’a yapmış olduğu bir gezi esnasında otuz dört yaşındayken hayatını kaybeder. Din fanatiklerinin kıskırttığı büyük bir kalabalık, Rus Büyükelçiliği’nin tuttuğu, Griboyedov’un yaşadığı eve saldırır. Griboyedov’un ölümü “Akıldan Bela”nın sansürlü hali sahnelenene kadar, yaklaşık otuz yıl Rus basınında yer almaz. Oyunun sahnelenmesinin ardından Griboyedov’dan “büyük Rus şairi” olarak bahsetmeye başlarlar. Sonraki süreçte Griboyedov’un Rusya ile İran arası ilişkilerdeki diplomatik rolü ve ölümü üzerine ilk bilgiler Rus basınında yer almaya başlar. <https://www.culture.ru/persons/8210/aleksandr-griboedov>
⁷ Lehçeden ödünçleme yoluyla alınmış olan ve “ölçü” (testes) anlamına gelen “kuliga” kelimesiyle ilişkilendirilmektedir (Vasmer, 1986:411).

karşılmaktadır. Yapısal olarak karşılığı ise; [Вот^{İşaret zarfı}+ тебе^{Kişi zamiri}+ и Bağlaç+ на^{Edat}]’dır. “Sidet’ na bobah” ise sözcük anlamı olarak [сидеть: oturmak, на: -de, -da, бобы: fasulyeler]. Yapısal olarak ise; [сидеть^{Mastar fiil}+ на^{Edat}+ бобы^{İsim}] şeklindedir.

2.1.2. Birlik Oluşturmuş Deyimler

Deyim içerisindeki öğeler zayıf da olsa anlamsal özelliklerini taşıyorlarsa, genel anlamı oluşturduklarında aralarında zayıf da olsa anlam bağlantısı varsa ve çoğunlukla sözcüklerin somut anlamlarından oluşuyorlarsa (Ataklı Saçak, 2020: 58) bu tür deyimler birlik oluşturmuş deyimler kategorisinde yer alır. Örneğin, “plit’ po teçeniyu” ‘kendini akıntıya bırakmak’ deyimini kelime anlamı itibariyle; [плыть: yüzmek, по: -e göre, течение: akıntı] ve yapısal olarak [плыть^{Mastar fiil}+ по^{Edat}+ течение^{İsim}] olarak ifade edilir. Birlik oluşturmuş deyimlere “iz muhi slona delat” ‘pireyi deve yarmak’ örnek olarak verilebilir. Deyimin Rusçada kelime karşılığı ‘sinekten fil yarmak’ [из: -den, -dan, муха: sinek, слон: fil, делать: yarmak]’tır. Yapı itibariyle [из^{Edat}+ муха^{İsim}+ слон^{İsim}+ делать^{Mastar fiil}]’dir.

Birlik oluşturmuş deyimler hareketlidirler ve bazı değişimlere izin verirler. Mecâzi anlamda kullanılanlar ancak ifadenin tam anlamı, içerdiği bileşenlerinden çıkarılabilir. Çeviri yaparken anlam bakımından aynı olan, uyumlu sözcük bulmak yeterlidir. V. V. Vinogradov birlik oluşturmuş deyimlerin özelliklerini dört başlık altında belirtir: 1.) Deyimin bölünmezliğini sağlayan mecâzi ve canlı bir anlam vardır. Bu anlam bazen kendini net bir biçimde göstermez ve anlaşılabilir olsa da hissedilir. 2.) Etkileyici ve zengindir. 3.) Biçimsel özellikleri açısından ayrılabilen deyim biriminin sözcüksel öğelerinden herhangi birinin eş anlamlılarıyla yer değiştirmesi mümkün değildir. 4.) Deyim yalnızca anlamsal açıdan kendisine benzer anlamı olan bir sözcükle ya da ifadeyle yani eş anlamlısıyla yer değiştirebilir (Vinogradov, 1977: 133).

2.1.3. Birleşik Deyimler

Bu gruptaki deyimlerin en belirgin özelliği; birbirleriyle uyumlu oluşları ve aralarında anlamsal açıdan bir bağ olmasıdır. Deyimi oluşturan kelimelerden biri bağımsız anlamını korurken diğer kelime bağlamsal bir anlama sahiptir ve serbest / bağımsız olarak kullanılamaz (Vinogradov, 1977: 137-138). Başka bir ifadeyle; deyim oluşturan kelimelerden biri mutlaka mecâzi anlamda kullanılır. Ulusal özellik taşımaz. Bu nedenle anlamını anlamak zor değildir. “Zakadıçnyy drug” ‘can dostu’ deyimini bu gruba ait tipik örneklerden biridir. Bu deyim iki sözcükten oluşmaktadır. ‘Arkadaş’ (drug)

sözcüğü bu deyim içerisinde serbest anlamında kullanılmaktadır. ‘İçten, candan’ (zakadıçmy) sözcüğü sanki ‘arkadaş’ sözcüğüne iliştilirilmiş gibidir, sadece bu sözcükle kullanılabilir (Ataklı Saçak, 2020: 64). Deyimde mecâzi anlam taşıyan, bağımsız olmayan sözcük kolayca eş anlamlısıyla değiştirilebilir. Örneğin, “obagrit’ krov’yu” ve “okrasit’ krov’yu” birbirlerinin yerine kullanılabilir (Vinogradov, 1977: 138). “obagrit’ krov’yu” sözcüğü sözcüğüne ‘kanla lekelemek’ ve “okrasit’ krov’yu” sözcüğü sözcüğüne ‘kanla boyamak’ demektir ve her ikisi de ‘kana bulamak’ anlamında birbirlerinin yerine kullanılabilir.

Ataklı Saçak (2020: 53), V. V. Vinogradov’un kurmuş olduğu deyim sisteminde mecâzi anlama sahip olan kaynaşmış deyimlerin ve birlik oluşturmuş deyimlerin çoğunluğu oluşturduğunu belirtir. Kaynaşmış deyimler ve birlik oluşturmuş deyimler anlamsal açıdan bölünemez. Deyimleri oluşturan ögeler serbest anlamını tamamen yitirir. Sınıflandırmada yer alan söz konusu iki deyim grubu tam bir deyim özelliği gösteren sözcük gruplarıdır. Deyimlerin anlamları, kendisini oluşturan ögelerin serbest anlamından anlaşılabilir. Bununla birlikte kaynaşmış deyimlere göre birlik oluşturmuş deyimlerin birleşiminde bulunan ögelerin arasındaki anlam bağıntısı hissedilmektedir. Birleşik deyimler ise anlamsal açıdan bölünebilmeleri ve bütünsel bir anlama sahip olmamaları nedeniyle bazı araştırmacılar tarafından tam bir deyim olarak kabul görmemektedir.

2.2. A. V. Kunin’in Çeviri Stratejileri

V. N. Komissarov, S. Ye. Kuntseviç, N. F. Smirnova, Ye. A. Martinkeviç vd. gibi çoğu dilbilimci, deyimbirimleri çevirmenin dört yöntemi olduğunu belirtmiştir. Ancak çoğu zaman bu yöntemler yeterli bir çeviriyi karşılamamıştır. Bu nedenle A. V. Kunin, diğer dilbilimciler tarafından önerilen temel yöntemlerin sayısını artırır ve altı adet deyim çeviri yöntemi olduğunu ortaya koyar (Podkorıtova, 2016: 5).

2.2.1. Deyim Uyarlaması (Frazolojiçeskiy Perevod)

Bu yöntem çeviri esnasında erek ve kaynak dildeki birbirine karşılık gelen deyimbirimleri arasında değişen derecelerde yakınlığa sahip olan sabit birimlerin kullanımını kapsar (Podkorıtova, 2016: 5). Başka bir ifadeyle; her durumda kaynak-erek dil arasında çeviri esnasında deyimle deyimle karşılık bulma söz konusudur.

2.2.1.1. Deyimlerde Eşdeğerlik Yöntemi (Metod Frazеologіçeskogo Ekvivalenta)

Bu yöntem çevrilen deyimbirimin anlamını tamamıyla korumasına yardımcı olur. Kaynak dildeki deyim ile çevrilen dildeki deyim tüm özellikler bakımından örtüşmesi, benzer anlam ve yan anlamlara sahip olduğu varsayılmaktadır. Deyimler aynı sözcüksel ve dilbilgisel özelliklere sahip olmalıdır. Deyimsel eşdeğerler tam ve kısmi olabilir. Kaynak dildeki tam deyimsel eşdeğerler erek dildeki deyimlerle anlam, sözcük yapısı ve biçim açısından örtüşür. Örneğin, “saat geldi” (čas nastal / probıl) (one’s hour has struck). Kısmi deyimler ise bir dereceye kadar çakışmaktadır: anlam, biçim, sözcük yapısı, kelimelerin sayısı ve cümle içinde diziliş sırası. Örneğin, “oyuna getirmek” (igrat’ na ruku komu-libo (to play into smb.’s hands). Ancak bu yöntemi kullanırken deyimsel eşdeğerlerin çok fazla olmadığı akılda tutulmalıdır. Bunlar çoğu zaman her iki dil tarafından üçüncü bir dilden, çoğunlukla Latince veya Yunancadan ödünç alınan “uluslararası deyimler” den olurlar. Örneğin, “Süleyman (Solomon) kadar bilge” (mudrıy kak Solomon) (wise as Solomon). Ancak her iki dilden de aynı deyim ödünç alındığında, deyim anlamı dillerden birinde değişebilir ve “tercümanın sahte arkadaşı” olur, yani biçim olarak aynı olur ancak içerik olarak diğer dildeki deyimden farklı olur (Podkorıtova, 2016: 5).

2.2.1.2. Deyimlerde Benzerlik Yöntemi (Metod Frazеologіçeskogo Analoga)

Bu yöntem deyimsel bir eşdeğerlik olmadığında kullanılır. Yeterli bir çeviri için çevrilen aynı mecâzi anlama sahip bir deyim seçilir. Örneğin, “zamanı geri getirmek” (povernut’ vspyat’ koleso istorii) (to turn back the clock) deyiminin sözcüğü sözcüğüne çevirisi ‘tarihin tekerleğini geri çevirmek’ tir (Podkorıtova, 2016: 6).

2.2.2. Deyim Bulundurmayan Karşılık (Betimsel veya Bağımsız Çeviri) (Nefrazеologіçeskiy Perevod (Opisatelny ili Svobodny Perevod)

Deyim karşılığıyla değil sözcüklerle çevirinin yapıldığı durumlarda kullanılır. Bu yöntem genellikle deyimsel eşdeğerlerin ve benzerliklerin (analog) hiçbirinin kullanılmayacağından emin olduktan sonra başvurulur. Bu tür çevirilerde her zaman bazı kayıplar (anlamsal, çağrışım, nüanslar) olur. Bu da çevirmenlerin yalnızca acil durumlarda bu yöntem başvurmalarına neden olur (Karabahtsyan ve Grigoryan, 2012: 112)

2.2.2.1. Odaklı Çeviri (Leksişeskiy Perevod)

Bir dilde kavramın deyimle, diğer dilde ise sözcükle ifade edilebildiği durumlarda kullanılan yöntemdir. Örneğin, “tutuşturmak” (zajeç’) (set /put fire). Bir deyim sözcük anlamını bularak çevrildiğinde her zaman o deyimle yaklaşılmaya çalışılmalıdır (Karabahtsyan ve Grigoryan, 2012: 112). Diğer bir deyişle, çevirmenin çevirmesi gereken kavram bir dilde deyimle ifade edilebilirken diğer dilde sadece sözcükle karşılık bulduğunda başvurulan çeviri yöntemidir.

2.2.2.2. Sözcüğü sözcüğüne çeviri (Kalıp Deyimler) (Doslovnyy Perevod) (Kal’kirovaniye Frazeologizmov)

Çevirmenin kaynak metindeki biçimsel yapıyı korumasına yardımcı olan bir yöntemdir. Kaynak metnin biçim yapısı korunur. Örneğin, milyonda bir (veya binde bir) (odin na million (ili na tysyaçu) (one in a million (or in a thousand). Çeviride sıkça uygulanan bir yöntemdir çünkü çevirmenin edebî metni çevirirken kaynak metnin biçimsel yapısını korumasına izin verir (Podkoritova, 2016: 7-8). Deyimlerle temel düşüncenin aktarılmadığı durumlarda sözcüğü sözcüğüne çeviri (aktarım) yöntemine başvurulur. Bu yöntemde deyimlerin tam içeriği çeviriye mutlaka yansıtılmalıdır. Örneğin, “tırnağın parmaktan kopmasına izin vermemek” (ni dam otorvat’ nogot’ ot pal’tsa) Rusçada “babanın oğuldan ayrılmasına izin vermemek” ’tir ve yakın insanların birbirinden ayrılamama durumunu ifade eder (Karabahtsyan ve Grigoryan, 2012: 112).

2.2.2.3. Betimleyici / Açıklayıcı Çeviri (Opisatelnyy Perevod)

Betimleyici çeviri, çevrilen dilde eş değerliği olmayan birimlerde olduğu gibi, deyimlerin kendisinin değil yorumunun çevirisidir. Bunlar açıklamalar, karşılaştırmalar, betimlemeler, yorumlar olabilir. Hepsi deyimlerin içeriğini en açık ve en özlü biçimde ileten araçlardır (Karabahtsyan ve Grigoryan, 2012: 112). Örneğin, Peeping Tom: başkalarını gizlice takip eden, delice bir (sağlıksız) meraklı kişi anlamına gelmektedir. Paul Pry: başkalarının işine burnunu sokan, aşırı meraklı kişi anlamına gelmektedir. Betimleyici çeviri çoğunlukla deyimlerin kendisinin değil yorumunun çevirisine indirgenir. Bu durumda bir betimleme, açıklama, karşılaştırma veya yorum; çevrilen ifade biriminin içeriğini en açık ve özlü biçimde aktarmaya yardımcı olan her türlü araç kullanılır (Podkoritova, 2016: 8).

2.2.3. Bağlamsal Çeviri (Bağlamsal Değişim) (Kontekstualnyy Perevod (Kontekstual'naya Zamena))

Bu çeviri yöntemi üçüncü yöntem olmaktan çok diğer iki yöntem olan deyimsel veya deyim bulundurmaya karşılık yöntemlerinden birinin altında bir başlık olarak yer alır; ancak deyim çeviri metinde bağlam içerisinde ele alınıp yok olursa bu durumda sıfır çeviri olur. Bağlamsal çeviri genellikle eşdeğerliklerin ve benzerliklerin olmadığı durumlarda ve deyim deyimsel olmayan birimlerle aktarmak gerektiği durumlarda kullanılır. Örneğin, “a pain in the neck” sözcüğü sözcüğüne çevirisi yapıldığı zaman “boyun ağrısı” (bol' v şeye) olur; fakat İngilizce metin içerisinde bu deyim içerdiği anlam “inek” (zanuda: çok çalışan) anlamına gelmektedir (Podkoritova, 2016: 8-9). Başka bir örnek verecek olursak; Dönmez'in aktardığı (2018: 20-21) şekliyle “birini gezmeye götürmek” anlamındaki “take someone for a ride” ifadesinin deyimsel anlamı “birisini bir şekilde aldatmak”tır. Böyle durumlarda deyim aşına olmayan çevirmen gerçek anlam çevirisini dikkate alıp deyim kelime oyununu kaçırabilir.

Bağlamsal çeviride sözcüğü sözcüğüne çeviri aktarımı okuyucu için hiçbir şey ifade etmez. Anlam kazandırmak da çoğunlukla metne sığmaz. Bu nedenle söz öbeğinin kendisini belirtmek yerine açıklamasını vermek daha doğru olabilir.

3. Çeviri Bulguları ve Tespitler

K.M.	E.M.	Geri Çeviri	Sözcük Anlamı	Yapısal Unsurlar
Örnek 1: canını dişine takmak				
Benim öpmeye kıyamadığım ” diyor, bir ağıt olmuş, canını dişine takmış Ahmed'i kurtarma çareleri düşünüyordu (47).	И в ушах её всё звучало: “Лица твоего целовать я не смела...” (22).	Kulaklarında her daim aynı ses yankılanıyordu: “Yüzünü öpmeye kıyamadım”.	[работать: çalışmak, покладать: koymak, рука: el /kol]	[работать ^{Mastar} fiil+ неOlumsuzluk eki + покладать ^{Mastar} fiil+ рука ^{isim}]
“Canını dişine takmak” deyiminin Rusça karşılığı “rabotat' ne pokladaya ruk” (Fyodorov 2008: 245) tur. Birebir kelime çevirisi “elini koymadan çalışmak”tır. Sözdizimde “koymak”				

<p>fiili şimdiki zamanda zarf fiil yapısında karşımıza çıkar. “el” kelimesi ise birlikte kullanıldığı “koymak” fiili nedeniyle (Neyi? (что?) -i hali çekimi ister ancak deyimdeki olumsuz eki kelimenin tamlayan durumunda çekilmesini sağlar. Ancak kaynak metinde yer alan bu niteleme erek metne çevrilmemiş ve sadeleştirmeye gidilmiştir. Deyim, Vinogradov’un sınıflandırmasına göre birlik oluşturmuş deyim yapısındadır.</p>				
<p>Örnek 2: can çekişmek</p>				
<p>1.) Neden sonra başını ağır ağır kaldırdı, Gülbahar’a baktı. Gözleri bir ölüm acısındaydı. Can çekişen bir adamın ölüm pırıltısındaydı (38).</p>	<p>Медленно-медленно поднял он глаза на Гюльбахар. Это был взгляд умирающего (17).</p>	<p>Yavaş yavaş gözlerini Gülbahar’a doğru kaldırdı. Ölmek üzere olan bir adamın bakışıydı.</p>	<p>“Ölmek/can vermek” (умирать) fiilinden türetilen “ölmekte olan / can çekişen” (умирающий)</p>	<p>[умирающий^s ifat fiil]</p>
<p>2.) “Gülbahar,” diye bağırdı. Sesi can çekişir gibiydi (76).</p>	<p>Гюльбахар! – прохрипел он, как умирающий (35).</p>	<p>Gülbahar! - diye ölmek üzereymiş gibi bağııyordu.</p>		
<p>Ruşçada “can” anlamına gelen “duş / duh” sadece manevi ıstırap için kullanıldığında karşımıza çıkar. Türkçede ise “can” imgesi soyut ve somut boyutlarının birleşimini bir arada taşıyan bir anlama sahiptir. Örneklerde çevirmen Türkçedeki “can çekişmek” deyimini “duş / duh” kelimesinin iki dilde farklı kullanımlarından dolayı çeviriye deyim karşılığıyla aktaramamıştır. Bu nedenle “ölmekte olan / can çekişen” anlamına gelen “умирающий” sıfat fiili kullanılmıştır. İlk örnekte tamlayan durumunda, ikinci örnekte ise yalın durumda karşımıza çıkar. Kunin’in çeviri stratejilerinden “deyim bulundurmaya karşılık” kategorisinde yer alan “odaklı çeviri” ye uygundur.</p>				
<p>Örnek 3: ayağa fırlamak</p>				
<p>1.) Yusuf ayağa fırladı (50).</p>	<p>Юсуфа будто ветром смахнуло с постели, на ноги вскочил (23).</p>	<p>Yusuf rüzgâr gibi yataktan kalktı, ayağa fırladı.</p>	<p>[на: üzerine / üzerinde, ноги: ayaklar /bacaklar, вскочить: atlamak / zıplamak]</p>	<p>[на^{Edat+} + ноги^{İsim} + вскочить^{Fiil}]</p>

A. V. KUNİN'İN ÇEVİRİ STRATEJİLERİNE GÖRE
AĞRI DAĞI EFSANESİ'NİN TÜRKÇEDEN RUSÇAYA ÇEVİRİSİ

<p>2.) Mutfaktakiler onu görünce hep birden ayağa fırladılar (75).</p>	<p>При виде его все в кухне вскочили на ноги (35).</p>	<p>Mutfaktakiler onu görünce hep birden ayağa fırladılar.</p>	<p>[на: üzerine / üzerinde, ноги: ayaklar /bacaklar, вскочить: atlamak / zıplamak]</p>	<p>[на^{Edat+} ноги^{İsim} + вскочить^{Fiil}]</p>
<p>“Ayağa fırlamak” deyiminin Rusça karşılığı “na nogi vskoçil” olan deyim söz diziminde yer alan fiil geçmiş zamandır. Edat ve isim uyumu nedeniyle -i hali (куда: nereye? → ayaklarının üzerine) kullanılmıştır. Fiil ise geçmiş zamanda çekilmiştir. Çevirmen “rüzgâr gibi yataktan kalktı” kısmını çeviriye kendisi eklemiştir. Konuşma esnasında durumun ciddiyetini ve önemini vurgulamak amacıyla çevirmen burada telafi stratejisine başvurmuştur. Durumu daha iyi ifade edebilmek için kaynak eserde konuşma geçmişine ve ifadenin kullanımının hemen sonrasına yer vermek uygun olacaktır:</p> <p>“Yusuf: “Sana ne?” dedi. “Onlardan sana ne? Babam haklı olarak o hainlerin başını vurduracak. Sana ne onlardan?”</p> <p>Birden sözünü bıçak gibi kesti, dik dik Gülbahar’a baktı:</p> <p>“Yoksa Gülbahar,” diye gürlledi. “Yoksa?”</p> <p>Gülbahar: “Öyle”, dedi duyulur duyulmaz bir sesle.</p> <p>Yusuf ayağa fırladı: “O Ahmet, öyle mi? Babam seni öldürür. Öldürür! Babam seni öldürür, öldürür...” (Kemal, 2020: 49-50).</p> <p>Deyim, Vinogradov'un sınıflandırmasına göre birlik oluşturmuş deyim yapısındadır. Kunin'in çeviri stratejilerinden “deyim uyarlaması” altında yer alan “deyimlerde eşdeğerlik yöntemi” nde yer almaktadır.</p>				
<p>Örnek 4: ayağına kapanmak + yüreği ağzına gelmek</p>				
<p>1.) Kendini zor tuttu. Varıp Hanın ayağına kapanacaktı. Yüreği ağzına geldi (43).</p>	<p>В последний миг удержалась. Опасная, безрассудная это затея (19).</p>	<p>Kendini zor tuttu. Tehlikeli, pervasız bir fikirdi bu.</p>	<p>[валятся: kapanmak, нога: ayak /bacak]</p>	<p>[валятся^{Fiil+} в^{edat} нога^{İsim} +]</p>
<p>2.) Gün ışırken yüreği sevincinden ağzına geldi. Demirci</p>	<p>И когда замерцал рассвет, вдруг увидела коня возле кухни (28).</p>	<p>Şafak ışırken aniden mutfağın önünde bir at gördü.</p>		

dükânının önünde eğrileşmiş bir at duruyordu (60).			[испугаться: korkmak, до: - e kadar, потеря: kayıp, сознание: bilinç]	[испугаться ^{Fiil} + до ^{edat} + потеря ^{İsim} + сознание ^{İsim}]
3.) Bir yanda kalabalık, bir yanda Mahmut Han, yüreklere ağzlarına gelmiş Ağrının doruğundan doğacak mucizeyi bekliyorlar (110).	Томится в ожидании и Махмуд-хан. И он тоже – как и те, на равнине, - мечтает о чуде (52).	Mahmut Han da beklemekten tükenmişti. O da ovadakiler gibi bir mucizenin hayalini kuruyordu.		
<p>“Yüreği ağzına gelmek” deyiminin Rusça karşılığı “ispugat’sya do poteri soznaniya” (Fyodorov, 2008: 512) şeklindedir. “Korkmak” fiilinin ardından “-e kadar” (до) edatının kullanımı gereği ardından gelen isim tamlayan durumda kullanılmıştır. Zincirleme isim tamlaması görülmektedir. Eserde ise ilk örnekte “yüreği ağzına gelmek” deyimini farklı kelimelerle ifade edilmiş, “Tehlikeli, pervasız bir fikirdi bu.” şeklinde aktarılmıştır. Deyim, Vinogradov’un sınıflandırmasına göre birlik oluşturmuş deyim yapısındadır. Kunin’in çeviri stratejilerinden “betimleyici / açıklayıcı çeviri” ye uygundur. Diğer iki örnekte ise deyim çeviriye aktarılmamıştır. “Ayağına kapanmak” deyiminin Rusçadaki işlevsel karşılığı “valyat’sya v nogah” (Fyodorov, 2008: 58)’tir. Sözdizimde yer alan fiil “-de -da hali” kullanımı gerektirdiği için, isim “-de -da hali” çoğulda çekilmiştir. Vinogradov’un sınıflandırmasına göre birlik oluşturmuş deyim yapısındadır.</p>				
Örnek 5: gözlerini kırpmadan				
1.) Sarayın demirci dükânına bakan penceresine oturmuş, gözlerini kırpmadan oraya bakıyor, bir büyüün gerçekleşmes	Сидит Гюльбахар у окна и все ждет , не случится ли чудо какое (26).	Gülbahar pencerenin kenarında öylece oturmuş ve hep bir mucizenin gerçekleşmesini bekliyordu.	Olumsuzluk ekinin ardından мигать: göz kırpmak fiili şimdiki zamanda sıfat fiil olarak kullanılmıştır.	[не ^{Olumsuzluk eki} + мигать ^{Master fiil}]

A. V. KUNİN'İN ÇEVİRİ STRATEJİLERİNE GÖRE
AĞRI DAĞI EFSANESİ'NİN TÜRKÇEDEN RUSÇAYA ÇEVİRİSİ

ini bekliyordu (56).				
2.) Öyle durmuşlar, gözlerini kırpmadan dağa bakıyorlar (108).	Молчат. Лишь иногда воздевают руки и молятся (50).	Susuyorlar. Sadece bazen ellerini kaldırıp dua ediyorlar.		
<p>“Gözlerini kırpmadan” deyiminin Rusça karşılığı “ni migaya”dır. Türkçede “gözlerini kırpmadan” deyimini süreç içermektedir. Rusçada ise bu durum söz konusu değildir, “gözlerini kırpmadan” deyimini temel anlamda kullanılır. Bu nedenle çevirmen bu durumu yansıtabilmek için telafi stratejisine başvurmuştur. Rusçada süreci betimleyebilmek için “vsyo jdyot: hep bekliyordu” şeklinde çeviriye aktararak deyimleşmiş sözdizim kullanılmıştır. Kunin’in çeviri stratejilerinden “deyim bulundurmaya karşılık” altında yer alan “odaklı çeviri” kategorisinde yer almaktadır. İkinci örnekte deyim çeviriye aktarılmamıştır.</p>				
Örnek 6: umutsuzluğa kapılmak + umutsuzluğa düşmek				
1.) Bu kişi umutsuzluğa kapılabilir mi (91)?	Держи голову выше (42).	Umutsuzluğa kapılma.	[держатъ: tutmak, голова:baş, выше: yukarıda]	[держатъ ^{FiiI+} голова ^{isim} + выше ^{Zarf}]
2.) Bir an büyük sevinç içinde çalkalanıyor, bir an karanlık bir umutsuzluğa düşüyordu (36).	Радость в её душе чередовалась с отчаянием (16).	Ruhundaki neşe yerini umutsuzluğa bırakıyordu.	-	-
<p>Çevirmen “umutsuzluğa kapılmak” deyiminin Rusçada işlevsel karşılığı olan deyimini kullanmıştır. Kaynak metinde kullanılan bir diğer deyim olan “umutsuzluğa düşmek” için Rusçada deyim olmayan “çeredovat'sya s otçayaniyem” kullanılmıştır. Rusçada “umutsuzluğa düşmek” anlamına gelen “delat' tragediyu” (Larionova, 2014:129), “veşat' (povesit') nos [na kvintu] (Larionova, 2014: 67), dohodit' (doyti) do ruçki (Larionova, 2014:146) vd. deyimler mevcuttur.</p> <p>“Umutsuzluğa kapılmak” ve “umutsuzluğa düşmek” deyimleri birleşik deyimlerdir. “Umutsuzluğa kapılmak” Kunin’in çeviri stratejilerinden “deyimlerde benzerlik yöntemi” ne uygundur. “Umutsuzluğa düşmek” ise “betimleyici / açıklayıcı çeviri yöntemi” ne göre çevrilmiştir.</p>				

Örnek 7: öfkeden çıldırmak + öfkeye kapılmak				
1.) Demirci Hüso öfkeden çıldırdı , elinde çekici, bir öfke gibi sarayın kapısına geldi, bağırdı çağırdı (67).	С молотом в руке подбежал он к крепостным воротам и ну кричать – обличать (30).	Demirci Hüso elinde çekici, bir öfke gibi sarayın kapısına geldi, bağırdı çağırdı.	-	-
2.) Mahmut Han birden öfkeye kapıldı... (83).	Вся кровь бросилась в голову паше (39).	Raşa öfkeye kapıldı.	[вся: tüm / bütün, кровь: kan, броситься: fırlamak /sıçramak, в: yönelme belirten edat, голова: kafa]	[вся ^{Belgisiz} zamir+ кровь ^{İsim} + броситься ^{Dönü} şlü fiil+ в ^{Edat} + голова ^{İsim}]
<p>Eserde yer alan “öfkeden çıldırmak” deyimini çeviriye aktarılmamıştır. Rusçada işlevsel karşılığı “vzbesit'sya ot yarosti” dir ve deyim kategorisinde yer almamaktadır. Bu nedenle eserde deyim yerine çevirmen “bağırdı çağırdı” (kriçat’ – obliçat’) kullanımını tercih etmiştir. Çeviri stratejilerinden “betimleyici / açıklayıcı çeviri”ye uygundur.</p> <p>“Öfkeye kapıldı” (vsya krov' brosilas' v golovu) (Fyodorov, 2008: 323) deyimini çeviriye aktarılmıştır. Eserde geçmiş zamanda kullanılan deyim içerisinde yer alan eylem “Nereye?” sorusunun kullanımına cevap verdiği için “kafa” kelimesi –i halinde çekilmiştir. Deyim, Vinogradov’un sınıflandırmasına göre birleşik deyim yapısındadır. Çeviri stratejilerinden deyimlerde benzerlik yöntemine uygundur.</p>				
Örnek 8: kendinden geçmek				
Duvarın dibine oturup Ahmedin kavalını dinlemeye başladı. Kendinden geçti (32).	Присела Гюльбахар у стены, да так заслушалась, уж и не помнит, где она. Не скоро очнулась (14).	Gülbahar duvarın kenarına oturdu. Dinlemeye öylesine dalmıştı ki nerede olduğunu hatırlamıyordu. Kendine gelmesi zaman aldı.	[быть: olmak, не: olumsuzluk eki, в: bulunma hali edatı, себе: “себя: kendi zamirinin ismin “-de,-da” durumunda çekilmiş hali].	[БЫТЬ ^{Mastar fiil+} не ^{Olumsuzluk eki} + в ^{Edat} себя ^{dönüşlü zamir}]

<p>“Kendinden geçmek” deyiminin Rusça karşılığı “bıt' ne v sebe” (Fyodorov, 2008: 606) dir. Çevirmen bunu Rusçaya aktarırken deyim kullanmamayı tercih etmiş ve durumu “kendine gelmesi zaman aldı / hemen kendine gelemedi” şeklinde ifade etmiştir. Söz konusu deyim Vinogradov’un sınıflandırmasına göre birleşik yapıda olan deyimlerdendir. Burada “geçmek” fiili bağlamsal bir anlama sahiptir. Kunin’in çeviri stratejilerine göre “betimleyici / açıklayıcı çeviri” ye dâhildir.</p>				
<p>Örnek 9: gözünü daldan budaktan sakınmamak</p>				
<p>Memo gençti. Çok yiğit, gözünü daldan budaktan sakınmaz, Paşa için canını verir bir kişiydi (33).</p>	<p>Был он ещё молод. Как и отец, отличался мужеством и преданностью: не раздумывая, отдал бы жизнь за своего покровителя (15).</p>	<p>Hâlâ gençti. Tıpkı babası gibi o da cesaret ve bağlılığıyla farklı biriydi. Hamisi için tereddüt etmeden canını verirdi.</p>	<p>[смело: cesur bir şekilde / cesurca, смотреть: bakmak, в: yönelme belirten edat, лицо: yüz, опасность: tehlike]</p>	<p>[смело^{Zarf+} смотреть^{Mastar} fiil + в^{Edat+лицо}Isim + опасность^{Isim}]</p>
<p>“Gözünü daldan budaktan sakınmamak” deyimini Rusçada “smelo smotret' v litso opasnosti” (Larionova, 2014: 393) dir. Çevirmen Rusçaya aktarımda deyim kullanımını tercih etmemiş ve Memo’nun karakterini betimlerken cesurluğuna vurgu yapmıştır. Vinogradov’un sınıflandırmasında birlik oluşturmuş deyimler arasında yer alır. Kunin’in çeviri stratejilerine göre ise “deyim bulundurmeyen karşılık” başlığı altındaki “odaklı çeviri” ye dahildir.</p>				
<p>Örnek 10: deli divane olmak</p>				
<p>1.) Babasının uyardığına deli divane olmuştu (32).</p>	<p>И гнев против отца (14).</p>	<p>Babasına karşı bir öfke duyuyordu.</p>	<p>[сходить (сойти): uzaklaşmak с: tamlayan durumu edatı (-den, -dan anlamı katar) ум: akıl]</p>	<p>[сходить^{Fiil+} с^{Edat + ум}Isim]</p>
<p>2.) Gülbahar bu havayı işitse sevincinden deli divane olurdu (42).</p>	<p>Долети она до слуха Гюльбахар, девушка просто с ума сошла бы от радости (19).</p>	<p>Gülbahar’ın kulağına gitseydi kız sevincinden deli divane olurdu.</p>		
<p>3.) Gülbahar sevincinden deli divane oldu (62).</p>	<p>Как безумная, ринулась к тюрьме Гюльбахар (28).</p>	<p>Gülbahar deliye dönmüşçesine hapisaneye koştu.</p>		

4.) Gülbahar deli divane olmuş , yerinde duramıyordu. Sarayın içinde bir ölü gibi dolaşarak akşamı etti (67).	Гюльбахар была в полном отчаянии . Весь день не находила себе места, как неживая блуждала по дворцовым покоем (31).	Gülbahar tam anlamıyla bir umutsuzluk içindeydi. Tüm gün saray odalarında ölü gibi dolaşmış, kendine bir yer bulamamıştı.		
<p>“Deli divane olmak” deyiminin Rusça karşılığı “shodit' (soyti) s uma” (Larionova, 2014: 367)'dir. Vinogradov'un deyim sınıflandırmasında birlik oluşturmuş deyimler arasında yer alır. Eserde dört kere kullanılmış ve her birinde Rusçaya farklı kelimelerle aktarılmıştır. İlk örnekte çeviride deyimle karşılık bulmamış, babasına duyduğu öfkeyi ifade etmek için kullanılmıştır. İkinci örnekte deyim kullanılmıştır. Deyim çeviride tam karşılığını bulduğu için “deyim uyarlaması”nda “deyimlerde eşdeğerlik yöntemi” ne göre çevrilmiştir. Üçüncü kullanımda “deliye dönmüşçesine / deli gibi”, dördüncü kullanımda ise “umutsuzluk içinde olmak” ifadeleri yer almıştır. Örneklerde (10-1, 10-3 ve 10-4) çevirmen “betimleyici / açıklayıcı çeviri” ye başvurmuştur.</p>				
Örnek 11: yerinde yeller esmek				
Baktı ki köyün yerinde yeller esiyordu (98).	А деревня пуста, только ветер гуляет (46).	Köy boştu. Sadece rüzgâr geziniyordu.	[не: olumsuzluk eki, оставаться:kalmak, и: ve, след: iz]	[неOlumsuzluk eki+ оставаться ^{Edat} + и ^{Bağlac.} след ^{İsim}]
<p>“Yerinde yeller esmek” deyiminin Rusça karşılığı “ne ostavalos' i sleda” (Fyodorov, 2008: 439)dir. Söz konusu deyim Vinogradov'un deyim sınıflandırmasında birlik oluşturmuş deyimler arasında yer alır. Çeviri stratejilerinden ise “deyim bulundurmayan karşılık” stratejisi altında yer alan “sözcüğü sözcüğüne çeviri” ye göre erek dile aktarılmıştır.</p>				
Örnek 12: tuz buz olmak				
Kılıç tuz buz olup her parçası bir yana saçıldı (65).	А клинок, будто ледяной, разбился на мелкие кусочки-ледышки (29).	Kılıç buz misali küçük buz parçalarına ayrılmıştı.	[разбиться: kırılmak, в: yönelme belirten edat, вдребезги: paramparça]	[разбиться ^{FiiI+} в ^{Edat} + + вдребезги ^{Zarf}]
<p>“Tuz buz olmak” deyiminin Rusça karşılığı “razbit'sya vdrebezgi” (Fyodorov, 2008:555)dir. Deyim yapısı itibariyle kaynaşmış deyimdir. Erek dile aktarım esnasında çeviri stratejilerinden “betimleyici / açıklayıcı çeviri” ye başvurulmuştur.</p>				

Örnek 13: kafasında şimşek çakmak				
Birden Paşanın kafasında bir şimşek çaktı, her şey aydınlandı (78).	Яркая молния сверкнула в уме паши, все высветила своим светом (36).	Paşanın zihninde parlak bir şimşek çaktı ve ışığıyla her şeyi aydınlattı.	[ego: -in hali üçüncü tekil kişi zamiri, озарить: aydınlanmak, zihnini açmak]	[ego ^{Kişi} zamiri ₊ озарить ^{Fiiil}]
“Kafasında şimşek çakmak” deyimini Rusçada “yego / yeyo ozarilo”dır. Vinogradov’un sınıflandırmasına göre birlik oluşturmuş deyimler arasında yer alır. Çeviri stratejilerinden ise “deyim bulundurmaya karşılık” stratejisi altında yer alan “sözcüğü sözcüğüne çeviri” ye göre erek dile aktarılmıştır.				

Sonuç

T. Melikov tarafından Rusçaya “Bir Dağın Efsanesi” (Легенда Горы) olarak çevrilen roman, çalışmaya bütüncü olarak seçilmiştir. Çalışmanın kuramsal temelini Vinogradov’un deyim sınıflandırması ve Kunin’in çeviri stratejileri oluşturmuştur. Eserin Rusça çevirisinin giriş kısmında yer alan çevirmenin notunda yazarın hayatına, Türk edebiyatında sahip olduğu yere, belli başlı eserlerinin konusuna, dil yapısına ve Türk edebiyatında efsane türüne kısaca değinilmiştir. Deyimlerin Rusçada karşılıkları için A. İ. Fyodorov’un “Rus Edebi Dili Deyim Sözlüğü” ve Yu. A. Larionova’nın “Çağdaş Rusça Deyimler Sözlüğü”ne başvurulmuştur. İncelenen örnekler neticesinde; T. Melikov’un eserin çevirisi esnasında deyimleri aktarmada kimi zaman tam karşılığını verdiği, kimi zaman betimleme yoluna gittiği, kimi zamansa kısaltmaya giderek çeviriye yansıtmadığı anlaşılmaktadır.

Örneklerde ağırlıklı olarak Kunin’in betimleyici/açıklayıcı çeviri yönteminin kullanıldığı tespit edilmiştir. Rusçaya aktarımda sadeleştirme girişimi sonucu eserin yazarından ve özgün bağlamından kısmen uzaklaştığı gözlemlenmiştir. Çevirmenin bu tutumunun gerekçesi olarak; deyimlerin anlamsal ve yapısal açıdan açıklanmasında diller arası uyumsuzlukların yarattığı zorluğu daha alt seviyeye indirmeyi ve ağıdalı bir dile sahip olan eseri Rusçada daha anlaşılır kılmayı amaçladığı varsayılmaktadır.

Çalışmada kaynak ve erek metin arasındaki çeviri farklılıklarının ve uyumsuzluklarının yanı sıra uyarılma girişimleri de yansıtılmıştır. Türkçede “can” kelimesi soyut ve somut anlam boyutlarını bir arada barındırırken, Rusçada kelimenin tam karşılığı olan “duşa / duh” farklı boyutta bir olgu olarak karşımıza çıkar ve manevi ıstırapı temsil eder. Bu bağlamda çeviri

seçeneğini ararken imge farklılığını göz önünde bulundurmak önem taşımaktadır.

Kültürel öğelerin temel bileşenleri arasında yer alan deyimlerin çalışmanın çıkış noktası olmasındaki başlıca gerekçe; yabancı dil ve çeviri öğretimi açısından taşıdığı önem ve Rusça ↔ Türkçe dil çiftindeki yapısal farklılığın çeviri çerçevesinde ortaya konmasında yatmaktadır. Çalışmanın Rusça Mütercim ve Tercümanlık ve Rus Dili Eğitimi bölümlerinde okuyan öğrencilere de katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- ABDIRAKMATOVA, Nazgul K. (2007), “Printsıpi Klassifikatsii Frazeologizmov v Rodstvennih i Nerodstvennih Yazıkah”, *Vestnik İGU*, 19, 1-5.
- AKTAY, Sonnur (2022), “Rusça ve Türkçe Deyimlerde Milli Kültürel Kodlar”, *Dil Araştırmaları*, 31, 65-76.
- ANDRUŞKA, Lyudmila P. (2017), “O Roli Frazeologizmov i İh İspol’zovanii v Reçi Studiyentov”, *GBPOU VO*, 1-5.
- ATAKLI SAÇAK, Fatma (2020), *Rusçada Zıt Anımlı Deyimler*, Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.
- BAYAR, Aytül (2021), *Çağdaş Rus Dilinde Zoonim Kavramı İçeren Deyimlerin Çağdaş Türkçe ile Karşılaştırılması*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- DOHMAN, Ümmügülüm ve KARAVİN YÜCE, Harika (2022), “Türkçe, Rusça ve İngilizce Deyimlerde “Zaman” Konsepti”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 31, 243-254.
- DÖNMEZ, Mustafa İsmail (2018), “Orhan Pamuk’un Sessiz Ev Romanındaki Atasözü ve Deyimlerin Arapça Çevirilerinin Mona Baker Çeviri Stratejilerine Göre İncelenmesi”, *International Journal of Interdisciplinary and Intercultural Art*, 3.1, 19-32.
- FYODOROV, Aleksandr İ. (2008), *Frazeologičeskiy Slovar’ Russkogo Literaturnogo Yazıka*, SPB, Astrel’.
- KARABAHTSYAN, Emma K. ve GRİGORYAN, Yermone O. (2012), “Osobennosti Sposobov i Priyomov Perevoda Frazeologizmov Različnih Yazıkovich Kul’tur”, Haz. A. ŞUL’GA, *Filologiya i lingvistika v sovremennom obşçestve: materialı mejdunar. zaoç. nauç. konf., Maü 2012*, Buki Vedi, Moskva, 77-108.
- KEMAL, Yasar (1982), *Legenda Gori*, Çev. T. Melikov, İzvestiya, Moskva.
- KEMAL, Yasar (2020), *Ağrıdaki Efsanesi*, YKY, İstanbul.

- KOZAN, Olena (2014), *Kültürdilbilim Temel Kavramlar ve Sorunlar*, Ed. Olena KOZAN, Gazi Kitabevi, Ankara,1-9.
- LARİONOVA, Yuliya A. (2014), *Frazeologičeskiy Slovar' Sovremennogo Russkogo Yazıka*, Adelant, Moskva.
- ÖZER, Zeynep Bağlan (2014), “Rusça ve Türkçedeki Deyimlerin Milli Kültürel Özellikleri”, Ed. Olena KOZAN, Çev. Esra ELMACIOĞLU, *Kültürdilbilim Temel Kavramlar ve Sorunlar*, Gazi Kitabevi, Ankara, 163-169.
- PODKORITOVA, Svetlana V. (2016). “Sposobı perevoda frazeologizmov”, *Nauçnie trudi KubGTU*, 4, 1-11.
- ULUOĞLU, Murat (2009), *Rusçada Fiilli Deyimlerin Yapısal, Anlamsal ve Dilbilgisel Özellikleri*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.
- ULUOĞLU, Murat (2011), “Deyimbilimin Rusya'daki Gelişimi”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 26, 103-118.
- VASMER, Maks (1986), *Etimologičeskiy Slovar' Russkogo Yazıka* (Tom II), Progress, Moskva.
- VİNOGRADOV, Viktor V. (1977), *Leksikologiya i Leksikografiya*, Nauka, Moskva.
- VİNOGRADOV, Venedikt S. (2001), *Vvedeniye v Perevodovedeniye (Obşçıye i Leksiçeskiye Voprosı)*, İzdatel'stvo İnstituta Obşçego Srednego Obrazovaniya RAO, Moskva.

Çevrimiçi Kaynaklar

- Мельников, Павел Иванович, (2022, 29 Mart), Erişim Adresi: https://www.krugosvet.ru/enc/kultura_i_obrazovanie/literatura/MELNIKOV_PAVEL_IVANOVICH.html.
- Эмин, Николай Фёдорович, (2022, 29 Mart), Erişim Adresi: <https://interpretive.ru/termin/emin-nikolai-fedorovich.html>.
- Грибоедов, Александр, (2022, 29 Mart), Erişim Adresi: <https://www.culture.ru/persons/8210/aleksandr-griboedov>.

MELAMİ DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE OLUMSUZLUK VE HAREKETSİZLİĞİN DEVİNGENLİĞİ*

Negativeness and Mobility in the Melamic Thought System

Nazire ERBAY**

ÖZ: Kelime veya kavramlar sözlüklerdeki ilk anlamlarıyla okunup yazılabilir, fakat her kelime görüldüğünden ve duyulduğundan farklı olanı imleyebilir. Söz konusu kelimeleri ezber edilen halinden alıp ikincil ve üçüncül anlamlar yüklemek o şeylerle kastedilenlerin ilk hâlini yok saymaz, aksine yeni/farklı şeyleri işaret eder. Devamlı ve ezber olarak kullanılan kelime veya kavramların ilk hâlleri insanı, varlığı, olayı ve olguyu çözümleme ve yorumlamada eksik kalabilirken ikincil veya üçüncül derecede kastedilenler daha açıklayıcı, kapsayıcı ve birleştirici olabilir.

Dini inanç topluluklarının yaşayış şekilleriyle bağlantılı olarak kullandıkları dil, kendi içinde, çerçevesi görülenden fazla genişletilecek değerlendirmelere, soruşturmalara açıktır. Tasavvufi düşünce sistemleri de inançlarını yansıttıkları yaşam şekillerindeki uygulamaları ile zahirden farklı edimlerini mana değeriyle gündeme getirirler. Bu bağlamda tasavvufa dayalı hayat görüşüyle yazılan eserlerin anlam geçirgenliği mevcut kelime ve kavramlar, şiir dili anlatımlarında ilk kullanımlarından farklı olarak örtülü anlamlara hatta eylemlere işaret eder.

Melami düşünce sistemine bağlı olanların iman ettikleri konuların usul ve esasları ile hayat şekillerindeki uygulamaları değişiklik hatta zıtlık arz eder. Melami hayatın istikameti toplumsal kabulleri terk anlamındadır. Melamilerin şiir dilinde zahirden öte batını ifade etmek esastır. Melami şairlerin şiirlerinde kelimelerin kullanımından farklı mana değerini, onların hayat şekilleriyle bağlantılı olarak farklı görme, anlama ve anlatma unsurları açığa çıkarılabilir.

Mevcut olanı, ters yönlü eylem gücüyle ortaya koyan Melamiler, şiir dilinde yokluğa veya olumsuzluğa dayalı bir dil oluştururlar. Melami düşüncedeki şairlerin hayat şekillerinde ‘durma’yı çağrıştıran kelimelerdeki dinamizm önemlidir. Bu çalışmada Melamilerin düşünce sistemlerine bağlı yapma ve etme edimlerinin şiir dilindeki göstergelerinin birer kelime ve kavram olmaktan öte değer taşıdığı, çelişkiden ziyade tezatlıkların var eden uyumu üzerinden okunmaktadır. Melami klasik Türk şairlerinin sessizlik, suskunluk ve bekleme gibi eylemsizlik; olumsuzluk, zıtlık, yokluk ve yoksunluk kavramları üzerinden tezatlığa dayalı bir hareket, dolayısıyla uyum ortaya koyulmaktadır. Çalışmada Melamilerin olumsuz algıdan

* Bu makale, 8-9-10 Aralık 2022 tarihinde “*Melamet Sempozyumu*”nda aynı başlıkla bildiri olarak sunulmuştur.

** Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum, nazire.erbay@atauni.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6905-0178

Geliş Tarihi / Received: 03.02.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 14.03.2023

Yayın Tarihi / Published: 20.07.2023

kaynaklı hayat şekillerinin yansıdığı gizil hareket ve inancı ortaya koymaları şiir dilindeki misallerle aktarılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Melamilik, Olumsuzluk, Tezatlık, Hareketsizlik, Devingelik

ABSTRACT: Words or concepts can be read and written with their original meanings in dictionaries, but each word can signify something different from what is seen and heard. Taking the words in question from their memorized form and attributing secondary and tertiary meanings does not ignore the initial state of what is meant by those things, on the contrary, it points to new/different things. While the first forms of words or concepts that are used continuously and memorized may be incomplete in analyzing and interpreting the person, existence, event and phenomena, the secondary or tertiary meanings may be more explanatory, inclusive and unifying.

The language that religious belief communities use in connection with their way of life is open to evaluations and investigations, within its framework of which can be expanded beyond what has been seen. Sufi thought systems also bring up their practices in the lifestyles that they reflect their beliefs, and their acts that are different from the apparent with their meaning value. In this context, the semantic permeability of the works written with a life view based on mysticism points to implicit meanings and even actions, unlike the existing words and concepts, their first use in the language of poetry.

The methods and principles of the subjects that they believe in and their practices in the way of life of those who adhere to the Melami system of thought show differences, even contradictions. The direction of melami life means abandoning social acceptances. In the poetic language of the Melamis, it is essential to express the esoteric rather than the zahir. In the poetry of Melami poets, different elements of seeing, understanding and expressing different meanings from the use of words and their lifestyles can be revealed.

Melamis, who reveal the existing with the power of reverse action, create a language based on absence or negativity in the language of poetry. The dynamism is important in the words that evoke “stopping” in the lifestyles of poets of Melami. In this study, it is read through the harmony that creates contradictions rather than discrepancy, that the indicators of the acts of making and doing depending on the thought systems of the Melamis in the language of poetry are more valuable than just words and concepts. Melami classical Turkish poets' inertia such as silence, reticence and waiting; a movement based on contradiction through the concepts of negativity, contrast, absence, deprivation, and therefore harmony is revealed. In the study, the hidden movements and beliefs of the Melamis, which reflect their life styles arising from negative perception, are conveyed through the examples in the language of poetry.

Keywords: Melamilik, negativity, oppositeness, inactivity, dynamism.

Giriş

Sanat, hangi alanda olursa olsun insan hayatı karşısında kayıtsız kalmaz. İnsanın varoluş serüveni, hayatın başlangıcından itibaren hiçbir şekilde tekdüze başlamaz, gelişmez ve nihayetlenmez. Dil, düşüncenin ve hayatın aynasıdır. Yalın ya da sembol anlatımlar bir tarafa, hayatın gerçeği, çerçevesi çizili ne matematik ne de felsefi kimliği yansıtan anlatımlarla tanımlanabilir. Çünkü kültürel kodların dilin oluşmasına, değişmesine, anlatılmasına ve anlaşılmasına en çok tesirli değerlerden biri olarak belli

hatların çizilmesi mümkün değildir. “Bir kültürün temel kodları -onun diline, algılama şemalarına, alışverişlerine, tekniklerine, değerlerine, uygulamalarının hiyerarşisine hükmedenleri- daha işin başında, her insan için, karşılaşacağı ve kendini onların içinde bulacağı ampirik düzenleri saptar. Kodlanmış olan bakış ile kendini tanıyan bilince ilişkin bilginin arasında, düzeni bizatihi kendi varlığı altında serbest bırakan meydan bir bölge vardır: düzeni işte burada, kültürle ve dönemlere göre sürekli ve basamaklı veya parçalı ve süreksiz olarak, mekâna bağlı veya zamanın ilerlemesi tarafından her an oluşturularak, bir değişkenler tablosuna benzeşerek veya tutarlıktan ayrılmış sistemler tarafından tanımlanarak, birbirine yakın olanları izleyen veya kendi kendilerine aynada denk düşen benzerliklerden meydana gelerek artan farklılıkların çevresinde düzenlenerek vb. ortaya çıkmaktadır” (Foucault, 2001: 19-20). Doğrusu, dile bağlı olarak ifade edişin bir düzeni söz konusu olabilirken değişken kültürel kodlarla, dil unsurlarını kullanmada tekdüzelikten ve algısal yansızlıktan söz edilemez. Kelimeler, bağlı buldukları sözcelerin içinde tek başlarına da olsa gösterilen işlevsel dizgeden farklı anlam göndermeleri üstlenebilirler.

Metin çözümlemelerine dayalı çalışmalarda bir kavramı tek bir anlama hapsedmek bilimsel yaklaşım, işlevsel üretim açısından sakıncalıdır. Dolayısıyla eğer iki kavram bir bilgiye daha ötesi kurama işaret ediyorsa, onların birleşiminden yeni kuram/lar elde edilebilir. Buradan hareketle bir şey, kavramsal olarak bilindiği şekliyle yazılabilir, fakat görüldüğünden ve duyulduğundan farklı olanı imleyebilir. Bu, o şeyin ilk halini yok saymaz, tam tersine yeni şeye kesinlikle işaret edebilir. En önemlisi de dilin bağlamsal zenginliği açısından da kelimenin kullanılan ilk hali çözümleme ve yorumlamada eksik kalırken ikinci hal mevcudu anlatmada daha kapsayıcı, birleştirici olabilir. Bu çözümleme tercihi ne ikilem ne eksik eylem ne kayıtsız söyleme/davranma ne de -miş gibi anlamına gelir. Çünkü dil geçirgendir ve anlatımda tali yollar mutlaka vardır. “Tek bir doğa ve birçok dil vardır ve derunilikte, kelimelerin, hecelerin ve harflerin özellikleri, gizli kalan başka bir söyleme göre keşfedilirken, gramerde kendi özelliklerini kendiliklerinden ilan edenler gündelik kelimeler ve cümlelerdir. Dil, doğanın görülebilir biçimleri ile deruni söylemlerin gizli yakınlıklarının yan yolundadır” (Foucault, 2001: 70). Zaten kelimelerin klasik anlatımla, ilk çıkışından itibaren geçirdiği evrimler, kelimelerin boynuna yüklenen ilk veya son anlamlar yeni olanı inşa etmekle yükümlüdür. “Kelimeler ön cephe tarafındaki düşüncüyü ikiye katlayan ince zar değildirler; onu hatırlatmakta, onu işaret etmektedirler, ama öncelikle içeri doğru, başkalarını temsil eden bütün şu temsillerin arasına doğru. Dil klasik çağdan itibaren, temsilin ve

onu oyan şu ikiye katlanmanın içinde sergilenmeye başlamıştır. Artık ilk metin silinmekte ve onunla birlikte, sessiz varlığı şeylerin içinde yazılı olan kelimelerin bütün tükenmez tabanı da yok olmaktadır; bir tek, onu dışı vuran sözel işaretlerin içinde cereyan eden ve böylece söylem haline gelen temsil var olmaya devam etmektedir” (Foucault, 2001: 128-129). Hakikatte hangi iletişim aracında olursa olsun dilin değişik tür ve şekillerde belli kuralları olmasına rağmen mevcut anlam bileşenlerinin yanında dikkate alınması gereken sonsuz sayıda anlama dayalı kuralları üretilebilir yanının olmasıdır. Çünkü dile ait bütün anlatımlarda hayatı yaşama şekline işaret eden ve sürekli değişen unsurlar mevcuttur. Bu, dile ait kesin, değişmez kelime kullanımlarını göstermez. “İnsan dillerini biçimlendiren büyük bir dirimsel bileşen vardır. Söylemin tüm doğal özellikleri, sessel iletişim için anlamlı değildir; söylemin tüm anlamlı özelliklerinin köksel bir tasarımı yoktur. Bir sözcenin anlamı, göndermesiyle karıştırılmamalıdır. Anlamın elde edilmesi, belli bir çevresel etki varlığında koşullanmış diye yalın bir sessel algı edimiyle özdeşleştirilemez. Öz etmek olanaklıdır. Bir sözcenin anlamı onu oluşturan sözcüklerin dizgisel anlamlarının toplamı değildir” (Miller, 1982: 149-150). Kelimenin anlam ve içeriği için etimolojisine yönelik çok fazla arkeolojik çalışma yapmadan bağlamdaki benzeşenlerden ziyade o kelime veya kelimelerin kullanım varlığının dayandığı topluluğa bakmak yerinde olacaktır.

Gramatikal değerlendirmelere ilaveten toplumsal gruplar içinde başta gelen tarikatlar veya farklı/özel inanç topluluklarının yaşayış şekilleriyle de bağlantılı olarak, kullandıkları dil hususunda, toplu ve çerçevesi belirlenmiş görüş veya soruşturmalara açıktırlar. İlk olarak Ahmet Yesevi ve ona babasından gelen anlayış ve gelenekle şeyh ve dervişlerin göçebe ve yerleşik Türkler arasında, özellikle Sirderya kenarlarında ve bozkırlarda anlaşılır bir Türkçe ile halka hitap ederek İslâm’ı ve tasavvuf ahlakını yaydıkları anlaşılmaktadır. O dönem Orta Asya genelde fütüvvet ve melamet vasfıyla öne çıkan Horasan tasavvuf kültürünün etkisi altındadır (hızl. Tatçı, 2017: 12). Bu ve benzeri inanç sistemlerinin yaşayış şekilleriyle bilhassa farklı dizgelerde edebî metin oluşturdukları görülür. Mutasavvıfların oluşturdukları metinlerde yer alan kelimelerin temsiliyet değerlerinin düzenine dair bir teori geliştirildiğinde manaya dair tablonun sürekli değişeceği açıktır. Hatta, “Belki de sınırsız değişiklikler içeren inanç dizgemizi betimlemek için kullanmalık kurallara bile gereksinimimiz olabilir” (Miller, 1982; 154). Dil yalın olarak kelimelerin çıplak göstergeleri değildir. Her kelime kullanıldığı dille beraber belli hayat şekillerini, çelişkileri ya da uzlaşmaları haber verir. “Kavramları anlamak demek, onların dil oyunları içinde nasıl kullanıldığını

anlamak demektir. Anlamca bir sözcük sadece söylenebilen değil, aynı zamanda düşünülebilendir. Bu anlamda dilin sınırı dünyamdan daha geniştir. Bir sözcük birçok anlamda kullanılabilir. Bunlardan onun anlamının hangisi olduğunu, dili kullananlar arasındaki yaşam biçimlerindeki uzlaşım belirler” (Wittgenstein, 2000: 205). Ayrıca, kelime ve kavramları tek yönlü okumalara hapsedmek işlevsel üretim ve en önemlisi bilimsel yaklaşım açısından sakıncalıdır.

Bu başlangıçtan hareketle Melamilerin hayat şekilleriyle bağlantılı olarak şiirde tercih ettikleri anlatım şekli gönülden dile, oradan eyleme doğrudur. Ne hayatta var olanı tıpkı ve benzersiz hâlleriyle anlatan ne de aşkın hükümleri tüketmeyi merkezlerine topladıkları düşünülmemesi gereken Melami şiirinin anlatım dilinde, en dikkat çeken yön, akılcı yorum yapmaya da bir alan açıldığı hakikatidir. Kendilerine özgü örtülü, anlatımlarındaki yetkin şiir dilleriyle Melamiler, görünenden farklı açılımlara vesile olacak, mana gönderim gücüne sahiptirler. Melami düşünce sitemine mensup olanların, inançlarını eylemsel düzlemde yaşama şekillerine yansıttıkları şiir dillerinde ya doğrudan birbirine zıt kelimelerle ya da zahiren çelişkili anlatım ortaya çıkaracak ifadelerin varlığı da dikkat çekecek orandadır.

1. Melamilerde Sessizlik, Suskunluk ve Beklemeye Dayalı Devingenlikler

Melamiliğin ortaya çıkışı ve onların sosyal hayattaki duruşlarıyla dikkat çekmelerini değerlendirmek için başka tasavvufî hareketleri de değerlendirmek gerekir. Çünkü Melamilerin hayat şekillerinde ve söylemlerinde esas dile getirdikleri şey, Hz. Peygamber’in hayat şeklini taklit eden bir anlayışa ilaveten başka tasavvuf ve tarikat anlayışlarına tepki üzerine kurulan bir sistem olmasıdır. “Melametiler’in kendilerini kılık-kıyafetleri, birtakım hususi faaliyetleri vs. ile diğer Müslümanlardan ayrı bir zümre olarak ortaya koyan sufilerin bu tutumlarını ‘riya’ alâmeti olarak telakki ettiklerini ve bu şekli tasavvuf anlayışına bir reaksiyon olarak ortaya çıktıkları düşünülür” (Türer, 1988: 60). Başlangıcını okuma ve tarihî gelişim sürecini değerlendirme yönüyle bakıldığında Melamet, Ahmet Yesevi dergâhındaki varlığıyla dikkat çeker hatta o zamanlarda bile tepki toplar. Yesevi en çok sahte sufileri tenkit etmiştir. “Sohbetlerinde ve şiirlerinde en çok işlediği konular Allah ve peygamber sevgisi, fakîr ve yetimleri korumak, dinî kurallara riayet, güzel ahlâk, zikir, nefis ile mücadele, kendini eleştirmek (melamet), ölümü düşünmek, manevî mertebeler ve bu mertebeleri aşmadan şeyhlik iddiasında bulunmanın kötülüğü gibi mevzulardı” (hzl. Tatçı, 2017:

15). Anlaşıldığı kadarıyla İslamî hayatın temel değerlerini anlatırken melamet yolu sufiyi en saf ve duru hâle getirenlerdendir.

Melamiler toplum tarafından bireye giydirilen kıyafete razı olmamakla dinî hayatlarındaki tercihlerini ya da özgürlüklerini ilan etmiş de olurlar. ‘Ben’lerini hangi vesile olursa olsun ifşadan uzak yaşayan Melamiler, söyleyerek veya dile getirmeden insan olma özelliklerinden kaynaklanan gerekçelerle eksiklerini kapatma yoluna gitmezler. Toplum karşısında mevki kaybedip yaratan karşısında da eşref-i mahlukatlığı muhafaza etmek tercihleridir. Buradan yola çıkarak Melamiler, iman ettikleri konuların ana noktasından hareketle yaşayış şekillerinin usul ve esaslarına göre klasik geleneği takip ederek yeni görme, anlama ve anlatmaya dayalı şiir dili kullanımları da üretirler. Onların dilinde zahirden öte batını kasteden dil asıldır. “Zahirleriyle batınlarını, batınlarıyla zahirlerini kınamaya devam ederler. Seyrüsülûk metotları ‘halk ile tahalluk, Hak ile seyr’ yani halk içinde onlardan biriymiş gibi hareket etmek, fakat Hak’tan bir an bile gafil olmamaktır. İbadet ve taatleri ifa ettikten sonra hemen unutulur, çünkü onları unutmamak onlara değer vermek anlamına gelir; bu da kibir, ucb ve riyaya sebep olur. Zahirin ibadetlerle süslenmesini şirk, batının hâllerle süslenmesini irtidad saymak; kendilerine lütuf olarak verilen şeyi kabul etmeyip nefsi aşağılamak için onu zillet içinde talep etmek, başkalarının haklarını vermek, fakat hak peşinde koşmamak, nefis bir şeye çaba göstermeden sahip olmayı isterse onu o şeyi çalışarak elde etmeye yöneltmek, bu amaçla o şeye bir değer atfetmeyi ve ondan nefsin lezzet almasını önlemek, isyan da etse itaat de etse nefsi her halde itham etmek; taatlerden lezzet almaya engel olmak; Allah’ın kendilerine verdiği nimetleri her hâlükârda yüceltmek, kendilerinden kaynaklanan itaat ve amelleri küçük görmek, nefsinde bir varlık görmemek ve dolayısıyla bir iddiada bulunmamak, ilim hakkında konuşmayı, ilimle övünmeyi ve ehli olmayana Allah’ın sırlarını açıklamayı terk etmek; halktan farklı giyinmemek; hizmet ve hürmet edilmeyi hor görmek; kerametleri gizlemek, bunları istidrâc, Hak yolundan ayıran hileler olarak değerlendirmek; semâ, zikir ve ilim meclislerinde ağlamayı terk etmek, ancak hüznü elden bırakmamak; ilim ve işaretlerin incelikleri hakkında konuşmayı bırakıp emir ve nehiy sınırlarını gözetmek; insanlardan yardım istememek, duası kabul olunca üzülme ve bunu bir hile olarak görmek Sülemî’nin zikrettiği ilkeler arasında sayılabilir” (TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/melamiyye>). Manevi ilerleyişte kendilerine prensip olarak edindikleri gizleme ve gizlenmeyi, kınanma boyutuna kadar getiren Melami düşünce tarzının tarihî seyir içindeki çeşitliliğine rağmen, onlarda gizlenen asıl şey, ihlastır. Yapıp

etmelerinde kalplerin temizlenmesi için Hz. Peygamber'i ve Kur'an-ı Kerim'i kendilerine rehber alan Melamiler, her şeyi hakikat üzerine temellendirirler. "Melamilikte de ilk iş kalbi tezkiye ve tasfiyedir ki bu da mâniayı kalpten atıp orada yalnız Tanrı'yı konuk kılmaktır. Bu işe de (gönül paklama) denir. Bu gönül paklama işinde şeyh, yani başkan, namzet ile Tanrı arasında aracılık eder. Melamiler arasında evrad ve ezkâra rağbet makbul değildir. Onlar, keşf ve kerametlere de önem vermezler, nafilelerle ibadeti çoğaltmaya ve riyazete de lüzum görmezler. Onlar, isti'datları nispetinde hakikat üzerine yaptıkları sohbetlerden aldıkları feyzle yetinirler. Çünkü onlara göre her insan Tanrı adlarından bir adın mazharıdır ve ezelden ebede kadar o ad üzere gider" (Sunar, 1975: 19).

Melami muhitine mensup olanlar tarih içinde değerlendirilirken zahirde görünen hâl ve hareketlerinden yola çıkılarak maksatlı bakışlara maruz kalırlar. Oysa pratikte amelin ikmalinin 'niyet'lerdeki samimiyetle ölçülmesi gerektiği onlar tarafından da pek çok defa akd ve işaret edilir. "Halk nezdinde zındık olan Hakk nezdinde sıddık olabilir. Halkın menfuru ve mevcudu olan Hakk'ın makbulü ve mahbubu olabilir. Bu durumun kaçınılmaz neticesi şudur: Halkın kınaması, Hakk dostlarının meşrebidir. Melamette kabul (ve makbul olma) alametleri mevcuttur. Çünkü melamette kurb, yani Allah'a yakınlık alameti vardır. Başkaları halk nezdinde makbul olmaktan ne kadar hoşlanırsa, melametiler de bilakis halkın merdudu olmaktan o kadar sevinirler" (hızl. Uludağ, 2009: 313). Melamiler, diğer insanlar gibi düşünülen ile yaşanan dünya arasındaki bağı, inandıklarının yükümlülükleriyle kınanma pahasına ortaya koyma eğilimindedirler. "Çünkü nefis, kabahat kalıbının üzerinde hodbinlik zarfıdır ki insanların şahadetiyle tespit edilmiştir. Çünkü nefsin kabı üstünde cehalet zarfı vardır ki ihtirasat ile tutulur. Bunun ilacı bizzat nefse karşı muhalefettir. İradesi, mücahedesi, muhafazası lev m iledir" (Hartmann, 2013: 340).

Melamiler halk arasında mümkün olduğu kadar sufiyane hâl ve tavırlarını nasıl gizliyorlarsa meselenin şiir dili cephesinde de yaşama şekilleri gibi söylemlerinde kelimeleri kullanma açısından da bir gizleme ve gizlenme tavırlarını devam ettirirler. Melami bakışın toplumla uzlaşamaz, tezatlık içeren tavırları bir noksanlık işareti değildir. Bu tezatlıkların şiir dilindeki söz dizimlerinde yer alması içsel bir tutarsızlıktan ziyade hayata bakış, inanç, iman gibi manevi/tinsel değerlerin azımsanamayacak değerde olması ve aynı zamanda bu değerlerin uygulamalı yol göstericiliğine sığınıldığında akla yatkınlığı da anlaşılmalıdır. Dolayısıyla yaşayış veya şiir dilinde zahire dayalı her bir gösterge onlarla tenakuz oluşturmaz, Melamileri hatalı

çıkarmaz. Anlaşılacağı üzere, tam aksine Melamilerin yaşayışlarındaki eylemler, yüzyıllardır şiirle de ortak duygu, yaşama şekillerini açığa çıkarır. İnançlarının göstergesi olan şiir anlatım dilleriyle doğrudan ve dolaylı anlatımların kabulünü ve yorumunu mümkün kılarak akılcı bir alan da açarlar. Esasında başkalarının düşünme ve yaşama anlayışına sahip olmadıkları için akılcı düşünme de Melamilerde tezatlığa dayalı ifade ediş, yaratılış gayesini idrak üzerine olduğu tespit edilir.

Bilinir ki, âlemdede her ne varsa zıtlarıyla beraber insanda da vardır. Zıt olan hakikatin aslının inkârı manası değil, farklı veçhesidir hatta asıl olana işaretler. O zaman zıddıyla davranıp yaşayıp ve söylemek öze göndermedir. Zaten Melamilerin düşünce ve hayat yapısını, duruşunu dirençli kılan ‘el çekerek’ yoksunluk hâlinde olmak dahası bir meskenet hâli değildir. Melami düşünceyle ortaya koyulan eserlerde görülen hayat şeklinin ötesinde; sanat için açıktan gizliye, tezatlıktan hakikate doğru uzanan “dilini dili” şeklinde tanımlanacak bir usul benimsedikleri anlaşılır. Öyle ki, Melamilerin yapma edimleri gibi şiirde de inancın veya geleneğin doğrultusundan ziyade, kelimenin ilk anlamını yok sayan ve okunduğunda göreceliliğin karmaşasını iflas ettiren bir anlatım şeklinin varlığı görülecektir. Buradan hareketle Melamiliğin var olduğu şiir dilinde olumsuzdan olumluya, tezatlıktan uyuma, yoktan vara doğru giden bir hareket ve dinamizm ortaya çıktığı açıktır.

İçtimaiyatta dinî değerler karşısında ‘kınanmayı’ göze alan veya kınanmaktan korkmayan Melamiler, hâlihazırdaki şiir dilini kullanmak ya da şiir dilindeki kelime anlamlarının düz ifade şekline maruz kalmak yerine, tıpkı hayat şekilleri gibi zıtlığa dayanan yer yer kendine mahsus ifade tarzı da geliştirirler. Genel dil kullanımında da, “Özel dil kavramlarından iki şey anlaşılır. i. Bir kimsenin yalnız kendi kullanımı için oluşturduğu, öznel arası olmayan ve bir dil topluluğunun konuştuğu dile ilişkin olmayan dil. ii. İster [i] deki gibi ister genel kullanımlı bir dille olsun, bir öznenin bir şeyi için, bir iç yaşantısı, bir duyumu, bir duygusu için olan deyimler” (Soykan, 2006: 122). Zihnini temsil etme gücünü de içine alan inanca dayalı uygulamaların tesiri ruh ve beden gibi ikicil daha önemlisi gönle ait zıt unsurları birleştirebilir. Kelime, kavram, imge veya mazmun farkı gözetmeksizin düzene, düzeltilmiş olana işaret eden Melami şiir dilinin varlığı, onların hayat tarzlarındaki temsile dayalı ve bir uçtan bir uca belirlenmiş eşiklerden geçişleri anlama açısından da önem arz eder.

Bu çalışmada Melami şairlerin şiir diline yansıttıkları *sessizlik*, *suskunluk* ve *bekleme* gibi olumsuzluk; zıtlık, yokluk ve yoksunluk gibi durağanlık ima eden kelimeleri Melami düşünce sistemine göre nasıl işlediklerine dikkat

çekilmektedir. Ayrıca kelimelerin bazı tasavvufî kavramlara işaret etmeleri hasebiyle de düz anlatımdan tezatlığa dayalı dilsel uyumla ilgili değerlendirme yapılmaktadır. Melami düşünce sistemini benimseyen şairlerin inançlarından kaynaklanan hayat şekillerinde ‘durma’yı çağrıştıran kelimelerdeki dinamizm üzerinde durulmaktadır. “Algı içeriklerini açığa çıkarmak için anlam/gönderim ikiliğe ihtiyacımız olduğu gibi inanç içeriklerini ya da dilsel sözcelerin içeriklerini açığa çıkarmak için de onlara ihtiyacımız vardır” (Recanati, 2022: 138). Melamilerin hayatlarının istikameti toplumsal kabulleri terk ile farklı eylem durumları icra ederken oluşan şiir dilinde ise yokluk veya olumsuzluğa dayalı yaşayışı ifade etme de bir güç gerektirir. Fakat bu güç daha çok teslimiyet üzerinde merkezlenir.

Riya ve gösterişten kaçmayı ve her nevi rütbeden uzak olmayı düşünce ve yaşayış sistemlerinin temelini alan Melamiler, bu bağlamda susmayı da nefislerinin hoşuna gitmeyen eylemlerden olarak icra etme temayülünde olmuşlardır. Susarak meramını anlatma konusu felsefe tarihi boyunca da ele alınan bir konudur. “Susmak kimi zaman düşünmeye başlamaktır. Bu durumda, susma ile yoğunlaşan ve yola giren felsefe, konuşarak, söyleyerek yol alır. Suskunun bir söylem biçimi olması, kaçınılmaz olarak ona bir anlamın atfedildiğini, dolayısıyla, ne kadar susku da olsa, örtük bir söz durumu olduğunu, susku ile bir anlamın kastedildiğini gösterir. Platon felsefesinde de suskunun engin kıyıları görünmeye başlar. Soru, cevap bulamadan geri döndüğünde, düşünme sözü bitirdiğinde, susku, yeni yolları, yeni yolculukları esinler. Tanrı’ya, ‘İnsan, senin hakkında ne söyleyebilir ki? Hiçbir şey; çünkü suskudur en güzel konuşan’ diye yakaran Augustinus da suskunun bir başka sayfasını açar. Zira dünyasal dil, aşkın (transcendent) olanı kavrayacak nitelikte değildir. Sükût, sözün ve söylemenin devamıdır. Bir tür cevap vermek, bir tür cevap beklemektir. Bu nedenle doğada sükût yoktur, sessizlik vardır. Suskunun olabilmesi için, sessizliğin bilince değmesi, zamanın bilinçle mayalanması gerekir. Bu nedenle insanın suskunluğu ile doğanın suskunluğu birbirinden farklıdır. Doğa sessizliktir ve konuşmaya niyetlenmez ama insanın konumu, konuşmak, dinlemek ve dile getirmek üzere kuruludur” (Daşdelen, 2016: 77-78-82).

Susma eylemi, bir şekliyle konuşmanın habercisidir. Söyleyecek sözü olmak susma eylemi ile temellendirilir. Susma edimi, konuşmak kadar sonradan varlığını gösterecek dilsel hareket unsurlarını barındırır. Konuşmak ve eylemek biraz da susmakla ilgilidir. İnanca dayalı susku ve ardından gelen eylem/eylemsizlik varlığın anlamlandırması ile doğrudan ilgilidir. Susmak dil bilimci veya felsefecilere göre konuşmanın tam tersi olarak dinî

bir tevazu değil adeta hayatın içinde bir edimdir. Oysa tasavvufî manada murakabe hâli mutasavvıfın susarak bir çeşit eylemsizlik durumu sergilemesidir. Fakat bu eylemsizlik durumunda olanın zihni, gönlü, ruhu ve dahi zikri bir hareket hâlinindedir. Çünkü susmak önce duymak ardından susulanla ilgili hareket etmek içindir. Bir beklenti üzerine olsun ya da olmasın murakabe halindeki *yapma* ve *etme* edimindeki iradesi kapalı değildir. Melami şairler *hamuş*, *susma*, *samt*, *sükûn* gibi tasavvufî kelime ve kavramları kullanırken yine bekleme gibi olumsuz hâlleri ifadelerin devinim değeri olan kelimelere de işaret ederler. Bu anlatımın gerisinde sabır, dua, zikir hatta vecd ve istiğrak hâline kadar uzanan bir liyakat bağlamında değerlendirilebilir.

Yunus Emre'nin şiirlerinde bağlaçlarla birbirine tezat teşkil eden isimleri bir arada kullanması kelimeleri hareketsiz bırakmak yerine devamlılığı olan eylemleri hatta müteaddit hareketlere davet gibi görülür. “Susmanın bir hâl ve makamı vardır. Makam, sâlikin varlıklarda konuşmayı yaratan Hak'tan başka konuşan görmemesidir. O her şeyi yaratan Allah'tır. Kul, özü gereği susan dolaylı olarak konuşandır. Susmak (bir şey yapmamak anlamında) olumsuz bir nitelik olduğu için, tenzih niteliğiyle sınırlı bir makamdır ve hükmü insanın dışında gözüktür; batınında ise susmak geçerli değildir. Çünkü batını Allah'ın tesbihini söyler. Öyleyse (mutlak anlamda) susmak imkânsızdır. Konuşulan konu, örfte bilinen susma hakkındadır. Farz ya da Allah'ın zikri olmaksızın, susmasına konuşmanın girdiği kimse susmamıştır” (hızl. Demirli, 2006: 206). Bakıldığında Melami zihniyetine mensup olanların hayata dair bazı temel hususlarda düzensiz hâlleri sergilemeleri kendi içinde bir düzene işaret eder. Şair, zıtlıklar üzerinden bir yapaylık gösterme ya da eylemlerinde edilgenlik yerine, Allah'a teslim olan Melamilerin duruşlarında hüznlenen, Allah ile kurbiyeti daim olan bir duruş sergilerler. Şair kötüyü de üzerine çekmekte bir mahzur görmese bile, esasında hâl makamında tevekkül, sabır ve rıza gösteren bir dervişin hürmetli duruşuna şahit olmaya kapı aralar. Ayrıca şairin dilinde bir şikâyeti yoktur, gönülden teslimiyeti vardır. Şairin ilk mısırada susmaya, kendinden geçmeye, habersizliğe dair ifadeleri dikkat çeker. İkinci mısırada ise tam tersi eylem, emek, zamana dair süreçlerle elde edilecek kavram ve kelimeler öne çıkar:

Geh dönüp hâmuş olam bî-hûş olam serhoş olam

Söyleyem destan olam hem bâğ u hem bustan olam (Yunus Emre, 164/1)

Tasavvufî manada susma, içe kapanmak manasına gelmez. Susmayı tercih etmekle Melamiler toplum nezdinde rütbe ve itibardan feragat etme inancındadırlar. Esasında susmak insanın özsel bağlarıyla iletişime

geçmesidir. Zaten susmak ârifliktendir. “Derler ki: Âşık sustuğu zaman helâk olur, (o sevgilisini zikretmelidir.) ârif sustuğu zaman (yüksek hâllere) mâlik olur” (hızl. Uludağ, 2009: 216). Mühür hazineyi korur veya fermanların altına imza edilir. Beyitte geçen hamuş lafzına mana veren ruh vahdet ile ilgilidir. Susmak bir makamdır. Fakat şairde olduğu gibi Melami susarken aciz bir halde değil, âlem-i misalden yola çıkarak hayret makamındadır. Onun suskun hâlini çözecek olan da yine gökyüzünde O’nun varlığına işaret eden hareket hâlinde ve en mükemmel surette yaratılanlardır. Şair inancın getirdiği vecd ile ilk bakışta durağanlık ifade eden kelimeyi öne çıkarsa da ikinci mısradaki mühür açmak ve vecdin bir boyutundaki kelime kullanımı iki yönlülük, ardından inanca dayalı eylemi veya hâli işaret edecek boyuttadır:

Mühr urdı lebün agzuma kim eyleye hâmûş
Ey meh nideyin mühri açar mihrün idüp cûş (Hamdullah Hamdi, 71/1)

Nabi susma makamının, ihlası ifade etme açısından en mühim değer olduğunu belirtir. Gönülden gelen bağlılık ve samimiyeti ifade etmek için hâl dili, ibadet ve riyazet de lazımdır. Kısacası ârifler bilir ki, ‘marifet sözden ziyade sükûta yakındır.’ Bunun için de yine gönlü temiz tutma ruhsal, zihinsel hatta harekete dayalı olanlarla bir olmalıdır:

Gönül murâdun ise itmek imtihân-ı hulûs
Hamûşluk kadar olmaz sana nişân-ı hulûs (Nabi, 362/1)

Nabi gazellerinde rind tavır sergiler. Şair zahidleri ötelirken her vesile ile rindleri takdir eder. Ney niyaz hâlinindedir, af dileme makamındadır. Şairin suskunluğu ney gibi vatanından koparılmının verdiği ıstıraptan kaynaklanır. Neyin sesi içten içe inler şairin de suskunluğu görünüştedir. Fakat kavuşma günü için Melami zihniyetinde olan şair heyecanlı ve coşkuludur. Bunun için de belli ki yapıp etmelerinde kendinden geçmiş ve son derece sabırsızdır. Beyitte suskunluk kendi içinde sorgulamaya, arayışa, özleme velhasıl bir harekete işaret eder. O zaman vecd halinde susan insanı durağan saymak mümkün değildir:

Zâhirde gerçi ney gibi hâmûşlardanuz
Ammâ hevâ-yı vasl ile pür-cûşlardanuz (Nabi, 332/1)

Canlı cansız her şey, Mutlak Hakikat’in esmasına işaret eden tecellilerdir. Dudak susabilir, ama hâl diliyle zikir durmaz. Bu zikri kalem, suskun dudağın vekili olarak devam ettirir. Neticede suskunluk yine hareketli bir durumda kalemin ucundan dökülenlerle mukabele eder:

*Âsârımı sahayîf-i âfâka neşr için
Hâmem vekîlidür leb-i hâmuşumun benüm (Nabi, 521/3)*

Tecelliye idrak ilm-i İlahi ile mümkündür. Bu makama çıkmak da dünyada görülen bütün sebeplerden hareket etmektir. Gizli ya da açık imanın kemale ermesi için bakmak, görmek ve tefekkür etmek gereklidir. Bu hâller, mürşit-i kâmillerin hâllerinden olarak hayrete vesiledir. Çünkü o zamanlarda Mutlak Hakikat bütün tecellileriyle ‘kulda konuşur’, bu hâl, tıpkı şairin beyitte suretlerin ayan olup susmayı ifade etmesi gibidir. “Kul kendinde yaratılan ile hareket eder. Öyleyse kulun mutlak susması geçerli değildir” (hızl. Demirli: 2006: 206). Kısacası zahirde susma batında geçerli olmamıştır. Şair de bu durumu yine zahire yansıyan mısralarındaki susma ve eylem gerektiren ifadelerle gösterir:

*Sûret misâl yâri görünce hamûş olur
Tenhâda dil ne mertebe hâzır cevâb ise (Nabi, 726/4)*

Vahdeti idraktaki lezzet, söz ile ifadesini bulmaz. Tekliğin varlığından cümle âleme dolan şeyleri temaşa etmek kulun acziyeti ve sonradan gelecek olan hayret makamının verdiği suskunlukla nasip olacaktır. Melami meşrep zaten söz ile kurtuluşa ereceğini düşünmez ve buna göre yaşamaz. Onlarda sohbetin hâli sükûttur. Sükûttan öğrenilecek çok şey vardır ve sükût konuşmaktan çok şey öğretir Melamiye. Tasavvuf ruha sükûn bahşeden bir hâldir. Susmak bazen güç bazen de beklemekle özdeş olarak düşünülebilir. Anlaşılan odur ki, hüznün takvalı ve üzüntülü kalplerde ve umut ufkunun açıcısı yani aydınlatıcı konumunda olur. “Samt hâli, vahiy türlerinden birinin makamıdır. Samt, yani verimli sükût Tanrı bilgisini getirir insana. Esas samt, kalbin her türlü düşünceden, boşaltılmasıdır. Melami’nin niyetine coşku veren de hayretten kaynaklı susmadır. Lüzumlu lüzumsuz konuşmalar suskunluğu meşk etmeye mânidir. Burada dikkat çeken husus, şairin bunu anlatmak için kullandığı tezat kelime ve kelime gruplarıdır:

*Hâlümüz bilmez bizüm vâ’iz kalanlar kâlde
Samt-ı hayret özge vâdi vecd-i hâlet gayridur (Gelibolulu Ali, 337/4)*

“Mevlevilerle Melamilerin, ta evâilden beri çok sıkı münasebetleri vardır. Diğer tarikatlar, Melâmîleri umumiyetle tezyif ettikleri hâlde Mevleviler, Melamilerle bağdaşmışlardır. Mevlana’da ve bilhassa Şems’te Melamet neş’esini görmemek gayrikabildir” (Gölpınarlı, 1931: 25). Suskunluğun kendi içinde bir hareket sakladığını belirten şair, onların hâllerini cisimleşmiş konuşmaya benzetir. Sohbetlerinin sıcaklığı susma eyleminden kaynaklanır. Susan derviş ve müritlerin zikir hâllerinde Melami sufiliğinin

alametlerinden biri görülür. Çünkü bu suskunun içinde en güzel sohbet bir şekilde cisimleşmiştir:

*Âlem-i samt içredir germiyyet-i sohbetleri
Gûyiya nutk-ı mücessemdir gürûh-ı Mevlevî (Şeyh Galip, 315/5)*

Etkin olarak yaşanan hayat hareketsizliği kabul etmez. Hatta var olma süreçleri hareketsizliği yok sayar. “Varlık, hareket, mekân, süre boşluğu kabul etmez; bunlar yokluk, durma, nokta, an tarafından yok sayılamaz; ya da en azından bu yok saymalar olumsuzlama, yadsımak dolaylı ve sözlü, yüzeysel ve geçici kalmaya mahkûmdur” (Bachelard, 2020: 22). Melami meşrep şairler eserlerinde bilhassa, ‘bekleme’ veya ‘durma’ üzerine çok sayıda redif kullanırlar. Şiir diliyle bu durma ve beklemede inancın işaret ettiği gizli bir hareket, ritim söz konusudur. “Ritim, bir biçimi yeniden kurarak, çoğu zaman bir maddeyi, bir enerjiyi yeniden kurmuş olur. Örneğin, ‘biten bir müzik, kendi yarattığı enerjileri durmaya sürükler. Çoğu zaman, bu durmanın içine, yakalamış ve kendisiyle birlikte sürüklemiş olduğu yabancı kökenli enerjilerin birçoğunu da getirir’. Bir durma felsefesi hem biçimci hem de vesileci (occaionanaliste) olan ve zamanın isteklerinin tam ölçüsünü veren bu nedenselliği ne kadar düşünse azdır” (Bachelard, 2020: 146). Her bekleme karşılık arar. Bir iletişim aracı olan şiir dilinde her zaman görülen veya yazılanın ilk anlamının ötesinde ikincil hatta üçüncül anlamlar, göndermeler söz konusudur. “İletişimde bulunan kişi ikincil niyetin gerçekleşmesinin normalde birincil niyetin gerçekleşmesini beraberinde getirdiğini bildiği ölçüde ona iki niyeti de içeren genel niyet atfederiz. Belli bir E etkisini elde etme şeklindeki birincil niyet olmadığı gibi bu birincil niyeti muhataba bildirme şeklindeki ikincil niyet de değil, muhatabın bu niyeti bilmesini sağlayarak E yi elde etmenin karmaşık niyetidir. Burada bu niyet şeklindeki sözcükler sadece birincil niyete değil, söz konusu karmaşık niyetin bilinmesiyle E etkisini elde etme şeklindeki karmaşık niyettir. Demek ki iletişimsel niyet karmaşık (hem birincil hem ikincil niyeti içerir.) olduğu gibi dönüşlüdür (reflexive) dir” (Recanati, 2022: 78). Modern dil düşünce sisteminin yanında tasavvufî düşüncede de niyet ve niyete dayalı eylem dikkat çeker. Melamilerin hayat tarzı ile niyetin bu bağlamda şiirlere yansımaları benzer niteliktedir. “Onlar, amellerini başka şeylerden arındırırlar. Bu nedenle kendilerine niyet sahipleri denildiği gibi başka özellikleri nedeniyle Melami ve sufiler de denilir. Onlar hacili, himmeti, azmi, iradeyi ve kastı bilir. Bütün bunlar niyetten önce gelen hâllerdir. Niyet ise, fiil başladığında insanda meydana gelen şeydir. Bu anlamda niyet, ilahi şeriatla dikkate alınan şeydir. Bu nedenle onlar niyeti araştırır. Niyet, ihlasın ilgili

olduğu şeydir. Onlar niyet ve huzur olmaksızın yürüyemez, adım atamaz ve oturamaz” (hızl. Demirli, 2006: 142-161). Melami düşüncesinde bekleme kavramı temsil edilen inancın bütünü kapsar. İnsan algısından başlamak üzere niyetler, düşünceler teslimiyetle buluştuğunda mısralardaki zıt kelimeler ve olumsuzlama kendi içinde bir eklemlenmeyi işaret edecektir.

Tasavvufta derviş mürşit münasebetinde eşikte beklemek bir umudun, sabrın, imanın, tefekkürün dahası o eşikten içeri girebilme gayretinin göstergesidir. Bu bağlamda aşk da içinde kırk yıl da gerektirse beklemeyi besleyen bir hâldir. Klasik Türk şiirinde mazmun ve metaforların ayrıcalıklı bir yerinin olmasının yanında redifler de yüzyıllar içinde kastedilen mana ciheti ve bağlı bulunulan düşünce sistemini ifade açısından tekrar edilen kullanımıyla özel bir yerdedir. Beklemek ya da bekleriz redifi de bilhassa Melami meşrep şairlerce içinde çileyi, hüznü, sabrı ve dahi içinde fırsat kollanan hareketi de barındıracak şekilde sıklıkla tercih edilenlerdendir:

*Aşıkuz dervâze-i şehri melâmet beklerüz
Zâhid-âsâ sanma kim küy-ı selâmet beklerüz (Hayali Bey, 201/1)*

*Bîşe-i gam şîriyüz deşt-i mahabbet beklerüz
Ya 'nî âhû-çeşmler saydına fırsat beklerüz*

*Şehr-i cânı seng-i mihnetle gam itmişdür hisâr
Nâlemüzle biz beden burcında nevbet beklerüz*

*'İşk şâhı sine sahrâsına kurmuşdur otag
Biz sipâh-ı derd ile râh-ı mahabbet beklerüz (Emri)*

Şiir, insanın zihin dünyasındaki hakikatlerini yüzeyselden öte inanca, ruha ait olanları öne çıkarmakla da vazifelidir. “Şiir yapar. Şiir şairini bulduğunda, hayat ve dünya da silinmiş belleklerine kavuşur yeniden. Şiir ilk önce şairi, kendi şiirini ve şairin kendisini yapar” (Muharrem, 2002: 30). Melami şair, kendi hâl dilinden eminliğini meçhul bir beklemeden öte eyleme dayalı vazifeleri bir bir sıralayarak aktarır. Evvela, bekleme eylemi Fuzuli’de serhat boylarında nöbet tutan askerin vazife bilinciyle eş değerdir. “Ey iman edenler! Sabredin, kararlılıkta yarışın, düşmana karşı hazırlıklı olun (birbirinize dayanıp bağlanın), Allah’a karşı gelmekten sakının ki başarıya ulaşabilesiniz” (Al-i İmran 200). Düşmanın vatan toprağına ayak basmaması için nasıl nöbet tutulursa insan nefsinin de kirden, işgalden muhafazası gereklidir. Bunun için açık bilinç ayrıca samimi bir ruh, dikkat, özen hatta strateji kısacası ruh ve beden olarak hareket elzemdir. Esasında zahirde miskin, tembel olarak nitelendirilen mutasavvıflar özelde de Melamiler sabır, teslimiyet ve siddik içinde yaşarken nefisleriyle mücadele

halindeyken hareketsiz değil tam tersine ferdi veya içtimaî olarak içine girdikleri sıkıntılar karşısında âdeta bir çıkış kapısı için mücadele verirler. Kısacası Melamiler için salih amellerin en önemlilerinden biri beklemek ve sabit bir hal gibi sabrın içinde çokça gayreti besleyerek harekete geçirmektir:

Nice yıllardır ser-i kûy-i melâmet bekleriz

Leşker-i sultân-i irfânız velâyet bekleriz

Suret-i dîvâr ediptir hayret-i aşkın bizi

Gayr seyr-i bağ eder biz künc-i mihnet bekleriz

Yattılar Ferhat ü Mecnun mest-i câm-i aşk olup

Ey Fuzûlî biz olar yattıkça sohbet bekleriz (Fuzuli, 123)

Bilinmeyen beklemek zor ve şüphe doludur. Fakat bilinen ya da iman edilene beklemek içinde hazırlığı, sabırsızlığı içerir. “Melâmet ehli, Hakk’ı daima hatırda tutmaya ve onun türlü tecellilerini temaşa hâlinde olmaya “gönül beklemek” derler. Gönül gözetmek ve gönül kırmamak tasavvufun ahlaki yönünü ifade eder” (Kurnaz, 2022). Melami düşünce sistemine göre şiir kaleme alan şairler, murakabeye dayalı hâllerini farklı mecazlarla ifade ederken gönüllerinin içine düştüğü ayrılık acısını, sükûtu ya da eşikte beklemeyi huzur ve itminan duygusu içinde ifade ederler. Burada da beklemek kelimesi fiil olarak durağanlığın göstergesi olmasına rağmen mürşit zahiren ve batınen hep hareket hâlinindedir:

Beklerüz gam-hâne gencin bî-hayâl-i la’l-i yâr

Bir harâb-âbâd içinde kalmışuz bî-nuql u zâd (Gelibolulu Ali, 5/5)

İmtizâcı severin ben seg-i kâyunla senün

İşgün beklemeyi hubb-ı vatandan bilürin (Gelibolulu Ali, 1144/3)

Klasik Türk şiirinde imgeye dayalı anlatımlarda soyut ve bilinmeyenler üzerinden, hayata dair olanları birer bilgi nesnesi yapmadan inancın göstergesi şeklinde kullanıldığı görülür. Bu kullanımlarda beyitlerdeki zıtlıklar dikkat çeker. “Tasavvufun esasını kavramlardan ziyade amellerin belirlediği hesaba katılırsa, zıt kavramlar yalnız sözlük ya da terminolojik anlamları bağlamında bir zıtlıktan öte, sufilerin buldukları coğrafyadan duygusal tutumlarına, dinî düşüncelerinden ruhi tekâmül derecelerine kadar pek çok farklı faktörü de bünyesinde barındırmaktadır” (Uyar, 2021: 280). Melamilerde zıtlıklar, anlamsal değer olarak ya sade kelime kullanımı ya da mecaza dayalı göndermelerle gün yüzüne çıkarken aslında eylemsel olarak şairin hem kendi hem de şiiri okuyanların kendi zamirlerini tanımlarına da

kapı açar. Olumsuzlama ifade eden zıtlıklar, nefsi cilalamak yerine tefekkür halindeki mütevazı olan insana işaret eder:

*Bahr-ı aşka düştün ey dil lezzet-i cânı unut
Bâliğ oldun gel rahimden içtiğin kanı unut*

*Verdi rihletten haber mûy-i sefid ü rûy-ı zerd
Çihre-i handâni vü zülf-i perişâni unut*

*Çekme âlem kaydını ey ser-bülend-i fakr olan
Saltanat tahtına erdin bend ü zindâni unut*

*Levh-i hâtır sûret-i cânâna kıl âyine-dâr
Anı yâd et her ne kim yâdında var anı unut (Fuzuli, 45)*

Melamet, sahabelerin tercih ettiği bir sufi anlayış ya da Hızır'ın ayette geçtiği gibi Musa Peygamber'e öğrettiği ilk şey (Kehf, 60-80) olarak telakki edilebilir. Melami şairler de inançlarının fitratı gereği riyadan uzaklıklarını ve boş bir dava üzerine olmadıklarını huzur-ı İlahi'deki fani şeylerden tecrit edilen kalplerini yaşam şekillerinde, başkalarına tezat gelen hâllerle gösterirler. Şiir, şairinin kimliğini ortaya koymanın yanında, gönül havuzunda buluşanların ortak dili haline de gelir. Bunun yanında bir şiir sadece belli kimlik bileşenlerini ortaya koymakla da memur değildir. Fakat tasavvuf kültüründe ve özelde de Melami düşüncede kültürel değerleri ifşa etme noktasında birer bulgu ya da en azından iz olabilmektedirler. “Şairin şiire ait künye olarak okunması bir ikilik arayışı demektir. Ne yaşamın kendisi bir şair eskizi yapar ne de şiir bireysel bir iç tarihtir” (Muharrem, 2002: 37). Melamet ehli olan şairler de birbirine zıt kelimeleri şiirlerinde kullanarak zahirdeki hâlleri ile manevi dünyalarını yansıtan ayrılmaz bir birliktelik oluştururlar. Anlamsal değeri zıtlık olan kelimeler bir arada varlık göstererek Melamileri tanıma ve tanımlama anlamında şiirler derinlikli yapı arz ederler. Şairler bazı mısralarında doğrudan Melami olduklarını bildirirler ya da Melamiliğe övgü dolu sözlerle yaklaşırken hem içinde buldukları hâlden memnun olduklarını hem de maksatlarını, yaşama şekillerini anlatmak isterler. Bunun yanında eylemsel olarak da Melamilerin aşkla, rezil olmakla zihniyetlerini ortaya koydukları görülür:

*Ey melâmet hânkâhında murâdın gözleyen
Nâ-murâd olmayan olmaz mürşid-i ışka mürîd (Usuli, 15/6)*

*Işk şehrinde melâmet ehlinün sultânlığın
Sen de bî-nâmûs u bî-âr olmayınca bilmedün (Usuli, 76/5)*

Ey selâmet ehli ol ruhsâra bakma zinhâr

İhtirâz eyle melâmetten men-i rüsvâyâ bah (Fuzuli, 58/3)

Melâmet oduna yandın Fuzûlî çık bu âlemden
Terahhum kıl revâ görme ki âlem oduna yane (Fuzuli, 251/7)

Biz melâmî zümresiyüz sun 'umuz matbû' değil
Zâhidâ zâhir-peresti ürküdür etvârımız (Gaybi, 48/18)

Ne melâmet gibi bir künc-i selâmet bulunur
Ne nedâmet gibi eğlenmeğe âlet bulunur (Hayreti, 176/1)

Biz sâkinân-ı gûşe-i fülk-i felâketüz
Biz âşinâ-yı lücce-i bağr-ı melâmetüz (Hayreti, 191/1)

Süfîyâ ol sen selâmet câme-i sâlûs ile
Ben melâmet hurkasiyle olmuşam rüsvâ-yı dost (Hayreti, 93/3)

Aşk ile meydâna bî-pervâ girer miydüm eger
Halka-i dâğ-ı melâmetten zirih-pûş olmasam (Nabi, 536/4)

Ham itdi kadüm hem-çû kemân bâr-ı melâmet
Çün tîr-i hedef tende ıyân hâr-ı melâmet

Feryâduma mâni mi olur tane-i ağyâr
Efzûnter ider şevkümü güftâr-ı melâmet (Nabi, 32/1-5)

İtdün yirüni rehğüzâr-ı seyl-i melâmet
Ey hâne-i sâ mân dahi âbâd olmazsın (Nabi, 624/3)

Biz melâmet ile şöret alırız mansuruz
Seyr-i cânân ile meşgul oluruz mağfuruz (Ergüneş 144/1)

Şahrâh-ı melâmetten gezen ehl-i vefadan
Dûr olma nasip ister isen kenz-i hafâdan (Şemsi, 85/1)

2. Tezatların Anlamsal Zenginliğinde Melamilik

Dil, bir kültürün olduğu kadar yaşam şeklinin de yansıtıcısıdır. Bunun yanında dildeki kelimelerin doğrudan kullanılmaması kelimelerin çoklu gösterici tesirinden haber verir. “Allah karşısında sürekli kendilerini kınar ve nefisleri aslına kendisiyle sevinecekleri ihlaslı bir amel görmezler. Bu davranış öğrencilerini terbiye etme amacına matuftur. Çünkü amellerde sevinmek amelin kabulünden sonra olabilir” (hızl. Demirli, 2006: 37). Tezatlara dayalı anlatım Melami şairlerin hayat tarzlarında olduğu gibi, mısralarında da uyguladıkları tezatlar esasında kulların birbiriyle çatışması, üstünlük arayışları ya da Melamilerin gösterişleri değil, batında kendi içinde bir düzene hatta kulun Allah karşısındaki yerine işaret eder. “Melametiler

halktan gizlenmek ve şöhret âfetine yakalanmamak ister. İrfan mektebinde iman, aşkın sirayet etmesi, işrak ve iç dünyanın açılması temelinde hâsıl olmaktadır. Bu iman, bilim ve felsefenin çöllerinde avare dolaşmaktan türeyen imanla asla mukayese edilemez” (Seyyid Yahya Yesribi, 2010: 171-172). Melamilerin toplum yapısına tezat teşkil eden hayat şekillerinde yani vazgeçişlerinde kibrin asla yer almaması dikkat çeker. Zıt kavramların ve dahi tezat hâllerin Melamet meşrep sufi şair nezdinde tutum farklılığına yol açmadan ortak bir sürece evirildiği görülür. Zıt kelime ve kavramlar aynı beyitte yer aldığı bazen terminolojik zıtlıklar olmanın yanında bazen de birbiri ile sıkı bağ içinde olan hâl diline dair tasavvufi hayatı ve disiplini ifade ederler. “Farklılığı daha önce olanın ise inadı daha güçlüdür. Dolayısıyla olumsuzun inadı daha güçlüdür. İnadı daha güçlü olan ise zıttır. O hâlde olumsuz zıttır. Şeylerdeki zıtlığın kendisi, inançlarda zıtlığı zorunlu kılmaz; aksine inançlarda zıtlık olabilmesi için şeylerin birbirini nefyetmeleri gerekir” (İbn-i Sina, çev. Türker, 2014: 153).

Hakikatte inanç sistemlerinin eğretilmelerle tarif ve tasnifi yetersiz kalacaktır. Şiir diliyle ifadede soyutluğun göstergesi ruhsal boyut, inanç sistemlerinin kendi içindeki gerçekliğiyle örtüşür. İman edilenin kaynağı ve iç deneyimler melamet hayat şeklinin özüne işaret eder. Toplumun genelinin bakışına ters bir söylem olan dert, bela ve afetten zevk almak Melami söyleyişle örtüşür. Melamet düşüncesini hikmetlerinde öven Ahmet Yesevi’den başlamak üzere şiirdeki sözü kullanma ve hayat şeklinin tezatlığı birbirine özel bir uyum arz eder. Âşıkların dert ve bela içinde olması kendi içlerinde imanî yönden bir doyumunu veya huzuru yakalamada gizliden icra edilen iyiliklerin, huzur ve hazzın da işareti olur:

*Âşıklara derd ve belâ âfet gerek
Hakk’dan yakınarak cân vermeğe râhat gerek
Melâmete, ihanete tâkat gerek
Tâkat eylemeden Hakk’a âşık olsa olmaz* (Ahmet Yesevi, s. 247)

*Bir hümâ-yı lâ-mekânam âşiyânım yok benüm
Sidre-pervâzam bu kevn içre mekânım yok benüm*

*Bir zamân âsâyış etmem ‘âlem-i nâsûtta
Lâ-mekân-seyrem mekân-ıla zamânım yok benüm* (Beyani, 558/1-2)

*Başumda müy-ı jülîde tenümde taze dâğım var
Melâmet mülkünün sultâniyem tûğım otağım var* (Hayali Bey, 169/1)/

*Künc-i mihnetde bana gussa vü gam yâr yeter
Gönlümi eglemege mûnis ü gam-h’âr yeter* (Hayreti, 112/1)

- Ehl-i ışka küfr ü îmân bir olur*
Vasl u hicrân derd ü dermân bir olur (Hayreti, 115/1)
- Bilmezem keyfiyyet-i ışkı nice şerh eyleyem*
Her kime keş eylesem esrârumı hayrân olur (Usuli, 23/4)
- Çün gelür her dem hayâlün görmege ben hasteyi*
Bulmasam ey gözleri bîmâr sıhhat kâşkî (Usuli, 139/4)
- Gel şol gedâya ‘ür diyü hor bakma kim*
Dârü’l-bekâya irişecek pâdişâh olur (Usuli, 19/3)
- Tâc u teşbih u ‘asâ bâzârına irdi kesâd*
Rind ü rüsvâ vü melâmet bâde-nûşân devridür (Gaybi, 27/8)
- Kıblemüz pâkdür âlûde-sülûk olsak da*
Menba’ı sâf u ayağı bulanık suyuz biz (Nabi, 301/2)
- Lâ’ubâlilik ile gerçi ki meşhûruz biz*
Çâre ne terk-i riyâ itmeğe me’mûruz biz (Nabi, 316/1)
- Ne denlü halk beni gıybet itse memnûnum*
Bilâ-tekellüf-i sâbun u âb u pâk olurum (Nabi, 522/4)
- Ümmîd-i neşvedir bize hep derd-i ser viren*
Fikr-i safâda olduğumuzdur keder viren (Koca Ragıp Paşa, 1989: 140)
- Yoka var derse bir insan onun var sandığı yoktur*
Yoka var der vara yok der hakikat niydüğün bilmez (şemsi, 143/4)

Sonuç

Dini ameller insanın ziyneti gibidir. Dertli olmak, gönlü güzel olmak veya ben’den geçiş ene’yi aşmak üsve-i haseneye doğru giyilen süslerdendir. Fakat karakter sahibi bir insan olarak dinî hayatı ideal olarak kimin yaşadığı bilinmemektedir. Bununla birlikte kişisel tercihler veya alışkanlıkla da din yaşanmaz, ibadet yapılmaz. Çünkü dine dayalı bir gelenek olmamalı hele iktidar hiç olmamalıdır. Melami meşrebe mensup olanlar ise itikatlarınca lev m yani kınanmak üzerine dini hayatlarını yaşarlar. “Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler; müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı vakarlıdırlar; Allah yolunda cihad ederler ve hiç kimsenin kınamasından korkmazlar. İşte bu Allah’ın dilediğine verdiği bir lütfudur. Allah’ın lütfü geniştir; O, her şeyi bilir” (Maide, 54). İlahi kelamın işaretiyle bir ödül, övgü, saygı görme temayülü, isteği olmadan Melamiler bütün yapıp etmelerinde gösterişten uzak yaşarlar. “Melametinin

baş kaygısı, gösterişli bir dindarlık sergilemesinin benliğe aşırı düşkünlüğe neden olup en sonunda da kendinden memnun olmaya yol açacağı, dolayısıyla da mümini Tanrı'dan uzaklaştıracağı korkusundan ötürü iç durumunu başkalarından gizlemektir. Toplumsal ve yasal kabul edilebilirlik sınırlarını bile geçerek kendilerinin toplum tarafından kınamalarını ardından da dindarlığının gerçek doğasını izlemek için gösterdiği özenli çabadan ötürü idi. Ancak, Melametinin baskın kaygısı kendi çevresinde bir tanınmazlık örtüsü örme çabasıyla toplumla kaynaşmak olduğundan bu tür sınır aşmanın da sırları vardı. Bu bakımdan Melametilerin aynı giyim, donanım, ayin ve âdetler edinmeyi reddetmesi çok anlamlıydı. Gene bunun gibi Melameti kendi yaşamını kazanmaya özen gösterir, yalnız sadaka ve zekâtla yaşayan Sufilere küçümseyerek bakardı” (Karamustafa, 2007: 47). Onlar için mühim olan Allah'ın huzurunda kınanmamaktır. Melamilerin hayat şekillerindeki her şey ayata göre ve Allah emrettiği içindir. Melami düşünce sistemine göre, ameli amel yapan niyettir. Melamiler, irade beyan ederek ibadet ederken halkın kültürel değerlerinin onlara uymadığı açıktır. Melamilerin geleneksel duruşla dinî hükümleri ayırdıkları açıktır. Ayetin ifade ettiği şekliyle Allah'ı görür gibi, sünnetleri bilerek ibadet etmek esastır.

Melami düşünce sistemine mensup şairler eserlerinde de yaşam şekillerine yansıyan zıtlığı kullanırlar. Şairler, Melami düşünce sistemini yansıttıkları şiirlerinde kurulu düzenin tersine zıtlığın sistematiğini eserleriyle göstererek bu düzenden hoşlanmadıklarını da belli ederler. Her ne kadar bireysellik var gibi algılansa da Melami meşrep şairler tezatlıklarında İlahi kelamı delil gösterirler. Onlar şiirlerinde tezat kelimeleri kullanırken bireyselliklerinin yanında aşk ve coşku ile teslimiyetlerini gösterirler.

Melami şairler *beklemek*, *unutmak*, *susmak* gibi durağanlığa işaret eden kelimeleri aynı beyitte kullanırken bir taraftan da zihinsel, ruhsal devinimleri hissettirirler. Melami meşrep olanların ne kadar dışarıdan topluma ters yaşayış şekilleri ayıplanıyorsa şairler şiirlerinde kullandıkları ifadeler ile de aynı tezatlığı gösterebilmektedir. Fakat Melami meşrep şairlerin alçak gönüllü olmayı, 'yolda olmayı', tefekkürü, zikri dolayısıyla hareketi sessizlik, sükûn, samt, hamuş gibi kelime ve kavramlarla anlatabildikleri görülmektedir. Benzer şekilde zıt anlamlı kelimeleri aynı beyitte kullanarak hem zıtlığa dayalı daha çok olumlama içeren bir uyum ortaya koymuş hem de hayat şekilleriyle bağlantılı olarak zıtlığın sağladığı anlamsal imkânlarla hayat tarzlarını da yansıtmış olurlar.

KAYNAKÇA

- Abdülkerim Kuşeyri (2009), *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyri Risalesi*, Haz. Süleyman ULUDAĞ, Dergâh Yayınları, İstanbul, s.313.
- AYKUT, A. Sait Aykut (2006), “Hilyetü’l-Ebdal: Ruhi Aydınlanmanın Önkoşulları-İbn Arabî”, *Cogito*, S. 46.
- BACHELARD, Gaston (2020), *Sürenin Diyalektiği*, İthaki Yay., İstanbul.
- ERGÜNEŞ, Muhiddin (1976), *Şemsi Divanı*, Varol Matbaası, Ankara.
- DAŞDELEN, Vefa (2016), “Felsefi Bir Söylem Biçimi Olarak Susku”, *Erdem*, S.70, 75-84.
- FOUCAULT, Michel (2001), *Kelimeler ve Şeyler*, İmge Kitabevi, Ankara.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki (1931), *Melamilik ve Melamiler*, Devlet Matbaası, İstanbul.
- HARTMANN, Richard (2013), “Es-Sülemî’nin Risâletü’l-Melâmetiyyesi”, Çev. Köprülüzâde Ahmed Cemal, Haz. Adem ÇATAK, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Temmuz 2013, 2.3, 340.
- Hoca Ahmed Yesevî (2017), *Dîvân-ı Hikmet*, Haz. Mustafa TATÇI, Merkez Repro Basım Yayın, Ankara.
- İbn-i Arabî (2006), *Fütihat-ı Mekkiye 7*, Haz. Ekrem DEMİRLİ, Litera Yayıncılık, İstanbul, 206.
- İbn-i Sinâ (2014), *Yorum Üzerine*, Çev. Ömer TÜRKER, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- KARAMUSTAFA, Ahmet T. (2007), *Tanrının Kuraltanmaz Kulları*, YKY, İstanbul.
- KURNAZ, Cemal (2022), “Gönül”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/gonul> (10.11.2022).
- MILLER, G.A. (1982), *Ruh Bilim İçin Temel Öneriler*, Haz. Doğan AKSAN, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 149-150.
- MUHARREM, Mustafa (2002), *Şiirin Fiilleri Hakkında*, Sır Yayıncılık, İstanbul.
- RECANATI, François (2022), *Dil (ve zihnin) Felsefesi*, Çev. Ayşe MERAL, Doğu Batı Yay., Ankara, 138.
- Seyyid Yahya Yesribi (2010), *İrfan Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 171-172.
- SOYKAN, Ömer Naci (2006), *Felsefe ve Dil*, MTV Yayıncılık, İstanbul.
- SUNAR, Cavit (1975), *Melamilik ve Bektaşilik*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 19.
- Şemsi Divanı* (1976), Haz. Muhiddin ERGÜNEŞ, Varol Matbaası, Ankara.
- TÜRER, Osman (1988), “Melamet Düşüncesinin Orijinal Özelliği ve Bu Düşüncede Zamanla Meydana Gelen Değişimler”, *İslami Araştırmalar*, 2.7, Mayıs, 60.

- UYAR, Mehmet (2021), “Tasavvufta Zıt Kavramların Anlamsal Zemini”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50, 280.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (2000), *Felsefi Soruşturmalar*, Çev. Deniz Kanıt, Küyerel Yayınları, İstanbul.
- DİA, “Melâmiyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/melamiyye#1> (25.06.2022).

Divanlar

- Beyani Divan*, Haz. Fatih BAŞPINAR, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10598_beyani-apdf.pdf?0
- Divan-ı Yunus Emre*, Haz. Mustafa TATÇI, Yunusemrediv. ekitap.pdf
- Emri Divanı*, Haz. Mehmet A. Yekta SARAÇ, Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, <https://ekitap.ktb.gov.tr/>
- Fuzuli Divanı*, (2000). Haz. Kenan AKYÜZ ve Süheyl BEKEN, Akçağ Yay., Ankara.
- Gelibolulu Mustafa Âli Divanı*, (2018), Haz. İ. Hakkı AKSOYAK, Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara.
- Hamdullah Hamdî ve Divanı*, (1999), Haz. Ali Emre ÖZYILDIRIM, Kültür Bakanlığı, Ankara.
- Hayali Divanı* (1992), Haz. Ali Nihat TARLAN, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Hayreti Divanı (Tenkitli Metin – Dil İçi Çeviri)*, Haz. Ferhat MUSLUOĞLU, Paradigma Akademi
- Koca Ragıp Paşa ve Divan-ı Ragıp* (1999), Haz. Ömer DEMİRBAĞ, Yüzüncü Yıl Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı.
- Nabi Divanı*, (2011), Haz. Ali Fuad BİLKAN, c. 2, Akçağ Yay., Ankara.
- Sun‘ullah Gaybi Divanı*, (2017), Haz. Bilal KEMİKLİ, H Yayınları, İstanbul.
- Şeyh Galib Divanı*, (2013), Haz. Muhsin KALKIŞIM, Akçağ Yay., Ankara.
- Usuli Hayat, Sanat ve Divanı*, (1988), Haz. Mustafa İSEN, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum.

Araştırma Makalesi / Research Article DOI: 10.33207/trkede.1215144

**MERKEZİ BİR YAPININ İZLERİNDEN
OSMANLILARIN GEÇMİŞİ:
EDİRNE KENT TARİHİNDE (ÇANDARLI) HALİL PAŞA HANI**

*The History of the Ottomans from the Traces of a Central Building:
(Çandarlı) Halil Pasha Han in the City History of Edirne*

Zafer KARADEMİR*

ÖZ: Demiryollarının kullanımından önce Osmanlı coğrafyasında hanlar ticari yaşamın mühim mekânlarından idi. Bu binalar tacirler için hem bir konaklama merkezi olarak hizmet görüyor hem de depo ya da dükkân gibi farklı işlevleri olan birimler şeklinde fayda sağlıyordu. İpek ve Baharat kara yolları ile Akdeniz ve Karadeniz ticaret yollarının önemli duraklarından olan Osmanlı coğrafyası pek çok nitelikli hana sahipti. Bu makale Edirne’de bulunan (Çandarlı) Halil Paşa Hanı’nın tarihsel süreçteki vaziyetini incelemektedir. Araştırmada yapının mimari özellikleri ile birlikte oda, dükkân ve mahzenlerinden yararlananların kimlikleri, binanın onarım sebepleri, bunların giderleri, han içinde konaklayan kişilerce ödenen kira ücretleri ile binadan yararlanan tacirlerin kiralama yöntemleri aydınlatılması amaçlanan noktalar. Bir mikro tarihçilik örneği olması bakımından han ile ilgili doğrudan arşiv verilerine ulaşarak bunların mevcut literatür bilgileri ile birlikte değerlendirilmesi şeklinde bir yöntem izlenmiştir. Elde edilen verilerin ayrıca dikey karşılaştırma yöntemi ile kronolojik süreçteki değişimi ortaya konmaya çalışılırken; yatay karşılaştırmalar da yapılarak hanın Osmanlı ülkesindeki başka hanlarla birlikte incelenmesi mümkün olmuştur. Makale böylece Osmanlı şehir içi hanlarının salt fiziki yapıları ile değil oldukça canlı olan iktisadi rolleri ile de incelenmesi gereken mekânlar olduğunu ortaya koyma yolunda bir adım olarak meydana getirilmiştir. Söz konusu veriler ışığında Halil Paşa Hanı’nın bilhassa Yahudi tacirlerce çokça tercih edildiği ve hanın kiracılarının orta ve üst tabaka tüccarlar olarak öne çıktıkları ifade edilebilir. Bununla birlikte hanın bilhassa oda kiralama ücretlerinin zaman içinde çok değişmediği gözlenmiştir. Celali vakalarından da etkilendiğine dair izler görülen yapı ortalama 15 yılda bir onarım geçirmiş olup onarım süreçlerinde Osmanlı merkezi idaresi ve bağlı bulunduğu İstanbul’daki Küçük Ayasofya Vakfı’nın ciddi katkıları olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Edirne, Halil Paşa Hanı, Yahudiler, Tacirler, Kiralama

ABSTARCT: Before the use of railways in the Ottoman geography, inns (khans) were important places of commercial life. These buildings were both being served as

* Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Sivas, zaferkarademir58@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0179-4589

Geliş Tarihi / Received: 06.12.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 27.03.2023

Yayın Tarihi / Published: 20.07.2023

accommodation centers for merchants and as units with different functions such as warehouses or shops. The Ottoman geography, which was one of the important stops of the Silk and Spice highways and the Mediterranean and Black Sea trade routes, had many qualified khans. This article examines the historical situation of (Çandarlı) Halil Pasha Khan in Edirne. In the research, along with the architectural features of the building, the identities of those who benefit from the rooms, shops and cellars; reasons for repair of the building; their expenses, the rental fees paid by the people staying in the inn, and the rental methods of the merchants who use the building are the points that are aimed to be illuminated. In terms of being a micro-historical example, a method was followed by accessing the direct archive data about the inn and evaluating them together with the existing literature information. While trying to reveal the change in the chronological process with the vertical comparison method of the obtained data; by making horizontal comparisons, it was possible to examine the inn together with other inns in the Ottoman country. Thus, the article was created as a step towards revealing that Ottoman inner city inns were places that should be examined not only with their physical structures but also with their very lively economic roles. In the light of the aforementioned data, it can be stated that the Halil Pasha Inn is highly preferred by Jewish merchants and the tenants of the inn stand out as middle and upper class merchants. However, it has been observed that especially the room rental fees of the inn had not changed much over time. The building, which has traces of being affected by the Celali events, underwent an average of 15 years of repair, and the Ottoman central administration and the Küçük Ayasofya Waqf in Istanbul, to which it was affiliated, made serious contributions during the repair process.

Keywords: Edirne, Halil Pasha Khan, Jews, Traders, Rental

Giriş

Hanlar ve kervansaraylar modern çağlar öncesinde alışveriş alanları, depolar ve oteller olarak çok işlevli mekânlar şeklinde şehirli ve kırsal hayatın hareketli noktalarındandı. Zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılmış olmakla birlikte bu iki mekân, aslında farklı özelliklere sahipti. Kervansaraylar daha çok ana ticaret yollarında kervanların dinlenme mekânları şeklinde faaliyet gösterirken; hanlar gezgin tacirlerin belli bir süre konakladıkları ve mallarını satma imkânı buldukları yerleri tanımlamaktadır (Elisseéff, 1997: 1011). Bir başka ifadeyle, şehirler arasındaki yollar üzerinde yaptırılan ve kuruluşları bakımından (yatılı kalma dışında) çeşitli ihtiyaçları karşılayacak şekilde olan mekânlara kervansaray; şehir içinde konaklama ve ticaret amacıyla inşa edilen yapılara ise han deniliyordu (Akalın, 2002: 299).

Osmanlı medeniyetinde hanlar işlevsel bakımdan oldukça zenginleştirilmişti. Örneğin kimi hanların bilhassa üst katları bedesten şeklinde dükkânlarla donatılmıştır (Akalın, 2002: 301). Şehir içi hanlarında ise dükkânlar alt katlarda yer alabilmektedir (Ersoy, 1994: 80). Hanlar ayrıca geçici barınma imkânı sağlayan yerlerden olduğu için özellikle bekâr erkeklerin tercih ettikleri yerlerdendi. Bu manada tacirler ya da sefer

MERKEZİ BİR YAPININ İZLERİNDEN
OSMANLILARIN GEÇMİŞİ:
EDİRNE KENT TARİHİNDE (ÇANDARLI) HALİL PAŞA HANI

yolculukları sırasında askerlerin hizmeti için ayrılan bu yapılar oldukça mühim bir görevi üstlenmiş oluyordu. Bu çalışmanın mekânsal odak noktası olan Edirne kentindeki hanlar da ordunun harekât yolu üzerinde olup, zaman zaman askerler tarafından kullanılıyordu. Hatta 1717 yılında olduğu gibi, bu yoğun yerleşmelerin bir göstergesi olarak hanlarda kalan neferlerin çevrede taşkınlıklar yapmaları şikâyet konusu olabiliyordu (BOA, *A.DVN.MHM.d.*, 126/364).

Edirne kenti Osmanlıların başkenti olduktan sonra önemli bir mevki kazanmıştır. Kentin Bizans döneminden kalma ticari yapı mirası erken tarihlerden itibaren Osmanlılarca da desteklenmiş; inşa edilen kervansaray, han ve bedestenlerle şehrin sadece fiziki yapısı değil ekonomik potansiyeli de beslenmiştir (Kontolaimos, 2016: 19-25). Ayrıca burada inşa edilmiş olan önce Atik (Eski), sonra Cedit (Yeni) Edirne Sarayı ilerleyen zaman içinde padişahlar tarafından sürekli genişletilerek her devirde kullanılmıştır (Peremeci, 1939: 44-49). Bilhassa 17. yüzyıldan sonra padişahların av faaliyetleri ve konaklama için kentte kalmaları da ayrıca Edirne'nin gelişiminde rol oynamış (Çelik, 2002: 1893-1897); bir araştırmacının da zikrettiği üzere (Karagedikli, 2018: 659), şehir adeta Osmanlıların “gayr-i resmi başkenti” olmuştur. Kentin Bizans döneminden itibaren Anadolu, Balkanlar, Akdeniz ve Karadeniz arasındaki kara ve deniz yollarının kavşağında bulunması. (Kontolaimos, 2016: 9) ve Batı seferlerinde İstanbul ile Belgrat arasını da kapsayan “orta kol” üzerindeki güzergâhta yer alması (Singer, 2016: 91) bu değerlere eklenince kentteki şehir içi hanlar da o nispette işlek bir tarihsel süreç yaşamıştır.

Bahsedilen mühim konumuna paralel olacak şekilde 1530 tarihli Tapu Tahrir kaydına göre kentte toplam 16 adet faal han bulunmaktaydı ve bu kayıta Halil Paşa Hanı ilk sırada yer almaktaydı (*370 Numaralı Muhâsebe-İ Vilâyet-İ Rûm-İli Defteri*, 2001: 7). 1649 yılı civarında Edirne'den geçen Evliya Çelebi ise Edirne'deki tüccar hanlarının 53 tane olduğunu belirtmekte; bunların en önemlilerini sıralarken listelediği 13 han içinde Halil Paşa Hanı'nı da zikretmektedir (*Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 2006: 595). 17. yüzyıl yazarı Abdurrahman Hibri de aynı şekilde şehirdeki 18 büyük han içinde Halil Paşa Hanı'nı kaydetmiş (Abdurrahman Hibri, 1996: 43); daha sonra başka yazarlar da bu bilgiyi tekrar etmişlerdir. Örneğin Kâtip Çelebi *Cihannumâ* adlı eserinde Edirne için “18 yerde muazzam hanı vardır” ifadesini kullandıktan sonra Halil Paşa Hanı'nı da bunlar arasında saymıştır (Selen, 1965: 308). Benzer şekilde 18. yüzyıl yazarlarından İncicyan, Edirne'de 18 adet han içinde “en meşhurlar”

diye saydığı 4 han arasında Halil Paşa Hanı'nı da listelemiştir (Andreasyan, 2013: 208).

Halil Paşa Hanı'nın Tarihçesi

Edirne (Çandarlı) Halil Paşa Hanı meşhur sadrazamlardan Çandarlı Halil Paşa (ö. 1453) tarafından yaptırılmıştır (Aktepe, 1993b: 213). Hanın yapım tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte Sultan II. Murad devrinde açıldığı ifade edilmektedir (Peremeci, 1939: 93). Tarihi kaynaklarda hanın ismi farklı şekillerde yer almıştır. Resmi kayıtlarda çoğu zaman “Halil Paşa Hanı” şeklinde geçerken (BOA, *TS.MA.e.*, 1050/53); nadir de olsa “Halil Paşa Kervansarayı (BOA, *TS.MA.e.*, 1052/4) olarak kaydedildiği görülmektedir. Yapının kentin tam merkezinde, Üç Şerefeli Cami yakınında (Gökbilgin, 1952: 43); olduğu ifade edilmektedir. Aynı zamanda Edirne kadısı da olan (Aktepe, 1993a: 210), Çandarlı Halil Paşa'nın küçük oğlu İbrahim Paşa'nın (ö. 1499) vakfettiği akar arasında Edirne'de Pabuççular çarşısında Halil Paşa Hanı'nın yakınında üç dükkân bulunduğu bilgisi (Bardakçı, 2019: 131) hanın yerini de belirtmektedir. Resmi kayıtların birinde “Basmacılar içinde olan Halil Paşa Hanı” ifadesi (BOA, *TS.MA.e.*, 819/38); bir diğerinde ise daha betimleyici olarak “Basmacılar sükunda (sokağında,çarşısında) vaki” olduğu bilgisi (BOA, *TS.MA.e.*, 819/38) yer almaktadır. Bir başka yer tanımlayıcı ifade ise “attarlar sokağında” olduğu kaydedilmiştir (BOA, *TS.MA.e.*, 1050/56). 18. yüzyılın ilk yarısına ait bir belgede ise bu yapının “çadircılar sokağında” yer aldığı kaydedilmiştir BOA, *TS. MA.e.*, 567/73).

Edirne'ye özel bir ilgisi olduğu bilinen Çandarlı vezir ailesine ait Halil Paşa vakfının akarâtı içinde olan han (Gökbilgin, 1952: 117); en erken verilere göre, 16. yüzyılın hemen başından itibaren peyderpey el değiştirme sürecine girmiş; handa hakkı olan aile üyeleri hisselerini Topkapı Sarayı Babüssaâde ağalarından Hüseyin Ağa'ya satarak devretmeye başlamışlardır. Zira 1501 yılında Halil Paşa'nın oğlu Süleyman'ın oğlu Mahmud zamanında Hüseyin Ağa'ya bir kısım hissenin satıldığı bilgisine ulaşılabilmektedir (BOA, *TS.MA.d.*, 7391). 1502 yılı kaydına göre ise Halil Paşa'nın diğer oğlu olan İbrahim'in oğulları da hisselerini Hüseyin Ağa'ya satmışlardır (BOA, *TS.MA.e.*, 1074/4; BOA, *TS.MA.e.*, 535/32). Aynı zamanda güçlü bir vâkıf olan Hüseyin Ağa'nın 1510 tarihli vakfiyesinde bu han varlıklar arasında yer almıştır (BOA,*TS.MA.d.*, 6977/19). 1516 yılına tarihlenen bir belgede daha net bilgilere ulaşılmakta; Hüseyin Ağa'nın handa iki ayrı hissesi olduğu ve bunları İstanbul'da yaptırdığı camisine (Küçük Ayasofya Cami'ne denmek isteniyor) vakfettiği ifade edilmektedir (BOA, *TS.MA.e.*, 1052/4). Hanın bundan sonraki resmi kayıtlarda “Hüseyin Ağa Vakfi'nin Halil Paşa Hanı”

şeklinde zikredildiği izlenebilmektedir. Nitekim 1554 tarihli bir belgede (BOA, *TS.MA.e, 1050/71*) Edirne'de Hüseyin Ağa vakfından olan Halil Paşa Hanı'nın Ahmed bin Musa'ya bir yıllığına kiraya verildiği bilgisi mevcuttur. Bu tarihlerden itibaren sahibi değişmeyen yapının tespit edilebildiği kadarıyla 1786 yılına kadar Küçük Ayasofya vakfının akarından olması statüsü devam etmiştir (Bkz. *BOA, TS.MA.e, 568/72*). Hüseyin Ağa vakfının diğer ismi Küçük Ayasofya Vakfı olduğu için bu süreçteki belgelerde hanın ayrıca "Küçük Ayasofya vakfından Halil Paşa Hanı" olarak tarif edildiği görülmektedir (Bkz. *BOA, TS.MA.e, 566/81*).

Her ne kadar bu çalışmanın odak noktası bu vakıf ve sahibi olmasa da ifade edildiği üzere söz konusu vakıf Halil Paşa Hanı'nın uzunca bir süre sahibi olduğu için bu noktada İstanbul merkezli kurulmuş olan Küçük Ayasofya Cami vakfına ve kurucu sahibi olan Hüseyin Ağa'ya birer parantez açmak gerekmektedir. Zira ağanın ve vakfının mali gücü ve ilgilendiği yatırımları, incelenen han ile olan bağına dair ipuçları barındırmaktadır. Sultan II. Bayezid devri kapı ağalarından olan Hüseyin Ağa, kaynaklarda Hüseyin bin Abdülmuîn ya da Hüseyin bin Abdülhay şeklinde geçmekte (Eyice, 1978: 151); bazı belgelerde ise Hüseyin Ağa bin Abdullah olarak (BOA, *TS.MA.d, 7391*) yer almaktadır. Devşirme olduğu baba ismi olarak geçen betimleyici ifadelerden anlaşılın Hüseyin Ağa'nın Topkapı sarayında *babüssaâde (kapı) ağası* olduğu arşiv kayıtlarında da açıkça ifade edilmiştir (BOA, *TS.MA.e, 568/35*; BOA, *TS.MA.e, 273/14*). Amasya'da iken Şehzade Bayezid'in yanında olan ağanın II. Bayezid tahta geçince onunla birlikte İstanbul'a gelmiş olup, yine onun devrinde katledilmiştir (Hafız Hüseyin Efendi, 1281: 188).

Hüseyin Ağa sadece bir devlet adamı olarak kalmamış; İstanbul ve Amasya gibi çeşitli yerlerde pek çok girişimcilik örneğine imza atmıştır. Ağanın soyunun mensupları da bunları yaşatmayı sürdürmüşlerdir. Örneğin Hüseyin Ağa Amasya'da 1489 yılında Kapı Ağası Medresesi'ni yaptırmış (Burgaz, 2001: 342); şehrin ticari kalbinin attığı bir de bedesten inşa ettirmiştir (Polat, 2016: 47). Tokat da ağanın yatırım yaptığı yerlerden olup şehir merkezinde hamam, medrese ve imaret yaptırmış; kırsaldaki köylerden elde ettiği gelirlerle bu yapıları ayakta tutmuştur (Polat, 2016: 48). Gerçek bir müteşebbis olan Hüseyin Ağa'nın ayrıca Balkanlarda da vakıfları ve bunlara bağlı akarı bulunmaktaydı (Polat, 2016: 50-51).

Hüseyin Ağa'nın yatırımlarından olup Halil Paşa Hanı'nın da sahibi olan Küçük Ayasofya Cami vakfına gelinecek olursa; ağa 15. yüzyılın sonlarında İstanbul'da Kadırga Limanı ile Cankurtaran semtleri arasındaki eski bir

Bizans kilisesini camiye çevirmiş; Ayasofya Cami'sine benzerliği sebebiyle buraya Küçük Ayasofya Cami denilmiştir (Eyice, 2002: 520).

Hüseyin Ağa'nın vakfının ilgisi sadece bu yörelerle sınırlı kalmamış; vakıf gerek başlangıçta gerekse ilerleyen asırlarda Edirne ile de yakından ilgilenmiştir. Zira kurumun yine öteden beri şehirde kiraya verdiği oda ve dükkânları ya da arsa gibi gayr-i menkulleri bulunmaktaydı. Örneğin Kale kapısı yakınlarında 4 adet dükkân, Alacahamam yakınlarında vakıf odaları (BOA, *TS.MA.e*, 420/2) ve Üç Şerefeli Cami yakınında kiralık dükkânları bulunmaktaydı BOA,*TS.MA.,e*, 1252/64). Yine Edirne'deki Topkapı semti civarında bir arsa da vakfın varidatı içindeydi (BOA, *TS.MA.e*, 568/35). Bu manada buraya kadar sayılan yatırımlar Hüseyin Ağa vakfının büyük ya da en azından orta seviyede sayılabilecek evsafa mali güce sahip olduğunu göstermektedir. Bu maddi güç aşağıda görüleceği üzere kronolojik süreç içinde Halil Paşa Hanı'nın da uzun süreler ayakta kalmasını sağlayacak olan arka plandaki desteklerden birine işaret etmektedir.

Kaynaklara göre Halil Paşa Hanı ilerleyen asırlarda yıkılmış (Canım, 1999:251) olup yıkım tarihi net değildir. *Riyâz-ı Belde-i Edirne* isimli eserin yazarı Ahmed Bâdî Efendi (ö. 1910), Hicri 1165, Miladi 1751/1752 senesinde büyük bir depremde binanın pek çok yerinin harap olduğunu ve sonrasında yine tarih vermeden onların da yıkılarak Daire-i Askeriyye yapıldığını kaydetmektedir (Ahmed Bâdî Efendi, 2014: 255). Bu çalışmada ulaşılan ve yukarıda zikredilen belgeler ise 1786 yılına kadar hanın ayakta olduğunu göstermektedir. Osman Nuri Peremeci, belgelerin verileri ile örtüşecek biçimde, büyük zelzeleden sonra hanın yeniden yapıldığını ve 1897'de tamamen kaldırıldığını ifade etmektedir (Peremeci, 1939: 93). 20 Temmuz 1897'de Halil Paşa ve Gümrük hanının (Çöplüce Hanı) arsasına bu yeni yapı (Müşiriyyet Dairesi) inşa edilmiştir (Ahmed Bâdî Efendi, 2014: 769).

Halil Paşa Hanı'nın Fiziki Yapısı

Osmanlı arşiv kayıtları ve mevcut literatürde Halil Paşa Hanı'nın genel fiziki özelliklerine dair çeşitli bilgiler mevcuttur. Ayverdi tarih ve kaynak belirtmeksizin hanın toplamda 65 ila 75 odası bulunduğunu kaydetmektedir (Ayverdi, 1973: 232). Veziriazam Mahmud Paşa'nın 1467 yılında İstanbul'da yaptırdığı ve en büyük hanlar içinde sayılan Kürkçüler Hanı'nın alt katında 167 oda bulunduğu kaydı düşünülünce (Elisseéff, 1997: 1017); Halil Paşa Hanı'nın bu kadar büyük olmasa da fiziki bakımdan hatırı sayılır bir yapı olduğu ifade edilebilir. Bilhassa aşağıda Tablo 1'de, tamirat hakkındaki bilgiler binanın genel ve teferruatlı yapısı hakkında malumat

sağlamaktadır. Buna göre Halil Paşa Hanı iki katlı, kâgir yapılı, üzeri kurşunlarla kaplanmış ve çatılarında (sakafında) da kiremitler kullanılmıştır. Han; ahırları, depoları (mahzenleri), odaları, dükkânları, mescidi, sofaları ve tuvaletleri ile kompleks bir yapı olarak gerek misafirlere gerekse tacirlere hizmet etmekteydi.

Halil Paşa Hanı'nın fiziksel bakımdan ayrıntılarına bakıldığında çeşitli tarihlere ait detaylı bilgilere ulaşılmaktadır. Örneğin 1574 yılı kaydına göre yapının o tarihte en az 8 adet dükkânı (BOA, *TS. MA.e.*, 420/5); 1576 yılı verilerine istinaden ise 60 adet odası bulunmaktaydı (BOA, *TS.MA.e.*, 1050/55). Bu son kayıttan ayrıca, o sıralarda odalarda ocak olduğu *altmış bâb odaların ocakları termîme muhtâc olup* kaydından anlaşılmakta olup bu husus küçük ısınma düzeneklerinin han içinde yer aldığına işaret etmektedir. Üst katta odaları olan hanın bu odalarının pencereleri ve pencerelerin de kepenkleri (belgenin ifadesiyle *üç çift pencere kapağı*) vardı (BOA, *TS, MA.e.*, 567/55). 1578 tarihli verilere göre ise hanın ön tarafında en az 10 adet dükkân yer almaktaydı (BOA, *TS. MA.e.*, 1050/57). Binanın ahırları Batı tarafındaydı (BOA, *TS. MA. e.*, 273/11) ve buralar da kâgir duvarlarla güçlendirilmişti (BOA, *TS. MA. e.*, 1254/29). *Mezkur han-ı şerifin vasatında vâkî mescid-i şerifin...* ifadelerinden hanın ortasında bir adet mescit bulunduğu anlaşılmaktadır. (BOA, *TS, MA.e.*, 567/55). Ayrıca hanın alt katında kiralık mahzenler inşa edilmişti (BOA, *TS.MA.e.*, 719/24).

Tüm bu veriler ışığında Edirne Halil Paşa Hanı'nın genel olarak Osmanlı han yapılarının temel özelliklerini taşıdığı ifade edilebilir. Nitekim imparatorluk klasik dönemi hanlarında da genellikle iki kat mimari tercih edilmeye başlanmış olup (Güran, 1976: 9); alt katta genişçe bir avlu (sofa), mahzenler ve dükkânlar; üst katta ağırlıklı olarak odaların konuşlandırılması ve mescitle zenginleştirme şeklinde bir tasarım söz konusuydu (Yeşilbaş 2015: 884,887). Ayrıca ahırların ayrı olarak inşa edilmesi ve cephelerde dükkânlara yer verilmesi gibi özellikleri ile Halil Paşa Hanı, yine Osmanlı mimarisindeki özgün tarzları yansıtmaktadır (Güran, 1976: 9; Ersoy 1994; 83,84).

Tamiratlar ve Yenilemeler Arasında Halil Paşa Hanı

Edirne tarihinde genişçe bir zaman aralığında hizmet veren ve büyükçe sayılabilecek bir ticari mekân olan Halil Paşa Hanı'nın zaman içinde yıpranması kaçınılmazdı. Geçici konaklamalar esnasındaki tahribatlar, deprem ya da yangın gibi afetler neticesinde ortaya çıkan zararlar ya da genişletme-daraltma gibi çalışmalar, bu faal mekânın sık sık tadilat ve yenileme çalışmalarına girmesine sebep olmuştur. Bu şekildeki fiziki

müdahaleler binanın sahibi olan İstanbul Küçük Ayasofya Vakfı'ndan gönderilen memurlarla takip edilmiştir. Mesela handa vakıf adına hesap tutucu bir câbînin görev aldığı anlaşılmaktadır (BOA, *TS.MA.e.*, 221/6). Ayrıca bu tür faaliyetler için mutlaka bir ya da birkaç kişiden oluşan hassa mimarlar görevlendirilmiş ve onların keşif ve şahitliği neticesinde ortaya çıkan raporlarla çalışmalar başlatılmış, yürütülmüş ve sonlandırılmıştır (Bkz. BOA, *TS.MA.e.*, 1050/75). Böylece hassas süreçlerde hanın tamirat işleriyle saray da ilgilenmiş; hatta konuyla ilgili bizzat padişahların doğrudan hükümleri ilan edilmiştir. Aşağıda Tablo 1'de yer alan, Sultan III. Murad'ın 1574 tarihli fermanı, vakfın oda, dükkân, karîz ve mahzenlerinin tamiri için gerekli ücretin derhal vakıf mahsulünden temini ve tamirin gerçekleştirilmesi adına ilan edilmiştir.

15 ila 18. yüzyıl zaman aralığında sürecinde Halil Paşa Hanı için yapılan yenileme veya onarım gibi çalışmalar ile ilgili olarak tespit edilebilen örneklerle hazırlanan Tablo 1'in rehberliği faydalı olacaktır.

Tablo 1: Edirne Halil Paşa Hanı Onarım ve Yenileme Kayıtları (1552-1755)

Tarih	Onarım/Yenileme Yeri	Onarım/Yenileme Sebebi	Onarım/Yenileme Sebebi Masrafı ¹	Kaynak
1552	Genel tamirat	Yangın	35143 akçe (b)	BOA, <i>TS.MA.e.</i> , 1050/53.
1554	Tuvaletler ve çatı	Yoğunluk (Muhtemelen)	3000 akçe (a)	BOA, <i>TS.MA.e.</i> , 221/6.
1574	Oda, dükkân, karîz ² ve mahzenler	Olağan ³	15000 akçe (a)	BOA, <i>TS.MA.e.</i> , 420/5.
1576	Kapı kilidi ve merdivenler	Olağan	2300 akçe (b)	BOA, <i>TS.MA.e.</i> , 819/38.
1576	Ahır, merdiven, çatı	Olağan	3582 akçe (a)	BOA, <i>TS.MA.e.</i> , 1050/55.
1577	Karîz	Olağan	1200 akçe (b)	BOA, <i>TS.MA.e.</i> , 1050/56.

¹ a: önceden hesaplanan miktar; b: harcanan miktar.

² Kahrîz, karîz, kerîz de denilen bu yapılar şehir içlerindeki lağımları ifade etmektedir (Ayverdi, 2010; 631).

³ Herhangi açık bir sebep belirtilmeyen örnekler, yıpranma sebebiyle olağan faaliyet şeklinde değerlendirilmiştir.

MERKEZİ BİR YAPININ İZLERİNDEN
OSMANLILARIN GEÇMİŞİ:
EDİRNE KENT TARİHİNDE (ÇANDARLI) HALİL PAŞA HANI

1606	Genel	Olağan	6948 akçe (b)	BOA, TS. MA.e., 567/32.
1612	Genel ⁴	Olağan	8060 akçe (a)	BOA, TS. MA. e, 1050/59.
1689	Genel	Olağan	44358 akçe (a)	BOA, TS. MA. e, 1254/27.
1697	Yeri belirtilmemiş.	Olağan	54617 akçe (b)	BOA, TS. MA. e, 1254/29.
1708	Çeşitli yerler	Olağan.	79400 akçe (a)	BOA, TS. MA.e, 567/55.
1713	Genel	Olağan	1 yük 1115 akçe (101 bin 115 akçe (b)	BOA, TS. MA.e, 273/14.
1737	Genel	Olağan Yıpranma	81780 akçe (a)	(Samıkıran 2006: 434).
1746	Genel	Yangın	137930 akçe. (b)	BOA, TS. MA. e, 819/40.
1755	Genel	Deprem	177170 akçe (a)	BOA, TS. MA.d, 7641.

Makale kapsamında incelenen yaklaşık iki buçuk asırlık süre boyunca Halil Paşa Hanı'nda toplamda 15 kez onarım, yenileme ya da onarımların yapıldığı bilgisine ulaşılmıştır. Bu rakam tespit edilebilen asgari sayı olarak kabul edildiğinde, hanın yaklaşık her 13 yılda bir tadilat gördüğü söylenebilir. Dolayısıyla bu rakamlara istinaden söz konusu yapının bir hayli korunduğu ifade edilebilir. Bu müdahaleler içinde ağırlıklı olarak doğal yaşlanma ve yıpranma sebebiyle hareket edildiği anlaşılmaktadır. Sürekli kullanmaya bağlı sebepler dışında deprem ve yangın gibi olağanüstü gelişmeler nedeniyle de han onarımına alınmıştır. Sebebi belirgin olmayan faaliyetler için ise çeşitli olasılıklar ileri sürülebilir. Örneğin 1554 yılındaki tamir Osmanlı ülkesinde 16. yüzyılda görüldüğü bilinen demografik büyümelerin (Bkz. Barkan ve McCarthy, 1975: 13) getirdiği yoğunlukla alakalı olabilir. Yine aynı yüzyılın son çeyreğinde belirgin şekilde daha sık tamire ihtiyaç duyulması ile aynı süreçte cereyan eden Celali vakalarının ilişkisi de mümkündür. Nitekim Celali olayları sırasında Bursa, Edirne ve İstanbul gibi üç büyük şehirdeki hanlar asilerin taşkınlıklarına ve ahlak dışı

⁴ Kubbedeki kurşunlar, kiremitler, tuvalet ve çatı onarılmıştır.

faaliyetlerine sahne olmuştur (Akdağ, 1963: 71). II. Selim devrinde Edirne ayrıca öğrencilerin de silahlı eşkıyalık yaptığı yerler arasındaydı (Akdağ, 1995: 178). Öğrenci gruplarının Edirne imarethanelerindeki yiyecekleri gasp ettikleri de (Akdağ, 1995: 180) dikkate alınınca asilerin Halil Paşa hanındaki mahzenlere veya dükkânlara da zarar vermiş olma ihtimalleri yüksektir. Celali gruplarının etkileri azaltıldıktan sonra, bilhassa 1610'lardan itibaren, hanın şartlarının kapsamlı onarımlarla düzeltilmeye gayret edildiği de belirtilmelidir. Bu durum yine kent tarihi ile paralel gitmiş olup Osmanlı kentlerinde olduğu gibi Edirne'de de bu sıralarda iktisadi olarak toparlamalar görülmüştür. (Pamuk, 2000: 54). Tablo 1'e istinaden, giderek artan meblağlarda onarım ve yenileme işlemleri yapıldığı ayrıca ifade edilmelidir. Han için yapılan harcama miktarlarının süreç içinde artış göstermesi, kuşkusuz enflasyonist gelişmelerin etkisini yansıtmaya ihtimalini taşımaktadır. Zira Edirne'nin de aralarında olduğu Osmanlı kentlerinin bu dönemde, yıkıcı olmamakla birlikte, akçenin değer kaybı ve fiyatlarda yükselmeler süreci geçirdiği bilinmektedir. (Pamuk, 2004: 455-60).

Bu noktada bazı onarım faaliyetlerine yakından bakıldığında bazı ilginç noktalar dikkat çekmektedir. Örneğin 1689 yılında han, padişah II. Süleyman için *konak* olarak tayin edilmiştir. Padişahın şahsı için mi yoksa askerler adına mı konak olarak seçildiği belli olmasa da kentin sefer güzergâhında olması ve sultanların Edirne'ye olan ilgileri dikkate alınınca hanın bizatihi padişah adına konak tayin edildiği olasılığı öne çıkmaktadır. İhtimal her ne olursa olsun bu seçim, Halil Paşa Hanı'nın sıradan bir han olmaktan öte politik/stratejik bir arka planının bulunduğunu göstermektedir. 1708 yılındaki örnekte ise tamirat için saray mimarlarının, detaylı incelemeleri sonrasında rapor yazmaları ve onarım aşamalarında bunlara göre hareket edilmesi hana verilen değer bir başka açıdan yansımasıdır. 1713'teki genel onarım faaliyetine detaylı bakıldığında ise tafsilatlı bir onarım sonrasında 1 yük 1115 akçe harcandığı görülmektedir.

Tarihsel süreç içinde giderek artan onarım masrafları değerlerini olumlu cephelerden yorumlamak da mümkün olup daha fazla kaynak ayırabilmenin hanın sahibi olan vakfın mali gücünün de artışına işaret etmesi muhtemeldir. Bu manada geçirdiği onarım ve yenilemelerle adeta yeniden doğmuş gibi görünen Halil Paşa Hanı'nın asırlarca dayanabildiği söylenebilir. Yukarıdaki tablo, Gürer Karagedikli'nin de dikkat çektiği (2022: 28) ve kentin 17. yüzyıl sonu ve 18. yüzyıl başındaki sosyo-politik gelişmişlik düzeyinin zirve yaptığı yönündeki iddia ile de örtüşmektedir. Bir başka ifadeyle kentin gelişimi ile artan talebe karşılık vermek adına hanın kendisini yenileme

çabalarının paralel seyrettiği anlaşılmaktadır. Ancak 1755 depremi sonrasında Hüseyin Ağa vakfının, handaki tamirat masraflarını karşılayamayacak hale gelmesi, 18. yüzyılın ikinci yarısından sonra Halil Paşa Hanı'nın tarihinin çok da iyi ilerlemediğini göstermekte; söz konusu sıkıntılı zaman aralığı bu değerli yapının 19. yüzyıldaki tamamen yıkılışının erken habercisi gelişmeler olarak görülmektedir.

Halil Paşa Hanı'ndan Yansıyan İktisadi Yaşam

Osmanlı padişahlarının ikinci başkent gibi kullandıkları, hatta zaman zaman İstanbul'u ihmal edecek kadar uzun süre konakladıkları Edirne kenti de Avrupa ve Asya arasında ticari bir merkez olarak Osmanlı tarihinde yerini alırken; kuşkusuz kentin ticaret mekânları bu hareketlilikten istifade etmiştir. Özer Ergenç'in 1703 yılında kent merkezindeki nüfusun %11'inin kiracı olduğu yönündeki bulgusu hayli önemlidir. Yazar, kentin İstanbul ile olan sıkı münasebeti sebebiyle saraya bağlı çok sayıda askerî kökenli nüfusun, mütekâidin (emeklilerin) ve tüccarın barındığı bir şehir olmasını kiracı oranının "yüksek"liğine ilişkin sebepler mahiyetinde göstermektedir. (Ergenç, 1989: 1420).

Edirne Halil Paşa Hanı'ndaki ekonomik yaşamı irdelerken bu genel verilerle bağlantılı olarak söz konusu hanın iki temel işlevi öne çıkmaktadır: Öncelikle bu büyük han, dükkânları ile gündelik ticari yaşama ortam sağlarken ayrıca kiralık odaları ile tüccarlara hizmet etmekteydi. Ancak yapının bunlardan da öte fonksiyonları vardı. Kanuni Sultan Süleyman'ın 6 Ocak 1534 tarihli fermanı, hanın bir ticaret odağı olduğunu ve adeta santral görevinde bir gümrük merkezi olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Sultan Süleyman fermanında, babası Yavuz Sultan Selim devrinden beri uygulanan karar gereği tüccarların han içinde eşyalarını koymak suretiyle hem depo olarak kullanıldığını hem de gümrük birimi olarak gelir elde edildiğini hatırlatarak, tacirlerin başka yerlerde emtia depolamalarının yasak olduğunu ilan etmiştir (BOA, *TS.MA.e.*, 8895/20). Aslında padişahın bu fermanı ilan etmesinde anlaşılır bir gerekçesi de vardı. Edirne'ye gelen ve bu handa işlem yaptırması gereken tacirler mallarını perakende olarak başka yerlere indirmek suretiyle bir nevi gümrük vergisi kaçırıyorlardı ve padişah buna razı değildi.

Edirne günlük yaşamında bu denli kıymetli bir konumda olduğu anlaşılan Halil Paşa Hanı'nın kent tarihindeki yerini anlamak adına tarihsel süreç içinde handa kiracı olarak kalan kişiler, kiralık mekânlar ve bunların fiyatları da anlamlı veriler sunmaktadır. Nitekim incelenen zaman diliminde binadaki oda, dükkân ile mahzenler çeşitli yöntemlerle ve sürelerle pek çok girişimci

tarafından kiralanmıştır. Kiracıların kimlikleri, kiralanılan birimler ve süreleri ile bunların fiyatları hakkında bu çalışmada tespit edilebilen verileri şu şekilde listelemek mümkündür:

Tablo 2: Edirne Halil Paşa Hanı'nın Kiracıları, Kiralık Mekânları ve Kira Bedelleri (1478-1799)

Tarih	Kiralanılan Mekân	Kiracı	İcâre-i Muaccele (Peşin) Bedel	İcâre-i Müeccele (Aylık) Bedeli ⁵	Kaynak
Binayı Tümüyle Kiralayanlar ve Kira Bedelleri					
1478	Tüm bina	Hamza Sipahveled-i İlyas	55 bin akçe (yıllık)		(Gökbilgin, 1952: 117).
1481	Tüm bina	Muslihiddin	-	1414 akçe (45 günlük) ⁶	(Gökbilgin, 1952: 117).
1516	Tüm bina	-	19 bin akçe (yıllık)		BOA, <i>TS.MA.e.</i> , 1052/4.
1584	Tüm bina	Hacı bin Ahmed	31000 akçe (yıllık)		BOA, <i>TS.MA.e.</i> , 1050/75.
1609	Tüm bina	-	27666 akçe (yıllık)		(Peremeci, 1939: 93).
1611	Tüm bina	ElhacMehmed	30000 akçe (yıllık)		BOA, <i>TS. MA.e.</i> , 1050/78.
1614	Tüm bina	Hasan Bey bin Ramazan ve Geyvan bin Abdullah	31666 akçe (yıllık)		BOA, <i>TS. MA.e.</i> , 1050/78.
Oda Kiracıları ve Kira Bedelleri					
1697	1 adet oda (2. Kat)	Hasan Çelebi	20 kuruş	20 akçe	BOA, <i>TS. MA.e.</i> , 819/39.
1697	1 adet oda (1. Kat)	Hasan Bey	2400 akçe	12 akçe	BOA, <i>TS. MA.e.</i> , 567/52.
1697	1 adet oda (1. Kat)	Hasan Ağa	20 kuruş	20 akçe	BOA, <i>TS. MA.e.</i> , 567/52.

⁵ 1 kuruş karşılıkları 120 akçe; 1 yük karşılıkları 100 bin akçe olarak alınmıştır (Bkz. Pamuk, 2002: 458); (İşbilir, 2013; 48).

⁶ Yıllık karşılığı 11.312 akçeye denk gelmektedir.

MERKEZİ BİR YAPININ İZLERİNDEN
OSMANLILARIN GEÇMİŞİ:
EDİRNE KENT TARİHİNDE (ÇANDARLI) HALİL PAŞA HANI

1702	1 adet oda	Hıradveled-i Sadon		-	BOA, TS. MA.e, 567/68.
1708	2 adet oda	Hasan Ağa ⁷	25 kuruş	15 akçe	BOA, TS, MA.e, 567/55.
1712	1 adet oda	Sona? Yahudi, Ohan Ermeni, Kaftancılsak ⁸		10 akçe	BOA, TS. MA.e, 567/59.
1712	1 adet oda	Şaban Yahudi, David Yahudi		12 akçe	BOA, TS. MA.e, 567/59.
1712	1 adet oda	Sarrafi Omet? Ermeni, Menteş Yahudi, Pepe Yako Oğlu, Kazaz Yahudi, Asla Yahudi, Koca Haham ⁹		15 akçe	BOA, TS. MA.e, 567/59.
1712	1 adet oda	Araboğlulsak		20 akçe	BOA, TS. MA.e, 567/59,
1712	1 adet oda	Kabil? Yahudi		30 akçe	BOA, TS. MA.e, 567/59,
1715 ¹⁰	1 adet oda (2. Kat)	Elhac Ömer Ağa	30 kuruş	12 akçe	BOA, TS.MA.e,567/61.
1720	1 adet oda (2. Kat)	Süleyman Çelebi		10 akçe	BOA, TS: MA.e., 567/64.
1720	1 adet oda (1. Kat)	Hasan bin Hüseyin	1320 akçe	10 akçe	BOA, TS: MA.e., 567/64.
1725	1 adet oda (2 Kat)	Mokozımı veledi Milikon?		15 akçe	BOA, TS. MA.e, 567/68.
1725	1 adet oda (2. Kat)	Barnanveled-i (boşluk)	535 akçe	15 akçe	BOA, TS. MA.e, 567/68.
1702	1 adet oda	Haron, Ovam? veSinorya? Yahudiler		-	BOA, TS. MA.e, 567/68.
1735	İçindeki 8 adet oda	-		12,5'ar akçe	BOA, TS. MA.e., 567/73.

⁷ Edirne sakinlerindedir.

⁸ İsim bilgisi Yahudi kökenli tebaa olduğuna işaret etmektedir.

⁹ İsim bilgisi Yahudi kökenli tebaa olduğuna işaret etmektedir.

¹⁰ Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü'ndeki katalog tarihi farklı olup, bu hükmün yer aldığı metnin altında Gurre-i Zilkade 1111, 20 Nisan 1700 tarihi yer almaktadır. Derkenarda ise Elhac Ömer'in tasarrufundaki bu odayı Elhac Hasan Ağa'ya kendi rızasıyla 30 kuruş karşılığında feragat ettiği bilgisi bulunmaktadır. Derkenar tarihi ise Gurre-i Safer 1125, 27 Şubat 1713'tür.

1799	3 adet oda	Sultan Yahudi		45 akçe	BOA, <i>TS. MA.d.</i> , 7417.
1799	1 adet oda	Şekerci Musa		15 akçe	BOA, <i>TS. MA.d.</i> , 7417.
1799	1 adet oda	Şekerci Avram		15 akçe	BOA, <i>TS. MA.d.</i> , 7417.
1799	1 adet oda	Musa (diğer)		15 akçe	BOA, <i>TS. MA.d.</i> , 7417.
1799	1 adet oda (2. kat)	İbci (?) Sadık		60 akçe	BOA, <i>TS. MA.d.</i> , 7417.
1799	1 adet oda	Yuşca Oram		17 akçe	BOA, <i>TS. MA.d.</i> , 7417.
1799	1 adet oda	İsrail		18 akçe	BOA, <i>TS. MA.d.</i> , 7417.
1799	1 adet oda	İsrail (diğer)		15 akçe	BOA, <i>TS. MA.d.</i> , 7417.
1799	4 adet oda	Kostantin		40 akçe	BOA, <i>TS. MA.d.</i> , 7417.
1799	1 adet oda	Mütevellizade Ali		15 akçe	BOA, <i>TS. MA.d.</i> , 7417.
1799	4 adet oda	Mustafa câbî-i vakıf		23 akçe	BOA, <i>TS. MA.d.</i> , 7417.
Dükkân Kiracıları ve Kira Bedelleri					
1748	1 adet dükkân ¹¹	Emine Hatun		10 akçe	BOA, <i>TS.MA.e.</i> 567/82.
1748	1 adet dükkân	Sason? Yahudi		10 akçe	BOA, <i>TS.MA.e.</i> 567/82.
1799	1 adet dükkân	Arslan Zımmi		10 akçe	BOA, <i>TS. MA.d.</i> , 7417.
1799	1 adet dükkân	Abraham		12 akçe	BOA, <i>TS. MA.d.</i> , 7417.
Mahzen Kiracıları ve Kira Bedelleri					
1697	Mahzen	Yahudi Rafael	10 kuruş	12 akçe	BOA, <i>TS. MA.e.</i> 567/68. ¹²
1699	Mahzen	İlya veledi Mosi/ sonra oğlu Mosilor?		-	BOA, <i>TS.MA.e.</i> , 394/68.

¹¹ Dükkânın bir tarafı Hayim Yahudi mahzenine bir tarafı Arslan Yahudi mahzenine komşuydu.

¹² Belgenin katalog künyesi 10 Safer 1138, 18 Ekim 1725 tarihli olsa da hüküm Zilhicce? 1108 (Haziran-Temmuz 1697) tarihli dir.

MERKEZİ BİR YAPININ İZLERİNDEN
OSMANLILARIN GEÇMİŞİ:
EDİRNE KENT TARİHİNDE (ÇANDARLI) HALİL PAŞA HANI

1712	Mahzen (?)	Mustafa		15 akçe	BOA, TS. MA.e, 567/59.
1725	Mahzen	Mahidirveled-i Hadon Yahudi		50 akçe	BOA, TS. MA.e, 567/68.

Tablo 2, Çandarlı Halil Paşa hanında kiracı olarak bulunan kişilerin kimlikleri ile beraber kiralanan mekânlar ve bunların kira bedelleri hakkında toplu olarak kategorize edilmiş veriler sunmaktadır. Bu üç veri grubunun ayrı ayrı değerlendirilmesine kiracıların kökenleri ile başlanacak olursa Tablo 3, bu konuda daha net bilgiler ortaya koymaktadır.

Tablo 3: Edirne Halil Paşa Hanı Kiracılarının Unvan veya Köken Bilgileri (1478-1799)

Kiralayanın Unvanı	Hanın Tümü Kiralayan Kişi Sayısı	Oda Kiralayan Kişi Sayısı	Mahzen Kiralayan Kişi Sayısı	Dükân Kiralayan Kişi Sayısı
Kul	1	-	-	-
Sipahi	1	-	-	-
Elhâc	2	-	-	-
Bey	1	1	-	-
Celebi	-	2	-	-
Ağa	-	3	-	-
Müslüman Reaya ¹³	1	6 ¹⁴	1	1 ¹⁵
Zımmi ¹⁶	-	4	-	1
Yahudi	-	22	4	2
Belirlenemeyen	2	1	-	-
Toplam	8	39	5	4

Kiracı olarak ismi geçen 56 farklı kişi tespit edilmiş olup bunlardan 20'si Müslüman, 33'ü gayri Müslim'dir. Kira bedelleri tespit edilmesine rağmen kalan 3 kişi hakkında herhangi bir veriye erişilememiştir. Müslümanlar arasında unvan bilgisine ulaşılabilenlere bakıldığında 3 kişi ağa 2'ser kişi çelebi, bey ve Elhâc unvanı taşımaktadır. Bunlara ek olarak unvan bilgisine elde edilen veriler Müslüman kesimden belirli bir toplumsal ağırlığı olan ve ticaretle uğraştıkları düşünülebilecek kişilerin handa kiracı olarak yer aldıklarını göstermektedir. Müslümanlardan sadece bir tanesinin Edirne'de meskûn olduğuna ilişkin bilginin bulunması bu kiracıların ticaret

¹³ Herhangi bir unvan ya da köken bilgisi olmayan Müslümanlardır.

¹⁴ Biri kadındır.

¹⁵ Kadın.

¹⁶ Ermeni ya da Rum tebaadır.

maksadıyla handa konaklayan kişiler oldukları ihtimalini güçlendirmektedir. Toplam kiracılar içinde Müslümanların sayısı az olsa da bütün hanı kiralayan, dolayısıyla daha fazla sermaye ile hareket eden girişimciler olarak yine onlar öne çıkmaktadır. Zira hanı tümüyle kiralayanlardan ismi belirlenenlerin tamamı Müslümanlardır. Ne var ki 17. yüzyılın başlarından sonra bu şekilde tüm hanı tek başına kiralayan girişimcilere rastlanmamıştır. Kuşkusuz han ile ilgili bütün tarihsel dokümanlara ulaşılamamıştır. Ancak yapının zaman içerisinde yaşadığı mali sıkıntılar, Osmanlı iktisadi düzeninde 17. yüzyıldan itibaren görülen buhranlar ve yine bizatihi hanın yıpranmaya başlaması gibi değişkenler bu şekilde tümünden kiralamaya cesaret edecek müteşebbislere engel olan olası sınırlamalar olarak öne sürülebilir.

Edirne Halil Paşa Hanı'nın kiracılarından olup gayr-i Müslim tebaadan olan kişilerin 28'i Yahudilerden oluşurken sadece beşinin zimmî reayadan olduğu tespit edilmiştir. İsim bilgisine yansıdığı kadarıyla bu kişiler Ermeni ve Rum tebaadandı. Dolayısıyla hem Gayr-i Müslimler hem de tüm kiracılar içinde Yahudiler belirgin şekilde öne çıkmaktadır. Bu durumun nedeni sorgulandığında, Edirne'nin Yahudilerce yoğun yerleşilen Osmanlı kentlerinden olması bu konuda önemli bir ipucu sağlar. Zira Edirne'deki Yahudi cemaatlerin, 14. ve 15. yüzyıllarda Macaristan, Fransa ve Bavyera'dan gelenler; 15. yüzyıl sonlarından itibaren Alman, İtalyan ve Portekiz coğrafyasından gelenler ve nihayet 16. yüzyılda yoğun olarak İspanya'dan ayrılarak kente yerleşen Sefaradlar ile birlikte bir hayli zenginleştiği bilinmektedir (Karagedikli, 2018: 665-686). Edirne'deki Yahudi nüfus yoğunluğu hem tahrir verilerine hem de Edirne'ye uğrayan seyyahların anlatımlarına yansımıştır. Nüfusun nicel verilerine bakıldığında ise: Edirne'de 1528'de 144 Müslüman, 19 Hristiyan mahallesi ve 8 Yahudi cemaati bulunmaktaydı (Gökbilgin, 1994: 428). Evliyâ Çelebi ise şu rakamları vermektedir: "Tamamı 414 adet mahalledir. İlk başta kale içinde 14 mahalledir. 5 mahallesi Yahudi ve 10 mahallesi Rum keferesi bulunmaktadır" (*Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 2006: 590).

Seyyahların anlatımlarına gelince; 1550'lerde kentte bulunan Fransız coğrafyacı ve seyyah Nicolas de Nicolay Edirne için: "Burada çok fazla zengin Yahudi yaşar. Bu kişiler tefecilikle ya da büyük miktarlarda mal ticaretiyle uğraşmaktadır" ifadelerini kullanmıştır (Nicolas de Nicolay, 2014: 304). 1573 yılında kentten geçen Parisli seyyah Philippe du Fresne Canaye ise kenti "Musevilerin ve Rumların bol olduğu" bir şehir olarak nitelendirmiştir (Philippe du Fresne- Caney, 2009: 46). Lale devrinin hemen

öncesinde İngiltere'nin İstanbul elçisinin hanımı olarak Edirne'de konaklayan Lady Mary Montagu'nun "gördüğüm zengin tüccarların çoğu Yahudi idi. Bu insanlar bu şehirde inanılmaz güçlüler" şeklindeki tespiti de yukarıdaki sayısal verilerle uyumaktadır (*The Letters...*, 1884: 86).

Kuşkusuz bu veriler handaki gayr-i Müslim tebaanın ağırlıklı olarak neden Yahudi halktan müteşekkil olduğuna dair kısmen açıklayıcı nitelikte sayılabilir. Edirne'de kendi soydaşlarının çokça yerleşmiş olması diğer kentlerden gelen Yahudi tacirlerin bu şehirdeki hanlarda fazlaca görünür olmalarını sağlamıştır. Böylece hanın Yahudi kiracıları "yabancılık" hissetmeyerek daha fazla sürelerle ve daha büyük mali güçlerle handa konaklamak istemiş olmalıdırlar. 16. yüzyılda sof ticaretiyle uğraşan Edirneli Yahudi tüccarların konaklamak için kentteki hanları tercih etmeleri (Faroqhi, 2000: 178) bu manada söz konusu cemaatin Halil Paşa Hanı'na da olan ilgisine dair ipuçları olarak sayılabilir. Dolayısıyla buradaki Yahudileri, Karagedikli'nin de zikrettiği üzere (2014: 317), kente büyük ihtimalle ticaret için "perakende" olarak gelen ve Edirneli olmayan kişiler olarak ifade etmek mümkündür.

Edirne'de kentin hemen merkezinde konumlanan Halil Paşa hanındaki Yahudilerin etkin konumlarının sebepleri arasında ayrıca, onların bu tarihsel arka planlarının desteği ile Avrupalılar ile kurdukları ticari yakınlıklarının katkısı da olmalıdır. Edirne'nin, Selanik ve İstanbul gibi Yahudilerce yoğun yerleşilen memleketlerin tam ortasında olması¹⁷ ve zaten kentte meskûn bulunan diğer Yahudi girişimciler, handa konaklayan soydaşları adına daha uygun ortamların doğmasını dolaylı yoldan desteklemiş olmalıdırlar.

Odaları kiralayan diğer kişilerin de daha çok kent dışından gelenler olduğunu tahmin etmek zor değildir. Zira yukarıda ifade edildiği üzere Edirneli olanların açıklayıcı biçimde ve çoğunlukla "Edirne sakinlerinden" ya da "Edirne'de meskûn" gibi ibarelerle kaydedilmesi Şeriyeye sicillerinin yaygın metodolojik uygulamasıydı. Bununla birlikte dükkân kiralayanların satış ya da depolama gibi daha uzun soluklu faaliyetlere girişmeleri sebebiyle kentte yerleşik kişiler olmaları daha kuvvetli ihtimaldir. Mahzen kiracıları için ise her iki örnekteki kişilerin yer alabileceği ifade edilebilir. Çünkü mahzenlerin kapılarının kilitlenmesi ve sürekli açık kalma ihtiyacının

¹⁷ 1477'de İstanbul'un %10'u (1647) hane Yahudilerden müteşekkil iken; bu kesimin nüfusu 1535'te 8070 haneye 1690 yılında 9642 haneye ulaşmıştır (Ünal ve Tütüncü, 2018: 269). Söz konusu milletin Selanik'teki cemaatlerinin yerleşmesi daha yoğundur. 1519 yılı tahririnde kentte 1374 Müslüman, 1087 Rum ve 3174 Yahudi hanesi bulunmaktaydı. 17. yüzyılda kentteki Yahudi Mahallesi sayısı 56 idi (Ünal ve Tütüncü, 2018: 302).

olmaması nedeniyle, kiracıların mekânlarını bırakıp başka yerlere gitmeleri mümkündür. Tablo 2’de yer almamakla birlikte Barkan tarafından listelenen Edirne askerî kassâmına ait örneklerde yer alıp, incelenen handa çuka depolayan tacir Edirneli Hâce İshak bin Abdürrezzak’ın (Barkan, 1966:92) kiracılık süresince mutlaka Edirne’de kalması gerekmeyebilirdi.

Tablo 2’nin verileri değerlendirilmeye devam edilirse; kiracılar arasında kaftancı, kazaz, sarraf ve şekerci gibi meslek belirten unvanlara sahip olan kişilere rastlanması handan istifade ede kesimlerin kimliği hakkında ayrıca bilgi vermektedir. Yine dükkân kiralayanların içinde sadece iki kadın tespit edilebilmiştir. Bunlardan biri Müslüman diğeri ise babasından miras kalan payı olan bir Yahudi’dir. Yıldız’ın, örnekler ile dikkat çektiği üzere kadınların (kız çocuklarının) vakıflardan icar almaları engelleyici çeşitli olumsuz görüş ve uygulamaların (Yıldız, 2019: 35-38) buradaki örneklerde yer almadığını ayrıca belirtmek gerekir. Bu manada Edirne’de kadınların hanlardaki ticari faaliyetlerinde (ya da hisselerinin kullanımında) herhangi bir kısıtlama ile karşılaşmadıkları ifade edilebilir.

Edirne Halil Paşa Hanı’nın iktisadi geçmişini anlama aşamalarında ikinci olarak handaki birimlerin kiralama yöntemleri incelenebilir. Tablo 2’de yer alan kira ücretlerinin tayininde tüm binanın kiraya verilmesi örneklerin de mukâtaa ve iltizam sistemlerinin kullanıldığı görülmektedir. Mesela Tablo 2’deki 1478 tarihli ilk kira anlaşmasında kira ifadesi yerine mukâtaa terimi kullanılmaktadır. Nakit kaynağının temel dayanaklarından olup rekabete açık bir ortamın doğmasına olanak sağlayan bu sistem hem devlet hem de kiracılar (mültezimlere) adına kazançlıydı. Böylece, özellikle büyük meblağlar söz konusu olduğunda ya da odaların tahribat ve benzeri sebeplerle boş kalmaması için müzayede yapılması gerektiğinde, iltizamlardaki ihale sistemi işletilmiş; halka açık ihaleler ile kiralanacak kısımlar için talipler ve teklifler toplanmıştır. Girişteki onuncu oda karşısındaki odanın harap olması nedeniyle iltizam usulü ile kiraya verilmesi halka açık müzayede ile olmuştur. Açık artırma sonunda Edirne sakinlerinden Hasan Bey 2400 akçe icâre-i muaccele (peşin) ve her ay 12’şer akçe icâre-i müeccele (aylık kira bedeli) ile ihaleyi kazanmıştır. Peşin kısım vakıf mütevellisi (Küçük Ayasofya vakfı) tarafından alınmış; üstelik tamir masrafını da kiracı karşılamayı taahhüt etmiştir (BOA, *TS. MA.e*, 567/52).

Çandarlı Halil Paşa hanındaki iltizamla kiralama süreçlerinde oldukça dikkatli davranılmıştır. 1584 yılındaki örnek bu noktada bir hayli önemlidir. Han bu tarihte 3 yıllığına 80 bin akçeye Hacı bin Ahmed isminde bir kişiye kiraya verilmiştir. Bir süre sonra ismi verilmeyen bir başka kişi gelerek 13

bin akçe fazla ile talip olduğunda han, bu yeni talibe yıllık 93 bin akçeye kiralanmıştır. Ancak hanın 13 adet odası (hücreleri) ve 7 adet dükkânı kullanılmayacak kadar harap olduğu için bu meblağın çok yüksek hesaplandığı anlaşılmıştır. Hassa mimarı ve bilirkişilerin görüşleriyle (*ehl-i vukûfun keşfiyle*) bu durum doğrulanmıştır. Olayın yaşandığı senenin tam olarak Celali isyanlarının yaygınlık kazandığı süreçle örtüşmesi böyle güçlü bir vakfın hanının bakımsız kalmasında bu kargaşaların da etkisinin olabileceğini akla getirmektedir. Zira kentin bu zaman diliminde Celali ve suhte (öğrenci) reislerinin barındığı yerlerden olması (Akdağ, 1995: 72) böyle bir durumun mümkün olabileceğine işaret etmektedir.

Edirne Halil Paşa Hanı'nın incelenen sürece ait tespit edilebilen toplam 30 kira anlaşmasından sadece 8örnekte icâreteyn denilen yöntem kullanılmıştır. "Çifte kira" ya da "iki ücretli" kiralama da denilebilecek olan icâreteyn uygulamasında kiralanın yapı peşin olan muaccele ödemesi ile tutulur; daha sonra günlük, aylık ya da yıllık sürelerle tayin edilen müeccele adıyla ödemeler yapılırdı (Yıldız, 2019: 27). Buradaki örneklerde peşin ödemelerde 5 anlaşmanın kuruş ile diğer üçünün akçe ile yapıldığı görülmektedir. Kiraların tayininde ayrıca irsî intikal ve feragat yoluyla el değiştirmeler söz konusudur. Örneğin 1692 yılında hanın Batı tarafındaki iki adet mahzen, önceden Köse İbrahim isminde Yahudi kökenli bir tebaaya kiraya verilmiş iken; onun vefatında oğulları İsak, Yako ve Salomon'aintikâl-i âdiile icâreye verilmiştir. İntikâl-i âdi bu şekilde kiralama haklarının varislere devrini içeren bir uygulamadır (Akgündüz, 2000: 353). Bir zaman sonra Yako ve Salomon da çocuksuz olarak yaşamını yitirince hisseleri vakfa geçmiştir. Aslında anlaşıldığı kadarıyla beş sene önce kardeşleri İsak mahzenlerdeki hissesini resmi olarak (câbîte messüküyle) 75 kuruşa Edirneli Mustafa bin Ali ismindeki kişiye feragat etmişti ve o zamandan beri Mustafa Ali kullanmaktaydı. Ancak sonradan yapılan detaylı incelemeler neticesinde hisse sahiplerinin paylarını tümüyle satmasının vakfiye şartlarına uymadığı belirlenerek, 110 kuruş bu şahsa ödenmek suretiyle mahzenlerin kullanımı hakkı tekrar vakfa devrolunmuştur (BOA, TS. MA. E, 273/11). 1699 yılındaki örnekte ise İlya veledi Mosi ismindeki bir kişi, handa bir mahzene mutasarrıf iken Kudüs'te hayatını kaybetmiş; böylece kullanım hakkı oğulları Aşon ve Abraham'a miras kalmıştır. Daha sonra bu kişiler diğer kardeşleri etibbâ-i hassâdan (saray doktorlarından) olan Mosilor'a haklarını kendi istekleriyle satarak devretmişlerdir (BOA, TS.MA.e., 394/68). Böylece diğer kullanıcılar gibi Yahudi kiracılar babadan oğula mahzenlerdeki kira hisselerini devredebilmişlerdir. Adeta miras gibi aktarılan bu hisseler, hanın her bölümünün aslında bir yatırım aracı haline

geldiğini ortaya koymaktadır. Bu son örnekte Yahudi hissedarlar arasında saray tabiplerinden birinin bulunması ayrıca yüksek sermaye sahiplerinin hana olan ilgisini yansıtmaktadır.

Hanın kiralama sisteminde ayrıca pragmatist yollar izleniyor; tamire muhtaç odalar da kiraya verilerek tahsil edilen peşinlerle bu kısımların tamiratları yapıyordu. Örneğin 1708 yılında hanın girişinde, merdivenle çıkılan dokuzuncu odası harap olmuş halde iken tamiri yerine kiraya verilmesi daha uygun görülerek Edirneli Hasan Ağa isminde birine kiralanmıştır. Bu harap olan oda ile birlikte iki adet oda için Hasan Ağa, 25 kuruş peşin ödeme yapmış ve her ay 15 akçe vermesi de karara bağlanmıştır. Ayrıca ağanın tamirat masrafını da üstlenmesi vakıf açısından bir başka olumlu gelişme olmuştur (BOA, *TS, MA.e, 567/55*). Benzer bir örnek Tablo 2'deki 1715 tarihli örnektir. Kayda göre ikinci kattaki (fevkânî) on birinci oda harabe olup icâreye verilmesinin vakfa faydalı olacağı görüldüğünden halka açık müzayede yapılmış ve 30 kuruş icâre-i muaccele ve aylık 12 akçe icâre-i müeccele ile Elhac Ömer Ağa'da karar kılınmıştır. Tamir masrafların kiracının hesabından karşılanacağı ve muaccele ödemesinden düşüleceği üzerinde de anlaşılmıştır. Bunda öte sözleşmeler sonrasında ihtiyaç duyulacak olan onarımlar için de masrafları kiracılar üstleniyordu. Örneğin 1697 yılında Yahudi tebaadan Rafael isimdeki şahsa kiralanan mahzende,ilerde ortaya çıkacak olası tamir masraflarını kiracı olarak kendisi karşılayacaktı (BOA, *TS. MA.e, 567/68*).¹⁸

Kiracıların kimlikleri ve kiralama yöntemlerinden sonra üçüncü olarak kira değerlerinin kronolojik süreç içerisindeki değişimine bakılabilir. Tablo 2'ye dikkat edilecek olursa; yıllık tabanda binanın tümüyle kiralama değerlerinin süreç içinde değişken bir seyir izlediği ifade edilmelidir. 1478 yılında en yüksek fiyatla kiralanan han en düşük kira ücretini 3 yıl sonra temin etmiştir. Fatih Sultan Mehmed devrindeki bu dalgalanmanın sebebi belli değilse de devrin iktisadi ve konjonktürel değişimlerinin etkisi olabilir. Zira II. Mehmed devrinde gerek askerî harekâtlar gerekse imar ve taşıma faaliyetleri neticesinde mali olarak yükümlülükler artmıştır (İnalçık, 1999: 60,61). 1481 yılındaki değer üç yıl öncesine göre ciddi oranda düşmesin de sebebi belli olmamakla birlikte, kurgusal bir yorumla Fatih Sultan Mehmed'in vefatı sonrasında II. Bayezid'in cülus süreci ile alakası olduğu söylenebilir. II. Bayezid'in babasının sıkı mali politikalarından vazgeçmeye başlaması (İnalçık, 2009: 130) ile birlikte bu finansal rahatlamanın handa

¹⁸. Belge künyesi 10 Safer 1138, 18 Ekim 1725 tarihli olup asıl hüküm tarihi Zilhicce? 1108 (Haziran-Temmuz 1697)'dir.

kendini bu şekilde gösterdiği iddia edilebilir. 16. yüzyıldan itibaren ise genel kiralama bedellerinin artış eğiliminin devam ettiği görülmektedir. Buradaki artan değerler, yine Osmanlı parasının değer kaybıyla birlikte devam eden enflasyon sürecinin handaki görüntüsü olabileceği gibi bu yüzyıldaki artışın bir diğer sebebi hem imparatorluğun hem de Edirne'nin yaşadığı nüfus artışı ile ilgisi olabilir. Zira 16. yüzyılda Akdeniz coğrafyasında nüfusun yaklaşık iki kat artığına dair veriler (Braudel,1993: 486) ve Osmanlı memleketlerinde de Rumeli sancaklarında benzer artışlar olduğuna dair tespitler (Barkan ve McCarthy, 1975: 13) bulunmaktadır.

Ne yazık ki hanın tümüyle kiralanmasına dair bilgiler 1614 sonrasında birdenbire kesilmiş gibidir. Bu çalışma kapsamında bu tarihten sonra hanı tümüyle kiralayanlara rastlanılmamasının sebebi açık değildir. Ancak belirgin bir sebep aramaya da ihtiyaç olmayabilir. Zira handaki olanaklardan istifade eden girişimcilerin böyle bir yolu tercih etmek yerine daha mütevazı meblağlarla daha küçük birimleri kiralamayı tercih etmiş olmaları da olasılık dahilindedir.

Bu aşamada Çandarlı Halil Paşa Hanı'nın odalarının perakende kira miktarları değerlendirilebilir. Hanlardaki perakende odaların kira ödemeleri hakkında Osmanlı tarihine ait yayın havuzunda çok fazla bilgi olmamakla birlikte etkin tarihçi Ömer Lütfi Barkan'ın bu konudaki ifadeleri mühimdir. Yazar, vakıflara bağlı hanlardaki kiralamalarda, bu çalışmada da örnekleri yansıtıldığı üzere, “yüksek ilk giriş ücreti” ve arkasından gelen ödemelerde ise “düşük kira bedeli” sisteminin olduğunu belirtmektedir (Faroqi, 2000; 37). Barkan ayrıca Edirne Askeri kassamlarını yayınladığı örneklerde (Barkan, 1966: 56), mutat ödemeleri (*icâre-i müecceleleri*) “sembolik” olarak tanımlamıştır. Dolayısıyla araştırmacı, muaccele denilen peşin ödemelerin doğal olarak yüksek olduğuna; sonraki periyodik ödemelerin ise buna göre düşük meblağlar içerdiğine vurgu yapmaktadır. Zaten ilk etapta verilen peşin ödemelerin diğer aylık olan değerlerden fazla olması beklenen bir husustur. Burada da (bkz. Tablo 1) yaklaşık otuz yılı kapsayan beş adet veriye göre; peşin ödemelerde 535 ila 2400 akçe arasında değişen değerler görülmekte olup, ortalama yıllık peşin kira bedeli yaklaşık 17,5 kuruş (2100 akçe) şeklindedir. Temsil bakımından daha güçlü olan aylık kira fiyatlarına ilişkin ise (bkz. Tablo 1) yaklaşık bir asırlık süreci kapsayan 27 farklı kayıt tespit edilmiştir. Bu örneklerde aylık kiralar odalar için ortalama olarak 19 akçe; dükkânlar için 10 akçe ve mahzenler için 25 akçe şeklindedir. Odaların aylık icarelerinde en çok tekrar edilen (medyan) değer 15 akçedir. Dolayısıyla handa 1697-1799 yılları arasında kiraların 10 ila 20 akçe

arasında sıkışıp kaldığı anlaşılmaktadır. Bu manada bilhassa oda kiralarının tacirleri sıkıntıya düşürecek şekilde fahiş artışlar içermediği söylenebilir. Ayrıca handan istifade eden kiracıların, yüksek gelir seviyesinde oldukları tahmin edilebilecek olan tüccar zümresinden oluşması onların fiyat değişimlerinden çok fazla etkilenmediklerine işaret etmektedir. Kısa süreli ya da aynı yıldaki değişken değerlerin ise odaların büyüklüğü ve yıpranmışlığı ile alakası olmalıdır. Üstelik peşin ödemelerinde, mesela Lale devrine rast gelen yıllarda, düşüşler bile gözlenmektedir. Halil Paşa Hanı'nın giderek daha fazla masraf isteyen onarımlara gitmesi (yıpranması) ve yıpranmaya bağlı olarak gözden düşmesinin bu sınırlı değişimler ile alakası da herhalde uzak ihtimallerden değildir.

Sonuç

Edirne'de Osmanlı klasik çağında oldukça etkili bir konumu olan (Çandarlı) Halil Paşa Hanı, makale kapsamında Sanat tarihi disiplininin de verilerinden kopmadan bir mikro tarihçilik örneği olarak hazırlanmıştır. Oldukça dar kapsamlı böyle bir monografik çalışmanın besleneceği kaynakların kısıtlı olacağı aşikârdır. Ancak Osmanlı arşivinin zengin içeriği ve alanda çalışan araştırmacıların yayın havuzuna kattığı değerler gerek hanın kendi geçmişi gerekse Edirne kent tarihinin bu yapı üzerinden yansması hakkında çeşitli anlamlı verilere ulaşılmasını mümkün kılabilmıştır.

Çandarlı Halil Paşa tarafından yaptırılan hanın 15. yüzyılda başlayan serüveninin 19. yüzyılın sonlarına kadar devam ettiği ifade edilebilir. Yaklaşık dört asır boyunca ayakta kalan; pek çok onarım ve yenileme geçiren han, bu süre içerisinde konaklamak isteyenlere odalarıyla otel; işyeri açmak isteyenlere dükkânlarıyla iş yeri ve emtialarını depolamak isteyen girişimci tacirlere mahzenleriyle depo işlevi gören bir ticaret ve konaklama mekânı olmuştur. İki katlı olduğu anlaşılan hanın her iki katında da odalar bulunmaktaydı. Handa ayrıca mescit, tuvaletler ve ahırlar vardı. Klasik bir han düzeninin temel özelliklerini yansıtan Halil Paşa Hanı sağlam yapısı ile uzunca bir süre ayakta kalabilmiştir. .

Çandarlı vezir ailesinin üyeleri zaman içinde handaki hisselerini İstanbul merkezli Hüseyin Ağa Vakfı'na (nam-ı diğer Küçük Ayasofya Vakfı'nın) satmışlardır. Tespit edilebilen en geç tarihli hayda göre han, 1786 yılına kadar aralıksız olarak bu vakfin yedinde kalmıştır. Edirne'de bahsedilen asırlarda aktif olarak hizmet etmeye devam eden han, kuşkusuz bu uzun süreçte birçok kez tamir ve yenilemeye tabi tutulmuştur. En az 15 kez onarım geçirdiği hakkında bilgilere ulaşılan yapı, bu zaman zarfında hem

tümden onarım hem de odalarında yenilemeler şeklinde kısmi tamiratlarla güçlendirilmiştir. Hanın kronolojik süreçte her defasında daha fazla meblağlarla tamir edilmesinin sebebi, eğer paranın değerindeki değişim çok fazla etkili değilse, giderek daha fazla yıpranması ile alakalı olmalıdır. Her ne kadar Hüseyin Ağa ve ailesi mali bakımdan güçlü figürler gibi görünseler de vakfın mali gücünün zaman içinde hanın onarım masraflarını karşılayamaz hale geldiği anlaşılmaktadır.

Faal döneminde tacirlere pek çok alanda hizmet eden hanın bu işlevlerinden yararlananlar arasında Müslümanlardan Yahudilere kadınlardan erkeklere tacirlerden vakıf görevlilerine kadar pek çok kişi yer almıştır. Edirne Halil Paşa Hanı'nın sunduğu olanaklardan faydalananların daha çok Yahudi menşeli tebaadan olduğu ifade edilmelidir. Girişimci tavırları ile bilinen Osmanlı Yahudilerinin öteden beri Edirne'de yoğun bir şekilde yerleşmiş olmaları; kentin Anadolu-Rumeli ve Akdeniz- Karadeniz ticaret yolları arasında kesişim noktasında bulunması gibi faktörler handaki Yahudi tebaa yoğunluğunun nedenleri aranırken bağ kurulabilecek olgulardır. Yahudi tacirlerden sonra en çok handa konaklayan ya da dükkân kiralayanların Müslümanlar olduğu görülmüştür. Müslümanlar arasında ağa, bey, elhac ve çelebi gibi belli bir toplumsal statü ya da sermaye birikimi yapabilmiş kişilere rastlanmıştır. Ayrıca kiracılardan bazılarının doğrudan tüccar oldukları da kayıtlara yansımıştır. Şekerci, çuhacı, kaftancı ve sarraf gibi tanımlayıcı meslek isimleri hanın diğer misafirlerinin kimliğini yansıtmaktadır. Dükkân kiracıları arasında iki kadına rastlanması iseyapının ticari geçmişinin zenginlikleri arasında sayılmalıdır.

Edirne (Çandarlı) Halil Paşa Hanı'ndaki kiralamalarda farklı yöntemler kullanılmış; istisnalar olmakla birlikte genelde fazla meblağlı ödemelerde ya da tüm bina kiralanırken iltizam sistemi tarzında müzayedeler ile yüksek teklif verenler kiracı olarak seçilmiş; daha küçük meblağlı oda kiralamalarında ise icâreteyn (çifte kiralama) denilen yöntem kullanılmıştır. Çifte kiralama yönteminde kiracılar önce muaccele adıyla ve daha fazla değerden peşin ödemeler yapmışlar; ardından müeccele aylık ödemeler yapmışlardır. Bilhassa tek oda fiyatlarında 10 ila 60 akçe arasında değişen aylık fiyatlar tespit edilmiştir. Oda fiyatlarının zaman içinde çok yüksek artışlar göstermediği anlaşılmaktadır. Handan yararlanan girişimcilerin genelde varlıklı insanlar oldukları da hesaba katılınca özellikle aylık oda fiyatlarının tacirleri zorlayacak değerler olmadığı ileri sürülebilir.

Celali baskınları, suhte olayları, nüfus artışları gibi Osmanlı askeri, siyasi ve iktisat tarihinin zorluklarının Halil Paşa Hanı'nda doğrudan ya da dolaylı

etkiler bıraktığı söylenebilir. Özellikle handaki tamir dönemleri ile bahsedile gelişmeler arasında dolaylı bağlar olabileceğine dair izlere rastlanmıştır. Hanın Celali vakaları sonrasında kendini toparlama sürecine girdiği ve devam eden onarımlarla birlikte iktisadi yaşama katkı sağlamayı sürdürdüğü görülmektedir. Bizzat padişahların da konak olarak seçtiği mekânlardan olan yapı, böylece Topkapı Sarayı'nın görüş alanına girmiş bu yüksek rütbeli ilgi hanın uzun soluklu tarihçesinin sebepleri arasında yer almıştır. Alınıp satılan kira hisseleri, kiracı seçiminde kullanılan müzayedeli iltizamlar girişimci ruhlara sahip Osmanlı tebaasına uygun ortamlar sağlamıştır. İlerleyen süreçlerde yapılacak olan daha ayrıntılı çalışmalar hem bu yapının ve benzerlerinin geçmişine hem Edirne kent tarihine daha fazla ışık tutacaktır.

KAYNAKÇA

- 370 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Rûm-ili Defteri (937 / 1530) I Dizin ve Tıpkıbasım, (2001), haz. Ahmet ÖZKILINÇ vd., Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara.
- Abdurrahman Hibri, (1996), *Enîsü'l-Müsâmîrîn Edirne Tarihi 1360-1650*, çev. Ratip KAZANCIGİL, Edirne.
- Ahmed Bâdi Efendi, (2014), *Riyâz-ı Belde-i Edirne 20. Yüzyıla Kadar Osmanlı Edirne'si*, Cilt: 1/1, 1/2 Haz. Niyazi ADIGÜZEL ve Raşit GÜNDOĞDU, Trakya Üniversitesi Yayınları, Edirne.
- AKALIN, Şebnem (2002), "Kervansaray", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 25, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 299-302.
- AKDAĞ, Mustafa (1963), *Celâli İsyancıları (1550-1603)*, Ankara.
- AKDAĞ, Mustafa (1995), *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası "Celâli İsyancıları"*, İstanbul.
- AKGÜNDÜZ, Ahmet (2000), "İntikal", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 22, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 353-356.
- AKTEPE, Münir (1993a) "Çandarlı", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 8, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 209-211.
- AKTEPE, Münir (1993b), "Çandarlı Halil Paşa", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 8, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 212-213.
- AYVERDİ, Ekrem Hakkı (1973), *Osmanlı Mi'mârisinde Fâtih Devri 855-886 (1451- 1481)*, III, İstanbul.
- AYVERDİ, İlhan (2010), *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul.
- BARDAKÇI, Veli Vehbi (2019), *Osmanlı Klasik Döneminde Çandarlı Ailesi*, Doktora Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- BARKAN, Ömer (1966), "Edirne Askerî Kassâmına Âit Tereke Defterleri (1545-1659)", *Belgeler Türk Tarih Belgeleri Dergisi*, 3.5-6, 1- 479.

MERKEZİ BİR YAPININ İZLERİNDEN
OSMANLILARIN GEÇMİŞİ:
EDİRNE KENT TARİHİNDE (ÇANDARLI) HALİL PAŞA HANI

- BARKAN, Ömer Lutfi, Justin McCarthy (1975), “The Price Revolution of the Sixteenth Century: A Turning Point in the Economic History of the Near East”, *International Journal of Middle East Studies*, 6.1, 3-28.
- BRAUDEL, Fernand (1993), *II. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, 1, Çev. Mehmet Ali KILIÇBAY, Ankara.
- BURGAZ, Gülay (2001), “Kapı Ağası Medresesi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 24, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 342-343.
- CANIM, Rıdvan (1999), “Osmanlı Sultanlarının Gözdesi Anadolu ve Rumeli’nin İncisi: Edirne”, *Osmanlı*, Cilt: 9, Ed. Güler EREN, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 241-265.
- ÇELİK, Şenol (2002), “Osmanlı Padişahlarının Av Geleneğinde Edirne’nin Yeri ve Edirne Kazasındaki Av Alanları (Hassa Şikâr-gâhı)”, *XIII. Türk Tarih Kongresi 4-8 Ekim 1999, Kongreye Sunulan Bildiriler*, III/3, Ankara, 1893-1897.
- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), (A.DVN.MHM.d.), 126/364.
- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), (TS. MA.d), 7641; 6977; 7391, 7417
- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), (TS.MA.e.), 221/6; 273/11; 273/12; 273/14; 394/68; 420/2; 420/5; 535/32; 567/64; 567/55; 567/52; 567/59; 567/68; 567/32; 567/73; 566/81; 567/61; 567/82; 568/35; 719/24; 819/38; 819/39; 819/40; 1050/53; 1050/55; 1050/56; 1050/57; 1050/59; 1050/71; 1050/75; 1050/78; 1052/4; 1074/4; 1252/64; 1254/27; 1254/29; 8895/20.
- ELISSEËFF, N (1997), “Khan”, *The Encyclopedia of Islam*, IV, Leiden, 1010-1017.
- ERGENÇ, Özer (1989), “XIII. Yüzyılın Başlarında Edirne’nin Demografik Durumu Hakkında Bazı Bilgiler”, *IX. Türk Tarih Kongresi Bildiriler-III*, Ankara, 1415-1424.
- ERSOY, Bozkurt (1994) “Osmanlı Şehir-İçi Hanları Plan Tasarımı ile Cephe ve Malzeme Özellikleri” *Sanat Tarihi Dergisi*, 7.7, 75-97.
- EYİCE, Semavi (1978), “Kapı Ağası Hüseyin Ağa’nın Vakıfları”, *EFAD*, (Özel Sayı), 151-246.
- EYİCE, Semavi (2002), “Küçük Ayasofya Külliyesi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 26, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 520-522.
- FAROQHI, Suraiya (2000), *Osmanlı’da Kentler ve Kentliler*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- GÖKBİLGİN, M. Tayyip (1952), *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livâsı Vakıflar Mülkler Mukataalar*, İstanbul.
- GÖKBİLGİN, M. Tayyip (1994), “Edirne”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 10, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 425- 431.

- GÜLER, Semra (2020), “Bursa Hanlarında Mescidler”, *İstem*, 18.35, 17-39.
- Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi, (2006), Haz. Seyit Ali KAHRAMAN, Yücel DAĞLI, 3. Cilt, 2. Kitap, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- GÜRAN, Ceyhan (1976), *Türk Hanlarının Gelişimi ve İstanbul Hanları Mimarisi*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, İstanbul.
- Hafız Hüseyin Efendi ibn Hacı İsmail-i al-Ayvansarayı, *Hadikatül Cevâmî*, İstanbul 1281, s. 188. Esere şuradan ulaşılmıştır. file:///C:/Users/pc/Downloads/197108020.pdf (20.10.2022)
- Hrand Der Andreasyan, (2013), *Polonyalı Simeon'un Seyahatnâmesi (1608-1619)*, Everest Yayınları, İstanbul.
- İNALCIK, Halil (1999), “Padişah Biyografileri”, *Osmanlı*, 12, Ankara, 17-275.
- İNALCIK, Halil (2009), *Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar I*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- İŞBİLİR, Ömer (2013), “Yük”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 44, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 46-48.
- KARAGEDİKLİ, Gürer (2014), ““Altın Çağ’ ile Modern Dönem Arasında Osmanlı Yahudileri: Edirne Yahudi Cemaati Örneği (1680-1750)”, *Kebikeç*, 19.37, 305-36.
- KARAGEDİKLİ, Gürer (2022), “An Ottoman Imperial City in Transition: Transformation of Urban Governance in Edirne (18th -19th Centuries)”, *Kadim*, 4, 27- 38.
- KARAGEDİKLİ, Gürer (2018), “Overlapping Boundaries in the City”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 61, 650-692.
- KONTOLAIMOS, Panagiotis (2016), “The Transformation of Late Byzantine Adrianople to Early Ottoman Edirne”, *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association*, 3.1, 7-27.
- Nicolas de Nicolay, (2014), *Muhteşem Süleyman'ın İmparatorluğunda*, Çev. Şirin TEKELİ ve Menekşe TOKYAY, Kitap Yayınevi, İstanbul.
- PAMUK, Şevket (2000), *İstanbul ve Diğer Kentlerde 500 Yıllık Ücretler 1469-1998*, İstanbul.
- PAMUK, Şevket (2002), “Kuruş”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 26, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 458-459.
- PAMUK, Şevket (2004), “Prices in the Ottoman Empire, 1469-1914”, *International Journal of Middle East Studies*, 36.3, 451-468.
- PEREMECİ, Osman Nuri (1939), *Edirne Tarihi*, İstanbul.
- Philippe du Fresne-Caney (2009), *Fresne-Canaye Seyahatnamesi 1573*, Çev. Teoman TUNÇDOĞAN, Kitap Yayınevi, İstanbul.

MERKEZİ BİR YAPININ İZLERİNDEN
OSMANLILARIN GEÇMİŞİ:
EDİRNE KENT TARİHİNDE (ÇANDARLI) HALİL PAŞA HANI

- POLAT, İrem Gündüz, (2016), *Küçük Ayasofya and the Foundation of Babüssaade Ağası Hüseyin Ağa*, Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul.
- SAMIKIRAN, Oğuzhan (2006), *138 Numaralı Edirne Şer'iyye Sicili H. 1119-1161/M.1707-1748*, Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, Elazığ.
- SELEN, Hâmit Sadi (1965), “Yazma Cihannümâ’ya Göre Edirne Şehri”, *Edirne Edirne'nin 600. Fethi Yıldönümü Armağan Kitabı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 303- 309.
- SINGER, Amy, (2016), “Enter, Riding on an Elephant: How to Approach Early Ottoman Edirne”, *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association*, 3.1. 89-109.
- The Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, (1884), Ed. MRS. Hale, Boston.
- ÜNAL, Neslihan ve TÜTÜNCÜ, Gülsüm (2018), “İstanbul ve Selanik Yahudi Cemaatlerinin Gelişim Dinamiklerinin Karşılaştırmalı Analizi”, Ed. Zafer GÖLEN, Abidin TEMİZER, *Osmanlı Dönemi Balkanlar'da Kültürel ve Sosyal Hayat*, Gece Kitaplığı, Ankara, 263-339.
- YEŞİLBAŞ, Evindar (2015), “Diyarbakır'da Osmanlı Dönemi Şehir-İçi Hanları Üzerine Değerlendirme”, *Bellekten*, 79.286, 877-899.
- YILDIZ, Kenan (2019), “Osmanlıda İcâreteynin Başlangıç Tarihi Meselesi: İlk Uygulamalara Dair Tespitler”, *Cihannüma Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi*, V/2, 25-46.

CHURCH LIGHTING DEVICES FROM HARALA FORTRESS IN THE EDİRNE ARCHAEOLOGICAL MUSEUM

*Edirne Arkeoloji Müzesindeki Harala Kalesi'nden
Kilise Aydınlatma Araçları*

Sümer ATASOY*

ABSTRACT: Harala / Garella Fortress is located in the modern-day village of Altınyazı, 25 km southwest of Uzunköprü in the province of Edirne, Eastern Thrace. The Fortress was in the territory of Plotinopolis / Pamphylon (Uzunköprü) during the Roman and Byzantine periods.

In 1974, during some work for the construction of a water channel, a group of metal objects are said to have been found in the church ruins of Harala Fortress. The metal objects are all copper alloy (bronze) lighting devices and are now stored in Edirne Archaeological Museum. They were probably part of a larger group of lighting devices associated with the episcopal complex during the MidByzantine period.

Keywords: Harala, Altınyazı, Church, Lighting, Mid-Byzantine

ÖZ: Harala / Garella Kalesi, Doğu Trakya'nın Edirne ilinde, Uzunköprü'nün 25 km güneybatısında, günümüz Altınyazı köyünde yer almaktadır. Kale, Roma ve Bizans dönemlerinde Plotinopolis / Pamphylon (Uzunköprü) topraklarındaydı. 1974 yılında, bir su kanalı inşaatı için yapılan çalışmalar sırasında, Harala Kalesi'ndeki kilise kalıntılarında bir grup metal nesnenin bulunduğu söyleniyor. Metal nesnelerin tamamı bakır alaşımli (bronz) aydınlatma araçlarıdır ve şimdi Edirne Arkeoloji Müzesi'nde saklanmaktadır. Muhtemelen Orta Bizans döneminde piskoposluk kompleksi ile ilişkili daha büyük bir aydınlatma araç grubunun parçasıydılar.

Anahtar Kelimeler: Harala, Altınyazı, Kilise, Aydınlatma, Orta Bizans

Introduction

Harala / Garella Fortress is located in the modern-day village of Altınyazı, 25 km southwest of Uzunköprü in the province of Edirne, Eastern Thrace (Figure 1) In the 19th century, Muslims from Bulgaria were settled in the village of Altınyazı. The Fortress was declared a First Degree

* Prof. Dr. (Emeritus), sumerata@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-2635-5139

Geliş Tarihi / Received: 12.12.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 27.03.2023

Yayın Tarihi / Published: 20.07.2023

Archaeological Site by Edirne Cultural Heritage Preservation Regional Board in 1993. Harala / Garella was in the territory of Plotinopolis / Pamphylon (Uzunköprü) during the Roman and Byzantine periods. Plotinopolis was founded by Emperor Trajan on behalf of his wife, Pompeia Plotina (Soustal, 1991:333,240-244).

Our information about the city is quite limited. However, the city is included in ancient road maps and is mentioned in the texts of Ptolemy and Procopius (De Pury-Gysel, 2019:313). Byzantine Garella was located on a branch of Via Egnatia from Bera /Vira (Pherrai/Ferecik) that passed through Kypsella (İpsala) up to Pamphylon in a northeastly direction (Kulzer, 2011; 179-201). Garella is an archbishopric since the 8th century and appears in the synodal lists in the 11th-12th centuries. In the 13th century, the Latin emperor of Constantinople, Henry I of Hainaut, grants the fortress of Garella to the order of Saint Samson. Garella became a metropolis in the 14th century (Pitarakis, 2016:440)

In the region, during the archaeological surveys carried out by Dr. Şahin Yıldırım in 2007, many pottery sherds dated to the Middle and Late Byzantine Periods were found in Kilise Bayır (the village of Alıç) and Kumluk (the village of Balaban). Archaeological surveys carried out by Dr. Ergün Karaca in 2017 indicate that there were many settlements connected with the road networks in the region in Late Antiquity. In addition, the Kaletepe settlement located in the Dereköy locality in the region has similar characteristics to the Harala Fortress (Karaca, 2019: 126).

The Harala / Garella Fortress is located on a rocky hill that dominates the region. In its immediate vicinity is the Harala Stream, which has now become a dam lake (Figure 2). The rocky hill was significantly damaged as it was used as a quarry during the dam's construction (Figure 3). When the Fortress was created, the topography of the area was considered the walls surrounding the rocky hill show a rectangular ground plan.

Three towers (east, west and southeast) remain from the fortress to the present day (Akgün, 2019: 33). No more architectural remains have been identified (Figure 4) The building was constructed with a technique based on the brick and stone masonry (Figure 5) This technique (concealed course) was frequently used in the construction of buildings in the Lascarid Period-Mid-Byzantine. Although roughly executed, the technique can be dated to between the 11th and 13th century AD (Ötüken and Ousterhout, 1989:121-149).

Metal Finds (Church lighting devices)

In 1974, during some work for the construction of a water channel, a group of metal objects are said to have been found in the church ruins of Harala Fortress. Today, there are no Byzantine architectural ruins from the church to be found in the Fortress. The exact location of the discovery was, unfortunately, not recorder. Almost 50 years have passed since their discovery, therefore today the only information we have on their discovery context comes from the inventory register.

The person who announced the existence of these objects for the first time is Dr. Sümer Atasoy (Atasoy,2005: 87; Atasoy, 2008b: 109- 114). In 2007 and 2021 Ş. Yıldırım and S. Atasoy examined the objects in the Edirne Museum and worked in the Harala Fortress. The plan of the fortress was drawn, and photos were taken.¹ The metal objects are all copper alloy (bronze) lighting devices and are now stored in Edirne Archaeological Museum. They have not been analysed yet. It should be understood that the term “bronze” is used here to describe a variety of copper alloy with basically a similar visual appearance.

Conclusion

The metal objects were composed of two candelabra bases, two table discs, six baluster shafts, one bell, three forearms, one suspension strap with a disc, one open work disc, one rectangular fixing support, four solid bands, four open work bands, four solid bands –arch-shaped- of a choroi or lamna, and one lead seal.² The lead seal, and lead sarcophagus lid that have been found together with the other pieces have been dated to 11th-13th century AD.

These metal objects were probably part of a larger group of lighting devices associated with the episcopal complex during the Mid-Byzantine period. Pitarakis' suggestion: hand-shaped holders, openwork and solid bands were attached to the epistyle of a templon in the church (Pitarakis,

¹ I wish to thank all our colleagues in Edirne Museum for their assistance in providing us with the facilities to study their objects; Topographical Engineer Doğan Savran , Günay Karakaş, Ergün Karaca in 2007; director Ş.Kırçın, E.Kırçın and U.Doğan in 2021. I also wish to thank Mr. Turhan Birgili who took the photos of the objects again in 2021.

² Some of the lighting devices were published: **Forearms**, Pitarakis ,2016:435-452. She interprets the function of lighting devices – hand shaped lampholders-and lighting system of around the templon in her article; same article with new comments in Turkish, Pitarakis,2022:429-451; **Bell**, Baş, 2021:10, fig.9; **lead seal**, Elam, 2019:8-10. Germanos III Markoutzas (1265-1266), Patriarch of Constantinopolis, Obv.Virgin and Child, Rev.8 lines inscription; **Lead sarcophagus lid**, Büktel, 2012: 868-871.

2022: 434). I agree with this suggestion. Although it is not certain, we can accept this idea.

Church lighting devices were used in mid and late Byzantine times during the mass or burial rites, but also for home prayer in front of icons. The forms and ornamentation of the items in the Edirne Archaeological Museum are the Byzantine traditions.

There are bronze lamp holders in the shape of arms in various museums:

İstanbul Archaeological Museum: There are nine samples. Two pieces were purchased in 1943, and the find spots are in Eastern Thrace. Others were purchased in 1971 and 1975. Nothing is known of their find spots. It is said that they were most of Eastern Thrace manufacture (Atasoy, 2005:87-91).

München Præhistorischen Statsammlung: There are 14 samples. Purchased in 1991 and find spots are in Asia Minor (Rom und Byzanz 1998:2004-2005, 102-107, no.139).

Badisches Landesmuseum Karlsruhe: There are 10 samples. Purchased from Zakos in 1994 and 1996 (Kirchhainer 2017: 90-93, pl.55-59)

Museum of Art and History, Geneva: Two samples from the Zakos collection (Martiniani-Reber, 2015: 160-163, no.55).

İstanbul Sadberk Hanım Museum and İstanbul Tufan Karasu Collection: Both have one sample. Purchased from an antique dealer (Atasoy, 2005: 87-88, no.148).

We cannot be sure that all of these lamp holders were produced in Constantinople, even if they were undoubtedly imported to the Balkans and the Black Sea area. Certainly, they were produced in more than one Byzantine workshop.

Their form and manufacturing technique indicate that they were produced in unknown local workshops probably situated in Eastern Thrace. Workshops making cast-metal objects must have existed in Serbia and Thessaloniki (Pitarakis, 2016: 446)

The fact that objects similar to these lamp holders in the shape of arms have not been found in Asia Minor yet. A small fragmentary hand discovered

during the excavations of Byzantine Amorium.³ The church lighting devices from Desyatynna Church and Pereyaslav Southern (Crimea), and Gortyn St. Titus Church (Crete) are similar to Harala objects.⁴

During the Mid-Byzantine period there were close cultural relations existing between Constantinople and Balkans and North Black Sea. This similarity may be related for this reason.

Church Lighting Devices from Harala Fortress in the Edirne Archaeological Museum

Catalogue (According to the museum inventory numbers)

1. 677 a-b. Two tripod-bases of Candelabra / lampstand (Figures 6-9)

a) D.0.28m, H. 0.07m, b) D. 0.26m H. 0.09m

Shallow hemispherical bases with floral motifs on the edges. Low circular plinth for the shaft. The feet (lost) should have been soldered to the bases.

Corrosion on the surfaces.

2. 678. Table disc / Lamp tray / pan of a lampstand (Figures 10-11)

D. of disc. 0.255m, D. of circles. 0.0146m

Thickness. 0.04m, partially broken. Corrosion on the surface.

On upper side of the disc, two incised concentric circles. The other side is flat.

3. 679. Table disc / Lamp tray / pan of a lampstand (Figures 12-13)

D. of disc. 0.20m, Thickness. 0.05m, D. of circles. 0.063m

Thickness. 0.05m, Corrosion on the surface.

Disc with beaded rim. On upper side of the disc, three incised concentric circles. The other side is flat.

³ Lightfoot 2019,132. According to Lightfoot's opinion; "Similar examples of hand-shaped lamp holders in the İstanbul Archaeological Museum have been published and attributed to a provenance in Turkish Thrace. If correct, then the Amorium examples would be the only examples definitely known to have been found in Byzantine Anatolia".

⁴ See for similarity: Arhipova 2019, 16-29, pl. 1-9; Ksanthopoulou 1998, 103-119.

4. 680. Baluster shaft of a candelabra (Figure 14)

L. 0.80m. D. of the top. 0.045m

Hollow cast. Corrosion on the surface. Polygonal in section. The shaft which terminates top and bottom in vase-shaped members with globular bodies. It also has a knob in the middle of the shaft.

5. 681. Baluster shaft / stem of a candelabra (Figure 15)

H.0.41m, D. 0.05m, Corrosion on the surface. Similar to the no.683

Hollow cast. The baluster shaft of candelabra is furnished with vase-shaped members.

Parallel: Ksanthopoulou 1998,114, figs. 27-28 (MidByzantine); See examples like this one: Bilotto 2012, 384-386, nos.377-379, (Fatimid, 11th-12th cent.AD).

6. 682. Fragment of a baluster shaft (Figure 16)

H. 0.228m, D. 0.073m, Corrosion on the surface.

Hollow cast. The bioconical baluster shaft of candelabra has incised horizontal lines.

7. 683. Fragment of a baluster shaft (Figure 17)

H. 0.17m, D. 0.053m

Corrosion on the surface. Similar to the previous no.681 Hollow cast. The bioconical baluster shaft of candelabra has

incised horizontal lines. Baluster flanked by circular vase-shape. Parallel: Ksanthopoulou 1998,114, fig.27 (MidByzantine),

8. 684. Baluster shaft of a candelabra (Figure 18)

H. 0.42m, D. 0.035m

Hollow cast. The baluster shaft has a circular member above and a vase-shaped member with biconical body below. Corrosion on the surface.

9. 685. Baluster shaft of a candelabra (Figure 19)

H. 0.408m, D. 0.035m. Corrosion on the surface.

Hollow cast. The baluster shaft has a vase-shaped member with globular body above and a vase-shaped member with biconical body below.

10. 686. Baluster shaft of a candelabra (Figure 20)

H. 0.28m, D. 0.035m (base). Corrosion on the surface.

Hollow cast. The baluster shaft is composed of knobs and has two handles.

11. 687. Bell (Figure 21)

H. 0.081m (with loop). D. 0.08m Corrosion on the surface. Missing clapper.

Hollow cast. Hemispherical bell. Incised circular lines on the body. Parallel: See; Baş 2021,10, fig.9

12. 688 a-b. Lamp stands in the shape of right / left arms (Figures 22-24)

b) L.0.385m (total), 0.061m (hand), 0.161m (arm), 0.163 (wall pin), D. of the hand hollow. 0.02m (right arm)

c) L.0.385m (total), 0.068 (hand), 0.152m (arm), 0.165m(wall-pin), D. of the hand hollow. 0.02m (left arm)

Cast. Corrosion on the surface. Arms with fist-shaped hands.

Parallel: Atasoy 2005, 87-91/146-154 (Mid-Byzantine); Atasoy 2008a; Atasoy 2008b, 109-114; Horst 2017, 93, pl.60/2 (Late Byzantine); Ryzhov-Yashaeva 2019, 141, fig.7/3,4 (Mid- Byzantine, Byzantine Cherson); Yashaeva et al. 2011,216,504, no. 168-169)

13. 689. Lamp stands in the shape of a left hand (Figures 25-26)

L. 0.162m (present). D.of the hand hollow. 0.022m

Part of the arm and wall -pin broken and missing. Corrosion on the surface. Cast. Fist-shaped hand.

Parallel: Atasoy 2005, 88/148 (MidByzantine); Atasoy 2008a; Atasoy 2008b, 119-114; Kirchhainer 2017, 59, 59/1-4 (Mid-late Byzantine); Ryzhov- Yashaeva 2019, 141, fig.7/3 (Mid- Byzantine, Byzantine Cherson)

14. 690. Suspension-strap with a disc / lamp hanger (Figures 27-28)

L. 0.27m (total). W. 0.019m Thickness. 0.05m. D. of disc. 0.068m

Broken and missing. Corrosion on the surface.

Part of suspension strap for a polycandelon. Such objects are well-known

from 10th-12th cent. and later. On both sides of the disc in the middle there are projections with concentric circles around them.

Parallel: Ryzhov-Yashaeva 2019, 143, fig.9/2,3 (Mid Byzantine, Byzantine Cherson); Arhipova 2019, pl.I (MidByzantine, Desyatynna Church, Kiev); Ksanthopoulou 1998, 115, figs. 33-34 (Mid- Byzantine, Saint-Titus Basilica- Gortyn, Crete).

15. 691. Open work disc. Fragment of a choros (?) (Figures 29-31)

D. of disc. 0.30m. Thickness. 0.01m Corrosion on the surface.

Open work disc in the center of which is a small disc with six arms. There are six projecting along the outer edge of the disc.

16. 692. One side of a fixing support (Figures 32-34)

Dimensions. 0.074m x 0.079m. Thickness. 0.06m

L.0.071m (fixing pin/ vertical tenon). Corrosion on the surface. One side missing.

Rectangular fixing support with a vertical tenon.

It has a decorative projection in the middle with incised concentric circles around it. These fixing supports have been found in the various places and they either carried an icon or a small flag (see; Orlandos 1926, 325)

Parallel: Ksanthopoulou 1998, 107, figs. 8-9 (MidByzantine); For similar decoration of fixing support see, Atasoy 2005, 87, no.146 (İstanbul Arch. Museum, East Thrace, MidByzantine).

Ryzhov-Yashaeva 2019, 141, fig.7/3 (Mid Byzantine, Byzantine Cherson); Yashaeva et al. 2011, 216, no.168

17. 693. Four solid bands of a choros / lamna (Figure 35)

W. 0.069m. Thickness. 0.021m. Projecting element on the band. H. 0.015 m

Corrosion on the surface. Solid bands of an arch-shaped central part of a lamna with projecting elements for candles which extended over the screen epistyles. Solid bands were connected by rivets.

Parallel: Ryzhov-Yashaeva 2019, 141, fig.7 (Mid Byzantine, Byzantine Cherson); Yashaeva et al. 2011, 504, no.168).

The lamna was attached the wall by means of two holders which were

designed in the shape of a hand holding a rectangular fixing support. According to the researchers' observations the lamnai could frame epistyles or icons in the Byzantine places of worship or could be positioned above the altar barrier. In 1891 during the excavation of a chapel on the Eastbank, fragments of a lamnai were found directly on a wooden altar (Ryzhov-Yashaeva 2019, 141-142)

18. 694. Four solid bands of a choros / lamna (Figure 36)

L. 1.43m (total), a. 0.26m, b.0.415m, c.0.235m, d.0.52m

Thickness. 0.011m. W. 0.08m, projecting element. H. 0.012m

Attached to the top of the bands are projecting elements for candles. Solid bands were connected by rivets. Corrosion on the surface.

Parallel: Horst 2017, 93, pl. 60/2 (B. Landesmuseum Karlsruhe, MidByzantine); Ryzhov-Yashaeva 2019, 141, fig.7/6 (Mid -Byzantine, Byzantine Cherson)

19. 695. Four openwork bands of a choros / lamna (Figures 37-38)

L. 2.06m (total), a. 0.53m, b.0.53m, c.0.48m, d.0.52m

W. 0.06m. Thickness. 0.011m

Projecting element. H. 0.014 m. Cast. Corrosion on the surface.

The openwork band decorated with flowers was probably set the polycandelon. Attached to the top of the bands are projecting elements for candles. Bands were connected by rivets.

The openwork decoration is closely linked both in ornament and technique to the Saint-Titus's candelabra trays (Gortyn-Crete) (see:Ksanthopoulou 1998, 110, figs.12-17).

Parallel: Papadopoulou 2005, 263, figs.21-22 (11th cent.AD); Arhipova 2008, 246, fig.1 and 250, fig.2; Arhipova 2019, pl.5/7,8 (11th-13th cent.AD, Byzantine Cherson); Rom und Byzanz 1998, 97-100, (13th-14th cent.AD, München Prahistorische Staatssammlung); Ballian 2004, 125, no.60 (13th-14th cent.AD)

20. 679. Disk/tray + 681 shaft + 677 bases. Candelabra (Figure 39)

Probably three items (679+681+677) seem to belong to this candelabra. They are in a position that match together.

Hollow cast. A cylindrical shaft which terminates top and bottom in vase-shaped members with globular bodies. It has a flat tray and rests on a shallow, hemispherical base. Corrosion on the surface.

We can compare this kind of candelabra with similar Byzantine and Islamic examples.

BIBLIOGRAPHY

- AKGÜN, Cüneyt (2019), Archaeological Inventory of Uzunköprü District, *Trakya University, Unpublished Master Thesis*, Edirne.
- ATASOY, Sümer (2005), *Bronze Lamps in the Istanbul Archaeological Museum, An Illustrated Catalogue*, Oxford.
- ATASOY, Sümer (2008a), “Arm-shaped bronze lamp stands in the İstanbul Archaeological Museums”, *Lychnological acts 2*.
- ATASOY, Sümer (2008b), “İstanbul Arkeoloji Müzesi’ndeki el şeklinde bronz kandil / mum taşıyıcılar”, *Muhibbe Darga Armağanı*, Ed. Taner TARHAN, Aksel TİBET ve Erkan KONYAR, İstanbul, 109-114 (in Turkish).
- ARKHIPOVA, Elizaveta (2008), “Church Lighting Devices of the 11th-13th centuries from Pereyaslav Southern”, *Pereyaslav Land and Its Place in Development of the Ukrainian Nation, Statehood and Culture*, Pereyaslav, 244-257 (in Russian)
- ARKHIPOVA, Elizaveta (2019), “Bronze Lamps of the Desyatynna Church in Kyiv”, *Opus Mixtum 7*, 16-29, fig.6 (in Russian).
- BALLIAN, Anna (2004), “Liturgical Implements”, *Byzantium: Faith and Power (1261-1557)*, in Ed. H.C. Evans, Newyork, 117-141.
- BAŞ, Didem (2021), “Edirne Arkeoloji Müzesi’nden Bir Grup Metal Buluntu, (A Group of Metal Finds from The Edirne Archaeology Museum)”, *Masrop*, 15.1, 5-40 (in Turkish).
- BILOTTO, Gregory (2012), Fatimid Metalwork, *Master thesis, American University in Cairo*.
- BOURAS, Laskarina (1982), “Byzantine Lighting Devices”, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 32.3, 479-491.
- BÜKTEL, Yılmaz (2012a), “Notes on a lead coffin and an impost capital in Edirne Archaeological Museum”, *Art and Ideology, Memory of Ivan Manazof*, Sofia, 868-871.
- BÜKTEL, Yılmaz (2012b), “Edirne Arkeoloji Müzesinde bulunan bir kurşun lahit kapağı ve figürlü bir impost başlık üzerine notlar”, Ed. Işık Şahin, *İsmail Fazloğlu Anı Kitabı*, Edirne, 61-65 (in Turkish).
- DE PURY-GYSEL, Anne (2019), “The gold bust (imago) of Septimius Severus

CHURCH LIGHTING DEVICES
FROM HARALA FORTRESS IN THE EDİRNE
ARCHAEOLOGICAL MUSEUM

- from Didymoteicho (Plotinopolis)", *Journal of Roman Archeology*, 32, 313-328.
- ELAM, Nilgün (2019), "Edirne Müzesindeki Bizans Kurşun Mühürleri (Byzantine Molybdo Bullae in Edirne Museum)", *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 9.18, 1-52 (in Turkish).
- KARACA, Ergün (2019), *Milattan Önce Birincibinyılda Doğu Trakya*, İstanbul (in Turkish).
- KIRCHHAINER, Karin (2017), "Die Sammlung Frühchristlicher und Byzantinischer Objekte des Badisches Landesmuseums Karlsruhe. Die Geschichte der Sammlung und Ihrer Sammler IV. Metall", Eds. Falko Daim, Benjamiz. Fourlas, Katarina Horst, Vasiliki Tsmakta, *Spatantike und Byzans. Bestands Katalog Badisches Landesmuseum Karlsruhe*, Mainz, 59-114.
- KSANTHOPOULOU, Maria (1998), "Le Mobilier Ecclesiastique Metallique de la Basilique de Saint-Tite a Gortyne (Crete Centrale)", *Cahiers Archeologiques*, 46, 103-119.
- KULZER, A. (2011), "The Byzantine Road System in Eastern Thrace", *Byzantine Thrace. Evidence and Remains, Komotini, 18-22 April 2007*, Proceedings, Eds. C. Bakirtzis -N. Zekos- K. Moniaros, 179-20.
- Remains, Komotini, 18-22 April 2007*, Proceedings, Eds. C. Bakirtzis - N. Zekos- K. Moniaros, 179-201.
- LIGHTFOOT, Chris (2019), "Lighting Devices found at Byzantine Amorium", *Glass, Wax and Metal Lighting Technologies in Late Antique, Byzantine and Medieval Times*, Eds. Ionnis Matsianos and Karen. S. GARNETT, Oxford, 132-136.
- MARTINIANI-REBER, Marielle (2015), *Donation Janet Zakos. De Rome a Byzance, Milan*.
- ORLANDOS Anastasios (1926), "Νεώτεραί έρευναι έν Αγίω Τίτω τής Γορτύνης", *Epeteris Hetaireias Byzantinon Spoudon* 3, 301-328 (in Greek).
- ÖTÜKEN, Yıldız and OUSTERHOUT, Robert (1989), "Notes on the Monuments of Turkish Thrace", *Anatolian Studies*, 39, 121-149.
- PAPADOPOULOU, Barbara (2005), "Bronze Lamps and Polycandela: The Averof Collection in the Baron Tositsas Foundation Museum", *Lychnological Acts I. Actes du sur Ier Congres international d'etudes sur le luminaire antique* (Nyon-Genève, 29/9 – 4/10.2003), Ed. L. Chrzanovski Montagnac, 257-263, pl.120-123.
- PITARAKIS, Brigitte (2016), "Bras de Lumière sur le Templon Médiéval (XI-XIII siecle) un dispositif en bronze inédit au Musée Archéologique D'Edirne", *Melanges Catherine Jolivet-Lévy, Travaux et Mémoires*, 20.2, Paris, 435-452.

- PITARAKIS, Brigitte (2022), “Orta Bizans’ta Templonun Gelişimi ve Aydınlatma Gereçlerinde Yenilik : Edirne Arkeoloji Müzesi’inde Karmaşık Bir Bronz Düzenek”, *Türkiye’de Bizans Çalışmaları. Yeni Araştırmalar, Farklı Eğilimler*, Eds. Koray Durak, Nevra Necipoğlu, Tolga Uyar, İstanbul.
- ROM UND BYZANZ (1998), *Rom und Byzanz. Archaeologische Kostbarkeiten aus Bayern, Katalog zur Ausstellung der Praehistorischen staatsammlung München, 20 October 1998 bis 14 Februar 1999, München.*
- RYZHOV, Stanislav and YASHAEVA, Tatyana (2019), “Church Lighting in Byzantine Cherson”, Eds. Ionnis MOTSIANOS and Karen. S. GARNETT, *Glass, Wax and Metal Lighting Technologies in Late Antique, Byzantine and Medieval Times*, Oxford, 138-148.
- SOUSTAL, Peter (1991), “Didymoteichon”, *Tabula Imperii Byzantini, 6: Thrakien (Thrakē, Rodopē und Haimimontos)*, Vienna, 333, 240–244.
- YASHAEVA, Tatyana vd. (2011), *The Legacy of Byzantine Cherson, Sivastopol-Austin*, Eds. Tatyana Yashaeva, Elana Denisova, Natalia Ginkut, Vera Zalesskaya, Denis Zhuravlev.

CHURCH LIGHTING DEVICES
FROM HARALA FORTRESS IN THE EDİRNE
ARCHAEOLOGICAL MUSEUM

EKLER



Figure 1: The Location of Harala (Altinyazı)



Figure 2: Harala from Google Earth



Figure 3: The Rock hill of Harala



Figure 4: Southeast Tower of the Fortress



Figure 5: The concealed Course Technique on the Fortress Wall

CHURCH LIGHTING DEVICES
FROM HARALA FORTRESS IN THE EDİRNE
ARCHAEOLOGICAL MUSEUM



Figure 6: Tripod Base of Candelabra
(677a)

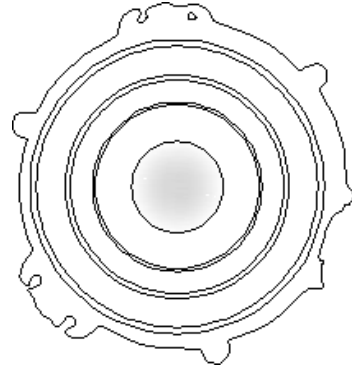


Figure 7: Tripod Base of
Candelabra (677a-drawing)



Figure 8: Tripod Base of Candelabra
(677b)

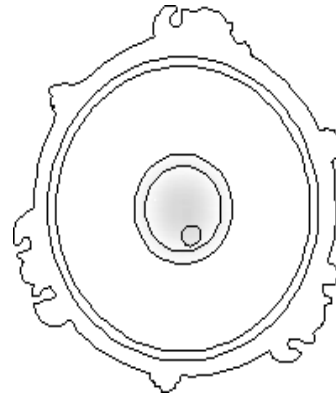


Figure 9: Tripod Base of
Candelabra (677b-drawing)



Figure 10: Upper side of Table Disc (678)

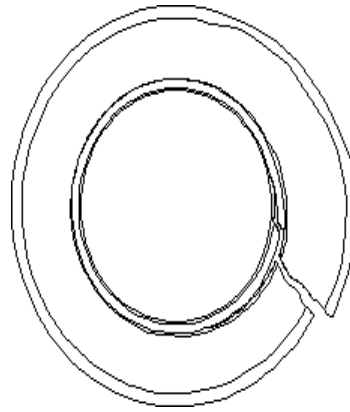


Figure 11: Upper side of Table Disc (678-drawing)



Figure 12: Upper side of Table Disc (679)

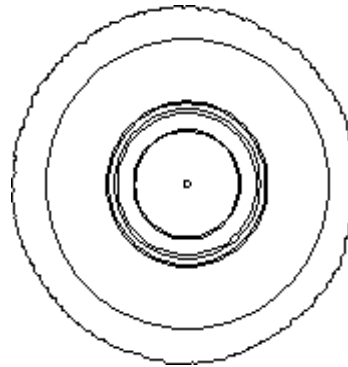


Figure 13: Upper side of Table Disc (679-drawing)

CHURCH LIGHTING DEVICES
FROM HARALA FORTRESS IN THE EDİRNE
ARCHAEOLOGICAL MUSEUM



Figure 14: Baluster Shaft
of a Candelabra (680)



Figure 15: Baluster Shaft
of a Candelabra (681)



Figure 16: Fragment of a
Baluster Shaft (682)



Figure 17: Fragment of a
Baluster Shaft (683)



Figure 18: Baluster Shaft
of a Candelabra (684)



Figure 19: Baluster
Shaft of a Candelabra
(685)



Figure 20: Baluster Shaft of a Candelabra (686)



Figure 21: Bell (687)



Figure 22:
Lampstand in the
Shape of Right arm
(688a)



Figure 23: Lampstand in
the Shape of Left arm
(688b)

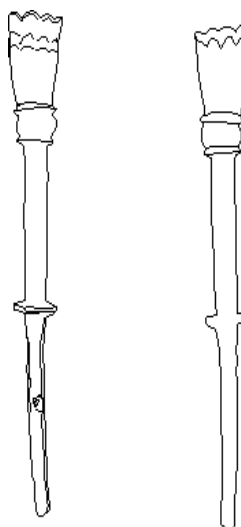


Figure 24: Lampstands in the
Shape of right-left arms
(688- drawing)

CHURCH LIGHTING DEVICES
FROM HARALA FORTRESS IN THE EDİRNE
ARCHAEOLOGICAL MUSEUM

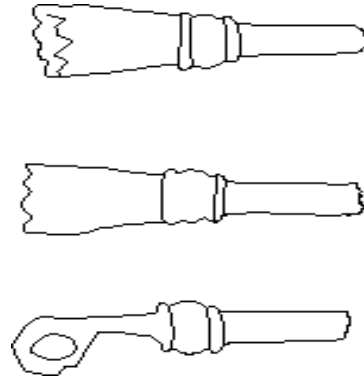


Figure 25: Lampstand in the Shape of Left hand (689)

Figure 26: Lampstand in the Shape of Left hand (689-drawing)



Figure 27: Suspension Strap with a Disc (690)

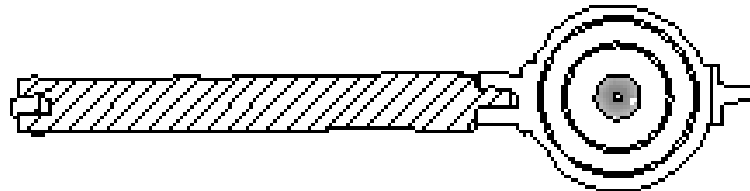


Figure 28: Suspension Strap with a Disc (690-drawing)



Figure 29: Upper side of Openwork Disc (691)



Figure 30: Back side of Openwork Disc (691)

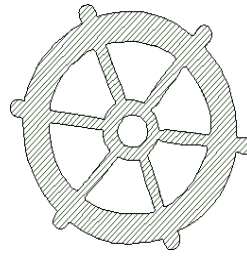


Figure 31: Back side of Openwork Disc (691-drawing)



Figure 32: Front side of a Fixing support (692)



Figure 33: Back side of a Fixing support (692)

CHURCH LIGHTING DEVICES
FROM HARALA FORTRESS IN THE EDİRNE
ARCHAEOLOGICAL MUSEUM

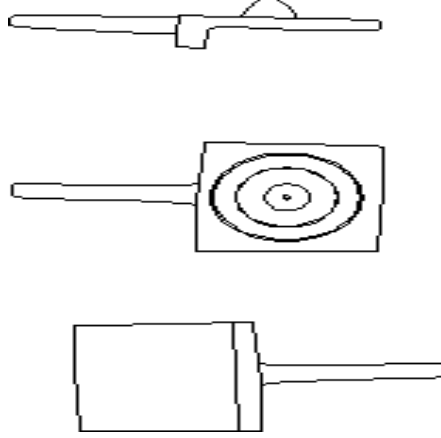


Figure 34: Fixing support (692-drawing)



Figure 35: Four Solid bands of a Choros (693)



Figure 36: Four Solid bands of a Choros (694)



Figure 37: Four Openwork bands of a Choros (695)

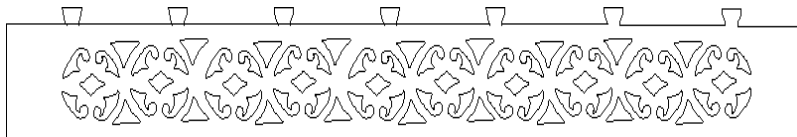


Figure 38: Four Openwork bands of a Choros (695-drawing)

CHURCH LIGHTING DEVICES
FROM HARALA FORTRESS IN THE EDİRNE
ARCHAEOLOGICAL MUSEUM



Figure 39: Candelabra (679 +681+677)

Araştırma Makalesi / Research Article DOI: 10.33207/trkede.1264246

I. BALKAN SAVAŞI'NDA EDİRNE VE CİVARINDA GÖREV YAPAN YABANCI SAVAŞ MUHABİRLERİ

*Foreign War Correspondents Who Served in and around Edirne during the
First Balkan War*

Hakan ŞALLI*

ÖZ: Charles-Louis Havas tarafından 1835 tarihinde kurulan Havas Ajansı, uluslararası ölçekte ilk haber merkezi olmakla birlikte günümüzde bir iktidar göstergesi olan bilgi üretimi ve dağıtımının başlangıç noktasını da temsil etmektedir. 19. yüzyılın ortalarında sayıları giderek artış gösteren bu haber ajansları, genişleyen telgraf hatları ve çeşitli ülkelerde görevlendirdikleri muhabirleri aracılığıyla, uluslararası gündemleri yerel bir gazetenin içeriği haline getirebilmekteydi. Bu içerikler arasında Avrupa'daki sınırların sürekli olarak yeniden çizilmesine neden olan 19. yüzyıl savaşları da yer almaktaydı. Kırım Savaşı, bu doğrultuda uluslararası kamuoyunun basın üzerinden takip ettiği ilk savaş olarak tarihteki yerini alırken, ardından gelen 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı, Boer Savaşı, 1905 Rusya-Japonya Savaşı ve 1911 Trablusgarp Savaşı da uluslararası kamuoyunca yakından takip edilmiştir. İletişim imkânlarının artış göstermesi ve savaş muhabirliğinin profesyonel bir meslek haline gelmesiyle birlikte uluslararası kamuoyu her geçen savaşı bir öncekine göre daha yakından takip edebilme imkânını elde etmiştir. Bu gelişmelere paralel olarak Balkan Savaşları da uluslararası kamuoyu tarafından büyük bir ilgi görmüştür. Bu çalışma, I. Balkan Savaşı'nın en önemli dönüm noktalarından biri olan Edirne kuşatmasını, arşiv belgelerinin yanı sıra şehir ve şehir civarında görev yapan Rus, Fransız, İngiliz ve Bulgar savaş muhabirlerinin mensup olduğu gazetelerde yayımlanan telgrafları ve aynı dönemde kaleme aldıkları otobiyografik metinler üzerinden değerlendirme amacı taşımakta ve kapsamda hem Balkan Savaşları hem de basın tarihi literatürüne katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: I. Balkan Savaşı, Edirne kuşatması, uluslararası basın, savaş muhabirleri

ABSTRACT: Founded by Charles-Louis Havas in 1835, Havas Agent is the first news center on an international level and represents the starting point of information production and dissemination, which is a sign of power today. Increasing in number in the middle of the 19th century, these news agencies were able to turn international agendas into the content of a local newspaper through their expanding telegraph lines and the correspondents they assigned in various countries. Among these contents were the wars of the 19th century, which caused the

* Dr., Trakya Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Edirne, hakansalli@trakya.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2041-8888

Geliş Tarihi / Received: 13.03.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 27.03.2023

Yayın Tarihi / Published: 20.07.2023

borders in Europe to be constantly redrawn. While the Crimean War took its place in history as the first war that the international public followed through the press, the following 1877-1878 Ottoman-Russian War, the Boer War, the 1905 Russia-Japan War and the 1911 Tripoli War were closely followed by the international public. With the increase in communication opportunities and the emergence of war correspondent as a professional profession, the international community has had the opportunity to follow each war more closely than the previous one. In parallel with these developments, the Balkan Wars also attracted a great deal of attention from the international community. This study aims to examine the siege of Edirne, one of the most important turning points of the First Balkan War, not only through archive documents, but also through the telegrams published in the newspapers of Russian, French, English and Bulgarian war correspondents working in and around the city, and the autobiographical texts they wrote in the same period. It also intends to evaluate and contribute to the literature of both the Balkan Wars and the history of the press.

Keywords: I. Balkan War, Siege of Edirne, international press, war correspondents

Giriş

Balkanlarda patlak vermesi an meselesi olan yeni bir savaş, 1912'nin Ağustos ayından itibaren Avrupa kamuoyunun en sıcak gündemleri arasında yer almakta ve bu durum "barut fıçısı"nın yeniden hareketlenmeye başladığını göstermekteydi.¹ Dolayısıyla bölgede meydana gelen gelişmeleri yakından takip ederek okurlarına en hızlı ve güvenilir haberleri iletmek isteyen Avrupa basını, müttefik Balkan devletlerinin başkentlerine savaş muhabirlerini göndermeye başlamıştı. *Senin* gazetesi, Eylül ayından itibaren "*Balkanlarda*" başlığı altında çeşitli Avrupa gazetelerinden yaptığı alıntılarda "*daha şimdiden büyük ecnebi gazeteleri tarafından gönderilen harp muhabirlerinin*" Sofya'ya ulaştığını belirtmektedir (*Senin*, 7 Eylül 1913: 3). Örneğin Fransız basınının önde gelen gazetelerinden *Le Matin*, Balkan Savaşı'nın başladığı ilk günlerde görevlendirdiği muhabirler aracılığıyla Edirne, Yanya, İşkodra ve Üsküp gibi şehirlerde yaşanan gelişmeleri sığağı sığağına okuyucuları ile buluşturmaya başlamıştı (*Le Matin*, 23 Ekim 1912: 1). Öte yandan uluslararası kamuoyunun aynı tarihlerde büyük bir ilgi gösterdiği şehirler arasında İstanbul da yer almaktaydı ve Osmanlı başkentindeki savaş muhabirlerinin sayısı her geçen gün artmaktaydı.

İngiltere'nin köklü, Avrupa'nın en prestijli gazetelerinden *Daily Telegraph* muhabiri Ellis Ashmead Bartlett, İstanbul'a ulaştığında Pera Palas'ta çeşitli ülkelerin savaş muhabirlerinden oluşan bir "*cümbüşle*"

¹ Balkan Savaşı'nın başlamasına sayılı günler kala, İngiliz karikatürist Leonard Raven-Hill, *Punch* dergisinin kapak görseli olarak kaynama noktasına ulaşan bir kazan resmetmiş, bu görsel araştırmacılar tarafından Balkan Yarımadası tanımlanırken sıklıkla kullanılan bir ifade haline gelmiştir (*Punch*, 2 Ekim 1912:1).

karşılaşır ve buradaki herkesin adeta akbabalar gibi ölümün korkunç ziyafetini beklediğini gözlemler. Bartlett, karşılaştığı bu cümbüş içerisinde 35 muhabirin bulunduğunu belirtmektedir.² Balkan Yarımadası'ndaki hemen hemen tüm şehirlerde en az bir personeli bulunan Le Matin gazetesinin İstanbul muhabiri Stephane Lauzanne, bu sayıyı 30'a yakın olarak aktarmaktadır (Lauzanne, 1990: 19). İngiliz muhabir H. C. Seppings-Wright ise Tokatlıyan Otelinde bulunduğu bir sırada mesleğinin zorluklarına değindiği satırların hemen ardından, savaşı takip etmek için İstanbul'a gelen muhabirlerin meydana getirdiği kalabalığı "ordu" kelimesi ile tanımlar, ancak bu "ordunun" kaç kişiden oluştuğu hakkında diğer meslektaşlarının aksine herhangi bir sayı belirtmez (Seppings-Wright, 2013: 143, 151).³ Öte yandan uzun bir yolculuğun ardından 21 Kasım 1912 günü İstanbul Sirkeci Tren Garı'ndan hareketle Osmanlı Ordu Karargâhı'na ulaşan Fatih Kerimi, burada karşılaştığı binbaşidan, ordunun arasında bugüne kadar "100'den fazla" gazete muhabirinin bulunduğunu fakat aralarında tek bir Müslüman muhabirin dahi yer almadığı bilgisine ulaşmıştır (Kerimi, 2001: 34).

Aslına bakılırsa savaşı Osmanlı ordusu ile birlikte takip eden muhabirlerin sayısı nasıl ki tam olarak tespit edilemiyorsa aynı belirsizlik, savaşı Bulgaristan ordusu ile takip eden muhabirler adına da geçerlidir (Kayapınar, 2020: 264). Senin gazetesi, savaşın başlangıcından yaklaşık 1 ay önce Tan gazetesinin Sofya muhabiri tarafından iletilen bir telgrafa atıfta bulunarak, büyük Avrupa gazetelerinin savaşın ilânından önce, muhabirlerini Sofya'ya göndermeye başladığına değinse de bu muhabirlerin sayısı hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir (Senin, 6 Eylül 1912: 4). Bulgaristan ordusu içerisinde The Times'ın muhabiri olarak görevde bulunan Reginald Rankin, 1914 yılında yayımladığı günlüğünde bu sayının yaklaşık 70-80 civarında olduğunu belirtmektedir (Rankin, 1914: 62).

² Bartlett yabancı muhabirlerin sayısını paylaşırken aynı zamanda bazı meslektaşlarının isimlerini de notlarına eklemiştir. İngiliz gazeteci özellikle diğer Avrupa ülkelerinden İstanbul'a gelen muhabirleri belirterek uluslararası kamuoyunun Balkan Savaşı'na gösterdiği ilgiyi de gözler önüne serer. Bartlett, Le Temps'ten M. Rodes ve L'illustration'dan M. Rémond isimli Fransız muhabirlerin yanı sıra Alman basınından Major von Zwiter'e, Avusturya basınına temsil eden Baron Binder von Kriegelstein'e, Corriera Della Sierra'nın İtalyan muhabiri ile Danimarka, İskandinavya ve Rus basınlarının muhabirlerine değinmektedir (Bartlett, 1913: 60).

³ Wright bu noktada her ne kadar sayısal bir ifade kullanmasa da karşılaştığı muhabirlerin isimlerini ve geldikleri ülkeleri notlarına eklemiştir; "Daily Express'den Alan Ostler, Daily Maily'den Ward Price, Morning Post'tan Pilcher, New York'tan San Fransisco'ya kadar pek çok gazeteyi temsil eden Long ve son olarak Central News'tan Angus Hamilton", (Seppings-Wright, 2013: 169, 179-180).

Balkan Savaşı'nı neredeyse tüm yarımada muhabirleri aracılığıyla yakından takip eden *The Sphere* dergisi de Rankin ile hemen hemen aynı verileri paylaşmaktadır (*The Sphere*, 9 Kasım 1912: 139). Osmanlı Ordu Karargâhı'nda bulunan George Rémond ise İstanbul'da karşılaştığı meslektaşısı Georges Gaulis'in Sofya'dan geçtiği sıradaki gözlemlerine atıfta bulunarak, bu sayının 80 civarında olduğunu belirtmektedir (Remond, 2018: 20). Sürecin tanıkları tarafından verilen bu bilgilerin yanı sıra Bulgaristan ordusunda görevli olan savaş muhabirlerinin sayısını 150 olarak belirten bazı çağdaş kaynaklar da mevcuttur (Michail, 2011: 16). Son olarak *Le Petit Journal*'de kaleme alınan bir makaleye göre, savaş başladığı sırada bölgede yaklaşık olarak 200 ile 300 arasında muhabirin bulunduğu belirtilmektedir (*Le Petit Journal*, 3 Kasım 1912: 346).

Balkan Savaşı başladığı sırada gerek Osmanlı gerekse Bulgaristan orduları içerisinde görevde bulunan muhabirlerin sayısını tam olarak tespit edebilmek zor olsa da çeşitli çağdaş kaynaklarda yer alan veriler, Balkan Savaşları'nda yüzlerce savaş muhabirinin cephe hattında görevde bulunduğuna işaret etmekte ve bu durum söz konusu muhabirlerin savaşın yazımında göz ardı edilemez aktörler olduğunu göstermektedir.

1. I. Balkan Savaşı'nda Edirne'de Görev Yapan Yabancı Savaş Muhabirleri

Yves Ternon, Balkan Savaşları sırasında kanun ve gümrüklerin ihlallerini konu edindiği çalışmasının bir bölümünde, uluslararası kamuoyunun bu süreçte Edirne'ye çok fazla önem vermediğini ifade etse de ayrıntılı bir inceleme, durumun pek de öyle olmadığını göstermektedir (Ternon, 2008: 83). Her şeyden önce belirtmek gerekir ki Balkan Savaşları'nda gerek Türk gerekse yabancı asıllı çok sayıda savaş muhabiri görev yapmıştır (Şallı, 2022: 679-709). Osmanlı basınının yüksek tirajlı gazetelerinden *Tasvir-i Efkâr*, *Sabah*, *İkdam* ve *Tanin*'in I. Balkan Savaşı'nda Edirne'de birçok muhabiri bulunurken, aynı dönemde şehirdeki tek yabancı muhabir ise *Le Matin* gazetesi ve Reuters Haber Ajansı'nın temsilcisi olan Gustave Cirilli idi. Ancak Edirne'yi kuşatma altına alan Bulgaristan ordusu içerisindeki savaş muhabirleri de hesaba katılırsa bu süreçte şehir ve civarında İngiltere, Fransa, Avusturya ve Rusya basınının prestijli gazetelerinde görev alan savaş muhabirlerinin varlığından söz edilebilir. Bu verilerden hareketle uluslararası basın bağlamında düşünüldüğünde, Edirne kuşatmasının daha ziyade Bulgaristan ordusu içerisinde görevde bulunan savaş muhabirleri tarafından “dışarıdan” bir gözle takip edildiği söylenebilir. Fakat Bulgaristan askerî yetkilileri tarafından ciddi bir sansüre maruz kalan savaş

I. BALKAN SAVAŞI'NDA EDİRNE VE CİVARINDA
GÖREV YAPAN YABANCI SAVAŞ MUHABİRLERİ

muhabirlerinin⁴, gazetelerine telgraf iletmekte oldukça zorlandığı, resmî birim ve yetkililerden kendilerine verilen bilgilerin de çoğu zaman “çarpıtılmış” olduğu göz önüne alınırsa yabancı savaş muhabirlerinin hazırladığı haber içeriklerini ayrıntılı bir şekilde değerlendirmek gerekmektedir.

№	Имя и фамилия	Свои сведения относительно
1	Густаво Сирини	Times - 2 экземпляра
2	Лео Келлер	Times - на телеграф
3	Леонард Бланш	Le Journal - на телеграф
4	Бенд Франк	Le Temps - на телеграф
5	Жюль Зюльген	Wack News - 3 экземпляра
6	Анри Бланш	Revue Russe - на телеграф
7	Анри Бланш	Wack News - 3 экземпляра, Berliner Lokal-Anzeiger - на телеграф
8	Л. Деметриев-Савинков	Pyssens Ordo - на телеграф
9	Ивиги Баргали	Civiltà della Sera - 3 экземпляра
10	Анри Аверин	Agent - 2 экземпляра
11	Винсент Сел	Castro News - на телеграф
12	У. В. Стивенс	Europos, Vostok, Amerikos - 3 экземпляра
13	Нарри В. Уелсон	Daily Chronicle - на телеграф
14	Анри Стюарт	New York Herald - на телеграф
15	Деметриев-Савинков	Pyssens Ordo, Vostok, Amerikos - 3 экземпляра
16	Н. Д. Деметриев	Pyssens Ordo, Vostok, Amerikos - 3 экземпляра
17	Маркис де Савинков	Echo de Paris - на телеграф
18	П. Л. Л. Филлис	Daily Express - 2 экземпляра
19	П. Л. Л. Филлис	London News - 2 экземпляра
20	Анри Бланш	Revue Russe - 3 экземпляра
21	Анри Бланш	Berliner Lokal-Anzeiger - 2 экземпляра
22	Анри Бланш	Arbeitsblätter, Journal de Paris - 2 экземпляра

Görsel 1: Bulgaristan Genel Kurmay Başkanlığı Sansür Kurulu tarafından cephelerde bulunmasına ve fotoğraf çekmesine izin verilen muhabirlerin listesi (CDA, f. 3K, op. 1, 206: 93-95)

2. Le Matin Gazetesi ve Reuters Haber Ajansı Muhabiri Gustave Cirilli

Fransız muhabir Gustave Cirilli, Balkan Savaşı'nın başlamasından bir süre önce Edirne'ye gelmiş, kuşatma boyunca ve sonrasında şehirde bulunmuş, bu süreçte yaşanan gelişmeleri, muhabirliğini yaptığı Le Matin

⁴ Bölgede savaş muhabiri olarak bulunduğu sırada Bulgar basını ve sansürünü değerlendirdiği bir makalesinde, muhabirlerin askerî hareketler hakkındaki gözlemlerini telgraf ile hiçbir şekilde gönderemediğine değinen Troçki, savaşın henüz başlangıcında Bulgaristan'da bulunan 100 civarında muhabirle birlikte Cafe Bulgaristan'da yaşadığı bir olayı şu şekilde kaleme almaktadır; “Burada bizim için doğru hareket kurallarını bildiren kitapçıklar yayımladılar. Uzun bir listede maddeler şu şekilde bitiyor: “... yazmak yasaktır ... izin verilmez ... yasaktır.” (Troçki, 2017: 204-205). Troçki'nin Balkan Savaşları sırasındaki muhabirlik faaliyetleri hakkında bkz. (Todorova, 2013: 5-27). Bununla birlikte bazı çağdaş kaynaklar Bulgaristan resmî makamlarının savaş muhabirlerine uygulamış olduğu sansürü, hava durumu bilgisinin dahi rapor edilemeyeceğini bildirerek daha da genişletmektedir, bkz. (Bullard, 1914: 25; Wagner, 1913: 256-257; Gibbs ve Grant, 1913: 44).

gazetesi ile Reuters Haber Ajansı'na iletmiştir. Dolayısıyla Cirilli'nin şehirden gönderdiği telgraflar, Fransa ve İngiltere kamuoyunun yanı sıra daha geniş bir perspektiften bakıldığında Avrupa basınında da kendisine yer bulmuştur. Öte yandan Cirilli'nin Edirne kuşatması sırasında şehir içerisinde bulunan tek yabancı muhabir olması, kendisini diğer meslektaşlarından ayıran en önemli özelliği olarak ön plana çıkmaktadır. Nitekim Cirilli de kendisini “*bu kale gibi korunan yerde Fransız ve İngiliz halkını bilgilendiren yegâne muhabir*” olarak görmektedir (Cirilli, 2012: 44). Cirilli kuşatma sırasındaki gözlemlerini bir yandan Paris ve Londra'ya iletmeye çalışırken diğer yandan da şehirde tanıklık ettiği olayları kaleme almış, bu eser 1913 yılında “*Journal du siège d'Andrinople: (Impressions D'un Assiégé)*” başlığıyla yayımlanmıştır (Sarioğlu, 2020: 24). Dolayısıyla Cirilli'nin kuşatma sırasında Edirne'de gerçekleştirdiği faaliyetler hem kamusal hem de kişisel perspektif de kayıt altına alınmış olması nedeniyle önem arz etmektedir. Ancak Cirilli'nin Fransızca olarak yayımlanan günlüğünü Türkçe'ye tercüme eden Fazıl Bülent Kocamemi, gerek bu çalışmasında gerekse Cirilli hakkında gerçekleştirdiği diğer çalışmalarda Fransız muhabirin Le Matin gazetesine gönderdiği telgraflara, daha açık bir ifadeyle Cirilli'nin savaş muhabirliği kimliği ve bu bağlamdaki faaliyetlerine dair herhangi bir bilgiye yer vermemiştir (Kocamemi, 2013: 97-102). Bu noktadan hareketle Cirilli'nin Edirne kuşatmasını şehir içinden takip eden tek yabancı muhabir olduğu göz önüne alınırsa Le Matin'e gönderdiği telgraflara değinmek yerinde olacaktır.

Le Matin gazetesinin bu dönemde yayımlanan nüshaları incelendiğinde Cirilli'nin Edirne'den gönderdiği 14 Ekim 1912 tarihli ilk telgrafın, 23 Ekim günü “*Edirne Güçlü Bir Şekilde Savunulmaktadır*” başlığı ile yayımlandığı görülmektedir. Bu tarihte savaşın henüz gerçek anlamda başlamadığını belirten Cirilli, Bulgaristan, Sırbistan, Yunanistan ve Karadağ'dan meydana gelen Balkan müttefikleri ile Osmanlı Devleti arasındaki müzakerelerin devam ettiğini aktarmaktadır. Ancak hal böyle olsa da Edirne'de büyük bir askerî hareketliliğin olduğunu ifade eden Fransız muhabir, nizamiye, redif ve müstahfiz mevcutlarının her geçen gün arttığını, otomobillerin peşi sıra askerî teçhizat taşıdığını, süvari atlarının ise şehir merkezinden “*dört nala*” geçip gittiğini belirtmektedir. Edirne'de bu günlerde askerî yetkilerce el konulan talikalardan hayvanların çektiği arabalara kadar “*akla gelebilecek her şey çarpıcı bir manzara*” meydana getirmekteydi. Mustafapaşa ve Kırcaali'de Bulgaristan ordusu tarafından gerçekleştirilen yağma ve katliam söylentilerine rağmen şehir halkı sakinliğini korumaktaydı ve “*şu ana kadar korkuları haklı çıkaracak*” herhangi bir olay yaşanmamıştı. Cirilli, Osmanlı

subaylarının kendilerine oldukça güvendiğini ve şehrin savunmaya iyi bir şekilde hazırlandığını ifade ederken Edirne'nin “uzun ve sancılı bir kuşatma olmadıkça” düşürülebilmesinin mümkün olmadığını düşünmekteydi (*Le Matin*, 23 Ekim 1912: 1).

Gustave Cirilli'nin 25 Ekim 1912 tarihinde Edirne'den *Le Matin* gazetesine gönderdiği ikinci telgraf da tıpkı bir önceki telgraf gibi, yaklaşık 10 gün sonra, 3 Kasım 1912 tarihinde “*Edirne'de 9 Gün Önceki Durum*” başlığı ile yayımlanmıştır (*Le Matin*, 3 Kasım 1912: 3). Cirilli telgrafında Edirne'nin dış dünyadan neredeyse tamamen soyutlandığını, şehre mektup ve gazete gelmediğini⁵ iletişim ve ulaşımında yaşanan bu sorunlar nedeniyle posta müdürlüğünün sevk edileceği tarih hakkında “*güvence veremese de mektup göndermeyi kabul ettiğine*” değinmektedir. Şehirdeki telgraf idaresinin sadece resmî yazıları kabul ettiğini belirten Cirilli, bu durumu fırsata çevirerek muhabiri olduğu *Le Matin*'e “*birkaç haber*” iletmeyi başarmıştı (Cirilli, 2012: 36). Cirilli, Bulgaristan ordusunun oldukça “*cesur*” bir saldırı gerçekleştirerek Edirne önlerinde üstünlüğü ele geçirdiğini hatta bu üstünlüğü Kırklareli'den Mustafapaşa'ya, Çirmen'den Ortaköy'e kadar sağladıklarını ve şimdiki hedeflerinin ise Edirne'yi İstanbul'a bağlayan demiryolu hattını kontrol altına alabilmek için Lüleburgaz'a ulaşmak olduğunu aktarmaktadır. Cirilli'ye göre Bulgaristan Genelkurmayı'nın askerî taktiği oldukça açıktı; “*Edirne'ye mümkün olduğu kadar yaklaşıp topların atış menziline girdikten sonra şehri civarda konumlandırılan bataryalarla çapraz ateşe tutmak*”. Bu plan doğrultusunda 22 Ekim gecesi Meriç Nehri'ni geçmek isteyen Bulgaristan kuvvetleri ile Osmanlı kuvvetleri arasında Kadıköy, Maraş ve Akpınar civarında gerçekleşen çarpışmalarda Bulgarlar, “*kelimenin tam anlamıyla yok edilmiş*”, söz konusu bölge “*şimdiye kadar görülmemiş sayıda cesetle kaplı bir ova*” halini almıştı. Ancak elde edilen bilgilere göre Bulgaristan kuvvetleri ağır kayıplar vermiş olmasına rağmen Seyidler civarındaki demiryolunu dinamitle havaya uçurmuş ve Lüleburgaz'ın güneyine doğru harekete geçmişti. Cirilli, bu duyumların doğru olması halinde Edirne'nin İstanbul ile olan iletişiminin kesileceğinden bir hayli endişe etmekteydi. Fransız gazeteci telgrafında son olarak “*yetkili bir kaynaktan*” elde ettiği bilgiye değinerek, Bulgar askerlerinin “*tuzak amacıyla*” ezan okuduklarını, bunu duyan Osmanlı askerlerinin namaz kılmaya başlamalarının ardından üzerlerine ateş

⁵ Kuşatma sırasında şehirde redif asker olarak görevde bulunan Raif Necdet Kestelli de tıpkı Cirilli gibi 26 Ekim 1912 tarihinden itibaren Edirne'ye “*ne gazete, ne de mektup*” geldiğini belirtmektedir, (Kestelli, 2001: 19).

açtıklarını belirtmektedir. Cirilli, bu yaşananları “*okuyucularının vicdanına*” ve “*medeni milletlerin askerî yetkililerine*” bırakarak, bu eylemde bulunan Bulgar askerlerini eleştirmektedir (*Le Matin*, 3 Kasım 1912: 3).⁶

Fransız gazetecinin 9 Kasım 1912 tarihinde gönderdiği bir diğer telgraf “*Edirne Hâlâ Ayakta*” başlığı ile yayımlanırken bu ifadeler, kamuoyundaki genel beklentinin Edirne’nin Bulgaristan ordusu tarafından ele geçirileceği yönünde olduğuna işaret etmektedir. Cirilli bu telgrafta, Mehmet Şükrü Paşa tarafından 7-8 Kasım tarihlerinde Maraş ve çevresinde meydana gelen muharebelerde Bulgaristan kuvvetlerinin ağır zayıatlar vererek geri çekildiğini belirten bir beyanname yayımlandığını ayrıca çok sayıda silah ve mühimmatın da Osmanlı birlikleri tarafından ele geçirildiğini belirtmektedir. Özellikle 8 Kasım günü Maraş ve Sinekli taraflarında şiddetli top ateşlerinin meydana geldiğini ifade eden Cirilli, bombardımanın 9 Kasım sabahı da olanca şiddetiyle devam ettiğini aktarmaktadır. Cirilli, aynı gün öğle saatlerinde ikinci bir telgraf daha gönderme fırsatı bulmuş olacak ki “*Saat 11.30*” notuyla yayımlanan bu haberde, “*Bulgar kuvvetlerine rehberlik eden komitacıların 26 Ekim’den bu yana telgraf iletişimini engellediği*” belirtilmektedir (*Le Matin*, 12 Kasım 1912: 1).

Anlaşılan o ki Cirilli Kasım ayında gönderdiği bu telgrafın ardından uzun bir süre *Le Matin* gazetesi ile iletişim kuramamıştır. Nitekim Edirne’nin başta İstanbul olmak üzere dış dünya ile olan irtibatı Kasım ayından itibaren sık sık kesintiye uğramıştır (*Tanin*, 27 Nisan 1913: 1). Yine Cirilli’nin kaleme aldığı günlükteki 25 Ekim 1912 tarihli notlara bakılacak olursa Kurmay Başkan Binbaşı Fuad Bey’in, gazetelere gönderilen telgraflar için ilgili sansür memurlarına son derece dikkatli olmalarına dair verdiği emir, bu noktada altı çizilmesi gereken bir diğer önemli husustur (Cirilli, 2012: 44).

⁶ Bulgar askerlerinin kuşatma boyunca bu tür hilelere başvurduğu dönemin tanıkları tarafından kaleme alınan metinlere de yansımıştır. Christoff’un ifadelerine göre iki taraf arasında süren çatışmalar esnasında Bulgar askerleri “*borazanlarla Türk havası çalarak ilerlemiş*”, Osmanlı askerlerinin dur ihtarına uymayan düşman askerleri Türkçe konuşarak Edirne’yi Bulgarlara karşı savunmak için Arabistan’dan geldiklerini ifade ederek ilerlemeye devam etmiş, Türk askerleri ile aralarında 40 adım kadar mesafe kalınca ateş etmeye başlamış ve 2.000 askerden meydana gelen birlikten sadece 40 kişi sağ kalmıştı. Bulgar askerleri bu “stratejilerini” Papaztepe mevkiinde gerçekleşen bir çarpışma sırasında da uygulamış, “*Padişahım çok yaşa!*” ve “*Lâ ilâhe illallah Muhammed Resûlullah*” ifadeleriyle Osmanlı askerlerine doğru yaklaşan Bulgar askerleri bu defa amaçlarına ulaşamamış ve durumu fark eden Osmanlı askerleri tarafından açılan ateşte ağır kayıplar vermiştir (Christoff, 2017: 76-77, 82).

Öte taraftan 28 Ekim 1912 tarihinde Edirne Posta ve Telgraf Başmüdüriyeti'nin Posta, Telgraf ve Telefon Nezareti'ne ilettiği telgraf, bu meselenin çok daha detaylı bir şekilde ele alındığı göstermektedir. Söz konusu telgrafta, Edirne'deki yabancı konsoloslar tarafından yazılan gizli ibareli telgrafların kontrol edildiği fakat açık ibareli telgraflar için böyle bir kontrol işleminin gerçekleştirilmediği belirtilmiştir. Nezaret bu durum karşısında savaşın sonuna kadar “*Edirne gibi ehemmiyet-i harbiyeyi haiz olan*” yerlerde özellikle muharip devlet vatandaşlarının gönderdiği ve aynı vatandaşlara gelen tüm telgrafların kontrol edilmesinin “*devlet menfaatine*” olacağını bildirmiştir (BOA, *HMSŞ. İŞO.*, 61/7, s. 10/1; 10/2; 10/3). Ekim ayının son günlerine gelindiğinde uygulamaya alınan bu karar, başta Edirne olmak üzere savaşın devam ettiği şehirlerdeki telgraf iletişimine resmî bir denetim getirildiğine işaret etmektedir. Bu uygulamanın kapsamı 1913'ün Ocak ayına gelindiğinde daha da genişletilmiş, yerel posta merkezlerinin yanı sıra yabancı postahaneler de denetim altına alınmış, özellikle Bulgaristan'a gönderilecek olan tüm mektup ve telgraflar ayrıntılı bir şekilde tetkik edilmeye başlanmıştır (BOA, *HR.SYS.*, 2080/3, s. 1).

Fransız gazetecinin Le Matin'e gönderdiği son telgrafa bakılacak olursa, Bulgaristan ordusunun Şubat ayının sonuna doğru şehri “*acımasızca ve gereksiz yere*” bombaladığı belirtilirken, Edirne'deki yabancı konsoloslukların “*bu insanlık dışı bombardmanı kendi elçiliklerine gönderdikleri ortak telgraf ile protesto*” ettiklerine değinilmektedir (Tanin, 19 Mayıs 1913: 1). Konsoloslar, kendi vatandaşları için bombardmandan uzak ve tarafsız bir bölge talebinde bulunurken, şehirdeki erzak durumunun “*şimdilik*” iyi olduğunu belirten Cirilli, başta Mehmet Şükrü Paşa olmak üzere tüm subay ve askerlerin Edirne'yi kahramanca savunduğunu da sözlerine eklemiştir (Le Matin, 26 Şubat 1913: 1). Cirilli'nin Edirne'den Le Matin'e gönderdiği telgrafların içeriği genellikle kuşatmanın askerî boyutunu konu edinirken kendisinin bu süre zarfında şehirde bulunan Fransa Konsolosu Marcel Cuinet (Birbudak, 2016: 55-77) ile temas halinde bulunduğu da göz önüne alınırsa gerek telgraflarında gerekse kaleme aldığı günlüklerde dönemin resmî ve toplumsal yönleri hakkında da bilgilerin yer aldığı görülmektedir (Le Matin, 20 Nisan 1913: 2).⁷

3. *Graphic Dergisi Savaş Muhabiri Philip Gibbs*

1 Mayıs 1877 tarihinde Londra'da dünyaya gelen Philip Gibbs, İngiliz basınının önemli savaş muhabirlerinden biri olmakla birlikte aynı zamanda

⁷ Makalede tercüme desteği aldığım Sinan Mehmet Ali hocama teşekkür ederim.

oldukça üretken bir roman yazarıdır. İlk makalesi 1894 yılında Daily Chronicle’de yayımlanan Gibbs, savaş muhabirliği şöhretini her ne kadar I. Dünya Savaşı’na borçlu olsa da kendisi bu görevi ilk kez I. Balkan Savaşı’nda Graphic dergisi adına üstlenmiştir. Ancak bunun da ötesinde Gibbs’in bir gazeteci olarak askerî yetkililer ile ilk teması, İngiltere Savaş Bakanlığı’nın Gibbs’ten ordu hakkında geniş kapsamlı bir yazı dizisi hazırlamasını istediği 1909 yılına kadar uzanmaktadır. Dönemin Bakanı Haldane’ın ordunun seferberlik organizasyonu, askere alım ve zorunlu askerlik hizmeti kapsamında gerçekleştirdiği reformları konu edinen bu yazı dizisi, Gibbs’in savaş muhabirliği kariyeri öncesinde kendisine teorik bakımından önemli bir avantaj sağlamış gibi gözükmektedir.

Gibbs, savaş öncesi dönemde Balkanların siyasi ve politik atmosferinden ziyade yarımadanın toplumsal yapısı üzerine yazılar yayımlarken, bölgede bir savaş çıkması halinde cepheye muhabir olarak gidebilmenin planlarını yapmaktaydı. İngiliz basınının önde gelen gazeteleri Daily Chronicle ve Westminster Gazette, hâlihazırda Bulgaristan ve Osmanlı Devleti’nde bulunan muhabirleri aracılığıyla savaş gündemini yakından takip ederken, bu durum Gibbs için bir hayal kırıklığı meydana getirmişti. Bu sırada Graphic dergisi editörü John M. Bulloch kendisine Balkan Savaşı’na muhabir olarak katılmasını teklif ettiğinde “*bir savaş muhabiri olma şansını*” kaçırmak istemeyen Gibbs, Daily Chronicle olan sözleşmesini feshederek, Graphic adına Bulgaristan’a doğru harekete geçmiştir.

Uzun bir yolculuğun ardından ilk olarak Belgrad’a ulaşan Gibbs, burada bulunan diğer savaş muhabirlerinin arasına katılmıştır. Nitekim çoğunluğu İngilizlerden meydana gelen savaş muhabirleri grubu içerisinde pek de yabancılık çekmeyen Gibbs, Henry Nevinson, Charles Hands, S. J. Pryor, McHugh, Burleigh ve Villiers ile daha önceden tanışmaktaydı. Öte taraftan meslektaşı ve oldukça eski bir arkadaşı olan Henry Nevinson “*yıllardır Daily Chronicle’in dış muhabirliğini yapan*” Gibbs’in Belgrad’a Graphic için gelmiş olmasına oldukça şaşırılmıştır. Gibbs, Belgrad’a ulaştığında bir savaş muhabirinin ihtiyaç duyduğu not, eskiz defteri ve kurşun kalemlerle birlikte yiyecek ve konaklama ihtiyacını karşılamaya yetecek kadar bir bütçeye sahipti. Editör Bulloch, Gibbs’e sunduğu bu ekipman ve bütçenin yanı sıra kendisini koruyabilmesi için bir tabanca vermek istediysen de Gibbs bu teklifi pek de akıllıca bulmayarak geri çevirmiştir. Nitekim Gibbs’in pasaport ve gerekli çalışma belgelerine sahip olmasına rağmen Belgrad’da bulunduğu ilk günlerde bir casus olarak tutuklandığı göz önüne alınırsa kendisinin yerinde bir karar verdiği söylenebilir. Gibbs her ne kadar ertesi

gün serbest bırakılsa da “*şüpheli izlenimi uyandırabilecek*” herhangi bir durumu olmadığını düşünmekteydi. Gibbs, Belgrad’tan Sofya’ya geçtiğinde de benzer sorunlar ve ağır bir askerî sansür ile karşılaşmıştır. Sofya’dan yapılan açıklamalar, savaş muhabirlerinin cephedeki güvenliğinin üst seviyede tutulacağı ve kendilerine her türlü yardımın sağlanacağı yönünde olsa da Gibbs’in başından geçenler hem “*sinir bozucu*” hem de savaş muhabirliği kariyeri adına bir “*hayal kırıklığı*” meydana getirmişti. Gibbs’in yaşadığı hayal kırıklığı, 14 Ekim 1912 tarihine gelindiğinde savaş muhabirlerinin hâlâ konakladıkları otellerde tutulması nedeniyle daha da artış göstermişti.



Görsel 2: Philip Gibbs, savaş sahasında

Savaşın başladığı, 18 Ekim sabahı kamuoyuna bildirilirken Gibbs ertesi gün kaleme aldığı notlarında savaş muhabirlerinin “*endişeli, sabırsız ve umutsuz*” olduğunu şu serzenişlerle kâğıda dökmekteydi; “*Savaş başladı ve biz tarih yazarları hâlâ cepheden uzak tutuluyoruz*” (Woodward, 1995: 109). Gibbs, Graphic’e ilettiği bir telgrafta savaş muhabirlerinin elde ettiği bilgilerin “*ikinci elden kaynak*” değeri taşıdığına değinmekte ve tam da bu nedenle “*Sofya’da bulunmanın boşuna*” olduğundan şikâyet etmekteydi. Ancak Gibbs’in 1914 yılında yayımlanan eseri incelendiğinde kendisinin tüm kısıtlamalara rağmen Graphic’e düzensiz de olsa telgraf gönderebildiği anlaşılmaktadır. Gibbs’in gönderdiği telgraflarda yer alan haberler savaşın daha çok Eski Zağra, Mustafapaşa ve Edirne’deki kamusal ve sosyolojik boyutuna odaklanmaktaydı. Öte yandan cephe hattına kadar ulaşabilmeyi başaran Gibbs, savaş sahnelerini oldukça ayrıntılı bir şekilde tasvir etmiş, hatta yaralı ve ölü sayıları hakkında oldukça net ifadeler kullanarak sürecin askerî yönü hakkında detaylı bilgiler paylaşmıştır.

Gibbs, Bulgaristan askerî yetkilileri tarafından savaş muhabirlerine karşı uygulanan sansürün bir taraftan anlamlı ve gerekli olduğunu belirtirken, öte yandan bu sansürün tutarsız tarafları olduğunu düşünmekteydi. Gibbs'e göre Bulgar yetkililer "adam kayırmacılık" yapmakta, kimi muhabirlerin cepheye kadar ilerlemesine izin verilirken büyük bir kısmının hareket etmesine dahi izin verilmemekteydi. Gibbs'e göre Mustafapaşa'da alıkonulan ve görevlerini yerine getirmesi engellenen 32 savaş muhabiri bu durumun en açık göstergesiydi (Woodward, 1995: 105-112). Amerikan basının önemli gazetelerinden The Sun'ın haberine bakılacak olursa, Bulgaristan askerî yetkilileri savaş muhabirlerini, Batı'da Belgrad ve Üsküp sınırından Doğu'da Köstence ve Mustafapaşa sınırına kadar uzanan alanda kontrol altında tutmaktaydı. Bununla birlikte savaşın ilerleyen dönemlerinde Çatalca'ya kadar yaklaşan Bulgaristan ordusu, savaş muhabirlerine karşı olan mevcut tutumunu bu bölgede de devam ettirmiştir. Öte taraftan savaşın başlangıcında Mustafapaşa'da bulunan muhabirler, Edirne ve civarında meydana gelen muharebeleri takip edebilmeleri için 9 Kasım tarihinde Eski Zağra'ya sevk edilmiştir (*The Sun*, 15 Aralık 1912: 3).

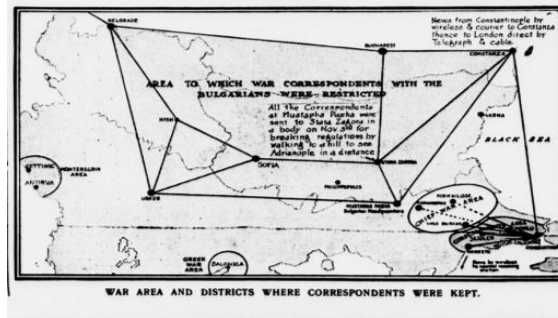


Görsel 3: Sofya'da bulunan savaş muhabirlerinin Eski Zağra'ya sevk
(*The Sphere*, 9 Kasım 1912: 139)

Anlaşıldığı kadarıyla burada da cephe hattının dışında tutulan savaş muhabirleri harekete geçmek için bekledikleri fırsatı 3 Aralık 1912 tarihinde, Bulgaristan ve Osmanlı Devleti arasında müzakere edilmekte olan ateşkes görüşmeleri sırasında ele geçirmişlerdi. Böylece Bulgaristan ordusu içerisinde bulunan savaş muhabirlerinden bir kısmı, Edirne kuşatmasına bizzat tanıklık etme imkânı elde etmişti. Gibbs'e göre hiçbir askerî bilgiye sahip olmayan insanlar bile bu savaştaki en önemli şehrin Edirne olduğunu pek ala bilmekteydi. Osmanlı ordusu için stratejik bir üst vazifesi gören Edirne, aynı zamanda İstanbul'dan Bulgaristan'a uzanan ana hatta en fazla askerî tahkimatın yapıldığı yerd. Dolayısıyla Bulgaristan ordusunun kuzey

doğu yönünde yani Trakya Bölgesi'ndeki yürüyüşünde başarılı olabilmesi için Edirne'yi sıkı bir şekilde kuşatması ve ele geçirmesi gerekmekteydi.

Gibbs, Edirne civarında meydana gelen muharebelere dair bazı çıkarımlarda bulunsa da genellikle resmî yetkililerden edindiği bilgiler ile yetinmek zorunda kalmıştır. Gibbs her ne kadar bu bilgilere inandığını ifade etse de resmî yetkililerinin aktardıklarına bakılacak olursa İngiliz gazetecinin ciddi bir yanılgı içinde olduğu söylenebilir. Nitekim “*dost canlısı bir memur*”un Edirne'nin hiçbir zaman bombardımana tutulmadığı, sadece şehri çevreleyen tabyaların hedef alındığına yönelik verdiği bilgiler oldukça tartışmalıdır. Aynı memur daha sonra “*sivil halkın boş yere ölmesini istemeyen*” Bulgaristan ordusunun bu konuda da oldukça dikkatli davrandığını ve top atışlarının büyük bir özenle gerçekleştirildiğini belirtse de dönemin kaynakları incelendiğinde işin aslının pek de öyle olmadığı görülmektedir. Yine kendisine verilen bilgiler doğrultusunda Selimiye Camii'nin bu bombardımanlardan hasar görmediğine değinen İngiliz gazeteci, bu ifadelerinde de büyük bir yanılgı içerisindedir (Gibbs ve Grant, 1913: 105).⁸ Gibbs bununla birlikte civarda bulunan savaş muhabirlerinin herhangi bir bombardımandan söz etmeyişlerini, Bulgaristan resmî yetkililerini haklı çıkaracak bir delil olarak değerlendirmekteydi (Gibbs ve Grant, 1913: 103-104).



Görsel 4: Bulgaristan ordusunun savaş muhabirlerini kontrol altında tuttuğu bölge (*The Sun*, 15 Aralık 1912: 3)

⁸ ABD, Fransa, İngiltere, Rusya, Almanya, Avusturya ve Macaristan'ın önde gelen siyasi ve entelektüelleri tarafından genelde Balkan Savaşları özelde ise Balkan halkları arasındaki mücadelelerin tarihsel kökenleri ve bu halkların birbirlerine karşı olan tutumlarını araştırmak için kurulan uluslararası komisyonca Edirne'de yapılan incelemelerde, Selimiye Camii de dahil olmak üzere şehrin kuşatma sırasında ağır şekilde tahrip edildiği belgesel mahiyetteki fotoğraflarla ortaya konmuştur (Report of the International Commission to Inquire into the Causes and Conduct of the Balkan Wars, 1914: 109-223).

Tüm bu yanlışlara rağmen Graphic Dergisi savaş muhabiri Philip Gibbs ile yine İngiliz basınının önemli gazetelerinden Daily Mirror'un savaş muhabiri Bernard Grant'ın Osmanlı Doğu Ordusu içerisindeki gözlemlerinin yer aldığı ve savaşın iki farklı cephedeki yansımalarını içeren müşterek eserleri, Balkan Savaşları hakkında yayımlanan ilk otobiyografik metinlerden biri olması bakımından önem arz etmektedir (Gibbs ve Grant, 1913: 106; *Bystander*, 15 Ocak 1913: 150).

4. *Daily Mirror Savaş Muhabiri Horace Grant*

Horace Grant, abileri Tom ve Bernard ile birlikte foto muhabirliğin öncüsü olarak kabul edilen "*Grant Biradeler*"in en küçük üyesidir. 1904 yılında Daily Mirror gazetesinde görev almaya başlayan Tom Grant, basın fotoğrafçılığının İngiltere'deki ilk temsilcilerinden biri olmakla birlikte diğer 2 kardeşinin de aynı gazetede benzer görevlerde bulunması adına bir kapı aralamıştır (Portfoliyo, 2014: 5). İşin ilginç yanı, Grant kardeşlerin I. Balkan Savaşı'nda Daily Mirror için aynı anda farklı cephelerde savaş muhabiri olarak görev başında olmasıdır. Bernard Grant, Osmanlı ordusu ile birlikte Trakya Bölgesi'nde, Tom Grant Yunanistan ordusu ile birlikte Selanik'te, Horace Grant ise Bulgaristan ordusu ile birlikte Lüleburgaz ve Kırklareli muharebelerinin yanı sıra Edirne kuşatmasının bir bölümünde görev almıştır. Ancak Daily Mirror'ın cephe hattında görevlendirdiği savaş muhabirleri sadece Grant kardeşler ile sınırlı değildi. 2 Kasım 1912 tarihinde 9. yayın yılına giren Daily Mirror, "*bu uzun hikâyedeki en başarılı yılın 1912*" olduğunu ifade ederken, bu başarıdaki en büyük payı savaş muhabirlerine vermektedir. Nitekim henüz 1 yıl önce Trablusgarp'ta görev yapan savaş muhabirlerinin gönderdiği haber ve fotoğraflar hâlâ "*herkesin dilindeydi*". Gazete, kısa süre önce başlayan Balkan Savaşı için çok daha geniş kapsamlı bir savaş muhabiri ekibi oluşturarak "*heyecan ve tehlikenin*" ayrılmaz parçaları olan tam 10 personelini cephede görevlendirmiş, muhabirlerini Londra ile kesintisiz ve hızlı bir iletişim kurabilmeleri için gerekli teçhizatla donatmıştı (*Daily Mirror*, 2 Kasım 1912: 5). Hâlihazırda Sofya'da bulunan Horace Grant, daha önce İngiliz savaş gemisi Lutine'in kurtarılması için gerçekleştirilen dalışlara katılmasıyla Daily Mirror'ın heyecan ve tehlike tutkunu muhabirleri arasında yer almaktaydı (*Daily Mirror*, 11 Ekim 1912: 4).

THE GRANT BROTHERS



Görsel 5: Grant Biraderler (Horace Grant ortada)

Horace Grant, savaş sırasındaki ilk ciddi aksiyonunu meslektaşlarıyla birlikte Bulgaristan ordusu tarafından ele geçirilen Mustafapaşa'ya ulaşarak gerçekleştirir. Trenden iner inmez şehre ulaşacağını düşünen muhabirler, merkez ile tren istasyonu arasında 4 millik mesafe olduğunu öğrenince, konaklama açısından kısıtlı imkânlarla sahip Mustafapaşa'da konforlu bir oda bulabilmek için *“kimi at sırtında, kimi öküz vagonlarında kimi ise yaya olarak dostça bir rekabete girer”*. Horace Grant'ın adeta bir *“sprinter”* gibi koştuğunu ifade eden Philip Gibbs, kendilerinin bu yarışı en önde tamamlayan ilk 2 kişi olduklarını fakat şehir merkezine ulaştıklarında duvarı yıkık, kapısı ve pencereleri kırık boş bir evden başka bir şey bulamadıklarını belirtir (Gibbs ve Grant, 1913: 75).



Görsel 6: Horace Grant (ortada) Balkan Savaşı'nda bir diğer İngiliz muhabir Philip Gibbs (solda) ile Yeni Zağra'da tren beklerken (Kerby, 2016: 19)

Grant ve Gibbs Mustafapaşa'daki ilk gecelerini İngiliz meslektaşlarından Times gazetesi savaş muhabiri Bay Pryor ile birlikte şehrin yaklaşık 1 mil

dışındaki küçük bir çiftlik evinde geçirme şansını elde ederler (Gibbs ve Grant, 1913: 76-77). I. Balkan Savaşı sırasında genellikle birlikte hareket ettikleri anlaşılan Horace Grant ve Philip Gibbs, bölgede zorlu koşullar altında gerçekleştirdikleri diğer yolculuklarda da beraberlerdir (Gibbs ve Grant, 1913: 117). Grant, Mustafapaşa'dan gönderdiği ilk telgrafta Edirne'nin 18 mil uzağında olduklarını belirtirken karşılaştığı manzaraları şu şekilde kaleme alır; “*gün boyunca öküzler ve atlar tarafından çekilen arabalarda adeta paketlenmiş gibi oturan insanların oluşturduğu kalabalık, Edirne'ye doğru akan sonsuz bir nehri andırmaktaydı*”. Grant “*bu acınılası manzara*” karşısında yerlerini terk eden Türklerden kaçının geri dönebileceğini merak ederken, Mustafapaşa'nın ilerisinde bulunan bir tepeye çıkarak “*savaşın dehşetini*” izlemeye başlamıştır. Bu esnada silah seslerini duyan ve yanan köyleri gören Grant'ın gözüne, gökyüzünde Edirne üzerinde keşif uçuşu gerçekleştiren bir Bulgar tayyaresi ilişir. Öte taraftan yazdığı telgrafta geçen her kelimenin Bulgaristan sansür memurları tarafından didik didik okunacağını belirten Grant, telgrafının eksik ulaşma ihtimali bulunduğunu da sözlerine ekler (*Daily Mirror*, 7 Kasım 1912: 4).



Görsel 7: Horace Grant, Sofya'da bulunduğu sırada Avusturya casusu olduğu ileri sürülerek belirli bir süre iki Bulgar askerinin nezaretinde bulunmuştur (*Daily Mirror*, 19 Ekim 1912: 5)

Nitekim savaş muhabirleri üzerine uygulanan sansürün her geçen gün daha da şiddetlendiğini belirten Grant, “*bu zorunlu gözaltı ve hareketsizlik*” halinin “*sinirlerini bozduğunu*” belirtir. Kasım ayının ortasına geldiğinde Edirne'ye biraz daha yaklaşma şansı elde eden İngiliz muhabir, üzerine çıktığı tepeden hiçbir şey göremese de “*patlayan mermilerin sesini*” net bir şekilde işitmiştir. Aynı günün gece yarısı konakladığı odanın “*Bulgarların Edirne'ye attığı toplarla titrediğini*” ifade eden Grant, sözlerini şu şekilde sürdürür; “*mürekkep siyahı gökyüzü, atılan mermilerle aydınlandı*”. Bu ana

tanıklık etmek için odasından çıkan ve yüksek bir tepeye doğru yol alan Grant, nöbetçi askerlerin kendisine izin vermediğini, hemen önlerinde duran cesetleri fotoğraf çekmesinin de yasak olduğunu öğrenerek geri dönmüştür (*Daily Mirror*, 19 Kasım 1912: 4). Kasım ayının sonunda, önce Mustafapaşa'ya sonra da Sofya'ya çekilen savaş muhabirleri arasında yer alan Grant, yolculuk yaptığı trende çok sayıda Bulgar askerinin olduğunu, “*hasret dolu, gözü yaşlı anne ve kadınların*” treni dört gözle fakat “*boşuna*” bekleediklerini ifade etmiştir (*Daily Mirror*, 26 Kasım 1912: 4).

5. *Morning Post* Savaş Muhabiri Frank Ignatius Fox

Frank Ignatius Fox, 12 Ağustos 1874 tarihinde Güney Avustralya'nın en kalabalık şehirlerinden Adelaide'de, Charles James ve Mary Ann, née Toole'ın ikinci oğlu olarak dünyaya gelmiştir. Fox, Tasmanian Mail gazetesinin direktörü olan babasının desteğiyle erken yaşlardan itibaren bu gazetede kısa yazılar kaleme almaya başlamıştır. 1900 yılından itibaren Sydney'de Daily Telegraph ve Truth gazeteleri için çalışmalarda bulunan Fox, ertesini yıl edebî, siyasi ve kısmen de ticari bir yayıncılık anlayışına sahip olan Bulletin dergisinde görev almış, Avustralya'da bulunduğu süre zarfında The Call ve Lone Hand isimli dergilerde de editörlük yapmıştır. Ancak bu çalışmalarla yetinmeyen Fox, günlük, bireysel ve bağımsız bir gazete yayımlayabilmek için 1909 yılında Kanada'ya gitmiş burada amacına ulaşamayınca Londra'ya geçerek Morning Post, The Times ve Daily Mail gibi prestijli gazetelerde makaleler yayımlayarak kariyerine devam etmiştir (Rutledge, 1981: 936). Fox, 1912 sonbaharına gelindiğinde, yani Balkan Savaşı patlak verdiğinde, Morning Post'un muhabiri olarak Bulgaristan'a gönderilmiştir.



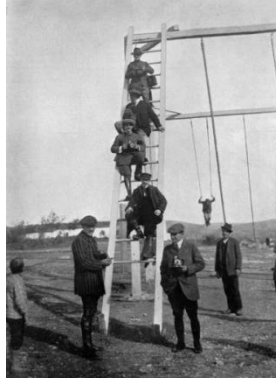
Görsel 8: Frank Ignatius Fox

İlk olarak Bulgaristan ordusu içerisinde Eski Zağra ile Edirne arasındaki karargâh merkezinde görev alan Fox, daha sonra resmî makamlardan izin alarak cephe hattına gitmiş ve çalışmalarını sıcak savaş hattında sürdürmüştür. Bulgaristan ve Sırbistan müttefik orduları tarafından kuşatma altına alınan Edirne'ye yaklaştığında, Tunca ve Meriç nehirlerinin birleştiği noktadaki geniş ova içerisinde yer alan şehirden fazlasıyla etkilendiği anlaşılan Fox'un dikkatini çeken ilk şey “*dört ince minareli ulu cami*” olarak tanımladığı Selimiye Cami olmuştur. Gözlemlerini kaleme almaya devam eden Fox, Mustafapaşa'yı bir kenara koyarak Edirne'nin de Balkanlardaki tüm Türk şehirleri gibi ilk bakışta büyümlü gözüktüğünü ancak yaklaştıkça “*kirli ve bakımsız*” olduğunu belirtirken, şehrin yüksek yerlerinde inşa edilen ve etrafı bahçelerle çevrili konakları ise “*zengin bir Türk*” geleneği olarak değerlendirmiştir (Fox, 1915: 90-91). Öte yandan Edirne'ye yaklaştıkça Bulgaristan askerî makamlarının savaş muhabirleri üzerinde uyguladıkları askerî sansürün daha da katı bir hâl aldığını ifade eden Fox, savaş hakkında sahip oldukları tek bilginin önlere geçip giden askerî nakliye trenleri ile “*uzaklardan tesadüf eseri duyulan bir silah patlaması*” olduğunu belirtmektedir (Gibbs ve Grant, 1913: 53, 115).

Fox, bugünlerde kendisini adeta bir “*sansür mahkûmu*” olarak görmekte ve Edirne'nin tutulduğu bombardımanın savaş muhabirlerinden gizlendiğini ifade etmektedir (Fox, 1915: 94-95). Morning Post adına bölgeye geldiğinde Bulgar askerî yetkililerinin kendilerine “*nazik*” davranmasını ümit eden İngiliz muhabir, sadece Karadağ ve Yunanistan orduları içerisinde bulunan muhabirlerin görevlerini gerçek anlamıyla yerine getirebildiğini düşünmektedir.⁹ Öte yandan Sırbistan askerî makamlarının da tıpkı Bulgaristan gibi muhabirler üzerinde ciddi bir askerî sansür uyguladığını belirten Fox, bu uygulamaların devam etmesi halinde gelecekte savaş muhabirliği mesleğinin tamamıyla ortadan kalkacağına yönelik ciddi endişeler taşımaktaydı. Fox, her ne kadar cephede meydana gelen bir savaşın muhabirlerin gözü önünde gerçekleşmesini beklemese de uygulanan sansürün kendi içerisinde tutarlı olması gerektiğini savunmaktaydı (Fox,

⁹ Karadağ ordusu içerisinde görev almak isteyen fakat askerî operasyonlara bölgedeki diğer meslektaşları gibi dâhil edilmeyen Fransız kardeşler Jérôme ve Jean Tharaud'un ifadelerine bakılacak olursa Fox'un bu noktada yanlış içerisindedir. Buna göre Büyük Otel'de bulunan 25 gazeteci, savaş hakkında şans eseri cepheden gelen yaralı bir askerinin söylediklerinin haricinde herhangi bir bilgiye sahip değildi. Öte yandan elde edilen bilgiler de uygulanan sansür nedeniyle telgrafla gazetelere iletilmemekte, sadece Karadağlı bir subayın belediye olarak ifade edilebilecek bir binada günün operasyonları hakkında verdiği bilgiler ile yetinilmekte; hatta savaş muhabirlerinin burada yaptıkları tek şey poker oynamaktan ibaretti, (Tharaud, 2013: 13-14).

1915: 99). Nitekim Fox, eserinde her ne kadar ismini paylaşmasa da Sofya'da imtiyazlı bir çalışma ortamına sahip olan tek muhabirin aynı zamanda Bulgaristan kabinesinin gayri resmî bir üyesi olduğunu belirterek gazetecinin sahip olduğu “*ayrıcalıklı pozisyonun*” altını çizmektedir.



Görsel 9: Bulgaristan ordusu tarafından Eski Zağra'da cephe gerisinde tutulan savaş muhabirleri (*Bystander*, 13 Kasım 1912: 353).¹⁰

Benzer şekilde savaşın başlangıcında Rus ve Fransız muhabirlerin yanı sıra sadece 2 İngiliz muhabire görece kolaylık sağlandığını ifade eden Fox, kendisinin ise ancak savaşın sonuna doğru çalışma izni alabildiğini, sansürün “*sert*” olabileceğini fakat bu türden taraflı uygulamalar ile şüpheye yer bırakmaması gerektiğini düşünmektedir. Bu doğrultuda çalışma şartlarının elverişliliği bakımından Bulgaristan askerî makamlarının ilk sırayı Rus muhabirlere verdiğini belirten Fox, bu sıralamayı Fransız, İngiliz, Amerikan, İtalyan, Alman ve Avusturyalı muhabirler ile sürdürmektedir. Bu bağlamda Kırklareli'den Morning Post'a gönderdiği telgrafın neredeyse tamamen sansürlendiğini örnek gösteren Fox, gazeteye ulaşan bu telgrafın haber içeriği bakımından hiçbir öneme sahip olmadığını düşünmektedir (Fox, 1915: 100).

¹⁰ Eski Zağra'daki savaş muhabirlerini gösteren fotoğrafın altında, muhabirlerin cepheye bulunmasına izin verilmediğine değinilmektedir. Boş zamanlarını civarda bulunan spor salonunda ve salonun bahçesinde geçiren muhabirlerin savaşa dair elde edebildiği tek bilgi, merdivene tırmanarak uzaklardan görülen anlık bir duman bulutundan başka bir şey değildi. Gibbs'in de belirttiği üzere, Bulgar askerî yetkilileri, ordu içerisinde görevde bulunan muhabirleri, bir arkadaş hatta bir görevli olarak değil, bir düşman olarak görüyor ve kendilerine savaş esiri gibi davranıyordu (Gibbs ve Grant, 1913: 53, 115).

6. *Le Jurnal Savaş Muhabiri Henry Barby*

Fransız Le Jurnal gazetesinin muhabiri Henry Barby, I. Balkan Savaşı'nın başlangıcında Sırbistan ordusu içerisinde görev alarak Kumanovo, Pirlepe ve Manastır'da meydana gelen muharebeleri takip etmiştir. Savaşın ilerleyen dönemlerinde Edirne'yi kuşatan Bulgaristan ordusuna takviye kuvvet olarak gönderilen Sırbistan askerleri ile birlikte bölgeye gelen Henry Barby, Edirne'ye yapılan son hücumu ve şehrin ele geçirilişine tanıklık etmiş; bu süreçteki gözlemlerini “*Les Victoires Serbes (Sırp Zaferleri)*” başlığı altında yayımlamıştır.¹¹ Fransız gazeteci, I. Balkan Savaşı müttefiklerinden Bulgaristan ve Sırbistan'ın II. Balkan Savaşı'nda birbirleri ile girdiği mücadeleyi ise “*Brégalnitsa La guerre serbo-bulgare (Bregelnica Sırp-Bulgar Savaşı)*” başlıklı eserinde ayrıntılarıyla kaleme almıştır (Barby, 1914).

Henry Barby, Le Jurnal'de yayımlanan makalelerinde genellikle Bulgaristan ordusunun I. Balkan Savaşı'nda gerçekleştirdiği vahşet ve mezalim olaylarına değinmiştir. Nitekim savaş sırasında görece Sırp yanlısı bir yayıncılık anlayışı takip ettiği anlaşılan Le Jurnal (Bilheur, 2010: 48), Bulgaristan ordusunun Müslümanların yanı sıra Hristiyanlara da benzer bir “*barbarlık*” gösterdiğini, din ayrımı yapılmaksızın Sırp, Rum ve Türk köylerinin yağmalanıp yakıldığına dair pek çok habere sütunlarında yer vermiştir (Barby, 1914: 270-274).

7. *Novoye Vremya Savaş Muhabiri Maschkow*

I. Balkan Savaşı'nda Bulgaristan ordusu ile birlikte Edirne kuşatmasında görevde bulunan Petersburg merkezli Novoye Vremya gazetesinin Rus muhabiri Maschkow, meslekî faaliyetlerinin ötesinde 1913 yılının Eylül ayında yayımlanan “*Les atrocités des Bulgares en Thrace (Trakya'da Bulgar Mezalimleri)*” başlıklı çalışması ile ön plana çıkmaktadır. Maschkow, bu

¹¹ Henry Barby her ne kadar Edirne'nin I. Balkan Savaşı'nda müttefik ordular tarafından ele geçirilişini bir “Sırp Zaferi” olarak yorumlasa da bu tespitin tartışmaya açık olduğu söylenebilir. Aslına bakılırsa Mehmet Şükrü Paşa öncülüğünde Edirne'de 6 ay boyunca gerçekleştirilen müdafaa, kendisinin Osmanlı basınında olduğu kadar Avrupa basınında da “kahraman” ve “şanlı mağlup” gibi övgü dolu sözlerle anılmasına; bu durum da iki müttefik ülke arasında Paşa'yı ilk kez kendilerinin esir ettiğine yani şehri kendi ordularının ele geçirdiğine yönelik iddialar ileri sürmesine sebep olmuştur. Diğer bir deyişle Mehmet Şükrü Paşa ve Edirne, müttefik ordu genelkurmayları tarafından, Balkan Savaşı'nda elde edilen başarıyı perçinleyen ve hatta meşrulaştıran birer özne olarak görülmüş, paşayı ve dolayısıyla şehri ilk teslim almış olmak bir prestij meselesi haline gelmiştir, (*Tanin*, 1557: 2; *Sabah*, 15 Nisan 1913: 2).

süreçte her ne kadar Bulgaristan ordusu içerisinde bulunsa da yayımladığı eseri göz önüne alındığında kendisinin savaş sırasında bölgede tanıklık ettiği olaylar karşısında “tarafsız” kalmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Rus muhabirin 26 Ağustos 1913 tarihinde kaleme aldığı rapora dayanan söz konusu eserde, Bulgaristan ordusunun başta Edirne olmak üzere Kırklareli, Havsa, Çirmen ve Kadıköy’de gerçekleştirdiği mezalim olayları ile bu mezalime tanıklık edenlerin ifadeleri, 30 civarında fotoğraf eşliğinde kamuoyuna sunulmaktadır.¹²

8. Reichspost Savaş Muhabiri Teğmen Hermenegild Wagner

Reichspost gazetesinin savaş muhabiri olarak Bulgaristan ordusu ile birlikte görevde bulunan Wagner, aynı zamanda bir teğmendir. Aslına bakılırsa Wagner’in sahip olduğu bu çok yönlü meslekî kimlik, I. Balkan Savaşı sırasında Osmanlı ordusu içerisinde yer alan ataşemiliterler ile büyük bir benzerlik göstermektedir. 19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren askerî diplomat vazifesinin yanı sıra bir savaş gözlemcisi olarak savaş sahasında ve hatta cephe hattında görev almaya başlayan ataşemiliterler, ülkesinin genelkurmayları adına askerî incelemeler gerçekleştirmekte ve bu incelemelerini rapor olarak kaleme almaktaydı. Bu bağlamda 1905 Rus-Japon Savaşı’nda benzer görevler gerçekleştiren, ataşemiliterliğin değişen ve gelişen misyonlarını başarılı bir şekilde yerine getiren Pertev Paşa, Osmanlı Harbiyesi’nin ön plana çıkan örneklerinden biridir (BOA, *Y. MTV.*, 275/103; BOA, *BEO.*, 3876/290666). Ataşemiliterler, askerî tarih açısından genelkurmaylar çağı olarak da isimlendirilen 20. yüzyılın en önemli ve aktif personellerinden biri olarak Portekiz’den Japonya’ya Hollanda’dan İsveç ve İngiltere’ye kadar, I. Balkan Savaşı sırasında Osmanlı ordusu içerisinde yer alarak savaş sahasında incelemeler gerçekleştirmiştir (BOA, *HR.SYS.*, 1967/1, s. 8; BOA, *HR.SYS.*, 1967/1, s. 19). Yine I. Balkan Savaşı sırasında Osmanlı Batı Ordusu içerisinde bulunan Avusturya Zabiti Hoffman’ın aynı zamanda Neue Freie Presse gazetesinin muhabiri olması, Wagner’in sahip olduğu bu çok yönlü meslekî kimlikle büyük bir benzerlik göstermektedir.

Biyografisi hakkında ayrıntılı bilgilere sahip olmadığımız Wagner, I. Balkan Savaşı’nın sona ermesiyle birlikte yayımladığı hatıralarının “*Edirne İstihkâmatının Etrafında*” ve “*Edirne Üzerinde Bir Tayyare*” başlığını

¹² Maschkow’un Bulgaristan ordusunun Edirne ve Trakya Bölgesi’nde gerçekleştirdiği mezalimleri konu edinen 31 sayfalık eseri her ne kadar mütevazı bir içeriğe sahip gibi gözükse de eserde yer alan 30 adet fotoğraf, Balkan Savaşları bağlamında en fazla çalışma yapılan hatta bu alana ait literatürün en önemli temalarından biri olan “mezalim” olgusunun yer aldığı ilk kaynaklardan biri olması bakımından önem arz etmektedir (Maschkow, 1913).

verdiği 2 bölümünde, kuşatma tarihi hakkında önemli bilgiler paylaşmaktadır.

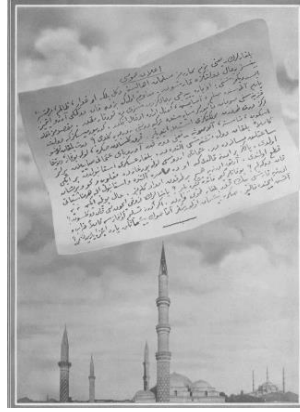
Wagner 20 bölümden meydana gelen hatıralarının “*Edirne İstihkâmatı Etrafında*” başlığını verdiği 15. bölümüne şehir coğrafyasından bahsederek giriş yapmaktadır. “*Kadim şehir*” olarak ifade ettiği Edirne’nin tarih öncesi çağlardan itibaren birçok kez işgale uğradığını belirten Wagner, daha sonra Bulgaristan ordusunun Edirne’yi ele geçirmek için hazırladığı askerî planlardan söz etmektedir. Wagner’in aktardıklarına bakılacak olursa Bulgaristan ordusu öncelikle Kırklareli ve civarındaki kontrolü ele geçirmeyi hedeflerken bu planın en önemli parçası, General İvanof kumandasındaki 2. Ordu’nun Edirne üzerine gerçekleştireceği yürüyüştü. General İvanof’un Edirne üzerine yürüyüşünü müteakip Bulgaristan ordusunun omurgasını oluşturan 8. Fırka, Meriç Nehri hattından, 3. Fırka ise Tunca Nehri’nin her iki sahilinden ilerleyecek ve böylece Osmanlı ordusunun geriye çekilmesiyle birlikte şehrin top atışı menzili altına girmesi sağlanacaktı.

Wagner, hatıralarında yeri geldiği zaman Edirne kuşatmasının ön plana çıkan aktörleri ve stratejik noktaları hakkında tarihi bilgiler vermeyi de ihmal etmemiştir. Nitekim Wagner, eserinin bu bölümünde Bulgaristan 2. Ordusu’nu komuta eden İvanof’tan bahsettiğinde generalin hayat hikâyesini uzun uzadıya okuyucuya aktarır. Bu nedenle yazarın otobiyografik bir metin olarak kaleme aldığı bu eser, bazı noktalarda karma bir biyografi çalışması hatta tarih ders kitabı formatına bürünür.

Bulgaristan ordusunun Osmanlı sınırını ilk kez 18 Ekim 1912 tarihinde geçtiğini ifade eden Wagner, Mustafapaşa’nın ertesi gün büyük miktarda erzak ile birlikte ele geçirildiğini belirtmektedir. Bulgaristan ordusunun karargâh merkezi ile cephe hattı arasında oldukça aktif olan Wagner, hem resmî yetkililerden edindiği hem de bizzat gözlemlene imkânı elde ettiği askerî operasyonlar hakkında ayrıntılı bilgiler verirken, Arda Nehri üzerinden yürüyüşe geçen 7. Fırka’nın Ortaköy ve Seymenli’de yapılan muharebelerde bölgedeki Osmanlı birliklerini püskürttüğünü belirtmektedir. Bu sırada Bulgaristan ordusu tarafından ele geçirilen Osmanlı esirlerinin Eski Zağra’ya sevk edildiğine değinen Wagner, esir düşen Osmanlı subayı Hüseyin Nureddin Bey ile bir görüşme gerçekleştirme imkânı bulmuş, Osmanlı birliklerinin nasıl mağlup olduğu ve nasıl esir düştükleri hakkında bilgiler alıp, eserini olaylara bizzat tanıklık eden kişilerin ifadeleriyle destekleyerek daha da kapsamlı hale getirmeye çalışmıştır.

Wagner, savaşın başladığı tarihten 28 Kasım 1912 tarihine kadar Bulgaristan ordusunun Edirne’ye doğru ilerleyişi ve civarda yapılan

muharebelere dair ayrıntılı bilgiler vermektedir. Bu veriler arasında tabya ve istihkâm mevkileri ile asker, ölü ve yaralı sayılarının ayrıntılı şekilde belirtilmesi Wagner'in hatıralarını adeta bir harp ceridesi formatında kaleme aldığını göstermekte ve eseri askerî tarih açısından önemli bir kaynak haline getirmektedir. Öte taraftan Kasım ayının sonuna gelindiğinde Bulgaristan ordusunun beklenenden fazla zayıf olması, mevcut askerî planların yeniden organize edilmesine neden olmuştur. Aynı günlerde kuşatma altında bulunan Edirne'deki erzak stoklarının azaldığına yönelik alınan istihbarat ise yeni askerî planının hazırlanmasında belirleyici olmuş; “*beyhude telefat vermektense şehri muhasara ile sıkıştırarak düşürmeye*” karar verilmiştir. Bu kararın ardından Bulgaristan ordusu Edirne'yi 28 Kasım 1912'nin sabah saatlerinden itibaren şiddetli top atışına tutmaya başlamıştır. Osmanlı ordusunun kuşatmaya son verebilmek için hemen hemen her gün yeni bir hurç hareketi gerçekleştirdiğini ifade eden Wagner, bu muharebelerin oldukça kanlı geçtiğini fakat sonucun hiçbir zaman değişmediğini belirtmektedir. Bu bölümde sözü son olarak iki taraf arasında gerçekleştirilen sulh görüşmelerine getiren Wagner, Mehmet Şükrü Paşa'nın Edirne'yi kahraman bir şekilde savunduğuna ve mağlup Osmanlı ordusunun “*şeref-i askerîyesi*”ni kurtardığına değinmektedir (Wagner, 1331: 183-209).¹³



Görsel 10: Edirne'ye tayyare ile atılan bildirimler Avrupa basınında da yer almıştır (*The Sphere*, 14 Aralık 1912: 269)

¹³ Benzer tanımlar dönemin basınında ve otobiyografik metinlerinde de sıklıkla görülmektedir; “*namus-ı Osmaniyi balkanlar karşısında son muhafaza eden kale.*” (Bedirxan, 1329: 108).

Wagner, hatıralarının 16. bölümünde tayyarelerin Balkan Savaşları ve Edirne kuşatması sırasında oldukça aktif rol üstlendiğine değinirken, Edirne üzerinde uçuş gerçekleştiren Rus pilot ile yaptığı görüşmeye de ayrıntılarıyla değinmiştir. Pilotun ifadelerine göre, Bulgar generali hem şehrin genel durumu hakkında bilgi edinebilmek hem de Edirne'nin teslim edilmesi halinde halkın can ve mal güvenliğinin sağlanacağını belirten Türkçe yazılı beyannamelerle ahaliyi bilgilendirebilmek için tayyare uçuşunun en hızlı ve güvenilir yöntem olduğunu düşünmüştür. Bu plan doğrultusunda görevlendirilen Rus pilot, Edirne üzerinde yaklaşık 20 dakika süren bir uçuş gerçekleştirmiştir.¹⁴ Bu uçuş sırasında “*Türk askerlerinin tüfek ateşleri*” ile tayyareyi düşürmeye çalıştıklarını belirten pilot, atılan mermilerden birinin yaklaşık 50 santimetre kadar yakınından geçtiğini, uçakta bu seri tüfek atışlarına karşılık verebilecek mühimmatın bulunmadığını, bu esnada Bulgar bataryalarından açılan top ateşlerinin yardımına yetiştiğini ifade etmiştir (Wagner, 1331: 210-214).

9. Gil Blas Savaş Muhabiri Filippo Tommaso Marinetti

Yayın hayatına 1879 yılında başlayan Paris merkezli Gil Blas gazetesinin savaş muhabirliği görevinde bulunan Flippo Tommaso Marinetti, aynı zamanda bir şair ve edebiyatta fütürizm hareketinin kurucusu olarak da bilinmektedir. Marinetti, 20 Şubat 1904 tarihinde Fransız basının önde gelen gazetelerinden Le Figaro'da yayımladığı Fütürist Manifesto'nun ardından oyun yazarlığı, romancılık ve ilerleyen yıllarda yayın yönetmenliği gibi çeşitli meslekî deneyimler elde etmekle birlikte kendisini birkaç sene sonra Bulgaristan ordusu içerisinde Edirne önlerinde bulmuştur.

Philip Gibbs, Edirne civarına gelmeden önce çok sayıda yabancı savaş muhabirinin konakladığı Sofya'daki Hotel Bulgarie'de karşılaştığı Marinetti ile Trablusgarp Savaşı'nda da aynı görev ile iş başında olduklarını belirtirken, Marinetti'yi bu kalabalık savaş muhabirleri ekibi arasında en neşeli ve en eğlenceli adam olarak görmektedir. Gibbs, Marinetti'nin heyecanlı bir fütürist olduğu kadar bir belagat ustası olduğunu, İtalyan

¹⁴ Raif Necdet, Edirne semalarında ilk kez görülen bu Bulgar tayyaresi hakkında “*kanatlı bir yılan şeklinde, uğursuz ve zehirli ısıklıklar çalarak, esrarengiz vızıltularla Edirne'ye doğru uçu, şehrin sinesine beyazlar kâğıtlar kustu*” ifadelerini kullanır, (Kestelli, 2001: 22). Edirne Alyans Kız Okulu Müdiresi Angel Gueron, bu tayyare uçuşlarının tekrarlandığını ve şehirde büyük bir heyecan uyandırdığını şu sözlerle ifade etmektedir; “*Bazıları birkaç günden beri beklenen Türk tayyaresidir diyor diğerleri yakıt yokluğundan dolayı zorunlu iniş yapmış bir Bulgar tayyaresidir diyor. Ancak kesin olan, tayyarede Novoie Vremia'nın muhabiri olan bir Rus subayının olmasıydı*” (Bali, 1999: 28).

meslektaşının her fırsatta bu iki özelliğini bir araya getirerek fütürist şiirler okuduğunu belirtmektedir (Gibbs ve Grant, 1913: 43).



Görsel 11: Flippo Tommaso Marinetti

Gibbs, her ne kadar Marinetti'nin fütürizmden beslenen "*fantastik felsefesini*" sık sık eleştirse de kendisinin bitip tükenmez bir canlılığa ve keskin bir mizah anlayışına sahip olduğunu da belirtmeden edemez. Gibbs'in ifadelerine göre savaş muhabirlerinin Eski Zağra'dan trenle sevk edildiği gün yaşadıkları "*katlanılmaz durumu*" biraz olsun rahatlatan yine Marinetti olmuştur. İtalyan muhabir, tren kompartımanındaki bir Bulgar hanımefendiye hiçbir kelimesini anlamadığı aşk ve yaşam felsefesini, İtalyanca matematik terimleriyle üstüne üstlük dans ederek şiirsel bir şekilde anlatmış, "*kadını adeta büyülemişti*". Gibbs, Marinetti'nin kompartımanda sergilediği performansı şu şekilde aktarır; "*Sonunda büyük şiiri "L'Automobile"i okumaya ikna edildi. Bunu yapmadan önce temiz hava alabilmek için iki pencereyi de açmamı rica etti ve belagatini özgürce kullanabilmek için paltosunu çıkardı. Ardından ... ruhunun güzelliğini, sevincini, coşkusunu, anlattığı konuşmasına başladı. Marinetti, alnındaki damarlar belirginleşene, yüzü kıpkırmızı olana ve sesi bir trompet gibi çınlayana kadar tüm kalbini ve ruhunu buna verdi*" (Gibbs ve Grant, 1913: 126-127).



Görsel 12: Marinetti'nin Edirne kuşatmasını konu edinen fütürist eseri

Aslına bakılırsa Marinetti'yi bu çalışmaya konu olan diğer savaş muhabirlerinden ayıran en önemli özelliği de bu fütürist tavrıdır. Nitekim Marinetti bu süreçteki muhabirlik görevinden ziyade savaşın ardından 1914 yılında yayımlanan “Zang Tumb Tumb Adrianopoli Ottobre 1912” başlıklı kitabında Edirne kuşatmasını fütürist ifade tarzıyla kaleme alarak, okuyuculara ve edebiyat dünyasına sıra dışı bir eser sunmuştur (Marinetti, 1914). Fütürist ifade tarzında sözlerin uyumlu bir şekilde dizilerek anlamlı bir cümle elde edilmesinden ziyade seslerin etkisi ön plana çıkarılarak teknik dizim ve ifadenin özgürlüğü hedeflenmektedir. Marinetti'nin eseri de bu doğrultuda, Edirne kuşatmasını okuyucuya mekanik sesler aracılığıyla simultane aktarma çabası içerisindedir. Eserde, savaşın lirik sunumu sesler ve bu seslerin ekosundan ibaretken, bu seslerin kaynağı insanlardan ziyade makineler olmuştur. Tren rayları, telgraf tuşları, uçan şarapneller ve birbiri ardına patlayan bombalar Marinetti'nin ilham kaynağı olarak kaleme şu şekilde dökülmüştür; “TARA-TATA seslerinden çıkan kokuyu duymak ne büyük mutluluktu! Tokalar altındaki hızla çığlık atan makineli tüfeklerin PIC-PAC-PUM-TUMB, PIC-PAC-PUM-TUMB”, “3 Bulgar tabur yürüyor CROOOC-CRAAC-CROOOC-CRAAC” (Marinetti, 1914: 31).

10. Pierre Dumont Deseire

Aslına bakılırsa Fransız Albay Pierre Dumont Deseire'in bu çalışmada anılmasının nedeni, kendisinden “savaş esnasında Edirne civarında bulunan bir muhabir” olarak söz edilmesidir (Hayta ve Birbudak, 2010: 55); ancak Fransız albay kaleme aldığı eserde hem mesleği hem de şehre geliş tarihi hakkında farklı ve oldukça net ifadeler kullanır. Dumont'un ifadelerine bakılacak olursa kendisi Edirne, Bulgaristan ordusu tarafından ele

geçirildikten 18 gün sonra şehre gelmişti ve kariyerinde de muhabirlik tecrübesi bulunmamaktaydı. Dolayısıyla Dumont'un Edirne ve civarındaki faaliyetleri, I. Balkan Savaşı sonrasında gerçekleştiği gibi kendisinin şehirdeki görevini muhabirden ziyade askerî bir gözlemci olarak tanımlamak çok daha makul olacaktır (Mondésir, 1311: 9).

Sonuç

Hiç şüphe yok ki, I. Balkan Savaşı'nda Edirne ve civarında görev yapan yabancı savaş muhabirlerinin sayısı bu çalışmaya konu olanlardan çok daha fazladır. Sözgelimi Alain de Pennenrun ve Georges Rémond (Remond, 1332, 3-15) gibi Fransız muhabirler ve daha nicesi 1912'nin sonbaharından 1913'ün ilkbaharına kadar Trakya Bölgesi'nde gazeteleri adına görev başındaydı. Bu süreçte muhabirlerin bir kısmı Edirne civarında bulunurken bir kısmı da Bulgaristan ordusunun Trakya Bölgesi'ndeki yürüyüşüne ayak uydurarak Lüleburgaz ve Kırklareli'ne kadar ilerlemişlerdir. Aslına bakılırsa bu çalışmanın amacı, ne belirlenen tarih ve mekân aralığında görevde bulunan tüm yabancı savaş muhabirlerini tespit etmek ne de bu kapsamda belirlenen aktörlerin gerçekleştirdiği tüm faaliyetleri ortaya koymaktır. Yine bu çalışma hangi savaş muhabirin "gerçeği" ne kadar tarafsız yansıttığını tespit edebilmek gibi bir gayretkeşlik de göstermemektedir. Kaldı ki savaş sahasında yer alan her muhabirin ardında bıraktığı telgraf ve günlük notlarını böyle bir önem sırasıyla derecelendirmek yerine bu verilerin her birini "hikâyenin" tamamlayıcı birer parçası olarak ele almak çok daha makul gözükmemektedir. Keza macera, bilimkurgu ve çocuklar için tarih kitapları kaleme alan Kaptan lakaplı Charles Gilson da bu aktörlerin deneyimlerini "hikâyenin önemli birer parçası" olarak görmüş olacak ki Lüleburgaz Muharebesi ve Edirne kuşatmasını konu edinen *Sword of Deliverance* (Gilson, 1913) adlı kitabında H. C. Seppings Wright ve E. Ashmead Bartlett gibi iki usta savaş muhabirinin eserlerinden ilham almıştır.

Bu çalışma, genelde I. Balkan Savaşı özelde ise Edirne kuşatmasından hareketle savaş muhabirlerinin 20. yüzyıl savaş tarihi yazımında arkalarında göz ardı edilemez kaynaklar bıraktığını, bu kaynakların dönemin resmî evrakları ile süreli yayımlarında yer alan verileri beslediğini ve bu kaynakların literatürdeki bazı boşlukları doldurabileceğini ileri sürmektedir. Özellikle söz konusu savaş muhabirlerine ait otobiyografik metinlerin tercüme edilmesiyle birlikte ilgili literatürün önemli bir dinamizm elde edeceği şüphesizdir. Bu dönemde görev yapan savaş muhabirlerinin bir kısmı kuşatmanın askerî boyutuna odaklanırken bir kısmı sosyal ve psikolojik yönlerini ön plana çıkarmayı tercih etmiş, bir kısmı mesleğinin

gereklilik ve zorlukları hakkında bilgiler verirken kimi savaş muhabirleri kendilerini Edirne'nin manzarasına kaptırmış; bazen de Philip Gibbs ve Ignatius Fox örneklerinde olduğu gibi kuşatma tarihi hakkında neredeyse tamamen farklı bilgiler vermiştir. Bu perspektiften bakıldığında Gibbs'in savaş muhabirlerini birer tarih yazıcısı olarak nitelemesi çok da yadırganacak bir tespit olmasa gerekir.

KAYNAKÇA

Arşiv Belgeleri

- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *BEO.*, 3876/290666.
BOA, *HMS. İŞO.*, 61/7, s. 10/1; 10/2; 10/3.
BOA, *HR.SYS.*, 1967/1, s. 19.
BOA, *HR.SYS.*, 1967/1, s. 8.
BOA, *HR.SYS.*, 2080/3, s. 1.
BOA, *Y. MTV.*, 275/103.
CDA, f. 3K, op. 1, 206, s. 93-95.

Sürelî Yayınlar

- “A Commanding Position-Captured By War Correspondents At The “Front”,
Bystander, (XXXVI, 467), 13 Kasım 1912.
“Balkanlarda, Bulgarlar Harb İstiyor”, *Senin*, (1435-32), 7 Eylül 1912.
“Balkanlarda”, *Senin*, (1434-41), 6 Eylül 1912.
“Bulgar-Sırb İhtilafı”, *Tanin*, (1557), 1 Nisan 1913.
CİRİLLİ, Gustave (12 Kasım 1912), “Andrinople tient toujours”, *Le Matin*, (10486).
CİRİLLİ, Gustave (23 Ekim 1912), “Autor D'ndrinople”, *Le Matin*, (10466).
CİRİLLİ, Gustave (3 Kasım 1912), “La si-tuation á Andrinople il y a neuf jours”,
Le Matin, (10477).
CİRİLLİ, Gustave (3 Kasım 1912), “La situation á Andrinople il y a neuf jours”,
Le Matin, (10477).
CİRİLLİ, Gustave (26 Şubat 1913), “Une dépêche d'Andrinople”, *Le Matin*,
(10592).
“Dropping Proclamations into Beleaguered Adrianople”, *The Sphere*, (LVII, 674),
14 Aralık 1912.
“Edirne Muhasarasının Tarihçesi”, *Tanin*, (1583), 27 Nisan 1913.
“Edirne Muhasarasının Tarihçesi”, *Tanin*, (1597), 19 Mayıs 1913.
“Frank Fox, Australian Author and Journalist”, *The West Australian*, (51, 15.219), 2
Nisan 1935.

- GRANT, Horace (7 Kasım 1912), “Panaroma of Peace and War From Our Special Correspondent”, *Daily Mirror*.
- GRANT, Horace (19 Kasım 1912), “Turk Shell Captive Balloon”, *Daily Mirror*.
- GRANT, Horace (26 Kasım 1912), “Women Who Wait For News In Vain”, *Daily Mirror*.
- “La bataille est engagée depuis lundi autor de Kirk-Kilissé”, *Le Matin*, (10466), 23 Ekim 1912.
- LAUT, Ernest (3 Kasım 1912), “Correspondants de guerre”, *Le Petit Journal*, (1146).
- “Le Journal du siège d’Andrinople”, *Le Matin*, (10645) 20 Nisan 1913.
- “Mr. Horace Grant, who was taken for an Austrian spy..”, *Daily Mirror*, 19 Ekim 1912.
- RAVEN-Hill, Leonard (2 Ekim 1912), “Balkan Troubles The Boiling Point”, *Punch*.
- “Some of the Seventy War Correspondent in Sofia”, *The Sphere*, (LI, 668), 9 Kasım 1912.
- “Şükrü Paşa Hakkında”, *Sabah*, (8469), 15 Nisan 1913.
- “The Daily Mirror War Staff”, *Daily Mirror*, 11 Ekim 1912.
- “The Daily Mirror’s Birthday”, *Daily Mirror*, 2 Kasım 1912.
- “The First Book of tte War”, *Bystander*, (XXXVII, 476), 15 Ocak 1913.
- “The Newsletter: The War Week by Week”, *The Sphere*, (LI, 668), 9 Kasım 1912.
- “War Area And Districts Where Correspondents Were Kept”, *The Sun*, (LXXX, 106), 15 Aralık 1912.

Araştırma Eserleri

- BALİ, Rifat N. (1999), “Edirne Muhasarası Sırasında Tutulmuş Bir Günlük III”, *Tarih ve Toplum*, 192, 26-30.
- BARBY, Henry (1914), *Bréagnitsa La guerre serbo-bulgare*, Paris.
- BARTLETT, E. Ashmead (1913), *With The Turks in Thrace*, London.
- BEDİRAN, Celadet Alî, BEDİRAN, Kamiran Alî (1329), *Edirne Sükûtinun İçyüzü*, İstanbul.
- BİLHEUR, Ophélie (2010), *Une entrée sanglante dans l’Europe du XXe siècle. Les massacres et atrocités pendant les guerres balkaniques (1912-1913)*, Grenoble.
- BİRBUDAK, Togay Seçkin, “Edirne’deki Fransız Konsolosu Marcel Cuinet’in Balkan Savaşı Günlüğü”, *Akademik Bakış*, 10.19, Kış 2016, 55-77.
- BULLARD, F. Lauriston (1914), *Famous War Correspondent*, Little, Brown and Company, Boston.

- CHRİSTOFF, R. P. Paul (2017), *Edirne Kuşatması Günlüğü Kuşatma Altında Yaşayan Birinin Günlük Notları*, Çev. Yunus Emre KALELİ, DBY Yayınları, İstanbul.
- CİRİLLİ, Gustave (2012), *Edirne Kuşatması Günlüğü (Kuşatma Altındaki Bir Kişinin İntibaları)*, Çev. Fazıl Bülent KOCAMEMİ, Ceren Yayıncılık, Edirne.
- FOX, Frank (1915), *The Balkan Peninsula*, A.&C. Black, London.
- GİBBS, Philip ve GRANT, Bernard (1913), *Adventures Of War With Cross And Crescent*, Small, Maynard And Company, Boston.
- GİLSON, Charles (1913), *The Sword of Deliverance*, Ballantyne Press, Edinburgh.
- HAYTA, Necdet ve BİRBUĞAK, Togay Seçkin (2010), *Balkan Savaşları'nda Edirne*, Genelkurmay ATASE Yayınları, Ankara.
- KAYAPINAR, Ayşe (2020), "Bulgarca Yazılmış Hatıratta Balkan Savaşları", *Balkan Savaşları ve Edirne*, I, Ed. İlker ALP, İbrahim Kelağa AHMET, Trakya Üniversitesi Balkan Araştırma Enstitüsü Yayınları, Edirne, 245-274.
- KERBY, Martin C. (2016), *Sir Philip Gibbs and English Journalism in War and Peace*, Palgrave, London.
- KERİMİ, Fatih (2001), *İstanbul Mektupları*, Çev. Fazıl GÖKÇEK, Çağrı Yayınları, İstanbul.
- KESTELLİ, Raif Necdet (2001), *Osmanlı İmparatorluğu'nun Batışı (Uful) Edirne Savunması*, Haz. Veliye ÖZDEMİR, Arma Yayınları, İstanbul.
- KOCAMEMİ, Fazıl Bülent (2013), "Edirne Kuşatması ve Gustave Cirilli'nin Günlüğü", *100. Yıldönümünde Balkan Savaşları ve Edirne*, İstanbul, 97-102.
- LAUZANNE, Stephane (1990), *Hastanın Başucunda Kırk Gün*, Çev. Murat ÇULCU, Kastaş Yayınları, İstanbul.
- MARİNETTİ, Filippo Tommaso (1914), *Zang Tumb Tumb Adrianopoli Ottobre 1912*, Milano.
- MASCHKOW, M. (1913), *Les Atrocities Des Bulgares En Thrace*, Constantinople.
- MİCHAIL, Eugene (2011), *The Biritish and the Balkans: Forming Images of Foreign Lands 1900-1950*, London.
- PIARRON DE MONDÉSİR, Jean Frédéric Lucien (1331), *Edirne Muhasarası (1912 Teşrinisani-1913 Mart)*, Çev. Ş.B. Kütüphane-i Askerî, İstanbul.
- Portfoliov* (2014), Ed. Simon Plavn, Triity Mirror Published, London.
- RANKİN, Reginald (1914), *The Inner History of the Balkan War*, Constable and Company Ltd., London.

- REMOND, Georges (2018), *Bir Fransız Gazetecinin Balkan Harbi İzlenimleri Mağluplarla Beraber*, Çev. Hasan CEVDET, Haz. Muammer SARIKAYA, Profil Kitap, 2. Baskı, İstanbul.
- REMOND, Georges (1332), *Mağlublarla Beraber: Edirne Sahralarında*, Çev. H. CEVDET, Kanaat Matbaası, İstanbul.
- Report of the International Commission to Inquire into the Causes and Conduct of the Balkan Wars* (1914), Carnegie Endowment for International Peace, Division of Intercourse and Education, Publishing by the Endowment, Washington, D.C.
- RUTLEDGE, Martha (1981), "Fox, Sir Frank Ignatius (1874-1960)", *Australian Dictionary of Biography*, 8, Melbourne University Press, Melbourne.
- SARIOĞLU, Tarık, (2020), "Balkan Savaşları Öncesinde Edirne'nin Sosyo-Kültürel Durumu", *Balkan Savaşları ve Edirne*, II, Ed. İlker ALP, İbrahim Kelağa AHMET, Trakya Üniversitesi Balkan Araştırma Enstitüsü Yayınları, Edirne, 23-58.
- SEPPINGS-WRIGHT, H.C. (2013), *Trablusgarp ve Balkan Savaşlarında hilal altında iki yıl*, Çev. Derin TÜRKÖMER, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- ŞALLI, Hakan (2022), "Balkan Savaşları'nda Edirne'de Görev Yapan Türk Savaş Muhabirleri", *History Studies*, 14.3, 679-709.
- TERNON, Yves (2008), "Violations Des Lois Et Coutumes De La Guerre Au Cours Desguerres Des Balkans (1912-1913)", *Revue d'Histoire de la Shoah*, 189, 75-100.
- THARAUD, Jérôme ve Jean (2013), *İşkodra'da Savaş*, Çev. F. Bülent KOCAMEMİ, Bilge Kültür Sanat, İstanbul.
- TODOROVA, Maria (2013), "War and Memory: Trotsky's War Correspondence from the Balkan Wars", *Perceptions*, XVIII.2, 5-27.
- TROÇKİ, Lev (2017), *Balkan Savaşları*, Çev. Tansel GÜNEY, Türkiye İş Bankası Yayınları, 3. Basım, İstanbul.
- WAGNER, H. (1331), *Bulgar Ordusuyla Muzafferiyete Doğru*, Çev. Mülazım-ı Sani Said, Kitabhane-i İslam ve Askeri, İstanbul.
- WAGNER, Lieutenant Hermenegild (1913), *With The Victorious Bulgarians*, Houghton Mifflin Company, Boston and New York.
- WOODWORD, Christina Anna (1995), *Philip Gibbs: War Correspondent of a New Dispensation*, Rhodes University, Makhanda.

HER MESLEĞİN BİR DERGİSİ VARDIR: TÜRKİYE'DE BİLGİ VE BELGE YÖNETİMİ ALANINDA YAYIN FAALİYETİ YÜRÜTEN DERGİLER

*Every Profession has a Journal: Journals Publishing in the Field of
Information and Records Management in Turkey*

İshak KESKİN*
Sinan SÜMBÜL**
Ceyhan GÜLER***

ÖZ: Dergi yayıncılığı, güncel bilginin fazla bir gecikme yaşanmaksızın ilgilileriyle paylaşılması anlamına gelmektedir. Bilimsel dergiler, ilk zamanlardan itibaren güncel bilimsel bilginin aktarılması, bilimin gelişmesi, yaygınlaşması ve bilim insanları arasında bilimsel iletişimi geliştirmek ve güçlendirmek için önemli bir işlev görmüştür. Makalelerin yayına hazırlanmasının kısa süre alması, aynı cilt içinde birden fazla makalenin yayınlanabilmesi, farklı yazarların araştırmalarına yer verilmesi, bu makalelerin bir dergi formatında okurlarıyla buluşması, aynı yıl içinde birden çok kez cilt/sayı halinde basımının yapılması ve ilgililerine mümkün olan en hızlı bir şekilde ulaştırılması dergilerin tercih nedenleridir. Bu çalışmanın amacı; Türkiye’de bilgi ve belge yönetimi (BBY) alanında hazırlanan araştırmaları yayınlayan dergiler hakkında bilgi vermektir. Buna bağlı olarak çalışmada açıklanmaya çalışılan tek soru “Türkiye’de BBY alanında yayın faaliyeti yürüten hangi dergiler vardır?” şeklinde belirlenmiştir. Bu dergilerin hangi ad altında ve hangi yıldan itibaren, kaç cilt/sayı yayın yaptığı, düzenli yayın yapılıp-yapılmadığı, hakemli-hakemsiz oluşu, yayın amacı, hangi dil(ler)de yayın yaptığı, (e-)ISSN numarası alıp almadığı ve açık erişim durumu belirlenmeye çalışılmıştır. Araştırmada nitel araştırma yönteminden ve durum çalışmasından yararlanılmış olup, verilerin analizi için doküman analizi tekniğine başvurulmuştur. Çalışmanın verileri ise internet araştırması ve kütüphane taraması ile elde edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türkiye, dergi/sürelî yayın, dergi yayıncılığı, bilgi ve belge yönetimi, arşivcilik, kütüphanecilik, bilgi bilimi

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü, İstanbul, ishak.keskin@istanbul.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1611-1330

** Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü, İstanbul, sinan.sumbul@istanbul.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7107-8927

*** Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü, İstanbul, ceyhan.guler@istanbul.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0099-8168

Geliş Tarihi / Received: 05.02.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 28.03.2023

Yayın Tarihi / Published: 20.07.2023

ABSTRACT: Journal publishing means sharing current information with interested parties without much delay. Scientific journals have played an important role in the transfer of current scientific information, the development and dissemination of science, and the development and strengthening of scientific communication among scientists from the earliest times. There are the reasons for preference of journals. These reasons are: (1) It takes a short time to prepare for publication due to the articles, (2) more than one article can be published in the same volume, (3) the researches of different authors are included, (4) that these articles can meet with their readers in a journal format, (5) printing in volume/issue more than once in the same year and (6) to be delivered to the readers as quickly as possible. The purpose of research is to give information about the journals that publish the researches prepared in the field of information and records management in Turkey. Accordingly, the only question that is tried to be explained in the study is “Which journals are there in Turkey that publishing activities in the field of information and records management?”. Under what name and from which year, how many volumes/issues these journals are published, whether they are regularly published or not, whether they are refereed or non-peer-reviewed, the purpose of publication, in which language(s) they are published, whether they have an (e-)ISSN number, and access status was tried to be determined. Qualitative research method and case study were used in the research, and document analysis technique was used for data analysis. The data of the study were obtained by internet research and library resources.

Keywords: Turkey, journal/periodical, journal publication, information and records management, archival science, librarianship, information science

Giriş

Dergiler kitap yazımına ve yayıncılığına göre geç bir tarihte gündeme gelen bir yayıncılık türüdür. Dergiler dünya tarihinde -eski Mısır'ın yıllıkları dikkate alınmazsa- deneysel yöntemlerle hazırlanmış araştırmaların yayımlandığı yeni bir yayıncılık örneği olarak ortaya çıkmıştır. Bir tercih olarak dergi yayıncılığını öne çıkartan temel farklılık ise güncel bilginin ilgilileriyle fazla bir gecikme yaşanmaksızın paylaşılması imkânıdır (Dilek-Kayaoğlu, 2004: 39). Buna karşın kitap yazımı için harcanan sürenin uzunluğu, basımında ve yayınında yaşanan zorluklar bu yayın türünün önemli sorunları arasında olmuştur. Kitaplara göre makale yazımının daha kısa zaman alması, aynı cilt içinde birden fazla makalenin yayınlanabilmesi, bu makalelerin bir dergi formatında okurlarıyla mümkün olan en hızlı zamanda buluşması dergilerin tercih edilebilir yönlerini ve dünya üzerinde hızlı bir şekilde yaygınlaşma nedenlerini ortaya koymaktadır (Şimşek, 2001: 1). Bu çerçevede her medeniyetin bir ansiklopedisi olduğu (İpşirli, 2002: 239) gibi, mesleklerin de kendilerine has dergisinin olduğu söylenebilir.

Bu çalışmanın esas amacı; Türkiye’de bilgi ve belge yönetimi (arşivcilik, bilgi bilimi, kütüphanecilik) alanında yayın yapan dergiler hakkında genel çerçeveli (görünüşleri/profilleri ve hikâyeleri hakkında) bilgi vermektir. Buna bağlı olarak çalışmada; Türkiye’de aynı zamanda arşivcilik alanında yayın faaliyeti yürüten söz konusu alanla ilgili dergiler hakkında bilgi

verilmesi amaçlanmıştır. Bu dergilerin hangi ad altında ve hangi yıldan itibaren ve kaç cilt/sayı yayın yaptığı, düzenli yayın yapılıp-yapılmadığı, hakemli-hakemsiz oluşu, (amacı, hangi dil(ler)de yayın yaptığı, (e-)ISSN numarası alıp-almadığı belirlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca dergi yayıncılığını doğuran tarihsel süreç, Avrupa'da ve Osmanlı İmparatorluğu ile Türkiye'de ilk dergi yayıncılık faaliyetleri ve ilk arşivcilik dergileri konusuna da çalışmada temas edilmiştir. Araştırmada nitel araştırma yönteminden ve durum çalışmasından yararlanılmış olup, verilerin analizi için doküman analizi ve tematik analiz tekniklerine başvurulmuştur. Çalışmanın verileri ise internet araştırması, kütüphane taraması ve akran-meslektaş yardımlaşması ile elde edilmiştir.

1. Türkiye'de Bilgi ve Belge Yönetimi ile İlgili-İlişkili Dergiler

Cumhuriyet döneminde Türkiye'de bilgi ve belge yönetimi alanında yayın yapan pek çok dergi ve bülten bulunmaktadır (Atılğan vd., 2008: 397-398). Bunlara ilişkin kapsamlı bir kaynakça çalışması 2013 yılında Bülent Ağaoğlu (2013: 403-409) tarafından yapılmıştır. Bu araştırmaya göre, 2013 yılına kadar kütüphanecilik alanında Türkiye'de toplamda 20 dergi ve 64 bülten yayınlandığı tespit edilmiştir. Bülent Ağaoğlu tarafından verilen dergi listesinde iki derginin tekrar edilmesi söz konusudur. Birbirinin devamı niteliğinde olan "Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni" ve "Türk Kütüphaneciliği" ile aynı yayın içeriğine sahip ancak dillere göre ayrı birer dergi gibi basılan (hem Türkçe hem de İngilizce olarak) "4. Kat/ Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi Bülteni" ve "4th Floor" dergileri listede ayrı ayrı yer almıştır.

Bülent Ağaoğlu tarafından yayınlanan makalede; dergi grubundaki yayınlar arasında Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni, Bibliyografya: Kitap Haberleri Bülteni (Ankara: Turhan Kitabevi. 1972-1973, 2 cilt, 16 sayı) (Bibliyografya, 1972: 1), Namık Kemal'in Sesi (Tekirdağ: 1981-1988, sekiz sayı), Kat/ Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi Bülteni ve 4th Floor (İstanbul: 2002-2004) (Ağaoğlu, 2013: 405) ve BDK Beyazıt Devlet Kütüphanesi: Kültür Sanat Edebiyat ve Kütüphane Bülteni (İstanbul, 2009-2012, 8 sayı) şeklinde belirtilebilecek haber bülteni tarzında yayınların olduğu görülmektedir. Bu haber bültenlerinin bir kısmında yeni yayınlar hakkında bibliyografik bilgi verilmekte diğer bir kısmında ise güncel gelişmeler hakkında okuyucular bilgilendirilmektedir. Ancak yeni yayınlanan eserler hakkında bibliyografik bilgi veren bülten formatındaki yayınlar ile meslekî gelişmeler gibi güncel bazı bilgileri okuyucularına

duyurmak üzere yayın faaliyeti yürüten bültenler arasında bir ayrımın yapıp-yapılmadığı bu makalede ifade edilmemiştir.

Türkiye’de bazı illerde (il düzeyinde) il halk kütüphaneleri tarafından ve ilçelerde (ilçe düzeyinde) haber bültenlerinin yayımlandığı bilinmektedir. Edirne İl Halk Kütüphanesi Bülteni, Niğde Sungurbey İl Halk Kütüphanesi Haber Bülteni (Niğde: T.K.D. Niğde Şubesi, 1964), Ankara İl Halk Kütüphanesi Çocuk Gazetesi (Ankara: Ankara İl Halk Kütüphanesi Yardım Derneği, 1968), Dinar Halk Kütüphanesi Bülteni (Dinar, Afyon: Dinar Halk Kütüphanesi, 1973-1988) ve Urfa Halk Kütüphanesi Bülteni (Urfa: Urfa Halk Kütüphanesi, 1973) bu türden bültenlerin örnekleri arasındadır.

Bunlardan başka Milli Kütüphane Haberleri (Ankara: Milli Kütüphane, Ocak 1957-1972, 143 sayı), Marmara Araştırma Enstitüsü Kütüphane Haber Bülteni (İzmit: Gebze Marmara Bilimsel ve Endüstriyel Araştırma Enstitüsü, 1974, aylık bülten), Bursa Üniversitesi Bursa Tıp Fakültesi Merkez Kütüphanesi Haber Bülteni (Bursa: Bursa Üniversitesi, 1975-1976, yıllık bülten) ve Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı Yeni Yayınlar Duyuru Bülteni gibi farklı kurumlara ait bültenlerin yayınlanması da söz konusudur.

Bülent Ağaoğlu’nun yaptığı çalışma dikkate alınarak ve ayrıca diğer dergi yayıncılığı gelişmeleri göz önünde bulundurularak (Çelik, 1994: 234-244; Atılğan vd., 2008: 392-413) hatta genel bir literatür taraması yapılarak Türkiye için yeni bir durum değerlendirmesi yapmak mümkündür. Günümüze kadar olan gelişmelerle birlikte Türkiye’de bilgi ve belge yönetimi alanında yayın faaliyeti yürüten/yürütmüş olan dergilerin sayısı toplamda 22’dir. Bunların dışında yayın faaliyetlerinin kamuya duyurulduğu yayınevi bültenlerinden ayrı bir tür olarak söz etmek mümkündür.

İster dergi formatında isterse bülten formatında olsun, Türkiye’deki bu iki tür süreli yayın grubu sadece bilgi ve belge yönetimi hakkında üretilen bilimsel çalışmaların yayımlandığı mecralar değildir. Bilgi ve belge yönetimi ile alakalı bilimsel çalışmaların başka bilim dallarının dergilerinde yayınlanması veya -bunun tam tersi olarak- bilgi ve belge yönetimi alanında yayın faaliyeti yürüten bazı dergilerde -tarih bilim alanını ilgilendiren makaleler gibi- başka bilimsel çalışmaların yayınlanması mümkündür.

Türkiye’de hâlihazırda bilgi ve belge yönetimi alanında doğrudan yayın yapan veya bilgi ve belge yönetimi hakkında doğrudan yayın yapılabilme potansiyeli olan dergi sayısı -belirtildiği üzere- 22’dir. Bunların dokuzu İstanbul, dokuzu Ankara, ikisi Edirne, biri İzmir ve biri de Erzurum merkezli

HER MESLEĞİN BİR DERGİSİ VARDIR:
TÜRKİYE'DE BİLGİ VE BELGE YÖNETİMİ ALANINDA
YAYIN FAALİYETİ YÜRÜTEN DERGİLER

kurum/kuruluş ve kişi tarafından yayınlanmıştır/yayınlanmaktadır. Bu dergiler, yayın tarihlerine göre sıralanmış olarak ismen şu şekildedir:

- 1 Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni/Türk Kütüphaneciliği (1952-)
- 2 Yeni Yayınlar: Aylık Bibliyografya Dergisi (1956-Nisan 1980)
- 3 Kitap Belleten (1960-1965)
- 4 Kütüphaneciliğin Sesi (1961-1962)
- 5 Kütüphanecilik (1972-1974)
- 6 Kütüphane Dünyası (1975-1979)
- 7 Bilgi: TBMM Enformasyon Merkezi Dergisi (1987-1994)
- 8 İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Kütüphanecilik Dergisi: Belge Bilgi Kütüphane Araştırmaları (1987-2000)
- 9 Düşünceler (1991-2005)
- 10 Müteferrika: Dört Aylık Kitabiyat Dergisi (1993-)
- 11 Archimedia (1993-1998)
- 12 Oluşum Dergisi (1993-2005)
- 13 Index Periyodik Yayınlar Veritabanı Dergisi/ Index: Periyodik Yayınlar Veri Tabanı Dergisi (1995)
- 14 Arşiv Araştırmaları Dergisi (1999-2001)
- 15 Arşiv Dünyası (1999-)
- 16 Bilgi Dünyası (2000-)
- 17 Bilgi ve Belge Araştırmaları Dergisi (2008-)
- 18 Journal of Balkan Libraries Union (Balkan Kütüphaneler Birliği Dergisi) (2013-)
- 19 Bilgi Yönetimi (2018-)
- 20 Hazine-i Evrak Arşiv ve Tarih Araştırmaları Dergisi (2019-)
- 21 Library, Archive and Museum Research Journal (Kütüphane Arşiv ve Müze Araştırmaları Dergisi) (2020-)
- 22 Education and Technology in Information Science (ETIS) (2022-)

Yukarıda sıralanan dergilerin sadece 10'u halen yayın hayatına devam etmektedir. Son sırada yer alan *Education and Technology in Information Science (ETIS)* ise yayın hayatına yeni başlamaktadır. Kuruluş aşamasına yeni başlamış olup henüz bir sayı yayınlanmamıştır. Geri kalan 12 derginin maalesef yayın hayatı bir şekilde son bulmuştur. Ayrıca Türkiye'de tarih, sosyal bilimler ve Türkoloji alanlarında yayın faaliyeti yürüten dergilerde arşivcilik hakkında hazırlanan bilimsel araştırmaların yayınlanması söz konusudur. Bu bakımdan konu; 1) yayın hayatı son bulan dergiler (toplam 12 dergi), 2) yayın hayatına devam eden dergiler (toplam 10 dergi) ve 3)

bilgi ve belge yönetimi alanında yayın yapılan diğer dergiler olarak üç grup altında incelenebilir.

2. Türkiye’de Bilgi ve Belge Yönetimi Alanında Yayın Son Bulan Dergiler

Türkiye’de bilgi ve belge yönetimi alanında yayın faaliyetleri gösteren ve bir şekilde yayın faaliyetleri artık son bulan dergilerin toplamı 12’dir. Bunlar, yayına başlama tarihleri esas alınarak aşağıda incelenmiştir.

2.1. Yeni Yayınlar: Aylık Bibliyografya Dergisi (1956-1980)

Yeni Yayınlar: Aylık Bibliyografya Dergisi, Şefika Doğdu Mercanlıgil tarafından Ankara’da yayınlanmıştır. Dergi, 1956 yılından Nisan 1980 yılına kadar yayın faaliyetlerini sürdürmüştür. Aylık bir dergidir ve her yıl genellikle bu yayın ciddiyetini devam ettirmiştir. 1977 (1-5) ve 1979 (1-6) örneklerinde olduğu gibi yayın faaliyetinde aksamalar görülmüştür. Derginin amacı; “Yeni yayınları bütün yurda duyurmak [...]” şeklinde belirtilmiştir (Mercanlıgil, 1956: 1).

2.2. Kitap Belleten (1960-1965)

Kitap Belleten: Aylık Bibliyografya Biyografya Kültür Tarihi Dergisi, İter Aymakoğlu tarafından yayınlanmıştır. İstanbul’da 1960-1965 yılları arasında beş yıl süresince faaliyetlerini sürdürmüştür. Toplam 19 sayı basılmıştır. İlk sayıda Dergi’nin amacının; “Kitap Belleten adını verdiğimiz şu dergi yalnız kitap künyelerine değil, kitap tanıtma yazılarına, yazarların, kitapçıların, kitap severlerin ve kütüphanecilerin bibliyografyalarına, onların sorunlarına yer vermeye [...]” çalışmak olduğu belirtilmiştir (Aymakoğlu, 1960: 1).

2.3. Kütüphaneciliğin Sesi: Meslek ve Kültür Dergisi (1961-1962)

Kütüphaneciliğin Sesi: Meslek ve Kültür Dergisi, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Kütüphanecilik Kürsüsü tarafından yayınlanmıştır. Ankara’da 1961-1964 yılları arasında yayın faaliyetlerini yürütmüş ve yayınlandığı iki yıllık süre içinde toplam üç cilt olarak 10 sayı yayınlanmıştır.

2.4. Kütüphanecilik: Aylık Meslek Dergisi (1972-1974)

Kütüphanecilik: Aylık Meslek Dergisi, Türk Kütüphaneciler Derneği Ankara Şubesi tarafından Ankara’da 1972-1974 yılları arasında yayınlanmıştır. Toplam iki cilt halinde 18 (1972 yılında 12 ve 1973 yılında 6) sayı çıkmıştır. Dergi’nin amacı; Türk Kütüphaneciler Derneği Ankara Şubesinin hizmetlerini üyelerine “[...] daha etkili bir biçimde ulaştırmak, meslekdaşlar arasında haberleşmeyi temin etmek ve kolaylaştırmak [...]”

(Türk Kütüphaneciler Derneği Ankara Şubesi , 1972: 1) şeklinde belirtilmiştir.

2.5. Kütüphane Dünyası (1975-1979)

Kütüphane Dünyası, Türk Kütüphaneciler Derneği İzmir Şubesi tarafından 1975-1979 yılları arasında İzmir’de beş cilt olarak yayınlanmıştır (Türk Kütüphaneciler Derneği İzmir Şubesi, 1972: 1).

2.6. Bilgi: TBMM Enformasyon Merkezi Dergisi (1987-1994)

Bilgi: TBMM Enformasyon Merkezi Dergisi, Ankara’da Türkiye Büyük Millet Meclisi Enformasyon Merkezi tarafından 1987-1994 yılları arasında yayınlanmıştır. Derginin amacı; ilk sayıda “[...] milletvekillerinin yasama faaliyetlerini yürütürken ihtiyaç duyacağı bilgileri en kısa zamanda sağlamak [...]” (Bilgi: TBMM Enformasyon Merkezi, 87: 1) şeklinde belirtilmiştir.

2.7. Kütüphanecilik Dergisi: Belge Bilgi Kütüphane Araştırmaları (1987-2000)

Dergi; *Kütüphanecilik Dergisi: Belge Bilgi Kütüphane Araştırmaları* adıyla ve “Belge Bilgi Kütüphane Araştırmaları” alt başlığı ile İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Kütüphanecilik Bölümü tarafından 1987 yılında yayınlanmaya başlamıştır. İstanbul’da basılan Dergi, 1987-2000 yılları arasında basılı formda toplamda sadece altı sayı olarak yayınlanabilmiştir. Hakemsiz bir dergi olan Kütüphanecilik Dergisi arşivcilik, bilgi bilimi ve kütüphanecilik konuları ile ilişkili alanlarda hazırlanmış makalelere yer vermiştir. Dergi’de Türkçe ve İngilizce araştırmalar yer almıştır.

2.8. Düşünceler (1991-2010)

Düşünceler dergisi Ankara’da Türk Kütüphaneciler Derneği Ankara Şubesi tarafından 1991-2010 yılları arasında basılmıştır. 2010 yılı itibarıyla 63. sayısı basılmıştır.

2.9. Archimedia (1993-1998)

Archimedia, Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Arşivcilik Bölümü öğretim görevlilerinden Bekir Kemal Ataman tarafından bir bülten/broşür? tarzında ancak “mektup” ibaresi ile İstanbul’da (fotokopi ile çoğaltılarak ve A4 sayfasının kırılmasıyla oluşturulan toplam 4 sayfa esas üzerine baskı yapılarak) çıkartılan *Archimedia*, yayına devam ettiği yedi yıllık süre içinde basılı formda toplamda 28 “mektup” (sayı) halinde çıkmıştır. Derginin amacı ve hedefi; ilk sayıda “Amacımız ister uygulamacı, ister akademisyen, isterse öğrenci olsun, tüm arşivciler arasında karşılıklı meslek görüş alış-verişinde bulunabileceğimiz bir platform oluşturmak [...]”

Arşivciler arasında iletişim platformu oluşturma çabamızın ilk aşaması olarak, öncelikle birbirimizin faaliyetlerinden haberdar olmayı hedefledik.” (Ataman, 1993: 1) şeklinde belirtilmiştir. Sayı 8-9’da olduğu gibi bazı sayılar birleşik olarak yayınlanmıştır. Dergide işlenen konuların tamamı, doğrudan veya dolaylı olarak arşivciliği ilgilendiren yazılardan oluşmuştur. Dergi’de sadece Türkçe yazılmış araştırmalara yer verilmiştir.

2.10. Oluşum Dergisi (1993-2005)

Oluşum Dergisi, Edirne’de Türk Kütüphaneciler Derneği (TKD) Edirne Şubesi tarafından 1993 yılında yayınlanmaya başlamıştır. 1993-2005 yılları arasında basılı formda yayın faaliyetini yürütmüştür. Sadece Türkçe yayın yapan Dergi, faaliyette bulunduğu on üç yıl içinde toplam 60 sayı yayınlanmıştır. Yayın sıklığı yılda dört sayı (üç aylık dergi) şeklindedir. Oluşum Dergisi’nin yayın amacı; “Türk Kütüphaneciler Derneği Edirne Şubesinin faaliyetleri ile kütüphaneci ve kütüphane dostu üyeleri ile diğer araştırmacıların çalışmalarını yayınlamak onları daha üretken olmalarına katkıda bulunmaktır.” (Türk Kütüphaneciler Derneği Edirne Şubesi, 1993: 1). Oluşum Dergisi, yayın hayatı boyunca öncelikle kütüphanecilik, bilgi, bilgiye erişim konulu yazılara yer vermiştir. Dergi’nin, ikincil olarak, Edirne ile ilgili eğitimsel ve kültürel konular başta olmak üzere edebî yazıları yayınladığı da olmuştur.

2.11. Index Periyodik Yayınlar Veritabanı Dergisi/Index: Periyodik Yayınlar Veri Tabanı Dergisi (1995)

Index Periyodik Yayınlar Veritabanı Dergisi/Index: Periyodik Yayınlar Veri Tabanı Dergisi, İstanbul’da IMC Bilgi ve Yönetim Danışmanlığı Ltd. Şti. tarafından 1995 yılında haftalık olarak yayınlanmış olan bir dergidir. 26 Ocak 1995-Aralık 1995 tarihleri arasında ISSN 1300-3136 numarasıyla toplam 25 sayı çıkmıştır.

2.12. Arşiv Araştırmaları Dergisi (1999-2001)

Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Arşivcilik Bölümü tarafından 1999 yılında İstanbul’da yayınlanmaya başlanan *Arşiv Araştırmaları Dergisi*, faaliyette bulunduğu üç yıl içinde basılı formda sadece üç sayı olarak çıkmıştır. 1302-325x ISSN numarası ile yayın faaliyetinde bulunmuştur. Arşivcilik ve evrak yönetimi konularında önemli bir boşluğu doldurmak üzere yayınlanan Dergi’ye, yayın kurulu adına ilk sayıda not düşen İsmail E. Erünsal, Dergi’nin amacını “Dergi, arşivciliği profesyonel olarak gerçekleştiren tüm meslektaşların pratikte karşılaştıkları sorunlar ile bu sorunları çözmeye uyguladıkları yöntemleri [...]” ve ayrıca arşivcilik teorisi üzerine yapılan araştırmaların paylaşılması olduğunu ifade

etmiştir (Erünsal, 1999: VII-VIII). Bununla birlikte Dergi'nin yayın politikasında konusal bakımdan daha geniş bir çerçeve kabul görmüştür. İlk iki sayıda olmasa bile, Dergi'nin son sayısında bilgi bilimi ve kütüphanecilik konularında makaleler yayınlanmıştır. Ayrıca kitap tanıtımlarına da yer verilmiştir. Dergi'nin üçüncü ve son sayısı 2001 yılında yayınlanmıştır. Türkçe ve İngilizce araştırmalara Dergi'de yer verilmiştir.

3. Türkiye'de Bilgi ve Belge Yönetimi Alanında Yayınlanmakta Olan Dergiler

Türkiye'de bilgi ve belge yönetimi alanında halen yayın faaliyetleri gösteren dergilerin toplamı 10'dur. Bunlar, ilk yayın tarihlerine göre aşağıda incelenmiştir:

3.1. Türk Kütüphaneciliği (1952-)

Türk Kütüphaneciliği Dergisi, 1949 yılında kurulan Türk Kütüphaneciler Derneğinin 1952 yılında *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni* (TKDB) adıyla Ankara'da yayınlamaya başladığı bir dergidir (Atılğan, 1997: 109-114; Çelik, 1994: 234-244). Dergi'nin amacı ilk sayıda şu şekilde belirtilmiştir: “Türk Kütüphanecilerinin hizmetlerini, Türk bilim âlemine, aydınlarımıza ve yabancı meslektaşlara olduğu gibi aktarmak” (Türk Kütüphaneciler Derneği, 1952: 1). İlk dört cildi iki sayı olarak yayınlanan Dergi, sonraki yıldan (1966) itibaren yılda dört sayı halinde yayınlanmıştır. Ancak 1966 yılından itibaren arada 2-3 sayı şeklinde yayınlanabildiği yıllar da olmuştur. 1960-1962 yıllarında olduğu gibi kimi sayılar birleştirilerek (1-2 ve 3-4) de yayınlanmıştır. 1952-1986 yılları arasında *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni* olarak yayınlanan Dergi, 1987'den itibaren *Türk Kütüphaneciliği Dergisi* adını almıştır ancak “Dergi” ibaresi hiç kullanılmamıştır. 1994 yılından sonra ISSN numarası ile yayınlanmıştır. 1995 yılından itibaren dergi, yayınlanacak yazılar için hakem uygulamasına geçmiş; 2000 yılından itibaren de görüşler ve okuyucu mektupları kısmı oluşturulmuştur. 2001 yılından itibaren tüm sayılara internet üzerinden açık erişim sağlanmıştır (Atılğan, 2002: 254; Tonta, 2002: 284-285). Ayrıca DergiPark platformu üzerinden açık erişim mümkündür. Dergi'de arşivcilik, bilgi bilimi ve kütüphanecilik ve ilişkili alanlarda yazılara yer verilmektedir. Dergi halen hakemli ve açık erişimli olarak DergiPark platformu üzerinden yayınlanmaya devam etmektedir. Türkçe ve İngilizce araştırmalara Dergi'de yer verilmektedir. Dergi ulusal ve uluslararası kimi indeksler tarafından taranmaktadır. Başlangıçta sadece basılı formda yayınlanan Dergi, ilerleyen dönemlerde sadece elektronik (e-ISSN: 2717-7335) formda yayına geçmiştir. ISSN: 2147-9682 numarası ile yayın yapmaktadır. Aralık 2022

tarihi itibariyle iki seri halinde (1952-1986 yılları arası toplam 35 cilt ve 109 sayı; 1987-2022 yılları arası toplam 36 cilt -ve yılsonu itibariyle- 142 sayı) toplam 71 cilt 251 sayı yayımlanmıştır.

3.2. Müteferrika: Dört Aylık Kitabiyat Dergisi (1993-)

Müteferrika: Dört Aylık Kitabiyat Dergisi, 1993 yılı Güz döneminde yayın faaliyetine başlamıştır. İstanbul'da Sahhaf Müteferrika tarafından yayımlanmaktadır. ISSN 1300-6479 numarası ile yayın yapan Müteferrika dergisinin 2022 yılı güz dönemi itibariyle 62. sayısı yayımlanmıştır.

3.3. Arşiv Dünyası (1999-)

İstanbul'da basılan *Arşiv Dünyası* dergisi, Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü (şimdi Devlet Arşivleri Başkanlığı) çalışanları tarafından kurulan Tüm Arşivciler Derneği (kuruluş 1998; 2006 yılı itibariyle Türk Arşivciler Derneği) tarafından 1999 yılında yayımlanmaya başlanan bir dergidir. Dergi; 3. sayısında “bülten”, 5. sayısından itibaren de “dergi” olarak nitelendirilmiştir. *Arşiv Dünyası* dergisi, 2018 yılından itibaren yılda iki sayı (İlkbahar ve Kış) halinde ve DergiPark platformu üzerinden açık erişimli yayımlanmaktadır. Yılda tek sayı hatta birleşik iki sayı şeklinde yayımlandığı da olmuştur. İlk sayısında “Arşivcilik mesleğini geniş kitlelere tanıtabilmek, anlatabilmek ve sevdirebilmek maksadıyla meslekî konuları ihtiva eden bir yayın organı” (Yavuz, 1999: 1) olarak yayın hayatına başlayan Dergi, amacının dışında olmak üzere çok geniş bir konu yelpazesinde yayın faaliyetlerini sürdürmüştür. *Arşiv Dünyası* dergisinde, (alfabetik olarak) anma toplantısı, basın bildirisi, diğer, editör yazısı, faaliyet, gezi, haberler, hakemli makaleler, hakemsiz makaleler, iktibas, kitap tanıtımı, konferans, mülakat (görüşme), sempozyum programı, serbest yazı, sergi, televizyon programı, yeni yayınlar, yönetim kurulu başkanı yazısı olmak üzere toplam 19 yayın türünde yayınlar yapılmıştır (Güler ve Keskin, 2020: 3-4). *Arşiv Dünyası* dergisi, halen arşivcilik, bilgi yönetimi, kütüphanecilik ve tarih başta olmak üzere ilişkili alanlarda yayın faaliyeti yürütmektedir. Hakemli olan Dergi'de Türkçe ve İngilizce araştırmalara yer verilmektedir. Başlangıçta sadece basılı formda (ISSN: 2147-2599) yayımlanan Dergi, ilerleyen dönemlerde sadece elektronik (e-ISSN: 2717-7335) formda yayına geçmiştir. 2019 yılı itibariyle cilt ve sayı formunda yeni bir yayın anlayışı benimsemiştir. Yayın faaliyetinde bulunduğu zaman içinde toplamda 9 cilt ve 28 sayı yayımlanmıştır.

3.4. Bilgi Dünyası (2000-)

Bilgi Dünyası dergisi, Üniversite ve Araştırma Kütüphanecileri Derneği (ÜNAK) tarafından 2000 yılından itibaren Ankara'da hakemli olarak

kurulmuştur; kendisine ait bir site üzerinden açık erişimli olarak hizmet vermekte ve yılda iki sayı halinde yayınlanmaktadır (Bahşişoğlu vd., 2007: 78-88; Taşkın ve Çakmak, 2010: 334-335; Küçük, 2020: 365-371; Çakmak, 2020: 373-384). İlk sayıda ÜNAK Yönetim Kurulu tarafından kaleme alınan yazıda Dergi'nin amacının “Böyle bir çağda ÜNAK, bir yandan bilginin toplanması, işlenmesi, saklanması, denetimi ve kullanıma sunulması sürecine ve öte yandan bilgi üretiminin geleceği, sistemleri, planlanması ile birlikte bilgi toplumunun oluşması, sorunları, bilgi ekonomisi ve politikası gibi çeşitli global ve özel konularda katkılara açık olan hakemli bir dergi [...]” (ÜNAK, 2000, s. 3) çıkartmak olduğu şeklinde belirtilmiştir. Söz konusu Dergi’de, bilginin toplanması, işlenmesi, saklanması, denetimi ve kullanıma sunulması süreçlerini teknoloji ve bilgi çağı bağlamında ele almakta, arşivcilik, bilgi yönetimi ve kütüphanecilik konuları ile ilgili disiplinlere ilişkin güncel konularda hakemli makale, görüş ve tanıtım-eleştiri yazılarına yer verilmektedir (Karagözoğlu-Aslıyüksek, 2016: 88; Yıldızeli ve Bahşişoğlu, 2020: 351-364; Çakmak, 2020: 385-401; Yılmaz, 2020: 403-419). Hakemli olan Dergi’de Türkçe ve İngilizce araştırmalar yer almaktadır. Başlangıçta sadece basılı formda yayınlanan Dergi, ilerleyen dönemlerde sadece elektronik formda yayınlanmaya başlamıştır ve ISSN 2148-354X numarasına sahiptir. Günümüze kadar 23 cilt halinde toplam 46 sayı yayınlanmıştır.

3.5. Bilgi ve Belge Araştırmaları Dergisi (2008-)

Bilgi ve Belge Araştırmaları Dergisi, 2008 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü tarafından İstanbul’da basılı formda yayınlanmaya başlamıştır. İlk sayıdan sonra beş yıl kadar yayınına ara veren Dergi, 2014 yılından itibaren yılda iki sayı halinde ve hakemli olarak yayınlanmaya başlamıştır ve DergiPark platformu üzerinden açık erişimli olarak hizmet vermektedir. Editörün ilk sayıda kaleme aldığı “Sunuş” yazısında (Üstün, 1998: V) Dergi’nin amacına dair bir bilgi verilmemiştir. -Editörün kaleme aldığı “Sunuş” metninin içeriğinden- söz konusu Dergi’nin amacının arşivcilik, dokümantasyon-enformasyon ve kütüphanecilik alanlarında meydana gelen “yeni gelişmeleri izlemek” şeklinde olduğu belirtilebilir. Dergi’nin internet sayfasında yayın amacı şu şekilde ifade edilmiştir: “Derginin amacı bilgi ve belge yönetimine ilişkin sorunları inceleyen ve çözüm önerileri sunan Türkçe veya İngilizce özgün bilimsel (hakemli) yazılara, görüşlere, okuyucu mektuplarına, tanıtım yazılarına, çeviri yazılara, haberlere ve meslekî toplantı duyurularına yer vererek bilgi ve belge alanının sağlıklı bir zeminde gelişimine katkı sağlamaktır. Bilgi paylaşım yollarını geliştirmek, bilgiyi düzenlemek,

sunmak ve bilgiye erişimi sağlamak, bilgi paylaşımının yarattığı değer sayesinde bilgiyi başta akademik ve toplumsal hayatın geneline yaymak ve bilgi temelli toplumsal kalkınmaya öncülük etmek derginin amaçlarındandır.” Dergi’de arşivcilik, bilgi yönetimi ve kütüphanecilik konuları ile ilişkili alanlarda hazırlanan yazılara hakemli yazılar ve kitap tanıtım başlıkları altında yer verilmektedir. İlk sayısı basılı formda olan derginin sonraki sayıları sadece elektronik (e-ISSN: 2148-8975) formda basılmıştır. 2022 yılı sonu itibarıyla toplam 18 sayı yayınlanmıştır.

3.6. Journal of Balkan Libraries Union (2013-)

Journal of Balkan Libraries Union (BLUJ), Balkan Kütüphaneler Birliği (Balkan Libraries Union, BLU) tarafından 2013 yılından itibaren Edirne’de hakemli olarak, yılda iki (bazen bir) sayı halinde ve sadece İngilizce olarak yayınlanan uluslararası bir dergidir. *Journal of Balkan Libraries Union (BLUJ)*, DergiPark üzerinden yayınlanan açık erişimli bir dergidir. Basılı ISSN (2148-077X) ve elektronik (e-ISSN (2148-9823) yayın numaralarına sahiptir ve her iki formda (basılı ve elektronik) da yayınlanmaktadır. Söz konusu Dergi’nin internet sayfasında “[...], kütüphane bilimi, e-yayıncılık, dokümantasyon ve bilgi bilimindeki teorileri, kavramları, modelleri, çerçeveleri ve felsefeleri kapsayan çift kör hakemli bir akademik [...]” dergi olduğu belirtilmektedir. Ayrıca “BLUJ araştırma makaleleri, inceleme/anket makaleleri, kısa iletişimler, kitap incelemeleri ve editöre notlarının yayımlandığı” ifade edilmektedir. Bununla birlikte BLUJ’un ilgilendiği konu alanının “geniş anlamda kütüphane bilimi” olduğu ve “kayıtlı bilgilerle ilgilenen tüm akademik ve profesyonel disiplinleri” kapsadığı ve bu konuların “bilgi bilimi, kütüphane bilimi, dil, dilbilim, tarih, edebiyat ve ilgili disiplinler, bilgi yönetimi, bilgi organizasyonu, bilgi arama, bilgi erişimi, arşivleme, insan bilgi davranışı ve dijital okuryazarlığı” içerdiği ancak konu alanının “bunlarla sınırlı” olmadığı belirtilmektedir. BLUJ araştırma makaleleri, inceleme/anket makaleleri, kısa iletişimler, kitap incelemeleri ve editöre notlar şeklinde yayımlara sahiptir (Balkan Kütüphaneciler Birliği, 2023). Dergi, düzenli yayınlanmamaktadır. 2018 yılında herhangi bir yayın faaliyeti olmayan Dergi, 2013, 2019, 2020 ve 2021 yıllarında yılda ancak 1 sayı halinde, diğer yıllarda ise iki sayı halinde yayınlanmıştır. Şimdiye kadar 8 cilt halinde 12 sayı yayınlanabilmiştir.

3.7. Bilgi Yönetimi (2018-)

Bilgi Yönetimi dergisi, Ankara Üniversitesi Bilgi Yönetim Sistemleri Belgelendirme ve Bilgi Güvenliği Merkezi (BİL-BEM) tarafından 2018 yılında Ankara’da yayın hayatına başlamıştır. Derginin yayınlanma amacı şu

şekilde ifade edilmiştir: “Bilgi Yönetimi Dergisi’nin Amacı: Disiplinlerarası yaklaşımla bilgi yönetimi, belge yönetimi, arşiv yönetimi ve bilişim sistemleri alanında özgün bilimsel araştırma makaleleri ile uygulama deneyimlerini içeren çalışmaları yayınlamak bilimsel çalışmaların artırılmasını ve yaygınlaştırılmasını amaçlamaktadır.” Hakemli ve yılda iki sayı olarak ve DergiPark üzerinden açık erişimli yayınlanan ve e-ISSN: 2636-8544 numarasına sahip bir dergidir. Bilgi yönetimi, belge yönetimi, arşiv yönetimi ve bilişim sistemleri alanında Türkçe ve İngilizce özgün bilimsel araştırma makaleleri ile uygulama deneyimleri, inceleme yazıları, görüşler, tanıtım yazıları, çeviri yazılar, haberler, meslekî toplantı duyurularına Dergi’de yer verilmektedir. 2022 yılsonu itibariyle 5 cilt ve 10 sayı olarak yayınlanmıştır. İşlemleri tamamlanan yazılar erken görünümlü olarak yayınlanmaktadır (BİL-BEM, 2021). Sadece Türkçe ve İngilizce araştırmalara Dergi’de yer verilmektedir.

3.8. Hazine-i Evrak Arşiv ve Tarih Araştırmaları Dergisi (2019-)

Ankara’da yayın hayatına başlayan *Hazine-i Evrak Arşiv ve Tarih Araştırmaları Dergisi*, Devlet Arşivleri Başkanlığının bir yayın organıdır. Dergi; “Türkiye ve dünyadaki arşivcilik tarihi ve gelişimi, arşivcilik hizmetlerinin tanıtımı, kamuda belge ve arşiv yönetimi konuları ve arşiv belgelerine dayalı olarak ortaya çıkarılan, alanında özgün bilimsel çalışmalar ile birlikte derleme, yayın değerlendirmesi, tahlil, tanıtım ve çeviri yazıları yayınlanarak ülkemiz ve dünya sosyal bilimlerin bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.” Türkçe, İngilizce ve Arapça dillerinde yayın yapan Dergi’de; sosyal ve beşerî alanlarda arşiv belgelerine dayalı olarak yapılan bilimsel araştırmalar, Türkiye’de ve dünyada çeşitli isim ve idarî yapı altında bulunan arşiv malzemesinin tanıtımı, arşivcilik tarihi ve gelişimi, arşiv sistemleri, belge restorasyonu, dijitalleştirme yöntemleri, kamuda belge ve arşiv yönetimi, e-arşiv sistemleri, elektronik belge yönetim ve arşivcilik hizmetlerinin tanıtımı gibi konularda yayın yapılmaktadır. Dergi, 2019-2020 yıllarında toplamda sadece iki sayı olarak yayınlanmıştır, hakemli bir dergidir ve DergiPark üzerinden açık erişimli olarak hizmet vermektedir. Ayrıca basılı ISSN: 2687-6515 ve elektronik e-ISSN: 2687-6019 numaralara sahiptir. Yılda sadece bir sayı yayınlanabilen söz konusu Dergi, şimdiye kadar 4 cilt ve 4 sayı yayınlanabilmiştir.

3.9. Library, Archive and Museum Research Journal (LAMRe) (2020-)

İstanbul Medeniyet Üniversitesi Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü’nün resmî yayın organı olan *Library, Archive and Museum Research Journal - (LAMRe)- (Kütüphane Arşiv ve Müze Araştırmaları Dergisi)*, 2019 yılında

İstanbul'da yayın hayatına başlamıştır. Şubat 2023 itibariyle toplam 4 cilt 6 sayı olarak yayınlanan Dergi, Türkçe ve İngilizce yayınlanmakta olup, yılda iki sayı çıkan, açık erişimli ve hakemli bir dergidir. Ek/özel sayı, konuya özel şeklinde de yayınlanabilecek olan Dergi'de, kütüphane ve kütüphane yönetimi, arşivcilik, müzecilik, bilgi yönetimi, belge yönetimi ve işletimi, bilimsel ve kültürel belleğin korunması, belgesel mirasın korunması, iletişim, işletme, yönetim - organizasyon gibi alanlardaki akademik araştırma, derleme ve saha/uygulama makalelerine yer verilmektedir. Dergi'nin amacı Türkiye'de ve dünyada kütüphane, arşiv, müze ve kültürel miras ile ilgili ve ilişkili konularda yapılan bilimsel çalışmaları desteklemek, yayınlamak ve geliştirmek olduğu ifade edilmektedir. Türkçe ve İngilizce araştırmalara Dergi'de yer verilmektedir. Ayrıca ISSN 2718-0832 numarası ile yayınlanmaktadır.

3.10. Education and Technology in Information Science (ETIS) (2022)

Education and Technology in Information Science (ETIS), Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü tarafından 2022 yılında kurulan ve yılsonu itibariyle ilk sayısının yayınlanması planlanmış bir dergidir. Söz konusu dergi kütüphane ve enformasyon bilimi alanında eğitim ve teknoloji konularında disiplinlerarası temel ve uygulamalı çalışmaları yayımlayan hakemli bir dergidir. Yılda iki sayı (Haziran ve Aralık) halinde yayımlanacak olan ve açık erişim yaklaşımını benimseyen ETIS, elektronik olarak ve DergiPark platformu üzerinden hizmet vermeyi planlamaktadır. Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizce şeklinde belirlenmiştir. Söz konusu Dergi'nin Şubat 2023 itibariyle herhangi bir sayısı yayınlanmamıştır.

4. Türkiye'de Bilgi ve Belge Yönetimi Alanı Hakkında Yayın Yapılan Diğer Dergiler

Türkiye'de -bilgi ve belge yönetimi alanında faaliyet gösterip bilgi ve belge yönetimi içerikli araştırmaların yayınlanması için potansiyel teşkil eden dergiler dışında- bilgi ve belge yönetimi konulu araştırmaların yayınlanabildiği ilişkili alan dergileri söz konusudur. Ancak bunların sayısını tam olarak vermek neredeyse imkânsızdır. -Aşağıda incelendiği üzere- Türkiye'de yönetim bilimleri, iletişim, hukuk, sanat, mühendislik, tarih, sosyal bilimler ve Türkiyat alanlarında hatta disiplinler arası yayın faaliyetleri yürüten dergiler gibi geniş bir konu yelpazesinde yayın faaliyeti yürüten dergilerin neredeyse tamamında bilgi ve belge yönetimi ile ilgili araştırmalar yayınlanabilmektedir. Bu alanların yanı sıra mühendislik, tıp,

sağlık bilimleri gibi alanlarda faaliyet gösteren dergilerde de bilgi ve belge yönetimi konulu araştırmalara yer verilebilmektedir veya en azından teorik olarak bilgi ve belge yönetimi konulu araştırmaların yayınlanması mümkündür. Bu durum, bir taraftan arşivciliğin disiplinler arası bir yanının olduğunu bir taraftan da doğrudan ilgili dergilerin yanı sıra ilişkili alan dergilerinde de bilgi ve belge yönetimi ile ilgili yayınların yapılabileceğini göstermektedir ve bunların sayısını eksiksiz bir şekilde hazırlamak da tahmin edileceği üzere kolay değildir. Şimdi bu türden dergilerin bir kısmına ve bu dergiler içinde yayınlanan bilgi ve belge yönetimi ile ilgili bazı makale örneklerine kısaca göz atmak yerinde olacaktır.

4.1. Tarih Dergileri

Uzun zamandan beri tarih merkezli uzmanlık alanına sahip dergilerde bilgi ve belge yönetimi ile ilgili yayınların yapıldığı bilinen bir konudur. Bunun esas nedeni; arşivciliğin 16. yüzyıldan beri hukuk biliminin, 17. yüzyıldan beri diplomatik biliminin, 19. yüzyıl başlarından beri de tarih biliminin alt uzmanlık alanlarından biri gibi addedilmiş olmasıdır. Ancak tarih bilimi çerçevesinden yayın yapan dergilerde bilgi ve belge yönetimi ile ilgili dikkat çekici bir fazlalıkta araştırmalara tesadüf edilmesi de söz konusu değildir. Bununla birlikte Türkiye’de bilgi ve belge yönetimi hakkında yayınlanan makalelerin yayınlandığı dergilerin başında -meslekle doğrudan ilgili dergiler dışında- tarih alanına özgü yayın faaliyeti yürüten dergiler gelmektedir. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, bu türden tarih dergileri arasında yer almaktadır. Bu Dergi’de yayınlanan “Yerel Tarih Çalışmalarında Kullanılan Arşiv Kaynaklarının Üretildiği Kurumlar” (Keskin, 2009), “Ortaçağ Müslüman Türk Devletlerinde Belge ve Arşiv Yönetimi Hakkında Gözlemler” (Keskin, 2010), *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*’nde “Bilgi Kaynağı Olarak Efemeranın Kent Arşiv ve Müzeleri İçin Anlamı ve Apikam Örneği” (Akkaya, 2020a), *TTK Belgeler* dergisinde “Evrak-ı Atıkanın Suret-i Tasfiyesine Dair Rapor” (Rukancı ve Anameriç, 2007), *Tarih Araştırmaları Dergisi*’nde “Abdülhamid Dönemi Kitap Diplomasisi” (Anameriç ve Rukancı, 2017) ve yine *Tarih Araştırmaları Dergisi*’nde “Osmanlı Devleti’nde Satın Alınan Özel Kütüphaneler/Koleksiyonlar: Belgesel - Metodolojik Bir İnceleme” (Anameriç, 2021) başlıklarını taşıyan makaleler tarih içerikli dergilerde yayınlanan makalelerden sadece birkaçını oluşturmaktadır.

4.2. Sosyal Bilimler ve Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergileri

Sosyal Bilimler Dergileri sosyal bilim alanlarında tamamlanan araştırmaların yayınlanması için düşünülen dergiler arasındadır. Buna bağlı

olarak yakın zamanlarda bu tür dergilerde bilgi ve belge yönetimi hakkında bilimsel yayınlara yer verildiği görülmektedir. Örneğin, *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*'nde "Eski Medeniyetlerden Bugüne Arşivin Önemi ve Günümüzde Arşivcilik Hizmeti Veren Türk Arşivleri" (Baş, 2019), *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*'nde "Bir Değerlendirme: Cumhuriyet Döneminde Arşivcilik ve Arşivcilik Eğitimi" (Armağan, 2011), *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*'nde "Bir Özel Arşiv Nasıl Tasnif Edildi? Arşivcilik Metot ve Terminolojisi ile Bir Süreç Analizi" (Anameriç ve Rukancı, 2019) ve "Müzesini Düşleyen Arşiv: Grafist Arşivi" (Haşiloğlu ve İzer, 2021), *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*'nde "Türkiye'de Özel Arşiv Kavramı ve Bir Örnek (Ekrem Ceyhun'un Özel Arşivi)" (Sarıcaoğlu, 2012) ile *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*'nde "Türkiye'de Kentsel Dönüşüm Uygulamalarında Bilgi Merkezleri: Yeni Bir Fırsat mı Yoksa Tehdit mi?" (Akkaya, 2020b) bu türden dergilerde yapılan arşivcilikle ilgili yayınların bazılarıdır.

4.3. Türkiyat Araştırmaları Dergileri

Türkiyat dergileri bilgi ve belge yönetimi konulu yayınların nispeten az olduğu bir dergi grubudur. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*'nde "Türk Edebiyatı Tarihine Kaynak Olarak Arşivlerin Değeri" (Erünsal, 1977), *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*'nde "İngiliz Arşiv Belgelerinde Tahrifât: Türkiye Dosyası 1" (Kartın, 2014) ve *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*'nde "Erzurum Kütüphanelerinin Tarihi ve Bugünü" (Alikılıç ve Yılmaz, 2018) başlıklı makaleler bunlar arasındadır.

4.4. Yönetim-İşletme-Ekonomi Dergileri

Yönetim-işletme bilimi alanında faaliyet gösteren dergilerde de bilgi ve belge yönetimi konulu araştırmalar yayınlanmaktadır. Örneğin, *Yerel Yönetim ve Denetim* dergisinde "Kurum Arşivi Olarak Belediye Arşivleri" (Anameriç, 2010a) ve "Kurum Arşivlerinde Ayıklama ve İmha İşlemlerinin Uygulanması ve Belediye Arşivleri" (Anameriç, 2011), *Beklenen Mahalli İdareler Dergisi*'nde "Belediyelerde Arşivin Önemi" (Anameriç, 2010b) ve *Bilgi Ekonomisi ve Yönetimi Dergisi*'nde "Bilgi Kurumlarında Kurumsal İtibar: İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Kütüphanesi Örneği" (Keskin vd., 2014) adlarını taşıyan makaleler bu türden yayınlara örnektir.

4.5. İletişim ve Bilgisayar Dergileri

İletişim ve bilgisayar dergileri -Türkiyat dergileri gibi- arşiv konulu makalelerin nispeten az yayınlandığı diğer bir dergi grubudur. *Journal of*

Communication and Computer dergisinde “The Process of Institutionalization of Electronic Records Management Systems in Universities: Ankara University e-BEYAS Application” (Akdoğan ve Özdemirci, 2016) ve *BYTE Türkiye* dergisinde “Bilgisayarlı Arşivleme Sistemleri: Nedir? Ne Değildir?” (Ataman, 1994) gibi bilgi ve belge yönetimi ile ilgili makale yayınlanmıştır.

4.6. Sanat Dergileri

Sanatsal faaliyetlerin de bilgi ve belge yönetimi konusu ile ilişkili bir durumu söz konusudur. Bu yüzden bazı sanat dergilerinde bilgi ve belge yönetimi ile ilgili yayınların yapıldığı görülmektedir. Ancak bu türden dergilerde bilgi ve belge yönetimi konusunun fazla yer bulmadığını söylemek mümkündür. Örneğin, *Art-e Sanat Dergisi*'nde “Bir Sanat Pratiği Olarak “Arşiv” (Gök, 2021) ve *Z Kültür Sanat Şehir Tematik Dergisi*'nde “Binbir Gece Masallarında Kitap ve Kütüphane Motifi” (Akkaya, 2021) bu tür dergilerin yer verdiği bilgi ve belge yönetimi konulu makalelerin örneklerini oluşturmaktadır.

4.7. Mühendislik Dergileri

Son zamanlarda mühendislik dergilerinin bilgi ve belge yönetimi konusuna rağbet ettikleri söylenebilir. Bunun nedeni kuşkusuz bilgi ve belge yönetimi mesleğinin giderek daha yoğun bir şekilde teknoloji ile ilişkili bir hal almasıdır. Buna dair örnekler *Aksaray University Journal of Science and Engineering* dergisinde “Arşiv Yönetim Sistemleri için Ontoloji Bilgi Tabanı Geliştirilmesi” (Ertuğrul ve Güneş, 2017), *Çukurova Üniversitesi Mühendislik-Mimarlık Fakültesi Dergisi*'nde “Belge Yönetimi ve Kurumsal Bir İşletmede Uygulama Örneği” (Gürsoy ve Keleş, 2015), *Çukurova Üniversitesi Mühendislik-Mimarlık Fakültesi Dergisi*'nde “Türk İnşaat Sektörü İçin Bir Belge Yönetim Sistemi Önerisi” (Öcal ve Aydın, 2013), *AJIT-e: Academic Journal of Information Technology* dergisinde “Bilgi Yönetiminin İşletmelere Yenilik ve Rekabet Üstünlüğü Sağlaması” (Durdu ve İpek, 2020), *Gazi Üniversitesi Mühendislik Mimarlık Fakültesi Dergisi*'nde “Kütüphane Web Sitelerinin Kullanılabilirliği: Bir Uygulama Çalışması” (Kılıç ve Güngör, 2006) başlığı ile yayınlanmış olan makalelerdir.

4.8. Hukuk Dergileri

Hukuk alanı bilgi ve belge yönetimi ile ilişkili alanlardan biridir. Dolayısıyla bu alanın dergilerinde de bilgi ve belge yönetimi konulu makaleler yayınlanmaktadır. Örneğin *İstanbul Hukuk Mecmuası*'nda “Arşiv Kataloğundaki Özete Atıf Yapılır mı? (Belge-Katalog Uyumsuzluğuna Dair

Bir Örnek)” (Kalıpçı, 2017), *Ankara Barosu Dergisi*’nde “Adli Sicil ve Arşiv Kayıtlarının 5352 Sayılı Yasaya Göre Silinmesi“ (Özkan, 2010) ve *Fikri Mülkiyet ve Rekabet Hukuku Dergisi*’nde “Dijital Kütüphanelerde, elektronik Veri Tabanlarında ve Multimedya Ürünlerinde Telif Hakkı Sorunu” (Yılmaz, 2005) başlıklı makaleler yayınlanmıştır.

4.9. Eğitim Bilimleri Dergileri

Eğitim bilimleri, bilgi ve belge yönetimi ile ilişkili alanlardan bir diğeridir. Bu yüzden eğitim alanında yayınlanmakta olan dergilerde bilgi ve belge yönetimi ile ilgili makalelere yer verilmektedir. Örneğin, *Milli Eğitim Dergisi*’nde “Arşiv Belgelerinin Sosyal Bilgiler Dersinde Kullanılmasına İlişkin Öğretmen Adayı Görüşleri” (Seyhan, 2021), “Okul Kütüphanelerinde Mekân Tasarımı” (Küçükcan, 2015) ve “Okul Kütüphanecisinin Matematiksel Yöntem ile Seçimi: OWA (Sıralı Ağırlıklandırılmış Ortalama)” (Yılmaz, 2015) başlıklı makaleler yer almıştır.

4.10. Genel/Disiplinlerarası Dergiler

Bilgi ve belge yönetimi ile ilgili makalelerin disiplinler arası dergilerde de fazla denilebilecek sayıda yayımlandığı görülmektedir. Örneğin *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*’nde “Yapılandırmacı Öğretim Bakımından Arşiv Kaynaklarının Önemi” (Keskin, 2013), *Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi*’nde “Kurum ve Kuruluşların Bakış Açısından e-Belgelerin Arşivlenmesi” (Arısoy ve Özdemirci, 2017) ve “Filatelik Materyalin Nitelenmesi” (Anameriç, 2018), *Akademik İncelemeler* dergisinde “Yerel Yönetim Birliklerinde Belge Yönetimi Programı: Marmara ve Boğazları Belediyeler Birliği Örneği” (Çiçek ve Bozlağan, 2008), *İstanbul Araştırmaları* dergisinde “Osmanlı Devleti’nde Tekkeler Reformu ve Meclis-i Meşâyih’in Şeyhülislâmlık’a Bağlı Olarak Kuruluşu, Faaliyetleri ve Arşivi” (Aydın, 1998), *Türk Dünyası Araştırmaları* dergisinde “Meşihat Arşivi’nde Yeni Tasnif Olunan Siciller” (Aydın, 1994), *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*’nde “Muallim M. Cevdet’in Arşive ve Arşivciliğe Hizmetleri” (Büyükcoşkun, 1997), *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*’nde “Erken Dönem Türk Sinemasının Arşiv Kaynakları” (İnceoğlu, 2021), *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*’nde “Sicill-i Ahval Defterleri’ni Tamamlayan Arşiv Kayıtları” (Kütükoğlu, 1998), *Kafdağı* dergisinde “Eski Mezopotamya’nın Büyük Arşivleri (Nippur, Tell Şemşara, Babil, Mari (Tell Hariri) Arşivi ve Ninive (Asurbanipal) Kitaplığı)” (Kılıç, 2019) ve *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*’nde “Türkiye’deki Üniversite Kütüphanelerinde Engellilere Yönelik Hizmetler: Web Sayfaları Bağlamında Bir İnceleme”

(Zencir vd., 2017) başlıklarına sahip dergi ve makaleleri bu kapsamda sıralamak mümkündür.

Sonuç

Günümüz Türkiye'si bilgi ve belge yönetimi ile ilgili yayın faaliyetleri bakımından parlak bir görünüm arz etmektedir. 12'si yayın faaliyetlerine son vermiş olan 10 tanesi de halen yayın faaliyetlerine devam eden toplamda 22 dergi yayıncılığı söz konusudur. Bu dergilerin dokuzu İstanbul'da, dokuzu Ankara'da ve ikisi Edirne'de, biri İzmir'de ve biri Erzurum'da basılmıştır/basılmaktadır. Yayın hayatı son bulan dergilerin beşi Ankara'da, beşi İstanbul'da, biri İzmir'de ve biri de Edirne'dedir. Yayın hayatına devam etmekte olan dergilerin ise dördü Ankara'da, dördü İstanbul'da, biri Edirne'de ve biri de Erzurum'dadır.

Tablo 1: Günümüzde Türkiye'de Yayınlanmakta Olan Dergilerin Şehirlere Dağılımı

Derginin Yayımlandığı Şehir	Yayını Son Bulan Dergiler	Yayını Devam Eden Dergiler
Ankara	5	4
Edirne	1	1
Erzurum	-	1
İstanbul	5	4
İzmir	1	-
Toplam	12	10

Türkiye'de halen yayınlanmakta olan dergilerin tamamı hakemlidir. Bu dergilerin biri hariç (Müteferrika: Kitabiyat Dergisi) diğerleri elektronik ortamda açık erişimli olarak yayınlanmaktadır ve bu dergilerin biri (Bilgi Dünyası) hariç diğerleri DergiPark Platformu üzerinden açık erişimli hizmet vermektedir. Yine dergilerin genelinin kendisine ait bir internet sayfası bulunmaktadır. ISSN ve e-ISSN numaralarına sahiptirler. Yayın dilleri ise sadece Türkçe, Türkçe ve İngilizce hatta Türkçe, İngilizce ve Arapça şeklinde üç farklı dil dağılımına sahiptir. Arşivcilik, bilgi bilimi, kütüphanecilik ve ilişkili alanlarda hazırlanan araştırmaların; meslekî faaliyet ve durumun bilgilendirme amaçlı olarak dergilerin tamamında kendilerine yer bulduğu görülmektedir. Bunun dışında, -Oluşum Dergisi'nde olduğu gibi- edebî yayınlara ve yayımlandığı bölge ile alakalı bilgilendirici kültürel ve tarihî nitelikli araştırmalara da yer verilmesi söz konusudur.

Türkiye’de arşivcilikle ilgili yayın yapan dergiler kuşkusuz bunlarla sınırlı değildir. İlişkili alan olarak nitelendirilebilecek bazı dergilerde bilgi ve belge yönetimini (arşivcilik, bilgi bilimi ve kütüphanecilik) konu alan makaleler yayınlanmıştır, yayınlanmaktadır. Bu türden dergilerde yayın yapılmasının neden(ler)i çok açık olmasa da -beklemek istemeyenler için- hızlı yayın yapılması arzusu, yayın yapılan derginin mensubu bulunulan üniversitenin yayın organı olması ve puan kaygısını öne çıkartan dergilerin dizinlendiği indeksler konusunun bu davranışlarda belirleyici olduğu ifade edilebilir. Yönetim bilimleri, iletişim, hukuk, sanat, mühendislik, tarih, sosyal bilimler, eğitim ve Türkiyat alanlarında hatta disiplinler arası yayın faaliyetleri yürüten dergilerde bilgi ve belge yönetimi konulu araştırmaların -sıklıkla olmasa da- yayımlandığı görülmektedir. Tıp ve sağlık bilimleri gibi alanlarda yayın faaliyetleri gösteren dergilerde de bilgi ve belge yönetimi konulu araştırmaların teorik olarak yayınlanabilmesi mümkündür. Bu durum bir yandan bilgi ve belge yönetimi alanının disiplinler arası özelliğine işaret ederken bir yandan da bilgi ve belge yönetimi ile ilgili araştırmalara yer veren dergilerin oldukça geniş bir yelpazede faaliyet gösterdiklerini ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

Telif Eserler

- AĞAOĞLU, Bülent (2013), “Kütüphanecilik Dergi ve Bültenleri Kaynakçası”, *Türk Kütüphaneciliği*, 27.2, 403-409.
- AKDOĞAN, Zeynep ve ÖZDEMİRCİ, Fahrettin (2016), “The Process of Institutionalization of Electronic Records Management Systems in Universities: Ankara University e-BEYAS Application”, *Journal of Communication and Computer*, 13, 50-54.
- AKKAYA, Mehmet Ali (2020), “Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi’nde “Türkiye’de Kentsel Dönüşüm Uygulamalarında Bilgi Merkezleri: Yeni Bir Fırsat mı Yoksa Tehdit mi?”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11, 120-134.
- AKKAYA, Mehmet Ali (2020), “Bilgi Kaynağı Olarak Efemeranın Kent Arşiv ve Müzeleri İçin Anlamı ve APIKAM Örneği”, *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, XX.40, 323-350.
- AKKAYA, Mehmet Ali (2021), “Binbir Gece Masallarında Kitap ve Kütüphane Motifi”, *Z Kültür Sanat Şehir Tematik Dergisi*, 1, 476-477.
- ALİKILIÇ, Dündar ve YILMAZ, Malik (2018), Erzurum Kütüphanelerinin Tarihi ve Bugünü, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 63, 705-720.

- ANAMERİÇ, Hakan (2010a), “Kurum Arşivi Olarak Belediye Arşivleri”, *Yerel Yönetim ve Denetim*, 15.11, 8-13.
- ANAMERİÇ, Hakan (2010b), “Belediyelerde Arşivin Önemi”, *Beklenen Mahalli İdareler Dergisi*, 20.194, 7-12.
- ANAMERİÇ, Hakan (2011), “Kurum Arşivlerinde Ayıklama ve İmha İşlemlerinin Uygulanması ve Belediye Arşivleri”, *Yerel Yönetim ve Denetim*, 16.2, 16-21.
- ANAMERİÇ, Hakan (2018), “Filatelik Materyalin Nitelenmesi”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 58.1, 595-622.
- ANAMERİÇ, Hakan (2021), “Osmanlı Devleti’nde Satın Alınan Özel Kütüphaneler/Koleksiyonlar: Belgesel-Metodolojik Bir İnceleme”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 40.70, 276-341.
- ANAMERİÇ, Hakan ve RUKANCI, Fatih (2017), “II. Abdülhamid Dönemi Kitap Diplomasisi”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 36.62, 101-132.
- ANAMERİÇ, Hakan ve RUKANCI, Fatih (2019), “Bir Özel Arşiv Nasıl Tasnif Edildi? Arşivcilik Metot ve Terminolojisi ile Bir Süreç Analizi”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 23.4, 1811-1844.
- ARISOY, Yunus Emre ÖZDEMİRCİ, Fahrettin (2017), “Kurum ve Kuruluşların Bakış Açısından e-Belgelerin Arşivlenmesi”, *DTCF Dergisi*, 57.2, 1250-1270.
- ARMAĞAN, A. Şenol (2011), “Bir Değerlendirme: Cumhuriyet Döneminde Arşivciliğimiz ve Arşivcilik Eğitimi”, *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11.1, 20-51.
- ATAMAN, Bekir Kemal (1993), “Merhaba”, *Archimedia*, 1, 1-2. <http://www.tcsbat.org/bka/ArchiMedia/ARMD01.html>
- ATAMAN, Bekir Kemal (1994), “Bilgisayarlı Arşivleme Sistemleri: Nedir? Ne Değildir?”, *Byte Türkiye*, 3.4, 134-136.
- ATILGAN, Doğan (1997), “Kütüphanecilik Dergilerinin Mesleğe Katkıları”, *Hacettepe Üniversitesi Kütüphanecilik Bölümünün 25. Yılına Armağan*, Hacettepe Üniversitesi Kütüphanecilik Bölümü, Ankara, 109-114.
- ATILGAN, Doğan (2002), “Türk Kütüphaneciliği Dergisinin Yayın Yaşamındaki Yeri”, *Türk Kütüphaneciliği*, 16.3, 248-256.
- ATILGAN, Doğan, ATAKAN, Cemal ve BULUT, Burcu (2008), “Türkçe Kütüphanecilik Dergilerinin Atıf Analizi”, *Türk Kütüphaneciliği*, 22.4, 392-413.
- AYDIN, Bilgin (1994), “Meşihat Arşivi’nde Yeni Tasnif Olunan Siciller”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, 92, 122-151.
- AYDIN, Bilgin (1998), “Osmanlı Devleti’nde Tekkeler Reformu ve Meclis-i Meşâyih’in Şeyhülislâmlık’a Bağlı Olarak Kuruluşu, Faaliyetleri ve Arşivi”, *İstanbul Araştırmaları*, 7, 93-109.

- AYMAKOĞLU, İlter (1960), “Dergimiz Çıkarken”, *Kitap Belleten: Aylık Bibliyografya Biyografya Kültür Tarihi Dergisi*, 1.1, 1.
- BAHŞİŞOĞLU, Hatice Kübra, DURAN, Z. Canan ve YILDIZELİ, Aytaç (2007), “Mesleki ve Bilimsel Bir Dergi: Bilgi Dünyası”, *Adile Günden Anısına Armağan: ÜNAK’03 Bildiriler. Bilgi Erişimde Değişen Yollar ve II. Tıbbi Bilgi Yönetimi ve Teknolojileri Sempozyumu -Ankara, 25-26 Eylül 2003-*, ÜNAK, Ankara, 78-88.
- Balkan Kütüphaneciler Birliği, (2023, 15 Ocak), Erişim Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/jblu>
- BAŞ, İbrahim (2019), “Eski Medeniyetlerden Bugüne Arşivin Önemi ve Günümüzde Arşivcilik Hizmeti Veren Türk Arşivleri”, *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10.1, 76-95.
- BİL-BEM, (2021, 19 Ocak), Erişim Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/by>
- BÜYÜKCOŞKUN, (1997), “Muallim M. Cevdet’in Arşive ve Arşivciliğe Hizmetleri”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 3, 203-211.
- ÇAKMAK, Nermin (2020), “Bilimsel Dergi Yayıncılığında Süreklilik: 2016-2020 Yılları Arasında Bilgi Dünyası Dergisi”, *Bilgi Dünyası*, 21.2, 385-401.
- ÇAKMAK, Tolga (2020), “Bir Dergi Yönetim Sistemi Yapılandırması Süreci: Bilgi Dünyası Dergisi ve Açık Dergi Sistemleri”, *Bilgi Dünyası*, 21.2, 373-384.
- ÇELİK, Sönmez (1994), “Türk Kütüphaneciler Derneği ve Şubelerinin Yayınları”, *Türk Kütüphaneciliği*, 8.3, 234-244.
- ÇİÇEK, Niyazi ve BOZLAĞAN, Recep (2008), “Yerel Yönetim Birliklerinde Belge Yönetimi Programı: Marmara ve Boğazları Belediyeler Birliği Örneği”, *Akademik İncelemeler*, 3.2, 188-222.
- DİLEK-KAYAOĞLU, Hülya (2004), “Bilimsel İletişim Sürecinde Basılı Dergiden Elektronik Dergiye Geçiş”, *Aysel Yontar Armağanı*, İstanbul, Türk Kütüphaneciler Derneği İstanbul Şubesi, 37-65.
- DURDU, Ali ve İPEK, Emine (2020), “Bilgi Yönetiminin İşletmelere Yenilik ve Rekabet Üstünlüğü Sağlaması”, *AJIT-e: Academic Journal of Information Technology*, 11.43, 105-114.
- ERTUGRUL, Mehmet ve GÜNEŞ, Ali (2017), “Arşiv Yönetim Sistemleri İçin Ontoloji Bilgi Tabanı Geliştirilmesi”, *Aksaray University Journal of Science and Engineering*, 1.2, 85-109.
- ERÜNSAL, İsmail E. (1977), “Türk Edebiyatı Tarihine Kaynak Olarak Arşivlerin Değeri”, *İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Mecmuası*, 19, 213-222.
- ERÜNSAL, İsmail E. (1999), “Yayın Hayatına Başlarken...”, *Arşiv Araştırmaları Dergisi*, 1, VII-VIII.
- GÖK, Muhammet Fatih (2021), “Bir Sanat Pratiği Olarak “Arşiv””, *Art-e Sanat Dergisi*, 14.27, 183-195.

- GÜLER, Ceyhan ve KESKİN, İshak (2020), “Türkiye’de Arşivcilik Alanındaki Araştırma Sorunları: Arşiv Dünyası Dergisinde Yayınlanan Makalelerin İçerik Analizi”, *Bilgi ve Belge Araştırmaları Dergisi*, 13, 1-31.
- GÜRSOY, Gökhan ve KELEŞ, A. Emre (2015), “Belge Yönetimi ve Kurumsal Bir İşletmede Uygulama Örneği”, *Çukurova Üniversitesi Mühendislik-Mimarlık Fakültesi Dergisi*, 30.1, 65-72.
- HAŞILOĞLU, Mehmet Ferruh ve İZER, Ayşegül (2021), “Müzesini Düşleyen Arşiv: Grafist Arşivi”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 25. 1, 327-342.
- İNCEOĞLU, Fatma Samime (2021), “Erken Dönem Türk Sinemasının Arşiv Kaynakları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 19.37, 243-304.
- İPŞİRLİ, Mehmet (2002), “Her Medeniyetin Bir Ansiklopedisi Vardır”, *Doğu Batı - Oryantalizm I-*, 5.20, 235-245.
- KALIPÇI, Mahmud Esad (2017), “Arşiv Kataloğundaki Özete Atıf Yapılır mı? (Belge-Katalog Uyumsuzluğuna Dair Bir Örnek)”, *İstanbul Hukuk Mecmuası*, 75, 531-542.
- KARAGÖZOĞLU ASLIYÜKSEK, Mehlika (2016), “Bilgi Teknolojileri ve Dijitalleşmenin Türkiye’de Bilgibilim Literatürüne Yansıması: Bilgi Dünyası Dergisi Örneği (2000-2014)”, *Bilgi Dünyası*, 17.1, 87-103.
- KARTIN, Cengiz (2014), “İngiliz Arşiv Belgelerinde Tahrifât: Türkiye Dosyası 1”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 37, 143-161.
- KESKİN, İshak (2009), “Yerel Tarih Çalışmalarında Kullanılan Arşiv Kaynaklarının Üretildiği Kurumlar”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 47, 209-247.
- KESKİN, İshak (2010), “Ortaçağ Müslüman Türk Devletlerinde Belge ve Arşiv Yönetimi Hakkında Gözlemler”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 50, 27-58.
- KESKİN, İshak (2013), “Yapılandırmacı Öğretim Bakımından Arşiv Kaynaklarının Önemi”, *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 3.5, 1-29.
- KESKİN, İshak, FURAT, Mehmet Fahri, KAYGISIZ, Esra Gökçen ve OĞUZ, Nizamettin (2014), “Bilgi Kurumlarında Kurumsal İtibar: İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Kütüphanesi Örneği”, *Bilgi Ekonomisi ve Yönetimi Dergisi*, 9.2, 101-120.
- KILIÇ, Elif ve GÜNGÖR, Zühal (2006), “Kütüphane Web Sitelerinin Kullanılabilirliği: Bir Uygulama Çalışması”, *Gazi Üniversitesi Mühendislik Mimarlık Fakültesi Dergisi*, 21.4, 781-789.
- KILIÇ, Yusuf (2019), “Eski Mezopotamya’nın Büyük Arşivleri (Nippur, Tell Şemşâra, Babil, Mari (Tell Hariri) Arşivi ve Ninive (Asurbanipal) Kitaplığı)”, *Kafdağı*, 4.2, 88-106.

- KÜÇÜK, Mehmet Emin (2020), “Bilgi Dünyası: Başlangıç,” *Bilgi Dünyası*, 21.2, 365-371.
- KÜÇÜKCAN, Berrin (2015), “Okul Kütüphanelerinde Mekân Tasarımı”, *Milli Eğitim Dergisi*, 45.208, 218-232.
- KÜTÜKOĞLU, Mübahat S. (1998), “Sicill-i Ahval Defterleri’ni Tamamlayan Arşiv Kayıtları”, *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 12, 141-157.
- MERCANLIGİL, Şefika Doğdu (1956), *Yeni Yayınlar: Aylık Bibliyografya Dergisi*, 1.1, 1.
- ÖCAL, M. Emin ve AYDINLI, Serkan (2013), “Türk İnşaat Sektörü İçin Bir Belge Yönetim Sistemi Önerisi”, *Çukurova Üniversitesi Mühendislik-Mimarlık Fakültesi Dergisi*, 28.1, 51-60.
- ÖZKAN, Nejat (2010), “Adli Sicil ve Arşiv Kayıtlarının 5352 Sayılı Yasaya Göre Silinmesi”, *Ankara Barosu Dergisi*, 3, 253-261.
- RUKANCI, Fatih ve ANAMERİÇ, Hakan (2007), “Evrak-ı Atıkanın Sureti-i Tasfiyesine Dair Rapor”, *TTK Belgeler*, XXVII.31, 91-111.
- SARICAOĞLU, M. Esat (2012), “Türkiye’de Özel Arşiv Kavramı ve Bir Örnek (Ekrem Ceyhun’un Özel Arşivi)”, *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3.2, 61-70.
- SEYHAN, Ayşe (2021), “Arşiv Belgelerinin Sosyal Bilgiler Dersinde Kullanılmasına İlişkin Öğretmen Adayı Görüşleri”, *Milli Eğitim Dergisi*, 50.229, 655-680.
- ŞİMŞEK, Hüseyin, (2001), “XIX. Yüzyıl Çocuk Dergiciliği ve Eğitsel İşlevleri Üzerine”, *Milli Eğitim Dergisi*, 151, 1-9.
- TAŞKIN, Zehra ve ÇAKMAK, Tolga (2010), “Başlangıcından Bugüne Bilgi Dünyası Dergisi’nin Bibliyometrik Profili”, *Bilgi Dünyası*, 11.2, 332-348.
- TBMM Enformasyon Merkezi, (1987), “Sunuş”, *Bilgi: TBMM Enformasyon Merkezi Dergisi*, 1.1, 1.
- TONTA, Yaşar (2002), “Türk Kütüphaneciliği Dergisi, 1987-2001”, *Türk Kütüphaneciliği*, 16.3, 282-320.
- Türk Kütüphaneciler Derneği Ankara Şubesi, (1972), “Çıkarken”, *Kütüphanecilik: Aylık Meslek Dergisi*, 1.1, 1.
- Türk Kütüphaneciler Derneği Edirne Şubesi, (1993), “Editörden”, *Oluşum Dergisi*, 1.1, 1.
- Türk Kütüphaneciler Derneği, (1952), “Başlarken”, *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülten*, 1.1, 1.
- ÜNAK (2000), “Başlarken”, *Bilgi Dünyası*, 1, 3.
- ÜSTÜN, Ayşe (1998), “Sunuş”, *Bilgi ve Belge Araştırmaları Dergisi*, 1, V.
- YAVUZ, Fuat (1999), “Editör’den”, *Arşiv Dünyası Bülteni*, 1, 1.

- YILDIZELİ, Aytaç ve BAHŞİŞOĞLU, Hatice Kübra (2020), “Bilgi Dünyası: Bir Düşünceden Bilimsel Dergiye (1998-2013)”, *Bilgi Dünyası*, 21.21, 351-364.
- YILMAZ, Bülent (2020), “Bilgi Dünyası Dergisi: 2000-2019 Dönemi İçin Makale, Yazar ve Konu Unsurları Açısından Niceliksel Bir Değerlendirme”, *Bilgi Dünyası*, 21.2, 403-419.
- YILMAZ, Murat (2015), “Dijital Kütüphanelerde, elektronik Veri Tabanlarında ve Multimedya Ürünlerinde Telif Hakkı Sorunu”, *Fikri Mülkiyet ve Rekabet Hukuku Dergisi*, 5.1, 77-112.
- YILMAZ, Murat (2015), “Okul Kütüphanecisinin Matematiksel Yöntem ile Seçimi: OWA (Sıralı Ağırlıklandırılmış Ortalama)”, *Mili Eğitim Dergisi*, 44.208, 200-217.
- ZENCİR, Mithat Baver, KUTLUTÜRK, Levent ve SUBAŞIOĞLU, Fatoş (2017), “Türkiye’deki Üniversite Kütüphanelerinde Engellilere Yönelik Hizmetler: Web Sayfaları Bağlamında Bir İnceleme”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 57.1, 720-739.

Dergilere Ait İnternet Sayfaları

- Akademik İncelemeler Dergisi, (2022, 6 Aralık), Erişim Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/akademikincelemeler>
- Aksaray University Journal of Communication and Computer, (2022, 6 Aralık), Erişim Adresi: <http://asujse.aksaray.edu.tr/tr/>
- Ankara Barosu Dergisi, (2022, 6 Aralık), Erişim Adresi: <http://www.ankarabarusu.org.tr/e-yayin/dergi/ankara-barosu-dergisi.html>
- Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi, (2023, 10 Ocak), Erişim Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dtcfdergisi>
- Art-e Sanat Dergisi, (2023, 10 Ocak), Erişim Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduarte>
- Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, (2023, 10 Ocak), Erişim Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ataunisobil>
- Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, (2023, 10 Ocak), Erişim Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ataunitaed>
- Beklenen Mahalli İdareler Dergisi, (2023, 10 Ocak), Erişim Adresi: <https://www.mahalliidarelerdergisi.com.tr/>
- Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Abant Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, (2023, 10 Ocak), Erişim Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/asbi>
- Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi, (2023, 10 Ocak), Erişim Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ctad>
- Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, (2023, 10 Ocak), Erişim Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/jiss>

- Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, (2023, 10 Ocak), Erişim Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/divan>
- Education and Technology in Information Science (ETIS), (2023, 10 Ocak), Erişim Adresi: <https://dergipark.org.tr/en/pub/etis>
- İstanbul Hukuk Mecmuası, (2023, 10 Ocak), Erişim Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ihm>
- İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, (2023, 10 Ocak), Erişim Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iutarikh>
- İstanbul Üniversitesi Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi, (2023, 10 Ocak), Erişim Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iugaad>
- Kafdağı Dergisi, (2023, 10 Ocak), Erişim Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kafdagı>
- Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, (2023, 10 Ocak), Erişim Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kusbd>
- Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, (2023, 10 Ocak), Erişim Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sutad>
- Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, (2023, 10 Ocak), Erişim Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/trkede>
- Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, (2023, 10 Ocak), Erişim Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/talid>
- Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, (2023, 10 Ocak), Erişim Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tda>
- TTK Belgeler, (2023, 10 Ocak), Erişim Adresi: <https://belgeler.gov.tr/>
- Yerel Yönetim ve Denetim Dergisi, (2023, 10 Ocak), Erişim Adresi: <http://www.sanalbasin.com/site/yerel-yonetim-ve-denetim-dergisi-kontder-mahalli-idareler-kontro-21714/>

AYDIN İLİNDE AHİLİK VE AHÎ ZAAVİYELERİNE BİR BAKIŞ*

A View on Ahilik and the Ahi Lodges in Aydın

Kemal Ramazan HAYKIRAN**

ÖZ: Ahilik, Orta Çağ Anadolu'sunun toplumsal ve kültürel dokusuna yön vermiş kurumların başında gelmektedir. Ahilik teşkilatı, yüksek ahlaka mensup kişileri bir araya getiren bir kültür ortamıdır. Osmanlı kültür tarihinde önemli yer tutan Ahilik, kuruluşundan itibaren bütün gücünü başta gençler olmak üzere özellikle sanatkar ve esnafı bir bağ ile birbirlerine bağlamış, onları manevî ve ahlaki yönden eğitmeyi böylece yüksek seviyeli bir toplum üretmeyi kendine hedef bilmıştır. Ahilik ilk Meslek teşkilatı ve ciddi anlamdaki ilk mesleki eğitim kurumu olma özelliğini göstermekteydi. Ahilik, sadece mesleki saha ile ilgili olmayıp dinî, ahlaki, toplumsal, kültürel ve siyasi fonksiyonları da bünyesinde barındıran Anadolu'ya ait köklü bir değerdir. Orta Çağ Anadolu'sunun toplumsal ve kültürel dokusuna yön vermiş kurumların başında gelen Ahiliğin XIV. yüzyıl başlarında kati bir biçimde Türk hakimiyetine giren Aydın ve çevresinde de faal bir biçimde varlık gösterdiği ve bu özelliğini Osmanlı hakimiyetine geçtiği XV. yüzyıldan sonrasında da geliştirerek devam ettirdiği görülmektedir. Bu çalışmada klasik kronikler seyahatnameler ve özellikle de Kanunî dönemine ait "166 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Anadolu Defteri (937/1530), Hüdavendigâr, Biga, Karesi, Saruhan, Aydın, Menteşe, Teke ve Alaiye Livaları" başlıklı defter ile T.T 0001/1 M. Numaralı Fatih devrine ait bir diğer defter başta olmak üzere XIII. yüzyıl ile XVIII. Yüzyıllar arasında Aydın'daki Ahî varlığı hakkında bilgi veren arşiv malzemelerinin verdiği bilgiler ışığında Aydın'da bulunan Ahiler ve bunlara ait zaviyelerin derli toplu bir biçimde ortaya konulması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Aydın İli, Güzelhisar-ı Aydın, Ahiler, Ahî Zaviyeleri

ABSTRACT: Ahilik is among the leading institutions in Medieval Anatolia that shaped the social and cultural life of the time. The Ahi organization was a type of a cultural environment that brought the people of high morality together. Ahilik, which has a unique

* Bu makale, tarafımızdan kaleme alınan "Aydın'da Bir Ahilik Merkezi Olarak Eski Çine ve Ahmed Gazi Külliyesi" başlıklı makalenin geliştirilmiş hâlidir. Bkz. Haykiran, K. R. (2019), Aydın'da Bir Ahilik Merkezi Olarak Eski Çine ve Ahmed Gazi Külliyesi, *Yeni Fikir Dergisi*, 11.22, 45-54. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/yenifikirjournal/issue/61755/923214>.

** Dr., Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, Aydın, krhaykiran@adu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7840-0309

Geliş Tarihi / Received: 05.04.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 07.04.2023

Yayın Tarihi / Published: 20.07.2023

place in the history of Ottoman culture, connected especially the youth, the artisans and the tradesmen, set the goals of itself on educating the class spiritually and morally, thus producing a high-level society. Ahilik today accepted as the first Professional organization and the first serious institution of vocational education. As a deep-rooted Anatolian value, Ahilik was not only related to the Professional field, but also included religious, moral, social, cultural and political functions. Ahilik, as one of the institutions that shaped the social and cultural structure of Medieval Anatolia, was primarily founded in the XIVth century, when Aydın and its environment was taken under Turkish control and it is seen that situation continued and developed under the rule of the Ottomans over the same region. In this study the Ahi community in Aydın and their lodges between XIIIth and XVIIIth centuries will try to be presented under the light of the travellers notes and the archive records, especially the book named as “166 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Anadolu Defteri (937/1530), Hüdavendigâr, Biga, Karesi, Saruhan, Aydın, Menteşe, Teke ve Alaiye Livaları” of Suleiman II time and another book known as T.T 0001/1 M. of Mehmed II time.

Keywords: Aydın Province, Güzelhisar-ı Aydın, Ahilik, Ahi Lodges

Giriş

Doğu ile batı arasında önemli ticaret yolları üzerinde bulunan ve verimli tarım arazilerine sahip olan Aydın, tarihin her döneminde canlı bir ticarî hareketliliğe sahip olduğu gibi köklü şehircilik geleneği sayesinde oldukça erken dönemlerden itibaren zengin bir esnaf kültürünü de bünyesinde barındırmaktaydı. Bu zengin ve kadim şehrin yeni sahipleri olan Türkler, bu muhite geldikleri XIII. yüzyılın sonundan itibaren kendilerine ait şehir kültürlerini dolayısıyla da esnaf teşkilatlarını Aydın ve çevresine taşıyarak burada çok daha zengin bir çarşı kültürü oluşturmuşlardı. Aydınogulları ile birlikte Türk hâkimiyetine giren ve ismini de bu beyliğin kurucusundan alan Aydın, aynı canlılığı ve hareketliliği bu dönemde de göstermiştir. Bu kadim memlekette oluşan tarihî ve kültürel birikimin yeni bir temsilcisi ve takipçisi olmakla beraber kendilerine ait Türk ve Müslüman kültür hayatını bu coğrafyayı işleyen Aydınogulları, mimaride, kültürde, sanatta ve sosyal hayatta yeni bir anlayışı şehre hâkim kılmışlardı. Aydınogulları ile birlikte Türklerin eline geçen Aydın ve çevresi, XIV. yüzyılda kesin olarak Osmanlı hâkimiyetine geçmiş, böylece Türklere ait çok daha sistematik ve köklü bir siyasi ve sosyal yapı muhite hâkim olmuştu. XIV. yüzyılda Türk beyleri tarafından fethedilen Batı Anadolu’da Ahilik önemli bir yere sahip olmuştu. Özellikle Aydın ve çevresi önemli bir ahi merkezi olarak görülmektedir. Aydınogulları şehre ilk geldiği günlerden itibaren Aydın ve çevresinde ahi varlığından söz etmek mümkündür. Ali Han Baba ve oğlu İsmail Baba akla gelen ilk Ahi şeyhleri arasında yer almaktadır (Haykiran, 219: 45).

Klasik döneme ilişkin gerek tahrir gerekse evkaf defterleri incelendiğinde bu defterlerde yer alan zaviye isimlerinden hareketle Aydın’da yoğun bir ahî varlığının bulunduğu tespiti rahatlıkla yapılabilmektedir. Sadece isimlerine

ulaşılabilen bu ahî Babalarının hayat hikayelerine ilişkin bilgiler kaynakların yetersizliği sebebiyle yok denecek kadar azdır. Aydın ve çevresinin erken dönemleri hakkında aydınlatıcı bilgiler veren “166 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Anadolu Defteri (937/1530), Hüdavendigâr, Biga, Karesi, Saruhan, Aydın, Menteşe, Teke ve Alaiye Livaları” adlı defter ahîler konusunda da kayda değer verileri ihtiva etmektedir. Kanuni Sultan Süleyman Han zamanında tutulan bu defter Aydın hakkında tafsilatlı bilgi veren erken tarihli kaynak olma özelliğine sahiptir. Bu defterde, Aydın Ahîleri ile ilgili olarak “*Ahî Baba, Ahî Dede, Ahî Eymân, Ahî Germiyân, Ahî Hâcî, Ahî Halîl, Ahî Hayrî'd-dîn, Ahî İsrâ'îl, Ahî 'İvaz, Ahî 'İvaz bin Hamza, Ahî Kara, Ahî Mahmûd, Ahî Mustafâ, Ahî 'Osmân, Ahî Papuçcu, Ahî Süleymân, Ahî Şâtır, Ahî Yavaş, Ahî Yegan*” (166 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Anadolu Defteri, 1995:79) gibi isimlere ulaşılmaktadır. Bununla birlikte, T.T 0001/1 M. Numaralı Fatih Devrine ait defterde yine Aydın ile ilgili önemli bilgiler içermektedir. Bu defter “T.T 0001/1 M. Numaralı Fatih Mehmed Devri Aydın İli Mufassal Defteri (Metin ve İnceleme)” adı altında Mehmet Akif Erdoğan tarafından neşredilmiştir (Erdoğan ve Bıyık, 2015).

Ali Hân Baba

Aydın'ın Türk hâkimiyeti ilk girdiği dönemlerde yaşamış, Aydın'ın en eski mutasavvıflarından biri olan Ali Hân Baba, Aydınoglu Türkmenleri ile birlikte hareket eden bir Yesevî Dervişiydi. Aydın Bey ile birlikte hareket eden Türkmenlerin yanlarındaki bilge kişi olan Ali Hân Baba'nın Ahî Teşkilatı'na mensup bir şeyh olduğu düşünülmektedir. Tam olarak ölüm tarihi bilinmemek ile birlikte Aydın Bey'in ölümünden kısa bir süre sonra Aydınogulları'nın Birgi ve çevresini ele geçirmeden az bir zaman önce vefat ettiği anlaşılmaktadır (166 Numaralı Muhasebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri, 1995: 419). Oğlu İsmail Baba da tıpkı babası gibi derviş bir kişiydi. Aydın merkezde bulunan türbesi uzun bir süre Ali Hân Baba'nın türbesi sanılmaktaydı. Fakat türbe üzerindeki kitabenin tekrar gözden geçirilmesi neticesinde orada geçen “*İsmail bin Ali Hân*” ifadesi ile bu türbenin Ali Hân Baba'ya değil de onun oğlu olan İsmail Baba'ya ait olduğu açıkça anlaşılmış oldu (Kürüm, 2018: 398). Ali Hân Baba ismi ile anılan ve bu aile ile bağlantılı olan bir diğer eser de Aydınogulları'nın önemli bir kütür merkezi olan Tire'de görülmektedir (166 Numaralı Muhasebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri, 1995: 463).

Ali Baba

Hakkında oldukça az bilgi bulunan Ahî Baba'nın babasının adının Bahaeddin olduğu öğrenilmektedir. Defterde Ahîler ilgili kayıtlarda Ahî

Baba olarak geçmektedir. Faaliyetleri hakkında çok sınırlı bilgi bulunan Ali Baba'nın soyunun Aydınogulları ile bu muhite geldiğine inanılmaktadır. Osmanlı'nın Aydın İli'nde ilk hâkimiyet dönemine ait olan Ahî Baba'nın eski adı Fota şimdiki adıyla Gökçe Köyü'ne kayıtlı olduğu görülmektedir. İlgili kayıtlarda Fota Köyünde XV. yüzyıla tarihlenen bir zaviyesi olduğu görülmektedir. Yavuz dönemine kadar burada bulunan zaviyenin bu dönemde Tire merkezin doğu yakasında yer alan Hacı Köy civarına taşındığı tespit edilmektedir (T.T 0001/1, 2015:7).

Ahî Alihan Zaviyesi

Aydın ile ilgili arşiv kayıtlarında Ahî Babası olarak kaydedilen Ali Han'ın adına yaptırılan ve yapılış tarihi bilinmeyen bir zaviye ve türbe bulunmaktadır. Bugün Tire Kazasının Manda Köyüne denk gelen muhitte bulunan zaviyenin XIX. yüzyıla kadar faal olduğu da anlaşılmaktadır (Öntuğ, 2104: 37). Dönemin önemli Ahî Zaviyeleri arasında yer aldığı anlaşılan Ahî Ali Han Zaviyesi hakkında Evliya Çelebi Seyahatnamesinde de bilgi bulunmaktadır. Evliya Çelebi aynı mekandaki yeri tarif ederek bunu medreseler kısmında Ali Han Medresesi olarak zikretmektedir. Bu bilgiye göre Ali Han, Aydınogulları döneminin önemli Ahîleri arasında yer almaktadır.

Ahî Sinaneddin Yusuf

XIV. yüzyılda Güzelhisar'da doğan Sinaneddin Yusuf, Aydın'ın yetiştirdiği önemli Ahî Şeyhleri arasında yer almaktadır. Aileden gelen bir Ahîlik bağı olmasından dolayı "Ahîzâde" adıyla da anılmaktadır. Temel eğitimini Güzelhisar'da ailesinin yanında almasını takiben Tire'ye geçmiş ve Birgîvîzâde Muslihiddin Efendi'nin talebesi olmuştur. Uzun bir müddet buradaki talebeliğine devam edem Ahî Sinaneddin sonraki yıllarda Anadolu'dan ayrılarak İran'a gitmiş ve burada Akkoyunlu Devleti'nin yetiştirdiği önemli alimler arasında sayılan Celâleddin Devvânî'nin talebeliğine girerek ondan dersler almıştı. Burada kendini ispatlamasının ardından İran'ın seçkin medreselerinde ders vermeye başladı. Burada önemli bir ailenin kızı ile evlendiği kaydedilmektedir. Her ne kadar İran'lı bir ailenin kızı ile evlenmiş ve buradaki medreselerde kendisini ispatlamış olsa da bir müddet sonra Anadolu'ya geri döndü (Sarıköse, 2014: 169). Anadolu'ya dönünce İstanbul'a yerleşen ve burada Murad Paşa Medresesi'nde dersler veren Ahî Sinaneddin daha sonra Rumeli'ne doğru geçerek sırası ile Edirne'de Halebî Medresesi'nde ve Üsküp'te de İshak Paşa Medresesi'nde müderrislik yaptı. Uzunca bir müddet bu muhitteki müderrislik faaliyetlerine devam etmesinin ardından Trabzon'a müftü olarak

tayin edildi burada müftülük vazifesinin yanında müderrislik faaliyetlerine de devam etti (Sürreyya, 1996: 1513). Bu görevlerini tamamlamasının ardından başkaca görev almayarak emekliliğini isteyerek Bursa'ya yerleşti. Ömrünü burada tamamlayan Ahî Sinaneddîn Yusuf, Ahî Şeyhliğinin yanında önemli de bir ilim adamı olma özelliğini taşımaktaydı. Fen ve edebî ilimlerde çalışmaları olan Ahî Sinaneddîn belagati ve hitabeti ile ün yapmış bir kimseydi. “*Miftah-ı Ulûm*” adlı mühim bir esere üzerine şerh yazan Ahî Sinaneddîn Yusuf 1530 senesinde Bursa'da vefat etmiş ve Kükürtlü Yolu üzerindeki mezarlığa defnedilmişti (Sarıköse, 2014: 169). Her ne kadar ömrünü Aydın'da geçirmemiş olsa da Aydın'ın yetiştirdiği önemli Ahî şeyhleri arasında yer almaktadır.

Çine-Ahur'da Ahî İsmail Zaviyesi

Aydın'ın Çine İlçesine bağlı Ahur Köyü'nde bulunan Ahî Zaviyesi, devrinin hatırı sayılır Ahî Zaviyeleri arasında sayılmaktaydı. Tam kuruluş tarihi bilinmeyen Ahî Zaviyesinin XIX. yüzyıla kadar canlılığını koruduğu görülmektedir. Ahî Şeyhi İsmail'in kendisinin banisi olduğu anlaşılan Zaviyenin vakfına ait yine Ahur Köyü'nde yer alan tahıl ekimi yapılan arazilerin bulunduğu buradan elde edilen gelir ile Zaviyeye uğrayan misafirlerin masraflarının karşılandığı anlaşılmaktadır (BOA, EV. MKT: 2845/99). Tevcihat kayıtları incelendiğinde bu Ahî Zaviyesi'nin zaviyedârlığına H.1283 (M.1866-1867) tarihinde Hacı Emîroğlu Mustafa b. İsmail isimli kişinin tekrardan zaviyedârlığa verildiği anlaşılmaktadır. Buradan hareketle bu kişinin XIX. yüzyılın ikinci yarısında uzunca bir süre Zaviyenin görevlisi olarak bulunduğu öğrenilmektedir. Alışılmış Ahî Zaviyelerinden farklı olarak Türbe ile Zaviye binaları birbirine ayrı ve bir hayli uzak mesafelerde bulunmaktaydı. Bu durum Zaviye ve Türbenin aynı kişi tarafından ilgilenilmesinde zorluklara yol açmış olmalı ki R. 6 Şubat 1318 (M.19 Şubat 1903) tarihinde türbe için Zaviyeden ayrı bir türbedarın daha görevlendirildiği görülmektedir (Öntüç, 2014: 119).

Ahî Bahşayış Zaviyesi

Aydın en eski Ahî Şeyhleri arasında yer alan Ahî Bahşayış'ın zaviyesi Eski Çine'de bulunmaktaydı. Zaten bir Ahî Ocağı merkezi olan Eski Çine'de, bir Ahî Zaviyesi inşa ettirmiş olan Ahî Bahşayış'ın ne zaman yaşadığı ve Zaviyeyi ne zaman inşa ettirdiği kesin olarak bilinmese de Fatih Devrinde müsadere edilen vakıf mülkleri arasında bu Ahî Zaviyesi'nin de adı zikredilmektedir (Yiğit, 2009: 186). Yine tarihi kayıtlardan anlaşıldığına göre Ahî Bahşayış'ın babası da Ahî Yunus adında bir Ahî Şeyhiydi. Menteseoğulları döneminin önemli Ahî Şeyhlerinden olduğu anlaşılan Ahî

Yusuf'un oğlu olması sebebi ile Ahî Bahşayış'ın güçlü bir Ahî lideri olduğu anlaşılmaktadır. XV. yüzyıl civarında önemli bir merkez olma özelliğini koruyan Eski Çine'de merkezi, Ahî Ocakları'nın yanında ayrıyeten faaliyet gösteren Ahî Zaviyelerinin de bulunduğu anlaşılmaktadır (Haykiran, 219: 47). Ahî Bahşayış'ın zaviyesi de bu durum açısından güzel bir örnektir. Yine arşiv kayıtlarından Fatih devrinde müsadere edilen vakıf arazilerinin II. Bayezid döneminde geri iade edildiği bu iade işlemi esnasında ise Zaviyenin başında Ahî Hızır adında bir Ahî Şeyhinin bulunduğu öğrenilmektedir (166 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Anadolu Defteri, 1995: 503 ve Ahmet Yiğit, 2009: 186) Eski Çine'den başka Çine'de de ayrıca bir Ahî Zaviyesi inşa ettiren Ahî Bahşayış'ın 150 dönüme kadar ulaştığı anlaşılan vakıf arazilerinin de Çine'ye bağlı Küçükayal Köyü civarında bulunan ve adını da bu Ahî şeyhinden alan Bahşayış Bükü civarında Çine Çayı'nın kıyısında bulunduğu görülmektedir. Yine bu vakıf arazilerinin de yıllık 250 akçe geliri olduğu anlaşılmaktadır (Mete, 2014: 47).

Çine'de Ahî Yunus Zaviyesi

Menteşeoğulları döneminin önemli Ahî şeyhleri arasında zikredilen Ahî Yunus, bu dönemde Mentşeoğulları'nın önemli ilim ve kültür merkezi olan ve aynı zamanda Çine Çayı kıyısında önemli geçiş noktası olması ve dolayısıyla ticaret merkezi olan Eski Çine'ye yerleşerek burada bir Ahî Zaviyesi kurmuştu (Haykiran, 219: 48). Kendi dönemine ait faaliyetleri hakkında fazla bilgi bulunmayan Ahî Yunus aynı zamanda Ahî Bahşayış'ın babasıydı. Osmanlı hâkimiyeti döneminde kendi adına iki ayrı zaviye inşa eden Ahî Bahşayış aynı zamanda babası Ahî Yunus'tan devraldığı Ahî Ocağı'nı da idare etmekteydi (Yiğit, 2009: 186). Önemli bir Ahî Şeyhi olduğu anlaşılan Ahî Yunus'un zaviyesi için XVI. yüzyılda Dalama Nahiyesi'ne bağlı Mesudlu Köyü'nde bulunan 150 dönümlük arazi vakfedilmişti. Bunun yanında Büyükayaklı ve Küçükayaklı köylerinde de 21 dönüm miktarında tarlaların da zaviyenin vakıf gelirleri arasında sıralandığı görülmektedir (166 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Anadolu Defteri, 1995: 503). Bundan başka da zaviyenin yakınındaki iki dönüm hasılı olan yerden yılda 30 akçe gelir sağlanıyordu (Mete, 2014: 203).

Eski Çine'de Ahî Elvan Zaviyesi

Dönemin önemli Ahî merkezleri arasında sayılan Eski Çine'de bulunan Ahî Elvan Zaviyesi burada sonraki kuşak Ahî zaviyeleri arasında zikredilmektedir. 1530 ve 1562 tarihli defterlerde adına rastlanılmayan zaviyenin adı ilk defa 1683 tarihli defter kayıtları arasında görülmektedir. Buradan hareketle de Ahî Elvan Zaviyesi'nin 1562 tarihinden sonra faaliyete

geçen bir Ahî Zaviyesi olduğu rahatlıkla söylenebilir (Haykıran, 219: 49). İlk kayıta Zaviyenin başındaki Zaviyedârın Şeyh Ali olduğu daha sonra ise bu göreve İbrahim Halife'nin tevcih edildiği öğrenilmektedir (BOA, AE III. Nr:3/203, lef 2). 1702 tarihinde ise Çine Kadısı Ali Efendi'nin arzı ise Süleyman Halifenin, Zaviyenin başına getirildiği görülmektedir (Mete, 2014: 75).

Karpuzlu'da Ahî Polad Zaviyesi

Aydın'ın Karpuzlu İlçesinde bulunan Ahî Polad Zaviyesi bu çevrede bulunan erken tarihli Ahî zaviyeleri arasında yer almaktadır. Tam kuruluş tarihi bilinmese de beylikler dönemine kadar uzanan bir geçmişi olduğu anlaşılmaktadır. Zaviye hakkında ulaşılan ilk bilgiler 1562 tarihli defterde yer almaktadır. Buradaki bilgilere göre zaviyenin başında Ahî Polad'ın soyundan gelen Şeyh Yusuf bulunmaktaydı (166 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Anadolu Defteri, 1995: 504 ve Yiğit, 2009: 186). Ayrıca Zaviyenin gelir kalemi olarak 150 dönümlük yıllık 500 akçe geliri olan bir arazi bulunmaktaydı (Mete, 2014: 157).

Eski Çine'de Ahî Bayram Zaviyesi

Devrin önemli Ahî Ocakları'ndan olan Eski Çine'de bulunan Ahî Bayram Zaviyesi Aydın Vilayeti sınırları içerisinde zikredilen Ahî Zaviyeleri içinde önemli bir yere sahiptir. Menteşeoğulları'nın önemli bir kültür ve ilim merkezi olan Eski Çine'de inşa edilen Ahî Bayram Zaviyesinin Menteşeoğulları döneminden itibaren faal bir Ahî zaviyesi olduğu anlaşılmaktadır (Haykıran, 219: 50). Aynı canlılığı ile Osmanlılara devrolunan Zaviye hakkında ulaşılan bilgilere göre XVI. yüzyılın başlarında Zaviyenin başında Baba Nazar'ın oğlu Hacı Derviş görünmekteydi. 1562 tarihli defterin kayıtlarında ise Zaviyedâr olarak Hüsam adlı kişi görülmektedir (166 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Anadolu Defteri, 1995: 503). Bunu takiben de Kadı İshak Efendi'nin Zaviyenin başına getirildiği görülmektedir.

XVIII. yüzyıla ait kayıtlara yansıdığı kadarı ile zaviyenin yönetiminde yer alan Zaviyedâr ve Mütevelliler ise şöyle sıralanabilir: Mustafa Efendi, Şeyh Hacı Veli Efendi, Şeyh Mehmed Efendi, Şeyh İbrahim Efendi, Abdullah Efendi, Ali Efendi ve Hafız Ahmed Efendi (Yiğit,2009:186). Bölgenin önemli ve güçlü Ahî zaviyeleri arasında zikredilen Ahî Bayram Zaviyesinin zengin gelir kaynakları da bulunmaktaydı. Oldukça fazla bir gayrimenkule sahip olan Ahî Bayram Zaviyesinin XVI. yüzyıla ait arazileri şu şekilde sıralanabilir: Karalar kesiginde 16, Zaviye yakınında 8,

Akdutbükü'nde 20, Seveklü Gölü'nde ve Malkayası'nda yarım çiftlik (30-75), Bağarası'nda 10, Elmalı'da 16, Davudoğlu'nda 4, Geneviskırı'nda 30, Çaltı'da 40, Banayır'da 2, Dalaman'da 20 ve Gökyaka'da 20 dönüm kadar tarlaları vardı. Çine (Eski Çine) çarşısında ise 14 dükkâni bulunuyordu (Yiğit, 2009: 186). Zaviyenin vakfının bu gelir kalemlerinden yıllık 2040 akçe gibi oldukça yüksek bir gelire sahip olduğu anlaşılmaktadır. Vakıf ile ilgili XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar uzan yazışma evrakının bulunmasından bu zaviyenin XIX. yüzyıla kadar canlılığını koruduğu anlaşılmaktadır.

Ahî Debbâğ Zaviyesi

Eski Çine'de yer alan Ahî zaviyelerinden bir diğeri de Ahî Debbâğ Zaviyesidir. Oldukça eski bir Ahî zaviyesi olan Ahî Debbâğ Zaviyesinin Menteseoğulları zamanında kurulduğu düşünülmektedir. II. Murad döneminde bölgenin Osmanlı hâkimiyetine girmesi ile birlikte Ahî Debbâğ Zaviyesinin Osmanlı kayıtlarına da taşındığı görülmektedir (Haykiran, 219: 50). II. Murad döneminde vakıf gelirleri görülen Zaviyenin tüm gelirleri Fatih zamanında diğeri tüm zaviyelerin olduğu gibi müsadere edilerek tımar arazisine çevrilmişti. Bu araziler II. Bayezid döneminde ise tekrar zaviyeye geri verildi (166 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Anadolu Defteri, 1995: 503). Kanunî dönemi kayıtlarından öğrenildiğine göre Ahî Debbâğ Zaviyesi vakfının gelir kalemleri arasında 13 parça arazi bulunmaktadır. Çine yakınında bulunan Hacı Bey yeri 30 dönüm, Akdut civarında bulunan çiftlik arazisinin 150 dönüm, Yoncalık civarında bulunan arazinin 15 dönüm, Gökyoncalık diye geçen arazinin 10 dönüm, Emirali yeri 30 dönüm, cami vakfı yakınında, Hacı Emin ve Karaca arazisi yanındaki tarla 15 dönüm, Eğrice'deki yer 20 dönüm, Malkayası'ndaki tarla 20 dönüm, Çine Çayı kenarında Bektaşyeri'nde olan tarla 20 dönüm, Halaçoğlu ile ortak 40 dönüm ve Küçükayaklı Köyü'nde Has çiftliği yanındaki arazide 6 dönüm arazinin bulunduğu bunların yıllık toplam gelirinin ise 1300 akçe ettiği anlaşılmaktadır (Yiğit, 2009: 186).

Çine Akçakoca'da Ahî İsmail Zaviyesi

Aydın'ın Çine İlçesine bağlı Akçaova Köyü'nde bulunan Ahî İsmail Zaviyesi bölgenin önemli Ahî merkezi olan Eski Çine'den etrafındaki muhite yayılan Ahî canlılığının bir yansıması olarak düşünülebilir (Haykiran, 219: 51). Eski Çine'ye oldukça yakın bir köy olan Akçakoca'da bulunan Ahî İsmail Zaviyesinin kesin kuruluş tarihi bilinmemek ile birlikte 1562 tarihli defterde adına rastlanılmaktadır (Haykiran, 219: 53). Bu kayıtlara göre Ahî İsmail Zaviyesinin vakfına ayrılmış iki çiftlik arazisi

bulunmaktaydı ve bunların yıllık geliri de 400 akçeydi (166 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Anadolu Defteri, 1995: 503 ve Yiğit, 2009: 186).

XVIII. yüzyılın sonlarına doğru vakfın idaresi konusunda taraflar arasında çıkan anlaşmazlığa dair belgeler, Zaviyenin yönetimi hakkında nispeten bilgi vermektedir. Temmuz 1790 tarihli bu arzuhalde anlaşıldığına göre, Zaviyenin mütevelliliği ve geliri Zaviye kurucusu Ahî İsmail'in evladına şart koşulmuştu. Bu tarihte üç kardeş Seyyid Ahmed, Seyyid Mehmed ve Seyyid İsmail Efendiler müşterek olarak Zaviyedâr ve Mütevelliydiler. Ancak amcaları Seyyid Mustafa'nın kızı Emine Hatun da hissedar olarak Divan-ı Hümayun'dan berat almış, bu berat III. Selim'in tahta cülusundan sonra yenilenmiş ve buna dayanarak amcaoğullarından hak talep etmişti. Üç kardeşin talebi üzerine Divan'dan gönderilen ferman gereğince Çine mahkemesinde görülen davada, *zaviyenin tevliyet ve gallesinin erkek evlada* şart koşulduğuna karar verilmiş ve Emine Hatun'un beratı iptal edilmişti. Bu belgeye göre bu tarihten önce de Şeyh Seyyid Mustafa ve kardeşleri Seyyid Hacı Abdullah ve Seyyid Mehmed Efendiler zaviyedâr ve müteveli olarak görev yapmışlardı (Yiğit, 2009: 190).

Ahî Ümmet Zaviyesi

Aydın'ın Çine Kazası'na bağlı Büyükayaklı Köyü'nde kurulan Ahî Zaviyesinin kuruluş tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Oldukça erken bir tarihte kurulduğu anlaşılan Zaviyenin işleyişi ve durumu hakkında net kayıtlara ulaşılamamaktadır. Devrin kayıtları incelendiğinde zaviyeyi yaptıran kişinin bir mescid ile bir de kervansaray yaptırdığı da anlaşılmaktadır (Yiğit, 2009: 191). Yine 1562 tarihli defterde kaydına rastlanılan zaviyenin burada 30 parça arazisi olduğu anlaşılmaktadır. 166 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Anadolu Defteri, 1995:504) Bu arazilerden iki üç parçası Köşeler Köyü mescidi için tahsis edildiği de görülmektedir. Tıpkı diğer köklü zaviyeler gibi bu zaviyenin de Fatih Sultan Mehmed döneminde vakıf arazileri müsadere edilerek tumar arazisine çevrilmiş, II. Bayezid döneminde ise tekrar geri verilmiştir. Fakat vakfın eski gelirleri arasında zikredilen iki çayırdan Ahî Veli Kavağı isimli çayır tumar sistemi içinde kalmış, 20 dönümlük diğer çayır ise vakfa bırakılmıştı. Bu geri alınan arazinin ise yıllık gelirinin XVI. yüzyıl boyunca 1200 akçe olduğu kayıt altına alınmıştır (Yiğit, 2009: 191). XIX. yüzyılda vakıf yönetimine ilişkin yazışma evrakının görülmesinden hareketle bu Ahî Zaviyesinin varlığını XIX. yüzyıla kadar koruduğu anlaşılmaktadır.

Balat'ta Ahî Çoban Zaviyesi

Menteşeoğulları'ndan kalma Ahî Ocaklarından biri olan Ahî Çoban Zaviyesi, Beyliğin önemli merkezleri arasında yer alan Balat'ta kurulmuştu. Menteseoğulları zamanında da yoğun bir faaliyet içerisinde olduğu anlaşılan Ahî Çoban Zaviyesinin bölgenin Osmanlı hâkimiyetine girdiği II. Murad döneminde bir ferman ile vergiden muaf tutulduğu görülmektedir. Fatih Sultan Mehmed tahta çıktığında bu fermanı yenileyerek vakfın vergi muafiyetini devam ettirmişti (Yiğit, 2009: 128-129). Pek çok zaviyenin gelirine el koyan ve vergi muafiyetlerini kaldıran Fatih Sultan Mehmed'in, Ahî Çoban Zaviyesi'nin muafiyetini devam ettirmesi zaviyenin ehemmiyeti hakkında bilgi vermektedir. Zaviyenin malî durumuna ilişkin ilk kayıtlar pek çok zaviyede de olduğu gibi 1562 tarihli defterde görülmektedir. Buna göre Balat'a bağlı Muhlisin Köyü'nde vakfedilmiş iki çiftlik (120-300 dönüm) kadar arazisi bulunmakta buradan da yıllık 1300 akçe gelir elde edilmekteydi (166 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Anadolu Defteri, 1995: 514).

Ahî Feke Zaviyesi

Menteşeoğulları döneminde kurulan bir diğer Ahî zaviyesi ise Ahî Feke Zaviyesi'dir. Menteseoğulları'nın önemli merkezlerinden Menderes Nehri kıyısında bulunan Balat'ta kurulan Zaviyenin Mentese Beyliği zamanında, XIV. yüzyıl ortalarında kurulduğu düşünülmektedir. Balat'ın içinde bulunan Kara Yakup Çarşısı ile Balat yakınlarındaki Kızılöyük Köyü civarında yer alan bir çiftlik büyüklüğünde 120 dönüm arazinin zaviyenin vakfına bırakıldığı görülmektedir. Buradan da zaviyenin yıllık 200 akçe gelir elde ettiği anlaşılmaktadır (166 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Anadolu Defteri, 1995: 514).

Koçarlı'da Ahî Sefa Zaviyesi

Bugün Koçarlı İlçesi sınırları içerisinde kalan Kasaplar Köyü'nde kurulan Ahî Sefa Zaviyesi'nin kesin kuruluş tarihi bilinmemekle birlikte XV. yüzyıla kadar uzanan bir geçmişi olduğu tahmin edilmektedir. Menderes Nehri'nin batı ucundaki yerleşim alanları içinde oldukça verimli toprakları olan bu muhitin bir iskân alanına dönüşmesinde Ahî Sefa Zaviyesi'nin belirleyici bir özelliği olduğu düşünülmektedir. Bölgenin Osmanlı hâkimiyetine girdiği XV. yüzyıldan itibaren kayıtlarda varlığı hissedilen Ahî Sefa Zaviyesi'nin bilinen ilk şeyhi Zaviyeye ismini de veren Ahî Sefa'dır. Ahî Sefa'nın vefatından sonra Zaviyenin başında Ahî Zekeriya'nın geçtiği görülmektedir (Mete, 2014: 161). Ahî Zekeriya'yı takibenden Zaviyenin başına kurucu şeyhin torunu olduğu anlaşılan ve onunla aynı adı taşıyan Ahî Sefa'nın geçtiği görülmektedir.

Zengin tarım arazileri civarına kurulan Ahî Sefa Zaviyesi'nin oldukça geniş gelir kalemlerine sahip olduğu görülmektedir. XVI. yüzyılda Zaviyenin elinde 115 dönümü bulan tarla arazisi olduğu görülür. Bu arazilerin 40 dönümü Karakuyu, 35 dönümü Postlu timarında Soğansekisi yanındaki azmak yakınında, 20 dönümü Bıyıklı Köyü mezarlığı civarında, 16 dönümü Albuslu kaynağı timarında bulunmaktaydı (Mete, 2014: 161). Bu arazilerin toplamından elde edilen yıllık gelirin ise 400 akçe olduğu öğrenilmektedir (166 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Anadolu Defteri, 1995: 543). XVII. yüzyıla kadar faal olduğu anlaşılan zaviyenin sonraki yıllarda durumuna ilişkin bilgi verici bir kayda ulaşılamamaktadır.

Koçarlı'da Ahî Mahmud Zaviyesi

Bölgenin mütevazî Ahî ocakları arasında kabul edilebilecek olan Ahî Mahmud Zaviyesi, Aydın-Muğla sınır hattında Menderes Nehri'nin kuzey yakası civarında bulunan Koçarlı İlçesine bağlı Hisarköy'de kurulmuştu. XVI. yüzyılda kurulduğu anlaşılan Zaviyenin fazla gelişmediği görülmektedir. Kanuni devri tahrir kayıtlarına göre Zaviyenin kurucusu olan ve o tarihlerde Zaviyenin başında olan Ahî Mahmud, Zaviyeyi iyi idare edemeyerek zarara uğratmıştı (Mete, 2014: 124). Ahî Mahmud'un bu durumunun neticesinde kapanma noktasına gelen ve tüm gelirleri dağılan Zaviye belli bir süre boşlukta kalmış ardından da Ahî Ahmed adında bir Ahî Şeyhi dağılan ocağı toplama sözü vererek zaviyenin idaresine geçmişti.

Faaliyeti ve etkisi ile bulunduğu muhitte pek sözü edilmeyen bu zaviyenin gelir kalemlerine bakıldığında Sobuca Köyü Boyderesi'nde bir çiftlik arazisi ve yine civar muhitte bir bağ ve bahçe bir fırının yarı hissesine sahip olduğu görülmektedir (166 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Anadolu Defteri, 1995: 544).

Balat'ta Ahî Mahmud Zaviyesi

Hakkında oldukça sınırlı bilgiye ulaşılabilen ve Menteşeoğulları zamanında faaliyete geçtiği tahmin edilen Ahî Mahmud Zaviyesi, devrinde Menteşe Beyliği'nin önemli bir ilim ve ticaret merkezi olan Balat'ta kurulmuştu. Zaviyenin kuruluşu, kurucusu ve işleyişi hakkında net hiçbir bilgiye ulaşılamayan Zaviyenin bölgenin Osmanlı hâkimiyetine girdiği dönemde faal olduğu anlaşılmaktadır (Yiğit, 2009: 129).

Kanunî dönemi kayıtlarının verdiği bilgi ışığında bu dönemde Zaviyenin başında Ahî Seyid Ahmed bulunmaktaydı (166 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Anadolu Defteri, 1995: 514). Zengin ve canlı bir muhitte kurulan Ahî Mahmud Zaviyesinin Menderes Nehri'nin Balat kıyılarına dağılmış on

beş parçalık bir çiftlik arazisi ile birkaç dönümlük bağdan oluşan gelir kalemlerine sahip olduğu görülmektedir. Menteşeoğulları zamanında oldukça önemli bir merkez olan Balat'ın gerek idarî merkezin taşınması gerekse ticarî akışın yön değiştirmesi sebebi ile Osmanlı hâkimiyetine girdiği ilk dönemlerden itibaren önemini ve buna bağlı olarak canlılığını kaybettiği görülmektedir. Bu gelişmenin bir sonucu olarak pek çok kurum gibi Ahî Mahmud Zaviyesi de canlılığını kaybetmiş ve bir müddet sonra metruk bir duruma geçmişti. XVI. yüzyıla kadar faaliyeti izlenebilen zaviyenin bu yüzyılın sonu itibari ile terk edilmiş harap bir durumda olduğu açıkça görülmektedir.

Koçarlı'da Ahî Ömer Zaviyesi

Menderes Nehri'nin kuzey havzasında oldukça verimli tarım arazileri üzerinde bulunan bugün Koçarlı İlçesi sınırları içerisinde kalan Karacadağ Köyü'nde kurulmuştur. Kuruluş tarihi tam olarak bilinemeyen, fakat Menteşeoğulları döneminden itibaren faal olduğu tahmin edilen Ahî Ömer Zaviyesi, ilk kurucu şeyhinin Ahî Ömer olduğu ve faal olduğu dönem boyunca Zaviye yönetiminin Ahî Ömer'in soyundan gelen kişilerin elinde olduğu görülmektedir (Mete, 2014: 150).

XVI. yüzyıl ortalarında Zaviyenin yönetiminin önce Melek Hatun, akabinde ise Eslem Hatun isimli hanımların elinde olduğu görülmektedir. Yine aynı yüzyılı aydınlatan kayıtlar incelendiğinde bu hatunların evlatları olan Şeyh Abdurrahman ve Şeyh Ahmed'in Zaviyenin başına geçtiği bunları takiben ise aynı soydan gelen bir başka hanımın Cihan Hatûn'un zaviyenin başına geçtiği görülmektedir (Yiğit, 2009: 141).

Batı Anadolu'da bu tarihlerde hanım yöneticisi olan nadir Ahî ocaklarından olan Ahî Ömer Zaviyesi, Fatih Sultan Mehmed'in zaviyelerin gelirlerini müsadere etmeye yönelik sert politikasından etkilenmemiş, gösterdiği yararlılıklar ve ehemmiyetine binaen Fatih Sultan Mehmed Han tarafından gelirlerine el konulmayan nadir zaviyeler arasında yerini almıştır. Bu bağlamda Zaviyenin gelirlerine bakıldığında bugün Söke İlçesi sınırlarında kalan Çalışlı Köyü deresi üzerinde iki adet değirmen ile Karadağ Köyü'nde bulunan takriben 600 dönümlük dört çiftlik arazisi ve altı dönümlük bir bağa sahipti. 1562 tarihli kayıt uyarınca bu akarlardan değirmenlerden senelik 800 akçe arazilerden ise senelik 1200 akçe gelir sağlandığı öğrenilmektedir (Yiğit, 2009: 141).

Balat'ta Ahî Yusuf Zaviyesi

Menteşe Beyliği'nin önemli merkezleri arasında bulunan Balat'ta kurulan oldukça eski tarihli bir zaviyedir. Ahî Yusuf tarafından kurulan Zaviye Balat'a bağlı Kargı Köyü'nde bulunmaktaydı.

Ahî Yusuf tarafından kurulan zaviye Osmanlı Dönemi'nde XVI. yüzyılda Zaviyenin başında bulunan ve Ahî Yusuf'un soyundan geldiği bilinen Ahî İlyas tarafından çok daha geliştirilerek Zaviyeye bağlı yeni vakıflar da kurulmuştu. Balat'ın önemini kaybettiği bu dönemlerde Ahî İlyas'ın girişimleri sayesinde bu muhitte bulunan pek çok tekke ve zaviye kapanırken Ahî Yusuf Zaviyesi ayakta kalmayı başardığı gibi daha da canlı bir konuma eriştiği söylenebilir.

Zaviyenin gelirlerine bakıldığında bir ev, yanında bir bahçe, yüz dönümlük beş tarla ve üç dönüm bağa sahip olduğu (Yiğit, 2009: 130) ve bunlardan senelik 365 akçe gelir elde edildiği görülmektedir (166 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Anadolu Defteri, 1995: 514).

Balat'ta Ahî İslam Zaviyesi

Menteşeoğulları'nın önemli kültür ve ticaret merkezi olan Balat'ta kurulan bir diğer Ahî zaviyesi de Ahî İslam Zaviyesi'dir. Balat'ın Kınık Köyü'nde kurulan ve Mentşeoğulları'na kadar uzanan bir geçmişi olan Ahî İslam Zaviyesinin bölgenin Osmanlı hâkimiyeti altına girmesinin bir etkisi olarak Balat'ın önemini kaybetmesi sürecinden Ahî İslam Zaviyesinin XV. yüzyıl sonlarına doğru bir dağılma yaşadığı ve vakıf gelirlerinin çoğunu kaybettiği anlaşılmaktadır. Ahî İslam'ın vefatından sonra yaşanan bu dağılmaya Ahî İslam'ın hanımı Ahî Fatma Ana nam-ı diğer Ahî Ana müdahale etmiş Zaviyenin dağılan mallarını ve gelirini toparlayarak eskisi kadar canlı olmasa da dağılmak üzere olan bir zaviyeyi yeniden işler hale getirmeyi başarmıştır (Yiğit, 2009: 130).

Ahî Fatma'nın yeniden ihya ettiği Zaviyenin yöneticiliğini kendisinden sonra Mevlânâ İlyas bin Mehmed'e, onun ölümünden sonra da evladı Mevlânâ Abdi'nin geçtiği görülmektedir.

Zaviyenin gelirlerine bakıldığında çok fazla araziye elinde bulundurduğu görülmektedir. Bunların 50 dönümü Zaviyenin kible tarafında, 15 dönümü batısında, 50 dönümü ise doğu tarafındaydı. Köy yakınındaki azmak civarında 80 dönüm, azmağın güneydoğusunda 30 dönüm; Kumtepe Köyü'nde 50 dönüm, Kızılcasulu Köyü'nde ise 10 dönüm miktarında vakıf

arazisi vardı. Zaviyeye ait bu tarım arazilerinin geliri XVI. yüzyılda 1.565 akçe kadardı (Yiğit, 2009: 130).

Sonuç

Asya'nın içlerinden gelip Avrupa'ya ulaşan büyük ticaret yollarının denize ulaştığı noktada yer alan ve insanlık tarihinin en eski yerleşim yerlerinden olan Aydın İli, tarihin her döneminde ticarî canlılığını korumuştur. İpek ve Baharat Yolları, Aydın İli'ne bağlı limanlardan denize kavuştuğu gibi tarihin eski ticaret yollarından olan Kral Yolu da Aydın'da sonlanmaktaydı. Bu özellikleri dolayısıyla Aydın'da canlı bir ticaret hayatı tarihin döneminde görülmekteydi. Bölgenin Türklerin eline geçtiği dönemlerde de bu canlılığını koruduğu hatta geliştirdiği görülmektedir. Bölgede Türk hâkimiyetinin ilk temsilcisi olan Aydınogulları zamanında da ticarî canlılığı gözeten ve geliştirmeyi amaçlayan tedbirlerin alındığı görülmektedir. Aydın ve çevresinin Osmanlı hâkimiyetine girdiği ilk dönemlerden itibaren Osmanlıların da Aydın ve çevresinde görülen ticarî canlılığı gözettikleri ve gelişmesi için tedbirler alındığı tarihî kayıtlar ışığında anlaşılmaktadır. Özellikle XVII. yüzyıldan sonra İzmir Limanı'nın önem kazanmaya başlamasıyla birlikte Aydın ve çevresinde ticaret çok daha canlı bir hal almıştı. Bu, bölgedeki Ahî ocaklarının hareketliliğinden açıkça anlaşılmaktadır. XVIII. yüzyıla gelindiğinde bu canlılık daha da gelişmiş Aydın Vilayeti Osmanlı İmparatorluğu'nun önemli gelir kapıları arasında yerini almıştı. Özellikle Avrupalıların temel beslenme ihtiyaçlarını karşılayan besinlerin Aydın hinterlandında yetiştirilip Avrupa'ya satılır hale gelmesi Aydın ticaretinin en önemli kalemını oluşturmaktaydı.

Tarihi boyunca ticarî canlılığı olan Aydın'da kaçınılmaz olarak köklü bir çarşı kültürü ve esnaf geleneği de oluşmuştu. Türklerin İslam kültüründe şekillen "hisbe" teşkilatının XIII. yüzyıl Anadolu'sunda kendi örflerine göre yeniden uyarlayarak daha zengin ve daha kurumsal bir esnaf teşkilatı olarak geliştirdikleri Ahîlik kuşkusuz bu kadar köklü bir çarşı ve esnaf kültürüne sahip olan Aydın ve çevresinin Türk hâkimiyetine girmesi ile birlikte buraya taşınmış ve Aydın ve çevresinin yeniden imarında belirleyici bir unsur olmuştu.

Konu çerçevesinde yapılan incelemelerde Aydın'a ilk gelen Türkmenlerin başında olduğu ve Aydın'ın fethinde büyük rol oynayan Ali Han Baba'nın ve oğlu Ali Han Oğlu İsmail Baba'nın birer eren, derviş olmakla birlikte aynı zamanda birer Ahî Babası oldukları anlaşılmaktadır. Buradan hareketle de Aydın'da Ahîliğin ilk Türk yerleşimiyle birlikte başladığı rahatlıkla söylenebilir. Bununla beraber Aydınogulları'nın idarî

merkezleri olan yerleşim birimlerinde Ahî zaviyelerine ve Aydınoglu Beylerinin etrafında Ahî şeyhlerine rastlanması, Aydınogulları ile birlikte Ahîliğin Aydın ve çevresinde teşkilatlandığının açık göstergesi durumundadır. Bununla beraber devrin bir diğer önemli Türk Beyi olan ve bugün Aydın İl sınırları içinde kalan, Koçarlı-Çine gibi muhitlerde çok daha köklü ve güçlü Ahî zaviyelerinin bulunduğu Mentеше Beylerinin de Ahîlere ziyadesi ile sahip çıktıkları görülmektedir. Beylikler devrinin önemli kaynakları arasında sayılan ve 1330'lu yıllarda Denizli, Aydın ve Muğla çevresinden geçen seyyah İbn Battuta, bu muhitlerde rastladığı çok canlı ve etkin Ahî varlığını hayranlık ve şaşkınlıkla anlatmaktadır. Aydın ve çevresindeki Ahî varlığı Osmanlı hâkimiyetinde de gelişerek devam etmiştir. Sadece Mentеше Beyliği'nin merkezlerinden biri olma özelliğini kaybeden ve ticarî akışında değişmesi sebebi ile sönükleşmeye başlayan Balat şehrindeki Ahî varlığında bir azalma görülmektedir. Onun dışında Aydın çevresindeki Ahî varlığı Osmanlı döneminde de daha da artarak gelişmiştir. XVII. yüzyılın meşhur seyyahı Evliya Çelebi, Aydın ve çevresindeki Ahî varlığı hakkında kıymetli bilgiler vermektedir.

Her ne kadar XVII. yüzyıldan sonra Lonca Sistemi'ne geçilmesinden sonra Ahîlik Teşkilatı ehemmiyetini kaybetmiş olsa da Aydın ve çevresinde varlığı tespit edilen birçok Ahî zaviyesinin XIX. yüzyıl sonlarına kadar etkin faaliyetlerini devam ettirdiği görülmektedir. Bu noktada Menderes Nehri'nin kuzey hattını oluşturan ve Aydın'ın güney batısında kalan Balat-Koçarlı aksında çok zengin ve yaygın bir Ahî varlığı tespit edilmektedir. Bu bölgede Mentешеoğulları'ndan kalan ve Osmanlılarca da geliştirilip devam ettirilen güçlü bir Ahî varlığı görülmektedir.

Aydın ve çevresinin Ahîlik ile ilgili sahip olduğu en önemli değer kuşkusuz Eski Çine'de bulunan Ahmed Gazi Külliyesi'dir. Mentеше Beylerinden Ahmed Gazi adıyla anılan bu eser Mentешеoğulları'ndan itibaren bölgedeki Ahîlik yapısının merkezi durumundaydı. Ahî İbrahim ve Ahî Bayram gibi iki büyük Ahî Babasının medfun olduğu külliye Mentешеoğulları zamanında bir Ahîlik merkezi olduğu gibi Osmanlılar Devrinde daha da gelişmiş Ahî şeyhlerinin yetiştiği merkezî bir Ahî Ocağı konumunu kazanmıştır.

Aydın'da Ahîlik başlığı altında dikkat çeken bir diğer önemli nokta ise Koçarlı ve çevresindeki Ahî zaviyeleri başta olmak üzere pek çok Ahî Ocağının başında hanım Ahî şeyhlerine rastlanmasıdır. Ahîliğin önemli kurucuları arasında kabul edilen olan Fatma Bacı'dan itibaren Ahîlik Teşkilatı'nda kadınların oldukça etkin bir konumda olduğu bilinmektedir.

Aydın'da Osmanlılar döneminde rastlanılan bu kadın Ahî şeyhleri, kadına önem veren bu kültürün devamlılığını göstermesi ve Türk sosyal hayatında kadının yerini açıklaması açılarından kıymetli verilerdir.

Ahîlik üzerinden ticarî ve sosyal hayata ilişkin elde edilebilecek en önemli bilgi ise uzunca bir süredir Türklüğü küçümsercesine ifade edilen “çarşı pazar ve zanaatkârlık zaten gayrimüslimlerin elindeydi. Türkler ticaret ile uğraşmadı” şeklindeki yorum oldukça isabetsiz ve talihsiz bir yaklaşım olduğunu açıkça gösterecek şekilde Aydın özelinde çarşının kontrolünün ve sermayenin XIX. yüzyıla kadar Türklerin elinde olduğu açık bir biçimde görülmektedir.

Bütün elde edilen verilerin sonucunda Anadolu'daki Türk kültürünün kendine özgü ve oldukça güçlü bir kurumu olan Ahîliğin Aydın özelinde Türk hâkimiyetine girdiği dönemden Ahîliğin kaybolduğu modern dönemlere kadar diğer Anadolu muhitlerindeki aratmayacak yoğunlukta ve canlılıkta varlığını göstermiş olmasıdır.

KAYNAKÇA

- 166 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Anadolu Defteri (937/1530), Hüdavendigâr, Biga, Karesi, Saruhan, Aydın, Menteşe, Teke ve Alaiye Livaları, (1995), Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, İstanbul.
- BOA, AE III. nr. 3/203, lef 2.
- BOA, EV. MKT, nr. 2845/99.
- ERDOĞRU, Mehmet Akif, BIYIK Ömer (2015), *T.T 0001/1 M. Numaralı Fatih Mehmed Devri Aydın İli Mufassal Defteri (Metin ve İnceleme)*, Ege Üniversitesi Yayınları.
- HAYKIRAN, Kemal Ramazan (2019), *Aydın'da Bir Ahîlik Merkezi Olarak Eski Çine ve Ahmed Gazi Külliyesi*, Yeni Fikir Dergisi, 11.22.
- KONUĞU, Enver (2015), “Aydın İli'nin Gelişiminde Aydın Bey”, *Tire Araştırmaları Sempozyumu Bildiriler*, 12-13 Mart C. 2, Ed. Mehmet Akif ERDOĞRU ve Şule PFEIFFER TAŞ, İzmir.
- KÜRÜM, M. (2018), “Alihan Oğlu İsmail Türbesi ile Haziresindeki Mezar Taşları ve Korunmalarına Yönelik Düşünceler”, *1. Uluslararası Türk İslam Mezar Taşları Kongresi Bildiriler Kitabı*, Aydın.
- ÖNTUĞ, Murat Mustafa (2104), “Ahî Alihan Zaviyesi”, *Ahîlik Ansiklopedisi*, Ankara, I.
- MECDÎ Efendi (1269), *Tercüme-i Şakaik-i Nu'maniye*, İstanbul.
- METE, Zekai (2014), “Ahî Polad Zaviyesi”, *Ahîlik Ansiklopedisi*, Ankara, I.
- METE, Zekai (2014), “Ahî Safa Zaviyesi”, *Ahîlik Ansiklopedisi*, Ankara, II.

AYDIN İLİNDE
AHİLİK VE AHİ ZAAVİYELERİNE BİR BAKIŞ

- METE, Zekai (2014), “Ahî Elvan Zaviyesi (Eskiçine)”, *Ahîlik Ansiklopedisi*, Ankara, II.
- METE, Zekai (2014), “Ahî Mahmud Zaviyesi (Mazon)”, *Ahîlik Ansiklopedisi*, Ankara, II.
- METE, Zekai (2014), “Ahî Yunus Zaviyesi”, *Ahîlik Ansiklopedisi*, Ankara, II.
- METE, Zekai (2014), “Ahî Bahşayış Zaviyesi”, *Ahîlik Ansiklopedisi*, Ankara, I.
- METE, Zekai (2014), “Ahî Ömer Zaviyesi (Mekri)”, *Ahîlik Ansiklopedisi*, Ankara, II.
- ÖNTUĞ, Murat Mustafa (2014), “Ahî İsmail Zaviyesi (Çine-Ahur)”, *Ahîlik Ansiklopedisi*, Ankara, I.
- SARIKÖSE, Barış (2014), “Ahî Sinaneddin Yusuf”, *Ahîlik Ansiklopedisi*, Ankara, II.
- SÜRREYA, M. (1996), *Sicill-i Osmanî*, Yay. Nuri AKBAYAR, İstanbul, V.
- YİĞİT, Ahmet (2009), *XVI. Yüzyıl Menteşe Livası Vakıfları*, İstanbul.

BÜYÜK SELÇUKLU DEVLETİ'NDE VEZİRİN YARGISAL-CEZAÎ GÖREV, YETKİ VE SORUMLULUKLARI ÜZERİNE*

*On the Judicial-Criminal Duties, Authorities and Responsibilities of the
Wazîr in the Great Seljûk State*

Sinan TARİFCİ**

ÖZ: Büyük Selçuklu Devleti'nde vezir, hükümdardan sonra gelen en yüksek idareci idi. Dönemin telakkisine göre, sultanın ve ülkenin iyi veya kötü gidişatı vezire bağlıydı. Kendisinden önceki İslâm ve Türk-İslâm devletlerinde olduğu gibi, Büyük Selçuklu Devleti'nde de vezir, devlet işlerini geniş bir salâhiyetle sevk ve idare ederdi. Bu cümleden olarak vezir; idarî, askerî, malî, siyasî, dinî işlerde yetki sahibi idi. Devlet teşkilâtını oluşturan her bir dîvân (dîvân-ı inşâ ve 't-tuğrâ, dîvân-ı istifâ-yi memâlik, dîvân-ı işrâf-ı memâlik, dîvân-ı arz), idarî bir hiyerarşi ile başında vezirin bulunduğu dîvân-ı a'lâya bağlı idi. Dolayısıyla vezir, bürokrasinin başı idi. Bununla birlikte, geniş yargısal-cezaî salâhiyeti de haizdi. Bu çalışmada, Büyük Selçuklu Devleti'nde vezirin yargısal-cezaî görev, yetki ve sorumlulukları çerçevesinde kadîl-kudat ve kadıların tayin ve azletmek, gerek dîvân-ı mezâlimde ve gerekse dîvân-ı mezâlim dışında şikâyetlerle ilgilenmek, davalara bakmak, hükümler vermek, suçları bağışlamak, cezaları kaldırmak hususları ele alınacaktır. Nihayet, adalet ve zulüm ekseninde Büyük Selçuklu vezirlerine yöneltilen takdirler ve tenkitlere değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Büyük Selçuklu Devleti, vezir, yargı, ceza, adalet, zulüm, dîvân-ı mezâlim

ABSTRACT: In the Great Seljûk State, the wazîr was the highest administrative authority after the ruler. According to the viewpoint of the period, the good or bad course of the sultân and the country depended on the wazîr. As in the previous Islamic and Turkish-Islamic states, in the Great Seljûk State, the wazîr managed the state affairs with wide authority. Therefore, the wazîr had authority in administrative, military, financial, political and religious affairs. With an administrative hierarchy, each dîwân (dîwân-ı inshâ wa al-tuğhrâ, dîwân-ı istifâ-i mamâlik, dîwân-ı ishrâf-i mamâlik, dîwân-ı arz) constituting the state organization was subordinate to the dîwân-ı a'lâ, headed by the wazîr. Therefore, the wazîr

* Bu makale, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Orta Çağ Tarihi Anabilim Dalı'nda Prof. Dr. Süleyman Özbek danışmanlığında hazırlanan "Büyük Selçuklu Devleti'nde Adalet Telakkisi ve İşleyişi" başlıklı doktora tezinden oluşturulmuştur.

** Dr., Giresun Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Giresun, sinantar@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-9218-6193

Geliş Tarihi / Received: 02.01.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 10.04.2023

Yayın Tarihi / Published: 20.07.2023

was the head of the bureaucracy. The wazîr also had extensive judicial-criminal wide authority. In this study, it is going to be examined the issues in appointing and dismissing the *kağî al-kuğât* and *kağîs*, dealing with complaints both in the *dîwân al-mazâlim* and out of the *dîwân al-mazâlim*, hearing a case, giving a verdict, forgiving the offences, revoking the punishments within the judicial-criminal duties, authorities and responsibilities of the wazîrs in the Great Seljûk State. Finally, appreciation and criticism directed to the Great Seljûk wazîrs within justice and cruelty will be discussed.

Keywords: Great Seljûk State, wazîr, judiciary, punishment, justice, cruelty, *dîwân al-mazâlim*

Giriş

Vezer kelimesinin ve vezirlik müessesesinin menşei hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşler ve tartışmalar, kelimenin Arapça ya da Farsça menşeli olabileceği, müessesenin de eski Arap ya da İran geleneğine ve devlet teşkilâtına dayandığıyla alakalıdır (Babinger, 1934: IV, 1135-1136; Zaman, 1986: XI, 185; Subhi Salih, 1999: 181-186; Ayaz, 2013: 79-80; Corcî Zeydân, 2009: 201-207; Abdü'l-Azîz ed-Dûrî: 2019: 212-228). Siyaset ve ahlâk nazariyeleriyle maruf Büyük Selçuklu devri Şâfiî fakihî Ebû'l-Hasan el-Mâverî (2014; 2015: 63-77), vezirliğin mahiyeti, esasları, vezirlerin görev ve sorumlulukları, yetkileri, vezirlik için gerekli sıfatlar hakkında prensipler ortaya koymuştur. Buna göre, vezirlik başlıca iki çeşittir: Vezâret-i tefvîz (tam yetkili vezirlik) ve vezâret-i tenfiz (yürütme - görevleri yerine getirme- vezirliği). İlk çeşit vezirlik, tam yetki ile donatılmış, devlet işlerinin idaresinde kendi görüş, fikir ve içtihadına göre müstakil ve serbestçe hareket edebilen bir vezirin işgal ettiği makama delalet eder. İkinci çeşit vezirlik ise yalnız kendisine tevdi edilen vazifeleri icra eden, bunu yaparken emredici kuvvetin görüş ve iradesi sınırları dâhilinde hareket etmekle mükellef olan bir vezir tarafından işgal edilen makamdır. Selçuklularda vezirler, vezâret-i tefvîzi haiz bulunuyorlardı (Köprülü, 2012: 55-56).

Büyük Selçuklular devrinde vezir¹; bütün idarî, askerî, malî, siyasî, dinî işlerde büyük bir salâhiyetle hareket ederdi. Selçuklularda vezirlik kurumu Abbâsî, Sâmânî ve Gazneli tesiri altında teşkil edilmiştir. Vezir, sivil ve askerî bütün devlet erkânının ve memurlarının başıydı ve sultanın mutlak vekili sıfatını haizdi. Büyük Selçuklularda vezirler kalem ehlinden olup, ekseriya İranlılardan seçilir, doğrudan sultan tarafından tayin edilir, ancak sultana karşı sorumlu olurdu. Nizâmü'l-Mülk, *Siyâsetnâme*'de (1976: I,

¹ Büyük Selçuklular'da vezirlik için başlıca bkz. Abbâs İkbâl Âştîyânî, 1338/1959; Taneri, 1967: 75-186; Köymen, 2011, 155-178; Muhammed Musfir Zehrânî, 1393/2014; Hançabay, 2017; Klausner, 2019.

193/2017: 271), iyi bir devrin alametlerini sıralarken, iyi bir vezirin iş başında olmasını, iyi bir sultanın zuhur etmesinden sonra ikinci sırada zikretmiştir. Nizâmü'l-Mülk'e göre (1976: 23-24/2017: 82), hem sultanın hem ülkenin işlerinin iyiye veya kötüye gitmesi vezire bağlıdır. Vezir iyi ve aydın olursa; ülke bayındır, asker ile halk huzurlu ve rahat, sultanın da gönlü ferah olurdu. Ancak vezir kötü niyetli olursa, ülkede telafisi zor bozukluklar baş gösterir; sultan da mustarip durumda yaşardı. Muntazam bir hükümet teşkilâtına sahip olan Büyük Selçuklularda en yüksek müessesese, başında vezirin bulunduğu dîvân-ı a'lâ idi. Bu büyük dîvân, devlet teşkilâtının her sahasını kapsamakta olup, devletin bütün işlerini sevk ve idare ederdi. Dîvân-ı a'lâ, dört dîvândan müteşekkildi: Dîvân-ı inşâ ve't-tuğrâ, dîvân-ı istifâ-yi memâlik, dîvân-ı işrâf-ı memâlik, dîvân-ı arz (Lambton, 1968: 257).² Her bir dîvânın sâhib denilen bir başkanı vardı ve devletin muhtelif işleri, büyük dîvâna bağlı olduğu hâlde, bu muhtelif müesseseler tarafından idare ediliyordu. Devlet teşkilâtını oluşturan her bir dîvânın idarî bir hiyerarşisi vardı ve vezir de bürokrasinin başı olarak devletin -tabii sultandan sonra- en önemli idarecisi konumundaydı. Diğer taraftan vezir, askerî alanda asker toplama, seferlerde sultana ya da halifeye iştirak etme, ordulara komuta etme; maliye alanında ise malî politikaları belirleme, vergi tahsildarlarını sevk ve idare etme, hanedanın ve sarayın masraflarını kontrol etme gibi görev ve faaliyetler icra ederdi. Bunlar dışında vezir dinî vakıfların idaresi, ilim erbabının hamiliği, medreselerin ve camilerin inşası, sûfilerin himayesi ile de alakalıydı (Klausner, 2019: 63-68).

A- Vezirin Yargısal-Cezaî Görev, Yetki ve Sorumlulukları

Vezir, devlet işlerinin idaresinde her alanda geniş salâhiyeti haiz olmasının yanında, aynı derecede geniş yargısal-cezaî salâhiyeti de haizdi. Selçuklu veziri, kadı'l-kudat ve kadıları tayin ve azledebilirdi. Öte yandan, mezâlîm dîvânı teşkil eder, gerek dîvânda ve gerekse mezâlîm dışında şikâyetleri dinler, davalara bakar, ölüm dâhil ceza hükümleri verir, suç takibatı yapar, hükümlerini icra etmek üzere memurlar görevlendirir, hükümleri bazen bizzat infaz ederdi. Ayrıca af yetkisi kapsamında suçları bağışlar, cezaları kaldırır.

1- Kadı'l-Kudat ve Kadıların Tayin ve Azilleri

Ebû'l-Hasan el-Mâverdî (2015: 68), Büyük Selçuklu vezirlerinin de dâhil olduğu tefvîz vezirliği makamını işgal eden vezirin görev ve salâhiyetleri arasında bizzat kendisinin hüküm verebileceği gibi, yargı işlerini yürütmeleri

² Selçuklularda dîvân teşkilâtına dair müstakil bir araştırma için bkz. Merçil, İstanbul 2015. Ayrıca bkz. Kesik, 2021: 57-89; Köymen, 2011: 178-187.

üzere kadılar da tayin edebileceğini zikreder. Nitekim Büyük Selçuklular zamanında zaten dinî müesseselerin genel idaresi ve denetimi yetkisini haiz bulunan vezire bazen sultan tarafından kadıların tayini ve azli yetkisi de devrediliyordu (Lambton, 1988: 70). 1056 senesinde, Kadı'l-Kudat İbn Mâkûlâ'nın vefatı üzerine Tuğrul Bey'in veziri Amîdü'l-Mülk Kündürî, bu makama Ebû Abdullah Muhammed b. Ali ed-Dâmgânî'nin getirilmesi hususunda telkinde bulunmuş, nihayet bu tayin Selçuklu vezirinin arzusu doğrultusunda gerçekleşmiştir (Bundârî, 1999: 8). Büyük Selçukluların Abbâsî halifeliği üzerindeki hâkimiyetinin daha henüz tesis edilme safhasına tekabül eden bir dönemde dahi Selçuklu vezirinin halifelik merkezinde böyle mühim bir mevkiî işgal edecek kimsenin tayininde doğrudan rol oynaması dikkat çekicidir. Halifelik veziri de Bağdat kadı'l-kudatının tayinine müdahil oluyordu. Amîdü'l-Mülk'ün isteği üzerine tayin edilen Ebû Abdullah Muhammed b. Ali ed-Dâmgânî'nin Aralık/Ocak 1085/1086'da vefatı üzerine bu kez Abbâsî veziri Ebû Şucâ Rûzrâverî, Halife Muktedî'ye, Muhammed b. el-Muzaffer b. Bekrân el-Hamevî eş-Şâmî'yi kadı'l-kudat olarak atamasını işaret etmiş ve bu tayin gerçekleşmiştir (İbnü'l-Cevzî, 1412/1992: XVII, 27). Halifelik vezirleri yalnız Selçuklular zamanında kadı'l-kudat tayininde değil, bu zamandan önce de Bağdat ve başka yerlere kadı tayin edilmesinde rol oynamıştır (Hançabay, 2017: 361-362). İbnü'l-Adîm (1989: 54), bir kadı-yi leşkerden naklen, Nizâmü'l-Mülk'ün Şâfiî taraftarı olduğunu, Hanefileri, kadılıkla ilgilerinin azalmasını ve bu alanda geri kalmalarını sağlamak amacıyla kadılıklara, Şâfiîleri ise, fıkıhla uğraşarak fakih yetişip çoğalmalarını sağlamak maksadıyla medreselere atadığını kaydetmek suretiyle, vezirin kadıları tayin yetkisine değinmiştir. Vezir Nizâmü'l-Mülk, Kadı Ebû'l-Kâsım Ali b. Muhammed es-Simnânî'yi Rahbe, Rakka, Harran, Suruç, Halep ve buralara bağlı yerlere kadı olarak atamış ve kendisine maaş bağlayarak ihسانlarda bulunmuştur (İbnü'l-Adîm, 1989: 58). Öte yandan, Nizâmü'l-Mülk, Nîşâbûr'da kadı'l-kudat olarak görev yapan Hanefî âlim Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. Sâid'i (ö. 1089) mezhep taassubu yüzünden azletmişti (Zehebî, 1417/1996: XIX, 8). Yine Nizâmü'l-Mülk, Serahs kadılığı vazifesini tevdi ettiği şahsı, görevdeki tutumunu beğenmediğinden dolayı, yerine başka bir kadıyı atayarak azletmişti. Azledilen bu kadı, büyüklerden birisinin araya girip kendisine yardımcı olması için girişimde bulundu. Bunun üzerine Nizâmü'l-Mülk, kendisine yazılan tavassut mektubunun arkasına şunları yazmıştır: “Biz, kıyamet gününü dikkate alarak onu çok önemli bir işle görevlendirdik. Fakat o, bu görevi pek umursamadı ve iyi bir biçimde yerine getirmede gevşeklik gösterdi. Böylece, Allah katında kusur işlemekten çekinmemiş oldu. O,

kendisinin bu makamda ebedî değil, geçici bulunduğunu bilmiyor muydu (İbnü'l-Adîm, 1989: 49)?" Görüldüğü üzere, vezir, kadı'l-kudatın ve kadının seçiminde, tayininde ve azlinde söz ve yetki sahibi idi.

2- Şikâyetlerle İlgilenmek, Davalara Bakmak, Hükümler Vermek a- Dîvân-ı Mezâlimde

el-Mâverdi'ye göre (2015: 68), tefvîzî vezir, mezâlim mahkemesine başkanlık eder, halkın şikâyetlerini dinler, yargılama yapar, hükümler verir. Yine el-Mâverdi, tefvîz vezirliğini ifa eden vezirin, mezâlim mahkemesine başkanlık edebilecek şartları taşıması gerektiğini, bu arada şer'î hükümleri bilmesi lazım geldiğini ifade etmiştir. Tefvîzî vezirliğini haiz bulunan Selçuklu veziri de merasimlerde, yabancı hükümdarlar ve vassallarla münasebetlerde olduğu gibi, mezâlim dîvânında da Selçuklu sultanının mutlak vekiliydi (Horst, 1964, 26; Lambton, 1968: V, 227, 248; Kurpalidis, 2011: 84; Köymen, 2018: 644; Klausner, 2019: 67; Lambton, 1968: V, 227, 248).

Büyük Selçukluların meşhur veziri Nizâmü'l-Mülk, bir vezirin mazlumların şikâyetlerini dinlemekle ve adalet tevzi etmekle mükellef olduğu inancındaydı. Nitekim o, oğlu Fahrü'l-Mülk'e hitaben olan bir nasihatnâme, "Dîvânda hilm ve vakar sahibi ol! İnsanların sözlerinin künhüne vâkıf ol! Çaresizlere yardım et! Onların gönül rahatlığı içerisinde olmasını temin et! Sarayının kapısını askerlere ve halka açık tut ki onlar arzu ve isteklerini her zaman sana ulaştırabilsinler!" şeklinde kaleme almıştır (Seyyid Ali Müeyyed Sâbitî, 1346/1967: 24-25). Muhtemelen bu mektubun başka bir versiyonunda da vezirin, oğluna, haftada bir gününü zulme uğrayanların şikâyetlerini dinlemeye tahsis etmesi, o gün başka bir işle meşgul olmaması, bunu yaparken gayet temkinli hareket etmesi tavsiyesi yer almıştır (Taneri, 1967: 121-122).

Selçuklu devri şairlerinin vezirler hakkında söylediği şiirlerde, vezirlerin mezâlim dîvânı teşkil edip hükümler verdiğine dair ipuçlarına rastlamak mümkündür. Şair Mu'izzî (1362/1983: 438), Fahrü'l-Mülk b. Nizâmü'l-Mülk'e hitaben söylediği bir kasidede, selam ve hâl hatır sorma vaktinde lütfu, bağış vaktinde keremi, içki içme ve ziyafet gününde neşesi, adalet vaktinde (hengâm-ı adl) ve mezâlim gününde (rûz-ı mezâlim) ise görüş ve hükmünden (nezer) dolayı Selçuklu ve İslâm ülkelerinde, hatta cihanın doğusunda ve batısında hiçbir mevkide onun gibi bir vezir olmadığını ifade etmiştir. Aynı şairin (1362/1983: 294) Vezir Şerefü'd-Dîn Ebû Tâhir Sa'd b. Ali el-Kummî'nin vezirliğini kutlamak amacıyla söylediği bir kasidesinde de vezirin kabul gününde (rûz-ı bâr), mazlumların onun yüzüne bakınca,

mezâlim bağında (bâğ-ı mezâlim) adalet ağacının meyve verdiği veciz bir şekilde ifade edilmiştir. Sultan Sencer devrinin diğer bir meşhur şairi Enverî (1364/1985: 509) de vezirin kabul merasimi tertip edip, mezâlim mahkemesi teşkil ettiğinden söz etmiştir. Nitekim mezkûr şair, vezirin bezm günü lütuf yaptığı, kabul günü (rûz-ı bâr) ise cezalandırdığını (siyâset) söyler. Bir vezir methiyesinde de mezâlim mahkemesinde düşmanların, hayli korktuklarından dolayı sırlarını, kan ter içinde bir vaziyette, tek tek ifşa ettiklerinden bahsetmiştir (Evhadü'd-Dîn-i Enverî, 1364/1985: 211, 220). Nizâmü'l-Mülk'ün bir gün bir mecliste, ömrünün seferlerin meşakkatine tahammül ve huzuruna getirilen suçlularla geçtiğini söylediği nakledilir (Mîrhând, 2015: 144). Nizâmü'l-Mülk, dîvân-ı mezâlîme başkanlık ediyor, hükümlerini şeriata uygun veriyordu; vezirinin adaletinin ve verdiği hükümlerin doğruluğu halk tarafından tartışılmazdı (Akyüz, 2002: V, 213). Bir adalet isteme âdeti ve şikâyeti bildirme tarzı olarak dilekçe arzı³, yalnız sultanın değil, vezirin teşkil ettiği dîvân-ı mezâlîmde de uygulanıyordu. Selçukluların tarih sahnesine çıkışını idrak eden Gazneliler döneminin ünlü şairi Menûcehri-yi Dâmgânî, vezirin faaliyet ve meşguliyetini şunlar bilir: Hazine ihvan etmek, mücevher saçmak, şarap içmek, hoş nağme dinlemek, kabul merasimi tertip etmek, dilekçe almak, ferman isdar etmek, tedbir almak (Ali Heyderî vd., 1396/2017: 75; Meryem Yarahmedî, 1395/2016: 72).

Büyük Selçuklu vezirleri dîvân-ı mezâlîmde ölüm dâhil ceza hükümleri veriyordu. Mesela Vezir Kıvâmü'd-Dîn Ebû'l-Kâsım ed-Dergüzîni'nin, siyasî rakibi Müstevfî İzzü'd-Dîn İsfahânî'yi daha ortadan kaldırmadan önce, müstevfinin mürit olarak tâbi olduğu meşhur mutasavvıf ve âlim Aynü'l-Kudat el-Hemedânî'nin katli kararını mezâlîm dîvânında verdiği anlaşılıyor (Hândmîr, 2535/1977: 205; Lange, 2008: 41 not 87).

Bağdat'ta halifenin veziri de mezâlîm mahkemesine başkanlık ederdi. Mesela kaynaklarda sık sık adaleti, hilmi ve affıyla anılan Abbâsî veziri Ebû Şucâ Zahîrî'd-Devle Muhammed b. el-Hüseyn er-Rûzrâverî her gün öğle namazını kıldıktan sonra yatsı namazına kadar mezâlîm mahkemesi düzenlerdi (İbnü't-Tıktakâ, 2016: 211). Zaten Abbâsîlerde mahkeme teşkili ve yargılama ameliyesi bizzat halifeden ziyade, halife tarafından yetki devri yapılan vezir tarafından yerine getirilirdi (Amedroz, 1911: 656).

b- Dîvân-ı Mezâlîm Dışında

Vezirler mezâlîm dîvânı dışında da şikâyetlerle ilgileniyorlardı. Müştekiilerin vezirin bulunduğu saraya gelip şikâyetlerini arz edebilme

³ Bkz. Tarıfci: 129-144.

yolunun açık olduğu anlaşılma ile beraber, onlar, vezire doğrudan ya da hâcibleri vasıtasıyla dolaylı olarak bir dilekçe de iletebiliyorlardı. Bir derviş bir gün Nizâmü'l-Mülk'ün hizmetkârlarından birine, vezire ulaştırması için bir dilekçe (rik'a) vermişti (Hândmîr, 2535/1977: 164; İbnü'l-Adîm, 1989: 46). Hatta Nizâmü'l-Mülk'ün ölümü dahi bir mazlum kisvesiyle kendisine yaklaşıp bir dilekçe (rik'a) uzatan bir Bâtınî'nin, vezirin dilekçeyi okumakla meşgul olduğu bir andaki hançer darbesiyle gerçekleşmişti (Hândmîr, 2535/1977: 66). Nizâmü'l-Mülk'ün oğlu Fahrü'l-Mülk de babasıyla aynı akıbete maruz kalmıştır. Nitekim o da şikâyetçi kılığındaki bir Bâtınî suikastçının kendisine uzattığı dilekçeyi okuduğu sırada hançerlenerek öldürülmüştü (İbnü'l-Esîr, 1987: X, 336; İbn Kesîr, 1995: XII, 323). Kaynaklar bir gün fakir ve güçsüz bir kadının, Nizâmü'l-Mülk'e ilemesi için bir hâcibine bir dilekçe verdiği, hâcibin o dilekçeyi aldığı hâlde vezire ulaştırmadığı, Nizâmü'l-Mülk'ün durumdan haberdar olunca hâcibi azarlayıp, görevinden uzaklaştırdığına dair bir hikâyeyi çeşitli vesilelerle nakletmişlerdir (İbnü'l-Esîr, 1987: X, 83; Ahmed b. Mahmûd, 2011: 124-125; Sıbt İbnü'l-Cevzî, 2011: 190). Mektup göndermek suretiyle de vezire bir şikâyeti iletmek mümkündür. Mesela 1077/1078'de Şâfiî fakih Ebû İshâk eş-Şîrâzî, Vezir Nizâmü'l-Mülk'e, Hanbelîlerden şikâyetini ihtiva eden bir mektup göndermişti (Sıbt İbnü'l-Cevzî, 2011: 223). Bir adalet isteme âdeti olmak üzere yol üstünde bekleyerek de Selçuklu vezirine içinde bulunulan istenmeyen durumun arzı mümkündür. Nitekim bir gün takatten yoksun ihtiyar bir kadın, Nizâmü'l-Mülk ile görüşmek isteğiyle vezirin yolu üstünde ayakta beklemiş, bunu gören vezir de derhâl kadının yanına giderek onunla görüşmüştü (Sıbt İbnü'l-Cevzî, 2011: 190).

Kaynaklarda zikredilen “adalet bayrağı dikmek” kalıplaşmış ifadesi vezirler için de kullanılmıştır. Fahrü'l-Mülk b. Nizâmü'l-Mülk'ün adalet ve insaf bayraklarını (elviye-yi adl û insâf) dikip yükseltmede, zulüm ve taşkınlığı ortadan kaldırmada çok gayret sarf ettiği ifade edilmiştir (Hândmîr, 2535/1977: 188). Amîdü'l-Mülk Ebû Nasr el-Kündürî'nin de güç ve itibar sahibi olduğu günlerde adalet ve insaf bayraklarını (a'lâm-ı adl û insâf) yükselttiğinden bahsedilir (Hândmîr, 2535/1977: 149). Muînü'd-Dîn Muhtassü'l-Mülk Ebû Nasr Ahmed b. Fazl b. Mahmûd el-Kaşi de adalet ve insaf bayraklarını (a'lâm-ı adl û insâf) yükseltmiş, zulüm ve haksızlık bayraklarını (râyât-ı zulm û i'tisâf) indirmiştir (Hândmîr, 2535/1977: 197).

Büyük Selçuklu vezirleri dîvân-ı mezâlim dışında şikâyetlerle ilgilenmekle beraber, hükümler de veriyorlardı. Ahlak ve nasihat kitaplarında vezire, iyiliğe vereceği mükâfat kadar, kötülüğe vereceği

cezanın da işlenen fiile denk olması (Ebû'l-Hasan el-Mâverdı, 2014: 55), bir suç veya bir ihanet sabit olduğunda failine müsamaha ve anlayış göstermemesi, başkalarında cüret meydana gelmemesi için de suçlulara haksız yere arka çıkılmasına ve şefaate edilmesine müsaade etmemesi (Necmü'd-Dîn-i Dâye, 1312/1933, 270-271/2013, 377-378) tavsiye edilmiştir. Kaynaklara vezirlerin daha ziyade askerî-siyasî mahiyeti haiz olmak suretiyle devlete, sultana ve kendi şahsına karşı işlenen suçların faillerine yönelik verdikleri hükümler yansımıştır. Bu arada vezirlerin yargısal-cezaî yetkilerini siyasî hasımlarını bertaraf etmek için kullandıklarının da vaki olduğu görülmektedir.

Vezir; üst düzey emîrleri, dîvân sâhiblerini ve Abbâsî halifesinin maiyetindeki eşhası da dâhil olmak üzere, tutuklama emri verebiliyordu. Sultan Sencer'in veziri Kıvâmü'd-Dîn Ebû'l-Kâsım b. Hasan ed-Dergüzînî, dîvân oturumunda tartıştığı Müstevfî İzzü'd-Dîn İsfahânî'nin zincire vurulup hapsedilmesini emretmiştir. İzzü'd-Dîn hapiste vezire bir rubai yazıp göndererek özür dileyise de muvaffak olamamış ve hapiste hayatını kaybetmiştir (Hândmîr, 2535/1977: 204). Mezkûr vezir, suçlu olduğuna hükmettiği Azîzü'd-Dîn İsfahânî adındaki bir şahsın da Tikrît kalesinde hapsedilmesini buyurmuş, daha sonra katli için şahneye emir vermişti (Taneri, 1967: 122). Çeşitli devletlerde vezirlik yapan ünlü kişilerin, bu arada Selçuklu vezirlerinin de biyografilerini ihtiva eden bir eser kaleme alan Hândmîr, Ebû'l-Kâsım ed-Dergüzînî'nin büyüklerin katli hususunda son derece cesur olduğunu; biraz horlanan ve hata yapan kimseyi öldürmeye hayli hevesli olduğunu beyan etmiştir (Hândmîr, 2535/1977: 204). Sultan Tuğrul Bey'in 1055'te Bağdat'a ilk girişinde kendisine eşlik eden Amîdü'l-Mülk Kündürî, Halife Kâim-Biemrillâh'ın kızı Seyyide ile sultanın evlenmesi konusunda mühim bir rol oynamış, güçlük çıkararak halifeyi bu izdivaca ikna edebilmek için çeşitli yollara başvurarak onu baskı altına almıştır. Mesela halifenin yakın adamlarının gelirlerine el koymuş ve onları bağlayarak tevkif etmiştir (Reşîdü'd-Dîn Fazlullah, 1999: 26/2010: 105-106; Muhammed b. Ali er-Râvendî, 1386/2007: 111/1999: I, 109; Zahîrü'd-Dîn Nîşâbûrî, 2018: 86-67). Yine Kündürî, Sultan Tuğrul Bey'in hâss gulâmlarından birisinin Büveyhî hükümdarı Ebû Kâlicâr'a sultanın kâtiblere kötü davrandığına dair bir mektup gönderdiğini tespit edince gulâmı tutuklatmıştır (Sıbt İbnü'l-Cevzî, 2011: 120). Sultan Alp Arslan, Fars Şebânkâre emîri Fazlûye isyan ettiğinde, veziri Nizâmü'l-Mülk'ü bir askerî birliğin başında onun üzerine sevk etmişti. Bu cezalandırma seferi neticesinde asi emîr yakalanmış, saçlarından tutulup sürülerek Nizâmü'l-Mülk'ün huzuruna getirilmiştir. Nizâmü'l-Mülk, Fazlûye'nin bir çadırda

hapsedilmesini buyurmuş ve o mahalde bir yetkili ile bir grup asker bırakmıştır. Mahkûm emîr bir süre sonra vezir tarafından Sultan Alp Arslan'a teslim edilmiştir (Ahmed b. Mahmûd, 2011: 84-86).

Vezir, gerekli gördüğünde âlimlere adlî takibat da açtırıyordu. Amîdü'l-Mülk Kündürî, Şâfiî âlimlerine tazyik uygulamış ve haklarında takibatta bulunmuştur. Bunun neticesi olarak da Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî gibi ünlü fakihler ülkeyi terke mecbur kalmışlardır (Taneri, 1967, 122). Diğer yandan, Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî'nin oğlu Ebû Nasr Abdü'r-Rahîm'in Bağdat'a geldikten sonra taassup derecesindeki görüşleri 1076/1077'de hilafet merkezinde Eş'arîler ve Hanbelîler arasında fitneye sebep olmuştu. Bunun üzerine Nizâmü'l-Mülk, etrafındakilerin de görüşünü aldıktan sonra onun Bağdat'tan çıkarılmasını emretmişti (İbnü'l-Cevzî, 1412/1992: XVII, 190).

Vezir, vassal devlet hükümdarlarını o hanedanın içerisindeki birtakım siyasî çekişmelerin tarafı olarak tutukluyordu. Nizâmü'l-Mülk, Mervânî ülkesinden geçtiği bir zamanda, Âmid'e uğramış ve bura emîri Saîd'i gözaltına alıp bağlatmak suretiyle Hettah kalesinde hapsedmişti. Vezir Saîd'in mahkûmiyeti için emîrin kardeşi Nizâmü'd-Dîn'den bir miktar para almıştı. Nizâmü'd-Dîn bir süre sonra Saîd'in halefi olarak Mervânîlerin başına geçecektir (Sıbt İbnü'l-Cevzî, 2011: 180).

Geniş yargısal-cezaî salâhiyeti haiz olan Selçuklu vezirinin, hanedan mensuplarının mukadderatı üzerinde karar vermek yetkisine sahip olmamakla (Taneri, 1967: 123) birlikte, otorite boşluğu dönemlerinde sultan hanımları üzerinde birtakım tedbir ve tasarruf uygulayabildiği görülmektedir. Sultan Tuğrul Bey'in ölümünü izleyen günlerde, Selçuklu veziri Amîdü'l-Mülk Kündürî, sultanın eşi olan halifenin kızı Seyyide Hatun'dan sultana ait olan ve oldukça değerli mücevherleri geri istemiş, fakat Seyyide'nin bu mücevherlerin kendisinde olmadığını bildirmesi üzerine Amîdü'l-Mülk, onun iktâlarına el koymuştur (Sıbt İbnü'l-Cevzî, 2011: 120). Nizâmü'l-Mülk de Sultan Alp Arslan'ın ölümünü müteakip, sultanın kız kardeşi Gevher Hatun'un değerli mücevher, para ve mallarını müsadere etmişti. Bunun üzerine hatun, vezirle mücadele amacıyla eşi Erbasgan'ın yönetiminde hareket hâlinde bulunan Türkmenlere katılmaya karar vermiş, ancak Nizâmü'l-Mülk onun katli için Sultan Melikşah'tan icazet almış ve hatun öldürülmüştür (Sıbt İbnü'l-Cevzî, 2011: 203). Öte yandan, Muhammed Tapar ile Berkjaruk arasında gerçekleşen saltanat mücadeleleri esnasında, 1101 yılında vuku bulan bir savaştan sonra mağlup olan Muhammed Tapar'ın veziri Müeyyidü'l-Mülk b. Nizâmü'l-Mülk esir

edilerek katledilmişti. Galip taraf olan Berkyaruk'un veziri Eazzü'l-Mülk Ebû'l-Mehâsin Abdü'l-Celîl b. Ali ed-Dihistânî de Müeyyidü'l-Mülk'ten artakalan malları ve mücevherleri, onları muhafaza eden Müeyyidü'l-Mülk'ün teyzesinin oğlu Muhammed eş-Şerâbî'ye türlü işkenceler ettirdikten sonra müsadere etmiştir (İbnü'l-Esîr, 1987: X, 251). Sultan Muhammed Tapar'ın veziri Hatîrû'l-Mülk Ebû Mansûr Muhammed b. Hüseyin el-Meybudî de bazı kimseler tarafından vazifesinde kusur gösterdiği hususunda gammazlanan hatunun müstevfisi Muvaffak Ebû Tâhir'i önce 100 bin dinar nakdî ödeme cezasına çarptırmış, daha sonra da mallarını müsadere etmiştir (Bundârî, 1999: 107). Bu arada, Selçuklarda vezirlik müessesesi üzerine müstakil bir monografi kaleme alan Carla L. Klausner (2019: 115), Selçuklu vezirlerinin, kendilerinden önceki vezirlerin ve devlet adamlarının mal varlıklarını müsadere etmeyi ve onları para cezasına çarptırmayı, deyim yerindeyse, bir âdet hâline getirdiklerini söylemektedir.

Selçuklu veziri, sultanla savaşımları şiddetle cezalandırıyordu. 1062 yılının Ekim ve Kasım aylarında Hoy halkı ve reisinin Selçuklularla çatışmaları neticesinde şehir düşmüş; Vezir Amîdü'l-Mülk Kündürî şehre girdikten sonra sultana karşı savaşımlardan bir grubu yakalatıp ellerini kestirmiş, diğerlerini de öldürmüştü. Ayrıca şehrin reisi Yûsuf'u ve onun yeğeni Mûsâ'yı tutuklatıp, şehir reisliğini Hoy ileri gelenlerinden Ebû Saîd b. Hameveyh'e vermişti. Bundan sonra Ebû Saîd, aralarında husumet bulunan Yûsuf'u 10 bin dinar karşılığında Amîdü'l-Mülk'ten teslim almış ve Yûsuf'un derhâl boynunu vurdurmak suretiyle öldürmüştü. Onun bu hareketini haber alan vezir, Ebû Saîd'i yakalatıp görevden almış ve şehir reisliğini bu kez Amr b. Sehtekân'a vermişti. Bu arada da vezir, Yûsuf'un şehirdeki evini, bahçesini ve diğer sahip olduğu yerleri yıktırıp buraya bir kale inşa ettirmiştir (Sıbt İbnü'l-Cevzî, 2011: 110-111).

Vezir, Bâtınî suikastçıların ölüm emrini veriyordu. Ekim/Kasım 1100'de Rey'de bir Selçuklu emîri bir Bâtınî tarafından öldürülmüştü. Bâtınî, Vezir Fahrû'l-Mülk b. Nizâmü'l-Mülk'ün huzuruna getirildi. Vezir Bâtınî'yi payladıktan sonra, suçunu itiraf etmesi için ona işkence ettirdi. Bâtınî itiraf etmeyince öldürüldü (İbnü'l-Cevzî, 1412/1992: XVII, 55).

Vezir, sultanın kendisine havale ettiği şikâyetlerle de ilgilenir ve gerekli cezaları keserdi. Sultan Melikşah'ın saltanatı devrinde Emîr Humârtekin'in, iktâ bölgesindeki iki kişiye zulmettiğine dair şikâyet üzerine, sultan, vezirine, "mazlumların hakkını zalimden alması için kendisini vezir olarak tayin ettiği"ni hatırlatarak, gereğini yapmasını emretmiştir. Bunun üzerine Nizâmü'l-Mülk, Humârtekin'in azledilerek iktâmin elinden alınması, el

koyduğu dinarların sahiplerine iade edilmesi, müddeilerin emîrin dışlarını kırdığına dair iddialarının ispatı hâlinde kısas olarak emîrin de dışlarının kırılmasına dair ferman çıkarmıştır (İbnü'l-Cevzî, 2005, 83; İbn Kesîr, 1995: XII, 284; Münecimbaşı Ahmed b. Lütfullah, 2000: I, 68-69; İbnü'l-Esîr, 1987: X, 182-183).

3- Suçları Bağışlamak, Cezaları Kaldırmak

Nizâmü'l-Mülk kaynaklarda adaletiyle övüldüğü gibi, affetme faziletiyle de öne çıkarılmış, suçları çok bağışlayıcı bir vezir olduğu vurgulanmıştır (İbnü'l-Esîr, 1987: X, 180; Münecimbaşı Ahmed b. Lütfullah, 2000: I, 64). Hatta hayatının son bulmasına sebep olan suikasttan sonra yere yığılan vezirin, son söz olarak suikastçısını affettiği, onun öldürülmemesini istediği, olaya bizzat şahit olan birinden rivayet edilmiştir (İbnü'l-Adîm, 1989: 60). Başka bir rivayete göre ise Arap şair ve edibi Ebû Ya'lâ İbnü'l-Hebbâriyye, Vezir Nizâmü'l-Mülk'ten daima ödül alırdı. Bir defasında iki kıta şiir yazmış, birisiyle veziri övüp, ötekiyle de onu yermişti. O, şiirlerin yazılı olduğu her iki kâğıdı sarığının içine koyup Nizâmü'l-Mülk'ün huzuruna çıkmış ve karşılığında ihsan görmeyi umduğu methiye yerine yanlışlıkla hicviyeyi takdim etmişti. Vezir şiiri okuduktan sonra şairin alacağı mükâfatın iki katının ona verilmesini emretmiş, şair durumu anlayınca mahcup olup özür dilemiş, ancak artırılan tahsisatını almaya zorlanmıştı. Bu olaydan bir süre sonra Nizâmü'l-Mülk'ün rakipleri tarafından türlü vaatlerle nüfuz edilen şair, Nizâmü'l-Mülk'ü başka bir şiirle daha yermişti. Bunun üzerine Selçuklu veziri onun öldürülmesini emretmişse de sonradan affetmiştir (İbnü'l-Adîm, 1989: 51-52). Öte yandan, Nizâmü'l-Mülk'ün selefi Amîdü'l-Mülk Kündürî, Selçuklular Bağdat'ta Büveyhî hâkimiyetine son verince, Büveyhî hükümdarı el-Melikü'r-Rahîm'in veziri Ebû Sa'd'ı tevkif etmişti. Fakat daha sonra onun hakkındaki kanaatini değiştirerek kendisini serbest bırakmış ve ona Irak'ta idarî bir vazife vermiştir (Bundârî, 1999: 8).

B- Adalet ve Zulüm Ekseninde Vezirlere Yöneltilen Takdirler ve Tenkitler

Büyük Selçuklular devri İslâm düşünürü Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, Vezir Ziyâü'l-Mülk b. Nizâmü'l-Mülk'e gönderdiği bir mektubunda, ona, vezirlik makamının ilahî nurla aydınlanabilmesi için daima adalet yolunda olmasını, sultanı da aynı yola davet etmesini tavsiye etmiştir (Şeyh Muhammed el-Yakûbî, 2017: 61). el-Gazzâlî, *Nasihatü'l-mülük*'unda (2016: 127) ise sultanın âdil, dirayetli ve dürüst bir vezirden dolayı itibarının yükseleceğini ve herkes tarafından güzel anılacağını belirtir.

Dustûrû'l-vuzerâ müellifi Hândmîr (2535/1977: 209), dünyevî ve uhrevî işlerde adalet ve insaf yolundan sapmamasının bu mansıp sahibi için kesinlikle gerekli ve lazım olduğunu belirttikten sonra, nefsinin serkeş atının dizginini lütuf ve merhamet yönünden zulüm ve haksızlık yönüne döndürmemesi gerektiğini de ekler. Siyaset ve ahlâk düşüncesini işleyen dönem eserlerinin pek çoğunda vezirliğin esaslarından olarak sıkça adalet vurgusu yapılmıştır.⁴

Tarihî ve edebî kaynaklarda, Nizâmü'l-Mülk başta olmak üzere, Büyük Selçuklular devri vezirlerinin adaletlerine dair övgüler düzülmüştür. Buna göre; Sultan Alp Arslan ve Melikşah zamanının ünlü veziri Nizâmü'l-Mülk âlim, dindar ve cömert olmasının yanında, âdil ve yumuşak huyluydu (İbnü'l-Esîr, 1987: X, 180; İbnü'l-Adîm, 1989: 37, 40, 41). Öyle ki, ilimde, adalette ve hayır işlerinde onun gibi bir vezir gösterilemezdi (Devletşah, 2011: 102). İslâm devletinin başlangıcından itibaren vezirlerden hiçbirinin “el-Vezîrû'l-Âlem el-Âdil Nizâmü'l-Mülk Râzî-yi Emîrû'l-Mü'minîn” ismiyle halifeye nispet edilmemiş olduğu zikredilmiştir (Mîrhând, 2015: 146). O, her şehir ve eyalette halktan zayıf ve aciz kimselerle her zaman ilgilenmiştir (Hândmîr, 2535/1977: 153). İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (2016: 30-31), İslâm anayasa ve idare hukukuna dair kaleme aldığı eserinin başında Nizâmü'l-Mülk'ü methederek, ülkenin her tarafının onun ihsanlarına gark olduğunu, rehberliğiyle sapkınlığı engellediğini, yönetimiyle halkın güvencede olduğunu, adaletin zulüm karanlığını dağıttığını ifade etmiştir. Birçok kimselerin daima doğru bir yol izleyip adaletli ve insafli davranan Nizâmü'l-Mülk'ün bir suikast neticesinde ölümüne ve dolayısıyla onun gibi bir kimseyi bir daha bulamayacak olmalarına son derece üzüldükleri belirtilmiştir (İbnü'l-Kalânîsî, 2008: 16). Sultan Sencer'in sarayında melikü's-şuarâlîğe yükselen Mu'izzî de Nizâmü'l-Mülk'ü adaletinden dolayı birçok kasidesinde övmüştür. Ona göre; azametiyle saltanat işleri nizam bulmuş, adaletiyle her mintika barışa kavuşmuş (Mu'izzî, 1362/1983: 400); âdetleri adeta adalet ayetlerinin tefsiri olmuştur (Mu'izzî, 1362/1983: 234). Şair farklı kasidelerinde, adalet vasfını öne çıkarmak suretiyle Nizâmü'l-Mülk'ü şöyle methetmiştir:

⁴ Mesela bkz. Yûsuf Has Hâcib, 1974: 166, b. 2208, 4140; Kevkâvus b. İskender, 2007: 217; Ebû'l-Hasan el-Mâverdî, 2014: 53

نظام ملك خداوند سيد الوزرا ابو على حسن بن على بن اسحق

ايا حشمت و فضل از همه وزيران فرد ويا بهمت و عدل از همه بزرگان طاق⁵
Nizâm-ı Mülk! Hüdâvend! Vezirlerin efendisi! Ebû Alî Hasen b. Alî b. İshak!

Ey haşmet ve fazilette bütün vezirler, himmet ve adalette bütün devlet büyükleri içinde yegâne!

فعل و کلید گشت دو دستش که جور و عدل بسته شدست ازین و گشاده شدست از آن⁶

İki eli kilit ve anahtar oldu; biri ile zulmü kapattı, diğeri ile adaleti açtı.

Şair Mu'izzî, Nizâmü'l-Mülk'ün oğlu Vezir Fahrü'l-Mülk'ü de övmüştür. Nitekim onun için, cömertlikte ve adalette babası gibi insanlara müjde verdiğini ve ümmete kılavuz olduğunu söylemiştir (Mu'izzî, 1362/1983: 436). İmâmların kürsüde onun adaletine sena etiklerini, hatîblerin minberde onun ömrüne dua etiklerini (Mu'izzî, 1362/1983: 244); Allah'ın ona Hz. Ali'nin ilmini ve Hz. Ömer'in adaletini bahşettiğinden dolayı, Şîilerin ve Sünnîlerin Fahrü'l-Mülk'ü yücelttiklerini eklemiştir (Mu'izzî, 1362/1983: 241). Kaynaklarda yalnız Nizâmü'l-Mülk ve ailesinin değil, başka Büyük Selçuklu vezirlerinin de adaletinden övgüyle söz edilmiştir. Mu'izzî (1362/1983: 340, 567), adil olarak andığı Sultan Sencer'in veziri Kiyâ Mucirü'd-Devle Ebû'l-Feth Ali b. Hüseyin er-Erdistânî'nin adaletinin, Ceyhun Nehri'nden Dicle sahiline kadar her bir menzilde insanların sığındığı bir sığınak hâline geldiğini söylemiştir. Aynı vezirin adalet ve insaf kaidelerini takviye etmek için her zaman üstün bir gayret içerisinde olduğu da kaydedilmiştir (Hândmîr, 1333/1954: II, 512-513). Sultan Sencer'in diğer bir veziri Şerefü'd-Dîn Ebû Tâhir Sa'd b. Ali el-Kummî'nin ilmi Hz. Ali'nin ilmine, adaleti Hz. Ömer'in adaletine benzetilmiştir (Mu'izzî, 1362/1983: 104). Şerefü'd-Dîn'in adaletiyle raiyyet zulümden, ülke de müşkülünden kurtuluş bulmuştur (Mu'izzî, 1362/1983: 653). Yine Sultan Sencer dönemi vezirlerinden Muînü'd-Dîn Muhtassü'l-Mülk Ebû Nasr Ahmed b. Fazl b. Mahmûd el-Kaşî, adil bir vezir (sâhib-i âdil) olarak anılmış (Mu'izzî, 1362/1983: 68); Nizâmü'l-Mülk Yabgu Bey Muhammed b. Süleyman el-Kaşgarî'nin ise adaleti sayesinde Horasan'ın huzurunun ve sükûnunun arttığından bahsedilmiştir (Mu'izzî, 1362/1983: 25). Lâmiî-yi Gürgânî (2536/1978: 106), klasik Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında Enüşîrvân-ı adil şeklinde anılan ve bizzat isminin anlamı da

⁵ Mu'izzî, 1362/1983: 399

⁶ Mu'izzî, 1362/1983: 560

Pehlevîcede “ölümsüz ruh” olan meşhur Sâsânî hükümdarına atfen, şairane ifadelerle Selçuklu veziri Amîdü'l-Mülk Kündürî'nin insafının tenasüh fikrini takviye ettiğini ve onun adaletini görenlerin Enûşirvân'ın geri geldiğini söylediklerini zikretmiştir.

Öte yandan, kaynaklarda mutata olduğu üzere, zamanın ve dünya ehlinin kötülüğüne tenkitin yanı sıra, bazen vezirlerin adaletsizliğine de gönderme yapılmıştır (Ahmed Yesevî, 2015: 212). Sultan Sencer'in yeğeni olan Irak Selçukluları sultanı Mahmûd'un veziri Şemsü'l-Mülk Osmân b. Nizâmü'l-Mülk'ün zulüm yolunu tutmaktan kaçınmadığı; şehirleri tahrip ettiği; âbâd şehirlere azap verdiği ve şikâyetler üzerine nihayet Sultan Sencer'in emriyle ortadan kaldırdığı söylenmektedir (Hândmîr, 2535/1977: 208).

Sonuç

Büyük Selçuklu Devleti'nde, kendisinden önceki İslam ve Türk-İslâm devletlerinin etkisinin görüldüğü vezirlik müessesesi, devlet işlerinin sevk ve idaresinde birinci dereceden mesul idi. Dönemin siyaset ve ahlâk kitaplarında vezir, her vesile ile saltanatın ve mülkün gidişatıyla doğrudan alakadar gösterilmiştir. Büyük Selçuklular devrinde, hükümdardan sonra gelen en yüksek yönetici ve bürokrasinin amiri olarak vezir, en yüksek müessese olan dîvân-ı a'lânın başında bulunuyordu. Devlet teşkilâtını oluşturan muhtelif alt dîvânlar, dîvân-ı a'lâyâ bağlı olarak çalışırdı. Dolayısıyla her bir dîvânın başkanı, idarî bir hiyerarşi ile vezire tâbi bulunuyordu. Büyük Selçuklular devrinde vezir bütün idarî, askerî, malî, siyasî, dinî işlerde büyük bir salâhiyetle hareket ederdi. Vezir, aynı derecede geniş yargısal-cezaî salâhiyeti de haizdi. Büyük Selçuklu Devleti'nde vezir, yargısal-cezaî görev, yetki ve sorumlulukları kapsamında kadı'l-kudat ve kadıları tayin ve azleder, şikâyetlerle ilgilenir, davalara bakar, hükümler verir, suçları bağışlar, cezaları kaldırır. Bu itibarla vezir, bizzat yargılama yapıp, ölüm dâhil hükme vardığı gibi, yargısal ve hukukî işleri yürütmeleri üzere adalet teşkilâtının başlıca görevlilerini de iş başına getirirdi. Müştekiilerin vezire doğrudan ya da dolaylı olarak şikâyetlerini bildirme ve haklarını arama yolu açıktı. Vezir, gerek dîvân-ı mezâlimde ve gerekse dîvân-ı mezâlim dışında şikâyetleri dinler, adalet tevzi ederdi. Büyük Selçuklu vezirleri dönemin düşünürleri, müellifleri, nazariyecileri ve şairleri tarafından gerek adaletleriyle takdir edilmişler ve gerekse zulümleriyle tenkit edilmişlerdir. Bu itibarla Amîdü'l-Mülk Kündürî, Nizâmü'l-Mülk, Fahrü'l-Mülk b. Nizâmü'l-Mülk, Kiyâ Mucirü'd-Devle Ebû'l-Feth Ali b. Hüseyin er-Erdistânî, Şerefü'd-Dîn Ebû Tâhir Sa'd b. Ali el-Kummî, Muînü'd-Dîn Muhtassü'l-Mülk Ebû Nasr Ahmed b. Fazl b. Mahmûd el-Kaşî ve Nizâmü'l-

Mülk Yabgu Bey Muhammed b. Süleyman el-Kaşgarî'den adaletleriyle söz edilmiştir. Bununla birlikte, Şemsü'l-Mülk Osmân b. Nizâmü'l-Mülk'ün de zulüm yolunu tuttuğundan bahsedilmiştir.

KAYNAKÇA

- ABBÂS İKBÂL ÂŞTİYÂNÎ (1338/1959), *Vezâret der Ahd-ı Selâtîn-i Bozorg-ı Selcûkî*, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tehrân, Tahran.
- ABDÛ'L-AZÎZ ed-DÛRÎ (2019), *İslam Kurumları Tarihi*, Çev. K. KOÇ, Albaraka Yayınları, İstanbul.
- AHMED B. MAHMÛD (2011), *Selçuknâme*, Haz. E. MERÇİL, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul.
- AHMED YESEVÎ, *Dîvân-ı Hikmet* (2015), Haz. H. BİCE, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- AKYÛZ, Vecdi (2002), "Müslüman Türk Devletlerinde Dîvân-ı Mezâlîm Kurumu", Ed. H. C. GÜZEL, K. ÇİÇEK, S. KOCA, *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, V, 210-234.
- ALÎ HEYDERÎ, MERYEM YARAHMEDÎ, MUHAMMED RIZA HASANÎ-YÎ CELÎLİYÂN, ALÎ NÛRÎ (1396/2017), "Tecellî-yi Âyin-i 'Kisse Ber Dâšten' der Edebiyyât-ı Fârsî", *Metm-pijûhî-yi Edebî*, Tâbistân, sâl-ı bîst ü yek, şomâre-yi heftâd ü do, 63-85.
- AMEDROZ, Henry Frederick (1911), "The Mazalim Jurisdiction in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 635-674.
- AYAZ, Fatih Yahya (2013), "Vezir", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, XLIII, 79-80.
- BABİNGER, Franz (1934), "Wazîr", Eds. M. Th. HOUTSMA, A. J. WENSINCK, H. A. R. GIBB, W. HEFFENING, E. LÉVI-PROVENÇAL, *The Encyclopaedia of Islam*, First Edition, E. J. Brill, Leiden, IV, 1135-1136.
- BUNDÂRÎ (1999), *Zübdetü'n-nusra ve Nuhbetü'l-usra*, Çev. K. BURSLAN, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- CORCÎ ZEYDÂN (2009), *İslâm Uygarlığı Tarihi*, Çev. N. GÖK, İletişim Yayınları, İstanbul.
- DEVLETŞAH (2011), *Tezkiretü's-şuarâ*, Çev. N. LUGAL, *Şair Tezkireleri*, Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- EBÛ HÂMİD MUHAMMED el-GAZZÂLÎ (2016), *Nasihatü'l-mülûk*, Çev. O. ŞEKERCİ, *Mülkün Sultanlarına*, Büyüyenay Yayınları, İstanbul.
- EBÛ'L-HASAN el-MÂVERDÎ (2014), *Edebü'l-vezîr*, Çev. İ. BARCA, *Bilge Yöneticinin Elkitabı*, Klasik Yayınları, İstanbul.

- EBÛ'L-HASAN el-MÂVERDÎ (2015), *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, Çev. A. ŞAFAK, Bedir Yayınevi, İstanbul.
- EVHADÛ'D-DÎN-İ ENVERÎ (1364/1985), *Dîvân*, Nşr. Saîd-i Nefisî, İntişârât-ı Sikke-Pîrûz, Tahran.
- HANÇABAY, Halil İbrahim (2017), *Abbâsiler Döneminde Vezirlik (295-530/908-1136)*, Klasik Yayınları, İstanbul.
- HÂNDMÎR (2535/1977), *Dustûrî'l-vuzerâ*, Nşr. Saîd-i Nefisî, İntişârât-ı İkbâl, Tahran.
- HÂNDMÎR (1333/1954), *Târîh-i Habîbü's-siyer fî Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*, Ketâbhâne-yi Hayyâm, Tahran, II.
- HORST, Heribert (1964), *Die Staatsverwaltung der Grosselguen und Horazmsahs (1038-1251): Eine Untersuchung Nach Urkundenformularen der Zeit*, Wiesbaden.
- İBN KESÎR (1995), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Çev. M. KESKİN, *Büyük İslâm Tarihi*, Çağrı Yayınları, İstanbul, XII.
- İBNÛ'L-ADÎM (1989), *Bugyetü't-taleb fî Tarihi Haleb*, Çev. A. SEVİM, *Biyografilerle Selçuklu Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- İBNÛ'L-CEVZÎ (2005), "İbnü'l-Cevzî'nin el-Muntazam Adlı Eserindeki Selçuklularla İlgili Bilgiler (h. 430-485=1038-1092)", Çev. A. SEVİM, *Belgeler*, 26.30, 1-84.
- İBNÛ'L-CEVZÎ (1412/1992), *el-Muntazam fî Târîhi'l-mulûk ve'l-umem*, Nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, XVII.
- İBNÛ'L-ESÎR (1987), *el-Kâmil fî't-târîh*, Çev. A. ÖZAYDIN, *İslâm Tarihi*, Red. M. TULUM, Bahar Yayınları, İstanbul, X.
- İBNÛ'L-KALÂNİSÎ (2008), "İbnü'l-Kalânîsî'nin Zeylû Tarih-i Dımaşk Adlı Eserinde Selçuklularla İlgili Bilgiler I. (H. 436-500=1044/45-1106/07)", Çev. A. SEVİM, *Belgeler*, 29.33, 1-42.
- İBNÛ'T-TIKTAKÂ (2016), *el-Fahrî*, Çev. R. ŞEŞEN, *Devlet İdaresi, Halifeler, Vezirleri Tarihi, 632-1258*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul.
- İMÂMÛ'L-HAREMEYN EBÛ'L-MEÂLÎ el-CÛVEYNÎ (2016), *el-Giyasi, Giyasü'l-umem fî İltiyasi'z-zulem*, Çev. A. ÜNALAN, *İslam'da Başkanlık Sistemi*, Mevsimler Kitap, İstanbul.
- KESİK, Muharrem (2021), *Selçuklu Müesseseleri ve Medeniyeti*, Bilge Kültür Sanat, İstanbul.
- KEVKÂVUS B. İSKENDER (2007), *Kâbüsnâme*, Çev. Mercimek Ahmed, Haz. O. Ş. GÖKYAY, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

- KLAUSNER, Carla L. (2019), *Selçuklularda Vezirlik –Sivil İdare Üzerine Bir Araştırma 1055-1194-*, Çev. M. F. BAŞ, S. TARİFCİ, Kronik Kitap, İstanbul.
- KÖPRÜLÜ, Mehmet Fuat (2012), *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- KÖYMEN, Mehmet Altay (2018), “Selçuklu Devri Türk Tarihi Araştırmaları, II: Selçuklu Devri Devlet Teşkilâtına Dâir Yazılmış Bir Eser Münasebetiyle”, Yay. Haz. S. TARİFCİ, K. K. KAYA, *Toplu Makaleler, c. I, Atatürk, Tarih Metodolojisi, Kaynaklar, Biyografiler*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 625-707.
- KÖYMEN, Mehmet Altay (2011), *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, c. III, Alp Arslan ve Zamanı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- KURPALİDİS, G. M. (2011), *Büyük Selçuklu Devletinin İdarî, Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, Çev. İ. KAMALOV, Red. S. S. KUCUR, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- LAMBTON, Ann K. S. (1968), “Internal Structure of the Saljuq Empire”, Ed. J. A. BOYLE, *The Cambridge History of Iran. vol. V: The Saljuq and Mongol Periods*, Cambridge University Press, Cambridge, 203-282.
- LAMBTON, Ann K. S. (1988), *Continuity and Change in Medieval Persia: Aspects of Administrative, Economic and Social History, 11th-14th Century*, Persian Heritage Foundation, New York.
- LÂMÎÎ-Yİ GURGÂNÎ (2536/1978), *Dîvân*, Nşr. Muhammed Debîr-i Siyâkî, Sâzmân-ı İntişârât-ı Eşrefî, Tahran.
- LANGE, Christian (2008), *Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MERÇİL, Erdoğan (2015), *Selçuklular Zamanında Dîvân Teşkilâtı (Merkez ve Eyalet Dîvânları)*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul.
- MERYEM YARAHMEDÎ (1395/2016), *Tecellî-yi Âyîn-i Dâdhâhî der Edebiyyât-ı Fârsî tâ Âğâz-ı Meşrûte*, Risâle-yi Doktora, Dânişgâh-ı Loristân.
- MÎRHÂND (2015), *Ravzatu's-safâ fi Sireti'l-enbiyâ ve'l-mülûk ve'l-hulefâ (Tabakayı Selçukiyye)*, Çev. E. GÖKSU, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- MU'İZZÎ (1362/1983), *Dîvân*, Nşr. Nâser Heyyerî, Neşr-i Merzbân, Tahran.
- MUHAMMED B. ALÎ er-RÂVENDÎ (1386/2007), *Râhatü's-sudûr ve Âyetü's-sürûr*, Nşr. Muhammed İKBÂL, İntişârât-ı Esâtîr, Tahran (1999), *Râhatü's-sudûr ve Âyetü's-sürûr*, Çev. A. ATEŞ, *Gönüllerin Rahatı ve Sevinç Alâmeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, I.
- MUHAMMED MUSFİR ZEHRÂNÎ (1393/2014), *Nizâm-ı Vezâret der Devlet-i Abbâsiyân -Asr-ı Âl-ı Bûye ü Selçukiyan-*, Çev. Settâr ÜDÎ, İntişârât-ı İlmî ü Ferhengî, Tahran.

- MÜNECCİMBAŞI AHMED B. LÜTFULLAH (2000), *Câmiü'd-düvel*, Yay. A. ÖNGÜL, *Selçuklular Tarihi*, Akademi Kitabevi, İzmir, I.
- NECMÜ'D-DİN-İ DÂYE (1312/1933), *Mirsâdü'l-'ibâd mine'l-me'bde' ile'l-me'âd*, Nşr. Hüseyin el-Hüseyin en-Nîmetullâhî, Matbaa-yi Meclis, Tahran (2013), *Mirsâdü'l-'ibâd*, Çev. H. UYGUR, *Sûfilerin Seyri*, İlk Harf Yayınevi, İstanbul.
- NİZÂMÜ'L-MÜLK (1976), *Siyâsetnâme*, Nşr. M. A. Köymen, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, c. I: Farsça metin/(2017), *Siyâsetnâme*, Çev. M. KANAR, Say Yayınları, İstanbul.
- REŞİDÜ'D-DİN FAZLULLAH (1999), *Cami'ü't-tevârih*, Nşr. A. ATEŞ, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, c. II: Farsça metin (2010), *Cami'ü't-tevârih*, Çev. E. GÖKSU, H. H. GÜNEŞ, *Selçuklu Devleti*, Selenge Yayınları, İstanbul.
- SEYYİD ALİ MÜEYYED SÂBİTÎ (1346/1967), *Esnâd ve Nâmehâ-yi Târîhi, ez-Evâil-i Devrehâ-yi İslâmî tâ Evâhir-i Ahd-ı Şâh İsmâil-i Safevî, Ketâbhâne-yi Tahûrî*, Tahran.
- SİBT İBNÜ'L-CEVZÎ (2011), *Mir'atü'z-zamân fî Târîhi'l-âyân'da Selçuklular*, Çev. A. SEVİM, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- SUBHÎ SALİH (1999), *İslam Kurumları*, Çev. İ. SARMIŞ, Fecr Yayınları, Ankara.
- ŞEYH MUHAMMED el-YAKÛBÎ (2017), *Fedâilü'l-enam min Resâili Hüccetü'l-İslâm*, Çev. M. KELEBEK, *Gazzâlî'nin Mektupları*, İnkılâb Yayınları, İstanbul.
- TANERİ, Aydın (1967), "Büyük Selçuklu İmparatorluğunda Vezirlik", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 5.8-9), 75-186.
- TARİFCİ, Sinan (2021), *Büyük Selçuklu Devleti'nde Adalet Telakkisi ve İşleyişi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- TARİFCİ, Sinan (2021), "Büyük Selçuklular Devrinde Bir Adalet İsteme Âdeti ve Şikâyet Bildirme Tarzı Olarak Dilekçe Arz Etmek", *Gazi Türkiyat*, Bahar, 28, 129-144.
- YÛSUF HAS HÂCİB (1974), *Kutadgu Bilig*, Çev. R. R. ARAT, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- ZAHİRÜ'D-DİN NİŞÂBÛRÎ (2018), *Selçuknâme*, Çev. A. G. FİDAN, Kopernik Yayınları, İstanbul.
- ZAMAN, M. Q. (1968), "Wazîr", Eds. P. J. BEARMAN, Th. BIANQUIS, C. E. BOSWORTH, E. van DONZEL, W. P. HEINRICHS, *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, E. J. Brill, Leiden, XI, 185.
- ZEHEBÎ (1417/1996), *Siyeru A'lâmi'n-nubelâ'*, Nşr. Şuayb el-Arnaût, Muessesetü'r-Risâle, Beyrut, XIX.

ORYANTOLOG MU? ORYANTALİST Mİ? RUS TÜRKOLOGLARI İ. N. BEREZİN VE V. D. SMİRNOV'UN TÜRKİYE VE TÜRLERE BAKIŞI*

Orientalist or Orientalist: Russian Turkologists İ. N. Berezin and V. D. Smirnov's View on Türkiye and Turks

Yetkin YILDIZ**

ÖZ: Bu makalede, 19. yy.ın ikinci yarısında akademik faaliyetler yürüten İranist, Türkolog, tarihçi, dil bilimci, seyyah Prof. Dr. İ. N. Berezin ve ortaklaştıkları oryantalist bakış açısının devamlılığının temsilcisi olma özelliğini taşıyan öğrencisi Türkolog Prof. Dr. V. D. Smirnov'un Türkiye ve Türklere olan bakış açıları değerlendirilmiştir. Buradan yola çıkılarak, yazarların, sadece akademik ilgiyle hareket eden ve çalışmalarını buna göre objektif bir biçimde gerçekleştiren "oryantologlar" mıydı yoksa çalışma alanlarına hâkim olmalarına rağmen, bilgi ve güç formülasyonundaki emperyalist otoriteye direkt olarak bilgi sağlamasalar da seyahatname ve seyahatname tarzında yazdıkları popüler makalelerle, emperyal politikalara söylem düzeyinde katkı yapan "oryantalistler" miydi? sorusuna cevap aranmıştır. Bu kapsamda, halef konumundaki Çarlık ve Sovyet dönemi Türkologları V. A. Gordlevski, V. V. Bartold, A. Samoyleviç ve A. S. Tveritnova'nın, yazarlar hakkındaki görüşlerine de dikkate alınarak, Berezin ve Smirnov'un Türkiye'ye gerçekleştirdikleri bilimsel seyahatler sonucunda yazdıkları seyahatname ve seyahatname formundaki makaleleri Rusça orijinallerinden okunarak incelenmiştir. Yazarların, çalıştıkları akademik alanın unsurları olan Türkiye ve Türklere karşı daha özgür bir şekilde görüş bildirebildikleri ve spekülasyon yapma fırsatı buldukları yarı akademik ve popüler yayın olma özelliği taşıyan söz konusu eserleri incelendiğinde sorunsalın cevabı ortaya çıkmıştır. Berezin ve Smirnov'un Türkiye ve Türklere bakışı, oryantalistin akademik anlamıyla, imgeleme yaratılmış anlamının birbirini tamamlayan yanını temsil eder niteliktedir. Bu nitelik, Berezin ve Smirnov'u, sadece akademik ilgiyle hareket eden "oryantolog"lar olmalarından ziyade, çalıştıkları alanın unsurları Türkiye ve Türkleri, çok iyi bilmelerine rağmen, karşısındakine karşı ötekileştirici bir bakış açısına sahip oryantalistler kategorisine konulması gerektiği sonucuna varmıştır. Çarlık rejimiyle olan, bazen doğrudan bazen de dolaylı bağlantılarının, eserlerini yazdıkları dönemin siyasi ve ideolojik ortamının, yazarların, göstermiş oldukları oryantalist yaklaşımındaki etkisinin görüldüğü ise, varılan bir başka sonuç olarak ortaya çıkmaktadır.

* Bu makale, Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı'nda Prof. Dr. Ayla Efe danışmanlığında hazırlanan "Rus Oryantalizmi: 19.Yüzyılın İkinci Yarısındaki Rus Seyahatnamelerinde Türkiye ve Türkler" başlıklı doktora tezinden oluşturulmuştur.

** Dr., yetkinyildiz@yahoo.com, ORCID: 0009-0004-5636-4601

Geliş Tarihi / Received: 02.04.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 13.04.2023

Yayın Tarihi / Published: 20.07.2023

Anahtar Kelimeler: Rus Oryantalizmi, Oryantolog, Oryantalist, Türkiye, Türkler

ABSTRACT: In this article, Iranianist, Turkologist, historian, linguist and traveler Prof. Dr. I. N. Berezin and his student, Turkologist Prof., who is the representative of the continuity of the orientalist perspective they share. Dr V. D. Smirnov's perspectives on Türkiye and Turks were evaluated. From this point of view, were the authors “orientologists” who acted only with academic interest and carried out their studies in an objective way according to this, or were they “orientologists” who did not provide direct information to the imperialist authority in the formulation of knowledge and power, although they had command of their field of study, with popular articles they wrote in the style of travelogues and travelogues, the imperial Were they “orientalists” who contributed to politics at the level of discourse? The answer to the question has been sought. In this context, the articles written by Berezin and Smirnov examined as a result of their scientific travels to Turkey, by taking into account the views of the successor Tsarist and Soviet-era Turkologists V. A. Gordlevski, V. V. Bartold, A. Samolyevich and A. S. Tveritina, in the form of travelogues. It has been studied by reading from the Russian originals. When the aforementioned works, which are semi-academic and popular publications, where the authors can express their opinions more freely and have the opportunity to speculate against Turkey and Turks, which are the elements of the academic field in which they work, the answer to the problem has emerged. Berezin and Smirnov's view of Turkey and Turks represents the complementary side of the academic sense of orientalism, the meaning created with imagination. This quality has led Berezin and Smirnov to the conclusion that they should be placed in the category of orientalists who have a marginalizing point of view towards the other, despite knowing very well the elements of their field, Turkey, and the Turks, rather than being “orientologists” who act only with academic interest. It is another conclusion that the influence of the tsarist regime, sometimes direct and sometimes indirect, and the political and ideological environment of the period in which they wrote their works, on the orientalist approach of the writers.

Keywords: Russian Orientalism, Orientologist, Orientalist, Türkiye, Turks

Giriş

Bu makalede 19.yy Rusya'sında, Rus oryantalizminin gelişimine çok önemli katkılar sağlayan eğitim kurumlarından Kazan Üniversitesi Doğu Dilleri Bölümünde akademik hayatına başlayan ve 1854 yılında kurumunun kapatılmasıyla birlikte St. Petersburg Doğu Dilleri Fakültesine geçen akademisyen Prof. Dr. İ. N. Berezin ve yine St. Petersburg Üniversitesinde akademik çalışmalarını sürdüren Prof. Dr. V. D. Smirnov'un, 19.yy.ın ikinci yarısındaki Rusya'da çıkan süreli edebiyat ve tarih dergilerinde yayınlanan seyahatname formundaki yazıları ve makalelerinden yola çıkarak, çalışma alanlarından biri olan Türkiye ve Türklere olan bakışı oryantalizm bağlamında ele alınmıştır. Bu kapsamda, yazarların nasıl sadece akademik faaliyet yürüten “oryantologlar” mı yoksa “oryantalistler” miydi? sorusuna cevap aranmıştır.

Edward Said, yayımlandıktan sonra çok ses getiren ve birçok tartışmaya yol açan kitabında oryantalizmin birbirine bağlantılı olduğunu düşündüğü

birkaç tarifini yapar. İlk olarak Said'e göre oryantalizm, "en kabul gören nitelemeye göre akademik bir faaliyettir. İster özel ister genel yönleriyle uğraşsın, doğu hakkında yazan, ders veren veya şarkı araştıran kişi şarkiyatçıdır, yaptığı işte şarkiyatçılıktır" (Said, 2010: 12). Said, başka bir tanımında ise, Foucault'dan aldığı bilgi-güç formülasyonunu kullanır. Buna göre:

"Kabaca belirlenmiş bir başlangıç olarak on sekizinci yüzyıl sonu alınrsa, şarkiyatçılık, şark hakkında saptamalar yaparak, ona ilişkin görüşleri meşrulaştırarak, onu betimleyerek, oraya yerleşerek- uğraşan ortak kurum olarak, kısacası şarka egemen olmakta, şarkı yeniden yapılandırmakta, şark üzerinde yetke kurmakta kullanılan bir batı biçemi olarak incelenebilir, çözümlenebilir" (Said, 2010: 13).

Said, oryantalizmi bu şekilde tanımlarken bir başka noktaya da dikkat çeker. Ona göre, şarkiyatçılığının, "akademik anlamıyla, imgeleme yaratılmış anlamı arasındaki ilişki kesintisiz değildir ve birbirini tamamlar niteliktedir" (Said, 2010: 12-13).

Said'in oryantalizm tanımlamalarından bilgi- güç formülasyonuna dayanan oryantalizm teorisi, Avrupa'nın kolonyalizm faaliyetlerinde oynadığı rol üzerinde durulan konulardan biridir. Bununla bağlantılı olarak seyahatnamelerin Avrupa oryantalizminde oynadığı rol, dikkat çekilen sorunsallardan bir tanesidir. Seyahatnamelerin bu yönüne dikkat çeken yazarlardan biri olan M. Pratt'e göre seyahatnameler, "kolonyal faaliyet yürüten ülkelerdeki okuyucuda, ele geçirilen, sömürülen, tahakküm altına alınan yerlerle ilgili sahiplik ve yetki duygusu uyandırıyor" (Pratt, 2008: 3). Loomba'ya göre ise, "ele geçirilen ve sömürge haline getirilen topraklardaki ticari faaliyetlerin ivme kazanması, "seyahatname yazarlarına "ötekini" betimleyebilecekleri hayati bir çerçeve sunmuştu" (Loomba, 2005: 64). 1720-1914 yılları arasındaki dönemde yazılan "seyahatnameler, tahakküm altına alınmak ve sömürge haline getirilmek istenen, bazen de tam olarak denetim altına alınan öteki dünyanın, sömürgeci ülkede tarif edilmesi işlevini görüyordu" (Bridge, 2002: 53).

Türkiye özelinde Rusya'da yazılan seyahatnamelerin, Rus oryantalizminde oynadığı rolün, genellikle Said'in oryantalizm teorisi üzerine geliştirilen kolonyalizm çalışmalarında ele alınan Avrupa oryantalizmindeki fonksiyonu ile tam olarak örtüştüğünü belirtmek bir noktaya kadar çok mümkün görünmez. Şöyle ki, Osmanlı Devleti, 18.yy.'ın başından itibaren Rusya ile sürdürülen savaşlarda, toprak kayıplarına uğramasına rağmen, hiçbir zaman Rusya'nın sömürgesi veya kolonisi haline gelmemiştir. Bu nedenle, "bilgi ve güç" formülasyonundaki bilgiyi sağlayan

oryantalistin, sömürgeci iktidarla iş birliğinden de bahsedilemez. Ancak, kolonyalizm/post kolonyalizm çalışmaları yapan edebiyatçı yazar A. Loomba'nın "Colonialism/Postcolonialism" adlı eserinde de belirttiği gibi 19.yy.'ın ikinci yarısında, "Rusya, halen pre-kapitalist emperyal bir devlettir" (Loomba, 2005:10). Osmanlı toprakları, her zaman olduğu gibi, 19.yy.'ın ikinci yarısında da ideolojilerden de beslenen Rusya'nın geleneksel emperyal politikalarının hedefi halindedir. İşte bu noktada seyahatnameler ve bu makaleye konu olan yazarların üretmiş oldukları gibi seyahatname formunda yazılan makaleler, tahakküm altına alınmak istenen konumunda olan Türkiye ve Türklerin, geliştirilen oryantalist söylemle birlikte, her yönüyle betimlenmesi ve ötekileştirilmesi fonksiyonunu görüyordu.

Özellikle modern seyahatnamelerin birçoğu kolonyal ve emperyal aktivitede ve ötekine karşı bir söylem geliştirmede anahtar bir rol oynuyorsa, bu durumu oryantalizm kavramıyla bağdaştırmanın yolu açılıyor demektir. "Oryantalizmin, öteki olanı ya da farklılığı batı dışı bir nesne olarak kurgulayan ve temsil eden bir söylemdir" (Kahraman ve Keyman, 2007: 76) şeklindeki tarifinden yola çıkarak, seyahatnamelerin bu oryantalist söylemi geliştirmede önemli bir rolünün olduğunu belirtmek hiç de zor olmayacaktır.

19. yy.'ın ikinci yarısında, gerçekleştirmiş oldukları akademik çalışmalarla Rus Türkoloji'sine çok büyük katkı yapan, Berezin ve öğrencisi Smirnov, bu çalışmalarının yanı sıra, Türkiye'ye yapmış oldukları bilimsel seyahatler sonucunda alanlarıyla ilgili önemli bir birikime de sahip olmanın vermiş olduğu avantajla birlikte, yazdıkları seyahatname formundaki popüler makalelerle, Rus oryantalizmine söylem düzeyinde de önemli bir katkı yapmışlardır. Burada, bu çalışmaya konu olan akademisyen yazarlar Berezin ve Smirnov'un nasıl tanımlanacağı sorunu ortaya çıkar. Yazarlar, sadece akademik ilgiyle hareket eden ve çalışmalarını buna göre objektif bir biçimde gerçekleştiren oryantologlar mıydı yoksa çalışma alanlarına hâkim olmalarına rağmen, bilgi ve güç formülasyonundaki emperyalist otoriteye direkt olarak bilgi sağlamasalar da seyahatname tarzında yazdıkları popüler makalelerle, emperyalist politikalara söylem düzeyinde katkı yapan oryantalistler miydi? Bu soruyu sormamızın sebebi Rus oryantalizmi ile ilgili bazı çalışmalarda bu tür ayrımlara gidilmiş olmasıdır.

Bu çalışmanın temel argümanı Berezin ve Smirnov örneklerinde olduğu gibi, akademik oryantalizm ve diğer oryantalizmler, orientologist-orientalist gibi ayrımların Rus oryantalizminde her zaman mümkün olmadığı yönündedir. Rus milliyetçiliği ve Rus oryantalizmi alanında çalışmalar yürüten tarihçi yazar Vera Tolz, "Russian Own Orient" adlı kitabında, küçük

düşürücü anlamından dolayı Said'in "orientalist" (oryantalist) tabirini kullanmaktan ziyade, oryantolizmin akademik yanına dikkat çekmek için orientolojist (oryantolog) terimini kullanır (Tolz, 2011: 3). "Russian Orientalism: Asia in the Russian Mind from Peter the Great to Emigration" adlı eserin yazarı Van der oye de E. Said'in "oriental" "orientology" "orientalist" terimlerinin, nefret dilini çağrıştırdıkları için Rusça "vostokovedeniye" (doğu araştırmaları) ve "vostokoved" (doğu bilimci) terimlerini tercih ettiğini belirtir (Van der oye, 2010:10-11). Tolz başka bir çalışmada ise, birkaç farklı oryantalist tiplerinin varlığından bahseder ve aralarında ayırım yapmak gerektiğini belirtir. "Bunlardan birincisi genellikle sübjektif bilgiler veren edebi eserlerin sahibi seyyahlar, ikincisi akademik oryantalistler, üçüncüsü Hristiyan misyonerler (bunlar genellikle İslam karşıtı polemiklere katılırlar) ve son olarak ise devlet görevlileri" dir. (Tolz, 2005: 130) Ancak, bu makalede, incelenen yazarların, gerçekleştirdikleri bilimsel çalışmalarla akademik alana büyük bir katkı yaparken, diğer taraftan seyahatname formunda yazdıkları makalelerde oryantalist söyleme sıkça başvurdukları görülür. Öyleyse, bu yazarlar, Said'in tanımlamasında da olduğu gibi oryantolizmin akademik anlamıyla, imgeleme yaratılmış anlamı arasındaki bağlantıyı sağlıyorlar demektir. Dolayısıyla, bu bağlantıyı kuran kişi ister akademisyen (oryantolog) olsun, ister farklı bir görevde bulunan farklı bir kişi olsun "oryantalist"tir. Bu nedenle, bu özellikleri taşıyan Berezin ve Smirnov, bu çalışmada, "oryantalist" yazarlar olarak değerlendirilmişlerdir.

Bu bağlamda, İ. N. Berezin'in, 1854 yılında "*Rus Bilimler Akademisi*" tarafından yayınlamaya layık görülen ve muhafazakar çevrelerin de dikkatini çeken "Tsaregradskih Dostoprimeçatelnostey vo Vremya Prebivanya v Konstantinopole Yego İmperatorskogo Vısoçesvo Velikogo Knyazya Konstantina Nikoloyeviça¹ v 1945 godu" (Büyük Knyaz Konstantin

¹ Çar I. Nikolay'ın ikinci oğlu Konstantin Nikolayeviç 9 Eylül 1827 yılında St Petersburg'da dünyaya geldi. Akıl hocası ve eğitmeni Koramiral F. B. Litke olan Konstantin Nikolayeviç, babası tarafından genç yaşta Amiral General ve Muhafızlar Mürettebat Şefi rütbesiyle Deniz Kuvvetlerine atandı. Çeşitli rütbelerde Deniz Kuvvetlerinde hizmetler verdi. Kırım Savaşından sonra Sibiryaya Askeri Filosunu kurdu. II. Aleksandr'ın büyük reformları sırasında serflikin kaldırılmasında öncü kişilerden biri oldu. 1862 yılında Polonya Genel Valisi olarak atandı. Vermiş olduğu bazı liberal tavizler yoluyla uzlaşma politikası izleme girişimi başarılı olamadı ve bu yüzden 1863 yılında görevden ayrıldı. II. Aleksandr'ın ölümünden sonra tahta çıkan III. Aleksandr tarafından görevlerinin çoğundan kademeli olarak alındı. 1892 yılında St. Petersburg'da yaşamını yitirdi. Berezin'in seyahatnamesinde yer verdiği Knyaz Konstantin Nikolayeviç'in İstanbul ziyareti, Kutsal topraklara gerçekleştirdiği seyahati sırasında söz konusu olmuştur.

Nikolayeviç'in 1845 yılında Konstantinapol'de Bulunduğu Sırada Tsargrad'ın Anıt Yapıları) adlı eseri, dönemin muhafazakar yayın politikası güden en etkili süreli yayınlarından biri olan "*Russkiy Vestnik*" (*Rus Bülteni*) dergisinde 1856 yılında yayınlanan "Ramazan v Stambule" (İstanbul'da Ramazan) ve 1867 yılında yine "*Russkiy Vestnik*" (Rus Bülteni) dergisinde yayınlanan "Blajensvo Müslümanına k Fizyologii Sumaşestviya" (Deliliğin Fizyolojisine Müslüman Saadeti) adlı eserleri incelenmiştir. V. D. Smirnov'un ise, dönemin liberal eğilimli "*Vestnik Yevropı*" (*Avrupa Bülteni*) dergisinde 1876 yılında yayınlanan "Turestkaya Sivilizasiya Yeyo Şkolı, Softa, Biblioteka, Knijnoye Delo (iz poyezki Konstantinapol Letom 1875 godu (Türk Medeniyeti, Okulları, Softalar, Kütüphaneler, Kitapçılar, 1875 yılındaki İstanbul Gezisinden) adlı seyahatnamesi ve yazarı belli olmayan ancak bir Türk tarafından yazıldığı belirtilen Almanca bir makaleden alıntılarla yazıp 1878 yılında yine "*Vestnik Yevropı*" (Avrupa Bülteni) dergisinde yayınlanan "Ofisalnaya Turtsiya v Lisah" (Kişilerle Türk Bürokrasisi) adlı makalesindeki Türkler hakkındaki görüşleri incelenmiştir.

İ. N. Berezin

İranist, Türkolog, tarihçi, dil bilimci, seyyah ve "Russkiy Ansiklopedičeskiy Slovar" (Rus Ansiklopedik Sözlüğü) editörü olan Berezin, 19. yy'ın en önemli Rus oryantalistlerinden biridir. İlk öğrenimini Yekaterinburg bölge okulunda, orta öğrenimini ise "Perm Gynasium"unda (Perm Lisesi) alan Berezin, geleneksel bir eğitim görmüştü. 1834 yılında Kazan Üniversitesi Doğu Dilleri Bölümüne giren Berezin'in ilk hocaları oryantalist F.İ Eerdman ve A. K. Kazembek idi. Mirza Kazembek'in öğrencisi ve biyografisti olarak, hocasının sonsuz bilgi birikiminden faydalanmasını bildi ve 1837 yılında kursu tamamladıktan sonra aday öğrenci olarak kabul edildi. 1838-1840 yılları arasında ilave olarak üniversitede teorik ve pratik doğu dilleri eğitimine devam etti. 1839 yılı başında sözel ve yazma becerileri Prof. F. İ. Erdman ve Kazambek tarafından çok iyi bulunmuştu. Berezin'in mastır konusu "Şto Sposobsvuyut Razvitiyu Prosveşeniya i Şto Ostanavlivayet Hod Anova v Derjavah Muhammedanskih" (Muhammed'i Ülkelerdeki Aydınlanmanın Gelişimine Ne Katkıda Bulunur ve Ne İlerlemesini Durdurur?) üzerineydi. Tezini başarıyla savunan Berezin, 6 Şubat 1841 yılında almış olduğu mastır derecesiyle oryantalist araştırmalara başlangıç yapmış oluyordu. (Valeyev ve Temirbekov, <https://textarchive.ru/c-1745872.html> (2021, 21 Mart).

Master sınavını başarıyla geçen Berezin, Kazan Üniversitesi Türk-Tatar Kürsüsüne akademisyen olarak atandı. On yıldan fazla bir süre bu kürsünün

başkanlığında bulunan Berezin, Türkçe dersleri verdi ve Türk tarihi, edebiyatı çalışmaları yaptı. Orta Asya Türk halklarının ve Moğolların karmaşık tarihsel meseleleri üzerine etkin bir şekilde araştırmalar gerçekleştirdi. Kazan Üniversitesi'nin diğer oryantalistleri gibi Berezin'in de akademik kariyeri dil bilimi çalışmalarıyla başladı. Türk ve Fars dilleriyle ilgilenen bilim insanları arasında zamanının kaybolmakta olan Türk lehçelerini sınıflandıran ilk bilim insanıydı. Berezin, tarihi doğu elyazmalarının toplanmasına ve yayınlanmasına büyük önem göstermişti. Kazan yıllarında Rusya'da ilk olarak Moğollar hakkında yazan vakanüvislerin ve doğulu tarihçilerin eserlerini toplama ve yorumlama girişimi olan "Biblioteka Vostochnı İstorikov" (Doğu Tarihçileri Kütüphanesi) çalışmasını üç cilt olarak yayınlamıştı. Birinci cilt "Şeybaniad (Şeybaniname), ikinci cilt "Camıu't Tevarih" ve üçüncü cilt ise "Ebulgazi Kroniği"nden oluşuyordu. Her cilt tarihi ve filolojik yorumlarla birlikte yayınlanmıştı. Bunların yanında Berezin, "Raşid-ad-din Vakayiname" sinden yine filolojik ve tarihsel yorumlarla Moğol Tarihi çevirileri yapmıştı ve bunlar Kazan Üniversitesindeyken çevrilmişti ancak, bu konudaki temel eseri Avrupa'da bir ilk olarak, Petersburg yıllarında yayınlanmıştı. Berezin ayrıca, öteden beri Rus ve Avrupalı oryantalistlerin ilgisini çeken Altın Orda Devleti Tarhan Yarlıkları üzerine çalışmalar yapmıştı. Bu kapsamda, yine filolojik ve tarihsel yorumlarla birlikte "Toktamış", "Timur Kutluk", "Saadat Girey" yarlıklarının Rusça'ya çevirisini yapmıştı ve daha sonra bu çalışmalardan yola çıkarak yine Rus ve Avrupa literatüründe bir ilk olarak "Vnitronneye Uystoysvo Zalotoy Ordı" (Altın Orda'nın İç Düzeni) adlı eserini yayınlamıştı (Şofman ve Şamov, 1956: 434-438).

Berezin'in akademik kariyerine hocası Kazembek'in hazırlamış olduğu planla İran, Arabistan ve Türkiye'yi kapsayan üç yıllık bir bilimsel seyahatle başlamıştı. Doğu Dilleri Fakültesinde mastır öğrencisi olan ve daha sonra dönemlerinin önemli İranist ve Türkologları olacak Dittel ve Berezin'in akademik yolculuklarının başlangıcı olan bilimsel seyahatleri, üniversite senatosunun isteği ile, hocaları da olan Kazambek tarafından planlanmıştı.

Bilimler Akademisi tarafından gözden geçirilen ve Millî Eğitim Bakanlığı tarafından kabul edilen bu plana göre, iki mastır öğrencisinin bilimsel seyahatleri üç yıl sürecekti. Bu sürenin iki buçuk yılı Rusya dışında, doğu ülkelerinde geçecekti, geri kalan süre ise umulmadık karantina şartları göz önünde bulundurularak Rusya'ya dönüş yolculuğuna ayrılmıştı. Ayrıca planda nerde ne kadar kalacakları da ayrıntılı olarak belirtilmişti. Buna göre, seyahatleri süresince on buçuk ay İran'da, bir buçuk ay Türkiye'nin doğu

bölgelerinden geçerken, üç ay Suriye’de, dört ay Mısır’da, iki buçuk ay İzmir’de kalıp, bu sürede Anadolu’nun bazı bölgelerine gidecekler ve “Konstantinapol” seyahatlerini gerçekleştireceklerdi. Son olarak ise on ay “Konstantinapol” de kalacaklar ve bu süre zarfında Anadolu’nun kuzey-batısındaki ve güney-doğu Rumeli’deki farklı bölgelere ziyaretler gerçekleştireceklerdi (Kazembek, 1841: 3-4).

Gidecekleri ülkelerde ne kadar kalacakları ve hangi güzergahı takip edecekleri ayrıntılı bir şekilde belirtilen raporda, akademik oryantalist seyyahların yapması gerekenler ve sorumlulukları da ayrıntılı bir şekilde belirtilmişti. Plana göre, Dittel ve Berezin, Farsça, Arapça ve Türkçe dil bilgilerini ve yeteneklerini geliştirmelerinin yanı sıra, ziyaret edecekleri bölgelerdeki, tarihi eserleri (antik dönem eserleri, camiler, medreseler, saraylar vb.) inceleyecekler, tarih kitaplarını okuyacaklar, yazma eserlerden kopyalar çıkaracaklar, kütüphaneleri ziyaret edecekler ve buralardaki değerli eserleri inceleyecekler ve bunların kopyalarını edineceklerdi. Planda özellikle İstanbul’da seyyahların gidecekleri medrese ve kütüphaneler ayrıntılı bir şekilde belirtilmişti. Planda, Ahmediye, Mahmudiye, Kılıç Ali Paşa medreselerine özel bir dikkat gösterilmesi gerektiği vurgulanmaktadır (Kazembek, 1841: 10-30). Berezin, seyahatinin ve medrese ve kütüphane ziyaretlerinin plana göre gerçekleştiğini belirtmektedir.

Bu seyahat sonucunda, bilimsel raporlarının yanında, ziyaret ettiği bölgelerin halklarının dilleri, lehçeleri, dini inançları, tarihleri, gelenekleri, eski ve yeni tarihi eserleri hakkında, dönemin dergi ve gazetelerinde, kendisinin edebi yeteneğinin takdire şayan görüldüğü birçok gezi yazısı ve makalesi yayınlanmıştı. Ancak, bu eserleri geniş bir çevreyi kapsayan okuyucu çevreleri tarafından, bilimsel yayından daha çok popüler gazete yayını olarak görülmekteydi (Bartold, 1927: 54). “*Sovremennik*”, “*Moskovityanin*”, “*Russkiy Vestnik*” gibi dönemin önemli periyodik dergilerinde İran, Arabistan ve Türkiye’yi kapsayan bilimsel seyahati sonucunda yazmış olduğu 20’nin üstünde popüler gezi yazısı ve makalesi yayınlanmıştı (Mazitova, 1972: 95-96). Bu eserlerden bazıları ise Türkiye ile ilgili politik içeriği olan ve İslam dini üzerine bilimsel değerlendirmelerden ziyade polemik içeren yazılardan oluşuyordu.²

² Berezin’in bu kapsamdaki eserlerinden bazıları: İ. N. Berezin (1855), Diplomatıçeskiye Otnoşeniye Turtsii s Yevropeyskimi derjavamii. *Sovremennik*, 51.2, s. 89-112.; İ. N. Berezin (1856). Sovremennaya Turtsiya, *Oteçestvennie Zapiski*, 104, s. 29-58, ikinci bölüm s. 397-454; İ. N. Berezin (1856). Ramazan v Stambule. *Russkiy Vestnik*, 2, s. 138-148., aynı sayıda Ramazan v Sultanskom Dvortse i Bayram. s. 138-148.; İ. N. Berezin (1867).

A. Samayloviç'e göre üç oryantalist (vostokaved) tiplmesi vardır ve Berezin üçüncü grup içine alınabilecek bir oryantalist tipidir: Birincisi, bilimsel ilgiyi, araştırdığı doğulu ülke veya halka olan sevgisiyle birleştirir; ikincisine göre doğu, sadece hevesle yola çıkılmış bir bilimsel araştırmanın konusu olur; üçüncüsü ise, başka bir ülkenin incelenmesinin diğer ülkenin yararına kullanılması gibi dar amaçlarla veya genel bilimsel anlayışla birlikte doğuyla ilgili önemli ve ilginç bilgileri bilerek, doğulu olan hiçbir ülkeyi veya halkı sevmeyen oryantalist tipidir" (Samoyleviç, 1925: 163).

Ayrıca Samayloviç, doğu hakkında birçok şey bilen bilimsel veya pragmatik amaçlarla inceleme alanı olan doğuyu ve doğu halklarını sevmeyen oryantalist kategorisine soktuğu Berezin'in, bütün vatanseverlik duygularıyla vatanına bağlı olmasına rağmen, Avrupalılık ve batıcılık düşüncesine derin bir duygudaşlık beslediğinden de bahseder. Bu duygudaşlığın Berezin'in Avrupa dillerine, özellikle de Fransızcaya hâkim olmasından ve doğu seyahatinden sonra yazmış olduğu metinlerde batılı yazarlardan yapmış olduğu uzunca alıntılardan açıkça anlaşılabilirliğini belirtir (Samoyleviç, 1925: 163). Rus Bilimler Akademisi üyesi, Çarlık ve Sovyet dönemi oryantalistlerinden Hindolog Oldenburg ise "Berezin'in seyahat yazılarındaki tamamıyla sübjektif Avrupalı unsurların ister istemez fark edildiğini ve Berezin'in hiçbir zaman Avrupalı olduğunu unutmadığını belirterek bu bakış açısıyla seyahat yazılarını yazdığı sonucuna varır" (Oldenburg, 1925: 175). Bunun yanında Bartold, Berezin'in tarihçi yanını ele aldığı makalesinde, Berezin'in 1855 yılında yayınlanan "Muculmanskaya Religiya v Otnoşenii k Obrazovannosti" (Müslümanlık Dininin Eğitime Olan İlişkisi) başlıklı yazısında "sorunsalı olumsuz bir şekilde ele alındığını ve yazının tarihi olaylara göre değil de Kuran ayetlerine, hadislere göre açıklandığını, Hz. Muhammed'in ise her fırsatta "sahte peygamber" olarak gösterildiğini" (Bartold, 1927: 56) tespitinde bulunur.

Berezin'in dönemin önemli muhafazakâr dergilerinden biri olan "*Russkiy Vestnik*"in (*Rus Bülteni*) 1856 yılı 1. sayısında yayınlanan "*Ramazan v Stambule*" (*İstanbul'da Ramazan*) adlı makalesi tam olarak dini polemik içeren oryantalist bir metin özelliğini taşır. Bu eserde Berezin'in oruçla ilgili

Blajensva Musulmanina. *Russkiy Vestnik*, 67, s. 269-317.; Dergilerde yayımlanan eserlerden ayrıca İ. N. Berezin (1854). *Tsaregradskih dostoprimeçatelnostey vo vremya prebivanya v Konstantinapole Yego İmperatorskogo Visoçesvo Vilikogo Knyazya Konstantina Nikoloyeviça v 1945 godu, Tipografii İmperatorskoy Akademii Nauk*, . St. Petersburg; İ. N. Berezin (1855). *Pravoslavnaya i Drugie Hristiyanskije Serkvi v Turtsii*. Tip. Ştaba Atdelennova Korpusa Vnutrennet Straji.

düşünceleri “Müslümanların tuttuğu oruç, amaçsız ve sonuçsuz bir fedakârlık olduğundan çirkin ve zararlıdır. Bir ay boyunca gündüzleri yorulan vücut geceleri bolca tazelenir ve Müslüman bir ay boyunca sapkın bir hayat yaşar (Berezin, 1856: 683)” şeklindedir.

Berezin’e göre, Müslüman orucu, Müslüman dünyasındaki tuhafıkların ilk sırasında gelir ve ruhani yanı olmayan içeriği boş bir biçimdir. Ramazan, oruç ayı olmaktan ziyade azgın ve kaba Atina gecelerine öykünmeyle geçen yılın en eğlenceli ayıdır.

“Müslüman dünyasında birçok tuhaflık söz konusu fakat bu tuhafıklar içinde belki de ilk sırayı Müslüman orucu alır. Oruç’un tuhafıklar içinde yer almasına ve ilk sırada olmasına şaşırıyorsunuz ama Müslüman başkentinde-Konstantinapol’de, yakından gelişimini tam olarak gözlemlediğim Ramazan bende başka türlü ifadesini buluyor. Hepimiz, oruçta sert, aralıksız tam yoksunluğun ve öldürücü bir ihtirasın olmadığı düşüncesinde birleşiriz ama ilave olarak hiçbir gizlilik örneği göstermeyen, ne için gerçekleştirildiği belirsiz Müslüman orucunda bu böyle değildir. Bu kavramsal düşünceden yoksun boş bir biçim! Kendi inancının bazı orijinalliklerini unutarak, Muhammed, oruca alışmışın dışında bazı özellikler kattı: kişi gün içinde kendini yemeden ve içmeden uzak durmaya tabi tutuyor ancak, gece boyunca İslam’ın yasakladığı şarap haricinde kendini her türden ziyafetle ve zevkle mükafatlandırmak zorunda. Gayretli Müslüman, öğreticisinin geniş müsaadesinden istifade etmekten geri durmuyor, öyle ki, ramazan oruç ayı olmaktan ziyade, yılın en eğlenceli ayına dönüşüyor; sessizlik, derinleşme ve tövbe ile Atina gecelerine kaba ve azgın bir öykünmeyi görüyorsunuz” (Berezin, 1856: 682).

Türklerin eğlence hayatıyla ilgilenen ve “Ramazan v Stambule” adlı eserinde Ramazan eğlencelerini çoğu zaman alaycı ve küçümseyici bir tarzda anlatan Berezin, mahya aydınlatmalarında gece boyunca yanan Allah yazısını okumanın şaşırtıcı olduğunu belirtir.

“Gecenin başlamasıyla birlikte camilerin tüm minarelerin arasındaki tellerde asılan fenerlerle aydınlatma yapılır; son aydınlatma sanki gök yüzünde yanıyormuş gibi yanıltıcı bir şekilde büyüleyicidir. Bir Müslümanın oynak hayal gücünden, bu ölçeklerden farklı şekiller, kelimeler ve tam ifadeler oluşturma fikri ortaya çıktı. Eterik bir yükseklikte “Allah” kelimesini okumak gerçekten şaşırtıcı değil mi? Aman Allah’ım sanki asırlardır orda alev alev yanıyormuş gibi” (Berezin, 1856: 686).

Berezin, Ramazan eğlencelerinden biri olan meddahlıkla da ilgilenir. Meddahlığın Müslümanlığın doğduğu Arap topraklarından geldiğini vurguladıktan sonra, İstanbul’daki meddahların hikayelerinin skandallar içeren özellikler taşıdığını belirtir ve birkaç düzenbazlık, yalancılık, ahlaksızlık barındıran meddah hikayesini aktarır. Bu hikayelerden sonra, kendi düşüncesine göre, Müslüman adet ve ahlakının “yozluğunu” “Bu

hikâyede Müslüman adet ve ahlakını karakterize eden yeterince özellik var ve bunların her biri üzerinde duracak olsaydık, koca bir kitap yazmamız gerekecekti” (Berezin, 1856: 690-695) şeklindeki cümleleriyle göstermeye çalışır.

Berezin, meddah hikayeleriyle birlikte Türklerin eğlence kültürünün bir parçası olarak gördüğü Hacivat- Karagöz gösterilerini de kendisine konu edinir. Çünkü, Berezin’e göre, Hacivat (Hacı Ayvaz)- Karagöz gösterisi, oryantalist seyahatname yazarlarının “doğu insanını” ötekileştirmede sıkça kullandıkları şehvet düşkünü tiplmeyi barındır ve Müslümanları (Türkleri) tarif etmede kullanışlı bir malzemedir. Türkler arasında cezalandırılma korkusu nedeniyle sadakatsizliğin nadir görünmesine rağmen, bolca aldatan eş hikayesinin olduğu bu kukla gösterisine neden bu kadar ilgi duyulduğu sorusunu kendisine soran Berezin’in verdiği cevap ise “Şehvet, Müslüman toplumunun temel bir özelliğidir ve Türk komedisi eylemdeki hâkim kötülüğün bir yansıması değil, sadece toplumu hasta eden ahlaki ülserin bir temsilidir. Meddahların hikayelerinde ve Karagözün maceralarında sadece şehvetli bir tutku görürsünüz manevi bir özlemin gölgesi bile yoktur” (Berezin, 1856: 698) şeklindedir.

Berezin, Ramazan eğlenceleri olan meddah hikayeleri ve Hacivat-Karagöz oyunun yanında, 1867 yılında yine “*Russkiy Vestnik*” (*Rus Bülteni*) dergisinde yayımlanan sadece başlığı ile bile polemik içeren “Blajensva Musulmanina k Fizyologii Sumaşeştviya” (Deliliğin Fizyolojisine Müslüman Saadeti) adlı yazısında klişelerden oluşan oryantalist söylemlerine Türklerin afyon ve esrar düşkünlüğünü ekler. Berezin “çirkin bir fenomen” olarak tarif ettiği afyon ve esrar tüketimi kökenini Müslüman dinine bağlar. Çünkü ona göre

“Her türlü sembolizmi, şekillerin ve fikrin sadeliğini tesis eden İslam’ın kurucusu bütün sarhoşluk veren içkilere yasak koymuştu. Bu yasak, yasa koyucunun beklemediği bir aşırılığa neden olmuştu. Tüm meselenin neşeli bir ruh hali sınırlandırılabilirdiği vahşi fantezi korkunç bir hezeyan uyandırmıştı. Müslümanlık dininin ana karakteri olan fanatizm emir ve yasaklara bağlı kalınmasını gerektiriyordu. Bu arada güçlü duyular arayanlar İslam’ın emirlerini atlayarak hayatın zor anlarında şarap yerine afyona yönelmişlerdi” (Berezin, 1867: 267).

Berezin, bu ve buna benzer birkaç yorumunun ardından, İstanbul’da afyon ve esrar alışkanlığının ve bu alışkanlığın mekanlarının peşine düşer. Berezin, önceleri zararsız gündelik bir faaliyet olarak görülen afyon kullanıma adetin zaman içinde değişim geçirerek Süleymaniye Camii civarındaki kahvehanelerden, şehrin başka köşelerine yayıldığını ve evlerde

tüketilmeye başlandığını belirttiikten sonra, aradığı solgun yüzlü, içine çökmüş dönen gözleri ve sağlıksız görünümlü “tiryaki” tipi şehrin merkezinde önünde gölgelikler olan kahvehanelerden birinde bulur (Berezin, 1867: 274). Berezin, “çökmüş yüz, hırıldayan ses, kamburlaşmış sırt, sallanan bir kafa, solmuş yüz, kahve sahibinin afyon düşkünlerinden biri olduğunu ilan ediyordu” şeklinde tarif ettiği kahvehane sahibi tiryaki Türk’ün kendisine afyon kullanmaktan duyduğu hazzı anlattığı uzunca bir diyalogo da eserinde aktarır (Berezin, 1867: 275-276).

Berezin’in bu çalışmaya konu olan bir diğer eseri ise, İmparatorluk Bilimler Akademisi tarafından da 1854 yılında kitap olarak yayınlanmaya layık görülen “*Tsaregradskih Dostoprimeçatelnostey vo Vremya Prebivanya v Konstantinapole Yego İmperatorskogo Vişoçesvo Velikogo Knyazya Konstantina Nikoloyeviça v 1845 godu*” (*Büyük Knyaz Konstantin Nikolayeviç’in 1845 yılında Konstantinapol’de Bulunduğu Sırada Tsargrad’ın Anıt Yapıları*) adlı seyahatnamesidir (Berezin, 1854). Berezin bu eserinde, İstanbul’daki İslami mimari eserlere de yer verir ancak, daha çok kentte bulunan Bizans geçmişine ait eserleri anlatarak, Ortodoks inancı ve değerleri ile bağlantılı olarak Rus ruhunu yüceltmek amacındadır. Zira eserine koyduğu başlık bilinçli bir tercihtir. Yazar, Büyük Knyaz Konstantin Nikolayeviç’in ismini kente ismini veren Bizans’ın kurucusu Konstantin ile özdeşleştirir ve Knyaz’ın İstanbul’a yapmış olduğu ziyaretten duyduğu mutluluğu “Rus çarının oğlu, Büyük Konstantin ile adaş ve eski Bizans’ın surlarında – ne kadar önemli bir olay, sonradan Hristiyanlığın düşmanlığının ve ezelden beri Ortodoks inancın merkezi olmuş topraklarda yüce seyyahı şahsen görmeye mazhar olmuş bir kişi için ne büyük bir mutluluk...” (Berezin, 1854: 7) şeklindeki dizeleriyle ifade eder.

Berezin’in bu duygularla yazmış olduğu sözü geçen eser, onun yukarıda incelenen eserlerinde görülen Avrupa merkezli bakış açısının yanında, Ortodoks değerleri ile bağlantılı Rus kimliğini yücelten oryantalist bakış açısının tipik bir örneği olarak dikkat çeker. Nitekim dönemin ünlü muhafazakâr tarihçilerinden M. Pogodin, Berezin’in eserinin bu özelliğinin farkındadır ve “*Moskovityanin*” (*Moskovalı*) dergisinde yayınlanan ve Rus Ortodoks inancının köklerine atıfla kaleme aldığı değerlendirmesinde şu sözlere yer verir:

“Konstantinopolis ve ağabeyi klasik Roma, içinde meydana gelen büyük tarihi olayların anılarına göre aydınlanmış halkların kalplerine yakındır. Rus kalbine ise diğerlerinden daha yakındır. Çünkü, Mesih’in inancının ışığı, bizim için şehrin çarından parladı ve Hristiyanlığın kabulü ile, Yunan din adamları tarafından aydınlanmanın şafağı Rusya’ya taşındı, yükseldi. Bu nedenle, merak eden

herkesin çoğunlukla Bizans döneminden kalma anıtları içeren Tsargrad'ın manzaralarını tanıması çok ilginç olacaktır” (Pogodin, 1854: 137).

Berezin, “Greklerin anısındaki şanlı isim Büyük Kosntantin'in gerçek evladı olarak gördüğü Knyaz'ın, Bizans İmparatorlarının başkenti olarak tarif ettiği İstanbul'a gerçekleştirdiği 17 günlük ziyaretin umutları yeşerttiğinden, birçok umut ve hayal ile Ortodoksları birleştirdiğinden” Berezin, 1854:90) bahseder.

Bununla birlikte Berezin, eserinde İstanbul, Ayasofya ve Türk Mimarisi gibi konularda da Rus oryantalizminin muhafazakâr bakış açısıyla harmanlanmış yorumlarına da yer verir. Yazar'ın cümlelerine bakılacak olunursa, İstanbul, “Çargrad”³tır ve Büyük Konstantin'in şehridir. Berezin, “Konstantinapol'ü görmek için çok elverişli şartların olmadığı boğazdan ziyade, Smirna (İzmir) dan yola çıkan ve Çargrad'a Dardanel üzerinden giden gemiyle Büyük Konstantin'in başkentine girdiğim için çok mutluyum” (Berezin, 1854:2) diyerek İstanbul'u uzaktan görmenin verdiği memnuniyeti ifade eder. Ayrıca, İstanbul panoraması karşısında büyülenir ve onu Avrupa şehirleriyle karşılaştırır ancak, Berezin'in imgeleminde, varoşlarıyla “Küçük Stambul”, İhtişamıyla “Çargrad” vurgusu dikkat çeker (Berezin, 1854: 1-2).

Berezin'in imgeleminde uzaktan görünen İstanbul, klasik dönem, Bizans dönemi ve kötü yanlarıyla Osmanlı dönemiyle birlikte dile getirilen pitoresk manzarasıyla betimlenir. Berezin, Boğaz'ın pitoresk manzarasıyla, “Osmanlı'nın kanlı tarihini” özdeşleştiren cümlelerinde aslında, Osmanlı'nın “zorbalığına” vurgu yapar ve duygularını “Şimdilerde boğazın iki yakasını, tanınmış kişilerin yazlıkları ve irili ufaklı İstanbul'un varoşlarından oluşan yerleşim yerleri kaplamış durumda. Boğazdaki her adımda Klasik dönemden, Bizans döneminden veya son olarak Osmanlı İmparatorluğunun kanlı tarihinden pitoresk manzaralarla karşılaşıyorsunuz” (Berezin, 1854: 14) şeklinde ifade eder.

Rus seyahatnamelerinde, genellikle şan ve ihtişamla anlatılan ve Hristiyan mimarisinin mucizesi olarak görülen Ayasofya'nın mimari yapısının Türkler tarafından bozulduğu düşüncesi hâkimdir. Berezin, Mimar Fossati'nin çalışmalarıyla Hristiyan mabedini herkes tarafından tanınmasını sağladığı düşüncesiyle birlikte, “Türklerin Ayasofya'ya yapmış oldukları

³ Rus yazarlar, ilk yazılı kaynaklarından başlamak üzere, şehre, Çarların şehri anlamına gelen “Tsargrad” (Çargrad) adını vermişlerdir. (İnanır, 2013: 23.) 19. yy.'ın ikinci yarısındaki seyahatname yazarları da bu geleneği devam ettirmişler, Konstantinapol isimlendirmesiyle birlikte tarihsel kökenlere dikkat çekmek için bu ismi kullanmışlardır.

eklemelerle yapıyı bozduğu ve bu eklemelerin, Hristiyan mimarisinin mucizesinin kubbe dahil şanlı görüntüsünü kapattığı” (Berezin, 1854: 45-46) görüşündedir.

Berezin, daha çok Bizans mimari örneklerini anlattığı seyahatnamesinde Türk mimari örnekleriyle de ilgilenir. Bu çerçevede “Avrupa’ya doğal olarak göçebe olarak yerleşen Türklerin sanat veya konfor için hiçbir şey yapmadıkları” (Berezin, 1854: 57) düşüncesini taşır ve İstanbul evlerinin “büyük bir çoğunluğunun geleneksel Bizans mimarisinin etkisi altında inşa edildiğini, hatta sokaklarının doğrultularının bile on yüzyıl öncesinde kalmış gibi görüldüğünü” (Berezin, 1854: 57) belirtirler. Berezin’e göre, “Bizans İmparatorları zamanından kalma malzeme ve projelerle yapılan, Stambul evlerinin mimarisiyle çelişmeyen mağrip sanatından alınıp Çargrad’a getirilen mimari üslup, evlerin ve camilerin inşa tarzında çok az bir değişiklik yapılmıştı” (Berezin, 1854:57). Berezin buna örnek olarak, paşa konaklarını verir ve “paşaların Bizans soylularının evlerini taklit eden evlere sahip olduğunu, Hristiyan ahalinin ise, Bizanslı atalarından kendilerine ulaşan bütün gelenekleri takip ederek mimari örnekler inşa ettiğini” (Berezin, 1854: 57) belirtir.

Berezin, Türklerin mimari bir geleneğinin olmadığı düşüncesiyle Topkapı sarayını, üç yıllık bilimsel seyahati sırasında gördüğü İran’daki İsfahan Sarayı ile kıyaslar ve Topkapı Sarayı’nın yapımında herhangi bir Osmanlı dehası bulunmadığını dile getirir.

“Osmanlı sultanının sarayıyla Pers saraylarını kıyasladığımda maalesef burada kendine has bir özellik göremiyorum. Burada inşaat malzemesi, temiz işçilik, süslemelerin zenginliği, İsfahan saraylarının özelliklerini yansıtıyor. Gözle görülür bir şekilde Osmanlı dehası burada kendini göstermiyor. Burada sarayın bütün binaları ya Bizans ya Mağrip-Pers ve sonunda Avrupa zevkinin etkisi altında inşa edilmiş” (Berezin, 1854:57).

Vasiliy Dimitrievič Smirnov

V. D. Smirnov, 28 Temmuz 1846 yılında Astrakhan’a bağlı Biryuçiy Kocce’de doğdu. İlk çocukluk yıllarını burada geçiren Smirnov, lise eğitimini Astrakhan İlahiyat Okulunda aldıktan sonra girdiği Perm İlahiyat Fakültesinden mezun oldu (Samoyleviç, 1923: 207). 1865 yılında, St. Petersburg’a giden Smirnov, buradaki İlahiyat Akademisinde bir yıl geçirdikten sonra St. Petersburg Doğu Dilleri Fakültesine geçti. 1871 yılında Altın madalya ödülüyle fakülte mezunu oldu ve mastır öğrencisi olarak üniversitede kaldı. 1873 yılında “Kuçibey Gümürçinskiy i Drugiye Osmanskiye Pisateli XVII v. o Priçinah Upadka Turtsii” (Türkiye’nin Gerileme Nedenleri Hakkında Yazan Gümülçineli Koçi Bey ve Diğer

Osmanlı Yazarları) adlı çalışmasıyla mastır derecesi aldı. 1873 yılında, Türk Dili Kürsüsüne atanan Smirnov, ölümüne kadar burada Osmanlıca ve Türk Edebiyatı dersleri verdi. 1887 yılında, doktora tezi olarak hazırladığı “Kırımskoye Hansva pod Verhovensvom Ottomanskoy Portı do Naçalo XVIII veka” (18.yy’ın Başına Kadar Osmanlı Yönetimi Altında Kırım Hanlığı) çalışmasını başarıyla savundu. 1891 yılında ise temel eserlerinden biri olan “Obrasovih Proizvedeniy Osmanskoy Literaturı v İzveçenyah i Otrıvkah” (Parçalar ve Alıntılarla Osmanlı Edebi Eserlerinin Görünümü) adlı eserini yayınladı. Osmanlı edebiyatı üzerine çalışmalarına devam eden Smirnov, yine 1891 yılında, daha sonra 1897 yılında Dışişleri Bakanlığı Çeviri Dairesi Kütüphanesi tarafından Fransızca da yayınlanacak olan “Oçerk İstorii Turetskoy Literaturı” (Türk Edebiyatı Tarihi Denemesi) adlı eserini yayınladı.⁴

Türk edebiyatı ve Türk tarihinin belirli olaylarıyla ilgili çok sayıda eser veren Smirnov, Sovyet doğu bilimci Gordlevski tarafından Türkçe gramer bilgisinin yetersizliği ve genel Türkiye tarihi ile ilgili temel eser vermemesinden dolayı eleştirilirken, diğer taraftan aynı yazar tarafından, çalıştığı alanla ilgili bilgisi ve vermiş olduğu eser sayısı bakımından Hammer’den sonra sadece Rusya’da değil, Avrupa’da da bilinen ilk Türkolog olarak gösterilir (Gordlevski, 1968: 411). Gerçekten de Smirnov’un 19. yy’in ikinci yarısında Rusya’da akademik alanda Osmanlı araştırmalarına yaptığı katkının, bibliyografyasına bakıldığında bile oldukça büyük olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Nicelik olarak ortaya çıkardığı akademik eserler, bu çalışmanın konusunu ve sınırlarını aşan bir seviyededir ve Türkiye’deki Rusya tarihçilerinin ayrıntılı incelenmesine layık görülecek bir durumdadır.

Bununla birlikte, yazarın bu akademik eserlerinin ayrıntılı incelenmesi gerektiği şeklinde belirtilen düşünceden asıl belirtilmek istenen, bu

⁴ Smirnov’un akademik faaliyetleri hakkında daha fazla bilgi için bkz: A. S. Tveritina (1971), V. D. Smirnov-İstoriik Turtsii. *Sovetskaya Turkologiya*, 4, s.105-114; Y.İ. Maştakova (1971), V.D. Smirnov-İsledavatel Turetskoy Literaturı. *Sovetskaya Turkologiya*, 4, s. 115-123; A. A. Napomnyaşiy (2015), Naçalo Nauçnogo Etapa Razpabotki İstoçnikov po İstorii Kırımskogo Hansva; V. D. Smirnov. *Zalatoordınskiye Obozreniye*, 3, 142; V. A. Gordlevskiy (1968), Pamyati V. D. Smirnova, *İzbrannıye Soçineniya, Etnografiya, İstoriya Vostokavedenie* Nauka, 4, Moskova, s. 408-414; Smirnov hakkında Türkçe bir değerlendirme için Ö. Kapıcı (2020), Çarlık Rusya’sında Osmanlı Tarihçiliği, *Dünya’da Osmanlı Tarih Yazımı 1*, (Ed: A. Özcan, Ö. Kapıcı, Y. Murgul), Doğu-Batı Yayınları, Ankara, s.13-85; Smirnov Bibliyografyası için A. P. Grigoryev (1973), *Hronologičeskiy Pereçen Trudov V. D. Smirnova i Literatura o Nöm. Turkologičeskiy Sbornik*, Nauka, Moskova, s. 268-281.

çalışmada ele alınan ve akademik disiplinin dışına çıkararak kaleme aldığı eserlerindeki Türkiye ve Türklere karşı olan oryantalist yaklaşımının dikkate alınması gerektiğidir. Çünkü, Smirnov'un araştırma alanı olan Türkiye ve Türk kültürüne bakış açısı çelişkilidir. Smirnov, mastır tezi olan “Kuçibey Gümürçinskiy i Drugie Osmanskiye Pisateli XVII v. o Priçinah Upadka Turtsii” (Türkiye'nin Gerileme Nedenleri Hakkında Yazan Gümülcineli Koçi Bey ve Diğer Osmanlı Yazarları) adlı eserinin giriş bölümünde Türkiye araştırmalarının önyargılardan bağımsız bir şekilde gerçekleştirilmesi gerektiği fikrinde olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir (Kapıcı, 2020: 61). Başka kültürlerin inanç sistemlerine ve politik durumlarına karşı saçma ve düşmanca yaklaşımlardan kaçınmak gerektiği düşüncesindedir. Ancak bu akademik yaklaşımın gerekliliğine net bir şekilde vurgu yapan Smirnov'un kendisi de eleştirdiği önyargılı, saçma ve düşmanca yaklaşımın tuzağına düşmekten kendini kurtaramaz (Maştakova, 1971: 115).

Smirnov'un başka kültürlerle ve bu kültürlerin sahibi toplumlara bakış açısı, hocası İ. N. Berezin'in ölüm yıldönümünde, onun anısına yazmış olduğu makaledeki cümlelerinden de anlaşılacağı üzere, bahsetmiş olduğu akademik yaklaşıma ters düşer niteliktedir.

“İ. N. Berezin, nüfusu yarı Fin yarı Türk olan yabancı kökenli yurttaşlardan (inorodnih) oluşan Perm bölgesinden gelmektedir. Uzak diyarlarımızda ister istemez temasta bulunduğumuz yabancı kökenli yurttaşlar, bilindiği üzere genelde kendilerini Rus kökenli olarak kabul ederler. Çocukluğundan beri bu diyarlarda yaşayan bu yabancılar, daha çok kendi yabancı kabilelerinin varlığına ve çoğunlukla da dillerine meraklıdırlar. Rus karakterinin bu özelliği, İ. N. Berezin'in neden Kazan Gymnasiuma girdiğinin ve Kazan Üniversitesinde yabancı dil alanında bilimsel merakını gerçekleştirdiğinin nedeni olarak görülebilir” (Smirnov, 1896: 29).

Smirnov, hocası İ. N. Berezin hakkında yazarken bile, Rus İmparatorluğu'nda yaşayan vatandaşlar arasında gerçek Rus kökenliler ve kendini Rus kabul eden yabancılar (inorodnih) ayrımı yapar. Bu yabancılar, her ne kadar kendilerini Rus kabul etseler de onun için “ötekini” temsil eden toplumsal gruplar ve kabiledir. Bu yaklaşım, Gordlevski'nin de Smirnov hakkındaki değerlendirmelerinde belirttiği gibi “şovenizme kayan bir oryantalist özelliğe sahiptir” (Gordlevski, 1968: 413).

Sovyet Türkolog Gordlevski'ye göre, “Smirnov'un bakış açısında düzenli olarak giderek artan bir şekilde şovenizm özellikle de milliyetçilik kendini göstermekteydi” (Gordlevski, 1968:413). Dolayısıyla, “İnovertsı” (diğer inançlılar-Müslümanlar), “inorotsı” (yabancı kökten gelenler-Tatarlar), Rus olmayan herkes, Smirnov için Rus milli birliğini tahrip eden elementlerdi.

Elbette, Tatar kültürel hayatına da bu bakış açısıyla yaklaşmaktaydı” (Gordlevski, 1968: 313). Smirnov’un çalışma alanında bulunan milletlere ve kültürlere bakış açısını değerlendiren önemli Sovyet Türkologlardan biri olan A. S. Tveritina da Gordlevski’nin yorumuna benzer bir şekilde, “Smirnov’un Türk edebiyatı ve Türk tarihçisi olarak vermiş olduğu eserlerin karakterine ters düşen bir şekilde Türkiye ve Türkler hakkında açık olarak şovenist ve milliyetçi yorumlarda ve anlatımlarda bulunduğunu” (Tveritina, 1971: 112) belirtir. Tveritina’ya göre, bu gerçeklik “Smirnov’un gerçekleştirdiği Türkoloji çalışmalarıyla zamanının ilerisinde olmasına rağmen, çalışmalarına sızan toplumsal ve resmi zihniyetin etkilerinin üstesinden tamamen gelememesinden kaynaklanmaktaydı” (Tveritina, 1971:112). Smirnov da hocası Berezin gibi, “araştırma alanı doğu olan ancak araştırma alanındaki kültürlere saygıyla değil tam tersine tepeden bakan ve hor gören bir yaklaşımla hareket eden oryantalistler kategorisine” sokulmaktaydı (Samoyleviç, 1923: 207).

Bütün bu yorumların göstergelerini ve haklı taraflarını, bu çalışmada ele alınan Smirnov’un, “*Vestnik Yevropı*” (*Avrupa Bülteni*) da yayınlanan makalelerinde görmek mümkündür. Smirnov ilki 1875, ikincisi 1911 yılında olmak üzere iki kez Türkçe dil bilgisini geliştirmek ve araştırma yapmak için İstanbul’a seyahat gerçekleştirmişti. Bu seyahatler sonucunda 100’e yakın destanlar, el yazma eserler ve güncel olarak yayınlanmış eserlerden oluşan büyük bir koleksiyon toplamıştı. Bu materyallerin incelenmesiyle birlikte akademik olarak Rus ve Avrupa oryantalizmine büyük katkı sağlamıştı (Gordlevski, 1968: 410-411). Bu bilimsel katkının yanında Smirnov, 1875 yılında gerçekleştirdiği seyahat sonucunda, 1876 yılında “*Vestnik Yevropı*” (*Avrupa Bülteni*) dergisinde “Turetskaya Sivilizasiya yeyo Şkolı Softa, Biblioteki, Knijnoye Dela” (Türk Medeniyeti, Okulları, softaları, Kütüphaneleri, Kitapçıları) (Smirnov, 1876a; Smirnov, 1876b) adıyla iki bölüm halinde çıkan makalesini yayınladı. Bu makalede, Smirnov, seyahati sırasında İstanbul’da görmüş olduğu kütüphaneler, Darülfünun, medrese öğrencileri, kitapçılar ve gündelik hayata dair, ilerleyen bölümlerde yapılacak alıntılardan da anlaşılacağı gibi, ötekileştiren bir oryantalist tavırla ve zaman zaman tahkir edici, küçümseyici bir söylemlerle birlikte yorumlar yapmaktaydı. Bu oryantalist tavır, Gordlevski’nin tabiriyle, onu tam bir “Türkofoba” dönüşmesine neden oluyordu (Gordlevski, 1968: 213).

V. D. Smirnov, Türk yönetici sınıfını “tamamıyla yozlaşmış, cahil, fanatik, barbar, acımasız olarak gösteren” (Nikolayev, 2011: 142) “Ofisalnaya Turtsiya v Lisah” (Kişilerle Türk Yönetici Sınıfı) adlı makalesi,

seyahatnamesinden iki yıl sonra yine *Vestnik Yevropı* dergisine yayınlanmıştı. Aslında bu makale, Smirnov'un, yazarının ismini açıkça vermediği ancak "Ofisalnaya Tutsiya" makalesinin alt başlığından anlaşılacağı üzere "Stambul und das moderne Tuerkenthum. Politische, sociale und biographische Bilder, von einem Osmanen" (Osmanlı ve Modern Türkiye. Bir Osmanlıdan Politik, Sosyal ve Biyografik Resimler) adı altında 1877 yılında Leipzig'de yayınlanan Almanca eserden alıntılarla yazılmış bir makaleydi (Smirnov, 1878: 277). "Ofisalnaya Tutrsiya" (Kişilerle Türk Yönetici Sınıfı) adlı makalesi yayınlanmaya layık görülmüştü. Bu makalede Smirnov'a göre "Türkler, dünyanın bir pisliği, insan ırkının zavallı bir çocuğuydu. Türk yönetici sınıfı ise, beceriksiz ya da kabiliyetlerini yanlış işlerde kullanan sahtekâr ve düzenbazlardan oluşmaktaydı" (Smirnov, 1878: 277).

Yazar, giriş bölümüne "iki yıl önce Konstantinopolis'te biraz zaman geçirdik ve Osmanlı toplumunun sosyal hayatı konusunda gözlemler yaptık" sözleriyle iki yıl önce dergide Türkiye hakkında yayınlanan seyahatnamesine atıfta bulunduktan sonra, tahkir edici sözlerle birlikte oryantalist bakış açısını yansıtan "O zamandan beri köprünün altından çok sular aktı; bize, dünyanın bir pisliği, insan ırkının zavallı bir çocuğu gibi görünen Türklerle, Rusya, karşı karşıya gelmek zorunda kaldı" (Smirnov, 1878: 277) cümleleriyle başlıyordu. Bu bakış açısıyla birlikte, Osmanlı yönetici sınıfının üyelerini "çıkarıcılığını", "rüşvetçiliğini" "vasıfsızlığını", "cahilliğini" gün yüzüne çıkarmaya çalışıyordu.

Smirnov, Türk devlet adamlarının ahlaki değerlerden yoksunluğunu, kendisine göre gerçekleri görmeyen Avrupalıları hem eleştirir hem de onlara gerçek Avrupalılığın ne olduğunu hatırlatan şu cümleleri kullanır:

"Devam eden savaş, Doğu sorunu olarak adlandırılan mesele üzerine yurt dışında, irili ufaklı birçok eserin ortaya çıkmasına neden oldu. Hem öncesinde hem de şimdi İslam'la bağlantılı kurumlar ve kişiler hakkında bazı gerçekler ortaya çıktığında durumun büyüleyici düşüncelerden farklı olduğunu görüyoruz. Şunu söylemek mümkündür ki, bu kişilerdeki fiziksel ve ahlaki gereksinimlerin kesin bir şekilde olmayışı bir Avrupalı için etrafında dayanılmayacak bir çöl etkisi yaratır" (Smirnov, 1878: 277-278).

İlk başlarda Türkiye ile ilgili araştırmaların Avrupa tarzı, önyargılı oryantalist yaklaşımlarla araştırılmaması gerektiği düşüncesinde olan Smirnov'un, daha sonraki oryantalist yaklaşımlarını biraz da muhafazakâr yönetici çevrelerle olan ilişkisinde aramak gerekir. Smirnov 1877 yılında halen sansür komitesinde olduğu sırada, Kazan'a yapılan bir arkeolojik gezi

sırasında tanışmış olduğu N. İ. İlminski⁵ tarafından, Tatar Müslümanlarını iyi tanıyan, devlet işlerinden çok iyi anlayan bir entelektüel olarak, dönemin Yargı Senatosu Başsavcısı K. P. Pabedanotsev'e önerilmişti. İlminski, başsavcıya yazdığı mektupta Smirnov hakkında "çalışkan bir sansürcü ve gayretli, Muhammetanlara karşı ise hiçbir güçlü eğilimi yok. Bu nedenle Tatarlar ona karşı öfkeyle dolu" (Gordlevski, 1968: 413) şeklinde yazmıştı. Böylelikle Smirnov, 1894 yılında Orenburg ve Kazan'daki okullarda okutulacak kitapların seçiminde görevlendirilen komiteye seçildi. 1905 yılına kadar onun sayesinde çok az bir yayın ortaya çıkarılmıştı. St. Petersburg'da ve Rusya'nın uzak şehirlerinde yaşayan Müslüman yazarlar tarafından yazılan eserler komite tarafından sansürlenmişti. Sansür komitesindeyken Bahçesaray'da çıkarılan İ. Gaspıralı'nın "Tercüman" gazetesini denetlemek için görevlendirilmişti. Buradaki Türkler onu "dönemin kötü niyetli Rus yönetiminin Müslümanlara karşı düşmanlığının sembolü anlamına gelen "izmirny" (hain) olarak isimlendirmişlerdi" (Gordlevski, 1968: 214).

Smirnov'un "*Vestnik Yevropı*" (Avrupa Bülteni) dergisinde, bir Türk tarafından Almanca yazılan bir eserden alıntılarla, kendi düşüncelerini neşrettiği "Ofisalnaya Turtsiya v Lisah" (Kişilerle Türkiye Yönetimi) adlı uzun makalesindeki Türk bürokrasisine olan negatif bakış açısını 1875 yılında yine "*Vestnik Yevropı*" (Avrupa Bülteni) dergisinde yayınlanan "Turetskaya Sivilizasiya yeyo Şkolı Softa, Biblioteki, Knijnoye Dela" (Türk Medeniyeti, Okulları, softaları, Kütüphaneleri, Kitapçıları) başlıklı seyahatnamesinde de tanışmış olduğu devlet adamı ve aynı zamanda bilim insanı kişileri karakterize eden değerlendirmelerinde de görmek

⁵ 19. yy. da Rusya'da misyonerlik faaliyetleri yürüten önde gelen oryantalistlerinden birisidir. Üst seviyede Latince, Yunanca, İbranice, Fransızca ve Almanca bilen İlminski, 1845 yılında Mirza Kazembek'in Tatarca ve Arapça derslerine katılmıştır. İlminski, akademik eğitiminden sonra, İdil boylarından Kreşinler arasında Hristiyanlığı yaymak için misyonerlik faaliyetlerinde bulunmuştur. 1854 yılında yayınlanan "Misyoner Hareketin Prensipleri" yönergesi, misyonerlik faaliyeti gerçekleştirenlere rehber eser özelliği taşımaktaydı. Kazan Üniversitesindeki anti-İslamik bölümün başkanlığına gösterilen en önemli aday olarak görülen İlminski, ruhani düşmanlarının inanç sistemini, kültürlerini, dillerini öğrenmesi için üniversitenin geleneğine uygun şekilde Yakın Doğuya gönderildi. Mısır, Filistin, Suriye ve Anadolu'yu kapsayan iki buçuk yıllık seyahatinde Arapça, İbranice ve Türkçeyi mükemmel şekilde kullanır hale geldi. Ayrıca, bütün klasik eserleri okuyarak, antik tapınakları ve arkeolojik alanları gezerek İslam teolojisi, tarihi çalışmaları yaptı. Kazan Teoloji Okulundaki çalışmalarından sonra, Türk kabile gruplarını kontrol altında tutmak için kurulan Orenburg Sınır Komitesine atandı. Bundan sonraki süreçte İlminski akademisyenden daha çok aktivist olarak hareket edecek ve Kazakların, Ortodoks inancını benimsemeleri yoluyla asimilasyonuna odaklanacaktı (Van der oye, 2010, 30-136).

mümkündür. Bunlardan bir tanesi Smirnov'un isim vermeden "Telemak"ın çevirmeni olarak belirttiği devlet adamıydı. İslam Ansiklopedisinden edinilen bilgilere göre bu kişi "François de la Monthe Fénelon'un "Les aventures de Télémaque"adlı eserini Türkçe'ye çevirerek "Tercüme-i Telemak" adıyla ilk defa 1862'de yayımlayan Yusuf Kâmil Paşandan başkası değildi" (Beyoğlu, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kamil-pasa-yusuf> (2019, 11 Ekim).

Smirnov, Fransız elçisi vasıtasıyla tanıştığı Yusuf Kâmil Paşa'nın kişiliğine karşı coşkulu bir minnettarlık ve saygı hissi duyduğunu belirtir ancak, onun "Asyalılara has "gevşekliğine" vurgu yapar ve sözlerinin sonuna doğru, kendi deyimiyle, "eski Türk adet ve geleneklerine kıskançlık derecesinde bağlı olan Yusuf Kâmil Paşayı "Müfta-ul Tevasür" adlı eserin kendisine ait olduğunu söylemesinden dolayı küstahlık ve yalancılıkla" (Smirnov, 1876b: 51-52) itham eder.

Smirnov, Yusuf Kâmil Paşa'yı bu şekilde tarif ettikten sonra, sözü, ulaşmış olduğu bütün yüksek devlet görevlilerinin törensizliği ve sadeliğine getirir. Bunun, bütün ömrünü bekleme salonlarında geçiren kendilerine tuhaf gelse de Türkiye'de kesinlikle istisnai bir durum olmadığını belirtir ve örnek olarak da Cevdet Paşa'nın misafiri olduğu sırada şahit olduğu sadeliği gösterir. Smirnov, bu ziyaret sırasında Cevdet Paşa'ya, 1785- 1787 yıllarındaki Türk-Osmanlı savaşıyla ilgili basılmamış bir eserin kime ait olduğunu bilip bilmediğini sorduğunda, Cevdet Paşanın bilmediğini ve sahtekâr kitapçıya danıştığını belirtir. Bu noktadan sonra ise böyle bir otoriteyle konuşacak hiçbir şeyinin olmadığını belirterek Cevdet Paşayı küçümser bir tavır içinde olduğunu gösterir (Smirnov, 1876b: 49-50).

Smirnov, Türklerin ihmalkarlığı üzerinde duran yazarlardan bir tanesidir. Yazara göre, Türkler, bütün çağlar boyunca alışkın oldukları ihmalciliklerinden kopacak durumda değillerdir ve bu ihmalcilik o günün devlet kurumlarında da varlığını sürdüren bir olgudur. Smirnov buna örnek şahitlik ettiğini belirttiği bazı sahnelerle açıklık getirmeye çalışır. Örneğin, yüksek rütbeli devlet görevlilerinin bulunduğu bir toplantıya birdenbire elinde bir general ceketiyle bir terzinin girmesi yazarı şaşırtmıştır; ona göre koridorlarda namaz kılınması gibi sıradan şeylerden bahsetmeye bile gerek yoktur (Smirnov, 1876b: 36).

Serasker Karargahındaki durumu bu şekilde anlatan Smirnov, "sokaklarda ve kahvehanelerin önünde çizgili basma gömleğinin düğmelerini çözmüş bir şekilde, elinde kılıcını tutan dağınık subayların"

(Smirnov, 1876b: 36) sokaklarda göstermiş oldukları disiplinsiz davranışlara da değinmeden geçmez. Smirnov, rütbeli askerler arasındaki, ihmalkarlığa, dağınıklığa ve askeri kurallara uyumsuzluktan kaynaklı disiplinsizliğe dikkat çektikten sonra, düşük seviyedeki ordu mensuplarının da benzer durumlarına değinmeden geçmez. Smirnov, gemiyle seyahat ettiği sırada boğazdan geçerken boğaz bataryalarından birinde gördüğü bir askerın disiplinsizliğe dikkat çeker ve benzer bir davranışın başka bir asker tarafından, Cuma selamlığı sırasında amirlerinin önünde de gerçekleşebildiğini belirtir.

“Bu disiplinsizlik düşük seviyedeki ordu mensupları arasında da oldukça yaygın. İlk olarak, boğaza girdiğimizde gözüme ilışen boğaz bataryalarından birinde gerçekleşen davranıştı. (Bir asker), silahını yere bırakmış, botlarını çıkarmış, aldırılmaz bir şekilde uzanmış, sahip olduğu üniformadan hiçbir şekilde utanmadığını kanıtlarcasına uzunca bir süre kalmıştı. Başka bir asker, benzer bir şeyi amirleri önünde, bir tören geçidinde, örneğin Cuma selamlığı sırasında yapıyor... Henüz tören başlamadan, ön cephedeki askerler, silahlarını çıkarıp yere oturuyorlar, dizlerine koydukları somunlardan atıştırıyor, sularını içiyorlar, tütünlerini tütürüyorlar ve kendi aralarında veya halktan bazı tanıdıklarıyla yüksek sesle sohbet ediyorlar. Müzik sesi duyulduğunda ise geniş şalvarlarına dolanarak ve süngüleri birbirine çarparak, en sonunda bir şekilde kalkıyorlar. Askerler selam duruyorlar, amirleri, subaylardan başlayarak, ellerini göbeklerinin üstüne koyuyorlar, başlarını öne eğiyorlar ve sultanın geçişi süresince bu şekilde kalmaya devam ediyorlar” (Smirnov, 1876b: 37-38).

Smirnov, Türk bürokratları ve askerleri hakkındaki en tahkir edici yorumlarını, sadece görünüşte Avrupa tarzına dönüşen eski Türkiye'nin temsilcileri olarak gördüğü devlet görevlilerinin maketlerinin ve kullandıkları materyallerin sergilendiği Yeniçeri Müzesinde gördükleri üzerine yapar.

“Avrupa toprağına serpilmiş yabancı bitkinin karanlık tarihi geçmişi olsa da vezirleri, paşaları, müftüleri, yeniçerileri, haremağaları ile eski Osmanlı despotizminin faaliyetlerinin tiksiniç hatırası olsa da yine de günümüzde bilimsel arkeolojinin merakına mazhar olacak ilginç materyaller sunabilecekleri gibi, korkuluk veya ispirto içinde dondurulmuş zararlı bitkiler ve zararlı hayvanlar veya sürüngenler ailesinin üyeleri olarak bazen tam anlamıyla hayvan bilimine enteresan materyaller olarak hizmet edebilirler” (Smirnov, 1876a: 557).

Smirnov'un Türk bürokrasisi ve askerleri görevlileri hakkındaki negatif ve küçümseyici yaklaşımının bir benzerini kendi deyimiyle Türklerin karakteri hakkındaki “tarafsız” yorumlarında da görmek mümkündür.

“Osmanlı halkı, derbeder dış görünüşü dışında iyi bir halk, toplumsal ilişkilerde sempatik ve iyi kalpliler. Şüphesiz bunu söylemek gerekir. Kendi eserlerimde azami surette tarafsız ve objektif olmaya çalıştım; kendi duygularımı okuyucuya dayatmamak ve okuyucunun kendisinin değerlendirmesi için, Konstantinopol'de duyduğum ve gördüğüm şeyleri aktardım. Bu tarafsızlığın ve

objektifliğin, beni Türklerle duygudaşlık seviyesine getirmiş olabileceğinin bilincindeyim. Bu sahne, Gerek Maarif Nezareti müsteşarının beni kabul etmesi, gerek efendi softanın kendilerinden biriyle karşı karşıya geldiğimde bana katılmasıyla daha da duygulu hale gelmiş olabilir ve belki de düşünmeye sevk etmiş olabilir: Nasıl ki, böyle iyi ve sempatik insanlar Türkler arasında olabilir! Böyle bir sonuca varmak için aceleye gerek yok. Aynı olarak olguları ele almak bana gerekli değil, onları izlemek ve diğerleriyle kıyaslamak ise Türklerin lehine değil. Farklı toplumsal konumu olan, toplumsal faaliyet alanından ve durumundan ne kadar insan tanıdıysam, içlerinden birisi hakkında şunu diyemedim: “İşte mükemmel bir insan!” Ya da ihtiyaçları altında ezilmiş ve bunun için iyi insan gibi görünen dalkavuk veya başkalarının kendi hilelerinin farkında olmadığına körü körüne inanan, kendi gerçek değerinin farkında olmadan küstahça yüksek eğitiminin havasını atan insanlar mı?” (Smirnov, 1876b: 49).

Smirnov’a yukardaki şekilde karakterize ettiği Türk insanının eğlence tarzı ve zevkleri ise, tuhaf ve anlaşılmaz gelir (Smirnov, 1876b: 39). Anlaşılmaz ve tuhaf bulunduğu zevk “sadece zıdır Türklerin aklına gelebilecek ve dünyada başka bir yerde göremeyeceğiniz böyle bir ışık eğlencesini gördüğüm için onur duydum” (Smirnov, 1876b: 40) şeklindeki alaycı ifadelerle betimlediği mahya aydınlatmalarını izleme eğlencesidir. Smirnov “saçma fakat orijinal” bir eğlence olarak gördüğü bu olgunun kaynağı olan aydınlatmalarda çokça kullanılan ay-yıldız monogramını ise, “çöken Türkiye’yi daha iyi temsil edeceğini düşündüğü dağılmış tekerleğe benzetir ve ona göre ay-yıldızdan oluşan Osmanlı arması kötü şöhretli bir semboldür” (Smirnov, 1876b: 40).

Smirnov, İstanbul ziyareti sırasında, diğer Rus seyyahlardan farklı olarak Türklerin eğitim sistemi, kitapçıları, kütüphaneleri ve yayın hayatı ile ilgilenir. Bu çerçevede, Darülfünundaki bazı derslere katılma fırsatı da bulan yazar, okulda okutulan derslerle ve hocalarla ilgili gözlemlerini anlatır. Burada okutulan derslerin içeriğini yetersiz, bir üniversitede okutulması gereken nitelikten yoksun ve eğitim yöntemini çağdışı bulur. Hocaları işe çoğu zaman kinayeli bir şekilde, bazen de açık açık cahillikle suçlar (Smirnov, 1876a: 543).

Smirnov, Türkiye’de yasaklı eserlerin bulunabileceği konusunda da ikna olamaz. Ona göre, yasaklama, sosyal ve politik sorunlara değinen eserlerin başına gelen bir şeydir, bu türdeki literatürün ortaya çıkabilmesi, halk arasında bilimsel olgunluğun ve belli seviyede politik gelişmenin olması koşuluna bağlıdır. Ancak, “Türkiye’de böyle bir şeyi tabii ki görmek mümkün değildir” (Smirnov, 1876b: 12). Türkiye’de yasaklı literatürün olduğunu ise, imalı bir şekilde biraz da küçümseyerek, “meğer yasaklı

literatür Türkiye’de çıkıyormuş ve varmış. Ne hikmetse?” (Smirnov, 1876b: 12) şeklinde aktarır.

Çok az sayıda da olsa bu yasaklı politik eserlerden bazılarını görme şansını bulduğunu belirten Smirnov’a göre, bu eserler, edebi açıdan önemli bir değer ve zengin bir içerik taşımayan, olağanüstü bir beğeniden mahrum eserlerdir ve onun için Avrupa özentisinden başka bir şey değildir (Smirnov, 1876b: 14).

Smirnov bu çerçevede Namık Kemal’in “Vatan yahut Silistre” eserini ele alır ve neredeyse tamamını seyahatnamesinde aktarır. Piyesin neden yasaklandığına bir türlü karar veremeyen yazar, “Bu piyes neden yasaklanmış olabilir? Uzunca bir süre bu soruyla kafa patlattım ama yine de tatmin edici bir sonuca ulaşamadım” (Smirnov, 1876b: 23) şeklinde düşüncelerini aktarır. Smirnov’a göre “piyesten anlaşılan bazı altı çizilecek konulardan bazıları şunlardır: “bu ala franga giyinen ve tıraş olan Türkler, kendilerini Avrupalı sanıyor. Kabul etmek gerekir ki, Türk yazarların eğitimleri Ala Franga ancak, görünüşte; kendi “vatanlarının” politik ve sosyal sistemlerinin bozukluğuna ve gudubetliğine gözlerini kapamış durumdadır” (Smirnov, 1876b: 22-23).

Sonuç

19. yy.ın ikinci yarısında Rusya’da Türkoloji alanında gerçekleştirdikleri akademik çalışmalarla, Rus Oryantalizmine çok önemli katkılar yapan Prof. Dr. İ. N. Berezin ve onun öğrencisi olan Prof. Dr. V. D. Smirnov’un dönemin süreli dergilerinde yayınlanan seyahatnameleri ve seyahatname formundaki popüler makalelerinden yola çıkarak, Türkiye ve Türklere olan bakışlarını incelediğimiz bu makalede, yazarların tam bir oryantalist bakış açısına sahip olduklarını görülmektedir.

Yazarların her ikisi de çalışma alanlarına dahil ettikleri Türklerin kültürlerine, inanç sistemlerine ve medeniyetine dair yeteri düzeyde akademik bilgi birikimine sahip olmalarına rağmen, yer yer tahkir edici bir oryantalist söylem geliştirdikleri açık bir şekilde fark edilmektedir. Bu bakış açısı, bazen Avrupa merkezci Avrupalılık vurgusuyla bazen de 19. yy.ın ikinci yarısında yoğun bir şekilde hissedilen muhafazakar düşünce yapısının sonucu olarak ortaya çıkan Ortodoks Rus kimliğinin yansıması olarak yazarların Türkiye ve Türklere dair kurmuş oldukları cümlelerde açığa çıkar.

Bartold’un “doğuyu, başka bir dünya (inoy mir) olarak gördüğünü” (Bartold, 1927: 56) belirttiği Berezin’in, özellikle, Türk kültürü ve inanç sistemine karşı subjektif bir bakış açısıyla kurduğu polemik unsuru

cümlelerinde, Avrupa merkezci oryantalist bakış, açık bir şekilde hissedilir. Diğer taraftan, 19. yy.ın ikinci yarısında muhafazakar düşüncenin Rus kimliğinin ve Ortodoks inancının merkezi olarak simgeleştirdiği İstanbul ve Ayasofya'ya dair yorumların, Ortodoks Rus kimliği ön plana çıkarılarak yapıldığı görülür. Burada oryantalize edilen ise, Türklerin İstanbul'u ve Ayasofya'sıdır.

Türk kültürel unsurlarına ve Türk bürokrasisine yönelen Smirnov'un Türklere olan bakış açısı da problemlidir. Kariyerinin başlarında Türkiye çalışmalarının objektif bir şekilde gerçekleştirilmesi gerektiği düşüncesinde olan Smirnov'un Batı Avrupalı oryantalistlerden bile daha ağır bir oryantalist yaklaşım sergilediği görülmektedir. Smirnov'un bu bakış açısını, Türklerin karakterleri, gündelik hayatı, yönetici sınıfı, eğitim kurumları, aydınları, edebi eserleri gibi konularda yaptığı her yorumda görmek mümkündür.

Akademik kariyeri olan her iki yazarın, bu oryantalist bakış açısının nedenlerini ise, bu makaleye konu olan yazılarını, yazıldıkları dönemin politik ve ideolojik ortamında da aramak gerekir. Zira bu dönem, Berezin'in eserlerinden ikisinin yayınlandığı tarihler (1854 ve 1856) "doğu sorunu"nun Kırım Savaşının etkisiyle, Rusya'da Türklere karşı olumsuz bir kamuoyunun oluştuğu bir dönemdir. Smirnov'un eserlerinin yayınlandığı dönemde (1876,1878) ise, 1877- 78 Osmanlı- Rus savaşının, politik ve ideolojik olarak, kamuoyunda son derece yoğun bir şekilde yaşandığı bir dönemdir. Ayrıca, yazarların, Çarlık rejimiyle direkt olarak ve dolaylı bağlantılarına da geliştirdikleri oryantalist söylemin nedenlerinden biri olarak dikkate almak gerekir.

Samoyloviç'in, doğu hakkında birçok şey bilen bilimsel veya pragmatik amaçlarla inceleme alanı olan doğuyu ve doğu halklarını sevmeyen oryantalist kategorisine soktuğu Berezin ve yine aynı kategoride değerlendirilebilecek olan Smirnov'un, Türkiye ve Türklere karşı olan oryantalist bakış açısı, "oryantalizmin" akademik anlamıyla, imgeleme yaratılmış anlamı arasındaki ilişkinin kesintisizliğini ve birbirini tamamlayan özelliğini" (Said, 2010: 12-13) kanıtlar niteliktedir. Bu bağlamda, makalenin başlığında sorulan "oryantolog mu oryantalist mi?" sorusuna verilecek cevap, Prof. Dr. İ. N. Berezin ve Prof. Dr. V. D. Smirnov'un, Türkiye ve Türklere karşı ötekileştirici bakış açısına sahip "oryantalistler" olduğu şeklindedir.

KAYNAKÇA

- BARTOLD, V. Vilademiroviç (1927), “İ. N. Berezin Kak İstörük”, *Zapiski Kollegii Vostokovedov Pri Aziatskom Muzeje*, İzdatelsvo Akademii Nauk, 2, 50-72.
- BEREZİN, İ. Nikolayeviç (1847), “Obzor Tröhletniyago Puteşestviya po Vostoku Magistra Kazanskogo Universiteta İ. Berezina”, *Jurnal Minestersvo Narodnogo Prosveteniya*, 4, 1-30.
- BEREZİN, İ. Nikolayeviç (1856), “Ramazan v Stambule”, *Russkiy Vestnik*, 1, 683-704.
- BEREZİN, İ. Nikolayeviç (1867), “Blajensvo Müslümanina k Fiziologii Sumaşestviya”, *Russkiy Vestnik*, 67, Yanvar-Fevral, 289-317.
- BEREZİN, İ. Nikolayeviç (1854), *Tsaregradskih Dostoprimeçatelnostey vo Vremya Prebivanya v Konstantinapole Yego İmperatorskogo Visoçesvo Velikogo Knyazya Konstantina Nikoloyeviça v 1945 godu*, Tipografii İmperatorskoy Akademii Nauk, St. Petersburg.
- BEYOĞLU, Süleyman (tarihsiz), “Yusuf Kâmil Paşa” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kamil-pasa-yusuf> (Erişim tarihi: (11.10.2019))
- BRIDGE, Roy (2002), “Exploration and Travel Outside Europe (1720-1914”, Ed: P. Hume and T. Young, *The Cambridge Companion to Travel Writing*, Cambridge University Press, U. K., 51-67.
- GORDLEVSKİ, V. Aleksandroviç (1968), “Pamyati V. D. Smirnova” *İzbranniye Soçineniya, Etnografiya, İstoriya Vostokovedeniye Resenzii*, 4, 408-414.
- İNANIR, Emine (2013), *Rusların gözüyle İstanbul*, Kitabevi, İstanbul.
- KAHRAMAN, H. Bülent ve KEYMAN, Fuat (2007), “Kemalizm, Oryantalizm ve Modernite”, *Doğu Ne? Batı Ne?*, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 75-89.
- KAPICI, Özhan (2020), “Çarlık Rusya’sında Osmanlı Tarihçiliği”, Ed: A. Özcan, Ö. Kapıcı, Y. Murgul, *Dünya’da Osmanlı Tarih Yazımı 1*, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 13-85.
- KAZEMBEK, Mirza (1841), *Plan Uçenogo Puteşestviya po Vostoku Magistrov Kazanskogo Universiteta Dittelya i Berezina*, Tipografiya Kazanskogo Universiteta, Kazan.
- LOOMBA, Ania (2005), *Colonialism/Postcolonialism*, Routledge, London and New-York.
- MAŞTAKOVA, Y. İnnokentevna (1971), “V. D. Smirnov-İsledavatel Turetskoy Literaturi”, *Sovetskaya Turkologiya*, 4, 115-123.
- MAZİTOVA, N. A. (1972), *İzuçeniye Blijnego i Srednogo Vostoka v Kazanskogo Universiteta (Pervogo Polovina 19. veka)*, İzdatelsvo Kazanskogo Universiteta, Kazan.

- NİKOLAYEV, N. Yuryeviç (2011), “Vostoçnyy Krizis Russko-Turetskogo Voyna na Stranisah “Vestnik Yevropı” v 1875-1877 godah”, *İstoçniki İstoriyografiya, Vesti Volgogr. Gos. Un-ta*, 4.1, 140-145, (2022, 10 Ocak), https://volsu.ru/upload/medialibrary/6d6/1_osywhxrhvbpvpxwu.pdf
- OLDENBURG, Sergey (1925), “İ. N. Berezin kak puteşeştvennik i İsledavatel İranskıh Nareçiy”, *Zapiski Kollegii Vostokovedov Pri Aziatskom Muzeye, İzdadelsvo Akademii Nauk*, 1, 172-176.
- POGODİN, Mihail (1854), “Paseşeniye Tsaregradskih Dostoprimeçatelnostey vo Vremya Prebıvaniya v Konstantinapol Yego Vısoçestvo Velikogo Knyazya Konstantina Nikolayeviça v 1845 godu İ. Berezina”, *Moskovityanin*, 24, Kn. 2.
- PRATT, M. Louise (2008), *Imperial Eyes, Travel Writing and Transculturation*, Routledge, London and New-York.
- SAİD, Edward (2010), *Şarkiyatçılık Batnın Şark Anlayışları*, Çev. Berna ÜLNER, Metis Yayınları, İstanbul.
- SAMOYLOVİÇ, Aleksandr (1923), “Pomyati Prof. V. D. Smirnova” *Vostok, Vsemirnaya Literatura, Gocudarstvennoye İzdatelsva*, 3, 207-209.
- SAMOYLOVİÇ, Aleksandr. (1925), “İ. N. Berezin, kak Türkolog”, *Zapiski Kollegii Vostokovedov Pri Aziatskom Muzeye, İzdadelsvo Akademii Nauk*, 1, 161-171.
- SMİRNOV, V. Dimitriyeviç (1876a), “Turestkaya Sivilizasiya Yeyo Şkolu, Softa, Biblioteka, Knijnoye Delo (İz Poyezki Konstantinapol Letom 1875 godu)”, *Vestnik Yevropı*, 60, 527-566.
- SMİRNOV, V. Dimitriyeviç (1876b), “Turestkaya Sivilizasiya Yeyo Şkolu, Softa, Biblioteka, Knijnoye Delo (iz poyezki Konstantinapol Letom 1875 godu)”, *Vestnik Yevropı*, 61, 7-57.
- SMİRNOV, V. Dimiriyeviç (1878), “Ofisalnaya Turtsiya v Lisah”, *Vestnik Yevropı*, 1, Yanvar, 280-311.
- SMİRNOV, V. Dimitriyeviç (1896), “İ. N. Berezin” *Jurnal Mnistersvo Narodnogo Prosveşeniya, Tipografiya V. S. Balaşeva*, 79, 29-34.
- ŞOFMAN, A. Semönoviç ve ŞAMOV, G. Fedoroviç (1956), “Vostoçnyy Razrıyad Kazanskogo Universteta (Kratkiy Oçerk)”, *Oçerki po İstorii Ruskogo Vostokovedeniya, Sbornik 2*, Red. V. İ. AVDİYEV i N. P. ŞASTİNA, İzdatelsvo Akademii Nauk, Moskva, 418-448.
- TOLZ, Vera (2005), “Orientalism, Nationalism, and Ethnic Diversity in Late Imperial Russia”, *The Historical Journal*, 48.1, 127-150.
- TOLZ, Vera (2011), *Russia’s Own Orient The Politics of Identity and Oriental Studies in The Imperial Early Soviet Period*, Oxford University Press, New York.

- TVERİTİNOVA, A. Stepanovna (1971), “V. D. Smirnov-istorik Turtsii”, *Sovetskaya Turkologiya*, 4, 105-114.
- VAN DER OYE, David Schimmelpennick (2010), *Russian Orientalism: Asia in the Russian mind from Peter the Great to Emigration*, Yale University Press, U. S. A.
- VALAYEV, R. M. ve TEMİRBEKOV, R. M, (tarihsiz) “İlya Nikolayeviç Berezin: Türkolog, İranist i Puteşestvennik”, (2021, 21 Mart), <https://textarchive.ru/c-1745872.html>.
- YILDIZ, Yetkin (2023), *Rus Oryantalizmi: 19. Yüzyılın İkinci Yarısındaki Rus Seyahatnamelerinde Türkiye ve Türkler*, Doktora Tezi, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir.

