



# The Journal of Turkic Language and Literature Surveys (TULLIS)

ISSN: 2536-4510

Uluslararası Hakemli Dergi

Yıl: 2023 / Ağustos

Cilt:8 / Sayı: 2

International Refereed Journal

Year: 2023 / August

Volume: 8 / Number: 2



## Editörler / Editors

Doç. Dr. Kamil Ali GIYNAŞ	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatih DİNÇER	Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi
Dr. Yusuf ATASEVEN	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi

## Dil Editörü/ Language Editor

Öğr Gör. Dr. Faruk TÜRK	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
-------------------------	------------------------------------

## Danışma Kurulu /Advisory Board

Prof. Dr. Hülya ARGUNŞAH	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Ziya AVŞAR	Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
Prof. Dr. Chakib BENAFRİ	Cezayir 2 Üniversitesi
Prof. Dr. M. Fatih KÖKSAL	İstanbul Kültür Üniversitesi
Prof. Dr. Semra TUNÇ	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. İdris Nebi UYSAL	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi

## Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Tofiq ABDÜLHASANLI	Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ARGUNŞAH	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Nedim BAKIRCI	Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
Prof. Dr. Salahaddin BEKKİ	Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi
Prof. Dr. Ayşe DEMİR	Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Galip GÜNER	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Şahika KARACA	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Muhammet Fatih KANTER	Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Prof. Dr. Bekir ÇINAR	Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
Prof. Dr. Faruk ÇOLAK	Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
Prof. Dr. Hikmet KORAŞ	Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
Doç. Dr. Kadir Can DİLBER	Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi



Doç. Dr. Kemal GÖZ	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Doç. Dr. Okan Celal GÜNGÖR	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Doç. Dr. Kenan MERMER	Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet ÖZDEMİR	Kocaeli Üniversitesi
Doç. Dr. Şamil YEŞİLYURT	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin AKSOY	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Onur AYKAÇ	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Orhan Fatih KUŞDEMİR	Amasya Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mert ÖKSÜZ	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÖZDEMİR	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Kenan ÖZÇELİK	Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

## Hakemler / Referees

Doç. Dr. Abdülkadir ERKAL	Anadolu Üniversitesi
Doç. Dr. Osman KABADAYI	Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Adem ÖZBEK	Giresun Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Adem YELOĞLU	Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet BÜYÜKAKKAŞ	Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mevlüt İLHAN	Amasya Üniversitesi
Dr. Burcu YILMAZ ÇEBİN	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi



## Dergimizin Tarandığı İndeksler ve Veri Tabanları

EBSCO, MLA, INDEX COPERNICUS DRJI, SCIENTIFIC INDEXING SERVICES, ACADEMIC KEYS, RESEARCHBIB, COSMOS IMPACT FACTOR, SYSTEMATIC IMPACT FACTOR, İSAM, ADVANCE SCIENCE INDEX, ROOT INDEXING, ASOS INDEX, GOOGLE SCHOLAR, JOURNAL FACTOR, EURASIAN SCIENTIFIC JOURNAL INDEX, CITEFACTOR, SCIENTIFIC WORLD INDEX, BIELEFELD ACADEMIC SEARCH ENGINE (BASE), ROAD, CROSSREF, OPENAIRE, KAYNAKÇA.INFO, WORLCCAT, SOBİAD

**The Journal of Turkic Language And Literature Surveys (TULLIS)**, yılda üç defa yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Dergi TÜBİTAK ULAKBİM Dergi Park Sistemi bünyesinde hizmet vermektedir. Yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.

**The Journal of Turkic Language And Literature Surveys (TULLIS)** is international refereed journal which is publishing biannual. The journal services in the TUBITAK ULAKBİM Academic Turkish Journal Park System. Responsibility of the publishing studies is concern writers.

ISSN: 2536-4510

### İletişim / Correspondance

[tullisjournal@gmail.com](mailto:tullisjournal@gmail.com)

<http://dergipark.gov.tr/tullis>

<https://www.facebook.com/Tullis-Journal-880249812102808/?fref=ts>



## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### Makaleler / Articles

#### **BAZANCİR, RECAİ**

CONTEXT ANALYSIS OF THE CONCEPT OF OBJECTIVITY, ACCURACY AND  
“OTHERNESS” IN ETHNOGRAPHIC CONTEXT

ETNOGRAFİK BAĞLAMDA OBJEKTİFLİK, DOĞRULUK VE “DİĞER”  
KAVRAMININ BAĞLAMSAL ANALİZİ ..... 78-98

#### **KILIÇ, RECEP**

İSRAİL MİLLÎ KÜTÜPHANESİNDE KAYITLI BİR ELYAZMASI ÜZERİNDEN  
OSMANLI TÜRKÇESİ HAREKELİ METİNLERDE DİL ÖZELLİKLERİ VE KAPALI E  
MESELESİ

LANGUAGE FEATURES OF A MANUSCRIPT REGISTERED IN THE NATIONAL  
LIBRARY OF ISRAEL.....99-117

#### **SÖNMEZ, FARUK**

ŞEYHÜLİSLÂM EBÛ SAİD-ZÂDE FEYZULLAH EFENDİ’NİN TEMMÛZİYYE  
KASİDESİ

TAMMÛZİYA QASIDA OF SHAİKH AL-ISLAM ABU SAİD-ZÂDE FEYZULLAH  
EFFENDİ..... 118-133

BAZANCİR, R. (2023). Context Analysis Of The Concept Of Objectivity, Accuracy And “Otherness” In Ethnographic Context. *The Journal of Turkic Language and Literature Surveys (TULLIS)*. 8 (2), 78-97. DOI: 10.30568/tullis.1301738

## **CONTEXT ANALYSIS OF THE CONCEPT OF OBJECTIVITY, ACCURACY AND “OTHERNESS” IN ETNOGRAPHIC CONTEXT**

**Recai BAZANCİR\***

### **Abstract**

In the social context, to the varying teachings of Johannes Fabian and Rigoberta Menchú, which are discussed and discussed in our study; references are made within the scope of social, political and economic issues. Specifically, in these ideas and studies, It does not observe how epistemology, methodology, ideology, ethics are processed in knowledge production and interaction. These ambiguities lie in different aspects of the work: Here, there is a more complex knower-known relationship than the binary opposition between the subject which produces knowledge about the other and the passive object which expects the knowledge to be produced about itself. In the humanities, in particular, the different use and reliability of dominant genre contents in anthropology can be questioned in the light of current scientific doctrines. Moreover, the emerging of such contradictory views about the production, reproduction, representation, and reception of Menchú's work -the attempt of producing and representing a different knowledge for and about her own community- brings about questioning of possibility of producing an absolute knowledge/abstract truth about the other communities independent from social, political and economic context. This again draws our attention to the power-knowledge relation, the partiality of knowledge and situated knowledge. Thus, establishing a relation with the other needs to study epistemology of contemporary ethnography willing to produce better understanding, and requires investigating this epistemology embedded within/along broader social relations that locate researcher and researched in different places. This attempt entails to deal with the positivist scientism inherited by ethnography from modern anthropology that is to say with the dominant assumptions of western modernity project. In our study, these concepts were questioned, interpreted, and discussed.

**Keywords:** Ethnographic Context, Anthropology, Analysis, “Otherness” Concept, Epistemology

### **ETNOGRAFİK BAĞLAMDA OBJEKTİFLİK, DOĞRULUK VE “ÖTEKİLİK” KAVRAMININ BAĞLAMSAL ANALİZİ**

#### **Özet**

Çalışmamızda ele alınıp, tartışılan Johannes Fabian ve Rigoberta Menchú' nun değişkenlik arz eden öğretilerine toplumsal çerçevede; sosyal, politik ve ekonomik konular dâhilinde atıfta bulunulmuştur. Spesifik olarak bakıldığında bu fikir ve çalışmalarda; epistemolojinin, metodolojinin, ideolojinin, etğin bilgi üretimi ve etkileşim içinde nasıl işlendiği gözlemlenmektedir. Bu öğretilerden ve içerdikleri kavramsal terminolojiden bahsedilecek olursa; Menchú'nun çalışmalarının analizi biraz daha karmaşık ve belirsiz görünmektedir. Bu belirsizlikler eserin farklı yönlerinde yatmaktadır: Burada, öteki hakkında bilgi üreten özne ile bilginin kendisi hakkında üretilmesini bekleyen pasif nesne arasındaki ikili karşıtlıktan daha karmaşık bir bilen-bilinen ilişkisi vardır. Beşerî bilimlerde; özellikle antropolojide yer alan baskın tür içeriklerinin farklı şekilde kullanılması ve güvenilirliği, mevcut bilimsel doktrinler ışığında sorgulanabilmektedir. Dahası, Menchú'nun yapıtının üretimi, yeniden üretimi, temsili ve ahımlaması hakkında bu tür çelişkili görüşlerin ortaya çıkması –kendi toplumu için ve onun

\* Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Özalp Meslek Yüksekokulu, Sağlık Programları Bölümü  
e-posta: [recaibazancir@gmail.com](mailto:recaibazancir@gmail.com) ORCID: 0000-0003-2393-508X

**Gönderilme Tarihi: 24 Mayıs 2023**  
**Kabul Tarihi: 11 Ağustos 2023**  
**Yayımlanma Tarihi: 31 Ağustos 2023**

hakkında farklı bir bilgi üretme ve temsil etme çabası– toplumsal, siyasal ve ekonomik bağlamdan bağımsız olarak diğer topluluklar hakkında mutlak bir bilgi/soyut hakikat üretme olasılığının sorgulanmasını beraberinde getirmektedir. Bu da dikkatimizi yine güç-bilgi ilişkisine, bilginin kısımlılığına ve yerleşik bilgiye çekmektedir. Bu nedenle, daha iyi bir anlayış üretmeye istekli çağdaş etnografyanın epistemolojisini incelemek için diğerleriyle bir ilişki kurmak, araştırmacı ve araştırmacıları farklı yerlerde bulan daha geniş toplumsal ilişkilerin içine / boyunca gömülü olan bu epistemolojiyi araştırmayı gerektirmektedir. Bu girişim, etnografyanın modern antropolojiden miras aldığı pozitivist bilimsellik, yani Batı modernite projesinin baskın varsayımlarıyla uğraşmayı zorunlu kılmaktadır. Çalışmamızda bu kavramlar sorgulanmış, yorumlanmış ve tartışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Etnografik Bağlam, Antropoloji, Analiz, “Ötekilik”, Epistemoloji

## Introduction

One of the main topics of our work, Menchú's doctrine has been interpreted by different researchers and a certain move has been desired. For example, according to Rosaldo, Menchú is not separated from the people whose story she tells. Unlike the assumption of modern sciences, Menchú, could not be a value-free, "detached observer" (1993: s, 27-28). She has a political, ideological position. When we consider within a single definition of rationality, she is not a rational subject and even she is sentimental; she doesn't avoid from saying that she suffers, she says that those sufferings contribute to her knowledge production. She wants to have an active role in making and writing of living and constantly changing history of her own community. In a way, she rejects the judgments of "subaltern cannot speak." Rejecting the position of the "victim", she tries to make better accounts about/with/within the Mayan society. On the one hand, Menchú could be seen as a subaltern who is suffered from and oppressed by the colonial power. On the other hand, she *strategically* uses "the tools of master" or the dominant discourse. For example, she goes beyond her local context by establishing relations with various people or institutions. In order to address to a transnational audience, she finds rational ways. In this sense, she doesn't fit with "imagined passive native" of modernity and accordingly she is blamed of not representing the authentic Mayan idea (Stoll, 1998 cited by Arias, 2001: s, 75).

Thus, considering the hybrid position of Menchú, which resists to definition and classification, I can say that Menchú, consciously or unconsciously, challenges to at least one binary opposition within western modern science tradition; subject-object, the researcher-the researched, master-slave. We may see that these relations and positions are not fixed, are constructed and change in certain historical and geographical conditions. In other words, we may see the political, temporal and spatial contingency of knowledge production. In this particular position, Menchú is neither slave nor master, or she is both master and slave, but she has third, fourth, fifth possibility, and so on. As being subjects who are constructed in science paradigm of modernity, perhaps it would be hard for us to grasp a different possibility than the two ends of these oppositions.

Menchú, in a sense, challenges to the logic of opposition/identicalness. According to this logic, A is not "not-A"; any concept/thing either is "A" or "not-A" and there can be no possibility apart from these two ways. Nancy Jay (1981:40-41),

criticizes the political implications of this logic by investigating the social conditions and conclusions of the use of any logical dichotomy. She argues that "such a mode of constructing difference works to advantage of certain (dominant) social groups, that almost and ideology based on "A /not-A" dichotomy is effective in resisting *change* (1981, s, 54 cited by Massey 1994, s, 256).

Jay stresses that to comprehend a society by means of such an *ideology* makes difficult to consider of possibilities of alternative forms-third possibilities-of the social order. In this logic the only alternative appears as a disorder. Massey points out another problematic of this logic. In the dichotomist conceptualization, only one of terms (A) is formulated as positive, the other (not-A) is thought as *lack* and *supplementary* in its relationship with A. Through such a view "the other" can be inscribed/constructed as complementary of the self and as a deficiency.

Today, nearly all the critical approaches which deal with the production of the knowledge about social and cultural world problematize positivist epistemology. To debate that the knowledge produced through positivism serves to colonial power is very important for anthropology discipline. Any attempt willing to cope with the effects of colonialism within the relation of contemporary anthropology with the other need to struggle the positivist knowledge production and representation ways. These attempts should question established mainstream social sciences tradition and its concepts and norms. By doing so, a critical attempt at first should unveil the power relations within the oppression of subordinate groups. And then it should search the ways of struggle with this power, which includes the assumption that this critical approach should have a transformative effort. Furthermore, the struggle with Colonialism which operates in new and different forms today should be carried along the relationality of discursive, material, social, and political fields.

Rosaldo's book *Culture and Truth; the Remaking of Social Analysis* (1993) discusses the very central issues of modern episteme and critical approaches and the implications of these issues in ethnography. I think this work includes some responses to many critiques towards Menchú. In other words, this work shows how the appropriation/reading of Menchú's testimony is implicated by the epistemology which the reader adopts. Therefore, I will sometimes refer to Rosaldo's work in this paper.

## **Discussion**

### **1. Rosaldo's Theoretical Criticisms of Menchú and Implications on This Issue**

First, I want to look at some methodological and epistemological promises of modern science knowledge which influences ethnographic modes of inquiry. We can roughly say that epistemology, the theory of knowledge, is a philosophical branch dealing with the knowledge issue. Knowledge issue was the concern of philosophers since ancient times before it became the issue of a specific philosophical discipline in the western enlightenment period. The source of knowledge, the accuracy and value of knowledge and the limits of knowledge are the major subjects of epistemology. It seeks answers for following questions: do we know the objects as they are or as they seem to be? Is the source of knowledge



the reason or the senses? Is there any criterion which makes our knowledge correct, valuable, and valid? If these criteria exist, what are they?

In Enlightenment era, the basic questions of epistemology were replied on two main approaches: rationalism and empiricism. Thus, it was thought that the production of knowledge could be realized rationally and/or sensory. Today, this judgment still prevails in most academic disciplines as a legacy of enlightenment epistemology. It is considered that the sense and the reason are two constitutive elements of our "real" knowledge. The universalistic philosophy of Enlightenment centered on the human reason (homocentric). This era was the climax of the trust in human reason. Being principal discipline in 18<sup>th</sup>-19<sup>th</sup> centuries, epistemology restricted the knowing possibilities of human with the mental process of senses.

In this view for the subject of enlightenment, epistemic/knowing subject, there was no possible way to know beyond the object he/she observed. Furthermore, epistemic subject assumed that human could reach the universal principles and laws of the nature through its reason and science; both the nature and society could be explained according to these laws. In this view it was believed that a reasonable social order could have been established for all societies over the world. That is to say, each society could have been located in a universal order. According to enlightenment project history of humanity was nothing but a progressive process toward such an end (historicism) (Özlem, 1999: s, 58-64).

One of the most central emphases of positivism as the dominant science paradigm of modernity is on truth. Hermeneutics and today's interpretive approaches allow us to see that universalist philosophy and universalist religions can respond to individuals' or societies' desires to access to truth, for this reason, truths are functional. But we have witnessed throughout history of humanity that the truth which these universalist philosophy, theologies and religions consider "unique", is paradoxically in multiplicity. The history of philosophy, theology and religions is full of numerous "unique" truths. This "multiplicity of the truths" has been considered the major reason of the never-ending wars between the philosophies, theologies and religions. In 19<sup>th</sup> century the war between ideologies appeared, too. In this period, we have witnessed an intense competition and struggle which had never been seen before in the human history.

What are the implications of understanding the other within the relation between search for universal truth and the positivist social/humanity sciences? Relating with the nomothetism which characterizes modern science, universalism is not only a naive action of being informed. Rather, it reflects a state of mind. Universalism is the mental state of the people who believe that they own the only and the unique truth of the entire world (Özlem, 1999: s, 121). One of Karl Popper's well-known phrases is as follows: The ones who believe that they found the universal truth desire to share this truth with other people. This is the source of all totalitarianism and despotism (Popper 1967: s, 146 cited by Özlem 1999: s, 123). Here the political and ideological implications of universalism become highlighted. Universalism claims that the general/universal is not only exists in logical thinking action but also in social world and the history. Therefore, this assumption leads to a desire and a passion to reach to single and unique truth. It is

important that this passion for truth can be the motive of the mechanisms which strong ones utilize to dominate the weak ones in the social world especially in politics.

Doğan Özlem shows that "Anglo Americanism" impose such a universalism to other societies. On the one hand, this universalism includes the singular, different and even the derogative one. In postmodern atmosphere, Anglo-Americanism seemingly provides the singular and different cultures/society with a huge ground to the open out. On the other hand, in a universalist discourse, it imposes one liberal/capitalist world order to these other cultures/societies. Özlem considers today's postmodern universalism as a political project.

Özlem argues that an excessive specialization have been realized in science since 18th century. Excessive specialization has become a prevalent phenomenon today. This has led to a blind and a narrow mined scientifism; it has brought a scientist domination era to the people. On the other hand, this domination has led to reactions; religious, nationalist, ethnicist, localist, and culturalist movements have appeared and proliferated. In such a context, Anglo-Americanism imposed the "globalization" within a universalism which includes singular, different and derogative one. However, we can see in many fields from politics to science that this globalization operates in a center-periphery relation explicitly or implicitly. Today, science is produced in the science centers controlled by Anglo-Americanism according to certain scientist models. The production of science and scientific knowledge has some *standards* which are determined by these centers. The produced knowledge is exported to peripheral countries as a commodity or market object. The concept of "information society" indicates a desire for scientific industry based on one center. In accordance with the capitalist logic, central countries produce knowledge and a science towards the integration of the singular and even the derogative one. This production of knowledge is seen in different scales and fields from global to local, from the literature to folklore. In this context, the roles of peripheral countries are designated to import and to consume the produced knowledge (Özlem, 1999: s, 126).

If the above inferences are interpreted, I don't believe that any kind of knowledge whether it is academic or on daily basis can be valued without regarding to this political scene. For example, in order to receive the knowledge about Mayan society produced by Menchú, as a reader I prefer to refer to the particular social, political and economical context in which she and her society are. If we look at the specific context which is presented by her, we can see how epistemology, methodology, ideology and ethics operate in interaction within knowledge production. The systematic destruction of Mayan villages during Guatemalan Civil War (1960-1996), has been acknowledged by official or civil individuals, groups and institutions.

"Even prior to the more detailed report provided by the United Nations Commission for Historical Clarification (Commission para el Esclarecimiento Historico, CEH) in 1999, both the human rights organizations and the army itself often spoke of the destruction of more than a hundred thousand deaths, and more

than a million refugees. Rigoberta Menchú Tum survived this massacre by fleeing to neighboring Mexico" (Arias, 2001: s, 5).

Stoll as one of the main critics of Menchú, "assumes" that he knows about the sufferings of Mayan society, but he claims that Menchú distorts the reality, invents the reality and lies. I suppose Stoll's problem is not the way of Menchú in transmitting some details but rather it is because Menchú go against the "truth" which Stoll believes in. When we look at in which institutional structures/discourses; for whom; through which methods does Stoll investigate the reality of Mayan society, we will be able to find enough reasons to be in doubt about the knowledge -the truth- he produces. This truth has been constituted within the mainstream anthropology tradition which Stoll considers the only legitimate epistemology and methodology. This tradition corresponds to episteme of 19<sup>th</sup> century anthropology which Rosaldo criticizes (1993: s, 51).

Rosaldo defends an episteme which challenges to objectivity notion which is inherited from anthropology by ethnography and to the distinction between subject and object, knower and known. He problematizes the representation and knowledge production ways of the classical period until 1960's, about other/non-European societies. He opposes to the "distanced" relationship which has been established through objectivism and monumentalism between self, West, academic community, ethnographer and the other, non-Western researched people. He stands for a subjectivist ethnographic writing. Hence, he suggests reflexive and critical inquires by showing the restrictions of the positivist objectivism of classical or traditional anthropology. Rosaldo shows how the knowledge about the other which is produced by classical anthropology operates in collaboration with colonialism and imperialism and reveals the political and ideological dimensions of the knowledge.

Rosaldo's approach is in parallel with Foucault's approach towards the knowledge-power relation. According to Foucault (1970, 1972, s, 1991), the discourse organizes the possibilities of inquiry and knowledge. For him, everything which is related with human sciences is encompassed in certain structures of power and knowledge. The configuration of knowledge and power determines the discourse which is produced by science. Unlike universalistic epistemology, from a poststructuralist stand, Foucault shows that a neutral and true reading of any culture is not possible. Therefore, we should explore the social conditions of knowledge production in certain social circles and the influences of the claims about knowledge/ truth. Foucault says that "There is no power relation without the correlative constitution of a field of knowledge must be regarded as so many effects of these fundamental implications of power/knowledge and their historical transformation..." (Foucault, 1991: s, 27). Here, it is emphasized that human actions and thoughts are formed by the culture rather than the individual will. He states that in order to understand the cultures the analyst should investigate the structures of the discourse and the assumptions they are based on. For him, to evaluate the truth of discourses by searching for correspondence to an objective "reality" is not meaningful for social analysis. Foucault's approach leads us to search the cultural structures which make certain ideas, discourses and/or

ideologies possible. Thus, this effort enables us to comprehend the orientation of the cultural structures about the knowledge. In addition, this approach makes us be doubtful about every kind of truth claim. In order to understand social and cultural world we should map the layers of discourses and should search their meaning in terms of power relations.

Following this way of thinking, Rosaldo criticizes that there are the anthropologists who still seek for an objective portrait of the truth today. He suggests that the social analyst or anyone who wants to understand a culture should search for the plural epistemologies and methodologies which are out of the modern western epistemology. This search should be politically self-conscious at the same time.

Hence, such a view questions the authority of the practice and the texts of classic ethnographic attempt. For example, the epistemology which relies on subject-object opposition and the standard rhetoric of distanced objectivity can be abandoned. This should both in macro and micro levels. This effort in ethnography may contribute to construct various modes of relations different from master-slave relation. Thus, various ways can be opened in order to enable us to understand the cultural phenomenon in their own complexity. I think sharing with Fabian's (2001: s, 22-27), suggestion Rosaldo points out processual analysis of knowledge (although he doesn't stress explicitly the notion of intersubjectivity he emphasizes relational knowledge). For him, such an epistemology may provide the participation of the previously excluded groups, individuals, and different ways of seeing into knowledge production process.

Within the positivist knowledge philosophy, the social/cultural analysis is relied on objectivity, neutrality, and impartiality. But this approach neglects that the subject as a social-historical being is embellished with cultural codes and values in any case, and it is constructed by discursively and materially in human relations and history. Objectivism assumes that the subject is isolated from these and particularly from every kind of ideology. On the contrary, one can ask that as a part of the history and the society how subject can analyze the history and the society from the outside of the historical and social world. Doesn't the social position, the historical construction of the observer and her/his knowledge play a role in shaping understandings, representations, and theories? So, Rosaldo stresses that the changes in all over the world and accordingly the change in cultural studies have abraded the -absolute, universal, and timeless- monopolist status of truth of objectivism. According to him, the "truths" of the case studies those embedded in local contexts and the "truths" shaped local interests and perceptions have been becoming more visible. He emphasizes that the agenda of social analysis does not include only the "eternal verities" and "lawlike generalizations" but also includes the political processes, social changes, and human differences. Objectivity, neutrality and impartiality refer to subject positions which once had great institutional authority. Rosaldo asserts that but it is discussable that these positions are more valid than the others. These others are "more engaged, yet equally perceptive, knowledgeable, social actors any longer." Rosaldo states that analyst should notice that the objects of her/his analysis are also the subjects

which critically question analyzing subject, the ethnographer, their writings, ethics and politics (1993: s, 21). Rosaldo shows that the relation between the knower and the known which is embedded within/along the power changed and should change.

While criticizing the objectivist and "monumentalist" representation forms within the early periods of anthropology Rosaldo utilizes Edward Said's work *Orientalism*. According to him these two approaches provide grounds for the anthropology's complicity with imperialism and colonialism. Objectivism claims "a strict division of labor between a 'detached' ethnographer and 'his native', monumentalism leads to "timeless accounts of homogenous cultures" (1993: s, 31).

Rosaldo emphasizes that "Said underscored the links between power and knowledge, between imperialism/colonialism and orientalism, by showing how seemingly neutral and innocent forms of social description both reinforced and produced ideologies that justified the imperialist project" (1993: s, 42). When we consider the historical juncture of colonialism where the social sciences, particularly the anthropology have developed we can analyze its relationship with colonial power better. Said shows that almost every knowledge, thought, discourse and representation produced related to the East interconnected with the economical political power position, the ideological discourses dependent on this power position, and subjective fictions and fantasies of the West.

Said shows how the West maintained an empire through culture. An ontological and epistemological distinction between West and East centered on essential cultural difference between them, within socio-economic relations of the ruling, the "Orient" as Other, subordinate, and homogenous and unchanging entity. The "Orient" constructed on essential difference appears as a binary concept to the "Occident". The "Orient", becomes the reference point in signifying the identification and perception of Occident, and the cultural difference of the West. Within this discourse which operates through binary oppositions Occident is established as "A" and Orient is established as "not-A". Accordingly, the Orient represents the category which needs to be civilized. The Occident represents the Western progress and the category which is capable of civilizing and developing through locating cultural difference hierarchical order. In other words, "Orient" is constituted as a static realm which Western imperialist/colonialist schemes can be imposed. Orientalist discourse not only works as an academic discourse but as a way of thinking and institutional attitude. Orientalism operates in fragmented levels as ideological imagery, scientific truth, academic authority, colonial domination, hegemony, and disciplinary knowledge.

Here the critical points are that within Orientalist discourse, various societies are signified as "other" as an abstract essence. Through such a generalization not only Middle East in geographical terms but many various cultures are signified according to oriental position. Within these binary oppositions the privileged and the dominant one is the West. Therefore, orientalism operates as apparatus of hegemony. Within in Orientalism discourse West constitutes itself as sovereign by signifying/constituting/othering the different one.

Said ask who produces and represents the knowledge about "Oriental" cultures, or who speaks about it? Is there any innocent, natural knowledge about them? In brief, the culture different from the West is first marked as the "other", and then it becomes the object of the knowledge and intervention within Orientalism. Although this knowledge is singular like other knowledge it acquires a "universal" status in hierarchy.

Rosaldo, who opposes and even challenges the object and the object epistemologically; In general, he advocated ethnographic objectivity. Rosaldo especially emphasized in his studies how imperialism, money and colonialism gained a political perspective by influencing knowledge in his doctrines. According to Rosaldo, groups seen as excluded and other can contribute to the knowledge production process within their own cultural and social environment. Correspondingly, Rosaldo emphasizes that the changes in the whole world and accordingly the change in cultural studies have eroded the monopoly status of the reality of objectivism – absolute, universal and timeless. Rosaldo also stated that in general terms, impartiality represents the individual status that once had great power. In the light of this summary, considering the historical transformation of colonialism in which social sciences, especially anthropology, developed, we can better analyze the relationship of colonial countries with power and how it affects the socio-cultural base of society.

As a result, East; The West represents the category that needs to be civilized, while the West represents the category that can be civilized and developed by positioning its progress and cultural difference, hierarchical order. In other words, the "East" was created as a static area where Western imperialist/colonial plans could be imposed. Orientalist discourse manifests itself not only as an academic discourse, but also as a way of thinking and institutional attitude. Orientalism operates at fragmented levels such as ideological images, scientific truth, academic authority, colonial domination, hegemony, and disciplinary knowledge. In this orientalist discourse, Rosaldo stated that various societies are defined as the "other" in the abstract sense, and that this includes not only the Middle East but also other societies that are seen as the "other" from an orientalist point of view. The West is privileged and dominant as powerful, dominant and dominating. In other words, the West has declared itself as the dominant power by marginalizing views, stances and expressions that are different from itself with Orientalist discourses and approaches. Rosaldo's approaches are important in terms of showing us how marginalization occurs and develops in the light of these ideas.

## **2.The Effect of Colonial-Imperial Relations on the Development of Ethnography**

Steven Jordan and David Yeomans (1995) review some critical examination of the relation between anthropology and the colonialism/imperialism by Asad (1973, 1986, 1994), Feuchtwang (1973), Kabbani (1986) and Said (1985, 1989, 1993). They argue that all these critics show that modern anthropology shaped by colonialism/imperialism and mainstream anthropology keeps some remnants of this theoretical perspective and a conceptual framework today. They state that this

complex historical web of colonial-imperial relations also influenced developments in ethnography.

This review of Jordan and Yeomans which points out the problems within contemporary ethnography is meticulous critique. So, I want to summarize it:

"The colonial power structure made the object of anthropological study accessible and safe because of its sustained physical proximity between the observing European and the living non-European became a practical possibility. It made possible the kind of human intimacy should be one-sided and provisional" (Asad, 1973: s, 17 cited by Jordan and Yeomans, 1995: s, 391).

Jordan and Yeomans point out Asad's emphasis that colonial power structure did not only provide grounds for the emergence of anthropology but at the same time the discipline identified itself as being ready to adopt colonial ideology. Jordan and Yeomans underline that Stephen Feuchtwang (1973: s, 112) showed the specific case that anthropological knowledge is explicitly implied power and domination in the context of the British imperial state, because British state wanted to gather knowledge and data about the territories which are dependent to it. According to Asad (1973: s, 81), at the end of 19<sup>th</sup> century, British anthropological organization held a campaign to make anthropology attractive to British colonial administrators. Jordan and Yeomans state that "By the 1920s, anthropologists such as Malinowski and Radcliffe-Brown were receiving private foundation (e.g., Rockefeller and Carneige) funds and government grants to train colonial administrators in the fieldwork practices of anthropology (i.e., mapping techniques such as surveys and reports)" (1973: s, 392). They emphasize that in such a context anthropology was constituted with the mission of civilizing the subordinate people (as Said emphasizes). They underline that in this sense, mapping the cultures of subordinate people was made to objectify, control and regulate them, and to push them to enter the colonial/capitalist social relations.

Jordan and Yeomans state that Asad (1986: s, 27-29, 1994: s, 153-157) argued that within anthropology a similar epistemology and methodology is still being used as a way of social ordering. Particularly within "empiricist tradition", the "objectified forms of knowledge" became a potential apparatus for social ordering. For Asad, two interconnected, historical tendencies characterize this tradition: "first, the separation of 'observation' and 'theorization' as two distinct moments in the ethnographic enterprise; second, the urge to quantifying." (Asad, 1994: 70 quoted by Jordan and Yeomans 1995: s, 392)

Pointing out Said's and Kabbani's study about Orientalism, Jordan and Yeomans state that Europe and U.S. not only and represented the "orient" as the other but also constitute the other through Orientalism. However, Jordan and Yeomans don't mean that non-European societies had not any role in production of Orientalism discourse. Non-European societies have been articulated to this process in various ways.

They state that the historical connections between anthropology and colonialism are in a way recognized and written by anthropologists. But they point out that as Said says, there is not any critical and systematical evaluation about the influence

of these connections over the discipline's current practices. They argue that this problem also captures other fields which study on culture by borrowing methods and methodology from anthropology. Said (1989: s, 96), emphasizes that though the problem of "representation" was central in recent theories, it is rarely put in its (anthropology's) imperial political context. Said shows "the way in which modern anthropology has become submerged within an institutionalized and disciplinary identity of its own making." Hence, especially the anthropologists (and ethnographers) too much dealt with reproducing the field strategies marked within academic canon and they weren't much interested in seeking for alternative epistemological standpoints (Jordan and Yeomans 1995: s, 393).

The views of Said, Fabian, Asad, Feuchtwang, Özlem, Jordan, Yeomans and the others who explored the relations between anthropology and colonialism/imperialism allow us to see the historical context from which ethnography emerged. Thus, these perspectives may help us explore related effects of colonialism on contemporary ethnographic practices and question the epistemology on which mainstream anthropology relies. For example, Jordan and Yeomans problematize the "narrative realism" which is dominant in anthropology and ethnography today. This is a production of modern positivist epistemology.

When viewed in an investigative and critical sense Fabian, is one of the few who seriously criticizes and questions the epistemology of contemporary ethnography in terms of its relationship with positivist epistemology. Fabian asserts that within the discipline, the problem of objectivity in actual ethnographic work has not been considered sufficiently, until recent years. According to him objectivity must be approached as a quality of knowledge production.

In the chapter, "Ethnographic Objectivity: From Rigor to Vigor" Fabian states that until the 70s debates on objectivity have been based on "the exercise of science". At that time, without thinking if scientific logic can be applied or not to anthropology, the only standard to evaluate knowledge has been thought as scientific logic. Structuralism, functionalism, and structural-functionalism provided scientific -hence objective- knowledge theories, techniques and methods to social sciences (2001: s, 11). And the claims of objectivity have been constituted within modern social sciences, at that time any discussions about them were either neglected or they are thought personal and private. But Fabian states that this issue is a basic issue of ethnography.

While challenging objectivity as claimed by scientific logic Fabian suggests that there should be another kind of objectivity in ethnographic research. How? Drawing on Thomas Kuhn (1962: s, 69), Fabian notices that without being deceived by an indivisible truth, one can be deceived about the science. Thus, Kuhn's relativism shows us that science can be made without believing in a truth. However, relativism of Kuhn is not a solution of objectivism (i.e., the naturalized objectivism). Combining the explanations of Marx (dialectic, social praxis and ideology) and Weber (interpretation of meaningful action, subjectivity) Fabian asserts that ethnographic objectivity can be constituted on intersubjectivity. First, it was emphasized by Fabian that "all ethnography depends on (auto) biography" (2001: p, 12). And he adds that autobiography should not avoid from objectivity.



Furthermore, if autobiography is understood as critical it would be the condition of ethnographic objectivity. In other words, unlike the claims of positivist objectivism, subjectivity and objectivity are not opposite notions and they should be considered relational (Fabian considers the subjective and the autobiographical as synonyms). He suggests that "subjectivity informs the production and representation of knowledge even in those cases of writing where autobiography is absent" (2001: s, 12). For Fabian, in ethnographic attempt, whether it is autobiographic or not, the subject always exists as an authority. This subject is always there, as a writer, as a speaker, i.e., as an authority. We may also see that an autobiographic writing can hide subject more effectively than the scientific writing. Fabian suggests that as a condition of ethnographic objectivity autobiography provides the following possibility: It reveals the subject who writes this ethnography and allows subject's actual history and its involvement in knowledge production to be considered critically. This enables critical reflections over the subject.

Objectivity lies in the foundation of human intersubjectivity in ethnographic investigation. "Neither the logical consistency of a theory nor the givenness of data can be ground of objectivity" (Fabian 2001: s, 29-32). Second, anthropological investigation can be achieved by entering a context of communicative interaction through a medium. The medium which constitutes and represents such a context is language.

One of Fabian's claims is to make subjectivity into a structure and to save objectivity from positivist objectivity. Consequently, he suggests a processual historical notion of objectivity. Such a notion of objectivity should be historical, unlike static logical notion, because knowledge should be evaluated within the *specific* political, social and historical context which it is produced and received. Such objectivity should be processual, because this notion includes/entails the *action* of the subjects who produce this knowledge together and *transform* it. Positivist objectivism, its theory of objectification, claims that scientific knowledge relies on the facts which can be studied as natural objects. Accordingly, positivism deals with the constitution of these objects rather than looking at how they are constituted. "But ethnographic knowledge based on what is *intersubjectively* and *communicatively* produced". Hence, it should be able to specify: What becomes object in communicative interaction and what becomes the basic of objective knowledge. Here the role language in interaction appears once more: there is no unmediated knowledge. Fabian stresses that the objectivity in anthropology does not derive from natural sciences; unlike the natural scientist, anthropologist can not approach to an issue from a certain distance like studying given objects. He underlines that intersubjectivity is made rather than it is given.

To summarize, Fabian argues that the critical language-centered approaches failed to constitute an ethnographic objectivity which could be counter position. For him, first, linguistic turn (structural linguistic in mid-sixties) reduces epistemology (the issue of knowledge production) to methodology. Second, the language-inspired critical approach to ethnography focused on literature and literary deconstruction rather than objectivity question. The problematical point

here for Fabian is that in these approaches the emphasis slipped from production of knowledge to representation of knowledge. For Fabian, to make representation a vital issue brought about some problems as well as some useful results. This tendency which he calls as "postmodern awareness" could not go beyond a naive scientism, because ethnographic knowledge cannot be evaluated with the problem of whether it reflects the selected reality correct. Ethnographic writing as a representation can be accepted as successful according to certain rhetorical and aesthetical criteria. Ethnography should acquire a representative issue for itself, but it should be noticed that today there is not a single canon (positivist epistemology) where this issue would be discussed.

Proponents of the postmodern turn suggest abandoning traditional standards of conceptual precision and logical consistency, and most thinkers in this trend think that new experiments with new genres are necessary. According to Fabian, it doesn't matter whether they conform to scientific writing standards or not. According to Fabian, within this tendency the self-monitoring reflections in ethnographic investigation are restricted within literary criticism framework. In addition, the emphasis on representation draws attention from scientific objectivity to literary authority. The attentiveness of postmodern criticism towards the authority of the author makes it more sensible to the power games within human relations (including the relations between an anthropologist and the people he/she studied, between an ethnographer and his reader). This transforms ethnographic objectivity from an intellectual ground to an issue of political legitimacy. For Fabian, these are not opposite issues if the politics are realized rationally but for him, here there is a danger; if ethnography is legitimized in terms of aesthetical and rhetorical frames, this would prevent to deal with objectivity issue as an epistemological problem. According to him postmodernism -including Clifford, Marcus, Rosaldo- ontologizes representation, writing, and literary form. In other words, objectifying the ethnographic writing, the genre or general sense the other, postmodern critique neglects how they are socially constituted. And hence, this approach neglects ethnographer's "real", *constitutive*, and *transformative* role in its relationship with the other.

However, for Fabian the problem is whether ethnography should question "what justifies epistemologically the constitutive acts of ethnography" by referring fieldwork. According to him the possibilities of ethnographic fieldwork experience saves ethnography from focusing only on representation issue - accordingly on authorship problem. He suggests that since the *presence* comes before the *representation*, ethnography first of all should look at following issues: What makes possible to be in the presence of another culture? What makes possible to access to another culture? He stresses ethnographic objectivity questions these kinds of issues and should continue to question them if the ethnography would be something beyond a projection or delusion.

When we think of a "processual theory of knowledge" and knowing such a theory for ethnography, we can observe that communication is a very important factor. Acting always takes place in social communication. In this interaction/communication, thought is produced. That is to say, "social-

communicative element is not an additional determinant but constitutive of thought." In this view, we may say that the material constitutes the idea; the practice constitutes the knowledge but the relationship between them is not one dimensional (This seems Marxist materialist approach). In addition, for Fabian acting means a kind of "productive activity (or 'energy') more than social enactment" (Fabian 2001: s, 24). Fabian locates knowledge production into the life experience. Here the experience is used in a more comprehensive sense than the "empirical experience" which empiricists restrict with sensuality (This approach comes from hermeneutics).

Hermeneuticists sees experience is a field where many abilities of subjects such as thinking, knowing, sensing, and evaluating operate together. Human knows and senses simultaneously, at the same time some values involve with the knowing and sensing and all of these are manifested in its acting. In human psyche the abilities are not separate categories, they are interwoven. Furthermore, human lives in a social environment where it is in a constant interaction with the others. Therefore, human's life experience has an intersubjectivity character. Knowledge is the production of this intersubjectivity and a process, and it is historical. In other words, since the knowledge changes depending on the changes in the experience within historical process, accordingly our truths also change. He says "that which can be known is not identical with that which is known" by stressing that the act of knowledge cannot consume what reality is (Fabian 2001: s, 24). The naive realism which scientism relies on cannot meet these concerns. Thus, ethnographic objectivity should insist on "*the limited, historically contingent nature of knowledge.*"

Placing knowledge in social contexts is necessary, but not sufficient, to legitimize ethnographic knowledge. According to Fabian, in order to handle scientism, ethnographic knowledge should challenge the hierarchical relation between knower and known, exactly, between knowing knowledge and known knowledge. To refuse such a hierarchical relationship means that what the ethnographer wants to know is not given object over there submitted to inquiry. Ethnographic knowledge is not merely a gaze towards the given object. For Fabian it is not enough to state that these "objects" are constituted scientifically either.

It is important for ethnography that "the knowledge process should be started with the confrontation that becomes productive through communication". (Fabian 2001: p, 25). He states that confrontation is necessary in order to counteract against a numbing, apolitical and conciliating aura which surrounds the communication (the "dialog" in this context). Furthermore, confrontation allows us to see that ethnographic knowledge attempt can initiate a process only does it encounters with a resistance within forms of otherness such as incomprehensible, denial and so on.

Confrontation should be situated on the intersubjectivity ground that objectivity could be perceived as an epistemological problem. Only in such a perception of objectivity (which Fabian accepts that it is always temporary and open to discussion), the ethnographer can make an actual contact with her/his ethnography. Moreover, such a knowledge theory provides the opportunity to

produce a discourse which would form experience and content. It is not possible to reach this experience and content without such a contact.

### 3. Inference and Findings

We think, here the difference between Fabian and the postmodernist objectivity notion, which is focused on representation, appears. In positivism, the subject is imagined as self-evident, closed entity that has clear borders and unchangeable essence. In this case, the relation between two subjects or between a subject and an object is an external relation. Within such an epistemology the constitutive and transformative effect of each subject and their relations over the other could not be accepted. It is neglected that the knowledge is produced within the relation between two or more subjects, and between their "contact zones" (I call this with Stuart Hall's (1995: s, 177-179) concept of "contact zone"). If we accept that a text or culture has a closed, fixed, and unchanging essence and character, we cannot understand the constitutive relation/process between any two texts or cultures. Hence, we may neglect the transcultural processes.

This construction of subject is shared by Fabian and some postmodernist movements. The difference between two views is that postmodernism neglects presence. Here we should pay attention to Fabian's view that "before the representation there must be presence." According to him the postmodernists (for example, Clifford) do not problematize scientific epistemology -particularly the constitution of subject- until the fieldwork and its writing as representation. Accordingly, postmodernism does not problematize in which epistemological process the position of knowing subject allocated to the self and the position of known object is allocated to the other. Where the right of wanting to know another subject stem from? In other words, in which epistemology it is marked/constituted and legitimized that who will be researcher and who will be the subject matter? Fabian states that first, hierarchical self-other relation should be challenged. How a "dialogic" representation would be possible without problematizing the constitution of distinct sovereign subject, completed subject and the subject-subject relation.

Adopting Fabian's approach, I believe that the most basic problem is that the ethnographer should question its own sovereign subject position along entire research project (from selecting the subject matter to representation) and the discursive and material structures/relations which allow ethnographic inquiry (this questioning should be both in theoretical and practical terms). Without this questioning is it possible to overcome the hierarchical relations within fieldwork experience and to realize a multivocal representation with the other?

If we explain this through family metaphor; there is a family with two children. This family has a hegemonic structure because of its constitutional logic since the discursive and material constitution. Let's assume that one of the children has a privileged position (A) in this hegemonic structure because of different reasons (age, gender, physical characteristics) and she/he is content of this position. The other child (not-A) has a secondary position in the family. Due to the nature and relations of this family, all the social-economic and symbolic capitals of the

family serve to first child. First child has the right to decide, determine the rules of the game and claims right on all toys, the second one should obey to all these rules. Let's assume that sometimes, the privileged child -as she/he is a well-intentioned child- *grants* her/his rights on games and toys to another child. Sometimes the other child temporarily possesses the toys through various strategies. So, the second child at least sometimes feels as if she/he has authority). In this case can we think as follows: Does the first child challenge hegemonic relations of the family? Is his effort enough to put an end to the inequality between the children? Does the second child have a "real" authority? Does the second child can really speak? Can we perceive the positions of each child within a fixed master-slave binary opposition?

So, I don't believe that ethnography could produce an intersubjective or multivocal knowledge in fieldwork or representation, without challenging epistemological, social, or economic process which allows the constitution of its own authority. This does not mean that I cannot evaluate whether such an effort (endowing of privileged child) is worthy, or I cannot say ethnographer should be a "rescuer" in every field. However, the responsibility of the ethnographer should be more than to add other voices to her/his voice. Ethnographer should reveal the different aspects of the hegemonic structures/relations which first makes a great majority of world "subaltern" and then to try to "give voice" to them; the ethnographer should point out how these processes produce/reproduce colonial/imperial relations. A critical ethnographer at least can deal with the epistemology of mainstream anthropology which produces hegemonic relations and her/his own role in this practice. Thus, ethnographer could avoid from the position of "detached observer" not only in fieldwork but in the entire ethnographic knowledge production process.

As being articulated to ethnographic knowledge production in a way, I would like to have a standpoint with the help of all these debates. We may consider that ethnography provides an opportunity to explore the relations and practices of contemporary capitalism which are materialized within daily life. Moreover, ethnography has the capacity to approach to oppression and exploitation realms. Thus, it allows the researcher to learn, from the first hand, which forms do these oppression and exploitation take and how they are organized. In addition, ethnography grants a privileged standpoint to the researcher to establish emancipatory practices (Lather, 1986 cited by Jordan and Yeomans). For me, in order to avoid from postmodernist nihilism, this attitude of ethnography which conforms to Marxism is worthy. I believe that paying attention the interaction between Marxism and ethnography can contribute to form a vision in order to produce better knowledge about the world.

Moreover, post-structural and hermeneutic approaches can help critical ethnography in order to overcome the truth claims of positivist science epistemology. In addition, these approaches help us see the historical contingency, specificity, and contestability of scientific knowledge. They show them by problematizing the concepts such as universality, sovereign subject, truth, objectivity, and the logic of sameness. Thus, these approaches warn us against the

"totalitarization" notion as an apparatus of domination. Here the problem is how we will refer to these approaches simultaneously, in order to produce and perceive a better ethnographic knowledge? Donna Haraway (1991: s, 187), states this problem in a very nice way: "'how to have simultaneously an account of radical historical contingency for all knowledge claims and knowing subjects, a critical practice for recognizing our own 'semiotic technologies' for making meanings, *and* a no-nonsense commitment to faithful accounts of a 'real world'." Haraway's suggestion is a worldwide web connection which has the ability to partially translate the knowledge between power-differentiated societies. Like Fabian, Haraway looks for an objectivity which is different from both objectivity of scienticism and the "postmodern" view of objectivity. According to her, the objectivity view of scienticism led to a kind of reductionism; because it determined a single standard for the translation and conversation between very different societies, tried to establish a single universality. For her, an objectivity serves the hierarchical and positivist arrangement of this new knowledge.

On the other hand, some post-modern or post-structural approaches reduced the objectivity issue only rhetorically to power games; kept being insensitive to the inequalities, hierarchical relations and oppressions in "real" life. As a feminist, she calls a critical and reflexive view that this perspective should be critical and reflexive both to the positions of others and to positions of its own. This approach should be critical against the domination, oppression and unequal privileges which form all the positions. According to Haraway, this issue is related with ethics and politics more than epistemology. Unlike Haraway, Fabian states that ethics, politics and epistemology are not in external relations with each other. Fabian thinks that debate of epistemology includes politics, in other terms, to discuss the epistemology of ethnography, to deal with subject-object relation, is to cope with the political.

Haraway suggests a usable doctrine of objectivity so that we could make some enforceable and reliable accounts through it. This can be reduced neither to "arrogance of positivism" nor to high status rhetorical games. Haraway argues that in order to avoid from this binary opposition feminist objectivity should insist on "the embodied nature of all vision". The metaphor of vision should challenge the hierarchical relation between "a conquering gaze from nowhere" and the object of this gaze (Fabian explains this as the relation of knower and known). This vision challenges the wish to be transcendence and splitting of subject and object. Haraway says that such an approach can be a respond to the question of "how to see"(1991: s, 199).

Haraway suggests one should learn how to see faithfully from another's point of view even when the other is his/her own construct. Emphasizing there is no omnipotence and unmediated knowledge, thus Haraway says that a vision from the position the powerful might be doubtful. Instead of trusting the powerful views, feminist vision tends to form a capacity to see from below, from peripheries and the depths, in other words from the vantage points of subjugated. Haraway emphasizes that such an argument insists on situated and embodied knowledge instead of unlocatable and irresponsible knowledge claims. Here,

Haraway underlines that the approach of seeing from the below leads to some dangers of it is not critical. For example, this may cause the romantization and appropriation of the vision of the dominated one. She points out that the positioning of the subjugated is not unproblematic and not easy to learn, even for a "naturally" subjugated one. Effort for such a positioning is always subject to critical re-examination, decoding, deconstruction, and interpretation. For her, none of the standpoints -including this- is innocent. If it is so, why does feminist vision insist on seeing from below or a partial perspective? According to Haraway, the standpoint of the one in below has more possibilities of being exposed to critical and interpretative aspects of the knowledge. Because these positions are exposed to the domination of totalizing scientific knowledge; they have confronted with a rejection through the oppression of an eye/vision which claims to be able to see from everywhere; they have confronted with the ways such as repression, oblivion and destruction of an omniscient vision like God. Haraway stresses that the position of the dominated is an opportunity for not being dazzled with the blinding and enchanting illumination of the subject (one can call it epistemic-subject, God-subject, sovereign subject). Haraway *prefers* "subjugated" standpoints because she believes that they seem to promise more sufficient, more objective, more rational and transformative explanations about the world (1991: s, 202).

Haraway criticizes both the ideologies of scientific objectivity and various forms of relativism because both of them are different versions of totalizing knowledge. The first one is an obvious single totalizing vision of scientific authority. The second one avoids from the responsibility and critical inquiry by keeping an equal distance to all visions. "Relativism is a way of being nowhere while claiming to be everywhere equally" (1991: s, 191). One can claim that the objectivity ideologies and relativism are not the alternatives of each other, they may go in parallel without disturbing each other. Both of them are explicitly or implicitly deployed in operating of certain domination styles. Both of them allow an eye (knowledge) which sees and marks from a distance, at the same time, both of them work as a knowledge rejecting embodiment. Haraway states that "relativism and totalization are both 'god-tricks' promising vision from everywhere and nowhere equally and fully, common myths in rhetoric surrounding science" (1991: s, 191).

With Rosaldo's formulation both of them allow a distanced observer which looks from a place far away from "living native". From Fabian's perspective both of the views provide grounds for the subject assuming to explain the history and the societies from outside, and thus, for hierarchical relation between knower and known. The objectivity doctrine and practice desired by Haraway insists on the hope for transformation of ways of seeing and the knowledge systems by stressing the notions of contestation, deconstruction, passionate construction, and webbed connections.

## Result

After all these debates I read and perceive Menchú controversy from my own position. And I accept that the knowledge which I produce and reproduce about this problematic is partial and open to be debated as all the other knowledge. I

think, to attempt to account any case is means to create it as well. Therefore, instead of accepting given meanings/truths without questioning them, I preferred to study the tools which constitute any knowledge order (including my own) and the interpretive rules. Moreover, the truths about society/culture are produced along the inequalities within material and ideological contexts; that none of the theoretical approaches can neglect this. I believe that in the societies where some traumatic experiences like war, genocide, terror, and oppressive regimes are lived, the dominant discourses produce truths in order to legitimize these experiences. The confirmation and fortification of these truths are realized through the help of academic "specialists." Accordingly, I want to deal with the colonial inheritance of my academic field (particularly ethnography) which produces inequalities. Because of this responsibility, with my discourse and practice I don't want to be an "indifferent specialist" who confirms and reproduces colonial/imperial relations within both daily and academic life.

I think Menchú's testimony presents a "better" and reliable knowledge about Mayan society in a certain history and in a certain context. This does not mean that I perceive Menchú's account as a generic truth which is valid in all times (independent from the history). In addition, from Menchú's account I didn't derive a conclusion like that Mayan society is a homogenous whole and experienced the said period same as Menchú. I think Menchú sees the world her social position and I have also some critical reflections about her position. This difference in my perception of the text may point out the reader's role in the production and reproduction of the knowledge.

Also, Menchú's testimony calls us to witness oppression in a particular society. At the same time, it allows us to see a wider connection and continuity between certain social, political, and economical contexts producing injustice over the world. The knowledge Menchú produced was criticized because of the claims that it was political, and it was used by some political groups. Although the relation between Menchú and some political groups, NGOs, academic world should be problematized, still this critique has a logical error. Isn't the desire of transforming the oppressions and inequalities, and the desire to sound the voice of the "weak one" a political standpoint already? Perhaps what the current ethnography needs is this transformative endeavor.

**Etik Kurul İzni:** Bu çalışma için etik kurul izni gerekmemektedir. Bu çalışma için hiçbir canlı (insan ve hayvan) üzerinde araştırma yapılmamıştır. Makale Türkoloji alanını kapsamaktadır.

**Çatışma Beyanı:** Makalenin yazarı bu çalışma ile ilgili herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan eder.

**Destek ve Teşekkür:** Çalışmada herhangi bir kurum ya da kuruluştan destek alınmamıştır.



## References

- ARIAS, A. (2001). *Rigoberta Menchú's History within the Guatemalan Context. In Rigoberta Menchú Controversy.* (ed. Arias, A.) Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ARIAS, A. (2001). *Authoring Ethnicized Subjects: Rigoberta Menchú and the Performative Production of the Subaltern Self.* *PMLA*, Vol. 116, No. 1: 75-88.
- BURGOS, I- DEBRAY, E. (1984). *Rigoberta Menchú: An Indian Woman in Guatemala.* London: Verso Publishing.
- FABIAN, J. (2001). *Ethnographic Objectivity: From Rigor to Vigor. In Anthropology with an Attitude: Critical Essays.* Stanford: Stanford University Press.
- FEUCHWANG, S. (1973). *Man*, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Vol. 8, No. 1.
- FOUCAULT, M. (1970). *The Order of Things.* London: Tavistock Publishing.
- FOUCAULT, M. (1972). *The Archaeology of Knowledge.* London: Tavistock Publishing.
- FOUCAULT, M. (1991). *Discipline and Punish.* London: Penguin Publishing.
- HALL, S. (1995). *New Cultures for Old. In A Place in the World: Places, Cultures and Globalization.* (ed. Allen, and J. Massey. D.). Oxford: Oxford University Press.
- HARAWAY, D. J. (1991). *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. In Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature.* New York: Routledge Press.
- JAY, N. (1981). *Gender and Dichotomy.* Vol. 7, No. 1, pp. 38-56.
- JORDAN, S and YEOMANS, D. (1995). *Critical Ethnography: Problems in Contemporary Theory and Practice.* *British Journal of Sociology of Education.* Vol. 16. No. 3: pp. 389-408.
- KUHN, S. T. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions,* Chicago: University of Chicago Press.
- MASSEY, D. (1994). *Space, Place, and Gender.* Cambridge: Polity Press.
- ÖZLEM, D. (1994). *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri.* Cilt I-II. İstanbul: İnkilap Yayınevi.
- ÖZLEM, D. (1999). *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci.* İstanbul: İnkilap Yayınevi.
- ÖZLEM, D. (2000). *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi.* İstanbul: İnkilap Yayınevi.
- ÖZLEM, D. (2003). *Bilim Felsefesi.* İstanbul: İnkilap Yayınevi.
- POPER, Carl. (1967). *The Revolution in Anthropology.* Routledge Publishing.



- PRATT, M. L. (2001). *Rigoberta Menchú and the Culture Wars*. In *Rigoberta Menchú Controversy*, (ed. Arias), A. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ROSALDO, R. (1993). *Culture and Truth: the Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.
- SAID, E. (1985). *Orientalism*. London: Penguin Press.

## Araştırma Makalesi/ Research Article

KILIÇ, R. (2023). İsrail Millî Kütüphanesinde Kayıtlı Bir Elyazması Eserin Dil Özellikleri. *The Journal of Turkic Language and Literature Surveys (TULLIS)*. 8 (2), 98-97.

DOI: 10.30568/tullis.1324605

# İSRAİL MİLLÎ KÜTÜPHANESİNDE KAYITLI BİR ELYAZMASI VE ESERİN DİL ÖZELLİKLERİ

Recep KILIÇ\*

### Özet

İsrail Milli Kütüphanesi Türkçe elyazmaları bölümünde kayıtlı olan metnin yazım tarihi, müstensihî/yazarı ve yazım tarihi belli değildir. 16 sayfadan oluşan metnin sayfaları karışık bir şekilde dijitalize edilmiştir. Başından ve sonundan eksik bir metindir. Sehiiv secdesinin hangi hallerde yapılması gerektiği ve imansız gitmenin 27 sebebi hakkında bilgi veren bu metin hareketli yazılmıştır. Dini bir mahiyet taşıdığı için halk tarafından anlaşılması kolay olması amacıyla sade bir dille yazılmıştır. Hareke kullanımı biz araştırmacılara kelimelerin döneminde nasıl telaffuz edildikleri konusunda büyük kolaylık sağlamaktadır. Harekeli metinler, özellikle kapalı e'nin varlığı ve bu sesin telaffuzunun o dönemde nasıl olduğu konusunda da büyük bir yardımcıdır. Metnin başı ve sonu eksik olduğu için ses ve şekil bilgisi açısından her özelliği yansıtamamaktadır. Ancak yuvarlaklaşma özelliklerine göre metnin Eski Anadolu Türkçesinden Osmanlı Türkçesine Geçiş Özellikleri gösterdiği söylenebilir. Bu dönem Türkçenin Yeni Türkçe dönemine tekabül eder. Bu dönem metinleri üzerine yapılan çalışmalar Türkiye Türkçesinin hakkında da önemli bilgiler sunmaktadır. Bu dönem, Uygur imlası ve Arap-Fars imlası özellikleri birlikte taşıdığı için tam ve düzenli bir imladan bahsedemiyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı Türkçesi, hareketli metin, dil özellikleri

## A MANUSCRIPT REGISTERED IN THE NATIONAL LIBRARY OF ISRAEL AND THE LANGUAGE FEATURES OF THE WORK

### Abstract

The text, which is registered in the Turkish manuscripts section of the National Library of Israel, is unknown as to the date of writing, the author and the date of composition. Consisting of 16 pages, the pages of the text are digitized in a mixed manner. It is incomplete at the beginning and end. This text, which gives information about the situations in which the prostration of prostration should be performed and the 27 reasons for leaving without faith, is written in gestures. Since it is of a religious nature, it was written in a simple language in order to be easy to understand by the public. The use of glyphs makes it easier for us researchers to understand how words were pronounced in their period. The texts with the glyphs are also a great help, especially on the existence of the closed e and how the pronunciation of this sound was at that time. Since the beginning and end of the text are missing, it cannot reflect every feature in terms of phonology and morphology. However, according to the rounding features, it can be said that the text shows the features of transition from Old Anatolian Turkish to Ottoman Turkish. This period corresponds to the New Turkish period of Turkish. Studies on the texts of this period also provide important information about Turkey Turkish. Since this period carries Uyghur orthography and Arabic-Persian orthography features together, we cannot talk about a complete and regular orthography.

**Keywords:** Ottoman Turkish, romanized text, language features

\* Dr., e-posta: [recep2502@gmail.com](mailto:recep2502@gmail.com) ORCID: 0000-0002-3169-7862

**Gönderilme Tarihi: 8 Temmuz 2023**

**Kabul Tarihi: 14 Ağustos 2023**

**Yayımlanma tarihi: 31 Ağustos 2023**

## Giriş

İsrail Milli Kütüphanesinde 990051299800205171 numara ile kayıtlıdır<sup>1</sup>. Metin Kahire Genizası'nda bulunmuştur. Yahudi adetlerince Tanrı adı yazılı belgeler gömülürdü. Bu gömülerden de en meşhuru Kahire Genizası'dır.<sup>2</sup> Türkçe elyazmaları bölümünde kayıtlı olan metnin yazım tarihi belli değildir. Başından ve sonundan eksik bir metindir. Nesih yazıyla yazılmıştır. Kâğıt türü, yazım tarihi ve müstensihî/yazarı belli değildir. Sehih secdesinin hangi hallerde yapılması gerektiği konusunda ve imansız gitmenin 27 sebebi hakkında bilgi veren bu metin hareketli yazılmıştır. 16 sayfadan oluşan metnin sayfaları karışık bir şekilde dijitalize edilmiştir. Doğru dizimi şu şekildedir: 3v:1, 4r:2, 5v:3, 6r:4, 7v:5, 8r:6, 1v:7, 2r:8, 2v:9, 1r:10, 8v:11, 7r:12, 6v:13, 5r:14, 4v:15, 3r:16. Ölçüleri 19.00 x 26.40 cm'dir. Metin yazılırken her bir satır üç sütuna bölünmüş şekilde yazılmıştır. bu sütunları belirtmek için araya kırmızı işaretlemeler yapılmıştır. Bazı sözcüklerin de üzeri kırmızı mürekkeple çizilmiştir. Metin, dini bir mahiyet taşıdığı için halk tarafından anlaşılması kolay olması amacıyla sade bir dil tercih edilmiştir. Arap alfabesinin Türkçenin seslerini göstermedeki yetersizliği ve imlanın ses özelliklerini gösterememesi sesbilim açısından büyük bir sorun arz etmektedir. Hareke kullanımı bu sorunu bir nebze de olsa rahatlatmaktadır. Özellikle kapalı e'nin varlığı ve bu sesin telaffuzun o dönemde nasıl olduğu konusunda da büyük bir yardımcıdır. Bu ses üstün ve esre hareketleri ile gösterilmiştir. Metnin başı ve sonu eksik olduğu için ses ve şekil bilgisi açısından bütün özellikleri yansıtamamaktadır. Ancak dil özelliklerine bakıldığında Eski Anadolu Türkçesi döneminden Osmanlı Türkçesine Geçiş Dönemi Türkçesi özellikleri taşımaktadır. Bu dönem Uygur imlası ve Arap-Fars imlası özellikleri birlikte taşıdığı için tam ve düzenli bir imladan bahsedemiyoruz (Şahin, 2003, s. 33). Eski Anadolu Türkçesi; Selçuklu, Osmanlı, Akkoyunlu, Karakoyunlu, İlhanlı, Anadolu Beylikleri zamanında 13. yüzyıldan 15. Yüzyılın ikinci yarısına kadar Anadolu, Azerbaycan, Balkanlar, Kıbrıs, Ege Adaları, Irak, Suriye, Kırım gibi geniş bir coğrafyada kullanılmıştır (Öztürk, 2017, s. 18) Ardından yerini Osmanlı Türkçesine bırakmıştır.

Aşağıda metnin transkripsiyon işaretleri ile gösterimi yer almaktadır.

---

<sup>1</sup> [https://www.nli.org.il/en/manuscripts/NNL\\_ALEPH990051299800205171/NLI#\\$FL167086825](https://www.nli.org.il/en/manuscripts/NNL_ALEPH990051299800205171/NLI#$FL167086825)

<sup>2</sup> [https://tr.wikipedia.org/wiki/Kahire\\_Genizas%C4%B1](https://tr.wikipedia.org/wiki/Kahire_Genizas%C4%B1)



Qurān okumadan rükū' 3v

itse tekrār dönüp

Qurān okuya ve yine

rükū' ide sonra

sehv-i secde ide

farzda ikinci rek'atda

taḥiyyātdan artık allahümme



şalli 'alā Muḥammed 4r

dimegi öte geçse

sehv-i secde ide

rükū'ı iki itse

sehv-i secde ide

cehriyle okunmayacak

verde bir ayet miqdārı



oğusa sehv-i secde

5v

ide ikinci rek'atda

oturmasa sehv-i secde

ide taḥiyyāt oğumağı

unutsa gerek cümlesini

gerek birazını gerek

evvelki taḥiyyātta ve gerek



aḥir қа'dede sehv-i

6r

secde ide vitirde

Ḳunūt du'āsını unutsa

sehv-i secde ide

dört rek'at olan

farzlarda iki evvelki

rek'atında Fātiḥa ve



sūreyi ma'ān terk

7v

eyleyüp iki aħir

rek'atında Fātiħa ve sūreyi

qazā itse yine

sehv-i secde ide

her qaᅅı namāz olursa

iki evvelki rek'atında



Fātiħa'yı yā sūreyi terk

8r

eylese sehv-i secde

ide Fātiħa'yı bir rek'atda

biri biri ardınca

iki kerre oqusa

sehv-i secde ide

secdeyi üç itse



sehv-i secde ide

1v

Fātiḥa'dan sonra bir miqdār

eglense कांगی sūreyi

oқusam deyü sehv-i

secde ide bir secdeyi

terk eylese sonra

ḥāṭırına gelüp қаzā



eylese sehv-i secde

2r

ide Fātiḥa'dan evvel

oқusa sūreniñ ba'zısını

ya bir ḥarfini sehv-i secde

ide farzda evvelki

oturmada oturmadıysa

sehv-i secde ide





ayağ üzere tırmağı

2v

yā rükū'ı yā iki secdeyi

terk eylese namāz

içinde yā selām 'ağabince

hâtırına gelse bir rek'at

dağı kılup sehv-i

secde ide rükū'ı



yā secdeyi unutsa taḥiyyātdan

1r

şonra hâtırına gelse

ol secdeyi yā rükū'ı

ide yine tekrār

taḥiyyāt okuya sehv-i

secde ide ezberlemek

bu mes'eleleri lāzımdır



ve dağı ĩmānsız gitmeniñ **8v**

sebebleri yigirmi yedir

evveli yaramaz i'tikād

ikinci za'if ĩmān

üçüncü toköz a'zāda

toğruluğdan çıkmak dördüncü

günāha muşır olmak



beşinci ni'met-i İslām'a **7r**

şükri terk itmek

altıncı ĩmānsız gitmeden

korkmamak yedinci nā-ħağ

yere zulüm itmek

sekizinci sünnet üzere

okunan ezāna icābet



itmek tokuzuncı anasına 6v

ve babasına şer'a muhālif

olmayan yerde sözlerin

ıtutmamak onuncı çok

yemīn itmek on

birinci namāzda beş

yerde ta'dīl-i erkānı



terk itmek on 5r

ikinci namāzında tehāvün

ya'ni kolayuşınup alçaq

iş gibi ıtutmak

on üçüncü şarāb

içmek on dördüncü

Müslimānlara ezā itmek



on beşinci yalan

4v

yere evliyâlık şatmak

on altıncı günâhını

unutmak on yedinci

kendüyi begenmek on

sekizinci ‘amelini çok

bilmek on toğuzuncı



kovuculuğ itmek yigirminci

3r

hased itmek yigirmi

birinci üstâzına şer‘e

muhâlif olmayan yerde

muhâlifet itmek yigirmi








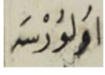
ikinci bir ademî tecrîbe









itmeden eyü dimek









## İmla Özellikleri





### A. Türkçe Kelimelerin İmlası

**I. Ünlülerin imlası:** Ünlüler harekelerle ve harflerle de yazılmıştır. İtalik ile işaretli ünlüler hareke yardımıyla oluşturulmuştur.




**a: Başta:** Medli elif (ā) ile gösterilmiştir:  azını,  anasına **ortada:** Hareke veya esreli elif (ā) ile gösterilmiştir:  yalan,  olmayan,  yaramaz **sonda:** Güzel he (ā) ile gösterilmiştir:  okuyaya,  babasına,  olursa.



**e: Başta:** Medli elif (ē) ile gösterilmiştir:  ezberlemek,  eylese,  eyleyüp,  eyü **ortada:** Hareke ile gösterilmiştir:  geçse,  dimegi, **sonda:** Güzel he (ē) ile gösterilmiştir:  itse,  üzere.


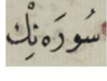

**i/i: Başta:** Esreli elif ile gösterilmiştir:  itmek,  ide,  iki,  itse **ortada:** Hareke ile gösterilmiştir:  yine,  yigirminci **sonda:** Ye (i) ile gösterilmiştir:  birinci,  yigirminci,  iki.




**o,ö/u,ü:** Bu ünlüler başta elif (l) vav (v) ve üstün (´) ile gösterilmiştir:  üzere,  olmayan,  okumadan,  öte,  okunmaya,  unutmak,  on,  oturmada **ortada:** Hareke veya vav (v) ile gösterilmiştir:  dönüp,  şöngre,  kovuculuk, **sonda:** Vav (v) ile gösterilmiştir:  eyü.

### II. Ünsüzlerin İmlası:





ç: Hem cim (ج) hem çe (چ) harfleriyle yazılmıştır:  çok,  alçak, 

üçüncü,  içmek,  çıkmak.


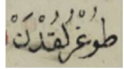

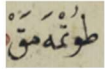
ŋ: Kef (ك) ile gösterilmiştir:  sonra,  sūreniŋ,  gitmeniŋ.

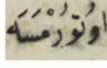
p: P (پ) b (ب) harfiyle gösterilir:  gelüp,  kılup,  dönüp,  eyleyüp.

s: Sin (س) ve sad (ص) harfi Türkçe kelimelerde karışık bir şekilde kullanılmıştır:

 satmak,  sonra,  unutsa,  okusa.




t: Türkçe kelimelerde (ط) ve te (ت) harfi karışık şekilde kullanılmıştır: 

turağı,  toközuncı,  toğruluğdan,  tutmak, 

tutmamak,  oturmasa.



## B. Arapça ve Farsça Kelimelerin İmlası



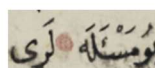
Arapça ve Farsça kelimelerin yazımında küçük yanlışlıklar yapılmıştır, genel olarak







doğru yazılmıştır:  mes'ele < مسألة ,  kazā < قضاء ,  ka 'dede < قعده






## C. Eklerin Yazılışı



### a. Hâl Eklerinin İmlası








I. İlgi Hâli: +niŋ:  sūreniŋ,  gitmeniŋ.






II. Belirtme Hâli: +(y)i:  secdeyi,  rükū'ı,  bu mes'eleleri,






 sūreyi,  ba'zısını,  harfini,  turağı,  dimegi, 


günâhını,  kendüyi,  'amelini,  secdeyi,  okumağı, 

cümlesini,  şükri. Belirtme eki olarak 3. teklik şahıs iyelik ekinden sonra ise +n şeklinde kullanılmaktadır:  sözlerin.







**III. Yönelme Hâli:** +A:  hâtırına,  üstāzına,  yere,  müslimānlara,  anasına,  İslām'a,  ezāna.

**IV. Bulunma Hâli:** +dA:  farzda,  oturmada,  içinde,  yerde,  farzda.

**V. Ayrılma Hâli:** +dAn ünlü uyumuna uygun, ünsüz uyumuna aykırı bir biçimde yazılmıştır:  taھیyyātdan,  Fātiḥa'dan,  itmeden,  oқumadan,  gitmeden.






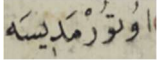
**VI. Araç Durumu Eki:** +(y)IA  cehriyle.




### b. İyelik Eklerinin Yazılışı














**3. Tekil:** Harf ve hareke ile gösterilmiştir:  hâtırına,  ḥarfîni,  içinde,  üstāzına,  miқdārı,  günāhını,  ‘amelini,  namāzında, +s ile kullanıldığında önceki sözcükten ayrı yazılmıştır:  cümlesini,  du‘asını,  ba‘zısını,  babasına.





### c. Fiil Çekim Eklerinin İmlası





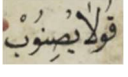

**Görülen Geçmiş Zaman: -dI:**  oturmadıysa.



**Şart: -sA:**  unutsa,  gelse,  eglense,  oқusam,  eylese,  oturmadıysa.

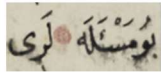



**İstek: -A:**  ide,  oқuya,  oқunmaya.

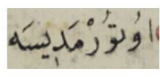







**ç. İsim-fiil Eklerinin Yazılışı:** -mAK, -mA:  ezberlemek,  oturmada,  tırmağı,  itmek,  itmeden,  dimegi,  satmak,  unutmak,  begenmek,  bilmek,  tutmak,  okumağı,  itmemek.

**d. Sıfat-fiil Eklerinin Yazılışı:** -An:  olmayan,  olan,  olmayan,  okunan.

**e. Zarf-fiil Eklerinin Yazılışı:** -U, UP:  deyü,  gelüp,  kılup,  dönüp,  kolayuşınup,  eyleyüp.

**f. Bildirme Eklerinin Yazılışı:** -dİr:  lāzımdır,  yedir.

**g. Çokluk Ekinin Yazılışı:** Lam (ل) ve r (ر) ünsüzleri ile yazılır:  bu mes'eleleri,  müslimānlara,  farzlarda,  sebepleri.

**ğ. Olumsuzluk Ekinin Yazılışı:** -mA:  oturmadıysa,  olmayan,  okumadan,  okunmaya,  oturmasa,  itmemek,  tutmamak,  gitmeden.

## Dil Bilgisi

### Dil Özellikleri

Yazım tarihi bilinmeyen metnimiz yer yer Eski Anadolu Türkçesinden Osmanlı Türkçesine Geçiş Dönemi özelliklerini taşımakta ve ses-şekil özellikleri bakımından bu durumu tespit edebiliriz.

### Ses Bilgisi






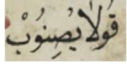

a) Eski Anadolu Türkçesinde, Türkçede tartışmalı bir konu olan kapalı e (é) ünlüsü için ayrı bir işaret kullanılmamıştır, Osmanlı Türkçesi metinlerinde de bu durum benzerdir: yer<yér, eyle-<éyle-, yedi<yédi.

b) Yuvarlaklaşmanın sürmesi. Eyü, eyleyüp, deyü, gelüp, kendüyi. (Şahin, 2003, s. 38)


### c) Ünlüler

**Ünlü Uyumları:** Kalınlık-incelik uyumu genel olarak hâkimdir. Ancak düzlük-

yuvarlaklık uyumu tam olarak görülmemektedir:  deyü,  gelüp,  qalüp,

 qolayuşınup,  eyleyüp.

### Ünlü Olayları:

**Ünlü Düşmesi:** Ünlü düşmesi kuralına aykırılık vardır:  hâtırına.

**Ünlü Türemesi:** kolayuşınup. Yeni Tarama Sözlüğünde “kolaysınmak: önemsiz saymak, küçük ve hor görünmek” şeklindedir.

**Yuvarlaklaşma:** eyleyüp, deyü, kılup, kolayuşınup

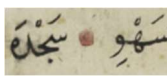
### ç) Ünsüzler


**Ünsüz Uyumu:** Ötümlülük-ötümsüzlük uyumu Eski Anadolu Türkçesi ve Osmanlı Türkçesinde olduğu gibidir. D ünsüzüyle başlayan eklerde bunu görüyoruz: rek‘atda, taḥiyyâtdan

### Ünsüz Olayları:

**Ünsüz Yumuşaması:** ide>it-e t>d, dimegi>di-mek+i k>g, oğumağı>oğu-mağ-ı k>ğ, ṭurmağı>ṭur-mağ+ı k>ğ

### Farsça Tamlamalar

Tamlama için esre kullanılmıştır:  sehv-i secde,  ta‘dîl-i

 ni‘met-i İslâm’a.

### Diğer Özellikler

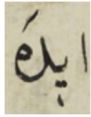
 oğunmaya-cağ,  bu mes’ele-leri ekler ayrı şekilde yazılmıştır.

## Kapalı e

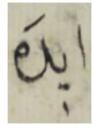
Türkçenin tarihi dönemlerinde bulunup ölçünlü Türkçede gösterilmese de Halaçça, Afganistan Afşarcası ve Azerbaycan Türkçesi gibi bazı Türk dillerinde ve Anadolu ağızlarında (özellikle Karadeniz ağızı ile Orta ve Doğu Anadolu ağızları) yaşamaya devam eden bir ünlüdür (Durgun, 2022). Bu ses söz başında elif (ا) ve ye (ی) söz içinde ise ye (ی) ile gösterilmiş ayrıca esre ve üstün ile de harekelenmiştir. Kapalı e konusu üzerine birçok araştırma yapılmış ve tarihi Türk lehçelerinde ve şivelerinde bu sesin varlığı genel kabul olarak metinlerde transkripsiyon yapılırken gösterilmiştir. Besim Atalay (DLT, 1998) Muharrem Ergin (Ergin, 2002) Talat Tekin (Tekin, 2003), Emine Yılmaz (Ceylan, 1991), Nuri Yüce (Yüce, 1993), Timur Kocaoğlu (Kocaoğlu, 2004), Nevzat Özkan (Özkan, 1996), Mustafa Argunşah (Argunşah, 2010), Musa Duman (Duman, 1999), Semih Tezcan (Tezcan, 1994), Marcel Erdal (Marcel, 2004) gibi Türk araştırmacılar ile Sir G. Clauson (Clauson, 1972), (Gabain, 2000), N. A. Baskakov (Baskakov, 1988), V. Thomsen (Thomsen, 2002) (Foy, 1900) (Gronbech, 1902) (Németh, 1964) gibi yabancı Türkologlar bu sesin varlığını kabul ederler. Ana ve Eski Türkçenin ünlü sayısı hakkında iki farklı görüş Radloff ve Thomsen tarafından runik metinlerin okunuşu sırasında ortaya atılmıştır. Bu tartışmaya katılan Foy, önce Radloff'un kuramındaki tutarsızlıkları eleştirmiş, sonra Azerbaycan Türkçesinden kanıtlar getirmiştir (Yılmaz, 1991). Karahanlı Türkçesinde ilk hecede bulunan kapalı e sesi, genellikle on dördüncü yüzyıl ortalarına kadar Harezmi Türkçesinde de korunmuş; fakat daha sonraları ی ile e işaretlenen bir sese dönüşmeğe başlamıştır (Eckmann J. , 2017). Bu ses Eski Türkçeden günümüze kadarki uzun dönemleri boyunca hep dokuzuncu ünlü olarak var olmuştur (Argunşah, 2013). İlk vokalleri eskiden i iken sonradan e olan kelimelerin bu vokalleri i yani ی ile yazılır (Ergin, Osmanlıca Dersleri, 2012, s. 18). Kapalı e'nin varlığı konusunda Meninski sözlüğünde şunu söylemektedir: “e harfi (دیمك) dimek kelimesinde olduğu gibi ی (i) ile yazıldığı durumlar haricinde açık bir şekilde söylenir (Meninski, 1680) (Tulum, 2011).” Bu ifadeden de anlaşıldığı gibi bu sesin 17. yy'da da var olduğu anlaşılmaktadır.

Metnimizde bu ses kimi zaman üstün kimi zaman esre ile yazılmıştır:

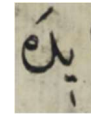
### İ Tercih Edilenler



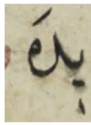
ide



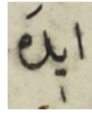
ide



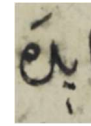
ide



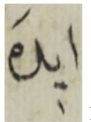
ide



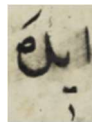
ide



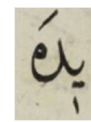
ide



ide



ide



ide

ايدَه

ide

ايتسه

itse

يينه

yine

ايدَه

ide

ايتمك

itmek

ايدَه

ide

ايتمك

itmek

اكي

iki

ايدَه

ide

ايتمك

itmek

اكي

iki

ايدَه

ide

ايتمك

itmek

اكي

iki

ايدَه

ide

ايتمك

itmek

اكي

iki

ايدَه

ide

ايتمك

itmek

اكي

iki

ايدَه

ide

ايتمك

itmek

اكي

iki

ايدَه

ide

ايتمك

itmek

اكي

ايتمدن

itmeden

اكي

ikinci

ايتسه

itse

يينه

yine

اكي

ikinci

ايتسه

itse

يينه

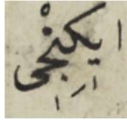
yine

اكي

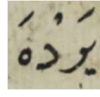
ikinci

ايتسه

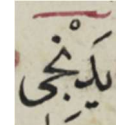
itse



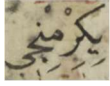
ikinci



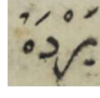
yerde



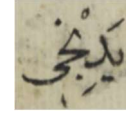
yedinci



yigirminci



yerde



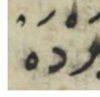
yedinci



yigirmi



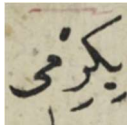
yere



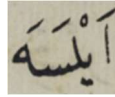
yerde



eyü

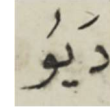


yigirmi

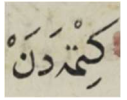


eylese

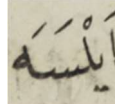
### İkili Kullanım



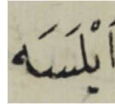
deyü



gitmeden



eylese

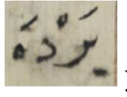


eylese



dimek

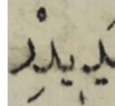
### E Tercih Edilenler



yerde



yere



yedir

Örneklerde görüldüğü üzere Osmanlı Türkçesinde bu sesin yazımının artık bir standarda kavuşmaya başladığını söylebiliriz. Ancak de- filindeki ikili kullanım sebebiyle hala tam olarak standartlaşmadığını da söyleyebiliriz.

### Sonuç

Metin dini bir mahiyet taşıdığı için halk tarafından anlaşılması kolay olması amacıyla sade bir dille ve harekeyle yazılmıştır. Bu sebeple biz araştırmacılara kelimelerin telaffuzu ile ilgili birçok ipucu sağlamaktadır. Harekeli metinler, özellikle kapalı e'nin varlığı ve bu sesin o dönemde nasıl telaffuz edildiği konusunda büyük bir yardımcıdır. Metnimizde kimi sözcükler üstün kimileri de esre ile gösterilmiştir. Elimizdeki metnin başı ve sonu eksiktir. Bu sebeple ses ve şekil bilgisi açısından her özelliği yansıtamamaktadır. Kapalı e konusunda M. Tulum'un "Türkçede /e/'den farklı bir kök sesi olan bu ünlünün, yazıya yansıyan örneklere dayanılarak, Osmanlı Türkçesindeki tarihî gelişme sürecini aydınlatmak ayrı ve

oldukça güç bir değerlendirme konusudur (Tulum, 2011, s. 69).” şeklinde yaptığı açıklamada da görüleceği üzere çok daha fazla çalışmaya ihtiyaç duyulmaktadır.

Bazı sözcüklerin ikiden fazla kullanımlarının tespit edilmiş olmasıyla Osmanlı Türkçesinin henüz tam olarak standart bir yazımının olmadığı iyi bir örneğidir. Son hecelerde yuvarlaklaşmanın olması ayrıca eklerde yuvarlak ünlülerin düz sıradan hecelerden sonra kullanılması metnimizin Eski Anadolu Türkçesinden Osmanlı Türkçesine Geçiş Dönemi Türkçesi örneği olduğunu düşündürmektedir.

**Etik Kurul İzni:** Bu çalışma için etik kurul izni gerekmemektedir. Bu çalışma için hiçbir canlı (insan ve hayvan) üzerinde araştırma yapılmamıştır. Makale Türkoloji alanını kapsamaktadır.

**Çatışma Beyanı:** Makalenin yazarı bu çalışma ile ilgili herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan eder.

**Destek ve Teşekkür:** Çalışmada herhangi bir kurum ya da kuruluştan destek alınmamıştır.

### Kaynakça

- ARGUNŞAH, Mustafa. (2010). Türk Dünyasında Mevlit Geleneği ve Çağatay Türkçesiyle Yazılmış Bir Mevlidü'n-Nebi. Türk Dil Kurumu-Erciyes Üniversitesi (Dü.), *Uluslararası Türk Dilinin ve Edebiyatının Yayılma Alanları Bilgi Şöleni* içinde (s. 75-91). Kayseri: TDK.
- BASKAKOV, N. A. (1988). *İstoriko-tipologiceskaya fonologiya Tyurkskih yazıkov*. Moskva: Akademiya Nauk SSSR.
- CLAUSON, S. G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre~Thirteenth Century Turkish*. Oxford: Oxford Press.
- DUMAN, M. (1999). Klâsik Osmanlı Türkçesi Döneminde i/e Meselesine Dair. *İlmi Araştırmalar*, 65-103.
- DURGUN, Ö. (2022). Bir imla meselesi mi yoksa i > e değişimi mi?: Osmanlı Türkçesimetinlerinde kapalı / è / sesi üzerine. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* , 468-483.
- ERDAL, M. (2004). *A Grammar Of Old Turkic*. LEIDEN: BRILL.
- ERGİN, M. (2002). *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Bayrak.
- ERGİN, M. (2012). *Osmanlıca Dersleri*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları .
- FOY, K. (1900). *Das Aidinisch-Türkische*. Keleti Szemle.
- GABAİN, A. V. (2000). *Eski Türkçenin Grameri (Mehmet Akalın)*. Ankara: TDK.
- GRONBECH, V. (1902). *Forstudier til tyrkisk lydhistorie*. Köbenhavn {=Die langen Vokale der Wurzelsilbe, : Keleti Szemle 4/2 229-240.

- KOÇAOĞLU, T. (2004). Tarihi Türk Lehçeleri Metinlerinin Transkripsiyonlanmasında Kapalı ê/i Meselesi. *Türk Kültürü*, 266-281.
- MAHMUD, K. H. (1998). *Divan-ı Lügati't-Türk C. 1*. Ankara: TDK.
- Meninski. (1680). *Grammatica Turcica*. Viennae Austriae.
- NÉMETH, G. (1964). *Zu den E-Lauten im Türkischen*. StO 28/14 1-19.
- ÖZKAN, N. (1996). *Gagauz Türkçesi Grameri*. Ankara: TDK.
- ÖZTÜRK, E. (2017). *Eski Anadolu Türkçesi El Kitabı*. Ankara: Akçağ.
- SHAW, R. B. (2014). *Kaşgar ve Yarkend Ağzı Sözlüğü (Fikret Yıldırım)*. Ankara: TDK.
- ŞAHİN, H. (2003). *Eski Anadolu Türkçesi*. Ankara: Akçağ .
- TEKİN, T. (2003). *Orhon Türkçesi Grameri*. İstanbul: Kitap Matbaası.
- TEZCAN, S. (1994). *Süheyl ü Nev-bahâr Üzerine Notlar*. Ankara: Simurg.
- THOMSEN, V. (2002). *Orhon Yazıtları Araştırmaları*. Ankara: TDK.
- TULUM, M. (2011). *XVII. Yüzyıl Türkçesi ve Söz Varlığı*. Ankara : TDK.
- YÜCE, N. (1993). *MUKADDİMETÜ'L- EDEB Giriş, Dil Özellikleri, Metin, İndeks (Hvarizm Türkçesi İle Tercümeli Şuşter Nüshası)*. Ankara: TDK.
- YILMAZ, E. C. (1991). Ana Türkçede Kapalı e Ünlüsü. *Türk Dilleri Araştırmaları*, 151-165.

SÖNMEZ, F. (2023). Şeyhülislâm Ebû Said-Zâde Feyzullah Efendi'nin Temmûziyye Kasidesi. *The Journal of Turkic Language and Literature Surveys (TULLIS)*. 8 (2), 118-133.  
DOI: 10.30568/tullis.1323619

## ŞEYHÜLİSLÂM EBÛ SAİD-ZÂDE FEYZULLAH EFENDİ'NİN TEMMÛZİYYE KASİDESİ

Faruk SÖNMEZ\*

### Özet

Yüzerce yıllık kültür, bilgi, estetik ve felsefi birikimin yansıması olan Divan şiiri, esinlenmiş olduğu kaynaklar itibarıyla son derece zengindir. Şairlerin geniş hayal dünyasının zengin kaynak birikimleriyle bir araya gelmesiyle, şiirde çeşitli türler ortaya çıkmıştır. Divan şiirinde yaz mevsimini ve sıcaklığını konu edinen türlere Temmûziyye denir. Bu şiirlerde temmuz ayının sıcaklığı pek çok farklı özelliği ile birlikte ele alınır. Sıcaklığın insan ve tabiattaki diğer canlılara verdiği tahribat üzerinde durulur. İnsanı bezdiren kavurucu sıcaklık çoğu zaman cehenneme benzetilir. Güneş, bu türdeki şiirlerde en çok kullanılan benzetme unsurudur. Bu çalışmada 17. yüzyılda yaşamış "Feyzi" mahlasıyla şiirler yazan Şeyhülislâm Ebû Said-zâde Feyzullah Efendi'nin *Kaside-i Temmûziyye* şiiri üzerinde durulmuştur. Divan şiirinde üzerinde çok durulmamış olan bu türün en uzun örneklerinden biri olan bu kaside, çeşitli hususiyetler bakımından incelenmiştir. Makalede önce müellifin hayatı ve şairliği hakkında ana hatlarıyla bilgi verilmiş, ardından eserin tanıtımı, şekil ve dil özellikleri, muhtevası üzerinde durulmuştur. Son olarak kaside metni transkripsiyonlu olarak verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Edebiyat, Şeyhülislâm Ebû Said-zâde Feyzullah Efendi, Temmûziyye, Kaside, Sıcaklık.

### TAMMÛZİYYA QASİDA OF SHAİKH AL-ISLAM ABU SAİD-ZÂDE FEYZULLAH EFFENDİ

### Abstract

Divan Poetry, which is a reflection of cultural, informational, aesthetical and philosophical accumulation that is hundreds of years old, is extremely rich in terms of inspired resources. Various genres have emerged in poetry, with the wide imagination of the poets and their rich resource accumulation. The genres dealing with the summer season and its heat in Divan poetry are defined as Tammuziyya. In these poems, the temperature of the room in July is handled together with many different features. The damage that the heat has on people and the other living things in nature is focused on. The scorching heat that harasses people is mostly likened to hell. The sun is generally the simile element used in this genre. In this study, the poem, *Qasid-i Tammuziyya*, by Shaikh al-Islam Abu Said-zâde Feyzullah Effendi, who wrote poems with the pseudonym, "Fevzi", and who lived in the XVII century, was studied. This qasida, which is one of the longest of its genre and has been greatly focused on in Divan poetry, was investigated in terms of several properties. In the article, firstly, the information about the author's life and poetry was outlined, then the introduction of his work, its shape and language features, and its content were emphasized. Finally, the text of the qasida is given with transcription.

\* Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü  
e-posta: [faruksonmez123@hotmail.com](mailto:faruksonmez123@hotmail.com) ORCID: 0000-0001-5336-5300

Gönderilme Tarihi: 6 Temmuz 2023  
Kabul Tarihi: 29 Ağustos 2023  
Yayımlanma Tarihi: 31 Ağustos 2023

**Keywords:** Literature, Shaikh al-Islam Abu Said-zâde Feyzullah Effendi, Tammuziyya, Qasida, Heat.

## Giriş

Divan edebiyatında yaz mevsimi ve sıcaklığından bahseden şiirlere Temmûziyye denir. Temmûziyye, şairlerin kasidelerin teşbib bölümünde sıcaklıktan bahsederek hünerlerini gösterip büyüklerin övgüsüne mazhar olmak için yazdıkları şiirlerdir (Pakalın, 1972: 455). Divan şiirinin en mühim nazım şekillerinden biri olan kasidenin “teşbib” bölümünde işlenen konulardan biri de tabiat-zaman ilişkisidir. Bu manzumeler zamana dönük türlerin belirlenmesinde önemli rol almışlardır. Bu türlerden olan Bahariyye, Şitaiyye, Nevrûziyye, Hazaniyye ve Temmûziyye gibi türlerde; mevsimlerin özelliklerini insan ile tabiat varlıkları üzerindeki olumlu ve olumsuz etkilerini görmek mümkündür. Divan şairleri de çevresinde gördükleri unsurları şiirlerine yansıtmaktan geri kalmamışlardır (Erkal, 2001: 107). Temmûziyye türü daha çok kasidelerin nesib bölümünde işlenir. Yaz mevsimindeki eğlenceleri ihtiva eden kasidelere “sayfiyye” denilmesine rağmen yaz sıcağı ve yaz mevsiminin özellikleri yoğun olarak temmuz ayı içerisinde cereyan ettiği için bu ayın ismi türün yaygın olarak kullanılan ismi olmuştur (Akkuş, 2006: 255). Temmûziyye türü, bu zaman diliminin insan, hayvan ve tabiattaki canlı cansız varlıklar üzerindeki tesirini ortaya koyar (İspir, 2009: 340). Temmûziyye türü şiirlerde şairlerin tasvir ettiği genel manzara şöyle özetlenebilir: hava oldukça sıcaktır, güneşin tüm sıcaklığı dünyanın üzerindedir, tabiattaki canlılar sıcaktan yanıp kavrulmaktadır. İnsanlar da bu sıcaktan kurtulmanın yollarını aramaktadırlar (Erkal, 2001: 108). Mevsimlerle ilgili diğer türlere nazaran daha az işlenen temmûziyye, bu manada şairlerin pek rağbet göstermediği bir tür olarak görülmektedir. Bu duruma sebep olarak ise yaz mevsimiyle alakalı mazmunların azlığı gösterilebilir. Temmuz ayına has sıcaklık ve kuraklıkla ilgili benzetme unsurlarını ortaya koyma güçlüğü, bu konunun sıkça işlenmemesine yol açmıştır (Erkal, 2004: 44). Divan şiirinde en meşhur Temmûziyye, Nefi'nin Nasuh Paşa'nın medhinde yazdığı kasidedir. Bu tür ile ilgili en kapsamlı çalışmayı yapan Abdulkadir Erkal bu konuda kaside nazım şekliyle yazılmış altı tane temmûziyyeyi beraber yayımlamıştır (Erkal, 2004: 57-65).

Bizim bu makalemizde ise 17. yüzyılda yaşamış “Feyzî” mahlasıyla şiirler yazan Şeyhülislâm Ebû Said-zâde Feyzullah Efendi'nin *Kaside-i Temmûziyye* şiiri üzerinde durulacaktır. Yeni bir temmûziyye örneği olarak daha evvel neşredilmemiş, tanıtılmamış ve transkripsiyonu yapılmamış bu manzumenin çeşitli özellikleri ele alınacak ve incelenecektir.



## 1. Şeyhülislâm Ebû Said-zâde Feyzullah Efendi

### 1.1. Hayatı

Ebû Said-zâde Feyzullah Efendi 1040/1631 tarihinde İstanbul'da doğdu. Meşihat vazifeleri ile bilinen Hoca-zâde ailesine mensuptur. Babası Şeyhülislâm Ebû Said-zâde Mehmed Efendi (ö. 1072/1662)'dir. Şeyhülislâm Sâdeddin Efendi (ö.1008/1599) babasının dedesidir. Feyzullah Efendi ilk eğitimini babası ve diğer aile büyüklerinden aldı. 1055/1645 tarihinde daha on beş yaşındayken Üsküdar'daki Mihrümah Medresesi'ne atandı. Sırasıyla 1057/1647'de Sahn Medresesi'nde, aynı yıl içinde Eyüp Medresesi'nde, 1059/1649'da Süleymaniye Medresesi'nde ve 1060/1650 yılında Süleymaniye Darülhadi'si'nde müderris olarak görev yaptı (Salim Efendi, 2018: 368).

Feyzullah Efendi, 1061/1651 tarihinde Galata kadılığına getirilmiş; lakin 1062/1652 tarihinde bu görevinden azledilmiştir. Kısa bir süre sonra görevine tekrar gelse de bu sefer de vazifesi kısa sürmüş, 1065/1655 tarihinde henüz yirmi beş yaşındayken İstanbul kadısı olmuştur. Aynı sene içerisinde İpşir Mustafa Paşa'nın hadisesi üzerine, asiler tarafından Ebû Said-zâde Mehmed Efendi'nin evi yağmalandı. Bu olay üzerine Feyzullah Efendi ve babası azledilerek Gelibolu'ya sürgün edildiler. Bir ay sonra İstanbul'a gelmelerine icazet verilmişse de buradaki kargaşa sebebiyle Tekirdağ'ın Rodosçuk kasabasına gittiler (Salim Efendi, 2018: 369). Feyzullah Efendi 1067/1657 tarihinde babasıyla beraber affedildi ve İstanbul'a gelmelerine izin verildi. Aynı yıl kendisine Tokat arpalığı verildi. Yedi ay sonra Tatarbazarcığı kazasına tayin edildi. 1077/1666'da Anadolu kazaskerliğine getirildi. Daha sonra sırasıyla; 1079/1668'de Rumeli kazaskerliği, 1083/1672'de mevleviyetle İzmir kadılığı, 1087/1676'da Selanik kadılığı, 1095/1684'te ikinci defa Anadolu kazaskerliği, 1097/1686 ikinci defa Rumeli kazaskerliği vazifelerinde bulundu (Salim Efendi, 2018: 369).

Feyzullah Efendi, 1101/1690 tarihinde Şeyhülislamlığa getirildi. II. Ahmed'in sadrazamlarından, Arabacı Ali Paşa ile yaşadığı sorunlar nedeniyle yaklaşık 18 aylık meşihatinden sonra görevinden azledildi. Yerine Şeyhülislamlığa getirilen Çatalcalı Ali Efendi'nin kırk gün içinde vefat etmesi üzerine Sultan II. Ahmed tarafından tekrar Şeyhülislamlık makamına getirildi. Dönemin sadrazamlarından Sürmeli Ali Paşa Feyzullah Efendi'nin fetva işlerini ihmal ettiğini, tütün ve afyon kullandığını ileri sürerek azlini istedi. Bu ithamlar neticesinde 1105/1694'te Feyzullah Efendi'nin iki yıldan fazla süren ikinci Şeyhülislamlık vazifesine son verilmiş ve Sakız adasına sürgün edilmiştir (İpşirli, 1995: 526). Sakız adasının istilası üzerine önce Edirne'ye çağırıldı; daha sonra yoldan çevrilerek Manisa'ya sürgün edildi. Şeyhülislam Seyyid Feyzullah Efendi'nin yardımcılarıyla 1107/1695'te İstanbul Fındıklı'daki evine dönmesine izin verilmiştir. Ayrıca kendisine Eyüp kazası, Tire, Mudurnu ve Bursa Yenişehir arpalık olarak tahsis edilmiştir (Salim Efendi, 2018: 370). Şeyhülislâm Ebû Said-zâde Feyzullah Efendi 1110/1698 tarihinde ebediyete irtihal etmiştir. Mezarı büyük dedesi olan Hoca

Sâdeddin Efendi'nin Eyüp civarında yaptırdığı zaviyenin haziresindedir. (Çapan, 2005: 640).

### 1.2. Şahsiyeti

Feyzullah Efendi, Hocazâdeler ailesine mensup bir şahsiyettir. İlk tahsilini başta dedesi Esad Efendi ve babası Ebû Said-zâde Mehmed Efendi olmak üzere diğer aile efratlarından almıştır. İstanbul'da olması, iyi hocalardan ders alması ve münevver bir aileden gelmesi onun iyi bir eğitim almasına vesile olmuştur. Genç yaşta önce müderrislik ardından kadılık, kazaskerlik ve nihayetinde iki kez Şeyhülislamlık vazifelerini ifa etmiştir. Vazife ve sürgünleri münasebetiyle pek çok yerde bulunma imkânı bulmuştur. Feyzullah Efendi'nin hayatı adeta atama ve aziller içinde geçmiştir. Babası sayesinde genç yaşta yüksek rütbelere getirildiği söylenmişse de bu onun çalışkanlığı ve kabiliyeti sayesinde olmuştur (Çapan, 2005: 638). Salim, tezkiresinde Feyzullah Efendi'nin birçok eserinin olduğunu söylemiştir. Yine *Fetâvâ-yı Kâidiyye* adlı eseri Farsça bilmeyen Anadolu uleması için Arapçaya tercüme ettiğini lakin tamamını tercümenin kendisine müyesser olmadığını belirtir (Salim Efendi, 2018: 370). Birçok ilimle uğraştığı bilinen Feyzullah Efendi'nin herhangi bir eseri tespit edilememiştir. Şiirle uğraştığı bilinen Feyzullah Efendi'nin "Feyzî" mahlasıyla yazdığı şiirleri mevcuttur. Dönemindeki tezkirecilerin de bahsettiği ve şiirlerinden numuneler sunduğu Feyzullah Efendi'nin mürettep bir divan veya divançesi bulunmamaktadır.

### 1.3. Şairliği

Hocazâdeler sülalesinden gelen Feyzullah Efendi de diğer pek çok aile efradı gibi şiirle ilgilenmiştir. Büyük dedesi Sadeddin Efendi'nin manzum fetvaları mevcuttur. Yine dedesi Mehmed Esad Efendi "Esad", babası Ebû Said-zâde Mehmed Efendi de "Saîd" mahlaslarıyla şiirler kaleme almıştır. Babasının amcaoğlu Şeyhülislam Bahâyî de divan sahibi bir şairdir (Eliaçık, 2003: 287).

Şeyhülislâm Ebû Said-zâde Feyzullah Efendi'nin şiirlerinin yekûnunu veren bir eser bulunmamaktadır. Dönemindeki tezkireler başta olmak üzere ondan bahseden kaynakların tamamında Feyzullah Efendi'nin şair olduğu ve "Feyzî" mahlasıyla yazdığı şiirler kaleme aldığı belirtilmiştir. Feyzullah Efendi'nin şiirlerinin bir kısmı Süleymaniye Kütüphanesi Nuruosmaniye bölümü 4959 numarada kayıtlı mecmuanın 330b-342b varakları arasında bulunmaktadır. Bu mecmuada şairin 1 mesnevi, 5 kaside, 22 gazel, 12 rubai ve 1 kıtası mevcuttur. Feyzullah Efendi'nin diğer kaynaklarda geçen ve incelediğimiz mecmua içerisinde yer alan bazı şiirleri Muhittin Eliaçık tarafından daha önce yayımlanmıştır (Eliaçık, 2003: 287).

Ebû Said-zâde Feyzullah Efendi, şeyhülislâmlar çıkarmış ulema bir aileden gelmektedir. Kendisi de iki defa maşahat makamında bulunmuş biridir. Buna rağmen o da diğer aile büyükleri gibi şiirlerinde Divan edebiyatının temel çizgileri içerisinde kalmayı tercih etmiş şairlerdendir. Feyzullah Efendi, şiirlerini

rindane/âşıkane bir üslupla yazmıştır. Divan edebiyatına has mazmunları kullanmış; aşk, keder, acı, ayrılık, cevir, cefa, hasret gibi konuları işlenmiştir.

Divan edebiyatında sevgili acımasızdır, maşukuna acı ve ıstırap verir. Kimse sevgiliye hesap soramaz, yaptıklarını kimse yadırgamaz. Feyzî'nin gazellerinde de sevgili cevr ü cefa sahibi, umursamazdır. Maşuk ise bu vaziyetten razıdır:

“Tek rakîbile hemân itmesün ülfet Feyzî  
Râziyuz her ne kadar eylese dil-dâr cefâ” (Eliaçık, 2003: 289).

Vuslat Divan şiirinde işlenen başlıca konulardan biridir. Maşukun en büyük gayesi sevgiliye kavuşacağı andır. Bu ayrılık ve hasret o kadar kutsaldır ki bazen sevgilinin gelişinden bile daha fazla haz vermektedir. Feyzî de aşağıdaki beyitte sevgiliye kavuşmak için başkalarıyla dost olamayacağını, yeter ki sevgili başkasıyla olmasın her perişanlığa razı olduğunu belirtir:

“Vuslat-ı dil-dâr için agyâr ile yâr olmazuz  
Bülbül-i şûrîde-veş hem-sohbet-i hâr olmazuz” (Eliaçık, 2003: 301).

Feyzî'nin şiirlerinde tabiat da mühim bir yer tutar. Kışın bitişi doğanın kendini yenilemesi, şaire ilham kaynağı olmuştur. Aşağıdaki beyitte baharın simgesi nevrüzün gelişi, menekşe bahçelerinin süslenmesi, nergis ve sümbüllerin açılması bir bahâriyye tasviridir.

“Nevrûz irişdi oldı müzeyyen benefşe-zâr  
Yer yer açıldı sünbül ü nergis gelüp bahâr” (Eliaçık, 2003: 300).

XVII. yüzyıl şairlerinde sıkça görülen Hind üslûbunun tesirleri Feyzî'nin şiirlerinde de görülmektedir. Bu üslûba has özelliklerden olan, mübalağa, garip benzetmeler, girift hayaller, ince istiareler, uzun tamlamalar, telmihler, soyut-somut kavramlar Feyzî'nin şiirlerinde sıkça görülür (Eliaçık, 2003: 293).

“Her dem hayâl-i gamzesi geldükde hâtra  
Âhû-yı deşt-i fitne bana reh-nümûn olur  
Âşüfte-ser hevâ-yı siyeh-tâb-ı zülfile  
Bir bâgdur ki gülleri dâg-ı cünûn olur” (Eliaçık, 2003: 293).

Feyzî, şiirlerinde sadece dünyevi konulara değil dinî-tasavvufî unsurlara da yer vermiş bir şairdir.

“Gönül kalmaz bu zulmet-gâh-ı gamda  
Olur bir Hızr-ı tevfiğe mülâkî

Gubâr-ı gamla püdüür hâne-i dil

Nisâr it cür‘a-i ihsâmı sâkî” (Eliaçık, 2003: 307).

## 2. Şeyhülislâm Ebû Said-zâde Feyzullah Efendi’nin *Temmuziyye Kasidesi*’nin Tanıtımı

Ebû Said-zâde Feyzullah Efendi’ye ait *Temmuziyye Kasidesi*’nin tespit edebildiğimiz yegâne yazma nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi Nuruosmaniye bölümü 4959 numarada kayıtlı mecmuanın 337a-338a sayfaları arasında yer almaktadır. Mecmuada birçok farklı şairin şiirlerine yer verilmiştir. Bölümlerin başında ya da sonunda herhangi bir istinsah tarihi olmamakla beraber şairlerin ve manzumelerin adları bulunmaktadır. Mecmuadaki şiirler sülüs hatla yazılıp sayfadaki her bir beyit kırmızı renkli cetvelle ayrılmıştır. İncelediğimiz şiir, mecmuadaki “Divan-ı Ebû Said-zâde Feyzullah Efendi” bölümü altında “Kaşîde-i Temmüziyye” başlığını taşımaktadır. Kaside toplam 40 beyitten oluşmaktadır.

## 3. Şekil ve Dil Hususiyetleri

*Kaşîde-i Temmüziyye*, manzumenin isminden de anlaşılacağı üzere kaside nazım şekliyle kaleme alınmıştır. Klasik Türk şiirinde en çok tercih edilen kalıplarından biri olan *Mefâ‘ilün Mefâ‘ilün Mefâ‘ilün fe‘ülün* kalıbıyla yazılmıştır. Şairin vezni çok başarılı kullandığı söylenemez. Şiirde kafiyeye “-üz” sesiyle sağlanmıştır. Bir beyit dışında kafiyelerde bir bütünlük vardır.

Şiirde genel olarak 17. yüzyıla ait dil özellikleri görülmektedir. Şair, temmuz sıcaklığını etkili bir biçimde sunmak için, metni sıcaklığı ifade eden kelimelerle örmüştür. Nispeten süslü denilebilecek bu şiirde Arapça ve Farsça kelimeler yoğun olarak kullanılmıştır.

Bunun yanında dönemin Türkçesine ait bazı özellikleri de görmek mümkündür:

1. İyelik eklerinin tekil ve çoğul üçüncü şahıs çekimlerinde düz-dar ünlü ile olan şekillerin kullanıldığı görülür: kanı, oldı, olurdu.
2. Bazı Türkçe kelimelerde kapalı “e” ünlüsü “i” ünlüsünü gösterecek şekilde kullanılmıştır: virdi, yirden, ider.
3. Kalın seslerle başlayan bazı kelimelerde “t-d” değişimi olmuştur: Tayanmadan.
4. Kasidede Türkçe anlam zenginliğini gösteren unsurlardan biri olan deyimlere de yer verilmiştir: ayak basmaga, gönlünü virdi, gözi açıldı, gam suyu.

## 4. Muhtevası

### 4.1. Yaz Mevsimi ile İlgili Unsurlar

#### 4.1.1. Güneş (Hûrşîd, Âfitâb)

Divan şiirinde üzerinde en çok durulan unsurlardan biri olan güneş; dördüncü felekte yer alan “sultan” olarak vasıflandırılmıştır. Isı ve ışık kaynağı oluşu, şekli, hareket etmesi, belli bir zaman aralığında görünüp kaybolması, zerre, ay ve gölge ile olan yakın münasebeti, insanlar ve nebatat için taşıdığı hayati ehemmiyet onu şiirde vazgeçilmez mazmunlardan biri yapmıştır. Tüm bu özelliklerinden dolayı güneş Divan şiirinde sıkça kullanılan bir benzetilen olarak karşımıza çıkmaktadır (Sefercioğlu, 1990: 339).

Ebû Said-zâde Feyzullah Efendi'nin kasidesinde de güneş farklı sıfatlarla zikredilmiştir. Kasidenin yazı konu edinen bir temmûziyye olması hasebiyle güneş daha çok aydınlatan, ısıtan, kavuran, kuraklığa sebebiyet veren unsur olarak ön plana çıkmıştır.

Aşağıdaki beyitte yakıcı ve kavurucu olan güneşin kuraklığa yol açtığı ve suları kurutarak bostanları soldurduğu ifade edilmiştir:

Çog itdi pertev-i hürşide karşı cilve-geri  
Kaṭîfesin n'ola şoldursa büsitân-ı efrüz (B/4)

#### 4.1.2. Nebâtât (Gül, Gülşen, Gülzâr, Bustân, Bâğ)

Yaz mevsimi bazı meyve ve sebzeler için gelişme mevsimi olsa da bazı bitkiler için ise kuruma ve yok olma mevsimidir. Ebû Said-zâde Feyzullah Efendi'nin kasidesinde gül, gülşen, gülzâr, bustân, bâğ gibi Divan şiirinin güzellik unsurları daha ziyade temmuz sıcaklığının verdiği kuraklık ve bu bitkilere verilen tahribat üzerinde durulmuştur. Şair aşağıdaki beyitte temmuz sıcağından dolayı gül bahçesinin zeminine ayak basmaya mecalinin olmadığını belirtmiştir:

Mecâl yokdur ayak başmağa gülistâne  
Zemîni aḥker-i süzende kıldı tâb-ı temüz (B/7)

#### 4.1.3. Temmuz

Divan edebiyatında yaz mevsimi ve sıcaklığından bahseden şiirlere temmûziyye adı verilir. Temmuz da şiirlerde “temûz, temmûzî, temmûziyye” gibi adlarla ifade edilmiştir. Aşağıdaki beyitte temmuz ayının dünyayı kavuran bir sıcaklıkta olduğu ve yeryüzünü kuvvetli bir ısıya maruz bıraktığı belirtilmiştir:

Zemîni tâba pür tâba döndürüp tef u süz  
Kavurdu âteş-i beydâ' vele cihânı temüz (B/1)

#### 4.2. Yaz Mevsimi ile İlgili Benzetme Unsurları

##### 4.2.1. Dûzah

Divan şiirinde cehennem, yakma, sıcaklık ve ateş olması gibi özellikleriyle zikredilir. Âşığın çektiği ayrılık acısı cehennem ateşine benzetilir. Cahîm, dûzah ve tamu gibi kelimeler de cehennem yerine kullanılır (Pala, 2012: 86). Aşağıdaki beyitte de sıcaklık cehenneme benzetilmiştir:

O dûzah-ı dâlâlet-şi'âr her lahza  
Hezâr la'n-ı bilâ-bahş lâ-yecûz u yecûz (B/40)

#### 4.2.2. Ateş-i Beydâ

Ateş dört unsurdan biri olup, yakıcılığı, cehennemi, kırmızı rengi, kıvılcım saçması, sıcaklık vermesi ve hararet yapması gibi özellikleriyle Divan şiirinde kullanılmıştır. Beydâ ise çöl, sahra manasındadır. Temmuz ayının kavurucu havası çöldeki ateş sıcaklığına benzetilmiştir:

Zemîni tâb-i pür-tâbe döndürüp tef ü süz  
Kavurdu âteş-i bî-dâd ile cihânı temüz (B/1)

#### 4.2.3. Pertev

Pertev; Divan şiirinde parlaklık, ışık, nurlu anlamlarında kullanılmıştır. *Temmuziyye Kasidesi*'nde ise ışık ve parlaklık özelliğine benzetmede bulunulmuştur:

Mişâl-i âhen pür-tâb-ı hañçer-i bî-dîn  
Niteki surh kıla küre-gâh-ı tâb-ı temüz (B/38)

### 4.3. Sıcaklık ile İlgili Unsurlar

#### 4.3.1. Ateş

Ateş, Divan şiirinde en çok kullanılan remizlerden biridir. Sevgilinin duyduğu özlem ve hasret ateş suretinde kendini göstererek sevgiliyi yakar. Ateş sevgilinin içinde bulunduğu melankolik hâli anlatmak için kullanılır. Mecaz anlamı dışında ateş; azer inar ve alevi gibi kelimeler vasıtasıyla gerçek anlamında da kullanılmıştır (Pala, 2012: 41). Ebû Said-zâde Feyzullah Efendi de Temmuz sıcaklığının bunaltıcı havasını gerçek ateşe benzetmiştir:

Meger ki vâkı'a-i Kerbelâ'yı 'arz eyler  
Pür itdi 'âlemi feryâdu'l-'ateş ile temüz (B/14)

#### 4.3.2. Ahker

Ahker, kor hâline gelen alevsiz ateşe denir. Eskiden bacalı ocak bulunmayan oda ve çadırlarda kışın ısınmayı sağlamak için alevi gitmiş kor ateş mangallarda ısıtma görevini görüyordu. Divan şiirinde alevi gitmiş kor ateş ve mangallarda ısıtma aracı olarak kullanılan bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır (Şentürk, 2015: 180). Ebû Said-zâde Feyzullah Efendi'nin kasidesinde de Temmuz sıcaklığının yeryüzünü yakıcı bir ateş topu haline getirdiği belirtilmiştir:

Mecâl yokdur ayak başmağa gülistâne  
Zemîni ahker-i süzende kıldı tâb-ı temûz (B/6)

#### 4.3.3. Bâhûr

Aşırı sıcaklık ve sıcak günlerde yerden havaya yükselen buhar demektir. Ağustos ayının ilk yedi gününe eyyâm-ı bâhûr denir. Eyyâm-ı bâhûrda insanların suya girilmesi pek hoş karşılanmaz. Zira vücutta bir takım leke ve hastalıkların bu sebeple peyda olacağı bilinirmiş (Onay, 2004: 129). Aşağıdaki beyitte de şair, yaz sıcaklığından ötürü, insan tenlerinin bâhûr ışıklarından dolayı sarı renklerini kaybettiğini belirtmiştir:

Eritdi târ-ı zerîn şu'le-i tef-i bâhûr  
Bir oldı hâme-i halkâr u süzen-ı zer-düz (B/9)

#### 4.3.4. Tef

Tef ısı, sıcaklık, hararet anlamındadır. Aşağıdaki beyitte de sıcaklıktan dolayı oluşan kuraklığa atıfta bulunulmuştur:

Bu demde cām-ı Sikender'de buluna meger âb  
Tef-i hevādana olur huşk ğayrı sâğır u kûz (B/11)

#### 4.3.5. Sûz

Ateş, yanma, yanık anlamlarına gelen Farsça bir kelimedir. Sonuna geldiği kelimelere “yakıcı, yakan, yanan” anlamını katarak Farsça birleşik sıfatlar yapar. Aşağıdaki beyitte aşırı sıcaklığı belirterek ‘âlem kelimesiyle beraber kullanılmıştır:

Bilüp kaç yüzi ıssı idigün tayanmadan gül  
Çekince tiğ-i sitiz âfitâb-ı ‘âlem-süz (B/3)

#### 4.3.6. Şu'le

Şule alev, ateş alevi, yalım anlamlarına gelmektedir. Şule dört kozmik unsurdan biri olan ateş ile beraber anılır. Divan şiirinde kıvılcım saçması, aydınlığı, yakması ve kırmızı rengi gibi özellikleri bakımından sevgiliye benzetilir. Aşağıdaki beyitte ise sıcaklığı ifade etmek için kullanılmıştır:

Eritdi tār-ı zerīn şu‘le-i tef-i bāhur  
Bir oldı hāme-i halkār u sūzen-ı zer-düz (B/9)

#### 4.3.7. Güdâhte

Güdâhte, erimiş, eriyen manasındadır. Genelde altın, gümüş, demir gibi madenlerin erimesi için kullanılır. Aşağıdaki beyitte aşırı sıcaklar sebebiyle yeraltı ve yeryüzündeki gümüş madenin eriyebileceği belirtilmiştir:

Şu gibi kaynasa yerden ‘aceb değül şimdi  
Olup güdâhte zîr-i zemînde sîm ü künüz (B/13)

#### 4.3.8. Sorh

Sorh kırmızı renk demektir. Divan şiirinin anlam zenginliği içerisinde kullanılan bu kelime bazen sevgilinin dudak rengini belirtmek için kullanılır. Kimi zaman ise kan kırmızı olarak benzetme unsuru olarak zikredilir. Aşağıdaki beyitte temmuz sıcaklığından dolayı insanın gözünde biriken kan sorh rengine benzetilmiştir:

Mişâl-i āhen pür-tāb-ı hañcer-i bî-dîn  
Niteki surh kıla küre-gāh-ı tāb-ı temüz (B/38)

### 4.4. Sıcaklık ile İlgili Tarihî ve Dinî Benzetmeler

#### 4.4.1. Fira‘ün

Firavun kelimesi eski Mısır hükümdarlarının genel isimlerindedir. İlahi kitaplarda ve tarihte bahsi geçen Firavun ise Hz. Musa döneminde yaşamış, tüm telkinlere rağmen ilahi mucizeleri yok saymış, tanrılık iddiasında bulunmuş, zalim hükümdardır. Hz. Musa vasıtasıyla kendisine yapılan bütün davet ve çağrılarını hiçe saymış; küfür, şirk, isyan ve kendisine gösterilen tüm mucizelere rağmen inançsızlıkta ısrar etmiş, nihayet Hz. Musa ve kavmini yok etmek maksadıyla takip ederken Kızıldeniz’de boğularak ölmüştür (Tökel, 2000: 343). Divan şiirinde Firavun, Hz. Musa ile olan mücadelesi, küfürde ısrarcı olması, zalim oluşu ve Kızıldeniz’de boğulması sebebiyle zikredilir. Aşağıdaki beyitte Firavun’un büyücülerini Hz. Musa’ya karşı yarıştırması hadisesine atıfta bulunulmuştur:

Mişâl-i sāhir-i Fira‘avn olalar mülzem  
Müdāhin-i zaleme medh-i güy-ı kibr-endüz (B/36)

#### 4.4.2. Kerbelâ

Irak’ın başkenti Bağdat’a yakın mesafede bir şehirdir. Hz. Peygamberimizin torunu İmam Hüseyin’in şehit edildiği ve kabrinin bulunduğu yerdir. Edebiyatımızda Hz.



Hüseyin'in bu sahrada susuz bırakılarak çok acı bir şekilde şehit edilmesini anlatan çok sayıda eser kaleme alınmıştır (Pala, 2012: 267). Kerbelâ, müstakil eserlerin yanında, şairlerin şiirlerinde sıkça yer verdikleri bir yerdir. Aşağıdaki beyitte de temmuz sıcaklığının verdiği boğucu hava Kerbelâ hadisesinde yaşanan sıcaklığa benzetilmiştir:

Meger ki vâkı‘a-i Kerbelâ’yı ‘arz eyler  
Pür itdi ‘âlemi feryâdu’l-‘ateş ile temüz (B/14)

#### 4.4.3. Hz. Hüseyin

Hz. Peygamber'in torunu Hz. Ali'nin oğludur. Ehl-i Beyt'in beşincisi, on iki imamın üçüncüsü olarak bilinir. Hz. Hüseyin 628 yılında doğdu. 683 yılında Irak'ın Kerbelâ şehrinde Muâviye'nin oğlu Yezid tarafından önce susuz bırakılarak işkence edildi, sonrasında da Muharrem ayının on dördüncü günü acımasızca şehit edildi. Edebiyatımızda bu olayı konu edinen çok sayıda manzum ve mensur Maktel-i Hüseyin'ler kaleme alınmıştır (Pala, 2012: 218). Aşağıdaki beyitte de Hz. Hüseyin'in şehit edilmesine atıfta bulunulmuştur:

Cenâb-ı Hażret-i maħdüm-ı gül Hüseyn-i şehîd  
Güzîde-i sıbt-ı şeh-i şer‘ sâz-ı vahy-ı âmüz (B/19)

#### 4.4.4. Yed-i Beyzâ

Yed-i Beyzâ, beyaz el manasındadır. Yüce Allah tarafından Hz. Musa'ya verilen mucizelerden biridir. Hz. Musa elini koynuna koyup ve çıkarır, böylece eli güneş gibi parlardı. Firavun'a karşı gösterilen bu mucize Divan şiirinde sıkça kullanılan motiflerden biridir (Pala, 2012: 481). Aşağıdaki beyitte de “Yed-i Beyzâ”nın parlaklığına telmihte bulunulmuştur.

Ki medh-i pākūñ ile gösterem yed-i beyzâ  
Hüner nedür göreler şâ‘irân-ı sihr-âmüz (B/35)

#### 4.4.5. İskender

Eski metinlerimizde Sikender diye de geçen İskender kültürümüzde iki tarihî şahsa verilen isimdir. Bunların birincisi İskender-i Zülkarneyn, diğeri ise İskender-i Yunanî (Makedonyalı Filip'in oğlu Büyük İskender)'dir. Bu iki şahsiyet tarih boyunca birbirleriyle karıştırılmıştır. Dinî muhtevalı metinlerimizde daha çok zikredilen şahıs Kur'an-ı Kerim'de de adı geçen (Kehf 83/99) İskender-i Zülkarneyn'dir. Öyle ki İskender-nameler adı altında müstakil eserler kaleme alınmıştır. Rivayete göre Zülkarneyn âb-ı hayat-ı aramak için zulumât ülkesine gitmiş fakat veziri Hızır, suyu bulup içmesine rağmen kendisine nasip olamamıştır. İskender-i Zülkarneyn Divan şiirinde abı-ı hayatı araması, zulumât ülkesine

gitmesi, ordusu ve cihangirliği gibi özellikleriyle ele alınmıştır. Aşağıdaki beyitte de İskender'e âb-ı hayatı araması hadisesine telmihte bulunulmuştur:

Bu demde cām-ı Sikender'de buluna meger âb  
Tef-i hevādana olur huşk ğayrı sâğır u kûz (B/11)

## Sonuç

Klasik Türk şiirinde toplumun pek çok meslek gurubundan şairlere rastlanmak mümkündür. Bu meslek guruplarından biri de şeyhülislamlıktır. Hocazâdeler ailesine mensup olan Ebû Said-zâde Feyzullah Efendi, mürettep bir divanı olmasa da parçalar halinde şiirler yazmış bir şeyhülislamdır. Şeyhülislam Ebû Said-zâde Feyzullah Efendi, kaleme aldığı *Temmûziyye Kasidesi* ile Türk edebiyatında nadir işlenen bu türün en güzel örneklerinden birini vermiştir. Ebû Said-zâde Feyzullah Efendi'nin 40 beyitten müteşekkil bu manzumesi, tespit edilen temmûziyye türleri içerisindeki en uzun şiir olarak dikkat çekmektedir. Kimi Divan şairlerinin bazı kasidelerde bir bölüm olarak işledikleri temmûziyye türü, Feyzullah Efendi tarafından bütün bir kaside olarak ele alınmıştır. Kasidenin tamamında temmuz ayının bunaltıcı sıcaklığı ön plandadır. Yaz mevsimi ve güneş ile ilgili sembollere, mazmunlara, remizlere ve benzetmelere sıkça yer verilmiştir. Güneş ve sıcaklıkla ilgili kelimeler edebî sanatlarla ifade edilmiştir. Tabiatın temmuz sıcağından uğradığı tahribat ve olumsuzluklar resmedilmiştir. Sıcağın kavurucu etkisini daha etkili bir biçimde göstermek için dinî ve tarihî hadiselerden yararlanılmıştır. Kerbelâ olayı, Hz. Hüseyin, yed-i beyzâ vb. gibi ışık ve sıcaklığı andıran mazmunlara telmihlerde bulunulmuştur.

**Etik Kurul İzni:** Bu çalışma için etik kurul izni gerekmemektedir. Bu çalışma için hiçbir canlı (insan ve hayvan) üzerinde araştırma yapılmamıştır. Makale Türkoloji alanını kapsamaktadır.

**Çatışma Beyanı:** Makalenin yazarı bu çalışma ile ilgili herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan eder.

**Destek ve Teşekkür:** Çalışmada herhangi bir kurum ya da kuruluştan destek alınmamıştır.

## Kaynakça

- AKKUŞ, M. (2006). *Klasik Türk Şiirinin Anlam Dünyası-Edebi Türler ve Tarzlar*. Ankara: Fenomen Yayınları.
- ÇAPAN, P. (2005). *Mustafa Safayi Efendi, Tezkire-i Safayi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

- Ebû Said-zâde Feyzullah Efendi. (Trs). *Divan/Temmüziyye Kasidesi*, (Süleymaniye Kütüphanesi Nuruosmaniye, 4959).
- ELİAÇIK, M. (2003). “Şeyhülislâm Ebû Said-zâde Feyzullah Efendi ve Şiirleri”, *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3: 287.
- ERKAL, A. (2001). “Divan Edebiyatı’nda Hazaniyye ve Nev’î’nin Hazaniyye-i Latife İsimli Kasidesi”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 18: 107.
- ERKAL, A. (2004). “Divan Edebiyatı’nda Temmüziyye ve Mustafa Sâmi’nin Temmüziyyesi”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 24: 44.
- İPŞİRLİ, M. (1995). “Feyzullah Efendi, Ebû Said-zâde”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 12, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- İSPİR, M. (2009). “Fehîm-i Kadîm Divanı’ndaki Temmüziyye Üzerine Bir İnceleme”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2/6: 340.
- Mîrzâ-zâde Mehmed Sâlim Efendi, (2018). *Tezkiretü’ş-şu’arâ (İnceleme-Metin)*, Haz. Adnan İnce, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- ONAY, A. T. (2004). *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*, Haz. Cemal Kurnaz, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- PAKALIN, M. Z. (1972). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- PALA, İ. (2012), *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- SEFERCİOĞLU, M. N. (1990). *Nev’î Divânı’nın Tahlili*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ŞENTÜRK, A. A. (2015). *Osmanlı Şiiri Kılavuzu*. İstanbul: Osmanlı Edebiyatı Araştırmaları Merkezi.
- TÖKEL, D. A. (2000). *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar*, Ankara: Akçay Yayınları.

### Metin

**Kaşide-i Temmüziyye** (Ebû Said-zâde Feyzullah Efendi, trs: 337a-338a).

*Mefā 'ilün Fe 'ilātün Mefā 'ilün Fe 'ilün*

1. Zemīni tāb-i pūr-tābe döndürüp tef ü sūz  
    Çavurdu āteş-i bî-dād ile cihānı temūz
2. Temūzdur çeşmenüñ çünki cümletü'l-mülki  
    Görün ne şekle girer dahı devlet-i nevrūz
3. Bilüp kaç yüzi ıssı idigün tayanmadan gül  
    Çekince tığ-i sitiz āfītāb-ı 'ālem-sūz
4. Çog itdi pertev-i hürşide karşı cilve-geri  
    Kaṭıfesin n'ola şoldursa būsitān-ı efrūz
5. Kanı o dem ki çıkup kişt-i bāga ehl-i şafā  
    Mişāl-i cū yayıllardı gülşene şeb u rūz
6. Mecāl yokdur ayak başmağa gülistāne  
    Zemīni aḥker-i sūzende kıldı tāb-ı temūz
7. Görüp bu hāleti şandum ki āşikār oldı  
    Derün-ı sīne-i 'uşşāk-ı mübtelādaki sūz
8. Havāle itdigümüz āh-ı āteşinimüzüñ  
    Temām kīnini aldı sipihr-i kīn-endūz
9. Eritdi tār-ı zerīn şu'le-i tef-i bāhur  
    Bir oldı hāme-i halkār u sūzen-ı zer-dūz
10. O bād-ı şubḥ ki cān-baḥş idi çemenzāre  
    Geleydi gülşene şimdi olırdı şu'le-i fūrūz
11. Bu demde cām-ı Sikender'de buluna meger āb  
    Tef-i hevādana olur huşk ğayrı sāğır u kūz
12. Sipihr-i dīgini çuşide eyledi 'acabā  
    Ne fitne kaynadur ola yine bu dehr-i 'acūz
13. Şu gibi kaynasa yerden 'aceb değül şimdi  
    Olup güdāhte zīr-i zemīnde sīm ü künūz
14. Meger ki vākı'a-i Kerbelā'yı 'arz eyler  
    Pür itdi 'ālemi feryādu'l-'ateş ile temūz
15. Ne vāq'a ğā'ile-i āl-i ḥarb yevm-meniş

- Ne ğā' ile sitem-i şāh-zāde-i firūz
16. Tırāz-ı devlet ü zīb-i vücūd-ı hucet-i dīn  
Zūhal- maḥall ü hilāl i' tibār u mihr-bürüz
  17. Şehāb-ifāde kerem-dār-ı ḥāriku'l- 'āde  
Şeh-i serīr i siyādet meh-i cihān-efrüz
  18. Betül-māder ü Ḥayder-peder Muḥammed-ced  
Emīn-i sırr-ı eḥad vākıf-ı künüz-ı rumüz
  19. Cenāb-ı Ḥazret-i maḥdūm-ı gül Ḥüseyn-i şehīd  
Güzīde-i sıbt-ı şeh-i şer' sāz-ı vaḥy-ı āmüz
  20. O şāh-zāde ki lālālīgın iderdi eger  
Geleydi 'aşrına Pervīz ü Behmen ü Fīrüz
  21. Yüzünde pertev-i envār-ı mekremet zāhir  
  
Sözünde nükte-i esrār-ı ma'rifet mermüz
  22. İderdi mülket-i gülzārı def'aten teşhīr  
Nesīm-i himmeti olsa talī' a-i nevrüz
  23. Göñüllenürdi şikārına şīr-i gerdūnuñ  
Muḥārin olsa eger himmet-i bülendine yüz
  24. Tabaşbuş eyleye mānend-i gürbe şīr-i felek  
Ġazabla çīn içüp ebrūsın olsa kīn-endüz
  25. Olaydı maḥzar-ı taḫvāsı zümre-i gerdūn  
Kemān-ı 'işmete olurdu tāziyānesi tüz
  26. Şihāb eylemiş oldu fetīlesin derkār  
Ki ola ravza-i pür-nūrına çerāğ-efrüz
  27. Gözi o ḳapuda açıldı derd-mendānuñ  
Mezārın ehl-i belā beklese n'ola şeb u rüz
  28. Dirīğ virmediler ol nihāl-i tāzeşe şu  
Şu dem ki oldu hevā-yı ğubār pür tef-i süz
  29. Şuyunu keddiler ol ḥıttanuñ diye ğamla  
Cihānı āba virür çeşm-i muḥlişāmı henüz

30. Bulup hevāsına tābi‘ gürūh-ı mekrūhı  
Düşerdi vaktine kārın zemāne-i kīn-tūz
31. Ne cehldür siper-i la‘net itdiler kendin  
Uyup ḥadī‘a-i gerdūne düşmen-i bed-rūz
32. Ne genç imiş göreler zāhir ola rūz-i kıyām  
Maḥabbetin dil-i ḥākīde eyledüm meknūz
33. Ğubār-ı dergehidür Feyzī’niñ bi-ḥamdi’ lillāh  
Zihī siyādet-i bī-şübhe manşıb-ı fīrūz
34. Şehā kerīm-nijāda degül saña maḥfī  
Nice zamān idi göñlümde bu idi merkūz
35. Ki medḥ-i pākūñ ile gösterem yed-i beyzā  
Hüner nedür göreler şā‘irān-ı siḥr-āmūz
36. Mişāl-i sāḥir-i Fira‘avn olalar mülzem  
Müdāhin-i zaleme medḥ-i güy-ı kibr-endūz
37. Seni koyup şu kim erbāb-ı cāh-ı medḥin ider  
Tirāşe-i ḳalemi ola ḥançer-i dil-rūz
38. Mişāl-i āhen pür-tāb-ı ḥançer-i bī-dīn  
Niteki surḥ ḳıla küre-gāh-ı tāb-ı temūz
39. Hemīşe āb virüp ḥūn-i ḥaşm-ı kāfirden  
Müdām tīg-ı velāyet ola cihān-efrūz
40. O dūzaḥī-ı ḳalālet-şi‘āra her laḥza  
Hezār la‘n-i belā-baḥş-i lā-yecūz ü yecūz