



ATATURK
UNIVERSITY
PUBLICATIONS

Turcology Research

*Formerly: Journal of Turkish Researches Institute
Official journal of Atatürk University Turkish Researches Institute*

Issue 78 • September 2023

Turcology Research

CHIEF EDITOR / BAŞ EDITÖR

Yasin TOPALOĞLU
Department of History, Atatürk University,
Faculty of Letters, Erzurum, Turkey
*Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Tarih Bölümü, Erzurum, Türkiye*

EDITORS / EDITÖRLER

Veli KILIÇARSLAN
Department of Turkish Language and
Literature, Atatürk University, Faculty of
Letters, Erzurum, Turkey
*Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk
Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum, Türkiye*

Ahmet Safa YILDIRIM
Department of History, Atatürk University,
Faculty of Letters, Erzurum, Turkey
*Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Tarih Bölümü, Erzurum, Türkiye*

EDITORIAL BOARD / YAYIN KURULU

Cengiz ALYILMAZ
Department of Turkish Language and
Literature, Uludağ University, Faculty of
Letters, Bursa, Turkey
*Uludağ Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk
Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bursa, Türkiye*

Gülhan ATNUR
Department of Turkish Folk Literature,
Atatürk University, Faculty of Letters,
Erzurum, Turkey
*Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk
Halk Edebiyatı Bölümü, Erzurum, Türkiye*

Tsend BATTULGA
National University of Mongolia,
Ulaanbaatar, Mongolia
*Moğolistan Halk Üniversitesi, Ulaanbaatar,
Moğolistan*

Kürşad Çağrı BOZKIRLI
Department of Turkish Language Teaching,
Division of Social Sciences and Turkish
Language Teaching, Kafkas University,
Faculty of Education, Kars, Turkey
*Kafkas Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe
Öğretmenliği Bölümü, Sosyal Bilimler ve Türkçe
Öğretmenliği Anabilim Dalı, Kars, Türkiye*

Muharrem DAŞDEMİR
Department of Turkish Language and
Literature, Atatürk University, Faculty of
Letters, Erzurum Turkey
*Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk
Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum, Türkiye*

Metin EKİCİ
Department of Turkic World Studies, Ege
University, Institute of Turkic World Studies,
İzmir, Turkey
*Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları
Enstitüsü, Türk Dünyası Araştırmaları
Bölümü, İzmir, Türkiye*

Mehmet Akif GÖZİTOK
Department of Turkish Language and
Literature, Erzurum Technical University,
Faculty of Letters, Erzurum, Turkey
*Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum, Türkiye*

Gürer GÜLSEVİN
Department of Turkish Language and
Dialects, Ege University, Faculty of Arts and
Sciences, İzmir, Turkey
*Ege Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,
Türk Dili ve Lehçeleri Bölümü, İzmir, Türkiye*

Serhan Alkan İSPİRLİ
Department of Turkish Language and
Literature Education, Atatürk University, Faculty
of Kazım Karabekir Education, Erzurum, Turkey
*Atatürk Üniversitesi, Kazım Karabekir Eğitim
Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi
Bölümü, Erzurum, Türkiye*

Yerden KAZHYBEK KAZHYBEK
Academy is Science of the USSR, Academy
of Science of the Kazakh SSR, Institute
of Linguistics named after A.Baitursynuly,
International Turcology Center, Karagandy
State University, National Academy of
Sciences of the Republic of Kazakhstan
*SSCB Bilim Akademisi, Kazak SSR Bilim
Akademisi, A. Baitursynuly Dilbilim Enstitüsü,
Uluslararası Teknoloji Merkezi, Karagandı
Devlet Üniversitesi, Kazakistan Cumhuriyeti
Ulusal Bilimler Akademisi, Kazakistan*

Murat KILIÇ
Department of History, Erzurum Technical
University, Faculty of Letters, Erzurum, Turkey
*Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi, Tarih Bölümü, Erzurum, Türkiye*

Selami KILIÇ
Department of History, Atatürk University,
Faculty of Art and Science, Erzurum, Turkey
*Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,
Tarih Bölümü, Erzurum, Türkiye*

Osman MERT
Department of Turkish Language and
Literature, Ankara University, Faculty of
Language, History and Geography, Ankara,
Turkey
*Ankara Üniversitesi, Dil Tarih ve Coğrafya
Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
Ankara, Türkiye*

Mehmet TEZCAN
Department of General Turkish History, Uludağ
University, Faculty of Letters, Bursa, Turkey
*Uludağ Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Genel Türk Tarihi Bölümü, Bursa, Türkiye*

Nurdin USEEV
Department of Turcology, Kyrgyzstan-Turkey
Manas University, Kyrgyzstan
*Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi,
Türkoloji Bölümü, Manas, Kırgızistan*

 **Founder**
İbrahim KARA

General Manager
Ali ŞAHİN

Finance Coordinator
Elif Yıldız ÇELİK

Journal Managers
Deniz KAYA
Irmak BERBEROĞLU
Arzu ARİ

Publications Coordinators

Gökhan ÇİMEN
Alara ERGİN
İrem ÖZMEN
Derya AZER
Beril TEKAY
Nuri ÇALIŞIR

Project Coordinators

Doğan ORUÇ
Sinem Fehime KOZ

Contact

Publisher: Atatürk University
Address: Atatürk University, Yakutiye, Er-
zurum, Turkey

Publishing Service: AVES
Address: Büyükdere Cad., 199/6 34394 Şişli,
İstanbul, Turkey
Phone: +90 212 217 17 00
E-mail: info@avesyayincilik.com
Webpage: www.avesyayincilik.com

Turcology Research

Paşa YAVUZARSLAN

Department of Turkish Language and Literature, Faculty of Language, History and Geography, Ankara, Turkey
Atatürk Üniversitesi, Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara, Türkiye

Hüseyin YURTTAŞ

Department of Turkish-Islamic Arts, Atatürk University, Faculty of Letters, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk-İslam Sanatları Bölümü, Erzurum, Türkiye

Luo XIN

Harvard Yenching Institute / Pekin Üniversitesi
Pekin Üniversitesi, Harvard Yenching Enstitüsü, Pekin, Çin

ADVISORY BOARD / DANIŞMA KURULU

Ayşehan Deniz ABİK

Department of Turkish Language and Literature, Çukurova University, Faculty of Arts and Sciences, Adana, Turkey
Çukurova Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Adana, Türkiye

Sedat ADIGÜZEL

Department of South-Western (Oghuz) Turkish Dialects and Literatures, Atatürk University, Faculty of Letters, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Güney-Batı (Oğuz) Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Erzurum, Türkiye

Semra ALYILMAZ

Department of Turkish and Social Sciences Education, Uludağ University, Faculty of Education, Bursa, Turkey
Uludağ Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Bursa, Türkiye

Mustafa ARGUNŞAH

Department of Turkish Language and Literature, Erciyes University, Faculty of Letters, Kayseri, Turkey
Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kayseri, Türkiye

Ali Fuat ARICI

Department of Social Sciences and Turkish Education, Yıldız Technical University, Faculty of Education, İstanbul, Turkey
Yıldız Teknik Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Sosyal Bilimler ve Türkçe Eğitimi Bölümü, İstanbul, Türkiye

Yavuz ASLAN

Department of History of Turkish Republic, Atatürk University, Faculty of Letters, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Bölümü, Erzurum, Türkiye

Azzaya BADAM

National University of Mongolia, Ulaanbaatar, Mongolia
Moğolistan Halk Üniversitesi, Ulaanbaatar, Moğolistan

Hasan BAĞCI

Department of Turkish and Social Sciences Education, Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Education, Burdur, Turkey
Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Burdur, Türkiye

Hüseyin BAYDEMİR

Department of South-Eastern (Turkistan-Uyghur) Turkish Dialects and Literatures, Atatürk University, Faculty of Letters, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Güneydoğu (Türkistan-Uygur) Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Erzurum, Türkiye

Napil BAZYLKHAH

Kazakhstan Expert of International Turkish Academy, Kazakhstan
Kazakistan Uluslararası Türk Akademisi Uzmanı, Kazakistan

Kayrat BELEK

Department of Turcology, Kyrgyzstan-Turkey Manas University, Kyrgyzstan
Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Türkoloji Bölümü, Manas, Kırgızistan

Fatma BÖLÜKBAŞ KAYA

Department of Turkish Education, İstanbul University-Cerrahpaşa, Faculty of Hasan Ali Yücel Education, İstanbul, Turkey
İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa, Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Bölümü, İstanbul, Türkiye

Muhsine BÖREKÇİ

Department of Social Sciences and Turkish Education, Atatürk University, Faculty of Kazım Karabekir Education, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi, Sosyal Bilimler ve Türkçe Eğitimi Bölümü, Erzurum, Türkiye

Ahmet BURAN

Department of Turkish Language and Literature, Fırat University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Elazığ, Turkey
Fırat Üniversitesi, Beşeri ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Elazığ, Türkiye

Rıdvan CANIM

Department of Old Turkish Literature, Trakya University, Faculty of Letters, Trakya, Turkey
Trakya Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Eski Türk Edebiyatı Bölümü, Trakya, Türkiye

Asiye Mevhibe COŞAR

Department of Turkish Language and Literature, Karadeniz Technical University, Faculty of Letters, Trabzon, Turkey
Karadeniz Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Trabzon, Türkiye

Bilal ÇAKICI

Department of Turkish Language and Literature, Faculty of Language, History and Geography, Ankara, Turkey
Ankara Üniversitesi, Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara, Türkiye

Musa ÇİFÇİ

Department of Turkish and Social Sciences Education, Uşak University, Faculty of Education, Uşak, Turkey
Uşak Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Uşak, Türkiye

Süleyman ÇİĞDEM

Department of History, Atatürk University, Faculty of Letters, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Erzurum, Türkiye

Celal DEMİR

Department of Turkish and Social Sciences Education, Afyon Kocatepe University, Faculty of Education, Afyon, Turkey
Afyon Kocatepe Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Afyon, Türkiye

Turcology Research

Nurettin DEMİR

Department of Contemporary Turkish Dialects and Literatures, Hacettepe University, Faculty of Letters, Ankara, Turkey
Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Ankara, Türkiye

Tazegül DEMİR ATALAY

Department of Turkish Education, Kafkas University, Dede Korkut Education Faculty, Kars, Turkey
Kafkas Üniversitesi, Dede Korkut Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Bölümü, Kars, Türkiye

Dilaver DÜZGÜN

Department of Turkish Language and Education, Atatürk University, Faculty of Letters, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Eğitimi Bölümü, Erzurum, Türkiye

Selami ECE

Department of Turkish Language and Literature, Atatürk University, Faculty of Letters, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum, Türkiye

Süleyman EFENDİOĞLU

Department of North-Western (Kıpçak) Turkish Dialects and Literatures, Atatürk University, Faculty of Letters, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Kuzey-Batı (Kıpçak) Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Erzurum, Türkiye

Osman EMİR

Department of History, Karadeniz Technical University, Trabzon, Turkey
Karadeniz Teknik Üniversitesi, Tarih Bölümü, Trabzon, Türkiye

Erdoğan ERBAY

Department of Turkish Language and Education, Atatürk University, Faculty of Letters, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Eğitimi Bölümü, Erzurum, Türkiye

Ahmet Bican ERCİLASUN

Department of Turkish Language and Literature, Gazi University, Faculty of Art and Science, Ankara, Turkey
Gazi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara, Türkiye

L. Gürkan GÖKÇEK

Department of History, Hacı Bektaş Veli University, Nevşehir, Turkey
Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Tarih Bölümü, Nevşehir, Türkiye

Bilgehan Atsız GÖKDAĞ

Department of Turkish Language and Literature, Kırıkkale University, Faculty of Art and Sciences, Kırıkkale, Turkey
Kırıkkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kırıkkale, Türkiye

Kerim GÜNDOĞDU

Department of Curriculum and Instruction, Adnan Menderes University, Faculty of Education, Aydın, Turkey
Adnan Menderes Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Programları ve Öğretim Bölümü, Aydın, Türkiye

Ahmet GÜNŞEN

Department of Turkish Language and Literature, Trakya University, Faculty of Letters, Trakya, Turkey
Trakya Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Edirne, Türkiye

Ergin JABLE

Universiteti i Prishtinës “Hasan Prishtina”, Fakulteti i Filologjisë, Prishtinës, Macedonia
Prishtine Üniversitesi “Hasan Prishtine”, Filoloji Fakültesi, Prishtine, Makedonya

Funda KARA

Department of Turkish Language and Literature, Atatürk University, Faculty of Letters, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum, Türkiye

Özay KARADAĞ

Department of Social Sciences and Turkish Education, Hacettepe University, Faculty of Education, Ankara, Turkey
Hacettepe Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Sosyal Bilimler ve Türkçe Eğitimi Bölümü, Ankara, Türkiye

Hacı Ömer KARPUZ

Department of Turkish Language and Literature, İstanbul Kültür University, Faculty of Art and Sciences, İstanbul, Turkey
İstanbul Kültür Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye

Hülya KASAPOĞLU ÇENGEL

Department of Turkish Language and Literature, Hacı Bayram Veli University, Faculty of Letters, Ankara, Turkey
Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara, Türkiye

Kâzım KÖKTEKİN

Department of Turkish Language and Literature, Ordu University, Faculty of Letters, Ordu, Turkey
Ordu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ordu, Türkiye

Adnan KÜÇÜKOĞLU

Department of Education and Training Programs, Atatürk University, Faculty of Kazım Karabekir Education, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi, Eğitim ve Öğretim Programları Bölümü, Erzurum, Türkiye

Rıfat KÜTÜK

Department of Social Sciences and Turkish Education, Atatürk University, Faculty of Letters, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler ve Türkçe Eğitimi Bölümü, Erzurum, Türkiye

Anvarbek MOKEEV

Department of Turcology, Kyrgyzstan-Turkey Manas University, Kyrgyzstan
Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Türkoloji Bölümü, Manas, Kırgızistan

Nuran M. MUHAXHERİ

Universiteti i Prishtinës “Hasan Prishtina”, Fakulteti i Filologjisë, Prishtinës, Macedonia
Prishtine Üniversitesi “Hasan Prishtine”, Filoloji Fakültesi, Prishtine, Makedonya

Takashi OSAWA

Department of Foreign Studies, Osaka University, Osaka, Japan
Osaka Üniversitesi, Yabancı Çalışmalar Bölümü, Osaka, Japonya

Mustafa ÖNER

Department of Modern Turkish Language, Ege University, Faculty of Letters, İzmir, Turkey
Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Modern Türk Dili Bölümü, İzmir, Türkiye

Turcology Research

Osman Gazi ÖZGÜDENLİ

Department of Turkish History, Marmara University, Institute of Turkic Studies, İstanbul, Turkey
Department of Turkish History, Marmara University, Institute of Turkic Studies, İstanbul, Turkey

Haldun ÖZKAN

Department of Art History, Atatürk University, Faculty of Letters, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Erzurum, Türkiye

Okay PEKŞEN

Department of History, Ondokuz Mayıs University, Samsun Turkey
Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Tarih Bölümü, Samsun Türkiye

Munkhtulga RINCHINKHOROL

İzmir Katip Çelebi University, İzmir, Turkey
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İzmir, Türkiye

Güliden SAĞOL YÜKSEKKAYA

Department of Turkish Language and Literature, Marmara University, Faculty of Art and Sciences, İstanbul, Turkey
Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye

İsa SULÇEVŞİ

Universiteti i Prishtinës “Hasan Prishtina”, Fakulteti i Filologjisë, Prishtinës, Macedonia
Prishtine Üniversitesi “Hasan Prishtine”, Filoloji Fakültesi, Prishtine, Makedonya

Cumali ŞABANOV

Uzbekistan-Tashkent State University of Oriental Studies, Tashkent, Uzbekistan
Özbekistan-Taşkent Devlet Doğu Araştırmaları Üniversitesi, Taşkent, Özbekistan

Negizbek ŞABDANALİYEV

Department of Turcology, Kyrgyzstan-Turkey Manas University, Kyrgyzstan
Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Türkoloji Bölümü, Manas, Kırgızistan

Kubatbek TABALDİYEV

Department of Turcology, Kyrgyzstan-Turkey Manas University, Kyrgyzstan
Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Türkoloji Bölümü, Manas, Kırgızistan

Ahmet TAŞAĞIL

Department of History, Yeditepe University, Faculty of Arts and Sciences, İstanbul, Turkey
Yeditepe Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, İstanbul, Türkiye

Fahri TEMİZYÜREK

Department of Turkish Education, Gazi University, Faculty of Education, Ankara, Turkey
Gazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Bölümü, Ankara, Türkiye

Vladimir V. TISHIN

Dep. of History and Culture of Central Asia, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Ins.of Mongolian, Buddhist, and Tibetan Studies, Russia
Rusya Bilimler Akademisi Sibirya Şubesi, Moğol, Budist ve Tibet Araştırmaları Enstitüsü, Orta Asya Tarihi ve Kültürü Bölümü, Rusya

Mehmet TÖRENEK

Department of Turkish Language and Literature, Atatürk University, Faculty of Letters, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum, Türkiye

Suat UNGAN

Department of Turkish Education, Karadeniz Technical University, Faculty of Fatih Education, Trabzon, Turkey
Karadeniz Teknik Üniversitesi, Fatih Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Bölümü, Trabzon, Türkiye

Nurdin USEEV

Department of Turcology, Kyrgyzstan-Turkey Manas University, Manas, Kyrgyzstan
Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Türkoloji Bölümü, Manas, Kırgızistan

Ercüment YILDIRIM

Department of History, Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Kahramanmaraş, Turkey
Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Tarih Bölümü, Kahramanmaraş, Türkiye

Kürşat YILDIRIM

Department of History, İstanbul University, Faculty of Letters, İstanbul, Turkey
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, İstanbul, Türkiye

Peter ZIEME

Department of History and Cultural Studies, Almanyaya-Freie University, Institute of Ottoman Studies and Turcology, Berlin, Germany
Almanya-Freie Üniversitesi, Osmanlı Araştırmaları ve Türkoloji Enstitüsü, Tarih ve Kültürel Çalışmalar Bölümü, Berlin, Almanya

FOREIGN LANGUAGE CONSULTANTS / YABANCI DİL DANIŞMANLARI

Sinan DİNÇ

Department of South-Western (Oghuz) Turkish Dialects and Literatures, Atatürk University, Faculty of Letters, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Güney-Batı (Oğuz) Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Erzurum, Türkiye

Mehmet TAKKAÇ

Department of English Language Education, Atatürk University, Faculty of Kazım Karabekir Education, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi, İngiliz Dili Eğitimi Bölümü, Erzurum, Türkiye

Turcology Research

AIMS AND SCOPE

Turcology Research is a scientific, open access, online-only periodical published in accordance with independent, unbiased, and double-blinded peer-review principles. The journal is official publication of the Atatürk University Institute of Research in Turcology and published triannually on January, May, and September. The publication languages of the journal are Turkish (and other Turkic language), English and Russian (or Cyrillic).

Turcology Research aims to contribute to the literature by publishing manuscripts at the highest scientific level in Turkish language. The journal publishes original articles, reviews, case reports, and letters to the editors that are prepared in accordance with ethical guidelines. The scope of the journal includes but limited to Turkish language, Turkish history, Turkish culture, Turkish literature, Turkish folklore, Turkish geography and Turkish art.

The target audience of the journal includes researchers and specialists who are interested or working in all fields of Turkish language.

Turcology Research is currently indexed in DOAJ, EBSCO, ERIH Plus, TUBITAK ULAKBIM TR Index, MIAR, MLA, Scilit and China National Knowledge Infrastructure (CNKI).

The editorial and publication processes of the journal are shaped in accordance with the guidelines of the Council of Science Editors (CSE), Committee on Publication Ethics (COPE), European Association of Science Editors (EASE) and National Information Standards Organization (NISO). The journal is in conformity with the Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing (doaj.org/bestpractice).

Disclaimer

Statements or opinions expressed in the manuscripts published in the journal reflect the views of the author(s) and not the opinions of the editors, editorial board, and/or publisher; the editors, editorial board, and publisher disclaim any responsibility or liability for such materials.

Open Access Statement

Turcology Research is an open access publication, and the journal's publication model is based on Budapest Access Initiative (BOAI) declaration. All published content is available online, free of charge at <http://turcology.org>. The journal's content is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial (CC BY-NC) 4.0 International License which permits third parties to share and adapt the content for non-commercial purposes by giving the appropriate credit to the original work.

You can find the current version of the Instructions to Authors at <https://turcology.org/>.

Editor in Chief: Yasin Topaloğlu

Address: Atatürk University, Faculty of Letters, Erzurum, Turkey

E-mail: tyasin@atauni.edu.tr

Publisher: Atatürk University

Address: Atatürk University, Yakutiye, Erzurum, Turkey

Publishing Service: AVES

Address: Büyükdere Cad., 199/6 34394 Şişli, İstanbul, Turkey

Phone: +90 212 217 17 00

E-mail: info@avesyayincilik.com

Webpage: www.avesyayincilik.com

Turcology Research

AMAÇ VE KAPSAM

Turcology Research; bağımsız, tarafsız ve çift-kör hakem değerlendirme ilkelerine bağlı yayın yapan, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü'nün açık erişimli bilimsel elektronik yayın organıdır. Dergi Ocak, Mayıs ve Eylül aylarında olmak üzere yılda üç sayı olarak yayınlanmaktadır. Derginin yayın dilleri Türkçe (ve diğer Türk dilleri), İngilizce ve Rusça (veya Kiril).

Turcology Research, Türkçe dilinde en yüksek bilimsel düzeyde makaleler yayınlayarak literatüre katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Dergi, etik kurallara uygun olarak hazırlanmış özgün makaleler, derlemeler, bakım raporları ve editörlere mektuplar yayınlar. Derginin kapsamı Türk dili, Türk tarihi, Türk kültürü, Türk edebiyatı, Türk folkloru, Türk coğrafyası ve Türk sanatını kapsamakla birlikte bunlarla sınırlı değildir.

Derginin hedef kitleleri, Türk Dünyasının her alanına ilgi duyan veya çalışan araştırmacı ve uzmanlardır.

Turcology Research DOAJ, EBSCO, ERIH Plus, TÜBİTAK ULAKBİM TR Dizin, MIAR, MLA, Scilit ve China National Knowledge Infrastructure (CNKI)'da indekslenen uluslararası alan indeksli bir dergidir.

Derginin editöryel ve yayın süreçleri Council of Science Editors (CSE), Committee on Publication Ethics (COPE), European Association of Science Editors (EASE) ve National Information Standards Organization (NISO) kılavuzlarına uygun olarak biçimlendirilmiştir. Turcology Research dergisinin editöryel ve yayın süreçleri, Akademik Yayıncılıkta Şeffaflık ve En İyi Uygulama (doaj.org/bestpractice) ilkelerine uygun olarak yürütülmektedir.

Sorumluluk Reddi

Dergide yayınlanan yazılarda ifade edilen ifadeler veya görüşler, editörlerin, yayın kurulunun ve/veya yayıncının görüşlerini değil, yazar(lar)ın görüşlerini yansıtır; editörler, yayın kurulu ve yayıncı bu tür materyaller için herhangi bir sorumluluk veya yükümlülük kabul etmemektedir.

Açık Erişim Bildirimi

Turcology Research yayınlanma modeli Budapeşte Açık Erişim Girişimi (BOAI) bildirgesine dayanan açık erişimli bilimsel bir dergidir. Derginin arşivine <https://turcology.org/> adresinden ücretsiz olarak erişilebilir. Turcology Research'ün içeriği, Creative Commons Atıf-GayriTicari (CC BY-NC) 4.0 Uluslararası Lisansı ile yayınlanmaktadır.

Yazarlara Bilgi'nin güncel versiyonuna <https://turcology.org/> adresinden ulaşabilirsiniz.

Baş Editör: Yasin Topaloğlu

Adres: Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Erzurum, Türkiye

E-posta: tyasin@atauni.edu.tr

Yayıncı: Atatürk Üniversitesi

Adres: Atatürk Üniversitesi, Yakutiye, Erzurum, Türkiye

Yayınevi: AVES

Adres: Büyükdere Cad., 199/6 34394 Şişli, İstanbul, Türkiye

Tel: +90 212 217 17 00

E-posta: info@avesyayincilik.com

Web: www.avesyayincilik.com

Turcology Research

CONTENTS / İÇİNDEKİLER

- 277** Bashkir Dialects in the XVIII Century According to the P.S. Pallas Dictionary
Pallas Sözlüğüne Göre XVIII. Yüzyılda Başkurt Lehçeleri
Normanskaja JULIA
- 287** Гендерные стереотипы в казахско-кыргызских пословицах и поговорках
Kazak ve Kırgız Atasözlerinde Cinsiyet Algısı
Perception of Gender in Kazakh and Kyrgyz Proverbs
Mayramgül DIYKANBAY, Moldir ILGISHEVA
- 296** Erzincanlı Şair Şems-i Hayâlî'nin "Tuhfetü'l-Uşşâk"ında Tip ve Kişilikler
Types and Personalities in "Tuhfetü'l-Uşşâk" of Poet Şems-i Hayâlî Erzincanî
Erdoğan ULUDAĞ, Ruhi KARA
- 315** "Erzurumlu Tahsin" Hikâyesini Kahramanın Trajedisi Bağlamında Okumak
Reading the Story of "Tahsin from Erzurum" in the Context of the Hero's Tragedy
Turan KARATAŞ
- 322** Hilmi Yavuz'un Akşam Şiirleri Üzerine Bir Tahlil Çalışması
An Analysis of Hilmi Yavuz's Evening Poems
Ahmet KARAKUŞ
- 331** Kekeme Çocuklar Korusu Romanında Ölüm Teması
Death Theme in the Novel "The Chorus of Stuttering Children"
Elif ÖKSÜZ GÜNEŞ
- 338** İspir Yeşilyurt Köyü Ağzında Bulunan Sözcürlüğünün Tespiti ve Değerlendirilmesi
Determination and Evaluation of the Vocabulary Found in the Dialect of İspir Yeşilyurt Village
Şengül YEGIN
- 367** Yeni Bir Halkbilimi Türü Olarak "Yalan"
"Lie" as a New Folklore Genre
Ramazan SEZGİN
- 377** Taşkent (Çaç) Bölgesi Figürlü Köktürk Sikkelerinin İkonografisi ve Türk Sanatına Yansımaları
Iconography of Figured Kokturk Coins of Tashkent (Chach) Region and Its Reflections on Turkish Art
Muhammed Lütfi KINDİĞİLİ, Muhammed Haluk ÖZKAN
- 397** Alp Figürünün İslam Öncesi Türk Sanatındaki Yansımaları
Reflections of the Alp Figure in Pre-Islamic Turkish Art
Yunus BERKLİ, Yasemin TEPE
- 407** Mimar Sinan'ın Bağdadi Kubbeli Camileri
Baghdadi Domed Mosques of Architect Sinan
Burak Muhammet GÖKLER
- 422** Şiran'da 19.Yüzyıla Ait Dört Rum Ortodoks Kilisesi
Four 19-Century Greek Orthodox Churches in Şiran
Demet OKUYUCU
- 438** Almanya'nın Cihad Politikasının Mimarı Baron Max von Oppenheim: Ajan, Provokatör, Arkeolog, Diplomat
Baron Max Von Oppenheim, Architect of German Jihad Policy: Agent, Provocateur, Archaeologist, Diplomat
Selami KILIÇ

Turcology Research

- 452** İkinci Dünya Savaşı Başlangıç Sürecinin Yerel (Konya) ve Türk Ulusal Basınına Yansıması
Reflection of the Beginning Process of the Second World War in Local (Konya) and Turkish National Press
Çağatay BENHÜR, Mehmet TAŞCI
- 462** Halkevleri ve Erzurum Halkevi Kültür Dergilerinde Tiyatro
Halkevleri and Theater in Erzurum Halkevi Cultural Magazines
Bünyamin AYDEMİR

Bashkir Dialects in the XVIII Century According to the P.S. Pallas Dictionary

Pallas Sözlüğüne Göre XVIII. Yüzyılda Başkurt Lehçeleri¹

Normanskaja JULIA^{1,2} 

¹Linguistic Platphorm, Ivannikov's
Institute of System Programming,
Moscow, Russian Federation
²Ural-Altai Department, Institute
of Linguistic RAS, Moscow, Russian
Federation

¹Linguistic Platphorm, Ivannikov'un
Sistem Programlama Enstitüsü,
Moskova, Rusya
²Ural-Altay Bölümü, RAS Dilbilimsel,
Enstitüsü, Moskova, Rusya

ABSTRACT

The Bashkir dictionary created by P.S. Pallas in the late 18th century has not been previously linguistically analyzed. However, it is of significant scientific interest because it is the first Cyrillic source that includes vowel sounds and dialectical doublets. Therefore, the analysis of this dictionary allows for two important findings: first, it helps to determine the chronology of processes that differentiate the Bashkir language from other Kipchak languages, and second, it helps to establish the dialects that were present in the Bashkir language during the 18th century. To achieve this analysis, an online dictionary of the Bashkir language by P.S. Pallas was created on the LingvoDoc platform. Modern Bashkir language forms and etymological connections with other Bashkir dialects were added for comparison, and Bashkir examples were also compared with Proto-Turkic reconstructions. As a result, the following cases were analyzed: (1) When P.S. Pallas's dictionary contains doublet forms and when words have the same meaning but differ in various reflexes of one or more phonemes. Clearly, the presence of such words indicates different dialects that P.S. Pallas used. (2) The article examines all cases of words that, even without having duplicates in P.S. Pallas's dictionary, differ from modern Bashkir. The primary dialect-differentiating features between the two Bashkir dialects of that period were the reflexes of Proto-Turkic *j, which shifted to dž- in one dialect and was preserved in another, and Proto-Turkic *č, which shifted to s in one dialect and was preserved in the other. This finding suggests an early division of the Bashkir language into dialects. In comparison the Kazakh, language did not have dialects, based on P.S. Pallas's dictionary, while the Mansi language had no clear isoglosses between dialects. However, in the Khanty language, there were already five regular phonetic differences between western and eastern dialects during that period. It was also interesting to examine the number of sound changes that differentiated the Bashkir dialects of the 18th century from the Proto-Turkic language. The eastern Bashkir dictionary by P.S. Pallas was characterized but following innovations: Proto-Turkic *j > dž-, Proto-Turkic *č > s, Proto-Turkic *i > e, Proto-Turkic *-b > w (у), й, Proto-Turkic *g > w (у), g/k, Proto-Turkic *o > u, Proto-Turkic *e > i. In the northwestern part of Bashkir P.S. Pallas's dictionary, Proto-Turkic *-b > O, Proto-Turkic *f > i, Proto-Turkic *o > y, Proto-Turkic *e > и.

Keywords: Bashkir Language, XVIII Century, Kipchak Languages, Finno-Ugric Languages, P.S. Pallas

Öz

18. yüzyılın sonlarında Pallas tarafından hazırlanan P.S. Başkurt Sözlüğü daha önce dilbilimsel olarak analiz edilmemiştir. Bununla birlikte, ünlü sesleri ve diyalektik çiftleri içeren ilk Kiril kaynağı olduğu için önemli bir bilimsel ilgiye sahiptir. Dolayısıyla bu sözlüğün analizi iki önemli bulguya imkân vermektedir: 18. yüzyılda Başkurt dili ve Başkurt dilini diğer Kıpçak dillerinden ayıran süreçlerin kronolojisinin belirlenmesi. Bu analizi gerçekleştirmek için Başkurt dilinin, P.S. Pallas LingvoDoc platformu oluşturulmuştur. Karşılaştırma için modern Başkurt dili biçimleri ve diğer Başkurt lehçeleriyle etimolojik bağlantıları eklenmiş ve Başkurt örnekleri Proto-Türkçe rekonstrüksiyonlarla karşılaştırılmıştır. Sonuç olarak, aşağıdaki durumlar analiz edilmiştir: 1) P.S. Pallas Sözlüğü, kelimelerin aynı anlama geldiği, ancak bir veya daha fazla ses biriminin çeşitli reflekslerinde farklılık gösterdiği ikili biçimleri içerir. Açıkçası, bu tür kelimelerin varlığı, P.S. Pallas Sözlüğü'nün kullandığı farklı lehçeleri gösterir. 2) Makale, P.S. Pallas Sözlüğü'nde kopyaları olmasa bile, kelimelerin tüm durumlarını inceler. Pallas Sözlüğü, modern Başkurt sözlüğünden farklıdır. Dönemin iki Başkurt

Received/Geliş Tarihi: 28.02.2023

Accepted/Kabul Tarihi: 25.05.2023

Publication Date/Yayın Tarihi: 10.08.2023

Corresponding Author/Sorumlu Yazar:
Normanskaja JULIA
E-mail: julianor@mail.ru

Cite this article as: Julia, N. (2023).
Bashkir dialects in the XVIII century
according to the P.S. pallas dictionary.
Turcology Research, 78, 277-286.

Atıf: Julia, N. (2023). Pallas sözlüğüne
göre XVIII. yüzyılda başkurt lehçeleri.
Turcology Research, 78, 277-286.



Content of this journal is licensed
under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial 4.0
International License.

lehçesi arasındaki başlıca lehçeleri farklılaştıran özellikler ile lehçede dž-'ye kayan ve diğerinden korunmuş Proto-Türkçedeki *j ve lehçeye geçen Proto-Türkçedeki *ç refleksi bir lehçede ve diğerinde korunmuştur. Bu bulgu, Başkurt dilinin lehçelere erken bir şekilde ayrıldığını göstermektedir. Buna karşılık Kazak dilinin lehçeleri yoktur. P.S. Pallas Sözlüğü, Mansi dilinde ise lehçeler arasında net eş anlamlılar yoktur. Bununla birlikte, Khanty dilinde, o dönemde batı ve doğu lehçeleri arasında zaten beş düzenli fonetik farklılık vardır. 18. yüzyıl Başkurt lehçelerini Proto-Türk dilinden ayıran ses değişikliklerinin sayısını incelemek de önemlidir. P.S. Pallas Doğu Başkurt Sözlüğü, aşağıdaki yeniliklerle karakterize edilmiştir: Proto-Türk *j > dž-, Proto-Türk *ç > s, Proto-Türk *i > e, Proto-Türk *-b > w (u), é, Proto-Türk *g > w (u), g/k, Proto-Türk *o > u, Proto-Türk *e > i. Başkurt'un kuzeybatı kesiminde Proto-Türk *-b > O, Proto-Türk *f > i, Proto-Türk *o > y, Proto-Türk *e > и.

Anahtar Kelimeler: Başkurt Dili, XVIII. Yüzyıl, Kıpçak Dilleri, Finno-Ugric Dilleri, P.S. Pallas

Introduction

Currently, there are three main dialects in the Bashkir language: Eastern, which is described in Maksyutova (1976); Southern, described in Mirzhanova (1979); and Northwestern, described in Mirzhanova (2006). In each of the dialects, separate accents are distinguished, which are sufficiently described in the mentioned monographs. However, a comprehensive examination of the Bashkir dictionary published by P.S. Pallas cf. (Pallas 1787–1789) shows that in the XVIII century, the Bashkir language was significantly different from its modern dialects.

This dictionary is available online on the LingvoDoc platform.²

The further structure of this work is structured as follows:

1. In the first part of the article, doublet forms, which arose due to different reflexes of the same Proto-Turkic phoneme, are listed. Additionally, other lexemes are given as an illustration, which graphemically display several reflexes of this phoneme;
2. The second part of the article presents examples that are not doublets but rather display several possible graphical reflections of the same Proto-Turkic phoneme's reflexes; and
3. The third part of the article lists examples of the preservation of archaic Proto-Turkic phoneme reflexes in the graphemics of the Bashkir dictionary published by P.S. Pallas, in contrast to modern dialects.

Part 1: Special Language Development Is Represented by Doublet Forms in the Dictionary Published by P.S. Pallas

In the Bashkir dictionary of P.S. Pallas, there are doublet forms for a number of words; this presumably indicates the presence of different dialects. Below are such forms classified by the same graphical differences:

дж vs. и vs. з < Proto-Turkic *j

Proto-Turkic	Lit. Bashk.	Bashk. Pallas	Translation
*je/	ел	Джилъ Ель	wind
*jer	ер	Ерь Джирь	earth
*jürek	йөрәк	Зюрякъ Джюрякъ Юряк	heart
*ū-dī-	йоклау	Джуку Уйку	dream
*jAk-	якшы	Джахши	good

2 See <http://lingvodoc.ispras.ru/dictionary/4292/1/perspective/4292/2/view> Turkic proto-forms according to (EDAL) have been added to it, and the words in it are connected by etymological links with other Kipchak dictionaries published by P.S. Pallas. These dictionaries are also available online on the LingvoDoc platform:

Tatar Baraba <http://lingvodoc.ispras.ru/dictionary/6049/17237/perspective/6049/17238/view>
Tatar Mishar <http://lingvodoc.ispras.ru/dictionary/6049/9198/perspective/6049/9199/view>
Tatar Tobol <http://lingvodoc.ispras.ru/dictionary/6049/10400/perspective/6049/10401/view>
Tatar Chats <http://lingvodoc.ispras.ru/dictionary/6049/12416/perspective/6049/12417/view>
Tatar Yenisei <http://lingvodoc.ispras.ru/dictionary/6049/14737/perspective/6049/14738/view>
Tatar Kuznetsk <http://lingvodoc.ispras.ru/dictionary/6049/15918/perspective/6049/15919/view>
Tatar Kazan <http://lingvodoc.ispras.ru/dictionary/6049/7381/perspective/6049/7382/view>
Tatar Nogai <http://lingvodoc.ispras.ru/dictionary/6049/18939/perspective/6049/18940/view>
Tatar Kazakh <http://lingvodoc.ispras.ru/dictionary/4295/1/perspective/4295/2/view>

This double reflexion occurs not only in doublet forms but also in regular words containing Proto-Turkic *j, cf. examples where й is preserved:

Proto-Turkic	Lit. Bashk.	Bashk. Pallas	Translation
*jag-	Яума	Яунь	rain
jul-dur' (-dir')	йондоз	Юлдузь	star
*jā'-il	йәшел	Яшилль	green, plants
*jAb-	яуызлык	Явузлыкь	evil
*japur-gak	япрак	Япраклар	leaves
*jūr	йөз	Юзь	face
*ja(č)-	йәшен	Яшнамець	lightning
*jul	йылға	Елга	river

Transition from Proto-Turkic *j to дж is also a common occurrence:

Proto-Turkic	Lit. Bashk.	Bashk. Pallas	Translation
*ja5 r	яр	Джарь	shore
*jūrüm	йөзем	Джюзумьемеш	grape
*jü-	йөк	Джюкь	cart
*jagı	яу	Джау	war
*jıl	йыл	Джилль	year
*jengü-l	еңел	Джигиль	light
*jāj	йәй	Джай	summer
*jat-	ятыу	Джатурга	lay down
*jalaŋ	ялан	Джалань	field
*jogan	йыуан	Джювань	fat

There is one example of transition Proto-Turkic *j > s: Bashk. Семуртка "egg" < Proto-Turkic *jumurtka

As can be seen, the forms with й correspond to the literary Bashkir language and most of the southern accents, with the exception of accents on the border with the eastern dialect, cf. (Mirzhanova 1979: 19) and northwestern dialects, cf. (Mirzhanova 2006: 80), forms with дж correspond to eastern Bashkir "жоканье," cf. (Maksyutova 1976: 18). Currently forms with дж- < *j sporadically found in the Tanypsky, Gaininsky, and Nizhnebel'sko-Yk accents of the northwestern dialect, see (Mirzhanova 2006: 80, 152, 224), the transition of Proto-Turkic *j > s is sometimes found in modern southeastern Bashkir dialects and extremely rarely found in the Nizhnebel'sko-yk northwestern dialect, cf. (Mirzhanova 2006: 89, 153).

ч vs. c < Proto-Turkic *č

Proto-Turkic	Lit. Bashk.	Bashk. Pallas	Translation
*s(l)jač	сәс	Сачь Сясь	hair
	бысрак	Булсракь Булчракь	mud
*čib pın	себен	Сибинь Чибинь	a fly
*gēč(-e)	кис	Кичь Кусь	evening
*čōčka	суска	Суска Чючка	pig
	сәсеу	Сачарга Сасарга	sow
*bał-	балсык	Балсыкь	clay

As in the example earlier, the double reflex occurrence is not limited to doublet forms but also occurs in regular words containing Proto-Turkic *č, cf. examples where ч is preserved:

Proto-Turkic	Lit. Bashk.	Bashk. Pallas	Translation
*i-(r)gač	аҫас	Аҫачь	tree
*gũč	кәс	Кючь	power
*čij, *čij-ik	сөй	Чи	wet
*gēč(-e)	кис	Кичь	evening

The transition Proto-Turkic *č > s, is less common, cf.

Proto-Turkic	Lit. Bashk.	Bashk. Pallas	Translation
*ič-	эсеу	ИСМЯКЛЫКЪ	drink
*kičük/-g	кесе	КЮСКЫНЯ	few

From the examples listed earlier, it can be seen that the forms with the reflex Proto-Turkic *č > s correspond to literary Bashkir, as well as eastern, southern dialects, and a number of Northwestern dialects: Karaidel, cf. (Mirzhanova 2006: 30). Forms with the preservation of *č are currently represented in the Northwestern dialects, in particular, in Nizhnebel'sko-yk, they are called "Tatar," cf. (Mirzhanova 2006: 153), but, in fact, this is just the preservation of the Proto-Turkic archaic consonant.

e vs. и < Proto-Turkic *i, *e

Proto-Turkic	Lit. Bashk.	Bashk. Pallas	Translation
*dīri-	тере	Тирикь Терре	alive
*it / *it	эт	Эть Ить	dog
*jel	ел	Джилъ Ель	wind
*jer	ер	Ерь	earth

As in the previously discussed transitions, there are also instances of double reflex occurring, as demonstrated by cases involving the preservation of *i (cf. cases with the preservation of *j):

Proto-Turkic	Lit. Bashk.	Bashk. Pallas	Translation
*ini	эне	Ини	brother (younger)
*imen	имән	Именьагачи	oak
*ič-	эсеу	ИСМЯКЛЫКЪ	drink

Cases involving the transition *i to e in the Bashkir dictionary published by P.S. Pallas

Proto-Turkic	Lit. Bashk.	Bashk. Pallas	Translation
*kirpik	кәрпек	Керпикляръ	eyelashes
*siŋil	һеңле	Сенгламъ	Sister (younger)

However, there are cases involving irregular reflexes: Proto-Turkic *i > ю (influenced by ü in the second syllable), ы, 0.

Proto-Turkic	Lit. Bashk.	Bashk. Pallas	Translation
*kičük/-g	кесе	Кюскыня	few
*kili	кеше	Кышя	human
*kili		Кши	human

It can be seen that the forms involving e correspond to the literary Bashkir and to most other dialects. The preservation of *i is a characteristic feature of Northwestern dialects, cf. (Mirzhanova 2006: 144, 213): in the XIX century, such reflex was presented in the dictionary

of N. F. Katanov, see (Katanov, 1901): *jip-ʒä* “land-Loc.,” *jip-ʒin* “landGen.,” *it-tär* “dog-Pl.” This reflex is also presented in the Northwestern audio dictionaries on LingvoDoc, collected in the villages of Nizhnecherekulevo, Verkhneyarkeyevo, Iteevo, Elpachikha, Konyukovo, Kuzemyarovo, Karaidel, Urshadu. In Mirzhanova (1979: 175), this feature is also noted for the Dem accent of the southern dialect.

ʋ vs. й vs. 0 < Proto-Turkic *-b-

There are only two doublet forms of the Proto-Turkic *b, cf.

Proto-Turkic	Lit. Bashk.	Bashk. Pallas	Translation
*seb-	һейәү	Суярга Севукликь	to love love

But there are words involving Proto-Turkic *b > 0, cf.

Proto-Turkic	Lit. Bashk.	Bashk. Pallas	Translation
*dabul	дауыл	Дауль	storm
*sib	һыу	Су, Со	water
*Ebür(d)ek	өйрәк	Урдякь	duck

And another example involving Proto-Turkic *b > ʋ, cf.

Proto-Turkic	Lit. Bashk.	Bashk. Pallas	Translation
*jAb-	яуызлык	Явузлыкь	evil

From the examples, it can be seen that in the literary Bashkir, these words involve a transition Proto-Turkic *b > y/й. The phenomenon of monophthongization for those diphthongs, that in the literary Bashkir language have й as the second part, is characteristic of the Northwestern dialect, for example, in Karaidel үрәнәү — lit. өйрәнәү, cf. (Mirzhanova, 2006: 23). When considering the transition Proto-Turkic *b > ʋ in the dictionary of P.S. Pallas in accordance with literary Bashkir, we cannot be sure that these are not just different ways of recording a diphthongoid combination.

ɣ vs. 0 vs. ʋ < Proto-Turkic *-g-

For Proto-Turkic *g in the Bashkir dictionary of P.S. Pallas, there are three different reflexes: ɣ, ʋ, and 0. There are several doublets for these reflexes, cf.

Proto-Turkic	Lit. Bashk.	Bashk. Pallas	Translation
*sɣ-	һыйыр	Сюрь Сыгырь	“cow”
*ogul	ул	Ауль Уль	“son”
*Agɣ	ауыз	Аусь	“mouth”

These types of reflexes are not limited to doublet forms, cf. the preservation of the intervocalic Proto-Turkic *g, cf.

Proto-Turkic	Lit. Bashk.	Bashk. Pallas	Translation
*sɣɣöl (/ *sögil)	һаҡал	Саҡаль	“beard”
*ulug	өлкән	Улугь	“great”
*bogur	боғаз	Бугась	“throat”

Transition of intervocalic Proto-Turkic *g > ʋ, cf.

Proto-Turkic	Lit. Bashk.	Bashk. Pallas	Translation
*jogan	йыуан	Джювань	“fat”
*būg	быу	Бувь	“vapour”
*sag	һау	Савсаляметь	“healthy”

Transition of intervocalic Proto-Turkic *g > 0, cf.

Proto-Turkic	Lit. Bashk.	Bashk. Pallas	Translation
*jagı	яу	Джау	war
*dāg	тау	Тау	mountain
*ogul	улан	Оулань	baby

From the examples given, it can be seen that the preservation of *g* and its loss correspond to the literary Bashkir language. As noted earlier, it can be assumed that the use of *в* in accordance with lit. *y* as the second element of the diphthong is only a way of recording.

Summing up the results of the analysis of doublet forms and similar reflexes of Proto-Turkic phonemes, it can be confidently stated that in the XVIII century, there were at least two dialects in the Bashkir. One of them coincided with the eastern one, the characteristic features of which were the development of Proto-Turkic *j > дж-, Proto-Turkic *č > с, Proto-Turkic *i > е, Proto-Turkic *b > в (у), й, Proto-Turkic *g > в (у), г/к and the second dialect, coincided with the north-western, and it preserved unchanged Proto-Turkic *j-, Proto-Turkic *č, Proto-Turkic *i, а. Proto-Turkic *b dropped out, being the second part of the diphthong, which was monophthongized. There is also one example of the development of Proto-Turkic *jin 3-, which indicates the presence of different accents of the Northwestern dialect already in the XVIII century.

Part 2: Special Development Is not Shown by Doublet Forms in the Dictionary by P.S. Pallas

Below are examples of double reflexes of Proto-Turkic phonemes that do not have doublets in the dictionary, and we do not know whether this is a dialect variant or a transitional stage. But as shown below, all these variants are also characteristic of Northwestern dialects.

ыI vs. и < Proto-Turkic *ı

Proto-Turkic *ı in the Bashkir dictionary of P.S. Pallas can be preserved, cf.

Proto-Turkic	Lit. Bashk.	Bashk. Pallas	Translation
*Kı5jn		Кынарға	to hit
*Kı5ı	кыз	Кыскыня, Кызъ, Кысь	virgin
*Kı5ı-	кызыл	Кызыль, Кысыл	red
*dirɲa-k	тырнактар	Тарнактарь	nails

But in some cases, Proto-Turkic *ı > i, cf.

Proto-Turkic	Lit. Bashk.	Bashk. Pallas	Translation
*jıl	йыл	Джилъ	year
*čı5pın	себен	Сибинь Чибинь	a fly
*sičgan	сыскан	Цисгань	mouse
*tjs	еҫ-	Исбелмякъ	sense of smell
*čij	сей	Чи	wet

The development of Proto-Turkic *ı > i is occurring in some Northwestern dialects, in particular, in Nizhnebel'sko-yk, Gaininsky, see (Mirzhanova, 2006: 144, 213), which confirms the hypothesis stated earlier that the second dialect, word forms in which differ from literary Bashkir, coincided with the northwestern one.

y (vs. o) < Proto-Turkic *o

In almost all cases, Proto-Turkic *o turns into *y* in the Bashkir dictionary published by P.S. Pallas, cf.

Proto-Turkic	Lit. Bashk.	Bashk. Pallas	Translation
*tolku-	тулкын	Тулкынъ	waves
*kol	кул	Куль	hand
*orman	урман	Урмань	forest
*ot	ут	Уть	fire
*toı	тузан	Тузань	dust

Only one example displays a reliable preservation of the Proto-Turkic *o: *тонгусь* “pig” < Proto-Turkic **doŋur*. This form can be explained by the fact that in modern Northwestern dialect, in particular, Gaininsky accent, cf. (Mirzhanova 2006: 214), and southern dialects, for example, Ik-Sakmar Demsky accent, cf. (Mirzhanova 1979: 32–33, 176), there are cases of preservation of Proto-Turkic *o. This also confirms the hypothesis that word forms with vocalism, that are different from the literary language in the dictionary of P.S. Pallas, likely were north-western.

We will not list the forms that coincide with literary Bashkir (Proto-Turkic **ö > y*, **e > и*), or when the exception is presented in less than three forms. Below, we will analyze cases when the Bashkir dictionary by P.S. Pallas contains an archaic reflex that coincides with the Proto-Turkic one but was lost in the literary language and most Bashkir dialects.

Part 3: Special Language Development in the Dictionary by P.S. Pallas Coincides With the Proto-Turkic Language, but not With the Literary Bashkir Language

Plural Affix *LAR

One of the most important diagnostic features distinguishing Bashkir dialects is the morphophonological alternation of suffixes that begin with *-л*. As stated in Mirzhanova (1979: 17), “All word-forming affixes and plural forms with an initial *-л*, in the southern dialect are implemented by two phonetic variants (with initial *-л* and *-н*) in contrast to the eastern dialect, where a four-variant type of affixes functions (with initial *-л*, *-д*, *-з*, *-т*).” The Northwestern type of alternation of affixes currently coincides with the southern dialect. But as was shown in “Graphemic features of books of the XIX century” (2022: 425) and manuscript dictionary published by N. F. Katanov Belebeevsky accent of the North-Western dialect, there still was alternating type of affix, that coincided with the Eastern dialect, in particular, the plural affix had variants *лар — läp, ла,р — lä,р, тар — täp, та,р — tä,р, дар — дәp, да,р — дә,р, Зар — Зäp, За,р — Зä,р*. As shown in “Graphemic features of books of the XIX century” (2022: 425), these variants are also present in the books of A. G. Bessonov, which were written in the XIX century in the eastern dialect. It seems interesting to establish when the plural affix -LAR had developed four stages of morphophonological alternation which are characteristic of the eastern and the northwestern dialect in the XIX century? It was shown earlier that there were two dialects recorded in the Bashkir dictionary by P.S. Pallas: eastern and northwestern. Unexpectedly, it was discovered that forms with alternations were not recorded in the dictionary by P.S. Pallas, cf. examples of using the plural affix after different types of bases: Lit. Bashk. *каштар* vs. *Кашларь* “eyebrows,” Lit. Bashk. *кешеләр* vs. *Кышилярь* “people,” *Тарнакларь* “nails,” *Танауларь* “nostrils,” Lit. Bashk. *бармактар* vs. *Барнакларь* “fingers,” Lit. Bashk. *көрпөктәре* vs. *Көрпиклярь* “eyelashes,” Lit. Bashk. *яңактар* vs. *Янгакларь* “jowls,” *Безларь* “we,” *Анларь* “they.”

Thus, the analysis of the data in the dictionary published by P.S. Pallas allows us to deduct the time of the appearance of morphophonological alternation in Bashkir dialects. It was the beginning of the XIX century. Interestingly, in Kazakh language³ in the dictionary of P.S. Pallas, the alternation in the plural suffix is also not recorded, although it is present in the modern literary language, cf. lit. kazak. *тырнақтар*, kazak. *Тырнақларь* “nails” < Proto-Turkic **dırŋa-k*; lit. kazak. *кірпіктер*, kazak. *Көрпеклярь* “eyelashes” < Proto-Turkic **kırpik*.

Preservation of the Proto-Turkic *s

The second most important diagnostic feature is the development of Proto-Turkic *s in Bashkir dialects. As noted in Mirzhanova (1979: 18) “By the use of phonemes *h*, *ç*, the accents of the southern dialect are fundamentally different from the accents of the eastern dialect, and by their distribution in the word — from the literary language. The phonemes *h*, *ç* of the southern dialect originate from the etymological *s* in the Turkic languages...In the literary language; the spirant *h* is regularly being used instead of the common Turkic *c* in the beginning of the root morpheme and affix.” In the Eastern dialect, the implementation of Proto-Turkic *s (> lit. Bashk. *h*) depends on the accent, see Maksyutova (1976: 17): “In the Ai dialect, *h* is only used in the beginning of a word, but in the middle of a word, instead of *h* commonly used in the literary language, *ç* is used.” In the Argayash accent, “one of the specific phonetic features of the dialect is the parallel use of the sounds *ç*, *h*,” cf. (Maksyutova, 1976: 38). In the northwestern dialect, the sound *h* was absent as a reflex of Proto-Turkic *s, according to Mirzhanova (2006: 13), the sound *c* was used instead.

However, in the dictionary by P.S. Pallas, Proto-Turkic *s is preserved in all examples, cf.

Proto-Turkic	Lit. Bashk.	Bashk. Pallas	Translation
* <i>siŋil</i>	<i>һеңле</i>	<i>Сенгламь</i>	sister (younger)
* <i>Kurg-sak</i>	<i>кортағы</i>	<i>Курсакь</i>	stomach
* <i>ijs</i>	<i>еç-</i>	<i>Исбелмякь</i>	sense of smell
* <i>sag</i>	<i>һау</i>	<i>Савсаляметь</i>	healthy
* <i>siç-</i>	<i>һыйыр</i>	<i>Сюрь, Сыгырь</i>	cow

The number of such examples is easy to multiply, but there is only one example when Proto-Turkic *s > ç, cf. *Цисгань* “mouse” < Proto-Turkic **stçgan*. Presumably, this reflex arose due to the assimilative influence of Proto-Turkic *ç in the middle of the word. It seems that the dictionary by P.S. Pallas reliably displays that the transition of Proto-Turkic *s to *h*, *ç* in the southern and eastern dialects also occurred only at the beginning of the XIX century. The fact that at the end of the XIX century a reflex similar to the modern one was presented in the Eastern dialect is proved by the texts written at the end of the XIX century, cf. (Normanskaja, 2022: 410).

3 See <http://lingvodoc.ispras.ru/dictionary/4295/1/perspective/4295/2/view>

Preservation of Proto-Turkic *u, *ü

In the P.S. Pallas dictionary there is almost complete absence of the fracture of the back-row Proto-Turkic *u, *ü.

Proto-Turkic *u is preserved in the vast majority of cases in the Pallas dictionary, unlike in the literary Bashkir language and most dialects, cf.

Proto-Turkic	Lit. Bashk.	Bashk. Pallas	Translation
*dūr (~ *-ū-)	тоҙ	Тузъ	“salt”
*bujŋur (*būjŋūr) =	мөгөҙ	Муюзъ Мугуз	“horn”
*Kul	кош	кушь	bird
*Kum	ком	Кумъ	sand
*burun (*burin)	мурун	Бурунь Мурунь	nose nose
*Kud-	койоу	Куряга	pour
jul-dur (-dīr)	йондоҙ	Юлдузь	star
*urī-n	үзән	Узень	valley
*urī-n	оҙонлоҫо	Узюнлыкъ	length
*ulug		Улугъ	great
*Kurg-sak	корһағы	Курсакъ	stomach
*Kul-kak	колак	Кулакъ	ear

There are only a few examples of standard development for the Bashkir language: *Соло* “oats,” lit. bashk. *Соло* “oats,” lit. bashk. *һоло* < Proto-Turkic *suli / *sūli, *Торь* “stand,” lit. bashk. *тор* < Proto-Turkic *dur-. Proto-Turkic *ü is represented in a small number of words by P.S. Pallas, cf.

Proto-Turkic	Lit. Bashk.	Bashk. Pallas	Translation
*jūrüm	йөҙөм	Джюзумьемеш	grape
*gün(eļ) / *guñal	көн	Кюнь	day
*tün	төн	Тюнь	night
*jürek	йөрәк	Зюрякъ, Джюрякъ, Юряк	heart

Only, in one example, there is vowel fracture, cf. *Джокъ* “cart” < Proto-Turkic *jü.

As far as we know, there are currently no Bashkir dialects that have systematically preserved the Proto-Turkic *u, *ü. Thus, the analysis of the dictionary by P.S. Pallas allows us to establish when the process of the fracture of these vowels began, and it was in the XIX century, since in the books of the XIX century there are no fundamental differences from modern dialects, cf. (Normanskaja, 2022: 398).

Conclusion

Of course, a complete analysis of the Bashkir dictionary published by P.S. Pallas is a task to be carried out in the future, since it is an extremely valuable piece of work of the XVIII century that has significant differences from later texts of the XIX century.

But already now it can be argued that in the Bashkir language of that period, there were two dialects that corresponded to the modern north-western and eastern.

The eastern Bashkir dictionary by P.S. Pallas was characterized but following innovations: Proto-Turkic *j > дж-, Proto-Turkic *č > c, Proto-Turkic *i > e, Proto-Turkic *-b > в (у), й, Proto-Turkic *g > в (у), г/к, Proto-Turkic *o > y, Proto-Turkic *e > и. These innovations are present in modern eastern dialect, but Proto-Turkic *u, *ü, *s, and plural affix *LAr are not, but they are recorded in the Pallas dictionary.

In the words of P.S. Pallas's dictionary which are similar to the modern northwest dialect, most of the Proto-Turkic phonemes that have undergone changes in the modern literary language, at that time were still coincided with the Proto-Turkic ones: *j-, *č, *i, *u, *ü, *s, and the plural affix *LAr. But there were a number of innovative changes that characterize modern Northwestern dialects: Proto-Turkic *-b > 0, Proto-Turkic *i > i, Proto-Turkic *o > y, Proto-Turkic *e > и. There is also one example of the development of Proto-Turkic *jin 3-, which indicates the presence of different accents of the Northwestern dialect already in the XVIII century.

Thus, the analysis of the dictionary published by P.S. Pallas makes it possible to clarify the chronology of changes in Bashkir dialects and to prove that the changes of the Proto-Turkic *u, *ü, *s and the plural affix *LAr, the last two of which were considered fundamental for the allocation of the southern Bashkir dialect, see (Mirzhanova 2019: 17–19), occurred only in the XIX century. At present, it is not entirely

clear how and when the allocation of the southern dialect began, it seems that further analysis of the texts of the XIX century will allow to find an answer to this question.

The material also shows that in the Bashkir language spoken in the late XVIII century was completed two sound changes: Proto-Turkic $*-b->O$ in $(\mu)y$, $*\ddot{o}>y$.

For comparison, in Pallas Kazakh dictionary, only one sound change that was completed that distinguished it from the common Turkic proto-language according to the reconstruction (EDAL): $*-b->O$;

In the Tatar dictionary (Pallas, 1787–1789)—2 sound changes: Proto-Turkic $*-b->O/v/y$, $*\ddot{o}>y/y$;

In the Nogai dictionary (Pallas, 1787–1789)—1 sound change: Proto-Turkic $*-b->v$;

In the Hill Mari language, cf. (Normanskaja, 2021: 91–99)—2 sound changes: Proto-Mari $*\acute{c} > c$, $*-j > O$;

In the South Khanty (Tobolsk) cf. (Normanskaja, 2022: 84–93)—5 sound changes: Proto-Khanty. $*a > o$, $*\mathfrak{c} > u$, $*l > t/tl$, $*\acute{c} > t'$, $*w > O/_u$;

In the North Khanty (Berezovsky) cf. (Normanskaja, 2022: 84–93)—3 sound changes: Proto-Khanty $*kV > x$, $*\acute{c} > \acute{s}$, $*\acute{c} > \acute{s}$;

In the East Khanty (Vasyugan), see (Normanskaja, 2022: 84–93)—1 sound change: Proto-Khanty $*\lambda > O/j$;

In the Perm (Western) Mansi dictionary (Pallas, 1787–1789)—1 sound change: Proto-Mansi $*-y > O$;

In the Northern Mansi, only one transition, according to the dictionary [Pallas, 1787–1789)—1 sound change: Proto-Mansi $*k|_{V_{back}} > x$.

This comparison leads to a conclusion that from the point of view of sound changes in the XVIII century, the Kipchak languages were so close to each other as Hill Mari, Meadow Mari, and other dialects of the Mansi language are to each other. At the same time, the Khanty dialects or languages according to the European classification differed more significantly from each other. And indeed, mutual understanding between native speakers of the Kipchak languages is preserved in the XXI century, but the native speakers of Western and Eastern Khanty do not understand each other.

-Bashk. Pallas: Bashkir dictionary (Pallas, 1787–1789)

-Kazak.: Kazakh language

-Lit. Bashk.: Literary Bashkir language

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Declaration of Interests: The author declare that they have no competing interest.

Funding: The author declared that this study has received no financial support.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

References

- Katanov N. F. (1901). *Report on a trip made from July 20 to August 20, 1898 to Belebeyevsky district of Ufa province. Scientific notes of the Imperial Kazan University*. 1-3 books. pp. 1-90.
- Maksyutova N. H. (1976). *The Eastern dialect of the Bashkir language in comparative historical coverage*.
- Mirzhanova S. F. (1979). *The Southern dialect of the Bashkir language*. Ufa.
- Mirzhanova S. F. (2006). *The Northwestern dialect of the Bashkir language (formation and current state)*. Ufa.
- Normanskaja. (2021). The first Mari dictionary – an archaic text or concordance of the words from different Mari dialects? *Ural-Altai Studies*. 3(42), p. 91–99.
- Normanskaja, M.- ed. (2022). Graph-phonetic features of monuments of the XIX century. Series: Cyrillic monuments in the Uralic and Altaic languages, ed. By
- Pallas P. S. (1787–1789). *Comparative dictionaries of all languages and adverbs. Ch. 1, 2*, St. Petersburg.

Yapılandırılmış Özet

Başkurtça'da Doğu, Güney ve Kuzeybatı olmak üzere günümüzde üç ana lehçe bulunmaktadır. Her lehçede, monografalarda bahsedilen ayrı şiveler görülür. P.S. Pallas'ın Başkurt Sözlüğü ile yapılan kapsamlı inceleme sonucu 18. yüzyıl Başkurtça'nın, günümüz modern lehçelerinden önemli ölçüde farklı olduğu görülür.

P.S. Pallas Başkurt Sözlüğü günümüzde, LingvoDoc platformunda çevrimiçi olarak bulunmaktadır.

Bölüm 1: P.S. Pallas tarafından yayımlanan sözlükte özel dil gelişimi çift formlarla temsil edilmektedir.

P.S. Pallas'ın Başkurt Sözlüğü'nde bazı kelimeler için çift biçimler bulunur ve bunlar muhtemelen farklı lehçelerin varlığına işaret eder.

Aşağıda aynı grafiksel farklılıklara göre sınıflandırılmış bu tür biçimler bulunmaktadır:

- дж / й / з < Proto-Türkçe *j: й'li biçimler Başkurtça'da, doğu lehçesi sınırındaki aksanlar hariç güney aksanlarının çoğuna karşılık gelir. (kuzeybatı lehçeleri ve дж'li biçimler Doğu Başkurt lehçesine, "жоканье," Kuzeybatı lehçesinin Tanypsky, Gaininsky ve Nizhnebelsko-Yk şivelerinde nadiren bulunan Proto-Türkçe *j > s geçişi karşılığıdır.)

- ч vs. с < Proto-Türkçe *ç: Daha önceki örnekte olduğu gibi, çift refleks oluşumu çift biçimlerle sınırlı değildir. Aynı zamanda düzenli Proto-Türkçe *ç içeren sözcüklerde görülür. (ç'nin korunduğu örnekler) Proto-Türkçe *ç > s geçişi daha az yaygındır.

- е vs. и < Proto-Türkçe *i, *e: i'nin korunması Kuzeybatı lehçelerinin karakteristik bir özelliğidir.

- в vs. й vs. о < Proto-Türkçe *-b-: Proto-Türkçe *b'nin yalnızca iki çift biçimi varsa da Proto-Türkçe *b içeren sözcükler de vardır (> о ve Proto-Türkçe *b > в içeren başka bir örnek)

- г vs. о vs. в < Proto-Türkçe *-g-: P.S. Pallas'ın Başkurt Sözlüğü'nde Proto-Türkçe *g için üç farklı yansıma vardır. (г, в, о)

Proto-Türkçe sesbirimlerin çift biçimlerinin ve benzer reflekslerinin analizinin sonuçlarını özetleyerek XVIII. yüzyılda Başkurtça'da en az iki lehçe olduğu güvenle ifade edilebilir. Bunlardan biri doğudaki ile örtüşür. Karakteristik özellikleri Proto-Türkçe *j > дж-, *ç > с, *i > е, *b > в (у), й, *g > в (у), г/к ve ikinci lehçe kuzeybatı ile çakışır ve değişmeden Proto-Türkçe *j-, *ç, *i, а, *b, tek sesli hâle getirilen çift seslinin ikinci kısmı olarak düşmüştür. Ayrıca Proto-Türkçe *j'nin 3-deki gelişiminin bir örneği, Kuzeybatı lehçesinin farklı aksanlarının varlığını gösterir ve XVIII. yüzyılda bile mevcuttur.

Bölüm 2: Özel gelişim P.S. Pallas'ın sözlüğündeki çift biçimlerle gösterilmemiştir.

ы vs. и < Proto-Türkçe *ı: P.S. Pallas'ın Başkurt Sözlüğü'ndeki Proto-Türkçe *ı korunabilir. Ancak bazı durumlarda Proto-Türkçe *ı > i ve gelişimi bazı Kuzeybatı lehçelerinde ortaya çıkar.

у vs. о < Proto-Türkçe *o: P.S. Pallas'ın Başkurt Sözlüğü'nde Proto-Türkçe *o hemen hemen her durumda y'ye dönüşür. Sadece bir örnekte Proto-Türkçe *o'nun korunduğunu görülür. (тонгусь 'domuz' < Proto-Türkçe *doñur) Bu durum, modern Kuzeybatı lehçesinde, (özellikle Gaininsky şivesi) ile güney lehçelerinde (özellikle Іk-Sakmar Demsky şivesi), Proto-Türkçe'de *o'nun korunduğu gerçeğiyle açıklanabilir.

Bölüm 3: P.S. Pallas'ın Başkurt Sözlüğü'ndeki özel dil gelişimi Proto-Türk dili ile örtüşmekte ancak edebî Başkurt dili ile örtüşmemektedir.

-Çoğul eki *LAR: Başkurt lehçelerini birbirinden ayıran en önemli teşhis özelliklerinden biri -л ile başlayan eklerin morfonolojik değişimidir. Daha önce belirtildiği üzere P.S. Pallas'ın Başkurt Sözlüğü'nde doğu ve kuzeybatı olmak üzere iki lehçe bulunur. Beklenmedik bir şekilde, dönüşümlü biçimlerin P.S. Pallas tarafından sözlükte kaydedilmemiş, sadece -лар biçimlerinin olduğu belirtilmiştir.

-Proto-Türkçe *s korunması: İkinci en önemli tanısal özellik, Başkurt lehçelerinde Proto-Türkçe *s'nin gelişimidir. P.S. Pallas'ın Başkurt Sözlüğü'nde Proto-Türkçe *s tüm örneklerde korunmuştur. Proto-Türkçe *s > ç olduğunda sadece bir örnek bulunur. (Цисгань "fare" < Proto-Türkçe *sıçgan). Muhtemelen bu refleks, kelimenin ortasındaki Proto-Türkçe *ç'nin asimilatif etkisi nedeniyle ortaya çıkmıştır. P.S. Pallas'ın Başkurt Sözlüğü'nde, güney ve doğu lehçelerinde Proto-Türkçe *s'nin h, ç'ye geçişinin de ancak XIX. yüzyılın başlarında gerçekleştiği gösterilir. XIX. yüzyılın sonunda, Doğu lehçesinde modern lehçeye benzer bir yansımanın sunulduğu, XIX. yüzyılın sonunda yazılmış metinlerle kanıtlanmıştır.

-Proto-Türkçe *u ile *u'nun korunması: P.S. Pallas'ın Başkurt Sözlüğü'nün bir diğer önemli arkaik özelliği Proto-Türkçe *u, korunmasıdır. Proto-Türkçe *u, edebî Başkurt dili ve çoğu lehçenin aksine, Pallas sözlüğündeki vakaların büyük çoğunluğunda korunmuştur. Başkurtça için sadece birkaç standart gelişim örneği görülür. (Соло "yulaf," lit. bask. Соло "oats," lit. bashk. холо < Proto-Türkçe *suli / *sulı, Торь "stand," lit. bashk. топ < Proto-Türkçe *dur-) Proto-Türkçe *u P.S. Pallas tarafından az sayıda kelimeyle temsil edilir.

P.S. Pallas'ın Başkurt Sözlüğü aşağıdaki yeniliklerle karakterize edilmiştir (Proto-Türkçe *j > дж-, *ç > с, *i > е, *-b > в (у), й, *g > в (у), г/к, *o > у, *e > и.) Bu yenilikler modern doğu lehçesinde mevcut olsa da Proto-Türkçe *u, *u, *s ve çoğul eki *LAR yoktur. Ancak Pallas sözlüğünde kaydedilmiştir. S. Pallas'ın Başkurt Sözlüğü'nün Kuzeybatı bölümünde o dönemde modern edebî dilde değişime uğramış, Proto-Türkçe fonemlerin çoğu hâlâ Proto-Türkçe olanlarla örtüşmektedir. (*j-, *ç, *i, *u, *u, *s ve çoğul eki *LAR)

Pallas sözlüğünde modern Kuzeybatı lehçelerini karakterize eden bir dizi yenilikçi değişiklik görülür. (Proto-Türkçe *-b > о, *ı > і, *o > у, *e > и)

Ayrıca, XVIII. yüzyılda Kuzeybatı lehçesinin farklı aksanlarının varlığına işaret eden 3-de Proto-Türkçe *j'nin gelişiminin bir örneği de vardır. Böylece, P.S. Pallas tarafından yayımlanan sözlüğün analizi, Başkurt lehçelerindeki değişikliklerin kronolojisini netleştirmeyi ve Proto-Türkçe *u, *u, *s ve son ikisi güney Başkurt lehçesinin tahsisi için temel kabul edilen *LAR çoğul ekindeki değişikliklerin sadece XIX. yüzyılda meydana geldiğini kanıtlamayı mümkün kılmaktadır. Şimdilik güney lehçesinin tahsisinin nasıl ve ne zaman başladığı tam olarak açık değildir. XIX. yüzyıl metinlerinin daha fazla analiz edilmesi ile bu belirsizliğin büyük ölçüde aydınlatılacağına inanmaktayız.

Гендерные стереотипы в казахско-кыргызских пословицах и поговорках

Kazak ve Kırgız Atasözlerinde Cinsiyet Algısı

Perception of Gender in Kazakh and Kyrgyz Proverbs

Mayramgül DIYKANBAY
Moldir ILGISHEVA

Atatürk Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve
Edebiyatları Bölümü, Erzurum,
Türkiye

Department of Contemporary
Turkish Dialects and Literatures,
Atatürk University, Faculty of
Letters, Erzurum, Turkey

АННОТАЦИЯ

Когда речь идет о гендерной политике в обществе, то мы знаем о том, что обычно говорят больше о женщинах, нежели о мужчинах. Для того, чтобы понять гендерную политику одного общества, необходимо внимательно изучить занимаемое место обеих полов в обществе. Для детального изучения культуры народа, необходимо обратиться к истокам устного народного творчества. В статье рассматриваются аспекты гендерного стереотипа в казахских и кыргызских пословицах и поговорках. В данной работе использовался метод качественного исследования и на первом этапе был проведен подробный анализ научных трудов по данной теме. С целью выявления гендерных стереотипов был проведен анализ более трехсот казахских и кыргызских пословиц и поговорок и было отсеяно схожие по смыслу. Гендерно маркированных пословиц и поговорок, из которых пятьдесят две относятся к женщинам и двадцать к мужчинам, двадцать четыре пословицы характеризуют оба гендера в сопоставлении. Также анализируются пословицы и поговорки про детей различных полов, из которых двадцать семь относятся к девочкам и тринадцать к мальчикам, а также двадцать один относятся к обоим. Согласно полученным данным, женщины занимают важное место в обществе, в котором доминируют мужчины. Кроме того, было отмечено, что при воспитании детей эффективное влияние имеет личность матери, нежели отца, и что не только физические, но и психологические заботы семьи возложены на мать.

Ключевые слова: Казахи, кыргызы, пословицы и поговорки, гендерное равенство, женщина, мужчина

ABSTRACT

When it comes to gender, it is generally understood that studies are mostly conducted on women. However, to understand a society's gender perception, it is necessary to look not only at women but also at how men are constructed within society. Gender perception varies between societies. Therefore, to understand a nation's culture and way of life, it is necessary to draw on its oral culture. In this context, the gender perception, roles assigned to genders, and attitudes toward genders found in anonymous cultural memory, namely proverbs, must be examined. This study focuses on gender perception in Kazakh–Kyrgyz proverbs. Using a qualitative method, the study first reviewed previous works on Kazakh–Kyrgyz proverbs and identified proverbs. In order to identify gender stereotypes, an analysis of more than 300 Kazakh and Kyrgyz proverbs and sayings was carried out, and those similar in meaning were eliminated. Gender-marked proverbs and sayings, of which 52 refer to women and 20 to men and 24 proverbs characterize both genders in comparison. Proverbs and sayings about children of different sexes are also analyzed, of which 27 refer to girls and 13 to boys and 21 refer to both. Then, the gender perception of Kazakh–Kyrgyz people was analyzed based on the proverbs collected. According to the findings, although men are considered superior in the Kazakh–Kyrgyz society, women still have an important place. It was also emphasized that the mother's personality has a greater influence on children than the father's and that not only physical but also psychological needs are met by the mother.

Keywords: Kazakh, Kyrgyz, Proverbs, Gender Equality, Women, Men

Geliş Tarihi/Received: 28.04.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 07.06.2023

Yayın Tarihi/Publication Date: 10.07.2023

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Mayramgül DIYKANBAY
E-mail: mayramgul.diykanbayeva@
atauni.edu.tr

Atif: Diyanbay, M., & Ilgisheva, M.
(2023). Kazak ve Kırgız Atasözlerinde
Cinsiyet Algısı. *Turcology Research*, 78,
287-295.

Cite this article as: Diyanbay, M., &
Ilgisheva, M. (2023). Perception of
Gender in Kazakh and Kyrgyz Proverbs.
Turcology Research, 78, 287-295.



öz

Toplumsal cinsiyet söz konusu olduğunda genellikle çalışmalar kadın üzerinden yapıldığı anlaşılmıştır. Ancak bir toplumun cinsiyet algısını kavrayabilmek için sadece kadına değil erkeğin de toplum içinde nasıl inşa edildiğine bakmak gerek. Dolayısıyla bir toplumun kültürünü, yaşam tarzını anlamak için o milletin sözlü kültüründen yararlanmak lazım. Bu bağlamda anonim bir kimliğe sahip ve toplumsal bellek olarak kabul ettiğimiz atasözlerinde geçen cinsiyet algısı, cinsiyetlere verilen roller, cinsiyetlere olan bakış tespit edilmesi gerekir. Bu çalışmada Kazak-Kırgız atasözlerinde cinsiyet algısı ele alınmıştır. Nitel yöntemin kullanıldığı bu çalışmada ilk önce Kazak-Kırgız atasözleri ile ilgili çalışmalar taranmış ve kadın, erkek, erkek ve kız evlat ile ilgili atasözleri tespit edilmiştir. Kazak ve Kırgızların toplumdaki cinsiyet algısını anlayabilmek için üç yüzden fazla atasözü taranmış, benzer ve anlam olarak yakın olanlardan sadece biri tercih edilmiştir. Çalışmada cinsiyet konulu kadın ile ilgili 52, erkek ile ilgili 20, her ikisini de içeren 24 atasözü üzerinde durulmuştur. Ayrıca çocuklar ile ilgili atasözlerinden kızla ilgili 27; erkekle ilgili 13, bunula birlikte her ikisini de kapsayan 21 atasözü ele alınmıştır. Sonra elde edilen atasözleri üzerinden Kazak-Kırgızların cinsiyet algısı çözümlenmiştir. Ulaşılan bulgulara göre erkeğin egemen olduğu Kazak-Kırgız toplumunda her ne kadar erkek üstün gibi görülse de kadının önemli yeri olduğu görülmüştür. Ayrıca çocuklar üzerinde de babadan ziyade annenin kişiliğinin etkili olduğu, sadece fiziki değil psikolojik ihtiyaçların da anne tarafından karşılandığına vurgu yapılmıştır.

Anahtar kelimeler: Atasözleri, Cinsiyet Eşitliği, Kadın, Erkek

Введение

Гендер: В словаре «гендер» (gender) – значит «грамматический род, естественный род, род, соответствующий полу» (Денисова, 2002: 256). Термин «гендер», отражает сегодня одну из важнейших составляющих процесса глобализации человечества. Наиболее часто встречаемым определением, используемым при дефиниции «гендера», является понятие «пол». Что касается гендерной политики, это – деятельность, направленная на устранение гендерной дискриминации и обеспечение равенства прав, льгот, обязанностей и возможностей женщин и мужчин во всех сферах жизни общества» (Акин ve vd, 2003: 73). Для того, чтобы понять гендерную политику одного общества, необходимо внимательно изучить занимаемое место обоих полов в обществе. Так как стереотипы по поводу неравенства между полами отметили различия между обществами. Для детального изучения гендерного фактора, необходимо обратиться к истокам устного народного творчества. Советский писатель Алексей Горький утверждает, что: «Подлинную историю трудового народа нельзя знать, не зная устного народного творчества» (1953: 328), устное народное творчество народа дает ключи к разгадке его образа жизни, его взглядов на жизнь, его родного языка и религии и т. д. Жанры устного народного творчества выражают чувства, мысли и взгляды народа как по содержанию, так и по внутренней структуре. А так же с помощью культурного наследия одного народа мы понимаем психологию всего человечества, его характер и интеллект. В статье рассматриваются аспекты гендерного стереотипа в казахских и кыргызских пословицах и поговорках.

Пословицы и поговорки: Пословицы являются одним из жанров устного народного творчества того или иного народа и веками передаются из уст в уста, от поколения к поколению. Пословицы, которые несут глубокий смысл поучают нас и дают советы опираясь на многолетний опыт народа. Они являются принятыми и широко употребляемыми обществом высказываниями (Бообекова, 2022: 32–35). Послание, передаваемые пословицами, имеют значительное культурное наследие к которым должен прислушиваться каждый индивид (Акбалк, 2013: 82). Цель или задача пословиц – сохранить и передать подрастающему поколению духовную культуру народа. Понять пословицы значит понять общество. В данной работе были изучены пословицы с точки зрения гендерного восприятия, который позволит выявить роль гендеров в казахском и кыргызском обществе.

В устном народном творчестве казахского народа пословицы и поговорки называются «мақал-мател», а у кыргызского - «мақал-лакап». Отличие терминов в обоих языках, например мақал являющегося эквивалентом пословицы от мател/лакап, поясняется в аннотированных словарях казахского и кыргызского языка следующим образом: «Мақал – короткие, образные, действенные слова, дающие мудрость и совет, на основе жизненного опыта; «Мател/лакап – это короткие предложения, которые дают пример какого-либо события, правды жизни, характеристики в человеческой природе, отношении и поведении» (Абдулдаев, Исаев, 1969: 416/747; Габдуллин, 1996: 79). В данной работе перечислены несколько примеров, объясняющих разницу между «мақал» и «мател/лакап». Мақал: «Еменнин майысканы сынганы, ердин кайысканы олгени» (Согнулся дуб – значит сломается, колеблется храбрец – значит погибнет); «Сез атасы ыр, сез катасы чыр» (Правильное (главное) слово – стихи, неправильное слово – ссора); «Еңбек етсең ерінбей, тояды қарның тіленбей» (Работай не ленись, не попрошайничая будешь сыт); «Эл четине жоо келсе жан аяган жигитпи, жакшы көрген досунан мал аяган жигитпи» (Джигит ли тот, который щадит свою жизнь, когда враг пришел, джигит ли тот, который не умеет делиться всем с лучшим другом!?)

Мател/лакап: «Көрі, көрінің сөзі дәрі» (Слово старца – лекарство), «Жыгылган оогонго күлет» (Упавший смеется над спотыкающимся); Как видно из приведенных выше примеров, в мақал есть рифма, а в мател/лакап рифма не обязательна. Казахские и кыргызские фольклористы А. Оразакин и С. Мусаев утверждают, что в «мақал» законченная подытоженная мысль; а в «мател/лакап» они заявляют, что мысль была просто высказана, но вывод не сделан (Оразакин, 2005: 4; Мусаев, Таштемиров, 1954: 188).

Материал, методы, обзор

В данной работе, которая была выполнена в два этапа используется качественный метод исследования. Первый этап - это сбор информации и анализ документов. Всего было проанализировано десять различных источников о казахских пословицах: «Қазақтың мақалдары мен мәтелдері» Отабая Турманжанули, «Қазақ мақал-мәтелдері» Мадата Аккозина, «Қазақ халқының ауыз әдебиеті» Малика Габдуллина, «Мақал-мәтелдер» Балтабая Адамбаева; о кыргызских пословицах: «Кыргыздын макалдары менен лакаптары» и «Кыргыз элинин макал-лакаптары» Бубуй Керимжановой, «Макал-ылакаптардын тарбиялык мааниси» и «Кыргыз макал-ылакаптары» Шаршаке Усупбекова, «Кыргыз элинин макал, лакаптары» Сапарбека Закирова, «Кыргыз макал-ылакап, учкул сөздөрү 10551» Мухамеда Ибрагимова. Из этой литературы нами были выделены пословицы, содержащие связанные с гендерной тематикой.

Что бы избежать повторов при выборе пословиц и поговорок, мы не рассматривали идентичные или схожие пословицы и поговорки в казахском и кыргызском языке. Например, «Эрди намыс, коёнду камыш өлтүрөт» (Честь убивает храбрых мужчин, камыш - кролика). Либо выбирали одну из аналогичных по смыслу и структуре пословиц, как например в пословицах «Катынын жаман болсо комшуң кетет» (Если жена плохая, сосед уйдёт) и «Катынын жаман болсо конок кетет» (Если жена плохая, уйдет гость), и анализировали.

В вводной части статьи мы попытались с помощью примеров объяснить различие между "макал" и "мәтел/лакап". Затем был объяснен метод исследования использованное при написании статьи. Основная часть работы состоит из двух заголовков: «Жена, муж и семья» и «Мальчик и девочка». В заключительной части попытались найти и изложить связь между определёнными подзаголовками.

Жена, муж и семья

В гендерной политике каждого общества имеются определённые неписанные правила бытия. Правила различаются в зависимости от времени, места и культурных особенностей (Akbalik, 2013: 82). Одной из таких правил является отведенная обществом роль для женщины и мужчины. При изучении казахских и кыргызских пословиц и поговорок выясняется, что общество включает в себя весь спектр образа жизни. В данной исследовательской работе в пословицах проанализировали место мужчины и женщины в обществе, об их равенстве или неравенстве, место отца и матери, о роли членов семьи/родителей, место девочки и мальчика, а также положение мужчины и женщины в родственных отношениях. Местом, где начинается ролевая гендерная политика общества, является семья (Ucar, Dogruer, 2016: 97). В статье особое внимание уделено семье, которая совершает регулировку отношений между полами в обществе. К тому же, семья защищает культурные ценности общества и передает их подрастающему поколению. В казахском и кыргызском обществе в семье и среди супругов доминируют мужчины. Но вместе с этим во многих пословицах выделяется место женщины, и уделяется особое значение молодым девушкам, так как когда речь идёт о семье, институт семьи представлен женским полом. Женщина может быть как созидательницей семьи, так и разрушительницей. На примере следующих пословиц и поговорок мы видим, что женщина является неотъемлемой частью общества и лицом обеспечивающей непрерывность жизни в доме: «Аял үйгө тартылган желек, бала элге калтырган белек» (Женщина – знамя в доме, ребенок – подарок обществу), «Әйел – үйдің көркі, еркек – түздің көркі» (Женщина – краса дома, мужчина – краса народа), «Аялсыз калган өлгөнгө эсеп» (Остаться без женщины равносильно смерти), «Аялсыз өткөн жашоону көрбөгөн, баласыз өткөн бакыт көрбөгөн» (Жизнь без женщины – бессмысленна, жизнь без детей – несчастна), «Аял болбосо ашкана жетимсирейт» (Если нет женщины, то кухня сиротеет), «Аял эрдин жарым өмүрү» (Женщина – половина жизни своего мужа), «Үйді қырық еркек толтыра алмайды, бір әйел толтырады» (Заполнить дом не под силу сорока мужчинам, а одной женщине под силу), «Аялсыз үй суусуз тегирмен» (Дом без женщины, мельница без воды), «Жақсы қатын жаман еркекті адам етеді» (Хорошая женщина превратит плохого мужчину в человека/короля). Эти примеры лишний раз подчеркивают тот факт, что институт семьи представлен женщинами, а значить семья – это место, принадлежащее женщине (Akbalik, 2013: 86). Одним словом, в приведенных выше пословицах выделены, что без женщины, не будет и порядка в доме. В пословицах можно увидеть, что женщины также играют важную роль в экономическом развитии семьи, например: «Жаман әйел байына жалғыз атын сойғызар, жақсы әйел жолдасын жоқтан құрап тойғызар» (Плохая жена заставляет мужа зарезать единственного коня, хорошая жена накормит мужа приготовив еду из остатков), «Еркек үйдің иманы, әйел үйдің жиғаны» (Мужчина – вера (имам) очага, женщина – собирательница очага). Отсюда можно сделать выводы, что женщины играют немаловажную роль в определении места мужчины в семье и обществе. Пословицы и поговорки «Алғаның жақшы болсо жақаң ағарат, алғаның жаман болсо сакалың ағарат» (Если хорошая жена, то воротник рубашки побелеет; если плохая жена, то борода поседеет), «Жақсы әйел жарының жақсылығын асырар, жамандығын жасырар» (Хорошая жена превозносит все хорошее и скрывает все плохое мужа), «Катын жақшы эр жақшы, вазир жақшы хан жақшы» (Если жена хорошая, то и муж хороший, если визир хороший, то и правитель хороший), «Аялың мықты болсо бактың, аялың кыйды болсо каттың» (Если жена хорошая, тебе повезло, если плохая, ты сбился с пути), «Жаман катын чобур ат, эркекті тез картайтат» (Плохая жена подобна хромой лошади, быстро состарит мужа), «Жақшы аял үйдүн жайсаңы, жаман аял үйдүн шайтаны» (Хорошая жена – счастье в доме, плохая жена – дьявол в доме), «Жаман ат мингенче жөө жүргенуң артык, жаман аял алгыча бойдок жүргенуң артык» (Лучше ходить пешком, чем ездить на плохом коне; лучше быть холостым, чем жениться на скверной женщине), «Әйелің жақсы болса басың күнде төрде, әйелің жаман болса басың күнде көрде» (Если жена хорошая, то твое место каждый день во главе дома, если твоя жена плохая, то твое место каждый день в могиле), «Жаман қатын байымен өшігеді, жаман айғыр тайымен өшігеді» (Плохая жена становится врагом мужу, плохой жеребец становится врагом своему жеребенку) наглядно раскрывают влияние женщины на мужчину. Итак, очевидно, что ключевую роль в определении статуса мужчины (мужа) в обществе играет женщина. Основа счастливой

семьи – женщина, секрет счастливого брака в женщинах. Женщина может своими действиями как навести порядок в доме, так его и разрушить. «Катының жаман болсо конок кетет, балаң жаман болсо бактың кетет» (Если жена плохая, то гости покинут дом; если ребенок плохой, то счастье покинет дом), «Жакшы болсо катының, келип турат жакының, жаман болсо катының качып турат жакының» (Если жена хорошая, то родственники придут к тебе, если жена плохая, то родственники оставят тебя), «Әйелінен сескенген, ауылдасына шай іш демејді» (Муж, который боится жены, не напоить соседа или земляка чаем), «Алғаның жақсы болса, бұл дүниенің шырағы» (Если жена хорошая – ваш путеводитель по жизни), «Ерін баққан әйел елін де бағады» (Заботливая жена – позаботится и о родственниках и соседях) – из этих пословиц и поговорок следует, что женщина играет большую роль в выстраивании отношений мужчины с его родственниками, друзьями и соседями. На основании выше приведенных примеров можно сказать что, если женщина хорошая, она связывает членов семьи, в противном случае она является разрушительницей всех отношений в семье. Проанализировав выше перечисленные пословицы и поговорки, можно прийти к выводу, что женщина и в казахских и в кыргызских семьях выступает в роли связывающего звена родственных отношений. Таким образом, при предоставлении мужчин в общественной жизни всегда следует помнить об ответственности женщины как жены (Genç, 2018: 23).

Выявлено, в пословицах, как бы не доминировали в выборе супруги мужчины, но и здесь женщина занимает немаловажное место. Из следующих пословиц «Катын албай кайын ал» (Женись не на женщине, женись на ее родственниках (обрати внимание на ее родословную), «Тексіз жерден қыз алма» (Не женись на девушке с неизвестным происхождением), можно сделать выводы, что превосходство и достоинство женщины, выходящей замуж, зависит от ее семьи и родственников. Далее следуют пословицы «Эр тайын тартат» (Герой становится похожим на своего дядю со стороны матери), «Жігіттің жақсысы нағашыдан» (Хорошая сторона мужчины зависит от его родственников со стороны матери). Здесь мужчинам рекомендуют выбирать жену с хорошими родственными корнями, так как родословная женщины напрямую влияет на детей, которых она родит и воспитывает.

Однако пословицы о критериях выбора мужчин при создании семьи не существуют. Из пословиц: «Анасын керіп қызын ал, аяғын керіп асын іш» (Понаблюдав за матерью, можешь жениться на дочери, посмотрев на посуду, можешь есть из нее) можно сделать вывод что женщина является избранной со стороны мужчины, а не той, кто выбирает себе супруга. Другой альтернативы для женщин выше упомянутых обществах при выборе партнера нет. Отсюда следует, что мужчина как создатель семьи должен быть разборчивым при выборе спутницы жизни. Чтобы иметь крепкую и хорошую семью, ему необходимо найти и жениться на девушке из приличной семьи. В нашем обществе девственность девушки имеет большое значение. Но вместе с тем, в некоторых пословицах, как «Қызга бергіс жубан бар, тайга бергіс кунан бар» (Бывают вдовы, которых нельзя променять на девственницу, бывают кобылы, которых нельзя променять на жеребенка) упоминаются, что некоторые женщины, которые разошлись или овдовели, могут быть предпочтительнее девственниц.

Традиционном обществе казахов и кыргызов, одним из основных показателей в становлении настоящей семьи является рождение ребенка. По контекстам пословиц и поговорок о важности ребенка в семье, то можно увидеть традиционный устой общества. Поскольку ребенок продолжатель рода, это ценность, которая важна. Отсутствие ребенка унижительно для семьи. Например, «Балалуу үй падышалуу үй» (Дом с детьми подобен дворцу султана), «Балалуу үй, бактылуу үй» (Дом с детьми – счастливый дом), «Балалы үй гүлістан, баласыз үй көрістан» (Дом с ребенком подобен раю на земле, дом без ребенка подобен кладбищу), «Бала адамдын канаты» (Ребенок – крылья человека). В следующих пословицах «Мөмөсүз дарак отун, төрөбөгөндөн кийин эмнеси анын катын!» (Бесплодное дерево – это бревно, что за женщина, которая не рожала!), «Баласыз аялдан улагы бар эчки артык» (Коза с козленком ценнее женщины без детей), «Сиырды жақсы көрсеткен артындағы танасы, әйелді жақсы көрсеткен қасындағы баласы» (Корова с теленком станет ценнее, а женщина – с ребенком), «Баласыз ана гүлсіз алма» (Бездетная мать – яблоня без цветов), «Баласы жоқ ханым тұл, баяны жоқ ғалым тұл» (Женщина без ребенка – несчастна, ученый без признания – несчастен) показывают, что только женщина несет ответственность за присутствие ребенка в семье. В этом контексте, в то время как бесплодная женщина подвергается укорам со стороны общества, то фертильности женщин предстает как положительная черта.

Гендерный стереотипы выше перечисленных казахских и кыргызских пословицах показал, что родительская ответственность возложена на женщину. Отмечается и большая разница при рождении ребенка в семье, между мальчиками и девочками. В пословицах и поговорках: «Жаман аял қыз тууыт, қыз тууса да қыш тууыт» (Плохая женщина рождает девочку и рождает зимой), «Ұлыңды алып қыз берсе қорлағаны құдайдың, қызыңды алып ұл берсе сыйлағаны құдайдың» (Если Аллах вместо сына даст дочь, Он унижит тебя; если Аллах вместо дочери даст сына, то Он почтит тебя), «Қыз бен жылқы жаудікі» (Девушка и конь принадлежат врагу), «Қыз теленбеген қарызбен тең» (Девушка подобна неоплаченному долгу), «Уулсуз ата, канаты кыркылған куш» (Отец без сына – птица с подрезанными крыльями), «Ұлы бардың ұрпағы бар» (Есть сын, есть и потомство), «Ұл туғанға күн туар» (Кто родит сына, у той все мечты сбудутся), «Қыз ессе үйдің іші жұт, ұл ессе үйге құт» (Дочь растёт в доме к голоду, если растёт сын в доме к благу). Понятно, что в патриархальном обществе казахов и кыргызов, мальчик желанен по сравнению с девочкой, а отсутствие сына – повод для печали.

В пословицах и поговорках «Катын өлсө кайгы жок, кайра төшек жаңырат» (Ничего страшного, если женщина умрет, кровать обновится (еще раз женится), «Қатын өлді, қамшының сабы сынды» (Женщина умерла, сломалась рукоятка кнута) из этих выше перечисленных примеров можно сделать вывод, что женщины не имеют никакой значимости в обществе, так же непринято жалеть женщину. Среди пословиц нельзя встретить пословиц о втором браке женщины, которая стала вдовой, но это не относится к мужчинам. Мужчины в этих обществах могут иметь несколько жен.

В пословицах о влиянии матери и отца на ребенка, о воспитании и дисциплине, и роли матери и отца, можно проследить, что личность и роль матери оказалась влиятельней, чем личность отца. Отец является защитником и добытчиком, мать же остается

хранительницей домашнего очага. Поэтому в пословицах отец уходит на второй план. При рассмотрении пословиц «Аталуу жетим арсыз жетим, энелүү жетим эрке жетим» (Ребенок без отца – несчастный сирота; Ребенок без матери – избалованный сирота), «Атанын каргышы ок, эненин каргышы бок» (Проклятие отца как на свинец, проклятие матери как на грязь/дерьмо), «Анасыз үй панасыз» (Дом без матери равен дому без покровителя) можно увидеть, что мать показана нам с любовью и состраданием, а отец – с его авторитарной натурой.

Есть пословицы и поговорки где присутствуют отрицательные мнения о женщинах. При анализе пословиц и поговорок с негативными откликами о женщинах хотелось бы заметить, что женщины показаны интеллектуально неполноценными, неряшливыми и ненадежными. Об этом свидетельствуют такие пословицы и поговорки, как «Аялдын акылы кыска, чачы узун» (У женщины волос длинен, а ум короток), «Қатын ақылсыз, бақа құйрықсыз» (Женщина без ума, лягушка без хвоста), «Катындан башка душман жок, койнуңда жатып билинбейт» (В своих объятиях не заметишь, что жена твой главный враг), «Катыным сокур, жаным тынч» (Жена слепа, я спокоен), «Жаман катын башын жуубай биттен көрөт, аягын жуубай иттен көрөт» (Плохая жена с грязной головой винит вшей; не помыв посуду винит собаку), «Қатының ұрысқақ болса шекең тырысқақ болады» (Если твоя жена сварливая, твой висок будет морщинистым). В пословице «Кунаажын көзүн сүзбесе, бука мурунтугун үзбөйт» (Если корова не захочет, то бык не вскочет) женщина является соблазнительницей и виновницей «грехов» мужчин. По народным поверьям казахов и кыргызов «Жақсы әйел – иманның жартысы» (Хорошая жена – половина веры твоей), но в другой поговорке «Аял шайтан» (Женщина – чертовка/сатана) женщина является источником зла и ее следует избегать. Выделяются пословицы и поговорки, в которых показаны отрицательные стороны и мужчин, и женщин. Глупость обеих полов подчеркиваются в пословицах и поговорках «Жаман катын кетем деп коркутат, жаман эркек өлем деп коркутат» (Плохая жена пугает тем, что уйдет; плохой муж пугает тем, что покончит жизнь самоубийством), «Алжаке кызга жалжаке күйөө жолугат» (Легкомысленной девушке встретится несерьезный парень), «Жаман ер жай бұзады, жаман әйел үй бұзады» (Плохой мужчина разрушает свое окружение, плохая женщина разрушает весь дом), «Жаман катын эр коруйт, жаман эркек жер коруйт» (Глупая женщина ревнует своего мужа, глупый мужчина ревнует свой дом), «Жаман әйел төсегінен белгілі, жаман жігіт есебінен белгілі» (Плохую женщину видно по порядку в доме, плохого мужчину – по средствам в кармане), «Катыны жамандын казаны сынык, эркеги жамандын бычагы ийри» (У плохой жены казан отколот; у плохого мужа нож погнут), «Адеби жок жигит жүгенү жок атка окшош, адеби жок катын кабанаак итке окшош» (Гнусный мужчина подобен лошади без поводья, а мерзкая женщина подобна сварливой собаке). Однако, в пословицах «Алган эри жарашса кара катын ак болот» (Несчастливая женщина станет счастливой, если муж хороший), «Жакшы эрге кыз барса сылап сылап султан кылат, жаман эрге кыз барса уруп согул ултан кылат» (Если девушка выйдет замуж за хорошего мужчину, то он будет баловать ее как султаншу, если девушка выйдет замуж за плохого мужчину, то он сделает ее рабыней), «Жаман еркек әйелінің жанын жеп рахаттанады» (Плохой мужчина, причиняя боль своей жене, получает удовольствие) субъектом является мужчина. В указанных пословицах придается большое значение на характерные черты мужчины, которые или прославляют женщину, или принижают её. «Бакпаса мал кетет, карабаса катын кетет» (Если не кормить скот, останешься без него, если не кормить жену, останешься без неё), «Аял алсаң отун ал, бир кучагын ашык ал» (Если ты собрался жениться, купи дрова, да на одну охапку больше возьми) – эти пословицы объясняют об обязанностях мужа по отношению к жене. Эти назидательные пословицы делают акцент, что супруги должны надлежащим образом выполнять свои обязанности, чтобы поддерживать порядок в семье. В таких пословицах и поговорках, как «Эркектин жаманы аялдын экинчи кудайы» (Даже худший из мужчин – второй Бог женщины), «Алтын баштуу аялдан бака баштуу эр жакшы» (Мужчина с лягушечьей головой – ценнее золотоголовой женщины), «Койлуу катын куйрук жейт, эрдүү катын таяк жейт» (Пастушья жена ест курдюк; замужняя женщина получает побои), «Қатының тентек болса қамшың жуан болсын» (Если твоя жена упряма, пусть твой кнут будет жестким), «Ер құны жақсы жүз жылқы, қатын құны жартысы» (Мужчина стоит сотни хороших лошадей, женщина – вдвое меньше), «Ат сыйлаған жөө баспайт, эр сыйлаған эшикте калбайт» (Мужчина, уважающий своего коня, не будет пешком ходить; женщина, уважающая своего мужа, не останется на улице), мужчина представлен как главный в семье, а женщину отстраняют на второй план. Даже если муж плохой, женщина должна смириться, не замечать в нем недостатков, видеть в муже второго Бога. «Эрден кийин урмат жок, энеден кийин төркүн жок» (После смерти мужа тебя не будут уважать, после смерти матери не будет родственников) в многовековом патриархальном обществе женщину уважали в обществе, ей необходимо быть при муже.

Можно заметить в пословицах и поговорках, что полигамия у казахов и кыргызов не приветствовалась. Пословицы «Эки катын алғаның, чоң балээге калғаның» (Кто берет в жены двух женщин, того ждет большая беда), «Эки эчкиң болсо үйүң толо быштак, эки аялың болсо үйүң толо мушташ» (Если у тебя две козы, твой дом полон творога; если у тебя две жены, твой дом полон ссор), «Бір әйел сүйік, екі әйел күйік» (Одна жена мила, две жены – беда), «Бірінші әйел шекер, екінші әйел бекер» (Первая жена сахар, вторая жена пустышка), «Екі қатын алғаның, өзінді отқа салғаның» (Жениться на двух женщинах – значит бросить себя в огонь), «Екі қатын алыпсың, бір пөлеге қалыпсың» (Ты женился на двух женщинах, значит, ты в беде) являются доказательством того, что общество не одобряет многоженство.

На основе анализа пословиц следует сделать следующее заключение, что на женщин возложена большая ответственность в создании и сохранении семьи. Понятие семьи ассоциируется с женщиной, и женщины представляют семью в большей степени, чем мужчины. Женщина является важным звеном в семье, она играет значимую роль в жизни мужа, отдаляя или сближая его от родственников и друзей. Женщина как хранительница очага несет больше ответственности за сохранение домашнего очага и в целом целостности общества.

Мальчик и девочка

В каждом обществе, в каждой культуре есть гендерная политика. Источником гендерной политики является биологическая роль мужчины и женщины. Однако именно патриархальное общество определяет гендерные роли (Gürsu, 2017: 51). Поэтому

у казахов и кыргызов мужчины и женщины во многом отличаются социальным статусом. По мнению казахов и кыргызов, мужчина является главой семьи по причине биологического превосходства, он отвечает за обеспечение жизнедеятельности дома, защиту родины и так как он является добытчиком, большое время находится вдали от дома. Женщина же находится в доме, и ей отведена роль роженицы и воспитательницы детей.

В традиционных обществах, одной из главных целей семьи, является рождение детей. Существование ребенка в семье и приписываемое значение ему меняются от общества к обществу и с изменением социально-экономического и культурного уклада внутри одного и того же общества (Diykanbayeva, 2016: 131). На основе изученного материала можно с утверждением сказать, что различие между мужчинами и женщинами в традиционной семье раскрываются еще с детства. Эта прослеживается и в казахском, и в кыргызском обществе. Поэтому сын, продолжатель рода линии отца, считался предпочтительным, желанным ребенком, нежели дочь.

При изучении значимости детей в казахско-кыргызских пословицах и поговорках, можно заметить гендерный фактор общества. Образы девочек в пословицах и поговорках обычно связаны с ожиданием порядочности, нравственности, со становлением хорошей матерью, хорошей жены. Примером тому поговорка «Кызга кырк үйдөн тыйуу» (Девушку воспитывают в сорока домах), «Кыздуу үйдө кыл жатпайт» (В доме, где есть дочь, не должно быть ни соринки).

Мы видим, что дочь упоминается вместе с ее матерью, которая ей близка, в пословицах и поговорках «Ана тілін алмаған қыздан без» (Держись подальше от девушки, которая не слушает совета своей матери), «Энеси жоктун этеги ачык» (Подол юбки задран у сироты), «Эне көргөн тон бычат» (Девочка, у которой есть мать, шьет и вышивает), «Энеси жоктун эмчеги чоң» (У кого нет матери, у того большая грудь), «Анасын көріп қызын ал, қарысын көріп бөзін ал» (Поглядев на мать, можешь жениться на ней, посмотрев на прилавок можешь брать ткани). Дочь, живущая совместно с матерью, ассоциируется с матерью и упоминается вместе с ней. «Энеге жакын кыз күйет, отко жакын шиш күйет» (Дочь, которая близка матери, переживает за нее, щипцы, которые ближе к огню, нагреваются быстрее), «Ата тілін алмаған ұлдан без, ана тілін алмаған қыздан без» (Держись подальше от сына, который не слушает советов отца; держись подальше от дочери, которая не слушает советов матери), «Ұлдың ұяты әкеде, қыздың ұяты шешедә» (Позор сына отцу, позор дочери матери) эти пословицы и поговорки раскрывают отношения между матерью и дочерью. Поскольку хорошей женщиной в обществе считается та, которая является хорошей женой и матерью, то и пословицы и поговорки связаны с замужеством девушки. Принимается во внимание тот факт, что девушки, которых в последующем ждет замужество, считаются гостями в доме своего отца, об этом говорится в таких пословицах и поговорках, как «Кыз конок» (Девушка – гостя), «Кыз – жат жұрттық» (Девушка принадлежит чужбине), «Кыз башка үйдүн чырағы» (Девушка свет чужого дома), «Кызым колумдан учурган кушум» (Дочка – птица моя, упорхнувшая от отчего дома), «Кыз мұраты – кету» (Цель девушки выйти замуж), «Кызды сураганга бер, кымызды ичкенге бер» (Выдай девушку за того, кто просит её руки; налей кумыз тому, кто будет пить), «Кыздын бараар жери күйөө, буудайдын бараар жери тегирмен» (Предназначение девушки выйти замуж, предназначение пшеницы – мельница), «Күйөөге жетпей кыз тынбайт» (Девушка не успокоится, пока не выйдет замуж).

В пословицах «Тузду көп сактаба суу болот, кызды көп сактаба күң болот» (Не оставляй соль без присмотра слишком долго, намокнет, не заставляй девушку ждать слишком долго, она станет рабыней), «Аш кісі май таңдамас, көрі қыз бай таңдамас» (Голодный человек не выбирает еду, старая дева не выбирает мужа) говорится о том, что девушки должны выйти замуж, не засиживаться в доме отца, а пословиц и поговорок о том, что мужчины должны рано жениться, нет. «Кыздан жаман нерсе жок, өзге эрибей жатка эрийт, туздан жаман нерсе жок, майга эрибей сууга эрийт» (Нет человека хуже девушки, она отдаст свое внимание кому-то другому, не своим близким; нет еды хуже соли, она растворится в воде, а не в масле), «Кыздын төрүндө болгуча, уулдун улагасында бол» (Чем сидеть на почетном месте в доме дочери, лучше сидеть на пороге в доме сына) – и эти пословицы утверждают, что мальчики предпочтительнее, желаннее, чем девочки, и гендерное различие отчетливо просматривается между ними.

Если взглянуть в пословицах и поговорках, отношение к детям мужского пола, то можно понять, что они являются гарантом безопасности в семье. В следующих же пословицах «Эр жигит үйдө туулат, жоодо өлөт» (Доблестный мужчина рождается дома и умирает в бою), «Жигит болсоң шок бол» (Если ты джигит, то будь смелым), «Жигиттин сөзү өлгөнчө өзү өлсүн» (Мужчина умрет сам, чем не сдержит свое слово), «Эр жигит энеден туулат, эл үчүн өлөт» (Доблестный мужчина рождается от матери, но умрет за родину), «Атты арбада көр, жігітті ордада көр» (Ценят лошадей в запряженной повозке, а мужчину – в поле битвы) внимание акцентируют на том, что сыновьям присуще мужские черты характера, и они рождены для защиты Родины. И у казахов и у кыргызов для детей, воспитывающихся в полноценной семье примером являются их родители. Примером могут служить такие пословицы и поговорки, как «Кыз энеден үлгү албаса чоркок болот, уул атадан үлгү албаса коркок болот» (Девушка станет мастерицей, если будет брать пример с мамы, мальчик не будет трусом, если будет брать пример с отца), «Атасыз уул жетесиз, энесиз кыз никесиз» (Мальчик без отца считается безродным, девочка без матери считается бесприданницей), «Бала жакшысы атанын даңкы, кыз жакшысы эненин даңкы» (Хороший мальчик восславит отца, хорошая девочка восславит мать), «Атаны көрүп уул өсөт, энени, көрүп кыз өсөт» (Наблюдая за отцом, растет сын, наблюдая за матерью растет дочь). Можно сделать заключение: отец и мать служат моделями в воспитании детей, каждый родитель несет ответственность и за гендерное воспитание детей.

В пословицах «Атасы жиндинин бири жинди, энеси жиндинин баары жинди» (У сумасшедшего отца один сумасшедший; у сумасшедшей матери все сумасшедшие), «Энеси жаман эзели оңолбойт» (Ребенок с плохой матерью никогда не исправится) говорится, что мать, в сравнении с отцом, имеет большее влияние как физиологический так и психологический в процессе воспитания детей, что на ней больше ответственности. Мать первый и важный человек в воспитании и развитии личности

ребенка (Genç, 2018: 26). В таких пословицах говорится о влиянии матери в процессе воспитания детей в общем, и в основном является образцом подражания для дочерей. Мать создает и хранит семью, и от ее воспитания зависит гармония в семье.

В пословицах и поговорках женщина предстает перед нами как дочь, жена и мать, а мужчина описывается как сын, муж и как джигит – защитник Родины. На основе изученных пословиц и поговорок установлено что женщина описывается больше с положительной стороны, а так же положительные или отрицательные черты мужчины в пословицах и поговорках отражены как зависящие от женщины. Наконец мы видим, что в пословицах и поговорках отражаются взгляды и на женщин и мужчин. Гендерные отношения и различия, проанализированные в пословицах, не зависят от структуры общества. Вместе с этим, как упоминалось выше, при анализе казахских и киргизских пословиц и поговорок о гендере было видно что пословиц о женщинах больше чем о мужчинах, такая же ситуация про девочек и мальчиков.

Заклучение

Таким образом можно сделать вывод, что казахские и киргизские пословицы и поговорки подпитываются той культурной средой, в которой употребляются ежедневно. В анализе гендерных стереотипов в пословицах и поговорках казахов и киргизов, мы можем увидеть роли мужчины и женщины в обществе, и что большое внимание уделено женщине. В традиционных обществах, придающих большое значение семье, видно, что восприятие пола основано на женщинах. Семья является важным институтом, в котором женщины могут проявить и реализовать себя. И в то же время семья является тем местом, где ясно прорисовывают границы гендерных различий. Гендерные различия в ролях мужа, жены, отца, матери, сына и дочери можно объяснить в рамках семьи.

У казахов и киргизов, где мужчины занимают доминирующее положение в обществе, а женщине отводится второй план. Но в пословицах мы видим совсем иной облик женщины, она в отношении с родственниками, соседями, и в воспитании и влиянии на детей главенствует.

В рассмотренных нами казахских и киргизских пословицах и поговорках, гендерная роль женщины – это роль жены и матери. Роль матери главнее отца и поэтому основой семьи является женщина. Семья создается женщинами и оберегается ими, и поэтому в пословицах приветствуются девочки, воспитывающиеся в семье, готовящиеся к своей главной миссии – становление хорошей жены и матери. Если женщина часто встречается в пословицах, как созидательница семьи, то о мужчинах ничего не сказано. Однако, если впасть в подробности, то в пословицах можно проследить, что положение девочек и мальчиков в семье неравны, что мальчики желанные дети в семье и по статусу выше, чем девочки. Ребенок мужского пола ценится как защитник и продолжатель рода, а мать, родившая сына, прославляется и становится уважаемой в обществе. А дочь считали гостьей в семье и подчеркивали то, что она выйдет замуж и станет членом другой семьи. И так же мать несет ответственность за воспитание хорошей дочери.

В казахских и киргизских пословицах и поговорках утверждают, что женщины играют важную роль в укреплении родственных связей. Рассматривая стереотипы о женщинах и мужчинах, мы обнаруживаем негативные отзывы, особенно о женском поле. Если рассматривать казахские и киргизские пословицы и поговорки, изученные в данном исследовании, то мужчины и женщины формируются в соответствии с культурными устоями общества, к которому они принадлежат, и гендерными ролями, которые им отведены. Поэтому общество возлагает надежды на мужчин и женщин в соответствии с их гендерными ролями. В данной статье было выяснено, что причина некоторых различий между женщинами и мужчинами носит скорее культурный, чем биологический характер.

Можно утверждать, что в пословицах и поговорках казахского и киргизского народа гендерная политика обусловлено женщинами вместе с семьей. Мужчин гендерная политика не особо затронула, предоставляя им роль: отца, мужа, сына. Хотя мужчины занимают высокий статус, но в пословицах и поговорках они «приспосабливаются» под своих женщин. Изучение устной народной литературы показало, что казахская и киргизская традиция и культура придает большое значение женщинам, особенно матерям, и что роль женщины в доме является доминирующей. Было определено, что в пословицах и поговорках более подробно говорят о женщине-созидателе и матери. Глядя на роли полов, становятся понятно, что пословицы несут в себе традицию народа. Поскольку пословицы принадлежат народу (Kaplan, 2001: 9) и доверие к пословицам очень велико (Genç, 2018: 18), то изучать, анализировать пословицы полезно для того, чтобы понять позицию и мнение одного народа по отношению к мужчине и женщине.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Yazar Katkıları: Fikir – M.D., M.I.; Tasarım – M.D., M.I.; Denetleme – M.D., M.I.; Kaynaklar – M.D., M.I.; Malzemeler – M.D., M.I.; Veri Toplanması ve/veya İşlenmesi – M.D., M.I.; Analiz ve/veya Yorum – M.D., M.I.; Literatür Taraması – M.D., M.I.; Yazıyı Yazan – M.D., M.I.; Eleştirel İnceleme – M.D., M.I.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemişlerdir.

Finansal Destek: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Author Contributions: Concept – M.D., M.I.; Design – M.D., M.I.; Supervision – M.D., M.I.; Resources – M.D., M.I.; Materials – M.D., M.I.; Data Collection and/ or Processing – M.D., M.I.; Analysis and/ or Interpretation – M.D., M.I.; Literature Search – M.D., M.I.; Writing Manuscript – M.D., M.I.; Critical Review – M.D., M.I.

Declaration of Interests: The authors declare that they have no competing interest.

Funding: The authors declared that this study has received no financial support.

Литература

- Абдулдаев, Э. & Исаев, Д. (1969). *Кыргыз тилинин түшүндүрмө сөздүгү*, Фрунзе: Мектеп.
- Абрамзон, С. (1971). *Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи*, Ленинград: Наука.
- Адамбаев, Б. (1996). *Мақал-мәтелдер*, Алматы: Ғылым.
- Akbalık, E. (2013). Türk Atasözlerinde Cinsiyet Algısı, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 36, 81-90.
- Аккозин, М. (1990). *Қазақ мақал-мәтелдері*, Алматы: Қазақстан.
- Акимова, Т. (2011). Бабалар сөзі. Т. 67, *Қазақ мақал-мәтелдері*, Астана: Фолиант.
- А, Амантур. (2004). *Мақал-лақаптар, Кыргыз адабиятынын тарыхы*, Бишкек: Шам.
- Акин, А., Demirel S. (2003). Toplumsal Cinsiyet Kavramı ve Sağlığa Etkileri, *Cumhuriyet Üniversitesi Tıp Fakültesi dergisi, Halk Sağlığı Özel Eki*, 25(4): 3-82.
- Алибеков, Т. (2011). Бабалар сөзі. Т. 68, *Қазақ мақал-мәтелдері*, Астана: Фолиант.
- Алпысбаева, К. (2010). Бабалар сөзі. Т. 65, *Қазақ мақал-мәтелдері*, Астана: Фолиант.
- Алпысбаева, К. (2010). Бабалар сөзі. Т. 66, *Қазақ мақал-мәтелдері*, Астана: Фолиант.
- Алпысбаева, К. (2011). Бабалар сөзі. Т. 69, *Қазақ мақал-мәтелдері*, Астана: Фолиант.
- Бообекова, К. (2022). *Кыргыз тилиндеги лақаптардын жалпы мүнөздөмөсү*, Бишкек: Айат.
- Габдуллин, М. (1996). *Қазақ халқының ауыз әдебиеті*, Алматы: Санат.
- Geç, N. N. (2018). Atasözlerinde Toplumsal Cinsiyet Algısı Olarak Kadın, *Edebiyat / Folklor Dergisi*, 24, 94
- Горький, М. (1953). *О литературе*, Москва.
- Gürsu, U. (2017). *Kazak Atasözleri*, Ankara, Türk Dili Kurumu Yayınları.
- Денисова, А. (2002). *Словарь гендерных терминов*, Москва: Информация XXI век.
- Djukanbayeva, M. (2016). *Kirgizlarda Atalar Kültü*, Konya, Kömen.
- Ергобек, К. (2004). *Қазақ мақал-мәтелдері*, Түркестан: Туран.
- Жусупов, К. (2011). *Балдар жөнүндө макал-лақаптар, Кыргыздар, Т. XIII*, Бишкек: Бийиктик.
- Жусупов, К. (2011). *Макал-лақаптардын маани жайы, Кыргыздар, Т. XIV*, Бишкек: Бийиктик.
- Ибрагимов, М. (2005). *Кыргыз макал-ылакап, учкул сөздөрү 10551*, Карабалта: Салам.
- Ибраимов, К. (2016). *Кыргыз элинин оозеки сөз өнөрү*, Бишкек: Улуу Тоолор.
- Закиров, С. (1972). *Кыргыз элинин макал, лақаптары*, Фрунзе: Мектеп.
- Kaplan, M. (2001). *Kültür ve Dil*, İstanbul: Dergah.
- Көйкүн, Ж. (2014). *Қазақ мақал-мәтелдерінің алтын кітабы*, Алматы: Аруна.
- Керимжанова, Б. (1948). *Кыргыздын макалдары менен лақаптары*, Фрунзе: Кыргызмамбас.
- Керимжанова, Б. (1955). *Кыргыз элинин макал жана лақаптары*, Фрунзе: Кыргызстан мамлекеттик басмасы.
- Мусаев, С. & Таштемиров Ж. (1954). *Кыргыз адабияты*, Фрунзе.
- Оразакын, А. (2005). *Қазақ және әлем халықтарының танымал мақал-мәтелдері*, Алматы: Балауса.
- Турманжанулы, О. (1959). *Қазақтың мақалдары мен мәтелдері*, Алматы: Қазақстанның Мемлекеттік көркем әдебиет баспасы.
- Усупбеков, Ш. (1982). *Кыргыз макал-лақаптары*, Фрунзе: Кыргызстан.
- Усупбеков, Ш. (1967). *Макал-лақаптардын тарбиялык мааниси*, Фрунзе: Мектеп.
- Uçar, İ. & Doğruer, N. (2016). Kazak Türkçesinde Aile Bireyleri ile İlgili Atasözleri Üzerine Bir Çalışma, *Uluslararası Türkçe Edebiyatı Kültür Eğitim Dergisi*, 5(1), 94-107.
- Çakır, M. Y. (2020). Yeni Uygur Atasözlerinde Kadın ve Erkeğin Toplumsal Açından Temsili, *International Journal of Turkish Academic Studies*, 101-126.

Structured Abstract

When it comes to gender, it is generally understood that studies are mostly conducted on women. However, to understand a society's gender perception, it is necessary to look not only at women but also at how men are constructed within society. Gender perception varies between societies. Therefore, to understand a nation's culture and way of life, it is necessary to draw on its oral culture. In this context, the gender perception, roles assigned to genders, and attitudes toward genders found in anonymous cultural memory, namely proverbs, must be examined. This study focuses on gender perception in Kazakh–Kyrgyz proverbs. Using a qualitative method, the study first reviewed previous works on Kazakh–Kyrgyz proverbs and identified proverbs. Then, the gender perception of Kazakh–Kyrgyz people was analyzed based on the proverbs collected. According to the findings, although men are considered superior in the Kazakh–Kyrgyz society, women still have an important place. It was also emphasized that the mother's personality has a greater influence on children than the father's and that not only physical but also psychological needs are met by the mother. The Kazakh and Kyrgyz oral literature is very rich. Proverbs are one of the examples of oral folk art. Proverbs, passed down for centuries by word of mouth, from generation to generation, are one of the oldest genres of oral literature. Proverbs that have a deep meaning and teach us brief and meaningful advice from the many years of experience of the people are statements accepted and widely used by society. The purpose of proverbs is to preserve and pass on to the younger generation the culture of the people. To understand proverbs is to understand society. In this paper, the study of proverbs about the gender theme will reveal the point of view of society on this issue. The Kazakhs call proverbs and sayings “maqal-matel,” and the Kyrgyz call proverbs and sayings “makal-lakap.” In the gender policy of each society, there are certain norms for men and women. Norms vary by time, place, and culture. One of these norms is the role assigned by society for women and men. When studying Kazakh and Kyrgyz proverbs, it became clear that society includes the whole spectrum of lifestyle. In this research work, proverbs analyzed the place of a man and a woman in society, their equality or inequality, the place of a father and mother, the role of family members/parents, the place of a girl and a boy, as well as the position of a man and a woman in family relationships. The place where the role-playing gender policy of society begins is the family.

Erzincanlı Şair Şems-i Hayâlî'nin "Tuhfetü'l-Uşşâk"ında Tip ve Kişilikler

Types and Personalities in "Tuhfetü'l-Uşşâk" of Poet Şems-i Hayâlî Erzincanî

Erdoğan ULUDAĞ¹
Ruhi KARA²

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi,
Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal
Bilimler Eğitimi, Erzincan, Türkiye

Erzincan Binali Yıldırım University,
Faculty of Education, Turkish and
Social Sciences Education,
Erzincan, Turkey

Bu çalışma 9-12 Ekim 2022 tarihinde
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
tarafından düzenlenen "Uluslararası
Türk Dünyası Sempozyumu"nda sözlü
olarak sunulan "Erzincanlı Şair Şems-i
Hayâlî'nin "Tuhfetü'l-Uşşâk"ında Tip ve
Kişilikler" adlı çalışmanın geliştirilmiş ve
gözden geçirilmiş hâlidir.

Geliş Tarihi/Received: 27.03.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 07.06.2023

Yayın Tarihi/Publication Date: 10.08.2023

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Erdoğan ULUDAĞ
E-mail: euludag@erzincan.edu.tr

Atif: Uludağ, E., Kara, R. (2023).
Erzincanlı Şair Şems-i Hayâlî'nin
"Tuhfetü'l-Uşşâk"ında Tip ve Kişilikler.
Turcology Research, 78, 296-314.

Cite this article as: Uludağ, E., & Kara, R.
(2023). Types and Personalities in
"Tuhfetü'l-Uşşâk" of Poet Şems-i
Hayâlî Erzincanî. *Turcology Research*,
78, 296-314.



Content of this journal is licensed
under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial 4.0
International License.

ÖZ

Kaynakları, kendine özgü tarz, biçim ve muhtevasıyla Eski Türk edebiyatımız, dinî, tarihî, mitolojik ve folklorik temeller üzerine inşa edilmiş, yaklaşık altı asır süren edebî bir geleneğin mahsulünü oluşturmaktadır. Bu köklü edebiyatı anlayabilmek ve taşıdığı anlam derinliğini idrâk edebilmek için hangi kaynaklardan yararlandığını bilmek gereklidir. Din ve kültürün başı çektiği toplumsal hayatın en önemli değerleri arasında yer alan birçok unsur edebiyatımıza kaynaklık eder. Bu kaynaklar arasında yer alan tip ve kişilikler; şairlerin mensubu oldukları toplumda geçmişten yaşadıkları döneme kadar oluşturdukları kültür hazinesinin önemli bir parçasını ihtiva etmektedir. Edebiyatımızda edebî bir metnin tüm aksiyonu ve kurgulanması, temel öğelerden olan tip ve kişilikler üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu nedenle edebî bir metni tam olarak anlayabilmek için tip ve kişiliklerin doğru tespit edilmesi önemlidir. Şair, eserinde yer verdiği tip ve kişilikler sayesinde düşünceleri ve duygularını somutlaştırarak okuyucuya aktarır. Divan şiirinde, toplumun olağan yaşantısı içinde kendini gösteren ve belirgin davranışları temsil eden; âşık, ma'sûk, rakîp, Mecnûn, Leylâ, sâki, derviş gibi tipler dikkat çekmektedir. Dinî, tarihî, edebî, sanatkâr, mutasavvîf ve bilgin başlıkları altında tasnif ettiğimiz kişilikler ise, insanın kendi görüş, düşünüş ve tarzlarıyla şekillenerek, tekdüze davranışlar yerine değişken davranışlar sergiler. XIX. Yüzyılın daha ziyade yakın çevresi tarafından tanınan, ümmî divan-tekke şairlerinden olan Erzincanlı Şems-i Hayâlî şiirlerinde "Şems-i Hayâlî" (Hayâl-i Şems, Hayâlî Şems-i Nakşî) gibi mahlaslar kullanmıştır. Lelebi satarak geçimini sağladığı için "Lelebici Baba" olarak ün kazanmıştır. Mutasavvîf bir şair olan Şems-i Hayâlî'nin dinî ve tasavvufî telakkileri ihtiva eden ve tasavvufî bir neşve barındıran şiirleri coşku doludur. Bilinen tek eseri "Tuhfetü'l-Uşşâk" adlı Dîvân'dır. Şiirlerinde hem arûz hem de hece vezni kullanmıştır. Bu divan, şeyhini çok seven ve ona çok bağlı olan bir müridin hocasına duyduğu saygıyı, sevgiyi, bağlılığı; güzel, yalın bir ifadeyle aktaran önemli bir eserdir. Şems-i Hayâlî, şiirlerinde tasavvufu işlemiş ve birçoğunda tasavvufî tip ve kişiliklere yer vermiştir. Can-ı gönülden bağlı olduğu mürşidi Hayyat Vehbî (Terzi Baba) tüm şiirlerinde geçen bir kişilik olarak dikkat çekmektedir. Bu çalışmada Erzincanlı şair Şems-i Hayâlî'nin şiirlerinde geçen tip ve kişilikler tespit edilmiş ve incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Lelebici Baba, Şems-i Hayâlî, Tuhfetü'l-Uşşâk, Tip, Kişilik

ABSTRACT

With its distinctive sources, unique style, form, and content, Old Turkish literature is the outcome of a literary tradition grounded on theological, historical, mythical, and folkloric roots, which spanned for about six centuries. To comprehend such deep-rooted literature and to grasp the profundity of meaning it conveys, it is essential to apprehend which sources it uses. Numerous aspects, especially religion and culture, which are among the most significant social values, are the ancestors of our literature. Types and personalities considered among these sources embody a critical portion of the cultural treasure poets have generated for the society they belong to from the past to their era of existence. Type and personality as the primary themes are the focal points of all the action and construction in our literature regarding a literary composition. Therefore, it is essential to identify precisely these types and personalities to comprehend a literary text in its entirety. Poets convey their views and feelings to readers by embodying types and personalities in their work. Divan poetry remarks the types such as lover, beloved, rival, Mecnûn, Leyla, sâki, and dervish that symbolize specific behaviors and manifest themselves in ordinary social interactions. The personalities classified as religious, historical, literary, artisan, mystic, and scholar, on the other hand, are shaped by people's self-views, reflections, and styles, and thus they display erratic behaviors instead of stereotypical conduct. Şems-i Hayâlî Erzincanî, who lived in the 19th century and was recognized widely by his immediate circle, was one of the illiterate divan-khanqah poets

using pseudonyms (Nome de guerre) such as “Şems-i Hayâl” (Hayâl-i Şems, Hayâlî Şems-i Nakşî) in his poems. He gained a reputation as “Chickpea Father” since he earned his living by selling roasted chickpeas. As a Sufi poet, Şems-i Hayâlî’s poems comprise full of enthusiasm since they possess spiritual and mystical references posing mystical themes. His Divan, “Tuhfetü’l-uşşâk,” is his exclusively known piece of work. He utilized arûz prosody (wezni) and syllabic meter in his poems. This divan is a unique work conveying the respect, love, and dedication of a disciplined adherent who merely overloves his sheik and is very devoted to him, with a lovely and plain expression. In his poems, Şems-i Hayâlî embodied mysticism, portraying many Sufism-related types and personalities. He called attention to Hayyat Vehbî (Tailor Father), to whom he wholeheartedly devoted himself, as a personality cited in all his poems. Therefore, this study focused on identifying and assessing the types and personalities in the poems of the poet Şems-i Hayâlî Erzincanî.

Keywords: Leblebici Baba, Personality, Şems-i Hayâlî, Tuhfetü’l-Uşşâk, Type

Giriş

Edebî bir metnin temelini ve olayın esasını genellikle insan teşkil eder. İnsan faktörünü esas alan ve üzerine inşa edilen metinlerde yer alan kişiler aslında gerçek yaşam içerisindeki insanların edebiyata aksetmesidir. Sanatkârlar eserlerini oluştururken yaşantı içerisinde bizzat tecrübe ettiği muhtelif olayları kendi dünyaları içinde değerlendirip, bakış açıları nisbetinde yorumlayarak okuyucuya sunarlar. “Edebî metin içerisinde kurgulanmış olarak sunulan bu kişilere tip veya karakter, kişilik veya şahsiyet denilmektedir” (Doğruel, 2019: 1). Bir toplumun değer yargıları, yaşantısı, iç ve dış âleme bakışı, davranış şekilleri, inançları tip ve kişilik bağlamında şekillenir. “Kişilik ada bağlıdır, basmakalıp davranışlar sergilemez. Davranışları değiştendirir” (Akkuş, 1995: 20). Kişilik veya şahsiyetler tarihsel süreç içinde vücut bulan, belirli bir zaman diliminde ve belirli bir coğrafyada yaşadığı bilinen insanlardır. Hakkında çok az bilgi bulunan şahsiyetlerin tarihî süreç içindeki varoluşu ancak kaynaklar vasıtasıyla ispatlanabilir. Doğruel (2019: 4)’e göre; “Çoğu zaman bir tarikate veya dine mensup olması yönüyle ya da tarihteki bir başarısıyla veya ilim ve irfanlarıyla öne çıkan kişilikler müellifler tarafından genellikle memdûhunu övmek için benzetme amacıyla kullanılır.”

Tip, belirgin davranışları temsil eder. “Gerçekliği söz konusu edilen bazı şahsiyetlerin birer yansıması olup, gerçek hayatta yaşamış kişilerin belirgin özelliklerini kendi üzerlerinde toplayan, kurgulanmış ve idealize edilmiş sembollerdir. Bir tipin oluşabilmesi için çok uzun zaman gereklidir. Bu zaman içerisinde tip, toplumun temel değerlerini üzerinde taşıyarak, zuhûr ettiği toplumun kültür ve medeniyetini temsil edecek özellikler kazanır. Yüzyıllar boyu oluşan kültür, olgunlaşma sürecinde tipini de yetiştirip, eksik-aksak taraflarını tamamlayıp düzeltir. Olgun şeklini alan tip, toplumun temel değerlerini temsil eder” (Akkuş, 1995: 20). Tipler toplum içerisinde oluşan değer yargılarına göre genellikle müspet ve menfi olmak üzere iki şekilde oluşur. “Bu tipler birbirlerine zıt özellikler gösterir ve bu zıtlık toplum yapısındaki baskın anlayışa göre şekillenir. Rind-zâhid, âşık-rakip vb. Bazen de gerçek kişilikler, gösterdiği özellikler ve toplumun onları algılayış şekline dolaylı tipe yaklaşmış ve edebî eserlerin içerisinde tip olarak yer almışlardır” (Kaplan, 1985: 144). Edebî eserlerin tam manasıyla idrak edilerek değerlendirilebilmesi için yazarın eserini kaleme aldığı tarihin, dönemin tespit edilmesinde yazarın sosyal çevresinin, inanç dünyasının ve karakter yapısının öğrenilmesinde tip ve şahsiyetler, araştırma yapanlara mühim ipuçları verirler. Tip ve kişilikler, yazara ait bilgiler vermesinin yanında, aynı zamanda eserin zuhûr ettiği toplum hakkında da bilgi verir. Bu sebeple tarihî akış içinde meydana getirilen bir edebî eseri lâıykıyla idrâk ve tahlil edebilmek için evvelâ eserin içerisinde yer alan tip ve kişilikler doğru bir şekilde tespit ve analiz edilmelidir.

Bu çalışmada yer alan Tip-Kişilik tasnifi Akkuş (1995) tarafından yapılan tasniften hareketle şu şekilde oluşturulmuştur:

“Tipler: Tahayyülî/Tasavvurî tipler, Dinî-Tasavvufî tipler ve Hikâye kahramanları”

“Kişilikler: Dinî Kişilikler, Diğer dinî kişilikler, Tarihî-efsanevî kişilikler, Mutasavvıf kişilikler, Edebî kişilikler ve Bilgin kişilikler”

Bu tasnifleme esas alınarak XIX. Yüzyılın ümmî divan-tekke şairlerinden olan Erzincanlı Şems-i Hayâlî, yaygın olarak bilinen adıyla Leblebici Baba’nın divânı *Tuhfetü’l-uşşâk* incelendi. Divânda yer alan tip ve kişilikler tespit edilip, haklarında bilgiler verilerek, değerlendirmeler yapıldı.¹

Şems-i Hayâlî

Şems-i Hayâlî, “1221 (M.1806) yılında Erzincan’ın Zatkıç (Değirmenköy) adlı köyünde doğmuştur. Abdurrahman Efendi’nin oğludur ve ümmîdir. Leblebici Baba diye tanınmış olsa da, asıl adı Süleyman’dır” (Aşçı İbrahim Dede, 2006: 11/1028). Ümmî olduğunu Aşçı İbrahim Dede, Hatırât’ında (2006: 11/1028), “Leblebici Baba kuddise sırrıhu’l-azîz ümmî olduğu halde, Hazret-i Hayyât efendimizin halifeleri olup acib ü garîb gazeliyatı var idi” diyerek ifade etmiştir. Köyündeki sıbyan mektebine devam etmiş ancak bitirmeye muvaffak olamamıştır. “İyi bir tasavvuf kültürüne sahip olduğu ve özel bir eğitimden geçtiği şiiirlerinden anlaşılmaktadır. Erzincan’ın Gelengeç mahallesinde ikamet eden Süleyman Efendi, Erzincan şehir merkezinde bir dükkânda leblebicilik yaparak geçimini sağlamış ve bu meslekten dolayı Leblebici Baba diye ün kazanmıştır” (Aktepe, 1997: 9). Tuhfetü’l-uşşâk adını verdiği divânında; Terzi Baba’yı mürşidi, şeyhi olarak, her fırsatta zikreder. Hayyat Vehbî mahlasını kullanarak şiiirler yazan Terzi Baba’ya ve kurucusu olduğu Nakşibendî tarikatına intisap etmeden önce, bir başka tarikatla bağlantısının olup olmadığı bilinmemektedir. Ancak şiiirlerinin hepsinde Terzi Baba (Hayyât Vehbî)’dan sitayişkâr ifadelerle bahsetmesi ve başka bir tarikatla ilgisinin olduğuna dair herhangi bir beyanda bulunmaması sebebiyle, girdiği ilk tarikatın

1 Bu çalışmada kullanılan örnek beyit/bent numaraları İlbak’ın hazırladığı yüksek lisans tezi esas alınarak verilmiştir. (İlbak, Ü. (2010). *Divan-ı Şems-i Hayâlî, Tuhfetü’l-uşşâk (Metin-İnceleme)*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Nakşibendî tarikâtı ve müşşidinin de Terzi Baba olması kuvvetli bir ihtimaldir. “Terzi Baba vefat ettiğinde Süleyman Efendi 42 yaşındadır. Ona intisap ettiği tarih ve dolayısıyla kaç yaşında mürid olduğu bilinmemektedir. Ancak, onun çocukluk yılları bir kenara bırakıldığı zaman bu intisabın muhtemelen 1820 senesinden sonraki bir tarihte gerçekleşmiş olabileceği söylenebilir. Terzi Baba’ya bağlandıktan sonra bir cezbe devresi geçirmiş, bu hâlden bahsedilirken delilik zamanım diyerek bir anlamda gençlik çağındaki ahvalini tarif ederek, bir süre Terzi Baba’dan ve tasavvuftan uzak kaldığı günlerin üzüntüsünü, pişmanlığını dile getirmiştir” (Ali Kemal, 1932: 264). Hayatını müşşidine ve tasavvufa adanmış olan Süleyman Efendi, hayatının son zamanlarında gözlerini kaybetmiş ve H. 1294 (M. 1877) Ramazan ayında, Kadir gecesinde vefat etmiştir. Kabri Erzincan’da Terzi Baba mezarlığında.

Tuhfetü’l-Uşşâk

Bir dîvân oluşturacak kadar şiir söyleyen Leblebici Baba’nın şairliği hakkında Aşçı İbrahim Dede hatıralarında (2006: II/1028); “*Bu zat da ümmî olup lâkin söylediği gazeliyyâtı bir âlim ve bir şâir söyleyemez*” diyerek, gazellerini “*acib ü garîb*” olarak nitelemiştir. Aşçı Dede’ye göre Leblebici Baba; “*Hazret-i Pîr Hayyât Efendi’nin kudsî rûhaniyetine teveccüh ve râbıta yaparak söylenen Arabî ve Fârisî karışık Türkçe pek çok gazeliyyât, Hazret-i Pîr tarafından ona bahş ü itâ olunan füyûzât ve ilm-i ledünnî sâyesindedir.*” Ümmî bir şair olması sebebiyle şiirlerinin bir araya getirilmesi için, Erzincan ulemasından ve şuaradan Hilmi Efendi’ye şiirlerinin bir divan içinde toplanmasını talep ederek ricada bulunmuştur.

“*Cem’ it esrâr-ı Hudâyı Hazret-i Pîr ‘aşkına
Hilmiyâ sen de kerem kıl hoşça bir dîvâna yaz*” (39/10)

Hilmi Efendi’nin çabaları neticesi toplanan bütün şiirleri, yine bizzat Süleyman Efendi’nin kendisi tarafından “Tuhfetü’l-Uşşâk” adını verdiği bir kitapta toplanmıştır.

“*Buldı hitâmı Hilmiyâ dîvâne-i Şemsî Hayâl
Nâmı ana târih-i cevherî Tuhfetü’l-Uşşâkımız*” (118/8)

Bu kitap, 1863/64 senelerinde hazırlanmıştır, ancak ölümünden sonra 1879 tarihinde basılabilmıştır. Şiirlerinde *Şems-i Hayâl*, *Hayâlî Şems* ve *Hayâlî Şems-i Nakşî* gibi mahlasları kullanmıştır. Tasavvufî söyleyişleriyle birlikte yaşadığı dönemde beğenmediği hususlarla ilgili manzum hicivler de yazmıştır. Şiirlerinde sade, külfetsiz bir dil kullanmasına rağmen zaman zaman yaşadığı dönemde yaygın olarak kullanılmayan Arapça ve Farsça ifade ve terkiplere de rastlanır. Divân ve halk edebiyatı nazım şekillerini bir arada kullanmıştır. Divân edebiyatı nazım şekilleri arasında en çok gazeli, halk edebiyatından da koşmayı tercih etmiştir (Toparlı ve ark., 1990: III). Şiirlerinde arûz ve hece veznini kullanmış, hece vezniyle en çok (6+5) duraklı şiirlere yer vermiştir. Çoğunlukla tam kafiye oluşturmakla birlikte şiirlerinde yarım ve zengin kafiye de tesadüf edilir. Şairin şiirlerine genel olarak bakıldığında mecaz, teşbih, istiare, teşhis, tenasüp, telmih gibi edebî sanatları ustalıklı kullanmış olduğunu söylemek mümkündür.

Tuhfetü’l-Uşşâk’da Tipler ve Kişilikler

Leblebici Baba’nın şiirlerini ihtiva eden Tuhfetü’l-Uşşâk adını taşıyan eser, bir divançe olmasına rağmen yer verilen tip ve kişilik kadrosunun zenginliğiyle dikkat çekmektedir. Eserde 24’ü tahayyülî-tasavvurî, 9’u dinî-tasavvufî, 7’si hikâye kahramanı olmak üzere 41 ayrı tipe yer verilmiştir. Eserde yer alan kişilik kadrosu ise 23 dinî, 10 tarihî-efsânevî, 10 mutasavvif, 6 edebî ve 2 bilgin olmak üzere toplam 51 sayısına ulaşmaktadır. Akkuş (1995) tarafından yapılan tasnifte yer alan sanatkar grubuna dâhil olabilecek kişiliğe eserde rastlanmamıştır.

Tipler

Tahayyülî-Tasavvurî Tipler

‘Adû

Sevenle sevgili arasına giren düşman, zalim kişi manalarına gelen bu sözcük Divân şiirinde rakip için de kullanılmıştır. Şems-i Hayâlî; kendi sözlerini inciye benzetir (6/4). Sultan Abdülazîz’e “Allah onu düşmanların hilesinden korusun” (10/4) şeklinde dua eder ve Haydarî’lerden söz ederken; “Hz. Ali taraftarları bana Hz. Ali’nin kılıcını salarlar, düşman ordusunun ekseriyeti yiğitce insanlara çarpılmış gider” diyerek adû tipini kullanır:

“*Haydarîlerdir bular bana salar Zülfikâr
Kâhir-i ceys-i ‘adû merdâna çarpılmış gider*” (33/3) ²

Ağyâr: Âşıkla sevgilinin haricindekiler, sevenle sevilen arasına giren engeller, düşmanlar. Âşık her zaman ağyârdan şikâyetçidir, çünkü ağyar âşık için kötü, çirkin, zararlı ve zâlimdir. Klasik edebiyatdaki aşk üçgenini oluşturur. Bunlar seven, sevilen ve sevgilinin diğer ‘âşıklandır. “Tasavvufta ise zâhir ehli, tarîkatı olmayan, şeriatsız ve muhalif mânâlarında kullanılır” (Pala, 1989: 21–22).

“*Gizlü bir bâzâr kıldın ey Hayâl-i Şemsî sen
Bir ulu dîvân kurulmuş yârı mest ağyârı mest*” (9/9)

Âşık: Klasik Türk edebiyatında çok fazla seven kişi, meftûn anlamlarında kullanılmıştır. “Âşık, sevgiliden sonraki en önemli, aşk hastalığına yakalanıp sevgili uğrunda neyi var neyi yoksa veren, bu nedenle de daima hakir, zelil, hasta, dertli kişilerle özdeşleşen tiptir” (Coşkun, 2017: 41). Klâsik edebiyatda hemen tüm şairler âşıktır. Ancak şairler soyut bir güzelliğe âşıktır. Âşık bu sevgi yoğunluğu içinde bir de rakipleriyle mücadele etmek zorundadır. Tasavvufî ıstılahta ise âşık; “Allah’ın cemâl ve celâline müştak” (Levend, 1984: 45), “Allah Teâlâ’yı son derecede ve âzamî mertebede seven kimsedir” (Uludağ, 2005: 49). Tuhfetü’l-Uşşâk’ta âşık; *ehl-i aşk, dîvâne, bülbül-i şeydâ, sâdık, miskin,*

2 Parantez içinde verilen ilk rakamlar (6) İlbak’ın tezindeki sıralamaya göre şiir numarasını, ikinci rakamlar (4) ise şiirdeki beyit/bent numarasını temsil etmektedir.

uşşâk, bî-çâre, bende, fakîr, gulâm, kemter sıfatlarıyla anılmıştır. Şems-i Hayâlî Allah'a, peygambere, ashâb-ı kirâma ve özellikle mürşidi Hayyat Vehbî'ye olan bağlılık, sadakat ve sevgisini Divân'daki tüm şiirlerinde bu kavramlarla ifade etmiştir:

*Didiler dünyâda 'âşıklar ölmez
Geldi bu cihândan geçdi gidiyor (116/4)*

Bende: Bağlı, kul, köle. "Klâsik Türk şiirinde genellikle *kul, çâker, gulâm, esir* gibi kelimelerle ifade edilen bende, çoğu zaman tezat oluşturarak padişahla birlikte kullanılır. Çünkü sevgili şâhtır, sultandır, padişâhtır. Âşık ise hiçbir değeri olmayan kuldur. Âşık, bende olarak sadakatin yegâne temsilcisidir" (Pala, 1989: 50). Şems-i Hayâlî'ye göre ciğeri yanan âşık can ve başını, sevdiği için tereddütsüz feda eyler; bende-i ferman olan âşık kamuya sultan olur.

*Fedâ-yı baş u cân eyler ciğer-sûzân olan 'âşık
Olur sultân kamuya bende-i fermân olan 'âşık (19/2)*

Dîvâne: Sevdiği için sarhoş ve deli olan. Âşık. Şems-i Hayâlî kendini ve diğer Hak âşıklarını biz anlı-şanlı, yüce Rasulullah için kendinden geçmiş âşıkları ve kılıcıyız şeklinde tasvir eder:

*Bizleriz hem kûh-ı Kâfi eyledik bunda şikâr
Bizleriz hem seyf-i Ahmed 'âşık u dîvâneler (31/6)*

Fakîr: "Tarikat mensupları arasında tevâzu ifade eden tabirdir. Dervişler arasında *ben* demektir. Tarikatta ilerlemiş olanlar bile ben diyecek yerde fakîr derler" (Onay, 1992: 164). "Bu tabir daha çok Bektaşî ve Mevlevîler arasında kullanılırdı. Tasavvufa göre fakr mevhum varlığı yok etmek, ondan ayrılmaktır. Böylece fenafillaha mazhar olunur" (Pala, 1989: 162). Klasik edebiyatta fakîr tipi, dünya malına değer vermeyen bir iğne-iplik sahibi olmakla yetinen dervişle özdeşleşmiştir. Şems-i Hayâlî, fakîr ve miskîn olduğunu söyleyerek Hayyât Vehbî'nin kendisini bu yola sevk ettiğini söyler (106/3). Zengin olanlar herkesin kendilerine hürmet göstermesini isterler. Onlar mallarıyla mağrûrdurlar. Temennâ eylemezler. Fakîrde bu arzu yoktur (29/2). Zâkir zikretmeli, fakîr ise tefekkür etmeli ki hâline şükreden irfan bulsun.

*Tezekkür eyle ey zâkir tefekkür eyle ey fakîr
Kamu ahvâline şâkir olan 'irfânı bulmaz mı (104/2)*

Gedâ: "Dilenci, kul, bende; klâsik şiirde genellikle sultanla birlikte zıtlık içinde işlenmektedir. Sevgilinin mahallesinde sürekli dolaşan âşık gedâdır. Sevgili karşısında giyim kuşamı, yaşadığı hayat tarzı vb. ile âşığın hâli dilenciye çok benzer ancak, âşık bu durumdan şikâyetçi değildir. Aksine gedâlıkta yücelik bulur. Çünkü 'âşıklık yönünden kendini aşk ülkesinin sultanı kabul eder" (Pala, 1989: 184). Şems-i Hayâlî; "Ey Nebî; biz kimsesiz, kul köleyiz; sen iki cihanın övücüsün *eğer sen olmasaydın, kâinat yaratılmazdı* buyuruldu, devranın feleğinin elinden düşkün olan köleye, gökte Hz. İsa, havada Hz. Süleyman ağladı medet yâ Resulullah" (99/5) diyerek peygamber efendimizden şefaft diler.

*Biz gedâyız dü cihânın mefharısın yâ Nebî
Dindi levlâk hutbetine yâ Rasûlallâh meded (18/2)*

Gulâm: Köle, esir, genç; âşık. Şems-i Hayâlî'ye *bu gulâm Hayyât Vehbî'nin nesidir* diye sorarlar, o da *kemteriyim* diye cevap vererek onun eskiden beri emektar bir kölesi olduğunu ve kendisine yardım etmesini diler.

*Meded it sen de yâ Hayyât Hayâlî Şemsîye bunda
Gulâm-ı kemterîndir dahi eski emekdârın (60/14)*

Sâdik: Genellikle *âşık-ı sâdik* tamlamasıyla kullanılır. Hakiki, yürekte bağlı, samimi olan âşık anlamına gelir. Şems-i Hayâlî cânâ hitap ederek; "her şeyde doğru olmasının gerektiğini" söyler, zira sâdik olanlar doğru yolda sebat etmiştir (11/3). Sâdik olan dünya ehillerinden kaçıp, firar etmelidir, gerçek âşığın davranışı böyle olmalıdır (108/10). Sonra şöyle devam eder:

*'Ârif isen işte sözüm besdirir cânâ sana
Sâdik isen gel elimden eyle nûş âb-ı hayât (11/4)*

Kemter: Hakir görülen, itibarını kaybetmiş, değersiz, daha aşağıda bulunan. Kemter, aynı zamanda; "Yesevî, Yunus Emre vb. Tekke şairlerinden, Osmanlı padişahlarının mistik şairlerine kadar kendini Hakk'ın değersiz kulu saymalarına denilmektedir" (İlbak, 2010: 90). Şems-i Hayâlî kendini kemter bir âşık addedip "âcizler âcizi bir köle, kemter" olduğunu vurguladıktan sonra, "görünüşte okuma-yazması olmayan değersiz biri olduğunu ancak, hakikat ilminin denizinin kendisinde toplandığını (96/3) ve Hayyât Vehbî'nin kemteri olduğunu" gururla söyler.

*Didiler Vehbî Hayyâtînin nesidir bu gulâm
Kemteriyem kemteriyem kemteriyem kemteri (110/9)*

'Uşşâk: Âşıklar, sevenler.

*Ziyâ-yı nutkı olmuştur sirâci bezmi 'uşşâkın
Kelâm-ı 'ârif ü dânâ şeb-i hicrânıma misbâh (16/3)*

Kâfir: Küfre düşmüş; Hakk'ı tanımayan, Allah'ın varlığına, birliğine inanmayan. Kâfir kelimesinin siyah renkle de ilgisi vardır. Bu sebeple esmer renge sahip Hintlilerle sevgilinin siyah saçı, kara beni vb. unsurlar daima kâfirlikle suçlanır. Yeri geldikçe sevgili âşığa çekirdiklerinden dolayı kâfir olarak nitelenir. Şems-i Hayâlî kelimeyi şiirinde müslüman olmayan, inançsız mümkirler için kullanmıştır.

Kâfirler ezelden küfre düşmüş ve kendi inkârlarıyla dünyaya gelmişler, burada ezanı ve Kur'ân'ı görmüşler, ancak inkârları şeytana yol açmıştır (12/3). Münkir olan kâfirleri sadık ve güzel sözlü olan müminlerin aksine inançsızlıklarından ötürü kara yüzlü ve eşkiya olarak nitelenmiştir.

*Dört kitabın sırrı kalbde gizlüdür
Mü'min-i sâdıklar güzel sözlüdür
Münkir kâfirler kara yüzlüdür
Bizden ayrıldılar eşkiyâ didim (68/4)*

Sâkî: İçki sunan güzel. Klâsik Türk şiirinde eğlence ortamlarının vazgeçilmez unsurları arasındadır. Meclislere sevinç, neşe, mutluluk, canlılık katar. Mecliste dönüp dolaşıp içki sunmak onun başlıca görevidir. “Şâirin nazarında sevgili, bir sâkî sayılmakta yahut bizzat sâkî sevgili kabûlündedir. Bazan sâkî mutrib olarak görev yapar. Bütün bu hallerde sâkî mutlaka güzelliğiyle dikkat çeker. Şair sâkîden içki dışında dilekte de bulunabilir” (Pala, 1989: 421). Misâl sevgiliden vuslata eriştirmesini veya dudağını sunmasını isteyebilir (55/3). Kevser dudaklı sâkînin elinden içki içip sırlara vakıf olunur. Şems-i Hayâlî; “biz Elest meclisinde kadeh sunan kendinden geçmiş sakileriz” (38/1) diyerek kendilerini nitelendirir. Sâkî meclis ortamında herkesin gönülünü yapar, içki hazırlar ve dağıtır. Ezel bezminin sâkîsi kırmızı içkiyi takdim edince, kavuşmanın mutluluğu ayrılığın üzüntüsünü giderir.

*Zulmet-i hicreti ref' eyledi beyzâ-yı visâl
Sâkî-i bezm-i ezel sundı bize bâde kızıl (63/2)*

Sevgili (Cânân, dilber, hûb, ma'sûk, yâr): Dîvân şiirinin başkahramanı olan sevgilin özelliği arasında âşığına çile ve ızdırap çektirmesi ilk sırayı alır. Âşığın ağlayıp inlemesinden zevk duyar. Sevgilin eziyet ve acı çektirmekten vazgeçmesi tegafül olarak telakkî edilir. Gerçek âşık sevgiliden şikâyetçi olmaz, bu hâlden memnundur. Çünkü sevgili gönül ülkesinin sultanıdır. Akkuş (1995: 29)'a göre; “Edebiyatımızda aşk temasının temel kişiliği olan sevgili, ilgi duyulan üç temel tiplenmeyle eserlere yerleştirilmiştir: Birincisi; *yaşayan varlık olarak sevgili/maddî*, ikincisi; *hayâlî unsur olarak sevgili/sembolik*, üçüncüsü ise; *tasavvuf anlayışına göre sevgili/ilâhî*”dir. Pala (1989: 437–438) ise konuyla ilgili olarak; “sevgilin platonik aşkla seviliyor oluşu Dîvân şiirinde onu tasavvuf çerçevesinde görmeye yol açmıştır. Tasavvufta sevgili Allah'tır. Aşk ise ilahî aşktır” görüşünü beyan eder. Tuhfetü'l-uşşâk'ta sevgili tipi; *cânân, dilber, hûb, ma'sûk* ve *yâr* sıfatlarıyla ele alınmıştır.

*“Ol canâna teslîm ol kim cânı kurbân eyleye
Ok atarsın bu nişâna kuruludur bu keman” (74/6)
“Çün açdı rûyını dilber çeküp zülfüne bend itdi
Bu varlık külli mahv oldu ne 'akliyyât ne nakliyyât” (7/3)
“Gûş idenler nazm-ı pâkim buldılar zevk u safâ
Okunur mürğ-i sadâyla kâtibâ hûbâna yaz” (39/8)
“Âşık ma'sûk gerekdir meclisinde söyleye
Mürşidim Hayyât Vehbî dârı mest dîdârı mest” (9/8)*

Sûfî: Dinin buyurduğu emir ve yasaklardan ayrılmayan, tasavvufla iştigal eden, tasavvuf yolunda yürüyen kişi. “Hakk'a vasil olan kişiye sûfî, yolda sülûke devam edene mutasavvıf denir. Sûfî vusûl, mutasavvıf usûl ehlidir. Sûfî kendi nefsinde fânî, Allah'la bakidir. Sûfî nefsin alışkanlıklarından kurtulmuş, hakikatlerin hakikatine ulaşmıştır” (Cebecioğlu, 1995: 444). Tuhfetü'l-uşşâk'ta şair, sûfiye hitaben; “sözüne darılmamasını ve dinlemesini, isterse kalbini temizleyip Kaf dağına arayıp bulabileceğini” söyleyerek ona nasihatta bulunur.

*Gel berü sözime tarılma sûfî
Eger diler isen kalbini sâfî
Var sen de ara bul ol kûh-ı Kâfî
'Âşık-ı şeydâlar kurbâne geldi (101/4)*

Nâsih: Öğüt veren. Şems-i Hayâlî nâsihe; “bize zühd ü takvadan hem de riya kokusundan öğüt verme” diye seslenir. “Çünkü sen riya ehli-sin, gidişin gizlilik ortaklığı olan cevri ü cefadır” (23/4) diyerek nâsihe sitem eder ve kâmil kişilere kulak vermesini ister.

*“Nâsihâ tehzib-i ahlâk eylegil sen 'âmil ol
Yoksa nushın nâfız olmaz kâmilâna tut sımâh” (17/8)*

Vâiz: “Vaaz eden, dini öğütlerde bulunan, camilerde dinî konularda nasihatlerde bulunan medrese mensubu kişiler” (Onay, 1992: 428). Klâsik şiirde vâiz, şairlerin tasvip etmediği, beğenmediği kişiliktir. Şems-i Hayâlî kendine seslenerek, “buğz ve kin, kibir ve hased insanı eksik kılar. Bunlarla hor olma git vâizlere kulak ver” (17/4) der. Bir başka beyitte vâize hitap eder: “Ey vâiz! Zâhir ilimlerin bânını vardır sen bu yoldan gaflete düşüp şaşma mürşitlere kulak ver” diyerek ikaz eder.

*Vâ'izâ zâhir 'ulûmın bânını vardır dahi
Gâfil olma bu târikden mürşidâna tut sımâh (17/5)*

Zâhid: Ham sofu. “Din emirleri ve yasaklarına uyan ve günah işleme korkusuyla kendini ibadete vererek, Allah'ın buyruklarını yerine getiren, her türlü dünya nimetlerinden el çekerek boş şeylerden kaçınan kimse(ler)” (İlhan; 2016: 102). Şems-i Hayâlî birçok şiirinde zâhide seslenerek, ona tavsiyelerde bulunur:

*Elin çek bizden ey zâhid bu meydâna giren kimdir
Yanup ol derd-i 'aşk ile Hakka cânın viren kimdir (19/3)*

Gavvâs: Dalgıç, şınaver. Dalgıçların denizden inci vs. değerli şeyler çıkarmaları nedeniyle, Klâsik şiirde daha çok suyla alakalı konularla anılır ve kıymetli şeyler arayan biri olarak tasavvur edilir. Şiir yazmakta mahir olan şairler de kendilerini denizden mana incileri çıkaran bir dalgıç gibi tasvir ederler. Marifet denizinde dalgıç olmayan ârif değildir. Hz. Peygamber, şefaât incisi için Allah'ın rahmet denizinin dalgıcısıdır (60/2).

*"Bu kûyın nisbetden tolmuş tarîkat çok alan almış
Gavvâslar deryâyâ talmış el uzatdım rızâ geldi" (121/3)*

Dinî-Tasavvufî Tipler

Ârif (Ehl-i hikmet, Ehl-i irfân): Bilgi sahibi, bilgide ilerlemiş olan, külfetsiz olarak irfan ve mârifet sahibi olan. "Ârif, ibadetlerini cennete kavuşmak için değil, Allah'ın emrini yerine getirmek için ve zâtının, ibadete lââyık olduğunu bildiğinden ibadet eder" (Pala, 1989: 38). Klâsik şiirde şairler sevdiklerini ârif kisvesiyle vafederler. Zâhidin karşısında olan ârif, zamanını zikirle geçirir. Karşılık beklemeksizin hizmet eder. Şair; "Ey cân, ârif isen sana sözüm yeterlidir; inandıysan gel elimden âb-ı hayat iç (11/4); ârif-i dâna isen doğru söyle, inkârı ve ortaklığı yüzünden kaldır (20/7); zâhidin zühdi varsa ârifin irfânı vardır," diyerek sevgiliye seslenir.

*Zâhidin zühdi var ise 'ârifin 'irfânı var
Geçmişiz şirk-i hafiden kurb ile sultânemiz (38/4)*

Derviş: Yoksul ve muhtaç kimse, dilenci. "Dilenmek anlamına gelen derviz kelimesinden bozmadır. Sûfî, mutasavvîf, fakîr, mürîd, mün-tesip kavramlarıyla eş anlamlı kullanıldıkları da olmuştur" (İlbak, 2010: 137). "Kelimenin asıl anlamı Allah yolunda alçak gönüllülüğü ve fakirliği kabul eden demektir. O, feragat köşesinde, kanaat hazinesini bulan kişidir. Bu yönüyle âşıkla benzerlik gösterir. (Pala, 1989: 38). Derviş, nefsiyle büyük bir mücadele içinde olan gönül eridir.

*Ey gönül dünyâ dilersin cân virüp ölmek de güç
Helâlınden kesb idersin su'âlin virmek de güç
Dervişe lâzımdır ancak post ile tâc u 'abâ
Her kuluna Mevlâm virmiş isteyüp almak da güç (15/1)*

Kâmil/Kemâl (Ehl-i Kemâl, İnsân-ı kâmil): Kemale ermiş, olgun, bilgin kişi. "Sûfiler insanları üçe ayırırlar: Son mertebeye varan kâmil insanlar, tarikata giren sâlikler ve bunların dışında kalan, dalâlette bulunan kişiler. Yaratılanların en yücesi olan insan, bulunduğu derecede kalmayarak sahip olduğu ilahi nurun asıl kaynağına ulaşmaya çalışmalıdır. İnsan-ı kâmil olup, hasretini çektiği Hakk'ın visaline erişmek için ruhunu dalaletten kurtarmaya gayret etmelidir. İnsan-ı kâmile ulaşan Hakk'a vâsıl olmuştur. Hakk'a kavuşmak, yani fenâfillaha erişmek için bir de mürşid-i kâmile intisap etmek lazımdır (60/3). Kâmil; şeriat, tarikat ve hakikat mertebelerini bilen kişidir" (Uludağ, 2019: 439–440). Tuhfet'ü-uşşak'ta Kâmil tipi *ehl-i kemâl, mürşid-i kâmil, şeyh-i Kâmil, mü'min-i kâmil, pir-i kâmil* ve *âlim-i kâmil* olarak da geçmektedir.

*'İlimdir kalbde bir nokta toğar insân-ı kâmilden
Tecellîden olur hâsıl görünür sende bu ma'nâ (2/7)*

Mü'min: Allah'ın birliğine, Hz. Muhammed'in onun kulu ve resulü olduğuna inanan tam bir imana sahip insan.

*Dört kitabın sırrı kalbde gizlüdür
Mü'min-i sâdıklar güzel sözlüdür
Münkir kâfirler kara yüzlüdür
Bizden ayrıldılar eşkiyâ didim (68/4)*

Münkir: Allah inancı olmayan ve O'nu inkâr eden, dinî açıdan imansız kabul edilebilecek kimseler için kullanılan bir ibaredir. Kötü huylu olan münkir, kara yüzlüdür ve sözlerine inanılmaz...

*Münkirin sözün kabûl itmeme eger esrâr ise
'Ârife zebân uzatmam belinde zunnâr ise (89/1)*

Mürîd: "İrade talep eden, ehl-i irade, isteyen, arzu eden. İradesi olmayan, iradesinden soyutlanan, iradesini kullanmayan. Kendisine semanın kapısı açılan ve isimle Hakk'a erenler arasına katılıp ona eren. Tarîkata giren ve şeyhe bağlanan, bende; efendisi olan şeyhin kulu" (Uludağ, 2005: 200).

*Gûş it kelâmım ey mürîd olsun hemân cehdin mezîd
Rûz u şebîn kadr eyle 'îd eyle budur erkân-ı hû (85/11)*

Mürşid: "Doğru yolu gösteren, rehber, kılavuzluk eden. Mürşidin en makbulü hem kâmil hem de mükemmel olanıdır" (Cebecioğlu, 2014: 351). Tasavvufî istilahta gafletten uyandıran, sırât-ı müstakîmi gösteren şeyh olarak geçen mürşidi Pala (1989: 372) şöyle tanımlamaktadır; "Mürşid merdiven gibidir, başkaları ona basa basa yükselir, mum gibidir, kendisi yanar, ama çevresindekileri aydınlatır" Leblebici Baba'nın, girdiği ilk tarikat Nakşibendî ve mürşidi de Hayyat Vehbî'dir. Hayatını mürşidine ve tasavvufa vakfetmiştir. Şaire göre; "Râh-ı aşka girene bir mürşid-i kâmil gerek/ Ol ana teslim olursa ol ana hem-râh olur" (30/4).

*"Cidd ü cehd eyle bu yolda ey Hayâlî Şems sen
Mürşidin Vehbî Hayyât pek yapış dâmânına" (88/8)*

Sâlik: Bir yola giren, o yolda giden, tarikatın âdâbına riayet eden. “Dış âlemden iç oluşuma varmak için bir mürşide bağlanarak belirli kuralları uygulamak üzere manevî yolculuk yapan kişi. Bu yolcu, yolculuğunu bilim gücüyle değil, keşf ve irfanla yapar” (Cebecioğlu, 2005: 541). “Sâlik, gerçek yokuşudur. Cezbeyle Allah'ın kudretini, hikmetini, sıfatlarını vs. anlayabilen odur” (Pala, 1989: 425). Aşk, hakikate ulaşan yolu aydınlatınca sâlik aşkın işaret ettiği yola gider.

*Gûşe-i vahdetde sâlik her seher-gâh âh ider
Cânını kurbân kılar hem o keremler kanına (94/4)*

Şeyh: Tasavvufta bir tekke veya zaviyede reislik edip mürîdleri bulunan kişi, pîr, mürşid. “Şeyhden sonra gelen kişiye kethüda veya kâhya denirdi. Bunlar genellikle o sanatın en yaşlı kişileri olurdu” (Pala, 1989: 468). Şems-i Hayâlî kendisine şeyh olarak mürşidi Hayyat Vehbî'yi seçmiş ve Divân'ında bir şiirinde tamamen şeyhinden bahsetmiştir (91/1-15).

*Ölmüşem üstâd şeyh ışiginde
Bulmuşam irşâd şeyh ışiginde (91/1)*

Hikâye Kahramanları

Ferhâd/Şîrîn: Ferhâd, klâsik Türk edebiyatında mesnevilere konu olmuş Fars menşeli Hüsrev ü Şîrîn ve Ferhâd ü Şîrîn aşk hikâyelerinin erkek, Şîrîn ise kadın kahramanıdır. Klâsik Türk şiirinde Ferhâd, bir mazmun konumunda olduğundan sevgilisine kavuşma uğrunda gerçekleşmesi imkânsız görünen işleri yapmaya çalışan, lâkin aşkının coşkuluğundan dolayı kavuşmadan ölen âşığın (36/3) temsilcisi olmuştur.

*Koydum sapanıma atdım taşımı
Ferhâd gibi karşı tutdım başımı
Didemden akıtdım kanlu yaşımı
Şemsî Hayâl toğuşıma ne dersin (82/6)*

Klâsik Türk şiirinde sevgili tipini temsil eden Şîrîn; yaşadıkları lirik ve dramatik aşktan sonra Hüsrev'in mezarı başında canına kıymıştır. Kelime tatlı, sevimli anlamıyla genellikle tevriyeli kullanılır. Şîrîn tatlılık ifade eden adının yardımıyla âşığı nâz u işveyle belâ dağına salan sevgili tipini temsil eder. Ferhâd'la Şîrîn şairler tarafından genellikle birlikte kullanılır.

*Mu'allakdır sözim anlamaz zâhid
Eger ister isen sen buna şâhid
Tecellî tagında söyleşür nâkid
Şîrîn gönderdiler Ferhâd'a beni (105/3)*

Leylâ/Mecnûn (Kays): Leylâ'yla Mecnun mesnevisinin kahramanlarıdır. Benî Âmir kabilesinden Kays'la Leylâ birbirlerine çocukken âşık olurlar. Ancak babası Leylâ'yı İbn Selâm'la evlendirence Kays aklını kaybeder ve Mecnun diye anılmaya başlanır. Mecnun üzüntüsünden çöllere düşer, yabani hayvanlarla dost olur. Leylâ ise Mecnun'un aşkına sadık kalmak için kocasını kandırıp, onu kendinden uzak tutar. Sonunda iki âşık birbirine kavuşmadan ölürlər.

Leylâ, Kays'ı Mecnûn'a dönüştüren sevgili tipidir. Mecnûn'a kıyasla Leylâ'da cismanî aşk daha ağır basar. Klasik şiirimizde sevgili ideal güzelliğin temsilcisidir. Leylâ'yı klasik edebiyatın diğer güzellerinden ayıran özelliği, kendisinin de âşığı gibi ızdırap çekmesi ve vefâli olmasıdır.

“Mecnûn, Leylâ'nın âşığıdır. Şark edebiyatında âşık timsalidir” (Onay, 1992: 285). Yüzyıllar boyu aşklar, ayrılıklar, cefâlar hep bu isimlerle ifade edilmiştir. Mecnun, “sâdik, cefâkâr, deliye dönmüş âşık tipidir” (Akkaya, 2018: 374). “Âşığın ve dolayısıyla şairin teşbih unsurudur. Manzumelerde Mecnûn, aşkın büyüklüğünün ve engel tanımazlığının ifadesidir” (Aydın, 2010: 203). Klâsik şiirimizde Leylâ ve Mecnûn çoğunlukla birlikte kullanılmıştır. Tuhfetü'l-uşşâk'ta bir şiirde “Mecnûn” tek olarak geçerken (20/2), diğer yerlerde birlikte anılmıştır.

*Ehl-i 'aşk Mecnûn gibi dîvâne çarpılmış gider
Leylîni bulmak için her yana çarpılmış gider (33/1)*

Yûsuf/Züleyha: Hz. Ya'kûb'un on iki oğlundan biri ve ondan sonraki peygamberdir. Başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere Yûsuf'un hikâyesi dinî ve edebî metinlerin çoğunda zikredilir. Kardeşlerinin kendisini kuyuya atmaları, Mısır'da köle olarak satılması, Züleyhâ'nın ona göz koyması, zindana atılması, Mısır'a aziz oluşu, babası Ya'kûb'un Yûsuf'un özlemiyle ağlamaktan kör olması, gömleğinin kokusu sayesinde babasının gözlerinin açılması vb. konularla edebiyatımızın vazgeçilmez kaynakları arasındadır. Sevgili klâsik şiirde eşi benzeri olmayan güzelliğinden dolayı Yûsuf'a benzetilir. Şems-i Hayâlî de şiirlerinde telmih ve teşbih yoluyla Yûsuf'tan bahseder:

*On iki kardaşı gör kim Yûsuf'a n'iylediler
Âhirinde her birini mest ü hayrân eyledin (59/5)*

Züleyhâ (Zelihâ), Yûsuf u Zelihâ hikâyesinin Mağrib melîkesi olan kadın kahramanı. Yûsuf peygambere aşkı sebebiyle aralarında birtakım hadiseler vuku' bulan, nihayetinde onun eşi olan kadındır. “Züleyhâ, Mısır aziziyle evlenmiş ancak, Yûsuf'la evleninceye kadar eline erkek eli dokunmamıştır. Yûsuf ile karşılaşınca gömleğini yırtmış, aşkına karşılık bulamayınca onu zindana attırıştır. Edebiyatta genellikle Yûsuf, Mısır vs. kelimelerle tenasüp içinde anılır” (Pala, 1989: 334). Şems-i Hayâlî, Divânındaki tevhdî içerikli şiirinde Züleyha'ya telmih yapar:

*“Ol Züleyhâ misli 'aşkım gezdiripdir câ-be-câ
Kırdırıp putlarımı âzâde sultân eyledin” (59/3)*

Kerem/Aslı: XVII. yüzyılda oluşan halk hikâyesidir. Hikâyede İsfahan şahının oğlu Kerem ile bir keşişin kızı olan Aslı arasındaki aşk anlatılmaktadır. Keşiş din farkından dolayı kızını Kerem'e vermek istemez. Bunun üzerine olaylar trajik bir şekilde gelişir ve her ikisi de yanarak ölürlür.

*"Niçe bir gezersin kûh u sahrâyı
Her kande çağırsan hâzır Mevlâyı
Aslı Kerem Mecnûn ile Leylâyı
Hasret odı yakdı küle gelmiştir" (36/2)*

Kişilikler

Dinî Kişilikler

Çâr-yâr, Çehâr-ı Yâr: Hz. Peygamberimizden sonra Medine İslam Devleti'nin yöneticisi olan ve O'na peygamberlik için verdiği mücadelede büyük destek veren dört sahâbiyi (Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali) ifade eder. Tuhfetü'l-uşşâk'ta dört halife "Çâr-yâr," "Çehâr-yâr" (121/2), "ashâb-ı güzîn" (43/9) ifadeleriyle geçer. Divanda dört halifenin ismi zikredilir:

*Ebûbekr ü 'Ömer Osmân u Haydar
Bulardır evliyâyâ oldı rehber
Sırât-ı müstakîme iledirler
O gün çün bahş olur sana 'atâlar (24/4)*

Hz. Ebubekir: "Dört halifenin ilkidir. Müslüman olduktan sonra Hz. Muhammed ona Abdullah ismini vermiştir. Teymoğulları kabilesinden olan Ebu Bekir'in nesebi Mürre b. Kâ'b'da Hz. Peygamberle birleşmektedir. Azaptan kurtulmuş manasında "Atik" yanında çok samimi, çok sadık anlamına gelen "Siddik" lakaplarıyla meşhur olmuştur" (Yaylalı, 2018: 124). Hz. Ebûbekir; Hz. Muhammed'in vefatından sonra ilk halife olan ve cennetle müjdelenen on kişiden biridir. Mi'râc haberinde Peygamberi ilk doğrulayan olduğu için *Siddik* lâkabını aldı. Şems-i Hayâlî; "O dört güzel dostun şanını kısıtlı akıl idrak edemez. O sadıkların en inançlısı Hz. Ebubekir'in hoş ve kavî imanıyla sadakatini hatırla" (43/5) ve "O müminlerin emirlerinden Siddik'a, Sıdk tâcını verdin, kendi lütfundan onu sıdkına delil eyledin" (Tevbe: 40) diyerek *Siddik* sıfatına vurgu yapar.

*"Ol emîrû'l mü'mînîn Siddîka virdin tâc-ı sıdk
Kendü lutfından anı sıdkına bürhân eyledin" (59/7)*

Hz. Ömer: Yiğitliği ve adaletiyle meşhur olmuş; batılla hak arasındaki farkı herkesten daha iyi ortaya koyup; hüküm verirken yanılmadığından *Fâruk* lâkabıyla anılmıştır. Çok güzel ve etkileyici konuşma yeteneğine sahip olduğu için "*Hattâb*" olarak da bilinir. Şems-i Hayâlî Hz. Ömer'i; "*Adaletiyle cihanı dolduran o adaleti de hoş, fermanı da hoş Ömer Faruk'u gör* (43/6); (*İslam topraklarını genişletmek için düşmanlara kılıç salladı*)" diyerek adaleti ve hattab özelliğiyle anar.

*Hem emîrû'l- mü'mînîn Hattâb'ı kıldın sen hatib
Hem hitâbet hem dahi 'adlinle fermân eyledin (59/8)*

Hz. Osman: "Peygamberin önce Rukiyye, onun ölümüyle Ümmü Gülsüm adlı kızlarıyla evlenmiştir. Bu yüzden kendisine *Zü'n-nureyn* yani *iki nur sahibi* denmiştir. Utangaç, edeb-hayâ sahibi, yumuşak huylu, ticaretle uğraşan varlıklı bir kişiydi. Hz. Ömer'den sonra üçüncü halife oldu. Bedir dışındaki bütün savaşlara katılmış ve Kur'an'ı çoğaltıp dağıtmıştır" (Pala, 1989: 396). Leblebici Baba, divanda Hz. Osman'ın Emirü'l-mü'mînîn olmasına ve Kur'an'ı toplatıp çoğaltmasına telmih yoluyla değinir: "*Osman'ın nurunu gör ki şimşek olup dünyayı kapladı; Levh-i Mahfuz'u görüp, topladığı Kur'an'dır*" (43/7).

*Ol emîrû'l mü'mînîn Osmân'a kıldın 'atâ
Levh-i mahfûzı virüp icmâ'-ı Kur'ân eyledin (59/2)*

Hz. Ali: "Dört büyük halifenin sonuncusu. 8–10 yaşlarında İslâm'ı kabul ettiği, yüzünü hiç puta döndürmediği için *kerremallahu* veche diye ta'zîm edilir. Lakabı *Esedu'llah, el-Gâlib ve Haydar'dır*" (Doğruel, 2019: 170). "Haydâr lâkabı ona annesi tarafından verilmiştir ve *Kerrâr* sıfatıyla birlikte *Haydar-ı Kerrâr* (43/8) şeklinde kullanılır" (Pala, 1989: 31). Edebiyatımızda kahramanlık, velilik ve imamlık yönleriyle teşbih ve telmihlere konu edilmiştir. Şâirler memduhlarını değişik özellikleriyle Hz. Ali'ye benzetirler. Ali, edebiyatımızda çok sayıda unvan, lâkap ve vasıflarla anılır. Bunlar şöylece tasnif edilebilir: "*Arslan, Haydâr* (24/4, 28/2, 62/6, 62/8, 101/5, 105/5, 110/4, 115/4), *Aliyyü'l-haydâr* (110/4) *Kerrâr* (59/10), *Haydâr-ı Kerrâr* (22/5, 43/8), *İmâm-ı Ali* (79/5) *Allah'ın arslanı; Esedullah* (83/4), *Şîr-i Yezdan, Şîr-i Hudâ, Gazanfer-i Bârî; Ebu Türâb, İmâm-ı evliyâ, Emirül-müminîn* (62/6), *Murtaza, Aliyyü'l-murtaza* (121/4), *Ebül-Hasan-Bü'l-Hasen; El-gâlib*." Bektaşî vb. tarikat mensupları arasında yaygın olarak kullanılan bazı vasıfları şunlardır: "*Saki-i kevser, Pir-i Yezdan, Şah-ı velayet, Şah-ı merdan* (79/9), *Şah-ı Necef, Şâh-ı Zülfikar, Sultan-ı Necef, Şahne-i Necef, Dürr-i Necef, padişah-ı Necef, Sahib-i Necef*" (Akkuş, 2000: 10–11).

*Haydar-ı Kerrâr'ı gör ki saldı küffâra 'âlem
Cümle cenkde gâlib oldı devri hoş devrân da hoş (43/8)*

Peygamberler

Hz. Âdem: "Dünyâda ilk yaratılan insan ve peygamberdir. İslâmî kaynaklarda insanlığın atası olması sebebiyle Ebu'l-beşer, Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın seçkin kıldığı kişiler arasında sayılmış olduğundan Safiyyullah unvanlarıyla anılmaktadır. Şems-i Hayâlî; Allah'ın Hz. Âdem'i topraktan yarattığını, meleklerin ona secde ettiğini; böyle bir cevherden yaratılan insan soyundan gelen her âşığın değerli, hikmetli sözler söylediğini (54/4) belirterek âşıkları yüceltir: "Cenab-ı Hakk'ın hikmetine bak, Hz. Âdem yeryüzüne indi; âdem'in isyanını tefekkür et ve kendine gel" (1/4). Âdem'in nasıl bir cevherden yaratıldığı sırrını öğren ki; insan suretinde büyük âlemin hakikatının

görüldüğünü idrâk et" (2/1) diyerek ikaz eder. Şair, "bütün meleklerin Hz. Âdem'in çevresinde toplandıklarını ve kendi ruhunun da onun sağ yanından çıktığını, bunun isbatının da leziz sözlerinde olduğunu" söyler (20/3). Mürşidi Hayyat Vehbîye de seslenir:

*Âdem'in sırrı içinde 'ilm ü esmâ her ne var
Ey Hayyât-ı Vehbî sende sırr-ı Kur'andır lezîz (22/10)*

Hz. Dâvud: Dört semavî kitaptan, Zebûr'un indirildiği Yehûda kabilesiyle İsrailoğullarının peygamberidir. Sesinin güzelliğiyle meşhur olan ve edebiyatta çoğu zaman güzel sesiyle, bazen de Zebûr'u okuyuşuyla işlenir (Aydoğdu, 2018: 115). Divân'da, Hz. Dâvud'un güzel ve Dâvudî sesine telmih yapılmıştır. Şair, sesinin ve sözünün güzelliğinin kendinden değil, Hz. Dâvud'tan olduğunu söylüyor:

*Gözyaşım da bu yerleri suladı
Âvâzım Dâvud'dan beyâna geldi
Taht-ı Süleymân'ı Hak bize virdi
Göçerem aslıma yol bizim için (81/2)*

Hz. Eyyûb: İsrailoğullarına gönderilmiş, dünya nimetleri bakımından bolluk ve varlık içindeyken Allah tarafından imtihan edilmiş, malını mülkünü kaybetmiş, evlatları ölmüş, kendisi de ağır bir hastalığa yakalanmış peygamberdir. Hz. Eyyûb, başına gelen bütün olaylara sabrettiği, Allah'ı anmaktan asla vazgeçmediği ve ibadet ettiği için, sabır ve tahammülün timsâli olmuştur. Şems-i Hayâlî, Dîvân'ında Hz. Eyyûb'u acılara sabretmesiyle anar:

*"Sabr iderdim her belâya Hazret-i Eyyûb gibi
Yârelendi bu vücûdım hastadır gönüm benim" (64/4)*

Hz. İbrahim: "Arapların ve İsrailoğullarının kendinden sonraki nebilerin ve İslam Peygamberinin atası kabul edilen peygamberlerdendir. Halil, Halilullah ve Halilü'r-rahman olarak da anılır." (Akkuş, 2000: 83). Dîvân'da ateşe atılması ve ateşin Allah'ın buyruğuyla gül bahçesine dönüştürülmesiyle anılır.

*Cedd-i İbrahim'i bir gör atdı Nemrûd âteşe
Berdî selîm oldı ana nâr da hoş gülşen de hoş (43/2)*

Hz. İsmâ'il (Zebîhullah): İbrahim peygamberin oğludur. "Edebiyatta daha çok Ka'be, kurban ve zemzem dolayısıyla telmih yapılır" (Pala, 1989: 262). Tuhfetü'l-uşşâk'ta kurban kavramı ile birlikte ele alınır. İbrahim, oğlunu kurban etmek için çöle götürmüştü, İsmail de itaat etmiştir. Fakat Allah İsmail'in kurban edilmesine müsaade etmemiş gökten kurban olarak bir koç indirmişti.

*"Emr olundı zebh-i İsmâ'il ile aldı bile
Çıkdı 'Arafat tağına koç da hoş kurban da hoş" (43/3)*

Hz. İsâ: Dört kutsal kitaptan İncil'in kendisine gönderildiği İsrailoğullarının son peygamberidir. "Cebrail'in Meryem'e ruh üflemesiyle babasız olarak dünyaya gelmiştir" (Akkuş, 2000: 94). Doğum tarihi miladî takvimin başlangıcıdır. İsâ edebiyatımızda; annesi Meryem'in kendisine gebe kalması, peygamberlik mucizeleri, dördüncü kat göğe çekilmesi, maddiyattan tamamen arınmış olması ve hiç evlenmesi vs. birçok yönüyle ele alınmıştır. Divân'da; *Feleğin elinden düşkün olan köleye, gökte Hz. İsâ, hevada Hz. Süleyman ağladı* denilerek, "Seni kendime yükselteceğim" (Âl-i İmrân: 55) ayetine telmih yapılmıştır:

*"Çerh-i devrânın elinden mübtelâ mûsır gedâ
Gökde 'İsâ hem hevâda Şâh Süleymân ağladı" (99/5)*

Hz. İlyâs: "İsrailoğullarına gönderilmiştir. İlyas Peygamber, puta tapan kavmini Allah'a ibadete çağırdı ama kimse dinlemedi. Allah onları cezalandırarak memleketlerinden bereketi kaldırdı. Sonunda İlyas'ın sözüne uydular ama yine azdıkları için, İlyas Peygamber memleketi terkedince, yerine Elyasa geçti. Karada sıkıntıya düşenlere yardım eden İlyas kıyamete kadar yaşayacakmış. Hızır ile İlyas'ın buldukları gün için Hızır-İlyas'tan bozma olarak bugün Hıdırellez denilmektedir" (Pala, 1989: 231). Şems-i Hayâlî, Hızır ve İlyas üzerinden mürşidi Hayyat Vehbî'ye övmekte, onun marifetlerini anlatmaktadır. Taşlıcalı Yahya Bey'in söylediği beyit³e yakın bir anlamla "*Vehbî Hayyât, beni terbiye etti ve Hızır ile İlyas elimden tuttu*" diyerek, İlyas'ı Hızır'la birlikte zikreder.

*Vehbî Hayyât beni terbiye itdi
Kendüsi Üveysin izine gitdi
Hızır ile İlyâs da elimden tutdı
Hayyât suyun buluşıma ne dersin (82/5)*

Hz. Mûsâ: *Kelîm, Kelîmullah* unvanlarıyla tanınan Mûsâ, Mısır'da doğmuş ve kendisine "Tevrat'ın indirildiği İsrailoğulları'nın peygamberlerinden biridir. Allah'ın Peygamberi Musa'nın pek çok kıssası vardır ve bunların çoğu Kur'an-ı Kerim'de zikredilmiştir ve o, Kur'an-ı Kerim'de yaklaşık yüz otuz defa adı geçen peygamberdir" (Aljbori, 2022: 136). "Mûsâ, kendisine düşman olacak Firavun'un sarayında büyüdü. Medyen'e yerleşip, Şuayb'ın kızıyla evlendi. Tûr dağında Allah'ın hitabına muhatap oldu (15/2) ve kendisine peygamberlik verildi. Kur'an-ı Kerim'de "Allah Mûsâ ile de doğrudan konuştu" (Nisâ, 164) diyerek, buna işaret etmektedir. Allah, doğrudan hitap ettiği için Mûsâ'ya *Kelîm/Kelîmullah* denilmiştir (23/2). Leblebici Baba; Mûsâ'nın Tûr dağında, Rabbiyle karşı karşıya gelişini ayete vurgu yaparak şiirinde kullanmıştır: "Mûsa, belirlediğimiz yere (Tûr dağına) gelip Rabbi de ona konuşunca (kelîm), *Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım*

3 Zihî meşhed zihî merkâd, zihî ma'bed, zihî maksâd
Makâm-ı Hızır u İlyâs u makarr-ı evliyâdır bu
Çavuşoğlu, 1977: 140.

dedi. Allah da, Beni dünyada katiyen göremezsin (len terânî) dedi” (A'râf: 143). Beni asla göremezsin *len terânî* hitabıyla Hz. Mûsâ'ya ayetler geldi; “beni bu dünyayı gören göz göremez, görebilecek o göz ancak kalp gözüdür” (95/4). “Mûsâ gibi Kelîm ol; zatiyla Tûr Dağı'nda gerçekleşen Allah'ın tecellisi sendedir, inci gibi hikmetli sözler söyle, ağaç sana tercüman olur.”

*Mûsâ gibi Kelîm ol Tûr u tecellî sendedir
Söyle seçerle kelâmı tercümân eyler seni (109/5)*

Rab olma iddiasındaki Firavun ve Mısır halkı Kiptî'ler mucizesini gördükleri hâlde, Mûsâ'ya iman etmediler. Bir gece Mûsâ İsrailoğullarını alıp Mısır'dan ayrıldı ve Kızıldeniz mucize sonucu yarıldı. İsrailoğulları açılan bu yoldan karşıya geçtiler. Bunları izleyen Firavun, ordusuyla denizin sularında boğuldular” (İlbak, 2010: 76). Şair, Mûsâ'nın 'asâ ve Kızıldeniz'de gerçekleşen mucizelerine işaret eder:

*Tutup Mûsâ gibi elde 'asâyı
Sürüp Fir'avnı Kahhârım sen oldun (57/7)*

Hiz. Nûh: “İdris'ten sonra peygamber olmuş ve 950 yıl yaşamıştır. Nuh, kavmini imana davet etmiş, ancak bu çabaları bir işe yaramamış kavminden pek az kişi O'na iman etmiştir” (Yiğit, 2010: 113–115). “Nuh kavminin eziyet ve alayları karşısında dayanamamış, onlara beddua etmiştir. Bedduası kabul olunmuş ve Allah tarafından kendisine gemi yapması vahyedilmiştir” (Köksal, 2011: 87–88). “Nuh gemiyi yapmış, yanına her hayvandan bir çift almıştır. Tufan sonucunda gemide bulunan her çift canlıdan başka yeryüzünde hiçbir canlı kalmadı. Eşi, oğlu ve inanmayanlar helâk oldu. Divan şiirinde gemi ve tufan birlikte anılmış; tufan âşiğin gözyaşını, Nuh, tufanda batmamaya çalışan âşiği sembolize etmiştir” (Pala, 1989: 392). Divân'da Nuh, gemi ve Tufan kavramlarıyla birlikte bir beyitte geçmektedir.

*“Çâr 'anâsır perdesinden 'avdet eyler nâgehân
Keşf-i Nûh'ı bilür kim anda tûfândır leziz” (22/4)*

Hiz. Süleymân: İsrailoğulları peygamberlerinden Davut'un oğludur. Hükümdar peygamberlerden olan Süleyman, olağanüstü bir güce ve saltanata sahip olmuş, hayvanların dilini bilme, rüzgârın gücünden yararlanarak uzun mesafeleri kısaltma, insanlara olduğu kadar cinlere de hükmetme gibi mucizeleriyle dikkat çeken bir peygamberdir” (Tökel, 2000: 293–294). “Divân edebiyatında Süleyman; taht, yüzük, karınca, Hüdhüd ve Belkıs'la birlikte anılır. Karınca aczin; Süleyman ise iktidar ve gücün timsâli olarak tezat içinde verilir. Şair övdüğü kişiye Süleyman dediği zaman kendisini karınca kadar aciz görür” (Pala, 1989: 449). Tuhfetü'l-uşşâk'ta Süleyman; tahtı (19/2), insanlara olduğu kadar cinlere de hükmetmesi, mührü (62/11), hayvanların dilini konuşabilmesi yönleriyle ele alınmıştır.

*Mâlik ol mülke gönül sultân u hân eyler seni
Hâtemi sırrı şikâr it Süleymân eyler seni (109/1)*

Hiz. Ya'kûb: İbrânî peygamberlerdendir. Ya'kûb edebiyatta daima Yûsuf'la anılır. Yûsuf'un öldüğünü sanmasıyla yıllarca ağlaması (64/3), bu yüzden gözlerinin görmez oluşu, Külbe-i ahzânî, Yûsuf'un gömleği ile gözlerinin açılışı vs. birçok şiire konu olmuştur. Âşık Ya'kûb'un çektiği bu çile ve acılar yüzünden kendini ya da gönlünü Ya'kûb'a benzetir.

*Zâr u giryân eyledin Yâ'kûb'a virdin fırkatı
Yûsuf'ı virdin yine Yâ'kûb'ı zî-şân eyledin (59/4)*

Hiz. Yûnus: “Yûnus, İsrailoğullarına gönderilmiştir ve onuncu sûreye isim olmuştur. Balık tarafından yutulduğu için kendisine Allah tarafından *balık sahibi mânâsında, Zünnûn* denilmiştir. Yûnus'un Allah'a imana davet ettiği halkı kendisini inkâr etmiş ve Hakk'ın emrini kabul lenmemiştir. Bu duruma kızan Yûnus bir gemiye binmiş, birtakım olaylar sonucu denize atılmış ve bir balık tarafından yutulmuş, ancak balık Allah'ın emriyle onu öldürmemiş, bir süre sonra sâhile bırakmıştır. Kur'ân-ı Kerim'de onun kurtuluşuna vesile olan şeyin balığın kar nındayken Allah'ı zikretmesi olduğu bildirilmiştir. Sonrasında Allah orada ona gölge olacak bir ağaç bitirmiş ve onu güneşten korumuştur (Can, 2020: 36). Şair, mürşidi Hayyat Vehbî'yi zamanın Yûnus'u olarak niteleyerek bu hususta şüphe yoktur der.

*“Bu da bir Yûnus-ı vakt olduğunda iştibâh olmaz
Halâvet bahş ider nutkı eder mürde dili ihyâ” (117/8)*

Hiz. Yûsuf: “Hz. Ya'kûb'un on iki oğlundan biri olan Yûsuf, Hz. Ya'kûb'dan sonraki peygamberdir. Yûsuf'un hikâyesi Kur'ân-ı Kerim'de ve birçok dinî-edebî metinde yer alır. Gördüğü rüya, kardeşleri tarafından kuyuya atılması, Mısır'a götürülüşü, köle olarak satılışı, zindana düşüşü, Mısır'a aziz oluşu, babasına kavuşması vs. ayrıntılarıyla bu metinlerde mevcuttur” (Hoşab, 217: 236). Yûsuf'un kıssası Kur'ân-ı Kerim'de “Ahsenü'l kasas” (Yûsuf; 12/3) olarak anılır. Yûsuf, klasik şiirimizde adı en çok zikredilen peygamberlerdendir. “Eşsiz güzelliğinden dolayı sevgili Yûsuf'a benzetilir” (Tökel, 2000: 312).

*On iki kardaşı gör kim Yûsuf'a n'iylediler
Âhirinde her birini mest ü hayrân eyledin (59/5)*

Hiz. Muhammed (Ahmed, Habîb, Habibullah, Mustafa, Nebî, Rasûllâh): Allah'ın son elçisi 571 yılında Mekke'de dünyaya gelmiştir. Henüz doğmadan babasını, altı yaşındayken annesini kaybetmiştir. Kırk yaşında peygamberlikle görevlendirilmiş ve kendisine Kur'ân-ı Kerim indirilmiştir. 622'de Mekke'den Medine'ye hicret etmiş ve 632'de Medine'de vefat etmiştir. Edebiyatımızda doğumu, Hatem-i Nübüvveti, ümmiliği, gölgesi, bulutu ve miracıyla doğrudan veya dolaylı olarak konu edilmiştir. *Muhammed* ve *Ahmed* isimleri Kur'ân-ı Kerim'de geçer. *Muhammed* ismi Kur'ân-ı Kerim'de *Âl-i İmrân* 144, *Ahzab* 40, *Muhammed* 2, *Fetih* 19'da, *Ahmed* ismi ise *Saf* 6'da geçmektedir. *Ahmed* adı Hz. Peygamber'e Cenâbı Hakk'ı çok övüp, ona çok şükrettiği için, Muhammed'den sonra ikinci isim olmuştur. Ayrıca Peygamberimiz muhtelif hadislerinde bu isimden bahseder. Na'tlarda *Ahmed-i Adnân* (1/4), *Ahmed-i muhtar*, *Ahmed-i mürsel* gibi terkiplerle de anılmıştır. Şems-i Hayâlî Divân'ında Muhammed ve Ahmed isimleriyle birlikte, *Hâtem* (119/7), *Mustafâ* ve *Resulullah* isimlerini

kullanmıştır. Muhammed ismiyle; O'na yalvarır, hidâyet diler (8/4), Allah'ın sırlarından ilim hazinesinden (ledünnî) haber vermesinden bahseder (26/7). O, peygamberlik zincirinin *mimidir*. Peygamberlerin sonuncusu ve bütün nebilerin serveridir (56/4). Şair, *Hz. Muhammed'in yolunda git, Üveys'in sırrını idrâk et, arşı ve sahrayı bir kuş gibi gez ki seni göklere çıkarısın* tavsiyesinde bulunur.

*Düş Muhammed kademine var Üveysin sırrına
Arş u ferşi tayr eyle ki âsumân eyler seni (109/6)*

Peygamber'in en meşhur olan ismi *Mustafa*; O'nun insana has kötü huylardan uzak, saf, tertemiz olduğunu ve seçkinliğini belirtir (86/2). Naatlarda bu isim, yüce peygamberin hem insanlar, hem de peygamberler arasındaki en seçkin kişi olduğu vurgulanarak ele alınır.

*Enbiyânın serveridir ol Muhammed Mustafâ
Yir ü göği 'arz kıldın sende mihmân eyledin (59/6)*

Resûl, Rasûlullâh ve Nebî kelimeleri tekil olarak kullanıldıklarında Hz. Muhammed kastedilir. Divân'ındaki 18 numaralı "meded" redifli şiir peygamber efendimiz vasfında bir naattır ve şiirin tüm beyitlerinde peygamber efendimiz "Rasûlullâh" sıfatı kullanılarak anlatılır (18/1–8).

*'Âşık oldum rü'yetine yâ Rasûlullâh meded
Kıl kabûl hem hizmetine yâ Rasûlullâh meded (18/1)*

Fâtıma: "Peygamberimizin Hz. Hatice'den olan kızıdır. Hz. Hasan ve Hüseyin'in annesidir. En küçük kızı olmakla beraber en çok sevdiği kızıydı (Aslanoğlu, 2019: 22). "*Zehrâ ve Betül* lakaplarıyla da anılan Fâtıma, M. 624 yılında Hz. Ali ile evlendi ve bu evlilikten doğan çocuklarıyla Hz. Muhammed'in soyunu devam ettirdi" (Doğruel, 2019: 249). Hz. Ali'nin eşi, Hasan ve Hüseyin'in annesi ve Hz. Muhammed'in kızı olan Fâtıma'dan, Tuhfetü'l-üşşâk'ta bir yerde bahsedilir:

*Esedullah o dindârı yaratdı hazret-i Bârî
Hasan Hüseyin oğulları olupdur Fâtıma yârı
Za'if ümmet hırîdârı bütün mahlûkın ahyârı
Elinde hüccet-i Kur'ân kamuya pîş-vâdır bu
Hem oldur cevher-i evvel ki hatmü'l-enbiyâdır bu (83/4)*

Hz. Hasan: İslam halifelerinin beşincisi, 12 imamın ikincisidir. "Hz. Alî'nin oğlu, Hz. Muhammed'in torunudur. Medîne'de doğmuş, hayat-tayken Cennetle müjdelenmiştir. Kaynaklarda *Mücteba, Takî Zeki, Sibt*, lakaplarıyla tanınan Hasan, dedesine benzetilmiştir. *Sabrı ve cömertliğiyle tanınmıştır. Peygamber tarafından, cennet ehli gençlerin efendisi sıfatıyla tavsif edilmiştir*" (Akkuş, 2000: 65). "Çocuklarına ve soyuna *Şerîf* denilir. *Na'tların sonunda dört halifeyle birlikte, Kerbelâ mersiyelerinde ise kardeşi Hüseyin'le birlikte anılır*" (Zavotçu, 2013: 327).

Hz. Hüseyin: Hz. Ali'nin küçük oğlu ve peygamberimizin torunudur. 12 imamın üçüncüsü, Ehl-i beytin beşincisidir. "683 Muharreminin onuncu günü Yezid İmam, Hüseyin ve arkadaşlarını Kerbelâ çölünde susuz bırakarak, eşi görülmemiş bir zalimlikle şehit etmiştir" (Pala, 1989: 240). "Dîvân şiirinde Hüseyin en çok ağabeyi Hasan ve oğlu Zeynelabidin'le anılmıştır" (Akkuş, 2000: 81). "Kerbelâ şehidi olduğu için Şehîd (Şâh-ı şehîd, Şâh-ı Kerbelâ) lakabıyla anılır" (Zavotçu, 2013: 357). Leblebici Baba, Hz. Hüseyin'e dört şiirinde Hz. Hasanla birlikte yer vermiştir. Hz. Hasan'ın eşi tarafından zehirlenerek (63/6), Hz. Hüseyin'in de Kerbelâ'da susuz bırakılarak şehid edilmelerine telmih yapılmıştır (121/6).

*Şâh Hasan'la şâh Hüseyin'in eyledin mesmûm birin
Kerbelâda ol birin yâ kime kurbân eyledin (59/11)*

Havvâ: Hz. Âdem'in zevcesi, insan neslinin annesidir. "Tevrat'a göre Hz. Âdem insan neslinin annesine Havvâ adını bütün yaşayanların annesi olduğu için canlı, yaşayan manasına vermiştir. Tevrat tefsirlerine göre Havvâ, Âdem'in sol böğründeki on üçüncü kaburga kemiğinden yaratıldı" (Zavotçu, 2013: 335). "Lâkabı Ümmü'l-beşer'dir. Osmanlı şiirinde Âdem-Havva birlikte anılmıştır. İnsan soyunun başlangıcı, erkek ve kadın soyu; cennetten kovulma, çıplaklık, yeryüzünde yerleşme temel motiflerdendir." (Akkuş, 2000: 70).

*"Yogidi Âdem ü Havvâ çıkup seyrâne seyr itdim
Boyandım reng-i dil-dâra girüb ol câna men çıkdım" (67/2)*

Hızır: "Peygamber veya veli olduğu konusunda ihtilaf bulunan bu zat, Allah tarafından kendisine ilahi bilgi ve hikmet öğretildiği belirtilen kişidir. Mutasavvıflar onu gizli ilimleri bilen veli kişi olarak öne çıkarırlar" (İspir, 2017: 25). Musa'yla görüşüp yolculuk yaptığı, ölümünden sonra rûhunun insan şeklinde görünerek; gariplere yardım edip, gaiplere karıştığı rivayet edilir. Şems-i Hayâlî, Hızır üzerinden mürşidi Hayyât Vehbî'yi "Ab-ı hayat Hızır'ın elinden içilir; Ben Hızır-ı sâni'yi buldum onun elinden ölümsüzlük suyundan içtim, sevgiliyle vuslata erdim, ulu divâna ben çıktım (22/3). Vehbi Hayyât, Üveys'in vefatından önce beni terbiye etti ve Hızır'la İlyas, mürşidinin emaneti olarak elimden tuttu (82/5) ifadeleriyle yücelterek över ve marifetlerini anlatır. Hayyat Vehbî onun nezdinde zamanın Hızır'ıdır."

*Zamâne Hızır'ıdır Vehbî Hayyâtî
Tasavvufdan söyler okur âyeti
Büyüğe küçüğe eyler hürmeti
Büyük küçük ehl-i divân ağıladı (100/10)*

Tarihî-Efsanevî Kişilikler

Dahhâk: İran'ın Pişdadiyan sülalesinin zalim ve acımasız hükümdarı olan Dahhâk, "üç ağızlı, üç başlı, altı gözlü, çirkin, çok güçlü, şeytanımsı bir ejder-canavardır" (Uçar, 2016: 147). "Cemşid tanrılık hevesine kapıldığından Tanrı ona Dahhâk'i musallat etmiştir. Dahhâk

babasını öldürüp tahtına oturduktan sonra Cemşid'e başkaldırmış ve onun yerini almıştır. Kaçıp yüz yıl saklanan Cemşid'i buldurup vücudunu testereyle ikiye biçtirip öldüren Dahhâk bin yıl İran'ı yönetmiştir. Zalim Dahhâk'in iki omuzu üstünde kendisine acı veren iki kara yılan otururmuş. Bu yılanlara her gün iki çocuk beyni yedirilirmiş. Sıra demirci Gave'nin 18. çocuğuna gelince demirci, deri önlü-ğünü bayrak gibi kullanarak arkasına topladığı insanlarla ayaklanıp Dahhâk'i tahttan indirmiş (72/4), Demâven kuyusuna baş aşağı asarak öldürmüştür. Yerine adaletle tanınan Feridûn'u tahta geçirmiştir. Dahhâk-i mârî diye anılır, zulmüyle meşhurdur" (Uludağ, 2021: 211).

*Çeküp ol tig-i Dahhâk'ı kesersin başını nefsin
Yüzün ağ olsun ey ihvân bugün girdin bu meydana (112/4)*

Firavûn: "Eski Mısır hükümdarlarına verilen bir isim olmakla birlikte şiirlerde, Mûsâ'nın devrinde yaşayan, bütün uyarıları, ilâhi mucizeleri hiçe sayan, zâlimliğinin yanında ilahlık iddiasında bulunan hükümdardır" (Pala, 1989: 173). "Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında zalim, inatçı, kibirli ve gururlu gibi menfi vasıflarla öne çıkan Firavun, genellikle Mûsâ'yla anılır. Firavûn, Divân şiirinde kötülük ve şer sembolüdür. Firavûn'un Musa'yla olan mücadelesi ve mağlubiyeti sık zikredilen beyitler arasındadır" (Tökel, 2000: 353).

*Tutup Mûsî gibi elde 'asâyı
Sürüp Fir'avn'ı Kakhârim sen oldun (57/7)*

Sağırzâde Hâfız Ağa: "IV. Murat döneminden itibaren Doğu ve Güneydoğu Anadolu, çete başı kimliğindeki derebeyi ailelerinin denetimindeydi. Bu dönemde Eğin-Kemah yönetimi, Eğin Beyleri adıyla anılan Sağırzâdeler'in elindeydi" (İlbak, 2010: 236). "Eğin voyvodaları içinde Kemah Beyleri olarak ün yapmış bulunan Sağırzâdeler önemli yer tutar. Bu aileden gelenler Kemah, Gercaniş, Kuruçay, Eğin kazalarının voyvodalığı görevinde bulunmuşlardır" (Arıkan, 2001: 21). Şair, Divân'da Sağırzâde ailesinin cömertliklerini anlatıyor.

*Kemahlı pek sehî ni'met-i nânı
Sağır-zâdelerin açıktır hânı
Anda Hâfız Ağa ol güzel cânı
Da'veti dükenmez oldı gel yetiş (46/5)*

Kisrâ: "İran hükümdarlarının ünvanıdır, ilk kez Nûşirevan için kullanılmıştır. Kendisinden sonra gelen hükümdarlara lâkap olmuştur. Peygamber efendimiz Kisrâ zamanında dünyayı teşrif etmiştir" (Pala, 1989: 302).

*"Aldı Kisrâ askerini kasdı kanım dökmede
Çekdi Mansûr gibi dâra dârı mest berdârı mest" (9/2)*

Nemrûd: "Bâbil ülkesinin kurucusu sayılan ve Bâbil Kulesi'ni yaptıran efsanevî kral. Semavî dinlerin kutsal metinlerinde ve Kur'ân'da menkıbesi anlatılan zulmüyle meşhur hükümdar. İran kralı Dahhâk olduğu iddia edilir" (İlbak, 2010: 171). Putları kırdığı için veziri Azer'in oğlu İbrahim'i ateşe attirmiştir. İbrahim'i ateşe attikten sonra ateşin gülbahçesine dönmesi mucizesine rağmen iman etmemiştir. Bunun üzerine Tanrı Nemrûd'u cezalandırarak başına bir sivrisineği musallat etmiştir. "Rivayete göre burnundan giren bu sinek beynini kemirmiş. Bundan rahatsız olduğu için etrafı pamukla çevrili bir tokmakla başını yavaş yavaş tokmaklattırılmış. Birgün tokmakçı, pamuğun içine bir güz koyup başına vurmuş ve onu öldürmüştü" (Kardaş, 2019: 1273). Edebiyatta Nemrud'un daha çok Hz. İbrahim'le ilişkisi anılır. Tuhfetü'l-uşşâk'ta Hz. İbrahim'i ateşe atması ve ateşin gülbahçesine çevrilmesi mucizesine telmih yapılır:

*"Cedd-i İbrahîm'i bir gör atdı Nemrûd âteşe
Berdî selîm oldı ana nâr da hoş gülşen de hoş" (43/2)*

"İnsan nefsi, inkârıyla meşhur Nemrûd gibi yaratıcıyı inkâr meyillidir. Tasavvufun nihâî hedefi bu red ve inkâr eğiliminde olan nefsi islah etmek ve nefsi-i mutmainne mertebesine yükseltmektir" (İlbak, 2010: 171).

*"Koğup Şeddâd'ı Nemrûd'ı içerden
Bu nefsimden haberdârim sen oldun" (57/3)*

Rüstem: "Zâl'in oğlu olarak bilinen, pehlivanlığıyla kaba gücün sembolü olan ve efsanevî simurg kuşunu beslediğine inanılan İran'ın ünlü kahramanı. Genellikle babası Zâl ve dedesi Sam'la birlikte zikredilir" (Tökel, 2000: 247). *Rüstem-i Dâstân*, *Rüstem-i Zâl*, *Pûr-ı Zâl-i Zer*, *Pûr-ı Destân*, *Tehemten* vb. sıfatlar hep onun içindir. Klâsik şiirde kahramanlık, acı, kuvvet ve yenilmezlik sembolü olarak çok kullanılır. Atı ve hilesiyle hatırlanır. Tasavvufî anlayışta ise salikin iradesini temsil için kullanılır.

*Gelemez kasdımıza erlik ile cân gelemez
Tuyamaz kahrımıza merd-i firâvân gelemez
Giremez cengimize Rüstem-i devrân gelemez
Tig-i 'uryânıma karşı fil-i tûman gelemez
Didiler mülk-i dile bir şeh-i hûbân gelecek (61/2)*

Sultan 'Aziz: 1861 senesinde I. Abdülmecid'in ölümünün ardından Osmanlı tahtına çıkmış ve Sultân Aziz diye anılmıştır. "Mevlevî, hattat, pehlivan, bestekâr ve Arapça'yla Farsça'ya vâkıf olan Sultan Aziz, Batı musikisi hayranlığını saraydan çıkarmaya çalışmıştır. Abdülaziz, kendi zamanına kadar hiçbir Osmanlı Padişahının yapmadığı ve 1950 yılına kadar da hiçbir Türk Devlet başkanının yapamayacağı bir diplomasinin mimarındır" (İlbak, 2010: 163). Leblebici Baba'nın Sultan Aziz'e derin saygısı, sevgisi vardır. Divân'ında ona can-ı gönülden duâ eder:

*Sultân 'Aziz'e de kılalım du'â
Hîle-i 'adûdan hıfz ide Hudâ*

Şeri'at ahkâmın eylesün edâ
Cümle gazâlarda Hak itsün nusret (10/4)

Sultan Melik (Mengücek Ahmet Gazi): XI-XIII. yüzyıllarda Erzincan, Kemah, Divriği ve Karahisar şehirlerinin olduğu bölgeyi idare eden Mengüçlüler Beyliği'nin sultanlarından. Asıl adı Ahmet Gazi'dir. Büyük bir savaşçı olmanın yanı sıra dini bir şahsiyettir. Oğuz boy-larından olan Ahmet Gazi, Türk ve İslâm dünyası yolunda büyük mücadeleler vermiştir. Erzincan ve Kemah civarında kendi beyliğini kurmuştur. "Mengüçlüler, Malazgirt Savaşı'nda Artuk, Saltuk ve Danişmend beyleriyle birlikte Alparslan'ın yanında yer aldılar" (Tuygun, 2001: 14-15). Erzincan'ın Kemah ilçesinden geçen Karasu kıyısında sekizgen bir plan üzerine inşa edilmiş Melik Gazi Türbesi'nin içinde bulunan sandukasında mumyalanmış bir şekilde yüzyıllardır yatmaktadır. "Evliya Çelebi, türbeyi *Melik Gazi Sultan* adıyla anar ve onun bir ziyaret yeri olduğunu yazar. Günümüzde de ziyaret edilen türbe, daha çok *Sultan Melek Türbesi* olarak ünlenmiştir" (İlbak, 2010:172-173). Türbenin girişinde "dünya durdukça o Mengücek Gazi tarafından aydınlanacaktır" yazılıdır.

Ziyâret eyledik Sultan Melik'i
Mevlâm kabul itsün cümle dileği
Tecellî dönderir çarh-ı feleği
Ordaki ihvânlar güldü gel yetiş (46/3)

Şeddâd: "Hûd peygamber zamanında yaşamış olup Yemen'deki Âd kavminin hükümdarıydı. Zamanında birçok yapılar, bentler inşa ettirmiş ve kibirlenerek tanrılık iddiasında bulunmuştur. Bunu ispat için Suriye'de Bâğ-ı İrem denilen bir bahçe ve içine saray yaptırmıştır. Bu bahçe ve saray o derece güzel ve kıymetli taşlarla yapılmış ki Şeddâd halkına, buranın Cennet'ten daha güzel olduğunu söylemiş. Bahçenin yapımı bitince Şeddâd ordusuyla birlikte oraya giderken yolda helâk olmuş. Rivayete göre önce Şeddâd ölmüş, sonra ordusu ve yaptırdığı Bâğ-ı İrem yok olmuştur" (Pala, 1989: 461). Klâsik şiirimizde Şeddâd, Firavûn ve Nemrûd gibi olumsuz özelliklere sahip olan kötü şahsiyetlerle birlikte zulmün sembolü olarak konu edilir.

"Koğup Şeddâd'ı Nemrûd'ı içerden
Bu nefsimden haberdârim sen oldun" (57/3)

Zâl: Şehname kahramanlarından Rüstem'in babası. "Zâl kelime olarak *koca, ihtiyar ve aksakallı* manasınadır. Zâl doğduğu zaman saç, kaşı, kirpikleri bembeyaz olduğu için bu adla anılır. Babası Sam, onun bu şekilde doğuşunu uğursuzluk sayarak götürüp Elburz dağına attırılmıştır. Zâl'ı burada büyüten Simurg ona Destan adını verir. Yıllar sonra rüyasında oğlunu gören Sam, onu aramağa çıkar ve bir dağın tepesinde Simurg'un yuvasında bulur. Tanınmış bir kahraman olan Zâl, Kabil padişahı Rûdâbe'yle evlenir ve Rüstem bu kadından doğar. Babasından dolayı *Rüstem-i destan* veya *pûr-i Zâl* denir. Divân şairleri de Zâl kelimesiyle daha çok ihtiyar, yaşlı geçgin anlamlarını kasdetmişlerdir" (Tökel, 2000: 267). Divân'da memdûhun bu özelliğine ve gücüne gönderme yapılarak övülür.

Turmaz aslâ dîn yolunda rûz u şeb eyler gazâ
Zâl Rüstem cengi kurmuş kim girer meydanına (88/3)

Mutasavvıf Kişilikler

Abdülkâdir Geylânî: Tasavvufi oluşumlar içinde en çok müntesibi bulunan tarikatlardan biri olarak bilinen Kâdirîlîğin kurucusudur (Ulu-dağ, 2019: 975). "Kâdirîlîğin kurucusudur. Soyunun Hazreti Ali'ye dayandığı ve *şerif* olduğu söylenir. Ebu'l-Hayr Muhammed vasıtasıyla tasavvuf yoluna girmiştir. Bir süre tefsir, hadis, fıkıh ve kıraat gibi ilimler okutmuş, sonrasında inzivaya çekilmiştir. Bağdat ve Kerh harabelerinde 25 yıl riyâzat ve inziva hayatının ardından kendisine şeyhlik hırkası giydirilmiştir" (Yılmaz, 2012: 240-241). Kurduğu tarikat ve fikirleri, Endonezya'dan Kuzey Afrika'ya, Sibiryâ'ya kadar geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Türkçede Geylânî olarak şöhret yapmış fıkıh ilminin önde gelen âlimlerindedir.

Hakk yolına gider Hak olan velî
'Abdülkâdir oldı tarikat gönli
Ca'fer-i Sâdikla Cüneyd bir kullu
Hasan-ı Basrîden edâlar olsun (79/8)

Bahâeddin Nakşibendî: Nakşibendîğin kurucusudur. "Mürşidi Emir Külâl'in yanında tarikat erkân ve adâbını öğrendi. Rüyasında Gücdevânî'nin ruhaniyetine intisab ederek Üveysî lakabını aldı. Tasavvuf yolunda yaptığı en önemli değişiklik cehrî zikirden hafî zikre geçiştir. Buharâ ve çevresinde Hâce-i belâ-gerdân, Anadolu'da Şah-ı Nakşibend olarak şöhret buldu" İlbak (2010: 103-104). Edebiyatta; tarikat büyüğü, keşif ve keramet sahibi olarak ve manevi büyüklüğü münasebetiyle işlenir. Şair, "*Semsi Hayâlîyem Nakşîdir yolım*" (68/5) diyerek Nakşibend olduğunu açıkça söyler.

Nakşibend Velî'den almışam destûr
Üveys-i Karenden yolımız besdir
Habîbullâh bize Cemâlin göster
Habîbin cemâlin görenler gelsün (80/5)

Cafer-i Sâdik: "Medine'de doğan Ca'fer es-Sâdik'ın soyu baba tarafından Hz. Ali'ye, anne tarafından da Hz. Ebu Bekir'e ulaşmaktadır. Hadis, tefsir, fıkıh, akaid, cedel, lugat ve tarih gibi alanlarda yoğun bir faaliyetin görüldüğü, değişik fikir ve görüşlerin firkalaşmayı meydana getirmeye başladığı II. (VIII.) yüzyılda İslâmî konulardaki düşüncelerini daha topluyıcı bir tarzda ortaya koymuş, bununla birlikte sapık firkalarla mücadele etmekten de geri durmamıştır. Bu sebeple çağdaşlarının takdirini kazanmış, ancak çeşitli zümreler onun farklı meziyetlerini ön plana çıkarmışlardır" (Doğruel, 2019: 210).

*Hasan-ı Basrî yolu Ca'fer-i Sâdık tâze güli
Bağdâdî Velî imâm Kâzım Rızâ geldi (121/5)*

Cüneyd-i Bağdâdî: “Bağdad'ta dünyaya gelen Cüneyd, ipek ticaretiyle uğraştığından Hazzâz lakabıyla bilinmektedir. Babasının camcı olması münasebetiyle, *Kavarîrî* yahut *Zeccâc* lakaplarıyla da anılır. Küçük yaşlarından itibaren tasavvufa meyli olan Cüneyd, çocuk yaşta eğitime başlayıp dönemin bilginlerinden hadis, sûfilerinden ise tasavvuf eğitimi aldı. Devrinde bütün mutasavvıfların önderi olarak tanındı. Asrının Kutb'uydu. Otuz kere yaya olarak hacca gitti” (Pala, 1989: 108). Nasihat ve kerametleri birçok eserde anlatılmıştır. Divân'da Cafer-i Sâdık ve Cüneyd-i Bağdâdî, Abdülkâdir Geylânî ve Hasan Basrî'yle birlikte anılır:

*Hakk yolına gider Hak olan velî
'Abdülkâdir oldı tarîkat gönli
Ca'fer-i Sâdık'la Cüneyd bir kulı
Hasan-ı Basrî'den edâlar olsun (79/8)*

Hacı Bektaş-ı Velî: “Horasan Erenleri'nin Kalenderiyye akımına mensup sûfilerindendir. 13. yüzyılda Cengiz istilâsıyla Anadolu'ya gelen Yesevî, muhtemelen Hayderî dervişlerinden biridir. Ahmet Yesevî tarafından eğitilmesinin ardından kendisine halifelik alâmetleri olan cihâz-ı fakr (taç, şamdan, seccâde, sofa ve alem) verilmiş ve beline tahta kılıcı kuşanarak Diyâr-ı Rûm'u irşad etmesi için gönderilmiştir. İlk olarak Mekke'ye giderek burada hacı olan Bektaş, ardından Necef ve Kerbelâ'yı ziyaret ederek Anadolu'ya gelmiştir. O, avucundaki yeşil benle Hz. Ali'nin kendi bedeninde tecelli ettiğini belirten Anadolu'nun en büyük evliyâsı konumuna yükselmiştir” (Kolbaş, 2016: 215–217).

*“Hakkiledir cümle işim külâhî başım
Hacı Bekdâş öz kardaşım Şemsi Hayâl Baba geldi” (121/8)*

Hallâc-ı Mansûr: “Adı Hüseyin olduğu hâlde İran'da ve Osmanlılarda *Mansûr* ve *Hallâc-ı Mansûr* şeklinde anılmıştır. İran'ın Tûr kasabasında doğmuştur. Babasının mesleğinden dolayı *Hallâc* olarak tanınmış, Basra'ya yerleşmiş, orada evlenmiştir. Tasavvuf yoluna genç yaşta giren Mansûr, zühd ve itikâfla kısa sürede ilerlememiştir” (Pala, 1989: 204). “Vaazlarıyla halkın ve aydınların teveccühüne mazhar olmuş, ondan etkilenerek Müslüman olanlara *Mansûrî* denmiştir. Bağdat'ta açıkça Hak yolunda canını fedâ etmek istediğini, kanının dökülmesinin halk için helâl olduğunu ilân etmiştir. Bu sözleri halk ve ulemâ arasında huzursuzluk yaratmıştır. Bazıları onun sihribaz, şarlatan veya deli olduğunu ileri sürerken, bazıları kerâmet sâhibi bir velî olduğunu söylemiştir. Aleyhindeki faaliyetler artınca hapse atılmıştır. Nihâyetinde sahte kerâmetler gösteren bir hokkabaz olduğu gerekçesiyle önce kırbaçlanır, burnu, kolları ve ayakları kesildikten sonra idam edilir. Baş kesilerek Dicle üzerindeki köprüye dikilen Mansûr'un gövdesi yakılarak külleri nehrin sularına savrulmuştur. Öldürülmesi hakkında, *ene'l-Hakk* sözüyle ulûhiyyet iddiasında bulunduğu, haccın farzıyetini inkâr edip yeni bir hac anlayışı ortaya koyduğu şeklinde iddialar ileri sürülmüştür” (Arslan, 2019: 169–170). Edebiyatımızda şairler tarafından çok kullanılmıştır. “*Ene'l-Hak*” (30/3) ve “*Vahdet-i Vücûd*” düşüncesinin söz konusu olduğu beyitlerde zaman zaman Hallac'a da vurgu yapılır.

*Mest olup girmiş yola çok âşık-ı bîçâreler
Mansûr'u çekirdi dâra emr u fermânın senin (111/2)*

Hasan Basrî: “Basra halkının şeyhi, İmamı” ünvanlarıyla anılan Hasan-ı Basrî önde gelen mutasavvıflardandır. Tarikat silsilelerinde önemli yer tutar. Basra zühd mektebinin kurucusudur. Hz. Ali'nin hilafeti döneminde Basra'da öğrenci yetişirdi ve ilimle uğraştı. Dünya malına değer vermez, elindekini daima paylaşırdı. Birçok sahâbeden hadis rivayet eden Hasan Basrî, tabîinin en faziletlielerindendir.

*Hasan-ı Basrî yolu Ca'fer-i Sâdık tâze güli
Bağdâdî Velî imâm Kâzım Rızâ geldi (121/5)*

Hayyât Vehbî (Terzi Baba): Nakşibendî-Hâlîdî şeyhi. Asıl adı Muhammed Vehbî'dir. Osmanzâde Hüseyin Vassâf, Sefine-i Evliyâ'da (2006: II/331); “Babasının ve annesinin isteğiyle, geçimini sağlamak için terzilik san'atına başlamış ve bu sebepten *Terzi Baba* diye meşhur olmuştur” der. “Mesleğinin terzilik olması vechiyle *Terzi Ağa*, *Terzi Baba* veya *Hayyât Vehbî*, uzun boylu olması hasebiyle de *Uzun Terzi*, *Uzun Terzi Ağa* diye bilinir. *Gavs-ı A'zâm* ve *Üveysî* sıfatlarıyla da tanınmıştır” (Er, 2018: 14). Aşçı Dede, Hatîrât'ında (2006: I/344, IV/1737), “Terzi Baba'nın ümmî olduğunu, ancak kendisine vehbî olarak ledünnî ilimlerin verildiğini, bu sebeple kendisine *Vehbî* denildiğini” belirtmektedir. Kırk yaşlarında iken Abdullah Mekki'ye intisap edince şöhreti Erzincan, Erzurum, Gümüşhane, Bayburt ve Sivas yörelerinde yayılmış, menkıbeleri günümüze kadar ulaşmıştır. 1848'de Erzincan'da kolera salgınında ölmüştür. “Hâlîdiyye tarikatının Erzincan ve çevresinde yayılmasını sağlayan Terzi Baba, Fehmi Efendi'yle Mehmed Rüşdi'den başka Süleyman Efendi, Abdülbâki Baba, Abdüssamed Efendi, İrşâdî Baba gibi birçok halife yetiştirmiştir. Terzi Baba'nın dinî-tasavvufî konuları işlediği *Kenzü'l-fütûh* adlı bir eseri bulunmaktadır” (Albayrak, 2011: 40/521–522).

Şems-i Hayâlî, Hayyât Vehbî'ye gönülden bağlıdır. Ona karşı sevgisi, saygısı, hürmeti sonsuzdur. Tuhfetül-üşşâk'taki mevcut şiirlerinde Hayyât Vehbî'yi mürşid-i kâmil olarak nitelemiş, hayatını mürşidine ve tasavvufa vakfetmiştir:

Şiirlerinde mürşidi Hayyât Vehbî'nin âriflikte yek-dâne olduğunu (1/5), kendisinin elinden tuttuğunu (3/11), Hastalığında ancak mürşidinin kuracağı yolla şifa bulacağını (4/8), O'nun mekânının ve çehresinin mest edici olduğunu (9/8), Hayyât Vehbî'nin yoluna gittiğini (13/5), Allah aşkıyla yaptığı irşattan tüm insanlığın nimetlendiğini (28/7), kendi söylediklerinin, mürşidinin söylediklerinin yanında hiç olduğunu (37/7), kendisinin, hikmet ilmene yönelik söylediklerinin; mürşidinin söylediklerinin kârı (55/7), tüm gayretinin mürşidinin eteğine tutunmak olduğunu (88/8), Vehbî Hayyât'ın bir ilim deryası olduğunu, kendisinin de bu denize daldığını (90/8), zamanın Hızır'ının mürşidi olduğunu (100/10), Hayyât Vehbî'nin Erzincanlı olduğunu (102/2), Hayyât'ın yolunun Veys-i Karanî kulu gibi Nakşibendî olduğunu (121/7) vb. birçok hususta, sözü Hayyât Vehbî'ye getirerek mevzu yapar.

*Ey Hayâlî Şems virdin 'ilm-i hikmetden haber
Mürşidin Hayyât Vehbî vir hemân kârın mı yok (55/7)*

İmam A'zam: Hanefî mezhebinin kurucusudur. "Adı Nu'mân olan İmam, Kûfe'de doğmuştur. Bilgisi, zekâsı, zühd ve takvâsı ileri derecededir. Ka'be ziyareti ve hac konusu hakkındaki görüşü nedeniyle adından söz edilir" (Uludağ, 2021: 220). Şems-i Hayâlî; Bağdâd'da vefat eden İmâm-ı Azam'ın ölümüne telmih yaparken; şeyhinin ölümünü de İmam-ı Azam'ın vefatıyla özdeşleştirerek anlatıyor. *Hayyât Vehbî*'yi "Gavs-ı A'zam"dır diyerek övüyor ve cenazesinde ölümüne duyulan üzüntüyü, acıyı anlatıyor.

*'Arşın diregidir Gavs-ı A'zamı
Destinden içürdi âb-ı zemzemi
Sanki göçürmüşik İmâm A'zamı
Çâr mezhepde ehl-i îmân ağıladı (100/9)*

Üveys-i Karen: "Tâbiîn'in büyüklerindedir. Peygamberimizin zamanında Yemen'in Karen köyünde yaşayan Veysel Karani, Peygamberi görmek için Medine'ye gelmiş fakat annesinin tembihi sebebiyle, Peygamberi evde bulamayınca hâne-i saadetine teşrifini beklemeden Karen'e geri dönmüştür. Peygamberimiz eve dönünce onun kokusunu duymuş ve hırkasının ona verilmesini vasiyet etmiştir" (Kılınç, 2017: 494). "Peygamberimizi görmeden iman etmesi ve ona olan sevgisiyle bilinir. Hakkında birçok menkıbeler vardır. Hz. Ali'nin askerleri arasındayken hicretin 37. yılında şehîd olmuştur" (Pala, 1989: 514). Leblebici Baba; *Nakşibendi Velî'den izin almışım, Mürşidimin terbiyesi ve yöntemiyle Üveys-i Karen yolculuğumda yeterlidir. Allah'ın sevgilisi (lütfeyle) bize yüzünü göster. Allah sevgilisi Habibullah'ın cemâlini görenler gelsin* der.

*Nakşibend Velîden almışam destûr
Üveys-i Karenden yolımız besdir
Habîbullâh bize Cemâlin göster
Habîbin cemâlin görenler gelsün (80/5)*

Edebî Kişilikler

Fehmî Efendi: Terzi Baba'nın önemli halîfelerinden biri sayılan Fehmi Efendi'nin, Terzi Baba'nın vefatından sonra tarîkatın başına geçtiği anlaşılmaktadır. Aşçı Dede Hatîrât'ında (2006: 1/344); "*Terzi Ağa hazretlerinin vefatından sonra halîfe ve bazı ileri gelen müridânin müşahedelerine ve ifadelerine göre Fehmi Efendi hazretleri yerlerine halîfe olmuştur. Yani Allâhu a'lem makâm-ı gavsîyyet onlara intikal etmiştir*" diye bahseder. Fehmi Efendi'nin "Erzincanî nisbesinden dolayı ve onun hakkında gelen rivayetlere dayanarak Erzincanlı olduğu düşünülmektedir. İlme önem veren bir ailede doğmuş, küçük yaşından itibaren dinî ilimlere ve tasavvufa yönelmiş ve Terzi Baba'ya intisap etmiştir. Kısa sürede riyazetini tamamlayarak tarikat icâzeti almıştır. İlmî ve irfanî hizmetlerinin yanı sıra Osmanlı ordusunda gösterdiği fedakârlık ve cesaretiyle de öne çıkan Fehmi Efendi; hac vazifesini yerine getirmek için üç defa Hicaz'a gitmiştir. Üçüncü defa hacetmek üzere Hicaz'a giden Fehmi Efendi, Arafat'tan Mekke'ye döndükten sonra rahatsızlanmış ve yaklaşık bir ay süren bu rahatsızlık neticesinde vefat etmiştir" (Aslan, 2018: 72–83).

*Zâhid tarıldın mı o şâh-ı kerem
Zan itme ki her kişiye nökerem
Şâhin pençesinde gizlü şikâram
Fehmî'sinin meydânına maşallah (92/10)*

Fuzûlî: XVI. Yüzyılda yalnızca Azerî Edebiyatının değil, Türk Edebiyatının en tanınmış birkaç şairinden biri sayılan Fuzûlî'nin asıl adı Mehmed'dir. Fuzûlî, Oğuz boylarının bir kolu olan Bayat aşiretine mensuptur. Küçük yaşlardan itibaren şiir yazmağa başlamış önceleri aşk konulu şiirler yazarak kendisini tanıtmıştır. Fakat şiirlerinin bilimden yoksun olmasını istemediği için bütün aklî ve naklî ilimleri öğrenmiştir. Fuzûlî sıkıntılarla dolu geçen hayatında kendi kendini yetiştirmiş bir şairdir. Arap, Fars ve Türk dil ve edebiyatlarını, zamanının bütün geçerli ilimlerini okumuş, öğrenmiştir. Kaynakların Fuzûlî'den bahsederken *Mevlânâ* diye anmalarından ve eserlerinden O'nun âlim bir şair olduğu anlaşılmaktadır.

*"Ol Fuzûlî atdı ger bin tağı bir tırnağ ile
Bu Hayâlî Şemsî bend itti anı erkân ile" (87/8)*

Hâfız Rüşdi: Terzi Baba'nın önde gelen halîfelerinden Hacı Hâfız Efendi, Erzincan'ın önemli âlimlerindedir. "Battâl Hoca'zâde lakabıyla meşhur olmuştur. Tasavvufî ve ilmî kişiliğiyle dikkat çeken Hâfız Efendi, Türkçe'nin yanında Arapça ve Farsça dillerini de çok iyi bilip kullanmaktadır" (Aslan, 2018: 59–60). "Hâfız Efendi, Erzincan ulemâsı arasında Terzi Baba'ya ilk intisap edenler arasında bulunması, o dönemde halkın nazarında Nakşibendî-Hâlidî koluna olan ilgiyi artırmıştır. Tasavvufî ve ilmî kişiliğinin yanında şairlik yönü de olan Hacı Hâfız Efendi, Terzi Baba'nın yazmış olduğu *Kenzü'l-fütuh* adlı eseri *Miftahü'l-kenz* ismiyle nazma çevirmiş ve eserin sonuna kendi münacatını ekleyerek neşretmiştir." (Aslan, 2018: 59–61).

*Kenzü'l- Fütûh adlu risâle açdı
Kendü vicdânından gevherin saçdı
Anı tanzîm itdi Hâfız Rüşdi
Hâcezâde 'irfânına maşallah (92/5)*

Hilmi Efendi: Aşçı Dede'nin Hatîrât'ında (2006: 1/493–494) bildirdiğine göre; "Erzincan'ın şair ve ulemâsından bir zattır. Şeyh Fehmi Efendi zamanında (1284/1867) açılan dergâhın tarihi için "Dergâh-ı Şerîfin Kûşadına Tarih" başlıklı bir tarih şiiri yazmıştır." Aşçı Dede bu

şiiirin tamamına “Hatırat”ında yer vermiştir (I/494). Hilmi Efendi, aynı zamanda Şems-i Hayâlî'nin Divânını tashih edip yazıya geçiren kişidir. “Terzi Baba Hazretlerinin vefatından sonra Erzincan'a gelmiş ve ikamet etmiştir. Terzi Baba Hazretleri'yle Leblebici Baba'yı şiirlerinde anlatmaya çalışmış ve Leblebici Baba'yla görüşmüştür” (Er, 2018: 132). “Okur-yazar olmayan ancak ümmî bir şair olan Leblebici Baba şiirlerinin bir kitapta toplanması için, dostlarından Erzincan ulemasından ve şuaradan Hilmi Efendi'ye ricada bulunarak şiirlerinin bir divanda toplanmasını talep etmiştir.” (İlbak, 2010: 10). Bu eserin toplanmasını ve hazırlanmasını Hilmî Efendi, kendi takrizlerini de ekleyerek üstlenmiştir.

*Buldı hitâmı Hilmiyâ dîvâne-i Şemsî Hayâl
Nâmı ana târih-i cevherî Tuhfetü'l-'Uşşâkımız (118/8)*

Mevlâna: “Büyük sûfi, şair ve âlim Mevlânâ Celâleddin bugünkü Afganistan'ın kuzeyinde bulunan Belh şehrinde doğmuştur. Ailesiyle birlikte Belh'ten göç etmiş, Nişâbûr ve Bağdat'a uğrayarak hac görevini yerine getirdikten sonra Şam üzerinden Anadolu'ya geçmiş, Konya'ya yerleşmiştir” (Karaismailoğlu, 2005: 17). “Mevlâna dini ilimleri babası *Sultânü'l-Ulemâ* Bahâeddin Veled'den almış; ancak babasının ölümü üzerine halifesi Tirmizli Seyyid Burhaneddin onun tasavvufî eğitimiyle meşgul olmuştur” (Hidayetoğlu, 2005: 21–23). 642 yılında Şems-i Tebrizî'yle tanışan Mevlâna vaaz ve nasihat işlerini bırakarak Şems'in hizmetine girmiştir. Büyük bir cezbeyle kapılan Mevlâna, Şems'in öldürülmesinin ardından kendisine Selahaddîn-i Zerkûb'u hemdem edinmiş, Selâhaddîn'in vefatının ardından ise Çelebi Hüsameddin'i hemdem ederek onun ricasıyla *Mesnevî* adlı şaheserini yazmaya başlamıştır. Tasavvuf alanında önemli ve eşsiz eserler yazan Mevlâna 672 yılında ölmüştür. Şems-i Hayâlî bir beyitte Mevlânâ'yı ve ney'ini hatırlatarak; “neyin sadası benden çıkar ama dünya halkı bunu işitmez mi? Yâ Rab! Ben Mevlânâ'nın neyi gibiyim, meded kırmassınlar” diyerek Allah'a yalvarır.

*“Sadâ-yı ney çıkar benden cihân halkı işitmez mi
Ney-i Mevlânâyam sakla meded kırılmasın yâ Rab” (6/6)*

Nesimî: “Bağdat'ın Nesim nahiyesinde doğmuştur. İmamüddin lakabı ismi yerine geçecek kadar kabul görmüştür. Asıl şöhretini Fazlullah-ı Hurufî'ye intisap ettikten sonra kazanmıştır. Düşünce, inanç ve heyecanlarını şiir yoluyla ifade etmiş, ateşli ve coşkulu sözler söylemiştir. Şiirlerinde lirik, samimi bir dil kullanmış, tasavvuf ve hurufîlik terimleri dışında dili açık ve anlaşılır olmuştur. Nesimî Anadolu'ya da gelmiş fakat fikirleri gerekçesiyle burada yer edinmemiştir. Hatta Hacı Bayram-ı Veli'yle görüşmek istemiş fakat huzura kabul edilmiştir. Ölümü, Hallac-ı Mansûr gibi inancı sebebiyle olmuştur. Bu nedenle *Şâh-ı şehîd* olarak bilinmektedir” (Gerek, 2020: 51–52). Şems-i Hayâlî aşağıdaki şiirlerinde Nesimî'nin derisi yüzülerek öldürülüşüne atıfta bulunmuştur:

*'Aşkın şarâbını içüp mest oldım
Kırklar meclisinde kemer-best oldım
Nesimî teg bir soyulmuş post oldım
Felek savurmuşdur yile derdimi (103/2)*

Bilgin Kişilikler

Eflâtun (Felâtun): Sokrat'ın öğrencisi, Aristo'nun hocası olan Yunanlı filozof. “Milattan 430 sene önce Ekine adasında doğdu. Asıl ismi *Aristoklis*'tir. Geniş omuzlu manasına *Platon* denildi. Grekçeden yapılan tercüme döneminde Eflâtun olarak anılmıştır. İslâm felsefesi üzerinde önemli etkileri olan Eflâtun, Mısır'da eğitim gördükten sonra Yunanistan'a dönerek, düşünce tarihine akademi olarak geçecek okulu kurmuş, ömrünü buna adanarak kitaplar yazmış, birçok öğrenci yetiştirmiştir” (Zavotçu, 2006: 149). Eflâtun, “Türk Edebiyatında akıllı ve hikmet sahibi oluşu, görüşlerindeki zarâfet ve isabetiyle anılmış, iyi tedbirin sembolü olmuştur” (Tökel, 2000: 423).

*Bizi sen eyle ehlu'llaha makrûn
Oların himmetiyle eyle memnûn
Onalmaz yaramız olsa Felâtun
Hemân senden irişe 'avn ü i'tâf (52/4)*

Lokman: “Halk geleneğinde değişik kişiliklerle karşımıza çıkan tarihî bir şahsiyettir. Kur'an-ı Kerim'de adına bir sûre mevcuttur (Hoşab, 2017: 258). Kur'ân-ı Kerim'de kendisine Allah tarafından hikmet verildiği bildirilen, bu sebeple Lokmânü'l-hekîm olarak bilinen peygamberliği tartışmalı din büyüğüdür. “Edebiyatta hikmetin ve tabâbetin sembolüdür. Hikmet, felsefenin yanında hekimlik anlamına da geldiği için, halk arasında sadece hekim olarak bilinir ve Kaf dağı'nın ortasında gizli ilimler ve ilâç öğrenerek insanlara şifa dağıtan biri olarak tanınır” (İlbak, 2010:101). Bir nebî veya velî olduğu ihtilâflı; ancak çoğunluğun tercihine göre hekim bir şahsiyettir. Maddi yaraları iyileştirebileceği, manevi detlere çare bulmakta aciz kalacağı şiirde işlenen temalardandır. “Klâsik dönem şairleri, Lokman'ı hikmet sahibi kişiliğinin yanında hekimliğiyle de zikretmişlerdir. Şairler, onun ancak bedenî hastalıklara şifâ bulabileceğini, ancak aşk derdine çare bulamayacağını söyleyerek kendilerini onunla kıyaslamışlar ve aşk alanında kendilerinin daha mahir olduklarını belirterek üstünlüklerini dile getirmişlerdir” (Tökel, 2000: 427). Leblebici Baba; *Eğer derman arıyorsan Lokman hekime tabi ol; maneviyat için bir çare arıyorsan kâmil bir mürşide bağlan* diyerek Hz. Lokman'ı ve Hayyât Vehbî'yi çare olarak işaret eder.

*Gelin bugün bu meydâna kıyan kimdir görün câna
Kesilür bunda çok başlar ulaş bir kâmil insâna
Eger dermân arar isen yetür kendüni Lokmân'a
Meşâyhiden meded iste çıkasın sen de seyrâna (19/4)*

Sonuç

Klasik Türk Şiiri'nde meramın anlatılması ve hissiyatın okuyucuya yansıtılması hususunda; mefhumların somutlaştırılmış en belirgin örnekleri farklı özellikleriyle kendilerine edebî eserlerde yer bulmuş tip ve şahsiyetlerdir. Tarihî, mitolojik, dinî, efsanevî vb. edebî hüviyeti olan bu kişilikler edebiyat geleneği içinde çokça zikredilmiştir. Tipler ve kişilikler konusunun, toplumun genel yapısı içerisinde ele alınıp incelenmesi neticesi, özellikle edebî eserlere akseden biçimiyle edebiyatta yeni açılımlara kaynaklık ettiğini görmekteyiz. Belirgin davranışları temsil eden tipler, edebî eserlerin oluşumunda dönemin edebi anlayışına ışık tutmaktadır. Basmakalıp davranışları değil de değişen davranışları ele alarak sergileyen şahsiyetler ise dönemin sosyal yaşantısı içerisinde özellikle dini yaşamın şekillenmesinde önemli bir yer tutmaktadır. Konunun anlatımı ve içeriğine uygun olarak örneklemelerle ele alınan kişilikler; özellikle tasavvufî, dinî, tarihî bir konu işlenirken, o konunun önemini etkili bir şekilde okuyucuya aktarmada, anlatımı kuvvetlendirmede, anlama güç katmada, inandırıcılığı artırmada edebî eserlere pozitif katkı sağladığını söylemek mümkündür.

XIX. Yüzyılın ümmî divan-tekke şairlerinden Erzincanlı Şems-i Hayâlî şiiirlerinde "Şems-i Hayâl, Hayâl-i Şems ve Hayalî Şems-i Nakşî" gibi mahlaslar kullanmıştır. Daha ziyade yakın çevresi tarafından tanınan bir şairdir. Leblebi satarak geçimini sağladığı için Leblebici Baba olarak ün kazanmıştır. Mutasavvıf bir şair olan Şems-i Hayâlî'nin dinî ve tasavvufî telakkileri ihtiva eden ve tasavvufî bir neşve barındıran şiiirleri coşku doludur. Bilinen tek eseri Tuhfetü'l-uşşâk adını verdiği Divân'ıdır. Bu divan, şeyhini çok seven ve bağlı olan bir müridin hocasına duyduğu saygıyı, sevgiyi, bağlılığı; güzel, yalın bir ifadeyle aktardığı, incelenmeye değer önemli bir eserdir. Şems-i Hayâlî, şiiirlerinde tasavvufu işlemiş ve şiiirlerinin birçoğunda tasavvufî tip ve kişiliklere yer vermiştir. Can-ı gönülden bağlı olduğu mürşidi Hayyat Vehbî, divânında yer alan tüm şiiirlerinde geçen bir kişilik olarak dikkat çekmektedir. Bu çalışmada Erzincanlı şair Şems-i Hayâlî'nin şiiirlerinde geçen tip ve kişilikler tespit edilerek incelenmiştir. Divân'da 24'ü tahayyülî-tasavvurî, 9'u dinî-tasavvufî, 8'i hikâye kahramanı olmak üzere 41 tipe yer verilmiştir. Eserde yer alan kişilik kadrosu ise 23 dinî ve diğer dinî, 10 tarihî-efsânevî, 10 mutasavvıf, 6 edebî ve 2 bilgin olmak üzere toplam 51 sayısına ulaşmaktadır. Bu çalışmanın XIX. Yüzyıl Tekke-tasavvuf şairlerinden Şems-i Hayâlî'nin Divân'ının tanıtımına vesile olması, sayıları kısıtlı olan tip ve kişilik endeksli yeni araştırmalara katkı sağlamasını ümit ediyoruz.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Yazar Katkıları: Fikir – E.U.; Tasarım – E.U.; Denetim – E.U., R.K.; Kaynaklar – E.U., R.K.; Malzemeler – E.U., R.K.; Veri Toplama ve/veya İşleme – E.U., R.K.; Analiz ve/veya Yorum – E.U., R.K.; Literatür Taraması – E.U., R.K.; Yazıyı Yazan – E.U.; Eleştirel İnceleme – E.U.; Diğer – E.U., R.K.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemişlerdir.

Finansal Destek: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Author Contributions: Concept – E.U.; Design – E.U.; Supervision – E.U., R.K.; Resources – E.U., R.K.; Materials – E.U., R.K.; Data Collection and/or Processing – E.U., R.K.; Analysis and/ or Interpretation – E.U., R.K.; Literature Search – E.U., R.K.; Writing Manuscript – E.U.; Critical Review – E.U.; Other – E.U., R.K.

Declaration of Interests: The authors declare that they have no competing interest.

Funding: The authors declared that this study has received no financial support.

References

- Akkaya, M. (2018). Divân ve Halk Şiirinin Şahıs Dünyası. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 20(3), 363-380.
- Akkuş, M. (1995). *Nefî Divânı'nda Tipler ve Kişilikler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, FEF Yayınları.
- Akkuş, M. (2000). *Divan Şiirinde İnsan I-Dini Kişilikler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, FEF Yayınları.
- Aktepe, O. (1997). *Leblebici Baba Süleyman bin Abdurrahman, (Şems-i Hayâl), Tuhfetü'l-Uşşâk*, Erzincan: Erzincan Belediyesi Yayınları.
- Albayrak, N. (2011). Terzi Baba. *TDVİA*, 40, 521-522.
- Ali Kemalî (1932). *Erzincan Tarihi*. Resimli Ay Matbaası, T.L. Şirketi.
- Aljbori, H. H. İ. (2022). *Bağdatlı Fahrîzâde Es'ad Divânı'nda Tip ve Şahsiyetler*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü].
- Arkan, Z. (2001). Eğin Kasabası'nın Tarihsel Gelişimi. *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 12, 1-64.
- Arslan, V. (2019). *Necâtî Bey Divânı'nın Şahıslar Kadrosu ve Ahmed Paşa Divânı'nın Şahıslar Kadrosuyla Karşılaştırmalı İncelenmesi*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Aslan, Ö. (2018). *Erzincan'da Tasavvuf Kültürü ve Nakşibendîlik*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzincan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Aslanoğlu, O. (2019). Abdurrahman Aktepe'nin Divânında Geçen Şahsiyetler. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12(64), 15-34.
- Aşçı İbrahim Dede (2006). *Aşçı Dede'nin Hatıraları, Çok Yönlü Bir Süfînin Gözüyle Son Dönem Osmanlı Hayatı*, Haz. Mustafa Koç- Eyüp Tanrıverdi, Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- Aydın, H. (2010). *Cevrî Divânı'nın Tahlili*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi, Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Aydoğdu, Eyüp. (2018). *Ahmed bin Hemdem Kethüda Süheylî Divânı'nda Tipler ve Kişilikler*. [Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Düzce Üniversitesi].
- Can, K. (2020). *Ahmed Kuddûsî Divânı'nda Tarihî ve Efsânevî Şahsiyetler*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Cebecioğlu, E. (2005). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları.
- Cebecioğlu, E. (2014). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Ziraat Gurup Matbaacılık.

- Coşkun Serdaroğlu, V. (2017). *Zâtî Divanı'na Göre 16. Yüzyılda Sosyal Hayat*, İstanbul: Erdem Yayınları.
- Çavuşoğlu, M. (1977). *Yahyâ Bey Dîvânı Tenkidli Basım*. İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Doğruel, E. (2019). *Tipler ve kişilikler çerçevesinde Ahmed Cezbî'nin Şiir Dünyası*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Düzce Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Er, Ş. (2018). *Erzincanlı Terzi Baba (Hayyât Muhammed Vehbî) "Kuddise Sirruh" Hazretleri Külliyyatı*. İstanbul: Kutupyıldızı Yayınları.
- Gerek, K. (2020). *Hüdâyî Divanı'nda Tipler ve Şahsiyetler*. [Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Türkiyat Araştırmalar Enstitüsü].
- Hidayetoğlu, A. S. (2005). *Hazreti Mevlâna Hayatı ve Şahsiyeti*. Konya.
- Hoşab, Ayşe Merve (2017). Sırrî Rahile Hanım Divanı'nda Dinî Kişilikler. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29, 227-263.
- İlbak, Ü. (2010). *Divan-ı Şems-i Hayâlî, Tuhfetü'l-uşşak (Metin-İnceleme)*. [Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi].
- İlhan, B. (2016). Sehî Bey Dîvânında Dinî Tipler. *Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, 82-105.
- İspir, M. (2017). Münîrî'nin Gülşen-i Ebrâr ve Maden-i Esrâr Mesnevisi'ndeki Tipler ve Kişilikler. *Erzurum Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (ETÜSBED)* II/3, 13-44.
- Kaplan, M. (2012). Hayriyye-i Nâbî'de Tipler. *Milli Folklor*, 95, 31-44.
- Kaplan, M. (1985). *Türk Edebiyatı üzerine araştırmalar 3 Tip tahlilleri*. Dergâh Yayınları.
- Karaismailoğlu, A. (2005). *Mevlânâ ve Kültürümüz*. Konya.
- Kardaş, S. (2019). Divan Şiirinde Kötü Şahsiyetler. *Turkish Studies - Language and Literature* 14(3), 1253-1284.
- Kılınc, A. (2017). *Fuzûlî'nin Türkçe Dîvânı Edisyon Ritiik ve Konularına Göre Fuzûlî Dîvânı*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Kolbaş, O. (2016). *Hayâlî Bey Dîvânı'nda Şahıslar*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü].
- Köksal, M. A. (2011). *Peygamberler tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Leblebici Baba (Şems-i Hayâl), (1990). *Tuhfetü'l-uşşâk*, haz. Recep Toparlı, M. Sadi Çöğenli, Yakup Şafak, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Levend, A. S. (1984). *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Onay, A. T. (1992). *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*. Ankara: TDV Yayınları.
- Pala, İ. (1989). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Tökel, D. A. (2000). *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar, Şahıslar Mitolojisi*. Ankara: Akçağ.
- Tuygun, Ünal (2001). *Pîri Sami Hazretleri-Hayatı ve Sohbetleri*. Kervan Yayınları.
- Uçar, F. M. E. (2016). Gedâyî Divânı'nda Şahsiyetler. *Gazi Türkiyat*, 19, 123-157.
- Uludağ, E. (2019). Sâlih Baba Dîvânı'nda Tipler ve Kişilikler. *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi (ESTAD)*, 2(2), 912-987.
- Uludağ, E. (2019). *Lâmiî'nin Salâmân u Absâl'ında Tipler ve Kişilikler*, Prof. Dr. Mehmet Arslan'a Armağan. *Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları*, 429-467.
- Uludağ, E. (2021). Tip ve Kişilikler Açısından Fuzûlî Dîvânı. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 70, 149-224.
- Uludağ, S. (2005) *Tasavvuf terimleri sözlüğü*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Yaylalı, Y. (2018). Emîrî Divan'ında Geçen Şahsiyetler. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 63, 117-134.
- Yılmaz, H. K. (2012). *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Yiğit, İ. (2010). *Peygamberler Tarihi*. İstanbul.
- Zavotçu, G. (2006). *Divan Edebiyatı Kişiler-Kişilikler Sözlüğü*. Ankara: Aydın Kitabevi.
- Zavotçu, G. (2013). *Klasik Türk Edebiyatı Sözlüğü (Kişiler-Hayvanlar-Bitkiler-Tabiat Güçleri, Kişileştirilmiş Varlık ve Kavramlar)*. İstanbul: Kesit Yayınları.

Structured Abstract

With its distinctive sources, unique style, form, and content, Old Turkish literature is the outcome of a literary tradition grounded on theological, historical, mythical, and folkloric roots, which spanned for about six centuries. To comprehend such deep-rooted literature and to grasp the profundity of meaning it conveys, it is essential to apprehend which sources it uses. Numerous aspects, especially religion and culture, which are among the most significant social values, are the ancestors of our literature. Types and personalities considered among these sources embody a critical portion of the cultural treasure poets have generated for the society they belong to from the past to their era of existence. Type and personality as the primary themes are the focal points of all the action and construction in our literature regarding a literary composition. Human beings usually constitute the basis of a literary text and the essence of the event. The people in the texts that are based on the human factor and built on it are actually the reflection of people in real life in the literature. While creating their works, artists evaluate various events that they have personally experienced in life within their own worlds and interpret them in line with their perspectives and present them to readers. These people, who are presented as fictionalized in a literary text, are called type or character, personality or individuality. A society's value judgments, life, view of the internal and external world, behavior patterns, and beliefs are shaped in the context of type and personality. It takes a very long time for a type to develop. The type represents specific behaviors. Their reality is a reflection of some of the personalities in question. They are fictionalized and idealized symbols that embody the salient characteristics of real-life people. In the course of this time, the type carries the basic values of the society and gains characteristics to represent the culture and civilization of the society in which it emerges. The mature type represents the core values of society. Types are generally formed in two ways, positive and negative, according to the value judgments formed in society. These types show contrasting characteristics, and this contrast is shaped according to the dominant understanding in the social structure. Rind-zâhid, âşık-rakip etc. Sometimes, real personalities have approached the type due to the characteristics they show and the way the society perceives them, and they have taken place as a type in literary works. Personality depends on the name; it does not exhibit stereotypical behavior. Behavior is variable. Personalities are people who have come into being in the historical process, who are known to have lived in a certain period of time and in a certain geography. The existence of personalities about whom very little is known in the historical process can only be proven through sources. Personalities who stand out for their achievements in history or for their knowledge and wisdom are often used by authors as a metaphor to praise their favorite. Therefore, it is essential to identify precisely these types and personalities to comprehend a literary text in its entirety. In determining the date and period in which the author wrote his work, in learning about the author's social environment, belief world, and character structure, characters and personalities give important clues to the researcher. In addition to providing information about the author, the characters and personalities also provide information about the society in which the work emerged. For this reason, in order to properly comprehend and analyze a literary work created in the historical flow, the types and personalities in the work must first be correctly identified and analyzed. Poets convey their views and feelings to readers by embodying types and personalities in their work. Divan poetry remarks the types such as lover, beloved, rival, Mecnûn, Leyla, sâki, and dervish that symbolize specific behaviors and manifest themselves in ordinary social interactions. The personalities classified as religious, historical, literary, artisan, mystic, and scholar, on the other hand, are shaped by people's self-views, reflections, and styles, and thus they display erratic behaviors instead of stereotypical conduct.

Şems-i Hayâlî Erzincanî, who lived in the 19th century and was recognized widely by his immediate circle, was one of the illiterate divan-khanqah poets using pseudonyms (Nome de guerre) such as "Şems-i Hayâl," "Hayâl-i Şems," and "Hayâlî Şems-i Nakşî" in his poems. He gained a reputation as "Chickpea Father" since he earned his living by selling roasted chickpeas. As a Sufi poet, Şems-i Hayâlî's poems comprise full of enthusiasm since they possess spiritual and mystical references posing mystical themes. His Divan, "Tuhfetü'l-uşşâk," is his exclusively known piece of work. He utilized arûz prosody (wezni) and syllabic meter in his poems. This divan is a unique work conveying the respect, love, and dedication of a disciplined adherent who merely overloves his sheik and is very devoted to him, with a lovely and plain expression. In his poems, Şems-i Hayâlî embodied mysticism, portraying many Sufism-related types and personalities. He called attention to Hayyat Vehbî (Tailor Father), to whom he whole heartedly devoted himself, as a personality cited in all his poems. Therefore, this study focused on identifying and assessing the types and personalities in the poems of the poet Şems-i Hayâlî Erzincanî. The aim of this study is to identify and classify the types and personalities in Tuhfet al-ushshâq and to examine how and with which characteristics these types and personalities are addressed in the divan. The "Type and Personalities" in Tuhfetü'l-uşşâk have been examined under the heading of Imaginary/Visionary Types with types such as lover, beloved, rival, devotee, and prayerful, and then they have been clustered under the headings of Religious Mystical Types and Story Heroes. In this classification, the types are matched not by their general appearance but by considering the meaning and equivalents in Şems-i Hayâlî's poems. Personalities have been grouped under the titles "Religious Personalities" (four caliphs, prophets), "Other religious personalities", "Historical/Legendary Personalities", "Sufi Personalities", "Scholar Personalities", "Literary Personalities". The types and personalities in the groups have been listed alphabetically. The 41 types and 51 personalities we identified in Tuhfet al-ushshâq will be discussed separately. Instead of giving detailed information about the types and personalities in the Divan, the usage patterns in the Divan Literature, the names and adjectives that correspond to the same concept and the elements of reference have been tried to be provided.

“Erzurumlu Tahsin” Hikâyesini Kahramanın Trajedisi Bağlamında Okumak

Reading the Story of “Tahsin from Erzurum” in the Context of the Hero’s Tragedy

Turan KARATAŞ 

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi,
Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi,
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
Ankara, Türkiye

*Department of Turkish Language
and Literature, Ankara Social
Sciences University, Faculty of
Social Sciences and Humanities,
Ankara, Turkey*



Geliş Tarihi/Received: 14.03.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 16.06.2023

Yayın Tarihi/Publication Date: 10.08.2023

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Turan KARATAŞ
E-mail: turan.karatas@asbu.edu.tr

Atif: Karataş, T. (2023). “Erzurumlu
Tahsin” Hikâyesini Kahramanın Trajedisi
Bağlamında Okumak. *Turcology
Research*, 78, 315-321.

Cite this article as: Karataş, T. (2023).
Reading the Story of “Tahsin from
Erzurum” in the Context of the Hero’s
Tragedy. *Turcology Research*, 78,
315-321.



Content of this journal is licensed
under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial 4.0
International License.

ÖZ

Edebiyat araştırmalarına, daha çok roman türündeki metinleri ile konu olan Ahmet Hamdi Tanpınar’ın 1936–1955 seneleri arasında on dört hikâyesi yayımlanmıştır. Bunlardan ilki “Geçmiş Zaman Elbiseleri” (1936), ikincisi ise “Erzurumlu Tahsin”dir. İlk kez 1937’de yayımlanan “Erzurumlu Tahsin” hikâyesi, katıldığı Balkan Harbi’nden sonra hayatı ve benliği bir dönüşüm geçirmiş Tahsin Efendi’ye odaklanır. Tanpınar, kurmaca dünyanın dışında, gerçek hayatta da bu karakter ile karşılaşmıştır. Erzurum’da görev yaptığı sıralarda, 1924 Erzurum Depremi’nde karşılaştığı Tahsin Efendi’den Tanpınar bir hayli etkilenecek ve on dört hikâyesinin ikincisinde onun “trajik” hikâyesini anlatacaktır. Bu çalışmada ise “Erzurumlu Tahsin” hikâyesinin başkahramanı Tahsin’in, savaş ve deprem etkisiyle yaşadığı içsel yolculuk ve geçirdiği dönüşüm, Joseph Campbell’in Kahramanın Sonsuz Yolculuğu (1949) çalışmasında ortaya koyduğu “ortak bilinci” çözümlene yaklaşımı esas alınarak yorumlanacak ve “Erzurumlu Tahsin” hikâyesi üzerine yeni bir okuma yapılacaktır. Hukuk eğitimi almış, çeşitli memurluklar yapmış, hâli vakti yerinde bir ailenin çocuğu olan Tahsin’in, katıldığı Balkan Harbi’nden sonra çoğunluğun yaşadığı “olağan” dünya hayatına yüz çevirerek, sadece kendi iç dünyasını yaşamaya başlaması ve maddi/dünyevi meselelerden tamamen el çekmesi; bir görülüp bir ortadan kaybolması, kendisini tanıyanların onu delilikle velilik arasında konumlandırması, Tahsin’in trajik yolculuğunu ve dönüşümünü beraberindeki tüm merhalelerle birlikte incelemeye ihtiyaç duymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Deprem, Erzurum, Tahsin, Tanpınar, Savaş

ABSTRACT

Fourteen stories of Ahmet Hamdi Tanpınar, whose novels are usually the subject of literary research, were published between 1936 and 1955. The first of these stories is “Geçmiş Zaman Elbiseleri [Past Time Dresses]” (1936) and the second is “Erzurumlu Tahsin [Tahsin from Erzurum].” “Erzurumlu Tahsin” first published in 1937 focuses on Tahsin Efendi, whose life and personality underwent a transformation after the Balkan Wars he participated in. Tanpınar has encountered this character in real life as well as in the fictional world. The author would be greatly influenced by Tahsin Efendi, whom he encountered during the 1924 Erzurum Earthquake, and he would tell us his “tragic” story. In this study, the inner journey of Tahsin, the protagonist of the story, and his transformation under the influence of war and earthquake will be interpreted on the basis of the “common consciousness” analysis put forward by Joseph Campbell, in *The Hero’s Journey* (1949). Tahsin, who was educated in law school and is the son of a well-to-do family, turned his back on the “ordinary” world life that the majority lived in, after the Balkan War, and began to live only his inner world and completely withdraws from material/worldly issues. Along with all this, Tahsin’s tragic journey and transformation need to be read and examined with all the accompanying stages.

Keywords: Earthquake, Erzurum, Tahsin, Tanpınar, War

Giriş

Edebî anlatıları yani anlatma esasına bağlı metinleri, farklı yöntemlerle veya dikkatlerle okumak bizi beklediğimizden daha zengin ve şaşırtıcı sonuçlara ulaştırabilir. Bu bakışlar sayesinde yeni bilgilere, bulgulara kavuşuruz. Söz gelimi bireyin, toplumun, olayların kolayca görülmeyen taraflarını fark edebiliriz. İnsanın ruh derinliklerini, yeteneklerini, örtük niyetlerini, hadlerini, yükseliş ve alçalışlarını, hamliğini

ve kemâlâtını, cahilliğini ve bilgeliğini ilh. anlayabiliriz. Başka bir deyişle bu okumalar, anlatının kahramanı olan ve elbette bir tarafıyla, belki birçok özelliğiyle bizi temsil eden âdemoğlunun güçlü ve zayıf yönlerini kavramaya götürür bizi. Dünyanın bilinmedik yüzlerini keşfettirebilir. Dahası, gösterilen/anlatılan bazı acılarla arınabiliriz.

Edebiyatın birçok türünde kendinden sonra yazılmış metinleri etkilemiş ve özellikle cumhuriyet sonrası Türk romanının kanonik damarını teşkil eden Ahmet Hamdi Tanpınar, az sayıda ama her biri değerinden kıymetli hikâyelerin de müellifidir. 1936'dan 1955'e geçen zaman aralığında on dört hikâyesi yayımlanmıştır. Bu on dokuz yılın dışında kalan ömründe niçin hikâyeye meyletmediğini izah etmek kolay değil. Okuduğunuz incelemeye konu olan "Erzurumlu Tahsin", 1937 Nisan'ında okuyucu huzuruna çıkıyor. Yazarın yayımlanan ikinci hikâyesi bu, ilki ise "Geçmiş Zaman Elbiseleri" (1936). Hayatının kıymetli bulduğu parçalarını zayıf etmeden eserlerine dâhil eden, yaşadıklarını, şahit olduklarını "kurmaca"ya karıştıran bir yazardır Tanpınar. "*Hikâye ve romanlarımda kendimle beraber mümkün olduğu kadar hayatın ve insanların -benden başkalarının- peşindeyim.*" ifadesi meşhurdur (Antalyalı Genç Kıza Mektup). Üzerinde durduğumuz hikâyeye de Ahmet Hamdi Bey'in öğretmenliğe başladığı ilk yılların hatırasıdır.¹ Yazarımız hemen birçok tahkiyesinde olduğu gibi, burada da "talih" dediği "kader"i insan hayatı üzerindeki rolüne eğilir daha ziyade.

Trajedi nedir, kahraman kimdir?

Çok eski zamanlardan beri ve çeşitli dillerde kullanıyor olması nedeniyle her iki kavram da anlam genişlemesine ve çeşitlenmesine, hatta değişmesine uğramıştır. Trajedinin sanat eserlerinde, daha özelden anlatılarda kabul görmüş genel bir anlamından bahsedebiliriz. Edebiyat terimi olarak; yüce kişilerin düşüşlerini, kaybedişlerini, beklenmedik olaylarla karşılaşmalarını, derin kederlerini anlatan ve alıcıda (seyirci/okur) bir çeşit arınmaya (katarsis) vesile olan yapıtlara verilen isimdir. Herhangi bir edebî eserdeki beklenmedik, alışılmadık düşüşlerin, acıların tamamı da trajik olarak nitelenir. Sözcüğün kökü kadim Yunan'daki trajedilere dayanır. Bu yapıtların içeriklerindeki kaybetme, acı, ölüm gibi unsurların tamamı, trajediyi hatırlatan manalarla gerek gündelik hayatta gerek türlü sanat yapıtlarında gerekse edebiyatta karşımıza çıkmaktadır.

Trajik olan, metafizik bağlamda hakikatten/aslından kopup bu dünyaya gelmiş/düşmüş olmaktır. Ana karnından yeryüzüne adım atmak, ölümün habercisi, bir çeşit başlangıçtır. Hikâyemizin kahramanı Tahsin Efendi de şöyle diyecektir: "*Hayat, ölümün şerefine yazılmış kasideden başka bir şey değildir. /.../ "Her şey, hepsi ölümdür. Her şey ondan gelir ve oraya döner..."* (s. 101)² Bu geliş ve gidişte, irade bizi elimizde değildir. Senaryosunu bilmediğimiz bir macerayı yaşamaya icbar edilmiş gibiyizdir. Dünyada bulunmak bu yüzden trajik diye vasıflandırılır. Trajik olan, olağan zamanlarda üzerimizde dehşetli bir etki bırakırken, fevkalade vakitlerde anonimleşen bir tabiiğe bürünebilir.

Trajedi türünün merkezinde bir kahraman vardır. Hemen bütün macera neredeyse onun etrafında cereyan eder. Bu kişinin başına gelen hadiselerden doğar trajik olan. Kahraman çok zaman bir yolculuğa çıkar ve kendisinin bir eylemi gerçekleştirmesi gerekmektedir. Bu esnada büyük bir düşüş yahut acı yaşar. Denebilir ki trajik olan, kahramanın serüvenini belirleyen unsurdur. Onunla karşılaştığı andan itibaren kahramanımız uzun yolculuğuna başlamış olur.

Kahraman kimdir? "*Hayranlık duyulacak bir simge*" mi, yoksa mücadeleci bir yiğit mi, garip bir dünyalı mı? Kahramanları çeşitli sınıflara ayıranlar vardır. Peygamberler, padişahlar/krallar, şairler/ sanatkârlar, büyük din adamları her biri kendi yolunun kahramanıdır. Hepsinin ortak özelliği ise seçilmiş olmaları, çıktığı topluluk, cemiyet içinde farklı özelliklere sahip bulunmaları, topluma yön vermeleri ve idealleri uğruna mücadele etmeleridir. Edebiyatta kahramanı, anlatma esasına bağlı yapıtlarda (roman, hikâyeye, tiyatro, destan) fakat bilhassa klasik romanda "*başkışı/ler*" olarak tanıtırız. Söz konusu kişi, çok zaman yazarın sözcüsü, temsilcisi de olur, onun iletilerini okura aktarır ve/veya bizzat yaşantısıyla bir örneklik gösterir. Bütün başkışiler, elbette aynı özelliklere sahip değildir. Fakat her hâlükârda yüce bir hedefe yürür anlatı boyunca. Kahraman, toplumun da bir şekilde ilgilendiği bir meseleyi "*dert*" edinmiş yahut bu yola kendisini adamıştır. "*Dolayısıyla 'kahraman', genellikle dışa dönük bir kişiliğe sahiptir. Elbette bu, onun bireysel özellikleri olmadığı anlamına gelmez; ancak, çözülmesi gereken sorunların, dolayısıyla başarılmayı bekleyen zorlukların varlığı, onu kendine ait değerlerden bir ölçüde feragate yönelir.*" (Sazyek 2013: 190)

İster yerel/bölgesel, ister evrensel olsun; şu çağda, bu devirde yaşamış bulunsun, hangi ırktan ya da milletten olursa olsun, kahramanın yolculuğu/macerası dikkati çeken ve insanlığın bir "*ortak bilinç*"e bağlılığını simgeleyen benzerlikler taşır. Kolektif bilincin yegâne sembollerini taşıyan metinler dediğimiz masallara ve mitlere dair en meşhur çözümlenmeleri yapan Propp, Thompson, Jung gibi farklı toplum ve disiplinlere mensup araştırmacıların biçimsel tasnifleri bu nedenle şöhet kazanmıştır. Kahramanımız Tahsin'in de söylediği gibi, "her yer birdir, insanlık hep aynıdır." Bu ortak bilinci soruşturan araştırmacıların en meşhurlarından biri de Joseph Campbell'dir. Bu makalede Campbell'in, piyasaya çıktığı 1949'dan günümüze kadar güncelliğini koruyan *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu* kitabında ortaya koyduğu "*ortak bilinci*" çözümlenme ipuçlarını takip ederek ve onun bazı dikkatlerinden yararlanıp Tanpınar'ın "*Erzurumlu Tahsin*" hikâyesi üzerine yeni bir okuma yapılacaktır.

Tahsin'in Macerası

Tahsin, hâli vakti yerinde bir ailenin çocuğudur. Hukuk tahsili görmüş, ufak tefek memurluklarda bulunmuş, ne olduysa iştirak ettiği Balkan Harbi'nden sonra olmuştur. Harpte yaralandığını, sonra iyileşip tekrar cepheye gittiğini, savaş bitince her şeyi terk edip ortalıktan kaybolduğunu hikâyeden öğreniyoruz. Uzun süre kendisinden haber alınamamış. Mühim bir servetin mirasçısı olduğunu bile bile dönmemiş memleketine. Seferberlik senelerinde bir arkadaşı onu Tebriz'de, bir diğeri Şam'da görmüş. Üstü başı perişan, bir dilenci

1 Hikâyeyi yazdığı günlerde bir dostuna gönderdiği mektubunda şu satırları okuyoruz: "*Bu günlerde Tahsin Efendi diye bir hikâyeye yazıyorum. Peyami'ye vereceğim. Erzurum'a ait, daha doğrusu Erzurum'da gördüğüm bir adam ve zelzeleden bahseden hatıra kılkılı bir şey.*" (Ahmet Kutsi Tecer'e 7 Nisan 1936 tarihli mektup. [Okay, 2010: 132/dipnot])

2 Yazı boyunca sadece sayfa numarasını gösterdiğimiz alıntılar, kaynakçada tam künyesi verilen kitaptan (Tanpınar, 2003) yapılmıştır.

vaziyetinde. Annesi Tahsin'in geleceğinden o kadar eminmiş ki, ümidini hiç kesmemiş. "Her kapı çalınışında 'Tahsin'dir!' diye yerinden fırlanmış." (s. 89) Tanpınar'ın kendisi olduğu belli olan anlatıcı "Ben Erzurum'da iken bu bekleyen annelerin hikâyesini çok dinledim. Hemen her evde bir iki ölüye ağlanır ve bir iki kayıp beklenirdi. Tahsin Efendi işte bu kayıplardan biriydi." (s. 89) diyerek beklenenlerin evin direği/reisi, ailelerin umudu, kadınların yoldaşı olduğunu anlıyoruz. Bu bekleme görüntüsünün genellenerek dramatikleştirilmesi, benzer başka kahramanların maceralarının sonucudur kuşkusuz

Günlerden bir gün Tahsin Efendi memleketine döner. Kahraman-anlatıcı, Tophane kahvesinde birkaç arkadaşıyla çay içerken Tahsin'in geldiğini öğreniyor. Tanpınar'ın Erzurum'da bulunduğu yıllar 1923–1924³ olduğundan gidişinden yaklaşık on yıl sonra evine dönebiliyor Tahsin. Bu zaman aralığında dünyayı, en çok da Türk-İslam coğrafyasını ve nüfusunu yiyip bitiren Cihan Harbi'ne katıldığına dair bir bilgi verilmesine de döndüğünde nüfusu almış binden sekiz bine düşmüş bir şehirle karşılaşılıyor. "Harp, hicret, katliamlar, tifüs, çeşit çeşit felaket" şehrin "üzerinden ağır bir silindir gibi geçmiş, her şeyi ezip devirmiş"tir (Tanpınar 1979: 31). Savaşın "uğursuz tırpanının rasgele biçtiği" harap bir şehir. Bilhassa insan mevcudiyeti bakımından.

Sadece tesadüf gibi görünen bir karşılaşma "beklenmedik bir dünyayı ortaya çıkarır." diyor Campbell (2020: 54). Tanpınar da Tahsin Efendiyle bir rastlantı eseri karşılaşır. Bu görüşme de bir hikâyenin doğmasına neden oluyor. Onu ilk defa bir kış gecesi görmüştür. Fakat daha önce hikâyesini duyuyor. "Birdenbire kahvenin kapısı şiddetle açıldı ve içeriye rüzgârla, karla beraber ortadan biraz uzun boylu, hafif tıknazca, âdeta çıplak denecek derecede sefil kıyafetli bir adam girdi. Sırtında sıyah ve çok eski bir palto vardı. Ayakları çıplaktı ve düğmelennmiş paltodan çıplak ve kıllı göğsü, üzerinde kar parçalarının yavaş yavaş eridiği esmer bir kaya parçası gibi sert görünüyordu." (s. 92) Kahvedeki herkes gibi içeri giren adama adeta donakalmış bir vaziyette bakan anlatıcı, büyülenmiş gibidir. Siyah kıvrıkcık saçlı, uzun sakallı, parlak gözlü ve geniş alınlı bu baş, Tanpınar'ı epeyce etkilemiştir. Kadim bir heykel başına benzetir onu.

Bu ilk karşılaşmada, Tahsin "bir meczup" intibai bırakır yazar üzerinde. Sonra yazar, onu epeyce bir zaman görmez. Fakat "bu garip adamla" konuşmayı çok arzulamaktadır. Bir süre sonra şöyle düşünecektir: "Muhayyelem bu deliye şimdi büsbütün başka bir hüviyet veriyor, onu etrafımda her gün bir parça yakından tanıdığım yıkılışın bir timsali gibi görüyordum." (s. 93) Anlatıcımız, "yatacak yeri olmamanın azabını" tattığı bir deprem gecesi, içine doğan korkuyla sokağa fırlıyor ve biraz sonra sanki aradığı kahramanla karşılaşılıyor. Parçalanmış bir ruh yahut akli karışık bir insanla. Tahsin Efendi'nin ilk görünüşü, Campbell'in kavramsallaştırmasıyla söylersek, "yolunu kaybetmişlik trajedisini" yaşadığını düşündürüyor. Gerçi hikâyenin sonunda anlatıcının karşısına "tefekküre dalan bir zihin" ile çıktığını görüyoruz, ama bu ilk görünüş çok çarpıcıdır. Evvelinde hayatını allak bullak eden bir trajedi yaşadığını, ondan kalan derin yarayla bu hâle geldiğini düşünüyoruz. Umudun karardığı bir durumdur bu. "Başarısızlığın, kaybın, hayal kırıklığının ve ironik tatminsizliğin nasıl bir acıyla, dünyanın en kıskanılacak kişilerinin bile kanını emdiğini çok iyi biliriz." (Campbell, 2020: 32)

Tahsin'in durumunda, Campbell'in "kahramanın macerası" bahsinde söylediği "çağrılarının reddi macerayı olumsuzla çevirir" tespitine uygun bir taraf görebiliriz. Yaşantısını acıklı kılan biraz da Tahsin Efendinin kendisidir. On yıllık yitirilmiş zamandan sonra çağrılarını reddetmeseydi, söz gelimi annesini dinleyip evlense, yurt-yuva kursaydı; yeniden yaşama gücü kazanır, çevresince acınan, "kurtarılacak" biri vaziyetine düşmezdi. Gerçi ömrünün en güzel çağında, hayatının çiçeklendiği bir mevsimde harbe katılması, cephedeki kanlı oyunu görmesi ve yaralanması, ondaki gelecek vaadini soldurmuştur. Dünyaya yüz çevirişinde, hayat denen maceranın aslında çok da değerli olmadığına inanışında; bir kurşunla, bir süngü darbesiyle bir anda yaşamının son bulabildiğini görmüş olması etkendir. Başka bir ifadeyle söylersek, onu yaşamaya küstüren, hayattan yüz çevirten, ölümün soğuk ve somut gerçekliğini kesinkes tanınmasıdır. Şurası var ki ne deprem ne diğer doğal afetler, ne yoksulluk, ne de başka acılar; yıkımların en büyüğünü, insan üretimi oluşuyla savaşlar yapmıştır insan ruhunda. Silinmez izler bırakarak. Biliyoruz ki "ruhsal dayanak", dünyaya tahammül etmek yani yaşamının kötücül anlarını atlatmak için mühim bir güçtür. Savaş bunu kırar ve Tahsin bu dirençten yoksun kalmıştır.

Hikâyede mekânın korkunç vaziyeti, kahramanın trajedisini şüphesiz katmerlendiriyor. Güzel yüzünü, "havari çehre"sini pejmürde bir kılık içinde görenler, virane mekânda onu ayrıksı bulmuyorlar. Anlatıcı da yıkılışın bir timsali olarak görüyor Tahsin'i.⁴ 1924 senesinin sonbaharında meydana gelen ve şehri titreten zelzele, bu dehşet manzarasını tamamlıyor. Hikâyenin sonunda, "Demek ki şimdi bütün şehir bana benzedi." diyor Tahsin, "O halde muhakkak gitmeliyim." (s. 102) Böylece, kahramanın yolculuğu tamamlanmış oluyor.

Tahsin Efendi'nin hâlleri

Tahsin Efendi, hikâyede yer alış hâlleriyle ve bir tarafıyla "mezczup"tur: "Benim dünya malında gözüm yok, ben dünyayı boşadım. Böyle evlerde oturamam, elbise, muntazam yiyecek, sıcak yatak; bunlar bana zor geliyor... Ben gideceğim, benim mala mülke ihtiyacım yok demiş." (s. 90). Hikâyenin sonundaki hikmetli sözlerine bakılırsa biraz "derviş"ce bir tavır sergilediği görülür. Dünyanın maddi ufuklarına aşan bir tarafı var. Maddi varlıkla ilgili sahip olma ve haz duygusundan nefsinin men etmiştir. Daha yüksek bir varoluş katmanına adım atmış gibi. Başkaca söylersek, Tahsin dünyaya dair duyularını önemsizleştirip ilgisini "aşkın şeyler"e yoğunlaştırmıştır. Bu tavrı, bir çeşit "benliğin arınması" olarak da yorumlanabilir fakat kahramanınımızdaki değişim, savaşta yaşadığı düşünülebiyecek büyük travmayla

3 Hikâyenin gerçekte bağıntısı hususunda yazarın hatırlatmasını okuyalım: "Erzurumlu Tahsin hikâyesi biraz da bu Erzurum zelzelesinin hikâyesidir. Şehrin o günlerdeki manzarası orada anlattığımdan aynıydı. Zaten bu hikâyede benim tarafımdan icat edilmiş hiçbir şey yoktur. Hatta Tahsin efendiyle ilk karşılaşmam da orada anlattığım gibi olmuştu. Zelzelenin ikinci veya üçüncü gecesi yine hikâyede anlatılan şekilde ona rastlamıştım ve üzerimde bu sarsıntılar içindeki toprağın bir çeşit dehası tesirini yapmıştı. Benimle de hakikaten öyleymiş gibi konuşmuştu. Böylece hikâyeyi yazmayı düşünmeden çok önce bu acayip adam, muhayyelemde nizamını ve dostluğunu kaybetmiş tabiatla kendiliğinden birleşmişti. .../ Birdenbire kapı açıldı, tipi ve rüzgârla beraber [Tahsin Efendi] belinden aşağısı ve göğsü çuvala örtülü yarı çıplak içeriye girdi, kim bilir hangi başka kahveden topladığı avucundaki parayı, Battal Gazi'yi kekeleye kekeleye okuyan hocanın önüne koyarak çıktı." (Tanpınar 1979: 192, 193) Tahsin'in kahveye gelişi ve gidişi, hikâyede biraz farkla anlatılır.

4 "Tahsin Efendi'nin büyük olayların baskısı altında altüst olmuş ruhu[nun] ve kafasının onu sürüklediği toplum dışı vahşi ve dervişçe yaşayış, ona [Tanpınar'a] sarsıntılar ve depremlerle titreyen ve insanları dehşete salan toprağın bir ifadesi gibi görünmüştü"tür (Alangu, 1965/3: 587).

başlamıştır.⁵ “Benim hiçbir şeyde gözüm yok, alıp başımı gideceğim” mealindeki sözlerinden sonra annesi yalvarıp yakarıyor, baygınlıklar geçiriyor. Kardeşleri “bari ananın hatırı için yapma” diyorlar. Bunun üzerine Tahsin’in verdiği cevap çok keskin ve manidar: “Benim anam, kardeşim yoktur, ben ölüyüm.” (s. 90). Bu ifade, salt bir kızgınlık eseri değil, bilinç dışına sapmaların da işareti.

Zihnin en karanlık noktasında duran kuyunun kapağı açılmıştır sanki. Oradan akıp ruha dolan karışık düşünceler bir kişilik başkalaşmasının başlatıcısı olmuştur.

“Bu kadar mazbut ve çalışkan başlayan bu hayatta birdenbire olan bu değişikliğin sebebini hiç kimse anlatamıyordu. /.../ Bunun bir hastalık neticesi olduğunu söyleyenler veya tasavvufa sardığı merakı yüzünden dünyayı bıraktığını ve hatta daha hissi ve beşerî bir izahla, bir sevgilinin acısı yüzünden bu hâle düştüğünü iddia edenler vardı. Fakat bütün bunlar biraz yakından hayatı üzerinde durunca uzak birer ihtimal şekline giriyordu.” (s. 91).

Campbell’in deyişiyle “Kahramanın ilk işi, ikincil etkilere ait dünya sahnesinden çıkıp güçlüklerin gerçekten yerleşmiş olduğu ruhun neden- sel bölgelerine geri çekilmek ve orada bu güçlükleri halletmek, kendi başına onların kökünü kazımak”tır (2020: 25). Bir bakıma kendi iç âlemini sığınılacak güvenli bir yurt haline getirmek. Trajik olan da böyle böyle hazırlanır. Cevherinde soylu bir kalp taşıyan kişiöğlunun çetin bir karşılaşmadan sonra yaşamının tekinsiz bir macera olduğuna karar vermesiyle. Bu düşünce, çok zaman insanda “şiddetli bir ruhsal ıstırab”a sebep olur. Ayrılık; çevreden, aileden, akrabadan uzaklaşma, bir yalıtılmışlık demek olduğundan yaşama sevincini azaltır. Dahası hayata tutunduğu bağlantıları koparır. Bu kadar iraklıktayken yaşanan olağanüstü durumlar ise kişiyi iyice hayattan soğutabilir. Tahsin’in değişiminde bu sebebi de göz önünde bulundurmak gerekir. Akıl gelgitler yaşamaya başlar. Benlik “yıpranan beden”i çıkarıp bir başkasını giymiş gibidir. İşte bu sıra dışı hâl/yaşayış, biz dünyalıların yani maddi çevren içinde yaşayanların çoğunca trajik olarak algılanmaktadır. “Dünyanın çekici yanından uzaklaşmak” her zaman bilinçle yapılan bir eylem değildir. Bir terbiye süreciyle de olmayabilir. Beklenmeyen bir karşılaşma, dehşetli bir olay, üçüncü gözümüzü açabilir.

Yukarıda söylediğimiz gibi, esrarengiz bir kişiliği var Tahsin Efendi’nin⁶. Bu gibi insanlar, İslamıktan sonraki Anadolu coğrafyasının yabancıdır. Hemen her devirde ve şehirde, kasabada bu türden kişiler görülmüştür. Köylerde yaşayanlar da olmuştur, fakat onlara acımasızca verilen sıfat “deli”dir. Tahsin’in “veli”lere has birkaç özelliğinden de bahsedilebilir. Tebriz’de görülür kayıp haberlerinden sonra. Şam’da bir arkadaşının karşısına çıkar. Tebriz, Erzurum’dan daha kolay gidilecek bir şehir o günün şartlarında. Şam’a ulaşmak, seferberlik, savaş yıllarında öyle kolay işlerden değil. Bunlar ise haddi geçen yolculuklardır; yani bir görünüp bir kaybolmalar. Bir kış gecesi, hiç beklenmedik bir vakitte paldır küldür kahvehane kapısında görünüşü. “Tahsin Efendi bir kahvemizi içseydin” ısrarlarına aldırış etmeden kayboluşu. Hikâyenin sonunda yazarla konuşurken söylediği hikmetli sözler, “kusura bakma, coştuk” deyişi, bu saydıklarımız Tahsin Efendi’ye mistik bir taraf ekliyor.

Bir dilenci gibi dolaşmak; bir çeşit çile çıkarmak ve nefsi terbiye etmek sayılabilir. Dinî kahramanların bir kısmında da bu süre görülür. Tasavvuftaki “ölmeden önce ölmek” düsturunun bir benzeridir bu. Erzurum-İstanbul-Balkanlar, oradan tekrar İstanbul ve sonrasında Tebriz-Şam-Erzurum; o günün şartlarında göz önüne getirdiğimizde muazzam bir çile yoludur. Nihayet bir süre sonra memleketinde karşılaştığı manzara yani depremin dehşeti, sanki Tahsin’i uzun, trajik bir arınma yolunun kahramanı kılmıştır. Bu yaşadıklarıyla birlikte Tahsin hem bir bakıma acımasız, tenezzülsüz, hem de korkusuzdur. Merhametsizliği nefesine/ben’ine, cesareti etrafında cereyan eden hayata ve talihine, alçalmayı ise çevresindeki insanlardır. Pejmürde bir kılık içinde gezmesi, “günün yirmi dört saatini sarhoş geçir”mesi, nefesine yaptığı bir zulümdür. Şurası da var ki, sosyal hayattan kopan birey, “rolü”nü yaşamaktan vazgeçince, ne sebeple olursa olsun, cemiyet nizamları itibarıyla “bir şey olma” hakkını da kaybediyor. Bilinçle değil elbette. İşte Tahsin, sahip oldukları içinde yeryüzüne ait ne var ne yoksa hepsinden vazgeçip bir derviş gibi, bir meczup gibi yaşamayı tercih etmiştir.⁷

Dönüşü sonrasında kahramanın toplumla yeniden kaynaşması, çevresiyle normal ilişkilerini sürdürmesi bir gereklilik gibi görülse de yaşadıkları sebebiyle bu pek de kolay değildir. Hikâyedeki “Hayat mütemediyen ölümün zaferini teganni ediyor.” cümlesi, trajik olanın imasıdır. Yani yaşıyoruz, ne acı ki öleceğiz. Tahsin işte bu trajik durumun ve sonun farkındadır. Bunu sorgulamaktadır. Gidişatın farkında olmayanlarla alay etmesi de bundan, ölüm karşısında insanın zavallılığını iyice kavramış olmasından. Anlatıcıyı şu cümlelerle küçümsüyor: “- Belki de ölürsün, değil mi? (...) Ah, sen ölürsen dünya ne yapar?” (s. 100). Bu farklı bilinç sebebiyle çevresiyle intibakı olası görünmüyor.

Duygu ve davranışlarıyla gelgitler yaşayan, bir gündeki hâli ve konuşması diğer gününe uymayan Tahsin’in bazı davranışlarını çözümleyebilmek yahut anlayabilmek için, Campbell’in, “Kahraman kendi kendine kazanılmış teslimiyetin sahibidir.” (2020: 23). cümlesi, yol gösterici olabilir. Söz gelimi, hikâyenin sonunda onda görülen iç dinginlik, “sosyal gövde”deki yani toplumdaki karmaşayla çarpışmaktadır. Anlatılarda birçok durumun ve olayın bir çatışmayla ortaya çıktığını biliyoruz. Tahsin’de görülen sükûnet; bilhassa deprem sonrasında

5 Tahsin’deki “değişim”e şöyle bir yorum getirilebilir: “İlk adım, kopma ya da çekilme, vurgunun dış dünyadan iç dünyaya, makrodan mikrokozmosa doğru kökten bir yer değişimini, çorak ülkenin umutsuzluklarından içerideki ebedi krallığın barışına doğru bir geri çekilişi içeriyor.” (Campbell, 2020: 24) Ne var ki bu “krallık”ta yani kendi iç âleminin sultanı oluşunda bilinç dışına sapmalar görülmektedir.

6 Kahramanımızın gerçek hayattaki adı Tahsin Toker’miş. Hikâyenin sonunda şehri terk edeceğini bildiğimiz Tahsin, 1940’larda Erzurum’a tekrar gelmiş. Mahallesinde “hâkim bey” diye bilinirmiş. Derbeder bir görünüşü varmış. Erzurumlu halk münevveri İsmail Usta Gürcan’ın (1911-1989) yakından tanıdığı biriymiş Tahsin Efendi. İsmail Usta, arkadaşının İstiklâl Savaşı’ımızda Doğu Cephesi’nde yedek subay olarak vazife yaptığını, kahvelere gelip şiirler okuduğunu, gezip gördüğü yerleri anlattığını, konuşmasının çok düzgün ve dinlenir olduğunu, dervişane yaşadığını, rind meşrep biri olduğunu, evlenmediğini naklediyor. “Akılma eser camiye gelirdi, akılma eser kaybolur giderdi. İçkiye hiç meyli yoktu. /.../ Evlere pek gelmezdi. Kendi halinde yaşardı.” şahitliği de İsmail Usta’nın (akt. Göçgün, 1991: 580). Hayata küskün biri olarak yaşadığı anlaşılan Tahsin Efendi, 1958 senesinde vefat etmiş.

7 Tahsin “âdeta bütün bir Şark felsefesini ya da hayata bakışını temsil etmektedir. Onun, bir masal kahramanını andıran kıyafetiyle Erzurum’dan Kars’a kadar bütün bölgeyi yerle bir eden 1924 depreminin hemen arkasından ortaya çıkması, bir bakıma ruhsal çöküşle maddî yıkıntıyı bir arada sergilemektedir. Ülkede savaşın açtığı yaralar ve insanda yaptığı tahribat, onu hukuk tahsilini ve babadan kalan mirası bir kenara itip şehirden ve insanlardan uzakta, tabiatla baş başa yaşamaya sevk etmiştir.” (Uçman, 2020, s. 11)

diğer insanlardaki telaşla, tedirginlikle, korkuyla uyuşmaz. Çevrede yaşayanlarda dehşet verici bir kaygı hüküm sürerken Tahsin dış dünyaya aldırmasızdır. Fakat iç dünyasında nasıl bir sarsıntının biteviye sürdüğünü tahmin etmek zor değil. Onun anlatıcıya yani Tanpınar'a gülüşünde bile bir huzursuzluk çınlamaktadır. Tahsin Efendi, yaşadığı zamanın ve çevrenin içine dâhil olamayan, sıra dışı; sanki başka bir âlemde, "yarı hayal yarı gerçek bir dünyada yaşayan" (Uçman, 2020: 10); genelgeçer, gündelik hayata aldırışsız; dışarıdan görünüşüyle meczup biridir.

Tahsin Efendi'nin serüveni, mitolojik kahramanın macerası gibi üç evrede gerçekleşir. Fakat sonuç birbirinin zıddıdır. Olağan dünyadan çıkıp tuhafıklar bölgesine gider mitolojik kahraman. Orada masalsı güçlerle karşılaşır ve parlak bir zafer kazanır. Hemcinslerine üstünlük sağlayan bir güçle geri döner (Campbell, 2020: 35). Tahsin ise doğup büyüdüğü, alıştığı olağan çevreden ayrılıp sıra dışı bir meydana (savaş) atılır. Burada zafer kazanmak yerine ölümden zor kurtulur, yaralanır. Memleketine döndüğünde yârenlerine, akranlarına, ailesine anlatacağı bir muvaffakiyeti yoktur. Bu başarısız netice, Tahsin'in vaziyetine "trajik" bir gölge düşürmüştür. Eğer o da "tuhafıklar bölgesi"nden övgüye değer bir zaferle hiç değilse bir yiğitlik hikâyesiyle dönseydi, içine düştüğü psikolojik hâlde karşımıza çıkmaz, tersine bir destan kahramanı gibi tanınabilirdi. Tahsin yaşadığı mağlubiyeti normalleştirmek, hatta buna bir yücelik görüntüsü vermek için başka bir kılığa, bir "gölge persona"ya bürünmüştür düşüncesi de bu açıdan bir ihtimal olarak hesaba katılabilir.

Diğer kahramanın kederi

Beri yanda, depremin ikinci gecesinde evinden⁸ çıkmak zorunda kalan kahraman-anlatıcı da bir macera yaşamaktadır, o da bir yolculuktur. Büyüdüğü, alıştığı şehirden çok uzak bir vilayete, sayın ki yoksunluklar bölgesine gitmiştir. Burada hiç aklına gelmeyen bir felaketin yıkıntısını, kederini yaşar. Zaten mutsuz olan anlatıcı, huzursuzluğunu neredeyse büyük bir ıstırap katına çıkarır. "Toprak, kendisine olan emniyetimi yıkmıştı." der, "Tabiatla kolay kolay barışamazdım. Toprak, üzerinde emeklediğimiz, gezdiğimiz, oturup kalktığımız, hayat dediğimiz gülünç ve mustarip oyunu oynadığımız ve sonra bir gün tekrar kucağına döndüğümüz katı anayı bana bu zelzele geceleri öğretti. Bir an içimden tüyler ürpertici manzarasıyla bir düşünce geçti: ölüleri kucağından fırlatan toprak..." (s. 97-98)

İçinde yaşadığı anın ve olayın tesiriyle yukarıdaki hükmü çerçevelleyen yazar, maneviyatını bozan zelzele sebebiyle ölümü peşine takılmış bir avcı gibi hisseder; bu ruh hâliyle dünya maceramızdaki asıl can alıcı ve trajik soruyu kurcalar: "Ve o zaman insanlığın bütün hayatı bu korkuyla geçtiği halde niçin ölümü o kadar sık düşünmediğini biraz hisseder gibi oldum; bütün korkularımıza rağmen onu bir dönüş gibi kabul ediyoruz diye düşündüm." (s. 98) Gökyüzündeki ayın yeryüzündeki faciaya "sakin, mütebessim" çehresiyle yani aldırmasız bir şekilde şahitlik edişi de, "korku, hiddet, uykusuzluk" içinde perişan olan yazarın ruh sıkıntısını dağıtmak şöyle dursun artırmaktadır.

Kendi kendine icat ettiği acı felsefeyle o gece, şehrin orta yerinde büyük bir su yalağının oluşturduğu bataklıkta yatan (Tanpınar "çömelmiş" diyor!) iki manda karaltısından da insan macerasına yorulacak hazin bir çıkarım yapıyor: "Bana büyük ve cüsseli olmanın kefareti bütün ömürlerince çekmeye mahkûm büyük zavallılar gibi görünürlerdi." (s. 98) "İnsanlığın talihsizliği" üzerine kafasından geçen bu ve benzeri acı düşünceler, yaşadığı korkuyla dimağına hücum etmiş olmalıdır diyebiliriz. Anlatıcının bu varoluş kaygıları, Tahsin'in trajik vaziyetiyle birlikte düşünüldüğünde hikâyedeki kahraman/ların macerasını ve sosyal çevreye yabancılaşmasını daha iyi anlayabiliriz.

Sonuç

Ömrünün en güzel çağında katıldığı savaşlarda kaybeden, "savaşın yıktığı" bir adamın trajik duruma varan mistik yolculuğunu ve onunla birlikte kendi ruh hâlini de bize açan kahraman-anlatıcının kederinin ortaklığını düşününce Campbell'in insanın dünya yolculuğunun temel imgelerine dair genellemeleri anlam bulur. Tahsin de hikâyenin bir yerinde, depremin evsiz bıraktığı, sokağa döktüğü insanları kastederek "herkes bana benzedi" der. Şüphesiz, savaş ve deprem sosyal gerçekliği etkilemiş, Erzurumlu Tahsin'in yaşadığı çevreye başka bir sosyal sınıf, işleri yolunda gidenlerin sınıfı dâhil olmuştur.

Savaş artışı ve depremden kaçıp şehre sığınan insanların böylece ortaklaştırılması kader ve trajik sonun ayrılmaz beraberliğini düşündürür. Fakat doğal afetin yani depremin insan ruhunda açtığı yarıkla savaşın silinmez yarası bir değildir. İnsanın insanı öldürme, yok etme, köleleştirme planıdır savaş. Tahsin'in ıstırapı, kendi cinsinin kanlı pususuyla yüzleştiği, ona maruz kaldığı için büyük olmuş; o, aldığı yaranın zihninde açtığı oyuğu kapatamamıştır. Sonunda bir meczup kılığında ve rind tavriyle dünyaya sırtını dönmek durumunda kalmış, "ben ölüyüm" diyecek bir sınıra gelmiştir.

Diğer yanda ise "bu çılgın adam bana güzel bir ders vermişti. Acele acele evime döndüm ve derhal yatağa girdim. Bu ölümlü dünya uykusuz kalmaya değmezdi." (s. 102) diyen anlatıcının kendisini sükûnete teslim eden tavrı bulunmaktadır. "Ölümlü dünya" bilinciyle küçük ölümüne teşbih edilen uykuya sığınma çaresizliği!

Yaşadığı büyük hengâmeden sonra çevresindeki yahut toplumdaki karmaşadan, dağdağadan içevine çekilen Tahsin'le, depremin sokağa döktüğü zavallı insan manzarasından evine/yatağına kaçan kahraman-anlatıcının kederi aynı olmasa da dünyaya düşmüş hemen herkesin her an bir trajediyle karşılaşabileceğini düşündürüyor.

8 Burada bir ayraç açarak, meraklılar için, Tanpınar'ın Erzurum'da bulunduğu bir yılı aşkın süre içinde kaldığı evle ilgili bazı belirlemeler yapılabilir. Yazarın farklı şehirlerde yaşadığı evleri anlatan Orhan Okay (2010: 46-54), elde somut veriler olmadığından haklılıkla, Erzurum bahsinde sadece, lisede beraber çalıştıkları Fransızca muallimi Mısırlı Abdülhakim Beyle birlikte Taşambarlar'a yakın bir evde kaldıklarını belirtir (2010: 132). Hocamın dayanağı, hikâyedeki "evimin karşısında bulunan askeri ambarlar" ifadesidir. Metinde geçen "İlk sarsıntı beni merdiven başında yakaladı." cümlesinden Tanpınar'ın iki katlı bir evde yaşamış olduğu anlaşılıyor. Yine hikâyedeki ifadelere itibar edersek, epeyce eski, toprak damlı bir ev. Ambarların kuzeyinde, bugün Halk Oyunları Derneği olarak kullanılan binanın doğusunda ve üç beş sene evveline kadar yıkıntılı hâlâ duran evlerden biri olmalı. Tanpınar, oradan yaklaşık üç yüz metre aşağıdaki bir kahveye inip orada vakit geçiriyor. Adı bir yerde de "Tophaneli" yazılan kahve, şimdi yıkılmış olan, epey bir zaman "Bizim Çorapçı" diye bilinen dükkânın yerindeymiş. Cumhuriyet Caddesi'nden Batpazarı'na dönerken solda köşede. Yazar, evinden kuş uçuşu bir kilometreden fazla olmayan Erzurum Lisesi'ne yürüyerek gidip geliyor olmalı. O zamanların taşıma vasıtası faytonlara yahut kızaklara binmiyorsa.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Declaration of Interests: The author declare that they have no competing interest.

Funding: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar

- Alangu, T. (1965). *Cumhuriyetten Sonra Hikâye ve Roman*. (Cilt3) İstanbul: İstanbul Matbaası.
- Campbell, J. (2020). *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. Çev. S. Gürses. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Göçğün, Ö. (1991). *Türk Edebiyatı Araştırmaları-II*. Konya.
- Okay, O. (2010). *Bir Hülya Adamının Romanı Ahmet Hamdi Tanpınar*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Sazyek, H. (2013). *Roman Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Hece Yayınları.
- Tanpınar, A. H. (1979). *Beş Şehir*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tanpınar, A. H. (2003). *Bütün Öyküleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Uçman, A. (2020). Tanpınar'ın Hikâyeleri Üzerine. *Tanpınar Zamanı Dergisi*, 4(4), 8-13.

Structured Abstract

Fourteen stories of Ahmet Hamdi Tanpınar, whose novels are usually the subject of literary research, were published between 1936 and 1955. The first of these stories is "Geçmiş Zaman Elbiseleri [Past Time Dresses]" (1936) and the second is "Erzurumlu Tahsin [Tahsin from Erzurum]." "Erzurumlu Tahsin" first published in 1937 focuses on Tahsin Efendi, whose life and personality underwent a transformation after the Balkan Wars he participated in. Tanpınar has encountered this character in real life as well as in the fictional world. The author would be greatly influenced by help_outline Tahsin Efendi, whom he encountered during the 1924 Erzurum Earthquake, and he would tell us his "tragic" story. In this study, the inner journey of Tahsin, the protagonist of the story, and his transformation under the influence of war and earthquake will be interpreted on the basis of the "common consciousness" analysis put forward by Joseph Campbell, in *The Hero's Journey* (1949). Tahsin, who was educated in law school and is the son of a well-to-do family, turned his back on the "ordinary" world life that the majority lived in, after the Balkan War, and began to live only his inner world and completely withdraws from material/worldly issues. Along with all this, Tahsin's tragic journey and transformation need to be read and examined with all the accompanying stages. Campbell's generalizations about the basic images of hero's journey around the world find meaning when we consider the mystical journey of a "war-ravaged" man, Tahsin, who lost in the wars he participated in during the best period of his life, and the shared grief of the hero-narrator, who reveals his own mood to us along with it. At one point in Tanpınar's story, Tahsin says "everyone looked like me", referring to the people left homeless by the earthquake and poured into the streets. Undoubtedly, the war and the earthquake affected the social reality, and another social class, the class of those who did well, was included in the environment where Tahsin of Erzurum lived. The association of people who survived the war and took shelter in the city after escaping the earthquake suggests the inseparable unity of destiny and tragic end. But the wounds inflicted on the human soul by a natural disaster, an earthquake, are not the same as the indelible wound of war. War is the plan of man to kill, destroy and enslave man. Tahsin's suffering was great because he faced the bloody ambush of his own kind, and he could not close the gap that the war had opened in his mind. In the end, he had to turn his back on the world, disguised as a lunatic man and with a disregarded attitude, and came to a point where he would say "I am dead". On the other hand, the narrator of the story, who met Tahsin and was greatly affected by his perspective on life, has an attitude that surrenders himself to serenity. Although the grief of Tahsin, who retreated into his inner world from the chaos around him and the society after the great turmoil he experienced, and the grief of the hero-narrator who fled to his home and his bed from the view of the poor human being poured onto the street by the earthquake, is not the same, it makes us think that almost everyone who has fallen into the world can face a tragedy at any moment. The tragic thing is to have come to this world from the truth in the metaphysical context. An encounter that appears to be mere coincidence "reveals an unexpected world," says Campbell (2020: 54). Tanpınar also meets Tahsin Efendi by chance and this meeting also gives rise to a story. The adventure of Tahsin Efendi, like the adventure of the mythological hero, takes place in three phases. But the result is opposite of each other. The mythological hero leaves the ordinary world and goes to the region of strangeness. There he encounters fairy-tale powers and wins a brilliant victory. He returns with a power superior to his fellows (Campbell, 2020: 35). Tahsin, on the other hand, leaves the ordinary environment he was born and grew up in and is thrown into an extraordinary square, into a war. In this reading, it is thought that Campbell's signs can be a guide in order to analyze and understand some of Tahsin's behaviors and emotions after what he experienced in the war.

Hilmi Yavuz'un Akşam Şiirleri Üzerine Bir Tahlil Çalışması

An Analysis of Hilmi Yavuz's *Evening Poems*

Ahmet KARAKUŞ 

Atatürk Üniversitesi, ATA-TÖMER,
Erzurum, Türkiye

Atatürk University, ATA-TOMER,
Erzurum, Turkey



ÖZ

Zaman, gökcisimlerinin devingenliği ile oluşan ve insanlar tarafından saat ile belirginleşen bir kavram olup bu nosyon filozoflar tarafından çeşitli şekillerde değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmelerden biri de din mefumu olarak verilmiştir. Ancak salt bu şekilde de ele alınmadığı bilinmektedir. Filozofları yoğun bir şekilde meşgul eden zaman kavramının bir dilimi olan akşam vakti ise çağdaş Türk şiirimizde başta Ahmet Haşim olmak üzere birçok şairi etkilemiştir. Ahmet Haşim'in de üzerinde etkisi olduğu modern Türk şiirinin yaşayan temsilcilerinden biri olan Hilmi Yavuz birçok konuda şiir yazdığı gibi akşam kavramı üzerine de şiirler yazmıştır. Hatta müstakil olarak Akşam Şiirleri adında bir şiir kitabı da bulunmaktadır. Üç bölümden oluşan ve her bir bölümünde yedi şiir ve toplamda yirmi bir şiir bulunan ve hepsi de akşamla ilgili olan bu şiirler çeşitli şekillerde bazen olumlama ama daha çok da olumsuzlama yapılarak kullanılmıştır. "Hüzün şairi" olarak da anılan ve birçok şiirinde hüzün temasını belirgin bir şekilde kullanan Hilmi Yavuz'un Akşam Şiirleri'nde de hüzün bariz bir şekilde görülmektedir. Bu çalışmada da Akşam Şiirleri üç başlık altında incelenmiş olup ilk bölüm hüzün ve akşam şeklindedir. İkinci bölüm ölüm ve akşam, üçüncü bölüm ise aşk, sevgili ve akşam şeklindedir. Bu inceleme için Hilmi Yavuz'un akşamla ilgili olan bütün şiirleri taranmış olup ancak sınırlama getirmek zorunluluğundan dolayı bu şiirlerin içinden bazıları örneklem olarak alınmış olup tahlil yapılarak şairin akşam algısı verilmeye çalışılmıştır. Ayrıca şiirlerin geneline bakıldığında Yavuz'un üç nokta koyma, ünlem ile üç nokta koyma, kelime oyunları yapma, oda unsuruna birçok şiirinde yer verme, yaz kavramını çokça kullanma, sardunya çiçeğinin belirginliği, roman kahramanlarına ve bazı şair ve şiirlerine gönderme gibi bazı hususların da dikkat çektiği tespit edilmiştir ve örneklerle gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tahlil, Akşam, Hilmi Yavuz, Zaman, Hüzün

ABSTRACT

Time is a concept that is formed by the mobility of the celestial bodies and becomes evident with the clock by people, and this notion has been evaluated in various ways by philosophers. One of these evaluations is given as the concept of religion. However, it is known that it is not handled only in this way. Evening time, which is a slice of the concept of time that keeps the philosophers intensely occupied, has influenced many poets, especially Ahmet Haşim, in our contemporary Turkish poetry. Hilmi Yavuz, one of the living representatives of modern Turkish poetry, on which Ahmet Haşim had an influence, wrote poems on the concept of evening as well as on many subjects. There is even a separate poetry book called *Evening Poems*. These poems are composed of three sections with seven poems in each. All three sections have 21 poems in total, all about evening. They have been used in various ways, sometimes with affirmation but mostly with negation. Sadness is also clearly seen in the *Evening Poems* of Hilmi Yavuz, who is also known as the "poet of sadness" and uses the theme of sadness prominently in many of his poems. In this study, *Evening Poems* is examined under three headings. The first section deals with sadness and evening. The second section deals with death and evening, and the third one deals with love, lover, and evening. For this study, all of Hilmi Yavuz's poems about the evening were scanned, but due to the necessity of limiting, only some of these poems were taken as a sample and the evening perception of the poet was tried to be given by analyzing. In addition, when looking at the poems in general, it has been determined that Yavuz draws attention to some issues such as punctuation, exclamation and ellipsis, word games, using the room element in many of his poems, using the concept of summer a lot, the prominence of the geranium flower, referring to the heroes of the novel, and some poets and poems. They have been tried to be shown with examples.

Keywords: Analysis, Evening, Hilmi Yavuz, Time, Sadness

Geliş Tarihi/Received: 07.03.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 19.06.2023

Yayın Tarihi/Publication Date: 10.08.2023

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Ahmet KARAKUŞ
E-mail: ahmet.karakus@atauni.edu.tr

Atıf: Karakuş, A. (2023). Hilmi Yavuz'un Akşam Şiirleri Üzerine Bir Tahlil Çalışması. *Turcology Research*, 78, 322-330.

Cite this article as: Karakuş, A. (2023). An Analysis of Hilmi Yavuz's Evening Poems. *Turcology Research*, 78, 322-330.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Giriş

Zaman, kadim olan Yaratıcının hâdis olan yaratılmış bir varlığıdır. Bu nosyon, Tanrı'ya hulûl etmiş bir kavramdır. Allah'ın ezeli oluşu zaman kavramının başlangıcının olmayışını ortaya koymaktadır. Zira inanç mefhumuna göre bu husus böyle algılanmalıdır. Çünkü bilindiği üzere din dogma olup kesin kuralları ve sınırları vardır. Bu konuda filozof Samuel Alexander ulûhiyyet niteliğini, bağımsız olarak değil, Tanrı'nın bir niteliği olarak düşünmüştür (Özkaya, 2021: 166, 167). Bu bağlamda ilahlık bağımsız bir şey olarak düşünülürse ve Tanrı'ya ait olmadığı farz edilirse yaratıcılık kavramı alt üst olacaktır. Tanrı eksik bir varlık hâline dönüşecektir. Oysa O, ulûhiyyet bağlamında içkin olan, aşkın bir varlıktır. “Ona göre, aklın dış gerçekliklere yönelik uyum ve uyumsuzluğu sonucu ortaya çıkan, iyilik-kötülük ve güzellik-çirkinlik değerleri, zıtlarıyla anlam kazanırken ulûhiyyet niteliği, zıttı olmayan evrensel bir nitelik” (Özkaya, 2021: 169). Zıttı mevcut varlık, ikiliği var olan demektir. Bu ise Tanrılık için değerlendirildiğinde yaratıcılığın izafi olması anlamına gelir ki bu da ulûhiyyetin aslına, özüne, tekliline aykırı bir husus olur. Bu teklilik, zamanı da içine alan kapsayıcı bir varlıktır.

Zamanın şekli görüngüsü ise saatlerdir. Saatler insanoğlu tarafından oluşturulan mekanizmalardır. “Gelişmiş toplumlarda saatler, önde gelen zaman temsil mekanizmalarıdır. Ama işte, saat denen mekanizma, zamanın kendisi değildir” (Elias, 2020: 29). Zamanın aslı şeklin varlığı değil, kısa bir hareketin yani anın tekrarıdır. Bu bağlamda “Descartes, Tanrı'nın varlığının varlığını korumasının onu her an yeniden yaratmasına eşdeğer olduğunu söylerken zamanı kesikli bir biçimde anlardan oluşan bir zaman olarak tasavvur ediyor, anı yeniden yaratımın yeri olarak düşünmenin de önünü açıyordu” (Levinas, 2021: 37). Bu ifadelerden yola çıkarak “varlığın varlığını koruması” ve “her an yeniden yaratım” hususları ele alındığında her anın bir başlangıç, zamanın devamlı başlangıçlardan oluşan bir varlık olduğu ortaya çıkacaktır. Bu konuda Fahreddin er-Râzî'nin şu ifadeleri dikkat çekici olup anın yokluğunun bir başka anın başlangıcı olduğunu söyleyerek zamanın devamlı bir başlangıç olduğu düşüncesine uymaktadır:

“Her şeyin bir başlangıcının olması ve neliğinin bu başlangıçta gerçekleşmesi gerekmez. Böyle bir şeyin bütün için de düşünülebileceği ortaya çıktığına göre, “an”ın yokluğunun, kendisinde yok olduğu bir başlangıcının olabileceğini ancak onların birbirini izleyebileceğini kabul ettikten sonra düşünebiliriz ki böyle bir şey il savı kanıtsamak (el-musâdara ‘alâ el-matlûb el-evvel)’tır” (Dağ, 2020: 286, 287).

Zaman, bir devinim hâlinde olup bu hareket Tanrı tarafından yaratıldığından bu yana devam etmekte, gelecek ise bilinmezlerle dolu olduğu için sonunun ne olduğu da bilinmemektedir. Ancak Aristoteles'in “... [Zamana] ‘hızlı’ ‘yavaş’ denmez; ‘çok’; ‘az’; ‘uzun’; ‘kısa’ denir. Çünkü sürekli olduğundan ötürü ‘uzun’; ‘kısa’; bir sayı olduğundan ötürü de ‘çok’; ‘az’dır. Ama yavaş, hızlı değil” (Aristoteles, 2022: 197) ifadeleri de zamanın sürekliliğini, devamlılığını, her daimliliğini ifade etmektedir.

Bardon'un “Zamanın elbette ölçmeyle ilişkisi vardır. Bu bize çok fazla şey söylemez çünkü zamanın ölçtüğü şey süredir ve süre zamansal bir kavramdır” (Bardon, 2019: 3) varsayımı zamanı süre ile sınırlandırmakta, ölçmeyle dar bir konuma sokmaktadır. Oysa zaman için ölçülebilir bir miktar belirlenmesi insanoğlunun yaşadığı döneme, şartlara bağlı şekilde ona yüklediği bir engel olarak ifade edilebilir. Ancak zamanı devamlılığın adı olarak görmek onu parçalara bölmek handikapından çıkarıp süre/kliliği ortaya çıkarmak demek olacaktır. Fakat birey hayatın akışında zamanı parçalara bölmüş, sabah, öğle, ikindi... gibi dilimlere ayırmıştır. Bu da elbette ki gök cisimlerinin devingenliği ile ortaya çıkmış bir husustur. Bu dilimlerden biri de akşam olup bu zaman dilimi yeni Türk şairlerinin birçoğu tarafından şiirlerine tema olarak yerleşmiştir. Hilmi Yavuz da bu şairlerdendir ve Yavuz'un müstakil olarak *Akşam Şiirleri* isimli bir şiir kitabı da bulunmaktadır.

Hilmi Yavuz ve Akşam Zamanı

Türk şiirinde akşam metafor olarak birçok şairde kullanılmıştır. Bu zaman dilimi modern Türk şairlerinin dikkatini çekmiş ve bu anlara şiirlerinde çokça yer vermişlerdir. Bu vakitler bazen huzurun sembolü olduğu gibi bazen de olumsuzlanarak kullanılmıştır. Bu bağlamda düşünüldüğünde Ahmet Muhip Dıranas'ın meşhur şiiri *Olvido*'sunun,

*“Hoyrattır bu akşamüstüler daima.
Gün saltanatıyla gitti mi bir defa
Yalnızlığımızla doldurup her yeri
Bir renk çiğliği içinde bahçemizden,
Bir el çıkarmaya başlar bohçamızdan
Lavanta çiçeği kokan kederleri;
Hoyrattır bu akşamüstüler daima.” (Dıranas, 2021: 40)*

şeklindeki akşamın olumsuzlandığı mısraları ile *Serçeler* adlı şiirinin,

*“Ve üşür olgun başaklara
Akşamın dallarından serçeler.” (Dıranas, 2021: 42)*

dizeleri bu husus için örnek olarak verilebilir.

Şiir; tüm dünyada en çok anılan, işlenen, okunan, yazılan edebî türdür. Bunun sebebi hikâyeye özellikle de romana göre daha kolay bir tür olarak görülmesidir. Hemen herkesin şiir yazma girişimleri de bundan dolayıdır. Ancak aslında şiir kaliteli olduğunda o kadar da basit değil, aksine zor bir sanattır. Bu hususun en büyük sebebi ise muğlaklık olarak söylenebilir. “Muğlaklık, bir sözcüğün iki veya daha çok manası anlamın kendisinin belirsiz hâle geldiği noktaya dek birbirlerine karıştığına olur” (Eagleton, 2011: 198, 199). Muğlaklık şiir için bir karmaşa olarak görünse de bu durumun aşikâr hâle gelmesi ve şiirin rahat bir şekilde tahlili, okuyucunun şiirin gerek şiiri, gerek eğitimi, gerekse de hayatı hakkında kapsamlı inceleme yapmasını gerektirmektedir. Bu bağlamda 1936 yılında İstanbul'da doğan ve modern Türk şiirinin yaşayan en önemli temsilcilerinden olan Hilmi Yavuz ve şiirine bakıldığı zaman o, hâlâ edebî faaliyetlerine devam etmekte

ve onun şiirini okumak okuyucu için bir bilgi birikimini gerektirmektedir. Çünkü şiirin derin bir altyapısı vardır. “Kuşkusuz, şiirin ‘doğayı ve Hakikat’i, ‘saklı olanı açığa çıkarma’ ve ‘ifşa etme’ olarak edinmesi [appropriation], onun [şiirin] felsefi bir söylemi de birlikte edinmesi demektir” (Yavuz, 2015: 165). Bu bağlamda şu söylenebilir ki şiir muğlak olanı aşikâr hâle getiren bir olgu, araştırmacı ise şair tarafından meydana getirilen aşikârı muğlak bir şekilde şiirine yansıtan şairi çözen kişidir. Fakat elbette ki her şiir muğlak değildir ve her muğlak olmayan şiir de kötü değildir. Modern şiirimizde bunun çokça örnekleri bulunmaktadır.

Bu makale için ele alınan *Akşam Şiirleri*’nin ortaya çıkışını, bu çıkışta Rilke ve Ahmet Haşim etkisini Hilmi Yavuz, *Hüzün ve Ben* adlı eserinde şu şekilde anlatmaktadır:

“1996 yazında, temmuz başında, her yıl olduğu gibi Bodrum’a, Yahşi Yalısı’na giderken, Akşam Şiirleri’ne başlamaya kararlıydım: Yanıma sadece Rilke’yi ve Ahmed Haşim’i alacak, onlardan akşamların mükteşebatını tâ’lim edecektim. Şairlerden öğrenilenler, dünyanın lirizmidir: Dünya bize lirik bir obje olarak ancak şiirlerle verilebilir, diye düşünüyordum. Akşamın lirizmini de onların, Rilke ve Haşim’in yol göstericiliğinde öğrenecektim. Bunu, onlara, o ikisine borçlu olmayı çok istiyordum...” (Yavuz, 2013: 25)

Hilmi Yavuz şiiri için söylenebilecek hususlardan biri de hüznüdür ve akşam da bu hüznünden payını almaktadır. Özellikle “hüzün şairi” olarak anılan Yavuz bu yakıştırmayı ise şöyle açıklamaktadır:

“Biz, hüznü bir toplumuz. Hüznü, hüznülenmeyi seviyoruz. Yaşamın tadını, hüznü duygusunda buluyoruz belki de! Bir tür mazohizm evet, ama ne yapalım, böyleyiz işte! Hep söylemişimdir: Şarkılarımıza, türkülerimize, şiirlerimize bakın, hep hüznüdür dilegetirilen. Bir şiirimde ‘hüzün ki en çok yakışandır bize’ diye yazmıştım, adım o günden bu yana ‘hüzün şairi’ne çıktı. Yanlış anlaşılacak istemem, benimki sadece saptama... Bizim kültürümüz bir ‘hüzün kültürü’dür; hüznü sanki kültürümüzün ‘olmazsa olmaz’ bir parçasıdır, demek istemişim ben; hüznün Türk insanının, Ahmet Hamdi Tanpınar’ın bir deyişle söylersem, ‘his tarih’inde yeri büyüktür. Kısaca, bizim insanımızı anlatabilmek için hüznü temel kavramlardan biri, bana göre...” (Yavuz, 2003: 131)

Hüznü şiirine yerleştirebilen ve bu duyguyu okuyucuya yansıtabilen şair, bu temayı akşam ile de beraber kullanmıştır. Bu hüznü en fazla akşam zamanında meydana çıkmaktadır ve bazen süslüdür bazen Yavuz, akşamları beklemez, o gelir, akşam bizim bildiğimiz akşam değildir. Hilmi Yavuz’un akşamları ile hüznü kendi annesiyle alakalıdır (Hatipler, 2014: 90–95). Bu hüznün sebeplerinden biri de Hilmi Yavuz’un aile kavramıyla açıklanabilir: “Anne babamın oldukça geç yaşta dünyaya gelmiş tek çocuğuyum. Babam ben doğduğumda 38–39 yaşındaydı. Annem 35 yaşındaydı. Ben 10 yaşına geldiğimde babam ve annem artık yaşlanmaya yüz tutmuşlardı... O yüzden tenha odalarda sadece duvardaki gölgelerle büyüyen bir çocuğun hüznüdür benimki. Veya mutluluğu...” (Hatipler, 2014: 95)

Şiir binlerce yıllık geçmişiyle birçok temi yanında getirmiştir. Bunlardan biri de akşamdır. Akşam zamanı çağdaş Türk şiiri içinde de yerini almıştır. Bu yerlerden biri de Hilmi Yavuz şiiridir. Şair müstakil olarak da *Akşam Şiirleri* adlı bir şiir kitabı çıkarmıştır (Yavuz, 2002). Onun,

“1998 yılında yayımladığı Akşam Şiirleri, gelenekle şiiri arasında irtibatını ortaya koyduğu bir eserdir. Hüznünü, anılarını, yaşlanmayı ve geçmişini andığı akşamda, huzur bulduğu da olur. Akşam ne gündüz gibi aydınlık ne de gece gibi karanlıktır. Günün bu zaman dilimini yaşama bakış açısı ile ilgili bulan Hilmi Yavuz, şunları söyler. ‘Akşam benim gün içinde en çok sevdiğim saatlerdir. Bu biraz da muhafazakârlığımla ilgilidir. Ne çok aydınlıktan ne de çok karanlıktan hazzederim. Akşamda bunu yaşıyorum.’ Hilmi Yavuz’un şiirinde akşamlar; zaman, kişilik atfedilen bir olgu ve nesne olarak üç ayrı şekilde karşılaşırız. Akşamı bu yönleriyle şiirine taşımasında, algılayışı ve ruh dünyasında uyandırdığı duyarlıklar etkindir” (Yiğitbaş, 2008: 289, 290).

İnsan, her daim aynı duyguda olamaz. Bazen hüznü bazen mutlu bazen sinirli bazen de uysaldır. Ancak hüznü gibi bazı duygular vardır ki yaşamın çoğu evresinde insanın içinde olan bir histir. Bu biraz da yaratılışla alakalıdır. Birey, zaman bağlamında da duygusal açıdan başka başka anlar içinde yaşayacaktır. Ancak şairler, Hilmi Yavuz gibi en çok akşamı sevmişlerdir (Yiğitbaş, 2008: 290). Bu şairlere gidildiğinde açık bir şekilde görülmektedir. Belki de bu zaman dilimi onlar tarafından akşamın görünümsünden dolayı günün romantik bir dönemi olarak algılanmaktadır. Hilmi Yavuz şiirinde ise akşam; aşk, yalnızlık, yolculuk, yaz ve gül gibi değişmeyen metaforlardandır (Akbayır, 2011: 194).

Bilindiği üzere ve şiirlerinin toplu okunması neticesinde Ahmet Haşim’de de akşam vaktinin ön plana çıktığı ve şiirlerinde çoğu zaman bu zamanı dile getirdiği müşahede edilmiştir. Hilmi Yavuz ile Ahmet Haşim arasındaki akşam bağlamında şiirsel bir bağ vardır ki bu bağ *Akşam Şiirleri*’nin üç akşam bölümünden oluşması ve bunun Ahmet Haşim’in *Bir Günün Sonunda Arzu* (Enginün & Kerman, 1996: 92) adlı şiirinden bu şiirin “Akşam, yine akşam, yine akşam” dizesinden mülhem olduğu görülmektedir (Yavuz, 1999: 140). Bu ilgi ise doğal bir etkileşimin ürünüdür. Çünkü şairler arasında birbirinden etkilenme olmuştur ve olacaktır.

Gelenek başta Yahya Kemal olmak üzere birçok şairin şiirinde çeşitli şekillerle yer almıştır. Geleneği inkâr etmeyen ve onu şiirlerinde yansıtan şairlerden biri de Hilmi Yavuz’dur. “ Hilmi Yavuz, şiirlerinde divan şiirinden sıklıkla yararlanmıştır. İlk kitabı *Bakış Kuşu*’nda ‘kaside’, ‘bâki’ye rûbai’ ve ‘yahya kemal’e rûbai’ bir bütün olarak klasik şiirimizin kendinden hem alıntı hem de anırtırma boyutunda metinlerarası ilişki kurduğu şiirlerdir” (Yiğitbaş, 2008: 390). Hilmi Yavuz gelenek konusunda, özellikle divan şiiri hususunda yapılan eleştirilerin, bu şiirin mazmunlarının devamlı yinelenişi, yaşamdan kopuk ve saray yazını olduğu, bunun sebebinin ise Osmanlıyı olumsuzlayan bir resmî tarihten kaynaklandığını ifade etmektedir (Yavuz, 1996: 121). Ayrıca Hilmi Yavuz’un -anlayana- divan şiirini sevmeyi Behçet Necatigil’in öğrettiği (Yavuz, 2010: 32) bilgisinden hareketle klasik şiir duygusunu onun da hocasından aldığı yorumu çıkmaktadır. Bu makalede şairin ele alınan şiir kitabını da bu bağlamda okumak yerinde olacaktır ki “*Akşam Şiirleri* modern ile geleneksel olanın örtüştüğü bir alanda bulunuyor. Bu alanı, Hilmi Yavuz’un ‘sahih şiir’ anlayışının mekânı olarak tanımlamak yanlış olmaz” (Soldan, 2003: 261).

Hilmi Yavuz Şiirinde Akşam

Hüzün ve Akşam

Hüzün, bireyin hayatının büyük bir bölümünü kapsayan bir duygudur. Bu duygu modern Türk şiirinde birçok şair tarafından kullanılmıştır. Bu his her zaman olumsuz anlamda ele alınmasa da kişiyi genellikle bu anlamda etkilemekte hatta sarsmaktadır. Hilmi Yavuz şiirinde de hüzün temi yoğun bir şekilde bulunmaktadır ve bu duygu daha çok şaire olumsuz anlamda tesir etmektedir. Bu tem şairin birçok şiirinde yer aldığı gibi *Akşam Şiirleri*'nin genelinde de belirgin bir şekilde bulunmaktadır. Çünkü "Hüzün şairidir Hilmi Yavuz. Pek çok şiirinde kimi zaman belirgin, kimi zaman örtük olarak ana tema hüznüdür. Kitaplarında genellikle bir temayı işlemekle birlikte, konu bazında değişmeyen metaforları aşk, akşam, yalnızlık, yolculuk, yaz ve güldür. Bütün bunların merkezine ise hüznü oturtur" (Yiğitbaş, 2008: 197). *Akşam Şiirleri*'nde de şair hüznü ön plana çıkarmış ve akşam ile hüzün arasında bağlantılar kurmuştur. Bu bağlantılardan biri de hatıralardır. Zira hatıralar özellikle yaşlıları kederlendirmektedir ve bu hüznün zamanı ise akşamdır. Yavuz'un *akşam ve çocuk* adlı şiirinde tam da bu duygu işlenmektedir. Şairin,

"Zaman iyice alçaldı... aşklar" (Yavuz, 2002: 10)

mısraında "zamanın alçalması" hususu, günün yavaş yavaş bittiğine ve akşamın geldiğine işaret olarak okunabilir. Hemen sonraki dize olan

"görünür oldular ve 'mâzi kalbimde yara..." (Yavuz, 2002: 10)

mısraı bir şarkıdan iktibas olup bu dizede geçmişte yaşanan aşkların akşam hatırlanmasıyla oluşan hüzün duygusu verilmektedir. Şiirin şu mısralarında ise Hilmi Yavuz'un *Akşam Şiirleri*'nde belirgin bir şekilde geçen oda imgesi ve olumsuzlama verilmiş olup şiirin şu dizelerinde ise akşamın odaları karanlığa bürüdüğü tasvir edilerek huzursuz bir ruh hâli okuyucuya yansıtılmak istenmiştir:

"o konak, yıkık, harap, anımsıyorum,
Bulutlar ağır ağır inerdi odalara..." (Yavuz, 2002: 10)

Türk edebiyatında konağın ayrı bir yeri bulunmaktadır. Bu bağlamda hemen ilk akla Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun "Kiralık Konak" adlı eseri gelmektedir. Ayrıca Gaston Bachelard'ın *Mekânın Poetikası* adlı eserinde evin bize hem dağınık hem de hayaller bütününü sunduğunun (Bachelard, 2021: 33) ifadesi Hilmi Yavuz'un da konak ile geçmiş arasında bir bağlantısını hatırlatmaktadır. Bu bağlantı baba ocağı Siirt'e kadar gitmektedir:

"Halikarnassos'taki o ev, niş gibi oyulmuş pencereleriyle, bana elbette Siirt'teki konağı çağrıştırıracaktı; -konağın pencereleri de öyleydi;- yastık atıp oturduğum ve başta Seyit Ali, esnafın şen gürültülerini dinlediğim pencereleri... Konağın yapı taslağını, belleğimde kaldığı kadarıyla, Ali'ye çizdirmiştim. Ali taslağı verdiğinde üzerine 'Hilmi Yavuz Konağı' yazmıştı, gururlanmışım, belleğimde pencereleri eksik saydığımı anladım..." (Yavuz, 2020: 47)

Yukarıdaki mısralarda geçen "konak" ile geçmiş verilmekte, "yıkık" ve "harap" ile yine huzursuz bir yapı işlenmekte, aslında "konağın yıkık ve harap" olmasıyla geçmişin birey için hem zamansal anlamda hem de duygusal anlamda bitmişliğini vermekte, bu hâlin kendi içine de sirayetini şiirleştirmektedir. Burada şu husus dikkat çekmektedir ki şiir ile gerçek arasındaki bağıdır. *akşam ve çocuk*'un alttaki mısraında ise yine oda unsuru "duvar" ile ve yine olumsuzlanarak verilmekte, burada hüzün anne ile işlenmektedir:

"annemsi bir sessizlik çökmüş duvara..." (Yavuz, 2002: 10)

Şiirin son dörtlüğünde mazi canlanmakta, geleneksel aile yapısında olan büyük aile vurgulanmakta, "yazların sara hastalığına" benzetilişi ile aslında mutluluğun mevsimi olarak algılanan yaz, huzursuz bir dönem olarak verilmektedir. Bunun sebebi ise mutlu yazların geçmişte kalmasından ve artık o mevsimin şimdi olmadığındandır. Ayrıca "çocukluk" ve "boş akşamlar" arasında bir ilgi kurulmaktadır. Bu ilgi şu şekilde yorumlanabilir: "Boş akşamlar" insanın çocukluğu gibi sıkıntısız zamanlardır. Ancak artık ne çocukluk ne de gailisiz bir zaman dilimi olarak akşam kalmıştır:

"o konakta herkes, büyük aile,
koştururdu, yazlar sanki bir sara
nöbeti gibi yaşanır, bir çırpınıştır
çocukluk, orada, boş akşamlara..." (Yavuz, 2002: 10)

Yavuz, *annem ve akşam* şiirinde ise bir önceki şiirde olduğu gibi yine maziye, hüznü ve hüznün zamanı olan akşamı işlemektedir. Akşamın gelişinin anlatıldığı şu dörtlükte yine "oda" eskiyi ve yaşanmışlıkları hatırlatan mekân ve hüznün yeri olarak anlatılmaktadır. Akşam karanlık bir zaman olarak tasvir edilerek huzursuzluğun da vakti olarak geçmektedir. Özellikle "kimsenin kendine benzememesi" hâliyle bu verilme istenmiştir:

"bir kapı açıldı, ansızın, baktık:
akşam!.. kimse benzemez oldu kendine;
kimbilir ne kadar hüznü artık,
bir odadan ötekine geçmek bile..." (Yavuz, 2002: 11)

Hilmi Yavuz şiirinde ve özelde ise bu şiirde çokça yer alan üç nokta dikkat çekmektedir. Bu ise şiire şekilsel bir mana vermekte olup yarım kalmışlığın yani hüznün ve huzursuzluğun işareti olarak yorumlanabilir. Şiirin devamında ise şair; anne ile geçmiş, anılar ve hüznü birleştirmiştir. Artık o eski zamanlar gelmeyeceği için hüznülenilmekte ve hatırlanan kişiler anneye elem vermektedir. Yine akşam kısa bir

zaman dilimi olarak küçümsenmekte ve ey nidasıyla aslında bu zaman dilimine bir haykırış, karşı çıkış sezilmektedir. Çünkü akşam yine hüznün zamanıdır:

“sen neysen o kadarsın, ey akşam!
annem içini çekiyor kimi ansa;
ürkül.. biri ansızın bir gül koparsa;
şimdi uzak olandır neye ulaştım...” (Yavuz, 2002: 11)

Balkon ve şiir ilişkisi kurulduğunda ilk akla Sezai Karakoç'un *Balkon* şiiri hatırlanmaktadır Karakoç, 2003: 81). Ancak akşam ve balkon şiirde kullanıldığında Necati Cumalı'nın *Balkon* şiiri (Cumalı, 1991: 24, 25) akla gelmektedir. Çünkü burada akşam ve balkon arasında bir bağ kurulmuştur. Yavuz'un *akşam ve balkon* şiiri de bu bağlamda değerlendirilebilir. Hilmi Yavuz'un bu bağlamda verdiği şu ifadeleri şiirin çözümlenmesi açısından önemlidir:

“Akşam, gündüz ile gece arasında, ara-konumdadır. Ben de Yahşi Yalısı'ndaki pansiyon odamın önündeki balkona, masamı akşam saatlerinde yerleştiriyordum; -akşamın lirizmini bir dile, akşam'ın diline dönüştürmek için! Haşim, Merdiven şiirinde akşamın dilinin ruha dolan bir lisan-ı hafî olduğunu bildirmişti. O gizli dili bulmak istiyordum ben de...” (Yavuz, 2013: 26)

Balkon genellikle akşamın serinliğinden ve güzel görüntüsünden dolayı insanların dinlendiği bir mekân olarak algılanır. Akşamın bitişiyle bu hoş zamanlar da gitmekte, yerini geceye ve huzursuzluğa bırakmaktadır. Yavuz bu şiirinde bu hususu ele almakta kendisi “odalardaymış hissiyle” bu güzel zaman dilimini yaşamadığını, hissedemediğini vurgulayarak hüznülenmektedir. Çünkü odalar artık karanlıktır ve “odalar hüznün yeridir.” Dikkat edilirse bu şiirde de oda kavramı geçmektedir:

“akşam kayboldu balkonda: - iyi!
bense sanki odalarda gibiyim;
ev içleri dâimâ hüznünlü olur;
öyleyse o ev içlerinden biriyim...” (Yavuz, 2002: 18)

Ayrıca bu mısralarda “ev içlerinin hüznünlü olması” vurgusu maziye, yaşanmışlıkları verdiği için bu yerler hüznün mekânlarıdır. Bir başka dikkat çekici husus ise bu mısralarda da görüldüğü gibi şairin ünlem işaretini çokça kullanmasıdır. Çünkü ünlem hayreti ve hüznü de veren bir noktalama işaretidir.

“balkonu nasıl da kaybetti akşam!
Julien ne söyledi madam Renal'a?
işte bir şey gidiyor, söyler misiniz,
kim yol gösteriyor bu akşamlara?”
(Yavuz, 2002: 18)

akşam ve balkon'un bu mısralarında “akşamın gitmesi” balkonu yani balkon sefasının verdiği mutluluğun kaybedilmiş olmasıdır. Akşam giderek aslında hüznü gelmiştir. Çünkü “akşama yol gösterme” onun yerini korkuların, ürkülerin zamanı olan geceye bırakmasıdır. Ayrıca burada dikkat çeken bir başka husus ise Hilmi Yavuz şiirinde özelde ise *Akşam Şiirleri*'nde belirgin olan göndermelerden birinin bu mısralarda bulunmasıdır. Bu gönderme “Julien” ve “madam Renal” ile Stendhal'in *Kırmızı ve Siyah* adlı romanınadır (Stendhal, 2021). Bu tür göndermeler de Hilmi Yavuz'un şiirinde belirgindir.

Ölüm ve Akşam

Ölüm duygusu denilince akla ilk gelen şair olarak Yahya Kemal'i anmak gerekmektedir. Ölüm daha çok yakınların kaybindan dolayı yaşanmayla birlikte oluşan psikolojik bir durumdur. Ancak psikolojik travmalara bağlı olarak daha erken yaşlarda anksiyete hastalarında bu olumsuz yaşantının oluştuğu da çevredeki kişilerden dolayı bilinmekte ve müşahade edilmektedir. Fakat şiirlerde bu husus daha çok yaşlılık ile birlikte verildiği gözlenmiştir. Hilmi Yavuz'un *Akşam Şiirleri*'nde de ölüm yaşlılıkla ve buna bağlı olarak da ölümle bağlantılı hâle getirilmiştir. Ölümle bağlantısı ise akşamın günün bitişi, ölümün ise ömrün bitişi ile ilgili olmasındandır. Bir huzursuzluğun da şiiri olan *akşam ve Nurisayah*'ta bu duygu verilmiştir:

“ne zamanlar geçtin, gençtin o zaman!
akşam, yaşlı ruhlardaki esrime!..
söylesene, söyle kaç yıl... ve niye
kaçıp da saklandın yalnızlığından?” (Yavuz, 2002: 29)

Bu şiirde dikkat çeken bir husus da vardır ki bu da Hilmi Yavuz şiirinde belirgin olan kelime oyunlarından birinin “geçtin, gençtin” şeklinde kullanılmasıdır. Ayrıca *akşam ve bahçelerde*,

“gördüğüm belki de kördüğüm;” (Yavuz, 2002: 17)

mısraındaki “gördüğüm kördüğüm” arasında, *akşam ve yazmak* şiirinin,

“dâimâ o yoksul sardunyalari;
sen gel de şiirle sar dünyalari” (Yavuz, 2002: 24)

mısralarında “sardunyalari ve dünyalari” arasında, *akşam* ve *verâ* şiirinin,

“*susmak! dile çile olup dört duvar*” (Yavuz, 2002: 40)

mısrainda da “dile çile” şeklinde bu kelime oyunu görülmektedir. Şairin *akşam* ve *mühür* şiirinde de akşam ve ölüm arasında bir ilişki kurulmuştur. Yine “duvar” kelimesiyle odalara gönderme yapılmıştır. Bu husus, duvarların is yani kara olması, akşamın karanlığın habercisi oluşu ve ölümün de kara olarak tahayyül edilmesiyle alakalıdır. Ölüm Yavuz’un aslî temlerinden olan hüzünden de kötü bir yaşantı olarak da olumsuzlanmaktadır:

“*yavaş yürüyor oda, yavaş duruyor şehir;
akşamlara bir türlü dönmüyor dilim;
hüzünü çoktan geçtim, belki de ölüm,
bir is gibi duvarlarda birikir...*” (Yavuz, 2002: 27)

Hilmi Yavuz, anne ve babasının yaşlanmaya başladıkları dönemlerde çocukluğunu yaşamış biridir (Hatipler, 2014: 95). Yaşlılık ölümün yaklaşması demektir. Anne ve babanın özellikle de erkek çocuğu için annenin kaybının düşünülmesi çok olası değildir. Fakat bu duygu eğer bir çocukta varsa derin yaşanmışlıkları içerir. Çünkü bu duygu, çocuk zihninde sahihsiz kalma korkusunu getirmektedir. Şairin *annem* ve *akşam* şiirinde bu his işlenmekte, akşamın günün bitişi symbolize etmesiyle ölüm arasında bir bağlantı kurulmaktadır. Ayrıca “âh” nidasının kullanımı, “çocuğun ürkmesi”, “karanlık gurbet” ifadesi, “annenin solduğunun” vurgusu ile de akşam, ölüm, huzursuzluk, hüznün ve yalnızlık işlenmektedir:

“*âh, akşamdan bile ürküyor çocuk;
her yer alaca karanlık gurbet;
soldu annem, solarken goblen ve tül bent;
ve akşamın ucuna doğru yolculuk...*” (Yavuz, 2002: 12)

Türküler halkın yaşantılarının ezgili bir forma çevrilmiş tınılı yani ilgilileri tarafından bestelenmiş sözleridir. Türkülerin yoğunlukla anonim olduğu bilinmektedir. Fakat güftesi, bestesi, kaynak kişisi, derleyeni bilinen türküler de vardır.

“*Türküler, bir fert tarafından ortaya konulan ve zamanla asıl söyleyeni unutilan, şahsa veya topluma ait herhangi bir konuyu aksettiren eserlerdir. Bu konu, doğumdan ölüme kadar insanı ilgilendiren ayrılık, aşk, düşün, depresyon, kıtlık, sel vs. gibi felaketler, öldürme, eşkıyalık, savaş ve daha pek çok hadiseyi ve durumları ihtiva eder mahiyettedir*” (Kaya, 1999: 176).

Bu bağlamda türkülerin daha çok hüznün içerdiğini söylemek gerekir. Halk edebiyatı türü olan türkülerin modern şiirimizin çeşitli şairlerinin şiirleri tarandığında bu şiirlerde çokça kullanıldığı ve iktibaslar yapıldığı da görülmektedir. Hilmi Yavuz’un *annem* ve *akşam* şiirinde de bu şiirin son dörtlüğünde türkülerden bahsedilmiş “hiçbir şeyin tadının olmadığı” vurgusundan, “türkünün yalnız kalışı” ifadesinden burada da hüznünle beraber türküler verilmiş olup “akşamın bitişi” ve “kapıların şairin ve yanındakilerin arkasından kapanmaması”yla da ölüm bağlantısı kurulmuştur. Ayrıca bilindiği üzere ölüm içerikli acıklı türküler de -diğer acıklı türküler gibi- öteki türkülerle oranla oldukça fazladır (Kaya, 1999: 312). Buradan da hareketle şiirdeki ölümle hüznün bağlantısı da hissedilmektedir:

“*bir türkü söylendi, neyin tadı var?
akşam bile bitti, kalmadı çünkü...
çekildik, bir başına kaldı o türkü;
kapılar arkamızdan kapanmadılar...*” (Yavuz, 2002: 12)

Bilindiği üzere yaz mevsimi mutluluğu, neşeyi, heyecanı, gençliği symbolize etmektedir. Çünkü ilkbaharla beraber oluşan doğuş, yaz ile artık bir sonraki evre olan tazeliğe ermiştir. Bu biraz da mevsimin meteorolojik özelliğinden de kaynaklanmaktadır. Ancak Hilmi Yavuz şiirinde, *Akşam Şiirleri*’nde, yaz dikkat çeken ve çokça tekrarlanan ve daha çok bitişi ile ölümü çağrıştıran hususlardan biridir. Bu hususta Yavuz, “Anâsır-ı erbaal Dört öge: Toprak, Hava, Su, Ateş. Bunlara bir beşincisini ekliyorum işte: Burada Halikarnassos’ta toprak gibi hava gibi su gibi ateş gibi... Ve yaz! [benim anâsır-ı hamse’im]” (Yavuz, 2020: 184) demekte ayrıca şu ifadeleri onun yaz ile ölüm arasındaki bağı vermektedir: “Ölüm benim için yaz’ların bitmesidir. Bir daha yaz yaşayamayacak olmaqtır Ölüm...” (Yavuz, 2020: 186) *akşam* ve *lavinia* şiiri de aynı hisle işlenmektedir. “ağacın açılması” [kesilmesi olarak düşünülebilir], “nehirin örtülmesi” [suyun kuruması olarak ifade edilebilir], “sandığın kaldırılması” [gidişin işareti olarak okunabilir], “akşama gidilmesi” [günün bitiş zamanı olmasından dolayı ölüm olarak düşünülebilir] ve ayrıca akşam olmadan su vermek gereken sardunyadan (26.04.2023 tarihinde <https://www.evimerdigi.com.tr/sardunya-bakimi-nasil-olmalı-sardunya-ne-zaman-cicek-acar-iste-puf-noktalar> adresinden alındı.) dolayı şu dizeler ölümü çağrıştırmaktadır:

“*ağacı ben açtım, nehri ben örttüm;
sandığı kaldırdığım şu son yaz var ya,
işte onu aldım, akşama gittim:
'varolmak bu!..' dedi, dedim: 'hangisi?'
dedi: 'şu az ötedeki sardunya...'*” (Yavuz, 2002: 22)

Bu mısralarda dikkat çeken unsurlar ise Hilmi Yavuz’un şiirinde sardunyanın ve ünlem işareti yanında üç noktanın çokça kullanılmasıdır.

Aşk, Sevgili ve Akşam

Aşk duygusu Yaratacının fitrat üzere verdiği ve kadın yahut erkek fark etmeksizin yaşanan bir his olup ataerkil bir dünyadan dolayı daha çok erkeğe hasredilmiştir. Dünya edebiyatında olduğu gibi Türk edebiyatında da işlenmiş olan bu duygu daha çok klasik Türk edebiyatında sevgilinin âşîğa yaptığı zulümlerle ele alınsa da modern Türk şiirinde de bu duygu ve sevgili çokça kullanılmıştır. Türk şiirinin diğer evrelerinde olduğu gibi çağdaş Türk şiirinde de aşk hüznü getiren bir yaşantı, sevgili ise hüznü veren bir kadındır. Hilmi Yavuz aşk konusunda şu dikkat çekici açıklamayı yapmaktadır: “Hiç aşk şiiri yazmamış şair var mıdır? La Rochefoucault'nun ‘Edebiyat olmasaydı, Aşk da olmazdı’ sözü, bana bunu düşündürdü: Aşk şiiri yazmamış bir şair var mıydı gerçekten?” (Yavuz, 2022: 58) Yavuz’un *akşam ve hiçbirşey* adlı şiirinde bu duygu kumaşın eskimişliği ile olumsuzlanmış her ne kadar akşama yamalama ile geçici bir çözüm yeri/zamanı yüklense de bu zaman dilimi olumlama yapılarak işlenmiştir:

*“farkında ol artık, kalpte sökükler;
aşklarsa, âh, yama üstüne yama;
bir kumaş, eprimiş, havı dökülmüş;
kendini bir teyelle tuttur akşama...” (Yavuz, 2002: 37)*

akşam ve kadınlar şiirinde ise yine ev içi [odalar] ve karanlık kullanılmış olup kadınların yağmur sonrası, fırtınadan uzak bir zamanda ve akşamleyin gelmeleriyle bu zaman dilimi sükunetin, huzurun zamanı, kadın da -yani aşk da- huzuru getiren olarak farklı bir anlayışla ve olumlama yapılarak kullanılmıştır. Ancak “[odalarda] yani karanlıkta yüzlerinin kaybolması” ise kavuşma ile aşkın yok olduğuna dair bir işaret olarak okunabilir:

*“kadınlar akşamla gelirler, kuytu
bir yağmur sonrasıyla dudaklarında;
fırtına uzakta kalır, kaybolur
yüzleri ev içi karanlığında...” (Yavuz, 2002: 26)*

Şiirin sonraki mısralarında ise yine akşam vardır ve bu zaman dilimi yavaş yavaş karanlığın bastırıldığı bir vakit olarak verilmiş olup tanınmazlığın zamanı olarak gösterilerek ve özellikle bu anların “aynaların silinme” vakti olarak vurgulanması ile yine akşama olumsuzlama yapılmıştır. Ancak ilk iki mısradan sonraki iki mısradan ise “kadife ve gül” ile olumlama yapılmış, “kızıl” sözcüğü ile akşamın lambası olarak yorumlanabilecek görüntüsü verilmiştir. Bu yorumun yapılmasının sebebi ise mısradan geçen “lamba berraklığında” ifadesidir:

*“aynalar silinir, akşamdır artık
her şeyin yüzeyi; sular örtülür,
usulca, kadifeyle, açar sofada
bir gül, kızıl, lamba berraklığında...” (Yavuz, 2002: 26)*

akşam ve kadınların son dizelerinde ise olumsuz gibi görülse de aslında akşama bir olumlama yapılmaktadır. Bu mısraların tahlili için birinci dördüğü dikkate alınması gerekmektedir. “Kadınların akşamı aldatmasıyla” aslında aşkın geri gelmesi anlamı verilmektedir. Çünkü akşam ile kadının belirsizliği aşkın yok olması, kadının akşamı aldatması ise vuslatın bitişi ile aşkın geri gelişidir:

*“her yer ışıkla dolar, yüzler belirir
kadınlar akşamı aldattığında...”
(Yavuz, 2002: 26)*

Dikkat edilirse Hilmi Yavuz şiirinde daha doğrusu *Akşam Şiirleri*’nde çokça kullanılan üç nokta işareti bu şiirde de her dördüğü sonunda kullanılarak göze çarpmaktadır. Bilindiği üzere üç nokta bitmemiş ifadeler için kullanılır ancak bu şiirde bitmiş cümlelere kullanılarak şair şekilsel bir anlam şiire yüklemektedir. Şairin *akşam ve Swann* şiirinin ilk dördüğünde “çölün yorgunluğundan”, “vahanın bitikliğinden”, “kervanın gitmiş olmasından”, “yolun tenhalığından” ve “fenerlerin sönüklüğünden” bir olumsuz ortamın ve yalnızlığın geldiği anlaşılmaktadır. Son dizede ise “kederin akşamı kuşatması” ifade edilerek akşamın hüznün zamanı olduğu verilmektedir. Çünkü akşam ile günün canlılığı bitmiş, bu zaman dilimiyle yalnızlık gelmiştir. Şair bu konu hakkında “*Ve akşam saatlerinde ortalık tenhaysa ve bir sessizlik hüküm sürüyorsa eğer, bir yabancılık, bir sanki ‘bu dünyadan değil’mişlik duygusudur ki gelir ve insanın tâ içine yerleşir. Yaşamın anlamı, dünyanın anlamı, belli belirsiz bir iç çekıştır artık, sebebi bilinmeyen...*” (Yavuz, 2013: 196) şeklinde duygularını ifade etmektedir.

*“bu çöl yorgundur, vahaysa bitik;
bir kervan beklenir, bir kervan gider;
yol tenhâ, ilerde fenerler sönük;
durma, akşamı kuşat ey Keder!...” (Yavuz, 2002: 19)*

Bu dördüğüte şu husus dikkat çekmektedir ki Hilmi Yavuz, *Akşam Şiirleri*’nde baştan sona kadar özel isimler hariç tamamen şiirlerini küçük harflerle yazmıştır. Ancak son mısraın son sözcüğü olan “Keder”in büyük harfle yazılması şairdeki hüznün yoğunluğunun, onun şiirinde hüznün büyük bir öneminin olduğunun işareti olarak okunabileceği gibi şiirde “kederin akşamı sarmasını” istemenin kesafetine de işaret olarak görülebilir. Bu şiirin aşk ve sevgili ile olan ilgisi ise son dördüğüte “Odette ve Swann”la kurulmuştur. Çünkü burada Marcel Proust’un *Swann’ın Bir Aşk*ı adlı romanına (Proust, 2020) gönderme yapılmaktadır ve bu mısralar bu romandaki aşk hikâyesinden mülhem dizelerdir. Şairdeki hüznü içeriği yalnızlıkla beraber bu mısralarda da görülmektedir:

"bu kez de geçti, durmadı kervan;
durur elbet bir aşkın durduğu zaman;
bir gül seyirdi, bir yaz üşüdü;
nerden de andım sizi, Odette'le Swann!.." (Yavuz, 2002: 19)

Sonuç

Şiir, binlerce yıldır devamlılığıyla edebî türler arasında en çok anılan, geniş bir yelpazede değerlendirilebilen bir sanatsal üründür. Bu sanatsal ürün içinde birçok husus tema olarak şairler tarafından şiire teşmil edilmiştir. Bu temalardan biri de akşamdır. Bu zaman dilimi gök cisimlerinin devinimliliği ile ortaya çıkmış günün bitiş anlarıdır. Bu anlar bazen olumlu bazen olumsuz anlamda, başta Ahmet Haşim olmak üzere birçok şair tarafından şiire girmiştir. Hatta Sedat Umran ve Hilmi Yavuz gibi bazı şairlerin *Akşam Şiirleri* adı altında müstakil şiir kitapları da bulunmaktadır. Bu şairlerden olan ve bu çalışmada konu edilen Hilmi Yavuz daha çok bu zaman dilimini olumsuzlama yaparak şiirlerinde kullanmıştır. Bu çalışmada akşam, üç hususla ele alınmıştır. Bu unsurlar Hüzün ve Akşam; Ölüm ve Akşam; Aşk, Sevgili ve Akşam şeklinde tasnif edilmiştir. Ancak "hüzün şairi" olarak adlandırılan şairin bu şiirlerinde de ön plana çıkan unsurun hüzün olduğu ve bu üç sınıflandırmada da hüzünün belirgin olduğu görülmektedir. Bu çalışmanın başında zaman ile ilgili felsefî bir giriş yapıldıktan sonra Hilmi Yavuz ve şiiri hakkında bazı açıklamalar yapılmış, akabinde ise Yavuz'un akşam ile ilgili bütün şiirleri taranmış ve sınırlama gerekliliğinden dolayı da bu şiirlerden bazıları örneklem olarak alınmış ve tahlil yapılarak Hilmi Yavuz şiirinde akşam kavramının nasıl geçtiği verilmeye çalışılmıştır. Bu hususun yanında *Akşam Şiirleri*'nin birçokta geçen üç nokta, ünlem ile birlikte üç nokta, yaz mevsimi, oda kelimesi, sardunya çiçeği, çeşitli kelime oyunları gibi belirgin unsurlar da tespit edilmiş ve örneklerle gösterilmiştir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Declaration of Interests: The author declare that they have no competing interest.

Funding: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar

- Akbayır, S. (2011). *Ne Kadar Gitsem O Kadar Uzak-Hilmi Yavuz*. İstanbul: Ferfir Yayınları.
- Aristoteles. (2022). *Fizik*. (9. Baskı). (Çev. S. Babür). İstanbul: YKY.
- Bachelard, G. (2021). *Mekânın Poetikası*. (7. Baskı). (Çev. A. Tümertekin). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Bardon, A. (2019). *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi*. (4. Baskı). (Çev. Ö. Yalçın). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Cumalı, N. (1991). *Aşklar Yalnızlıklar-Toplu Şiirler 1*. (2. Baskı). İstanbul: Can Yayınları.
- Dağ, M. (2020). *Zaman Öğretisi-Sekstus Empirikus-Aristoteles-Ebû 'Alî b. ESemh-Yahyâ b.Adî-İbn Sînâ-Fahreddîn er-Râzî*. (2. Baskı). İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Dıranas, A. M. (2021). *Şiirler*. (5. Baskı). İstanbul: Everest Yayınları.
- Eagleton, T. (2011). *Şiir Nasıl Okunur*. (Çev. K. Genç). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Elias, N. (2020). *Zaman Üzerine*. (2. Baskı). (Çev. V. Atayman). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Enginün, İ. ve Kerman Z. (1996). *Ahmet Haşim Bütün Şiirleri- Piyale/Göl Saatleri/Diğer Şiirleri* (3. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Evim Dergisi. (2023, Nisan 26). <https://www.evimdergisi.com.tr/sardunya-bakimi-nasil-olmalı-sardunya-ne-zaman-cicek-acar-iste-puf-noktalar/>
- Hatipoğlu, M. (2014). "Çiçek İşlemeli Bir Lâmba ya da Hilmi Yavuz'da Hüzün, Akşam ve Anne". *Şairsin, Hüzünden Belli-Hilmi Yavuz'a Armağan*. (Ed. E. Yılmaz). İstanbul: Meserret Yayınları, 87-98.
- Karakoç, S. (2003). *Gün Doğmadan-Şiirler* (3. Baskı). İstanbul: Diriliş Yayınları.
- Kaya, D. (1999). *Anonim Halk Şiiri*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Levinas, E. (2021). *Zaman ve Başka* (Çev. Ö. Gözel). (Sunuş Z. Direk). Ankara: Fol Kitap.
- Özkaya, M. (2021). *Samuel Alexander Belirimsizliğinde Mekân-Zaman ve Tanrı*. İstanbul: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- Proust, M. (2020). *Swann'ın Bir Aşkı*. (Çev. R. Hakmen). İstanbul: YKY.
- Soldan, U. (2003). *Şiirin Aynasındaki Simurg-Hilmi Yavuz'un Hayatı, Estetiği ve Şiir Dünyası*. İstanbul: Can Yayınları.
- Stendhal. (2021). *Kırmızı ve Siyah*. (13. Baskı). (Çev. B. Onaran). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Yavuz, H. (1996). *Yazın, Dil ve Sanat*. İstanbul: Boyut Kitapları.
- Yavuz, H. (1999). *Şiir Henüz...* İstanbul: Est Non.
- Yavuz, H. (2002). *Akşam Şiirleri*. (3. Baskı). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Yavuz, H. (2003). *Denemeler*. (3. Baskı). İstanbul: Boyut Kitapları.
- Yavuz, H. (2010). *Belleğin Kuytularından-Susanlara Hiçbir Şey Sormayınız*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Yavuz, H. (2013). *Hüzün ve Ben*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Yavuz, H. (2015). *Edebiyat Okumaları-Bütün Eserleri 10*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Yavuz, H. (2022). *Budalalığın Keşfi*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Yavuz, H. (2020). *Defterler-Geçmiş Yaz Defterleri-Bulanık Defterler-Lirik Defterler*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Yiğitbaş, M. (2008). *Gülün Ustası Hilmi Yavuz*. İstanbul: Karakutu Yayınları.

Structured Abstract

It would be appropriate to accept poetry as a genre that has the most place among literary genres in the world literature, is the most widely spoken about, and occupies a large place in number as a literary work. The biggest reason for this is that poetry seems to be written more easily than other genres such as novels, stories, and theatre. However, this judgment may be valid for ordinary poems, but this is not the case for quality products. There are types of poetry such as lyric, didactic, pastoral, satirical, dramatic, and epic. A poet can produce many kinds of products as well as concentrate on some genres. It should not be wrong to see Turkish society as a poetry civilization. Many poets and hundreds of thousands of poems have survived to the present day, especially in a poetry period that lasted for centuries, which was named as old Turkish poetry, Ottoman poetry, and classical Turkish poetry but more often called Divan poetry. In addition, the new Turkish poetry, which is based on the Tanzimat literature, and which includes communities such as Tanzimat, *Servet-i Fünûn*, *Fecr-i Âti*, *Hisar*, *Garip*, *Second Yeni*, and *Maviciler*, exists at a time which is called contemporary Turkish poetry, modern Turkish poetry, and Republican Era Turkish poetry. One of the poets of this period is Hilmi Yavuz, who was born in 1936 and is one of the living representatives of modern Turkish poetry. Hilmi Yavuz has many books published. One of these works is *Evening Poems*. *Evening Poems* is related to the concept of time, and this notion is a notion that has been discussed by philosophers and clergy for centuries and is the theme for poets in their poems. In this notion, being the end of the day, evening is reflected in the poems felt as a time of psychological crisis that occurs with the end of the day, with its image affecting the poet, being accepted, or being the harbinger of the night. Such issues are also seen in Hilmi Yavuz's poetry. In this study, firstly, the concept of time has been discussed, the perception of this concept by various philosophers has been taken into account, and it has been tried to establish the relation of this issue with evening by giving examples. In the second part, the relations between Yavuz's poetry and the evening have been discussed, and especially the dominance of the poet's sadness in his poems and the importance of the reflection of the feeling of sadness in the poems have been tried to be given by referring to various sources. In the third part, it has been tried to discuss how the evening was handled by Hilmi Yavuz by giving examples in the poems of the poet. In addition, punctuation marks such as ellipsis, three dots used with exclamation points, the concept of summer, the element of the room, the geranium flower, and the intensity of various word games in these poems, which were thought to be used by the poet consciously, have been tried to be given with examples. In addition to these issues, it was seen that the poet made references to various authors, novel heroes, poets, and poems in his evening poems. *Evening Poems*, a standalone book by Hilmi Yavuz dealing with the evening, consists of three sections and there are 21 poems in total, seven of which exist in each of these three sections. All of these 21 poems are poems about evening. For this study titled "An Analysis of Hilmi Yavuz's *Evening Poems*," these 21 poems written by the poet on the evening were scanned and some of his poems were taken as samples due to the necessity of limitation and examined under three headings. These three titles are as follows: *Sadness and Evening*, *Death and Evening*, *Love, and Beloved and Evening*. In the first part, the relationship between sadness and evening has been tried to be discussed. The poet handles the theme of sadness not only in *Evening Poems* but also in many of his poems, which is an indicator that he is "the poet of sadness." In the relationship between sadness and evening, it was also determined that the factor of old age, the past, and the mother had an effect. In the second part, *Death and Evening*, death and old age themes are dominant in Hilmi Yavuz's *Evening Poems*, with the same themes bringing to mind Yahya Kemal Beyatli in modern Turkish poetry. It is also stated that the connection between evening and death in the poet's poetry is related to the fact that this time period is related to the end of the day. It is also emphasized in this study that the relationship between death, sadness, and evening goes back to the poet's childhood. In addition, the connection of folk songs, sadness, pain, death, and evening in some of the poems in the poet's *Evening Poems* has also been examined. The relationship between the end of summer, evening, and death is one of the issues that were clearly used in these poems. In the third part, *Love, Beloved and Evening*, the relationship between love and the evening with the beloved has been tried to be given. As it is known, love and beloved are used in all world literatures as well as in all phases of Turkish poetry and in particular in modern Turkish poetry. One of the poets using this theme is Hilmi Yavuz. Although it is seen that the evening creates a positive impression in various parts of the poet's poetry, it has also been determined that this time period is negated in most of the poems. This point has been made clear by using the elements of love and beloved.

Kekeme Çocuklar Korosu Romanında Ölüm Teması

Death Theme in the Novel “The Chorus of Stuttering Children”

Elif ÖKSÜZ GÜNEŞ 

Karadeniz Teknik Üniversitesi,
Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve
Edebiyatı Bölümü, Trabzon, Türkiye

*Karadeniz Technical University,
Faculty of Letters, Turkish Language
and Department of Literature,
Trabzon, Türkiye*



ÖZ

Edebiyatçı kimliğinin yanı sıra senaryoları, radyo ve televizyon programları ile sanat dünyasında yer edinen Tarık Tufan, yaşadığı çağın sosyal hareketliliklerini eserlerine yansıtan yazarlardandır. Yalnızlık, yabancılaşma ve ölüm temaları etrafında insanın iç dünyasında yaşadığı ikilemlerini, beklentilerini, hayal kırıklıklarını ve buna rağmen umut etmeyi kurguya taşıyan yazar, “Kekeme Çocuklar Korosu” adlı romanında toplumsal sorunlara dikkat çeker. Bu sorunları işçiler, çocuk işçiler, üniversiteliler, genç kızlar, erkekler, çocuklar, yaşlılar gibi meslek grupları, eğitim düzeyleri, cinsiyetleri, yaşları farklı insanların bakış açılarından hareketle aktarır. Ne istediklerini bilmelerine rağmen arzularını yaşama geçirmenin imkânsızlığına inanma ortak noktasında bir araya gelen bu kişiler, duygu ve düşünce dünyalarını reel hayata aktarmayı başaramazlar. Kendi içlerine çekilip bireysel varoluşlarını toplumsal alanın hizmetine sunarak davranışlarına, sosyal etkileşimlerine, zihinsel tutumlarına sınırlar çizmeye çalışırlar. Dolayısıyla da bireysel kimliklerini edinememenin verdiği psikolojik çöküntü ile önce toplumdan sonra da bedenlerinden vazgeçme eğilimi gösterirler. Duygu ve düşünce dünyalarını reel hayata aktaramayan kişiler, romanda başkişi olarak yer alan, eserin sonunda ölümü ile birlikte adının kısaltılması İ.Ç şeklinde verilen başkişinin/radyocunun zihninden ve ruhundan koro hâlinde seslenirler. Radyocunun tanıştığı ve temas kurduğu herkesin ölümüne tanıklığının bilinç akışı yöntemi ile aktarıldığı metinde, radyocunun şizofrenik sesine karşın bu kişiler kendi yaşamını üstlenememenin verdiği ikilemde ölürlər. Bu ölümler fiziksel düzeylerinin yanı sıra arzuların ailelerin, ekonomik durumların, siyasi meselelerin, toplumsal baskıların, dinî duyarlılıkların iktidarına teslim edilmesi ya da edilmek zorunda bırakılması neticesinde psikolojik, sosyolojik ve ruhsal boyutta gerçekleşir. Bu çalışmada başkişinin/radyocunun zihninde hem kendisinin hem de radyo konuğu olarak temas kurduğu kişilerin koroya dönüşen ölümleri yorum-samacı/ hermeneutik bir yöntemle değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Ölüm, Yaşam, Yalnızlık, Tarık Tufan, Kekeme Çocuklar Korosu

ABSTRACT

Having secured a placed with his scenarios and radio and TV programs as well as other literary works, Tarık Tufan is among the authors who reflect the social mobility of his time to his books. Fictionalizing the dilemmas, expectations, disappointments, despite all these, the hopes of the inner world with regard to the themes of loneliness, alienation, and death, the author draws attention to social issues in his book “The Chorus of Stuttering Children.” He conveys these issues through the perspectives of workers, child workers, university students, girls, men, children, old people, and other people with varying professional and educational backgrounds, genders, and ages. Knowing what they want but believing in the improbability of realizing their desires, these people fail to transfer their emotions and thoughts to the real life. They attempt to draw boundaries for their behaviors, social interactions, and mental attitudes by retiring into their shell and offering their individual existence to the service of the social sphere. Therefore, they are inclined to renounce first the society and then their own bodies due to the psychological breakdown as a result of the incapacity to acquire an individual identity. Those who cannot communicate their emotions and thoughts to their real life speak in a chorus through the mind and spirit of the protagonist, a radio broadcaster, whose name is abbreviated as İ.Ç. upon his death at the end of the novel. Narrating the witnessing of the deaths of everyone who the broadcaster meets and communicates in a stream of consciousness, the novel tells the stories of these people deceasing due to the dilemma caused by the inability to undertake their own lives. These deaths take place psychologically, sociologically, and spiritually as a result of physical dimensions and desires surrendered to the power of families, economic conditions, political issues, social pressures, and

Geliş Tarihi/Received: 16.03.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 25.05.2023

Yayın Tarihi/Publication Date: 13.07.2023

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Elif ÖKSÜZ GÜNEŞ
E-mail: elif.oksuz@hotmail.com

Atıf: Öksüz Güneş, E. (2023). Kekeme Çocuklar Korosu Romanında Ölüm Teması. *Turcology Research*, 78, 331-337.

Cite this article as: Öksüz Güneş, E. (2023). Death Theme in the Novel “The Chorus of Stuttering Children”. *Turcology Research*, 78, 331-337.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

religious sensitivities. This article provides an interpretative/hermeneutic approach to the deaths of both the protagonist radio broadcaster and his guests both of who are the members of a chorus in his mind.

Keywords: Death, Life, Loneliness, Tarık Tufan, The Chorus of Stuttering Children

Giriş

İçinde yaşadığı toplumdaki sosyal hareketliliği farklı açılardan kurgu dünyasına taşıyan Tarık Tufan sadece edebî ürünler yazmaz; radyo ve televizyon programları da yapar. “Marmara Üniversitesi Orta Doğu ve İslam Ülkeleri Enstitüsü Sosyoloji Bölümünde yüksek lisans eğitimi tamam[lar]. (...) *Uzak İhtimal* ve *Yozgat Blues* filmlerinin senaristlerinden olan Tarık Tufan, *Uzak İhtimal* filmiyle 2009 yılında İstanbul Film Festivali’nde ‘En İyi Senaryo’ ödülünü, *Yozgat Blues* filmiyle 2013’te Altın Koza Film Festivali’nde ‘En İyi Senaryo’ ödülünü kazan[ır]” (Kumsar, 2018: <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/tarik-tufan>).

Tarık Tufan insanın iç dünyasında yaşadığı ikilemleri, beklentileri, hayal kırıklıklarını ve umut etmeyi *Kekeme Çocuklar Korosu*’nda; içine düştüğü labirentten kurtuluş yolları aramayı *Kraliçenin Pireleri*’nde; varoluşsal yalnızlığını *Ve Sen Kuş Olur Gidersin*’de; ruhsal çatışmalarını *Hayal Meyal*’de; yorgun ve kırılmış ruhlarını *Bir Adam Girdi Şehre Koşarak*’ta; tutkuyu *Şanzelize Düşün Salonu*’nda; sıkışmışlığını, bunalımını *Beni Onlara Verme*’de; el ele tutuşmalarının masalını *Düşerken*’de; kendini bulma çabasını *Kayıbolan*’da, varoluş sancısını *Geç Kalan*’da anlatır. Yazar bu kitapları ile yalnızlık, yabancılaşma, aşk ve ölüm temaları ekseninde yazarak varoluşunu tamamlama çabası içerisinde. Ancak onun eserlerinde yalnızlık, yabancılaşma ve aşk temalarını ölüm teması ile bütünlendirir.

Canlıların ruhsal ve bedensel/biyolojik varlıklarını yitirmek anlamına gelen ölüm, sadece tıp bilimini ilgilendiren bir kavram değildir. Ölümün neden, nasıl gerçekleştiği ve ölümden sonraki hayatın varlığı ya da yokluğu konuları teolojinin sınırları dâhilinde incelenirken ölüm düşüncesi, korkusu, kaygısı felsefenin konusu hâline gelir. Tüm bu süreçlerin doğrudan insan yaşamına etkileri psikolojinin; insan toplulukların/toplumun hayatına etkileri ya da bireyin toplumsal yaşamına etkileri ise sosyolojinin ilgi ve inceleme alanına girer. Tıp bilimi kişinin ölümünü dolaşım, solunum ve merkezî sinir sistemlerinin işlevsizleşmesi şeklinde tanımlar. “Bir yandan toplumsal düzeni yasaüstürmeye ve meşrulaştırmaya çalışırken diğer yandan ontolojik güvensizliğe kapı aralayan ölümü, anlaşılabilir, açıklanabilir ve dolayısıyla üstesinden gelinebilir kılmaya çalışan dinler, ölüm sonrası hayatı da ilahi bir evren (kozmos) tasavvuru içerisinde yerleştirmek suretiyle onun üzerinden kendini yeniden üretmeye çalış[ır]” (Duman, 2021: 88). Hem tıp bilimi hem de dinler insanın fiziksel ölümünü esas alır. Her ikisinde de kişi ölümle bir defa muhatap olur. Ancak psikolojinin ve sosyolojinin konusu olan ve psikolojik, ruhsal, sosyolojik ölüm diye tanımlanan durumlarla kişi ömrü boyunca birçok defa karşılaşır. Ruhsal ölüm “ağır ruhsal rahatsızlık çeken bazı insanların kimseyle konuşamayacak kadar içe kapanmaları[na]” (Göka, 2009: 102), psikolojik ölüm “ölümlü olduğunu bilip onu bastırmaya çalışarak yaşayıp giderken, psikolojimizin hayat olarak kaydetmediği sözüm ona yaşantılara” (Göka, 2009: 102–103) verilen addir. Sosyolojik/toplumsal ölüm ise “müebbet veya hücre hapsi, akıl hastanesine kapatma, emekliye ayırıp yalnızlaştırma, kimsesizler yurduna terk etme gibi durumlarda” (Göka, 2009: 24–25) kişinin ruh durumuyla bağlantılı biçimde hayata katılma veya uzak durma durumlarını kapsar. Tüm bu bağlamlar dikkate alındığında ise varlık ile yokluk arasındaki ilişkiyle gündeme” (Sağır, 2014: 37) getirildiği söylenebilir.

Kekeme Çocuklar Korosu Romanında Ölüm Teması

Tarık Tufan’ın 2000 yılında kaleme aldığı “birinci önerme, ikinci önerme ve sonuç önermesi” olmak üzere üç ana bölümden oluşan romanı *Kekeme Çocuklar Korosu* ölüm teması etrafında kurgulanır. İlk önerme “Eğer hâlâ nefes alıp verebiliyorsan, hayatta bir şeyleri değiştirebilme şansın var demektir.” şeklindedir. Kekeme çocukların korusu buradan itibaren başlar. Kekemelik beyinde ya da ruhta meydana gelen hasarlarla oluşur. Kekeme insanlar, başka insanlarla birlikte aynı anda konuştuklarında kendilerini daha akıcı ifade edebilirler. Birinci önermeden oluşan ilk kısımda sadece fiziksel değil sosyolojik, ruhsal ve psikolojik yönleri ile varlık gösteren ölümle iç içe geçen yalnızlıkla ve yabancılıkla baş etme çabasındaki “yaralı/kekeme insanların koro halinde başkisinin zihnindeki akıcı konuşmaları söz konusudur. Dolayısıyla romanda kahraman anlatıcının/başkisinin fiziksel ölümü gerçekleşene kadar yaşadığı ve hatırladığı tüm durumlar psikolojik, ruhsal ve sosyal ölümlerin farklı görünümleridir. Hayatı değiştirebilme şansının bulunduğu ilk önermenin başlarında, yağmur yağarken yıldırım düşmesi sonucu ölmeye ihtimallerine karşın kaplanların geliştirdiği bir ritüelden bahsedilir. Bu ritüele göre biri öldüğünde hepsi ölecek şekilde bir arada/toplu bir şekilde dururlar. Hayvanların birlikte hareket etmeleri, dayanışma ve vefa örneği olarak sunulurken bu davranışları kentteki insanların birbirlerine yaklaşımları ile karşılaştırılır; olumsuz bir durumda bedensel ya da ruhsal açıdan kötü etkilenme endişesiyle ortamı tek etme, oradakilerle ilişkisi kesme eylemleri nedeniyle insanların onlar/hayvanlar kadar vefalı olmadıkları vurgulanır:

“Kimi zaman kentin içinde de böyle grupların arasında olduğunuzu düşünürsünüz. Omuza bir yaşam paylaşımında bulunduğunuzu. (...) Kent yıldırım düştüğünde yalnız kalanların acı hikâyeleriyle doludur. Her bir sokağında tek başına ölenlerin hazin izleri vardır kentin. Emeğini, geleceğini, gülümsemelerini paylaşan insanların müthiş bir gürlütle üzerlerine düşen yıldırımların altında hiç ummadıkları bir anda tek başına kalmalarının çaresizliği okunur yüzlerinden. (...) Bu yüzden kentin düşüş hikâyelerinde trajik bir yalnızlık vardır. Korkunun ve çıkarların, her şeye rağmen yaşamı kutsamanın verdiği bir ihanet duygusu. Her şeye rağmen onursuz da olsa, yaşamı kutsamanın tiksindiren yüzleri.” (s. 13–14)

Kendi yaşamlarını güvence altına alabilmek için ötekilerin ölümünü önemsiz hâle getiren kent hayatı, insanın trajik yalnızlığını da hazırlar. Bu durum bedensel kalabalıklar içinde bulunsa da duygusal ve düşünsel yönden kimseyle etkileşime, iletişime geçemeyip bizatihi yalnızlığı yaşamakla bağlantılıdır. Birlikte hareket ediyormuş “gibi” görünmelerin altında yatan çıkar ilişkileri, bireysel varlığını kutsayarak kendi dışındaki herkesi ve her şeyi değersiz addetmeleri onların yalnızlıklarının temelini oluşturur. Herkesleşmekle birlikte hiç’e dönüşen yaşam

ise kentin genel dokusunda olağan karşılanıp kanıksanır, yaşanan her şey sıradanlaşır. Başkışıye artık her şeyin normal gelmesi ise onu korkutur. Çünkü bu durum sıradanlaşmanın/herkesleşmenin sonucu yaşanan ruhsal ve psikolojik ölümü işaret eder. Zira başkalarından hiçbir farkı olmayan, -miş gibi yaşayan, hepsi birbirine benzeyen insanlar canlılık belirtisi göstermezler. Sadece *“ortalıkta renksizliğin] hâkim [olduğu] grilerin ve siyahın, kısmen de lacivert ve kahverenginin ağırlığı[nın]”* (s. 19) hâkimiyet sürdüğü dünyada varlıklarını devam ettirmeye çalışırlar. Çerçeve vakanın fiziksel mekânı olan hastane; yaşayan görünümlü kişilerin bulunduğu, *“bir iki mırıldanmayı saymazsak buradaki sessizlik insana huzur veren cinsten değil, tam anlamıyla sinir bozucu. Başımıza kötü bir şey gelecek ve hiç kimse bundan bahsetmiyor gibi”* (s. 20) şeklinde betimlenen, ölüm sessizliği sinen nitelikleriyle öne çıkar. Orada bulunanlar, bir haftadır kimseyle konuşmayı arada sayıklayan “her türlü ilişkiyi belirleyen, besleyen yönüyle iletişimin artık gerçekleşemeyecek olması, bireysel açmazların” (Eliuz & Şişman, 2021: 49) kıskacında sıkışan adamın/radyocunun yazdığı mektubu doktora verirler. Mektupta başkışı/radyocu, doktorun kendisine şizofren tanısı koyduğunu öğrenen insanların ondan uzaklaştığını anlatır. Akşam çayını bazen farklı şehirlerde içtiğini belirtmesinin anormallik olmadığını, sınırların yürümesini bilmeyenler için geçerliliğini belirtir. Hakkında yapılan eleştirileri dile getirirken *“kabul bunlar gibi iyi vatandaş olamadım. Ama siz bürokrasi kuyruklarının mutsuz kölelerisiniz. Zavallılar! Şimdi yerlerinizi değiştirin, yeni oyunlara hazırlanın. Geveze tanrıların yeni bir perde istiyor. (...) Seçmeme hakkınız aklınızdan bile geçmeyecek”* (s. 21) sözleri ile insanların otorite olarak kabul ettiği kavramların ve standartların emrinde yaşayan ölümlere dönüştüklerini vurgular. Radyocunun bilinçaltından gün yüzüne çıkanlarla gelişen romandaki mektupta hızla gelişen dünyada anlam veremediklerini, kendisinde rahatsızlık yaratan, aslında ötekileri ölüye dönüştüren eylemleri sıralar:

“Haftanın üç günü, iş dönüşü uğrayıp kuaförden aldığınız karınızın yanında duran, avlanmayı, sürü beklemeyi beceremeyen şu küçük, tüylü yaratığı niçin yanınızda tuttuğunuzu anlamıyorum örneğin. Bir gecelik aşkın, şehvetin, sarhoş sevişmelerin genç kızların rahimlerine bıraktığı ceninlerin yaşlı bir kokananın kırışık cildine sürülmesini anlamıyorum. Taylandlı sekiz yaşında yoksul köylü kızların kasıklarındaki Batılı sancıyı anlamıyorum. Ağızlarında Tanrı sözleri, emek sömürücüsü, ucuz işgücü avcısı insanların Tanrı’yi mali danışman olarak görmelerini anlamıyorum.” (s. 21).

Kişinin kendini anlamsız kılması, değersizleştirilmesi olarak tanımlanan söz konusu davranışlar manevi değerlerin, inançların yitimi ile birlikte insanın “onu insan yapan özelliklerini” kendi eliyle ve hem cinsleri aracılığıyla öldürmesi demektir. Çünkü *“banka mevduatlarına hapsedil[en]”* (s. 22) umutlarla yaşamaya çalışan insan artık paranın hüküm sürdüğü dünyada tüketilmeye mahkûm bırakılır. Bu insanların kendilerine vaat edilen yaşam standartlarına ve konfora ulaşmaları için yapmaları gereken, seçme edimlerini “her şeyin en iyisini onlar için düşünen” otoritenin etkin gücüne bırakmaktır. Bu teslimiyet mevcut düzende kopyaları çoğaltırken bireysel kimliklerin kendi kendini imhasının, herkesin aynılaşması dolayısıyla yok olmasının sebebidir:

“Karşılaştığım her yüzün geçmişten gelen bir yüz olduğu sanırları. Vitrinlerde eskiden kalma fotoğraflar, billboardlarda tiksinti verici hayat iksirleri. Bu şehirde her şeyle önceden karşılaşmış gibi hissediyorum sokaklar ne kadar da birbirine benziyor, insanlar yüzüme bakmamaya çalışıyor yanımdan geçerken. Beni tanıyamıyormuş gibi davranıyorlar, oysa daha önce hepsiyle tek tek karşılaştım. Bakışlarından tanıyorum onları. Güvensiz yürüyüşlerinden, düzensiz nefes alışlarından, gözlerini birbirinden kaçıışlarından, susuşlarından ve omurgalarından tanıyorum. Her zaman eğik oldular.” (s. 25–26)

Sokakların ve insanların fiziksel bakımdan birbirine benzemesinin/tek tipleşmesinin yanı sıra dikkat çeken unsurlar güvensiz yürüyüş, susuş ve eğik duruşların yani davranışların da kalıp hâlinde tekrarıdır. Aynılaş(tır)mak, birbirine benze(t)mek otoritenin emri altındakileri gözetimini kolaylaştırırken bireysel varoluşların öldürülmesi anlamına gelir. Dolayısıyla başkışının “aynıların dünyasında” farklı kişilerle ya da mekânlarla karşılaşması anlam ifade etmez.

Başkışı, radyo istasyonunda yaşadıklarını, konuklarıyla olan konuşmalarını ya da onlara söylemek isteyip de söyleyemediklerini sayıklamalar şeklinde aktarmaya devam eder. İnsanları ruhsal ve psikolojik ölüme sürükleyen sebepleri sloganlara takılıp hayatı olması gerektiği gibi yaşayamamak, aşksızlık ve herkesin sahip olmak istediği standartlık şeklinde sıralar:

*“Sizler!!!
Yaşamı sözcüklere boğanlar, hayat yoksulları.
Aşksızlıktan ölenler, ciddiyetten ölenler, standart yaşam budalaları.”* (s. 27)

Romanın “Hayatın kendini tanıttığı saatler” kısmında çocukluğu ile ilgili bilgi veren başkışı ilkökul üçüncü sınıfı bitirdiği yazdan itibaren çalıştığını anımsar. Kunduracıda sayacılık işini yapan başkışı zayıf fiziksel yapıya sahiptir. Çocukların birer yetişkin gibi hayatın zor yanlarıyla erken tanışmasının konu edinildiği bu kısımda, öldürülen çocukluğun yanı sıra çocuk olma özelinde kendini bir türlü var edemediği için sosyolojik ölümü de yaşarlar. *“O zamanlar, çok sonraları makalelerden okuduğum, sosyal güvencesi olmayan ve ucuz işgücü olarak zor şartlarda çalıştırılan çocukların arasında yaşıyordum.”* (s. 31) diyen başkışı güzel kızların da patronlar tarafından taciz edildiğini aktarır. Dolayısıyla hem bedenlerin hem de ruhların sömürüldüğü ortam psikolojik ve ruhsal ölümlerin hazırlayıcısıdır. Çocuk işçilerin yaşadıklarından sunulan kesitler/hatırlananlar insanın doğası/olması gerekenler ile sömürü düzenin doğası/olanlar arasındaki gerilim, başkışıyi kendi “Öteki”si¹ (Güçlü & Uzun, 2002: 1102) ile mücadele etmeye zorlayan şartları belirginleştirir. Bu bağlamda başkışının çalışma hayatı hakkında verdiği bilgiler dikkate değerdir:

“Konfeksiyon atölyesinin çocuk çırakları, şiddeti olağanlaştırmış ruh yapılarının deneme tahtasına dönüyordu. Ustadan yenen tokatlar işi öğrenmenin doğal gerekliliklerinden sayılıyordu. Yediğim tokatların tesellisi hep böyleydi.”

1 Küçük “ö” ile yazılan öteki sözcüğünden oldukça farklı bir anlama gelen büyük “Ö” ile yazılan Öteki terimi, postmodern ile postyapısalcı yönelimle yazılmış metinlerde kilit değerde bir önem taşımaktadır. (...) Bu anlamda Öteki, her birimizin zihnimizi değerlendirirken dinlediği iç sestir. (Güçlü ve Uzun, 2002: 1102).

Geceleri çalışmak olgusuyla tanışmak için yeterli yaşa gelmiştim artık. İki gün boyunca iki saat uykuyla çalışmanın yorgunluğunu henüz atıp atmadığımı bilmiyorum ve işçi sağlığı üzerine tek bir makale dahi okumamıştım. (...) Çuvalların üzerinde uyumanın sandığım kadar kötü olmadığını da bu sıralarda öğrendim. (...) ellerini makineye kaptırmak çok olağan kazalardan biriydi atölyede. (...) ellerinizi makineye kaptırmayın ruhunuzu da makineye kaptırmayın. Çocuklara dikkat edin, onları da kaptırmayın makinelere. Yaz aylarından nefret ediyorum.” (s. 32–33).

Başkişinin yazları gittiği atölyede “Elleri makineye kaptırmamak” hususunda asılan yazılı uyarı, çuvalların üzerinde uyumak zorunda kalan çocuklar için anlamsızdır. Sadece yapılmaz/yazılma zorunluluğu yüzünden her yere asılan bu yazılan “emek sömürücüsü, ucuz işgücü avcısı insanların” (s. 21) çocuklar bir zarar gördüğünde sorumluluk üstlenmemek için taktıkları maskeden ibarettir. Fiziksel, zihinsel ve ruhsal gelişimini henüz tamamlamamış, ucuz iş gücü vasfıyla var olma mücadelesi veren başkişi ve onun gibi çocuklar iş güvenlikleri bile sağlanmayan birer sömürü nesnesine dönüştürülüp tüketilir. Çünkü “emekçi ne denli çok çalışır ve ne denli çok üretirse (hem maddi varoluşu hem de içsel dünyası, yetileri, yaşama katılma süreçleri açısından) o denli yoksullaş[ır]” (Özbudun ve ark., 2008: 26). Başkişi de bu yoksullaşmayı, makinelerin arasında tüketilmeyi, hem fiziksel hem ruhsal ölümlere maruz bırakılma durumunu kendi geçmişine ile bütünleyerek öldürülen çocukluğunu anımsar.

Çocuklar için oyun ve eğlence zamanı olması gereken yaz, okullar tatil edilmesiyle düşük gelirli aileler açısından çocuğun ev ekonomisine katkı sunacağı mevsim anlamını yüklenir. Başkişi/radyocu ise çalışmak, ev ekonomisine katkı sunmak için en uygun zaman görülen, ellerle birlikte ruhların da makineye kaptırıldığı yaz aylarından nefretini dillendirir. Bu sırada Öteki ses yaz aylarından değil onlardan nefretini söylemesi, radyo yayınında bunu herkese duyurmasının fırsat olduğu belirtse de başkişi bunu sesli biçimde tekrar etmez. Söylemediği için de Öteki tarafından aşağılanır; “*Git göm kendini. Hadi git.*” (s. 36) diye sitemine maruz kalır. Burada kişinin kendini gömmeye yöneltilmesi başkişinin yaşam-ölüm diyalektiğinde ruhsal ölümünün gerçekleştiğini vurgular niteliktedir. Zira “*Var sayalım ki ölmüşsün. Var sayalım ki yaşıyorsun. Ne fark eder? Ne fark eder ki, yaşam ile ölümün arasındaki tüm perdelerin kalktığı bir yerde? (...) Yaşam kimsenin aralamadığı bir kapının ardında bekliyor.*” (s. 35–36) cümleleri ile de ölüm ile yaşam arasındaki sınırların kalkışını netleştirir.

Romanın birinci önermesinde/bölümünde kendi olmak isteyen başkişinin, içine doğduğu sosyal grubun dışına çıkma çabaları da mevcuttur. Diğerlerinden ayrılma, yaşam belirtisi gösterme niyetindeki başkişi ait olduğu sosyal grubun alışıldık normlarından ayrılmaya çalışarak yabancılaşma süreci yaşar: “*ilk ben âşık oldum bizim çocuklar arasında*” (s. 37) diyen başkişi “*içine günahın sindiği heyecan*” (s. 37) olarak tanımladığı duyguları için de kendini sorgular. “İçinin kendisi için bir yasak bölgeye, bir ‘memnu mıntıkaya’ dönüştüğünü” (Gürbilek, 2016: 81) düşür. Âşık olduğu kadınla aynı sosyal tabakayı paylaşmayan, geleneksel yetiştirilen başkişi onun hayalini, olduğu gibi değil de olmasını istediği şekilde kurar: “*Uzun etekler giymeye başlamışsın mesela*” (s. 37) örtünmek aklından geçiyor mu diye düşünür. Âşık olmak gibi insani bir durumu, kendisini içinde yaşadığı topluluktan ayırıcı özellik olarak gören radyocu/başkişi ilk kot pantolon giyen bendim bizim çocuklar arasında, “*boğazımdan keserek biriktirdiğim parayla satın aldığım kot pantolonu, bir devrim bayrağını taşıy gibi giydim üzerime*” (s. 37–38) sözleriyle grubun genel davranışına aykırı ikinci eyleminden bahseder. Uzun tedirginliklerden sonra kızın gittiği kafeye girince “*cappuccino belki içkidir ve içmek günahdır*” (s. 38) diye içmez. Sosyal kimliğini değiştirme çabalarına âşık olmak ve kot pantolon giymenin yanı sıra kafeye girmeyi de ekleyerek kendini ait hissettiği topluluğun dışına çıkıp bireysel varlığını ispatlamak ister. Çünkü bireyselleşme bir bakıma “yaşam tarzlarının ve yaşam biçimlerinin çeşitlenmesi ve farklılaşması anlamına gel[ir]; büyük grup toplumların geleneksek kategorilerinin ardındaki düşüncenin esaslarının -yani sosyal sınıflar, zümreler ve toplumsal tabakaların- geçersizleşmesine yol aç[ar]” (Beck, 2011: 133). Ancak radyocu üzerindeki iktidar mekanizmaları onun eylemlerine düşüncelerine, söylemlerine, gündelik hayatına işlediğinden o, sevmek gibi kutsal bir duyguyu bile günah kavramıyla özdeşleştirir.

Romandaki geriye dönüşlerle başkişinin kendisi ile hesaplaşması sürerken radyo programı da devam eder. O; yaşadıkları, kendine sunulanlar, öğretilenler ve kendi olma çabasındaki insanın ikilemini yaşar. Başkişinin şizofrenik bölünmesinin kaynağı da bu ikilemdir. Olduğu ve olmak istemediği arasındaki fark ondaki bilinç yarılmasının temelidir. Bu ikilemde kendini seçmek “*kendi kalabalıklarının arasında kutsalını yitir[mek]*” (s. 39) anlamına gelir. Kutsallar ona radyo programına bağlanan genç bir kızı hatırlatır. Kız, herkesten nefret ettiğini, kimsenin yüzüne bakmadığını, babasının içtiği zaman kendini kaybedip odasına girmeye çalıştığını, korktuğunu ve yalan söylemediğini anlatır. Yalan söylemiyorum diye ısrar etmesi daha önce yaşadıklarının başkalarına anlatmaya çalıştığını ancak yalan söylediği düşünülüyor ihtimalini doğurur. Ağlayarak telefonu kapatan kızın ardından kendisiyle yine iç diyaloga başlayan başkişi, kıza yaşamanın anlamının kalmadığını söyleyip söylememe arasında kalır. Kutsala saldırmak ya da kutsalın saldırıya uğraması durumu başkişi için ölümle eş değerdedir. Ancak yaşama anlam katan tek şeyin Allah olduğunu, yaşadıklarının kızın utancı olmadığını, hesap verileceği bir günün geleceğine dair inancını diri tutmasını söyleyerek onu hayata tutunmaya davet etse de aslında radyocunun kendisi de böyle bir dünyada varlığını sürdürmekten mustarıdır. Çünkü kendi çocukluğu ve gençliği gibi birçok kişinin bedeninin tatmin edilmemiş ruhların hamallığını yaptığı bilincindedir. Başkişi, “*sana kullanılmamış çocukluğumu bırakıyorum. Üstü kalsın.*” (s. 48) cümleleriyle ironik söyleme döktüğü durumu başka çocukların ölümü ile örnekler. Programın ortalarında psikolojik ve fiziksel ölümlerden bahseder. Epigraf şeklinde alınan bir gazete haberinde Mardin’den İstanbul’a gelen ve iş bulamadığı için intihar eden on iki yaşındaki çocuğun haberi vardır. Onun ardından da Mastercard’ın “*dile benden ne dilerse*” (s. 49) sloganı yer alır. On iki yaşındaki çocukların iş bulma kaygısı duymamaları ve onların basit ve çocukça şeyler dışındaki hiçbir şeye üzülmemelerini dileyen başkişi, intiharın onlarla özdeşleştirilmesine üzülür. Daha önce kendi çalışma hayatında maruz bırakıldığı sosyal ölümü hatırlayan başkişi bu durumu anlatının farklı zamanlarında sürekli gündemde tutmaya çalışır.

“Hâlâ nefes alıp verebiliyorum” şeklinde belirtilen ikinci önermeden oluşan ikinci bölümde başkişi özelinde bireyin yaşam belirtileri gösterdiğinin işareti yer alır. Eylem ve emek kavramları ile başlayan bu bölümde ülkenin aynı zaman diliminde yaşadığı farklı sorunlara değinilir. Emekçi hakları için mücadele eden genç bir kızın ölümünün, uğruna mücadele ettiği emekçiler tarafından anlaşılmaıp umursanmayacağını anımsayan başkişi “*sus ve git*” (s. 58) diyerek kıza eylemsizliğe çağırır. Üniversiteli gencin başörtüsünden dolayı ikna odalarındaki duygu durumu; başka bir yerde sekiz yaşındaki erkek çocuğunun defalarda tecavüze uğradığı için iç organlarının zedelendiği

ve tuvaletini tutamadığı haberleri başkışının zihnine yerleşmiş fotoğraflardır ve sürekli konuşurlar. Kekeme çocuklar korosunun devam ettiği bu süreçte içinde bulunduğu duygu durumundan/boğuntudan uzaklaşmak için ise huzurevinde düzenlenen eğlenceye geçiş yapar. Orada şarkı söyleyen kadının gençliğinde gazinoda çalıştığını öğrenir. “*Kameraların önünde gözyaşlarını silme gereği hissetm[eyen]. Kim-selerin ziyaret etmediğini anlat[an] sonra. Gazinoda herkes[in kendisini] ara[dığını]*” (s. 59–60) belirten, gazino adı bile hatırlanmayan kadının özelinde huzurevinde yaşayan insanların sosyolojik ölüme, yalnızlığa ve kimsesizliğe terk edilmişlerini hatırlar.

Başkışının zihnindeki koro aile baskısı yüzünden başını örten genç kızın konuk olduğu bölümde üzerine baskı kuran herkesten intikam aldığını söyleyen kızın katılımıyla devam eder. Evden çıktıktan sonra başörtüsünü çantasına sıkıştırıp sonra hiçbir norm tanımaksızın dilediği ne varsa yapmaktan çekinmeyen genç, bu tavrıyla “*hayatını cendereye sokmaya çalışanlardan intikam almaya çalışı[p]*” (s. 69) sosyal intiharını gerçekleştirir:

“-bu yaptıkların sadece kendine zarar verir.

-bunları yaparken babamın yüzünü düşünüyorum. Gördüğü anda deliye dönerdi, hayatının yıkımını yaşardı. Biricik kızının durumu onu delirtirdi herhalde, belki de öldürürdü beni. Bunu düşündükçe mutlu oluyorum.

- Bu bir sosyal intihar, yavaş yavaş öldürüyorsun kendini

-belki de. Ama hiç üzgün değilim. Bunu istediğim için yapıyorum.” (s. 69).

Kişinin fiziksel varlığına son vermesi anlamına gelen intihar ruhsal ya da toplumsal nedenlerle gerçekleşebilir. Durkheim, intiharları *bencil intiharlar*; *özgeci intiharlar* ve *anomik intiharlar* olarak üçe ayırır. Genç kızın intiharı Durkheim’in hem bencil hem de anomik intihar adını verdiği grupta yer alır. Hem ailesiyle yaşam biçimi bakımından aynı görüşlere sahip olmaması hem de kendi değerleri ile çatışmanın verdiği arada kalmışlık onu intihara sürükler. Zira ailesinin genç kız üzerinde kuvvetli bir iktidarı ve ona tahakkümü söz konusudur. “*Tahakküm olarak iktidarın, başkalarının seçimlerini kendi doğalarının ve muhakemelerinin emrettiği gibi yaşamaktan alıkoyarak, zor kullanarak veya riayet etmeye mecbur bırakarak kısıtlama kabiliyeti*” (Lukes, 2016: 123–124) dikkate alındığında radyocu, kendisinin bir gün umursanacağını belirterek bedensel varlığına son vereceğini/intiharını işaret eden bu durumu anlar; kentin neon ışıklı mezarlıklarına bir cesedin daha düştüğü şeklinde yorumlar (s. 70). Hatta herkesin Tanrılaşmaya çalıştığı zamanda genç kızın soyтары oynamaya talip olduğunu düşünür. Tanrıyı oynamayı ise “*hükmetmek, karar vermek, geleceği belirleme gücünü elinde tutmak. İnsanlara iş ve rızık verdiğine inanmak, insanları sınıflamak sonra. Cenneti, cehennemi pay etmek*” (s. 70) diye tanımlar. Başkaları üzerinde otorite kurmaya çalışmanın onların kimliğini yok saymak, her şeyi kendinden menkul saymanın sonucu görünürken onları doğuran veya yaratanın kendileri olduğuna inanmaları eleştirir.

Kekeme çocuklar/yaralı, incinmiş, farklı travmaları yaşayan insanların korusu devam ederken ölüm tekrar hatırlanır. Başkışının bir film izlemesi esnasında anneannesinin, öldürülen kişilerin arkasından “*Inna lillahi ve inna ileyhi raciun*” dediğini duyması ölümün onun bakış açısından hâlâ kutsal bir durum olarak kaldığını hatırlatır. “*Her ölüm ayrı bir varış anlamı taşıyor Allah’a ve o ölümleri nesneleştirmemiş*” (s. 76) diyerek fiziksel ölümlerin sıradanlaşmasına eleştiri getirir. Bu sırada kentin varlığının, başkalarının yokluğuyla büyüyeceği, bütün ruhların, büyük bir ruhun boyunduruğuna gireceği, temiz ruhların ortak pisliğin içinde kaybolacağı ve kentin tanrılarının kendi ömürlerini genç ruhlarla uzatacağı (s. 85) konularından bahsedip kentin insan ruhunu öldüren “*cinnetin ve ölümün ikiz takdisini beraber almış yüzü*” ve “*yarım kalmış türküsüyle*” (Gürbilek, 2016: 142) baş başa bırakan kimliğini sorgular. Bu esnada küçük, temiz ruhların otorite odaklı ve tüketim toplumunda yaşamasının imkânsızlığını da “*Tüket kendini yok ol.*” (s. 86) cümleleriyle vurgular. Labirente benzeyen, kimsenin kendi sesini, kendi kelimelerini kullanmadığı (s. 92) hem kendine hem de ötekilere yabancı yaşadığı, figüran olmanın ötesine geçemediği bu dünyadan ayrılması gerektiğini düşünür. Yedigâr Ejder’in ölüm haberini aldığı anda üzülmediği belirten başkışı “*varlıkları sadece başkalarının varlığını güçlendirmekle tanımlanan insanlar vardır. (...) Adı, soyadı hiç önemli değil. Başkalarının statüleri uğruna aşağılanan, itilen, hırpalanan, gerektiğinde ölümlere gidip gelen insanlar var. Ya da figüranlar diyelim biz bunlara*” (s. 93) sözleri ile toplumda varlığı ile yokluğu pek önemsenmeyen kişilerin yok sayılmasına, her biri kendi dünyalarında birey olsa da topluluk içinde değersiz bir nesneye dönüştürülüp varlığının öldürülmesine dikkat çeker. Bedensel ölümlerden önce ruhların ölümünü yorumlama çabaları sırasında gazete haberinde Bağcılar’da A.G adlı on yedi yaşındaki kızın, kendini apartman boşluğuna bırakarak intihar ettiğini öğrenir. Polis ilk açıklamada kızın ailesinin mütedeyyin olduğu, kızla fikir ayrılıkları yaşadıklarını belirtir. Başkışı bu kişinin radyoyu arayan kız olduğunu düşünür.

Romanın üçüncü bölümündeki Sonuç Önermesi’nde “*hayatta bazı şeyleri değiştiremem*” epigrafi vardır. Bu kısımda insanın kaçınılmaz sonunu işaret eden ve değiştirilemez kadere dönüşen fiziksel ölümü söz konusudur. Üniversitede Edebiyat Fakültesinde okuyan başkışının “*aşk şiirleri kalın ideolojik kitapların arasında eskimeye yüz tutuyordu*” (s. 109) şeklinde tanımladığı hayatında Allah adına yaşamak vurgusu önceliklidir. Bu bakımdan kendisi de olmak istediği ve olamadıkları arasında sıkışan, zihninde korolaşan insanlardan farklı değildir. Çünkü toplumsal baskılar onda da ruhsal, sosyolojik ölümlere sebep olur. Kendi olma adına attığı her adımı geri çekerek kendisine verili şekilde sunulan değerlere dönüş yapar. Zira “*toplum bastırma dayatıyorsa ve bastırma da insan türünün evrensel bir nevrozuna sebep oluyorsa, buradan çıkan sonuç, toplumsal örgütlenme ile nevroz arasında içsel bir bağlantının olduğudur*” (Brown, 1996: 20). O da hayatta bazı şeyleri değiştiremeyeceğini kabullenir; metnin sonunda “*kaçırılmış fırsatların, muhataplarına yöneltilmediğinden içe atılmış kızgınlıkların, hedefini bulamadığı için sahibini ekşitmiş sözlerin listesi*” (Gürbilek, 2016: 77) hâline gelen sayıklamaları iyice artar; harfler ve sesler birbirine karışır; duygularını ifade edemez; fiziksel ölümü gerçekleşir.

Sonuç

Tarik Tufan’ın 2000 yılında kaleme aldığı *Kekeme Çocuklar Korusu* romanında toplumsal sorunlar çocuklar, işçiler, üniversiteliler, genç kızlar, erkekler, yaşlılar gibi farklı yaş gruplarındaki insanlardan hareketle aktarılır. Bu insanların hepsinin ortak noktası ne istediğini bil-seler de onları istedikleri gibi ifade etmekte zorlanmaları; yaşama geçirmenin ise imkânsızlığına inanmalarıdır. Duygu ve düşünce dünyalarını reel hayata aktaramayan kişiler romanda başkışı olarak yer alan, eserin sonunda ölümü ile birlikte adının kısaltması İ.Ç şeklinde

verilen radyocunun zihninde ve ruhunda koro hâlinde seslenirler. Konuşmalarda tanıştığı ve temas kurduğu herkesin ruhsal, sosyal ya da fiziksel ölümüne tanıklığını aktarır.

Başkişinin şizofrenik yarılmasının ben ve Öteki düzlemindeki sesini duyuran metinde kendi yaşamını üstlenememenin verdiği ikilemde gerçekleşen ölümler ön plana çıkar. Romanın ilk önermesinden oluşan ilk bölümünde fiziksel, sosyolojik, ruhsal ve psikolojik ölümün yanı sıra yalnızlıkla ve yabancılıkla baş etme çabası, hâlâ bir şeyleri değiştirme niyeti vardır. Bu durum bazen, âşık olunan kadın hakkındaki düşünceler gibi düşünsel boyutta kalırken bazen de kot pantolon giymek örneğindeki gibi eyleme dökülür. İkinci önermeden oluşan ikinci bölümde kendini ifade edemeyen kekeme çocukların hayatlarında bir şeyleri değiştirme, var olma mücadeleleri devam eder. Ancak üçüncü bölümde hem fiziksel hem de ruhsal/psikolojik/sosyolojik ölüme teslim olmanın çaresizliği söz konusudur.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Declaration of Interests: The author declare that they have no competing interest.

Funding: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar

- Beck, U. (2011). *Risk Toplumu* (K. Özdoğan & B. Doğan, Çev.). İthaki Yayınları.
- Brown, N.O. (1996). *Ölüme Karşı Hayat* (A. Yılmaz, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Duman, M. Z. (2021). Dini İnançın Ontolojik Dayanağı Olarak Ölüm Olgusu ve Ölümün Teolojik İzahı. *Paradoks Ekonomi, Sosyoloji ve Politika Dergisi*, 17 (2), 81-100.
- Eliuz, Ü., & Şişman, G. (2021). Bilge Karasu Öykülerinde Yabancılaşma. *Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Dergisi (TÜRKDED)*, 2(1), 35-52.
- Göka, E. (2009). *Ölme Ölümün ve Geride Kalanların Psikolojisi*. Timaş Yayınları.
- Güçlü, A., & Uzun, E. (2002). *Felsefe Sözlüğü*. Bilim ve Sanat Yayınları.
- Gürbilek, N. (2016). *Benden Önce Bir Başkası*. Metis Yayınları.
- Kumsar, İ.A. (2018). *Tarık Tufan*. Erişim adresi: <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/tarik-tufan>
- Lukes, S. (2016). *İktidar Radikal Bir Görüş*. (M. Ratip, Çev.). İletişim Yayınları.
- Özbudun, S., Markus, G., & Demirer, T. (2008). *Yabancılaşma ve... Ütopya* Yayınları.
- Sağır, A. (2014). *Ölüm Sosyolojisi*. Phoenix Yayınları.
- Tufan, T. (2021). *Kekeme Çocuklar Korosu*. Doğan Kitap.

Structured Abstract

With his scenarios and radio and TV programs as well as other literary works, Tarık Tufan is among the authors who reflect the social mobility of his time to his books. Fictionalizing the dilemmas, expectations, disappointments and, despite all these, the hopes of the inner world with regard to the themes of loneliness, alienation, and death, the author draws attention to social issues in his book "The Chorus of Stuttering Children" (*Kekeme Çocuklar Korosu*) written in 2000. He conveys these issues through the perspectives of workers, child workers, university students, girls, men, children, old people, and other people with varying professional and educational backgrounds, genders, and ages. Knowing what they want but believing in the improbability of realizing their desires, these people fail to transfer their emotions and thoughts to the real life. They attempt to draw boundaries for their behaviors, social interactions, and mental attitudes by retiring into their shell and offering their individual existence to the service of the social sphere. Therefore, they are inclined to renounce first the society and then their own bodies due to the psychological breakdown as a result of the incapacity to acquire an individual identity. Those who cannot communicate their emotions and thoughts to their real life speak in a chorus through the mind and spirit of the protagonist, a radio broadcaster, whose name is abbreviated as İ.Ç. upon his death at the end of the novel. Narrating the witnessing of the deaths of everyone who the broadcaster meets and communicates in a stream of consciousness, the novel tells the stories of these people deceasing due to the dilemma caused by the inability to undertake their own lives. These deaths take place psychologically, sociologically, and spiritually as a result of physical dimensions and desires surrendered to the power of families, economic conditions, political issues, social pressures, and religious sensitivities.

"The Chorus of Stuttering Children" consists of three parts and offers three epigraphic questions in each. The first suggests that "If you still can take a breath, you have a chance to change something in this life." The first question or the chapter of the novel represents the endeavors of the protagonist to make his way out of the social environment he was born into. Intent on separation from others and showing signs of life not only physically but also in spiritual terms, the protagonist undergoes a process of alienation to his present identity by trying to elude the familiar norms of his social environment. In this sense, he integrates his coping with the loneliness he experiences in his personal life, with the stories of his guests on the radio program. The protagonist associates their stuttering and vulnerability with death which not only physically but also sociologically, spiritually, and psychologically gains currency. Bearing a chorus of echoing voices in his head, he is mindful that streets and people resemble each other and are standardized and that unassured gait, silence, and stooping, that is, courses of action are also repeated as an attention-grabbing feature.

Starting with the second epigraphic line "I can still breathe," the second chapter indicates that the protagonist shows signs of life. While the chorus of stuttering and vulnerable children who cannot express themselves or of people with varying traumas continues, death is always remembered here after gaining a melodic tune. The chapter starts by featuring action and labor and touches upon the country's problems experienced in varying periods of time. It questions the destiny of man which alienates him both to himself and others and impedes him from succeeding beyond a small part in the labyrinthine world where no one uses his own voice or words. Nevertheless, the stuttering children maintain their hopes to change something in their life, take part in it, and achieve value and status.

The Final Question in the third chapter says "I can't change certain things in life." This chapter refers to physical death which marks the unavoidable end and appears as an irreversible destiny and suggests the desperation of surrendering to spiritual, psychological, and sociological death. As is the case with the other chorus members in his mind, the protagonist acknowledges that he cannot change certain things. He continuously repeats the unspoken and undirected objections in his mind and turns them into a long melody like a delirium. The protagonist takes his mind like a palimpsest and piles one experience on another to finally confuse letters and sounds and feel difficult to express his feelings. The psychological death he experienced since childhood comes to an end with a physical one.

This article provides an interpretative/hermeneutic approach to the deaths of both the protagonist radio broadcaster and his guests both of who are the members of a chorus in his mind.

İspir Yeşilyurt Köyü Ağzında Bulunan Sözvarlığının Tespiti ve Değerlendirilmesi

Determination and Evaluation of the Vocabulary Found in the Dialect of İspir Yeşilyurt Village

Şengül YEGİN^{ID}

Millî Eğitim Bakanlığı, Tarih
Öğretmeni İstanbul, Türkiye

Ministry of National Education,
History Teacher, İstanbul, Turkey



Geliş Tarihi/Received: 23.02.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 01.06.2023

Yayın Tarihi/Publication Date: 03.07.2023

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Şengül YEGİN
E-mail: sengulyegin@gmail.com

Atif: Yegin, Ş. (2023). İspir Yeşilyurt Köyü Ağzında Bulunan Sözvarlığının Tespiti ve Değerlendirilmesi. *Turcology Research*, 78, 338-366.

Cite this article as: Yegin, Ş. (2023). Determination and Evaluation of the Vocabulary Found in the Dialect of İspir Yeşilyurt Village. *Turcology Research*, 78, 338-366.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

ÖZ

İnsanlığın kendini ifade etmek için tarih boyunca oluşturduğu sözcükler, atasözleri ve deyimler duygu ve düşüncenin etkili anlatımını sağlayan dil unsurlarıdır. Toplumlar, yüzyıllar boyunca yaşadıkları deneyimleri ortak düşünce ve tutuma dönüştürerek kısa ve özlü öğütler veren atasözlerini; kavramları, olayları ya da durumları daha etkili anlatmak için de deyimleri oluşturmuştur. Bunlar kaynaklarını ait olduğu toplumların yaşadığı coğrafyadan, inanç yapısından, yaşayış biçiminden, gelenek ve göreneklerinden almıştır. Bu çalışmada eski bir yerleşim yeri olup Doğu Karadeniz ve Doğu Anadolu'nun zengin kültürel özelliklerini harmanlayarak iki bölge arasında bir kültür köprüsü oluşturan İspir Yeşilyurt Köyü'nün ağzında yer alan ses değişimleri, sözcükler, atasözleri ve deyimler incelenmiştir. Çalışmaya konu olan bölge, modern çağda ekonomik ve eğitim amaçlı büyük göç vermiştir. Bu çalışmanın amacı yoğun göçle birlikte bölge kültüründe meydana gelen değişim dönüşüm sürecinde dilde kaybolmaya yüz tutan yerel ifadelerin tespit edilip kayda geçirilmesidir. Çalışma verilerinin tespit edilmesi sürecinde gözlem metodu kullanılmıştır. Çalışmada Türkiye Türkçesine göre Yeşilyurt Köyü ağzı ses değişimleri, Türkçenin farklı lehçeleri ile yabancı dillerden kelime geçiş örnekleri tablolaştırılarak verilmiştir. Ayrıca çalışmaya toplam 82 başlık altında 277 atasözü ve 112 başlık altında 336 deyim konu edilip incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Çoruh Boyu, Ağız, Deyim, İspir, Atasözü, Yeşilyurt Köyü

ABSTRACT

Words, proverbs, and idioms that humanity has created throughout history to express itself are language elements that provide effective expression of emotions and thoughts. Societies have created proverbs that give short and concise advice by transforming the experiences they have lived for centuries into common thoughts and attitudes. They also created idioms to describe events or situations more effectively. These have taken their resources from the geography, belief structure, lifestyle, traditions, and customs of the societies they belong to. In this study, sound changes, words, proverbs, and idioms in the language of İspir Yeşilyurt Village, which is an old settlement and creates a cultural bridge between the two regions by blending the rich cultural features of the Eastern Black Sea and Eastern Anatolia, were examined. The region, which is the subject of the study, has given great migration for economic and educational purposes in the modern age. The aim of this study was to determine and record the local expressions that are about to disappear in the language during the change and transformation process that occurred in the regional culture with the intense migration. In the process of determining the study data, the observation method was used. In the study, the sound changes of Yeşilyurt Village dialect according to Turkey Turkish, examples of transitions from different dialects of Turkish and foreign origin words are given in tables. In addition, 277 proverbs under 82 titles and 336 idioms under 112 titles were examined.

Keywords: Çoruh Boyu, Dialect, Idiom, İspir, Proverb, Yeşilyurt Village

Giriş

Erzurum'un İspir ilçesine bağlı olan Yeşilyurt Köyü coğrafi olarak Karadeniz Bölgesi'nin Doğu Karadeniz bölümünde, Çoruh Vadisi'nin üstünde ve Kaçkar Dağlarının eteğinde yer almaktadır. Bölgenin Türk-ülk geçmişi incelendiğinde MÖ. VII. yüzyılda İskit-Pers Savaşları sonucu İskitlerin çekildiği sahalardan

birinin Çoruh Boyları olduğu görülmektedir (Ksenophon, 1998: 139)¹. MÖ. II. yüzyıl sonlarında ise Dağıstan'dan gelen Türklerin Bulgar/Barkar kolu Çoruh Boylarına yerleşmiştir. Çoruh Boylarındaki bazı dağ silsilelerinin Barkar ismini taşıyor olması Bulgar Türklerinin Barkar kolunun bölgeye etkisini göstermesi açısından önemlidir (Kırzioğlu, 1992: 31–53). Nitekim inceleme sahamız olan Yeşilyurt Köyü'nde de Barkar/Baykar (Bayhar) ismi coğrafi isim olarak mevcuttur². Bölgeye ilk Oğuz akınları ise Tuğrul Bey zamanında Bizans ile Büyük Selçuklular arasında yapılan 1048 Pasinler Savaşı sonucu başlamıştır (Köymen, 1998: 246). 1071 Malazgirt Savaşı'na kadar bölgeye yapılan keşif amaçlı Oğuz akınları devam etmiş, Malazgirt Savaşı'ndan sonra ise tüm Anadolu'da olduğu gibi bu bölgede de kalıcı Türk yerleşmesi başlamıştır (Köymen, 1998: 246–250, 280). 1071'den itibaren Çoruh Havzasının da içinde olduğu Erzurum ve civarı Selçuklular tarafından Saltuklulara ikta edilmiştir. Bölge XII. yüzyılda Saltuklu-Gürcü mücadelesine sahne olmuş ve dönem dönem Gürcüler ile Saltuklular arasında el değiştirmiştir (Özaydın, 2009: 56–57). XII. yüzyılda Gürcüler, kalabalık Hristiyan Kıpçak Türklerini Çoruh Boylarına yerleştirerek bölgeyi Selçuklu akınlarına karşı koruyup elde tutmuştur³ (Yücel, 2022: 419–421). Çoruh Boylarına kalabalık Kıpçak kitlelerinin yerleşmesi bölgenin demografisini etkilemiştir. Günümüzde yöre insanının hem fiziki hem de dilsel özellikleri incelendiğinde Kıpçak Türklerinin izlerine çokça rastlamak mümkündür. Çoruh Havzası ve İspir, 1202 yılında II. Süleyman Şah zamanında Anadolu Selçuklu Devleti hâkimiyetine alınmış, 1225 yılına kadar Melik Tuğrul Şah tarafından yönetilmiştir⁴ (Özaydın, 2009: 56–57; Sümer, 2012: 346–347). Çalışma sahamız sonraki süreçte Osmanlı hâkimiyetine girinceye kadar dönem dönem İlhanlı, Akkoyunlu, Karakaoyunlu ve Timur hâkimiyetlerine de girmiştir⁵. İspir ve çevresi Osmanlı hâkimiyetine ise Yavuz Sultan Selim döneminde Safevilerle yapılan 1514 Çaldıran Savaşı sonucu geçmiştir (Yücel & Sevim, 1991: 124). Osmanlı yönetimindeyken 1535 yılında Erzurum Beylerbeyliğine bağlanan İspir ve köylerinin dönem dönem Erzincan ve Bayburt'a bağlandığı da olmuştur (Özger, 2009: 33).

Yeşilyurt Köyü, Osmanlı hâkimiyetindeyken "Ahbirik⁶" adıyla 1642 tarihli Avarız Defterine 27 Müslüman, 15 Hristiyan hanenin bulunduğu İspir'e bağlı en büyük ikinci köy olarak kaydedilmiştir (Çakır, 2009: 115). Adı geçen Avarız Defterine göre Ahbirik, köy merkezinde yaşayan 42 hanenin yanı sıra İspir merkezde ve farklı yerlerde yaşayan 31 hanenin tımarlarının da bulunduğu günümüzde olduğu gibi bağ ve bahçenin çokça olduğu yer olarak geçmektedir (İnbaşı ve ark., 2014: 208–210)⁷. 1835 yılı nüfus sayımında Ahbirik'te 63 hane ve 161 erkek nüfus kayda geçirilmiştir. 1835 yılı kayıtlarında Ahbirik'te ve ona bağlı bulunan Mezra-i Kızınis'ta tespit edilen toplam 18 sülalenin tamamının Türk ve Müslüman olduğu görülmektedir (Yavuz & Özkan, 2022: <http://www.ispir.gov.tr/1835-yilinda-ispir>). 1828–1829 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Osmanlı yenilmiş ve Doğu Anadolu bu durumdan olumsuz etkilenmiştir. Adı geçen savaş sonucu 1829'da imzalanan Edirne Antlaşması'ndan sonra Ruslar bölgeden çekilirken yaklaşık 100 bin civarında Ermeni'yi bölgeden göçürmüştür (Beydilli, 1988: 407–410). Devletlerin demografik yapıyı güçlendirmek ve ekonomik çarkları sağlıklı yürütmek için insan kaynağına ihtiyaç duyduğu bu dönemde yaşanan Rus destekli bu büyük göç hareketi hem bölgenin sosyal yapısını değiştirmiş hem de bölge ekonomisi olumsuz etkilemiştir⁸. Arşiv belgelerinde "Erzurum'da reaya Rusyalu ile nakl'ü terki etvan etmiştir" (Beydilli, 1988: 390) şeklinde karşılık bulan bu göç hareketi 1835 nüfus sayımında bahsi geçen köyde gayrimüslim unsura rastlanmamasını açıklaması açısından önemlidir. 1896 tarihli nüfus sayımında da Ahbirik'te tespit edilen 310 erkek nüfusun tamamı Müslüman olarak deftere kaydedilmiştir (Yılmaz, 2014: 57). Cumhuriyet Dönemi'nde ise köy adları ve bunların bağlı bulunduğu idarî bölümlerle ilgili çalışmalar 1928 yılında başlamıştır⁹. 1935 tarihli nüfus sayımında Ahpirik olarak 840 nüfusla (Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık İstatistik Genel Direktörlüğü [TCBİGD], 1937: 8) kayda geçirilen köyün adı 1959 yılında İçişleri Bakanlığının aldığı "Türkçe olmayan yer adlarının değiştirilmesi" hükmü gereği Yeşilyurt olarak değiştirilmiştir. İçişleri Bakanlığının 1968 ve 1981 yıllarındaki verilerinde köyün adı Yeşilyurt olarak geçmektedir (İçişleri Bakanlığı İller İdaresi Genel Müdürlüğü [İBİİGM] 1968: 570; İBİİGM, 1982: 581).

- 1 Ksenophon (1998: 139) MÖ V. yüzyılda Çoruh Boylarının İskit ülkesi olduğunu şu şekilde anlatmaktadır: "Yunanlılar dört yüz ayak eninde olan Harpasos (Çoruh) Irmağı'nın kıyısına vardılar. Sonra Skythen'ler ülkesine girip ovada dört konakta yirmi fersenk aşarak köylere vardılar ve üçgün kalarak erzak sağladılar."
- 2 İnceleme sahamız olan Yeşilyurt Köyü'nün yaklaşık 5 km yukarısında "Barkar/Baykar/ Bayhar" diye adlandırılan dağ mevcuttur. Köyün mezarısı yöre halkı tarafından "Bayhar'ın Göğsü" diye isimlendirilen bu dağ eteğine konuşlanmıştır.
- 3 Yücel (2022: 419–421): "Kıpçak başbuğu Atrak'ın kızıyla evlenen Gürcü Kralı II. David, Rus Knezleriyle mücadele edip zor durumda kalan Kıpçakların Çoruh Boylarına yerleşmelerine izin verdi (1118). Kıpçaklardan 40.000 kişilik bir atlı ordu oluşturan Gürcüler, Kıpçak kuvvetleri sayesinde Anadolu Selçuklularının hücumlarına karşı koydular. Kıpçak başbuğu Atrak, 1125'te Gürcistan'dan yurduna döndü. Ancak kendisiyle beraber Gürcistan'a gidip Çoruh, Kür Boylarına yerleşen Kıpçakların büyük bir kısmı geri dönmeyip orada kaldı ve çeşitli yerlere yerleştirildi." Kırzioğlu (1992: 112–119): "Dar ve uzun geçitlerden geçen Kıpçaklar, kalabalık kitleler halinde Cavachet'ten İspir'e değin yeni aldıkları yerlere yerleştiler."
- 4 İspir Mescidi kitabesinde Tuğrul Şah'ın ismi geçmektedir (Sümer, 2012: 346–347)
- 5 Ayrıntılı bilgi için bk. Aka, 2012: 180–184; Sümer, 1989: 270–274; Sümer, 2001: 434–438; Yuvalı, 2000:105–108.
- 6 Gerek Osmanlı gerekse Cumhuriyet Dönemi'nde Yeşilyurt Köyü nüfusunun kaydedildiği defterlerde köyün eski adı Ahbirik, Ahpirik, Ahpurik, Ahburik, Ahbourik gibi farklı yazım şekliyle yer almaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Türkiye Cumhuriyeti Dâhiliye Vekâleti Nüfus Müdüriyet-i Umûmiyesi, 1928: 221; Dahiliye Vekaleti Mahallî İdareler Umum Müdürlüğü, 1933: 19; Türkiye'de Meskun Yerler Kılavuzu, 1946: 17. Geçmişten günümüze bölgede yaşayan halkların dilleri dikkate alındığında Ahbirik sözcüğünün günümüzde Türkçe, Ermenice, Gürcüce, Arapça ve Farsçada anlamlı bir karşılığı tespit edilememiştir. Yöre ağız incelediğinde sözcüklerin içinde geçen "K" harfinin genellikle "H" harfine dönüştüğü görülmektedir. Ahbirik sözcüğünde bulunan "H" harfinin "K" harfinden dönüşme olasılığı "Akburik/Akburuk" şeklinde sözcüğü anlamlandırma açısından önemlidir. Ayrıca Ahbirik sözcüğünün bölgeye daha önce hâkim olan Urartulardan veya bilinmeyen başka yerel dillerden miras kaldığı ve zaman içerisinde değişim geçirdiği de olasılıklar arasındadır. Urartuların bölge hâkimiyetine etkisi için bk. Pehlivan, 1984: Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- 7 Adı geçen defterde Müslim, Gürcüce, Araçça ve Farsçada anlamlı bir karşılığı tespit edilmiştir ve kaza sonucu yanan Sultan Süleyman Camii'nin yeniden inşasını sağlama şartıyla Avarız Vergisinden muaf tutulduğu görülmektedir (İnbaşı ve ark., 2014: 33).
- 8 1827 nüfus verilerine göre sadece Erzurum ve civarında yaklaşık 4230 Ermeni hane mevcut iken 1835 nüfus verilerinde bunun 120 haneye düştüğü görülmektedir. Rusların Azerbaycan coğrafyasında oluşturmayı planladığı demografik değişim için hem Osmanlı hem de İran topraklarından Ermeni kitleleri büyük vaatlerle Azerbaycan topraklarına göçürmesi olayının ayrıntıları için bk. Beydilli, 1988: 365–434.
- 9 1928 yılında eski harflerle, 1933 ve 1946 yıllarında ise Latin alfabesiyle yayınlanan ve idari düzenlemeleri gösteren çalışmaların ayrıntılı bilgisi için bk. Türkiye Cumhuriyeti Dâhiliye Vekâleti Nüfus Müdüriyet-i Umûmiyesi, 1928: 221; Dahiliye Vekaleti Mahallî İdareler Umum Müdürlüğü, 1933: 19; Türkiye'de Meskun Yerler Kılavuzu, 1946: 17.

XX. yüzyılda değişen dünya düzeninde şehirlerde hizmet ve sanayi sektöründe iş olanaklarının artması, buna karşılık köylerde artan nüfusa köy kaynakların yetersiz kalması ekonomik kaynaklı göçleri beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda Yeşilyurt Köyü 1970'lerden sonra büyük şehirlere yoğun göç vermiştir. 31 Aralık 2021 Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) verilerine göre günümüzde Yeşilyurt Köyü'nde çoğunluğunu yaşlıların oluşturduğu sadece 151 kişi yaşamaktadır (TÜİK, 2021: https://www.tuik.gov.tr/indir/duyuru/favori_raporlar.xlsx). Bu durum yerel kültür özelliklerinin de değişim geçirmesine ve kaybolmaya yüz tutmasına sebep olmaktadır. Oysaki Erzurum İspir Yeşilyurt Köyü ağzında bulunan atasözleri, deyimler ve sözcükler incelendiğinde bölgede zengin ve nüktedan bir anlatıma sahip dil varlığının olduğu görülmektedir. İşte bu durum dikkate alınarak Türkçemizin yerel zenginliklerini yaşatmak amacıyla bu çalışmada Yeşilyurt Köyü ağzında var olan sözcükler, deyimler ve atasözleri derlenerek kayıt altına alınmıştır.

İspir Yeşilyurt Köyü Ağzının Söz Varlığı

Her dilde var olan sözcükler, atasözleri ve deyimler; toplumbilim, ruhbilim, eğitbilim, ekonomi, felsefe, tarih, ahlak, folklor gibi birçok konuyu ilgilendiren ulusal söz varlıkları olmasının yanı sıra deyiş güzelliği, anlatım gücü, kavram zenginliği bakımından da önemli dil yapılarıdır (Aksoy, 1993: 3). Söz zenginliği içinde yer alan ağız, bir dilin belli bölge topluluklarına özgü sözlü anlatım yollarının tümüdür. Bu çalışmada sırasıyla Yeşilyurt söz varlığı içinde bulunan ses değişim örnekleri, Türkçenin farklı lehçeleri ile yabancı dillerden kelime geçiş örnekleri, atasözleri ve deyimler incelenmiştir.

A) Ses Değişimi

Kimi ağızlar, yazı dilinden farklı olarak dilin eski biçimini büyük ölçüde muhafaza etmektedir. Ağızlarda yer alan kelime ve ifadeler Türk dilinin zenginliğini kanıtlaması açısından önemlidir. Doğu Anadolu ağızları Azeri Türkçesinin etki sahasında olmasının yanı sıra Kıpçakça ve Çağatayca izler de taşımaktadır (Ertekinöğlü, 2013: 163–203). Doğu Anadolu ağızları içinde yer alan Erzurum ili ağızları, eski Türkçenin yanı sıra tarih içinde aldığı göçler ve halkın etnik yapısının çeşitliliği nedeniyle farklılaşmış ve zenginleşmiştir. Bazen çok kısa mesafedeki yerleşim birimlerinde bile kullanılan sözcüklerde farklılıklar vardır (Kamacı, 2011: 158). Yeşilyurt Köyü ağzı, Erzurum İspir ve Çoruh Boyları ağız grubunda yer almaktadır. Türkiye Türkçesi aydın konuşması ile Yeşilyurt Köyü ağzını karşılaştırdığımızda belirgin ses değişimleri dikkati çekmektedir¹⁰. Yöre ağzı ses özelliklerinde Eski Türkçe ses özelliklerini kısmen muhafaza ederken özellikle sonradan alınma kelimelerde ses değişiminin fazla olduğu görülmektedir (Gemalmaz, 1973: 111–492). Sözü ettiğimiz ses değişiminde yöre ağzının özelliklerini yansıtmak için ünlülerin değişiminden bazı örnekler Tablo 1'de verilmiştir.

Tablo 1. Ses Değişimi Örnekleri ¹	
Türkiye Türkçesi Aydın Konuşması	Yeşilyurt Köyü Konuşması
(K) sesinin sözcüklerin başında (Ğ) sonlarında (H) sesine dönüşmesi:	
Kahve	Ğehve
Kalmak	Ğalmağ
Kan	Ğan
Kasnak	Ğasnağ
Yasak	Yasağ
(K) sesinin sözcüklerin içinde (Ğ, Ğ) ve (H) sesine dönüşmesi:	
Dakika	Değke
Lokanta	Loğanta
Tabaka	Tabağ
Hakikaten	Heğketen
Muhkem	Möğgem
Banka	Banğ
Taksim	Teğsim
Çalkama	Çalğama
Aksine	Eğsine
(K) sesinin sözcüklerin içinde ve sonunda (YH) sesine dönüşmesi:	
Dilekçe	Dileyhce
Fişek	Fişeyh
Mektep	Meyhdep
Eksik	Eyhsüyh
Çelik	Çeliyh
Çiçek	Çiçeyh
Ekme	Etmeyh

(Devamı)

10 İspir ve Çoruh Boyları ağızlarında bulunan ses değişiminin ayrıntılı bilgisi için bk. Gemalmaz, 1973: 61-822.

Tablo 1. Ses Değişimi Örnekleri ¹ (Devamı)	
Türkiye Türkçesi Aydın Konuşması	Yeşilyurt Köyü Konuşması
(V) sesinin (G ve Ğ) sesine dönüşmesi:	
Avukat	Agubat
Güvercin	Gögercin
Üvey	Ögey
Övünmek	Ögünmek
Dövme	Döğme
Sövme	Söğme
(P) sesinin (B) sesine dönüşmesi:	
Parmak	Barmah
Pekmez	Beyhmez
Tepsi	Tesbi
(B) sesinin (P) sesine dönüşmesi:	
Bakır	Pağır
Baklava	Pağlava
Bakraç	Parğaç
Bıçak	Piçah
Bisiklet	Pisihlet
(D) sesinin (T) sesine dönüşmesi:	
Dik	Tiyh
Deccal	Teccal
Doktor	Toğdur
(T) sesinin (D) sesine dönüşmesi:	
Taban	Daban
Tat	Dad
Tavşan	Davuşan
Tırmık	Dırmıh
Hafta	Hafda
İftar	İfdar
(Ç) sesinin (Ş) sesine dönüşmesi:	
İçki	İşgi
Biçki	Bişgi
Biçki	Bişgi
Gülünç	Gülünş
Çünkü	Şünküm
Üç tane	Üş tane
Hiç kimse	Heş kimse
Harçlık	Haşluh
(C) sesinin (Ç) sesine dönüşmesi:	
Yolculuk	Yolçuluğ
Aşçı	Aşci
(N) sesinin (L) sesine dönüşmesi:	
Naylon	Laylon
Nöbet	Löbet
(L) sesinin (N) sesine dönüşmesi:	
Alnım	Annım
(B) sesinin (M) sesine dönüşmesi:	
Bahane	Mahana

¹Ses Değişim tablosu oluşturulurken alınan örneklerde Gemalmaz, 1973: 111-492'den yararlanılmıştır.

B) Kelime Geçişleri

Diller arasında değişik toplumların ve milletlerin bir arada yaşadıkları yerlerde dillerin çehresini değiştirecek ölçüde kelime geçişleri olmaktadır. Dinî yaklaşımlar, edebiyat etkileşimleri, birlikte yaşama, ticari ve siyasi ilişkiler gibi sebepler dilden dile geçişi hızlandırmaktadır (Yılmaz, 2019: 245). Osmanlı Türkçesi ve onun devamı olan Türkiye Türkçesinde olduğu gibi İspir ve Çoruh Boyları ağız grubunda bulunan Yeşilyurt Köyü ağızında da Eski Türkçenin yanı sıra tarihsel, sosyal ve kültürel yaşamışlıklar nedeniyle yabancı asıllı Arapça, Farsça, Rusça ve Ermeniceden alınma birçok kelime mevcuttur¹¹. İncelediğimiz İspir Yeşilyurt Köyü ağızında sıkça kullanılan Eski Türkçe, Türkiye Türkçesi, Azerbaycan Türkçesi, Kıpçak Türkçesi ve yabancı asıllı kelimelerden bazı örnekler Tablo 2'de verilmiştir.

Tablo 2. <i>Kelime Geçişleri ve Değişimleri¹</i>		
Eski Türkçe	Yeşilyurt Köyü Ağızı	Anlamı
Ağu	Ağu "Ağu ğatti aşım."	Zehir
Bekmes	Beyhmez	Pekmez
Bıldur	Bıldır	Geçen yıl
Böğür	Böğür	Bağır
Çigir	Çigird	Çekirdek
Çit	Çit	Kumaş
Egir	Egirme	Bükme
Eke	Ekebüke	Akıllı/Yetişkin
Erinme	Erinme	Üşenme
Eze	Eze	Teyze
Kala	Ġala	Kale
Kagut	Ġavut	Kavut
Kara kura	ĠaraĠura	Kabus
Kargış	Ġargış	Beddua
Kip	Kip	Sağlam/sıkı
Konşı	Ġonşı	Komşu
Kölge	Kölge	Gölge
Kulun	Ġulun	Eşek yavrusu
Kurih	Kuriyh	At tayı
Kurut	Ġurut ²	Yoğurt kurusu
Öge	Ögey	Üvey
Pungar	Pungar	Çeşme/Pınar
Sırlama	Sırlama	İri aralıklı dikiş
Tavışgan	Davuşan	Tavşan
Tegin	Teyin	Sincap
Tegirme	Değirmi	Yuvarlak
Termek	Termaş	Sahipsiz
Tin	Ding	Değirmende öğütme
Yar	Yar	Uçurum
Yengi	Yengi	Yeni
Yelve	Yelve	Üzerine vazife olmayan işlere karışan
Yu/Yuma	Yu/Yuma	Yıkama
Türkiye Türkçesi Ağızları	Yeşilyurt Köyü Ağızı	Anlamı
Ark/Hark	HarĠ	Su akan yarık, hendek
Alaf	Alaf	Hayvanların kışlık yiyeceği, ot, saman
Badal	Badal	Merdiven
Bayaktan	Bayahtan	Demin/biraz önce
Bukağı	Bufağı	Çene altı
Cendek	Cendeyh	Ceset
Cığız	Cığız	Mızıkçı/Cazgır
Çegil	Çegil / Çegillüyh	Çakıl taşı / Çakıl yığını

(Devamı)

¹¹ İspir ve Çoruh Boyları ağızlarında bulunan yabancı asıllı kelimelerin ayrıntılı bilgisi için bk. Gemalmaz, 1973: 61-922.

Tablo 2.*Kelime Geçişleri ve Değişimleri' (Devamı)*

Türkiye Türkçesi Ağızları	Yeşilyurt Köyü Ağzı	Anlamı
Çelpeşük	Çelpeşüh	Bozuk
Çocuk	Çoçiyh	Eşek
Dadaş	Dadaş	İki yaşına kadar olan bebek
Dalda	Dalda	Korunak/Gölge
Düneğin	Düneğin	Dün
Evlek	Evleyh	Tarlanın bölümlerinden biri.
Fenikme	Feniyhme	Telaş/koşuşturma/acele etme
Ferik	Feriyh/Ferig	Henüz yumurtlamayan küçük tavuk
Gögeçmen	Gögerçeme	Yeşilkertenkele
Guzik	Ğuziyh	Kanbur
Gırgıt	Ğırgıt	İçi kolay çıkmayan ceviz
Henek	Heneyh	Şaka
Harmut	Ĥarmud	Harmanlama/karma
Kaltavar	Ĥaldavar	Üstü kapalı, önü güneşe açık meyve kurutulan yapı.
Kahniç	Kahniç	Çapa
Kaysefe	Ĥeysefe "Tut ġeysefesi"	Meyve kurusuyla yapılan tatlı
Kerti	Kerti	Bayat
Kıtlama	Ĥıtlama	Isırma
Kizir	Kizir	Çok gezen
Kollik	Ĥolliyh	Kısa/bodur
Kuymak	Ĥuymaĥ	Süt kaymağı ile yapılan kahvaltılık
Köme	Küme	Cevizli dutlu sucuk
Lazut	Lazut "Lazutların saçağı, ġından çeyhdım piçağı."	Mısır
Lobiya	Lobiya	Fasulye
Maf/Mef	Maf	Umursamamak/ boş vermek
Öteğin	Öteğin	Dünden önceki gün-günler / öte gün
Parak	Paraĥ	Yazlık hayvan ağılı
Parpara	Parpara	Azar işitme
Partal	Partal	Yalan/Abartı
Pirpirim	Parpar	Semizotu
Pörüşmek	Pörüşmeyh	Pörsüme/Buruşmak
Tapınmak	Tapınmaĥ	Uyuklamak
Tutak	Tutaĥ	El bezi
Uğuz	Uğuz	Saf
Uşak	Uşaĥ	Çocuk
Yuklama	Yuĥlama	Uyuma
Kıpçakça	Yeşilyurt Köyü Ağzı	Anlamı
Abid	Abid	Eren, ibadet eden
Ağırşak	Ağırşak	Yün eğirmede teşiğin ucuna bağlanan ağırlık
Ahur	Ahur	Hayvan barınağı
Alabula	Alabula "Gözlerim alabula görer."	Alaca bulaca
Aşikare	Ėşgere	Aleni, açık
Avrat	Avrat	Kadın, eş
Bakraç	Parĥaş	Bakır su kovası
Batal	Batal	Boşa çıkarma
Bışkı	Bışğı	Testere
Cerihat	Cerihat	İrin
Çaltkoyun	Çalĥoyi	Sırt üstü yatmak
Çeçe barmak	Çeçe barmağ	

(Devamı)

Tablo 2. <i>Kelime Geçişleri ve Değişimleri' (Devamı)</i>		
Kıpçakça	Yeşilyurt Köyü Ağzı	Anlamı
Çevük	Çevüyh	Hızlı, çabuk
Danişmend	Tanişman	Danişılan
Gani	Gêni	Zengin, varlıklı
Kaşka	Ğaşğa	Hayvanın alnındaki beyazlık
Kerih	Karih	Çirkin, kötü
Kert	Kert	Çentik atmak, iz düşmek
Kösnük	Kösnük	İhtiyar, güçsüz kişi
Libas	Libas	Kumaş
Matlub	Mettub	Ummak/beklemek
Naçar	Naçar	Zavallı, çaresiz
Nüzul	Nuzul	İnme
Ögey	Ögey	Üvey
Pinti	Pinti	Pis, bitli
Savul	Savul "Arhami döndüm yoĥ, savuşmiş."	Gitmek, ayrılmak
Şişek	Şişek	İki üç yaş aralığı koyun
Tegenek	Degenek	Değnek
Uryan	Üryan	Çıplak
Yagır	Yağır	Hayvan sırtındaki yara
Yalağuz	Yalağuz /Yalanuz	Yalnız
Yapağı	Yapuğ "Yapuğuni çeyħmiş yüzi görünmer."	Peçe
Yaşmak	Yaşmağ	Peçe
Yayuk	Yayuħ	Yayık
Zerdeli	Zerdeli	Zerdali/Kayısı
Zulumat	Zulumat	Karanlık
Azerbaycan Türkçesi³	Yeşilyurt Köyü Ağzı	Anlamı
Ğaşuh	Ğaşuħ	Kaşık
Ğayış	Ğayış	Kemer
Ğebir/Ğebristan	Ğebir/Ğebristan	Mezar/Mezarlık
Ğelem	Ğelem	Kalem
Gögerçin	Gögerçin	Güvercin
Güleş	Güleş	Güreş
İgirmi	İgirmi	Yirmi
Halal	Halal	Helal
Halva	Halva	Helva
Köynek	Köynek	Gömlük
Meşe	Meşe	Orman
Sini	Sini	Büyük tepsi
Şelte	Şilte	Döşek
Telis	Telis	Büyük çuval
Torpağ	Torpaħ	Toprak
Arapça	Yeşilyurt Köyü Ağzı	Anlamı
Celep	Celep "Bi celep insan tökülmiş meydana!"	Sürü
Çul	Çul	Bez/dokuma
Davun	Davun	Azarlamak/kızmak
Gıbar	Gıbir	Duvar boşluklarını küçük taşlarla doldurma.
İhram	Ehram	İhram
İvedi	Eveti	İvedi
Mahsus	Mehsus	Mahsus
Muhkem	Möggem	Muhkem

(Devamı)

Tablo 2.*Kelime Geçişleri ve Değişimleri' (Devamı)*

Arapça	Yeşilyurt Köyü Ağzı	Anlamı
Halata	Holata	Sözleri çoğaltma, dedikodu
Hakikat	Hegget	Hakikat
Hırs	Hers	Hırs
Sahi	Esseyh	Sahi
Ziblun	Zibil	Çöp
Farsça	Yeşilyurt Köyü Ağzı	Anlamı
Ayvan	Ayvan	Balkon/yazlık oda
Bardan	Bardan "Ėar yağar bardan bardan Ėızlar Ėar yağar bardan bardan."	Büyük çuval
Bedava	Badihava "Badihava mal baldan dattidir."	Karşılıksız/Parasız
Becit	Becit "Bu iş çok becit."	Önemli
Bed	Bed	Çirkin
Bibi	Bibi	Hala
Cecim	Cecim	Keçi kılından yapılan sergi
Gendime	Gendime	Yarma
Gor	Gor	Mezar
Güman	Güman "Ele güman ederim ki" şeklinde umut anlamında ve "Gümanni" şeklinde hamile kadın anlamında kullanılır.	Umut
Kunt	Kunt	Hamur topağı
Lenger	Lenger	Yayvan sahan
Miltan	Miltan	Gömlük
Murdar	Murdar	Pis
Şor	Şor/Şorak	Tuzlu
Teşt	Teşt	Leğen
Tırındaz	Tırındaz "Ele tırındazdur kil!"	Titiz
Ürişan	Ürişan "Ortaluh ürişan oldi."	Aydınlık
Rusça	Yeşilyurt Köyü Ağzı	Anlamı
Bedire	Bedire	Kova
Gomaandar	Gomandar	Kumandan
Kapık	Gapig	Değersiz para
Kartol	Kartul	Patates
Ermenice	Yeşilyurt Köyü Ağzı	Anlamı
Agis	Egiç	Tandır maşası
Anter	Ander	Sahipsiz, işe yaramayan şey
Albun ⁴	Ahbin "Oğlan uşağı istiyermiş, ahbinleri mi Ėalacağ?"	Meydan, ekim yapılabilecek tarla
Arasta	Arısdah	Tavan
Bosay	Poşa "Poşa gibi!"	Çingene kadın
Cal	Cağ	Şiş
Cipr	Cirbit	Göz çapağı
Çapuk	Çepüyh	Küçül el sepeti
Cor	Çor "Çor vurmuş!"	Hastalık
Tılay	Dığa	Toy, yaramaz çocuk
Dodik	Dodiyh "Dodiyhların toplu."	Hayvan ayağı
Kandriw	Ėendirif	Hayvan boyunduruğu
Gundul	Gundul	Şişman/yuvarlak
Krcon	Ėircon	Kıvırcık saç/ hayvan yeminin çöpü
Gobal	Gobal	Değnek
Goduk/Kutik	Goduh/Kutiyh	Köpek yavrusu
Kkuz	Ėuguluz	Çömelmek
Xacerkat	Hetirceyh	Tandır ızgarası

(Devamı)

Tablo 2. <i>Kelime Geçişleri ve Değişimleri' (Devamı)</i>		
Ermenice	Yeşilyurt Köyü Ağzı	Anlamı
Hepeyh	Hepeng "Tandurun hepengini ğapat."	Kepen
Xorom	Horum	Ot bağı
Hosank	Hosan	Derin vadi/Şelale
Xozan	Hozan	Ekilmeyen arazi
Galacos	Galacuş	Ekmeğe, tereyağı, soğan, yoğurt bileşiminden yapılan yemek.
Kalhan /Kehan	Kahan	Çapalama
Kem	Kem	Ot bağlama ipi
Keyvan	Keyvan	Yemek pişiren kadın
Lep	Lepbiyh	Yassı
Lol	Loğ	Bastırmak
Marag	Mereyh	Küçük ahır
Mardak	Merteyh "Gendi gözündeki merteği görmez başgasının gözündeki çöpe ğaruşur."	Kalın tahta
Maqdisi ⁵	Mığdisi "Mığdisinin tekil"	
Msurk	Müsürüh	Yemlik
Naxir	Nahir	Sürü
Parax	Parağ	Üstü açık yazlık hayvan barınağı
Pag	Pâg/Pay	Boş arsa
Petak	Peteyh	Arı kovanı
Pögrank	Pöhreyh	Boru
Soxrac	Sohariş	Yemek pişirirken soğanın yağla kavrulmuş hali
Satarar	Şadıra	Büyük gözenekli elek
Sasort	Şaşurt	İnek/koyun sağan kadın
Salak	Şeleyh "Şeleğimde bi yük!"	Sırtta taşınan yük
Srat	Şırat	Yağı alınmış süt
Sorig	Şoğurt	Salya
Surt	Şurt	Tandır kenarı
Tar	Tar	Tünek
Ten	Ten /Tenli "Ten almış."	Nem/Nemli
Tapur	Tepir	Ortası çukur yanları yayvan tepsi
Tesi	Teşiyh /Teşik	Kirman
Tetik	Tetiyh	Kedi-köpek patisi
Menşei Tespit Edilemeyen	Yeşilyurt Köyü Ağzı	Anlamı
	Hapa hap "Hapa hap geldi dayandı."	Aniden/Ansızın
	Giret "Giretin düştü." "Giretin arttı."	Değer
	Bızrinnig	Bal vermeyen sarı arı
	Tıtırciyh	Dağ pancarı
	Natlamak	Terslemek, azarlamak
	Hodaylık/Hodayi	Aşı yapılmamış yabancı ağaçlar
	Cışgar	Delikli yazlık kapı, ağır kapısı
	Gıpçık	Ufak tefek/Küçük
	Safağıl	Çalı süpürgesi
	Tevingir	Çoban yardımcısı

¹Tablo hazırlanırken kelimelerin menşei tespitinde; Budak, 2012: 629-646; Daşdemir & Efendioğlu, 2016: 159-178; Gemalmaz, 1973: 492-494; Kırzioğlu, 1963: 195-243; Menz, 2009: 89-106; Teymurlu & Emiroğlu, 2016: 264-276; Toparlı ve ark., 2007: 1-338; Türk Dil Kurumu [TDK], 2022: www.tdk.gov.tr; Yılmaz, 2019: 245-255, yararlanılmıştır.
²Gurut, Eski Türklerden itibaren Türk mutfağında süzme yoğurdun kurutulmasıyla oluşan ve kışın kullanılan bir lezzettir. Yeşilyurt Köyü'nde 1970'li yıllara kadar tedarik edilen gurut için halk ağzında hala kullanılan deyimler ve atasözleri mevcuttur. Örnek: Kurutulması esnasında kargalar gurutlara musallat olup çaldığı için; "gözünü sevdiğim ey ala karga, gurutu seversen bir inek de sen sakla" veya her şeyi gözetleyen anlamında deyimleşen "gurut cücüğü gibi" kullanımlar mevcuttur.
³Oğuz Grubu içerisinde yer alan Azerbaycan ve Türkiye Türkçelerinde yer alan pek çok kelime ses özelliği ve yapı bakımından benzerlik arz etmektedir (Teymurlu & Emiroğlu, 2016: 264). Tarihsel, mekânsal ve etnik yakınlıktan dolayı Yeşilyurt ağzı ile Azeri ağzı benzerliği çok daha fazladır. Bu yüzden tabloda sadece ses değişimlerini örnekleyen birkaç örnekle yetinilmiştir.
⁴Kaynaklarda "ahbun" sözcüğünün Ermenice hayvan pisliği olan "gübre" anlamına geldiği söylenmektedir (Kırzioğlu, 1963: 198). Oysa Yeşilyurt ağzında açık meydanları ve geniş ekim yapılabilecek tarlaları tanımlamak için "ahbin" sözcüğü kullanılır. Yeşilyurt ağzında hayvan pisliğinin katı olanına "gürbe" sıvı olanına "mayıs" denmektedir.
⁵Menz'e (2009: 103) göre Ermenicede Hristiyan hacısı olarak kabul edilir. Yeşilyurt ağzında ve tarihsel hafızasında ise herhangi bir dine ait kutsiyet ifade etmemekte ve zararlı, yaramaz kişileri tanımlamak için kullanılmaktadır.

C) Atasözleri

Atasözleri zamanla sözlü gelenek içinde nesilden nesile aktarılan ve halk hafızasında yaşayan, halka mal olmuş, kalıplaşmış ifadelerdir (Oy, 1991: 44). Geniş halk yığınlarının yüzyıllar boyunca geçirdikleri denemelerden ve bunlara dayanan düşüncelerden doğan atasözleri milletlerin ortak düşünce ve tutumunu belirtip bize yol gösterirler (Aksoy, 1993: 4). Bu başlıkta Yeşilyurt Köyü ağzında tespit edebildiğimiz atasözleri alfabetik olarak konu başlıkları altında sırasıyla standart Türkiye Türkçesi ve Yeşilyurt köyü ağzıyla aktarılmıştır.

Açlık

- Aç it fırın yıkar. — Ac it fırın yıhar.
- Aç tavuk düşünde darı görür. — Ac tayuğ düşünde dari görür.

Adalet

- Adaletin olduğu yerde kurt kuzuyla otlar. — Adaletin olduğu yerde gurt guziyinnan otlar.
- Adaletten şaşma, kılıcın kestiği kadar vurma. — Adaletten şaşma, kılıcın kestüğü kadar vurma.
- Keser olup kendine yontma, hızar ol, bir sana bir bana. — Keser olup genden yontma, hızar ol, bi sene bi bene.

Ağırbaşlılık

- Ağır ol, batman gelesin. — Ağır ol batman gelesin.
- Çağrıldığın yere erinme, çağrılmadığın yere yerinme. — Çağrılduğun yere erinme, çağrılmadüğün yere yerinme.
- Taş yerinde ağırdır. — Daş yerinde ağırdur.
- Vakarsız kârdan ise vakarlı zarar ondan iyidir. — Vekkersiz kârdan ise vekkerli zarar ondan eydür.

Aile-Akraba Çekişmesi

- Ana olmayanda baba danışmend gâvuru kesilir. — Ana olmayanda baba tanışman gavuri kesülür.
- Elti eltiye dost olmaz, it derisi post olmaz. — Êlti êltiye dost olmaz, it derisi post olmaz.
- Eşeğe demişler müjde kulunun oldu, eşek demiş sırtımdan semeri almadı, önümden yoncayı aldı. — Êşşege dêmişler müjde gûlunun oldı, êşşeyh dêmiş sırtımdan semeri almadı, önümden yoncayı aldı.
- Evlat babayı vezir de eder rezil de. — Evlat babayı vezir de êder rezil de.
- Gündüz yazıp gece okuyan var mı? — Gündüz yazıp gece ohiyanın var mı? (Gelinin var mı?)
- İki kumanın bohçası bir yere sığmış, iki bacının sığmamış. — İki gumanın bohçası bi yere sığmış, iki bacının sığmamış.
- Kardeş kardeşi atmış, yar başında tutmuş. — Ğardaş Ğardaşı atmış yar başında dutmuş.
- Kardeş, kardeşi o kadar ister ki, kel yarası olup da bana geçmesin. — Ğardaş Ğardaşı o Ğadar ister ki kel yarası olup da bene geçmesin.
- Kardeşim bey olsun karısı sevensin. — Ğardaşım beg olsun Ğarısı sevensin.
- Kız ananın yarıdır, oğlan düşman körüdür. — Gız ananın yarıdur, oğlan düşman kôridur.
- Köy köy üstüne olur da ev ev üstüne olmaz. — Köy köy üsdüne olur da ev ev üsdüne olmaz.
- Oğul beşikte oğul, büyüdü rençperim oğul, evlendi düşmanım oğul. — Oğul beşiyhde oğul, böyüdi renşberim oğul, evlendi düşmanım oğul.
- Öyle evlat yetiştir ki, durursa el beğensin, ölürse yer. — Êle evlat yetişdür ki, durursa êl begensin, ölürse yer.
- Rüşvetsiz dost ana babadır. — Rüşvetsiz dost ana babadur.

Ansızın/Birdenbire

- Bir çift kulak kalktı/Bir çift kulak geldi — Bi çift gûlağ geldi “Bi çif gûlağ geldi dayandı Ğabağıma”
- Hafta sekiz Mahmut dokuz geldi dayandı. — Hafta seggiz Mahmut dokkuz geldi dayandı.

Arsızlık/Umursamazlık

- Arı arlamış namusu torbalamış. — Ari arlamış, namusi torbalamış.
- Arlı arından utanır, arsız neyinden utansın? — Arlı arından utanur, arsız neyinden utansın?
- Arsız ölmüş götü sakız çiğniyor. — Arsız ölmüş göti sağız çiğniyer.
- Arsızın yüzüne it işemiş, demiş nisan yağmuru yağıyor. — Arsızın yüzüne it işemiş, dêmiş nisan yağmuri yağêr.
- Dünya yansa içinde bir horum otu bulunmaz. — Dünya yansa içinde bi Ğorum oti bulunmaz.
- Dünyayı arsız ile gamsız geçirmiş. — Dünyayı arsızınnan Ğemsiz geçürmüş.
- İpini atmış, bacada yatmış. — İpini atmış bacada yatmış.
- İtin ayağını göçten mi esirgeyeceğim? — İtin ayağını kôşten mi esirgiyecem?
- Koca eşeğin alını kaşga¹², kocaldıkça gelir aşka. — Ğoca êşşegin anni Ğaşka, Ğocalduğça gelür êşğa.
- Yüzü İstanbul'a çarık olur. — Yüzi İstanbul'a çaruğ olur.

Asalet

- Asıl azmaz, bal kokmaz, kokarsa yağ kokar çünkü aslı ayrandır. — Asıl azmaz, bal Ğoğmaz, Ğoğarsa yağ Ğoğar şünküm aslı ayrandur.

Bahane/Avuntu

- Geline sormuşlar niye oynamıyorsun? Gelin demiş, yerim dar. Yer açmışlar, demiş benim dar. — Geline sormuşlar niye oynamêrsin? Gelin dêmiş, yerim dar. Yer açmışlar, dêmiş yênim dar.
- Kedinin eli pastırmaya yetmemiş, salıdır sallansın demiş. — Kedinin eli pasturmiya yêtmemiş, sallıdur sallansın dêmiş.
- Keserin çalındığını gam yemem ters bilerler. — Keserin çalınduğunu Ğem yemem ters bilerler.
- Nalı, mihı bulduk, at kaldı. — Nalı miği bulduğ, at Ğaldi.
- Oynamayan kızın yeri dar olur. — Oynamıyan Ğızın yeri dar olur.

12 Eşeğin, atın, sığırın vs. alınıdaki beyazlık.

Başıboşluk

- Çobansız otlamış, paraksız¹³ yatmış. — Çobansız otdamış parahsız yatmış.

Beceriksiz

- Tapan¹⁴ olmuş tarlada gezemiyor. — Tapan olmuş tarlada gezemér.

Beklenti

- Körün istediği iki göz biri ala biri boz. — Körün isdedüğü iki göz biri ala biri boz.
- Oğlan evinde bir şey yok, kız evi tambur tumbur. — Oğlan evinde bişi yoğ, ız evi tanbur tunbur.

Bencil/Cimri

- Ağanın malı gider hizmetçinin canı. — Ağanın mali gider, hizmetkerin canı.
- Gün olsa kuza doğar, güne doğmaz. — Gün olsa ğuza doğar, güne doğmaz.
- Herkesin bir derdi var, değirmencinin de su derdi. — Herkesin bi derdi var, değirmencinin de su derdi.
- Merdin harcı bir çıkar, nihısın¹⁵ iki. — Merdin ħarcı bi çığar, nihısın iggi.
- Tekkeden süt çıkar mı? — Tekkeden süt çığar mı?

Bilinmezlik

- Allah'a ayan bize karanlık. — Allah'a ayan bize ğarannuğ.
- Duymuş ki Horasan'da kilim dokunur, enini uzununu soran yok. — Duymuş ki Ħorasan'da kilim tođunér, éniini uzununu soran yoğ.
- Yolcunun ne zaman geleceği ile uşağın ne zaman doğacağını Allah bilir. —Yolcunun ne zaman geleceyiynnen uşağın ne zaman doğacağını Allah bilür.

Borç

- Alacaklı geldi mi ya seni götürür ya beni. —Alacağlı geldi mi ya seni götürür ya beni.
- Borç yiğidin kamçısıdır. — Borç yiğidin ğemçisüdüdür.
- Malım seni vereyim de mi kötü olayım, vermeyeyim de mi? — Malım seni vérim de mi kötü olim, vérmeyim de mi?
- Malın verme veresiye, akar gider karasuya. — Malın véreme véresiye, açar gider ğarasuya.

Boş vermişlik / Rahatlık

- Kız nişanlı, gelin iki canlı. — Ğız nişanni, gelin iki canni.
- Kul ağası mısın? — Ğul ağasi mısın?
- Taş attın kolun mu yoruldu? —Daş attın ğolun yoruldu?
- Tilkinin pazarda ne işi var? — Tilkinin bazarda ne işi var?

Coğrafi konum /Doğal Şartlar

- Dağ adamı dağ adamı, öldürür sağ adamı, gelirse ayı gelsin, gelmesin dağ adamı. — Dağ adamı dağ adamı, öldürür sağ adamı, gelirse ayu gelsin, gelmesin dağ adamı.
- Martta merak, Abrilde direk, Mayıs da kırk bağ ot gerek. — Martta mereyh, Abrilde direyh, Mayıs da ğırđ bağ ot gerek.

Çaba/Emek

- Ağlamayan uşağa meme yok. —Ağlamayan uşağa meme yoğ.
- Allah beni şu beş parmaktan geçirmesin. —Allah beni şu beş barmağtan ğeçürmesin.
- Allah kimseyi kendi kapısından geçirmesin. — Allah kimseyi gendi ğapısından ğeçürmesin.
- Bakarsan bağ olur, bakmazsan dağ. — Bağarsan bağ olur, bağmazsan dağ.
- Elinle yapamadığını dişinle tırnağınla yap. — Elinnen yapamadüğünü dişinнен dırnađınнан yap.
- Emeksiz yemek olmaz. —Emeyhsız yémeyh olmaz.
- Erinenin oğlu uşağı olmaz. — Erinenin oğli uşağı olmaz.
- Fakir fakirliğini bilse fakir olmaz. — Fakir fakirliğünü bilse fakir olmaz.
- Gözünü sevdiğim ey ala karga, kurutu seversen bir inek de sen sakla. — Gözüni sevdiğüm éy ala ğarga, ğurudi seversen bi ineyh de sen sağla.
- Hazıra dağ dayanmaz. — Hazıra dağ dayanmaz.
- Kepçe tutandan yanadır. — Kepçe dutandan yanadır.
- Ne doğrarsan çanağa, o gelir kaşığa. —Ne doğrarsan çanağa, o gelür ğaşuğa.
- Sabah kalkan yol alır, tez evlenen döl alır. — Sabah ğağan yol alır, téz evlenen döl alır.
- Sahipsiz mal olsa dağ taş mal olur. — Sahapsız mal olsa dağ daş mal olur.
- Yazın boku kışa çerezdir. —Yazın poği ğışa çerezdür.

Çıkarım

- Doğan uşak bokundan bellidir. — Doğan uşah poğundan bellidür.
- Komşu kavgası horozdan, çocuktan, köpekten çıkar. — Ğonşı ğavgası horozdan, uşahdan, köpeyhden çığar.
- Kuş kalkacak taş da bahane. — Ğuş ğağacağ daş da mahana.

¹³ Yazlık hayvan ağılı.

¹⁴ Tarlada ekilen tohumun üstünü kapatmak için kullanılan yassı tahta.

¹⁵ Cimri

Dayanışma

- El eli yıkar, el de yüzü. — El eli yur, el de yüzü.

Davetsiz Misafir

- Bir vardı kapıda bir de düştü bacadan. — Bi vardı gapıdan bi de düşdi bacadan.

Dedikodu

- Gıyabında beyin anasına söverler. — Ğiyebinde begin anasına sögerler.
- Nahır geldi bir çift sözüm kaldı. — Nahır geldi bi çift sözüm Ğaldı.

Delilik/Dengesizlik

- Ayı gotiğini severken öldürmüş. — Ayu Ğotiğini severken öldürmüş.
- Deli deliyi görende deĞneğini saklarmış. — Deli deliyi görende degeneğini saĞlarmış.
- Küsme delinin sözünden bilse iyisini söyler. — Küsme delinin sözünden bilse eysini söyler.
- Ölüsü olan bir gün, delisi olan her gün ağlar. — Ölüsi olan bi gün, delisi olan her gün ağlar.

Doğruları Diyememek/Çaresizlik

- Çok türküler bilirim avazım gelmez. — ÇoĞ türkiler bilürüm avazım gelmez.
- Eşegi yenemez palanına seĞirtir. — Eşsegi yénemez palanına segürtür.
- Kolum bilekten deĞil kürekten kırık. — Ğolum bileyhden deĞil küreyhten Ğırılı.

Düşündüğü Gibi Davranmak

- Dervişin fikri neyse zikri de odur. — Devrüşün fıyhri neyse ziyhri de odur.
- İyi deĞilim ki kötülükten korkayım. — Ey deĞilim ki kötülüyhden Ğorhim.

Ele Karşı Uyarmak

- El elin ağızından söz alır, yüreğinden köz almaz. — El elin ağızından söz alır, yüreğinden köz almaz.
- El elin arıfidir. — El elin arıfidir. (El, elin bilenidir manasında kullanılır.)
- El için yanma nara, çal çubuğun keyfin ara. — El için yanma nara, çal çubuğun keyfin ara.
- Elin adamı dil verir, ekmek vermez. — Elin adamı dil vürür, eyhmeyh vermez.
- Elin adamı isı sürer yüzüne aynayı verir eline, bak bakalım güzel misin? — Elin adamı hisı sürer yüzen aynayı vürür elen, baĞ baĞım güzel misin?
- El eliyle yılan tut, yılanı da yalan tut. — Elin eliyinnen yılan dut, yılanı da yalan dut.
- Elin kantarı belinde. — Elin Ğantarı belinde.
- İnsan, insanın kurdudur. — İnsan, insanın Ğurdudur.
- İnsanoĞlu çığ süt emmiştir. — İnsanoĞlı çığ süt emmişdür.
- Millet öküzü kaldırmış dibinde dana arıyor. — Millet öküzü Ğaldurmuş dibinde dana arer.
- Ortak eşek yola gitmez. — OrtaĞ eşseyh yola Ğetmez.
- Öyle sözleri var ki dirhemini it yese kudurur. — Ele sözleri var ki diremini it yese Ğudurur.
- Yapan kurtulur, diyen kurtulmaz. — Yapan Ğurtulur, diyen Ğurtulmaz.

Evlenme/Boşanma

- AĞa bir hatun aldı belayı satın aldı. — AĞa bir Ğatun aldı, belayı satın aldı.
- Baktım ki yârim yar deĞil, terkini vermek ar deĞil. — BaĞtım ki yarım yar deĞil terkini vermeyh ar deĞil.
- Horoz kadar eri olanın harman kadar yeri vardır. — Ğoroz Ğadar eri olanın Ğarman Ğadar yeri vardır.
- Kariya heriflik olmaz. — Ğariya heriflüyh olmaz.
- Ya ipini kesecek ya gittiği yoldan gidecek. — Ya ipini keseceyh ya Ğettüğü yoldan gidecek.

Fırsatçılık

- Cevizi çift görmemiş taş atmaz. — Cevüzi çift görmemiş daş atmaz.
- Eşegin kazancı at içindir. — Eşsegin Ğazancı at içündür.
- Eşek olursan semer vuran çok olur. — EşseĞ olursan semer vuran çoĞ olur.
- Eşek olursan şekek vuran çok olur. — EşseĞ olursan şeleyh vuran çoĞ olur.
- Kurt çıkmış tilkinin seyranı. — Ğurt çıhmış tilkinin seyranı.
- Kurt dumanlık günü sever. — Ğurt dumanni günü sever.
- Ölmüş eşek geziyor, nalını mihını soya. — Ölmüş eşseĞ gezèr nalını mihını soya.

Görgüszlük

- Eşek yemediği yoncayı yese başı dişi aĞrır. — EşseĞ yemedüğü yoncayı yese, başı dişi aĞurur.
- İt kursağı yağ götürmez. — İt Ğursağı yağ götürmez.

Gösteriş

- Dostlar alışverişte görsün. — Doslar alışverişde görsün.

Güç

- Eşegi zırlatan bir çift taşaktır. — Eşsegi zırlatan bi çift daşşahdur.
- Bükemediğin bileği öpeceksin. — BükemedüĞün bilegi öpeceyhşın.

Gülünç Duruma Düşmek

- Katırın uçtuğunu gam yemem, Hemşin'in kahpeleri üstüme gülecek¹⁶. — Ğatırın uştuğuni ğem yemem, Hemşin'in ğehbeleri üstüme güleceyh.
- Eşeğe binmesi bir ayıp, inmesi iki. — Eşşege binmesi bi ayıp inmesi iggi.

Güvensizlik/Düşmanlık

- Atını itini nallamış düşmüş peşime. — Atını itini nallamış düşmüş pêsşime.
- Yılan ne kadar doğru olsa, orak kadar eğridir. — Yılan ne ğadar doğru olsa, orağ ğadar eğridür.

Hamaratlık

- Kadın vardır arpa ununu aş yapar, kadın vardır buğday ununu termaş yapar. — Ğari vardur arpa ununi aş yapar, ğari vardur buğda ununi termaş yapar.

Hastalık

- Hastalığı bulmak kolay yitirmek zor. — Hısdaluğı bulmağ ğolay itürmeyh zor.
- Hastalık batmanla girer dirhemle çıkar. — Hısdaluğ batmannan girer direminnen çıkar.
- Sağlam baş yastuğa gelmez. — Sağlam baş yastuğa gelmez.

Hayvanlar

- İnek bayırdan gelene kadar tavuk misafiri ağırlar. — İneyh bayırdan gelene ğadar tayuğ misefürü ağırlar.

Hedef

- Harmana giren porsuk gürgene dayanacak. — Harmana giren porsuğ gürgene dayanacağ.

İnanç/Kader

- Akşamdan sabaha beyler değışir. — Ağşamdan sabağa beyler değüşür.
- Azan kulun belası, dileyenin Mevla'sı. — Azan ğulun belası, dileyenin Mevla'sı.
- Beş vakit namazdan gayrisi pişmanlıktır. — Bês vakit namazdan ğayrisi pişmancalıktır.
- Dağ taş çekememiş insanoğlu çekmiş. — Dağ daş çekememiş insanoğlu çeyhmiş.
- Dağına göre kar verir. — Dağına göre ğar vërür.
- Dini yok imanından korka. — Dini yoğ imanından ğorğa.
- Kim kime hain Allah ona tayın. — Kim kime hayın Allah ona tayın.
- Kör kuşun yuvasını yapan olbari Hüda — Kör ğuşun yuvasını yapan olbari Hüda
- Nasibin varsa gelir Yemen'den, nasibin yoksa gider elinden. — Nesibin varısa gelür Yëmen'den, nesibin yoğusa gider elinden.
- Ne edersen elinle o gelir seninle. — Ne èdersen elinnen o gelür sennen.

İş buyurma

- İt ite buyurur, it de kuyruğuna. — İt ite buyurur, it de ğuyruğuna.

İşin Ehli Olmak/Liyakat

- Bağa bağban lazım, oğlu da değıl babası. — Bağa bağban lazım, oğli da değıl babası.
- Ekmekçiye ekmek ver, bir ekmek de üste ver. — Eyhmeyhciye eyhmeyh vër, bi eyhmeyh de üsde vër.
- Kaynamaya öküz eti gerekir. — Ğaynamıya öküz eti gerekür. (Dayanıklı, layık)
- Usta mih çalmaz, düşeni almaz. — Usda mih çalmaz, düşeni almaz.

Kalite

- Ucuz etin tiridi olmaz. — Ucuz etin tiridi olmaz.

Kanaat/Yetinme

- Az yedim gitti çok yedim yetti — Az yedim ğetdi çoğ yedim yetdi
- Kim kazana kim yiye, ahmak odur dünya için gam yiye. — Kim kazana kim yiye, ahmağ odur dünya için ğam yiye.
- Yağdı yağmadı demedim, yetim malı yemedim. — Yağdı yağmadı demedim, yetim malı yemedim.

Karşılıksız Çalışmak/Yorulmak

- Hak almaz avare kalmaz. — Hağ almaz, avara ğalmaz.
- Yazık benim çaklama barlarıma. — Yazuğ benim çaklama barlarıma. (Emeğın karşılıksız kalması)

Kıskançlık

- Bizim katır kulun getirecek, komşular gaile olmuyor. — Bizim ğatır ğulun getürecek, ğonşilar ğeyle olmer.
- İleri gidersen başına vururlar, geri kalırsın kışına vururlar. — İleri gidersın başan vururlar, geri ğalursun ğıçan vururlar.
- Komşu komşuya bakar, canını ateşe atar. — Ğonşi ğonşıya bağar, canını ateşe atar.

Komşu

- Yakın komşu babadan anadan ileridir. — Yağın ğonşi anadan babadan ileridür.

16 "Uçmak" uçuıurımdan düşmek anlamında kullanılır. 1950'li yıllara kadar Yeşilyurt'tan katırlarla Hemşin civarına ormana oduna gidilir ve uçuıurımlarda hem insan hem de hayvan kayıpları yaşanırımış. Zamanla bu durum "*kaybi gam yemem, gülünç duruma düşeceğim*" anlamında yukarıdaki atasözüne konu olmuştur.

Korumak

- İt, iti yer de kemiğini yabana atmaz. — İt, iti yer de gemüğünü yabana atmaz.

Kural

- Eski şehre taze narh kurulmaz. —Eski şehere teze nırh gürulmaz.

Kurnazlık

- Karnında kırk tilki dolaşır, birinin kuyruğu diğerine değmez. — Ğarnında kırk tilki dolaşır, birinin kuyruğu ötekine değmez.
- Kendini eşek yerine koyuyor, torbayı başkasının başına geçiriyor. — Gendini eşşeyh yerine koyér, torbayı başğasının başına geçürer.
- Kurt koyuna demiş suyu niye bulandırdın, koyun demiş sen üsttesin ben altta nasıl bulandırırım? Sen beni yiyeceksin bahane arama. — Ğurt göyuna demiş suyi niye bulandurdun, göyün demiş sen üsdesin ben altda nasul bulandırırım? Sen beni yiyeceksin mahana arama.
- Sıçandan doğan davarcık keser. — Sıçandan doğan davarcuğ keser.
- Sıçanımın sırtı sarı, kavurmayı etti yarı, un çuvalı senin olsun kavurmaya değme bari. — Sıçanımın üsdi sarı, gāvurmayı etti yarı, un çuvalı senin olsun, gāvurmiya değme bari.
- Şeytana çarığını ters giydirir. — Şeytana çaruğuni ters geydürür.
- Yatan da bir kışını yırtan da. — Yatan da bi gışını yırtan da.
- Ye üzümü sorma başını. — Yé üzümü sorma başını.
- Yemek buldun giriş, iş buldun sıvış. — Yémeyh buldun giriş, iş buldun sıvış.

Küümsemek/Aşağılamak/ Beğenmemek

- Aş diye turtaya katan yok. — Aş diye turtiye gatan yoğ.
- Bende kel yarası mı var, sana bulaşa? — Bende kel yarası mı var, sene bulaşa?
- Ben beğenmem kırk kıza; kırk kızın içinde de bir kel, kör, topal var o da beğenmez bana. — Ben begenmem kırk kıza; kırk gızın içinde de bi kel, kor, topal var o da begenmez bene.
- Bir akıl yaza mı yetsin kışa mı? — Bi ağıl yaza mi yetsin gışa mi?
- Çengelde kokmuş etimiz mi var? — Çengelde göğmiş etimiz mi var?
- Çiftçisini saymayan öküz gevşeye gevşeye gider. — Çiftçisini saymiyan öküz gevüşkiye gevüşkiye gider.
- Deli kendisini metheder, akıllı başkasını. — Deli gendini meteder, ağıllı başğasını.
- Deliyi düğün evine koyan yok, sormuş gobalimi nereye asıyım? — Deliyi düğün evine göyan yoğ, sormiş gobalimi neriye asim?"
- Senin gündüz gezdiğin yerleri ben gece gezerim. — Senin gündüz gezdüğün yerleri ben gece gezerim.
- Taş taş olsa da baş yarsa gam yemem. — Daş daş olsa da baş yarsa gem yémem.
- Tavşanın kaçışını gördüm etinden ikrah ettim. — Davuşanın kaçışını gördüm etinden ikrah ettim.
- Ummadığın taş kalkar yarar baş. — Ummaduğün daş gahar yarar baş.
- Zaten yerinde yoktu, kurt da kulağını kopardı. — Zeten yerinde yoğudi, gurt da gulağını gopardı.
- Zengini almak zordur, saklaması kolaydır; fakiri alması kolaydır, saklaması zordur. — Zengini almağ zordur, sağlaması godaydur; fakiri almağ godaydur, sağlaması zordur.

Mecburiyet

- Kimse bal tulumu diye sırtına vurmamış. — Kimse bal tulumu diye sırtına vurmamış.
- Çocuk düşmana merhaba dedirtir. — Çocuğ düşmana merhaba dedürtür.

Menfaat/Çıkar

- Baba oğluna bir bağ bağışlamış, oğlu babasına bir salkım üzümü çok görmüş. — Baba oğluna bi bağ bağışlamış, oğli babasına bi sağım üzümü çoğ görmüş.
- Bana ışık vermeyen göz ilk akşamdan kör olsun. — Bene ışık vèrmiyen göz ilk ağışamdan kör olsun.
- Boş at torbaya gelmez. — Boş at torbiya gelmez.
- Gavurun ekmeğini yiyen gavurun kılıcını tutar. — Gavurun eyhmeğini yiyen gavurun gılicini dutar.
- Komşun seni var sever, erin seni sağ sever. — Gonşun seni var sever, erin seni sağ sever.
- Sadaka saraydan çıkmaz. — Sadağa saraydan çılmaz.

Miskinlik

- Malını itler yer, yakasını bitler. — Malını itler yer yağasını bitler.

Nankörlük

- Kucağımda oturur sakalımı yolar. — Ğucağımda oturur sağalımı yolar.
- Ayağıma yer edeyim, gör ben sana neler edeyim. — Ayağıma yer edim, gör ben sene neler edim.

Nasihat/Öğüt

- Öl kalede, kal kalede işin yoksa yat kalede. — Öl galada, gal galada, işin yoğusa yat galada¹⁷.

Olasılık

- Dağ dağa kavuşmaz, insan insana kavuşur. — Dağ dağa gāvuşmaz, isan insana gāvuşur.

17 Yeşilyurt Köyü'nün güneybatısında yüksek bir tepeye anakayadan yararlanılarak Ortaçağ yapı tekniği ile oluşturulmuş bir kale mevcuttur (Morkoç, 2016: 5; Ünsal, 2015: 56-57). Bu kalenin varlığı yörenin söz varlığını etkilemiştir.

- K r atın da k r alıcısı olur. — K r atın da k r alıcısı olur.
- Oturan g t hali dokur. — Oturan g t hali tohur.

Ödül-Ceza İŖ İliŖkisi

- Ata ver arpa, vur sarpa, gitmezse yine ver arpa. — Ata v r arpa, vur sarpa, g tmezse gene v r arpa.
- EŖeĖe demiŖler ne kadar yol alırsın, demiŖ midir¹⁸ bilir. — EŖeĖe demiŖler ne gadar yol alırsun, demiŖ midir bilir.
- İyi at yemini artırır, kötü at kamçısını. — E y at yemini arturur, k ti at gemçisini.

Ölüm

- Ölünün atı y r kt r. —  l n n ati y r yhd r.
- Yig t odur ki kefen  r tmeye. — Yigid odur ki kefin  r tmiye.

 v nmek/Kendini Beğenmek

- EŖeĖe demiŖler anan kim, demiŖ babam at. — EŖeĖe demiŖler anan kim, demiŖ babam at.
- Katır anam at demiŖ. — Götür anam at demiŖ.
- Kimse ayranım kara demez. — Kimse ayranım gara demez.
- Osuruğuna sapan taŖı ulaŖmıyor. — Ossuruğuna sapan daŖı ulaŖm r.

Sabır

-  lme eŖeĖim ölme, yaz gelsin yonca vereyim. —  lme eŖeĖim ölme, yaz gelsin yonca v rim.

Sahiplik

- EŖek uanda sahibinden kuvvetlisi yoktur. — EŖeŖyh uanda sahibinden kuvvetlisi yoħdur.

Sıcağı sıcağına

- Ŗurt sıcakken ekmek tutar. — Ŗurt issiyiken eyhmeyh dutar.

Sırrın Korunması/Sırrın İfŖası

- Aıldı sandık, döküldü fındık. — Aıldı sanduħ t k ldi finduħ.
- eneni tut, sözünün eri olma. — engen dut, s z n eri olma. (Sırrı baŖkalarına söyleyip evet ben söyledim demek zorunda kalma)

Sorumluluk

- Gaile sahibine sohbet haramdır. — G yle sahibına s hbet haramdur.

Sosyal  Ğrenme

- Cinstir eker, boktur kokar. — Cinsd r eker poħdur oħar.
- Tavuk kakar böceği kalker öğrenir cücüğü. — Tayuħ aħar b c Ği alħar  Ğren r cucuği.

ŖakalaŖma

- Henek henek arkası değnek. — Henyh henyh arħasi degeneyh.

Ŗans-Ŗanssızlık

- eriye süt nasip olsa anasından olurdu. — eriye süt nesib olsa anasından olurdi.
- Dağda eŖek geberir zararı bize gelir. — Dağda eŖeĖ geber r zararı bize gelür.
- Denize d Ŗsen ıslanıp ıkmazsın. — Denize d Ŗsen ıslanıp ıhmazsın.
- Felek kimine k rk giydirir kimine yelek. — Felek kimine k rk g yd r r kimine yeleyh.
- Yağ yağa akar, bal bala akar, yavan gendime¹⁹ dibini yakar. — Yağ yağa aħar bal bala aħar, yavan gendime dibini yaħar.
- Yetim demiŖ ben g lerim, felek demiŖ ben neredeyim. — Y tim demiŖ ben g lerim, feleyh demiŖ ben n rdeyim.
- Yetim oğlan hırsızlığa ıkmıŖ, ay ilk akŖamdan doĖmuŖ. — Y tim oğlan hırsızlığa ıħmıŖ, ay ilk aħŖamdan doĖmıŖ.

Ŗ phe

- Hangi dine hizmet ediyorsun? — Hangi dine hizmet  dersin?
- Sinek k  kt r ama mide bulandırır. — Sineyh k  yhd r ama mide bulandırur.

Tecrübe

- Beli kırığın derdinden duvardan d Ŗen anlar. — B li Ėırığın derdinden duvardan d Ŗen anlar.
- Diyene kolay dinleyene zor. — Diyene olay dinniyene zor.
- Yaralının derdinden ne bilir yarasızlar? — Yaralının derdinden ne bilür yarasızlar?

Tedbir

- Sakla samanı, gelir zamanı. Sattım samanı, yaptım bu hanı. — Saħla samanı, gelür zamanı. Satdım samanı, yapdım bu Ėanı.

Tehdit

- Bana eski arıklarımı giydirtme — Bene esgi aruħlarımı g yd rtme.

Umut-Umitsuzluk

- Denize d Ŗm Ŗ köpükten imdat umuyor. — Denize d ŖmıŖ köpükten imdat um r.

¹⁸ D rtme

¹⁹ HaŖlanmıŖ buğday

- Elbet bizim de bir gün güneyler delinir. — Hebet bizim de bi gün güneyler delünür.
- Gök gürllediği kadar yağmaz. — Göğ gürllediği kadar yağmaz.
- Karayı dağdan, sümbülü bağdan kesti. — Garayı dağdan, sünbülü bağdan kesti.
- Ölmüş koyunun itmiş kuzusu. — Ölmüş geyununun itmiş güzusu.

Uyarmak

- Dövmeye elsiz gerek, sövmeye dilsiz gerek, sen derviş olamazsın, sen hakkı bulamazsın. — Döğmiye elsiz gerek, söğmiye dilsiz gerek, sen devrüş olamazsın sen hakkı bulamazsın.
- Dövülme, sövülme yanına kâr kalır. — Dögülme, sögölme yanan kâr galur.
- Garip itin kuyruğu götünde lazım. — Gerip itin gıyruğu götünde lazım.
- Hırsız evden olunca gön²⁰ bacadan yürür. — Hırsız evden olanda gön bacadan yürür.
- Hırsız evden olunca kapı zırza²¹ tutmazmış. — Hırsız evden olanda çapi zırza dutmazmış.
- Öyle davran ki bu gora bir ölü daha girsin. — Éle davran ki bu gora bi öli daha girsin.

Yakınmak

- Dünyanın tadına ağı karışmış. — Dünyanın dadına ağı çarışmış.
- İyi geldi baban rahmet, kötü geldi gorbagor. — Éy geldi baban rehmet, kötü geldi gorbagor.
- Kapları yıkadım kap çetin geldi, evi süpürdüm ev çetin geldi. — Çablari yıhadım çab çetin geldi, evi süpürdüm ev çetin geldi.
- Yüzü çok dökük, sanki gavurlar haraç istiyor. — Yüzi çoğ tökük, sanki gavurlar harac istiyer.
- Ben diyorum hadım, o diyor oğul uşaktan ne haber? — Ben diyerim hadım, o diyer oğul uşahdan ne heber?

Yalnızlık

- Sürüye kurt karışır vay bir tanenin başına. — Süriye çurt çaruşur vay bitenenin başına.

Yaranamamak

- Bezenirsin ağa darılır, bezenmezsin hatun. — Bezenürsün ağa darulur, bezenmezsin hatun.

Yardım Almak/ Geçici Yarar

- Bayram günü it tavlalmaz²². — Bayram günü it tavlalmaz.
- El atına binen tez iner. — Él atına binen téz iner.
- Elden gelen ayran tereğ²³ çıkmaz. — Élden gelen ayran terege çılmaz.
- İğne yiyen çuvaldız kusar. — İğne yiyen çuvalduz çusar.
- Tatlı tatlı yemenin acı acı osurması vardır. — Datdı datdı yemenin acı acı osurması vardır.

Yaşlılık

- Kurt kocayınca köpekler maskarası olurmuş. — Çurt çocayınca köpekler masğarası olurmuş.
- Öyle zaman elbise giy ki, elbise senden utansın, sen elbiseden değil. — Éle zaman elbise géy ki, elbise senden utansın, sen elbiseden değil.
- Ununu elemiş, eleğini asmış. — Ununi elemiş eleğini asmış.
- Teneşire bir osuruk borcu var. — Teneşüre bi osuruç borcu var.

Yeme-İçme/Şişmanlık-Zayıflık

- Bir çiğnem et nereden gelirsin? Bin ayıp açmadan. Bir çiğnem et nereye gidersin? Bin ayıp örtmeye. — Bi çıynam et nereden gelürsün? Bin ayıp açmadan. Bi çıynam et nere gidersün? Bin ayıp örtmiye.
- Bir çiğnem et bin ayıp örter. — Bi çıynam et bin ayıp örter.
- Çok yeme helak olursun, az ye melek olursun. — Çoğ yeme helak olursun, az ye meleyh olursun.
- Elmayı soy ye, armudu say ye. — Almayı soy ye, armudu say ye.
- Şeytana demişler kül yer misin, demiş yağ ile mi? — Şeytana demişler kül yer misin, demiş yağınan mi?

Zalimlik

- Suçlu bağırip suçsuzu korkutmuş. — Suşli bağırip suçsuzi çorçutmuş.
- Zor kapıdan gelende, şer bacadan çıkarmış. — Zor çapıdan gelende, şer bacadan çıçarmış.
- Zulüm ile abat olanın ahiri berbat olur. — Zulumunnan abad olanın ahiri berbad olur.

Zarar-Ziyan

- Aş taşanda kepçenin pahası sorulmaz. — Aş daşanda kepçenin bahası sorulmaz.

Zenginlik/Fakirlik

- Fukaranın hastası, zenginin kahpesi sorulmaz. — Fiğerenin hastası, zenginin kehbesi sorulmaz.
- Öküzü olan akşamdan koşar, öküzü olmayan sabahtan şaşar. — Öküzi olan aħşamdan çošar, öküzi olmiyan sabahtan şaşar.
- Var el titremez. — Var el titiremez.
- Yoktan şeytan bile el çekmiş. — Yoħdan Şeytan bile el çeyhmiş.

20 Deri

21 Kapı sürgüsü

22 Şişmanlamak

23 Raf

- Zengin helvasını yağda pişirir, fakir helvasına un da bulamaz. — Zengin helvasını yağda pişürür, fakir helvasına un da bulamaz.
- Zengin olan arabasını dağdan aşırır, fakir olan düz ovada yolunu şaşırır. — Zengin olan arabasını dağdan aşurur, fakir olan düz ovada yolunu şaşurur.
- Yatsılık²⁴ töredir, olmaya göredir. — Yassınuh töredür, olmiya göredür.

Züğürtlük-Müsriflik

- Boş keseden bir avuç para, sağa savur, sola savur. — Boş keseden bi avuş para, sağa savur, sola savur.
- Hak yoluna vermez mangır, bok yoluna tangur tungur. — Hak yoluna vèrmez mangır, poň yoluna tangur tungur.
- Hesapsız kasabın elinde kalmış bir kuru masat. — Hèsansız ğasabın elinde ğalmış bi ğuri masat.
- İt dirliği ile bey gibi geçiniyor. — İt dirliğiyinnen bey gibi geçinèr.
- Oğlan yer oyuna, çoban yer koyuna. — Oğlan yer oyuna, çoban yer çoyuna.
- Yedim mal, giydim mal, geriye kaldı behtalmal²⁵. — Yédım mal, gèydım mal, gèriye ğaldi behtalmal.

D) Deyimler

Genellikle gerçek anlamından farklı bir anlam taşıyıp çekici bir anlatım özelliğine sahip olan ve kendine özgü bir anlam taşıyan kalıplaşmış söz öbeklerine deyim denir (TDK, 2023: www.tdk.gov.tr). Bu başlıkta Yeşilyurt Köyü ağızında tespit edebildiğimiz deyimler atasözlerinde olduğu gibi alfabetik olarak konu başlıkları altında sırasıyla standart Türkiye Türkçesi ve Yeşilyurt ağızıyla aktarılmıştır. Ayrıca bazıları anlam bakımından da incelenmiştir.

Abartmamak

- Bir at ile bir deve değil — Bi atınnan bi deve değil

Acımak

- Ölmüş ağlayanı yok — Ölmüş ağlıyanı yoň

Aleni/ Açıkça

- Alem aşıkâr — Elem eşgere (Herkesin bildiği)
- Dallı düdük etmek — Dalli düdüyh ètmeyh (İfşa etme)
- Salıncak gidiyor— Sallıncah gider “Herkesè duyurmuş ortaluh sallıncah gider.”
- Tellemteşt etmek — Tellemteşt etmeyh (İfşa etmek)
- Tıngırdatmak — Dıngırdatmaň (Duyurmak) “Bene bi dıngırdataydın.”

Akraba

- Kânaup²⁶ düşmanı — Kânaup düşmani
- Enişte gölgesi, kuşburnu gölgesi — Enişde kölgesi, ğuşburni kölgesi

Aşırılık

- Astarı yüzünden pahalı — Asdari yüzünden bahalı
- Tükenmez ekmek — Tükenmez eyhmeyh “Bu iş bitmez, èy tükenmez eyhmeyh bulduň”

Avlanmak

- Ava kuş — Ava ğuş

Azalamak

- Gobit gobit konuşmak — Ğobit ğobit ğonuşmaň (Azarlı, kaba konuşma)
- Zotu zotuna — Zoti zotuna (Kaba davranışlarla dediğini yaptırmaya çalışmak.)
- Parparayı yedim — Parparayı yédım

Baskı/Biktirmek

- Bandırma altında tutmak/ olmak — Bandırma alltında tutmaň/ olmaň
- Bihuzur etmek — Bèhuzur ètmeyh
- Kandirife sokmak — Ğendırife soňmaň “İnsani ğendırife soňma.”
- Gıbir gıbıra geçirmek — Ğıbir ğıbıra gèçürmeyh “Sabah sabah bizi gıbir gıbıra gèçürdi.”
- Kabağıma dayandı — Ğabağıma dayandı (Önüme dikildi)
- Körü yara karşı vermek — Köri yara ğaşı vèrmeyh
- Sık boğma etmek— Sıh boğma ètmeyh
- Zangoç çivisi — Zongul çivisi “Zongul çivisi gibi tepemde tikilme.”

Beğeni

- Kutnu kumaş — Ğutni ğumaş “Ğutni ğumaş gibi bi ğız/Sanki ğutni ğumaş”
- Süzölmüş altın — Süzölmüş altun “Èle ehlağlı bi uşah ki süzölmüş altun.”

24 Yeşilyurt Köyü'nde kış geceleri yatısı namazından sonra “yatsılık” adı altında çayla birlikte dut, ceviz gibi kuru meyveler tüketme veya hafif bir kahvaltı yapma geleneği varmış. Ancak bu törenin (geleneğin) yerine getirilmesi için “olmaya göredir” şeklinde ailenin maddi durumunun yeterli olması gerektiği atasözünde vurgulanmaktadır.

25 Behtelmalin, sözcük olarak Türkiye Türkçesi veya diğer dillerde tam karşılığı tespit edilememiştir. Cümle içindeki kullanım durumuna bakılınca “beytülmal” sözcüğünün yöre insanının dilinde değişime uğramış hâli olduğu anlaşılmaktadır. Kullanılmayan şeylerin başkalarına kalma durumunu anlatmak için “kaldı behtalmal” anlamında kullanılan bir sözcüktür.

26 Akraba

- Has ipek— Has ipeyh
- Törelî insan (Törelî sözcüğü Yeşilyurt ağzında beğenilen, değerli, önemli anlamında hem değerlendirme hem de yönlendirme olarak oldukça sık kullanılmaktadır.) “Törelî iş, törelî insan, törelî iş gör, törelî insan ol”
- O misilli — O misilli (Çok güzel, çok iyi)
- Yüz ağartmak— Yüz ağartmağ

Beklememek

- Gâvurun yazığı gelir — Gavurun yazuğı gelür
- Matlub etmezdim — Mettub étmezdim (Senden bunu ummazdım)

Benzetmek

- Cendek gibi ağır — Cendeyh gibi ağır.
- Deli koyun gibi — Deli göyun gibi (Oradan oraya anlamsız koşturma)

- Dığanın teki — Dığanın teki
- Ermeni'nin teki — Êrmeni'nin teki

- Gavur ölüsü gibi ağır — Gavur ölüsi gibi ağır.
- Gavurun kadısı gibi — Gavurun ğadısı gibi (Bilgili kişi)

- Gobatinin²⁷ biri — Ğobatinın biri (Kaba saba kişi)
- Göçgenci²⁸ gibi yaşamak. — Göşgenci gibi yaşamak.

- Gumandar²⁹ gibi/Gumandarın teki — Ğomandarın teki (Önder /öncü)
- Hodayının teki — Ğodayının teki (Okuma yazma bilmeyen, cahil)
- Katoliğın teki — Ğatiligin teki
- Kavın³⁰ teki — Kāvın teki
- Kurt osuruğuna benziyor.— Ğurd osuruğuna benziyêr. (Bir orda bir burda olan)
- Kurut cücüğü gibi — Ğurut cuciğı gibi. (Her şeyi her yeri gözetleyen)

- Mudaranın³¹ teki — Mudaranın teki (Zayıf, dayanıksız kişi)
- Rum'un teki — Urum'un teki /Urum gibi
- Rus'un teki — Urus'un teki /Urus gibi
- Sabun gibi atma — Sabın gibi atma “Yêrler buz dutmuş, ayağlarım sabın gibi atêr.”
- Tolasalının³² teki — Tolasalının teki (Yağcı, dilbaz)

- Var ile yok gibi bir şey — Varınnan yoğ gibi bişi
- Yelvenin teki — Yelvenin teki (Gerekli, gereksiz her şeye karışan)
- Yılkının teki — Yıhlının teki (Sorumluz başına buyruk hareket eden)
- Zibil gibi — Zibil gibi (Çok fazla) “Zibil gibi tut³³ tökülmüş.”

Biten/Giden

- Her şey sav sav oldu, tav tav oldu — Her şey sav sav oldi, tav tav oldi.
- Köçünü, külahını topla — Köşünü, külahını topla (Eşyalarını topla git)
- Naklihane etmek — Neħliħene étmeyh “Buralardan neħliħene êdip gêtdi.”

Bitirmek

- Vurun çıksın — Vurun çıħsın “Suli havlayı vurun çıħsın”

Borç / Borçlandırmak

- Borcuna sağır— Borcuna sağır
- Çuhanın kolundan çıkarmak — Çuħanın ğolundan çıħarmağ

Boyun eğmek

- Ağız eğmek/Ağız bükmek — Ağız eğmeyh/Ağız büyhmeyh
- Şanına pirine kalmış — Şanına pirine ğalmış “Ne ğarar vêrürse artuğ onun şanına pirine ğalmış.”

27 Kaba

28 Konargöçer

29 Komutan

30 Kendini beğenen, övünen

31 Zayıf

32 Yağ çeken, laf cambazı

33 Dut

Büyüme

- Bahara semerlik — Bahara semerlüyh
- Ekebüke olmak — Ekebüke olmağ “Ekebüke bi gız olmış.”

Cimri

- Goruna³⁴ sokacak / götürecek — Görüna soğacağ/ götürceyh
- Mıtırın³⁵ teki — Muturın teki
- Tetini yalamak — Tetini yalamağ (Hem cimriler için hem de başkasına muhtaç olmamayı ifade etmek için kullanılır.) “Tetini yaliyér,” “Tetimi yalar da kimsiye el aşmam.”
- Yılan kırmak — Yılan gırğma

Çaresizlik

- Elim kolum bağı — Élim golum bağı
- Guguluz olmuş kalmış — Guguluz olmuş galmiş (Çömelmiş kalmış)
- Kakılıp kalmış — Ğahılıp galmiş

Çıplak

- Ana üryan

Çocuk

- El ulak — Ellulağ “Ellulahlar yétişti”
- Oğul uşak — Oğul uşağ (Çoluk çocuk)

Çok Gezen / Başiboş

- At oğlanı — At oğlani
- Cangur gibi gezmek — Cangur gibi gezmeyh “Cangur gibi bi orda bi burda”
- İpsiz sapsiz — İpsiz sapsiz
- Jandarma atı — Cenderme ati
- Kizir gibi gezmek — Kizir gibi gezmeyh “Kizir gibi düşmiş ortaluğa gezér.”
- Kopuk gibi dolaşmak — Ğopuğ gibi dolaşmağ
- Paldunsuz at gibi — Paldunsuz at gibi
- Salahana gibi dolaşmak — Salahağna gibi dolaşmağ
- Tatar atlısı — Tatar atlısı (Bir o kapiya bir bu kapiya gidip gelen)

Dayak

- Kızılıcık sopası — Ğuzulcuğ zobbasi “Onunki Ğuzulcuğ zobbasi”

Dediğini yaptırmak

- Ellem gullem etmek — Ellem Ğullem étmeyh “Uşağ ellem édti Ğullem édti o Ğızı aldı.”

Değersiz/İstenmeyen

- Bıçaksız et — Piçahsız et
- Çetin gelmek — Çetin gelmeyh “Éle çetin geldi ki, gözümde piçahsız et!”
- Dil vursan delinecek — Dil vursan delineceyh (Ğumaş Ğumaş değıl éle mudara³⁶ ki dil vursan delineceyh)
- Kapiğ³⁷ etmez — Kapiyh étmeyh
- Kapiğ vermem — Kapiyh vérmem
- Kele kürte — Kele kürte (yarım yamalak, değersiz, az)
- Kerih geldi — Kerih geldi (İğrenmek, tiksirmek)

Ders Almak

- Kırkırimi aldım — Kırkırımı aldım
- Parpuzu³⁸ yedim — Parpuzi yédim

Dertleşmek

- Defigam olmak — Defiğam olmağ “Oturduğ birez defiğam olduğ.”

Doğal Şartlar

- At kendini Çoruh'a — At gendın Coruğa (Herhangi bir işi başaramama durumunda kullanılan bir deyimdir.) “Onu da yapamazsan at kendini Çoruh'a.”
- Hava çelpeşük³⁹ — Hava çelpeşüyh (Hava bozuk)
- Kan oynakları — Ğan oynahlari (Kırık-çıkıklarda nisan ve mayıs aylarında yaşanan doğal iyileşme)

34 Mezar

35 Zengin ama cimri olan.

36 Zayıf, cansız, işe yaramaz

37 Rusça'da değersiz para

38 Yaban nanesi

39 Bozuk

- Kiraz ayı — Kirez ayı (Haziran)
- Zemheri ayı— Zehmeri ayı (Ocak)

Doyumsuz/İstek

- Agubun kazı — Abubun ğazi
- Ambar karın — Anbar ğarın
- Afi gafı yutmak — Afi ğafi yutmağ
- Bağazan kapı koy — Boğazan ğapi ğoy
- Dünya tamahı — Dünya temahı

Dua/Beddua

- Allah paklaya — Allah payhliya (Allah seni götüre)
- Ander kalacak — Andir kalacağ!
- Davun değmez — Davun değmez (Sene davun değmez)
- Davun inmeye âdeten — Davun inmiye edeten
- Davunun kökü — Davunun köki
- Dikile başan — Tikile başşan (Mezar taşının dikilmesi)
- Gorbağor olasin! — Ğorbağor olasin!
- Goruna nur yağa — Ğoruna nur yağa
- Gözüne, dizine durmak —Gözüne, dizine durmağ
- Günahı boynuna — Günahi boynuna
- İman dilenecek — İman dileneceyh
- İnkırazın yetiše — İngırazın yetiše
- Kaybana kalasica — Ğaybana ğalasica
- Meccanen affet — Meccanen efet (Karşılıksız affet)
- Rast gelişin kuruya — Rast gelişin ğuriya
- Sıcak yata soğuk kalkasin— İssi yata soyuğ ğağhasın
- Termağ kalasica! —Termağ kalasica!
- Toprak başan —Torpağğ başşan
- Yüzü ardına dönmek — Yüzi ardına dönmeyh

Düşmanlık

- Gölgesine kurşun atmak — Kölgesine ğuşun atmağ
- Kanından içse doymaz — Ğanından içse doymaz

Eğlenmek

- Cankam oynatma —Cankam oynatma

Emek/ Çaba

- Baş açtım yaka yırttım — Baş aştım yağa yırttım
- Canını dişine takmak — Canını dişine tağmağ
- Diş, tırnak olmak — Diş dirnağ olmağ

Engellemek

- Önüne çalı atmak — Önüne çalı atmağ “Bu iş olmasın diye ğızın önüne çalı atèr.”

Ezan Saati

- Hocanın eli kulağında — Ğocanın eli ğulağında “Ezen nêrdeyse oğunur, ğocanın eli ğulağındadır.”

Fırsatçı

- Eşşegi yiyip sıpayı azık almak — Êşşegi yiyip sıpayı azuğ almağ
- Gordan ölüleri çıkarmak — Ğordan ölüleri çığarmağ
- İş bir maslahat iki — İş bir maslahat iggi

Fiziksel Özellik

- Bufağı asılmış — Bufaği asılmış.
- Çırpı bacak — Çırpı bacağ (Zayıf, çelimsiz)
- Ğircon baş — Ğircon baş (Kıvırcık saçlı)
- Kolliğın teki! —Ğolliyin teki! (Bodur)
- Götü yere yakın — Göti yere yağın (Kısa boylu) “Göti yere yağından ğorğ!”
- Gumbuz gundul — Ğumbuz ğundul (Şişman)
- Guziği çıkmış — Ğuzigi çığmış (Kanbur)
- Hozan⁴⁰ tilkisi — Ğozan tilkisi (Sevimsiz, çirkin)

40 Ekilemeyen, taşlı boş arazi

- Leppik burun — Leppiyh burun (büyük yayvan burun)
- Loğlanmış et — Loğlanmış et (Şişman)
- Pastırma yüz — Pasdurma yüz (Esmer yüzlü)
- Pıspıtıl olmak — Pıspıtıl olmak (Şişman, iyi bakılmış)
- Tuşik⁴¹ yüz — Tuşiyh yüz (Asık yüzlü) “Tuşihhlanmış oturmuş”
- Yerden bitme — Yêrden bitme (Kısa boylu)

Geveze

- Ağzının pervazi yok. — Ağzının pervazi yoğ
- Anasının kız zamanından başlamak— Anasının ğız zamanından başlamak
- Başının etini yemek —Başının etini yémeyh

Güçlü

- Çulunu sudan çıkarmak — Çuluni sudan çiharmah “Ben çulumu sudan çiharurum.”

Güvenilmez

- Kiblesi belirsiz — Kiblesi belirsiz
- Ona abuh⁴² olma — Ona abuh olma
- Suyuna pilav salınmaz — Suyuna pilav salınmaz
- Ağzı kalabalık olmak — Ağzı ğalabaluh olmah “Bahdım ağzı ğalabaluh, ona abuh olma”

Hastalık

- Ara yer hastalığı — Ara yêr hasdaluğı (Farklı mevsimlerde yaygın olarak kişilerde görülen nezle gibi bulaşıcı hastalık)
- Bir sesi yerde bir sesi gökte bağırmak — Bi sesi yêrde bi sesi göyde bağırmah
- Çaltkoyun⁴³ yatmak — Çalhoyi yatmah “Hêş gendinde değıl çalhoyi yatêr.”
- Çor vurmuş — Çor vurmuş

Hırsızlık

- Eli uzun — Eli uzun

Hızlı/Yavaş

- Ateş almaya mı geldin? — Atiş almiya mi geldin?
- Ateş alır gibi — Atiş alur gibi
- Az ayak kaldır — Az ayah ğaldur

İsrar/İnat/Yüzsüzlük

- İnat da bir murat — İnat da bi murad
- Kapıyı satın almış — Ğapiyi satun almış
- Yüz göz olmak — Yüz göz olmah

İkna etmek

- Beynine girmek — Bèynine girmeyh

İnanç

- Dünya dert, çeken mert

İnkâr etmek

- Sıyrı inkar — Sıyrı inkar “Dün dedüğüni böğün sıyrı inkar êtdi.”

İsteksizlik

- Ağız otarmak — Ağız otarmah
- Herkese adet, bize ehl-i bidayet — Herkese edet bize ehl-i bedeyet
- Var da çetin yok da çetin — Var da çetin yoğ da çetin

İşine geldiği gibi

- Oha eylen kohli geç — Oha eylen kohli gêş “Ğafasına göre davranêr, oha eylen kohli gêş.”
- Tavşana kaç, taziya tut — Davuşana ğaç, taziya dut

İyilik

- Aziz taziz⁴⁴ — Êziz têtiz “Ğaynanasını êziz têtiz bahdi.”

Kabus görmek

- Kara kura basmak — Ğara ğura basmah

41 Avurt

42 Önemsememe, güvenmeme

43 Sirt üstü yatmak

44 Yüceltme

Kadın

- Kanayaklı — Ğanayaĥlı

Kalıcı

- Dede yerlisi — Dede yerlisi

Kan/Yara

- Ala hařhař “Duvardan dűřmiř, yűzi gűzi ala hařhař!”

Kararsız/Karışık

- Ayam rűzgârı gibi — Ayam őrűzgeri gibi “Bi orda bi burda ayam őrűzgerine benziyer.”
- Ayın oyun — Ayın oyun
- Başlı giren başsız çıkar. — Başlı giren başsız çıkar.
- Çalamatara Allah kurtara — Çalamatara Allah ğurtara

Karşılıksız

- Meccanen çalışmak — Meccenen çalıřmaĥ

Kefil Olmak

- Boyun olma — Boyun olma

Kıskançlık

- Gűzdekin⁴⁵ olmak — Gűzdekin olmaĥ
- İçi dışı çıfıt⁴⁶ dolu — İçi dışı çıfıt doli

Kibir

- Kaleyi almak — Ğalayı almaĥ “Ğalayı almış, kimsiye evallahi yoĥ.”

Kinaye

- Borçluyu saĝlam gűrműř — Borřliyi saĝlam gűrműř
- Caminin tařı mı dűřtű?/ Kalenin tařı mı dűřtű? — Caminin dařı mı dűřdi? /Ğalanın dařı mı dűřdi? “Dűdim dű ne oldi, ğalanın dařı mı dűřdi?”
- Gaip bilici — Ğeyip bilici
- Kafan yastık koymamışım — Ğafan yasduĥ koymamışım “Gideceyhsen gűt ğafan yasduĥ koymamışım!”
- Kışlaya mı gideceksin? — Ğışliya mı gideceyhsin? “Lahana gibi gűymiřsin, ğışliya mı gideceyhsin?”
- Kűrk kemer giydirmek — Kűrk kemer gűydűrmeyh “Sanki bene kűrk kemer gűydűreceyh!”
- Tuĝ⁴⁷ kapmak — Tuĝ kařmaĥ (Sanki bi tuĝ kařmiřuĥ)

Kirli/Pis

- Gogor baĝlamıř — Ğoĝor baĝlamıř
- İtin yalaĝına benziyor — İtin yalaĝına benziyer
- Zir zibil — Zir zibil “Zir zibili temmműzledım.”

Korku

- Ayıdan kor, bokundan kork — Ayudan ğorĥ, poĥundan ğorĥ “Nedűr bu Allah eřĝına ayudan ğorĥ, poĥundan ğorĥ.”

Kötülemek

- Dan etmek — Dan etmek
- Mat etmek — Mat etmek

Kuraklık

- Katre dűřmedi — Ğetire dűřmedi

Kurnazlık

- Davarcıklı⁴⁸ — Davarcuĥlı “Davarcuĝuna toplamış”

Kuyruk

- Poççık başı — Pocciyh başı (Bar ekibinin sonu, kuyruk sonu)

Kűcűmsemek / Kaale almamak

- Dış kapının dış gudiĝi⁴⁹ — Dış ğapının dış ğudiĝi
- İt gelmiş balta getirmiş — İt gelmiş balta getirmiş

45 Yem yiyen bir hayvana bakan aç bir hayvanın imrenmesinden meydana gelen göz zarının sertleşmesi hastalığı (TDK, 2023: www.tdk.gov.tr). Yeřilyurt Kűyű aĝzında insanların imrenme veya kıskanma durumları için de kullanılır.

46 Dűzenbaz, hile

47 Tűrk kűltűrűnde eski Tűrklerden itibaren sancak tepelerine ve hűkűmdar bařlıklarına takılan atkuyruĝu veya sűs.

48 Karın bořluĝu

49 Kűpek yavrusu

- Kemtten⁵⁰ halıları indirecek — Kemtten halıları indireceyh
- Kendi pişirdiğini yemiş. — Gendi pişürdüğünü yemiş “O gendi pişürdüğünü yemiş, oni sayan kim?”
- Veli buyur etmemek— Veli buyur etmemeyh

Küsmek/Darılmak/Kavgalı Olmak

- Burun boğaz — Burun boğaz
- Şişkin olmak — Şişgün olmağ
- Can desem çor⁵¹ yerine geçiyor. — Can desem çor yerine geçêr.
- Ayı kurt olmak — Ayu gurd olmağ
- Zamiyi⁵² eğritmek — Zamiyi eğritmeyh /zamiyi büyhmeyh “Ne olmuşsa zamiyi eğritmiş.”
- Hırsı çıkmak — Hêrsi çıhmağ “Hêrsim çıldı/ hêrslendim.”
- Var bir şişkinliği — Var bi şişgünlüğü

Laf Anlatamamak/ Anlamayan/Öğrenemeyen

- Akli kesmiyor — Ahli kesmêr
- Alnımın derisi çatladı — Annımın derisi çaddadı
- Eşeğin kulağına Yasin oku— Êşşegin gulağına Yasin oğu
- Eşek beyni yemiş — Êşşeyh bëyni yemiş
- Kör izan — Kör izan (Anlaması kıt olan)
- Sen de sen dinle — Sen de sen dinne

Mecburiyet

- Mahsere⁵³ girmek — Mehsere girmeyh
- Yüzünü eline alma — Yüzünü eline alma “Yüzümü elime aldım istedim.”

Memnuniyetsizlik

- Haline el vermemek — Halına el vermemeyh

Menfaat/Beklenti

- Arpalığı kesilmek — Arpaluğı kesilmeyh “Zamiyi eğritmiş, annaşılan arpaluğı kesilmiş.”
- Deve karnı yarılmış — Deve ğarnı yarılmış “Ne varsa orda toplanmışlar sanki deve ğarnı yarılmış.”
- Elini ağzına götürmek — Elini ağzına götürmeyh “Elini ağzına götürse ğarşılığuni ister.”
- Han kapısı — Han ğapısı
- Müsürüğün mü boşaldı? — Müsürüğün mi boşandı?
- Semeri kaşı almak — Semeri ğaşı almağ “Hêyirdür semerin mi ğaşı aldı?”
- Tayı⁵⁴ kaşı almak — Tayi ğaşı almağ

Miras Mahrumiyeti

- Dede mahrumu⁵⁵ — Dede mehrümi

Misafir

- Gelen getirir, giden götürür.— Gelen gêtürür, giden götürür.
- Yukarı gel etmek — Yuħari gel êtmeyh “Ğapılarına ğadar gêtım, bi yuħari gel eden olmadı.”
- Bir ayak gelmek — Bi ayağ gelmeyh “Fazla zamani yoğumış bi ayağ uğradi.”

Müsrif

- Aşhane mi kaynatacaksın? — Aşhana mi ğaynatacaħsın “Niye bu ğadar soğan aldın, aşhana mi ğaynatacaħsın?”

Namuslu/Temiz

- El pak, ayak pak— El payh, ayağ payh

Nasihah/Öğüt/ Uyarmak

- Aklını başına al — Ahlın başan al
- Çeneni kip tut. — Çengen kip dut.
- Diribaş ol — Diri baş ol (Güçlü ol)
- Göz açık ol — Göz açuğ ol

50 Halı ve kilim dokumak için iplerin sarıldığı yuvarlak ağaç.

51 Hastalık

52 Hayvanın başını boyunduruğa sabitlemek için kullanılan demir ya da ağaç çubuk.

53 Kapalı mekân

54 Yük hayvanlarının yükünün bir tarafı.

55 İslam hukukuna göre annenin ve babanın kendi anne ve babalarından önce ölmesi durumunda torunun mirastan kısmen mahrum olmasına Dede Mahrumu denir (Din İşleri Yüksek Kurulu, 2021: 466). Bu deyim zamanla Yeşilyurt ağzında farklı mahrumiyetler için de nükteli olarak kullanılmaya başlanmıştır. “Bizim bahçalar köyün suyundan dede mehrümi.”

- Kabadayı⁵⁶ ol — Ğabadayı ol (Gururlu ol)
- Kafanla mahkeme ol. — Ğafannan mahkeme ol. “Bi otur Ğafannan mahkeme ol ki ben bële nêyderim.”
- Ye Zok’a⁵⁷ kadar budur. — Yê Zok’a Ğadar budur.

Ortalığı Karıştırmak/Dedikodu

- Ayran kavut etmek — Ayran Ğavud êtmeyh
- Bızırniğin⁵⁸ yuvasını deşmek — Bızırniğin yuvasını dêşmeyh
- Çekip uzatmak — Çekip uzatmağ
- Sözlü holatalı — Sözlî holatalı “Söz holata olmiş!”
- Vur anan çakçağına — Vur anan cağçağına

Öfkelenmek

- Şoğurdunu akıtmak — Şoğurduni ağıtmağ (Salyasını akıtmak)

Örnek almak

- Ona şiltanmak — Ona şiltanmağ (Ona güvenerek veya özenerek eylem gerçekleştirme)

Övünmek/Kendini Beğenmek

- Alçağa yer sermez — Alçağa yêr sermez
- Bey ile bacanak — Beginnen bacanağ
- Cıbılın kabadayısı⁵⁹ — Cıbılın Ğabadayısı
- Kavlanmak⁶⁰ — Ğavlanmağ
- Kendini yıldızın yanında görmek — Gendini yıldızın yanında görmeyh
- Partal atmak — Partal atmağ
- Sadırbaşa⁶¹ kurulmak — Sadırbaşa Ğurulmağ

Paylaşma

- Gabal almak — Ğabal almağ (İş paylaşımı veya kızmak, azarlamak) “Bağcanın tutuni toplamayı size Ğabal vêrdim.” “Beni Ğabal aldı.”
- Fişek atmak — Fişeyh atmağ (Kura çekmek) “Fişeyh attuğ üst evleyh bene düşdi.”

Rahatlamak

- Yerleri açılmak — Yêrleri açılmağ “Kaynanası öldi, yêrleri açıldı.”
- Temür evlendi, canı dinlendi. — Temür evlendi, canı dinnendi.

Sağlık

- Eski narha kavuşmak — Esgi nırğa Ğavuşmağ “Ëyleşse bile esgi nırhına Ğavuşamaz o.”

Sahiplik

- Mıhat olma — Mıhat olma / mıhiyat olma (Sahip çıkma)

Saldırgan/Zorba

- Alikıran baş kesen — Aliğıran baş kesen
- Döver ağlamaya bırakmaz — Döger ağlamiya birağmaz
- Temiz ayakkabı değil — Temmüz ayağğabi değil
- Zaloğlu Rüstem kesildi başımıza — Zaloğlı Rüsdem kesildi başımıza

Sanmak

- Ölmeyi bayılmaya benzetme — Ölmeyi bayılmıya benzetme

Saygısız/Kötü

- Çubuğu kemkin⁶² üstüne koymak — Çubuği kemkin üstüne Ğoymağ (Kural tanımamak) “Hepten çubuği kemkin üsdüne Ğoydi.”
- Gavurdan eşet — Gavurdan eşet
- İt anağını⁶³ tanımıyor — İt anağını tanımêr (Birinîni diğêrini adam yerine koymaması)
- Sütü bozuk — Südi bozuğ

Sebeplik

- Dil islatma — Dil islatma “Bu işe dil islatanın gori siğha”

56 Türkiye Türkçesi’ndeki zorba karşılığının aksine Yeşilyurt ağzında gururlu, övünen, eyvallahı olmayan anlamında kullanılır.

57 İspir Bahçeli Köyü Çamlıtepe Mahallesi’nin eski adıdır. Yeşilyurt Köyü sakinleri eski dönemlerde buranın üst kısımlarındaki çalılıklardan odun temin etmek için giderlermiş. Zamanla bu durum deyimleşmiş.

58 Bal vermeyen sarı yabani arı

59 Eksiklerine rağmen kendini beğenen, böbürlenen anlamında kullanılır.

60 Övünme karşılığında kullanılan sözcüktür.

61 Evin en önemli köşesi.

62 Harman döveni/tahtası

63 Hayvanların yatıp yuvarlandıkları tozlu yer.

Sebepsiz

- Gayri hak yere — Gayri hak yere

Sır Tutan/ Suskun Olan

- Ağzı mühürlü — Ağzı möhürli
- Ağzını bıçak açmıyor. — Ağzını piçalış aşmır.
- Altına bir söyler gümüşe iki. — Altına bi söyler gümüşe iggi.
- Kanını içine akıtmak — Ğanını içine ahıtmağ

Sorumluluk

- Eli ateşte olmak — Eli atışda olmağ “Gelecem dedise eli atışda olsa gelir.”
- Öz vebali boynuna — Öz nabali boynuna
- Meram etmek — Merem etmeyh

Sorun / Sıkıntı

- Eşeğın büyüğü pagda⁶⁴ — Êşşegın böyügi payda (Sorunun büyüğü geride)
- Sintinelik çekmek — Sintünelüh çeyhmeyh (Zorluklara katlanmak)

Şakalaşmak

- Henek⁶⁵ etmek — Heneyh etmeyh

Şaşırma

- Ağzım açık kaldı — Ağzım açuğ ğaldi
- Ahmet’in öküzü gibi bakmak — Ehmed’in öküzü gibi bağmağ
- Amanımız dumanımıza karıştı — Amanımız dumanımıza ğarışdı

Taraf Olmak

- Ağzını süpürmek — Ağzını süpürmeyh

Tasarruf

- Dişinden tırnağından kesmek — Dişinden dırnağından kesmeyh
- Kolanları⁶⁶ sıkamak — Ğolanları sığmağ “Onnar da birez ğolanını sığsın.”

Umursamaz/Sorumsuz/Tembel

- Aç eşeğim, dinç eşeğim — Ac eşşegim, dinc eşşegim
- Bir taşla düşmez — Bi daşınnan düşmez
- Çok da telaşımaydı — Çoğ da talaşımaydı
- Emir, hüküm elinde — Emir, hüküm elinde
- Fistik dökmek — Fıstiyh töyhmeyh (İşi kaytarmak)
- İbdinini bozmamak — İbdinini bozmamağ (Duruşunu bozmamak)
- İstifini bozmamak — İsdifini bozmamağ “Beni gördi isdifini bozmadi, it gelmiş balta getürmiş sanki.”
- Maf geçmek — Maf geçmeyh (İşi kaytarmak)
- Mitil⁶⁷ mitil dolaşmak — Mitil mitil dolaşmağ (Üşengeç, ağır ayak)
- Taşa değil başa — Daşa değil başa “Êle de söz dinner ki, daşa değil başa!”

Umutsuzluk

- Elini eteğini silip çıkmak. — Elini eteğini silip çığmağ.

Unutmak

- Aklım defter değil — Ahlım defter değil

Utanmak

- Ar etmek — Ar etmeyh
- Yüz dediğın etten — Yüz dedüğün etten

Uyumak

- Uyku uykuyu getirir. — Yuğhi yuğhiyi getürür.

Uzak Durmak

- Su sahibine dokunmamak — Su sahabına toğunmamağ “Su sahabına toğunmadan işi helletti.”

Üzülme/Zoruna Gitmek

- Alımımı aldım — Alımımı aldım “O sözü duydum ya ben alımımı aldım.”
- Kan damlatmak — Ğan damlatmağ

64 Yıkılmış, harebe, uçurum ev.

65 Şaka yapma, alay etme.

66 Semeri eşeğın karnı altından bağlamaya yarayan kemer.

67 Yerinden kalkmaya üşenen, tembel

- Kanlı yaş ile ağlamak — Ğanni yaşınnan ağlamağ “Éle zoruma gétti ki oturdum Ğanni yaşınnan ağladım.”
- Öyle meraklandım ki — Éle merahlılandım ki

Vazgeçmek

- Çızdım oynamam — Cızdım oynamam

Yalvarma

- Elim yakanda kalsın. — Elım yağanda ğalsın. “Dédüğümi yapmazsan elim yağanda ğalsın.”
- Siz bilirsiniz /Sen bilirsın — Siz bilürsüz/Sen bilürsün “Siz bilürsüz étmeyin éylemeyin!”

Yaranmak/Kayırmak/Savunmak

- Kerman⁶⁸ külah dönme — (Birine yaranmak için koşturma.) “Öni sıra kerman külah döndi durdi.”
- Onu sıtarmak⁶⁹ — Oni sıtarma “Oni bene sıtarma!”

Yaramaz Çocuk

- Kerman dönme — “Ayağların üstüne kerman dönip durma.”
- Köçek gibi dönmek — Köçeyh gibi dönmeyh “Köçeyh gibi dönip durma.”
- Kurt götü yemek — Ğurt göti yémeyh “Az otur dinnen, ğurt göti mi yedin?”
- Kuyruğunu kıvır — Ğuyruğun ğıvır
- Urum dakika durmamak— Urum dekke durmamağ

Yorulmak/Çok Çalışmak

- Ayaklarıma kara sular indi — Ayağlarıma ğara sular indi
- Cırığım çıktı/ Cırığini çıkarma — Cırığım çıhdi/ Cırığini çıharma
- Hıncı hamur — Hınci hamur
- Yorgun öküzün ıslık canına — Yorğun öküzün sılığ canına

Zarar Görmek

- Mihri bana dokunmasın — Méhri bene toğunmasın (Zararı bana dokunmasın)
- Okka altına gitmek— Hoğka altına gitmeyh “Bu iş düzelmezse hoğka altına giden sen olursun”
- Tuz tokmağı — Duz toğmağı “Olmuşım elinde duz toğmağı!”

Zenginlik/Fakirlik

- Böbreğini yağa gömmek — Bölbeğini yağa gömmeyh “Zengin ğızınnan evlenip bölbeğini yağa gömmiş.”
- Çubuklu ahbin — Çubuğlı ahbin (Uşah istiyérmış, çubuğlı ahbinnari mi ğalacağ?)
- Derim deşim — Derim deşim (Çok fazla mala mülke sahip olmak)
- Foka gitmek — Foğa gétmeyh (Bolca bulunması)
- Genere⁷⁰ kalmak — Ğenere ğalmağ (Elinde avucunda az bulunmak)
- Yonga ile kaşınmak — Yunğayınnan ğaşınmağ (Fakir olmak)

Sonuç

Bu çalışmada mekân olarak Erzurum İspir Yeşilyurt Köyü söz varlığı incelenerek Türkiye Türkçesi dil literatürüne katkı sağlanmak hedeflenmiştir. Çalışma Erzurum, Çoruh Boyları ve İspir üzerine yapılacak bundan sonraki araştırmalara katkı sağlayacaktır. Bahsi geçen yerler için yapılacak daha geniş çalışmalar bu çalışmayı güçlendirmesi açısından da önemli olacaktır.

Sosyal, kültürel, tarihsel değerlerin taşıyıcısı ve toplumsal birliktelik ile millî kimliğin şekillenmesinde temel taş olan dilin konu edildiği bu çalışma sonucunda tarihsel yaşanmışlıkların, dinî inancın, örf adet ve kültürel değerlerin, toplumsal temasların, ekonomik etkinliklerin ve coğrafi şartların söz varlığını şekillendirdiği tespit edilmiştir (Turan, 2019: 24). Buna göre;

- Türkiye Türkçesi yazı dili ile Yeşilyurt Köyü ağız arasında ses değişimlerinin olduğu, coğrafi yakınlıktan dolayı özellikle Azeri Türkçesi ile birtakım benzerliklerin bulunduğu görülmüştür.
- Eski Türkçe, Azerbaycan Türkçesi, Kıpçak Türkçesinin yanı sıra tarihsel süreçte bölgede var olmuş veya bölge ile yakın teması bulunmuş milletlerin etkisiyle Ermenice, Gürcüce, Rusça, Farsça, Arapça gibi dillerden kelime geçişleri olduğu tespit edilmiştir.
- Yöre insanının tarihsel geçmişte farklı milletlerle geçirdiği birlikteliklerin söz varlığına etkisi sadece kelime geçişleriyle sınırlı kalmamış aynı zamanda yaşanmışlıkların tarihsel yaralar oluşturduğu ve bunun da söz varlığına yansıdığı görülmüştür. Mesela tartışılan kişinin “Urum’un, Urus’un veya Ermeni’nin teki” şeklinde tanımlanması tarihsel yaraları anlatması açısından dikkate değer verilerdir.
- Tarihsel geçmişin dile etkisinin ayrıca coğrafya isimlerinde yaşıyor olması da tespitlerimiz arasındadır. MÖ II. yüzyılda bölgeye gelen Bulgar Türklerinin adını taşıyan Barkar/Bayğar gibi coğrafi adların bölgede hâlâ aktif kullanılması buna örnektir.
- Köyün 3 km altından geçen Çoruh Nehri’nin ve çetin kış koşullarını rahat geçirmek amacıyla yöre halkının odun temin etmek için gitmek mecburiyetinde kaldıkları Hemsin, Zok gibi yerlerin adlarının incelenen dil malzemesinde görülmesi iklim ve coğrafi şartların söz varlığına etkisini ortaya koymaktadır. Ayrıca bölgede çokça bulunan kurt ve ayı gibi yabani hayvanların atasözleri ve deyimleri şekillendirmesi de coğrafi konumun etkileri arasında değerlendirilmektedir.

68 Yün eğirme aracı

69 Kayırmak, savunmak

70 Fakir

- Dinî inancın dua, beddua, kader, sabır, kanaat ve adalet çerçevesinde yörenin dilini etkilediği görülmüştür. Özellikle “gor” ile başlayan birçok deyim bulunması bu durumun kanıtları arasındadır.
- Örf adet ve kültürel değerlerin çağlar aşırı dilde yaşaması yine çalışmada elde edilen sonuçlar arasındadır. Mesela, “Gurut cücüğü” iki bin yıllık bir Türk yemek kültürünün deyimleşmiş hâlini kanıtlaması açısından önemlidir. Ayrıca Türk kültüründe Eski Türklerden itibaren egemenlik sembollerinden biri olan “tuğ kapmak” sözcüğünün ve yine Eski Türklerde sözlü hukuk kurallarını oluşturan “töre” sözcüğünün Yeşilyurt Köyü ağzında oldukça sık yer bulması çalışmada tespit edilen sonuçlardır.
- Atasözleri ve deyimlerde eşek, öküz, inek, ot, süt, kempt, kemk, semer gibi sözcüklere sıkça rastlanması yöre insanının ekonomik etkinliklerinin dil varlığına etkisini ortaya koymaktadır.
- Çalışma sahamız olan Yeşilyurt Köyü sınırları dâhilinde bir kalenin var olması da yine söz varlığını etkilemiştir. Buna göre “Öl kalede, kal kalede, işin yoksa yat kalede,” “Kalenin taşı mı düştü?,” “Kaleyi almak” gibi atasözleri ve deyimlere rastlanmıştır.
- Yeşilyurt Köyü’nün yaşam koşulları açısından zor bir coğrafyaya sahip olması yöre insanının sürekli bir çaba içerisinde olmasını zorunlu hâle getirmektedir. Bunu “çalış, düşmana kalsın, dostu muhtaç olma,” “emeksiz yemek olmaz,” “sahipsiz mal olsa dağ taş mal olur,” “gaile sahibine sohbet haramdır” gibi sürekli gayrete yönlendiren, ele karşı uyarıp bireyi güçlendirmeyi hedefleyen atasözleri ve deyimlerde görmek mümkündür.
- Zorlu coğrafi şartlar ve ağır çalışma koşullarına rağmen “Ölmüş eşek geziyor, nalını mihini soya,” “böbreğini yağa gömmek,” “aç eşeğim dinç eşeğim,” “eşeğin büyüğü payda,” “cibılın kabadayısı,” “bizim katır kulun getirecek komşular izin vermiyor” gibi nüktedan bir anlatım da Yeşilyurt Köyü söz varlığında tespitlerimiz arasındadır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Declaration of Interests: The author declare that they have no competing interest.

Funding: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar

- Aka, İ. (2012). Timurlular. *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 41, 180–184.
- Aksoy, Ö. A. (1993). *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü II*. İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Beydilli, K. (1988). *1828–1829 Osmanlı- Rus Savaşında Doğu Anadolu’dan Rusya’ya Göçürülen Ermeniler*. Türk Tarih Kurumu Yayınları Belgeler, XIII(17), 365–434.
- Budak, D. A. (2012). Erzurum Ağzı Söz Varlığında Eski Türkçenin İzleri. *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 7(4), 629–646.
- Çakır, İ. E. (2009). 1642 Tarihli Avarız Defterine Göre İspir Sancağı. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research*, 2(8), Summer, 109–122.
- Daşdemir, M., & Efendioğlu, S. (2016). Kars ve Erzurum Ağzlarında Rusça Ödünç Kelimeler. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 55, 159–178.
- Din İşleri Yüksek Kurulu. (2021). *Fetvalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Dahiliye Vekaleti Mahallî İdareler Umum Müdürlüğü. (1933). *Köylerimiz, Köy Kanunu Tatbik Olunan ve Olunmayan Köy İsimlerini Alfabe Sırası ile Gösterir*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ertekinioğlu, S. (2013). Ahlat Ağzı’nın Türkçe Söz Varlığı Üzerine. *Türk Dilleri Araştırmaları*, 23(2), 163–203.
- Gemalmaz, E. (1973). *Erzurum ili ağzları* (Tez No: 367230). [Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi].
- İçişleri Bakanlığı İller İdaresi Genel Müdürlüğü. (1968). *Köylerimiz 1968*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İçişleri Bakanlığı İller İdaresi Genel Müdürlüğü. (1982). *Köylerimiz 1981*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İçişleri Bakanlığı. (1946). *Türkiye’de Meskun Yerler Klavuzu, Ankara Başbakanlık Devlet Matbaası*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İnbaşı, M., & Çakır, İ. E. & Demir, S. (2014). *1642 Tarihli Erzurum Eyaleti Mufassal Avarız Defteri (Erzurum-Tortum-İsbir-Hinis-Pasin)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kamacı, D. (2011). Erzurum Yöresi Ağzlarından Derleme Sözlüğü’ne Katkıları. *Mediterranean Journal of Humanities*, 1(1), 157–164.
- Kırzioğlu, M. F. (1963). Lehçe-i Erzurum Yazmasındaki Halk Sözleri. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 10, 195–243.
- Kırzioğlu, M. F. (1992). *Yukarı-Kür ve Çoruk Boyları’nda Kıpçaklar*. Ankara: Tarih Kurumu Yayınları.
- Köymen, M. A. (1998). *Selçuklu Devri Türk Tarihi*. Ankara: Tarih Kurumu Yayınları.
- Ksenophon, (1998). *Anabasis (Onbinlerin Dönüşü)*, (Çev. Tanju Gökçöl). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Menz, A. (2009). Erzurum Ağzında Ermenice Ödünç Sözcükler. Workshop on Turkish Dialects II Orient-Institut Istanbul. *Türk Dilleri Araştırmaları*, 19, 89–106.
- Morkoç, A. N. (2016). Erzurum’un Kuzey İlçelerinde Keramik Tarihlendirmeleri. *Kafdağı*, 1(1), 1–28.
- Oy, A. (1991). Atasözü. *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 4, 44–46.
- Özaydın, A. (2009). Saltuklular. *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 36, 56–57.
- Özger, Y. (2009). XIX. Yüzyıl Ortalarında İspir Kazasında Vakıflar (Evkâf Nezâreti Defterlerine Göre). *Karadeniz Araştırmaları*, 6(21), 31–47.
- Pehlivan, M. (1984). *En eski çağlardan Urartu’nun yıkılışına kadar Erzurum ve çevresi*. (Tez No: 37219). [Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].

- Sümer, F. (1989). Akkaoyunlular. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2, 270–274.
- Sümer, F. (2001). Karakoyunlular. *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 24, 434–438.
- Sümer, F. (2012). Tuğrul Şah. *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 41, 346–347.
- Teymurlu, Z. & Emiroğlu, Z. (2016). Azeri Türkçesi ve Türkiye Türkçesi Ağzlarındaki Söz Varlığının Temel Özelliklerine Dair. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4(24), 264–276.
- Toparlı, R., & Vural, H. & Karaatlı, R. (2007). *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık İstatistik Genel Direktörlüğü. (1937). *Genel Nüfus Sayımı, Köyler Nüfusu 1935*, 59, İstanbul: Hüsnü Tabiat Basımevi.
- Türkiye Cumhuriyeti Dâhiliye Vekâleti Nüfus Müdüriyet-i Umûmiyesi. (1928). *Son Teşkilât-ı Mülkiyyede Köylerimizin Adları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Türk Dil Kurumu. (2009) *Türk Dil Kurumu Sözlükleri*, <https://sozluk.gov.tr/>
- Turan, L. (2019). *Türk Dili I*. (Ed. Rifat Kütük). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını.
- Türkiye İstatistik Kurumu. (2021, Aralık). *İllere Göre İl/ilçe Merkezleri İle Belde/Köy Nüfusları*. https://www.tuik.gov.tr/duyuru/favori_raporlar.
- Ünsal, V. (2015). İspir Kaleleri. *Ahi Evran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2(1), 53–75.
- Yavuz, F., & Özkan, M. (2022, Şubat 1). *1835 Yılı İlk Nüfus Sayımında İspir*. İspir Kaymakamlığı, <http://www.ispir.gov.tr/1835-yilinda-ispir>.
- Yılmaz, İ. (2014). 19. Yüzyılın Son Çeyreğinde İspir Kazasının İdari Yapısı ve Nüfusu. *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi Journal of Social Sciences*, 53, 49–62.
- Yılmaz, N. (2019). Erzurum Ağzında Kullanılan Bazı Arapça Kelimeler. *Doğu Esintileri Dergisi*, 11, 245–255.
- Yuvalı, A. (2000). İlhanlılar. *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 22, 105–108.
- Yücel, M. U. (2022). Kıpçaklar. *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 25, 421–423.
- Yücel, Y., & Sevim, A. (1991). *Osmanlı Klasik Döneminin Üç Hükümdarı Fatih- Yavuz,-Kanuni*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Structured Abstract

Language, which is the bearer of social, cultural, and historical values, is also the cornerstone of social unity and national identity. In order to contribute to the discovery of the local richness of Turkish language and culture, the vocabulary of Yeşilyurt Village, which is connected to the İspir district of Erzurum, has been examined in this study. Yeşilyurt Village is located in the Eastern Black Sea Region of the Black Sea Region, above the Çoruh Valley and at the foot of the Kaçkar Mountains.

The theme of our study area with the Turks dates back to the 7th century BC to the Scythians. The region, which came under Seljuk rule since the 11th century, passed under Ottoman rule as a result of the 1514 Battle of Çaldıran. While Yeşilyurt Village was under Ottoman rule, it was recorded as a place where Muslims and non-Muslims lived in the 1600s and only Muslims in the 1800s, under the name Ahbirik. In the Republican era, its name was changed to Yeşilyurt.

Yeşilyurt Village, located at the intersection of the Eastern Black Sea and Eastern Anatolia, has a rich linguistic presence. However, in the last 50 years, local dialect features in the region have been forgotten, as there has been intense migration to big cities.

Vocabulary, which develops depending on the history and cultural richness of societies, also ensures the transfer of culture to future generations. Recording the vocabulary in the dialect of Yeşilyurt Village is important in terms of both conveying the regional culture to future generations and keeping the local dialect form alive. In this study, which aims to contribute to the Turkish local language literature, first of all, the sound change samples in the dialect of Yeşilyurt Village according to Türkiye Turkish were examined. According to this, it has been observed that there are phonetic changes between the written language of Turkey Turkish and the dialect of Yeşilyurt Village and the similarity of dialects with Azeri Turkish in particular due to geographical proximity.

Another title examined in the study was word transitions. Accordingly, it has been investigated whether there are word transitions from languages such as Old Turkish, Azerbaijani Turkish, Kipchak Turkish, Armenian, Georgian, Russian, Persian, and Arabic originating from geographical and historical interaction to the dialect of Yeşilyurt Village. Significant results were obtained in both word transitions and geographical naming.

The proverbs and idioms in the dialect of Yeşilyurt Village have been examined in detail in the study with the subject headings. It has been seen that the physical conditions of the geography, economic activities, religious beliefs, and cultural values shaped the proverbs and idioms.

This study will contribute to future research on Erzurum, Çoruh tribes, İspir, and Yeşilyurt Villages. In addition, this study will be further strengthened with future studies for the mentioned places.



Yeni Bir Halkbilimi Türü Olarak “Yalan”

“Lie” as a New Folklore Genre

Ramazan SEZGİN

Atatürk Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyat
Bölümü, Erzurum, Türkiye

Department of Turkish Language
and Literature, Atatürk University,
Faculty of Letters, Erzurum, Turkey



Öz

Yalan, halk arasında yaygın bir şekilde kullanılan sözlü kültür ürünüdür. Günlük hayat içerisinde, zor durumda kalındığında, tepki almamak, olayları geçiştirmek, gerçeğin ortaya çıkmasıyla oluşacak sorunlara engel olmak, iyimser görünmek, üzmemek veya mutlu etmek gibi çeşitli amaçlarla bireyler tarafından sıkça kullanılmaktadır. Bu anlamda günlük hayatın vazgeçilmezleri arasında bulunmaktadır. Bununla birlikte yalana çeşitli halk inançlarında, geleneklerde, düzenlenen ritüellerde, anlatılar bünyesinde ve kültürün farklı alanlarında başvurulmaktadır. Bahse konu olan durumlar dahi halk kültürü içerisinde yalanın ne denli yaygın şekilde kullanıldığını gösterir niteliktedir. Yalan sözleri olarak değerlendirilen kalıplaşmış veya halk arasında sıklıkla kullanılan yalanlar ise konunun diğer tarafını oluşturmaktadır. Halk arasında belirli meslek gruplarına, toplumsal statüleri ve çeşitli bağlamlara özel ve o alanda yaygınlaşan yalanlar yer almaktadır. Dolayısıyla söylenen kimi yalanlar, bireyin toplum içerisindeki yerini ve rolünü belli eder niteliktedir. Ayrıca belirli bir toplum veya yöre halkı arasında sıklıkla söylenen yalanlar derlenip incelenerek bölge halkı hakkında çeşitli bilgilere ulaşma imkânı mevcuttur. Yalanın kullanım amaçları ve alanları, bağlamları, işlevleri, kullananların toplum içerisindeki rolleri vb. düşünüldüğünde halk bilgisi içerisindeki yeri yadsınamayacaktır. Bahse konu olan hususlar ve bu hususlar gibi diğer bazı konular yalanın halkbilimi türü olup olamayacağını akla getirmektedir. Bu çalışmada yalanın halkbilimi türü olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği incelenecektir. Türler konusunda net bir çalışma bulunamamış, bu konudaki tartışmalar çeşitli şekillerde olmakla birlikte halkbilimi türleri açısından müstakil bir çalışmayla karşılaşılmamıştır. Ayrıca türler üzerine hazırlanan çalışmaların geneli itibarıyla anlatılardan (mit, masal, efsane vb.) bahsettiği görülmüştür. Bunlara karşın mevcut çalışmalardan faydalanarak yalanın halkbilimi türü olup olmadığı incelenmiş, hangi açılardan halkbilimiyle ilişkilendirilebileceği saptanmış ve halk kültüründeki yeri hakkında bilgi verilmiştir. Çeşitli yönleriyle halkbilimi ile ilişkilendirilebilen ve yakın bir bağı bulunan yalanın, yapılan inceleme ve değerlendirmeler sonucunda halkbilimi türlerinden birisi olarak kabul edilmesi önerilir.

Anahtar Kelimeler: Halkbilimi, Kalıp Sözler, Tür, Yalan, Anlatı.

ABSTRACT

Lie is a product of oral culture that is widely used among the people. In daily life, it is frequently used by individuals for various purposes such as not getting a reaction when faced with a difficult situation, glossing over events, preventing problems that may arise with the emergence of the truth, appearing optimistic, not upsetting, or making them happy. In this sense, it is among the indispensable parts of daily life. However, lying is used in various folk beliefs, traditions, rituals, narratives, and different areas of culture. Even the cases in question show how widely the lie is used in folk culture. The other side of the issue is the stereotyped or frequently used lies, which are considered to be lies. Among the public, there are lies that are specific to certain occupational groups, social statuses, and various contexts and are widespread in that field. Therefore, some lies told reveal the place and role of the individual in society. In addition, it is possible to reach various information about the people of the region by compiling and examining the lies that are frequently told among a certain society or local people. The purposes and areas of use of the lie, its contexts, functions, the roles of the users in society considered, and its place in public knowledge cannot be denied. The aforementioned issues and some other issues such as these bring to mind whether the lie can be a folklore type. In this study, it will be examined whether the lie can be evaluated as a folklore genre. A clear study on the genres could not be found, and although the discussions on this subject were in various forms, no independent study was encountered in terms of folklore genres. In addition, it has been seen that the studies on genres generally refer to narratives (myth, tale, and legend). On the other hand, by making use of the existing studies, it was examined whether the lie is a folklore type, it was determined in which aspects it could be associated with folklore, and information was given about its place in folk culture. As a result of the examinations and evaluations, it was concluded that the lie, which can be associated with folklore in various aspects and has a close connection, should be accepted as one of the folklore genres.

Keywords: Folklore, Formulative Expressions, Genre, Lie, Narrative

Geliş Tarihi/Received: 11.04.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 07.06.2023

Yayın Tarihi/Publication Date: 14.07.2023

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Ramazan SEZGİN
E-mail: ramazansezgin2558@gmail.com

Atıf: Sezgin, R. (2023). Yeni Bir
Halkbilimi Türü Olarak “Yalan”.
Turcology Research, 78, 367-376.

Cite this article as: Sezgin, R. (2023).
“Lie” as a New Folklore Genre. *Turcology
Research*, 78, 367-376.



Content of this journal is licensed
under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial 4.0
International License.

Giriş

İngilizcede “Lie,” Arapçada “Kezib” olarak ifade edilen yalan, Türk Dil Kurumu [TDK] Güncel Türkçe Sözlük içerisinde “Doğru olmayan, gerçeğe uymayan söz, kırım; “Yalancı kimse,” “Uydurma” anlamlarıyla karşılanmaktadır. Yalan, doğru ve gerçek olmayan, hedef kişiyi aldatma amacı taşıyan ve bireylerin bilinçli şekilde yerine getirdiği söz ve davranışlar olarak tanımlanabilir. Günlük hayat içerisinde yaygın şekilde başvurulan ve insanlar tarafından sıkça kullanılan yalan, halkbilimcilerin ilgisini çekmemiştir. Bu duruma sebebiyet veren hususun, toplum içerisinde yalanın olumsuz bir unsur olarak görülmesinden kaynaklı olduğu düşünülmektedir. Bununla birlikte inançlarda (Yahudilik, Hristiyanlık, İslamiyet) da yalanın hoş görülmemesi ve çoğu zaman yasak edilmesinin etkisi söz konusudur. Öyle ki halk inançlarında dahi yalan söyleyen kişinin taş kesileceğine inanılmaktadır.¹ Yalan, hayatın çeşitli alanlarına sirayet etmekte, mesleklerin veya çeşitli sosyal grupların kendilerine özgü yalanları olduğu görülmektedir. Yalan, grup üyeleri arasında da önem taşımaktadır. Grup üyelerinden birisi grup dışındaki kişiye yalan söylemişse, gruptaki diğer üyeleri de uyarıp kendilerine bir şey sorulduğunda aynı yalana başvurmaları gerektiğini hatırlatır. Bunu ihlal eden kişiler gruptan uzaklaştırılmaya cezalandırılır. Dolayısıyla yalan, bahse konu olan şekilde kullanıldığı anda örgütlenmeye hizmet etmektedir. Bu durumda yalanı ifşa etmek grubun dağılmasına sebebiyet verecekken yalan, etrafında grup bireylerini toplayarak birlikteliği sağlamaktadır. Yalan, bu şekilde kimi zamanlar grubu ayakta tutan unsurlardan birisi konumuna gelmektedir. Toplum içerisinde örgütlenmenin, grup kurmanın, halk toplulukları oluşturmanın ne denli önemli olduğu düşünüldüğünde yalanın toplum içerisinde taşıdığı kritik rol anlaşılacaktır. Söz gelimi, içinde yaşanan topluluk içerisinde bir diğerinin kalbini kırmamak, ona sert davranmamak, toplumsal ilişkileri bozmamak adına çeşitli şekillerde yalana başvurulmaktadır. Örneğin, misafirlığe gidilen bir evde yapılan yemeğin kötü olmasına rağmen ev sahibine tam aksi söylenmektedir. Bu örnekler çeşitlendirilebileceği gibi yalanın toplum ilişkilerinde taşıdığı önem de açıklığa kavuşmaktadır. Bu anlamda yalan, bir arada yaşayan insanlar için mutlaka başvurulan bir yöntemdir.

Yalan ile kültürün yakın ilişkisi söz konusudur. Dünyanın önde gelen yalan araştırmacılarından Ekman (2021: 276), yalan söyleyen ile yalan söylenenin farklı kültürlerden olmasını, yalanın anlaşılması noktasında daha zorlayıcı olarak değerlendirir. Leslie (2014: 240) ise yalanların yaratılmasını ve yalanlara karşı verilen tepkilerin imgelem, dil ve kültürle donatılmış tür olmanın vazgeçilmez bir özelliği olarak değerlendirmektedir. Bununla birlikte toplum içerisinde yalancı şahitlik yapan kişilerin bulunduğu ve bunların neredeyse ‘meslek’ hâlini aldığından bahsedilmelidir (Tanpınar, 1969: 204). Alkış, kargış, atasözü, deyim, tekerleme gibi sözlü kültür ürünleri bünyesinde de yalanla karşılaşmaktadır. Kimi halk inançlarında, geleneklerde, anlatılarda yalandan faydalanılmıştır. Halk hayatında (*folk life*) bu denli yaygınlık gösteren konu, şimdiye kadar halkbilimciler tarafından pek ilgi görmemiştir. Yalanın, halkbilimi türü olup olmadığının sorgulanacağı bu çalışmayla halkbilimcilerin dikkatinin çekilmesi de amaçlanmaktadır. Yalan metinleri veya sözleri belirli bir disiplin dahilinde derlenmiştir. Bunların tümünü derlemek elbette imkânsızdır fakat halk arasında yaygın şekilde kullanılan yalanlar dahi ilgi çekmemiş ve toplanmamıştır. Bu şekilde meslek gruplarına, toplumsal statülere ait yalanlar ve belirli bağlam veya konularda başvurulan yalanlar toplanıp derlenebilir. Bu konu ve daha fazlası hazırlanmakta olan “Türk Folklorunda Yalan”² adlı yüksek lisans tezinde incelenmektedir. Halkbilimciler arasında yalan konusu birkaç çalışmanın dışında göz ardı edilmiştir. Mevcut çalışmalar ise genel olarak folklor ve yalan ilişkisini açıklamaktan ziyade belirli konuların örneklemini oluşturmaktadır.³

Tür konusunda -mevcut çalışmalarda- çoğunlukla mit, masal, efsane, hikâye gibi anlatılar üzerinden gidilmiş, bu konular dahi açık, anlaşılır çözümlere kavuşturulmamıştır ve tartışmalar devam etmektedir. Bunun yanında ‘halkbilimi türleri’ üzerine kayda değer geniş çaplı bir tanım ve çalışma bulunmamaktadır. Bu konu üzerine mevcut çalışmalardan yola çıkarak yalanın tür olup olmadığı mevzubahis edilmiş, yalanın hangi alanlarda kullanıldığı, ne şekilde var olduğu, hangi açılardan tür olarak değerlendirilmesi gerektiği konuları aydınlatılmaya çalışılmıştır.

Halkbilimi Türü Olarak Yalan

Türler üzerine çeşitli görüşler bulunmasına ve geçmişten bugüne halkbilimcilerin zihnini meşgul etmesine karşın bu konudaki tartışmalar bitmiş değildir. Bununla birlikte ortada net sonuçlara yer veren bir çalışma bulunmamaktadır. Tür konusundaki belirsizlik hâlâ devam etmesine rağmen mevcut çalışmalardan hareketle türün ne olduğu hakkında bilgi verilmeye çalışılacak ve yalan, bu bağlamda değerlendirilerek tür olup olmadığı belirlenecektir. Tür tanımı yapılırken çoğunlukla anlatılar esas alınmış, diğer halkbilimi türleri dikkate alınmamıştır. Bu durum anlatıların dışında kalan halkbilimi türlerinin yeterince ciddiye alınmadığını göstermekle birlikte halkbilimi bağlamında türün tanımında da eksiklik oluşturmaktadır.⁴ Edebî çalışmalarda yer alan tür teorisi üzerine şekillenen folklor türleri teorisi, amaçsız hâlde gelmiştir; folklor bağlamındaki tür kavramı, edebiyat bilimi anlamında kullanılmamalıdır (Hajduk-Nijakowska, 2022: 568). Burada, folklor türlerinin edebî türlerden ayrı düşünülmesi gerektiğinden bahsedilmektedir.

Tür üzerine verilen sınırlı tanımlardan birisi Dan Ben-Amos’a aittir. “*Folklor türleri, sağlam kaplar gibidir: Kendi yapıları vardır ve her toplum onları kendi kültürel, tarihsel ve sembolik varlığına göre doldurur.*” (Ben-Amos, 2011: 238). Ben-Amos’a göre türlerin kendi yapıları vardır ve içerleri, toplumlara özgü malzemelerle doldurulur. Ben-Amos (2011: 240), André Jolles’in görüşlerinden hareketle türlerin, söylemin farklı biçimleri olduğunu ifade etmektedir. Bu şekilde Ben-Amos, her türün kendine has özelliklere, söz dağarcığına, gerçeklik düzenine, kendi betimleyici diline, karakter tiplerine ve sembolik anlamlara sahip olduğunu dile getirir. Ben-Amos’un verdiği bilgilere

1 Sakaoğlu (1980: 35), efsanelerdeki taş kesilme motifinden bahsederken taş kesilmeye sebep olan durumlardan birisinin günah işlemek olduğunu belirtir ve yalan söylemeyi de bu günahlar arasında değerlendirir. İnanç merkezli anlatılar olan efsanelerde yalan söylenmesiyle taş kesilmeye yönelik motif için bk.: (Sakaoğlu, 1980).

2 “Türk Folklorunda Yalan” adlı yüksek lisans tezi, Ramazan Sezgin tarafından Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü bünyesinde Türk Halkbilimi Ana Bilim Dalı alanında hazırlanmaktadır.

3 Daşdemir (2015), Erzurum ve civarında kuymağı kusturmak adına yapılan yalan söyleme geleneğini incelemiştir. Özlem Demren (2015), Türk sözlü kültür geleneği içerisinde “Yalancı Çoban” anlatısını incelemiştir. Demren ve ark. (2020), yalanın günlük hayat içerisindeki yerinden bahsetmiş ve bu kapsamda Keloğlan’ı değerlendirmişlerdir. Dursun (2015) ise Keloğlan masallarında yalanın işlevinden bahsetmiştir. Duman (2019), folklorlarda yalan haberi incelediği çalışmasında yalan ve folklor ilişkisi hakkında bilgilere yer vermekle birlikte yalan haberi, folklor bağlamında değerlendirmiştir.

4 Halkbiliminde tür konusunda görüşler hakkında bk.: (Ben-Amos, 2011: 233).

yalan açısından bakıldığında yalan da bir söylemin ürünüdür. Bu söylemde kıvrak cümleler kurabilmek, aşırı yüzeysel olmaması veya ayrıntıya boğulmamak, titrek bir ses olmaması, söylemlerin jest-mimiklerle desteklenmesi, kurgunun eksiksiz hazırlanması vb. özellikler gereklidir. Bunlar, söylemin yalan olduğunu belli etmemek içindir. Yalanı diğer türlerden ayıran en büyük özelliklerden birisi kendisini belli etmemesi gerektiğidir. Yalanın, yalan olduğu anlaşılmalıdır aksi takdirde hedefine ulaşamayacaktır. Yalanı diğer türlerden ayıran kimi özellikler arasında işlevleri de bulunmaktadır. Nitekim Bars (2017: 50), türsel sınıflamalarda türleri birbirinden ayıran niteliklerin bulunması gerektiğinden söz eder. Yalanın diğer bazı anlatı türleriyle (mit, efsane vb.) ortak özelliği inançtır. Yalana inanılmadığı takdirde hedefine ulaşamamış olacaktır. Karşı tarafın söyleme inanmasıyla yalan hedefine ulaşmış olacaktır. Diğer taraftan Bars (2017: 48), her bir türün birbiri arasında etkileşim olduğunu da belirtmektedir.

Richard Bauman (2006: 109) türü, “gelenek hâline gelmiş bir sunum şekli” olarak tanımlamaktadır. “Buna göre tür (janr) sunumun üretim ve yorumunun yönlendirici bir çerçeve çalışmasıdır” (Bauman, 2006: 109). Bu tanım Ben Amos’un “Söylem biçimi” olarak değerlendirdiği konuyu da içine almaktadır. “*Konuşmanın etnografisi gibi lisanın sunum amaçlı ve toplumsal temeli olan perspektiflerinden tür kavramı küresel düzeyde yer almaktadır ve en belirli ya da belirsiz resmî açıklamalara, selamlama ve karşılıklı anlatımlardan politik nutuk ve hikâyelere kadar bütün insani sunum alanlarını kapsamaktadır*” (Bauman, 2006: 109). Bauman’ın bahsettiği bu alana yalanı dahil etmek mümkündür. Yalan, günlük hayatta sıkça kullanılan, karşı tarafı inandırma gayesi güttüğünden çeşitli şekillerde sunulmaktadır. Sunumu esnasında yapılan yeminler, gösterilen şahitlikler, kullanılan jest-mimik hareketleri, konuşma esnasında verilen ayrıntılar, kelimelerin kullanımı, cümlelerin kıvrak şekilde kullanımı vb. bu sunumu etkileyen faktörler arasındadır. Bahsedilen unsurların yalan söyleme esnasında gelenek hâline geldiği söylenebilecektir. Öyle ki, yalan söylenirken belirli bir ciddiyet bulunmakta, belirli kalıp sözler (kalıplaşmış yalan sözleri) sarf edilmektedir. Ayrıca Todorov’un tanımı da Bauman’ın görüşünü destekler niteliktedir: Todorov (2011: 30), türü, toplum içeriğindeki söylem özelliklerinin kodlanması olarak tanımlamaktadır. Toplum bünyesinde en yaygın şekilde başvurulan söylemlerden birisini teşkil eden yalan, Bauman ve Todorov’un görüşlerine göre bir türü oluşturmaktadır.

Halk edebiyatı türleri, ürünlerin yaratılış şartları, üslupları, yaratıldıkları ve yayıldıkları çevrelerdeki görevlerine göre belirlenmektedir (Boratav, 1982: 156). Buradan anlaşılan halk edebiyatı türlerinde önemli olan unsur ürününün bağlamıdır. Söylenilen ortam, söylenirken kullanılan üslup, söylenme sebepleri veya taşıdığı işlevler gibi durumlar dolayısıyla yalanda bağlam, elzem bir görev üstlenmektedir. Lauri Honko (2006: 93) bu konuda “*Ben bir metni, onun sosyal yapısı ve diğer ilgili olduğu, ferdî ve ortalamaya duruma ait bilgilerden ayrı bir şekilde analiz etmek istemiyorum*” demektedir. Yalan da bağlı bulunduğu bağlamdan ayrı bir şekilde değerlendirildiğinde birtakım eksiklikler meydana gelecektir.⁵ Türlerin belirlenmesinde yapı, muhteva, bağlam ve üslup özelliklerine dikkat edilmelidir (Bars, 2017: 49). Yalanın, söylendiği ortam, kişiler, yer ve zamanla ilgili yadsınamaz bir bağı bulunmaktadır. Alışveriş esnasında satıcının, müşteriye söylediği yalanlar bu kapsamda düşünülebilir. Satıcı, ürününü satma amacıyla olduğundan bu amaç doğrultusunda yalan söyleme eylemini gerçekleştirirken müşteri ise ürünü uygun fiyata alma gayesi taşıdığından yalana başvuracaktır. Mesela, bir pazarda satıcı, akşam pazarı olduğundan ürünü zararına sattığını belirtecek, müşteri ise alt tarafta daha uygun bir fiyata aynı ürünün satıldığını ve eğer o fiyata inmezse diğer satıcıdan ürünü alacağını söylemektedir. Her ikisinin (pazarcı ve müşteri) söylediği de yalanı oluşturmaktadır. Bu durumda müşterinin veya satıcının başvurdukları yalanları farklı bir bağlamda kullanmaları uygun değildir ve bir anlam ifade etmeyecektir. Dolayısıyla her halkbilimi ürünü için geçerli olduğu gibi yalan konusunda da bağlam yadsınamaz bir önem taşımaktadır.

Linda Degh (2006: 151), “*Çağdaş yaşam, etraftaki tüm görüntüleri değiştirir. Halk bilimciler, eski türlerin azaltılarak, yerlerine yenilerinin konulması ve eskilere eklemeler yapılması gibi yeni kaynak ve ilerlemeleri iyice incelemektedirler*” ve incelemelidirler. Bars’ın konu hakkındaki görüşü de Degh’i destekler niteliktedir: Bars (2017: 47), aynı olay örgüleriyle farklı türler şeklinde karşılaşabileceğini, halkbilimcilerin geleneksel toplumun eski sınıflandırmalarını bir kenara bırakarak kültürün anlam üzerindeki etkisini fark ederek yeni yaklaşımlar geliştirilmesi gerektiğini belirtir. Degh’in yeni türler olarak değerlendirdiği konu bünyesine yalanın da dahil edilmesi gerekmektedir. Hatta geç kalınmıştır. Eldeki yalanların pek çoğunun yakın zamanlardan bu yana kullanıldığı görülmektedir. Bu anlamda geçerliliğini ve inandırıcılığını kaybeden yalanın işlevini yerine getiremeyecek olmasından ötürü kullanılmamasına sebep olur. Folklor, geçmişin kültür kalıntısından ibaret olmayıp dinamik ve günümüzde de halk bilgisi ürünleri üretilmektedir. Bununla birlikte yalan, insanlık tarihinden bu yana kullanılmaya devam etmiş ve hâlâ kullanılmaktadır. Bunlar arasında geleneleşmiş yalanlar (söz gelimi, “*Seni leylekler getirdi*”)⁶ olduğu gibi günümüzde üretilen ve kalıplaşmış yalanlar (“*Onun da sana selamı var*”) da bulunmaktadır. Degh ve Bars’ın görüşlerinden hareketle yalan, yeni halkbilimi türleri bünyesinde yerini almalıdır.

Duman (2019: 980–981)’in yalan haber ile folklor ilişkisini açıklarken başvurduğu konular, folklor-yalan ilişkisi açıklanırken de değerlendirilebilir. Yalan haberi ortaya çıkarıcı unsurların anlatıcı, dinleyici ve metinden ibaret olduğu belirtilmiştir. Yalanın ortaya çıkması ve oluşması için de anlatıcı, dinleyici ve metne ihtiyaç vardır. Ayrıca yalan sözleri⁷ olarak değerlendirdiğimiz sözler içerisinde de kompozisyon, söz sanatları ve diğer üslup özellikleri bulunmaktadır. Bunlar, sanatsal kaygıları ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca bu yalanlar söylenirken karşı tarafın inanması amaçlandığından ötürü inançla yakinen bir ilişkisi söz konusudur. Bununla birlikte yalan sözleri, anonim sözlerdir. Dursun Yıldırım (1985: 549–551) folklorun özelliklerinden bahsederken “sözlü olma,” “geleneğe bağlılık,” “çeşitlenme,” “anonimlik,” “kalıplaşma”ya yer vermektedir. Bu özelliklerin tümü yalan için de geçerlidir. Yalan, sözlü bir üründür. Aynı zamanda içerisinde bulunduğu geleneğe bağlılık arz eder. Kullanımlarındaki oluşan farklılıklardan dolayı çeşitlilik bulunmaktadır. Mesela, “aradığını görmedim/duymadım,”

5 Yalanın kullanıldığı bağlam iki şekilde değerlendirilebilir: müstakil olarak kullanılan yalan sözlerinin yanı sıra belirli bir halk edebiyatı türünün (masal, efsane, hikâye, fıkra vb.) içerisinde başvurulan yalanlar da vardır. Buradan bahsedilen ise yalan sözleridir. Söz gelimi berberin söylediği “yıkayınca toplar” sözü, bağlı bulunduğu bağlamda anlam kazanır. Bu yalan sözünün pazarcı tarafından pazarda kullanılması herhangi bir anlam ifade etmeyecektir.

6 İnsanoğlunu leyleklerin getirmesi durumunun mitolojide farklı yansımaları bulunmaktadır (Ergun, 2011). Burada bahsedilen durum ise çocuğun “Ben nasıl oldum?” sorusuna yanıt olarak doğruyu söyleyemeyen ebeveynlerin başvurmuş olduğu yalanı ifade etmektedir. Daha açık şekilde söylenecek olursa yalan söyleme düşüncesi ve karşı tarafı aldatma amaçlanarak söylendiğinden dolayı yalanı oluşturmaktadır.

7 ‘Yalan sözleri’ derken halk arasında yaygın bir şekilde kullanılan ve kalıplaşmış olarak ifade edilebilecek yalanlardan söz edilmektedir.

“telefonum sessizdeydi aradığını duymamışım, “telefonum şarjdaydı görmemişim” şeklindeki yalan sözleri, aynı işleve (arayan kişinin aramasına cevap verilmemesi konusunda mazeret bildirmek için) hizmet etmektedir. Yalan sözleri, anonimdir. İlk olarak kim(ler) tarafından söylendiği bilinmemektedir ve toplum içerisinde yaygın şekilde kullanılmaktadır. Bunlar, halk arasında yaygın şekilde kullanılmasıyla kalıplaşmışlardır. Yalan, bu üretim, aktarım ve işlevleriyle halkbilimi ile yakinen ilişkisi bulunmaktadır. Yalan, metin özellikleri bakımından da halkbilimi çalışma alanında değerlendirilmelidir (söz gelimi, kısa bir ifadeyle uzun açıklamaların önüne geçilmesini sağlamaktadır ve bu açıdan atasözleriyle benzer bir özelliğe sahiptir). Diğer yandan halkbilimi için elzem bir rol üstelenen bağlam, yalan açısından da vazgeçilmezdir.

Türler, içinden çıktıkları toplumu oluşturan özellikleri de ortaya çıkarırlar (Todorov, 2011: 32). Bu anlamda yalanlar da içinden çıktıkları kültürün çeşitli özelliklerini yansıtmaktadırlar. Söz gelimi, belirli bir toplumda söylenen yalanlar toplanıp insanların hangi konularda ne gibi yalanlar söyledikleri keşfedilerek toplumun sosyo-kültürel yapısı hakkında bilgi sahibi olunabilir. Toplumda değer atfedilen, utarılan, korkulan vb. konular da yalanların keşfi ve incelenmesiyle açıklığa kavuşacaktır. Çünkü yalan söylenmesinin en önemli sebeplerini bu konular oluşturmaktadır. Bu gibi özelliklerden hareketle yalan, toplumun özelliklerini de yansıtmaktadır. Yalan, içinden çıktığı kültürün özelliklerini taşır ve yansıtır. Belirli bir toplumda yalan söylenen konuda diğer bir toplumda yalan söylenmeyebilir. Söz gelimi, Türk aile yapısı içerisinde karşılaşılan gelin ile kaynana arasının veya iki aile arasının bozulmasını istemeyen damadın veya gelinin başvurduğu yalanlar Batı literatüründe karşılık bulmamaktadır. Toplumdaki herkes yeri geldikçe yalana başvurur. Her konuda yalan söylenebilir ve meslek gruplarının kendilerine özgü yalanları bulunduğu gibi toplumsal statülere göre yalanlar da vardır. Siyasetçi, doktor, öğretmen, anne, baba, çocuk, satıcı, dilenci, müşteri vb. Öğretmenin, “Siz benim en sevdiğim sınıfsınız,” öğrencinin, “En sevdiğimiz hoca sizsiniz,” avukat, “Hâkime dedim ki, karşında çocuk yok, sen kime bağıryorsun?” doktorun, “Ameliyatta hemşire içeride gazlı bez unuttu, tekrar ameliyat olmanız gerekiyor”⁸, askerlik yapanların, “Nöbetteyken parolayı unutan subayı kıvrandırdım,” berberin, “Yıkayınca toplar,” pazarcıların, “Banu Alkan buradan aldı, 50 lira borcu kaldı,” tamircilerin, “Komple değişmesi lazım,” oto satıcısının, “avuç içi kadar boyalı,” emlakçının, “Yarım saat önce gelseydiniz çok güzel ev vardı, tutuldu” vb. şeklinde devam etmektedir. Bunun yanında müşterilerin söylediği yalanlar da bulunmaktadır. Söz gelimi, “Biz biraz daha gezelim, dönüşte alırsız,” “Sürekli sizden alıyoruz” veya esnafın, “Zararına veriyorum,” “O beş lirayı kesersen zarar etmiş olurum abi,” “Bu fiyat sana özel” vb. şeklinde örnekler konuyu aydınlatmaktadır.

Yalana günlük hayat içerisinde sıklıkla başvurulmaktadır. “Sigara mı içiyorsun sen?” diye soran babaya “Hayır, içmiyorum, arkadaşlar içtiğinden dolayı kokusu üzerime sinmiş” şeklinde cevap verilmesi, annelerin kızları hakkında “Benim kızımı ne doktorlar ne mühendisler istedi” şeklindeki söylemi, üniversitede maddi açıdan zor zamanlar geçirmesine karşın ailesinin “Oğlum/kızım para gönderelim mi? Paran var mı?” sorusuna, -ailesinin- maddi durumlarının iyi olmadığını bildiği için “Param var anne/baba, şimdi ihtiyacım yok” diyen öğrencinin ifadesi, eşinin yapmış olduğu yemeği beğenmemesine rağmen onu üzmemek (veya muhtemel bir gerginliğe sebep vermemek) için kocanın “Çok güzel olmuş, ellerine sağlık” söylemi, kız arkadaşının aldığı kıyafete yorum yapan erkeğin -beğenmemiş olmasına rağmen- “Çok güzel olmuşsun, melek gibisin” şeklinde yorumda bulunması, bazı esnafın “Benim bundan kârım yok ki” şeklindeki beyanı gibi bağlamlarda yalanlardan kaçınıp doğruları söylemek, ailevi ve toplumsal ilişkilere zarar verecektir. Bu anlamda yalanın, toplumsal düzenin inşasında da etkili olduğunu söylemek gerekir. Ayrıca verilen örnekler günlük hayatın hemen her alanında yalana başvurulduğunu da göstermektedir.

Boyras (2012: 42), türü, “Herhangi bir bütün içerisinde yer alan ve bazı özellikleri itibarıyla birbirlerinden ayrılabilen birimlerden her biri” şeklinde tanımlamaktadır. Buna göre halk edebiyatı bütünü bünyesinde yer alanlar, yapısal ve işlevsel özellikleri bakımından birbirlerinden farklı olduklarından ötürü ayrı birer türü temsil etmektedir. Boyras (2012: 42), sözlü ürünlerin (mitoloji, destan, halk hikâyesi, atasözü, alkış-kargış, küfür, argo vb.) kültür hayatında yer almasının öncelikle işlevlerinden kaynaklandığını belirtmektedir. Bu anlamda Boyras’a göre insan hayatında belirli bir fonksiyonu bulunmayan unsurlardan kültür içerisinde söz edilemeyecektir. İşlevsel açıdan türler, “araçsal olarak toplumsal ve manevi ihtiyaçları karşılamaya yönelik bir amaca işaret eder” (Ben-Amos, 2011: 236). Yalanın sosyalleşme, psikolojik, eğitim, eğlence, tatmin etme, gerçeği ortaya çıkarma, savunma, ikna etme, kendini ve yakınlarını koruma, provokasyon, manipülasyon, güldürme işlevleri bulunmaktadır. Bunların yanı sıra Güvenç (2022)’in “Halk Hikâyelerinin İşlevleri” olarak bahsettiği ve halkbiliminin işlevleri olarak da ifade edilebilecek işlevler arasında ben merkezli işlev, araç işlevi, benliğin geliştirilmesi işlevi, eş güdüm işlevi yalanın işlevleri olarak değerlendirilebilir. Anlatılarda anlatılanların gerçek olmadığını belirtmek için de yalana başvurulmaktadır. Ayrıca yalan, bazı tartışmalarda haklı çıkmak, bir başkasından istenilenin yerine getirilmesi, kusurları örtmek, güldürmek gibi amaçlarla da kullanılmaktadır. Bunlardan bazılarını örneklemek gerekirse sosyolojik işlev için topluma uyum sağlamak adına “Onun da sana selamı var” yalan sözü kullanılmaktadır. Psikolojik işlev açısından bakıldığında zor bir durumdan kurtulmayı sağlayarak rahatlamayı gerçekleştirmektedir. Tatmin etme işlevini örneklemek gerekirse alınan bir kıyafetin nasıl olduğu sorulduğunda beğenilmese dahi arkadaşını mutlu etmek, tatmin etmek için “Çok güzel olmuş” gibi yanıtlar verilmektedir. Gerçeği ortaya çıkarmak adına yalana başvurarak karşı tarafın doğruyu söylemesi sağlanmaktadır. Söz gelimi, birisi bir eşyayı kırdığını inkâr ediyorsa (görülmemesine rağmen), “Ben gördüm, sen kırmıştın” şeklinde cevap verilip karşı taraf savunmasız bırakılarak durumu itiraf etmesi sağlanır. Bu da gerçeği ortaya çıkarır. Eğitim amacıyla da yalan söylenmektedir. Örneğin, annenin çocuğuna “ikinci olmadan eve gelmezsen seni cinler kaçıtır” demesi, çocuğun erken vakitte eve gelmesi konusunda uyarıcı nitelik taşır. Belirli bir suçla suçlanan kişi, “Bunu ben yapmadım, olay hakkında bilgim yok, suçsuzum ben” şeklinde ifadelerde bulunarak savunmaya geçecektir. İkna etme işlevinde ise söz gelimi, bir mağaza personelinin elinde satılmayan bir ürün varsa, gelen müşteriye “Elimizde bir tane kaldı, herkes bunu tercih ediyor, fiyatı da indirimde” şeklinde yalanlar söyleyerek müşteriyi, ürünü almasına ikna etmeye çalışacaktır. Kendini ve yakınlarını koruma konusunda zor durumdan kurtulmak, başa gelecek belaları defetmek için söylenen yalanlar örnek gösterilebilir. Ben merkezli işlevde kişinin kendine yalan söylemesiyle ilgili bir durumu oluşturmaktadır ve ilerleyen düzeyleri zararlı olabilecektir. Araç işlevinde bireylerin ders çıkarması vb. durumlarda etkilidir. Yalan söylenmesi konusunda zihnin enerji harcaması, olaylara farklı açılardan bakma, kurgu kurma ve devam ettirme gibi

8 Başarısız geçen bir ameliyatın ardından tekrar ameliyat olması gereken hastaya karşı söylenen yalandır.

etkiler benliğin gelişimi işlevini karşılamaktadır. Uyum sağlama yolu olarak da değerlendirilebilecek eş güdüm işlevinde ortamdaki konu hakkında bilgi sahibi olunmasa dahi sorulduğunda bilgi sahibi olduğu şeklinde yalan söylenecektir. Güldürme açısından sözlü şakalar veya ironiler örnek gösterilebilir. Manipüle ve provokasyon için de yalandan önemli ölçüde ve çeşitli şekillerde yararlanılmaktadır. Yalan, insanların duygu ve düşüncelerini açık bir şekilde dile getirmedikleri veya getiremedikleri durumlarda da kullanılmaktadır.

Yalan, halkbiliminin yanı sıra halk edebiyatı türü olarak da değerlendirilebilir. Boyraz'ın (2012: 43), anonim halk edebiyatı ürünleri için yaptığı tasnif şu şekildedir:

1. Söylemelik Türler	2. Anlatmalık Türler	3. Konuşmalık Türler	4. Seyirlik/Oynamalık Türler
1.1. Manzum Olanlar	2.1. Mit	3.1. Atasözü	4.1. Köy Seyirlik Oyunları
1.1.1. Mâni	2.2. Efsane	3.2. Deyim	4.1.1. Törenselle seyrilik oyunları
1.1.2. Türkü	2.3. Masal	3.3. Alkışlar ve Kargışlar	4.1.2. Eğlence amaçlı seyrilik oyunlar
1.1.3. Ağıt	2.4. Destan	3.4. Yemin Sözleri, Dinî Sözler	4.2. Şehir Seyirlik Oyunları
1.1.4. Ninni	2.5. Halk Hikâyesi	3.5. Yanıltmacalar	4.2.1. Söz ve harekete dayalı seyrilik oyunlar
1.1.5. Düzgü	2.6. Menkabe		4.2.1.1. Kukla
1.2. Hem Manzum Hem Mensur Olanlar	2.7. Memorat		4.2.1.2. Gölge Tiyatrosu (Karagöz)
1.2.1. Bilmece	2.8. Fıkra		4.2.1.3. Ortaoyunu
1.2.2. Tekerleme			4.2.1.4. Meddahlık
			4.2.1.5. Tuluat Tiyatrosu
			4.2.2. Harekete dayalı seyrilik oyunlar (Cambaz, Hokkabaz, Sihirbaz, Ateşbaz)

Konuşma dilinin ayrılmaz parçası olarak tanımladığı konuşmalık türler hakkında Boyraz (2012: 44) "günlük konuşmalarda meramı kısa yoldan anlatmak, ifadeyi güçlendirmek, kendimizi teskin etmek, ikinci üçüncü şahıslar hakkında iyi dileklerimizi dile getirmek, itimat kazanmak gibi amaçlarla sarf edilen sözler" olduğunu dile getirerek bunların kalıplaşmış ifade olduklarını ve bu sayede akılda daha kolay kaldığını belirtmektedir. Bu durum yalan içinde geçerlidir. Kalıplaşmış olan yalanlar akılda daha kolay kaldığından kimi durumları ifade etmek için aynı yalana başvurulur. Söz gelimi, birilerinden dayak yemiş olan kişi, arkadaşları arasında kendisi hakkında olumsuz görüşlere sahip olmasınlar diye "Sen bir de onları gör." yalanına başvurmaktadır. Boyraz (2012: 44-45), grubun genişleyebileceği mesajını argo sözleri, küfürler, selamlamalar, yeminler, övmeler, övünmeler, kınamalar, yermeler, sevmeler ve okşayıcı sözler, kahırlamalar, azarlamalar gibi türlerin örneklerinin bulunmasıyla bu gruba eklenebileceğini belirterek vermektedir. Bu anlamda çok sayıda örneğinin bulunmasından ve yapısal ortaklıklarından dolayı yalan da konuşmalık türler arasında değerlendirilebilir. Yaygın şekilde kullanılan, alışılmış ve kalıplaşmış olduğu söylenebilecek bazı yalanlara yer vermek yerinde olacaktır. "Onun da sana selamı var.", "Ben de tam seni arayacaktım, kaç gündür aklımdasın.", "Şu an 85 milyon bizi izliyor."⁹, "Oğlum/kızım diye demiyorum," "Hobilerim arasında spor yapmak, kitap okumak ve belgesel izlemek vardır," "Biz sizi arayacağız," "Telefon şarjdaydı," "Seni seviyorum," "Mervelerde kalacağım," "Okudum ve kabul ettim," "Arkadaşın paketi cebimde kalmış," "Baban/annen beni gördüğünde tutulmuştu, sonra sürekli peşimden koştu," "Tünele giriyorum," "Kuzenim yazmış," "Kapıya çarptım," "Doğruyu söyle kızmıycam," "Bu hediye,"¹⁰ "Kol bozuk(tu)," "Seni leylekler getirdi yavrum"¹¹, "Ben aç değilim, siz yiyin," "Yapmıştım ama evde kalmış hocam," "İyi dinleyin, sınavda çıkacak bunlar," "Müvekkilim suçsuzdur hâkim bey," "Burnumda et olduğu için estetik/ameliyat oldum," "Kapıya tekme koymuştum, komutanın odasına girdim"¹², "Giydikçe açılır, asla çekme yapmaz," "Güneş yanığından dolayı boyalıdır," "Almanya'dan oğlum gelecek," "Şehir merkezine beş dakika" gibi yalanlar, halk arasında yaygın şekilde kullanılan yalanlara örnek teşkil etmektedir.

Burada şu durumu belirtmek büyük önem taşımaktadır: Yalan sözleri olarak verilen ifadeler her daim yalan olarak değerlendirilemez, bunların doğruya işaret ettiği durumlar da söz konusudur. Buna karşın -yapılan araştırmalar doğrultusunda- halk arasında bu (yukarıda yer verilen yaygın şekilde kullanılan yalanlar) ve bunun gibi ifadelerin kullanımı genellikle "yalan" olarak değerlendirilmektedir. Halkın ürünü olan ve halk tarafından yalan olduğu belirtilen ifadelerin inkâr etmek doğru olmayacaktır. Bundan ötürü yer verilen ifadelerin yalan sözleri olarak değerlendirilmesi gerekliliği doğmaktadır. Yalanın, kimi zamanlarda gerçeği ifade etmesi durumu normal olarak karşılanmalıdır. Halkbiliminde dikkat kesilecek konu burası değil, halkın bu ifadeleri ne şekilde değerlendirdiğidir. Bu durumda atasözlerinin her daim vermek istedikleri anlamı karşılayıp karşılamadıkları düşünülmelidir. "İyi insan lafın üstüne gelir." Peki her zaman böyle midir? Elbette değildir. Dolayısıyla "İti an, çomağı hazırla" şeklinde bir atasözü de bulunmaktadır. Halk inançları olarak değerlendirilen inançlar her daim doğru ve gerçek midir? Buna karşın halk onları doğru ve gerçek olarak kabul edip inanmıştır. Yalan sözleri de duyulduğunda halk arasında yalan olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla türü belirlerken de doğru ve gerçeklik açısından bakılmaması gerekir. Yalana da bu açıdan bakılmayacaktır ve bakılmamalıdır. Halkbilimi ürünlerini doğru ve gerçeklik bağlamında değerlendirmek Türk halkbilimi ürünlerini "öldürmek" olacaktır. Söz gelimi, Nasreddin Hoca fıkralarını, Hoca'ya ait veya değil diye ayırmak elde cüzi miktarda fıkra kalmasına sebep olacaktır.

9 Buradaki sayı, ülkenin mevcut nüfusuna göre değişiklik göstermektedir.

10 Arkadaşının elindeki yüzük, tespih, saat, kolye vb. eşyaları isteyen kişiye karşı söylenen yalandır.

11 Meraklı çocukların "Anne/baba ben nasıl oldum" sorularına karşı verilen cevaptır.

12 Askerlik yapan kişilerin, askerlik anılarını arkadaşlarını anlatırken söylenen yalandır.

Yalan, sözlü kültür ürünüdür ve toplumdan topluma söylenen yalanlar, yalan söyleme şekilleri ve anlatılan yalan anlatılar değişiklik göstermektedir. Yalanlar, bağlı oldukları yöre kültürünün izlerini taşımaktadır. Belirli bir toplumda söylenen yalanların ağırlıklı olduğu konulara bakılarak yöre halkı hakkında çıkarımlar yapılabilecektir. Toplum üyelerinin hangi durumlarda, konularda, ne zaman ve kimlere karşı yalan söylediği gibi konular önem taşımaktadır. Bu şekilde yalanın hangi konularda utanıldığı, çekinildiği, korkulduğu görülebilecektir.

Yalan, günlük hayatta yaygın şekilde kullanıldığından ve olumsuz bir anlam barındırdığından ciddiye alınan bir konu olmamış, bu anlamda tür olup olmayacağı da merak edilmemiştir. Çeşitli konularda kalıplaşmış denilebilecek yalanlar bulunması, birçok işlevinin yer alması gibi hususlar yalanın müstakil bir halkbilimi türü olarak değerlendirilmesinin önünü açmaktadır. Toplumda yaygın şekilde kullanılan yalanlar olduğu gibi kimi zaman gruplara göre -söylenen yalanlar- değişiklik gösterebilmektedir. Halk edebiyatında yalan yarışlarıyla da karşılaşmaktadır. Yalanlar çeşitli alanlarda ve durumlarda kullanılmaktadır. Zor durumdan kurtulmak, eğlenme ve eğlendirme gibi amaçlar bunlardan bazılarıdır. Yalan, kimi zaman topluma uyum sağlamak, kimi zaman zorlu bir durumdan kurtulmak ve rahatlamak, kimi zamansa kültürün gerekliliklerini yerine getirmek için kullanılmaktadır.¹³ Kısaca, yalan söylenmesinin çoğunlukla bir sebebi söz konusudur. Yalanlar çoğunlukla günlük konuşma, iletişim, sohbet esnasında kullanılır. Belirli bir ortamda sohbe katılım sağlayabilmek ve kendisini gösterebilmek için gerçekleşmemiş olan olaylar gerçekmiş gibi anlatabilir. Bu anlamda halkbilimi, sosyoloji ve psikolojiyi içine alan bir konuyu ele alma iddiasına sahiptir.

Alan Dundes (2014: 18), folklor türlerinden bahsederken yer vermiş olduğu çok sayıda folklor türü içerisinde değerlendirilebilecek yalanlar mevcuttur. Elbette bunların dışında müstakil şekilde değerlendirilebilecek yalanlar da bulunmaktadır. Dundes, pek çok folklor türünden bahsetmesine rağmen bunların bütün folklor türlerini kapsamadığını belirtmektedir ki bu da listenin genişletilebileceğini göstermektedir. Dundes (2014: 18), folklor türlerinden bahsinde mitler, destanlar, bilmeceler, ninniler, incitmeler, dilekler, selam ve ayrılık sözleri, halk dansı, halk tiyatrosu, halk teşbihleri, mezar taşları, hamam duvarlarındaki yazılar, yemekler, süslemeler ve el işleri, işaretleri, oyunlar, caddedeki satıcının bağırışı, festival ve özel günlerin âdetleri, hapşırma gibi hareketlerden sonra söylenen sözler vb. pek çok konuyu değerlendirmiştir ve bu listenin genişletilebileceği mesajını vermiştir. Dundes'in belirttiği konuların yanı sıra günlük hayat içerisinde yaygın bir şekilde varlığını sürdüren ve çokça kullanılan yalan da bu bahiste değerlendirilmelidir. Bu durumda yalan ise "halk yalanları" olarak değerlendirilebilecektir.

Yalanlar, diğer halk edebiyatı veya anlatı türleri (söz gelimi, tekerlemeler)¹⁴ içerisinde kullanıldığı gibi günlük hayat içerisinde müstakil şekilde de kullanılmaktadır. Söz gelimi, kimi masallar içerisinde yalan yarışlarıyla karşılaşılmaktadır (Adıgüzel, 2010: 37-38; Alangu, 1990: 18-25). Ayrıca "Yalan hikâyeleri" olarak değerlendirilebilecek hikâyelere de bu bağlamda yer verilebilir. Yalan hikâyeleri olarak değerlendirilen husus bireylerin anlattığı yalanların hikâyeleri, yaşanmamış olayların yaşanmış gibi anlatılması, yalan konusunu işleyen hikâyelerden (vb.) ibarettir.¹⁵ Halkbilimi bağlamında değerlendirilmeye ihtiyaç duyan dedikodu, şaka ve inanç temelli diğer ürünler içerisinde de yalana rastlanmaktadır.¹⁶ Halk arasında yaygın şekilde kullanılmasına rağmen olumsuz ve ahlak dışı olarak görüldüğünden halkbilimcilerin ilgisini çeken bir konu olmamıştır.¹⁷ Uzun olayları açıklamamak, eğlence, gelebilecek ceza ve musibetlerden korunmak, birisini üzmemek kırmamak veya mutlu etmek, olayların aslını gizlemek, zor durumdan kurtulmak, süpriz yapmak (doğum günü, evlilik yıldönümü vb. için), ödül elde etmek veya cezadan kurtulmak, toplum içerisinde beğeni kazanmak, şaka yapmak gibi amaçlarla kullanılan ve toplumda büyük bir yaygınlığa sahip olan yalan, ayrı bir tür olarak incelenmelidir. Duman (2019: 982), 'yalan haber'in tür tanımı içerisinde yer alabileceğini belirtmektedir. Bunun karşın biz, yalanın tür olması gerektiği ve yalan haberin de bu bağlamda incelenmesi gerektiğini düşünüyoruz. Yalandan gülmek, yalandan ağlamak, kırık olmayan kola sargı geçirip karşı tarafa 'kırık' anlamı verdim, aşırı makyaj yapıp olduğundan farklı birisi olarak görünmek, kılık değiştirmek gibi durumlar da bedensel açıdan söylenen yalanları oluşturmaktadır. Bu durumlar beden folkloru kapsamında değerlendirilebilir.¹⁸

13 Kültürün gereklilikleri olarak bahsedilen duruma bir örnek vermek gerekirse Satı ve Satılmış isimlerinin hikâyelerinden bahsetmek yerinde olacaktır. Çocuğu yaşamayan ailelerin, yeni çocukları doğduğunda bunu sokak, cami önü gibi ortamlara bırakır ve bir başkası tarafından 'yalancık' satın alması sağlanır. Bu şekilde çocuğun ebeveynleri geçici olarak değiştirilmiş olacaktır. Bu durumda ölüme sebebiyet veren kötü ruhları kandırmak amaçlanmaktadır. Bu ritüel gerçekleştirildiği çocuklara Satı, Satılmış gibi isimler konulmaktadır (Boratav, 1984: 89).

14 Masallar bünyesinde yer alan tekerlemeler, birazdan anlatılacakların gerçek olmadığını belirtmek için kullanılmaktadır. Kimi zamanlar anlatıcı tarafından anlatılacakların yalan olduğu açık bir şekilde belirtile de bazı zamanlar üstü gıbi sakalı olarak yer verilir. Söz gelimi, "Telli-Top" adlı masalda anlatıcı yalan olduğunu belirtti tekerlemeye yer verir: "Bir varmış bir yokmuş... Evvel zaman içinde, kalbur saman içinde, deve tellak iken, sinek berber iken... Eski hamamın taşı yok, peştimalin ortası yok, bu yalanın ötesi yok..." (Boratav, 1969: 205). Benzer şekilde "Sineğe vurdum palanı, dinlettim mi sana bu koca yalanı?", "O yalan bu yalan; fili yuttu bir yılan: bu da mı yalan?", "... gerçeğe çevirelim bu düzdüğüm yalanı" (Boratav, 2009: 41) şeklinde tekerlemelerle karşılaşılmaktadır. "Evvel zaman içinde, kalbur saman içinde / Develer tellak iken, eski hamam içinde / Hamamcının taşı yok / Külhancının baltası yok / Bu yalanın ötesi yok (...)" şeklindeki tekerlemede içerisinde de bahsedilen konunun yalanı teşkil ettiği açıkça belirtilmiştir. Üstü örtük biçimde yani yalan olduğu belirtilmeden yalanı oluşturan tekerlemeler konusunda örnekler: "Zaman zaman içinde / Kalbur saman içinde / Develer top oynarken / Eski hamam içinde" (Boratav, 2009: 71). "(...) Tuttum Pire'nin ağını / Çektim çıkardım yağını / Doksan okka tartmadık mı? (...)" (Boratav, 2009: 82-84). "Koştum eve vardım / "Baban doğdu" dediler / Kucağıma bir yumurta verdiler / Yumurta elimden düştü / İçinden bir kocaman horoz çıktı, sokağa kaçtı (...)" (Boratav, 2009: 76-77).

15 Bu konuda örnek gösterilebilecek tip "Bende yalan da yok, hilaf da" sözleriyle tanınan ve Erzurumlu olup "Teyo Emmi" adıyla bilinen Cumhuriyet Seval'dir. Teyo Emmi, yaşamamış ve kimilerinin yaşanması imkân dahilinde bile olmayan anlatılara yer vermektedir. Bu anlamda Teyo Emmi'nin anlatılarının kaynağını yalan oluşturmaktadır. Teyo Emmi'nin anlatıları için bk.: (URL-1)

16 Yalan, şakaların malzemesinin büyük kısmını oluştursa da her şaka yalan olarak değerlendirilmeyecektir. Şaka yaparken veya yapılırken sıklıkla yalana başvurulmaktadır fakat bu durum şakanın tamamıyla yalan olduğunu göstermemektedir. Söz gelimi, cuma günü bir arkadaşın ensesine vurulup "Bugün cuma enseyin kapa" denildiğinde ve karşı taraftan tepki alındığında sadece şaka yapıldığı ifade edilmektedir. Bu durum bir şakayı oluşturmaya rağmen yalanla bir bağlantısının olduğu söylenemeyecektir. Bu gibi durumlar da söz konusu olmasına rağmen şakaların büyük çoğunluğunun yalan aracılığıyla yapıldığı, yalanın, şakalar için vazgeçilmez bir unsur olduğu söylenmelidir. Yalan ve şaka ilişkisi üzerine müstakil bir çalışma hazırlanabilir.

17 Toplum içerisinde olumsuz anlamları teşkil eden ama yaygın şekilde de başvurulan konuların halkbiliminde geri planda kaldığı bilinmektedir. Dedikodu, küfür ve yalan bunlar arasındadır. Aça ve ark. (2017: 214) da alkışlar ve kargışlardan bahsederken alkışların halk arasında iyi dileği, güzeli yansıtan sözler olduklarından kötü dileği ve kötüyü yansıtan kargışlardan daha fazla dikkat çektiğini belirtmektedirler. Dolayısıyla toplum içerisindeki olumlu-olumsuz değerlendirmelerin halkbilimindeki akademik çalışmalara etki ettiği görülmektedir.

18 Beden folkloru hakkında bilgi almak için bk.: (Young, 2006).

Yalan, sözlü kültür içerisinde yer almakla birlikte yazılı kültürde kullanılmaktadır. Anavatanı söz olan yalan, ilerleyen zamanlarda yazı bünyesinde de kullanılmış (söz gelimi, mektuplarda), yaşanan teknolojik gelişmelerle birlikte ortaya çıkan elektronik kültür ortamı ve onun getirisi olan internet ortamında da yaygın şekilde kullanılmaya devam etmiştir. Sosyal medya içerisinde insanların kendileri hakkında (meslek, yaş, hobiler vs.) yalan söylemeleri gibi durumlarla sıkça karşılaşmaktadır. İnsanların sosyal medyada sürekli bir şekilde mutlu olduklarını gösterip paylaşmaları da takipçilerine veya gönderiyle etkileşime girecek kişilere söylenen yalanı oluşturmaktadır. Sosyal medya esasında yaygınlık gösteren “Çaycı Hüseyin öldü,” “Kenan Işık öldü” vb. gibi yalanlar bulunmaktadır. Ayrıca sosyla medyada fotoğraflara yapılan montajlar, uygulanan efektlerle olduğundan daha güzel, çekici görünmeye çalışma veya görececek kişileri olduğundan daha güzel/yakışıklı olduğuna ikna etme çabası, fotoğraflarda herhangi bir lüks nesneye temas ederek (söz gelimi, lüks bir arabaya yaslanmak) sahiplik hissi uyandırma gibi durumlar fotoğraflar esasında sosyal medyadaki yalanlara örnek gösterilebilir.

Tüm bunlardan hareketle yalan türü için bir tasnif denemesi yapılması gereği doğmuştur. Bu gerek hem bundan sonra yapılacak çalışmalara yol göstermek hem de yalanın sınırlarını görmek adına önem taşımaktadır. Yalan türü konusunda hazırlanan tasnif sistemi aşağıda verilmiştir:

1. İşlevlerine Göre Yalanlar	2. Kaynaklarına Göre Yalanlar	3. Bireysel ve Grup Odaklı Yalanlar	4. Yalan Hikâyeleri
1.1. Sosyalleşme	2.1. Halk Edebiyatı Ürünlerinde	3.1. Bireysel Yalanlar	Bireylerin anlattığı yalanların hikâyesi, yaşanmamış olayların yaşanmış gibi anlatılması, yalan konusunu işleyen hikâyeler bu kapsamda değerlendirilebilir.
1.2. Psikolojik	2.1.1. Masal	3.1.2. Yalan Yarışları	
1.3. Eğitim	2.2.2. Hikâye	3.1.2. Diğer Bireysel Yalanlar[3]	
1.4. Eğlence	2.1.3. Efsane	3.2. Grup Odaklı Yalanlar	
1.5. Tatmin etme	2.1.4. Fıkra	3.2.1. Meslek Yalanları	
1.6. Gerçeği ortaya çıkarma	2.1.5. Tekerleme	3.2.1.1. Öğrenci Yalanları	
1.7. Savunma	2.2. Medya	3.2.1.2. Öğretmen Yalanları	
1.8. İkna etme	2.2.1. Film ve Dizilerde	3.2.1.3. Avukat Yalanları	
1.9. Koruma ve korunma	2.2.2. Reklamlarda	3.2.1.4. Doktor ve Hasta Yalanları	
1.10. Provokasyon	2.2.3. Haberler ve Gazetelerde	3.2.1.5. Asker Yalanları	
1.11. Manipüle	2.2.4. Şarkılarda-Türkülerde	3.2.1.6. Berber Yalanları	
1.12. Güldürme	2.2.5. Fotoğraflar ve Videolarda	3.2.1.7. Ev Sahibi ve Emlakçı Yalanları	
1.13. Nezaket	2.2.6. İnternet Ortamında ve Sosyal Medyada	3.2.1.8. Pazarcı Yalanları	
1.14. Konuyu kısaca ifade etme veya geçiştirme [1]	2.3. Günlük Hayatta	3.2.1.9. Satıcı Yalanları	
1.15. Kültürün gerekliliklerini yerine getirme [2]	2.4. Beden Diliyle	3.2.1.10. Tamirci Yalanları	
1.16. Ben merkezli işlev		3.2.1.11. Diğer Mesleklerdeki Yalanlar	
1.17. Araç işlevi		3.3. Cinsiyetlere ve Yaş Gruplarına Göre	
1.18. Benliğin geliştirilmesi işlevi		3.3.1. Kadın Yalanları	
1.19. Eş güdümlü işlevi		3.3.2. Erkek Yalanları	
		3.3.3. Çocuk Yalanları	

[1] Konunun uzun uzun anlatılmak istenmediği veya herhangi bir sebepten ötürü karşı tarafın bilmesinin istenmediği durumlarda kullanılan “Bir şey yok”, “İyiyim” vb. yalanlar bu kapsamda değerlendirilebilir.

[2] Önceki sayfalarda verilmiş olan Satı, Satılmış örneği hatırlanabilir.

[3] Bireylerin kendi çıkarlarını savunmak ya da belirtilen işlevlerden ötürü söyledikleri yalanları oluşturmaktadır. Yalanın halkbilimi türü olduğu gibi yalan konusundaki bu sınıflandırma sistemi de alandaki ilk teşebbüstür. Bu niteliğinden ötürü eksiklikler söz konusu olabilecektir ancak ileride geliştirilmeye elverişli olduğu ifade edilmelidir.

Sonuç

Halkbilimi türü olarak önerdiğimiz yalan, sadece kalıplaşmış veya kalıplaşmaya yakın sözlerden ibaret değildir. Yalan üzerine anlatılar (yalancı çoban vb.), halk inançları, yalanla ilgili atasözleri ve özlü sözler, yalan hikâyeleri bulunmaktadır. Ayrıca ritüeller esnasında ve pek çok halk edebiyatı ürünlerinde kullanılmaktadır. Bunlara ek olarak yalanın hemen her alanda (film, dizi, sosyal medya, reklamlar, türküler, şarkılar ve günlük hayatın hemen her alanı) kullanılır olması halk hayatındaki (*folk life*) önemini göz önüne sermek açısından

önem taşımaktadır. Grupların oluşması, bozulmaması ve devamlılığını sağlama açısından yalana başvurulmaktadır. Halk arasında beyaz/pembe yalanlar olarak bilinen yalanlar bahse konu olan kapsamda değerlendirilebilir. Yalanın, çeşitli işlevleri de bulunmaktadır. Bu işlevler halk arasında yalana hangi amaçlarla başvurulduğunu göstermektedir. Halkbilimi işlevlerinin birçoğu (eğlenme ve eğlendirme, eğitim, bireysel ve toplumsal baskılardan kurtulma vb.) yalanın işlevleriyle ortaklık taşımaktadır. Bu gibi durumlar halkbilimi ile yalanın yakın bir ilişkisi olduğu göstermekte, yalanın halkbilimi açısından incelenme gerekliliğini doğurmaktadır.

Halkbilimi ve yalanın yakinen ilişkisi bulunduğu da görülmüştür. Bu kapsamda özellikle yalan sözlerinin gündeme taşınması, günümüzde de kalıp ifadelerin üretildiğini düşündürülecek niteliktedir. Ayrıca yalan sözleri, yeni bir türün oluşması açısından da etkili olmaktadır. Yalan sözleri olarak değerlendirilen sözler, daha önce ortaya konulan halk edebiyatı ürünleriyle muhteva açısından oldukça farklıdır. Yalan sözleri olarak yer verilen ifadeler "Halk yalanları" olarak da halkbilimi bünyesine dahil edilebilir. Bu anlamda müstakil bir tür olarak değerlendirilmesi gerektiği düşünülmektedir. İnceleme ve değerlendirmeler sonucunda elde edilen verilerden hareketle yalanın halkbilimi türü olarak değerlendirilmesi gerektiği sonucuna varılmıştır. Bu kapsamda bakir olan yalan konusunda halkbilimcilerin çeşitli çalışmalar yapmaları gerektiği de belirtilmelidir. Nitekim bu konu son zamanlarda "Halkbiliminde çalışılacak konu kalmadı" gibi içi boş söylemlerin de önüne geçecektir. Değerlendirmeler sonucunda yalanın halkbilimi türü olarak değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmalıdır. Bu durumun kazanımlarından birisi ise halkbilimciler arasında yalan konusu dikkat çekip ciddiye alınacak, çeşitli çalışmalar yapılmasının önü açılacak ve halkbilimi için yeni kazanımlar sağlanacaktır.

Bugüne değin halkbilimciler arasında bakir bir konu olarak kalan yalan ve yalan sözleri, incelenmeye değer ve ihtiyaç olan bir konuyu oluşturmaktadır. Yalan, halkbilimi türü olmasının yanı sıra antropoloji, sosyoloji, psikoloji gibi alanlarda da değerlendirilmeye açıktır. Yalan konusunu değerlendirecek araştırmacıların halkbiliminin yanı sıra bahse konu olan disiplinlerde yapılan çalışmalara göz atmaları da gerekmektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Declaration of Interests: The author declare that they have no competing interest.

Funding: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar

- Aça, M., Ekici, M. ve Yılmaz, A. M. (2017). Anonim Halk Edebiyatı. M. Ö. Oğuz (Ed.), *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*, (s. 133-238). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Adıgüzel, S. (2010). Batı Azerbaycan Masallarında Yarış ve Rekabet Örnekleri. *Acta Turcica*, 2(1), 30-38.
- Alangu, T. (1990). *Keloğlan Masalları*. İstanbul: Afa Yayınları.
- Bars, M. E. (2017). Sözlü Gelenekte Nesir Anlatıların Tür Sorunu. *Alinteri Dergisi*, 1(2), 39-51.
- Bauman, R. (2006). Tür. H. S. Sipahioğlu (Çev.). M. Ö. Oğuz, M. Ekici, N. Özdemir, G. Öğüt Eker ve S. Gürçayır Teke (Yay. Haz.), *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1* (s. 109-112). Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Ben-Amos, D. (2011). Halkbilimi Öğreniminde Tür Kavramının Konumu. M. Kurtuluş (Çev.). *Millî Folklor*, 12(91), 226-242.
- Boratav, P. N. (1969). *Az Gittik Uz Gittik*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Boratav, P. N. (1982). *Folklor ve Edebiyat 1*. İstanbul: Adam Yayıncılık.
- Boratav, P. N. (1984). *100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar)*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Boratav, P. N. (2009). *Zaman Zaman İçinde*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Boyras, Ş. (2012). Anonim Halk Edebiyatı Araştırmalarının Tanım ve Tasnif Sorunları Bağlamında "Söylemelik ve Konuşmalık Türler"le İlgili Çalışmaların Durumu". *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 36(1), 31-55.
- Daşdemir, Ö. (2015). Erzurum ve Çevresinde Kuymağı Kusturmak için Yalan Söyleme Geleneği. E. Gürsoy Naskali (Ed.), *Yalan Kitabı*, (s. 125-135). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Degh, L. (2006). Halk Anlatısı. Z. Karagülle (Çev.), M. Ö. Oğuz, M. Ekici, N. Özdemir, G. Öğüt Eker ve S. Gürçayır Teke (Yay. Haz.), *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1*, (s. 133-152). Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Demren, Ö. (2015). Sözlü Kültürümüzde Yalancı Çoban. E. Gürsoy Naskali (Ed.), *Yalan Kitabı*, (s. 95-124). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Demren, Ö., Köse Karaca, B. ve Demren, Ç. (2020). Evaluation of the role of lie in daily life and Turkish tale type Keloğlan/The Bald-boy in the frame of Other-directedness schema domain. *Journal of Human Sciences*, 17(4), 967-973.
- Duman, M. (2019). Geleneksellik-Gerçeklik İlişkisi Bağlamında Bilginin Niteliği ve Folklor'da Yalan Haber-1. *Folklor/Edebiyat Dergisi*, 25(100), 971-984.
- Dundes, A. (2014). Folklor Nedir? G. Aydın (Çev.). M. Öcal Oğuz ve S. Gürçayır Teke (Yay. Haz.), *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*, (s. 16-18). Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Dursun, A. (2015). Keloğlan Masallarında Yalan ve Hilenin İşlevi. E. Gürsoy Naskali (Ed.), *Yalan Kitabı*, (s. 5-35). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Ekman, P. (2021). *Ne Düşündüğünü Biliyorum, Yalan Söylemekten Sözünü Tutmamaya, İnsanlar Nasıl Yalan Söyler ve Nasıl Yakalanırlar?* E. Akbababa (Çev.). İstanbul: Diyojen Yayıncılık.
- Ergun, P. (2011). Bebekleri Dünyaya Leyleklerin Getirdiğine Dair İnançın Türk Mitolojisindeki Kökleri Üzerine. *Millî Folklor*, 12(89), 133-146.
- Güvenç, A. Ö. (2022). Halk Hikâyelerinin İşlevleri. *Turcology Research*, 73, 57-83.
- Hajduk-Nijakowska, J. (2022). Yeni Folklor Tür Teorisine Doğru. A. Ünlü (Çev.), *Folklor-Edebiyat Dergisi*, 28(110), 567-580.

- Honko, L. (2006). Ağıtlar: Yeniden Yaratma, Yapı ve Tür Problemleri. İ. Görkem (Çev.). M. Ö. Oğuz, M. Ekici, N. Özdemir, G. Öğüt Eker ve S. Gürçayır Teke (Yay. Haz.), *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1*, (s. 92-99). Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Leslie, I. (2014). *Doğuştan Yalancı, Neden Yalan Söylemeden Yaşayamayız*, E. D. Kibarolu (Çev.). İstanbul: NTV Yayınları.
- Sakaoğlu, S. (1980). *Anadolu-Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu*. Ankara: Kültür Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları.
- Tanpınar, A. H. (1969). *Beş Şehir*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- Todorov, T. (2011). *Edebiyat Kavramı ve Öteki Denemeler*. N. Sevil (Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Yıldırım, D. (1985). Türk Folklor Araştırmalarının Problemleri. *Erdem*, 1(2), 545-558.
- Young, K. (2006). *Beden Folkloru*. S. Cengiz (Çev.). M. Ö. Oğuz, M. Ekici, N. Özdemir, G. Öğüt Eker ve S. Gürçayır Teke (Yay. Haz.), *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1*, (s. 250-253). Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- URL-1. (2023, Haziran 2). *Fıkralarla Türkiye*, Youtube, <https://www.youtube.com/c/F%C4%B1kralarlaT%C3%BCrkiye>.

Structured Abstract

So much so that family members (mother, father, child, etc.) also have their own lies. There are also lies of people with social status. It should also be noted that there are lies specific to various contexts and domains.

Lying sometimes plays an essential role in society. These situations are necessary for community members or group members to stay together. For example, not liking the food prepared in the house where the guests are visiting and expressing it openly will both cause problems among the households and damage social relations and cause the people to be upset. Such situations are considered as "courtesy" among the people. Therefore, in such cases, lying plays an essential role for the smooth continuation of social relations. This brings to mind the formation of the people and therefore the folklore.

Lying is often used in traditions, folk beliefs, rituals, or narratives. Lies are also frequently encountered in oral cultural products such as applause, quarrels, proverbs, idioms, and rhymes. Lies, the way they lie, their contexts differ from society to society. These and similar situations illuminate the relations between lie and folklore.


The inadequacy of the studies prepared on lie within the scope of folklore and the lack of a clear study led to researching the role of the lie within the scope of folklore. This made it necessary to question whether the lie is a folklore type. Situations such as lying, its roles in folk life, its frequent encounter in folk literature products, the use of lies in some traditions, folk beliefs, and rituals illuminate the relationship between folklore and lie. On the other hand, "lie words," which have not been mentioned before and which are included by us for the first time, can also be considered as commonly known and stereotyped words among the public. In addition to showing that stereotypes are still produced today, this situation includes the lies commonly told by people with a certain profession, social status, or individuals in a certain society. These lies have been examined and analyzed from various aspects, the professions used, the local culture, etc. information about. The fact that lies are independent from other narratives or products of oral culture paves the way for the lie to be evaluated as a genre. In this sense, lying constitutes an independent genre primarily because of the subject of lies. Although these words are separate and have some similarities with other genres, their separation in most aspects paves the way for the lie to be evaluated as a genre and to be evaluated as a folklore genre together with the abovementioned features.

In addition, lying has various functions. Many of these functions are in common with those of folklore. The lie has various functions such as socialization, psychological, education, entertainment, satisfaction, revealing the truth, protection, provocation, defense, and persuasion. These functions are also important in terms of showing why the lie is used for what purposes and in which contexts. It also shares commonalities with some of the functions of folklore.

Based on the aforementioned points, it should be noted that the lie should be considered as a folklore genre as it has a close relationship with folklore. This situation will not be limited to the acceptance of the lie as a folklore genre; It will also pave the way for the lie, which is a virgin subject in folklore, to attract the attention of folklorists. This deficiency in folklore makes it necessary to study the subject. In this sense, what is stated as lies can be considered as "folk lies" in folklore. In line with the examinations and researches, it was concluded that the lie should be evaluated as a folklore genre. In this way, the way for studies on lies in the context of folklore will be opened, and this aspect that is missing in folklore will be tried to be filled.

Taşkent (Çaç) Bölgesi Figürlü Köktürk Sikkelerinin İkonografisi ve Türk Sanatına Yansımaları

Iconography of Figured Kokturk Coins of Tashkent (Chach) Region and Its Reflections on Turkish Art

Muhammed Lütfi KINDİĞİLİ¹ 
Muhammed Haluk ÖZKAN² 

¹Atatürk Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Temel Eğitim Bölümü, Erzurum, Türkiye

²Atatürk Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Sanat Kuramı ve Eleştiri Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye

¹Department of Basic Education, Atatürk University, Faculty of Fine Arts, Erzurum, Turkey

²Department of Art Theory and Criticism, Atatürk University, Institute of Fine Arts, Erzurum, Turkey

Geliş Tarihi/Received: 22.01.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 11.04.2023

Yayın Tarihi/Publication Date: 13.07.2023

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Muhammed Lütfi KINDİĞİLİ
E-mail: muhammet.kindigili@gmail.com

Atıf: Kindiğili, M. L., & Özkan, M. H. (2023). Taşkent (Çaç) Bölgesi Figürlü Köktürk Sikkelerinin İkonografisi ve Türk Sanatına Yansımaları. *Turcology Research*, 78, 377-396.

Cite this article as: Kindiğili, M. L., & Özkan, M. H. (2023). Iconography of Figured Kokturk Coins of Tashkent (Chach) Region and Its Reflections on Turkish Art. *Turcology Research*, 78, 377-396.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

ÖZ

Sanat eserlerini, sanatçısının estetik kaygılarını öne çıkararak ortaya koyduğu eserler şeklinde tanımlamak mümkün ise de eser ile sanatçısının arasındaki ruh haline dayalı bir tanımlama çok daha anlamlı olacaktır. Eser ile müessiri, dolayısıyla eserin ait olduğu dönemle arasında bir bağ kurma çabası, eserin çözümlenmesinde daha kapsamlı bir yaklaşımdır. Bu tür bir metodoloji muhataplarına yalnızca form, bezeme ve benzeri maddi veriler sunmakla kalmaz, aynı zamanda dönemlerinin sosyal düzeni, siyasi ve idari yapılanması, inanç sistemi, gelenek ve göreneklere ile bunların sembolik yansımaları gibi birçok soyut ve somut konuda da bilgi verebilir. Bu makalede konu olarak seçilen Köktürk Dönemine ait figürlü sikkeler, Numizmatik metodolojisine sadık kalınarak beraber söz konusu dönemin sosyo-ekonomik ve kültürel hayatı hakkında verebilecekleri bilgileri de göz önünde bulundurarak tanımlanmaya çalışılmıştır. Taşkent (Çaç) Bölgesi Köktürk sikkelerinin bu anlamda hem figüratif unsurlarıyla hem de bitkisel tezeynatlarıyla kendilerine has bir üslup ortaya koydukları görülmektedir. Gaybullah Babayar'ın Köktürk Kağanlığı Sikkeleri Kataloğu adlı eseri temel alınarak kaleme alınan bu yayında bahse konu sikkelerin seçme örnekler ışığında petroglif, dokuma sanatı, taş bezeme gibi farklı alanlardaki yansımaları ele alınmış ve Türk kültür ve sanatında nasıl karşılık bulduğu tartışılmıştır. Çalışmada Babayar'ın verdiği teknik bilgiler temel alınarak yapılan görsel tanımlamalar sonucunda edinilen bilgilerin farklı dönem, coğrafya ve sanat dallarında nasıl karşılık bulduğu üzerinde durularak kültür ve sanatın devamlılığının altı çizilmeye çalışılmıştır. Özellikle asırlar boyunca nesilden nesile aktarılan ikonografik anlatımların her şartta ve durumda üslupsal küçük değişikliklere uğramakla birlikte kesintisiz süregeldiği anlaşılmaktadır. Bu sürekliliğin üzerinde yaşadığımız Anadolu topraklarında el sanatlarından anıtsal mimariye kadar geniş bir yelpazede karşımıza çıkması ayrıca dikkat çeken bir husustur.

Anahtar Kelimeler: Köktürkler, Taşkent (Çaç), Türk Sanatı, Sikke, İkonografi

ABSTRACT

Even though it is possible to define works of art as works created by the artist by prioritizing aesthetic concerns, a definition based on the mood between the work and the artist would be much more meaningful. The effort to establish a connection between the work and its creator, and thus the period to which the work belongs, is a more comprehensive approach to analyzing the work. Such a methodology can provide its audience not only with material data such as form, ornamentation, and the like but also with information on many abstract and concrete issues such as the social order, political and administrative structure, belief system, customs and traditions, and their symbolic reflections. In this article, the figured coins of the Kokturk period, which have been chosen as the subject of this article, have been attempted to be identified by taking into account the information they can provide about the socio-economic and cultural life of the period in question, while remaining faithful to the numismatic methodology. In this sense, it is seen that the Kokturk coins of the Tashkent (Chach) Region reveal a unique style with both their figurative elements and floral decorations. This publication, which is based on Gaybullah Babayar's work titled *The Catalogue of Coins of Turkic Qaghanate*, discusses the reflections of these coins in different fields such as petroglyphs, weaving art, stone decoration in the light of selected examples and discusses how they are reflected in Turkish culture and art. In the study, the continuity of culture and art is underlined by focusing on how the information obtained as a result of the visual definitions made on the basis of the technical information provided by Babayar corresponds to different

periods, geographies and branches of art. In particular, it is understood that iconographic expressions, which have been passed down from generation to generation for centuries, have continued uninterruptedly in every condition and situation, although they have undergone minor stylistic changes. It is also noteworthy that this continuity is seen in a wide range from handicrafts to monumental architecture in the Anatolian lands we live on.

Keywords: Coin, Iconography, Kokturks, Tashkent (Chach), Turkish Art

Giriş

552'de Bumin Kağan komutasında Juan-juan Devleti'ni yenilgiye uğratan ve "Türk" adını resmi devlet ismi olarak ilk kez kullanan Köktürk Devleti, tarih sahnesine 6. yüzyılda çıkmıştır (Çandarlıoğlu, 2003: 40; Esin, 1971: 304; Taşağıl, 2011: 82). Bu önemli bilginin varlığına karşın Köktürklerin menşei hakkında somut bir bilginin olmaması, Köktürk tarihi ile ilgili çözülmeyi bekleyen en önemli sorunlardan birini ortaya çıkarmaktadır. Bu konudaki muğlaklık sebebiyle Köktürklerin köken sorusuna çok çeşitli ve farklı iddialar ileri sürülmüştür (Esin, 1971: 314, Taşağıl, 2004: 9). Bu iddialardan en çok kabul göreni, Köktürklerin 542'de Altay Dağlarının güney eteklerinde yaşadıkları ve Hunların soyundan geldikleridir (Esin, 1971: 314; Ögel, 1957: 81-157; Ögel, 2010: 20; Taşağıl, 2004: 9). 6. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren Köktürklerle ilgili bilgiler netlik kazanmaya başlar. 552'de Töles boyları tarafından çıkarılan ayaklanmayı başarılı bir şekilde bertaraf eden Bumin Kağan (Çandarlıoğlu, 2003: 41; Kafesoğlu, 1977: 96), Ötüken'i merkez yaparak Köktürk Devleti'nin temellerini atmış ve devletin batı kısmının idaresini kardeşi İstemi'ye vermiştir. İstemi'nin unvanın yardımcı kral anlamına gelen Yabgu olduğu kaynaklarda karşımıza çıkmaktadır (Gömeç, 1997: 14). Böylece Batı Köktürk Devleti Doğu Kağanlığına bağlı olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Bu durum İstemi Yabgu'nun oğlu zamanında da devam etmiştir (Taşağıl, 2004: 32).

Köktürkler, 6. Yüzyılın sonlarına gelindiğinde siyasi olarak zayıflamaya başlamıştır. Bu zayıflamada özellikle 581'de başlayan taht mücadeleleri ve elçi olarak görev yapan Çinli casus Ch-angSun-sheng'in faaliyetleri etkili olmuştur. Bu dönemde Ch-angSun-sheng'in 582-587 arasında Doğu Köktürk Kağanı olan İşbara Kağan ile kurduğu yakınlık oldukça dikkat çekicidir ve Köktürklerin zayıflamasında önemli gelişmeleri hazırlamıştır. Ch-angSun-sheng, Köktürklerle ilgili edindiği coğrafi ve askeri bilgileri Çin imparatoru Wen'e sunmuştur. Köktürk Devleti'nin 582'de ikiye ayrılmasında, Çin'in bahsi geçen bilgileri kullanarak iç karışıklıklar çıkarması önemli rol oynamıştır (Tansü, 2021: 13; Taşağıl, 2004: 85). Köktürklerin zayıflaması ve nihayetinde Çin esaretine girmesi, Orhun Yazıtlarında hem Köktürk kağanlarının başarısız yönetimlerine hem milletin yönetime olan itaatsizliğine ve hem de Çin entrikalarına bağlanarak açıklanmıştır (Taşağıl, 2021: 24). Esaretin Köktürk halkında ortaya çıkardığı bağımsızlık arzusu, 682'de II. Köktürk Devleti'nin kurulmasıyla son bulacak bir zaferin hazırlayıcısı olmuştur. Devletin başına geçen İlderit Kağan, yabgu olarak görev yapan Tonyukuk'un da yardımıyla Çin karşısında galibiyet elde ederek topraklarında yeniden Türk birliğini sağlamayı başarmıştır (Çandarlıoğlu, 2003: 57; Taşağıl, 2021: 26). İlderit Kağan'ın ölümünden sonra Köktürk Devletinin başına 27 yaşındaki kardeşi Kapgan Kağan geçmiştir (Çandarlıoğlu, 2003: 53; Taşağıl, 2021: 28-29). Oldukça sert ve savaşçı bir karaktere sahip olan Kapgan, Oğuzlar üzerine yaptığı başarılı bir sefer dönüşü pusuya düşürülerek 716'da öldürüldü. Devletin başına oğlu İnal geçti, ancak babası gibi başarılı bir yönetim sergileyemeyince tahtı İlderit Kağanın oğulları Bilge ve Kül Tegin devralmıştır. Kül Tegin'in ısrarı ile Kağan olan Bilge, kardeşiyle beraber devleti eski canlı ve huzurlu zamanlarına geri döndürmeyi başarmıştır (Çandarlıoğlu, 2003: 56). Bilge Kağan'ın zehirlenerek ölmesi üzerine sırasıyla devletin başına oğulları Türk Bilge Kağan ve Tengri Han geçtiler. Ancak devlet zayıflamaya başlamış, 742'de Basmil ve Uygurların isyanı ile ciddi bir mağlubiyet yaşamış ve nihayetinde de 745'te Uygurlar tarafından yıkılmıştır (Çandarlıoğlu, 2003: 59; Tansü, 2021: 13; Taşağıl, 2021: 30).

Taşkent (Çaç) Bölgesi Köktürk Sikkeleri

Köktürk sikkelerinin örneklerine Taşkent (Çaç), Otrar, Fergana, Semerkant, Pencikent (Panç), Nahşeb (Nesef) ve Buhara, Toharistan, Çaganıyan, Termiz, Kobadian, Vahş, Kâbil, Seistan (Arahosia) ve Zabulistan Bölgelerinde rastlanılmıştır (Babayar, 2007). Taşkent (Çaç) Bölgesi, Köktürk Devleti'nin merkez bölgesi olması hasebiyle hem sayı olarak hem de sikke çeşitliliği anlamında diğer bölgelerden ayrılmaktadır. Çalışmamızda Taşkent'in odak noktası olarak seçilmesi de konu kapsamında sahip olduğu bu ayrıcalıklı durumudur.

Türkistan'ın önemli merkezlerinden biri olan Taşkent, günümüzde Özbekistan'a bağlı bir şehirdir. Tarih boyunca farklı isimlerle anılan Taşkent, tarihte aynı zamanda bir bölge adı olarak da karşımıza çıkar. Taşkent (Çaç) Bölgesi, bugünkü Özbekistan ve Kazakistan sınırları içerisinde kalan ve Sirderya (Seyhun) Nehri ortalarından Güney Kazakistan'a kadar uzanan bölgeyi kapsamaktadır. Bölge, Güney Kazakistan'daki Kultepe kalıntılarında ele geçen Soğdca metinlerde Çaç ismiyle anılmıştır. Bölge, Arap kaynaklarında ise Şaş ve *Medinet-uş Şaş* şeklinde geçmektedir. Taşkent adını ilk olarak 11. Yüzyılda Ebu Reyhan Biruni kullanmıştır. Ebu Reyhan Biruni, Taşkent kelimesinin kökeninin taş kelimesinden geldiğini ve *Taş Kışlak* anlamında olduğunu belirtmektedir (Kamalova, 2020).

6. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren Köktürklerin varlık gösterdiği ve merkez olarak seçtikleri Taşkent Bölgesi, devletin Doğu ve Batı Köktürk olarak ikiye ayrılmasıyla 8. Yüzyılın ortalarına kadar Batı Köktürk Kağanlığına kalmış ve Türk aileler tarafından yönetilmiştir (Babayar, 2007: 24). Taşkent Bölgesinde gerçekleştirilen arkeolojik çalışmalarda ele geçirilen Köktürk sikkeleri, bölge hakkında önemli bilgiler vermektedir. Soğdca *Tegin* unvanı yer alan bu sikkelerin arka yüzünde "*bu sikke Çaç hükümdarı Tegin'in*" ibaresi görülmektedir. Bu ibare, Çin kaynaklarında ise "*Çaç devleti hükümdarı Tegin*" şeklinde okunmuştur (Babayar, 2007: 24). Buradan anlaşılmaktadır ki Taşkent (Çaç) Bölgesi 605 yılından 746 yılına kadar Köktürk menşei Tegin aileleri tarafından yönetilmiştir. Sikkelerinin bir kısmında *Tudun* unvanının geçmesi ve kaynaklardan edinilen bilgiler, bölgede yalnızca Tegin ailelerinin değil başka Köktürk menşei ailelerin de varlığını göstermektedir (Babayar, 2007: 25). Taşkent Bölgesinde farklı tipolojide birçok sikke görülmesi, o tarihte bölgede Tegin ve Tudun unvanlı ailelere bağlı küçük valiliklerin bulunduğuna işaret etmektedir. Bu bilgilerden hareketle Taşkent Bölgesi'nin yalnızca merkezi yönetimin sikkelerinin

darpedildiği bir yer değil, aynı zamanda diğer Köktürk ailelerin de kendi sikkelerini darpedettiği bir merkez olduğu ortaya çıkmaktadır (Babayar, 2007: 27). Asilz delerin kendi sikkelerini basması bu bölgede sikke çeşitliliğini arttırmıştır (Babayar, 2007: 24). Köktürk sikkeleri, formları, bezemeleri ve yazıları temel alınarak Babayar tarafından tasnif edilmiş ve katalog halinde yayınlanmıştır (Babayar, 2007)¹. Babayar'ın katalogu temel alınarak kaleme alınan bu yayında bahse konu sikkelerin figürlü olanları seçme örnekler işiğında petroglif, dokuma sanatı, taş bezeme gibi farklı alanlardaki yansımaları ele alınmış ve Türk kültür ve sanatında nasıl karşılık bulunduğu tartışılmıştır. N mizmatik metodolojisine sadık kalınmakla beraber sikkelerin dönemin sosyo-ekonomik ve kültürel hayatı hakkında verebilecekleri bilgileri de göz önünde bulundurarak sikkeler tanımlanmaya çalışılmıştır. Babayar'ın verdiği teknik bilgilere dayanarak yapılan görsel tanımlamalar sonucunda edinilen bilgilerin farklı dönem, coğrafya ve sanat dallarında nasıl karşılık bulunduğu üzerinde durulmuş olup kültür ve sanatın devamlılığının altı çizilmeye çalışılmıştır. Özellikle asırlar boyunca nesilden nesile aktarılan ikonografik anlatımların her şartta ve durumda üslupsal küçük değişikliklere uğramakla birlikte kesintisiz süregeldiği anlaşılmaktadır. Bu sürekliliğin Anadolu topraklarında el sanatlarından anıtsal mimariye kadar geniş bir yelpazede karşımıza çıkması ise ayrıca dikkat çeken bir husustur.

Köktürk sikkeleri, dönemlerinin mitoloji, inanç, gelenek ve görenekleri, günlük hayatları gibi konularda fikir edinilmesine yardımcı olmaktadır. Hem figüratif unsurlarıyla hem de bitkisel tezyinatlarıyla kendilerine has bir üslup ortaya koydukları görülen Taşkent ( a ) Bölgesi Köktürk sikkelerinin  n yüzlerinde bezeme unsurları görülürken arka yüzlerinde ise çoğunlukla damgalar veya yazılar işlenmiştir. Köktürk sikkeleri bu çalışmada kapsam ve hedeflenen amaç doğrultusunda Taşkent ( a ) Bölgesi'nde figürlü bezemesi olanlar dikkate alınarak "İnsan Figürlü Köktürk Sikkeleri" ve "Hayvan Figürlü Köktürk Sikkeleri" şeklinde iki ana başlıkla yeniden tasnif edilmiştir. İnsan Figürlü Köktürk Sikkeleri kendi içerisinde "Kağan Tasvirli Köktürk Sikkeleri," "Kağan-Hatun Tasvirli Köktürk Sikkeleri" ve "Süvari Tasvirli Köktürk Sikkeleri," Hayvan Figürlü Köktürk Sikkeleri ise "At Tasvirli Köktürk Sikkeleri," "Deve Tasvirli Köktürk Sikkeleri" ve "Pars Tasvirli Köktürk Sikkeleri" alt başlıklarıyla incelenmiştir (şekil 1).

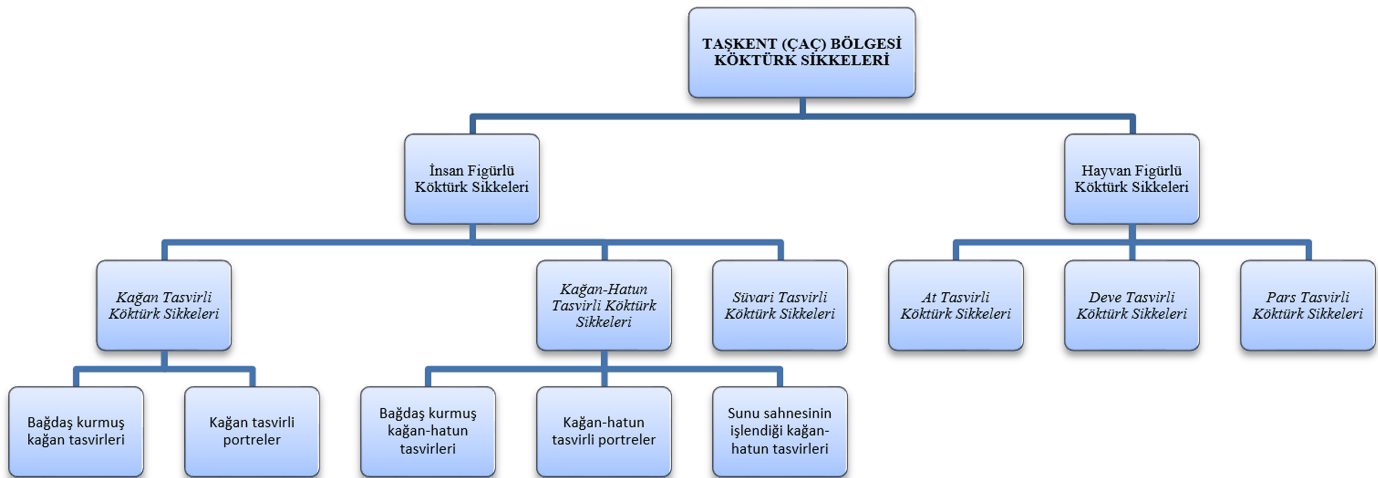
İnsan Figürlü Taşkent ( a ) Bölgesi Köktürk Sikkeleri

Köktürk figürlü sikkeleri içerisinde bezeme ve çeşitlilik anlamında en zengin grubu insan figürlü sikkeler meydana getirmektedir. Köktürk topraklarının çeşitli bölgelerinde bu türden sikkelerle karşılaşmak mümkündür. Figürlerin çevresinde figürlerle ilişkilendirilen ve sembolik anlamlar yüklenen düzenlemeler yer alır.

Kağan Tasvirli Köktürk Sikkeleri: İnsan figürlü Köktürk sikkelerinin ilk grubunu "*Kağan Tasvirli Köktürk Sikkeleri*" meydana getirmektedir. Bu sikkeler de kendi içerisinde "bağdaş kurmuş kağan tasvirleri" ve "kağan tasvirli portreler" olmak üzere iki alt başlıkta toplanmıştır. Tamamı Taşkent ( a ) Bölgesi'nden olan 6 adet (Babayar, 2007: 56-58, Kat. No 7-12) "bağdaş kurmuş kağan tasvirli Köktürk sikkesi" bulunmaktadır (Tablo 1).

Taşkent ( a ) Bölgesi'nde Kankatepe'de ele geçen ve 7. Yüzyılın ilk çeyreğine tarihlendirilen bakır sikke ( : 2 cm. A: 2 gr,  zel Koleksiyon), bağdaş kurmuş kağan tasvirli sikkelerin erken bir  rneği olarak karşımıza çıkar (Babayar, 2007: 57) (Resim 1).

Sikkenin  n yüzünde başı sağa dönük, uzun saçlı ve taht üzerinde bağdaş kurmuş vaziyette verilen figürün sağ elinde kuş (?), sol elinde ise bir asa betimlenmiştir. Figürün sol tarafında hilal ve yıldız motifine yer verilmiştir (Babayar, 2007: 57). Figürün taht üzerinde bağdaş kurmuş vaziyette ve asalı olarak verilmesi ile hilal ve yıldız motiflerinin işlenmesi tasvir edilen figürün yönetici sınıfından olduğunu gösteren işaretlerdir. Taht üzerinde ve bađdař² kurmuş figürler, Türk kültür ve sanatında ikonografik olarak kendisine bir karşılık bulmaktadır.



şekil 1.

Taşkent ( a ) Bölgesi Figürlü Köktürk Sikkeleri.

- Babayar, hazırladığı eserinde katalog numaralandırılmasında 114 sonrasında 116'ya geçilmiş, dolayısıyla numaralandırmada Kat. No 115 atlamıştır. Buna rağmen, bu çalışmada herhangi bir karışıklığa sebep olmamak adına incelenen örneklerde Babayar'ın verdiği numaralandırmaya sadık kalınmıştır.
- Uygur dilinde "bağdaş" ya da Uygur lehçesiyle "bağtaş" uzun süreli bir oturuş biçimi anlamında kullanılır (Esin, 1970: 235). Atsang adlı bir Türk şairinin 1669 "Burkan oğlu Tolpi T z n Uğan" adında bir Türk azizinin bulunmaz üstünlüklerini överken bağdaşa özel bir anlam yüklendiği görülür. "Bizim hürmetli,  mit bağladığımız her karşılaşmada şekil değiştirerek, başkalarının istifadesi için dağların hanı olan Sumeru gibi, pek muazzam fevkal de güzel vücut belirir yahut da o babamız bağdaş kurarak, sakın, rahat ve kımıldamadan oturduğu vakit, her tarafta, aramağa hiç lüzum kalmadan, sayısız çok diyarlarda bol bol görünür." (Arat, 1991: 73 aktaran İndirkaş, 2012: 1669)

Tablo 1.*Bağdaş Kurmuş Kağan Tasvirli Köktürk Sikkeleri*

Babayar Katalog No/Grubu	Saç	Profil	Motif
7/Tahta Oturmuş Prens Tasvirli Sikkeler	Uzun	Sağ	Hilal/Yıldız
8/Tahta Oturmuş Prens Tasvirli Sikkeler	Uzun	Sağ	Hilal/Yıldız
9/Tahta Oturmuş Prens Tasvirli Sikkeler	Uzun	Sağ	Hilal/Yıldız
10/Tahta Oturmuş Prens Tasvirli Sikkeler	Uzun	Sağ	Hilal/Yıldız
11/Anepiğrafik Sikkeler	Uzun	Sağ	Hilal/Yıldız
12/Anepiğrafik Sikkeler	Uzun	Sağ	Hilal/Yıldız

**Resim 1.***Bağdaş Kurmuş Kağan Tasviri (Babayar, 2007: 57).*

Zira bir figürün bu şekilde betimlenmesi, hükümdarlık alameti olarak kabul edilmiştir. Sikkenin ön yüzünde kullanılan kozmik hilal ve yıldız motifleri, Köktürkler için gök kültürünün önemine gönderme yapmasıyla açıklanabilir. Figürün uzun saçlı olması ve sol elinde tuttuğu kuşla birlikte tasvir edilmesi ise söz konusu olan figürün savaşı ya da avcı gibi kişisel meziyetleriyle övülmüş olması şeklinde yorumlanabilir. Türk Sanatında yoğun olarak kullanılan kuş figürü çoğunlukla av hususunda mahir avcılara gönderme yapmak için kullanılmıştır (Öney, 1992: 37). Kartal vb. yırtıcı kuşların hükümdarlık alameti olarak kullanıldığı da söz konudur.

Kaynaklarda Taşkent (Çaç) Bölgesi'nde "kağan tasvirli portreler" gurubunda toplam 107 adet sikke kataloglanmıştır. (Babayar, 2007: 71-72, 84-91, 103, 113, 144, Kat. No 38-41, 69-103, 112-128, 135-183, 197-198). Bu tür sikkelere Fergana, Semerkant, Nahşeb (Nesef), Buhara, Toharistan, Termiz, Kobadian, Vahş, Kâbil, Seistan (Arahosia) ve Zabulistan Bölgeleri'nde de rastlanılmıştır (Tablo 2).

Kağan tasvirli portrelerde frontal duruşlu ya da profilden kağan tasvirleri görülür. Taşkent (Çaç) Bölgesi'nde Kankatepe'de 7.-8. Yüzyıllara tarihlendirilen ve arka yüzünde Soğdca "Çaç Hükümdarının bakır/sarı (sikkesi)" yazılı bakır Köktürk Sikkesinde (Ö: 1,63 cm. A: 1,5 gr, Özel Koleksiyon) (Babayar, 2007: 131), kağan tasviri, frontal duruşlu olarak verilmiştir (Fotoğraf 2/a). Sikkenin ön yüzünde yuvarlak yüzlü, iri gözlü ve küpeli kağan tasviri, başlığıyla birlikte işlenmiştir. Kağan tasvirinin sağında Svastika motifli kompozisyonun kalan izleri izlenebilmektedir. Sikke üzerinde diğer kağan tasvirli sikkelerden farklı olarak görülen Svastika motifi, bazı kaynaklarda "oz damgası" adıyla da anılmakta olup çoğunlukla başarı ve uğur sembolü olarak kullanılmıştır (Gümüştekin, 2011: 108; Daş, 2018: 199).

Taşkent (Çaç) Bölgesi'nde Kankatepe'de 6.-7. Yüzyıllara tarihlendirilen ve arka yüzünde Soğdca "Çaç Hükümdarı N/Zirt (tarafından) yapılan sikke" yazılı bakır Köktürk Sikkesinde (Ö: 2,63/2,7 cm. A: 4,4 gr, Özel Koleksiyon) (Babayar, 2007: 131), kağan tasviri yine frontal duruşlu olarak ve mücevherleriyle birlikte resmedilmiştir (Resim 2B). Sikkenin ön yüzünde yuvarlak yüzlü, badem gözlü ve ince bıyığıyla bir kağan betimlenmiştir. Figürün başında üstte bir hilal motifliyle son bulan bir miğfer görülmektedir. Miğferin yüzü koruyan kısımları da ayrıca işlenmiştir³. Miğferin tepe noktasında kullanılan hilal motifini daha önceki örneklerde olduğu gibi tanrının yeryüzündeki temsilcisi olan kağanın Gök Tanrı ile kozmik bağlantısı şeklinde değerlendirmek mümkündür. Çevresi noktalarla bezenmiş figürün boyun kısmında vücudunu saran zırhın yakasının iki halka ile birleştirildiği kısmı izlenebilmektedir⁴. Figürün miğferi ve zırhıyla birlikte betimlenmesi, kağanın savaşı kimliğini ön plana çıkarmaktadır.

Taşkent (Çaç) Bölgesi'nden ele geçen ve profilden verilmiş diğer bir kağan tasvirli bakır Köktürk Sikkesi (Ö: 1,6 cm. A: 1,4 gr, Özel Koleksiyon), 7.-8. Yüzyıllara tarihlendirilmektedir (Babayar, 2007: 134) (Fotoğraf 2/c). Arka yüzünde Soğdca "Çaç Hükümdarının bakır/sarı (sikkesi)" yazılı sikkenin ön yüzünde sağa yönelmiş insan figürü verilmiştir. Yuvarlak yüzlü, çekik gözlü ve küpeli olarak işlenen figürün başında boynuz formunda bir başlığa yer verilmiştir. Başlığın orta kısmında hilal motifi görülmektedir. Figürün karşısında ise defneyapraklı bitkisel bir düzenleme söz konusudur (Babayar, 2007: 57). Türk kültür ve mitolojisinde çok az yer tutmuş olan defne ağacının veya defneyaprakının dünya mitolojilerinde oldukça çeşitli inançların merkezinde yer edindiği görülebilmektedir. Başlıktaki hilalin varlığı, figürün yönetici sınıfından olduğuna ve gök kültürüyle ilişkili olarak göğün kutsiyetine işaret etmesiyle açıklanabilir. Figürün başlığında görülen boynuz formu, Türk Mitolojisinde kendisine bir karşılık bulmaktadır. İslamiyet öncesinde Türklere boynuz, tas, pençe, post, deri ve bez parçası gibi objeler büyü için ya da bu nesnelerin bazılarının içinde olduğuna inanılan cinlerden faydalanmak için kullanılmışlardır. Hayvan boynuzlarının koruyucu bir ruh/uğur veya nazar önleyici olduklarına da inanılmaktadır (Alp, 2009: 38).

Kağan-Hatun Tasvirli Köktürk Sikkeleri: Bu sikkeler kendi içerisinde "bağdaş kurmuş kağan-hatun tasvirleri," "kağan-hatun tasvirli portreler" ve "sunu sahnelerinin işlendiği kağan-hatun tasvirleri" olmak üzere üç alt başlıkta görülmektedir. Babayar, Taşkent (Çaç) Bölgesi'nden "bağdaş kurmuş kağan-hatun tasvirli" 3 adet Köktürk sikkelerinin kataloğunu hazırlamıştır (Babayar, 2007: 69-70, Kat. No 35-37) (Tablo 3).

Taşkent (Çaç) Bölgesi'nde ele geçen ve 7. Yüzyılın ilk yarısına tarihlendirilen bakır sikke (Ö: 2-1,9 cm. A: 1,4 gr, Babayar Koleksiyonu), bağdaş kurmuş kağan-hatun tasvirli sikkelerin bir örneğidir (Resim 3).

3 Babayar, figürün yüzündeki bu kısımları sakal olarak yorumlamıştır: Babayar, 2007: 115

4 Babayar, bu kısmı bir kolye olarak yorumlamıştır: Babayar, 2007: 115

Tablo 2.
Portre Kağan Tasvirli Köktürk Sikkeleri

Babayar Katalog No/Grubu	Saç/Sakal/Bıyık	Göz	Başlık	Takı	Motif/Figür
38/"Hükümdar Türk (?)" Sikkeleri	Uzun	Çekik	-	-	-
39/"Hükümdar Türk (?)" Sikkeleri	Uzun	Çekik	-	-	-
40/Anepiğrafik Sikke	-	Çekik	Bezemeli	-	-
41/Anepiğrafik Sikke	-	Çekik	Bezemeli	-	-
69/"İlahi Kağan" Unvanlı Sikkeler	-	Çekik	Üçgen	Küpe	-
70/"İlahi Kağan" Unvanlı Sikkeler	-	Çekik	Üçgen	Küpe	-
71/"İlahi Kağan" Unvanlı Sikkeler	-	Çekik	Üçgen	Küpe	-
72/"İlahi Kağan" Unvanlı Sikkeler	-	Çekik	Üçgen	Küpe	-
73/"İlahi Kağan" Unvanlı Sikkeler	-	Çekik	Üçgen	Küpe	-
74/"İlahi Kağan" Unvanlı Sikkeler	-	-	-	-	-
75/Çaç Teginleri Sikkeleri	Uzun	Çekik	-	-	Hilal/Yıldız
76/Çaç Teginleri Sikkeleri	Uzun	Çekik	-	-	Hilal/Yıldız
77/Çaç Teginleri Sikkeleri	Uzun	Çekik	-	-	Hilal/Yıldız
78/Çaç Teginleri Sikkeleri	Uzun	Çekik	-	-	Hilal/Yıldız
79/Çaç Teginleri Sikkeleri	Uzun	Çekik	-	-	-
80/Çaç Teginleri Sikkeleri	Uzun	Çekik	-	-	Hilal/Yıldız
81/Çaç Teginleri Sikkeleri	Uzun	Çekik	-	-	Hilal/Yıldız
82/Çaç Teginleri Sikkeleri	Uzun	Çekik	-	-	Hilal/Yıldız
83/Çaç Teginleri Sikkeleri	Uzun	Çekik	-	-	Hilal/Yıldız
84/Çaç Teginleri Sikkeleri	Uzun	Çekik	-	-	Hilal/Yıldız
85/Çaç Teginleri Sikkeleri	Kısa	İri	-	-	Hilal/Yıldız
86/Çaç Teginleri Sikkeleri	Kısa	İri	-	-	-
87/Çaç Teginleri Sikkeleri	Kısa	İri	-	-	Hilal/Yıldız
88/Çaç Teginleri Sikkeleri	Kısa	İri	-	-	Hilal/Yıldız
89/Çaç Teginleri Sikkeleri	Kısa	İri	-	-	Hilal/Yıldız
90/Çaç Teginleri Sikkeleri	Kısa	İri	-	-	Hilal/Yıldız
91/"İlteber" Unvanlı Sikkeler	Uzun	Çekik	-	-	-
92/"İlteber" Unvanlı Sikkeler	Kısa	İri	-	-	Hilal/Yıldız
93/"İlteber" Unvanlı Sikkeler	Uzun	Çekik	-	-	Hilal/Yıldız
94/"İlteber" Unvanlı Sikkeler	Uzun	Çekik	-	-	Hilal/Yıldız
95/"İlteber" Unvanlı Sikkeler	Kısa	İri	-	-	Hilal/Yıldız
96/"İlteber" Unvanlı Sikkeler	Kısa	İri	-	-	Hilal/Yıldız
97/"İlteber" Unvanlı Sikkeler	Uzun	Çekik	-	-	Hilal/Yıldız
98/"İlteber" Unvanlı Sikkeler	Uzun	Çekik	-	-	Hilal/Yıldız
99/"Çaç Hükümdarı" Unvanlı Sikkeler	-	Çekik	Bezemeli	-	-
100/"Çaç Hükümdarı" Unvanlı Sikkeler	-	Çekik	Şerit	Küpe	-
101/"Çaç Hükümdarı" Unvanlı Sikkeler	-	Çekik	Şerit	Küpe	Hilal/Yıldız
102/"Çaç Hükümdarı" Unvanlı Sikkeler	Uzun	Çekik	-	-	Hilal/Yıldız
103/"Çaç Hükümdarı" Unvanlı Sikkeler	Uzun	Çekik	-	-	Hilal/Yıldız
112/Çaç Tudunları Sikkeleri	-	Çekik	Taç	Küpe	Yıldız
113/Çaç Tudunları Sikkeleri	-	Çekik	Taç	Küpe	Yıldız
114/Çaç Tudunları Sikkeleri	-	Çekik	?	Küpe	Yıldız
115/Çaç Tudunları Sikkeleri	-	Çekik	Taç	Küpe	Yıldız
116/Çaç Tudunları Sikkeleri	-	Çekik	Taç	Küpe	Yıldız
117/Çaç Tudunları Sikkeleri	-	Çekik	Taç	Küpe	Yıldız
118/Çaç Tudunları Sikkeleri	-	Çekik	Taç	Küpe	Yıldız

(Devamı)

Tablo 2. <i>Portre Kağan Tasvirli Köktürk Sikkeleri (Devamı)</i>					
119/Çaç Tudunları Sikkeleri	-	Çekik	Taç	Küpe	Yıldız
120/Çaç Tudunları Sikkeleri	-	Çekik	Taç	Küpe	Yıldız
121/Çaç Tudunları Sikkeleri	-, Uzun Sakal, İnce Bıyık	Çekik	Değişik Başlık	-	-
122/Çaç Tudunları Sikkeleri	-, Uzun Sakal, İnce Bıyık	Çekik	Taç	-	-
123/Çaç Tudunları Sikkeleri	-, Uzun Sakal, İnce Bıyık	Çekik	Taç	-	-
124/Çaç Tudunları Sikkeleri	-, Uzun Sakal, İnce Bıyık	Çekik	Taç	-	-
125/Çaç Tudunları Sikkeleri	-, Uzun Sakal, İnce Bıyık	Çekik	Taç	-	-
126/Çaç Tudunları Sikkeleri	-, Uzun Sakal, İnce Bıyık	Çekik	Taç	Küpe	-
127/Çaç Tudunları Sikkeleri	-, Uzun Sakal, İnce Bıyık	Çekik	Taç	Küpe	-
128/Çaç Tudunları Sikkeleri	-, Uzun Sakal, İnce Bıyık	Çekik	Taç	Küpe	-
135/"Çaç Hükümdarı" Unvanlı Sikkeler	-, Kısa Sakal, İnce Bıyık	Badem	Hilalli Miğfer	Kolye	-
136/"Çaç Hükümdarı" Unvanlı Sikkeler	-, Kısa Sakal, İnce Bıyık	Badem	Taç	Kolye	-
137/"Çaç Hükümdarı" Unvanlı Sikkeler	-, Kısa Sakal, İnce Bıyık	Badem	Taç	Kolye	-
138/"Çaç Hükümdarı" Unvanlı Sikkeler	-, Kısa Sakal, İnce Bıyık	Badem	Taç	-	-
139/"Çaç Hükümdarı" Unvanlı Sikkeler	-, Kısa Sakal, İnce Bıyık	Badem	Taç	Kolye	-
140/"Çaç Hükümdarı" Unvanlı Sikkeler	-, Kısa Sakal, İnce Bıyık	Badem	Taç	Kolye	-
141/"Çaç Hükümdarı" Unvanlı Sikkeler	-, Kısa Sakal, İnce Bıyık	Badem	Taç	Kolye	-
142/"Çaç Hükümdarı" Unvanlı Sikkeler	-, Kısa Sakal, İnce Bıyık	Badem	Hilalli Miğfer	Kolye	-
143/"Çaç Hükümdarı" Unvanlı Sikkeler	-, Kısa Sakal, İnce Bıyık	Badem	Hilalli Miğfer	Kolye	-
144/"Çaç Hükümdarı" Unvanlı Sikkeler	-, Kısa Sakal, İnce Bıyık	Badem	Hilalli Miğfer	Kolye	-
145/"Çaç Hükümdarı" Unvanlı Sikkeler	-	Çekik	Miğfer	-	-
146/"Çaç Hükümdarı" Unvanlı Sikkeler	-	Çekik	Miğfer	Kolye	-
147/"Çaç Hükümdarı" Unvanlı Sikkeler	-	?	Miğfer	Kolye	-
148/"Çaç Hükümdarı" Unvanlı Sikkeler	-	?	Miğfer	?	?
149/"Çaç Hükümdarı" Unvanlı Sikkeler	-, Kısa Sakal, İnce Bıyık	Badem	Miğfer	-	-
150/"Çaç Hükümdarı" Unvanlı Sikkeler	-, Kısa Sakal, İnce Bıyık	Çekik	Miğfer	Kolye	-
151/"Çaç Hükümdarı" Unvanlı Sikkeler	-	?	Miğfer	-	-
152/"Çaç Hükümdarı" Unvanlı Sikkeler	-	?	Miğfer	-	-
153/"Çaç Hükümdarı" Unvanlı Sikkeler	-, Kısa Sakal, İnce Bıyık	Badem	Miğfer	-	-
154/"Çaç Hükümdarı" Unvanlı Sikkeler	-	?	Miğfer	-	-
155/"Çaç Hükümdarı" Unvanlı Sikkeler	-	Çekik	Miğfer	-	-
156/"Çaç Hükümdarı" Unvanlı Sikkeler	-	Çekik	Miğfer	Kolye	-
157/"Çaç Hükümdarı" Unvanlı Sikkeler	-	?	Miğfer	?	?
158/"Çaç Hükümdarı" Unvanlı Sikkeler	-, Kısa Sakal, İnce Bıyık	Badem	Miğfer	-	-
159/"Çaç Hükümdarı" Unvanlı Sikkeler	-	İri	Miğfer	-	-
160/"Çaç Hükümdarı" Unvanlı Sikkeler	-	İri	Hilalli Miğfer	Kolye	-
161/"Çaç Hükümdarı" Unvanlı Sikkeler	-, Kısa Sakal, İnce Bıyık	Badem	Hilalli Miğfer	Kolye	-
162/"Çaç Hükümdarı" Unvanlı Sikkeler	-, Kısa Sakal, İnce Bıyık	Badem	Miğfer	Kolye	-
163/"Çaç Hükümdarı" Unvanlı Sikkeler	-, Kısa Sakal, İnce Bıyık	Badem	Hilalli Miğfer	Kolye	-
164/"Çaç Hükümdarı" Unvanlı Sikkeler	-, Kısa Sakal, İnce Bıyık	Badem	Hilalli Miğfer	Kolye	-
165/"Çaç Hükümdarı" Unvanlı Sikkeler	-, Kısa Sakal, İnce Bıyık	Badem	Hilalli Miğfer	Kolye	-
166/"Çaç Hükümdarı" Unvanlı Sikkeler	-, Kısa Sakal, İnce Bıyık	Badem	Hilalli Miğfer	Kolye	-
167/"Çaç Hükümdarı" Unvanlı Sikkeler	-, Kısa Sakal, İnce Bıyık	Badem	Hilalli Miğfer	Kolye	-
168/"Çaç Hükümdarı" Unvanlı Sikkeler	-, Kısa Sakal, İnce Bıyık	Badem	Hilalli Miğfer	Kolye	-
169/"Çaç Hükümdarı" Unvanlı Sikkeler	-, Kısa Sakal, İnce Bıyık	Badem	Miğfer	Kolye	-
170/"Çaç Hükümdarı" Sikkeleri	-	İri	Değişik Başlık	Küpe	Svastika
171/"Çaç Hükümdarı" Sikkeleri	-	İri	Değişik Başlık	Küpe	Svastika

(Devamı)

Tablo 2.*Portre Kağan Tasvirli Köktürk Sikkeleri (Devamı)*

172/"Çaç Hükümdarı" Sikkeleri	-	İri	Değişik Başlık	Küpe	Svastika
173/"Çaç Hükümdarı" Sikkeleri	-	İri	Hilalli Miğfer	Küpe	Svastika
174/"Çaç Hükümdarı" Sikkeleri	-	?	Hilalli Miğfer	Küpe	Svastika
175/"Çaç Hükümdarı" Sikkeleri	-	Çekik	Boynuzlu	Küpe	Defne
176/"Çaç Hükümdarı" Sikkeleri	-	Çekik	Hilalli, İki Boynuzlu	-	-
177/"Çaç Hükümdarı" Sikkeleri	-	Çekik	Hilalli, İki Boynuzlu	-	Defne
178/"Çaç Hükümdarı" Sikkeleri	-	Çekik	Değişik Başlık	-	Haç
179/"Çaç Hükümdarı" Sikkeleri	-	Çekik	Üçgen	Küpe	-
180/"Çaç Hükümdarı" Sikkeleri	-	İri	Üçgen	-	-
181/"Çaç Hükümdarı" Sikkeleri	-	İri	Üçgen	Küpe	-
182/"Çaç Hükümdarı" Sikkeleri	-	Çekik	Üçgen	Küpe	-
183/"Çaç Hükümdarı" Sikkeleri	-	Çekik	Üçgen	Küpe	-
197/Tam Olarak Çözölemeyen Sikkeler	-	Çekik	Sade	-	Haç
198/Tam Olarak Çözölemeyen Sikkeler	-	Çekik	Sade	-	Haç
209/Fergana Bölgesi	Uzun, İnce Bıyık	Çekik	-	-	-
210/Fergana Bölgesi	Uzun, İnce Bıyık	Çekik	-	-	-
211/Fergana Bölgesi	-	Badem	Değişik Başlık	Küpe	-
212/Fergana Bölgesi	-	Badem	Değişik Başlık	Küpe	-
220/Semerkant Bölgesi	Arkaya Örgülü	Badem	-	Küpe	-
221/Semerkant Bölgesi	Arkaya, Örgülü	Badem	-	Küpe	-
222/Semerkant Bölgesi	Arkaya, Örgülü	Badem	-	Küpe	-
223/Semerkant Bölgesi	Arkaya, Örgülü	Badem	-	Küpe	-
224/Semerkant Bölgesi	Uzun	Badem	-	-	-
225/Semerkant Bölgesi	Uzun	?	-	?	?
226/Semerkant Bölgesi	Uzun	Badem	-	-	-
227/Semerkant Bölgesi	Uzun	Badem	-	-	-
228/Semerkant Bölgesi	Uzun	Badem	-	-	-
250/Nahşeb (Nesef) Bölgesi	Uzun	?	-	-	-
251/Nahşeb (Nesef) Bölgesi	Uzun	Badem	-	-	-
252/Nahşeb (Nesef) Bölgesi	Uzun	?	-	-	-
256/Buhara Bölgesi	Uzun	Çekik	-	-	Hilal
257/Buhara Bölgesi	-	Çekik	Değişik Başlık	-	-
258/Buhara Bölgesi	Uzun, Kısa Sakal, İnce Bıyık	İri	-	-	-
259/Buhara Bölgesi	Uzun	Çekik	-	-	-
260/Buhara Bölgesi	Uzun	Çekik	-	-	-
261/Buhara Bölgesi	-	Çekik	Hilalli	-	-
262/Buhara Bölgesi	?	İri	?	?	?
263/Buhara Bölgesi	?	İri	?	?	?
268/Toharistan Bölgesi	-	İri	Bezemeli	-	Hilal/Yıldız
269/Toharistan Bölgesi	-	İri	Bezemeli	-	Hilal/Yıldız
270/Toharistan Bölgesi	-	İri	Bezemeli	-	Hilal/Yıldız
271/Toharistan Bölgesi	-	İri	Bezemeli	-	Hilal/Yıldız
275/Termiz Bölgesi	?, -, Kısa Sakal, İnce Bıyık	Badem	?	-	-
276/Termiz Bölgesi	?, Kısa Sakal, İnce Bıyık	Badem	?	-	-
277/Kobadian Bölgesi	-	?	Miğfer	-	Hilal/Çift Kılıç
278/Kobadian Bölgesi	-	?	Miğfer	-	Hilal/Çift Kılıç
279/Kobadian Bölgesi	-	?	Miğfer	-	Hilal/Çift Kılıç
280/Kobadian Bölgesi	Uzun	?	Şerit	-	-

(Devamı)

Tablo 2. <i>Portre Kağan Tasvirli Köktürk Sikkeleri (Devamı)</i>					
282/Vahş Bölgesi	-	?	Miğfer	-	Hilal/Yıldız
283/Vahş Bölgesi	-	?	Miğfer	-	Hilal/Yıldız
284/Vahş Bölgesi	-	?	Miğfer	-	Hilal/Yıldız
285/Vahş Bölgesi	-	?	Miğfer	-	Hilal/Yıldız
286/Vahş Bölgesi	-	?	Miğfer	-	Hilal/Yıldız
287/Kâbil Bölgesi	-	?	Taç	-	Hilal
288/Kâbil Bölgesi	-, Kısa Sakal, İnce Bıyık	Badem	Değişik Başlık	Küpe	-
289/Kâbil Bölgesi	-, Kısa Sakal, İnce Bıyık	İri	Taç	Küpe	-
290/Kâbil Bölgesi	-, Kısa Sakal, İnce Bıyık	İri	Değişik Başlık	Küpe	-
291/Kâbil Bölgesi	-, Kısa Sakal, İnce Bıyık	İri	Değişik Başlık	Küpe	-
292/Kâbil Bölgesi	-	Badem	Değişik Başlık	Küpe	Hilal/Güneş
293/Kâbil Bölgesi	-	Badem	Değişik Başlık	Küpe	Kurt Başı
294/Kâbil Bölgesi	-	Badem	Değişik Başlık	Küpe	Kurt Başı
295/Kâbil Bölgesi	-	Badem	Değişik Başlık	Küpe	Kurt Başı
296/Kâbil Bölgesi	-, Kısa Sakal, İnce Bıyık	Badem	Değişik Başlık	Kolye	Hilal/Güneş
297/Kâbil Bölgesi	-, Kısa Sakal, İnce Bıyık	Badem	Değişik Başlık	Kolye	Kurt Başı
298/Kâbil Bölgesi	-, -, İnce Bıyık	Badem	Değişik Başlık	Kolye	Kurt Başı
299/Kâbil Bölgesi	-, Kısa Sakal, İnce Bıyık	Badem	Değişik Başlık	Kolye	-
300/Kâbil Bölgesi	-, Kısa Sakal, İnce Bıyık	Badem	Değişik Başlık	Kolye	-
301/Kâbil Bölgesi	-, Kısa Sakal, İnce Bıyık	Badem	Değişik Başlık	-	Hilal/Güneş
302/Kâbil Bölgesi	-, Kısa Sakal, İnce Bıyık	Badem	Değişik Başlık	-	Hilal/Güneş
303/Kâbil Bölgesi	-, Kısa Sakal, İnce Bıyık	Badem	Değişik Başlık	Kolye, Küpe	Hilal/Güneş
304/Kâbil Bölgesi	-, Kısa Sakal, İnce Bıyık	Badem	Değişik Başlık	Kolye, Küpe	Hilal/Güneş
305/Kâbil Bölgesi	?	?	?	?	Hilal/Yıldız
306/Kâbil Bölgesi	-	İri	Taç	-	Hilal/Yıldız
307/Kâbil Bölgesi	-	Badem	Taç	Kolye, Küpe	Hilal/Güneş/Kurt/Boğa
310/Kâbil Bölgesi	?, Kısa Sakal, İnce Bıyık	Badem	?	Kolye, Küpe	Hilal/Güneş/Boğa
311/Kâbil Bölgesi	?	Badem	?	Kolye, Küpe	Hilal/Güneş/Boğa
312/Kâbil Bölgesi	-	İri	Taç	-	-
313/Kâbil Bölgesi	-	İri	Taç	-	-
314/Kâbil Bölgesi	-	İri	Taç	-	-
315/Kâbil Bölgesi	-	İri	Taç	Kolye, Küpe	Boğa
316/Kâbil Bölgesi	-	İri	Taç	Kolye, Küpe	Boğa
317/Kâbil Bölgesi	-	İri	Taç	Kolye, Küpe	Boğa
318/Kâbil Bölgesi	-	İri	Taç	Kolye	Boğa
319/Kâbil Bölgesi	-	İri	Taç	Kolye, Küpe	Boğa
320/Seistan (Arahosia) Bölgesi	-	Badem	Taç	Kolye, Küpe	Hilal/Güneş
321/Seistan (Arahosia) Bölgesi	-	Badem	Taç	Kolye, Küpe	Hilal/Güneş
322/Zabulistan Bölgesi	-	Badem	Taç	Kolye, Küpe	-
323/Zabulistan Bölgesi	-	Badem	Taç	Kolye, Küpe	Boğa

**Resim 2.**

A-C. Kağan Tasvirli Köktürk Sikkeleri (Babayar, 2007: 131, 115, 57).

Tablo 3.
Bağdaş Kurmuş Kağan-Hatun Tasvirli Köktürk Sikkeleri

Babayar Katalog No/Grubu	Kağan	Hatun	Kağan Saç	Hatun Saç	Kuş Figürü
35/"Yabgu" Unvanlı Sikkeler	Solda, profilden	Sağda, profilden	Uzun	Başlıklı	Kağanın Sol Elinde
36/"Yabgu" Unvanlı Sikkeler	Solda, profilden	Sağda, profilden	Uzun	Başlıklı	Kağanın Sol Elinde
37/"Yabgu" Unvanlı Sikkeler	Solda, profilden	Sağda, profilden	Uzun	Başlıklı	Kağanın Sol Elinde



Resim 3.

Bağdaş Kurmuş Kağan-Hatun Tasviri (Babayar, 2007: 69).

Arka yüzünde Soğdca "Yabgu İl Çirdanak Sikkesi" ibaresi yazılı olan (Babayar, 2007: 69) sikkenin ön yüzünde her ikisi de bağdaş kurmuş vaziyetteki kağan ve hatun figürü betimlenmiştir. Soldaki kağan figürünün uzun saçlı olduğu ve sol elinde kuş (?) tuttuğu görülmektedir. Sağ taraftaki hatun ise başında yüksek ve sivri tepeli başlığıyla iri göğüslü ve şişkin karınlı olarak tasvir edilmiştir. Kağanın ve hatunun bağdaş kurarak resmedilmesi bahsedildiği üzere hükümdarlık alameti olarak karşımıza çıkar. Kağanın sol elinde kuş olduğu düşünülen bir figürü tutması ise kağanın av hususunda mahirliğine işaret etmektedir. Hatun figürünü yüksek/sivri tepeli başlığı, iri göğüsleri ve şişkin karnıyla Umay Ana ve onun

doğurganlık özelliğiyle ilişkilendirmek mümkündür (Avşar, 2012: 3; Roux, 2015: 134).

Taşkent (Çaç) Bölgesi'nden Köktürk Dönemi "kağan-hatun tasvirli portreler" gurubunda toplam 20 adet sikke karşımıza çıkmaktadır (Babayar, 2007: 54-55, 66-68, 74-79, Kat. No 4-6, 30-34, 45-56). Bu tür sikkelere Semerkant ve Çaganiyan Bölgeleri'nde de rastlanılmıştır (Tablo 4).

Tablo 4.
Portre Kağan-Hatun Tasvirli Köktürk Sikkeleri

Babayar Katalog No/Grubu	Kağan Saç	Hatun Saç	Kağan-Hatun Göz	Motif
4/"Tun Yabgu Kağan" Sikkeleri	Uzun	Yüksek Sivri Tepeli Başlık	Çekik	-
5/"Tun Yabgu Kağan" Sikkeleri	Uzun	Yüksek Sivri Tepeli Başlık	Çekik	-
6/"Tun Yabgu Kağan" Sikkeleri	Uzun	Yüksek Sivri Tepeli Başlık	Çekik	-
30/"Yabgu" Unvanlı Sikkeleri	Uzun	Yüksek Sivri Üç Tepeli Başlık	Çekik	Hilal/Yıldız
31/"Yabgu" Unvanlı Sikkeleri	Uzun	Yüksek Sivri Üç Tepeli Başlık	Çekik	Hilal/Yıldız
32/"Yabgu" Unvanlı Sikkeleri	Uzun	Yüksek Sivri Üç Tepeli Başlık	Çekik	-
33/"Yabgu" Unvanlı Sikkeleri	Uzun	Yüksek Sivri Üç Tepeli Başlık	Çekik	-
34/"Yabgu" Unvanlı Sikkeleri	Uzun	Yüksek Sivri Üç Tepeli Başlık	Çekik	Hilal/Yıldız
45/Tun Kağan Sikkeleri	?	Yüksek Sivri Tepeli Başlık	Badem	-
46/Tun Kağan Sikkeleri	Arkaya taranmış	Arkaya taranmış	Badem	-
47/Tun Kağan Sikkeleri	Arkaya taranmış	Arkaya taranmış	Badem	-
48/Tun Kağan Sikkeleri	Arkaya taranmış	Yüksek Sivri Tepeli Başlık	?	-
49/Tun Kağan Sikkeleri	Uzun	Yazılı (?) Başlık	Çekik	-
50/Tun Kağan Sikkeleri	Arkaya taranmış	Yazılı (?) Başlık	Çekik	-
51/Tun Kağan Sikkeleri	?	Yüksek Sivri Tepeli Başlık	Badem	-
52/Tun Kağan Sikkeleri	?	?	-	?
53/Tun Kağan Sikkeleri	Arkaya taranmış	Arkaya taranmış	Çekik	-
54/Tun Kağan Sikkeleri	Başlıklı	?	Çekik	-
55/Tun Kağan Sikkeleri	Başlıklı	Arkaya taranmış	Çekik	-
56/Tun Kağan Sikkeleri	Başlıklı	?	Çekik	-
229/Semerkant Bölgesi	Uzun	Yüksek Sivri Tepeli Başlık	Badem	-
230/Semerkant Bölgesi	Uzun	Yüksek Sivri Tepeli Başlık	Badem	-
231/Semerkant Bölgesi	Uzun	Yüksek Sivri Tepeli Başlık	Badem	-
232/Semerkant Bölgesi	Uzun	Yüksek Sivri Tepeli Başlık	Badem	-
233/Semerkant Bölgesi	Uzun	Yüksek Sivri Tepeli Başlık	Badem	-
272/Çaganiyan Bölgesi	Uzun	Uzun	Badem	Hilal/Yıldız
273/Çaganiyan Bölgesi	?	?	Badem	Hilal/Yıldız



Resim 4.

Kağan-Hatun Tasvirli Portre (Babayar, 2007: 66).

yıldız motifleri işlenmiştir (Babayar, 2007: 66). Hilal ve yıldız tasviri, önceki örneklerde belirtildiği üzere gök kültüyle ilişkilendirilerek seçilmişliğin bir yansıması olarak yorumlanabileceği gibi, kağan ve hatunun birlikte verilmişinden hareketle ay motifinin anneyi, dişliliği, hatunluğu, geceyi ve karanlığı (Esin, 2004: 61; Gültepe, 2015: 454); yıldızın/güneşin ise alplığı ve hükümdarlığı remz ettiği düşünülebilir. Ancak motiflerin kağanın başının üstünde verilmesi daha çok birinci olasılığı akla getirmektedir. Kün-ay tanımı içerisinde hilal ve güneş başka örneklerde daha çok solda güneş sağda ise yıldız ve hilal şeklinde betimlenmiştir (Ögel, 1995: 203).

Tamamı Taşkent (Çaç) Bölgesi'nden olan "sunu sahnesinin işlendiği kağan-hatun tasvirleri" gurubunda toplam 3 Köktürk sikkesi mevcuttur (Babayar, 2007: 73-74, Kat. No 42-44) (Tablo 5).

Tablo 5.

Sunu Sahnesinin İşlendiği Kağan-Hatun Tasvirleri

Babayar Katalog No/Grubu	Kağan	Hatun	Kağan Saç	Hatun Saç
42/Anepiğrafik Sikkeler	Solda, at üstünde	Sağda, sunu yapar halde	Uzun	Yüksek Sivri Tepeli Başlık
43/ Anepiğrafik Sikkeler	Solda, at üstünde	Sağda, sunu yapar halde	Uzun	Yüksek Sivri Tepeli Başlık
44/ Anepiğrafik Sikkeler	Solda, at üstünde	Sağda, sunu yapar halde	Uzun	Yüksek Sivri Tepeli Başlık



Resim 5.

Sunu Sahnesinin İşlendiği Kağan-Hatun Tasviri (Babayar, 2007: 73).

7. Yüzyılın ilk yarısına tarihlendirilen ve Taşkent (Çaç) Bölgesi'nde Kankatepe'de ele geçen bakır sikke (Ö: 1,8 cm. A: 1,6 gr, Özel Koleksiyon) (Babayar, 2007: 73) sunu sahnesinin işlendiği kağan-hatun tasvirlerine bir örnektir (Resim 5).

Sikkenin ön yüzünde solda at üzerinde başı sağa dönük ve saçları omuzlarına kadar uzamış bir halde kağan, karşısında ise yüksek ve sivri tepeli başlığıyla gösterdiği kabullendiği otoritenin bir ifadesi olarak eğilmiş bir halde sunum yapan hatun figürü betimlenmiştir. Hatunun elinde, sunumunu yaptığı nesne tam olarak anlaşılama-

maktadır. Bunun bir eşya ya da kadeh olduğu kabul edilebilir (Babayar, 2007: 73).

Süvari Tasvirli Köktürk Sikkeleri: Süvari tasvirleri, savaş silahlarıyla birlikte resmedilmiştir. Babayar, Taşkent (Çaç) Bölgesi'nde bu türden 8 adet (Babayar, 2007: 62-65, Kat. No 22-29) Köktürk sikkesi tespit etmiştir. Süvari tasvirli Köktürk Sikkeleri Taşkent (Çaç) Bölgesi dışında yalnızca Zabulistan Bölgesi'nde mevcuttur (Tablo 6).

Taşkent (Çaç) Bölgesi'nde Kankatepe'de ele geçen ve 7. Yüzyılın ilk yarısına tarihlendirilen bakır sikke (Ö: 2/2,15 cm. A: 2,1 gr, Babayar Koleksiyonu), süvari tasvirli Köktürk sikkelerinin erken bir örneğidir (Babayar, 2007: 65) (Resim 6A). Arka yüzünde Soğdca "kağan" ifadesinin okunabildiği sikkenin ön yüzünde atın ayaklarından anlaşılacağı üzere hareketli bir halde sağa yönelmiş olarak uzun saçlı olan bir

Tablo 6.

Süvari Tasvirli Köktürk Sikkeleri

Babayar Katalog No/Grubu	Saç	Silah	At	Motif	Kuş Figürü
22/"Yabgu Kağan" Unvanlı	?	-	Uzun Bacaklı	-	-
23/"Yabgu Kağan" Unvanlı	Uzun	-	Kısa Bacaklı	-	-
24/"Yabgu Kağan" Unvanlı	Sivri Başlık	Ok-Yay	Kısa Bacaklı	-	-
25/"Yabgu Kağan" Unvanlı	?	Mızrak	Kısa Bacaklı	-	-
26/"Yabgu Kağan" Unvanlı	Uzun	-		Kısa Bacaklı	-
27/"Yabgu Kağan" Unvanlı	?	-	Kısa Bacaklı	Hilal	Kağanın Sol Elinde
28/"Yabgu Kağan" Unvanlı	Uzun	-	Kısa Bacaklı	Hilal	Kağanın Sol Elinde
29/"Yabgu Kağan" Unvanlı	Uzun	-	Kısa Bacaklı	Hilal	Kağanın Sol Elinde
324/Zabulistan Bölgesi	Uzun	-	Kısa Bacaklı	Güneş	-



Resim 6.

A-C. Süvari Tasvirli Köktürk Sikkeleri (Babayar, 2007: 65, 63).

süvari betimlenmiştir. Sağ eliyle atının yularını tutan süvarinin sol elinde net olarak görülmesi de genel kompozisyona bakılarak silah olduğu söylenebilecek bir nesne tutmaktadır⁵. Süvarinin arka tarafında ise hilal motifine yer verilmiştir. Kompozisyonun çevresinde yer yer noktalar halinde bezekler işlenmiştir. Sikke darp edilirken yapılan hatadan dolayı arka yüzünde yer alan Soğdca harfler sikkenin ön yüzünde görülmektedir. Köktürk Dönemi sikkelerinin üzerinde sıklıkla görülen ve hem kutsal kabul edilmesiyle hem de kahramanlık vurgusunun pekiştiricisi olmasıyla ön planda olan at figürü, tek başına betimlenebildiği gibi süvari veya sunu sahnelerinde de tasvir edilmiştir. Ön yüzdeki tasvirlerden birisi olan hilal motifi yine gök kültüyle ilişkili olarak süvarinin seçilmişliğini vurgulamaktadır.

Taşkent (Çaç) Bölgesi'nde Kankatepe'de ele geçen ve 7. Yüzyılın ilk yarısına tarihlendirilen bakır sikke (Ö: 1,6 cm. A: 1,4 gr, Özel Koleksiyon), süvari tasvirli Köktürk sikkelerinin bir diğer erken örneğidir (Babayar, 2007: 63) (Resim 6B). Arka yüzünde Soğdca "Cabgu kağan parası" (Babayar, 2007: 63) yazılı olan sikkenin ön yüzünde sağa yönelmiş halde bir süvari tasvir edilmiştir. Sadağından ok çıkaran süvari, sol eliyle yay tutmuş halde ve sivri uçlu bir başlıkla resmedilmiştir. Yine Kankatepe'de ele geçen ve aynı tarihli başka bir bakır sikkede ise (Ö: 1,6 cm. A: 1,4 gr, Özel Koleksiyon) (Babayar, 2007: 63) süvari daha gelişmiş çizgilerle mızraklı halde işlenmiştir (Resim 6C). Süvarilerin farklı silahlarla verilmesi kişisel maharetlerinin yansıtılma çabası olarak açıklanabilir.

Hayvan Figürlü Taşkent (Çaç) Bölgesi Köktürk Sikkeleri

Köktürk figürlü sikkelerinin ikinci grubu, hayvan figürlü sikkelerden oluşmaktadır. Taşkent (Çaç) Bölgesi dışında kalan Köktürk topraklarının diğer bölgelerinde de karşılaşılan bu sikkelerin ön yüzlerinde farklı hayvan betimlerine yer verilmiştir. Bu betimlemelere dayanarak hayvan figürlü Köktürk Sikkelerini "At Tasvirli Köktürk Sikkeleri," "Deve Tasvirli Köktürk Sikkeleri" ve "Pars Tasvirli Köktürk Sikkeleri" şeklinde tasnif edilmiştir.

At tasvirli Köktürk sikkeleri: Taşkent (Çaç) Bölgesi'nde at tasviri olan 9 adet (Babayar, 2007: 58-61, Kat. No 13-21) Köktürk sikkesi tespit edilmiştir. Bu sikkelere Nahşeb (Nesef) Bölgesi'nde de rastlanılmaktadır (Babayar, 2007: 175-179 Kat. No 246-255) (Tablo 7).

Babayar Katalog No/Grubu	Yular	Zemin	Motif
13/At Tasvirli	+	-	Hilal/Yıldız
14/At Tasvirli	+	+	Hilal/Yıldız
15/At Tasvirli	+	+	Hilal/Yıldız
16/At Tasvirli	-	-	Hilal/Yıldız
17/At Tasvirli	?	+	Hilal/Yıldız
18/At Tasvirli	+	-	Hilal/Yıldız
19/At Tasvirli	-	+	Hilal/Yıldız
20/At Tasvirli	+	+	Hilal/Yıldız
21/At Tasvirli	+	?	Hilal/Yıldız
246/Nahşeb (Nesef) Bölgesi	-	-	-
247/Nahşeb (Nesef) Bölgesi	-	-	-
248/Nahşeb (Nesef) Bölgesi	-	-	-
249/Nahşeb (Nesef) Bölgesi	-	-	-
250/Nahşeb (Nesef) Bölgesi	-	-	-
251/Nahşeb (Nesef) Bölgesi	-	-	-
252/Nahşeb (Nesef) Bölgesi	-	-	-
253/Nahşeb (Nesef) Bölgesi	-	-	-
254/Nahşeb (Nesef) Bölgesi	-	-	-
255/Nahşeb (Nesef) Bölgesi	-	-	-

5 Babayar, süvarinin sol elindeki şeyin bir kuş olabileceğini ifade etmektedir: Babayar, 2007: 65



Resim 7.

A-C. At Tasvirli Köktürk Sikkeleri (Babayar, 2007: 59, 59, 53).

Taşkent (Çaç) Bölgesi'nde ele geçen ve 7. Yüzyılın ilk çeyreğine tarihlendirilen bakır sikke (Ö: 1,52/1,79 cm. A: 1,6 gr, Özel Koleksiyon), at tasvirli Köktürk sikkelerinin erken bir örneğidir (Babayar, 2007: 59) (Resim 7A). Arka yüzünde Soğdca "Tun Cabgu qaghan parası" (Babayar, 2007: 59) ibaresi yer alan sikkenin ön yüzünde bir zemin üzerinde verilen ve ayaklarından hareketli olduğu anlaşılan sağa yönelmiş haldeki yeleli at, üstündeki hilal ve yıldız motifleriyle tasvir edilmiştir. Arka yüzünde yine Soğdca "Tun Cabgu qaghan parası" ibaresi olan ve Taşkent (Çaç) Bölgesi'nden yine 7. Yüzyılın ilk çeyreğine tarihlendirilen bakır sikkede de (Ö: 1,7 cm. A: 1,4 gr, Babayar Koleksiyon) (Babayar, 2007: 59) birebir aynı düzenleme söz konusudur (Resim 7B). Arka yüzünde yine Soğdca "Tun Cabgu qaghan parası" yazılı olan, Taşkent (Çaç) Bölgesi'nde Kankatepe'de ele geçen ve aynı tarihlere verilen bakır sikkede (Ö: 1,7 cm. A: 1,4 gr, Babayar Koleksiyon) (Babayar, 2007: 59-60) atın bir zemin üzerinde verilmemesi dışında öncekilerle aynı kompozisyon tekrar edilmiştir (Resim 7C). At, daha önce de değinildiği üzere Gök Tanrı inancındaki kutsiyeti ve süvarisinin kahramanlığını desteklemesiyle ön plana çıkmış bir figürdür (Berklı, 2007: 66, 72, 217; Çoruhlu, 2017: 210; Esin, 1978: 46; Esin, 2003: 267; Öney, 1992: 37-38; Roux, 2015: 35). Bu örneklerde kağan figürü olmamasına rağmen at figürünün, hilal ve yıldız motiflerinin varlığı dönemin kağanına gönderme yaptığı şeklinde yorumlanabilir.

Deve tasvirli Köktürk sikkeleri: Hayvan figürlü Köktürk sikkelerinin ikinci grubunu "Deve Tasvirli Köktürk Sikkeleri" oluşturur. Bu gruptaki sikkelerde deve figürleri çift hörgüçlü olarak resmedilmiştir. Bu sikkelerden Taşkent (Çaç) Bölgesi'nde 7 (Babayar, 2007: 80-82, Kat. No 57-63) ve Buhara Bölgesi'nde 2 (Babayar, 2007: 184, Kat. No 263⁶-264) adet olmak üzere toplam 9 örnek mevcuttur.

Taşkent (Çaç) Bölgesi'nde Kankatepe'de ele geçen ve 7.-8. Yüzyıllara tarihlendirilen, ölçü ve ağırlıkları da aynı olan (Ö: 1,65/1,55 cm. A: 1 gr, Özel Koleksiyonu) (Babayar, 2007: 80) üç bakır sikke, deve tasvirli Köktürk sikkelerinin örnekleri arasındadır (Resim 8A-C). Arka yüzlerinde Soğdca "İlahi Kut (sahibi) Kağan" (Babayar, 2007: 80) ibaresi olan sikkelerin ön yüzlerinde hareketli ve çift hörgüçlü deve figürü işlenmiştir. Deve figürü İslam öncesi Türklerde hayvan ata, şamanın ayin esnasında biniti, tanrı biniti, unvan ongunu, alplik sembolü, güç/hâkimiyet sembolü gibi çeşitli anlamlarla karşımıza çıkan bir figürdür. Sikkelerde daha çok alplik ya da güç ve hâkimiyet sembolü olarak kullanılmış olması daha olasıdır.



Resim 8.

A-C. Deve Tasvirli Köktürk Sikkeleri. (Babayar, 2007: 80).

Pars tasvirli Köktürk sikkeleri: Hayvan figürlü Köktürk sikkelerinin üçüncü grubunu "Pars Tasvirli Köktürk Sikkeleri" meydana getirmektedir. Bu tür sikkelerden Taşkent (Çaç) Bölgesi'nde 19 (Babayar, 2007: 100-102, 138-143, Kat. No 106-111, 184-196), Otrar Bölgesi'nde 10 (Babayar, 2007: 145-149, Kat. No 199-208), ve Buhara Bölgesi'nde 2) adet olmak üzere toplam 31 örnek mevcuttur (Babayar, 2007: 185, Kat. No 266-267).

Taşkent (Çaç) Bölgesi'nden 7.-8. Yüzyıllara tarihlendirilen, arka yüzlerinde Soğdca "Hükümdar Tegin" ibaresi olan ve ölçüleri de aynı olan (Ö: 1,51/1,62 cm. A: 1,1 gr, Özel Koleksiyon) (Babayar, 2007: 100-101) iki bakır sikke ile yine Taşkent (Çaç) Bölgesi'nden 7.-8. Yüzyıllara tarihlendirilen fakat arka yüzünde yazı bulunmayan bir bakır sikke (Ö: 2/2,2 cm. A: 2 gr, Özel Koleksiyon) (Babayar, 2007: 100-101), pars tasvirli Köktürk sikkelerindedir (Resim 9A-C). Her üç örnekte de pars figürleri sağa yönelmiş ve hareketli olarak resmedilmişlerdir. Parsların kuyruklarının vücutlarının üzerinden yukarı doğru kalkık olarak verilmesi, figürlerin hareket dinamiklerini desteklemektedir. Tarih öncesi dönemler de dâhil olmak üzere farklı kültür ve inançlarda görülen pars figürü (Davletov, 2007), Türk kültür ve sanatında da Neolitik Çağ'dan itibaren izlenebilmektedir (Davletov, 2007; Koca, 2012: 153).

Değerlendirme

Köktürk sikkeleri daha önce de bahsedildiği üzere çalışma kapsamı ve amacı doğrultusunda Taşkent (Çaç) Bölgesi ve figürlü bezemesi olanlar dikkate alınarak "İnsan Figürlü Köktürk Sikkeleri" ve "Hayvan Figürlü Köktürk Sikkeleri" iki ana başlığıyla tasnif edilmiştir. İnsan Figürlü Köktürk Sikkeleri kendi içerisinde "Kağan Tasvirli Köktürk Sikkeleri", "Kağan-Hatun Tasvirli Köktürk Sikkeleri" ve "Süvari Tasvirli

6 Babayar, 2007: 184, Kat. No 263'de sikkede "prens başı" şeklinde bir insan figürü tasvirinin tanıtımı yapılmaktadır.



Resim 9.

A-C. Pars Tasvirli Köktürk Sikkeleri (Babayar, 2007: 100, 102, 140).

Köktürk Sikkeleri”, Hayvan Figürlü Köktürk Sikkeleri ise *“At Tasvirli Köktürk Sikkeleri”*, *“Deve Tasvirli Köktürk Sikkeleri”* ve *“Pars Tasvirli Köktürk Sikkeleri”* alt başlıklarıyla incelenmiştir.

“Kağan Tasvirli Köktürk Sikkeleri,” insan figürlü Köktürk sikkelerinin ilk grubudur. Tamamı Taşkent (Çaç) Bölgesi’nden olan toplam 6 adet “bağdaş kurmuş kağan tasvirli Köktürk sikkesi” mevcuttur (Tablo 1). Bu guruptaki kağan tasvirleri bir taht üzerinde bağdaş kurmuş, uzun saçlı, sağ profilden verilmiş, sol elinde bir kuş (?) sağ elinde ise bazen bir asa tutar halde ve çevresinde hilal-yıldız motifi bulunacak şekilde betimlenmiştir. Bu sikkeler üzerindeki tasvirlerin taht üzerinde, bağdaş kurmuş ve asalı olarak verilmesi figürün yöneticiliğine işaret etmektedir. Kat. No 7-9’da bulunan “Tun Yabgu Kağan Parası” ibareleri de bu durumu desteklemektedir. Hilal ve yıldız motifleri ise *kağan tasvirli portrelerde* de görüleceği üzere kağanın Gök Tanrı ile ilişkili olduğunun bir anlatımıdır. Kağanların ellerinde tuttuğu kuş figürleriyle avcılıktaki maharetleri vurgulanmak istenmiş olmalıdır. Taht üzerinde bağdaş şeklindeki oturuş, yöneticilik vasfına haiz erk sahibi ya da dini bir güce sahip seçkin kimselere (İndirkaş, 2012: 1673) atfedilmiştir. Bu sembolik ifade Türk toplumunda gerek İslamiyet’ten önce gerek İslami dönemde çok geniş bir zaman ve coğrafyada kullanılmıştır (Esin, 1970: 231). Hatta bu imge, Peygambere de uygulanarak İslam ikonografisi içinde de varlığını sürdürmüştür (İndirkaş, 2012: 1673). Bağdaş şeklindeki oturuş, farklı kültürlerde özellikle de diğer Asya toplumlarında benzer açıklamalarla anlaşılmaktadır (İndirkaş, 2012: 1673). Türk Sanatında yoğun olarak kullanılan kuş figürü çoğunlukla av hususunda mahir avcılara gönderme yapmak için kullanılmışlardır (Öney, 1992: 37). Kartal vb. yırtıcı kuşların hükümlerlik alameti olarak kullanıldığı da söz konusudur. Kozmik hilal ve yıldız motifleri, gök kültürünün birer sembolik anlatımıdır. Tanrının yeryüzündeki temsilcisi olan hükümdarın gökle, dolayısıyla Gök Tanrı ile bağlantısını kuran bu kozmolojik motifler onun ilahi yönünü ve seçilmişliğini vurgulamaktadır. Gök Tanrı inancını benimseyen Köktürklerde ay, güneş ve gezegen motiflerinin şaman davullarında, şaman kıyafetlerinde ve çadırlarda kullanılmış olması ya da ay ve güneşin totem kabul edilmesi (Öney, 1992: 36) sikke yüzeyinde vurgulanan ikonografik anlamıyla paralellik göstermektedir. Köktürk sikkeleri üzerine işlenen figürlerinin çeşitli uzunlukta saçları olduğu görülmekte olup, sembolik anlamlar barındırması bakımından önem arz etmektedir. Köktürk insanının dış görünüşe oldukça önem verdiği, döneme ait günümüze kadar ulaşan vesikalardan anlaşılmaktadır (Radloff, 1994: 271). Ancak tarihi kayıtlara göre Türk toplumu, bu görünüşün önemli bir noktası olan saç, sadece bir süs veya güzellik sembolü olarak görmemiştir; ringine ve biçimine göre çeşitli anlamlar da yüklemiştir (Şahbaz, 2020: 1503). İslamiyet Öncesi Türk devletlerinde erkeklerin de saçlarının uzun olduğu hatta uzun saçlı olmanın rütbe sembolü olması sebebiyle hakan ve beylerin de bu saç tipini kullandıkları bilinmektedir (Koçu, 1967: 189; Radloff, 1994: 271).

Kaynaklarda Taşkent (Çaç) Bölgesi’nde “kağan tasvirli portreler” gurubunda toplam 107 adet sikke kataloglanmıştır. Köktürk sikkelerinin sayıca en fazla olduğu bu tür sikkelere Taşkent dışında Fergana’da (4 adet), Semerkant (9 adet), Nahşeb (Nesef) (3 adet), Buhara (8 adet), Toharistan (4 adet), Termiz (2 adet), Kobadian (4 adet), Vahş (5 adet), Kâbil (30 adet), Seistan (Arahosia) (2 adet) ve Zabulistan (2 adet) Bölgelerinde de rastlanılmıştır (Tablo 2). Fergana örneklerinde başlıksız kağan tasvirlerinde saçlar uzun ve gözler çekik iken başlıklı tasvirlerde takı olarak küpe kullanılmış ve gözler bademdir. Başlıksız olan Semerkant sikkelerindeki badem gözlü kağan tasvirleri arkaya taranmış örgülü ya da düz uzun saçlara sahip olup küpelidirler. Uzun saçlı ve badem gözlü kağan tasvirleri olan Nahşeb (Nesef) sikkelerinde ise takı, motif ve figür bulunmamaktadır. Bu sikkelerin asıl dikkat çekici yanı figürlerin sağ ellerinde tuttıkları kadehlerle işlenmiş olmalarıdır. Diğer bölge örneklerinde böyle bir betimleme söz konusu değildir. Buhara Bölgesi örneklerinde uzun saçlı olan kağanlar, çekik ve iri gözlü olarak tasvir edilmiştir. Bunlardan bir örnek ince bıyıklı olmasıyla, diğeri ise hilal şeklinde tepeliği olan başlığıyla diğerlerinden ayrılır. İri gözleriyle ve bezemeli başlıklarıyla resmedilen kağan tasvirlerinin görüldüğü Toharistan’da kağan figürleri hilal yıldız motifleriyle birlikte görülür. Termiz örneklerindeki kağanlar ise badem gözlü, kısa sakallı ve ince bıyıklı olarak görülürler. Hilal motifinin yanında çift kılıçlı damga motifleriyle diğer bölge örneklerinden ayrılan Kobadian sikkelerinde başlık olarak miğfer ve şerit kullanılmıştır. Vahş Bölgesi örneklerindeki kağan figürleri, miğferleriyle birlikte ve üzerlerindeki hilal yıldız motifleriyle görülür. Kâbil’deki badem gözlü kağan tasvirleri genel olarak kısa sakallı ve ince bıyıklı olarak işlenmişlerdir. Değişik başlık olarak adlandırılan tasnif dışı başlıklı veya taçlı bu figürlerde küpe ya da kolye şeklinde takılar görülür. Bu sikkelerin asıl dikkat çekici yanı ise, kağan tasvirlerinin çevresindeki hilal, yıldız, güneş, boğa, kurt başı ve efsanevi hayvan gibi motif ve figürlerle işlenen bezeme zenginliğidir. Bu zenginliğin sebebi söz konusu motif ve figürlerin bir kısmının konturmark olmasıdır. Badem gözlü, taç şeklinde başlıklı, kolye ve küpenin birlikte olduğu takılara sahip kağan tasvirleri olan Seistan (Arahosia) Bölgesi sikkelerinde hilal ve güneş motifleri kullanılmıştır. Zabulistan sikkeleri kağan figürünün üstünde boğa başı görülen örnek dışında Seistan (Arahosia) Bölgesi örneklerinin kompozisyon mantığı olarak aynıdır. Taşkent (Çaç) Bölgesi’nde “kağan tasvirli portreler” gurubundaki sikkelerde kağan tasvirlerinin çoğunluğunu frontal duruşlu betimlemeler meydana getirmektedir. Profilden verilen kağan tasvirlerinde figürlerin büyük bir bölümü sağa bakar halde görülmektedir. Figürlerin saçları, genellikle omuzlarına kadar uzun bir haldedir. Başlıklı olarak verilen figürlerde ise saçlar görülmemektedir. İstisnai birkaç örnekte saçlar başlığın altından dalgalı bir halde yansıtılmıştır. “İlahi Kağan” ve “Çaç Hükümdarı” unvanlı sikkelerde görülen başlıkların aslında miğfer olduğu söylenebilir. Bu türden sikkelerde takı olarak küpe kullanılmıştır. Köktürk döneminde kullanılan takıların yalnızca süsleme amacı ile kullanılmadığı (Çerezci, 2017: 62), erkekler tarafından takılan küpelerin, sosyal statü göstergesi olduğu bilinmektedir. Savaşçı erkekler tarafından kullanılan küpeler, cesaret ve yiğitlik sıfatları ile özdeşleştirilmiştir (Çerezci, 2017: 63). Küpe imgesi aynı döneme ait taş heykeller, duvar

resimleri, antropomorfik kaplar üzerindeki figürlerde de kullanılmıştır (Çerezci, 2017: 64). Kağan tasvirlerinde dönemin bir özelliği olarak genellikle çekik gözlü bir portre anlayışı hâkimdir. Bununla birlikte Çağ Teginleri sikkeleri başta olmak üzere bazı sikkelerde gözlerin iri bir şekilde verildiği örnekler de söz konusudur. Hükümdar Türk (?) ve İlahi Kağan unvanlı sikkelerde figürün sağında ve solunda hilal ve yıldız motifleri görülür. Bu motiflerin birlikte işlendiği bazı örnekler de mevcuttur. Orta Asya Türk tipi yüz hatlarına sahip olduğunu söyleyebileceğimiz bu grubun sikkelerinde yukarıda detayları verilen unsurlar ile kağanın hâkimiyeti, savaşçılığı ve sahip olduğu ilahi güç ikonografik olarak anlatılmaya çalışılmıştır. Bunlardan hilal ve yıldız motifleri, kağanın seçilmişliğine gönderme yapar. Svastika motifi kaynaklarda ateş, su, hava ve topraktan oluşan dört kozmik gücü, güneşi ve yaşam kaynağı ışığını, güneşin dünyaya hükmetmesi gibi farklı yorumlamalarla açıklanmaya çalışılmıştır (Ergüder, 2009: 117; Gümüştekin, 2011: 108; Daş, 2018: 199). Svastika, formu göz önüne alındığında uhrevi hayatla bağlantı kurmasıyla da açıklanmıştır. Gümüştekin, bu noktadan hareketle motifi İslami dönemde Mevlevi ve Bektaşilerdeki sema ile bağdaştırmış ve göğe yükselme dolayısıyla yaratıcıya erişme inancına bağlamıştır (Gümüştekin, 2011: 108). Hem evreni oluşturan ana unsurları hem de iki dünya arasındaki kozmik anlamları bünyesinde barındıran Svastika motifinin sikke üzerinde kullanılması, sahip olduğu bu güçlerden faydalanmak amacıyla açıklanabilir. Başlıklarda görülen boynuz, İslamiyet öncesinde Türklerde taş, pençe, post, deri ve bez parçası gibi objelerde olduğu gibi büyü için veya bu nesnelerin bazılarının içinde bulunduğu inanılan cinlerden faydalanmak için kullanılmışlardır. Hayvan boynuzlarının koruyucu bir ruh/uğur veya nazar önleyici olduklarına da inanılmaktadır (Alp, 2009, 38). Bu inanışın İslam sonrasında kısmen de olsa devam ettiğini söylemek mümkündür. Anadolu'da evlerin giriş kapılarına boynuz asılması geleneği de bunun bir göstergesidir (Alp, 2009: 38). Eski Türklerde yalnızca boynuz değil, boynuzlu hayvanlar da önemli bir yere sahiptir. Gök Tanrıya sunulan kurbanlar arasında olan koç (Alp, 2009: 47; Beydili, 2003: 349; Çoruhlu, 2017: 221-222; Gömeç, 2003: 93; Uslu, 2014: 77) ongun olarak da kullanılmıştır. Boğa ve koç gibi boynuzlu hayvanlar güç, kuvvet, bereket ve erkeklik/alplık göstergesi ve hatta hanedanlık simgesi olarak da görülür (Alp, 2009: 68; Çoruhlu, 2017: 222). Kartal ve koç figürlerinin Kül-Tigin Anıtı'nın doğu duvarı giriş kapısında kullanılması da (Alp, 2009: 53) bu bağlamda yorumlanabilir. Defneyaprağının sikkeler üzerinde görülmesi muhtemelen kültürler arası etkileşimin bir sonucudur. Köktürk sikkeleri üzerinde bu motifin kullanılmasının sebebi ona yüklenen ilahi niteliklerle bağlantılı olmalıdır. Motif, farklı kültürlerde sonsuzluğu, sonsuz gücü ve yüceliği simgeler (Ersoy, 2000: 381; Reyhanoğlu & Özcan, 2021: 66).

"Kağan-Hatun Tasvirli Köktürk Sikkeleri," insan figürlü Köktürk sikkelerinin ikinci gurubunu meydana getirmektedir. Babayar kataloğunda, Taşkent (Çaç) Bölgesi'nden "bağdaş kurmuş kağan-hatun tasvirli" 3 adet sikke mevcuttur (Tablo 3). Bu sikkelerdeki bağdaş kurmuş figürler, birbirlerine bakar vaziyette solda kağan sağda hatun olacak şekilde profilden resmedilmişlerdir. Sol ellerinde kuş figürü tutan kağan figürlerinin saçları uzunken hatunların sivri başlıklarıyla betimlendiği görülür. Sikkelerdeki bağdaş pozisyonu daha önceki sikkelerde de belirtildiği üzere hükümdarlık alameti olarak karşımıza çıkar. Bu sikkelerde asıl dikkat çeken hatun figürleri ve başlıklarıdır. Kadın, Türk sosyal hayatı içerisinde çekirdek yapı olan aileden en tepe nokta olan devlet yönetimine kadar göz ardı edilemeyecek olan bir öneme sahiptir. Orhun Abidelerinde de altı çizilen bu önemin neticesinde hatunun devlet yönetiminde kağan ile müşterek bir konumda olduğu anlaşılır. Sahip olduğu bu öneme binaen hatun figürü sikkelerde de kendisine yer bulmuştur. Hatun figürü, sikkelerde devlet yönetimindeki yetkisi dışında Umay Ana ile ilişkilendirilmesiyle de ayrıca önem arz etmektedir. Söz konusu bağlantı, Umay Ana ile özdeşleşmiş olan yüksek sivri tepelikli başlıkla ve hatun tasvirlerindeki anaçılığa gönderme yapan iri göğüslü ve şişkin karınlı betimlemelerle vurgulanmıştır (Belli, 2003: 47, 97; Beydili, 2003: 580; Çoruhlu, 2000: 99; Çoruhlu, 2017: 44; Gömeç, 1990: 277-280; İnan, 1976: 24; Roux, 2011: 134; Uslu, 2014: 44, 97, 329). Umay Ana yalnızca sivri tepeli başlığıyla değil, çoğu zaman kulaklarındaki küpeleriyle, elinde kupasıyla ve omuzlarıyla göğsüne açılan ince oluklarla karakteristik bir betimlemeye sahiptir (Belli, 2003: 97; Uslu, 2014: 329). Kül Tegin Yazıtında da anne figürüyle koruyuculuğuyla ön planda olan Umay Ana arasında benzer bir ilişkilendirme söz konusudur. Bu durum Kül Tegin Yazıtında "*Babam Kağan uçtuğunda küçük kardeşim Kül Tigin yedi yaşında kaldı Umay gibi anam hatun sayesinde küçük kardeşim Kul Tegin er-kahraman adını aldı*" şeklinde ifade edilmiştir (Belli, 2003: 47, 97; Beydili, 2003: 580; Çoruhlu, 2017: 44; İnan, 1976: 24; Gömeç, 1990: 277-280; Roux, 2011: 134; Uslu, 2014: 44, 97, 329). Türk Sanatında bağdaş kurmuş kağan ve hatun tasvirlerine çeşitli dönemlerden farklı örnekler göstermek mümkündür. Kaya resimleri üzerinde tasvir edilen çiftler (İbekeyeva, 2015: 188), Bilge Kağan Külliyesinde bulunan Bilge Kağan ve eşine ait bağdaş kurmuş vaziyetteki heykel⁷ (Yılmaz, 2019: 396), Uygurların bayrağı üzerindeki kağan ve hatun başı İslam öncesi Türklerde, 1228 tarihli Divriği Darüşşifasının taç kapısı üzerinde (Durukan, 2012: 34) Ahmet Şah ile eşi Turan Melik'e ait olduğu düşünülen iki figür ve Büyük Selçuklu dönemine ait Keşan'da ele geçirilmiş seramik tabak üzerindeki figürler ise İslami Dönem kağan ve hatun figürlerinin birlikte verildiği bazı örneklerdir. İslam öncesi Türklerde devlet yönetiminin her kademesinde kağan ile birlikte olan hatun, yalnızca kağanın yanında izleyici ya da katılımcı olarak değil, kağan ile müşterek bir konumdadır. Törenlerde, elçi kabullerinde, çıkarılan emirlerin onaylanmasında hükümdar eşi olan hatuna verilen yetkiler de bu durumun kanıtlayıcısıdır (Acar, 2019: 398-399; Gündüz, 2012: 131-132; Kafesoğlu, 2019: 259; Tellioğlu, 2016: 212-213; Turan, 2019: 146).

Köktürk Dönemi "kağan-hatun tasvirli portreler" gurubunda Taşkent (Çaç) Bölgesi'nde toplam 20 adet bulunmuştur. Taşkent dışında 5 adet Semerkant ve 3 adet Çaganiyan Bölgeleri'nde de bu gurubun örneklerine rastlanmıştır (Tablo 4). Semerkant örneklerinde diğerlerinden farklı olarak kağan portrelerinde ince bıyıklı bir tasvir, kağana göre daha küçük bir hatun portresi anlayışı ve takı olarak her iki figürde de küpenin kullanılması söz konusudur. Çaganiyan örnekleri ise kağan figürünün başındaki hilal yıldız motifleriyle dikkat çeker. Taşkent (Çaç) Bölgesi'ndeki bu tür sikkelerde kağan ve hatun figürlerinde tam cepheden değil, hafif birbirine bakar bir bakış açısı hâkimdir. Bu gurubun sikkelerinde sol tarafta yer alan kağan figürlerinin saçları, arkaya taranmış halde ya da başlıklı olan "Tun Kağan Sikkeleri" dışında uzun olarak görülür. Sikkelerde ikonografik olarak yorumlanabilecek hususlar, hatun figürlerinin başlıkları ve yalnızca "Yabgu" unvanlı sikkelerde görülen hilal/yıldız motifleridir. Hatunların başlıkları Tun Yabgu Kağan Sikkeleri ile Tun Kağan Sikkelerinde yüksek ve sivri tepeli, Yabgu Unvanlı Sikkelerde ise aynı tipte olmakla beraber üç tepelikli olarak görülür. Bu tür başlıklar daha öncede ifade edildiği üzere hatun figürü ile Umay Ana arasında kurulan bağın bir yansımasıdır. Kağan figürünün üstündeki hilal/yıldız motifleri ise daha önce belirtildiği üzere gök kültüyle açıklanabilir. Kağanın Gök Tanrı'dan aldığı kut ile seçilmişliğinin altı çizilmektedir.

7 Türklerin en eski yazılı belgesi olan Orhun Abidelerinden Bilge Kağan kitabesinde "Tanrı Türk milleti yok olmasın diye babam il-teriş Kağan ile anam il-bilge Hatun'u yükseltti" ifadesiyle hatun figürünün önemi açıkça belirtilmiştir: Acar, 2019: 396; Sümer, 1954: 193.

Tamamı Taşkent (Çaç) Bölgesi'nden olan "sunu sahnesinin işlendiği kağan-hatun tasvirleri" gurubunda toplam 3 Köktürk sikkesi bulunmaktadır (Tablo 5). Bu sikkelerde solda yer alan kağan figürleri at üstünde resmedilmişlerdir. At, kutsiyeti yanında kağanın dinamizmini ve kahramanlığını da göstermektedir. 12 Hayvanlı Türk Takvimi, öğle saati ve yaz sıcaklığı ile de özdeşleştirilerek farklı yerlerde farklı anlamlara da gönderme yapabilmektedir. Sağ tarafta bulunan hatun figürleri sunu halinde resmedilmişlerdir. Elleri bulanan nesnelere at üstündeki kağana saygıyla eğilmek suretiyle sunan hatunların başlarında yüksek sivri tepeli başlıklar görülür. Bu tür başlıklar ile daha öncesinde de işaret edildiği üzere Umay Ana ile bağlantı kurulmak istenmiştir. Hatunun eğilerek sunum yaptığı tasvirler İskit ve Hun Dönemlerinden kalma kurganlarda da rastlamak mümkündür. İskitlere ait olan Chertomlyk, Kul Oba ve Nosaki Kurganlarında ve Hun Döneminden Pazırık Kurganlarında sunum yapan kadın figürlerinin yer aldığı çeşitli buluntular mevcuttur (Bali, 2019: 70-71; Diyarbekirli, 1972: 144). Hatunun elinde sunum yaptığı nesnenin kadeh olduğunu kabul ettiğimiz takdirde Türk ikonografyasıyla bağlı olarak bir yorumlama yapılabilir. Kadeh motifi, tüm Asya toplumlarında ant içme merasimlerinde kullanılmıştır. Tolu isimli bu kadehler, kimi zaman hayvan boynuzları şeklinde de betimlenmiştir. Yunanca rhytos ve İngilizce rhyton adı verilen bu kadehler, bilhassa Köktürk dönemi heykellerinde de aynı anlamda sık sık kullanılmıştır (Arvas, 2019: 1000; Berkmen, 2015: 1-3).

"Süvari Tasvirli Köktürk Sikkeleri" gurubunda Taşkent (Çaç) Bölgesi'nde 8 ve Zabulistan Bölgesi'nde 1 olmak üzere toplam 9 adet Köktürk sikkesi tespit edilmiştir. (Tablo 6). Sağa yönelmiş hareketli ve kısa bacaklı betimlenmiş atların üzerindeki süvarilerin saçları, uzun olarak verilmiştir. Süvariler sol elleriyle mızrak/ok-yay gibi silah, kuş (?) veya atın yularını tutarlarken sağ ellerini geriye doğru uzatmış bir halde görülürler. Eski Türklerde süvari anlamında "atlı", "atlığ" ve "atlu" gibi kelimeler, savaş atı için "ulaga" ve koşucu atlar için ise "yügürgen" kelimeleri kullanılmıştır (Caferoğlu, 1968: 25; Durmuş, 2020: 93; Grönbech, 1992: 15). Köktürk Dönemi petroglifler üzerinde de sadakları ve yaylarıyla süvariler betimlenmiştir (Çoruhlu, 2017: 155). Kırgızlara ait ve Yenisey Nehri'nde bulunan at koşum takımlarının üzerinde dörtlü giden at üzerinde geriye ve ileriye ok atan süvariler işlenmiştir (İbekeyeva, 2015: 269). At figürlerinin arkasında üç örnekte üstte hilal, Zabulistan Bölgesi örneğinde ise güneş motifi görülmektedir. Hilal ve güneş motifleri, yukarıdaki örneklerde geçtiği üzere süvarinin gök ile ilişkisini vurgulamaktadır. Çoğu zaman güneşle birlikte işlenen ve kün-ay olarak tanımlanan en erken örnekler olarak Ön Türklerden Karasuk Kültürü'ne (MÖ 1500-MÖ 800) ait dikili taşlar ve MÖ 1. bin yılda Chouların (Zhou) (1028-281) bayrağı gösterilebilir (Esin, 2003: 59).

"At Tasvirli Köktürk Sikkeleri", Taşkent (Çaç) Bölgesi'nde 9 ve Nahşeb (Nesef) Bölgesi'nde 10 adet örnekle karşımıza çıkmaktadır (Tablo 7). Bu sikkelerde sağa yönelmiş ve hareketli haldeki at figürlerinin yularları Taşkent (Çaç) Bölgesi'nde açık bir şekilde görülebilirken Nahşeb (Nesef) Bölgesi örneklerinde görülmemektedir. Bu farklılık, zemin ve motif hususunda da kendisini gösterir. Taşkent (Çaç) Bölgesi sikkelerinde çoğunlukla at figürleri bir zemin üzerinde ve üzerinde hilal yıldız motifi görülürken Nahşeb (Nesef) Bölgesi sikkelerinde ise zemin ve herhangi bir motif kullanılmamıştır. Nahşeb (Nesef) Bölgesi sikkeleri, ön yüzlerindeki Soğdça "Kut" yazısının varlığıyla ve arka yüzlerinde önünde diz çökmüş birinin olduğu kanatlı at figürlerinin kullanılmasıyla da Köktürk sikkeleri içerisinde ayrıca dikkat çeker. Kağan ya da herhangi bir binicinin kullanılmadığı Taşkent (Çaç) Bölgesi'nin örneklerinde görülen hilal/yıldız motifi ve at figürü, önceki örneklerde de görüleceği üzere kağan ile doğrudan ilişkili ve onun dinamizminin yansıması ve seçilmişliğinin vurgulanması yönünde yorumlanmıştır. At, hem inanç anlamında haiz olduğu önemle hem de binicisinin dinamizmini ve kahramanlığını vurgulamasıyla Köktürk Dönemi sikkelerinde kendine yer bulmuş bir figürdür. Türklerin geçmişte Gök Tanrının kendilerine hediye ettiğine inandıkları atı Gök'e kurban ettikleri ve sahibinin ölümü halinde onunla birlikte kurgana gömdükleri bilinmektedir (Berkli, 2007: 66, 72, 217; Çoruhlu: 2017, 210; Esin, 2003: 267; Öney, 1992: 37-38). Atın kurban edilmesi, Türk kültür ve inanç hayatında haiz olduğu kıymet düşünüldüğünde oldukça önemlidir. 12 Hayvanlı Türk Takviminde güneşin en yüksek konumda yer aldığı döneme denk gelen at, (Roux, 2015: 35) güneşle, güneşin zirvesi olan öğle saatiyle, yaz sıcaklığıyla da özdeşleştirilmiştir (Esin, 1978: 46). At figürü, İslami dönemde de aynı önem ve anlamla betimlenmeye devam etmiştir.

"Deve Tasvirli Köktürk Sikkeleri", başlıklı gurubun sikkelerinden Taşkent (Çaç) Bölgesi'nde 7 ve Buhara Bölgesi'nde 2 adet olmak üzere toplam 9 örnek bulunmaktadır. Bu sikkelerin ön yüzlerinde yalnızca sola yönelmiş çift hörgüçlü deve figürleri resmedilmiştir. Buhara Bölgesi örneğinde ise deve figürü sağa yönelmiş bir haldedir. Sikkelerde deve dışında bir figür ya da herhangi bir motif görülmemektedir. İslam öncesi Türklerde türeyiş destanlarına da konu olan bir hayvan ata inancı söz konusudur. Deve figürü bu anlamıyla Altay Türklerinden Tölöslerin, Mundusların ve Karahanlı hükümdar ailesinin kökeni konusu dâhilinde karşımıza çıkar (Acaloğlu, 2018: 22; Alptekin, 2021: 238; Doğan, 2001: 615; Roux, 2011: 52, 59, 64-65). Şamanların ayin esnasında mistik yolculuklarında bir binit olarak deveyi kullandıkları, davulları üzerinde deve resimleri bulduklarını ve ölen şamanın mezarı üzerine deve figürlerinin yerleştirilmesi ise Türklerin bazı hayvan veya nesnelere ongun olarak kabul etmelerinin sonucudur. Eski Türklerde deve tanrı biniti olarak da karşımıza çıkar. Deve özellikle kırmızı renkli olarak savaş tanrısı Kızagan Tengri'nin biniti kabul edilmiştir. Ayrıca uçar haldeyken üzerinde yağmur, sel, şimşek ve yıldırım gibi doğa olaylarının kaynağı olarak görülen deve, gençlerin biniti ve Samanyolu Destanında yıldızların ortaya çıkışının menbaı olarak da Türk mitolojinde yerini almıştır (Alptekin, 2021: 239-240; Buluç, 2001: 310-335; Çoruhlu, 1995: 95; Çoruhlu, 2014: 217; Kılıç, 2018: 177; Ögel, 1995: 287). Deve, totemizmin etkisiyle alplik sembolü olarak da kabul görmüştür. Bir alpin üstün özellikleriyle diğer hayvanlardan ayrılan aslan, boğa ve deve gibi bir hayvanı mağlup etmesi ya da öldürmesi, onun yiğitliğinin bir nişanı olarak görülmüştür (Adamova, 2004: 10; Alptekin, 2021: 240-241; Çoruhlu, 2002, 146; Gönüllü, 1991: 20; Ögel, 1995: 287; Özkartal, 2012: 70). Eski Türklerde devenin göksel hayvanlar arasında olduğuna ve güç/hâkimiyet sembolü olarak görüldüğü de bilinmektedir. Öyle ki birçok mitik anlatıda bir statü sembolü olarak devenin yer alması, erkek deve anlamındaki buğra isminin kullanılmasıyla, deve yetiştiriciliğinin ayrıcalıklı bir statü sayılması ve deve sayısının devletin gücüyle orantılı görülmesi bu durumun bir tezahürüdür (Alptekin, 2021: 241; Ögel, 1995: 538-540; Ögel, 2000: 35; Özkan, 2013: 5; Roux, 2005: 86; Yarkin, 1965: 100; Yasin, 2013: 317). Deve, özellikle Altay Türklerinde Erlik'in yarattığı yayvanlar arasında sayılmış ve ona karşı saygı ve korku arası bir bakış açısı hâkim olmuş ve bunun yansıması olarak birçok destanda kendisine yer bulmuştur. İslam öncesi ve sonrası özellikle de rüyada deve görülmesi ölüm ile ilişkilendirilerek yorumlanmıştır (Alptekin, 2018: 132; Alptekin, 2021: 241; İnan, 1986: 18-19; Türker, 2011: 242). Deve figürünün Karahanlılar ile birlikte unvan ongunu kabul edilmesi, onun hükümdarlıkla ilişkilendirilerek yeni bir mana kazanmasına da yol açmıştır (Acaloğlu, 2018: 21; Alptekin, 2021: 238-239; Atalay, 1985: 420;

Baldick, 2010: 154; Çoruhlu, 1999; Potapov, 2012: 130; Roux, 2011: 59-64; Yılar, 2020: 44). Yukarıdaki anlatılardan da anlaşılacağı üzere deve figürü Türk mitolojisinde hayvan ata, ongun, tanrıların binitini, alplık, güç/hâkimiyet ve ölüm gibi anlamlarla kullanılmıştır (Alptekin, 2021: 238-241). Köktürk sikkeleri üzerindeki deve figürlerini ise bunlardan alplık, güç ve hâkimiyet sembolü olarak yorumlamak çok daha yakın bir ihtimaldir. Zira sikkelerin darp edildiği dönemdeki kağanın alplığının sembolik anlatımlarla sikkeler ile de vurgulandığını söylemek mümkündür.

"Pars Tasvirli Köktürk Sikkeleri", Hayvan figürlü Köktürk sikkelerinin üçüncü grubunu meydana getirmektedir. Bu tür sikkelerden Taşkent (Çaç) Bölgesi'nde 19, Otrar 10 ve Buhara Bölgesi'nde 2 adet olmak üzere toplam 31 örnek vardır. Taşkent örnekleri, sola yönelmiş Kat. No. 192-196 arasındaki sikkeler dışında sağa yönelmiş ve hareketli pars tasvirleri görülür. Taşkent'e göre daha belirgin görülen Otrar'daki pars betimlemeleri, bir zemin üzerine işlenmiştir ve sikkelerin ön yüzü nokta bezemelerle sınırlandırılmıştır. Zeminin kullanılmadığı Buhara sikkeleri ise Otrar'ın bir tekrarı mahiyetindedir. Yüksek dağlık bölgelerde yaşayan ve ulaşılmasının oldukça güç olması sebebiyle gizemli bir hayvan olan pars, Türk Sanatında daha çok tek başına tasvir edilmiştir. Avcılıktaki mahareti ise hayvan mücadele sahnelerinde kendisini göstermektedir. Kedigillerden olan pars; sahip olduğu gizemli, çevik, güçlü, avcı, asil ve saygın (Arslan, 2007: 11; Davletov, 2007; Koca, 2012: 153; Roux, 2000: 130) sıfatlarıyla İslam öncesi Türk Sanatında çok geniş yelpazede kullanılmış bir figürdür. Köktürklerin türeyiş destanındaki kurt ile de ilişkilendirilen pars, Kırgızlarda totem olarak da kabul görmüştür. Pars aynı zamanda 12 Hayvanlı Türk Takvimindeki hayvanlardan da birisidir (Çoruhlu, 2017: 243; Gültepe, 2015: 577; Koca, 2012: 153; Roux, 2000: 84). Parsın bununla birlikte dört ana yön ile dört büyük yıldız grubundan birini simgelemesi (Çoruhlu, 2017: 207; Esin, 2001: 26) onun kozmolojik anlamlarla da yorumlanabileceğini göstermektedir. Köktürk sikkelerindeki pars tasvirlerinin ise daha çok sikkelerin darp edildiği dönemin yöneticisine gönderme yaptığı anlaşılmaktadır. Pars, İslami Dönemde de Türk Sanatında kullanılan bir figürdür. Çoğunlukla aslan figürüyle paralel bir yorumla karşılanan pars, özellikle mimari bezemede karşımıza çıkmaktadır. Pars, Erzurum Yakutiye Medresesi'nde hayat ağacıyla birlikte betimlendiği gibi Ani Surları'ndaki gibi tek başına da resmedilmiştir. Pars ya da arslanın seçildiği benzer kompozisyonlar, özellikle Osmanlı öncesi Anadolu Türk İslam Sanatının mimari, kumaş ve seramik gibi birçok alanında karşımıza çıkabilmektedir. Makale türündeki bir yazıda yazım kurallarının doğru olduğu bir zaruret olarak bu benzer örneklerin her birine değinmek mümkün değildir⁸. Bu kompozisyonlardaki pars, bazı kaynaklarda aslan olarak da tanıtılmıştır. Parsın mimari ve sikkeler dışında Hakas Cumhuriyeti, Tataristan devlet armaları ve Almata şehrinin arması gibi bayrak, flama ya da armalarda da kullanım alanları söz konusudur. Parsın gücü, asaleti ve saygınlığı kağan ile özdeşleştirilmiş olmalıdır.

Bütün bu değerlendirmeler ışığında açıkça görülmektedir ki Türk Sanatında ikonografi en önemli anlatım biçimlerinden biri olmayı tarih boyunca devam ettirmiştir. Köktürk sikkelerinde görülen figür ve motifler, İslami Dönem de dâhil olmak üzere sonraki dönemlerde de görülebilmektedirler. Coğrafya ayırt etmeksizin Müslüman Türklerin hemen bütün sanat eserlerinde aynı uygulamalarla karşılaşmak mümkündür. Birçok sanat eserinde halen varlığını devam ettiren bu anlatım dilinin başlangıçta sanatçının bilinçli bir tercihi ve uygulaması olduğu hakikattir. Ancak, figür ve motiflerin günümüze daha yakın dönemlerden itibaren öncüllerin tekrarı halinde işlenmiş olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır.

Sonuç

Öz bölümünde belirtildiği üzere Köktürk sikkeleri bu çalışmada Nüvizmatik metodolojisine sadık kalınarak ve Gaybullah Babayar'ın verdiği teknik bilgiler kullanılarak daha çok seçme örneklerle ikonografik olarak değerlendirilmiş ve Türk kültür ve sanatında nasıl karşılık bulduğu tartışılmıştır.

Sanatta sembolizmin çok net ifadelerle izahının mümkün olamayacağı bir hakikat olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir figürün ya da motifin dönemine ve coğrafyasına göre benzer veya çok farklı anlamlarla kullanabildiği görülmektedir. Sembolik anlatının ortaya çıktığı dönemdeki sanatçıya ulaşmanın olanaksızlığı ve yazılı ya da sözlü bir aktarımın söz konusu olmaması araştırmacıları anlamlandırma noktasında kesinlik ifade eden tanımlamalardan uzak tutmaktadır. Bu noktada karşılaşılan bir diğer sorun da anlatıların zaman içerisinde bilinçli tercihler olmaktan çıkarak öncüllerin tekrarı haline dönüşmeleridir. Bütün bilinmezlikleri ve çözülme bekleyen hususlarına rağmen sembolik anlatım sanatın en önemli uygulamalarından birisi olarak görülür. İslam öncesinde Türkistan Orta Çağının en önemli devlet ve kültürü olan Köktürklerin darp ettikleri sikkeler tam da bu noktada dikkat çekmektedir. Köktürk Dönemi sikkelerinde görülen figür ve motifler ile verilerek istenen anlatıların İslami Dönemde de süregelmesi kültür devamlılığının ortaya konulmasında ayrıca altı çizilmesi gereken bir konudur.

İnsan ve hayvan figürlü Köktürk sikkelerinde kağan, hatun, süvari gibi insan betimlemelerinin yanında at, deve ve pars gibi hayvan figürleriyle de karşılaşmışır. Duruş formları, kıyafetleri, başlıkları, saç ve sakal biçimleri, âsa ya da kılıç gibi tuttıkları nesnelere insan figürlerinin statülerine gönderme yapan unsurlardır. Betimlemelerdeki tercih edilen kompozisyon ile figürlerin kağan veya yönetici sınıfına ait olduklarının altı çizildiği gibi aynı zamanda hem haiz oldukları statünün gereği olan alplık, kutsal seçilmişlik gibi kişisel özelliklerinin de vurgulandığı görülmektedir. Sikkelerin ön yüz kompozisyonlarında karşımıza çıkan bu anlatım şekli güneş, hilal, yıldız, svastika, haç, ok, yay ve takı gibi motiflerle de ayrıca desteklenmiştir. Ok-yay, mızrak, börk, miğfer ve süvari betimlemeleri Türklerin asker yönüne; eşleri ile birlikte cinsiyet ayrımı gözetilmeksizin eşit üslup özellikleri ile betimlenmeleri Köktürk halkının sosyal ve siyasi yönüne; Umay Ana ile özdeşleştirilen hatunların O'nun karakteristik özellikleri ile betimlenmesi ise toplumun mitoloji ve inanç değerlerine işaret etmektedir. At, deve ve pars gibi hayvan figürlerinin sikkelerde kendilerine yer bulması da benzer bir sembolik anlatımla değerlendirilebilir. Hayvan figürleri, Türk inanç sisteminde ve mitolojisinde karşılık bulduğu anlamlarıyla ele alınmıştır. Çoğunlukla tek başlarına tasvir edilen hayvan

8 Geniş bilgi için bakınız: Akalın, Ş. 1989; Alsan, 2005; Diler, 2016; Erdem, 1990: 72-80; Esin, 1970: 161-182; Gündoğdu, 1979; Gündoğdu, 1995: 19-32; İnal, G. 1971: 153-184; Köşklü, 2005: 123-138; Köşklü, 2006: 337-345; Köşklü, 2016: 111-136; Mülayim, 1984: 530; Önal- Köşklü, 2020: 707-743; Önder, 1976: 12-16; Öney, 1970: 98-99; Öney, 1970: 190-191; Öney, 1971: 31-41; Öney, 1972: 139-172; Öney-Öney, 1992; Özkan, 2000: 31-48; Özkan, 2002: 72-83; Özkan, 2016; Yurttaş-Özkan-Köşklü vd., 2008.

figürleriyle bir anlatım söz konusuysen bazı örneklerde insan figürüyle verilmek istenen anlamlandırmada destekleyici bir unsur olarak da kullanılmışlardır.

Köktürk Dönemi sikkelerindeki anlatım biçimlerinin İslam Sanatının en önemli şubelerinden biri olan Türk İslam Sanatında da varlıklarını devam ettirmesi Türk kültürünün çağlar boyunca sürekliliğini göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir. İslami Dönemde sembolizm çerçevesinde özellikle motif tercihinin ön plana çıkması, İslam'ın figüre karşı tutumuyla açıklanabilir. Figürün ötelendiği bu anlayışla çok zengin bir imge dünyası gelişmiş ve değerlendirme bölümünde örnekleriyle açıklanmaya çalışıldığı üzere çok farklı sanat alanlarında kendine yer bulabilmiştir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Yazar Katkıları: Fikir – M.L.K., M.H.Ö.; Tasarım – M.L.K., M.H.Ö.; Denetleme – M.L.K., M.H.Ö.; Kaynaklar – M.L.K., M.H.Ö.; Malzemeler – M.L.K., M.H.Ö.; Veri Toplanması ve/veya İşlemesi – M.L.K., M.H.Ö.; Analiz ve/veya Yorum – M.L.K., M.H.Ö.; Literatür Taraması – M.L.K., M.H.Ö.; Yazıyı Yazan – M.L.K., M.H.Ö.; Eleştirel İnceleme – M.L.K., M.H.Ö.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemişlerdir.

Finansal Destek: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Author Contributions: Concept – M.L.K., M.H.Ö.; Design – M.L.K., M.H.Ö.; Supervision – M.L.K., M.H.Ö.; Resources – M.L.K., M.H.Ö.; Materials – M.L.K., M.H.Ö.; Data Collection and/or Processing – M.L.K., M.H.Ö.; Analysis and/or Interpretation – M.L.K., M.H.Ö.; Literature Search – M.L.K., M.H.Ö.; Writing Manuscript – M.L.K., M.H.Ö.; Critical Review – M.L.K., M.H.Ö.

Declaration of Interests: The authors declare that they have no competing interest.

Funding: The authors declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar

- Acaloğlu, A. (2018). Türk Devçiliğinin Kökenleri ve Kültürel Boyutları I: Arkaik Sanat ve Mitoloji. *Uluslararası Selçuk-Efes Devçilik Kültürü ve Deve Güreşleri Sempozyumu Bildiriler Kitapçığı*, C.I Sosyal Bilimler. (Ed: Ertürk, E. & Gökdemir, Ö.), I. Uluslararası Selçuk-Efes Devçilik Kültürü ve Deve Güreşleri Sempozyumu 17-19 Kasım 2016 Selçuk, İzmir.
- Acar, H. (2019). Türk Kültür ve Devlet Geleneğinde Kadın. *İnsan & İnsan*, (21), 395–411.
- Adamova, A. T. (2004). The Iconography of a Camel Fight. *Muğarnas*, 21, 1–14
- Akalın, Ş. (1989). Karatay Han'ın Çeşme Eyvanını Kuşatan Hayvan Figürleri ile İlgili Bazı Yorumlar. *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi*, II (5), 54–61.
- Alp, Ö. (2009). *Orta Asya'dan Anadolu'ya Kültürel Sembollere Giriş*. Eflatun.
- Alptekin, M. (2018). *Türk Folklorunda Deve*. Kömen Yayınları
- Alptekin, M. (2021). Türk Mitolojisinde Hayvan Sembolizmi Çerçevesinde "Deve". *Bilecik Şeyh Edebali Üniv. Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(2), 236-244.
- Alsan, Ş. (2005). *Türk Mimari Süsleme Sanatlarında Mitolojik Kaynaklı Hayvan Figürleri (Orta Asya'dan Selçuklu'ya)*. [Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü].
- Arat, R. R. (1991). Eski Türk Şiiri. *Türk Tarih Kurumu*
- Arslan, M. (2007). *Anadolu'da Dış Yan Yüzleri Tezyin Edilmiş Tek Taçkapı Örneği: Yakutiye Medresesi Taçkapısı*. Serhat Kültür Dergisi.
- Arvas, A. (2019). Türk Destanlarında "Ant içme" Ritüeli Üzerine Bazı Tespitler. *Folklor/Edebiyat*, 25(100), 997-1009.
- Atalay, B. (1985). *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınevi.
- Avşar, L. (2012). Türk takılarında Umay inancının izleri ve Avrasya kökleri. *İdil Sanat ve Dil Dergisi*, 1(1), 1-24.
- Babayar, G. (2007). *Köktürk Kağanlığı Sikkeleri Kataloğu*. Tika.
- Baldick, J. (2010). *Hayvan ve Şaman & Orta Asya'nın Antik Dinleri*. (Çev: Şahin, N.). Hil Yayınevi
- Bali, F. (2019). *Türk Göçebe Sanatında İkonografi*. [Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Belli, O. (2003). Kırgızistan'da Taş Balbal ve İnsan Biçimli Heykeller. *Arkeoloji ve Sanat*.
- Berkli, Y. (2007). At Sembolizminin Türk Defın Geleneğindeki İzleri. *Ekev Akademi Dergisi*, 30, 65-74
- Berkmen, H. (2015). Türk Kültüründe Ant Geleneği. *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, 85, 1-4.
- Beydili, C. (2003). Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük. (Çev: E. Ercan). *Yurt-Kitap*.
- Buluç: (2001). Şamanizm. *İslam Ansiklopedisi C. XI*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Caferoğlu, A. (1968). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Çandarlıoğlu, G. (2003). *İslam Öncesi Türk Tarihi ve Kültürü*. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Çerezci, O. Ö. J. (2017). Göktürk Devri Küpeleri (VI-IX. yüzyıllar). *Sanat Tarihi Yıllığı*, (26), 43-67.
- Çoruhlu, Y. (1995). *Türk Sanatında Görülen Deve Figürlerinin Sembolizmi*. Türk Kültürü Araştırmaları (Prof. Dr. Osman Aslanapa'ya Armağan). (XXXI), 95-104.
- Çoruhlu, Y. (1999). *Türk Mitolojisinin ABC'si*. Kabalıcı Yayınları.
- Çoruhlu, Y. (2000). Göktürk Sanatında Dini Nitelikli Heykeller ve Tasvirler. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 48, 95-146.
- Çoruhlu, Y. (2002). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. Kabalıcı Yayınları.
- Çoruhlu, Y. (2014). *Türk Sanatında Hayvan Sembolizmi*. Kömen Yayınları
- Çoruhlu, Y. (2017). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. Kabalıcı Yayınları
- Daş, E. (2018). Mezar Taşlarında Svastika ve Çarkifelek Sembollerinin Kökeni ve Anlamı. 1. *Uluslararası Türk İslam Mezar Taşları Kongresi*. Kuşadası, Aydın, 19-21 Ekim 2018, M. Duranlı., R. K. Haykiran. & G. K. Demir (Eds.). 199-206.

- Davletov, T. B. (2007). Türk Kültüründe Pars. *Türk Dünyası Kültür ve Sanat Dergisi*, 23, 30-33.
- Diler, A. (2016). *Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemi Mimarisinde Görülen Kozmik Anlamli Figür ve Motifler*. [Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Diyarbakirli, N. (1972). *Hun Sanatı*. Millî Eğitim Bakanlığı Kültür Yayınları.
- Doğan, L. (2001). Türk Kültüründe Hayvanlar ve Hayvan İsimleri. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, (12), 615-659.
- Durmuş, E. (2020). Eski Türklerde Askeri Yapı. *Asya Araştırmaları Dergisi*, 1, 87-101.
- Durukan, A. (2012). Orta Çağın Sönmeyen Yıldızı Divriği Ulu Camisi ve Darüşşifası. *Hayat Ağacı Dergisi*, (19), 19-40.
- Erdem: (1990). Çift Başlı Kartal ve Anka Üzerine. *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 3(8), 72-80.
- Ergüder, A. A. (2009). *Kars Yöresi Düz Dokumaları*. [Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Ersoy, N. (2000). *Semboller ve yorumları*. Zafer Matbaası, 1.
- Esin, E. (1970). Bağdaş ve Çökmek: Türk Töresinde İki Oturuş Şeklinin Kadim İkonografisi. *Sanat Tarihi Yıllığı III*, 231-242.
- Esin, E. (1970). Selçuklu Sanatı Evren Tasvirinin Türk İkonografisinde Menşeleri. *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, (I), 161-182.
- Esin, E. (1971). Gök-Türklerin Ecdadından Tsü-Kiü Meng-Sün (M.367-433) Devrinde Sanat. *Türk Kültürü*, (100), 314-334.
- Esin, E. (1978). *İslamiyet'ten önce Türk Kültür Tarihi ve İslam'a giriş* (1. baskı). Edebiyat Fakültesi Matbaası.
- Esin, E. (2001). *Türk Kozmolojisi Giriş*. Kabcacı Yayınları.
- Esin, E. (2003). *Orta Asya'dan Osmanlıya Türk Sanatında İkonografik Motifler*. Kabcacı Yayıncılık.
- Esin, E. (2004). *Orta Asya'dan Osmanlıya: Türk sanatında ikonografik motifler*. Kabcacı Yayınevi.
- Gömeç, S. (1990). Umay Meselesi. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 5(1), 277-282.
- Gömeç, S. (1997). *Kök Türk Tarihi*. Türksöy Yayınları.
- Gömeç, S. (2003). Eski Türk İnancı Üzerine Bir Özet. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, 22(33), 79-104.
- Gönüllü, A. R. (1991). Alanya Halk Kültüründe Deve Motifi. *Türk Folkloru*, 93, 20-23
- Grönbech, K. (1992). *Kuman Lehçesi Sözlüğü*. (Çev: K. Aytaç). Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gültepe, N. (2015). *Türk Mitolojisi*. Resse Yayınları.
- Gümüştekin, N. (2011). Anadolu ve Diğer Kültürlerde İşaret ve Simgelerde Anlam. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14(26), 103, 117.
- Gündoğdu, H. (1979). *Türk Mimarisinde Figürlü Taş Plastik*. [Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi].
- Gündoğdu, H. (1995). *İslami Devir Erzurum Yapılarındaki Figürlü Kabartmalar Üzerine*. Konya 25-26 Nisan 1994, 19-32.
- Gündüz, A. (2012). Tarihî Süreç İçerisinde Türk Toplumunda e Devletlerinde Kadının Yeri ve Önemi. *The Journal of Academic Social Science Studies*, (5), 129-148.
- İbekeyeva, (2015). *Göktürk Devri Kazakistan Kaya Resimleri*. [Doktora tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- İnal, G. (1971). Susuz Han'daki Ejderli Kabartmanın Asya Kültür Çevresindeki Yeri. *Sanat Tarihi Yıllığı*, IV, 153-184
- İnan, A. (1976). *Eski Türk Dini Tarihi*. Milli Eğitim.
- İnan, A. (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*. Türk Tarih Kurumu Yayınları
- İndirkaş, Z. (2012). Türk Oturma Kültüründe "Bağdaş Geleneği Üzerine İkonografik Belirlemeler", 38. *ICANAS*, IV C. 10-15 Eylül 2007, Ankara, 1665-1677.
- Kafesoğlu, İ. (1977). *Türk Millî Kültürü*. Ötüken Neşriyat.
- Kafesoğlu, İ. (2019). *Türk Millî Kültürü*. Ötüken.
- Kamalova, Z. (2020). *Devlet İçinde Devlet Şehir-Taşkent ve XIX. Yüzyıl Türkistan Coğrafyasında Gerçekleşen Olaylardaki Önemi*. Mamer.
- Kılıç, M. (2018). Klasik Türk Şiirinde Şütür-i Çarh ile Avesta'ya Yolculuk. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi-Tebdiz Özel Sayısı*, 2(4), 172-186.
- Koca: K. (2012). *Türk Kültüründe Sembollerin Dili*. [Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Koçu, R. E. (1967). *Türk Giyim Kuşamı ve Süsleme Sözlüğü*. Sümerbank Kültür Yayınları.
- Köşklü, Z. (2005). Eski Erzurum Evlerinde Taş Süsleme. *Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(34), 123-138.
- Köşklü, Z. (2006). Eski Erzurum Evlerinde Kapı Tokmakları. *IX. Orta Çağ ve Türk Dönemi Kazıları Ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyum Bildirileri*. Erzurum. 21-23 Nisan 2005, s337-345.
- Köşklü, Z. (2016). Geleneksel Erzurum Evlerinde Kurunlu Çeşmeler. *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, (36), 111-136.
- Mülayim: (1984). Anadolu'da Hayvan Üslubunun Bir Örneği. *Folklor ve Etnografya Araştırmaları*, 334-336
- Ögel, B. (1957). Doğu Göktürkleri Hakkında Vesikalar ve Notlar. *Bellekten*, C. 21, 81-137.
- Ögel, B. (1995). *Türk Mitolojisi*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ögel, B. (2000). *Türk Kültür Tarihine Giriş C.I*. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ögel, B. (2010). *Türk Mitolojisi*. Türk Tarih Kurumu Basımevi. C.1.
- Ögel: (1962). Selçuk Sanatında Çift Gövdeli Aslan Figürü. *Bellekten*, XXVI/103, 530.
- Önal, R. Ç. & Köşklü, Z. (2020). Trabzon'da Geç Dönem Osmanlı Camilerinde Ahşap Mihraplar. *Sanat Tarihi Dergisi*, 29(2), 707-743.
- Önder, M. (1976). Yeni Bulunan Selçuklu Devri Ejder Figürleri. *Kültür ve Sanat*, II (4), 12-16
- Öney, G. (1970). Anadolu Selçuklu Mimarisinde Boğa Kabartmaları. *Bellekten*, XXXIV (133), 83-100.
- Öney, G. (1970). Anadolu Selçukluları'nda Heykel, Figürlü Kabartma ve Kaynakları Hakkında Notlar. *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, I, 190-191
- Öney, G. (1971). Anadolu Selçuklu Mimarisinde Arslan Figürü. *Anadolu (Anatolia)*, XII, 1, 31-41
- Öney, G. (1972). *Anadolu Selçuklu Mimarisinde Avcı Kuşlar, Tek ve Çift Başlı Kartal*. Malazgirt Armağanı içinde (S139-172). TTK Yayınları.
- Öney, G. (1992). *Anadolu Selçuklu Mimarisinde Süsleme ve El Sanatları*. Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Özkan, H. (2000). Erzinan ve Çevresinde Orta Asya Türk Geleneğini Sürdüren Bezemeli Mezar Taşları. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, (15), 31-48
- Özkan, H. (2002). *Saltuklular*. Türkler Ansiklopedisi, C. VIII, Milli Eğitim.
- Özkan, H. (2016). *Saltuklu Mimarisi*. Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Özkan, İ. (2013). *Abdülkerim Satuk Buğra Han Destanı*. (Ed: B. Gül, F. Ağca, & F. Gökçe), Bengü Bitig- Dursun Yıldırım Armağanı içinde (s1-22). Türkbilgi.
- Özkartal, M. (2012). *Türk Destanlarında Hayvan Sembolizmine Genel Bir Bakış (Dede Korkut Kitabı'ndan Örnekler)* (58-71), 94, Milli Folklor.
- Potapov, L. P. (2012). *Altay Şamanizmi*. (Çev: Ergun, M.). Kömen Yayınları.
- Radloff, W. (1994). *Sibirya'dan II* (Çev. Temir, A.). Meb Yayınları.
- Reyhanoğlu, G. & Özcan, A. (2021) İnançtan Anlatıya: Hatay Halk Kültüründe Defne. *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 4(6), 62-87.
- Roux, J. P. (2000). *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*. (Çev. Aykut Kazancıgil-Leyla Arslan). Kabcacı Yayınevi.
- Roux, J. P. (2005). *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*. (Çev: Kazancıgil, A. & Arslan, L.). Kabcacı Yayınları.



- Roux, J. P. (2011). *Eski Türk Mitolojisi*. (Çev: Sağlam, M.Y.). Bilgesu.
- Roux, J. P. (2015). *Eski Türk Mitolojisi*. Bilge Su Yayıncılık.
- Sümer, F. (1954). Eski Türk Kadınları. *Türk Yurdu*, III (236), 191-194.
- Şahbaz, M. (2020). İslâmiyet Öncesi Türklerde Saç Kültürü. *Tarih Okulu Dergisi*, (XVLI), 1490-1507.
- Tansü, Y. E. & Öztürk, N. (2021). *Bilge Tonyukuk'un Gök-Türk Devleti'ne Katkısı*. İksad Yayınevi.
- Taşşığıl, A. (2004). *Göktürkler 1*. Türk Tarih Kurumu.
- Taşşığıl, A. (2011). Göktürk Dönemi Türk Moğol Boy İlişkileri. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 59(1), 542-745.
- Taşşığıl, A. (2021). *Bilge Türk Tonyukuk*. Yeditepe Yayınları.
- Tellioglu, İ. (2016). İslam Öncesi Türk Toplumunda Kadının Konumu Üzerine. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, (55), 209-224.
- Turan, O. (2019). *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi*. Ötüken.
- Türker, F. (2011). *Altay Türklerinin Efsaneleri (İnceleme-Metin)*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Uslu, B. (2014). *Türk Mitolojisi*. Kamer.
- Yarkın, İ. (1965). *Keçi-Deve-Domuz Yetiştirilmesi*. Ankara Üniversitesi Basımevi
- Yasin, Y. (2013). Kitan Devletinde Uygurlar ve Uygur Kültürü. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 34, 315-327.
- Yılar, M. B. (2020). Türk Kültürü ve Türk Uygarlığı Menşei ve Gelişmesi. *Türk Kültür Coğrafyası* (Ed: Bilgili, A. S.). Pegem Akademi.
- Yılmaz, A. (2019). Bilge Kağan'a Atfedilen Taç ve (Doğu) Gök Türklerin Budizm'e Yaklaşımı. *Art-Sanat*, 11, 393-414.
- Yurttaş, H. & Özkan, H. & Köşklü, Z. (2008). *Yolların, Suların ve Sanatın Buluştuğu Şehir Erzurum*. Atatürk Üniversitesi Yayınları.

Structured Abstract

The Kokturk State, which defeated the Juan-juan State under the command of Bumin Khan in 552 and used the name "Turk" as the official state name for the first time, appeared on the stage of history in the 6th century. The Kokturks suffered a serious defeat in 742 with the rebellion of the Basmil and Uighurs and were finally overthrown by the Uighurs in 745. Tashkent, one of the important cities of Turkestan and today a part of Uzbekistan, has been known by different names throughout history. Tashkent, which is a city name today, also appears as the name of a region in history. The Tashkent (Chach) Region covers the area within the borders of present-day Uzbekistan and Kazakhstan, extending from the middle of the Syr Darya (Seyhun) River to South Kazakhstan. The Tashkent (Chach) region differs from other regions in terms of both the number and variety of coins, as it was the center of the Kokturk State. Kokturk coins were classified and cataloged by Babayar based on their forms, decoration, and inscriptions. Examples of Kokturk coins were found in Tashkent (Chach), Otrar, Ferghana, Samarkand, Punjikent (Panch), Nahshab (Nesheb) and Bukhara, Tocharistan, Chaganian, Termiz, Kobadian, Vahsh, Kabul, Seistan (Arahosia), and Zabulistan regions. These coins, which attract attention with their decorations, help us to get an idea about the mythology, beliefs, customs and traditions, and daily lives of their periods. The Kokturk coins found during the archaeological excavations in the Tashkent region provide important information about the region. On the reverse side of these coins with the Sogdian title of Tegin, the phrase "this coin belongs to the Chach ruler Tegin" can be seen. In Chinese sources, this phrase is read as "Tegin, the ruler of Chach state." It is understood from this that Tashkent (Chach) region was ruled by Tegin families of Kokturk origin from 605 to 746. The presence of the title Tudun on some of the coins and the information from the sources suggest that not only Tegin families but also other Kokturk families were ruling in the region. The presence of many coins of different typologies in the Tashkent Region indicates that there were small governorates under Tegin and Tudun families in the region at that time. Based on this information, it appears that Tashkent Region was not only a place where the coins of the central government were minted but also a center where other Kokturk families minted their own coins. While decorative elements are seen on the obverse of the Kokturk coins of the Tashkent (Chach) Region, stamps or inscriptions are mostly engraved on the reverse. In line with the scope and purpose of this study, Kokturk coins have been re-classified under two main headings "Kokturk Coins with Human Figures" and "Kokturk Coins with Animal Figures," taking into account those with figural decoration in the Tashkent (Chach) Region. Kokturk Coins with Human Figures are analyzed under the subheadings of "Kokturk Coins with Khagan Depiction," "Kokturk Coins with Khagan-Khatun Depiction," and "Kokturk Coins with Cavalry Depiction," while Kokturk Coins with Animal Figures are analyzed under the subheadings of "Kokturk Coins with Horse Depiction," "Kokturk Coins with Camel Depiction," and "Kokturk Coins with Pars Depiction." On Kokturk coins with human and animal figures, in addition to human depictions such as Khagan, Khatun, cavalry, animal figures such as horse, camel, and pars are also encountered. Their posture, clothing, headdresses, hair and beard styles, and the objects they hold, such as staffs or swords, are elements that refer to the status of human figures. The preferred composition of the depictions not only underlines that the figures belong to the Khagan or ruling class but also emphasizes their personal qualities, such as being an allegoric, holy chosen one, which is a requirement of their status. This style of expression, which we encounter in the obverse compositions of the coins, is also supported by motifs such as sun, crescent, star, svastika, cross, arrow, bow, and jewelry. The depictions of arrows and bows, spears, caps, helmets, and cavalymen point to the military aspect of the Turks; the depiction of their wives with equal stylistic features without gender discrimination points to the social and political aspect of the Kokturk people; and the depiction of the women identified with Mother Umay with her characteristic features points to the mythology and belief values of the society. The presence of animal figures such as horses, camels, and pars on coins can also be evaluated with a similar symbolic expression. Animal figures have been handled with the meanings they correspond to in the Turkish belief system and mythology. While there is an expression with animal figures depicted mostly alone, in some examples, they were also used as a supporting element in the meaning intended to be given with the human figure. In this study, Kokturk coins have been evaluated ichnographically with mostly selected examples by adhering to the numismatic methodology and using the technical information provided by Gaybullah BABAYAR, and how they have been reflected in Turkish culture and art has been discussed. In particular, it is understood that the iconographic expressions, which have been passed down from generation to generation for centuries, have continued uninterruptedly in every condition and situation, although they have undergone minor stylistic changes. It is also noteworthy that this continuity is found in a wide range from handicrafts to monumental architecture in the Anatolian lands we live on. It is a fact that symbolism in art cannot be explained with very clear expressions. It is seen that a figure or motif can be used with similar or very different meanings depending on the period and geography. The impossibility of reaching the artist in the period when the symbolic narrative emerged and the lack of a written or oral transmission keep researchers away from definitions that express certainty at the point of interpretation. Another problem encountered at this point is that the narratives become repetitions of premises rather than conscious choices over time. Despite all its obscurities and issues waiting to be solved, symbolic expression is seen as one of the most important practices of art. The coins minted by the Kokturks, the most important state and culture of the Turkestan Middle Ages before Islam, draw attention at this point.

Alp Figürünün İslam Öncesi Türk Sanatındaki Yansımaları

Reflections of the Alp Figure in Pre-Islamic Turkish Art

Yunus BERKLİ¹ 
Yasemin TEPE² 

¹Atatürk Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Temel Eğitim Bölümü, Erzurum, Türkiye

²Atatürk Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Sanat Teorisi ve Eleştirisi, Erzurum, Türkiye

¹Department of Basic Training, Atatürk University, Faculty of Fine Arts, Erzurum, Turkey

²Department of Art Theory and Criticism, Atatürk University, Fine Arts Institute, Erzurum, Turkey



Bu çalışma, Kayseri Üniversitesi ve Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi tarafından 20-21 Haziran 2022 tarihlerinde ortaklaşa düzenlenmiş olan II. Uluslararası Sanat ve Tasarım Çalışmaları Kongresi (ART&DESIGN-2022)'nde sunulan aynı başlıktaki bildirinin genişletilmiş halidir.

Geliş Tarihi/Received: 12.03.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 23.06.2023

Yayın Tarihi/Publication Date: 20.08.2023

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Yunus BERKLİ
E-mail: yberkli@atauni.edu.tr

Atıf: Berkli, Y., Tepe, Y. (2023). Alp Figürünün İslam Öncesi Türk Sanatındaki Yansımaları. *Turcology Research*, 78, 397-406.

Cite this article as: Berkli, Y., Tepe, Y. (2023). Reflections of the Alp Figure in Pre-Islamic Turkish Art. *Turcology Research*, 78, 397-406.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

ÖZ

Türklerde, gözü kara, bahadır, mert, yiğit, cesur, kahraman, pehlivan, kılıcını ustalıklı kullanan becerikli kişi anlamlarına gelen Alp kavramı, üstün insan niteliklerini ifade etmektedir. Kişilere isim ve unvan olarak verilen bu kavramın İslamiyet'ten önce kullanılan en yalın hali alp-erdir. Türklerle bütünleşen Alplik mevkii, askerlik ve ordu ile bir araya gelmiş, Türk devletlerin oluşmasında ve yükselmesinde önemli bir rol oynamıştır. İlk örnekleri Proto-Türklerde görülen alp kavramının İskit sanatına yansımaları, kurganlardan çıkan eşyalar sayesinde bilinmektedir. Kuyumculuk sanatında çok ileri olan İskitler, bazı madeni eşyalar üzerine alplik ile ilgili kavramları resmetmiştir. İskit kurganlarından çıkan alplik ile ilgili diğer nesnelere de alplerin kıyafetleridir. Asya Hun devletinde kadın ve erkek alplerin kollarına, bacaklarına ve vücutlarının bazı kısımlarına dövmeler yapılırdı. Hun kurganlarından çıkan alp cesetlerinde ve diğer sanat eserlerinde alpleri yansıtan kavramlara çokça yer verilmiştir. Göktürk heykellerindeki alp, hükümdar ve hakan tasvirlerinin bağdaş kurarak oturdukları, ellerinde de ölümsüzlük suyunu tutan bir kadehle tasvir edildikleri görülmektedir. Bazı Göktürk heykelleri ise ellerinde kesik baş ve kulaklarında küpe ile betimlenmiştir. Ayrıca Göktürlere ait duvar resimlerinde de alp figürleri görülmektedir. Din değiştirip Budizm ve Maniheizm'i benimseyen Uygurlarda alplik kavramı farklı bir mahiyet kazanmıştır. Çünkü Uygurlar özellikle Mani dininde kendilerini rahip olarak vakfedip hem inanılan din için hem de dindaşlar için ciddi bir hizmet yarışına girmişlerdir. Bu durum alplik olgusunun, topluma, devlete ve inanılan ülkeye kendini adanmasıyla eşdeğerdir. Dolayısıyla vakıf yapıp hizmet sunan yöneticilerin, alplik kavramını bu şekilde yansıttıkları düşünülebilir.

Anahtar Kelimeler: Alp, Türk sanatı, İskitler, Asya Hun Devleti, Göktürkler, Uygurlar.

ABSTRACT

The concept of alp, which means intrepid, brave, heroic, wrestler, skillful person wielding his/her sword in Turks, expresses superior human qualities. The leanest version before Islam of this concept, which is given to people as name and title is Alp-er. The Alplik position, which integrated with the Turks, came together with the military and the army and played an important role in the formation and rise of the Turkish states. The reflections to Scythian art of the concept of the alp, the first examples of which were seen in the Proto-Turks, are known, thanks to the objects that arise out of from the kurgans. Scythians, who were very advanced in the art of jewellery, painted concepts related to the alplik on some metal objects. Other alp-related objects generated from the Scythian kurgans are the clothes of the alps. In the Asian Hun State, women and men alps were tattooed on the arms, legs, and parts of their bodies. Concepts reflecting the alps are widely used in alp corpses and other works of art found in Hun kurgans. It is seen that the depictions of alps, rulers, and khans in Göktürk sculptures are depicted by sitting cross-legged and holding in their hands a glass containing the water of immortality. Some Göktürk sculptures are depicted with a severed head in their hands and earring in their ears. In addition, alp figures are seen in the wall paintings of the Göktürks. In Uyghurs who religiously converted and adopted to Buddhism and Maniheizm, the concept of the alp gained a different nature. This is because Uyghurs, especially in the Mani religion, have dedicated themselves as priests and entered a serious service race both for the believed religion and for the religious ones. This situation is equivalent to the alp phenomenon dedication to society, the state, and the country in which it is believed. Therefore, it can be considered that the managers who build foundations and provide services reflect the concept of alp in this way.

Keywords: Alp, Asian Hun State, Göktürks, Scythians, Turkish Art, Uyghurs

Giriş

Tarih sahnesine bakıldığında Türklerde “Alp” kavramının önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Genel itibariyle Oğuzlar arasında kullanılan bu sözcük günümüzde “Alıp” şekliyle Kırgız, Abakan ve Altay bölgelerinde dile getirilmektedir. Alp kavramı eski Türklerde, kahraman, yiğit, cesur, pehlivan, gözü pek, bahadır ve kılıcını hamaratça kullanabilen kahraman kimse olarak nitelendirilir. Alp kelimesinin en yalın hali alp-er olanıdır ki buda er kişi, bey kişi ve bilge kişi olarak üstün insan modelini ifade etmektedir (Akyüz, 2002: 15; Komisyon II, 1989: 5259). Alpler üstün özelliklere sahip olduğu kadar çetin zorlukların da üstesinden gelmektedir. Milattan önceki Türk tarihi incelendiğinde zorluklar çekilip yaşam mücadelesi verilerek elde edilen başarı ve zaferlerin ana özelliklerinin temelinde kut inancının olduğu görülmektedir. Ayrıca kut inancının gerçekleştirilmesinde, cesaret ve kahramanlığın olduğu da bilinmektedir (Öztürk, 2000, Akt. Özkartal, 2013: 574).

Türklerin yaşadıkları coğrafya onlara zorluklarla mücadele etmeyi öğretir çünkü dört bir yanları düşmanlarla çevrilidir. Türk milletinin devletleşebilmesi için ise manevi değerlere sahip birbirine kenetlenen insanlar olmalıdır. Bu insanların varlığı ise alplik kavramını oluşturmaktadır (Kolgu & Özkartal, 2022: 324).

Alp kavramı İslamiyet'ten önceki Türklerde alp-er olarak kullanılmıştır (Doğan, 1992: 34). Türklerin atası olarak bilinen “Alper Tunga” Saka hükümdarıdır ve tarihte alp unvanını ilk defa kullanmıştır (Atsız, 1997, Akt: Koçak, 2012: 127). Asya Hun Devletine ait olan Pazırık Kurganlarında alplerle ilgili tasvirler ve alplere ait cesetler ele geçirilmiştir. Kurganlardaki buluntular, alplerin günlük yaşamdaki fiziksel görüntülerini ve onlara yüklenen sembollerin anlamlarını içermektedir. Göktürk heykellerinde ve duvar resimlerinde alplerle ilgili tasvirler yer almaktadır. Ayrıca Göktürk heykellerinin birçoğunda alplerin ikonografik özellikleri de vurgulanmıştır. Din değiştirerek Budizm ve Maniheizm'i benimseyen Uygurlarda ise Maniheizm inanca göre ışık önemli bir vasıta olarak görülmüştür. Bu sebeple alp tasviri yapılırken “Ay Tengride Kut Bulmuş Alp Bilge Kağan” şeklinde bir ifade ele alınmıştır (İzgi, 1987; Akt. Koçak, 2012: 127). Ayrıca Uygurların din değiştirmesine bağlı olarak farklı işlevsellik kazanan alpler, kendilerini topluma devlete ve inanılan dine ait değerlere adayın bireyler olmuştur. Bu değer yargısı İslami Dönemde Anadolu ve Rumeli'nin Türkleşip İslamlaştırılmasında Alperen kimliği altında varlığını sürdürmüştür. Hatta bu gelenek sivil toplum ilişkileri ve esnaf yapılanmalarında Ahilik kavramı üzerinden de toplumsal etkisini devam ettirmiştir.

Alp geleneğini, içerisinde belli başlı anlamları barındıran bir kimlik olarak öne çıkar. Bu anlamlar kahramanlık çağrıştıran veya kahramanlıkla ilgili isim verme geleneği, ant içme geleneği, kahraman savaşçıların öldürdüğü düşman sayısı kadar öldüğünde kendi mezarına balbal dikme geleneği, kıymız sunma geleneği, alpin saç uzatma geleneği, kahraman atalara saygı ve bağlılık (atalar kültü) geleneği, sürgün avına katılma geleneği, beçkem/batrak/ flama takma geleneği, atın kuyruğunu kesme ve bağlama geleneği olarak isimlendirilebilir (Koçak, 2012: 129). Tüm bu faaliyetlerin bir veya birkaçını yapan alp veya alpler geri döndüklerinde kutsal kabul edilen yerlere veya yatırlara kurban kesme geleneğini (Esin, 1997: 62) sürdürmekle de görevliydi. Bu kurbanın deri ve boynuzları kapı girişi veya varsa dergâh zikir odasının duvarına asılır, postu da ya yere ya da duvar veya şeyhin oturduğu özel alana serilerek önemli addedilirdi (Berkli, 2014: 68). Bu geleneğin İslami Dönem Türk Tasavvuf geleneğinde canlı bir şekilde devam ettirildiği (Berkli, 2014: 68) bilinmektedir.

Alplerin kıyafetlerinin Türk ırkına özgü nitelikler barındırdığı bilinmektedir. Kıyafetler ata binmeye elverişli şekilde hazırlanır, çakşır ve çizme çokça giyilir, bazı çakşırlar kaplan postundan yapılırdı. Bellerinde mendil, yelpaze kalem ve bıçak gibi objeler barındıran, başlarına sivri miğferler takan, vücutlarına ise deriden zırh giyen alpler, her an bir çatışmanın içerisine dâhil olacaktı gibi hazır durumda bekler, çatışma içerisinde ise at üstünde geriye dönerek düşmana ok atardı (Esin, 1964; Roux, 2008: Akt. Maraşlı, 2013: 21) Alplerin en önemli yarenleri ise atlardı. Bazı alplerin 600 atı olduğu bilinmektedir. Bu atlar içerisinde özlük atın adı ve donu, alpin mezar taşına yazılır, atın kuyruğu kesilerek mezar başına dikilir, kendisi de öldürülerek alp ile beraber gömülürdü (Roux, 2008; Akt. Maraşlı, 2013: 21-22). Atın alp ile birlikte öldürülüp gömülmesi geleneğindeki inanç atın, alpin ruhunu Gök Tengriye götürmesiydi (Yücel, 2000: 38). Muharebe esnasında atın kafasına pirinçten yapılmış bir başlık, alpe ise zırhlı halkalardan oluşmuş bir kıyafet giydirilirdi. Alplerin silahları: ok yay balta kargı ve mızrak gibi eşyalardı (Roux, 2008; Akt. Maraşlı, 2013: 22).

Türklerde erkek alplerin varlığı kadar kadın alplerin varlığı da son derece önemlidir. Eşit şartlara sahip olan kız ve erkek çocukları yetiştirilirken her ikisine de aynı eğitim verilmektedir. Kızlar bozkırın zorlu şartları içerisinde güçlü ve kuvvetli, ata binen, ok atan, savaşçı dövüşebilen, avlanan ve aynı zamanda eşine yoldaş olan değerli bir konumdadır (Kolgu & Özkartal, 2022: 324). Dolayısıyla alplere yüklenen anlamlar erkekleri ilgilendirdiği kadar kadınları da kapsamaktadır.

Çalışmamızda İslamiyet'ten önceki Türklerde erkek alp figürü anlatılmaktadır. Bu sebeple erkek figürüne ait görseller paylaşılmıştır.

Alp Figürünün İslam Öncesi Türk Sanatındaki Yansımaları

İskit Sanatına Yansıyan Alp Figürlerine Örnekler

İskitler atlı-bozkır kültürünün önemli bir bölümünü oluşturmaktadır (Durmuş, 2017: 9-10; Herodotos, 2017: 238). MÖ 8. yüzyıl ve MS 3. yüzyılda hüküm süren İskitler, Orta Asya, Kuzey Hindistan, İran, Anadolu ve Kuzey Afrika'ya kadar ilerlemişlerdir (Grakov, 2006; Akt. Çeşmeli, 2015: 48). İskitlerin yaşam tarzları ve sanat eserlerine, yaşadıkları bölgelerdeki kurganlardan elde edilen eserler sonucunda ulaşılmaktadır. Kuyumculuk sanatında başarılı olan İskitler, farklı madenleri başarılı şekilde kullanarak olağanüstü eserler üretmiştir.

İskit insanları, ata çok iyi binmekteydi ve üzeniyi çok iyi kullanmaktaydı. Süvari olan bu insanlar önemli bir tören yaparlardı ki buda kan kardeşliği andıydı. İskit süvarileri bu törende vücutlarının bir yerini keserek içki dolu bir kaba kan akıttıkları bilinmektedir. Savaşçılar daha sonra ise kılıçlarını kabin içine sokarak kan kardeşliği andı içmektedir (Çeşmeli, 2016: 33; Memiş, 1987: 36-37).

İskitler, genellikle rithon adı verilen boynuz şeklinde bir kaptan içki içer şekilde tasvir edilmektedir. Kan kardeşliği törenini anlatan bir görselde iki İskit süvarisinin aynı kaptan bir şey içtikleri anlatılır. Saç, sakal ve bıyıkları uzun olan alplerin üzerlerinde zırh gibi bir giysi

bulunur. Çünkü gömleğin kol kısmı bu zırhın altından çıkmış gibidir. Kıyafetin beli kemerle tutturulmuştur. Alt giyim olarak da pantolon giyen alplerin ayaklarında boğazdan bağcıklı bir çizmenin olduğu anlaşılmaktadır (Görsel 1).

Alplerin kıyafetleri onları tamamlayan önemli ayrıntılar arasındadır. Nitekim Esik Kurgan'dan çıkarılan "Altın Elbiseli Adam" olarak literatüre geçen cesedin altın tören elbisesi, çizme, pantolon, kemer, yaka, kol, manşetleri ve başına taktığı sivri başlığıyla önemli ayrıntılar göstermektedir (Arık, 2018; Sakarya & Kızılkaya, 2020: 1216) (Görsel 2). Gövde ve baldır kısımları altın parçacıklarla süslenmiş kıyafet de aslan başlı motifler ve hayvan tasvirleri yer almaktadır. Teginin elleri ise hançer ve kılıç tutmaktadır (Çoruhlu, 2002; Akt. Sakarya & Kızılkaya, 2020: 1216). Ayrıca figürün yüksek mertebeden bir alpi tasvir ettiği başlık ve pelerinin de anlaşılmaktadır.

Asya Hun Sanatına Yansıyan Alp Figürlerine Örnekler

Orta Asya'da Hun kültürünün yansımasında etkin kurganlar arasında ki Pazırık, Noin Ula, Katanda, Şibe, Tüekta, Karakol kurganlarında günlük hayatta kullanılan, silah, at koşum takımı ve kıyafetler bulunmuştur. Sibiry'a'da Altay dağları eteklerinde yer alan kurganlar içerisinde MÖ 4 ve 3. yüzyılda Türklere ait insan ve hayvan gömütleri, applike, kumaş, halı ve kilim parçaları yer almıştır (Yücel, 2000: 32-34).

Hunlar'a ait kurganlarda bulunan portre nitelikli bir dokumada, bıyıklı Hun süvarisi yer almıştır. Yün kumaş parçası üzerine yapılmış bu çalışma duvara asılı olarak bulunmuştur ayrıca Göktürk ve Uygur sanatındaki portrelerin ilk hali gibi olan bu resimli dokuma (Salman, 2011: 10) o zamanki Türk erkeklerinde bıyık uzatanların olduğu bilgisini vermektedir (Görsel 3).

Noin Ula kurganında bulunan bir aplikede Hun alpleri atlarıyla beraber ele alınmıştır (Görsel 4). Özellikle sağdaki süvarinin bindiği atın sağrısında yer alan kün-ay motifi dikkat çekicidir. Bu motif alp veya hakanların bindiği atlarda özellikle öne çıkarılan bir motif olup, Anadolu Selçuklu Dönemi paralarında da kullanılmıştır (Görsel 5).

Orta Asya'da alplik nişanesinin bir başka uygulaması, vücuda yapılan dövmeleerde kendisini gösterir. 2. Pazırık Kurganında ki mumyalı bir alp cesedinde alpin kol, göğüs, bacak ve sırt kısımları dövmeleerle kaplıdır (Aslanapa, 2005: 3). Dövmeleerde hayali-ikonografik figür ve motifler yer almaktadır. Vücuda dövme yaptırma geleneği, sadece alp erkeklere değil alp kadınlara da yapılan bir uygulama olarak önem kazanmaktadır (Görsel 6).

Göktürk Sanatına Yansıyan Alp Figürlerine Örnekler

Gök-Türklerde muhafız birliğini kağan oluştururdu. Bu birlik, böri yani kurt denilen bahadırlardan seçilmekteydi. Savaş boyunca silahını, kendinin ve atının yiyeceğini temin etmekle görevli olan askerler, yaya değil atlı birliklere mensuptu (Koca, 2016: 123).

Göktürklerde alp figürleri, heykellerde, anıt mezarlarda, kaya ve duvar resimlerinde çoğunlukla yer almaktadır. Göktürk heykellerinde alp, hükümdar ve hakan tasvirlerinin bağdaş kurarak oturdukları ellerinde de ölümsüzlük suyunu tutan bir kadehle tasvir edildikleri görülmektedir. Bilge Kağan'a ait olduğu ileri sürülen ve belinde rütbeyi simgeleyen bir kemer ile tasvir edilen bir heykel de bu üslupta ele alınmıştır. Elde kadeh tutmak Türklerde yine alplere özgü bir davranış olup özellikle bağdaş kurarak oturur vaziyetteki biçim, alpliğin en önemli ritüelleri arasındadır (Görsel 7). Bu örnekler sadece Türk sanatında öne çıkmayıp Türk sanat ve üslubunun etki ettiği İslam ve Avrupa sanatında da öne çıkmaktadır (Görsel 8).



Görsel 1.
Iskit Kan Kardeşliğini Yansıtan Alp Figürleri (Çeşmeli, 2015: 87).



Görsel 2.
Altın Elbiseli Adam (Arık, 2018).



Görsel 3.
Hun Dönemine Ait Yün Dokuma Üzerindeki Alp Figürü (Aslanapa, 2017: 6).



Görsel 4.
Hun Kurganlarından Çıkarılan Süvari Figürleri ve Kün-Ay Motifi (Baykuzu, 2014).



Görsel 5.
Anadolu Selçuklu Hükümdarlarından Rükneddin Süleyman Şah'a Ait Altın Parada Atın Sağrısında Yer Alan Kün-Ay Motifi (Berkli, 2011: 59).



Görsel 6.
Hun Kurganından Çıkan Dövmeli Alp Figürü (Diyarbakirli, 1972: 24).



Görsel 8.
Cappella Palatina Ahşap Tavan Süslemesi Sicilya (Berkli, 2011: 116).



Görsel 7.
Bilge Kağan'a Ait Olduğu İleri Sürülen Heykel (Berkli, 2011: 58).



Görsel 9.
Savaştan Dönen Süvari (Nagyszentmiklos Vazosu-Macaristan (Berkli, 2011: 74).

Göktürk Dönemi'nde Tuva Aktalbacı Henderge Irmağı yakınındaki mezarda bulunan ve ellerinde iki insan başı tutan bir alp heykeli bulunmuştur. Savaşta öldürdüğü düşmanın kesik başını atının eyerinde taşımak (Görsel 9) veya mezarının üzerine öldürdüğü düşmanlarının heykellerini (balbal) diktirmek Türklerin ve alpliğin nişanelerinden olup Göktürklerde çok meşhurdur (Кызласов, 1964; Akt: İskenderzade, 2010: 261). Ayrıca heykelin kulağında küpeyle tasvir edilmesi, önemli bir detay olup bu geleneğin de alplik nişanesi olduğu ve ilerleyen dönemlerde hükümdar tasvirlerinde de kullanıldığı görülmektedir (Görsel 10-12). Küpe, elde mendil, ok-yay, elde asa, çiçek, kadeh gibi motifler ikonografik anlamları ile değer kazanır. Türklerde kesik baş, alp ikonografisinde önemli ayrıntılar arasında yer almaktadır. Hatta evliya menkıbelerinde "Kesikbaş" ritüelleri meşhur olup Anadolu'nun pek çok bölgesinde kesik başla ilgili alp/yatır/evliya mezarları öne çıkmaktadır. Ayrıca Türk alpleri savaşta öldürdüğü düşmanlarının kafalarını, atların eyer altı örtülerine takmaktadır. Bu da onların yiğitliğinin ve alpliğinin bir nişanesi olarak kabul edilmektedir.

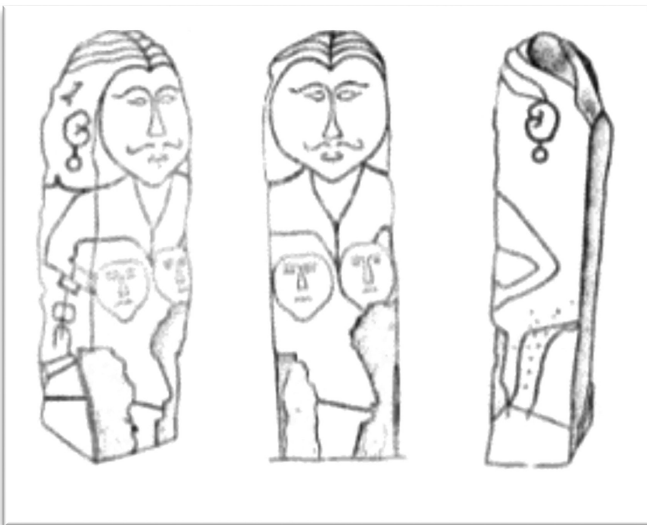
MÖ 10. ve 6. yüzyıllar arası yoğun bir şekilde görülen süvari okçularının resmedildiği sahnelerde, kemerli ve tüylü okların yerleştirildiği sadakları bulunan avcılar çizilmiştir. Savaş sahnelerinin betimlendiği bu resimde, alpler ele alınmaktadır (Çoruhlu, 2008:186) Ellerinde ok ve yayları bulunan alplerden biri ata binmiş şekilde tasvir edilmiştir (Görsel 13). Türk kültüründe mezar taşları önemlidir ve simgesel anlamlar barındırmaktadır (Demir Solak & Berkli, 2022: 746). Kurganlarda at cesetlerinin bulunması ve mezar taşlarında koşumlu binicisiz hareket halinde at figürlerine yer verilmesi, Türklerin eski inanç sistemlerinde alpin, ruhlar ülkesine yapacakları yolculukla ilgilidir. Özellikle aslan figürü güç, otorite ve hükümdarın astral alametlerini ifade eder (Gültepe & Berkli, 2022: 1462). Ayrıca ejder figürü alplik ongunu olup bazen yersel bazen de göksel bir yaratık olarak ele alınır (Gültepe & Berkli, 2022: 1464). Alpliği ifade eden bu tasvirlerin özellikle İslami Dönem Türk mezar taşlarında yoğun bir şekilde kullanıldığı dikkati çekmektedir (Görsel 14).

Uygur Sanatına Yansıyan Alp Figürlerine Örnekler

Uygurlarda alplik mevkiisi farklı bir boyut kazanmıştır. Din değiştirip Budizm ve Maniheizm'i benimseyen Uygurlar, özellikle Mani dininde insan öldürmenin yasak olmasından dolayı alplik mevkiisini farklı bir şekilde yorumlamışlardır. Kendilerini rahip olarak vakfedip hem inanılan din için hem de dindaşlar için ciddi bir hizmet yarışına giren alpler, topluma, devlete ve inanılan ülkeye kendini adanmıştır.

Uygurlardaki alp figürleri duvar resimlerinde çokça yapılmıştır. Bunlardan biri 9. ya da 11. yüzyıla ait Uygur Bezeklik tapınağının 9. mabedinde, Tarkan rütbesinde olan bir alpin, Burkan'a bir otağ hediye ettiğini gösteren resimdir (Esin, 1973: 351) (Görsel 15).

Uygur resim sanatında görülen "Lokapala" tasvirleri Türklerde alplik kavramıyla ilişkilidir. Kötü ruhları kovduğuna inanılan gözetici olarak bilinen bu tasvirler, eski Türklerdeki alp figürleriyle benzeşmekte, Budist mitolojide ise Alp-Tanrı şeklinde geçmektedir. Alp-Tanrılar korkutucu yüz şekline sahiptir. Bazen atlarıyla beraber tasvir edilen bu figürler, keskin ve yuvarlak yüz şekilleriyle, zırhlı ve silahlı olarak ele alınmışlardır (Bozcu, 2009: 11).



Görsel 10.
Göktürk Heykeli (Кызласов, 1964; Akt: İskenderzade, 2010: 269).



Görsel 11.
Yavuz Sultan Selim veya Şah İsmail'e Ait Olduğu Düşünülen Tablodaki Küpe Detayı (URL-1).



Görsel 12.
Babür Şah'a Ait Bir Minyatürdeki Küpe Detayı (URL-2).



Görsel 14.
Mezartaşında Binicisiz Koşumlu At Figürü, Azerbaycan, (Rasim Efendi, 1986: 90).

Sonuç

Üstün nitelikli insan özelliklerini belirten alp figürü, Türklerde önemli bir yere sahiptir. İnsanlara isim ve unvan olarak verilen bu kavram İslamiyet'ten önce alp-er şeklinde kullanılmıştır. Alp kavramı ilk olarak Proto-Türklerde karşımıza çıkmaktadır. İskitlerde alpler birbirine kan kardeşliği yeminiyle bağlıdır. Hunlarda kadın ve erkek alplerin vücutlarının bazı kısımlarına kahramanlığı simgeleyen dövme yapılmaktadır. Göktürk duvar resimlerinde ve heykellerinde alp figürünün karşımıza çokça çıktığı görülmektedir. Bu figürlerden bazıları bağdaş kurarak oturur şekilde tasvir edilmiştir. Uygurların din değişikliği Budizm ve Maniheizmi benimsemeleriyle beraber alp kavramı işlevinde bir değişiklik yaşanmıştır. Kendilerini vatana, millete ve insanlara adayan alp figürleri, rahipler olarak karşımıza çıkmış ve



Görsel 13.
Kaya Resmindeki Savaş Sahnesi (Çoruhlu, 2008:186).



Görsel 15.
Vakıf Yapan Prenslar-Bezekli/Berlin (Berkli, 2010:157).

ölkülerine bu şekilde hizmet sunmuştur. Uygur resim sanatında koruyucu ruh adı verilen gözetici tasvirler görülmektedir. Eski Türklerde alp figürleriyle bağdaştırılan gözetici tasvirleri, Budist mitolojide Alp-Tanrı şeklinde ele alınmıştır. Keskin ve yuvarlak yüz hatlarına sahip olan figürler zırlı ve silahlı olarak atlar ile beraber ele betimlenmiştir. Bu anlayışın İslami dönemde de devam ettiği görülmektedir. Özellikle Alperen/Serdengeçti isimleri ile karşımıza çıkan alp anlayışı ve ruhu, savaş zamanında en ön safta savaşan yiğidi betimlerken, barış zamanında ise eren/derviş kimliği ve misyonu ile hizmetine devam etmiştir. Türklerde alpliği simgeleyen bazı objeler de ele alınmıştır. Bunlar çeşitli sanat eserlerine yansımalarının yanı sıra ölen alpin mezar taşında da kendini göstermektedir. Çünkü mezar taşına yansıyan objeler orada yatan kişinin hayattayken ne derece kahramanlıklar yaptığıyla ele alınmaktadır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Yazar Katkıları: Fikir – Y.B., Y.T.; Tasarım – Y.B.; Denetleme – Y.B.; Kaynaklar – Y.B., Y.T.; Malzemeler – Y.B., Y.T.; Veri Toplanması ve/veya İşlemesi – Y.B., Y.T.; Analiz ve/veya Yorum – Y.B., Y.T.; Literatür Taraması – Y.B., Y.T.; Yazıyı Yazan – Y.B., Y.T.; Eleştirel İnceleme – Y.B., Y.T.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemişlerdir.

Finansal Destek: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Author Contributions: Concept – Y.B., Y.T.; Design – Y.B.; Supervision – Y.B.; Resources – Y.B., Y.T.; Materials – Y.B., Y.T.; Data Collection and/or Processing – Y.B., Y.T.; Analysis and/or Interpretation – Y.B., Y.T.; Literature Search – Y.B., Y.T.; Writing Manuscript – Y.B., Y.T.; Critical Review – Y.B., Y.T.

Declaration of Interests: The authors declare that they have no competing interest.

Funding: The authors declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar

- Akyüz, H. (2002). *Kutadgu Bilig'de Sosyo Pedagogik ve Siyasal Söylem*. Erzurum: Eser Ofset.
- Arık, F. (2018, Mart, 22). *Esik kurganı ve altın elbiseli adam, İskit Türklerinin prensi*, blogspot.com, <https://okonuz.blogspot.com/2018/03/esik-kurgan-ve-altin-elbiseli-adam-iskit.html>
- Aslanapa, O. (2005). *Türk Sanatı* 6. basım. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Aslanapa, O. (2017). *Türk Sanatı*. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Baykuzu, T. D. (2014). *Hunlar ve Noinulin höyük kültürü- Türklerin izinde, Tarih ve Arkeoloji*, 14.
- Berkli, Y. (2010). Uygur Resim Sanatının Üslup Özellikleri. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 10(45), 155-166.
- Berkli, Y. (2011). *Türk Sanatında Avrasya üslubunun Evreleri Avrupa ve İslam Sanatına Etkileri*, Erzurum: Mega Ofset Matbaacılık.
- Berkli, Y. (2014). Kosova Halveti Osman Baba Tekkesinde Bulunan Figür ve Sembollerin Türk Sanatı ve Kültürü İçerisindeki Anlam ve Önemi. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 18(1), 61-88.
- Bozcu, M. M. (2009). *Bezeklik Mağara Tapınaklarındaki Duvar Resimleri*. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Türk İslam Sanatları Programı. Doktora Seminer Çalışması. İstanbul.
- Çeşmeli, İ. (2015). *Tarihi Kaynaklara Göre Türk Göçebelerinde Dinler. Kültürler. Ritüeller ile İkonografi. (MS 8. Yüzyıla Kadar)*. İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırma Enstitüsü. Türk Sanat Tarihi Anabilim Dalı.
- Çeşmeli, İ. (2016). *İskitler. Hunlar ve Göktürklerde Din ve Sanat*. İstanbul: Cinius Yayınları.
- Çoruhlu, Y. (2008). *Erken Devir Türk Sanatı*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Demir Solak, N., & Berkli, Y. (2022). Türk-İslam Kültüründeki Destimal Geleneği ile Hristiyan İnancındaki Kutsal Mendil İkonografisinin Karşılaştırılması. *Sanat Tarihi Dergisi*, 31(1), 741-771.
- Diyarbakirli, N. (1972). *Hun Sanatı*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Doğan, D. M. (1992). *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Rehber yayınları.
- Durmuş, İ. (2017). *İskitler*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Esin, E. (1973). Türkul Acemlerin Eseri Samarrada Cevsak-ul Hakaninin Divar Resimleri. *Sanat Tarihi Yıllığı*, 5, 309-358.
- Esin, E. (1997). *Türkistan Seyahatnamesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Gültepe, G., & Berkli, Y. (2022). 18. Yüzyıl Babür Dönemi Minyatüründe Burak: Kutsal Dört Yön Simgeselliği. *İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, Temmuz-Ağustos-Eylül, 1458-1473.
- Herodotos. (2017). *Tarih*. İstanbul: Say Yayınları.
- İskenderzade Avşar, L. (2010). Göktürk Dönemi İnsan Figürlü Taş Anıtlar. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 24, 255-269.
- Koca, S. (2016) *Türk Kültürünün Temelleri*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Koçak, K. (2012). Bozkır Kültüründe Alp Karakterinin Ortaya Çıkışında Türk Geleneklerinin Etkisi. *Nevşehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1, 125-135.
- Kolgu, D., & Özkartal, M. (2022). *İslam Öncesi Türk Kültüründe Kadının Toplumdaki Yeri ve Resmedilmesi*. (Türk Dünyasında Alp Kadın Uluslararası Sempozyumu). Gazi Üniversitesi Türk Dünyası Uygulama ve Araştırma Merkezi. Ankara. 323-332.
- Komşyon. (1989). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (O. F. Köprülü). İstanbul. 1989. 2. Cilt.
- Maraşlı, S. (2013). Türk Alp geleneğinin Orta Çağ Anadolu Tasvir Sanatına Yansımaları. *Sberian Studies (SAD)*, 1(3), 17-42.
- Memiş, E. (1987). *İskitlerin Tarihi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları.
- Özkartal, M. (2013). Türk Destanlarında Millî Değerler ve Sanat Eğitimindeki Yeri. *Türk Dünyası Kültürel Değerleri Uluslararası Sempozyumu* (Ed. B. Sayılır). Eskişehir. 555-585.

- Rasim Efendi, (1986), *Stone Plastic Art Of Azerbaijan*, Azerbaijan.
- Sakarya, M., & Kızılkaya, H. T. (2020). İslam Öncesi Türklerde Kemer Kullanımı ve Özellikleri. *Ulakbilge*, 53, 1211-1229.
- Salman, F. (2011). *Türk Kumaş Sanatı*. Erzurum: Zafer Ofset Matbaacılık.
- URL-1. (2023, Mart 20). <http://www.turkosfer.com/yavuz-sultan-selim/>
- URL-2. (2023, Mart 20). <https://www.alegoridergi.com/babur-sah-siradisi-bir-hukumdarin-macera-dolu-oykusu/>
- Yücel, E. (2000). *İslam Öncesi Türk Sanatı*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Structured Abstract

The concept of alp has an important place among Turks. This concept, which indicates superior human qualities, refers to people who are brave, valiant, daring, and skillful in using the tools of war. Having begun to be seen in Turkic tribes before Islam, this concept had an important place in the formation of Turkic states and carried these states to an advanced stage. Therefore, the high virtues of the alps led them to rise above the desired level in their success against the enemy.

It is seen that the tradition of alp among Turks is handled within the framework of specific rules. These rules include the tradition of naming, the tradition of taking oaths, the tradition of growing the hair of the alps, the tradition of erecting Balbal (Kurgan stelae) at the grave of the alp who killed the enemy, the tradition of participating in hunts, the tradition of the cult of ancestors, the tradition of wearing beçkem (cloths made of silk or wild cattle tail carried by Turkish valiant men as a sign in battle), and the tradition of offering kumis.

The details of the clothing of the alps show that they are suitable for horseback riding. They wore trousers, çakşır (a kind of baggy trousers), and boots as lower clothing and objects such as handkerchiefs, fans, pens, knives, and daggers around their waists. The alps also wore helmets or tulgas (a cap made of iron) on their heads. Wearing armor on their bodies, the alps would stand ready for any conflict, and when they were involved in a conflict, they would ride on horseback and, if necessary, turn backward and shoot arrows at the enemy.

Turks in history have had the virtue of spreading over large areas and dominating them. Dominating large areas requires intelligence and military prowess. The remains of the alp figures, which started to be seen from the Proto Turks, are found in the kurgans of the Scythians. The Scythians hosted an important part of the equestrian steppe culture. In the vast geography where the Scythians lived and the different cultures living in this geography, they were able to survive with their wisdom and military skills. The Scythians also made good use of metal. Their good use of metal can be considered as a reflection of their artistic personality. The oath of blood brotherhood is one of the most important ceremonies among the Scythian warriors. Warriors protect their own lives and the lives of other warriors with this oath. Another important scene that Scythian warriors reflected in their artworks is the battle scenes and the scenes in which they domesticated the horse. Therefore, the reflection of the warrior personalities of the Scythians on various art tools can be seen through the artifacts recovered.

The Huns, founded as the first Turkish State in Central Asia after the Scythians, appeared on the stage of history. The ruler of the Huns brought together Turkish communities who knew how to fight well and established a regular army. The khan who took charge of the army himself prepared his alps for the battle in a fearless, daring, and valiant manner. The information about the figure of the alp figure among the Huns is obtained as a result of the researches carried out in the kurgans. The lifestyle of the Huns was analyzed through weavings and corpses, and the daily activities of the alp figures were analyzed through these artifacts. In the Huns, the figure of an alp is depicted with a mustache and without a beard. These figures are also depicted on horses on weavings.

The Göktürks had a guard unit led by the khan. It is known that this guard unit consisted of soldiers called wolves. These soldiers who owned horses were responsible for the care and feed of their horses as well as their own needs. In the Göktürks, the figure of an alp was depicted in sculptures, monumental tombs, and rock and wall paintings. Moreover, in Göktürk sculptures, high-ranking people and alps are depicted as sitting cross-legged and holding a goblet or cup containing the water of immortality. While the cup held in the hand transformed into different objects in later times, it is seen that sitting cross-legged is one of the important rituals symbolizing alps. Another important feature of the Göktürk statues is that they are depicted with severed heads in their hands and earrings in their ears.

In the Uighurs, the figure of an alp has a different approach. As it is known, the Uighurs converted to Buddhism and Manichaeism. According to Mani religious teachings, killing is forbidden. Therefore, the dimension of alps had changed. The alps devoted themselves to religion as priests. They also engaged in various service competitions for their faith and co-religionists. This means that the alps were devoted to the state and the religion they believed in. In Uighurs, the figure of alp is seen in murals. Bezeklik temples of the Uighurs are among the places where depictions of the figure of alps are very common. The depictions seen in Uyghur painting are called lokapala. These depictions are associated with the concept of alp. In Buddhist mythology, the alp-god figures have eerie facial features. In some depictions, the alp-god figures with sharp and rounded facial features are depicted wearing their armor or holding their weapons in their hands.

Mimar Sinan'ın Bağdadi Kubbeli Camileri

Baghdadi Domed Mosques of Architect Sinan

Burak Muhammet
GÖKLER 

Atatürk Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi, Türk İslam Sanatları
Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye

Department of Turkish-Islamic Arts,
Atatürk University, Faculty of
Letters, Erzurum, Turkey



Geliş Tarihi/Received: 16.03.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 08.05.2023

Yayın Tarihi/Publication Date: 10.08.2023

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Burak Muhammet GÖKLER
E-mail: burak.gokler@atauni.edu.tr

Atıf: Gökler, B. M. (2023). Mimar Sinan'ın
Bağdadi Kubbeli Camileri. *Turcology
Research*, 78, 407-421.

Cite this article as: Gökler, B. M. (2023).
Baghdadi Domed Mosques of Architect
Sinan. *Turcology Research*, 78, 407-421.



Content of this journal is licensed
under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial 4.0
International License.

ÖZ

Bağdadi kelimesi Bağdat şehrine mensup, Bağdatlı anlamında olup ayrıca bölme ve tavan manasını taşımaktadır. Anadolu'nun fethedilmesiyle birlikte Türk İslam Devletleri tarafından bu coğrafyada bağdadi kubbeli bir caminin inşa edildiği bilinmemektedir. Bu süreç Osmanlı'nın klasik dönemine kadar geçerlidir. Osmanlı'nın Klasik dönemi ile birlikte kullanılmaya başlanan ve gizli, saklı veya ahşap kubbe olarak nitelendirilen bu tipin, gizli veya dışa yansımış olmasının bir önemi olmayıp ahşap malzemeden yapılmış olması, bağdadi olarak isimlendirilmesi için yeterlidir. Erken dönemde inşa edilen ahşap tavanlı, çantı ve ahşap destekler Osmanlı'nın son dönemine kadar devam etmiştir. Özellikle Batılılaşma süreciyle birlikte hem başkent İstanbul'da hem de Anadolu'da ahşabın taşıyıcı ve örtücü gücünden faydalanılarak pek çok cami inşa edilmiştir. Bunlar arasında bağdadi kubbeli eserlerde yer almaktadır. Genellikle Batılılaşma döneminde hem hafifliğinden hem malzeme temininin kolaylığından hem de ekonomik ve siyasi nedenlerle sıkça tercih edilen bağdadi kubbe, Osmanlı İmparatorluğu'nda Mimar Sinan ile başlayan bir süreçtir. Araştırmanın konusunu oluşturan Sinan'ın bağdadi kubbeli camileri ise genellikle büyük ölçekli kâgir yapılarının arka planında kalmıştır. Bu nedenle günümüze kadar meydana gelen doğal afet veya yanlış restorasyonlarla özgünlüğünü yitirmiş olan Sinan'ın bağdadi kubbeli camilerinin tespiti önem teşkil etmektedir. İstanbul'da bulunan ve değerlendirmeye alınan on iki eserin bağdadi kubbeli olup olmadığı tezkirelerde veya gravürlerde tespit edilememektedir. Camilerle ilgili en doğru bilgi Evliya Çelebi'nin seyahatnamesidir. Çelebi'nin bahsetmediği camilerde ise Sinan'ın yapılarıyla ilgili çizimler gerçekleştiren Ali Saim Ülgen dikkate alınmıştır. Değerlendirmeye alınan camiler arasında en erken tarihlisi Kumkapı İbrahim Paşa Muhsine Hatun Camii (1532) iken en geç yapı 1585-86 tarihli Hacı Hüseyin Çelebi Camii'dir. Bu da Sinan'ın bu kubbeyi uzun süre tercih ettiğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Bağdadi Kubbe, Evliya Çelebi, İstanbul, Mimar Sinan, Osmanlı

ABSTRACT

The word Baghdadi indicates something or someone belonging to the city of Baghdad, Baghdadi; it also means partition and ceiling. With the conquest of Anatolia, it is known that a mosque with a Baghdadi dome was built in this geography by Turk-Islam states, which is a process valid until the classical age of the Ottomans. The wooden dome can be hidden or reflected outside when used together with the classical period of the Ottoman Empire. To be identified as Baghdadi, it is sufficient to be made of wood. Wooden ceilings, çantı, and wooden supports built in the early period continued until the last period of the Ottoman Empire. Especially with the Westernization process, many mosques were built both in the capital Istanbul and in Anatolia by making use of the bearing and covering power of wood. Among these, there are also works with a Baghdadi dome. The Baghdadi dome, which is often preferred due to its lightness, ease of material supply, and economic and political reasons during the Westernization period, is a process that started with the Architect Sinan in the Ottoman Empire. The Baghdadi domed mosques of Sinan, which is the subject of the research, generally remained in the background of his large-scale masonry structures. For this reason, it is essential to identify the Baghdadi domed mosques of Sinan, which have lost their originality due to natural disasters or incorrect restorations.

Keywords: Baghdadi Dome, Evliya Çelebi, İstanbul, Architect Sinan, Ottoman

Giriş

Bağdadi kelimesi Bağdat şehrine mensup, Bağdatlı anlamında olup ayrıca bölme ve tavan manasını taşımaktadır (Kestelli, 2011: 28). Genellikle duvar veya üst örtüde kullanılan bağdadi (Arseven, 1975: 152), ahşap karkas üstüne 1-2 cm. aralıklarla çakılan çıta veya lataların yerleştirilmesi (Ersoy, 1997: 180)

ve üzerine sıva vurulmasıyla meydana getirilen bir tekniktir (Turani, 1975, s. 18). Bağdadi tekniğinin ilk uygulamaları tarihöncesi çağlara kadar inmektedir. Ahşap çatıklı olarak inşa edilen kulübelerin taşıyıcıları arasına yatay düzlemde bağlanan ince dalların veya kamışların sıvanması olarak görülmektedir (Ersoy, 1997: 180).

Tekniğin duvar veya tavandan ziyade kubbe tasarımında tercih edilmesi önem arz etmektedir. Sanat Tarihi literatüründe kullanılan “gizli kubbe, ahşap kubbe, sembolik kubbe” (Şahin, 2013: 73) gibi terimler Anadolu’da inşa edilen bağdadi kubbeli camileri doğrudan karşılamamaktadır. Bağdadi anlayışta kubbenin temelindeki unsur, tekniğin ön plana çıkmasıdır. Bu nedenle camilerin üzerini örten bağdadi kubbe doğrudan dışa da yansıtıldığı gibi kırma bir çatının altına da gizlenebilmektedir.

Anadolu’nun fethedilmesiyle birlikte bu coğrafyada hüküm süren Türk-İslam Devletleri tarafından inşa edilmiş “bağdadi kubbeli” bir caminin varlığı bilinmemektedir. Bu duruma Osmanlı’nın erken dönemi de eklenebilir. Erken dönemde ahşap tavanlı, ahşap destekli ve çantı tipinde camilerle karşılaşılmaktadır. Klasik dönemle birlikte ahşap tavanlı ve destekli camilere ek olarak bağdadi kubbe anlayışının da benimsendiği görülmektedir ki bunun ilk örneklerinin Mimar Sinan tarafından verilmesi, Osmanlı’nın Batılılaşma sürecinde yoğun olarak kullanılmasını da etkilemiştir.

1538 tarihinde Hassa Mimarlar Ocağı’nın başına geçen (Cansever, 2005: 113; Konyalı, 1948: 48; Kuran, 1986: 33) ve dedesi (Doğan Yusuf Ağa) neccar olan Sinan’ın (İnan, 1968: 10) ahşabı nasıl kullanacağı ve işleyeceği hakkındaki malumatı açıktır. Sinan, mimarbaşılığına geçmeden önce ve geçtikten sonra bağdadi kubbeli camiler inşa ettiği bilinmektedir.

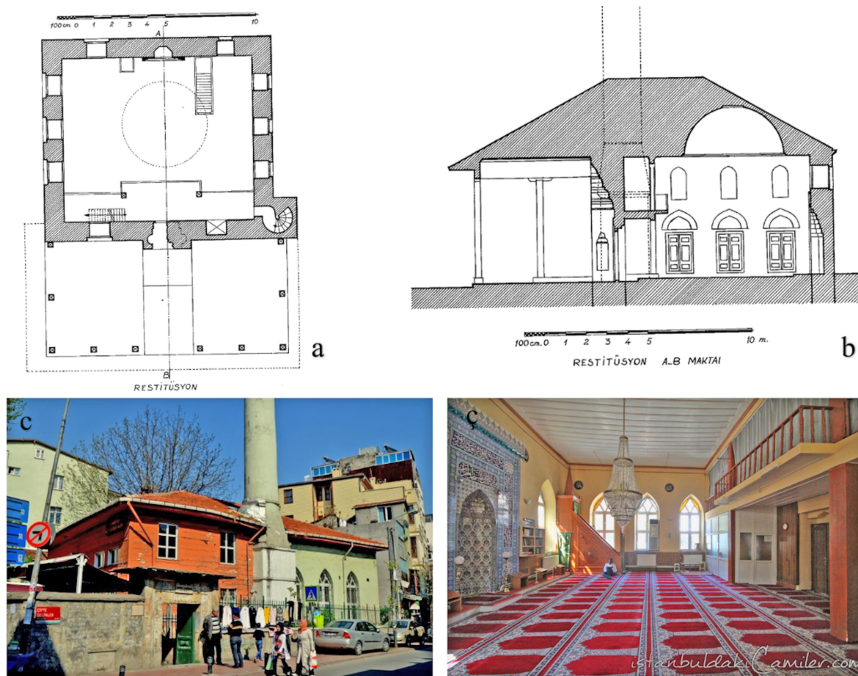
Osmanlı İmparatorluğu’nu klasik döneme ulaştıran, sakıflı ve tek kubbeli dışında, merkezi planlı (Şehzade Mehmet Camii), altı istinatlı (Sinan Paşa Camii), sekiz istinatlı (Selimiye Camii) ve çok ayaklı (Piyale Paşa Camii) gibi çeşitli tiplerde cami inşa eden Sinan’ın büyük ölçekli ve klasik anlayışta yapıları meydana getirmesinde sakıflı ve bağdadi kubbeli küçük ebatlı cami denemelerinin etkili olduğu düşünülmektedir.

Mimar Sinan ile ilgili yapılmış araştırmalar incelendiğinde genellikle hayatıyla birlikte büyük eserlerinin üzerinde durulduğu görülmektedir. Bununla birlikte bağdadi kubbeli camileri üzerine doğrudan bir çalışma söz konusu değildir. Sinan’ın bu tipte cami inşa etmiş olması ve elde edilen kanıtlarıyla birlikte ortaya konulması önem teşkil etmektedir.

Kumkapı İbrahim Paşa Muhsine Hatun Camii

İstanbul Suriçi Kumkapı’da Muhsine Hatun Mahallesi’ndeki cami, İbrahim Paşa’nın Hanımı Muhsine Hatun tarafından 1532’de Mimar Sinan’a yaptırılmıştır (Tanman, 1994a: 495). Sinan’ın mimarbaşı olmadan inşa ettiği yapılar arasında yer alan yapının adına tezkirelerde de rastlanmaktadır (Develi, 2003: 186). 1718 tarihinde yangın geçirdiği (Kuran, 1986: 314), XVIII. yüzyılın son çeyreğinde de esaslı bir şekilde onarıldığı veya yeniden inşa edildiği düşünülmektedir (Tanman, 1994a: 495).

Kare plan şemasındaki caminin harim kısmı günümüzde ahşap tavanlı, kırma çatı ile kapatılmıştır. Bağdadi kubbesine olduğuna dair en somut delil Ali Saim Ülgen’e ait çizimlerdir (Ülgen, 1989: Lev. 156). Bu çizimler dışında bağdadi kubbeyle dair seyahatnameler ve diğer araştırmalarda bir bilgi tespit edilememiştir. Çizim dikkate alındığında eserin özgün olarak bağdadi kubbeli olarak yapıldığı düşünülmektedir (Şekil 1).



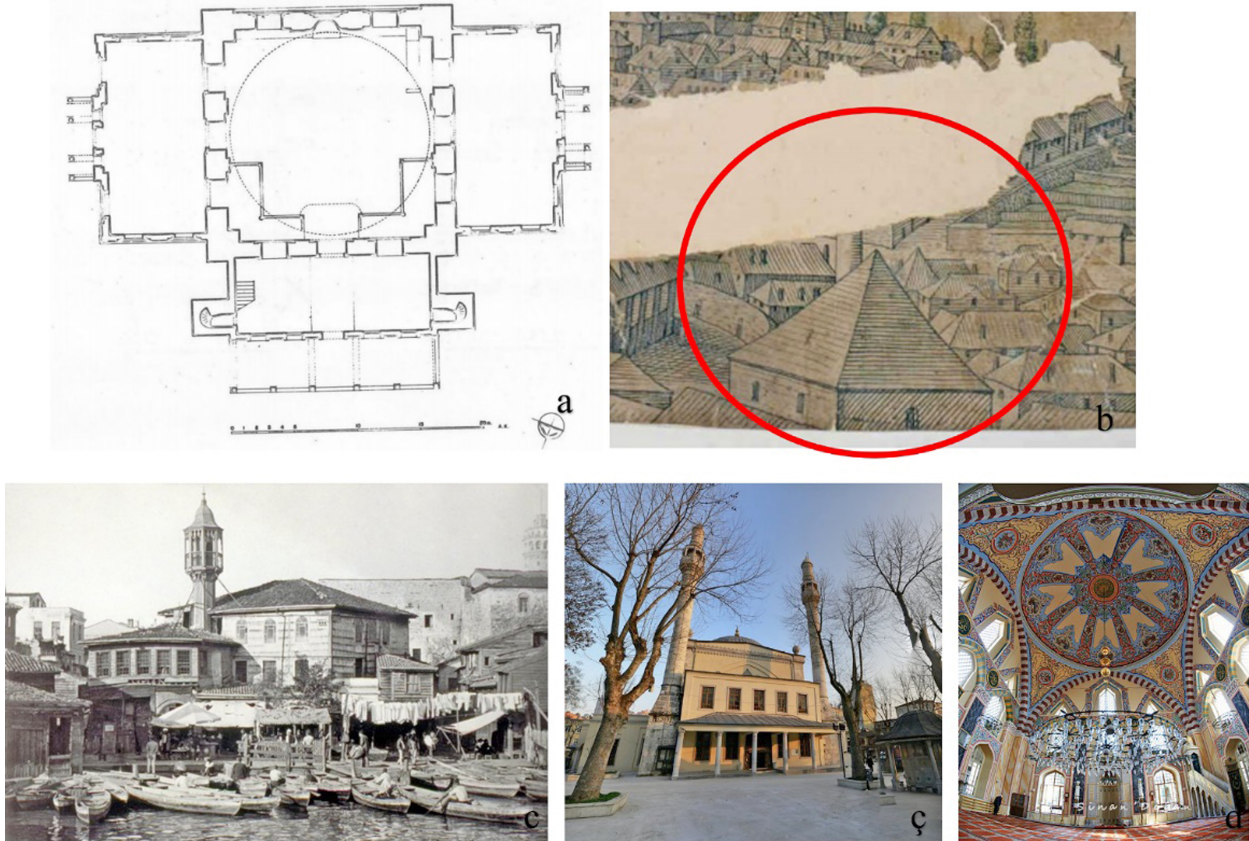
Şekil 1.

Muhsine Hatun Camii, a, b) Caminin Bağdadi Kubbesine Gösteren Plan Şeması ve Kesiti (Ülgen, 1989: Lev.156), c) Caminin genel görünüşü, ç) Caminin Harim Mekânı ve Üst Örtüsü (Istanbulcamileri.com).

Güzelce Kasımpaşa Camii

İstanbul Beyoğlu'nda Bahariye Caddesi üzerinde yer alan cami, 1533–34 yılları arasında Güzelce Kasım Paşa (Kuran, 1986, 277) (Ayvan-sarâyî, 2001: 397–398) tarafından Mimar Sinan'a yaptırılmıştır. Sinan'ın tezkiyelerinde de adı geçen cami (Kuran, 1986: 255) III. Ahmed döneminde (1708) tamamen yenilenerek (Egin, 1996: 42) özgünlüğünü kaybetmiştir. 1721–22 tarihinde yenilenen yapı yandıktan sonra aynı yıl onarılmıştır. XIX. yüzyılda tekrar yangın geçiren cami, Sultan Abdülaziz tarafından tek kubbeli olarak yenilenmiş, II. Abdulhamid döneminde ise mevcut görünümünü almıştır (Kuran, 1986: 277).

Mimar Sinan'ın inşa ettiği ilk caminin ahşaptan kare planlı ve kubbe örtülü olduğu belirtilmiştir (Doğan, 2001: 548–550). Evliya Çelebi; "Düz bir yerde vâki olub çar köşe bir duvar üzre çarpuşta tahta kubbeli tahtani eski bir camidir" ifadeleri kullanmaktadır (Demircanlı, 1989: 118). Tahsin Öz ise sağır kubbesine vurgu yapmaktadır (Öz, 1997: 27) Buradan hareketle ilk caminin kırma çatılı ve bağdadî kubbeli olduğu ortaya çıkmaktadır (Şekil 2).



Şekil 2.

Güzelce Kasımpaşa Camii. a) Caminin Mevcut Planı (Kuran, 1972 Şeker, 2014: 30), b) İstanbul Panoraması'nda Kasımpaşa Camii (Fischer, 2009, C.4, Pafta 16 Detay), c) Kasımpaşa Camii ve A.Aziz Dönemi Ahşap Minaresi (fikriyat.com) ç) Caminin Mevcut Görünümü, d) Caminin Harim Mekanı ve Kubbesi (Sinan Doğan Arşivi).

Eyüp Şah Sultan Camii

İstanbul'un Eyüp semtinde Bahariye Caddesi üzerinde yer alan Şah Sultan Camii, Kanuni Sultan Süleyman'ın kız kardeşi Şah Sultan tarafından 1537 yılında mescit olarak inşa ettirilmiş, giriş kapısındaki kitabe de belirtildiği üzere 1555'te camiye dönüştürülmüştür (Necipoğlu, 2013: 395). Mimar Sinan tarafından inşa edilen caminin ismi tezkiyelerde de yer almaktadır (Develi, 2003: 182).

13 x 11,30 m ölçülerinde kareye yakın dikdörtgen bir plan sergileyen cami, kuzeybatısında tek şerefeli bir minareye sahiptir. Bununla birlikte son cemaat yerinin özgün olmadığı ileri belirtilmektedir (Necipoğlu, 2013: 395).

1766 depreminde yıkılan cami sonrasında yenilenmiştir. 1948 tarihinde Ali Saim Ülgen tarafından rölöveleri çizilmiş, kırma çatılı ve ahşap tavanlı olarak kayıtlara geçmiştir. 1953'te iyi bir restorasyon geçirmeyen yapı, 1971'de yeniden inşa edilmiştir (Kuran, 1986: 302). Evliya Çelebi yapıyı aktarırken kırma çatısından söz etmiş, fakat kubbeyle ilgili bir ifade kullanmamıştır (Necipoğlu, 2013: 395).

Caminin eski fotoğrafları ve mevcut hali değerlendirildiğinde dış mimaride son cemaat mahalli dışında büyük farklılıkların olmadığı tespit edilmiştir. Sade bir kapı ile geçilen harim mekânında mukarnas kavsaralı mihrap, yarım daire niş haline getirilmiştir. Üst örtüsü ahşap tavanlıyken günümüzde bağdadî kubbe ile kapatılmıştır. Buradan hareketle caminin bağdadî kubbeli olacağına dair hiçbir işaret olmamasına karşılık ahşap tavanın bağdadî dönüştürülmüş olması eserin orijinalde de bu şekilde olabileceğine düşündürmektedir (Şekil 3).



Şekil 3. Eyüp Şah Sultan Camii. a) Caminin Mevcut Planı (Kuran, 1988b, 207), b) Caminin Restorasyon Öncesi Görüntüsü, c) Şah Sultan Camii'nin Mihrabı ve Üst Örtüsü, ç) Şah Sultan Camii'nin Mevcut Görüntüsü, d) Caminin Harim Mekanı ve Mihrabı, e) Harimi Örtene Bağlı Kubbe.

Çavuşbaşı Camii

Beyoğlu Sötlüce'de yer alan Sötlüce veya Mahmut Ağa Camii olarak bilinen yapının ilk banisi Abdi Şubaşı olup 1538'de Mahmut Ağa tarafından Mimar Sinan'a inşa ettirilmiştir (Dişöeren, 1994: 480–481). Tezkirelerde adı bulunan caminin (Develi, 2003: 182) 1877–78 tarihindeki Osmanlı-Rus harbinde çatısındaki kurşunlar sökülerek mermer yapılarında kullanılmış, 1889–90 tarihinde de yapı üzerindeki kitabeşine göre tamir edilmiştir (Aynur, 2020: 30–31; Dişöeren, 1994: 480–481; Necipoğlu, 2013: 646).

Enine dikdörtgen plandaki yapıdan bahseden Evliya Çelebi, kurşun kaplı çatısının altında gizlenen bağdadi kubbesine vurgu yapmaktadır: "...çâr kûşe peşte bir câmi olubbir tahta kubbesi ve mevzun bir taş minaresi vardır" (Demircanlı, 1989: 71).

Günümüzde cami üst örtüsündeki özgünlüğünü yitirmiştir (Şekil 4).



Şekil 4. Çavuşbaşı Camii. a) Caminin Plan Şeması (Necipoğlu, 2013: 464), b) Caminin Dış Görünümü, c) Caminin Dış Görünüşü ve Harim Mekanını Ören Ahşap Tavan (Şeker, 2014: 38).

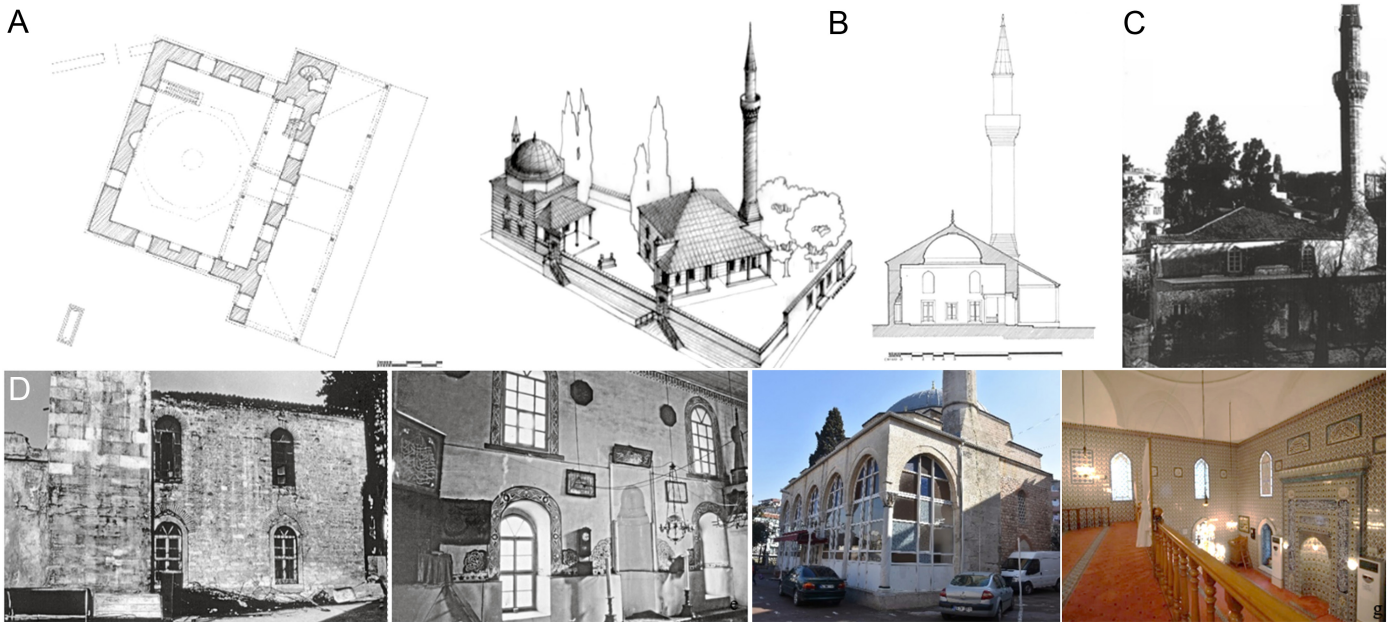
Draman Yunus Bey Camii

İstanbul'un Fatih İlçesi'ndeki Balat Semtinde Draman Caddesi üzerinde bulunan cami, Drağman ve Dragoman olarak isimlendirilen saray tercümanlarından Yunus Bey tarafından Mimar Sinan'a 1541–42 yılları arasında bir külliye olarak inşa ettirilmiştir (Tanman, 1994b: 524–525). Sinan'ın erken tarihli yapılarından olan caminin ismiyle tezkirelerde karşılaşılmaktadır (Develi, 2003: 182; Kuran, 1988a: 157). Başlangıçta hem cami hem de tevhihâne olarak faaliyet gösteren yapı sonrasında sadece cami görevini üstlenmiştir (Tanman, 1994b: 524–525).

1729'da meydana gelen Balat yangınında hasar gören yapı, 1730–31'de III. Ahmed tarafından yenilenmiştir. 1746'da III. Osman, 1764'te III. Mustafa camiyi restore ettirmiştir. 1873'te cami ve sıbyan mektebi Sultan Abdülaziz tarafından yeniden restorasyona tabi tutulmuştur. 1914 tarihinde ise harap durumdaki caminin üst örtüsü ve son cemaat yeri yıkılarak tekrardan inşa edilmiştir (Necipoğlu, 2013: 649) (Kuran, 1988b: 187). 1985'te Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından caminin üst örtüsü kargir kubbe olarak değiştirilmiştir (Tanman, 1994b: 524–525).

1541–42 tarihinden 1970'lere kadar çeşitli onarım ve restorasyondan geçen caminin 11,30 x 9,70 m ölçülerindeki harim mekânının standart olarak kaldığını bununla birlikte tarihsel süreç içerisinde üst örtü ve son cemaat yerinin farklılıklar ortaya koyduğu açıktır. Yapının mevcut kubbesinden önce dıştan kırma çatı, içten ise ahşap bir örtünün olduğu fotoğraflarla ve çizimlerle kesindir. Bağdadi kubbesine dair bir fotoğraf söz konusu değildir. Ancak, 1940'larda Ali Saim Ülgen tarafından yapılan rölöve çalışmalarında yapının bağdadi kubbeli olarak çizildiği görülmektedir (Ülgen, 1989: Lev. 12). M. Baha Tanman'da bağdadi kubbeli olabileceğini ileri sürmektedir (Tanman, 1994b: 524–525). Aptullah Kuran ise kubbenin varlığına dair bir bilginin vermemektedir (Kuran, 1986: 305). Ayrıca, Sinan'ın bazı camileri için ahşap kubbe vurgusu yapan Evliya Çelebi'nin Yunus Bey Camii için bir ifade de bulunmaması dikkat çekicidir.

Sonuç olarak bilgiler değerlendirildiğinde birçok kez onarım geçiren ve beden duvarları dışında orijinalliğini büyük ölçüde kaybeden caminin rölöve çizimlerine dayanarak bağdadi kubbesinin var olduğu düşünülmektedir. Ancak bu kubbenin özgün mü olduğu yoksa en çok benimsendiği Batılılaşma sürecindeki onarımda mı (1873) eklendiği konusunda net bir şey söylemek mümkün değildir (Şekil 5).



Şekil 5.

Draman Yunus Bey Camii. a) Caminin Mevcut Planı (Ülgen, 1989: Lev. 12), b) Caminin Varsayımsal Aksonometrik Perspektifi (Necipoğlu, 2013:647), c) Caminin Bağdadi Kubbeli Kesiti (Ülgen, 1989, Lev. 12), ç) Caminin 1985 Öncesi Kırma Çatılı Görünümü (Şeker, 2014: 47), d,e) Caminin 1983 Yılına Ait Fotoğrafları (Tanman, 1994b: 524–525), f,g) Caminin Mevcut Görünümü.

Ebulfazl Mehmet Efendi Camii

İstanbul Beyoğlu'nda Tophane yokuşunda denize nazır bir konumda bulunan Defterdar veya bir diğer ismiyle Ebu(ü)lfazl Camii, bugün Türk İslam Eserleri Müzesi'nde sergilenen kitabesine göre 1553–54 (Eyice, 1994: 357–358; Necipoğlu, 2013: 644)) tarihinde inşa edilmiştir. Defterdar Ebulfazl Mehmed Efendi tarafından Mimar Sinan'a yaptırılan caminin ismi tezkirelerde de geçmektedir (Develi, 2003: 183).

13,19 x 8,31 m ölçülerinde enine dikdörtgen plandaki cami, bugün mevcut olmayan bir son cemaat mekânına sahip olduğu hem planı hem de duvar izlerinden anlaşılmaktadır. Kuzeybatı köşesinde tek şerefeli minaresi bulunan yapının gösteriştan uzak harim mekânına mermer, basık kemerli bir kapı ile giriş yapılmaktadır.

1912'de meydana gelen Cihangir yangınından (Müller-Wiener, 2001: 399) önceki kayıtlara bakıldığında dıştan kırma çatılı olduğu görülen caminin ibadet mekânının üzerini örten bağdadi bir kubbenin var olduğu bilinmemektedir. Ancak yangından sonra ahşap olan üst örtünün tamamen yandığı ve yok olduğu anlaşılmaktadır.

1940'da rölövesini çizen Ülgen, yapıyı bağdadi kubbeli olarak göstermiş (Ülgen, 1989: Lev. 159), Eyice'de bağdadi kubbesine vurgu yapmıştır (Eyice, 1994: 357–358). 1993'te Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından onarılan cami, dıştan kırma çatı, içten ise kubbe ile kapatılmıştır. Orijinalde ahşap örtüsü bulunan yapının, Ülgen'in çizimlerinden ve mevcut görünümünden dolayı bağdadi kubbeli olarak Mimar Sinan tarafından tasarlandığı düşünülmektedir (Şekil 6).



Şekil 6.

Ebulfazl Mehmed Efendi Camii. a) Caminin Plan Şeması (Ülgen, 1989: 159), b) Yangın Öncesi Ebulfazl Mehmed Efendi Camii (S. Genim, 2006), c) Yangın Öncesi Ebulfazl Camii (G. Berggren Arşivi), ç) Yangın Sonrası Ebulfazl Mehmed Efendi Camii (Ülgen Arşivi), d) Yangın Sonrası Ebulfazl Mehmed Efendi Camii (eskiistanbul.com), e) Yangın Sonrası Ebulfazl Mehmed Efendi Camii (eskiistanbul.com), f) Bağdadi Kubbeli Rölöve Çizim (Ülgen, 1989: 159), g) Caminin Mevcut Görünümü, ğ) Caminin Harim Mekan, h- Harim Mekanını Örtünme Kubbe.

Kazasker Abdurrahman Çelebi Camii

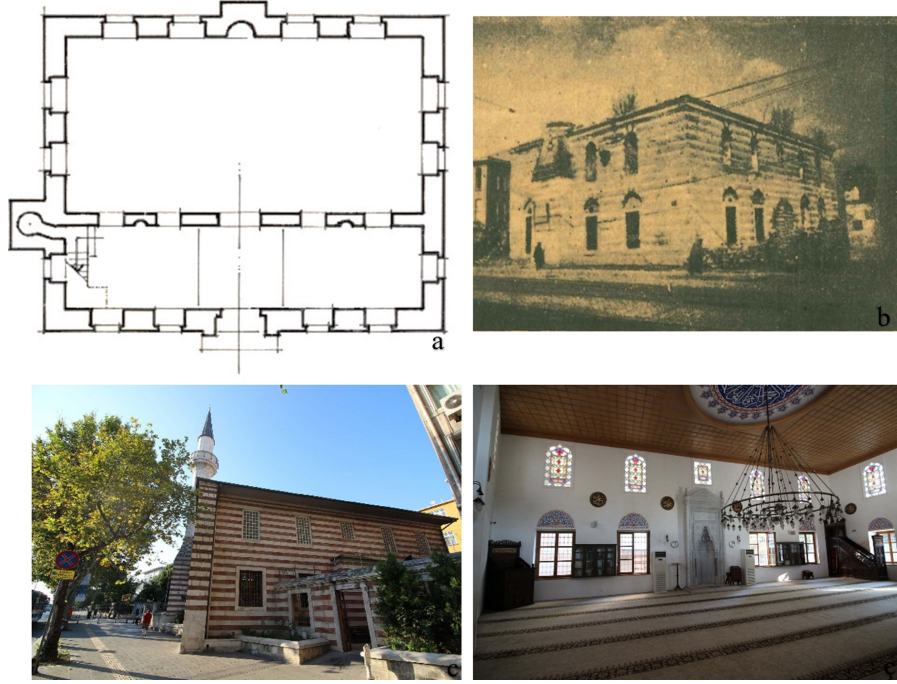
Fatih Balat'ta Selim Sabit Sokak'ta bulunan cami, Kadı'asker Abdurrahman Çelebi tarafından (Necipoğlu, 2013: 470) 1554–55 tarihinde Mimar Sinan'a yaptırılmıştır (Ayvansarayî, 2001: 228). Tezkirelerde adı geçen cami (Develi, 2003: 182) enine dikdörtgen planda inşa edilmiş olup 1908 tarihindeki Çirçir yangınında harap halde kalmış, uzun bir dönem kereste deposu olarak hizmet etmiştir. 1951–53 tarihleri arasında onarılan cami 1957'de yıktırılmıştır (Ünsal, 1989: 13). 2011 tarihinde Veysel Karani Hırka-i Şerif Camii Hizmet Vakfı başkanının eşi hayrına yeniden inşa edilmiştir (Şeker, 2014: 91).

Abdurrahman Çelebi Camii'nin özgün hali ile ilgili Evliya Çelebi, "*Molla Gürani kurbündedir. Banisi Süleyman Hanın Kazaskeridir. Mimar Sinan tarafından çarpuştta ve kubbe üzeri binasıdır*" (Demircanlı, 1989: 23) şeklinde ifadeleri eserin bağdadi kubbeli olduğuna işaret etmektedir. Kuran'da bağdadi kubbeli olduğunu belirtmektedir (Kuran, 1986: 271; Yüksel, 2004: 3). Yenilenmesiyle özgünlüğü yitiren yapı bugün kırma çatılı ve ahşap tavanlı olarak düzenlenmiştir (Şekil 7).

Kanlıca İskender Paşa Camii

İstanbul'da Beykoz'a bağlı Kanlıca'da iskele meydanında yer alan cami, giriş kapısındaki kitabesine göre Hristiyan asıllı Bostancıbaşı İskender Paşa tarafından 1559–60 yıllarında inşa ettirilmiştir (Kargı, 2000: 571–572; Necipoğlu, 2013: 655, 670). Sinan'a atfedilen ve tezkirelerinde (Develi, 2003: 183) adı geçen cami 11,25 x 15,70 m ölçülerinde enlemesine dikdörtgen planda (Yüksel, 2004: 264) ele alınmış olup kuzeybatıda 1895'te yenilenen tek şerefeli minaresi ve ahşap son cemaat yeri bulunmaktadır.

Caminin özgün hali ile ilgili Evliya Çelebi; "*Dört köşe duvar üzerine kırma çatı altında kubbeli ve kurşunlu ve tek minareli camidir. Avlusunda ulu ağaçları vardır. Mimar Sinan Ağa eseridir*" şeklinde tanımlama yapmaktadır (Demircanlı, 1989: 112). Bununla birlikte Ali Saim Ülgen rölöve çizimlerinde kubbesiz olarak çizmiştir. Yapının orijinalde bağdadi kubbeli olduğu sonradan ise üst örtüsünün değiştirilerek düz tavanlı hale getirildiği açık bir şekilde anlaşılmaktadır (Şekil 8).



Şekil 7.

Kazasker Abdurrahman Çelebi Camii. a) Abdurrahman Çelebi Camii Krokisi (Ünsal, 1989: 13), b) 1950 Öncesi Caminin Görünümü (Konyalı, 1950: 131), c) Caminin Dış Görünümü, ç) Caminin Harimi ve Üst Örtüsü.



Şekil 8.

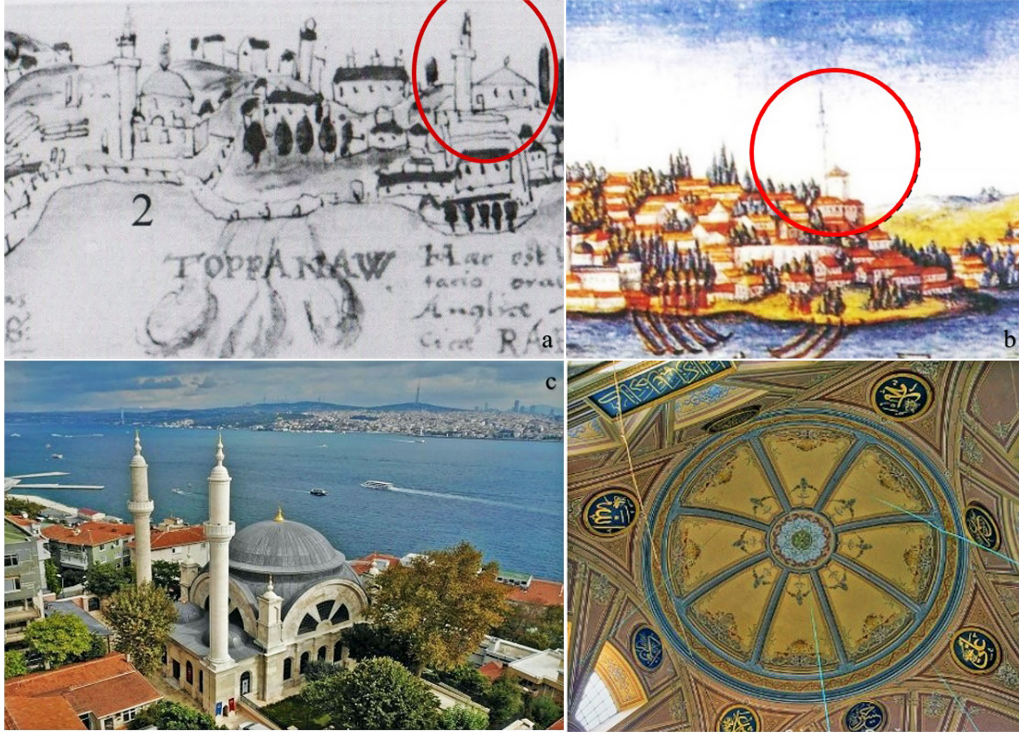
Kanlıca İskender Paşa Camii. a) İskender Paşa Camii Planı (Ülgen, 1989: Lev. 63), b) Caminin Eski Fotoğrafı ve Minaresi (tarihi.ist), c) Caminin Kuzeyden Görünümü, d) Harim Mekânının Üst Örtüsü.

Cihangir Camii 1559–60

İstanbul Cihangir'de Pürtelaş Mahallesi'nde yer alan ve tezkireler de adı geçen cami (Develi, 2003: 183), Kanuni Sulan Süleyman tarafından Halep'te vefat eden oğlu Şehzade Cihangir adına Mimar Sinan'a 1559–60 yıllarında yaptırılmıştır (Yüksel, 2004: 671–672).

1719–20, 1765–66, 1770–71, 1821–22 ve 1874 tarihlerinde yanan caminin (Yüksel, 2004: 672) kitabesine göre 1889–90 yılında II. Abdülhamid tarafından tek kubbeli olarak (Konyalı, 1950: 54) yenilenmiştir.

Özgün hüviyetini kaybeden cami için Evliya Çelebi "...işte böyle bir dağ tepesinde dört köşe duvar üzerinde, dört duvar üstünde dört tepe kurşun örtülü kubbelidir. Zira böylesine dik bir tepede ağır yapılı bir bina mümkün değildir" (Demircanlı, 1989: 68), ifadelerini kullanmaktadır. İstanbul'un panoramik görüntülerinde yapının kırma çatılı olduğu açıktır. Fakat iç örtüsüne dair tek bilgi Çelebi'nin söylemleridir. Bu bilgiler neticesinde bağdadi kubbeli olduğu düşünülmektedir. (Şekil 9).



Şekil 9.

Cihangir Camii. a) Cihangir Camii (Necipoğlu, 2013: 274), b) Avusturya Habsburg elçisine eşlik eden bir sanatçının resmettiği panoramik İstanbul görünümü (And, 2012, 65), c) Cihangir Camii, ç- Cihangir Camii Kubbesi (Sinan Doğan Arşivi).

Balat Ferruh Kethüda Camii

İstanbul'un Fatih İlçesine bağlı Balat'ta Mahkemealtı Caddesi üzerinde bulunan caminin giriş kapısı üzerindeki kitabesine göre Semiz Ali Paşa'nın kethüdası (Necipoğlu, 2013: 470) Ferruh Ağa tarafından 1562–63 yıllarında yaptırılmıştır (Kuran, 1986: 276; Tanman, 1992: 7–8). Mimarı Sinan olan caminin ismine tezkirelerde de rastlanmaktadır (Develi, 2003: 182).

16,40 x 9,60 m ölçülerinde enine dikdörtgen plandaki caminin mihrap bölümü dışarı doğru taşırılmıştır.

Yapının kuzeyinde ahşap sütunlara oturan son cemaat mekânı ile birlikte kuzeybatı köşeye konumlandırılan tek şerefeli minaresi dış mimariyi tamamlayan unsurlardır.

Evliya Çelebi; "Sultan Süleyman devrinden Ferruh Kethüda'nındır ve Mimar Sinan yapısıdır. Son cemaat yerinin kible duvarında Kudüs'ten Mısır'a ve Mısır'dan ta Medine ve Mekke'ye varıncaya kadar olan bütün menzillerdeki dere ve tepeleri, şekil ve şemayilleri ile gayet üstad bir nakkaş öyle tascir etmiştir ki Erjenk ve Mâni çizmekte acizdir" şeklinde bahsetmektedir (Demircanlı, 1989: 57–58). Yapının üst örtüsüne dair bir bilgi vermemektedir.

1766 depreminde zarar gören yapının üst kısmı yeniden inşa edilmiştir (Necipoğlu, 2013: 651–652). Bu yenilenmeden önce yapının özgün hali olan kırma çatı ve bağdadi kubbenin varlığı Konyalı'nın ifadelerinden anlaşılmaktadır (Kuran, 1986: 87). Ayrıca Tahsin Öz, bağdadi kubbesine dair bilgi vermektedir (Öz, 1997: 31). 1938 ve 1955'te cami yapının üst örtüsü tamamen betonarmeye dönmüştür (Kuran, 1986: 276).

Caminin restitüsyon çizimleri yapan Ülgen, yapıyı kırma çatılı ve bağdadi kubbeli olarak vermiştir (Ülgen, 1989: Lev. 165). Bununla birlikte düz ahşap tavanlı olarak düzenlenen üst örtüsü 2014 yılından sonraki 2021 onarımlarıyla birlikte özgün hali olan bağdadi kubbeyle çevrilmiştir (Şekil 10).



Şekil 10.

Balat Ferruh Kethüda Camii. a) Caminin Plan Şeması (Necipoğlu, 2013: 651), b) Ferruh Kethüda Camisi, Balat, çökmüş kırma çatısı ile görünümü, 1938 sonrası (a) (DAI), 1950 öncesi iç mekânın görünümü (İbrahim Hakkı Konyalı Arşivi) (Şeker, 2014: 428), c) Restorasyon Öncesi (Ülgen Arşivi), ç) Restitüsyon Çizimi (Ülgen, 1989: Lev. 165), d) Ferruh Kethüda Camisi, 1973 (Müller-Wiener, 2001: 381), e) Ferruh Kethüda Camii, 1988 (Şeker, 2014: 429), f) Ferruh Kethüda Camii, 2014 (Şeker, 2014: 429), g) Ferruh Kethüda Camii, 2014 (Şeker, 2014: 434), ğ) Üst Örtüye Dair Restorasyon Çalışmaları (VGM), h) Ferruh Kethüda Camii Restorasyon Sonrası, i) Harim Mekanı, j) Bağdadî Kubbe.

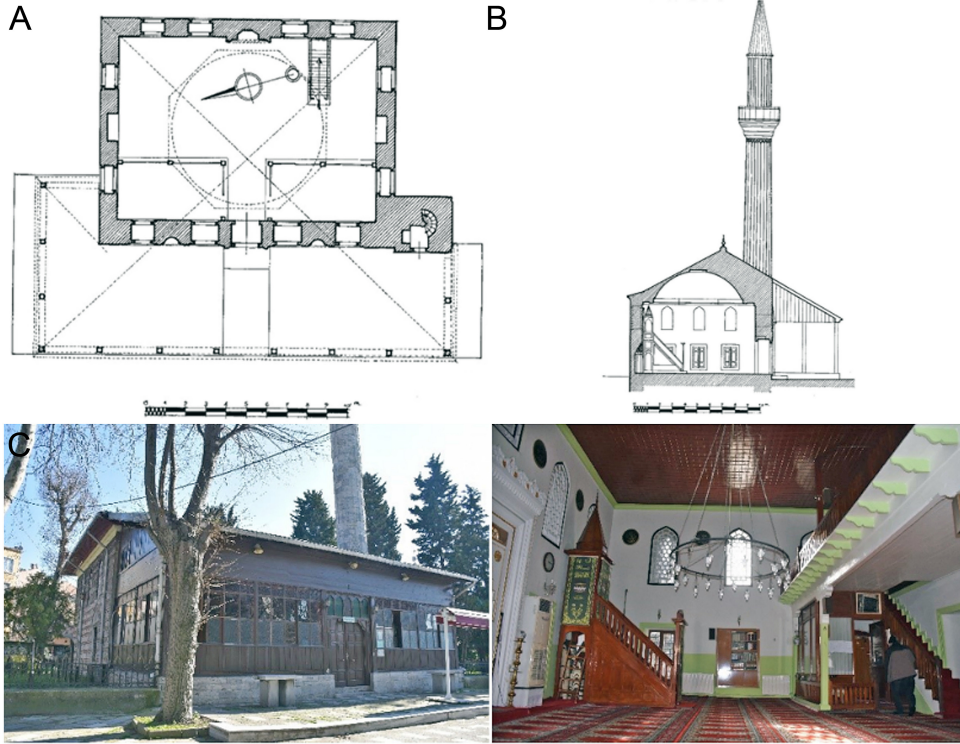
Hacı Evhad Camii

İstanbul, Fatih Yedikule'de Hacı Evhad Caddesi'nde yer alan cami, giriş kapısı üzerindeki kitabesine göre kasap ustası Hacı Evhad (Evhadüddin) tarafından 1585 (Necipoğlu, 2013: 671) tarihinde Mimar Sinan'a (Eyice, 1996: 472-474) inşa ettirilmiş olup tezkirelerde de adına yer verilmiştir (Develi, 2003: 182).

14,10 x 10,80 m ölçülerinde enine dikdörtgen planlı cami kapalı bir son cemaat yeri ve kuzeybatısında bulunan tek şerefeli bir minareye sahiptir.

Yapının üst örtüsü ile ilgili Evliya Çelebi herhangi bir beyanatta bulunmamıştır. Caminin restitüsyon çalışmasını yapan A.S. Ülgen (Ülgen, 1989: Lev. 185), eseri bağdadi kubbeli olarak çizmiştir. Bununla birlikte Semavi Eyice (Eyice, 1996: 472–474) ve Gülru Necipoğlu, bağdadi kubbeli olduğunu ileri sürmektedir (Necipoğlu, 2013: 672).

1920 tarihindeki bir yangın sonucu bütün ahşap malzemesi yanmış, 1945'te restorasyona tabi tutulmuş, son olarak 1958'de Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından onarılmıştır (Kuran, 1986: 278). Bugün caminin harim mekânı düz ahşap tavan ile kapatılmıştır (Şekil 11).



Şekil 11.

Hacı Evhad Camii. a,b) Hacı Evhad Camii Plan ve Cephe Çizimi (Ülgen, 1989: Lev. 185), c,c) Caminin Dış Görünümü ve Harim Üst Örtüsü.

Hacı Hüsrev Çelebi Camii

Fatih Kocamustafapaşa'da yer alan ve Ramazan Efendi/Bezirganbaşı Camii olarak da isimlendirilen yapı, Bezirganbaşı Hacı Hüsrev tarafından giriş kapısındaki kitabeğe göre 1585–86 tarihinde (Necipoğlu, 2013: 673, 741) Mimar Sinan'a inşa ettirilmiş (Eyice, 1992: 104–105), tezkirelerde de adı geçmiştir (Develi, 2003: 182).

Sinan'ın son eserlerinden birisi olan cami, enine dikdörtgen planda 12,40 x 9,60 m ölçülerindedir. Caminin kuzeyinde son cemaat yeri söz konusudur. Harim içerisindeki XVI. yüzyıla ait çini süslemeleriyle ön plana çıkan yapının orijinalinde bağdadi kubbeli olduğu ileri sürülmektedir (Eyice, 1992: 104–105). Bugün düz ahşap tavanlı olan yapıyla ilgili Evliya Çelebi'nin seyahatnamesinde bir bilgi tespit edilememiştir (Şekil 12). Aynı şekilde Ülgen'in çizimlerinde de bağdadi kubbenin varlığına dair bir veri söz konusu değildir. Ayrıca kubbenin varlığına dair net bir malumat tespit edilememiştir. Ancak Eyice'nin verdiği bilgiler doğrultusunda yapının bağdadi kubbeli olduğu düşünülmektedir.

Karşılaştırma ve Değerlendirme

Dünya mimarlık tarihinin en önemli mimarlarından birisi olan Sinan, almış olduğu eğitimle birlikte o döneme kadar Türk-İslam mimarisinin bilgi-birikimini ve diğer devletler tarafından ortaya konulan eserlerin mimari özelliklerini göz önüne alarak önemli yapılara imza atmıştır.

Yaşamı süresince hem Anadolu'da hem de Anadolu dışında farklı yapı tiplerinde eserler veren Sinan, genellikle inşa etmiş olduğu büyük yapılar ile anılmaktadır. Özellikle çıraklık, kalfalık ve ustalık eserim şeklinde nitelendirdiği camilerde kubbeyi farklı istinatlarda, yükseklikte ve çapta değerlendiren Sinan'ın bu yapıları inşa etmeden önce kubbeyi ne kadar iyi tanıdığı ve analiz ettiği açıktır. Büyük camilerdeki kubbeleri dışında, küçük ölçekteki camilerinde ahşap yani bağdadi kubbeyi tercih etmesi, Sinan'ın kubbeye olan ilgisini de ortaya koymaktadır.

Mimar Sinan'ın tarafından bağdadi kubbeli olarak tasarlandığı düşünülen camiler yangın, deprem ve dışarıdan müdahaleler sebebiyle hiç biri günümüze orijinal olarak gelememiştir. Bu camilerden en erken tarihli 1532 tarihi ile birlikte Sinan'ın mimarbaşı olmadan önce yapmış olduğu Kumkapı İbrahim Paşa Muhsine Hatun Camii'dir. En geç tarihli örnek ise Sinan'ın ölümünden (1588) birkaç sene önce inşa ettiği Hacı Hüsrev Çelebi Camii'dir (1885).



Şekil 12.

Hacı Hüsrev Çelebi Camii. a) Hüsrev Çelebi Camii Plan Şeması (Necipoğlu, 2013: 673), b) Hüsrev Çelebi Camii, c) Harim Mekâni ve Üst Örtüsü (Necipoğlu, 2013: 675), ç) Harim İçerisindeki İznik Çinileri.

Sinan'ın ortaya koyduğu 12 camiden 6'sının bağdadi kubbesine dair en önemli kanıt Evliya Çelebi'dir. XVII. yüzyılın önemli seyyahlarından olan Çelebi, Güzelce Kasımpaşa Camii (1533) Çavuşbaşı Camii (1538), Abdurrahman Çelebi Camii (1554), Kanlıca İskender Paşa Camii (1559), Cihangir Camii (1559–60), Balat Ferruh Kethüda Camii (1562) camilerinden bahsederken kırma çatısının altında gizlenmiş olan "tahta kubbesine" vurgu yapmaktadır. Muhsine Hatun Camii (1532), Eyüp Şah Sultan Camii (1537), Draman Yunus Bey Camii (1541), Ebulfazl Mehmet Efendi Camii (1553), Hacı Ehvad Camii (1575) ve Hüsrev Çelebi Camii (1585) için ise A. Saim Ülgen'in çizimleri başta olmak üzere diğer araştırmacıların ortaya koydukları bilgiler bağdadi kubbe ile örtüldüğüne işaret etmektedir.

Bugün bu yapılar incelendiğinde 6 caminin düz ahşap tavan ile kapatıldığı (Muhsine Hatun Camii, Çavuşbaşı Camii, Abdurrahman Çelebi Camii, Kanlıca İskender Paşa Camii, Hacı Ehvad Camii (1575), Hüsrev Çelebi Camii), 3 caminin bağdadi kubbeli olarak restore edildiği (Eyüp Şah Sultan Camii, Ebulfazl Mehmet Efendi Camii, Balat Ferruh Kethüda Camii), 3 caminin tek kubbeli olarak yenilediği saptanmıştır (Güzelce Kasımpaşa Camii, Draman Yunus Bey Camii, Cihangir Camii).

Osmanlı Devleti'nin Anadolu toprakları içerisinde bağdadi kubbeli camilerinin ilk örneklerini Mimar Sinan ile birlikte klasik dönemde vermesi önem teşkil etmektedir. Çünkü, bu tip örtü sistemi özellikle Osmanlı'nın Batılılaşma sürecinde yoğun olarak kullanıldığı, başta İstanbul olmak üzere Anadolu'nun geneline yayıldığı görülmektedir ki bu husus Osmanlı'nın içerisinde bulunduğu ekonomik şartlarla da doğrudan bağlantılıdır.

İstanbul'da Sinan'dan sonra inşa edilen bağdadi kubbeli camilerden özellikle XIX. yüzyıla ait olanlarda kubbenin bir çatı altına gizlenmediği doğrudan kurşunla kaplandığı görülmektedir. Başkentteki örnekler arasında; İstanbul'da Takkeci İbrahim Ağa Camii (1591) (Öz, 1997: 144), Abbas Ağa Camii (1665), (1834'te restorasyon geçirmiştir) (Koçu, 1958: 9), Mihrişah Valide/Humbarhane Camii (1794–1804) (Göncüoğlu, 1998: 353–355), Asariye Camii (1839) (Cantay, 1991: 461), Teşvikiye Camii (1794, 1854) (Batur, 1994: 257–258) ve Yıldız Hamidiye Camii (1885–86) gösterilebilir (Alkan, 2009: 165).

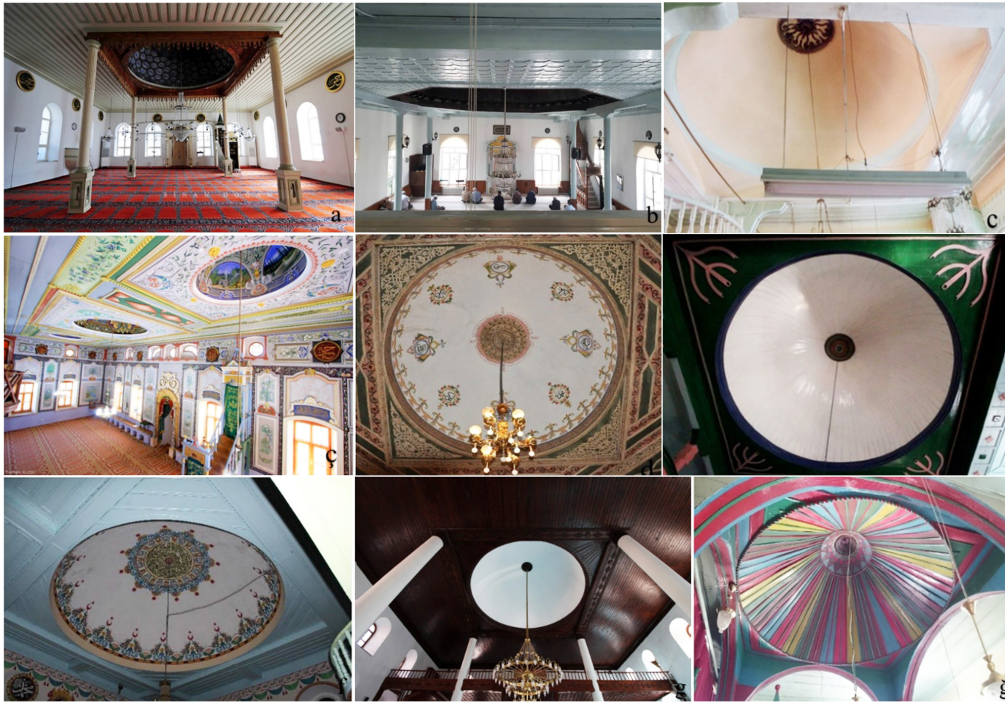
Anadolu'da genellikle köy camilerinde karşılaşılan özellikle de Karadeniz Bölgesi'nde tercih edilen bağdadi kubbenin İstanbul'un aksine kırma çatısının altına gizlendiği ortaya söylenebilir. Bunun en önemli nedeni hem daha uzun ömürlü olması hem de daha az ücrete mâl edilmesidir.

Kocaeli'nde Orhan Gazi Camii (1843'te mevcut halini almıştır) (Ayverdi, 1966: 157), Amasya Merzifon'da Hacı Hasan Camii (1861'de yenilenmiş) (Çerkez, 2005: 274–283), Sivas'ta Pulur Camii (1884) (Ünsal, 2006: 144–154), Balıkesir'de Burhaniye Şahinler Köyü Camii (1895) (İrkin, 2006: 35–52), Rize Ardeşen'de Seslikaya Köyü Camii (1899) (Gökler, 2022, 260–266), Artvin Kemerköprü Köyü Camii (<http://karadeniz.gov.tr/kemerkopru-koyu-camii/>, 2022), Trabzon'da Arsin Işıklı Camii (1902) (Şahin, 2016: 91–104), Giresun'da Hasan Ağa Camii (1906) (<https://karadeniz.gov.tr/hasan-aga-camii/#prettyPhoto>, 2023), Ordu'da Atik Ali Paşa Camii (1800) (Özdemir, 2011: 11–13), Erzurum İspir'de Armutlu Camii (1914) ön çıkan bazı bağdadi kubbeli camilerdir (Şekil 13, 14).



Şekil 13.

İstanbul'dan Bağdati Kubbeli Camiler. a) Takkeci İbrahim Ağa Camii (turkiyenintarihieserleri.com), b) Abbas Ağa Camii Bağdati Kubbe (picuki.com), c) Mihrişah Valide/Humbarhane Camii (Alkan, 2019: 52), ç) Asariye Camii (Sinan Doğan Arşivi), d) Teşvikiye Camii (istanbuldakicamiler.com), e) Yıldız Hamidiye Camii (Alkan, 2019: 179), f) Yıldız Hamidiye Camii.



Şekil 14.

Anadolu'dan Bağdati Kubbeli Camiler. a) Kocaeli Orhan Gazi Camii (Sinan Doğan Arşivi), b) Merzifon Hacı Hasan Camii (tumblr.com), c- Sivas Pulur Camii (Ünsal, 2006: 477), ç) Balıkesir Şahinler Köyü Camii (halkizbiz.com), d) Rize Ardeşen Seslikaya Köyü Camii (Göçler, 2022, 266) e) Artvin Kemerköprü Köyü Camii (karadeniz.gov.tr), f) Trabzon Arsin Işıklı Camii (Şahin, 2016: 114), g) Giresun'da Hasan Ağa Camii (karadeniz.gov.tr), ğ) Erzurum İspir Armutlu Mh. Camii.

Sonuç

Mimari yapıların duvar ve üst örtü sisteminde kullanılan bağdadi hem hafif olması hem de daha kolay ulaşılabilir bir malzeme olması bakımından tercih edilmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu'na mimari açıdan klasik dönemi yaşatan Mimar Sinan, yapılarında kargir malzemeyi kullandığı gibi ahşabı da değerlendirmiştir. Nitekim Sinan tarafından ortaya konulan eserlerin bir bölümünü de kırma çatılı ve ahşap tavanlı yani sakıflı camiler kapsamaktadır. Tarihsel süreç içerisinde Osmanlı topraklarını ziyaret edip İstanbul'u tasvir eden sanatçıların eserlerinde Sinan'ın kırma çatılı camilerini görmek ve tespit etmek mümkünken iç görüntüsüne dair bir bilgi edinmek oldukça zordur. Ayrıca Sinan'ın tezkiyelerinde de yukarıda belirtilen camilerin üst örtülere dair bir veri söz konusu değildir bu hususu aynı şekilde tamir kitabeleri de desteklemekte bağdadi kubbelerine dair detaylar bulunmamaktadır.

Mimar Sinan'ın kırma çatılarının altında gizlenen kubbenin varlığı ise ancak Evliya Çelebi'nin seyahatnamesinden ve diğer araştırmacıların çalışmalarından tespit etmek mümkün olmaktadır. Çelebi'nin verdiği bilgiler doğrultusunda Sinan'ın bağdadi kubbeli cami yaptığı kesindir. Fakat sayı olarak netleştirmek pek mümkün gözükmemekte, bunun nedeni ise Evliya Çelebi'nin bazen yapılara değinmediği gibi üst örtüsü hakkında da bir beyanatta bulunmamasıdır.

Anadolu'daki bağdadi kubbe açısından erken örnekleri veren Sinan, sonraki dönemlerde inşa edilecek olan bu tipteki camileri de etkilemiştir. İstanbul dışında bağdadi kubbeli örneklerle ise Anadolu'nun çeşitli yerleri başta olmak üzere daha çok Karadeniz Bölgesinde olduğunu ifade etmek doğru olacaktır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Declaration of Interests: The author declare that they have no competing interest.

Funding: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar

- Alkan, G. (2009). *Bağdadi Kubbeli 19. Yüzyıl İstanbul Camileri*. (Tez No: 575950). [Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- And, M. (2012). *16. Yüzyılda İstanbul: Kent-Saray-Günlük Yaşam*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Arseven, C. E. (1975). *Sanat Tarihi Ansiklopedisi*. İstanbul: Meb Yayınları.
- Aynur, H. (2020). Kubbeden Namluya: Bir Kurşunlu Caminin Hikayesi Sütlüce/Çavuşbaşı Mahmûd Ağa Camii ve Tamir Kitabesi. *Dergâh*, 30-31.
- Ayvansarâyî, H. E. (2001). *Hadîkatü'l-Cevâmi*. (düz. A. N. Galitekin) İstanbul: İşaret Yayınları.
- Ayverdi, E. H. (1966). *Osmanlı Mimarisinin İlk Devri (1230-1402)-I*. İstanbul: Baha Matbaası.
- Batur, A. (1994). Teşvikiye Camii. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (Cilt 7). İstanbul: Kültür Bakanlığı/Tarih Vakfı. 257-258.
- Cansever, T. (2005). *Mimar Sinan*. İstanbul: Albaraka Türk.
- Cantay, T. (1991). Âsâriye Camii. *TDVİA* (Cilt 3). İstanbul: TDV Yayınları. 461.
- Çerkez, M. (2005). *Merzifon'da Türk Devri Mimari Eserleri*. (Tez No: 191794) [Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Çerkez, M. (2005). *Merzifon'da Türk Devri Mimari Eserleri*. (Doktora Tezi 191794), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Demircanlı, Y. Y. (1989). *İstanbul Mimarisi İçin Kaynak Olarak Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. İstanbul: Vakıflar.
- Develi, H. (2003). *Sâî Mustafa Çelebi Yapılar Kitabı (Tezkiretü'l-Bünyan ve Tezkiretü'l-Ebniye)*. İstanbul: Koçbank.
- Dişöeren, N. E. (1994). Çavuşbaşı Camii. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı/Tarih Vakfı. 480-481.
- Doğan, S. (2001). Kasım Paşa Camii ve Külliyesi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Cilt 24). İstanbul: TDV Yayınları. 548-550.
- Egin, E. (1996). *Kasımpaşa'nın Tarihi Gelişimi İskân Özellikleri ve Mimari Eserleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Ersoy, H. Y. (1997). Bağdadi. *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi*. İstanbul: Eczacıbaşı Vakfı. 180.
- Eyice, S. (1992). Bezirganbaşı Camii. *TDV. İslam Ansiklopedisi* (Cilt 6). İstanbul: TDV Yayınları. 104-105.
- Eyice, S. (1994). Ebülfazl Mehmed Efendi Camii. *TDV. İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. 357-358.
- Eyice, S. (1996). Hacı Evhad Camii. *TDV. İslam Ansiklopedisi* (Cilt 14). içinde İstanbul: TDV Yayınları. 472-474.
- Fischer, E. (2009). *Melchior Lorck, C. 4. Vandkunsten Publishers, Copenhagen*.
- Genim, S. (2006). *Konstantiniyye'den İstanbul'a: XIX. Yüzyıl Ortalarından XX. Yüzyıla Boğaziçi'nin Rumeli Yakası Fotoğrafları*. İstanbul Araştırmaları Enstitüsü.
- Göncüoğlu, S. F. (1998). Humbarhane Kışlası ve Camii. *TDVİA* (Cilt 18). İstanbul: TDV Yayınları. 353-355.
- Gökler, B. M. (2022). *Rize'de Osmanlı Dönemi Camileri* (Tez No: 765409). [Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- İnan, A. (1968). *Koca Mimar Sinan*. Ankara: Ayyıldız Matbaası.
- İrkin, Ö. M. (2022). *Burhaniye'de Türk Devri Eserleri* (Tez No: 189974). [Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Kargı, H. (2000). İskender Paşa Külliyesi. *TDV. İslam Ansiklopedisi* (Cilt 22). İstanbul: TDV Yayınları. 571-572.
- Kestelli, R. N. (2011). *Resimli Türkçe Kamus*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Koçu, R. E. (1958). Abbas Ağa Camii. *İstanbul Ansiklopedisi*. içinde İstanbul. 9.
- Konyalı, İ. H. (1948). *Mimar Koca Sinan*. İstanbul: Kendi Yayını.
- Konyalı, İ. H. (1950). *Mimar Koca Sinan'ın Eserleri*. İstanbul: Ölkü Basımevi.

- Kuran, A. (1986). *Mimar Sinan*. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Kuran, A. (1988a). Tezkerelerde Adı Geçen Sinan Eserlerinin Yapı Türlerine Göre Alfabetik Listesi. *Mimarbaşı Kocasinan Yaşadığı Çağ ve Eserleri*. İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü. 155-214.
- Kuran, A. (1988b). Mimar Sinan'ın Camileri. *Mimarbaşı Koca Sinan Yaşadığı Çağ ve Eserleri I*. İstanbul. 175-214.
- Müller-Wiener, W. (2001). *İstanbul'un Tarihsel Topografyası*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Necipoğlu, G. (2013). *Sinan Çağı Osmanlı İmparatorluğu'nda Mimari Kültür*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Öz, T. (1997). *İstanbul Camileri I-II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Özdemir, E. (2011). *Ordu ve İlçelerindeki Türk Dönemi Mimari Eserleri* (Tez No: 313375). [Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Şahin, M. (2013). Giresun İlindeki Bağdadî Kubbeli Camiler. *TÜBA-KED*, 11, 71-89.
- Şahin, M. (2016). *Giresun ve Trabzon İllerindeki Bağdadî Kubbeli Camiler* (Tez No: 440997). [Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Şeker, F. (2014). *Mimar Sinan'ın Kırmızı Çatılı Cami ve Mescitleri* (Tez No: 384881). [Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İTÜ Fen Bilimler Enstitüsü].
- Tanman, B. (1994a). Muhsine Hatun Mescidi ve Tekkesi. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı-Tarih Vakfı. 495.
- Tanman, B. (1994b). Drağman Külliyesi. *TDV. İslam Ansiklopedisi* (Cilt 9). İstanbul: TDV Yayınları. 524-525.
- Tanman, M. B. (1992). Balat Camii ve Tekkesi. *TDV. İslam Ansiklopedisi* (Cilt 5). İstanbul: TDV Yayınları. 7-8.
- Turani, A. (1975). *Sanat Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Toplum Yayınevi.
- Ülgen, A. S. (1989). *Mimar Sinan Yapıları-The buildings of Mimar Sinan*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Ünsal, B. (1989). "İstanbul'un İmarı ve Eski Eser Kaybı". *Türk Sanatı Araştırma ve İncelemeleri II*. Ankara. 6-61.
- Ünsal, M. (2006). *Sivas İl Merkezindeki Osmanlı Camileri* (Tez No: 190424). [Yüksek Lisans Tezi, Kayseri Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Yüksel, İ. A. (2004). *Osmanlı Mimarisinde Kanuni Sultan Süleyman Devri*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.
2022. karadeniz.gov.tr: <https://karadeniz.gov.tr/kemerkopru-koyu-camii/>
2023. karadeniz: <https://karadeniz.gov.tr/hasan-aga-camii/#prettyPhoto>

Structured Abstract

The word “Baghdadi” means belonging to the city of Baghdad, as well as division and ceiling. It is a technique that is created by placing laths driven at 1–2 cm interval on the Baghdadi wood carcass, which is generally used on the wall or top cover with plastering applied.

The first applications of the Baghdadi technique date back to the pre-historic times, and it is observed as the plastering of thin branches or reeds connected in a horizontal plane between the carriers of the huts built with wooden frames.

It is believed that Sinan, who built various types of mosques such as centrally planned (Şehzade Mehmet Mosque), six-retaining (Sinan Pasha Mosque), eight-retaining (Selimiye Mosque), and multi-pedestal (Piyale Pasha Mosque) mosques, which took the Ottoman Empire to the classical period, found that small-scale mosque experiments with sakif (crescent) and Baghdadi domes were effective in creating large-scale and classical structures.

Twelve Baghdadi domed mosques built by Mimar Sinan in Istanbul, which have survived to the present day, were taken into consideration in this study. Some of these mosques have survived to the present day with their Baghdadi domes, while others have moved away from their original forms and adopted wooden ceilings or domes.

It is very difficult to detect the existence of the Baghdadi dome in the mosques of Sinan, who made the Ottoman Empire experience the classical period. Since the dome is usually hidden under a hipped roof, it is unlikely to be detected in engravings of foreign travelers visiting the region. The hipped roofs of mosques can be seen in these engravings. Moreover, there is no information that the mosques mentioned in the biographies had Baghdadi domes. For this reason, the most important evidence that the mosques in question originally had a Baghdadi dome are the writings of Evliya Çelebi, one of the most important travelers of the Ottoman period and the period. In addition, Ali Saim Ülgen, who produced drawings of Mimar Sinan's structures, and Aptullah Kuran, who conducted research on them, are important sources in this regard.

The clearest information about mosques is in the works of Evliya Çelebi. However, Çelebi did not reveal detailed information about all the structures he evaluated. For this reason, the works of Ali Saim Ülgen, who made the plan and section drawings of Sinan structures, were also taken into consideration.

The oldest of the mosques that are the subject of the study is Muhsine Hatun Mosque (1532) in Kumkapı. Although there is no information about this structure in the travel book (Seyahatname) of Evliya Çelebi, it is shown with a Baghdadi structure in the drawings. Today, it has a flat ceiling. There are statements that the Güzelce Kasımpaşa Mosque, dated 1533–34, is a Baghdadi. However, today it has been removed from its original form and is given a single-domed structure. Regarding the Shah Sultan Mosque (1537) in Eyüp, the Baghdadi dome was not mentioned in the travel book and drawings. It is believed that the original state of the building, which was restored as a Baghdadi dome, also had this structure. Furthermore, it is within our knowledge that the now wooden-ceiling Çavuşbaşı Mosque (1538) in Beyoğlu had a Baghdadi dome in the past.

Although the Draman Yunus Bey Mosque (1541–42) in Istanbul Fatih presents a single-domed scheme today, it is thought to have originally had a Baghdadi dome. Ebulfazl Mehmet Efendi Mosque (1553–54) in Beyoğlu draws attention with its reinforced concrete dome hidden under the roof today. Based on the information in the Seyahatname, it is seen that the Kazasker Abdurrahman Çelebi Mosque (1554–55) had a Baghdadi dome but was restored with a flat ceiling today. The same goes for the Iskender Pasha Mosque in Kanlıca, dated 1559–60.

Although the Ferruh Kethüda Mosque (1562–63) in Balat is a single-domed mosque built under the influence of the Westernization period, it is one of the works thought to have a Baghdadi dome. On the other hand, it is also believed that the Hacı Ehvad Mosque and Hacı Hüsrev Mosque dated 1585, which today have wooden ceilings, were built with a Baghdadi dome.

As a result, it is seen that among the 12 works, six with a flat wooden ceiling, two with a Baghdadi dome, and three with a single dome have survived to the present day.

It is important that the Ottoman Empire presented the first examples of the Baghdadi domed mosques in the Anatolian territory with the works of Mimar Sinan in the classical period. This is it is seen that this type of cover system was used intensively in the Westernization process of the Ottoman Empire and spread throughout Anatolia, especially from Istanbul, which is directly related to the economic conditions of the Ottoman Empire.

Şiran'da 19.Yüzyıla Ait Dört Rum Ortodoks Kilisesi

Four 19th-Century Greek Orthodox Churches in Şiran

Demet OKUYUCU 

Atatürk Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü,
Erzurum Türkiye

Department of Art History, Atatürk
University, Faculty of Lecturer,
Erzurum, Turkey



ÖZ

Gümüşhane'nin güneybatısında yer alan Şiran Karadeniz ile kuzeybatı Anadolu bölgeleri arasındaki bir konumdadır. Bölgenin dip tarihi Karaz kültürüne kadar indirilmektedir. Gerek Doğu Anadolu bölgesi gerekse Karadeniz bölgesi ile hem coğrafi hem de tarihi ve kültürel bir yakınlık içerisinde olan Şiran'ın tarihi süreci bu bölgelerin süreçleri içerisinde akmaktadır. M.Ö. 1. Yüzyılda Pontus krallığının Roma İmparatorluğu tarafından ortadan kaldırılması ile Karadeniz bölgesi Roma İmparatorluğu'nun idaresine geçmiştir. 395 yılında Roma İmparatorluğu'nun ikiye ayrılması sonucunda Gümüşhane'de Doğu Roma İmparatorluğu'nun Khaldia teması içerisinde yer almıştır. Bizans döneminde bölgede bulunan gümüş madenlerinden dolayı "Argyropolis" adı ile anılan şehir 19.yüzyılın sonu 20. Yüzyılın başlarına kadar maden işletmelerinden dolayı yoğun bir gayrimüslim nüfusuna ev sahipliği yapmıştır. Hıristiyanlığın Gümüşhane ve çevresinde ilk ortaya çıkışı ve yayılması, Karadeniz bölgesine ulaşması ve yayılması süreci ile birlikte değerlendirilmektedir. Genel bir kabule göre 3. yüzyılda bölgede Hıristiyanlık yaygınlaşmıştır. Trabzon başta olmak üzere birçok kentte bu yüzyıldan itibaren varlığı bilinen manastır, kilise ve şapeller şehirlerdeki dini hayatın merkezleri olmuştur. 19. yüzyıla gelindiğinde özellikle gümüş madenlerinde çalışan ve yerleşik olarak yaşayan gayrimüslim tebaanın ibadethane ihtiyaçlarını karşılamak üzere çok sayıda kilise vb. dini nitelikli yapının inşa edildiği görülmektedir. 19. yüzyılın siyasi ortamında, özellikle 1839 Tanzimat ve 1856 Islahat fermanları ile gayrimüslimlere verilen yeniden kilise inşa edebilme serbestisi neticesinde, dönemin başkentinde ve Anadolu coğrafyasının birçok yerinde yeni kiliseler inşa edilmiştir. Gerek Gümüşhane gerekse Şiran'da bulunan ve bu döneme tarihlendirilen kiliseler bu siyasi ortamın birer ürünüdür. Bu çalışma kapsamında Gümüşhane'nin güneybatısında bulunan Şiran İlçesinde yer alan Erenkaya, Çevrepınarı, Kavaklıdere ve Gökçeler köylerinde bulunan ve 19. Yüzyıla tarihlendirilen dört Rum Ortodoks kilisesi incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: 19. Yüzyıl, Kilise, Rum, Gümüşhane, Ortodoks, Şiran

ABSTRACT

Şiran, located in the southwest of Gümüşhane, is in a position between the Black Sea and northwest Anatolia regions. The deep history of the area is traced back to the Karaz culture. The historical process of Şiran, which is in geographical, historical, and cultural proximity to both the Eastern Anatolia region and the Black Sea region, flows within the processes of these regions. With the abolition of the Pontus kingdom by the Roman Empire in the first century BC, the Black Sea region was under the rule of the Roman Empire. As a result of the division of the Roman Empire into two in 395, Gümüşhane was included in the Khaldia theme of the Eastern Roman Empire. The city, which was called "Argyropolis" due to the silver mines in the region during the Byzantine period, hosted a dense non-Muslim population due to its mining operations from the end of the 19th century to the beginning of the 20th century. The first emergence and spread of Christianity in and around Gümüşhane are evaluated together with the process of its reaching and spreading to the Black Sea region. According to general acceptance, Christianity became widespread in the region in the third century. Monasteries, churches, and chapels, whose existence has been known since this century in many cities, especially in Trabzon, have been the centers of religious life in the cities. In the 19th century, it is seen that number of religious structures like churches was built to meet the needs of non-Muslim subjects, especially those working in silver mines and living in settlements. In the political environment of the 19th century, new churches were built in the capital of the period and many parts of the Anatolian geography as a result of the freedom to build churches again, especially with the 1839 Tanzimat and 1856 Islahat edicts. The churches in both Gümüşhane and Şiran, which are dated to this period, are the products of this political

Geliş Tarihi/Received: 28.03.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 08.05.2023

Yayın Tarihi/Publication Date: 13.07.2023

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Demet OKUYUCU
E-mail: demet@atauni.edu.tr

Atıf: Okuyucu, D. (2023). Şiran'da
19.Yüzyıla Ait Dört Rum Ortodoks
Kilisesi. *Turcology Research*, 78,
422-437.

Cite this article as: Okuyucu, D. (2023).
Four 19th-Century Greek Orthodox
Churches in Şiran. *Turcology Research*,
78, 422-437.



Content of this journal is licensed
under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial 4.0
International License.

environment. Within the scope of this study, four Greek Orthodox churches dated to the 19th century and located in the villages of Erenkaya, Çevrepinarı, Kavaklıdere, and Gökçeler in the Şiran District, southwest of Gümüşhane, were studied.

Keywords: 19th century, church, Greek, Gümüşhane, Orthodox, Şiran

Giriş

Gümüşhane'nin güneybatısında yer alan bir ilçesi olan Şiran'ın doğusunda Kelkit, batısında Refahiye (Erzincan) kuzeyinde Torul, güneyinde ise Alucra (Giresun), bulunmaktadır.

Şiran ismi Latin kaynaklarda "Kherianon" ve "Sharian," 15. ve 16. yüzyıllarda ise "Karaca" olarak geçmektedir (Kul, 2016: 271). Yavuz Sultan Selim'in o civardan geçerken bölgeye baktığında "Ne güzel seyran" demesinden dolayı bölge halkı tarafından "Seyran" olarak adlandırılan kazanın adı 18. yüzyılın ortalarından itibaren "arslanlar" anlamına gelen "Şiran" olmuştur.

Şiran'ın en eski tarihlendirmesi Karaz kültürü (Hurri kültürü) (Şenbak, 2006: 16) dönemine yapılmaktadır (Çiğdem, 2012: 30). Kronolojik olarak Hattiler, Hititler, Urartular, Kimmer-İskitler, Medler, Persler, Pontus Krallığı, Romalılar, Selçuklular ve 1479 tarihinde Osmanlılar Şiran ve çevresine hâkim olmuştur (Çalışkanoğlu, 2019: 10).

Trabzon'un 1461 yılındaki fethi ile birlikte evvelden güney kısımları Türklerin elinde olan Gümüşhane'nin kuzeyi de Türk hâkimiyetine geçmiştir (Uslu, 1980: 6). Osmanlı hâkimiyeti ile Şarkî Karahisar Sancağına bağlı olan Şiran, 1520 yılında Rûm (Rûm-ı Hadis) Eyaletine; 1535 yılında ise Erzurum Beylerbeyliği'ne bağlanmış ve bu bağlılığını uzun süre devam ettirmiştir (Kul, 2010: 273). 16. Yüzyılda büyük oranda iskân edilen bölgede bir nahiye olarak geçen Şiran 17. Yüzyılda kaza statüsüne yükselmiştir. 1642 Tarihli Erzurum Eyaleti Avarız Defterinde Şiran Kazası ile alakalı bilgiler de bulunmaktadır. Bu deftere Şiran merkezi ve köyleri nüfusunu oluşturan 692 Müslüman 289 Gayrimüslim kaydedilmiştir (Kul, 2010: 289).

Adını bölgede bulunan gümüş madenlerinden alan Gümüşhane'de altın, gümüş ve bakır gibi madenlerin çıkarıldığı bilinmekle beraber bu madenlerin ne zaman ve kimin tarafından kurulduğu konusunda kaynaklarda açık bilgiler bulunmamaktadır (Pamuk, 2006: 168). Evliya Çelebi, madenlerin Büyük İskender tarafından kurulduğunu ifade etmiştir (Pamuk, 2006: 168; Akagün Uslu, 1980: 6). Gümüşhane madenlerinin Komnenoslar döneminde işletilip işletilmediği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır¹. Osmanlı döneminde önemle üzerinde durulan madenlerin işletilmesi 19. Yüzyılda durmuştur. Madenlerde çalışan kişilerin çoğunluğunu oluşturan gayrimüslimler 1829 Osmanlı-Rus Savaşından da etkilenen bölgeden göç etmiş bu durum madencilik gerilemesine, şehrin gelişmesinin durmasına ve nüfusun azalmasına sebep olmuştur (Tuncel, 1996: 274).

Müslüman ve gayrimüslim halkın bir arada yaşadığı Gümüşhane'de nüfus çoğunluğunu Müslüman Türkler, gayrimüslim nüfusun büyük kısmını ise Rumlar oluşturmaktadır. Hıristiyan halkın ibadethane ihtiyacının karşılanması için kilise ve şapeller inşa edilirken daha kurumsal olan manastırlarda dini hayatın devamlılığı ve idaresini sağlamak üzere varlık göstermiştir.

Osmanlı Devleti'ndeki gayrimüslim konusunun ortaya çıkışı, 11. yüzyıldan itibaren başlayan, Anadolu topraklarının İslamlaşması ile ilgilidir (Ercan, 2007: 73). Osmanlı hukuk sisteminde temel olarak kabul edilen İslam Hukukunda, Zimmi olarak da adlandırılan, Gayrimüslimlerin varlık ve güvenliklerinin devletin sorumluluğu altında olduğu ile ilgili ayrıntılı hükümler vardır (Ercan, 2007: 76–229).

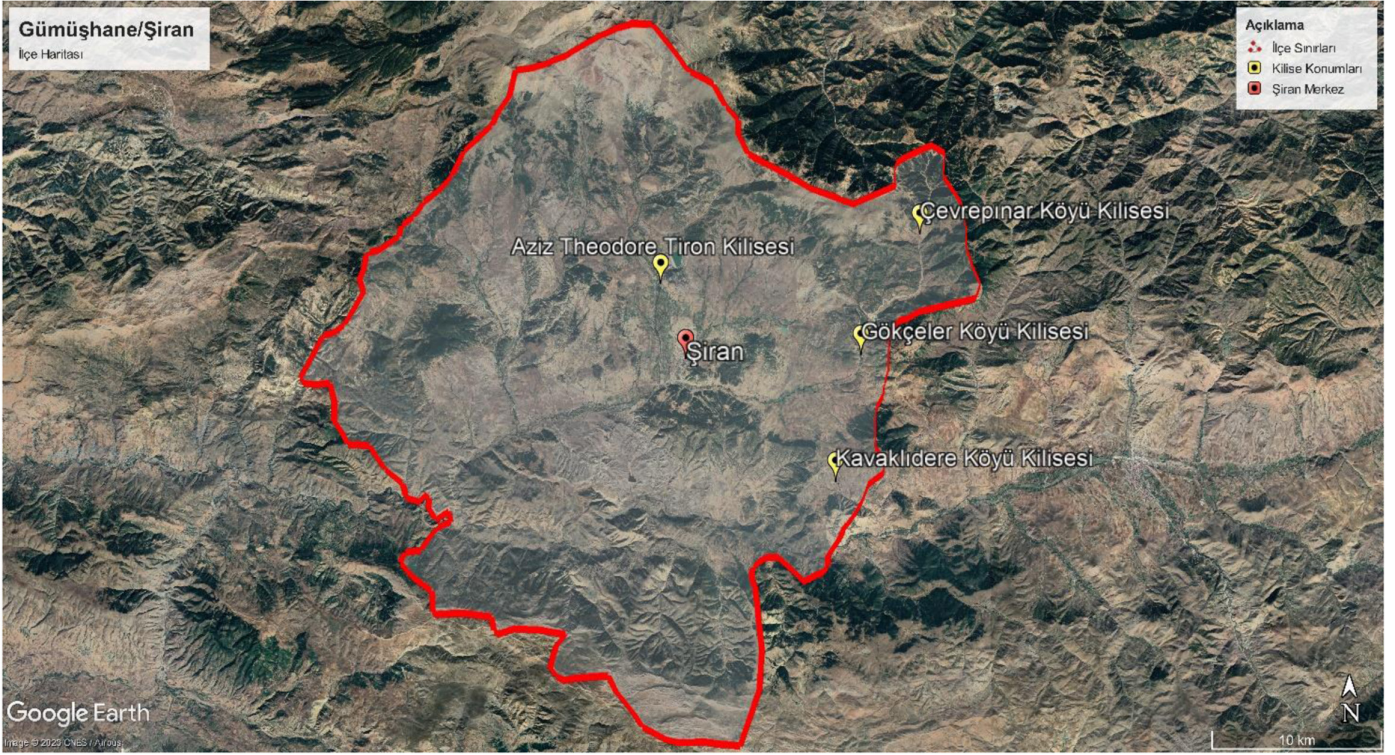
Müslüman olmayan toplumlar ve bu toplumların dinsel örgütlenmeleri konusunda en kapsamlı düzenlemeler Fatih Sultan Mehmet döneminde yapılmıştır. Gayrimüslimler ile alakalı politika bazı ufak değişikliklerle Tanzimat dönemine kadar devam etmiştir (Ercan, 2007: 139–140).

Başkent ve Galata'da yaşayan gayrimüslimler için fermanlar veren Fatih Sultan Mehmet'in Anadolu'da yaşayanlar için herhangi bir ferman verip vermediği bilinmemektedir. Bugüne kadar yapılan araştırmalarda Fatih'in veya daha sonraki padişahların Anadolu'da yaşayan gayrimüslim tebaa için benzeri bir fermanı saptanamamıştır. Ancak, Anadolu'da yapılan çalışmalarda 1453 tarihinden 18. yüzyıl sonlarına kadar dini yapı inşa edilmemiş olması, yeni kilise inşa etme yasağının Anadolu için de geçerli olduğunu düşündürmektedir (Pekak, 1997: 76).

Osmanlı döneminde Müslüman olmayan toplumların inşa faaliyetlerine, genellikle İslam Hukuku'ndan kaynaklanan ve çeşitli dönemlerde farklı uygulamalar gösteren bazı kurallar getirilmiştir. Uygulanan kuralların getirdiği sınırlamalar ve yasaklar, durumu fermanlarla belirlenerek iç teşkilatlarına hiçbir şekilde karışmayan kiliseleri de kapsamıştır. Bu çerçevede Hıristiyanların yeni kilise inşa etmelerine izin verilmeyordu. Ancak bir kilisenin yangın veya deprem sonucu tamamen tahrip olması halinde, onun yerine yenisi inşa edilebilirdi. Lale Devri ile başlayan Batılılaşma döneminde kiliseler onarılabilmıştır (Ercan, 1990: 124).

Kiliselerde onarım yapılabilmesi verilecek bir izne bağlanmıştır. Onarımlarda, kilisenin mevcut biçimine uyulması ve herhangi bir eklenti yapılmaması koşulu aranmış, nizamnameye uygun olarak yapılmayan kiliseler yıkılmıştır (Düzdağ, 1972: 105). Bu dönemde kiliselerde, dışta tanımlayıcı işaretler, süslemeler ve haç kullanması; kiliselerde kubbe yapımı ve kubbenin kuruşunla kaplanması yasaklanmıştır (Müller-Wiener, 2002: 139). Tanzimat (1839) ve Islahat (1856) fermanları sonrasında 19.yüzyılda Osmanlı topraklarında yaşayan Rum ve Ermeniler, İstanbul ve Anadolu'nun birçok bölgesinde, çok sayıda yeni kilise inşa etmişlerdir (Pekak, 1997: 79). Bu çalışma kapsamında ele alınan Gümüşhane İli Şiran ilçesindeki bir grup kilise de 19. Yüzyıl yapısı olup bu döneminin siyasi ortamının sağladığı serbesti ile inşa edilmiştir (Görsel 1).

1 Bu konudaki görüşler için bakınız Pamuk, 2006: 168; Akagün Uslu, 1980: 6; Köse,2001: 292.



Görsel 1.
Kiliselerin Konumunu Gösteren Harita.

Katalog

Aziz Theodore Tiron Kilisesi (Bryer vd., 2002, Part 4, 236)

Yeri

Gümüşhane İli Şiran İlçesi'nin yaklaşık 6,5 km kuzeybatısında yer alan Erenkaya² Köyü'nde bulunmaktadır.

Tarihçesi

Yapının inşa tarihi hakkında bilgi veren herhangi bir yazıt veya belge bulunmamaktadır. Plan ve mimari özellikleri itibarıyla 19. yüzyıla ait olduğu anlaşılmaktadır.

Plan, Mimari ve Süsleme Özellikleri

Alana hâkim yüksek bir düzlük üzerine inşa edilen Aziz Theodore Tiron Kilisesi yaklaşık 9,22 × 7,61 m. boyutlarında bir üç nefli kubbeli bazilika. Orta nef yan neflere oranla daha geniş ve yüksektir. Yapının doğusunda yer alan içten ve dıştan yarım yuvarlak planlı üçlü apsis bölümü günümüze ulaşmamıştır (Görsel 2).

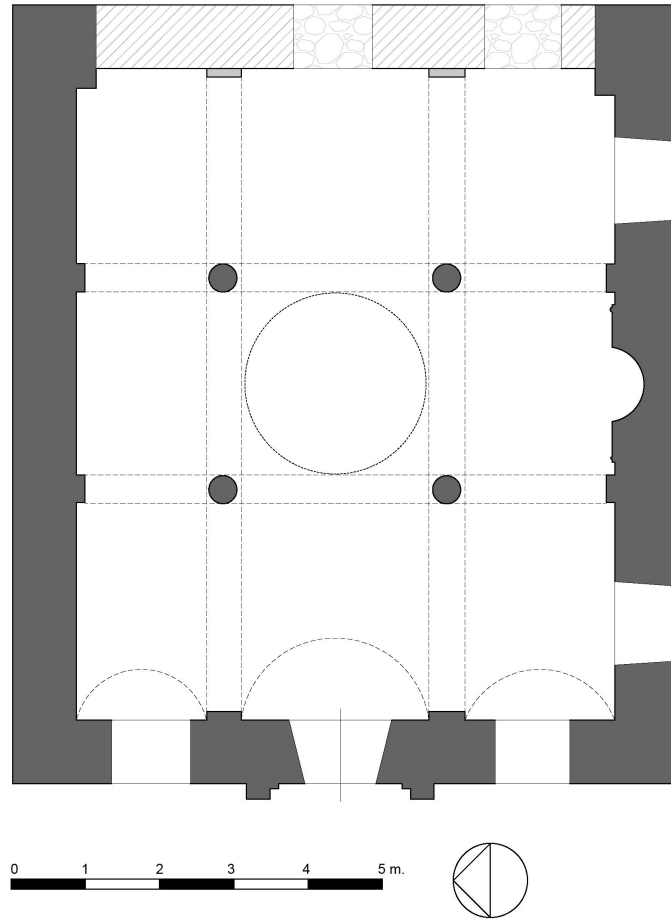
Batı cephesinin merkezinde kilisenin girişi bulunmaktadır. Giriş iki yandan yüzeyden 15 cm. çıkıntı yapan 33 cm. genişliğindeki iki plastır, üstten ise üç profilli bir yatay bir silme ile çerçeveslenmiştir. Gerek plastırlar gerekse giriş üzerinden devam eden duvar dokusu bu bölümde bir sundurma olabileceğini düşündürmektedir. Bryer-Winfield bu bölümde rölyef şeklinde bezemelerin veya bir yazıtın olabileceğini belirtmiştir (Bryer vd., 2002, Part 4, 236). Girişin iki yanında yuvarlak kemerli geniş ve uzun tasarlanmış birer pencere açıklığı bulunurken cephenin üst kısmında dıştan dikdörtgen küçük bir açıklık şeklinde içten ise mazgal türü gelişen bir pencereye daha yer verilmiştir. Simetrik bir düzenlemeye sahip olan batı cephesi üçgen formda sonlanmaktadır (Görsel 3).

Kilisenin kuzey cephesi kör bir düzenlemeye sahipken güney cephesinin doğusunda ve batısında yuvarlak kemerli birer pencere açıklığına yer verilmiştir. Mihrabın üst kısmında ise, günümüzde örülerek kapatılmış, mazgal türü bir pencere açıklığı bulunmaktadır. Kuzey cephe toprak dolgusu ile kapanmış, güney cephe pencerelerinin söve ve kemerleri kısmen deforme olmuştur (Görsel 4).

Bir kubbeli bazilika olan Aziz Theodore Tiron Kilisesinin naos bölümünde nef ayırımı birbirlerine yuvarlak kemerlerle bağlanan dört serbest sütun ile sağlanmıştır. Sütun başlıkları kare formludur.

İç mekânda duvar tasarımı dış mimarinin yansıması şeklindedir. Batı, kuzey ve güney duvarları sütunlarla aynı eksende yerleştirilen ve yuvarlak kemerlerle bağlanan plastırlarla çökertilmiş yüzeyler şeklinde üç bölüme ayrılmıştır. Doğuda apsis çıkıntıları yıkıldıktan sonra bu

2 Erenkaya Köyü'nün bir diğer ismi Uluşiran'dır. Osmanlı dönemi kayıtlarında Şıryan olarak geçen köyün Türk, Rum ve az sayıda Ermeni nüfusun bir arada yaşadığı bir yerleşimdir (Üçüncüoğlu & Kahveci, 2005: 144).



Görsel 2.
Aziz Theodore Tiron Kilisesi Planı (B. Muhammet Gökler).

bölüm yapının pencere formuna benzer yuvarlak kemerli üç pencere açılmak suretiyle duvar örülerek kapatılmış; sonradan bu pencerelerin içleri de doldurularak doğu duvarına bütünüyle duvar örgüsünden ibaret bir şekil kazandırılmıştır.

Naos bölümünün üst örtüsü içten merkezde geçişleri pandantiflerle sağlanmış gizli bir kubbe, diğer bölümlerde ise tonozdur. Dıştan ise çift meyilli örtü ile kaplandığı kalıntılardan anlaşılmaktadır (Görsel 5).

Yapının dış mimarisinde herhangi bir bezeme unsuru mevcut değildir. Batı duvarı, kubbeyi taşıyan kemerler ile güney doğudaki kemer yaylarının içinde ve sütun gövdelerinde kalan izlerden, yapının iç kısmının tamamen sıvandığı (Bryer vd., 2002, Part 4, 236); yine kemer ve sütun yüzeylerinde görülen boyama kalıntılarında hareketle yapının bir bezeme programına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Günümüze ulaşanlar, kemer yayı içine yapılmış mavi-siyah renkli düz çizgiler ve sütun gövdesinin üst kısmındaki yeşil boyama kalıntılarıdır.



Görsel 3.
Batı Cephesi ve Batı Cephesi Arşiv Görüntüsü (Bryer ve ark.'dan).



Görsel 4.
Kuzey, Doğu ve Güney Cepheleri.



Görsel 5.
İç Mekân Genel Görünümü Üst Örtüde Tonozlar ve Kubbe.

Kilisenin inşasında giriş kapısında daha düzgün, pürüzsüz ve kaliteli kesme taş, giriş bölümünün üst kısmı ve pencere kemerlerinde kesme taş; duvar örgüsünde ise kaba yonu taş malzeme kullanılmıştır.

Kilise 1965 yılında camiye çevrilmiştir³. Bu dönüşüm neticesinde güney duvarının ortasına bir mihrap eklenmiştir. Apsis bölümü ve giriş kapısı sundurmasının da bu süreçte yıkıldığı düşünülmektedir. Yapı günümüzde ise ahır olarak kullanılmaktadır.

Çevrepinar Köyü Kilisesi

Yeri

Gümüşhane İli Şiran İlçesinin 26 km kuzeydoğusunda yer alan Çevrepinar⁴ Köyü'nde bulunmaktadır.

Tarihçesi

Yapının inşa tarihi hakkında bilgi veren herhangi bir yazıt veya belge bulunmamaktadır. Plan ve mimari özellikleri itibariyle 19. yüzyıla ait olduğu anlaşılmaktadır.

Plan, Mimari ve Süsleme Özellikleri

Şiran-Gümüşhane güzergâhında yer alan köyün anayolu üzerinde bulunan kilise yaklaşık 10,95 × 7,25 m. boyutlarında üç nefli bazilikal planlı bir yapıdır. Orta nef yan neflere oranla daha geniş ve yüksektir. Yapının doğusundaki üçlü apsisi içten ve dıştan yarım yuvarlak planlıdır (Görsel 6).

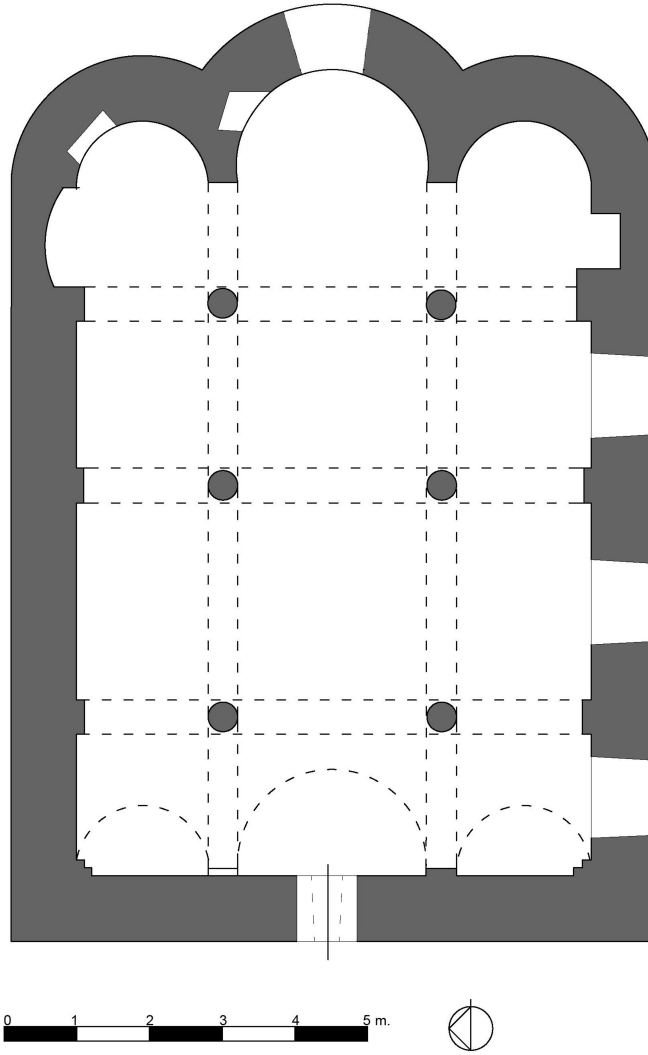
Batı cephesinin ortasında yapının girişi bulunmaktadır. Dikdörtgen formlu girişin lentosu üzerinde yuvarlak kemerli bir alınlığı bulunmaktadır. Çökertme bir yüzey olan alınlığın kemer yayının altı kısmı burmalı bir bezeme şeridi şeklindedir. Alınlığın üst kısmında ise kare formlu, içi boş bir panoya yer verilmiştir. Kademeli bir haç şeklinde tasarlanan giriş bölümü üçgen bir alınlıkla sonlanmaktadır. Alınlığın tabanında aralıklı olarak yerleştirilmiş kare formlu küçük sarkıtlar, içerisinde ise yapraklardan ibaret çiçeklerden oluşan iki kabara bulunmaktadır. Cephenin üst örtüye yakın bölümünde dıştan dikdörtgen formlu içe doğru genişleyen mazgal türü bir pencereye yer verilmiştir (Görsel 7).

Doğu cephesi kuzeyden güneye doğru meyilli biçimde toprak altında kalmıştır. Apsis çıkıntılarında ibaret olan bu cephede ana apsis duvarı üzerinde mazgal türü bir pencereye, cephenin üst kısmında ise daire formlu bir pencereye yer verilmiştir (Görsel 8A).

Naosta nef ayrımı birbirlerine yuvarlak kemerlerle bağlanan iki sıra halindeki üçer serbest sütunla sağlanmıştır. Sütun başlıkları her sırada değişiklik göstermektedir. Batıdakiler kuzeydeki serbest, güneydeki bağlı olmak üzere köşelerden volütlü iyon taklidi başlıklardır. Orta sıradaki başlıklar iki sıra zikzakla oluşturulmuş geometrik hat ile köşelere yer alan arkıtlardan ibarettir. Doğuda yer alan sütunların başlıkları ise sade küp şeklindedir (Görsel 8B).

3 Köy halkı ile yapılan görüşmede kilisenin 1965 yılında camiye dönüştürüldüğü bilgisi alınmıştır.

4 Köy Halkı, Köyün eski adının "Zimon" olduğunu belirtmiştir. Bu isim Simon'dan gelmiş olmalıdır.



Görsel 6.
Çevrepınarı Köyü Kilisesi Planı (B. Muhammet Gökler).

İç mekânda duvar tasarımı dış mimarinin yansıması şeklindedir. Batı, kuzey ve güney duvarları sütunlarla aynı eksende yerleştirilen ve yuvarlak kemerlerle bağlanan plastırlarla çökertilmiş yüzeyler şeklinde üç bölüme ayrılmıştır. Kuzey apsiste iki ana apsis ve güney apsiste ise birer tane litürjik amaçlı niş bulunmaktadır.

Naos bölümünün içten tonozdur. Dıştan ise çift meyilli örtü ile kaplandığı kalıntılardan anlaşılmaktadır.

Yapının dış mimarisinde, giriş bölümünde görülenler dışında, herhangi bir bezeme unsuru mevcut değildir. İç mekânda duvarların sıvalı değildir. Sade ve bezemesiz bırakılan iç mekânın en hareketli unsurları düzgün işçiliğe sahip sütün başlıkları ve apsis nişleridir.



Görsel 7.
Batı Cephesi Genel Görünümü Doğu ve Güney Cephesi Genel Görünümü.



Görsel 8. A, B.

Naos Bölümü Genel Görünümü ve Sütun Başlıkları ile Üst Örtüde Tonozlar.

Kilisenin inşasında giriş kapısında daha düzgün, pürüzsüz ve kaliteli kesme taş, sütun başlıkları, nişler ve pencere kemerlerinde kesme taş; duvar örgüsünde ise kaba yonu taş malzeme kullanılmıştır.

Günümüzde herhangi bir amaca hizmet etmeyen yapının özellikle iç kısımda giriş ve apsis bölümünde duvarlar ve nişler sökülmüş ve muhtelif yerlerde yapılan kaçak kazılarla da zemin zarar görmüştür.

Kavaklıdere Köyü Kilisesi

Yeri

Gümüşhane İli Şiran İlçesinin 18 km. güneydoğusunda bulunan Kavaklıdere Köyü'nde bulunmaktadır.

Tarihçesi

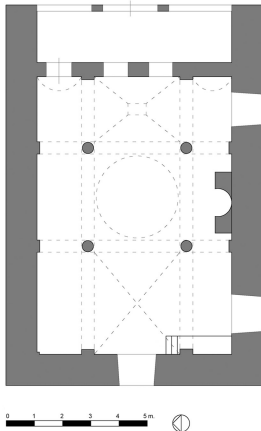
Yapının inşa tarihi hakkında bilgi veren herhangi bir yazıt veya belge bulunmamaktadır. Plan ve mimari özellikleri itibarıyla 19. yüzyıla ait olduğu anlaşılmaktadır.

Plan, Mimari ve Süsleme Özellikleri

Köy içerisinde, alana hâkim yüksek bir düzlük üzerine inşa edilen kilise mevcut haliyle yaklaşık 9,22 × 7,61 m. boyutlarında üç nefli bir kubbeli bazilikalıdır (Görsel 9A). Orta nef yan neflere oranla daha geniş ve yüksektir. Yapının doğusunda yer alan içten ve dıştan yarım yuvarlak planlı üçlü apsis bölümü günümüze ulaşamamıştır. Apsis çıkıntıları yıkılarak bu bölüm bir son cemaat yerine dönüştürülmüştür. Son cemaat yerine giriş cephenin ortasında açılan kapı ile sağlanmaktadır. Girişin iki yanında ise yuvarlak kemerli geniş açıklıklar şeklinde birer pencere yer almaktadır. Son cemaat yerinin kuzeyinde yapının girişi; girişin güneyinde ise dikdörtgen formu iki pencere açıklığı bulunmaktadır (Görsel 9B).

Yapının batı cephesinin ortasında, sonradan formu değiştirilerek genişletilen, bir pencere bulunmaktadır (Görsel 10A).

Güney cephesinin batısında kilisenin orijinal girişi bulunmaktadır. Dikdörtgen formu girişin, yanlardan kıvrılarak yükselen, yuvarlak kemerli bir alınlığı vardır. Geometrik karakterli ince bir silme girişi ve alınlığı dolanmaktadır. İç ve dış bükey olmak üzere iki profilli düz bir silme ile giriş çerçeve içerisine alınmıştır. Girişin iki yanında içeriye doğru üç kademeli olarak daraltılan farklı boyutlarda üçer dikey dikdörtgen çerçeve, üst kısmında ise yatay yerleştirilmiş oval formu dört boş kartuş bulunmaktadır. Giriş düzenlemesi en üst kısmında, merkezinde içi boş kare bir kitabelik bulunan, yuvarlak kemerli bir alınlık ile sonlanmaktadır (Görsel 10B). Cephenin üst kısmında ise biri girişin batısında ikisi ise doğusunda yer alan ve sonradan formu değiştirilerek genişletilen üç pencere açılmıştır. Kuzey cephede üç pencere açıklığı görülmektedir. Bunlar yapı camiye dönüştürüldüğünde kapatılmış, kuzeydoğudaki pencere buraya eklenen birimin



Görsel 9. A, B.

Kavaklıdere Köyü Kilisesi Planı (B. Muhammet Gökler), Doğu ve Güney Cephesi Genel Görünümü



Görsel 10. A, B.

Kuzey ve Batı Cepheleri Genel Görünümü ile Güney Girişi.

içerisinde kalmıştır. Kuzey duvarı içerden sıvanarak düz duvara dönüştürüldüğü için formu bilinmeyen pencerelerin dışardan küçük açıklıklar şeklinde olmaları mazgal türü olduklarını düşündürmektedir.

Naosta nef ayrımı birbirlerine yuvarlak kemerlerle bağlanan iki sıra halindeki ikişer serbest sütunla sağlanmıştır. Sütun başlıkları kare formulu olup dört köşesinde püskül şeklinde birer sarkıt bulunmaktadır (Görsel 11A).

İç mekânda duvar tasarımı dış mimarinin yansıması şeklindedir. Batı, kuzey ve güney duvarları sütunlarla aynı eksende yerleştirilen ve yuvarlak kemerlerle bağlanan plastırlarla çökertilmiş yüzeyler şeklinde üç bölüme ayrılmıştır. Kilise camiye dönüştürüldükten sonra apsis bölümü yapıya girişin de sağlandığı bir son cemaat yeri olmuştur. Apsisin önünde yer alan payeler bu bölümün duvar örülmek suretiyle kapatılması sonucunda duvar içerisinde kalmıştır. Apsis kemerlerinin başlangıcına ait bir kısmı görülebilmek mümkündür.

Günümüzde cami olarak kullanımı devam eden yapının güney duvarının ortasına ahşap bir mihrap, doğusuna müezzin mahfili, batısına ise minber eklenmiştir.

Yapının dış mimarisinde, giriş bölümünde görülenler dışında, herhangi bir bezeme unsuru mevcut değildir. İç mekânda herhangi bir bezeme varsa da duvarlar ve üst örtü tamamıyla sıvalı ve boyalı olduğu için bunları görebilmek mümkün değildir. Bu bölümün en hareketli unsurları düzgün işçiliğe sahip sütun başlıklarıdır.

Kilisenin inşasında giriş kapısında daha düzgün, pürüzsüz ve kaliteli kesme taş; duvar örgüsünde ise düzgün kesme taş malzeme kullanılmıştır.

Naos bölümünün üst örtüsü içten merkezde geçişleri pandantiflerle sağlanmış gizli bir kubbe, kubbenin doğusunda ve batısında aynalı çapraz tonoz; kalan bölümlerde ise beşik tonozdur. Dıştan ise çift meyilli olan örtü günümüzde saç kaplıdır (Görsel 11B).

Gökçeler Köyü Kilisesi

Yeri

Gümüşhane İli Şiran İlçesi'nin yaklaşık 16 km. kuzeydoğusunda yer alan Gökçeler Köyünde⁵ bulunmaktadır.

Tarihçesi

Bryer-Winfield yapının 1871 tarihli olduğunu, yapıyı ziyaretleri sırasındaki zamansızlıktan dolayı tarih yazıtını kopyalayamadıklarını belirtir (Bryer ve ark., 2002, Part 3: 351). Bahsi geçen yazıt veya yazıtta ait herhangi bir kayıt mevcut değildir. Bununla birlikte yapının, 19. Yüzyılda inşa edilen Rum kiliseleri ile benzer özellikler gösterdiği için, bu yüzyıla ait olduğu anlaşılmaktadır.

Plan, Mimari ve Süsleme Özellikleri

Camiye dönüştürülen yapı orijinal özelliklerini ve plan düzenini büyük oranda kaybetmiştir. Mevcut haliyle 8,05 × 7,75 m. boyutlarında olan yapı üç nefli bir kubbeli bazilika'dır (Görsel 12A). Kilisenin orijinal girişi güney cephesinin ortasında yer almaktadır. Camiye dönüşüm esnasında örülerek kapatılan giriş günümüzde bütünüyle beton siva altında kalıştır. Bu girişi eski bir fotoğraftan hareketle tanımlamak mümkündür. Dikdörtgen formulu, lentolu giriş iki yandan üçer dikey dikdörtgen çerçeve üst kısmında ise yatay yerleştirilmiş altigen formulu üç boş kartuş ile çerçevlenmiştir. Girişin üzerinde, altta birer volütten çıkıp S kıvrımları yaparak en üstte minik bir yuvarlak kemerle nihayetlenen geniş yuvarlak kemerli bir alınlığı vardır. Mevcut izlerden hareketle girişin önünde kiboryon tarzı bir

sundurma olduğu anlaşılmaktadır (Bryer ve ark., 2002, Part 3: 352) (Görsel 12B).

Güney cephede günümüzde ikisi genişletilmiş, doğudaki orijinal formunu koruyan üç pencere görülmektedir. Fakat orijinalde cepheden kaç pencere olduğu belli değildir. Bryer-Winfield, yapının pencerelerinin dikdörtgen ve yuvarlak kemerli olmak üzere farklı formlarda

5 Köyün adı Bryer-Winfield'da Aşağı Tersun olarak geçmektedir (Bryer ve ark., 2002, Part 3: 350).



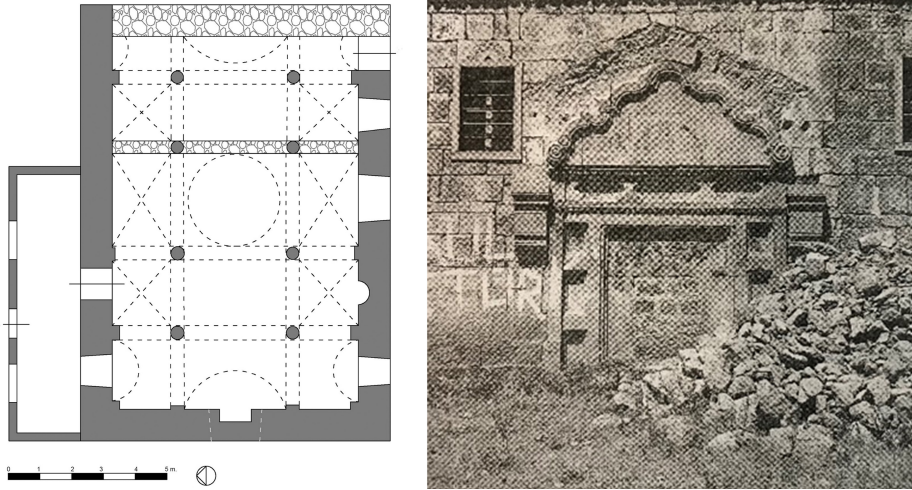
Görsel 11. A, B.

Naos Bölümü Genel Görünümü ile Üst Örtüdeki Kubbe.

olduğunu belirtmiştir. Girişin iki yanındaki dikdörtgen formlu pencerenin üzerindeki yarım yuvarlak formlu ve kıvrımlı bezemeleri olan taşların yapı camiye çevrildikten sonra dekoratif amaçlı olarak buralara yerleştirildiğini belirtmektedir (Bryer ve ark., 2002: Part 3–352).

Yapıya giriş, camiye çevrildikten sonra açılan, kuzeydeki kapıdan sağlanmaktadır. Kilisenin kuzeyine son cemaat yeri niteliğinde bir bölüm eklenmiştir. Bir giriş ve iki penceresi bulunan bu bölümün batısına abdest almak için sıra musluklar yerleştirilmiştir (Görsel 13A).

Batı cephesinde genişletilerek formu değiştirilmiş tek bir pencere açıklığı bulunmaktadır (Görsel 13B). İçerde ise bu pencerenin hemen altından başlayan niş ahşap raflarla üç bölüme ayrılmıştır.



Görsel 12. A, B.

Gökçe Köyü Kilisesi Planı (Gökler, 2023) Güney Girişini Gösteren Eski Görüntüler (Bryer vd. 2002).



Görsel 13. A, B.

Kuzey, Batı ve Güney Cepheler.



Görsel 14.

Doğu Cephesi ve Apsisleri gösteren eski bir Fotoğraf (Bryer vd. 2002).

Kilisenin doğuda bulunan üçlü apsis bölümü büyük oranda değişikliğe uğramıştır. Apsis yarım yuvarlakları ortadan kaldırılmış ve bu bölüm duvar örülerek kapatılmıştır. Buna ilaveten içten de, kubbe örtüsünün devamındaki açıklıklar buradaki sütunları da içine alacak şekilde duvar örülerek kapatılmış böylece iç mekân daraltılmıştır. Bu bölüm ile apsis çıkıntıları arasında kalan kısım yapının doğusunda ek bir mekâna dönüştürülmüş, bu alana giriş işe güneydoğudan açılan bir kapı ile sağlanmıştır (Görsel 14).

Naosta nef ayrımı iki sıra halinde yerleştirilen üçer sütunla sağlanmıştır. Bunlardan doğuda olanları bahsi geçen duvar içerisinde kalmış olmakla beraber kısmen görünür haldedir. Sütun başlıkları iyon taklidi olup dört köşeye yerleştirilen dört volütün birbirlerine bağlanması ile oluşturulmuştur (Görsel 15).

Yapının iç ve dış mimarisinde herhangi bir süsleme detayı günümüzde mevcut değildir. Dış duvarlar tamamen betonla sıvanmış, içerde de boya yapılmıştır. Güney duvarın ortasına mihrap nişi, batısına minber, doğusuna vaaz kürsüsü; batıya ise ahşap bir kadınlar mahfili eklenmiştir.

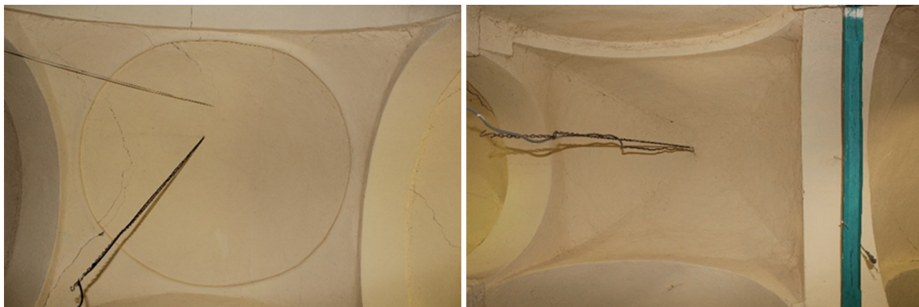
Kilisenin üst örtüsü merkezde gizli bir kubbe, kalan bölümlerde ise beşik tonoz ve çapraz tonozdur. Dışardan günümüzde dört meyilli saç kaplamalı bir çatı örtüsü bulunmaktadır (Görsel 16).

Yapının orijinalinde inşa malzemesi kaliteli kesme taş olarak görülmektedir (Bryer ve ark., 2002, Part 3: 353). Yapı günümüzde samanlık ve depo olarak kullanılmaktadır.



Görsel 15.

Naosun Güney ve Kuzey Bölümleri.



Görsel 16.

Üst Örtüde Kubbe ve Tono.

Değerlendirme

Bu çalışma kapsamında Gümüşhane'nin güneyinde yer alan Şiran İlçesinin Gökçeler, Kavaklıdere, Çevrepınarı ve Erenkaya köylerinde bulunan dört kilise incelenmiştir. Kaynaklarda Erenkaya Köyü'nde bulunan kilisenin Aziz Theodore Tiron'a adandığı ve bu adla anıldığı tespit edilmiş; diğer üç yapının ise orijinal adı ile alakalı bilgi bulunamadığından kiliseler köylerinin adı ile isimlendirilmiştir.

Yapılardan sadece Gökçeler Köyü Kilisesi'nin 1871 tarihli olduğuna dair bir yazıt bulunduğu bilinmektedir. Kavaklıdere, Çevrepınarı ve Erenkaya Aziz Theodore Tiron Kiliselerinin inşa tarihleri hakkında herhangi bir yazıt veya kayıt bulunmamaktadır. Bu yapıları plan, mimari ve süsleme gibi özellikleri ve Karadeniz bölgesinde bulunan 19. yüzyıl Rum Ortodoks kiliseleri ile yakın benzerliklerinden dolayı 19. yüzyıla tarihlendirmek mümkündür.

Plan türü bakımından, Şiran'da bulunan ve 19.yüzyıla tarihlendirilen dört kiliseden, Gökçeler ve Çevrepınarı Köyü kiliseleri üç nefli bazilikal planlı, Erenkaya Aziz Theodore Tiron ve Kavaklıdere köyü kiliseleri ise kubbeli bazilikal planlıdır.

Bazilikal Roma mimarisinde toplantı salonları, alışveriş alanları, mahkeme binaları veya saraylarda ziyaretçilerin kabulü için yapılmış bölümler olarak kullanılmıştır. Bazilika terimi Caesarea'lı Eusebios tarafından ise bir kiliseyi ifade etmek için kullanılmıştır. Hıristiyan dini mimarisinde bazilikal genellikle üç ya da beş neften oluşan bir naos bölümü, doğusunda apsis batısında ise genellikle girişleri de içeren bir narteksten oluşan ve doğu-batı doğrultusunda yönelim gösteren dikdörtgen planlı yapılardır. Bazilikal plan şemasında orta nef yan neflerden daha geniş ve üst örtüsü itibarıyla de daha yüksek tutulmuş, aydınlatma ise duvarların üst bölümlerinde açılan pencerelerle sağlanmıştır. Bir kilise plan tipi olarak bazilikal plan şemasında oranlar, nef sayısı, narteksin varlığı, atrium, transept, galeri, pastaforyon hücreleri vb. uygulamalar bakımından bölgesel farklılıklar gösterebilir (Johnson & Wilkinson, 1991: 264–265).

Erken Hıristiyanlık döneminde yaygın bir şekilde kullanılan bazilikal plan tipinin en erken tarihli örnekleri Efes Azize Meryem Kilisesi (4.yy), Studios Manastırı-Ioannes Prodromos Kilisesi (463) (Müller-Wiener, 2002: 147) (İmrahor Camii), Theotokos Khalkoprateia (Müller-Wiener, 2002: 76) (Acem Ağa Mescidi 5.yy) Kiliseleri ile günümüze ulaşmamış Theotokos Hodegetrea ve Theotokos Blahernea kiliseleridir (Kuban, 1996: 90). Bu plan tipinin Anadolu'daki erken örnekleri arasında 4–5. yüzyıl yapıları olan İznik Hagia Sophia, Alahan Doğu Bazilikası, Korykos Meryemana Kilisesi, Efes Meryemana ve Hagios Ioannes Kiliseleri, Side AA kilisesi; Güney Anadolu'da Perge, Sagalassos gibi kentlerin 5. yüzyıldan kalma kiliseleri bulunmaktadır (Kuban, 2004: 60).

Temel kilise plan türlerinden biri olan ve sıklıkla tercih edilen üç nefli bazilikal şema Post- Bizans dönem başkent ve taşra yapılarında yoğun bir biçimde tatbik edilmiştir. Bu çalışma kapsamında ele alınan Şiran'daki Gökçeler ve Çevrepınarı Köyü kiliseleri, Karadeniz ve Doğu Anadolu bölgesinde görülen aynı dönemin bazilikal planlı yapılarıyla büyük oranda benzer özellikler sergilemektedir.

Karadeniz Bölgesi'nde bulunan 19. yüzyıl Rum Ortodoks kiliselerinin birçoğunda bu plan türü görülmektedir (Okuyucu, 2013: 424). Bu yapıların naos bölümlerinin nef ayırımında birbirlerine yuvarlak kemerlerle bağlanan sütunlar bulunmaktadır. Bazilikal planın karakteristik bir özelliği olarak orta nef yan neflerden daha geniş ve yüksek tutulmuştur. Yapıların tamamında üst örtü olarak beşik tonoz kullanılmıştır.

Şiran'ın bağlı bulunduğu Gümüşhane İli merkezi ve diğer ilçelerinde bulunan üç nefli bazilikal planlı kiliseler şunlardır; Gümüşhane Merkezi Leri Kilisesi, Olucak Köyü Kilisesi I ve II; Krom Vadisi Alikinos Kilisesi, Anonim Kilise, Bulutyayla Mahallesi Kilise Camii, Çayıröğlü Kilisesi, Kayaaltı Kilisesi, Loria Kilisesi, Mancandanos Kilisesi, Mohora Kilisesi, Nanak Kilisesi, Ortayayla Kilisesi, Saroğlu Kilisesi, Zemberekli Kilise, Santa Bölgesi Cinganlı, Hagios Christopher, Hagia Kyriake, Hagios Theodore, Profiti İlia, Zoodoku Pigi, Zurnacılı Mahallesi I ve II Kilisesi; Süleymaniye Mahallesi Cami-i Sağır Mahallesi ve Hagios Georgios Metropolitik Kilisesi; Kürtün İlçesi Cami Mahallesi ve Orta Mahalle Kilisesi I; Torul İlçesi Arpalı Köyü Kilise Camii, Atalar Köyü Merkez Mahallesi Kilise Camii, Cebeli Köyü Kilise Camii, Çamlıevler Mahallesi Kilisesi, Dere Mahallesi Kilisesi, Düzler Mevkii Kilisesi, Gülaçar Köyü Kilisesi, Hagios Demetrios Kilisesi Ioannes Prodromos Kilisesi, İstavri Mahallesi Kilisesi, Koimesis Kilisesi, Küpçüler Mahallesi Kilisesi, Meryemana Kilisesi (Demirkapı Köyü, Monomatlı Kilisesi, Muzaras Kilisesi, Şişe Mahallesi Kilise Camii, Şişe Mahallesi Kilisesi, Vartli (Bartanton) Kilisesi, Yıldız Köyü Kilise Camii (Okuyucu, 2013: 426).

Trabzon, Giresun, Ordu ve Samsun gibi Karadeniz bölgesinin sahil şeridindeki kentlerinde; Karadeniz bölgesi dışında İstanbul (Karaca, 2008: 608) başta olmak üzere Orta Anadolu (Güngör Açıkgöz, 2007: 32; Pekak, 1998: 34) Akdeniz (Aydın, 2011: 48–65), Ege (Erol, 2003: 25–118) ve Batı Anadolu bölgesinde (Pekak & Aydın, 1999: 126–132) bulunan 19. yüzyıl kiliselerinde üç nefli bazilikal plan şeması ile kurulmuş çok sayıda örnek bulunmaktadır.

Başkent İstanbul'da yer alan ve Fener Rum Patrikhanesine bağlı olan 19. yüzyıl kiliseleri bu yüzyılda azınlıklara verilen haklar sonucunda, Bizans İmparatorluğu'nun mimari mirası üzerine yeniden inşa edilmiş veya büyük restorasyonlarla değişikliklere uğramıştır (Aleksandru, 1996: 181). İstanbul'da bulunan ve Tanzimat ve Islahat Fermanları ile başlayan yeni döneme kadar olan süreçte inşa edilen toplam 53 Rum Ortodoks kilisesinin 50'si üç nefli bazilikal planlıdır (Karaca, 2008: 594).

Bu çalışma kapsamında ele alınan kiliselerden Erenkaya Aziz Theodore Tiron ve Kavaklıdere köyü kiliseleri kubbeli bazilikal planlıdır. Kubbeli bazilika, bazilikal plan ile merkezi planın birleşmesi sonucu ortaya çıkan bir plan türüdür. Bu plan türünde bazilikal planlı yapının orta nefinin merkezi bir kubbe ile örtülüdür. Anadolu'da yer alan en erken tarihli kubbeli bazilika Mut Alahan Manastırı içindeki kilisedir (425). Silifke Meryemlik (Ayatekla) Bazilikası (471–494), Atina İlios Bazilikası, İstanbul'daki Hagios Polyuktos Kilisesi (524–527), Edessa Katedrali (Şanlıurfa-524–25), Martyropolis Meryem Ana Kilisesi (Silvan-500 yılı civarı) bu plan tipinin ilk örneklerindedir. Kubbeli bazilikal plan tipi 6. yüzyılda Ayasofya'nın inşası ile son noktasına ulaşmıştır.

Gümüşhane'nin coğrafi yapısında görülen farklılıklar şehrin ve çevresinin tarihi gelişimini de etkilemiştir. Gümüşhane'de birbirinden tamamen farklı başlıca iki önemli coğrafi, kültürel ve tarihsel saha gözlemlenmektedir. Şehrin doğusunda yer alan Tekke köyü ile güneydoğusunda bulunan Akçakale köyü arasında yer alan Akçakale boğazı, kuzeyde Zigana Dağına kadar devam eden Aşağı dere

ile güneyde Vavuk dağında son bulan alanı kapsayan Yukarı dere, Gümüşhane'yi kuzey ve güney olmak üzere ikiye ayırmıştır. Kuzey kesim Trabzon ile güneyi ise Erzurum, Erzincan ve Bayburt illeri ile bağlantılı olmuştur (Özkan & Yurttaş, 2012: 19). Konum itibarıyla Gümüşhane'nin güneyinde bulunan Şiran'ın gerek coğrafi yapısı gerekse tarihi süreci yakın ve komşu illerle bağlantısını belirgin bir biçimde ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda ele alındığında kiliselerin plan, mimari ve süsleme özellikleri bakımından yakın veya komşu bölgelerin mimari kimlikleri ile benzerlikler içerdiği görülmektedir. Kubbeli bazilikal plan şemasına sahip benzer bir örnek Refahiye Kadıköy Rum Kilisesidir. Kubbe dönemin şartları gereği dıştan belirgin olmayan gizli bir kubbe olarak merkeze konumlandırılmıştır. Şiran kiliseleri gibi Refahiye Kadıköy kilisesi de mimari özellikleri bakımından sade, bezemesiz, kapı ve pencereler dışında kabayonu malzemenin kullanıldığı mütevazı yapılar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Karadeniz Bölgesi'nde yer alan kubbeli yapıların bir kısmında gizli kubbe kullanılmıştır (Özkan & Yurttaş, 2012: 208–209). Buna karşın şehir merkezlerinde bulunan ve levantenlerin banılığını yaptığı sahil kiliseleri yüksek kasnaklı kubbeleri ile şehir silüetine dâhil olmuştur. Gizli kubbe uygulamasının esası kubbenin dışarıya yansıtılmamasıdır. Beden duvarları ve yüksek tutulan üst örtü içerisine gizlenen ve geçişleri pandantiflerle sağlanan basık kubbeler kasnaksızdır.

Gayrimüslim yapılarında kubbe yapımı ve örtünün kurşunla kaplanması engellendiğinden yapılar tonozla örtülmüş ya da kubbe dışarıdan görülmeyecek şekilde kırma çatının altına yerleştirilmiştir. Ancak Maurice M. Cerasi, Hıristiyan cemaatlerin her zaman ve her bölgede kiliselerini gizlemeye ve profillerini alçaltmaya mecbur oldukları görüşüne katılmamaktadır. Cerasi'ye göre; gayrimüslimler 17. yüzyıla kadar önemli dini yapılar inşa edememiş ve 19. yüzyıla kadar çan kulelerini yükseltmemiş olsalar da, 19. yüzyılın sonundan itibaren bazı kentlerde sanatsal ve mimari anlamda kendilerini göstermelerine izin verilmiştir (Cerasi, 1999: 137–139).

Karadeniz Bölgesinde bulunan 19.yüzyıl kiliselerinden Giresun Alucra Kamışlı Kilisesi, Gümüşhane Krom Vadisi Gavalak Kilisesi, Şiran Çakırkaya Manastırı Kilisesi, Torul Dibekli Köyü Ekmekçi Mahallesi Kilisesi; Ordu Mesudiye Kilisesi; Samsun Tekkeköy Asarağaç Köyü Kilisesi, Trabzon Maçka Archistratios ve Blasios ve Menas Kilisesi ve Gürgeç Köyü Kilise Camii kubbeli bazilikal planla inşa edilmiş bölge örneklerindedir (Okuyucu, 2013: 433–434).

Bazilikal plana göre daha az tercih edilen kubbeli bazilikal planlı kiliselerin başkent örnekleri Kadıköy Ayia Efimiya ve Hagios Georgios, Kuruçeşme Ioannes Prodromos, Samatya Hagios Georgios Kipasisas Kiliseleridir (Aleksandru, 1996: 27–73–114–117; Karaca, 2008: 174).

Yapıların naos bölümlerinde iki sıra halinde yerleştirilen sütunlar, bağlayıcı olarak ise yuvarlak kemerler kullanılmıştır. Serbest taşıyıcılar olarak kullanılan sütunlar Kavaklıdere Köyü Kilisesinde monolit (tek parça) iken diğer yapılarda tamburdur (çok parçalı). Karadeniz bölgesindeki 19.yüzyıl yapılarında naosta nef ayrımı çoğunlukla yekpare veya daha az tercih edilen parçalı gövdeler şeklindeki, sütunlarla sağlanmıştır. Sütunlara ilaveten doğuda yer alan kare kesitli payeler apsilerin önünde bulunmaktadır. Katalog yapılarından Erenkaya Köyü Kilisesinde bu türden taşıyıcılar kullanılmıştır. Bölge yapılarında taşıyıcıların tamamı kare bir altlık üzerinde yer alan yuvarlak bombeli veya kademeli birer kaide üzerinde yer almaktadır. Zeminleri genellikle toprak dolu olan kiliselerin bazılarında bu kaideler görülebilmektedir.

Sütun başlıkları bakımından ele alındığı zaman Şiran'da bulunan örneklerin Karadeniz Bölgesi genelindeki 19. Yüzyıl Rum Ortodoks Kiliselerinde görülen düzenlerle benzer olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır (Okuyucu, 2013: 469–470). Erenkaya Kilisesi'nde kare düz platform, Kavaklıdere ve Çevrepınarı'nda köşelerinde sarkıtlar olan düz platform Gökçelerde ise Dor ve İyon taklidi başlıklar kullanılmıştır. Bölgede görülen sütun başlıkları genelde kare formlu, düz bloklar şeklinde olmakla beraber klasik örneklerden hareketle "dor" ve "iyon" üslup özellikleri esas alınarak şekillendirilmiş ve çeşitli biçimlerde stilize edilmiş başlıklar da tercih edilmiştir. Yapıların bazılarında kullanılan sütun başlıkları bilinen veya stilize edilen herhangi bir forma uymayan, tamamen kural dışı olarak tanımlanabilecek düzendedir.

Kiliselerin tamamında apsiler içten ve dıştan üçlü apsis şeklinde düzenlenmiştir. Yapılardan yalnızca Çevrepınarı Köyü Kilisesinin apsis bölümü günümüze ulaşmış; diğer kiliselerin apsileri ise camiye dönüştürme neticesinde ortadan kaldırılmıştır.

Apsis, kiliselerde naosu doğuda sınırlandıran ve ibadetin yönünü belirleyen bölümdür. Orta nef hizasında ve ekseninde yer alan apsiler bazı örneklerde yan nefler hizasında da bulunabilmektedir (Johnson, 1991: 144). Apsisin mekân olarak litürjideki önemi, "synthronon" ve "kathedra" ile bağlantılıdır. Synthronon, apsisin merkezinde yer alan yarım yuvarlak sıralardan oluşan ve Bizans dönemi kiliselerinde en üst düzeydeki din görevlilerinin oturduğu yerdir (Johnson & Cutler, 1991: 1996). Kathedra ise synthrononun en üstünde ve merkezinde bulunan makam koltuğu (Johnson, 1991: 392) olup sonraki dönemlerde synthrononun yerini almıştır (Karaca, 2008: 601).

Gerek Şiran örneklerinde gerekse Karadeniz Bölgesi Rum kiliselerinde gerçek manada bir synthronon yoktur. Bazı kiliselerde, ana apsisin merkezinde yer alan pencerenin altına denk gelecek şekilde yerleştirilen bir veya iki basamaklı olarak oluşturulan sembolik synthrononlar görülmektedir. Bunlara örnek olarak Gümüşhane, Santa bölgesi Hagia Kyriake, Torul Güzeloluk Köyü, Şiran Çakırkaya Manastırı Kiliseleri verilebilirken Giresun, Şebinkarahisar Hagios Georgios Kilisesi apsisi ortasında yer alan taht şeklindeki koltuk ile sembolik olarak bir kathedra oluşturmak istenmiştir (Okuyucu, 2013: 443).

Orta ve Doğu Karadeniz Bölgesi Rum Kiliselerinde apsiler yapının planı ile bağlantılı olarak tek veya üçlü olarak düzenlenmiştir. Tek nefli yapıların hepsi tek bir apsisle sonlanmaktadır. Üç nefli yapılarda ise üçlü apsis uygulamaları görülmektedir. Buna ilaveten bazı üç nefli yapılarda tek apsis uygulanmış olması bu yapıları farklılaştırmaktadır. Giresun, Dereli Armutalan Kilisesi ile Ordu, Mesudiye Kilisesi üç nefli bazilikal planlı olup da tek apsisle sahip olan yapılardır (Okuyucu, 2013: 442–445).

Çalışmanın konusunu oluşturan Şiran'daki dört kiliseden Gökçeler ve Kavaklıdere köyü kiliselerinin orijinal girişleri güneyde, Çevrepınarı ve Erenkaya kiliselerinin ise batı cephesinin ortasında bulunmaktadır. Camiye çevrildikten sonra orijinal girişleri kapatılan yapılardan

Kavaklıdere'de doğu, Gökçelerde ise batıda yeni girişler oluşturulmuştur. Karadeniz Bölgesi 19. yüzyıl Rum Ortodoks Kiliselerinde işlevleri bakımından yalnızca naosa açılan girişler biçimlerine göre dikdörtgen formlu lentolu veya yuvarlak kemerlidir. Bölge kiliselerinde naosa açılan girişler konum ve sayılarına göre üç alt başlık altında toplanmıştır. Birinci modelde kilisenin naosuna açılan tek girişi vardır. Bu girişler çoğunlukla batı cephelerinin ortasında, eksende, yer almaktadır. İkinci modelde naosa açılan iki giriş vardır. Batı, kuzey ve güney cephelerin herhangi ikisinin ortasında veya batısında bulunabilen girişlerin buldukları cepheler ve konumları değişkenlik arz etmektedir. Üçüncü modelde ise naosa açılan üç giriş vardır. Büyük boyutlu ve merkezi konumlarda yer alan kiliselerde görülen bu uygulamada batı, kuzey ve güney cephelerin her birinde; batı cephelerin ortasında, kuzey ve güney cephelerin ise batı veya orta konumlarında birer giriş yer almaktadır (Okuyucu, 2013: 459–462).

Karadeniz Bölgesi XIX. yüzyıl Rum Ortodoks Kiliselerinde iç mekân, nadiren de dış duvarlar, sıva üzerine kök boyalarla yapılan bitkisel ve geometrik motiflerle bezenmiştir. Geometrik bezemeler düz ve basit çizgiler ile oluşturulan şekiller, zincirek motifleri, baklava dilimleri, üçgenler, daireler vb. motiflerden oluşurken bitkisel bezemeler kıvrık dallar, asma dalları, üzüm yaprakları ve çiçek motiflerinden ibarettir. İlaveten bezeme programlarının vazgeçilmez unsurlardan birisi de haç motifidir (Okuyucu, 2013: 479–481).

Bölge kiliselerinde duvar resimlerinde dini nitelikli figürlü betimlere de yaygın biçimde yer verilmiştir. İsa, Meryem, İncil yazarları ve çeşitli aziz ve azizeler dışında birçok konu ve tema duvarlarda sahnelenmiştir (Okuyucu, 2013: 474–478; Okuyucu Yılmaz, 2015: 127–167).

Çalışmaya konu olan yapılarda duvar resmi bulunmamaktadır. Erenkaya kilisesinde küçük parçalar halinde mevcut olan bezemeler basit geometrik desenler ile sınırlıdır. Dış mimaride son derece sade görünümlü yapıların en hareketli bölümlerini giriş kapıları oluşturmaktadır. Yapılardan Kavaklıdere örneğinde dikdörtgen çerçevede geometrik formlu kartuşlar, Çevrepınarı kilisesi girişinde haç formlu çerçeve, geometrik formlar ve alınlıkta bitkisel formlu kabartmalara yer verilmiştir. Gökçeler Köyü kilisesinin S ve C kıvrımları ile oluşturulan bezemeli girişini günümüzde görebilmek mümkün değildir.

Kiliselerin tamamının duvar örgülerinde moloz taş ve kaba yonu taş; giriş, cephe köşeleri ve pencerelerde ise düzgün ve kaliteli kesme taş malzeme kullanılmıştır.

Sonuç

Bu çalışma kapsamında Gümüşhane'nin güneybatısında yer alan Şiran İlçesine bağlı dört köyde bulunan ve 19 yüzyıla ait dört Rum Ortodoks Kilisesi incelenmiştir. Bunlar ilçenin kuzeybatısında bulunan Erenkaya Köyü'ndeki Aziz Theodore Tiron Kilisesi, kuzeydoğusunda bulunan Çevrepınarı ve Gökçeler Köyü Kiliseleri ve güneydoğusundaki Kavaklıdere Köyü Kilisesidir.

Yapılardan Gökçeler Köyü Kilisesinin günümüzde mevcut olmayan yazıtından hareketle 1871 tarihli olduğu bilgisi dışında diğer yapıların kesin inşa tarihleri bilinmemektedir. Plan, mimari ve süsleme özelliklerinden dolayı 19. yüzyıla tarihlendirilen bu yapıların tamamı Tanzimat ve Islahat Fermanları sonrasındaki ortamın sağladığı serbestinin sonucunda inşa edilmiştir.

Kiliselerden Gökçeler ve Çevrepınarı Köyü Kiliseleri üç nefli bazilikal planlı, Erenkaya Aziz Theodore Tiron ve Kavaklıdere Köyü Kiliseleri ise kubbeli bazilikal planlıdır.

Bu plan türlerinde bazilikal plan türü erken Hristiyanlık döneminden itibaren tatbik edilen en yaygın plan şemalarından biri olup 19. yüzyıl yapılarında aynı şekilde geniş bir kullanım alanı bulmuştur. Kubbeli bazilikal plan daha az tercih edilen bir plan şeması olmakla birlikte yine 19.yüzyılda tatbik edilen plan türlerinden birisidir. Bu türün Karadeniz bölgesi örneklerinde, Şiran'daki kiliselerde oldu gibi, gizli kubbe uygulaması mevcuttur.

Süsleme açısından ele alındığında, dış mimari ve cephe süslemeleri bakımından, çalışmaya konu olan yapıların çoğunlukla döneminin diğer yapıları gibi sade ve iddiasız oldukları sonucuna varılmıştır. Gerek Karadeniz bölgesi gerek dönemin başkenti İstanbul'da ve gerekse Anadolu genelinde 19. yüzyıl Rum Ortodoks Kiliselerinin iç mekânlarının en dikkate değer bezemelerini fresko tekniği ile yapılan duvar resimleri oluştururken Şiran'daki yapıların iç mekânlarının belirgin bir bezeme programına sahip olmadıkları görülmektedir. Yalnızca Erenkaya Köyü Kilisesinde görülen sıva ve bezeme kalıntıları çok sade ve basit düzende duvarların dekore edildiğine işaret etmektedir.

Yapılan karşılaştırma ve değerlendirme, Şiran'da bulunan ve 19. Yüzyıla tarihlendirilen Rum Ortodoks Kiliselerinin Gümüşhane'nin temelde ikiye bölünen coğrafi, tarihi ve kültürel gelişiminin güneyde kalan kısmında olmalarından dolayı Doğu Anadolu bölgesi ile yakınlık içerisinde olduğunu; bununla birlikte yapıların plan, mimari ve süsleme özellikleri bakımından Karadeniz bölgesi genelinde görülen şemaları da yansıtan benzer örnekler olduğu sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Declaration of Interests: The author declare that they have no competing interest.

Funding: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar

- Akağün Uslu, G. (1980). *Gümüşhane ve Çevresinin Tarihi ve Sanat Eserleri*, Yelken Matbaası.
- Aleksandru, E. (1996). *19. Yüzyılda İstanbul Rum Ortodoks Kiliseleri*. (Tez No: 53293). [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Aydın, A. (2011). *19. Yüzyıl Mersin Kiliseleri, Mersin Kitaplığı-1*. Pitura Yayınevi.
- Bryer, A., Winfield, D., Ballance, S., & Isaac, J. (2002). *The post-Byzantine Monuments of the Pontos*. Ashgate Publishing.
- Cerasi, M. M. (1999). *Osmanlı Kenti Osmanlı İmparatorluğu'nda 18. ve 19. Yüzyıllarda Kent Uygarlığı ve Mimarisi*, Yapı Kredi Yayınları.
- Çalışkanoğlu, C. (2019). *8191 Numaralı Şiran Şer'iye Siciline Göre Şiran'da Sosyal ve Ekonomik Hayat*. (Tez No: 572100). [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı].
- Çiğdem, S. (2012). *Eski Çağ'dan Orta Çağ'a Gümüşhane*. Seçil Ofset.
- Düzdağ, M. E. (1972). *Şeyhülislam Ebusuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. Enderun Kitabevi.
- Ercan, Y. (1990). Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimlerin Giyim, Mesken ve Davranış Hukuku. *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 1, 117-125.
- Ercan, Y. (2007). *Toplu Eserler: II, Rumlar ve Diğer Müslüman olmayan Topluluklar*. Turhan Kitabevi.
- Erol, A. Ö. (2003). *Ege Bölgesi Rum Ortodoks Kiliseleri*. (Tez No: 135097). [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı].
- Güngör Açıkgoz, Ş. (2007). *Kayseri ve Çevresindeki 19. Yüzyıl Kiliseleri ve Korunmaları İçin Öneriler* (Tez No: 216843). [Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Mimarlık Anabilim Dalı Restorasyon Programı].
- Johnson, M. J. (1991). Apse. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 1, 144.
- Johnson, M. J. (1991). Cathedra. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 1, 392.
- Johnson, M. J., & Cutler, A. (1991). Synthronon. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 1, 1996.
- Johnson, M. J., & Wilkinson, J. (1991). Basilica. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 1, 264-265.
- Karaca, M. Z. (2008). *İstanbul'da Tanzimat Öncesi Rum Ortodoks Kiliseleri*. Yapı Kredi Yayınları.
- Köse, A. (2001). XIX. Yüzyılda Gümüşhane Madenleri. *Trabzon ve Çevresi Uluslararası Tarih-Dil-Edebiyat Sempozyumu (3-5 Mayıs 2001)*, 1, 289-311.
- Kuban, D. (1996). *İstanbul Bir Kent Tarihi: Byzantion-Konstantinopolis-İstanbul*. İstanbul Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Kuban, D. (2004). *Çağlar Boyunca Türkiye Sanatının Ana Hatları*, Yapı Kredi Yayınları.
- Kul, E. (2010). Tarihi Avarız Defterine Göre Şiran Kazası ve Köyleri. *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, (44), 271-289.
- Müller-Wiener, W. (2002). *İstanbul'un Tarihsel Topografyası*, Yapı Kredi Yayınları.
- Okuyucu Yılmaz, D. (2015). Orta ve Doğu Karadeniz Bölgesi 19. Yüzyıl Rum Ortodoks Kiliseleri Figürlü Freskoları Üzerine bir Değerlendirme. *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 55, 127-167.
- Okuyucu, D. (2013). *Orta ve Doğu Karadeniz Bölgesi Rum Kiliseleri* (Tez No: 326842). [Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı].
- Özkan, H. & Yurttaş, H. (2012). *Ortaçağ'dan Günümüze Gümüşhane*, Seçil Ofset.
- Pamuk, B. (2006). XVII. Asırda Gümüşhane (canca) Maden Mukataasına Dair Bazı Bilgiler. *AÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 30, 167-184.
- Pekak, S. & Aydın, S. (1999). *Selçuk ve Çevresinde Osmanlı İdaresindeki Gayrimüslim Tebaanın İmar Faaliyetleri*. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 15(2), 126-132.
- Pekak, S. (1997). 18.-19. Yüzyıllarda Anadolu'da Yaşayan Gayrimüslimlerin İmar Faaliyetleri ve Foça'daki Post-Bizans Kiliseleri. *Geçmişten Günümüze Foça, Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, 75-90.
- Pekak, S. (1998). 18. -19. yüzyıllarda Niğde ve Çevresinde Hıristiyan Dini Mimarisi. XVI. *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, 1, 25-48.
- Şenbak, B. (2006). *Şiran ve Çevresi Höyük ve Kaya Mezarları* (Tez No: 186508). [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı].
- Tuncel, M. (1996). Gümüşhane. *TDV İslam Ansiklopedisi*, XIV, 273-276.
- Üçüncüoğlu, A. G. & Kahveci, A. (2005). *Kadimden Cumhuriyete Gümüşhane-Bayburt Halkları ve Yer Adları*. Torul Kültür ve Turizm Derneği Yayınları.

Structured Abstract

Şiran, located in the southwest of Gümüşhane, is in a geographical, historical, and cultural proximity with both the Eastern Anatolia region and the Black Sea region due to its location between the Black Sea and northwest Anatolia regions. The region, whose historical process goes back to the Karaz culture, was within the borders of the Pontus Kingdom, the Roman, and later the Byzantine Empire. Şiran, which came under the administration of the Ottoman State in 1461, became one of the districts of Gümüşhane during the Republican period.

During the Byzantine period, Gümüşhane was called "Argyropolis" because of the existence of the silver mines in the region. The operations of the mines, which were given importance in the Ottoman period, stopped in the 19th century. Non-Muslims who worked in the mines and made up the majority immigrated from the region after the Ottoman–Russian War of 1829. As a result of these migrations, the regressed mining activities became one of the reasons for the closure of the mines and, as a result of the closure of the mines, the population of the city decreased and its development almost stopped.

In Gümüşhane, where Muslims and non-Muslims lived together, the majority of the population was Muslim Turks and the majority of the non-Muslim population was Greeks. While churches and chapels were built to meet the needs of the Christian people for places of worship, monasteries existed to ensure the continuity and administration of religious life in a more institutional manner.

The most comprehensive regulations on non-Muslim societies and their religious organizations in the Ottoman Empire were made during the reign of Sultan Mehmet, the Conqueror. The policy regarding non-Muslims continued with some minor changes until the Tanzimat period.

After the Tanzimat (1839) and Islahat (1856) edicts, Greeks and Armenians living in Ottoman lands in the 19th century built many new churches in Istanbul and many regions of Anatolia. The four Greek Orthodox churches in the Şiran district of Gümüşhane, which were studied within the scope of this study, are 19th-century structures and were built with the freedom provided by the political environment of this period.

The first of the structures presented in this study is the Church of St. Theodore Tiron in Erenkaya Village, which is located about 6.5 km northwest of Şiran. It is understood that the building, whose exact date of construction is unknown, belongs to the 19th century due to its plan and architectural features. The structure is a three-nave domed basilica having the approximate plan dimensions of 9.22 × 7.61 m; its exterior architecture is extremely simple and plain, while there are pieces of painting inside. The building, which is understood to have a Ciborium style entrance in the west, was first converted into a mosque and then this function came to an end, too.

The second building, which was introduced, is located in Çevrepınar Village, which is located about 26 km northeast of Şiran district. The building, whose original name is unknown, was introduced with the name of the village. The exact date of construction is unknown, but due to its plan and architectural features, it was dated to the 19th century. The structure, which has approximate plan dimensions of 10.95 × 7.25 m with a three-nave basilica plan, is plain and undecorated inside and out. The basement of the building, which does not serve any purpose today, has been damaged by illegal excavations in various areas.

The third building considered in the study is the church of the same name, located in Kavaklıdere Village, which is located about 18 km southeast of Şiran. The building is a domed basilica with three naves, dated to the 19th century and has 9.22 × 7.61 m of approximate plan dimensions. The apse and entrance sections of the building, which was converted into a mosque and continues to be used today, have been changed. The building was built with simple architecture.

The last building introduced within the scope of the catalogue is located in Gökçeler Village, which is located approximately 16 km southeast of Şiran and is formerly known as Aşağı Tersun. The building dated 1871 is a domed basilica with three naves in its current form and has 8.05 × 7.75 m of plan dimensions. The building, which was converted into a mosque, underwent serious changes during this transformation. The exterior surfaces of the church, whose apses were destroyed, were completely covered with concrete plaster. As a result of this process, the original entrance in the middle of the south façade of the building was destroyed or remained under plaster. The building, which is used as a barn and warehouse today, has lost its original features to a large extent.

In terms of the plan type, out of the four churches in Şiran dated to the 19th century, the Gökçeler and Çevrepınarı Village churches have a three-nave basilica plan, while the Erenkaya St. Theodore Tiron and Kavaklıdere village churches have a domed basilica plan.

Most of the 19th-century Greek Orthodox churches in the Black Sea region have a three-nave basilica plan. There are columns connected to each other by round arches at the nave separation of the naos sections of these structures. As a characteristic feature of the basilica plan, the middle nave is wider and higher than the side naves. The cradle vault was used as a top cover in all the buildings.

There are many examples of 19th-century churches built with a three-nave basilical plan scheme in the coastal cities of the Black Sea region, such as Trabzon, Giresun, Ordu, and Samsun, apart from the ones constructed in the Black Sea region especially in Istanbul, Central Anatolia, Mediterranean, Aegean, and Western Anatolia regions.

The domed basilica scheme, which is the second type of plan seen in the buildings discussed within the scope of the study, is a type of plan that emerged as a result of the combination of the basilical plan and the central plan. In this type of plan, the center of the nave of the basilical planned building is covered with a dome.

Hidden domes were used in some of the domed structures in the Black Sea region. On the other hand, the coastal churches, located in the city centers and patronized by the Levantines, are structures with high-rimmed domes. Concealed domes are low and non-rimmed

domes, which are hidden inside the main walls and high top cover and the transitions of which are provided by pendentives. This type of plan was less preferred both in the Black Sea region and in the capital city and other parts of Anatolia. As a concluding remark, the Greek Orthodox Churches in Şiran, which are dated to the 19th century, are in close proximity with the Eastern Anatolia region, since they are in the southern part of the geographical, historical, and cultural development of Gümüşhane, which is basically divided into two; however, it reveals that they are similar examples reflecting the schemes seen throughout the Black Sea region in terms of plan and architectural and ornamental features of the buildings.

Almanya'nın Cihad Politikasının Mimarı Baron Max von Oppenheim: Ajan, Provokatör, Arkeolog, Diplomat

Baron Max Von Oppenheim, Architect of German
Jihad Policy: Agent, Provocateur, Archaeologist,
Diplomat

Selami KILIÇ^{ID}

Atatürk Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi, Tarih Bölümü, Erzurum,
Türkiye

Department of History, Atatürk
University, Faculty of Letters,
Erzurum, Türkiye



Geliş Tarihi/Received: 23.03.2023
Kabul Tarihi/Accepted: 15.06.2023
Yayın Tarihi/Publication Date: 10.08.2023

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Selami KILIÇ
E-mail: drselami@atauni.edu.tr

Atıf: Kılıç, S. (2023). Almanya'nın Cihad
Politikasının Mimarı Baron Max von
Oppenheim: Ajan, Provokatör,
Arkeolog, Diplomat. *Turcology
Research*, 78, 438-451.

Cite this article as: Kılıç, S. (2023).
Baron Max Von Oppenheim, Architect
of German Jihad Policy: Agent,
Provocateur, Archaeologist, Diplomat.
Turcology Research, 78, 438-451.



Content of this journal is licensed
under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial 4.0
International License.

ÖZ

Almanya'nın Köln şehrinde 15 Temmuz 1860'da dünyaya geldi. Yahudi kökenli zengin bir banker ailesine mensuptu. İyi bir çocukluk dönemi geçirdi ve yine çok iyi bir eğitim aldı. Almanya'nın çeşitli şehirlerinde memuriyetlerde bulundu. Hukuk eğitimini tamamladı ve 1883'te hukuk doktoru oldu. Ancak onun en büyük arzusu Doğu'nun renkli dünyasına yolculuklar yapmaktı. Bu rüyası 1883 kışında gerçekleşti ve ilk Doğu gezisini yaptı. Sonraki Doğu seyahati üç yıl sonra gerçekleşti ve ortaçağların büyüleyici ülkesi Fas'a gitti. 1892'de, Önce İspanya'ya ve Mağribe sonra Kahire'ye seyahat etti. 1893'te Hindistan'ı ve ardından Doğu Afrika'yı ziyaret etti. Sultan II. Abdülhamid'in daveti üzerine İstanbul'a gitti. Osmanlı coğrafyasındaki seyahat izlenimlerini "Akdeniz'den İran Körfezi'ne" adlı iki ciltlik kitabında ölümsüzleştirdi. İlk diplomatik görevine 1896'da Kahire'de başladı. Kayzer II. Wilhelm'in özel ajanı olduğu iddia edilen Oppenheim, burada 13 yıl kaldı. O yıllardaki en önemli görevi İslam dünyasını özellikle basınını gözlemlemektir. Berlin'e aşağı yukarı 500 rapor ve muhtıra gönderdi. Bunlar siyaset, din ve kültür gibi çeşitli konuları içeriyordu. Bölgedeki gezileri sırasında rastlantı sonucu Tell-Halaf antik kentini keşfetti ve 20. yüzyılın başlarında en önemli kazılardan birini yaptı. 1914 Sonbaharında "İslam Dünyasının Düşmanlarımıza Karşı Ayaklandırılmasına" ilişkin gizli ve kapsamlı bir muhtırayı bakanlığa sundu. Bu bir cihad çağrısıydı ve Müslümanların gazabını düşmanlarının üzerine çekmeyi amaçlıyordu. 136 sayfalık bu çok etkileyici raporunda; İslam dünyasında başlatılacak ayaklanmalar ayrıntılı bir şekilde açıklanıyordu. Mısır ve Hindistan'ın ayaklandırılması en önemli olanıydı. Bunu Kafkasya'yla Fas, Tunus ve Cezayir'de gerçekleştirilecek ayaklanmalar izliyordu. Birinci Dünya Savaşı patlak verdiğinde Berlin'e çağrıldı ve diplomatik görevi yeniden başladı. Berlin'de "Doğu İstihbarat Merkezi" kurdu. Kısa bir süre başkanlığını yaptıktan sonra Mart 1915'te "Haber Merkezi Odalarını" kurmak üzere İstanbul'a gitti. Düzenli bir propaganda yapılabilmesi için seksen kadar "Haber Merkezi Odası" organize etti. Savaş sonrası politikanın yanı sıra bilimsel çalışmalarını özellikle Tell-Halaf kazılarını sürdürdü. Gezgin, ajan ve arkeolog olarak dolu dolu yaşadığı seksen altı yıllık yaşamı 15 Kasım 1946'da sona erdi.

Anahtar Kelimeler: Kahire, Almanya, Cihad Politikası, Max von Oppenheim, Tell-Halaf

ABSTRACT

Born in Köln, Germany, on July 15, 1860, Max Freiherrn von Oppenheim belonged to a rich Jewish banker family well known by German financial centers. He had a very good childhood and education. He worked as a clerk in different cities of Germany. After he finished his education in law, he received doctor of law degree in 1883. His greatest desire was to travel to the colorful world of the Orient. That dream was realized in the winter of 1883, when he made his first travel to the Orient. His next travel to the Orient was 3 years later. This time he went to Morocco, which still looked like the magical land of the Middle Ages. In 1892, he set out on his great tour and first went to Spain and then to Maghrib and Cairo. In 1893, he visited India and then Eastern Africa. He went to Istanbul upon the invitation by Abdulhamid II. He wrote about his impressions of the Ottoman geography in his two-volume book titled *From the Mediterranean to Persian Gulf*. He went to Cairo for his first diplomatic mission in 1896. Claimed to be the special agent of Emperor Wilhelm II, Oppenheim stayed in Egypt for 13 years. His main duty in these years was to monitor the Islamic world, especially Islamic press. He sent about 500 reports and notes to Berlin during these 13 years. These were about political, religious, and cultural issues. In his trips around Cairo,

he discovered Tell-Halaf antique city and made one of the most important excavations of the early twentieth century. He presented a secret report about "Sedition of Islamic World against Our Enemies" to the ministry in the autumn of 1914. This was a call for jihad and was intended to direct the wrath of the Muslims to their enemies. Consisting of 136 pages, this report explained in detail the revolts to be staged in the Islamic world. The most important revolts were to be staged in Egypt and India. These were to be followed by other revolts in Caucasia, Morocco, Tunis, and Algeria. He was summoned to Berlin when the First World War broke out and started to work with a diplomatic mission again. He founded "Oriental Intelligence Centre" in Berlin. He worked as the president of this centre for a short time and went to Istanbul to establish "Information Centre Rooms." He organized about 80 rooms to enable press to make proper propaganda. After the war, he maintained his political studies together with his scientific excavations, especially his Tell-Halaf excavations. His 80-year life as a traveller, agent, and archaeologist ended on November 15, 1946.

Keywords: Cairo, Germany, Jihad Policy, Max von Oppenheim, Tell-Halaf

Giriş

Çocukluğu, Gençliği, Yetiştirdiği Ortam, Tahsil Hayatı ve Memuriyetleri

Almanya'nın Köln şehrinde 15 Temmuz 1860'da dünyaya gelen Max Freiherrn von Oppenheim Alman finans çevrelerinde çok iyi tanınan Yahudi kökenli zengin bir banker ailesine mensuptu. Baba Albert von Oppenheim, evlenmeden önce Yahudilikten Katolikliğe geçmeyi tercih etmişti. Max Oppenheim doğduğunda 25 yaşında bulunan babası, aile kurumu olan Köln'deki Bankhaus Oppenheim jr&Cie'nin küçük ortağıydı ve yetmiş yıllık bir geçmişe sahipti.

Anne Paula, köklü ve geleneksel bir anlayışa sahip Könlü Engels ailesinin kızıydı. Dini inançlarındaki farklılığın ailesi için ciddi bir problem oluşturmadığı görülüyordu. Albert Oppenheim 1858 yılındaki evliliğinden kısa süre önce ailenin Katolikliği benimseyen ilk üyesiydi. Oppenheim'in anılarında bahsettiği gibi büyükbabası Simon Oppenheim, çocuklarını kasıtlı olarak Yahudi inancına göre yetiştirmede, aksine Hıristiyan eşlerle evlenmelerini tavsiye etti. Ancak umulan olmadı çünkü Almanya'da din değiştirenler henüz toplumsal bir kabul görmemişlerdi. Bunu Oppenheim, yetişkinlik çağında da sürekli yaşayacaktı. Diplomaside çok arzu ettiği hâlde kariyer yapamayacak, meslek hayatında sürekli engellerle karşılaşacak, iş hayatı kimi zaman kesintiye uğrayacak ve hep dışlanacaktı.

Bununla birlikte tüm bu sorunlar Max'ın çocukluğu esnasında Köln'deki Oppenheim malikânesinde çok az hissedildi. İyi bir çocukluk dönemi geçirdi. Albert von Oppenheim sportif görünümlü sevecen bir babaydı ve çocuklarıyla çok ilgileniyordu. Anne Paula, şefkatli, sevecen bir annenin geleneksel rol modeline bütünüyle uyuyordu. Anne ve oğul arasında özel, samimi, sıcak ve içten bir bağlılık söz konusuydu. Aile erken sayılabilecek bir zamanda çocuklarını gezilere götürmeye başladı bu da genç Max'ta seyahat tutkusunu ve merak duygusunu uyandırdı (Gossmann, 2014: 3-9; Mcmeekin, 2012: 33-34; Teichmann & Völger, 2001, 11-12).

Okul hayatının ciddiyeti Oppenheim'in çocuk dünyasına yavaş yavaş girdi. Önce özel öğretmenlerden ders aldı ve sonra Köln'deki Apostel Lisesi (Gymnasium) ne kayıt oldu. Orada doğa bilimlerine, ayrıca toplama (koleksiyon), organize etme ve sistematikleştirmeye büyük ilgi ve eğilim gösterdi. Bu defa yine lise sıralarında bilim adamı ve araştırma gezgini olma arzusu ortaya çıktı. Kendi anlatımıyla böyle bir arzunun uyanmasında yeni yıl hediyesi olarak aldığı Bin Bir Gece Masallarının etkisi büyüktü. Bu masallar, ondaki İslam coğrafyasında seyahat etme ve bir araştırma gezgini olma eğilimini artırdı. Onun için artık Doğu'da keşifler ve seyahatler kaçınılmaz bir duruma gelecekti. Mezuniyetinden önce yaşanan tatsız bir olaydan sonra okuldan ayrılmak zorunda kaldı. Nihayet 1879'da Krefeld Lisesinde mezuniyet sınavını (Abitur) başarıyla vererek okuldan mezun oldu.

Max von Oppenheim anılarında; "babam sürekli olarak bankanın bir üyesi olmamı arzuluyordu ancak içimdeki mesleğim bu arzuların gerçekleşmesine engel oldu" diyordu.

Babasının ısrarı üzerine 1879'da Alsas Loren (Elsaß Lotringen) eyaletindeki Straßburg Üniversitesinde hukuk eğitimine başladı. Eğitimi esnasında askerlik görevini de yerine getirdi. Straßburg'daki dört yarıyıldan sonra kendini daha ciddi bir çalışmaya adanmak için Berlin Friedrich Üniversitesine geçiş yaptı. Köln ve Göttingen'de hukuk eğitimini sürdürdü ve 1883'te doktora sınavını başarıyla tamamlayarak hukuk doktoru unvanını aldı.

Çalışma hayatına ve memuriyete Bergsheim yerel mahkemesinde başladı. Wiesbaden ve Rüdeshheim yerel mahkemelerinde çalıştı. Almanya'nın en ünlü kür merkezlerinin bulunduğu Wiesbaden'da hayat boyu sürecek sıkı dostluklar kurdu. Bunlardan biri ve belki de en önemlisi Oppenheim'in ileride dışişlerinde görev almasında büyük rolü olan Hermann Graf von Hatzfeldt idi (Gossmann, 2014: 29; Göll, 2020: 89-91; Mcmeekin, 2012: 34; Teichmann & Völger, 2001: 14-16).

Doğu'nun Renkli Dünyasına Yolculukları

1883 kışında Oppenheim'in rüyası gerçek oldu. İlk defa Doğu'yu kendi gözleriyle görebilecekti. Napoli, Brindisi üzerinden Atina'ya oradan İzmir üzerinden İstanbul'a seyahat etti. Ancak anılarının ilgili bölümleri hayal kırıklığıyla doluydu. Yani Oppenheim bu seyahatinde Doğu'nun o hayal ettiği egzotik güzelliğini bulamadı. Çünkü o bu seyahatinde uğradığı yerlerdeki eğlence ortamlarında genelde Avrupalılarla ve gayrimüslimlerle vakit geçirdi. Bununla birlikte çok öncelerden sahip olduğu koleksiyon merakı ve alışkanlığını bu yolculuğunda da sürdürdü. Ülkesine dönüşünden sonra topladığı Doğu kadın kostümlerinden Wiesbaden'da bir "Türk odası" kurdu.

Sonraki Doğu seyahati üç yıl sonra gerçekleşti ve ortaçağların büyüleyici ülkesi Fas'a gitti. Hayallerindeki Doğu'ya biraz olsun kavuşan Oppenheim, burada altı ay kaldı. Oppenheim, ikinci Doğu seyahatinden döndükten sonra Wiesbaden'da başladığı Arapça derslerini Berlin'de sürdürdü. Başkentte Dışişleri Bakanlığında komisyon başkanı ve Almanya sömürge politikalarının aktif olduğu kadar ateşli bir

savunucusu olan amcası Heinrich von Kusserow'u (1836–1900) ziyaretlerinden yararlandı. Kusserow'un evinde o zamanlar ünlü Afrika seyyahı olan Gerhard Rohlfs (1831–1896) ve Georg Schweinfurth (1836–1925) ile tanıştı. Her şeyden önce Rohlfs ile tanışması hayatının en özel ve en önemli anıydı, çünkü Rohlfs dönemin en popüler araştırmacı gezginlerinden ve seyahat yazarlarından biriydi. Bu seyahat kitapları, Oppenheim'da Rohlfs'un izinden gitmek ve bizzat araştırma gezgini olmak arzusunu uyandırdı. Bu yoğun ilişkiler ve görüşmeler Oppenheim'in Doğu'ya olan romantizminin siyasallaşmasında çok etkili oldu. Artık o, yeni yeni gelişmekte olan Alman sömürgecilik düşüncesinin heyecanlı ve coşkulu bir taraftarıydı. Çad Gölü mintikasına bir araştırma seyahati yapılması planı ve daha sonra Alman Doğu Afrika'sında bulunması bunun açık göstergesiydi (Mcmeekin, 2012: 34–35; Teichmann & Völger, 2001:16–18).

Mesleki eğitiminin son sınavına girdikten sonra Köln'e geri döndü (1891). Mesleki kariyerinin belirlenmesi hususunda babayla oğul arasında yeni ihtilaflar baş gösterdi. Kariyerini, babasının arzusundan çok bizzat kendisi belirlemekte ısrar ediyordu ve dolayısıyla 19. yüzyılın değil, daha çok günümüz insanı gibi davranıyordu. İlk bakışta baba oğul çatışması farklı yaşam planlarının iki nesil arasındaki olağan çatışması olarak görülebilir. Ancak o, kararını çoktan vermişti; ünlü bir Doğu seyyahı olacak ve belki de böylelikle sömürgecilik faaliyetlerine daha yeni başlamış bulunan ülkesine birtakım faydaları da dokunacaktı.

1892'de, uzun süredir yapmak istediği büyük yolculuğa başladı. Önce İspanya'ya sonra Mağribe gitti. Daha sonra Kahire'ye seyahat etti. Bu ziyareti de diğerleri gibi geçiyordu; lüks bir otelde yer ayırttı ve Kahire'de ikamet eden Avrupalılar arasına karıştı. Arapça bilgisini mükemmelleştirmek için derhal özel bir öğretmen tuttu. Gün geçtikçe kendisini Doğu hayatının bir parçası olarak hissediyordu. Arapça öğretmenin önerisi üzerine Doğu'yu ve halklarını daha yakından tanımak için yerli halkın yaşadığı bölgede küçük bir ev kiraladı. Hizmetçileri, isteği üzerine sadece Arapça konuşuyor ve ev halkı için sağladığı her türlü tedarik onun için bir dil alıştırmaya oluyordu. Artık kesinlikle Arap halkı gibi yaşıyordu. Günleri; pazarlarda dolaşmak, Kahire sokaklarındaki insanların kıyafetlerini, tavır ve davranışlarını incelemek, İslam'ın ruhani merkezlerinden El-Ezher Camii'ni ziyaret ederek öğrencilerin dini sohbet ve tartışmalarını izlemek, kısaca Doğu'nun renkli dünyasını, gündelik hayatını birebir yaşamakla geçiriyordu. O, her şeyden önce İslam'ın ruhunu anlamaya çalıştığını ve bunun daha sonra hayatının en önemli dönüm noktası olduğunu yazıyordu.

Oppenheim, yakında kendisini Akdeniz'den İran körfezine sürükleyecek ilk büyük ve adamakıllı seyahatinin planlarını yapmaya başladı. Onun; 19. yüzyılın tanınmış gezgini Alexander Humboldt'u, Berlin'de karşılaştığı, Sahra'yı ilk defa geçen ünlü Alman Afrika gezgini Heinrich Barth gibi meşhur bir araştırma gezginini kendisine idol yapıp yapmadığını bilmiyoruz. Ancak her yerde ve her zaman danışmanı Gerhard Rohlfs idi ve ona, sürekli olarak Alman çıkarlarına nasıl yararlı olabileceği hakkında önerilerde bulunuyordu. Gezisinin başlangıç noktası, Beyrut'ta ekibini oluşturdu. Şahsi hizmetçisi ve kervan rehberi olarak Suriyeli Tannus Maluf'u işe aldı. Niteliklerini, öncelikle ve özellikle sadakatini öve öve bitiremediği Maluf, bundan sonraki tüm gezilerinde ona eşlik edecekti (Göl, 2020: 91–93; Teichmann & Völger, 2001:18–20).

Şam'da atlar, develer ve keşif gezisi için gerekli teçhizatı satın alındı. Nihayet 24 Haziran 1893'de yola çıkıldı. Seyahat Hauran (Havran / Harran) Dağlarından, Harrah Çölü'nden, Palmira Antik Kenti Harabeleri üzerinden Deyrizor sancağı ve Fırat Nehri boyunca ilerliyordu. Deyrizor Osmanlı Mutasarrıfı'nın sağladığı 20 asker, olası Bedevi saldırılarına karşı koruma sağlamaktaydı. Yürüyüş Fırat Nehri kıyısından gün boyunca sürdü. Nehrin sağ kıyısında bulunan Habur ve özellikle muhteşem güzellikteki bahçeleri nedeniyle Oppenheim'in çok beğendiği Nizip kasabasına kadar devam etti. Orada Şammar Bedevilerinin Şeyhi Faris Paşa'nın daveti üzerine misafir olarak birkaç gün bedevi çadırında vakit geçirdi. Bu ziyaretten açıkçası büyük beklentileri vardı. Çünkü burası yakın gelecekte bilimsel faaliyetlerde bulunacağı Bedevi kültürüne hayatı boyunca ilgi duyduğu yerd. Hatıralarında büyük bir empatiyle Bedevilere geniş yer ayırdı.

Oppenheim vedalaşma sırasında Faris Paşa'yla bir kardeşlik sözleşmesi yaptı. Bu kardeşlik birliği diğer Bedevi kabileleri için de bir tavsiye veya referans niteliğindedir. Bu referansla Bedeviler arasında rahatlıkla dolaşabilecekti. Tekrar yola koyulan keşif heyeti Musul'a ve oradan yedi gün içinde Dicle Nehri'nin aşağısına kadar ulaştı. Şüphesiz yirmi yıl sonra önde gelen eski eser araştırmacı ve kazıcılarından biri olan Oppenheim, Asur Kallığı merkezlerinden Ninova ve Kalhu gibi önemli şehir harabelerini de ziyarette bulunmayı ihmal etmeyecekti. Şattularab'ın İran Körfezi'ne döküldüğü ağızda bulunan Basra'da bindiği gemiyle Hindistan'a ulaştı. Hindistan izlenimleri kısaca yerli halkın gelenek ve görenekleriyle, İngiliz sömürgecileri hakkındaki politik yorumlarıyla ilgiliydi. Ülke renkli ihtişamıyla ona ilham kaynağı olsa da kalbinin açıkça Yakınoğu'ya ait olduğunu herkes biliyordu.

Gezisinin bundan sonraki durağı, 1891'den beri Alman İmparatorluğunun sömürgesi Doğu Afrika'ydı. Darüselam'da misafiri olduğu Alman Valisi Freiherr von Scheele, ona hiç vakit kaybetmeden "ülkesinde Alman Doğu Afrika kolonisi için propaganda yapması önerisinde bulundu." 1894'te tamamladığı gezisinde Doğu Afrika'nın verimli ve bakir topraklarında tarım yapılması fikrinden etkilenen Oppenheim, Vali'nin propaganda isteğini yerine getirmek dışında plantasyon tarımı için bir çiftlik sahibi oldu. Kendisinin de hissedarı olduğu Köln'de kurulan bir firmanın sağladığı finansal destekle yerli halktan 500 kadar tarım işçisi, yaklaşık yarım milyon kahve ağacı dikti. İngilizlerin 1916'da topraklarına el koymasına kadar burada kahvenin yanı sıra kauçuk üretimi de yaptı (Gossmann, 2014: 29–31; Teichmann & Völger, 2001:20–25).

Bu kolonyal girişimleriyle birlikte iki yıllık seyahati 1894'te sona erdi. Almanya'ya geri döndü ve Berlin'e yerleşti.

Berlin'e Dönüş ve Yeni Yolculuk Hazırlıkları

Berlin yıllarında (1894–1896), sömürgecilik faaliyetleri yürüten büyük hayranlık duyduğu Gerhard Rölfs ile Carl Peters ve amcası von Kusserow'un yerine geçerek Dışişleri Bakanlığında yeni kurulan sömürgecilik bölümünün yöneticisi olan Paul Kayser gibi kişilerle yoğun temaslarda bulundu. Özellikle Paul Kayser'in Çad Gölü keşif gezisi planları, düşünce ve eylemlerini çok derinden etkiledi. Son yıllarda Merkezi Afrika krallıkları Bornu ve Baghirmi için İngiltere, Fransa ve Almanya arasında bir sömürgecilik yarışı başlamıştı. Alman İmparatorluğu ayrıca, Batı Afrika'daki kolonisi Kamerun'a bir hinterland kazandırma çabası içindeydi. Bu tür girişimleri macera, araştırma gezisi ve sömürgecilik siyasetinin bir bileşimi olarak gören Paul Kayser için Oppenheim'i heyecanlandırmak, ona ilham vermek muhtemelen

zor değildi. Oppenheim, Çad Gölü bölgesine kuzeyden, Libya'dan bir keşif gezisi yapmayı planlıyordu. Böylece o, kendisinden önce Sahara'yı geçen Gustav Nachtigal ile aynı rotayı izleyerek, hem o güne kadar bilinmeyen vahaları, kabileleri keşfedecek hem de Almanya'ya Zentral (Merkezi) Afrika'da hatırı sayılır yeni sömürge alanları kazandıracaktı.

Babası keşif gezisinin finansmanını üstlenmeyi kabul ettiğinde; tereddüt ve endişeleri sona eren Dışişleri Bakanlığının onayı üzerine kapsamlı hazırlıklara başladı. Ancak hareketten kısa bir süre önce Sudan-Mısır Komutanı Rabeh'in uluslararası rekabete sahne olan eyaletleri ele geçirdiği haberini aldı. Bu keşif gezisi planlarının son bulduğu anlamına geliyordu. Oppenheim artık yeni seyahat hedef ve arayışlarını bundan böyle Osmanlı topraklarında arıyordu. Dolayısıyla hem siyasi hem de ticari destek planlarını gerçekleştirmek için Sultan II. Abdülhamit tarafından huzura kabul edileceği İstanbul'a gitti. Oppenheim'in belirttiğine göre, 20 dakika sürmesi gereken görüşme, iki saati aşmış ve bu da onu gururlandırmıştı. Beklediği gibi konuşmanın ana teması Panislamizm'di. Bu Avrupa'nın İslam topraklarındaki nüfuz ve egemenliğini sonlandırmak amacıyla tüm Müslümanların birleşmesini sağlayacak dini bir düşüncenin politize edilmiş biçimiydi. Panislamizm'in şahkasında (zirvesinde) Abdülhamit'in bizzat kendisi bulunuyordu. O, Osmanlı Devleti'nin dünyevi Padişah'ı, müminlerin uhrevi dini emiri, halifesi olarak ideal bir liderdi. Böylelikle çok uluslu bir devlette, Türk olmayan unsurlar da kendilerini devletin bir parçası olarak görecekti ve devlete bağlı hissedebileceklerdi. Oppenheim, Padişah'ın o günlerde tüm inanların dini lideri, halifesi, Mekke ve Medine gibi kutsal şehirlerin koruyucusu olarak konumunu pekiştirmek, gerçekten tüm dünyadaki Müslümanları nüfuzu altında birleştirmek için Panislamist düşünceler peşinde koştuğunu biliyordu. Görüşme sırasında nüfuzunu Bedeviler üzerinde de güçlendirmek istediğini söyledi. Oppenheim, bu konudaki deneyimleri hakkında sultana bilgi verdi. Sultan görüşmenin sonlarına doğru herhangi bir arzusunun olup olmadığını sordu. Verilen cevap, bir iyi niyet göstergesi ve aynı zamanda büyük bir cesaret örneğiydi. Çünkü Avrupalılarla görüşmeleri yasak olan üç kişiyi ziyaret etmek talebinde bulundu. Sultanın favorileri ve özellikle Panislamizm'in kararlı savunucuları kabul edilenlerden ikisiyle İzzet Paşa ve Şeyh Abdul Huda'yla görüştü. Nihayetinde bu sultanın fikirleriyle uzlaşıldığını gösteren siyasi bir seçimdi (Capellen, 2011: 20; Teichmann & Völger, 2001:25-27).

Berlin'e geri döndüğünde Osmanlı coğrafyasında yaptığı araştırma gezilerinin izlenimlerini yazmaya başladı. *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf/Akdeniz'den İran Körfezine* başlıklı muhteşem eseri 1899-1900 yıllarında iki cilt hâlinde yayınlandı. Yurtiçinde ve yurtdışında büyük ilgi gören eser, itibarı yüksek bir yayın olarak kabul edildi. Lawrence of Arabia/Arabistanlı Lawrens, bu eseri "sahasında bildiğim en iyi kitap" olarak değerlendiriyor, onun çok ünlü ve önemli bilimsel araştırma gezini olduğunu, şarkiyatçılar arasında haklı bir ün kazandığını söylüyordu.

Diplomatik Görev Arayışları

Genç adamın hayatı mükemmel bir şekilde düzenlenmiş gibi görünüyordu. Ancak ciddi bir problem, garip bir durum söz konusuydu. Geleceğini, Doğu imparatorluğunun diplomatik temsilcisi olmakta görüyor ve böylece araştırma hedeflerini de gerçekleştirebileceğini düşünüyordu. Dolayısıyla 1887'de ilk kez diplomatik hizmette bulunmak istediğini açıkladı. Ancak umduğu gibi olmadı. Önceden de yaşadığı reddedilme mantıklı olmadığı gibi gerçek neden de belirsizdi. Bunun önemli bir nedeni Dışişleri Bakanlığındaki "antisemitizm" düşünceler olabilir. İmparatorluk şansölyesinin oğlu Dışişleri Bakanı Herbert von Bismarck, düşüncelerini saklamıyor açık konuşuyordu: "*Buna karşıyım, çünkü Yahudiler çalışkan ve yetenekli olsalar bile tercih ettikleri makamlara gelir gelmez duygusallaşıyor, düşüncesiz hareket edebiliyorlar. İsmi Sami kökenli olduğu çok iyi biliniyor ve bu da kimi zaman alay konusu olabiliyordu. Ayrıca en yetenekli olanları seçmek için çaba gösterdiğim, servisimizin diğer üyeleri sırf babası zengin olduğundan bir Yahudi'nin alınmasını utanç verici bir durum olarak algılayabilirlerdi.*"

Bismarck'ın mektubu, diksiyonu ve içeriği açısından yarım asır sonraki nasyonal sosyalistleri hatırlatıyordu. Max von Oppenheim'in babasının Katolikliği benimsediği ve bizzat Oppenheim'in Katolik olarak yetiştiği gerçeğini görmezden geliyordu. Dinsel değil ırksal olarak tartışılan modern antisemitizmin örneği sergileniyordu. Bununla birlikte Oppenheim, planlarına bağlı kaldı ancak, 1892'de yaptığı ikinci başvurusundan da herhangi bir olumlu sonuç alamadı.

Graf von Hatzfeldt, uzlaşmacı olarak Oppenheim'in diplomatik hizmete alınmasını, ancak birtakım kısıtlamalarla sadece Doğu'da en iyisi Mısır'da kullanılması gerektiğini öneriyordu. Hatzfeldt önceden Londra'da Alman Büyükelçisiydi ve Mısır'ın Almanya ile İngiltere ilişkilerinde anahtar rol oynadığını çok iyi biliyordu. Öte yandan Oppenheim, o zamanlar Doğu'yu, özellikle Mısır'ı çok iyi tanıyordu ve Almanya'nın, eski bir kolonyal güç olan İngiltere'nin aksine sömürgecilikteki payının oldukça küçük olduğunun farkındaydı. Dolayısıyla Kahire'de görevlendirilmesi imparatorluk için somut birtakım avantajlar sağlayabilirdi.

Nihayetinde Oppenheim'in Dışişleri Bakanlığındaki antisemitizm yanlısı karşıtları Doğu'da görevlendirilmesini engelleyemediler. Bununla birlikte diplomatik hizmete resmen kabul edilmemesini, sadece dışişlerinin bir üyesi olarak görev yapmasını, yani herhangi bir diplomatik kariyeri olmayan ikincil bir pozisyonda bulunmasını başardılar¹. Oppenheim, bu aşağılamayı hayatı boyunca taşıdı. Hatıralarında ona karşı kötücül ve çirkin bir oyun oynayan söz konusu kişilere karşı tek kelimelik bir suçlamada dahi bulunmadı. Daha çok gerçekte olmayan diplomatik görevlerinden defalarca söz ederek arzularını gerçekleştirmeye çalıştı (Mcmeekin, 2012: 38; Teichmann & Völger, 2001:27-29).

İlk Diplomatik Görevi: Rüya Ülke Mısır'da 13 Yıl

Max von Oppenheim, 2 Haziran 1896'da Alman başkonsolosluğundaki görevine başlamak üzere aşağı yukarı 36 yaşında Kahire'ye vardı. 13 yıl kaldığı ve ülkesi kabul ettiği Mısır'ı, hayatının en mükemmel, en ihtişamlı yıllarının geçtiği "Rüya Ülke" olarak betimliyordu. Hatıralarında bu yıllar içinde heyecan verici ikili bir yaşam tarzı belirlediğini söylüyordu: Oppenheim, öncelikle Avrupa diplomatik çevrelerine girdi, artık aristokratik değer ve davranış kurallarıyla donanmıştı. Bununla birlikte bu özel insan, yerel halkın gelenek ve görenekleri

1 Oppenheim'in durumundaki farklılık maaş alırken de kendini gösteriyordu. Öyle ki aldığı maaş bile Kahire temsilciliği personel giderlerine dâhil değildi. Maaşı Berlin merkezli başka bir fon üzerinden sağlanıyordu. Bir tür sözleşmeli personel niteliğine sahipti ve sözleşmesi her yıl yenileniyordu. Dolayısıyla daimî personel statüsünde de değildi. Serbest атаşe benzeri bir pozisyon olan görevindeki belirsizlik kendisini de rahatsız ediyor ve bunun giderilmesi için taleplerde bulunuyordu (Kon, 2012: 222).

doğrultusunda yaşıyordu. Gelir gelmez kiraladığı evi, nerdeyse bu iki farklı dünyanın simgesi idi. Ev, sadece eski Arap ve Avrupa Mahallesi arasındaki sınırdaki sembolik olarak bulunmuyor aksine içinde her iki yaşam biçimi birlikte bir arada yaşıyordu. Dışarıya, giriş kapısına doğru salonun bulunduğu Avrupa kısmı, ev sahibinin ofis ve kütüphanesiydi. Buraya Avrupalı misafirler kabul ediliyor, mesleki sohbetler yapılıyor, uzun uzadıya tartışmalar oluyordu. Bir iç avlu, çalışma ve temsil hayatını özel yaşamından ayırıyordu. Oppenheim'in da belirttiği gibi buraya istisnalar ve arkadaşı Graf von Hatzfeldt dışında hiçbir Avrupalı giremiyordu. Burası eşlerinin bulunduğu dünyevi zenginliğinin başladığı yerd, başka bir ifadeyle haremi ismetiydi.

Oppenheim'in 1896'da yerleştiği ülke, birçok halk ve inancın bir arada yan yana yaşadığı bir yerd: Fellahlar, Bedeviler, Türkler, Kürtler, Çerkezler ve Arnavutlar, Müslüman, Hıristiyan ve Yahudiler barış içinde yaşıyorlardı. Ayrıca Avrupalı ve Kuzey Amerikalı diplomat ve iş adamları kolonisi vardı. Mısır'ın siyasi durumu biraz karmaşık bir yapıya sahipti. 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti'nin bir parçasıydı. Ancak 1841'de ülke iç siyasette İstanbul'dan bağımsız oldu. Hıdiv ya da genel vali denilen Mısırlı yönetici bir Türk yüksek komiserinin gözetim ve denetimi altında bulunuyordu. Ancak ülkenin gerçek hâkimi 1882'de Mısır'ı işgal eden İngilizlerdi. Küçük bir İngiliz garnizonuna dayalı dolaylı bir sömürge idaresi kurmuşlardı.

Nil'deki en büyük temsilcilik, 1906'ya kadar Lord Evelyn Cromer'in yönettiği İngiliz "rezidansı" ikameti idi. Ondan sonra Sir Eldon Gorst tarafından yönetildi. Oppenheim, Mısır'ın taşsız gerçek kralı olan Cromer'e duyduğu antipatıyı hatıralarında saklama gereği duymamıştı.

Max von Oppenheim'in o yıllardaki en önemli görevi İslam dünyasını özellikle basınına gözlemektir. 13 yıl içinde Berlin'e aşağı yukarı 500 rapor ve muhtıra gönderdi. Bunlardan ilgili olanları Bernhard von Bülow, Bethmann Hollweg gibi başbakanlara sunuldu. Bu rapor ve muhtıralar siyaset, din ve kültür gibi çok çeşitli konuları içermekteydi. Bunlar: Türkiye ve Mısır'daki siyasi durum, Bedevilerin durumu, Hac zamanında Hicaz'daki vaziyet, kutsal şehirler Mekke ve Medine'deki genel görünüm, İslam'ın Asya ve Afrika'daki genel durumu, Panislamizm-Panarabizm hareketlerinin yanı sıra Avrupa'nın Doğu politikası gibi sorunları kapsamaktaydı. Bu yazıların Alman Doğu politikasını ne derecede etkilediği sorusu, henüz cevaplandırılmamış karmaşık bir konuydu. Oppenheim'in önceki şefi Graf Metternich, bunlardan bazılarını özellikle en dikkate değer olanlarını, büyük bir olasılıkla 1898'deki ikinci ünlü Doğu gezisinin hazırlıkları sırasında eşlik ettiği Kayzer II. Wilhelm'e sunmuştu. Her halükârda Kayzer II. Wilhelm, Oppenheim'in farkına varmış olacak ki onu 1900 yılının yaz aylarında Berlin'deki şatosuna öğlen yemeğine davet etmişti. Oppenheim, geçen yıl yaptığı seyahati hakkında bilgi verdi ve açıklaması o kadar iyi karşılandı ki Kayzer ondan her yıl bir rapor sunmasını istedi². II. Wilhelm ile olan bu kişisel ilişkisi onun Hollanda'da sürgünde ölümüne kadar devam etti.

Max von Oppenheim, Doğu'nun politikacıları ve önde gelenleriyle yoğun temaslarda bulunuyor ve bunu yaparken mükemmel dilbilgisinin büyük faydalarını görüyordu. En üst düzey muhatabı, Oppenheim Mısır'a geldiğinde daha 22 yaşında olan Hıdiv II. Abbas Hilmi idi (1874–1944)³. Hatıralarında; iyi bir ilişkiden söz ediyor, Abbas Hilmi'nin Avrupa'nın dünyaca tanınmış doğu uzmanıyla İslam dünyasının büyük sorunlarını memnuniyetle konuşup tartıştığını ve seyahatlerine büyük ilgi duyduğunu söylüyordu. Her ikisi de İngilizlere karşı antipatik duygular besliyordu. Bununla birlikte Oppenheim, diplomatik çizgiyi takip ederek her zaman siyasi duruşunu sürdürdüğünü vurguluyordu. Kısa sürede arkadaşlığa dönüşen bir diğer muhatabı, Suriyeli Dürzi lider Şekip Arslan (1869–1946)⁴ idi. Geleneksel ve aynı zamanda Batılı değerlerle yetişen Arslan; yazar, şair ve her şeyden önce milliyetçi odaklı gazeteci idi. Ülkelerini emperyalizmin zincirlerinden kurtarmak isteyen gelecek nesillerin akıl hocasıydı. Oppenheim onunla *Akdeniz'den Basra Körfezi'ne* adlı kitabı için Dürziler hakkında araştırmalar yaparken 1897'de Beyrut'ta tanıştı. O, Lübnan ve Suriye'de yerleşik Müslüman bir cemaatin tarihini yazan ilk Avrupalıydı. Yerli halktan diğer muhatabları Mısırlı saygın kişilerden Şeyh es Sedat, Türk Başkomiseri Muhtar Paşa, El-Ezher camiinde ders veren Şeyh Muhammed Abdur ve milliyetçi eğilimli gazete *El-muajjad*'ın sahibi Ali Yusuf idi (Capellen, 2011: 21; Teichmann & Völger, 2001:31- 34). Yine Mısır'da İngiliz idaresine karşı kurulan *Hızbül Vatanî*'nin ikinci başkanı Muhammed Ferit de Oppenheim'in irtibatında olduğu kişilerdendi (Kon, 2012: 224).

Max von Oppenheim'in hatıralarında; Kahire yıllarında azda olsa siyasetin yanı sıra çoğunlukla kamuda ve özel hayatta karşılaştığı eşrafla olan ilişkilerinden söz edildiği görülür. Somut siyasi ilişkilerle nerdeyse hemen hemen hiç alakalı değilmiş gibidir. Yalnız özellikle İngiliz işgal gücüyle olan zorlu ilişkilerinde her zaman bunun ne kadar çekici olduğundan söz ediyordu. Ona göre Almanya, Doğu'da sömürge mülkiyeti için çabalamamalı, aksine ekonomik ve kültürel açıdan güçlü bir konum elde etmeliydi.

Resmi konumu çok zayıf, ancak doğrudan diplomatik kanalların ötesindeki pozisyonu da bir o kadar güçlüydü. Şekip Arslan veya Muhtar Paşa gibi nüfuzlu kişilerle olan yakın ilişkiler ağı, kurumsal ve profesyonel ilişkilerinin çok ötesine geçti. Ülke (Mısır) koşulları hakkındaki engin ve derin bilgisi, akıl hocası Paul Graf Hatzfeldt'in on yıl önce tanışmış ve anlamış olduğu gibi onu, Alman Doğu siyasetinde çok değerli bir figür yapıyordu.

2 Kahire'de bulunduğu süre içinde Oppenheim, Berlin için toplam 467 rapor kaleme almıştır. Birincisi 28 Haziran 1896 ve sonuncusu 8 Haziran 1909 tarihlerini taşıyan bu raporlar içinde Kahire dışında dünyanın çeşitli yerlerinden gönderilenler de mevcuttur. Raporlarındaki konuların ana temasını Mısır'daki politik gelişmeler oluştururken, ikinci sırada Araplar arasındaki İslami cereyanlar ve teşekküller yer alır. İslam dünyasına ve Mısır'a ilişkin verdiği bilgiler Berlin dışında başta İstanbul, Paris ve Londra olmak üzere Tahran, Kalküta ve Bombay gibi çeşitli Alman temsilciliklerine de aktarılmıştır. II. Wilhelm'in de bu raporları takip ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Oppenheim'in 1899'da kaleme aldığı Bağdat demiryoluyla ilgili raporunun kenarına II. Wilhelm "çok güzel" notunu düşmeyi ihmal etmemiştir "Kon, 2012: 224–225." Bu konuda ayrıca bk. Gossmann, 2014: 42–43.

3 Hıdiv II. Abbas Hilmi (1874–1944): 1892'den 1914'e kadar Mısır'da saltanat sürdü. Anti İngiliz komploları nedeniyle İngiltere tarafından Mısır'dan sürgün edildi. Sonraları Lozan'da Müslüman Cemiyeti'ni kurdu (Capellen, 2011: 21).

4 Şekip Arslan (1869–1946): Çok nüfuzlu aktif bir Panislamizm taraftarıydı. 1890'lı yıllarda *al-Ahram* Gazetesi'nde yazar ve muhabir olarak çalıştı. 1908'deki Genç Türk ihtilalinden sonra gittikçe politik sorumluluk üstlendi. Osmanlı Parlamentosu üyesi (1913–1918) ve 1917 ile 1918'de Berlin'de diplomatik temsilciydi. Fransızlar onu sürgüne gönderdi. İsviçre'de yaşadığı ve *La Nation Arab* Dergisi'nin yayıncısıydı (Capellen, 2011: 21). Suriyeli Dürzi Lider Şekip Arslan yaşamı ve faaliyetleri hakkında kapsamlı bir çalışma için bk. Cleveland, 2017.

Kahire'deki üstlerinin çoğu onu gerçekten takdir ediyordu. Metternich'in bir yazısı bunu açıkça gözler önüne sermekteydi... Bu yazının, Berlin'deki dar görüşlü bakanlık bürokrasisinde Oppenheim ile ilgili olarak herhangi bir somut değişiklik yaptığına dair bir kanıt, bir gösterge bulunmuyordu. Metternich'in girişimiyle 1900'de elçilik müşavirliği unvanının verilmesi bile görüldüğü üzere kabul görmemişti. Çünkü Oppenheim başkonsolosluk bünyesinde bir alt unvan olan elçilik sekreterliğinde çalışmaya devam etti. Ancak bu sırada Dışişleri Bakanlığı tarafından belli belirsiz formüle edilen direktifler, Oppenheim'in ustaca kullanabileceği faaliyetlerin yolunu açtı. Kendi başına hareketle iletişim kurduğu birtakım kişiler aracılığıyla çeşitli alanlardaki birçok konuyu Berlin'e rapor etti. Dünya diplomasisi dışında çok sayıda bağlantının ona ulaştığı yer burasıydı. Muhtemelen kendisini Doğu için özel bir elçi olarak tanımlıyordu. Gerçi hiçbir zaman bu şekilde formüle edilmiş bir direktif olmasa da Dışişleri Bakanlığı her seferinde onun temsilcisi olmasına izin veriyordu. Bu da Oppenheim'in kamuoyundaki itibarını koruyordu.

Kahire'deki diğer Avrupalılar, İngiliz ve Fransızlara göre, böylesine donanımlı, bilgi, bağlantı ve becerilere sahip bir adamın konsoloslukta ikincil bir rol üstlenmesi düşünülemezdi. 1909'da Kahire'den ayrıldığında her ne olursa olsun efsaneleşmiş bir kişiydi. Oppenheim'in herhalde normal kariyer doğrultusunda ilerlemediği daha doğrusu ilerletilmediği anlaşılmadı, çünkü öyle olsaydı çoktan elçilik statüsüne ulaşması gerekirdi. Onun başkonsolosluktaki özel konumu çoğu gözlemcinin dikkatinden kaçtığını veya birtakım gerçeklerden habersiz olduğunu gösteriyordu. Sadece bu bile onun Kahire'de gizli bir misyonu olduğu anlamına gelebilirdi. Özellikle Anglosakson tarih yazımında Oppenheim, II. Wilhelm'in usta bir casusu olarak gösteriliyordu. Arkeoloji ve etnoloji, onun gizli görevlerini saklamasını sağlıyordu.

Oppenheim'in yarı oryantal yaşam tarzı ve yerel halktan birçok kişiyle dostane ilişkileri, onu diğer Avrupalılardan uzaklaştırdı ve gizemli bir figür hâline getirdi. Örneğin Kahire toplumunda Avusturyalı bir bayan onun hakkında şunları yazıyordu: *"Alman diplomatları arasında enteresan ve gizemli bir adam, Baron Oppenheim bulunuyordu. Yerli halktan biri gibi Arapça konuşuyor ve sürekli olarak bazen aylarca Kahire'den kayboluyor, kimse nereye gittiğini bilmiyordu. Oldukça güzel ve tamamen Arap stilinde donatılmış bir evde yaşıyor ve etrafta onun İslam dinini seçmiş olabileceği dedikoduları dolanıyordu. Diplomaside herhangi bir resmi pozisyonu bulunmuyordu, ancak aslında Kayzer'in bir propagandacısı olduğu kesindi."* Kendisi gibi olağandışı insanlarla nasıl ilgilendiği ve iletişime geçtiği de kayıt altına alınmalıydı. İslam'ı kabul eden sırf bu yüzden diğer Almanlar tarafından protesto edilen bir Alman dönmeyi özel sekreteri yapması, onun ne kadar sıra dışı bir kişi olduğunun diğer bir göstergesiydi.

Kahire yıllarında Bağdat demiryolunun inşası ve ilk Fas kriziyle bağlantılı olarak iki kez daha büyük politikaya girdi. 19. yüzyılın sonlarına doğru Orta Anadolu'da sone eren, oradan Bağdat'a ve muhtemelen İran körfezindeki Basra liman şehrine kadar uzatılacak bir demiryolu hattının planları tartışılıyordu. II. Wilhelm projenin ateşli bir savunucusuydu ve 1898'de Sultanı ziyareti sırasında misafir armağanı olarak demiryolu inşaatı için imtiyazlar elde etti. Osmanlı Devleti, demiryolu organizasyonunu Almanlara vermek istiyordu. Çünkü Almanya'nın İngiltere ve Fransa gibi Yakın Doğu'da toprak istekleri bulunmuyordu. Büyük projeyi finanse edecek konsorsiyum nihayetinde Deutsche Bank'ın yönetimine bırakıldı. Banka elverişli bir yol haritası için teklifler sunmak üzere kendi çalışma komisyonunu kurdu. Oppenheim'in belirttiği gibi Bağdat demiryolu hattının finansmanından sorumlu olan Georg von Siemens, 1898'de hattın rotasının belirlenmesine yardım etmesi talebiyle ona başvurdu. Teklifi kabul eden Oppenheim, aynı zamanda Suriye'ye bir gezi planladı. Böylece Arap Yarımadası'ndaki araştırma isteklerini politik ve ekonomik hedeflerle bağdaştırmaya çalıştı. Bu arada Dışişleri Bakanlığı planlanan geziye itirazda bulundu. Çünkü sorunlu bir bölgeye yapılacak bir seyahat, provokasyon olarak değerlendirilebilirdi. Büyük hayal kırıklığı yaşayan Oppenheim, bunun üzerine Kuzey Suriye ve Yukarı Mezopotamya'ya seyahat etme kararı verdi.

Tell Halaf'ı Keşfi, Berlin-Bağdat Demiryolu Projesi, Amerika Yolculuğu ve Diğer Faaliyetleri

Oppenheim, otoriteler tarafından bu kadar sert eleştirilmesini henüz anlayamamıştı. Ancak seyahat etmekten asla vazgeçmedi. Bu onun yaşam tarzıydı. Kendisinin dışında bir Arap ve bir Alman sekreteriyle profesyonel bir fotoğrafçıdan oluşan küçük bir keşif grubu Kuzeydoğu Suriye'ye doğru yola çıktı. Tarih öncesi çağlardan beri meskûn olan bu bölgede, antik tarihi ve kültürel kalıntılar bulmaya karar vermişti. Gerçekten de Asurca, İbranice, Aramice ve Arapça dillerinde taş ve kil tabletler üzerine çok sayıda yazıt belirlendi ve katalogladı. Oppenheim, bir Bedevi şeyhinin yanında birkaç günlüğüne misafir olarak kaldığı sırada heyecan verici bir olaydan haberdar oldu. Resulayn köyüne yarım saatlik bir mesafede Tell Halaf⁵ denilen bir tepe üzerinde defin işlemleri sırasında, insan başlı taş hayvan figürleri ortaya çıkmıştı ve cenaze cemaati iblis korkusundan paniğe kapılarak kaçmıştı. Oppenheim, elektrik çarpmış gibi Resulayn'a hareket etti. Ancak yöre sakinlerinden olan Çerkezler (Oppenheim, bunların Çeçen olduklarını belirtiyordu) gizemli taş heykelleri inkâr ediyorlardı. Ertesi gün 19 Kasım 1899'da Habur Nehri kıyısındaki kalıntıların bulunduğu tepeye gitti ve toprak yüzeyinin biraz altında bulunan devasa bazalt figürlerine ve harika kabartmalara sahip taş levhalara ulaştı. Beklenmedik bir sürprizle karşılaşmıştı ve bu onun hayatında bir dönüm noktasıydı. Bir devlet izni veya lisansı olmadan kazıya başlamak anlamsız olduğundan "aralarında Tanrıçanın tahta çıkışını simgeleyen en sevdiği heykel dâhil" kalıntıların yeniden toprakla doldurulmasına izin verdi. Kazı imtiyazını sözlü olarak alacağı yere, Mardin, Diyarbakır ve Konya üzerinden İstanbul'a hareket etti. Ancak Tell Halaf'a tekrar geri dönünceye kadar aradan tam on yıl geçecekti.

Bu araştırma gezisinden Bağdat demiryolunun güzergâhını belirlemek için de yararlandı. Demiryolu projesine ilgisi, girişimcilik geleneği ve ruhunun bir ifadesiydi. Nihayetinde Oppenheim Bankası demiryolu finansmanı sayesinde büyümüştü. Hemen aklına demiryolu inşası hakkında Amerika'da daha fazla bilgi edinebileceği düşüncesi geldi. Orada, insanlardan arınmış uçsuz bucaksız bölgelerde binlerce kilometrelik demiryolu ağının inşası hakkında çok fazla deneyim bulunuyordu. Siemens de bu fikri beğenmiş görünüyordu. Çünkü Oppenheim, 1902-1904'te birçok defa Amerika'ya seyahatte bulundu. Muhtemelen bu seyahatleri, Deutsche Bank'ın resmi görevlisi olarak değil aksine özel olarak yaptı -seyahat masraflarını kendi cebinden karşıladı.- Oppenheim'in hatıralarında iddia ettiği gibi bu geziler, kesinlikle bir diplomatik görev değil, tatil olarak da değerlendirilebilecek bir araştırma bir keşif gezisiydi.

5 Oppenheim'in kızınsı gerçekleştirdiği yer olan Tell Halaf, Habur Nehri'nin kaynağında yer alır. Günümüz Suriye'sinde Resulayn kentine bağlıdır. Resulayn ise Türkiye ve Suriye sınırında, Ceylanpınar ilçesine komşudur. Yüzyıllarca Osmanlı idaresinde kalan kent, coğrafi özellikleri bakımından da Ceylanpınar'ın bir uzantısı durumundadır. Kentin günümüzde Suriye'de kalan kısmı "modern kent" anlamına gelen "Resulayn" olarak adlandırılmaktadır (Göl, 2020: 96).

Yeni dünya her yönüyle onu coşturmuş ve heyecanlandırmıştı. ABD'nin muazzam ekonomik potansiyelini hemen fark etti. Ama aynı zamanda fikir zenginliği de çok hoşuna gitmişti. Cesur enerjisini, iyimserliğini ve karmaşık olmayan etkileşimlerini çok sevmişti. Avrupa asaletinin temsilcisi olan bu genç devlete hayranlığını açıkça ifade ediyordu. Hatıralarında Amerika'yı sınırsız imkânların ülkesi olarak tanıyordu. Hayatının bu aşamasında memnuniyetle Alman Büyükelçiliğinde çalışabiliyordu. Ancak başvurusu, Alman Büyükelçisi'nin karşı çıkışı nedeniyle kabul edilmedi (Göl, 2020: 93–94; Teichmann & Völger, 2001:35–43).

1904'te Oppenheim, Bağdat demiryolu bölgesinin gelişimi üzerine 350 sayfalık bir çalışma raporu sundu. Basımı Deutsche Bank tarafından finanse edilen ve içeriğinde iddialı planların ortaya konulduğu raporda, gelişen bir ülkenin ortaya çıkması tasavvur ediliyordu. Temel fikri demiryolu projesiyle yatırımcıları ülkeye çekmek ve böylece yakın zamanda ziyaret ettiği geç antik çağı en parlak dönemine tanıklık yapan bölgeye er ya da geç geri dönmektir. Oppenheim'in görüşü, Deutsche Bank'ın yönetim kurulunda uzak bir dünyanın ütopyist düşünceleri olarak değerlendirildi. Yönetim kurulu başkanı ve demiryolu projesinden sorumlu Georg von Siemens'in halefi Arthur Gwinner, kendisini demiryolunun kârlılığıyla ilgilenen başka hiçbir şeyle ilgilenmeyen bir iş adamı olarak görüyordu. Ona göre Alman sermayesinin birkaç milyon markını yeterli garantiler olmaksızın ve sadece bir gün Mezopotamya'nın taş, kum ve çölünden bereketli bir bahçenin çiçeklenmesi umudu içinde yatırıma dönüştürülmesinin sorumluluğunu hiç kimse üstlenmezdi. Oppenheim'in öneri ve yargıları "mürekkep hokkasında" bırakılmasının daha iyi olacağı "saçmalıklar" olarak değerlendirildi.

Nisan 1905'te Oppenheim, 15 Alman delegesinden biri olarak Uluslararası Oryantalistler Kongresi'ne katılmak için Cezayir'e gitti. Bu arada kendilerini sömürge boyunduruğundan kurtuluş fikrine adanmış ve o sıralar yeni yeni gelişen dinsel Arap kardeşliğinin en güçlüsü olan Senusi tarikatıyla⁶ temas kurma fırsatı buldu. Fransız sömürge gücünün şüphesini çekecek kadar tarikat hakkında yoğun araştırmalar yaptı. Kongre bittikten sonra kendi inisiyatifiyle Fas-Cezayir sınırına gitmesi, o esnada Fas'ın Fransız yayılmacılığının hırslarıyla Almanya'nın ekonomik çıkarları arasındaki çatışmalar sonucunda uluslararası bir krizin merkezinde olması nedeniyle daha az endişe uyandırmadı. Dönüş yolunda Paris'teki aile üyeleriyle bir araya gelen Oppenheim, Alman Büyükelçisi Prens Radolin'e Mağrip seyahati hakkında bilgi verdiğinde; birçok Fransız yetkili, onun gizli servis adına seyahat ettiğini düşünmeye başladı (Teichmann & Völger, 2001: 44–52).

Oppenheim'in Kahire'deki mevkii, ona her şeyden önce sosyal eğilimlerini yaşama fırsatı sundu. Yeni bağlantılar kurmayı ve insanlarla bir araya gelmeyi ya da onları bir araya getirmeyi severdi. Bu tür sosyal ilişkiler ağının önemini kesinlikle ailesinden görmüştü. Ona göre, siyasi hedeflere ulaşmak için her zaman yakın kişisel ilişkiler kurulmalıydı. Öte yandan hayatın güzel yanlarını arayan ve tadını çıkaran bir uzmandı. Orta yaş yıllarına ait fotoğraflar; kısa boylu, ancak güçlü ve yapılı bir vücuda, parıl parıl parlayan gözleriyle net yüz hatlarına sahip bir adamı gösteriyordu.

Oppenheim'in tanıdıkları ve bağlantı kurduğu ziyaretçilerinin listesi bir hayli kabarıktı. Kraliyet ailelerine mensup kişiler, Fürst (Prens) Liechtenstein, Polonyalı prensesler Radziwill ve Lubomirska, Amerika'dan Mrs. Cornelius Wanderbilt, 1912'de Titanic'in batmasıyla hayatını kaybeden oteller kralı John Jakob Astor, Saksonya Dükü Coburg-Gotha, Schleswig-Holstein ve Bavyera'dan prensler, Kayzer ailesinden Veliht Prens Wilhelm, Karl von Wenningen, ünlü Alman tarihçi roman yazarı Karl May, bankacı Richard von Schnitzler, İngiltere'den gelen Sir Ernest Cassel, Şam'da tanıdığı Lady Digby, çok akıllı ve enteresan bir kişilik: Gertrude Bell gibi ünlü araştırmacılar, bilginler, kraliyet mensupları, tarihçiler, yazarlar, diplomatlar, siyasetçiler, arkeologlar, dağcılar, devletlerin seçkin hizmetkârları hepsi bu listeye dâhildi.

Oppenheim'in karakter özellikleri arasında şüphesiz arkadaş canlısı olması ve sadakati sayılabilir. Hermann Graf von Hatzfeldt ve Goido Graf von Matuschka çocukluk arkadaşlarıydı. Kahire başkonsolosluğunda Arap dili ve edebiyatı uzmanı ve tercüman olan çok değer verdiği Curt Prüfer⁷, 1904'te Kahire'deki Hıdiv kütüphanesi müdürü olan ve Prestijli atamasında kendisini destekleyen Arapça öğretmeni Bernhard Moritz ve yine Berlin'deki bilimsel çalışmalarına birlikte eşlik eden Wernel Caskel sonraki yılların arkadaş grubuydu.

Arkadaşlık çevresi elbette Doğu bilimcilerini/şarkiyatçıları ve buna paralel olarak yerel seçkinleri de kapsıyordu. Türk ve Arap arkadaşları ona minnet ve sadakatle teşekkür ediyorlardı. Yeniden Berlin'de yaşamaya başladığında örneğin Osmanlı Devleti'nin Birinci Dünya Savaşı'ndaki yenilgisinden sonra Cenevre'ye sürgün edilen ve orada Arap milliyetçisi gazete "La Nation Arabe" yi çıkaran arkadaşı Şekip Arslan gibi Doğu'lu gazeteci ve politikacılarla yakın temasını sürdürdü. 1927'de Pan-İslam odaklı seçkin ve eğitimli Müslümanlardan oluşan "Djameh İslamija" adlı kulübe kabulü de Oppenheim'in Doğu'da sahip olduğu yüksek saygınlığı kanıtlıyordu. O aynı zamanda İngiliz çağdaşı Arabistanlı Lawrence'in aksine Doğulu olmak isteyen bir Alman vatanseveri olarak kaldı. Oppenheim'in farklı Doğulu insanlara saygı gösterme tutumunun dışsal bir sembolü, giyimiydi. Yerli halklarla yaptığı toplantılarda fotoğraflarında oryantal giysilerle değil aksine her zaman son derece şık Avrupalı kıyafetlerle görülürdü. Her zaman nereye ait olduğunun farkında olan bir gezgindi. Bu, bir şekilde sınır geçişlerindeki tehlikelerden kaçınması anlamına da geliyordu.

Kahire'deki yıllar muhtemelen Oppenheim'in geniş ilgi alanlarını yoğun bir şekilde yaşadığı yıllardı. Burada yukarıda değinilen kısıtlamalarla o, bir araştırmacı, koleksiyoncu ve aynı zamanda diplomattı. Faaliyetlerinin birleştirici unsuru Doğu'ya olan sevgisidir. Doğu, farklı şekillerde onun koleksiyon alanı hâline gelecekti. O, sanat eserlerini, mobilya, halı, tüm el yazmaları ve gündelik kültürün çeşitli nesnelerini topladı, Bedevi kabilelerinin son derece karmaşık soy ağaçlarını kayıt altına aldı. Seyahatlerinde insanları, manzaraları ve mimariyi yansıtan harika fotoğraf koleksiyonları oluşturdu. Eşi benzeri bulunmayan özel bir kütüphane kurdu. Uzun yıllar süren toplama, biriktirme faaliyetlerinin tatminkâr sonuçları, Kahire'den ayrılırken birçok nakliye sandığını dolduruyordu. Bu hazinelerle Berlin'de kendine özel Doğu dünyasını inşa edecekti (Teichmann & Völger, 2001: 44–52).

6 **Senusi Tarikatı:** Kuzey Afrika'da bir dini kardeşlik (ihvanlık) idi. 1833 yılında kuruldu. Vahabi modeline göre İslam'ın özüne geri dönülmesi fikrini organize ediyor ve örgütleniyordu. 19. yüzyılın ortalarında itibaren ihvanlık Libya, Mısır ve Sahra'nın bazı bölgelerindeki Bedevi kabileleri arasında nüfuz kazandı. Gücünü/iktidarını Bingazi'de kurdu. Senusi Tarikatı 1911-12'den itibaren İtalyan yabancı egemenliğine karşı silahlı karşı koyuşu organize etti (Capellen, 2011: 22).

7 Curt Prüfer hakkında bk. Mckale, 1987.

Diplomasiye Ara Vermesi, Tell Halaf Tutkusu ve Kazı Çalışmaları

Dışarıdan gelen haberler, Kahire'deki keyifli hayatına veda etme kararı almasında etkili oldu. İstanbul Hükümeti, 1909 yılında Tell Halaf için verilen kazı imtiyazını kullanması konusunda uyarıda bulunarak teşvik etti. Çünkü İngiliz ve Amerikalı araştırmacılar da kazı imtiyazı almak için Hükümet'e baskı yapıyorlardı. Tam da bu sıralarda Oppenheim'a, on bir Alman Doğu bilimci tarafından imzalanan ve Tell Halaf'ta kazı yapması gerektiğini içeren bir çağrı pusulası ulaştı. Bu da ona herhangi bir prestij kaybı yaşamadan resmi görevinden ayrılma fırsatı verdi ve tüm enerjisini bu son derece umut verici projeye ayırma imkânı tanıdı. Böylece 1 Kasım 1910'da Dışişleri Bakanlığındaki görevinden ayrıldı. Ancak bu kararı, Doğu yaşamına ve diplomatik kariyerine son bir veda olarak görmek istemedi. Aksine sadece hayatının belirli bir döneminde araştırma gezileri yapmaya öncelik veriyordu. Başkonsolosluktaki görevleri ve yoğun çalışmaları yanında böyle bir keşif gezisinin yapılamayacağı gayet açıktı (Teichmann & Völger, 2001: 52–53).

Oppenheim, Kahire'den ilk önce Berlin'de Roonstrasse 1'de kiraladığı eve gitti ve bundan sonraki bir buçuk yılı kazı hazırlıklarıyla geçirdi. Berlin'de başta Felix Langenegger olmak üzere bazı ünlü arkeologlarla bir araya gelen ve onların deneyimlerinden yararlanmak isteyen Oppenheim, Mart sonlarına doğru aralarında kişisel hizmetçisi eski sadık dostu Tannus Maluf'un da bulunduğu ekibinin geri kalanlarının olduğu Beyrut'a gitti. Her zaman olduğu gibi Türk Hükümeti'nden bir temsilci onlara katıldı. Sonraki yıllarda Komiser Durri Bey'le mükemmel bir anlaşma yapılarak uzlaşmaya varıldı.

Oppenheim, Halep'te 21 tonluk keşif gezisi teçhizatının organizasyonunu tamamladı. Oppenheim, Beyrut'taki Alman Konsolosu Padel'e: *"Her şey yolunda, en iyi en güzel şekilde, düzen ve havasında, inşallah birkaç gün içinde yola çıkacağız."* diye yazıyordu. Bin develik bir kervan bu büyük yükü çölden Tell Halaf'a taşıdı. Geri kalanı da ikinci bir kervanla Tell Halaf'a ulaştı. Oppenheim, açgözlü define arayıcılarının sebep olduğu yıkım ve kayıplardan dehşete düştü. Ancak bu arada beklenen zengin buluntuları bilim dünyasına kazandırma ve güvence altına alma niyetinin daha da güçlendiğini hissetti (Teichmann & Völger, 2001: 55–56).

Bu iddialı araştırma projesi elbette basın için önemli bir konuydu; Kahire, Beyrut, Şam ve Halep'teki çok sayıda gazete kervana yolda eşlik etti ve bu konuda makaleler yazıldı. Bu durum bir kez daha Doğu uzmanı ve dostu Oppenheim'in araştırmacı şöhretini açıklığa kavuşturuyordu. Örneğin Şam'da yayınlanan "El-Mouchtabas / Mücteba" 2 Mayıs 1911'de şunları yazıyordu: "Dostumuz Baron büyük âlimlerden biridir. Doğu ve Doğu bilimine meraklıdır. Rahat, sakin hayatından asilzade yuvasından vazgeçmiş ve bilimsel çalışmalarını mükemmelleştirmek için yıllarını ovalarda, çöllerde geçirmeyi tercih etmişti." Elbette İngiliz ve Fransız basınında, önceki yılların geleneğine uygun olarak keşif gezisinin olası siyasi niyetleri hakkında belli belirsiz ifadeler yer alıyordu.

Yolculuk küçük birliğin 28 Temmuz 1911'de belirlenen hedefine ulaşmasına kadar beş hafta sürdü. Başlangıçta orada karşılaştıkları durum, iyi bir izlenim uyandırmaya pek elverişli değildi. Bir önceki yıl kış, olağanüstü derecede zorluydu ve çok sert geçmişti. Her yerde donmuş hayvan kadvraları vardı ve havayı kirletiyorlardı. Ekibin ikinci mimarı Löffler hemen hastalandı ve birkaç hafta sonra Beyrut'ta öldü. Bizzat Oppenheim da şiddetli bir ateşten mustarıptı ve haftalarca yaşamla ölüm arasında gidip geldi. Ekiptekiler başkentten çok uzaklarda Hükümet'in kazı izni ve tavsiye mektubunun pek işe yaramadığını anladıklarında şoke oldular. Yağmacı Çerkezler, kaymakam yani ilçe yöneticisiyle iş birliği yapıyorlar ve zengin Almanların varlığından maddi kazançlar elde etmeye çalışıyorlardı. Oppenheim, inatla ve kararlı bir şekilde yasal haklarının uygulanmasının peşine düştü. Nihayet entrikacı kaymakam İstanbul'daki Alman Büyükelçiliğinin resmi protestosundan sonra görevinden alındı. Aynı zamanda kazı işçilerinin işe alınmasında beklenilenden daha büyük zorluklar çıktı. Ermeni ve Çerkezlerle yapılan başarısız girişimlerden sonra Oppenheim, kazı işini Bedevilere yaptırmayı başardı. Sonraki dönemde 500 kadar yerel işçi kazıda faaliyet gösterdi.

5 Ağustos 1911'de vakit nihayet gelmişti, kazı artık başlayabilirdi ve önce 1899'da ortaya çıkardığı, orada yani toprağın yüzeyinde keşfettiği objeleri belirledi. Ancak bu objelerin, taş resim ve heykellerin büyük bir bölümünün Çerkezler tarafından tahrip edildiğini büyük bir üzüntüyle gözlemledi. Sadece "Tahta Çıkan Tanrıça" figürü sağlam kalabilmişti. Ancak bundan sonra asıl kazı çalışmaları başladı. Toprak yüzeyinin sadece biraz altında bulunan giriş salonunun sağında ve solundaki sfenklere, teknik terimle orthostat denilen sanatsal kabartmalı taş levhalara ulaşıldı. Kazı ekibi binanın arka tarafında her biri ayrı ayrı tasarlanmış 187 orthostatı gün yüzüne çıkardı. Bu devasa taş blokların üzerinde fantastik şekillerde krallar, tanrılar, efsanevi yaratıklar, kült resimler, hayvan motifleri, savaş ve av sahneleri, gemiler ve balıkçılar, deve sürücüler ve aslan, eşek, kedi ve ayıların müzik icra ettiklerinin resmedildiği iki hayvan şapeli bulunuyordu. Oppenheim'a göre, bunlar çok yönlülükleri ve özellikleri açısından kesinlikle benzersiz sanatsal eserleriydi. Görkemli yapı kalıntılarının yanı sıra bakır, gümüş, altın ve fildişinden yapılmış kullanım araçları ve kült nesnelere de rastlandı. Bronz bir arabanın yanı sıra çok güzel, rengârenk boyanmış birçok kil nesne ortaya çıkarıldı. Söz konusu zarif ve sanatsal seramikler daha sonra M.Ö 6. bin yılına tarihlendirildi ve bu nedenle bugüne kadar bilinen en eski renkli seramikler olarak kayıt altına alındı. Oppenheim'in keşfettiği bu yer, nihayetinde tüm tarih öncesi döneme adını verdi: Halaf zamanı (Teichmann & Völger, 2001: 56–59). Aslında Tell Halaf; Babil, Asur ve Ninova'yla birlikte 20. yüzyıl başlarında Yakındoğu'daki en önemli kazılardan biriydi. Yirmili yılların sonunda Asurolog ve oryantalist Brono Meissner (1868/1947), böylesine kapsamlı bir kazının daha önce özel bir kişinin öncülüğünde, örnek bir şekilde yapılmadığına hükmediyordu. Gerçekten de Oppenheim, buluntularının bilimsel olarak incelenmesini kolaylaştıran zamanın en modern kazı tekniklerini ve belgeleme yöntemlerini kullandı. Çalışmalarının harika sonuçları; Arami kültürü hakkındaki bilgileri derinleştirdiği gibi kadim Doğu'nun henüz çok genç (yeni) olan bilimini büyük ölçüde geliştirdi. Daha sonraki yayımlar aracılığıyla kazının ilerleyişi ve sonuçları hakkında daha iyi bilgi sahibi olundu. Özellikle Oppenheim'in Kayzer II. Wilhelm'e gönderdiği raporlar ve ailesine yazdığı mektuplar doğrudan doğruya olay yerinde yaşananların en gerçek kanıtlarıydı. Oppenheim raporları, açık seçik anlatımı ve teknik içeriği aktarma yeteneğini gösteriyordu. Belli ki imparator bundan çok etkilendi. Çünkü gönderilen raporlara derkenar olarak el yazısıyla "bravo" yorumunda bulunuyordu. Oppenheim'in amacı ileride gün ışığına çıkarılan buluntuların ülkede sergilenebilmesi için imparatorun sürekli olarak Tell Halaf ile ilgilenmesini sağlamaktı. Ayrıca bu arada Alman ve yabancı basın bu son derece başarılı arkeolojik kazıyı haber yapmışlardı. Bu da Oppenheim'i uzman çevrelerin dışın da bile tanınmış bir kişilik hâline getirdi (Teichmann & Völger, 2001: 59–65).

Oppenheim'in eşyaları arasında yalnızca arkeolojik donanım değil aynı zamanda Berlin'deki meteoroloji enstitüsü, zooloji ve botanik müzesi ve fonogram arşivi gibi birkaç kurumdan bilimsel alet edevat da vardı. Bu da Oppenheim'in kendisini sadece bir arkeolog olarak değil aynı zamanda bir araştırmacı olarak gördüğünün göstergesiydi. Politik, ekonomik ve modern teknik konularındaki ilgisinin yanı sıra Osmanlı topraklarındaki demiryolu inşası ve özellikle de daha Birinci Dünya Savaşı'nın başlangıcında Türkiye, Afganistan ve İran'da radyo istasyonlarının kurulması planlarına da ilgi duyuyordu.

Tell Halaf'taki yıllar, Oppenheim için en mutlu ve doyurucu bir dönemdi. 1913'te kazı çalışmalarına, keşfedilen bol miktardaki malzemenin bir dereceye kadar tasnif edilmesi için ara vermek gerektiğine karar verdi. Bunu daha sonra 1914'te bu defa bir yıllık kazı kampanyası izleyecekti. Kazı yerinden ayrılmadan önce büyük taş heykelleri keşif evine getirtti ve ardından Bağdat demiryolu mühendislerine teslim etti. Elbette kazı çalışmalarının başlamasından önce verilen garantiler üzerine bu harika buluntuların bir kısmını Almanya'ya götürmeyi planladı. Ancak bu sırada Osmanlı Devleti'nde Devlet Müzeleri Genel Müdürü olan ve bu tür eski eserlerin yurtdışına çıkışını yasaklayan eski kanuna inatla atıfta bulunan Halil Bey evsafında rakipler ortaya çıktı. Oppenheim, eski eserlerin yurtdışına çıkarılması izni için inatla mücadele etti. İstanbul'daki büyükelçiliğe ve Dışişleri Bakanlığına saygın Almanlar aracılığıyla nüfuz etmeye çalıştı ve ayrıca cömert mali tekliflerde bulundu. Ancak Halil Bey, bu konudaki katıllığını sürdürdü. Hayal kırıklığı içindeki Oppenheim, Osmanlı Devleti'nden küçük bir hediye karşılığında buluntuların sadece az bir kısmını -en az 43 sandık- Almanya'ya götürebildi.

Birinci Dünya Savaşı Yılları ve Sonrası

Tekrar Berlin'e dönen Oppenheim, 1913 sonlarına doğru Kurfürstendamm Knesebeck Caddesi köşesinde 203'üncü evi kiraladı. Bu ev, on yıldan fazla zamandır topladığı muhteşem Doğu buluntuların mekânı oldu. Daha sonra Savigny Platz 6'da kiraladığı iki katlı ev, Tell Halaf objelerinin bulunduğu kütüphanesi ve bürosu oldu. Ağustos 1914'te Birinci Dünya Savaşı'nın başlangıcında 54 yaşında olan vatanperver Oppenheim, aktif askerlik hizmeti için çok yaşlıydı. Ancak Doğu hakkındaki engin bilgisiyse ülkesine hizmet edebileceğinden emindi ve bu nedenle Dışişleri Bakanlığına yeni bir görev teklifinde bulundu.

1914 sonbaharında "İslam dünyasının düşmanlarımıza karşı ayaklandırılmasına" ilişkin gizli bir muhtırayı bakanlığa sundu. Söz konusu rapor Müslümanlar için "kutsal savaş" başlatma olasılığını amaçlayan bir savaş propagandasıydı. Genel olarak tüm inanmayanlara karşı değil, zalim sömürgecilere, savaştaki rakiplerine, İngiltere ve Fransa'ya karşı açık bir cihad çağrısıydı. Oppenheim, bu büyük projede paranın büyük bir rol oynamaması gerektiği düşüncesindeydi. O, ülkelere göre esas olarak Panislamizm'e dayalı bir isyan kavramının şansını deniyor, özellikle de Mısır'ı ve aynı zamanda Hindistan'ı bu işe yatkın ülkeler olarak değerlendiriyordu (Oppenheim, 1914; Teichmann & Völger, 2001: 125-126).

Söz konusu muhtırayla harekete geçen Dışişleri Bakanlığı, Oppenheim'i bakanlığa bağlı ve başlangıçta yönetimini bizzat kendisinin devraldığı bir "Doğu İstihbarat Merkezi NfO/Nachrichtenstelle für den Orient" i kurmakla görevlendirdi⁸. Haber merkezinin görevi, İslam ülkeleri için propaganda malzemesi-çağrılar, el ilanları, broşürler, kitaplar-üretmekti. 15 Alman, 20 yabancı, ayrıca bir dizi serbest çalışan, metinleri dokuz Avrupa, on bir Asya ve Afrika dillerine çeviriyorlardı. NfO ayrıca *Neuer Orient* adıyla aylık bir bülten ve Almanya'da bulunan Müslüman savaş esirleri için⁹ *El-Cihad* adlı bir savaş esirleri gazetesi¹⁰ yayınladı. Haber merkezi için birçok Doğulunun sürgün hayatı yaşadığı İsviçre'de bir yardımcı kurum oluşturuldu. 1915'ten itibaren NfO'nun başkanlığını, Oppenheim'in halefi Emil Schabinger von Schowingen yaptı. NfO'nun ciddi bir para eksikliği vardı, aylık sadece 5000 marklık bir bütçesi bulunuyordu ve bu da hiçbir zaman yeterli olmuyordu. Schabinger, Alman İmparatorluğunun gereksiz birtakım şeylere savaş propagandasından daha fazla para harcadığını acı bir şekilde kaydediyordu. Aslında bu sıralarda Dışişleri Bakanlığının aktif bir Doğu politikasına olan ilgisi oldukça azalmıştı. Çünkü bu aralar asıl ilgi, Batı cephesindeki savaşa yönelikti.

Oppenheim'in 1914 tarihli muhtırası İslam halklarının Batı sömürgesinden kurtulmayı tasavvur ettiği geniş çaplı bir stratejinin ilk kapsamlı sunumuydu. Ancak bu hedefin operasyonel olarak uygulanması Alman ajanı Wilhelm Wassmuss'un¹¹ 1915'te İran'da yaptığı kışkırtma girişimleri gibi yaklaşımların ötesine geçmedi. NfO'nun Alman doğu siyasetinin anlayışı ve örgütlenmesi üzerinde sadece Birinci Dünya Savaşı'nın erken evrelerinde önemli bir etkisi oldu. Sömürgeci güçlere karşı Arap bağımsızlık eylemlerini harekete geçirme hedefi ise hiçbir zaman gerçekleşmedi.

Nisan 1915'te Büyükelçi Wangenheim'in isteği üzerine Oppenheim, buradaki istikrarsızlaştırma kampanyasına bir düzen vermek için İstanbul'daki Alman Büyükelçiliği'nde görevlendirildi. Sonuçta konu, Haber Alma Odalarının/Merkezlerinin organizasyonuydu. Bunlar NfO tarafından üretilen propaganda malzemelerinin sergilendiği, şehir içinde elverişli konumda bulunan merkezlerdi. Bazı ziyaretçiler okuma yazma bilmediklerinden Oppenheim, fotoğraf sergisine büyük önem verdi. Siyasi içerikler kronik benzeri bir biçimde hazırlandı. Daha sonra film kullanma olasılığını da denedi. 1917'den itibaren bu çeşitliliğe Alman ekonomisi hakkındaki bilgiler de eklendi. Bizzat Oppenheim'in verdiği günlük ziyaretçi sayısının 10.000-20.000 arasında olduğu bu haber merkezleri oldukça popüler görünse de büyük beklentileri karşılamadı. Muhtırasındaki propaganda faaliyetleri kavramsal olarak kaldı ve sonuçta somut sonuçlar elde edilemedi (Capellen, 2011: 62-64; Kon, 2013: 86-90; Nagel, 2019: 345; Teichmann & Völger, 2001: 125-132).

1915 kışının sonlarında Kahire günlerinden muhatabı Mısır Hıdivi Abbas Hilmi ile bir araya geldi. Bu karşılaşma, savaş ortasındaki bu buluşma elbette politiktir. Çünkü Hıdiv, muhtemelen Oppenheim'a Mısır'daki gelişmeler, özellikle İngilizlere yönelik ruh hâli ve Alman savaş propagandasının etkisi hakkında bilgi vermek için gelmişti. Bu toplantının içeriği ve Dışişleri Bakanlığı tarafından hassas bir şekilde değerlendirilip değerlendirilmediği hakkında maalesef hiçbir kanıt bulunmamaktadır. Ancak yine de konunun Dışişleri Bakanlığı tarafından bir şekilde değerlendirildiği muhtemeldir.

8 Berlin'deki Doğu Haber Merkezi (NfO) hakkında geniş bilgi için bk. Glasenapp, 1964; Schabinger, 1967; Heine, 2006: 8- 13; Capellen, 2011: 17-76; Krug, 2020.

9 Almanya'daki savaş esirleri kampları ve Almanya'nın savaş esirleri politikası hakkında bk. Höpp, 1997.

10 El-Cihad gazetesi hakkında bk. Heine, 1980: 197-199; Höpp, 1994: 9-13; Oberhaus, 2002: 65-66; Kılıç, 2003: 23-31.

11 Wilhelm Wassmuss hakkında bk. Gröttrup & Wassmuss, 1913.

Oppenheim, Doğu'da yaptığı uzun yolculuklardan sonra, 1918 baharında başkente, Berlin'e geri döndü. Ona artık Almanya'da da hizmetiçi olan Tannus Maluf eşlik ediyordu.

Politikanın yanı sıra Tell Halaf buluntularının sergilenmesiyle de ilgilendi. Savaş sona ermeden önce Berlin Müzeler Adası'ndaki (Museuminsel¹²) Kraliyet Müzelerini temsilen Genel Müdür Wilhelm Bode ile hem o anda elde bulunan hem de gelecekteki objeleri içeren tüm Tell Halaf buluntuları için bir bağış anlaşması imzalandı. Fakat ne yazık ki bu anlaşma gerçekleşmedi. Bir kere daha karşısına birtakım engeller çıktı. 1918 devrimiyle birlikte Kraliyet Müzeleri, kaybedilen savaştan sonra kaynak sıkıntısı çeken devletin himayesine geçti. Kasım 1918'de İmparator'un tahtan çekildiği ve cumhuriyetin ilan edildiği o dramatik günlerde Oppenheim, Berlin'de bulunuyordu. Onun hangi duygularla dolu olduğunu bilemiyoruz. Anılarında sadece şunlara yer veriyordu: “Çöküşten sonra gruplar hâlinde Berlin'de bulunan Türkler ve özellikle Şekip Arslan'ın da içlerinde bulunduğu Araplar Kurfürstendam'da yanımdaydılar.” Bu arkadaşlar nerdeyse ciddi bir şekilde hasta olan veya ölmek üzere bulunan birine âdeta yardım etmeye gelmiş gibi görünüyordular (Capellen, 2011: 22–24; Göl, 2020: 75–85; Teichmann & Völger, 2001:66–74).

Birinci Dünya Savaşı, siyaset, ekonomi ve toplumdaki eski düzen sistemlerini silip süpüren 20. yüzyılın belki de en önemli kırılma noktalarından biriydi. Oppenheim, savaş ve sonuçlarından olumsuz manada oldukça fazla etkilendi. Savaş olmasaydı 1914'te Tell Halaf'taki kazılarına devam edebilirdi ve bir süre sonunda belki de Dışişleri Bakanlığındaki görevine geri dönebilirdi. Oppenheim'in hayatındaki kırılmalar zamanla elbette daha da derinleşti. 1918'deki yenilgi ve ardından II. Wilhelm'in tahtan çekilmesiyle birlikte onun için artık kendisini derinden özdeşleştirdiği monarşi dünyası dağılmıştı. Şu andan itibaren siyasi değişiklikleri pek kavrayamayan muhafazakâr bir monarşist gibi görünecekti. 1932'de Hollanda'da sürgünde ziyaret ettiği II. Wilhelm'e hiç sorgulamadan aşırı bir hayranlık duydu. Cumhuriyet –O, küçümseyici bir şekilde buna sistem zamanı diyordu- onu kabullenmiyordu ve bu nedenle, anılarında da belirttiği gibi 1924'te İstanbul'a büyükelçi olma teklifini geri çevirdi.

Savaşın sona ermesiyle birlikte Oppenheim, hangi hedeflere yönelmesi ve yoğunlaşması gerektiği gerçeğiyle karşı karşıya kaldı. Devlet hizmetine geri dönüşü kategorik olarak reddedilmişti ve siyasi durum nedeniyle Doğu'ya araştırma gezileri yapması da mümkün değildi, çünkü eski Osmanlı topraklarının büyük bir kısmı artık İngiliz veya Fransız manda bölgeleriydi. Bununla birlikte yeni kariyeri mantıksal olarak geçmişinin izlerinden ortaya çıktı. Kendini Doğu araştırmalarına adanmış bir âlim oldu. Her şeyden önce Tell Halaf'taki kazılarının tamamlanmasına çalıştı ve Bedeviler hakkında araştırmalar yaptı. Bilimsel bir kuruma girmesini sağlayacak uygun akademik eğitime sahip olmadığı için 1922 yılında “Doğu Araştırmaları Enstitüsü”nü kurdu. Bu kurum, alanında Almanya'daki ilk ve tek özel araştırma enstitüsüydü. Yıllık 25 bin marklık bir bütçeyle eski ve yeni Doğu bölümlerinin her birinde daimî çalışanlar istihdam etti. Bunlar: Dr. Werner Caskel ve Dr. Adam Falkenstein idi. Ayrıca parasızlık yüzünden sadece projeye bağlı olarak serbest çalışan yüksek nitelikli bilim adamları, arkeologlar, tarih öncesi çağları araştıran tarihçiler, eski oryantalist ve Arabistler de vardı. Oppenheim'in 70. doğum günü ve Tell Halaf-Müzesi'nin açılışında yaptığı konuşmasında Werner Caskel, Doğu Araştırmaları Enstitüsü'nün atmosferini ve Oppenheim'in performansını net bir şekilde ifade ediyordu.

Doğu Araştırmaları Enstitüsü, Berlin Savigny Platz 6'da bulunuyordu ve burada Oppenheim'in değeri bir milyon altın mark olan 40 bin ciltlik kütüphanesi vardı. 1922 gibi erken bir tarihte, ölümünden sonra bile araştırma faaliyetlerinin bir vakıf aracılığıyla güvence altına almayı düşünüyordu. Ancak Max von Oppenheim Vakfı, yasal olarak 1929'da kurulabilirdi.

Mali imkânsızlıklarına rağmen Oppenheim, kendine özgü ısrarcı enerjisiyle Tell Halaf'ı tekrar kazma düşüncesinden asla vazgeçmedi. Almanya'nın 1926'da Milletler Cemiyeti'ne katılmasıyla siyasi koşullar yerine getirilmiş ve aynı zamanda Suriye'deki Fransız Manda Yönetimi de iş birliği yapmaya hazır olduğunu belirtmişti. 13 yıllık zorunlu bir aradan sonra durumu netleştirmek için bir ön yolculuğa çıktı. Gururlu “ıssız-çöl şatosunu” tahrip edilmiş bir vaziyette buldu. Ancak keşif evindeki büyük taş heykeller önemli ölçüde bozulmadan kalabilmişti. Asıl amacı buluntuların Almanya'ya nakli için uygun bir yol bulmaktı. Önceki rakibi Halil Bey'in aksine Fransız Manda Yönetimi'nde anlayışlı bir ortak buldu ve o da kendisine Habur nehrinin tüm kaynak alanı ve Djebelet el Beda/ Cebel el Beda dağı silsilesi için kazı imtiyazı verdi. Tell Halaf'ın kare taş blokları ve heykelleri, Bağdat demiryolunun bir istasyonu olan komşu Rasülayn kasabasında 13 tren vagonuna yüklendi. Buluntular, Halep'te eski eserler yasaasının öngördüğü şekilde bölündü. Küçük kısmı bugünkü ulusal müzenin öncüsü olan ve Oppenheim tarafından Halep'te kurulan küçük bir özel müzede kaldı. Büyük kısmı kamyonlarla İskenderiye'ye taşındı ve oradan gemiyle Avrupa'ya sevk edildi.

Kısa bir süre sonra Mart 1929'da Oppenheim, Tell Halaf ve Cebel el Beda'da altı aylık yeni bir kazı için geri döndü. Belli ki daha uzun bir kampanya için yeterli para yoktu. Deneyimli Felix Langenegger yine oradaydı ve şimdi ilk kez daha derinlemesine kazılar yapıyordu (Teichmann & Völger, 2001: 75–82).

Tell Halaf'tan büyük taş blok ve heykellerin Berlin'e getirilmesiyle birlikte bunların nerede muhafaza edileceği akut bir sorun hâline dönüştü. Buluntuların Bergama Müzesi'nin bir kanadı olan Yakındoğu Müzesi'nde sergilenmesi için 1918'de yapılan sözleşme, birtakım nedenlerden dolayı başarısız oldu. Oppenheim, Tell Halaf buluntularını kredilerle finanse ettiği kendi müzesinde sergilemeye karar verdi. Berlin Charlottenburg Teknik Üniversitesi Franklin Strasse 6'daki tesislerinde yönetim binası ve makine salonuyla birlikte kullanılmayan Freund Makine Fabrikası'nı ücretsiz olarak kullanıma sundu. Oppenheim müzesini orada inşa etmeye başladı. Oryantal koleksiyonundan halı ve mobilyalarla döşenen yönetim binası, kütüphanenin bir bölümünü, çeşitli küçük buluntuları ve zengin seramik koleksiyonunu barındırıyordu. Oppenheim'in 70. Doğum yılında Temmuz 1930'da açılış töreni, keşif gezisine katılanların ve çok sayıdaki bilim insanının

12 “Müzeler Adası (Almanca: Museuminsel), Almanya'nın başkenti Berlin'in tarihi şehir merkezinden (Stadtmitte) geçen Spree Nehri'nin üzerinde bulunan küçük bir adanın kuzey kısmında bulunan tamı tamına 1 km2'lik alana sahip müzeler kompleksidir. 1990'da iki Almanya'nın birleşmesiyle 1945'ten bu yana doğu ve batıya bölünmüş olan koleksiyonun yeniden bir araya getirilme imkânı belirdi. Müzeler Adası 1999'dan beri Unesco Dünya Mirası Listesi'nde bulunmaktadır. Adını kuzeyinde bulunan uluslararası çapta tanınan 5 müzeden alan kompleksin müzeleri şunlardır: Altes Museum (Eski Müze), Neues Museum (Yeni Müze), Alte Nationalgalerie: (Eski Ulusal Galeri) Bode-Museum: (Bode Müzesi), Pergamonmuseum: (Bergama Müzesi).” (tr.wikipedia.org/wiki/müzeler_adası).

huzurunda gerçekleşti. Müze, her hafta içi saat 10,00'dan 15,00'e ve pazar günü 10,00'dan 14,00'e kadar açık kalacak girişler de ücretsiz olacaktır.

1931'de Oppenheim, borçlarından kurtulmak için ABD'ye seyahat planını nihayet gerçekleştirdi. Tell Halaf kazısını, ülkenin en önemli akademik çevrelerinde, Yale, Columbia, Princeton ve Harvard üniversitelerinde, Chicago, Boston'daki Güzel Sanatlar ve New York'taki Metropolitan müzelerinde verdiği donanımlı konferanslar aracılığıyla ustaca tanıttı. Birkaç müze ilgi gösterdiğinden bazı objeleri ABD'ye getirtti. Ancak objelerin satılması için uygun zaman geçmişti, çünkü Amerika gittikçe daha büyük ve derin bir çöküşe sürükleniyordu. Oppenheim, hiçbir şey elde edemeden eve dönmek zorunda kaldı, ancak numuneleri New York'taki bir depoda bıraktı, çünkü ABD'de hızlı bir ekonomik toparlanma üzerine spekülasyonlar yapılıyordu.

30 Ocak 1933'te Adolf Hitler başbakan oldu. Yeni rejim zaferini "Brandenburger Tor/Brandenburg Kapısı" 'da meşale alayı ve sevinç gösterileriyle kutlarken Oppenheim, iki misafiri New York'tan Cornelius Vanderbilt Jr ve yeğeni Harold von Oppenheim ile oradan çok uzakta olamayan bir dans salonunda oturuyordu. Bazı yarı sarhoş adamlar yalpalayarak yanlarına geldi ve "Yahudiler dışarı" diye bağırdı. Mekân sahibiyile garson, salonda hiçbir Yahudi bulunmadığına dair güvence verdi. Bir süre sonra geri dönmeleri üzerine bu defa misafirlerden biri çok sert bir tavır gösterdi. Nerdeyse bir arbeye yaşanacaktı. Anlaşılan kısa bir süre sonra düzenlenen ırkçı yasalara göre Oppenheim, artık tüm yaşamında yarı Yahudi olarak kabul edilecekti. Sonraki yıllarında hayatına iki tema hâkim oldu. Bunlar: araştırmalarının mali güvenliği için vereceği uğraşıyla antisemitizmi devlet doktrini hâline getiren ve böylece onu ırksal bir düşman olarak ilan eden totaliter bir devlette mücadele etmekte.

ABD planlarının başarısızlığından sonra, Oppenheim'in yeni krediler almaktan başka seçeneği yoktu. Geriye kalan tek güvencesi Tell Halaf bulgularını güvence olarak sunmaktı. 1943'te oluşturulan bir listede; çoğunluğu o sırada Berlin'deki müzelerde bulunan 40 obje taahhüt edildiği gibi güvence olarak verildi. Sonraki günlerde bankalarla büyük sorunlar yaşadı. Özellikle aldığı kredileri ödemekte zorlanan Oppenheim, bu zorlu süreçten aile üyelerinin ve dostlarının araya girmesiyle kurtulabildi.

Öte yandan Oppenheim'in bilimsel niteliklerine yönelik saldırılar da vardı. Tell Halaf projesinin bilimsel işleyişinde yetersiz kazı teknikleri kullanmak ve yanlış değerlendirmeler yapmakla suçlandı. Ancak sonraları Tell Halaf kazısının sonuçları büyük ilgi gördü; Alman Müzeleri Yakınoğu Departmanı elbette buna büyük önem vermeli, Tell Halaf koleksiyonu en iyi şekilde muhafaza edilmeli ve sergilenmeliydi. Ancak bu yaklaşımlar da sözde kaldı ve böylece Tell Halaf bulgularının kalıcı olarak muhafaza edilmesi sorunu Oppenheim'in yaşamının sonuna kadar çözümsüz kaldı.

Oppenheim'in yaşamının son on yılının ikinci baskın teması, Nasyonal Sosyalist rejim altında hayatta kalma uğraşısıyla ilgiliydi. Kasım 1935 tarihli imparatorluk yasasına ilişkin ilk kararname onu yarı Yahudi veya melez olarak damgaladı. NS rejimi, karma ırk politikasında hiçbir zaman tek tip bir çizgi bulamadığı için melez insanlar, hoşgörü ve zulüm arasındaki gri bir alanda yaşadılar. Oppenheim, bunu derhal hissetti, ancak ilk başta NS kuruluşlarından değil, çok yakından bağlantılı olduğu şirketlerden; sendika kulübü ve öğrenci birlikleri Palatia, aryan ırktan olmayanları safılarından çıkarmaya hazırlanıyorlardı. Çok sayıdaki arkadaşını harekete geçirdi ve böylece dışlanmayı engelledi. Ancak bu durum ve sergilenen tutum, onu çok derinden etkiledi.

Nazi rejimi yıllarında vakfın ve müzenin korunması ve Tell Halaf ile Bedeviler hakkında yapmakta olduğu çalışmaların yayınlanabilmesi, ilerlemiş yaşına rağmen onun için kuşkusuz büyük önem taşıyordu. Bu durumda Oppenheim, Dışişleri Bakanlığıyla hâlâ iyi olan bağlantılarını kullanmaya karar verdi. Mart 1936'da yayın planlarına destek için eski bir muhafazakâr diplomat olan Dışişleri Bakanı Konstantin Freiherr von Neurath (1873-1956)'a başvuruda bulundu.

Aldığı destek ve yardım sayesinde 1937'de Bedevilerin ilk cildi, 1943'te de ikincisi yayınlandı. Her iki yayında da Oppenheim'in çalışma arkadaşları Erich Bräunlich ve Werner Caskel'in imzaları vardı. Aynı yıl Berlin "de Gruyter" yayınevinde büyük Tell Halaf çalışmasının ilk cildinin yayınlanmasını kutladı.

Oppenheim, hayatının eserlerini güvence altına almak için sadece eski bağlantılarından yararlanmadı, aksine aynı zamanda mevcut koşullara da uyum sağladı. 15 Temmuz 1936'da genişletilen Tell Halaf Müzesi'nin ikinci defa açılış vesilesiyle yaptığı konuşması da aynı doğrultuydu. Konuşmasının merkezinde çabaları, bulguları ve her şeyden önce Tell Halaf'a komşu Tell Fecheria kazısında elde edilen bulguları "Aryan" kültürüne bağlama çabası vardı. Açılıştaki bilim adamlarının yanı sıra arkadaşları ve tanıdıkları dışında başta Dışişleri Bakanı Neurath olmak üzere çok sayıda diplomat bulunuyordu. Ancak bu strateji, aynı zamanda ona karşı da kullanıldı. Bunlardan biri de Ateşli bir nasyonal sosyalist olan Devlet Müzeleri Genel Direktörü Profesör Otto Kümmel idi. Ekonomi, Eğitim ve Halk Eğitimi Bakanı'na 1937'de yazdığı mektubunda, Oppenheim'in iddialarını delilleriyle çürütmeye çalışıyordu (Teichmann & Völger, 2001: 82-89).

Oppenheim, Almanya'daki Yahudi düşmanlığına, antisemitizm politika ve propagandalara rağmen vakfı ve müzeyi korumayı başardı. Hatta Genel Müdür Kümmel'in finansmanına karşı çıkmasına rağmen Herrmann Göring'in tahsis ettiği 30 bin mark ile 1939'da Suriye gezisi de gerçekleşti. Nerdeyse 80 yaşındaki Oppenheim, Mart 1939'da Şark Ekspresiyle yine Felix Langenegger eşliğinde dört aylığına planlanan altı kazı kampanyasından ilkinin gerçekleştirmek için Suriye'ye gitti. Ancak Beyrut'ta Fransız Manda Yönetimi'nin daha fazla seyahat etmeyi kesinlikle yasakladığı haberini aldı. Amipli dizanteriden mustarip olmasına rağmen vetoyu görmezden geldi ve bir askeri heyetin kendisini trende beklediği Resülayn'a gitti. Bir dönüş treniyle eve gitmeden önce Milli-Bedevilerin baş şeyhinin yanında üç gün ev hapsinde kaldı. Bu durum, İkinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesinden kısa bir süre önce Nasyonal Sosyalist Almanya'ya yönelik düşmanca ruh hâli ve Oppenheim'in tehlikeli bir muhbir olarak ün kazanması nedeniyle tekrar girmeyi çok isteyeceği Tell Halaf'tan uzak durması gerektiğini gösteriyordu.

Öte yandan burada cevaplanması gereken soru; Oppenheim'in bizzat kendisini ve çalışmalarını ayrımcılık ve zulümden nasıl bu kadar başarılı bir şekilde koruyabildiğidir. Anılarında birkaç nedenden söz etmekteydi. Bunlar: bilimsel araştırmalarının uluslararası tanınırlığı ve

ünü; aynı zamanda Naziler tarafından da saygı duyulan bilim adamlarıyla iyi ilişkileri; özellikle yabancı ülkelere yönelik olarak Doğu Araştırma Enstitüsü'nün özerkliğini korumak isteyen İmparatorluk Eğitim Bakanlığının desteği; Doğulu ileri gelenlerin ziyaretleri sırasında kendisine danışıldığından Propaganda Bakanlığı için taşıdığı vazgeçilemez önemi; varlıklarını ve tüm servetini Alman bilim ve kültürünün çıkarları için kullanması; Tell Halaf kazılarındaki önemli rolü; yabancı devlet adamlarıyla iyi ilişkileri; nihayet askeri ve politik açıdan Doğu hakkındaki engin ve derin bilgisiydi. Gerçekten de Doğu'nun önde gelenleri Berlin'e resmi ziyarette bulduklarında Dışişleri Bakanlığının Protokol Departmanı tarafından çağrılırdı. Ve dahası: Şark Dairesi Başkanı Werner Otto von Hentig 1940'da Suriye gezisini organize ederken ona, Suriyeli nüfuzlu politikacı ve aşiret reislerine verilmek üzere tavsiye mektupları sundu; ayrıca ertesi yıl yayımlacı Alman Doğu Politikası için Suriye'nin kilit konumunda olduğunu gösteren bir muhtıra kaleme aldı¹³.

Hastalığı ve Ölümü

Oppenheim'in hayatının son on yılı, sağlığının iyiden iyiye bozulduğu günlerdi. Birikmiş ciddi hastalıklar, Şubat 1936'da kritik bir kalp krizi sonrasında onu ölümün eşiğine getirdi. Orada hazır bulunanlar, sözde onun "son sözlerini" almak için acele ediyorlardı. Beklendiği gibi her şey hayatının eserinin geleceği etrafında dönüyordu. 1940'da Berlin'e yapılan hava saldırılarını büyük bir endişeyle takip etti, ancak koleksiyonlarını güvenli bir yere taşımaya başaramadı. 23-24 Ağustos gecesi bir hava saldırısında Savigny Platz'daki evinin önüne bir bomba düştü ve ev büyük bir zarar gördü. Ertesi sabah hasar yerini inceleyen Oppenheim, hatıralarında bunun çalışma hayatının büyük bir bölümünü mahvettiğini yazıyordu.

Devlet Müzeleri İslam Departmanından Kurt Erdmann ve Werner Caskel kurtarabilecekleri ne varsa kurtarmaya çalıştılar. Buluntuları güvenli bir yere taşıma girişimleri, sonuçsuz kaldı ve müze, Kasım 1943'teki bir hava saldırısında ağır hasar gördü. Çok küçük parçalara ayrılan Tell Halaf'ın taş heykelleri nihayet bombalara dayanıklı Bergama Müzesi'nde emniyet altına alındı.

Bir müddet Dresden'de kaldı. 13-14 Şubat 1945 gecesi -Bedevilerin beşinci cildinin el yazmasının ve diğer kişisel hatıralarının kaybolduğu- savaşın en yıkıcı hava saldırısına tanık oldu. Hizmetçisinin bir yaz gecesi Oppenheim'i yanan şehirden el arabasıyla çıkardığı söylenir. Uzun ve meşakkatli bir yolculuktan sonra nihayet Mart 1945'te sersefil bir hâlde kız kardeşi Wanda von Pocci'ye sığındı. Ancak bu arada tıbbi bakıma ihtiyacı olduğundan 1946 baharında bir kasabaya taşınmaya karar verdi. Aşağı Bavyera'daki Landshut kasabasına yerleşti. Yeğeni Friedrich Carl von Oppenheim'in buraya çok yakın bir şatosu vardı. O ve eşi Bayan Ruth, hayatının son aylarındaki bu yaşlı adamla yakından ilgilendiler. Burada da kendini acındırma ya da yaşamın zorluklarına teslim olma belirtisi göstermedi. Daha çok anılarını dikte etmeye hevesliydi. Şaşırtıcı bir güç ve enerjiyle, Bavyera'dan büyük kısmı harap olmuş kütüphanesini yeniden tamamlamaya çalıştı. Koleksiyonlarını güvence altına aldı ve büyük Tell Halaf yayınının üçüncü cildi üzerinde çalışmalar yaptı. Berlin ile posta bağlantısı kurulur kurulmaz Werner Caskel ve diğer sadık arkadaşlarından koleksiyonunun diğer kalıntılarının Berlin'deki özel evinde koruma altına alındığını büyük bir memnuniyetle öğrendi. İş, Oppenheim için yaşam heyecanıydı, bu yüzden kendisine para ve gerekli kaynakları sağlayan Friedrich Carl ve eşi Ruth'a minnettardı: "Sizsiz yaşayamaz, çalışamazdım ve bunu sürdüremezsem; artık daha fazla yaşamaya devam etmek istemezdim." 6 Kasım'a kadar günde sekiz saatini yazı masası başında geçirdi, çoğunlukla anılarını dikte ediyor ve sonra iki saat ön okuma yapıyordu, çünkü bu arada gözleri oldukça fazla zayıflamıştı. O gün hastaneye kaldırıldığında kitapları ve notları ona eşlik etti. Tell Halaf'a ilk varışından neredeyse tam 47 yıl sonra kaldırıldığı hastanede yaşamını kaybetti.

Dört gün sonra Landshut şehir mezarlığına defnedildi. O günlerde Müttefik Devletleri sınırlarından Almanya'ya seyahat etmek neredeyse imkânsız olduğundan cenaze törenine aileden sadece Friedrich Carl ile Ruth von Oppenheim katılabilirdi. Ama aynı zamanda bölgedeki Araplar da veda etmeye gelmişlerdi. İçlerinden biri açık mezarı başında onurlu sözler söyledi ve Arap ülkelerinin selamını getirdiğini ifade etti. Ayrıca Baron'un saygın bir bilim adamı olduğunu hatırlamış olmalı ki Max Baron von Oppenheim'in adının Arap dünyasında unutulmayacağını vurguladı. Mezar taşının üzerinde bizzat kendisinin düşündüğü, "İlmi, Şark'ı, çölü, keşfettiği ve kazdığı Tell Halaf'ı seven bir adam Tanrı katında huzur içinde dinleniyor" yazısı bulunuyordu (Teichmann & Völger, 2001: 90-95).

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Declaration of Interests: The author declare that they have no competing interest.

Funding: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar

- Capellen, M. M. (2011). *Die Nachrichtenstelle für den Orient: Fallstudie einer Propaganda Institution im Ersten Weltkrieg*. Saarbrücken: VDM Verlag-Dr. Müller.
- Cleveland, W. L. (2017). *Batı'ya Karşı İslam- Şekip Arslan'ın Mücadelesi*. İstanbul: Ekin Yayınları.
- Glaser, H. (1964). *Meine Lebensreise. Menschen, Länder und Dinge, die ich sah*, Wiesbaden.
- Göl, H. (2020). *Max von Oppenheim'in Tell Halaf Tutkusu-Osmanlı Arkeolojisi ve Alman Weltpolitik'i*. Ankara: Gece Kitaplığı.

13 Oppenheim'in Doğu hakkındaki muhtıralarının sonuncusu için bk. Schwanitz, 2004: 28-59.

- Gossmann, L. (2014). *The Passion of Max von Oppenheim: Archaeology and Intrigue in the Middle East from Wilhelm II to Hitler*. Cambridge: Open Book Publishers.
- Gröttrup, H. & Wassmuss, W. (1913). *Der deutsche Lawrence*. Berlin: Metropol Verlag.
- Heine, P. (1980). Al-Gihâd- Eine Deutsche Propagandazeitung im 1. Weltkrieg. *Die Welt des Islams*, XX (3–4), p. 197–199.
- Heine, P. (2006). Die Nachrichtenstelle für den Orient' und die deutsche Öffentlichkeit. *Spektrum Iran. Zeitschrift für Islamisch- iranische Kultur*, XIX/2, 8–13.
- Höpp, G. (1994). *Arabische und Islamische Periodika in Berlin und Brandenburg 1915–1945. Geschichtlicher Abriss und Bibliographie*, Berlin: Verlag das Arabische Buch.
- Höpp, G. (1997). *Muslimen in der Mark. Als Kriegsgefangene und Internierte in Wünsdorf und Zossen 1914–1924*. Berlin: Verlag Das Arabische Buch.
- Kılıç, S. (2003). *Ermeni Sorunu ve Almanya/Türk-Alman Arşiv Belgeleriyle*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Kon, K. (2012). Almanya'nın İslam Stratejisi Mimarlarından Max von Oppenheim ve Bu Konudaki Üç Memorandumu. *Tarih Dergisi*, 53 (2011/1), s. 211–252.
- Kon, K. (2013). *Birinci Dünya Savaşı'nda Almanya'nın İslam Stratejisi*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Krug, S. (2020). *Die Nachrichtenstelle für den Orient im Kontext globaler Verflechtungen (1914–1921) Strukturen-Akteure-Diskurse*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Mckale, D.M. (1987). *Curt Prüfer German Diplomat from the Kaiser to Hitler*. Ohio and London: Kent State University Press
- Mcmeekin, S. (2012). *Berlin-Bağdat Demiryolu*. İstanbul: Picus.
- Nagel, J. G. (2019). Als der Kaiser den Dschihad erfand, *Zeitschrift für Weltgeschichte (ZWG)*, 19 (2), Berlin: Peter Lang GmbH Internationaler Verlag der Wissenschaften.
- Oberhaus, S. (2002). *Deutsche Propaganda im Orient während des ersten Welt Krieges*. Düsseldorf: Heinrich-Heine-Universität.
- Oppenheim, M. F. (1914). *Die Revolutionierung der islamischen Gebiete Unserer Feinde*, PA-AA, (Ende Oktober 1914, Weltkrieg, Unternehmungen und Aufwiegelungen gegen unsere Feinde, Denkschrift Oppenheims). Berlin.
- Schabinger K. E. (1967). *Weltgeschichtliche Mosaiksplitter. Erlebnisse und Erinnerungen eines kaiserlichen Dragomans*, Baden-Baden.
- Schwanitz, W. G. (2004). Max von Oppenheim und der Heilige Krieg. Zwei Denkschriften zur Revolutionierung Islamischer Gebiete 1914 und 1940. *Sozial. Geschichte* 19 (3), p. 28–59.
- Teichmann, G. & Völger, G. (2001). Grenzgänger zwischen Orient und Okzident. *Max von Oppenheim 1860–1946. Faszination Orient Max von Oppenheim: Forscher, Sammler, Diplomat*. Köln: DuMont Buchverlag.

Structured Abstract

Born in Köln, Germany, on July 15, 1860, Max Freiherrn von Oppenheim belonged to a rich Jewish banker family well known by German financial centers. He had a very good childhood and education. He showed a great interest in natural sciences, collecting, organizing, and systematization in his high school years. He also realized his desire to become a scientist and a travelling researcher.

He worked as a clerk in different cities of Germany. After he finished his education in law, he received doctor of law degree in 1883. His greatest desire was to travel to the colorful world of the Orient. That dream was realized in the winter of 1883, when he made his first travel to the Orient. After he returned to his country, he designed a "Turkish room" in Wiesbaden, in which he exhibited Oriental women's costumes.

His next travel to the Orient was 3 years later. This time he went to Morocco, which still looked like the magical land of the Middle Ages. Oppenheim stayed there for 6 months as he thought he found the Orient of his dreams in Morocco. After he returned to Berlin, he not only maintained his education but tried to improve his Arabic. He met the most popular travellers and travel writers of his time. That made his romantic approach to the Orient more political. Now he was an enthusiastic supporter of the newly emerging German imperialism.

In 1892, he set out on a great tour having proved his proficiency in his professional life. He first went to Spain and then to Maghrib and Cairo. Day by day she felt herself a part of Eastern life. He lived like Arabic people and spent his days like them. In 1893, his travel led him from the Mediterranean to Persian Gulf, from where he went to India and reached Eastern Africa, then a colony of German Empire.

From this point on, he began to pursue his new targets of travel in the lands of the Ottoman. He went to Istanbul upon the invitation by Abdulhamid II. He wrote about his impressions in his two-volume book titled *From the Mediterranean to Persian Gulf*.

He went to Egypt, which he called "Dream Country," for his first diplomatic mission. He began to work at the Office of German Consulate General in Cairo in 1896. Claimed to be the special agent of Emperor Wilhelm II, Oppenheim stayed in Egypt for 13 years. His main duty in these years was to monitor Islamic world, especially Islamic press. He sent about 500 reports and notes to Berlin during these 13 years. These were about political, religious, and cultural issues. In his trips around Cairo, he discovered Tell-Halaf antique city by chance and made one of the most important excavations of the early twentieth century. Tell-Halaf was now a passion for him. He left his diplomatic mission with his own will and successfully completed an archaeological excavation in Tell-Halaf, in which he unearthed very important historical findings.

He presented a secret report about "Sedition of Islamic World against Our Enemies" to the ministry in the autumn of 1914. This was a call for jihad and was intended to direct the wrath of the Muslims to their enemies. Consisting of 136 pages, this report explained in detail the revolts to be staged in the Islamic world. The most important revolts were to be staged in Egypt and India. These were to be followed by other revolts in Caucasia, Morocco, Tunis, and Algeria.

He was summoned to Berlin when the First World War broke out and started to work with a diplomatic mission again. He founded "Oriental Intelligence Centre" in Berlin. He worked as the president of this center for a short time and went to Istanbul to establish "Information Centre Rooms." He organized about 80 rooms to enable the press to make proper propaganda.

After the war, she continued her political work as well as excavations, especially in Tell-Halaf. He set out again for some travels. He made great efforts to protect and exhibit rare works of art he brought from Tell-Halaf.

His 80-year life as a traveller, agent, and archaeologist ended on November 15, 1946. It was a multidimensional life not to be reduced to one dimension only. He was a gifted and active man with a great self-reliance, which helped him to overcome difficulties. He lived all his intellectual life with "passion," a term he frequently used to define himself. He was an expert of fine aspects of life and a seeker of beauty. He always wanted to live with freedom; he was a man of freedom. He was a keen, a very busy and active man, and a man of action.

İkinci Dünya Savaşı Başlangıç Sürecinin Yerel (Konya) ve Türk Ulusal Basınına Yansıması

Reflection of the Beginning Process of the Second World War in Local (Konya) and Turkish National Press

Çağatay BENHÜR¹
Mehmet TAŞCI²

Selçuk Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih
Bölümü, Konya, Türkiye

Department of History, Selçuk
University, Faculty of Literature,
Konya, Turkey



Geliş Tarihi/Received: 05.04.2023
Kabul Tarihi/Accepted: 28.07.2023
Yayın Tarihi/Publication Date: 08.09.2023

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Çağatay BENHÜR
E-mail: cbenhur@selcuk.edu.tr

Atıf: Benhür, Ç., & Taşcı, M. (2023). İkinci Dünya Savaşı Başlangıç Sürecinin Yerel (Konya) ve Türk Ulusal Basınına Yansıması. *Turcology Research*, 78, 452-461.

Cite this article as: Benhür, Ç., & Taşcı, M. (2023). Reflection of the Beginning Process of the Second World War in Local (Konya) and Turkish National Press. *Turcology Research*, 78, 452-461.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

Birinci Dünya Savaşı sonrasında Avrupa'da devletler arası ilişkilerde anlaşmazlıklar artmış ve siyasi ortam gerilmiştir. 1929 yılında Amerika'da meydana gelen ekonomik krizin tüm dünyayı etkisi altına almasıyla birlikte de hem ekonomik hem de siyasi çatışmalar başlamıştır. Özellikle Uzak Doğu'da Japonya'nın saldırgan politikası, Almanya ve İtalya'nın ise yayılcı hareketleriyle dünyada tüm ülkeler askeri durumlarını kuvvetlendirme ihtiyacı hissetmiştir. İngiltere ve Fransa'nın yayılcı politika izleyen devletlerden özellikle Almanya'ya karşı tepkisini koyacaklarını açıklaması ile de bir savaş ortamı meydana gelmiştir. Türkiye olası bir savaş durumunda tarafsız olacağını belirtmiş, bunu da basın aracılığıyla duyurmuştur. Daha savaş çıkmadan durumunu belirten Türkiye, İkinci Dünya Savaşı'nda da tutumunu değiştirmemiş ve aktif tarafsızlık politikası izlemiştir. Çalışmanın amacında olası bir yeni savaşın Türk basınında hem ulusal hem de yerel (Konya) olarak nasıl algılandığı ve ne gibi değerlendirmeler yapıldığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Metinde Konya basınından Babalık ve Ekekon, ulusal basından ise Cumhuriyet, Akşam, Ulus ve Tan gazeteleri kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Babalık, Ekekon, İkinci Dünya Savaşı, Konya, Yerel Basın

ABSTRACT

After the First World War, conflicts in interstate relations in Europe increased, and the political atmosphere became tense. The economic crisis that took place in the United States in 1929 affected the whole world, and thus both economic and political conflicts began. Especially in the Far East, with the aggressive policy of Japan and the expansionist movements of Germany and Italy, all countries in the world felt the need to strengthen their military forces. With the declaration of England and France that they would react against the states that followed expansionist policies, especially Germany, a war environment emerged. Turkey stated that it would be neutral in case of a possible war and announced this through the press. Turkey, which stated its position before the war broke out, did not change its attitude during the Second World War and followed an active neutrality policy. The aim of the study was to determine how a possible new war was perceived in the Turkish press both nationally and locally (Konya) and what kind of evaluations were made. In the study, Babalık and Ekekon from the Konya local press and Cumhuriyet, Akşam, Ulus, and Tan from the national press were used.

Keywords: Babalık, Ekekon, Konya, Local Press, Second World War

Giriş

Birinci Dünya Savaşı'nın ortaya çıkmasına Almanya'nın sömürge arayışları, Rusların Balkanlarda izlediği Panslavizm politikası, Fransa'nın Almanya'ya karşı intikam arzusu ve Osmanlı Devleti'nin kaybettiği toprakları kazanma isteği gibi farklı birçok devletin uyguladığı politikalar zemin oluşturmuştur (Hart, 2019: 1-3). Savaşın başlamasıyla birlikte de dünyada ekonomik düzen sarsıntıya uğramıştır. Savaşın bitmesi de bu ekonomik bunalımı durdurmamış aksine daha agresif bir siyasi ve ekonomik ortam hazırlamıştır (Merriman, 2020: 997-999).

Osmanlı Devleti'nin Birinci Dünya Savaşı'nı kaybetmesiyle birlikte Anadolu toprakları Müttefikler tarafından işgale uğramıştır. Müttefikler, Anadolu topraklarındaki işgallerini Mondros Ateşkes Antlaşması'ndaki maddeler aracılığıyla meşru göstermeye çalışmış ve padişahı baskı altına almıştır (Lewis, 2018: 323–324). Bu işgaller karşısında Osmanlı Devleti'nin yönetim kadrosu sessiz kalmayı yeğlemiş ve durumu atlatmaya çalışmıştır. Bu tepkiyi vermelerinde İngiliz işgali altında bulunmaları da etken olmuştur (Selek, 2020: 57–61). Mustafa Kemal Paşa ise işgaller karşısında milli bir ayaklanmayı ortaya çıkarmak için harekete geçmiştir.

Mustafa Kemal Paşa, Anadolu'da bulunduğu sürede halkı işgal kuvvetlerine karşı örgütlemiş ve birleştirmeye çalışmıştır. Amasya, Erzurum ve Sivas olmak üzere çeşitli bölgelerde işgalcilere karşı faaliyet yürütmüş ve etkin rol oynamıştır (Belen, 2020: 91–96). Anadolu'da büyüyen örgütlenme, işgal kuvvetlerine karşı her geçen gün artmış ve Mustafa Kemal Paşa'yı da güçlendirmiştir. Mustafa Kemal Paşa önderliğinde gelişen Anadolu hareketi vatan topraklarını kaybetmemek adına tüm zor şartlara rağmen mücadele etmiş ve başta Yunan kuvvetleri olmak üzere Müttefiklere karşı hem sahada hem de masada başarılı olmuş bunun sonucunda da Türkiye Cumhuriyeti Devleti kurulmuştur.

Savaş bittikten sonra Müttefik devletler lehlerine ortaya çıkan pozisyonu korumak için çaba göstermişler ve buna yönelik hareket etmişlerdir. Fakat savaşın getirdiği ekonomik çöküntü, galipleri de etkilemiş, dolayısıyla tam bir kontrol sağlayamamışlardır. Amerika Birleşik Devletleri'nin (ABD) Milletler Cemiyeti'ne girmemiş olması ve Avrupa'dan uzak kalma politikası da bunda etkili olmuştur (Sander, 2019: 14). Savaşı kaybeden devletlerin birçoğunda, özellikle Almanya'da savaş sonrası Birinci Dünya Savaşı galipleri aleyhine bir tepki oluşmuş, bu tepkiler sonucu da mağlup devletlerin siyasetleri buna yönelik şekillenmiştir. Almanya'da savaşın kaybedilmesi ve sonrasında gelen ekonomik kriz, Birinci Dünya Savaşı galiplerine karşı tepkiyi iyice artırmıştır. İtalya'da da savaş sonrası istenilenleri elde edememe sonucu İngiltere ve Fransa'ya karşı tepki oluşmuştur (Armaoğlu, 2018: 121).

1925 Lokarno Antlaşmaları ve daha sonrasında da ikili antlaşmalar ile Avrupa'da devletler arasında bir yumuşama meydana gelmiş olsa da 1929 yılında New York borsasında meydana gelen ekonomik krizden tüm dünyanın etkilenmesi ve tekrar olumsuz şartların belirmesiyle; özellikle mağlup devletlerden Almanya'da "faşizm" popülerleşmeye başlamıştır. Uzak Doğu'da Japonya'nın saldırgan tutumu ve Avrupa'da da Almanya ile İtalya'nın revizyonist tavırlar sergilemeye başlamaları ile devletler arası ilişkiler tekrar hararetlenmeye başlamıştır (Uçarol, 2019: 108–119). İtalya'nın savaş sonrasında memnuniyetsizliği, Almanya'nın ise savaşta mağlubiyeti hak etmediği düşüncesi kitlelerde tekrar yankı uyandırmış ve yönetime gelmek isteyenler tarafından kullanılmış, neticede de Hitler iktidara gelmiştir.

Türkiye Cumhuriyeti Devleti bu dönemde Lozan Antlaşması'ndan kalan problemler ile uğraşmaya devam etmiştir. Ayrıca Milletler Cemiyeti'ne girişine kadar olan dönemde de İngiltere, Fransa ve Yunanistan ile ikili ilişkilerinde problemler yaşamıştır (Balcıoğlu, 2019: 412–413). Ancak 1929–1930 yılından sonra dünyadaki siyasi havanın gerilimi üzerine Avrupalı Devletler, Türkiye ile ilişkilerini geliştirmeye başlamışlardır. Türkiye'nin uzun zamandır girmek istediği Milletler Cemiyeti'ne 1932 yılında kabulü sağlanmış ve Avrupalı Devletler ile münasebeti bu anlaşmayla daha da gelişme göstermiştir (Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi, [BCA], Yer: f.30–10, y. 222–497-20: 1).

Uzak Doğu'da ise Japonya'nın 1930 yılına kadar karşısında sadece İngiltere'nin yer alması agresifliğini artırmıştır (Taylor, 2015: 77). 1931 yılında da Japonya, Mançurya'ya karşı askeri harekate başlamış ve işgal etmiştir. Bununla birlikte Japonya'nın yayılcı hamlelerine bir yenisi daha eklenmiştir (Benhür ve Eraslan, 2021: 381). Japonya'nın bu hareketine karşı sessiz kalınması İtalya'yı da cesaretlendirmiş, kendisine karşı bir tehdit görmeyince 1935 yılında Habeşistan'ı işgal etmiştir (Özal, 2019: 52–53). Artan yayılcı eylemlerle birlikte Hitler'in iktidara gelmesiyle Almanya'da da önemli gelişmeler olmaya başlamıştır. Versay Antlaşması'ndan kurtulmak isteyen Hitler siyasi ortamdan yararlanmış ve reaksiyon almıştır.

1929 krizi sonucu birçok ülke ekonomik model olarak millileşmeye yönelmiş ve kendi kendine yeterlilik politikasına dönüş yapmıştır. Türkiye de bu devletler içerisinde yer almıştır (Tekinsoy, 2020: 287). Türkiye bu dönemde de sulh politikasını devam ettirmiş ve herhangi bir yayılcı düşüncesi olmadığından Avrupa'da mevcut durumun değişmesini istemeyen devletler ile ilişkilerini olumlu anlamda artırmıştır. Siyasi havanın gerilimini değerlendirip bölgesinde ittifak antlaşmaları yapmış ayrıca boğazların durumunu da lehine değiştirmiştir (Balcıoğlu, 2019: 440–449).

İkinci Dünya Savaşı'nın başlamasına kısa bir süre kala özellikle Almanya'nın Avusturya ve sonrasında Südet bölgelerini ilhak etmesiyle birlikte yabancı ve Türk basınında siyasi haberler çoğalmıştır. Savaşın çıkacağına olağan duruma gelmesiyle Türk kamuoyu ve basınında da bu süreçte hararetli değerlendirmeler yapılmış, dikkat çeken manşetler atılmıştır. Ulusal gazetelerden *Akşam*, *Tan*, *Cumhuriyet*, *Ulus* ve birçok gazete dünya kamuoyunu takip etmiş, bunların yanında yerel gazeteler de dünya kamuoyu hakkında haberler vermiş, değerlendirmeler yapmıştır. Konya'da faaliyet gösteren *Babalık* ve *Ekekon* gazetelerinde de bu süreçte siyasi fikir ve değerlendirmeler kaleme alınmıştır.

Bu çalışmada Millî Mücadele sırasında önemli basın faaliyetlerinin yürütüldüğü Konya basınına İkinci Dünya Savaşı karşısındaki tepkisi ve değerlendirmeleri incelenmiştir. Konya basınına ilaveten ulusal gazetelerin (*Akşam*, *Cumhuriyet*, *Ulus* ve *Tan*) reaksiyon ve yorumları da ele alınmış, Konya basını ile kıyaslanmış ve farklılıklar tespit edilmeye çalışılmıştır. Dünyada gerçekleşen bu olağanüstü durumu Türk ulusal basını nasıl ele aldığı ve ne gibi değerlendirmeler yaptığı ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Ayrıca ulusal basın, yerel basın (Konya) ile de karşılaştırılmış ve farklılıklar ortaya konulmaya çalışılmıştır. Yerel basının, (Konya) ulusal basın kadar gündemi takip edemediği ve siyasi durum hakkında ulusal basın kadar ilgisinin olup olmadığı ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Ana kaynak olarak 1939 Ağustos ve Eylül aylarında Konya'da faaliyetlerine devam eden *Babalık* ve *Ekekon* gazeteleri kullanılmıştır. İki gazete de Ankara'da bulunan Millî Kütüphane Arşivi'nden temin edilip incelenmiş, taranmıştır. Ulusal basından ise *Akşam*, *Cumhuriyet*, *Ulus* ve *Tan* gazeteleri farklı görüşleri yansıtmaları, önemli yazar kadroları ve yüksek tirajları sebebiyle çalışmaya dahil edilmiş ve Konya basını ile karşılaştırılmıştır. Ulusal basından incelenen gazeteler İstanbul Üniversitesi'nin dijital arşivinden alınmıştır. Eksik olan sayılar

ise Milli Kütüphane dijital arşivinden temin edilmiştir. Bu kaynakların yanı sıra Cumhurbaşkanlığı Arşivi'nden taramalar yapılmış, gerekli belgeler kullanılmıştır.

Ulusal ve Konya Basınında İkinci Dünya Savaşı Öncesi

1939 yılının ağustos ayı itibarıyla Almanya'nın Polonya'ya karşı baskılarının artması ile Türk basınında siyasi olaylarla ilgili haber ve köşe yazıları da artmıştır. Olası bir savaşın yorumları yapılmaya başlanmıştır.

Ekekon gazetesinin 14 Ağustos 1939 tarihli nüshasında siyasi meselelere değinilirken devletlerin ikili müzakerelerine dair telgraf haberlerine de yer verilmiştir. Asya'da gerçekleşen Japon-Çin savaşları da yine gazetede yer bulmuştur (*Ekekon*, 14.08.1939: 1). *Ekekon* gazetesi bu haberleri genellikle ulusal gazeteler ve Avrupa gazetelerinden edinmiş ve yayına sunmuştur.

Akşam gazetesinde Va-Nu imzalı *Harb ne zaman? değil Sulh ne zaman?* başlıklı makalede, bir İngiliz gazetesinin yaptığı araştırmada savaşın büyük ihtimalle çıkmayacağına belirtilmesine "*Habeşistan, Avusturya, Çekoslovakya, Arnavutluk, İspanya, Çin, Moğolistan. Umumi değil! Nasıl değil? Bütün dünya ikiye ayrılmış, Merih ilahını doyurmak için maden, erzak, barut, kauçuk, petrol yetiştirmek için canla başla didiniyor. Tam umumi bir harp manzarası. Manevralar, yeraltı sığınakları, sıkıntılar, açlıklar, kıtlıklar*" (*Akşam*, 14.08.1939: 3) sözleri ile görüntünün daha farklı olduğu yorumunu yapmıştır.

15 Ağustos 1939 tarihinde *Ulus* gazetesinden F. R. Atay, *Mütareke değil, sulh!* başlıklı değerlendirmesinde, Faşizmin herhangi bir sebeple durmayacağını sürekli almak üzerine hareket edeceğini vurgulamış ve Habeşistan, Arnavutluk ve diğer bölgelerde bu açlığın doyurulmadığını belirterek mütareke değil, kapsamlı ve istikrar getirecek bir barış antlaşmasının zorunluluğuna değinmiştir (Atay, 1939: 1-3).

Almanya'nın Polonya'ya karşı agresifliğinin arttığı ve isteklerinin yoğunlaşmaya başladığı ağustos ayının ortalarına doğru (Hart, 2018: 16-17) konu ile alakalı siyasi gelişmeler birçok gazetede yer almaya başlamıştır. *Babalık* gazetesi ise bu haberlere ancak ağustos ayının sonunda yer vermiştir ve bunlar birkaç haberi geçmemiştir. Gazetelerin neredeyse tamamında savaşın çıkacağı ile alakalı haberlere yer verilirken ve olası hamleler değerlendirilirken *Babalık* gazetesi diğer gazetelerin aksine bu tarihlerde Sovyetler Birliği'ne yönelik kültürel konuları ele almıştır. 16 Ağustos 1939 tarihinde *Sv. Birliğinde Dilcilik* başlıklı haberde; Sovyetler Birliği İlim Akademisi'nin tüm yaşayan dilleri incelediği ve tarihçesini sunduğuna değinilmiştir (*Babalık*, 16.08.1939: 1). 17 Ağustos 1939 tarihindeki haberinde ise *Sv. Birliğinde Ziraat İşleri* başlığı altında önceden bir mevsimde tek patates hasatı alınırken bundan sonra ise iki hasat alınabileceğinden bahsedilmiştir. Bunun gerçekleşmesi için de yeni tohumlarla ekim yapılması gerektiği belirtilmiştir (*Babalık*, 17.08.1939: 1). Siyasi olarak birçok devletin karşı karşıya geldiği dönemde *Babalık* gazetesi bu haberlere yer vermemiştir.

Ekekon gazetesi ise *Babalık* gazetesinin aksine dünyada gerçekleşen siyasi olayları daha çok ele almıştır. Özellikle ağustos ayından başlayarak siyasi haberleri gazetenin ilk sayfasından okuyucuya duyurmuştur. 16 Ağustos 1939 tarihinde *Ekekon* gazetesinde Ziya Çalık, *Çelik yürekli Türk milleti* başlığı altında siyasi değerlendirmeler yapmıştır. Ziya Çalık, birçok haber kaynağından gelen bilginin farklılığına değinmiş; bir gün gerçekten savaş çıkacağı düşünülürken diğer gün siyasi durgunluk olduğundan söz etmiştir. Türk milletinin bu siyasi haberlere karşı oldukça ilgili olduğu ve memleketin her köşesinde siyasi haberlerin takip edildiğinden bahsetmiştir. Fakat dünyada seyreden anormal olaylara karşı Türk milletinin sakin ve akli selim hareket ettiğine de vurgu yapmıştır. Olaylar karşısında Türk milletinin, devleti ve yöneticilerinden emin olduğuna, herhangi aksi bir durum hâlinde ise korkusuz olacağını belirtmiştir. Türk milleti hakkında; "*Bu yürek ne korku bilir ne çekinme... Sulh aşığı olan Türk milleti, sulh fiilen bozulmayınca tarlada çalıştıktan sonra rahat rahat sigarasını içerken yine bir kılı oynamadan en heyecanlı haberi bile okuyacak ve dinleyecek kadar selametli imanı vardır.*" (Çalık, 1939: 1) sözlerine yer vermiştir.

16 Ağustos tarihli Ziya Çalık'ın değerlendirmesinin yanında yine gazetede siyasi olaylarla ilgili çeşitli haberler de yer almıştır. Asya'da devam eden Çin-Japon Savaşı, İngiltere'nin gerçekleştirdiği askeri tatbikat, Sovyetler Birliği'nin Asya'ya takviye kuvvet gönderdiği ve Danzig meselesi başlıklar altında gazetede yer almıştır (*Ekekon*, 16.08.1939: 1).

Ziya Çalık 17 Ağustos itibarıyla *Sığınak lâzım! Her şeyi önceden hazırlamak gerektir* başlığı ile dünyanın bulunduğu duruma karşı hazırlıklı olmak gerektiğini köşesinde vurgulamıştır. Değerlendirmesine İngiliz diplomat Gladstone'un "*diplomatlar yüz yıl sonraki vaziyeti bugünden düşünmeli ve tahmin etmelidir.*" sözlerini dile getirerek başlayan Çalık, şu günlerde gerçekleşen olaylarla birlikte savaşın yakın olabileceğini dolayısıyla da sonuçlarında bir aksilik yaşamamak için de buna göre hareket edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Yazar, hareket noktalarından birinin de Konya'da yaşayan elli üç bin nüfusun varlığından söz ederek kaç sığınak yapılması gerektiğini sorgulamıştır. Ayrıca birçok yeni ve büyük apartmanların alt katlarının *odunluk ve kömürlük* olarak kullanıldığını bunların başka bir işlev görmediğini eleştirmiş, ihtiyattan zarar gelmeyeceğini vurgulamış ve ağır ağır sığınaklar için çalışmaların yapılması gerektiğini yazmıştır (Çalık, 1939: 1). Çalık'ın bu değerlendirmesi haricinde gerçekleşen Sovyet, İngiliz, Fransız müzakereleri ve Danzig meselesi de gazetede yer almıştır (*Ekekon*, 17.08.1939: 1).

19 Ağustos 1939 tarihli *Cumhuriyet* gazetesinin *Hem Nalına Hem Mihına* bölümünde *Roller değişiyor mu?* başlığı altında bir süredir devam eden siyasi durumda farklılıkların ortaya çıkacağına dair görüşler belirtilmiştir. Hitler ve Mussolini'nin 1930'lu yılların ortalarından itibaren Avrupa'da her istediklerini yaptıklarına değinen makalede, *Times* gazetesinde yer alan haberlerden dolayı artık bu durumun değişeceği, İngiltere ve Fransa'nın faşizme karşı tavır sergileyeceklerine vurgu yapılmıştır (*Cumhuriyet*, 19.08.1939: 3).

Ağustos ayında *Babalık* gazetesinde Sovyetler Birliği ile alakalı kültürel haberler haricinde memlekette gerçekleşen olaylar ve yerel haberler verilmeye devam etmiş, dünyada gerçekleşen siyasi olaylarla ilgili haberlere ise yer verilmemiştir. 21 Ağustos tarihine gelindiğinde *Ekekon* gazetesinde Ziya Çalık, *Türk kuşu mektebinin açılması gençlerimizde yeni hamleler yaratır* başlığı ile değerlendirmelerine bir yenisini daha eklemiştir. Çalık, tüm dünyada seyreden hadiselerin yakın bir zamanda savaş doğurabileceğine değinmiş ve en büyük tehlikenin de havadan olabileceğine vurgu yapmıştır. Tüm devletlerin uçaklar ile ilgili planlar ve çalışmalar yaptığını belirten Çalık, uçakların kabiliyetlerinden ve kullanım alanlarından bahsetmiştir. Türk ordusunun da hava kuvvetleri bakımından güçlü olduğunu dile getirmiş

ancak daha da geliştirilmesi gerektiğini yazmıştır. Çalık yazısında Türk kuşu unsurlarının Konya ziyaretlerine de değinmiştir. Halkın bu ziyarete büyük bir ilgi gösterdiğini, havacılık alanında Konya'da da büyük bir potansiyel olduğunu belirtip Konya'ya da Türk kuşu mektebi açılması gerektiğini dile getirmiştir (Çalık, 1939: 1–2).

Ulus gazetesinden F. R. Atay, 22 Ağustos tarihinde *Büyük tazyik manevrası* başlığı ile ele aldığı değerlendirmesinde artık savaşın kaçınılmaz olacağını belirtmiştir. Almanların önce Avusturya daha sonra da Südetler'de izlediği politikayı tekrar ettiğini belirten Atay, Almanların her şeyin sorumlusu olarak Danzig'i göstermeye başladıklarını eğer bu sorun çözülürse de bir barış ortamı sağlayacakları sözlerine aldanılmaması gerektiğini yazmıştır. Çünkü Almanların bu politikayı daha önce Avusturya ve Südetler'de uyguladığı görülmüştür. Atay, Eğer Almanya'nın derdi sadece Danzig olsaydı bir savaş çıkmazdı demiş, asıl maksadın da Polonya olduğunu vurgulamıştır. Polonya'nın Danzig'e karşı tavır koymazsa yarın başka bir şehrinde aynı durumla karşı karşıya kalacağını da sözlerine eklemiştir (Atay, 1939: 1–3).

22 Ağustos tarihinde dikkat çeken diğer bir değerlendirme ise Cumhuriyet gazetesinin *Hem Nalına Hem Mihına* bölümünde çıkan *Blöf mü, değil mi?* başlıklı makaledir. Makalede; Avrupa'da durumun git gide hararetlendiğine değinilmiş ve Almanya'nın yayılcı hamlesine karşı bir mukavemet gösterilmesi durumunda kapsamlı bir savaşın çıkıp çıkmayacağı konusunda kararsız kalınmıştır. Yazar, "*bir Münih' hezimetini daha yaşanacak mı?*" sözleri ile İngiltere ve Fransa'nın daha önce sessiz kaldığını belirtmiş ve Almanlara karşı hamle yapılması gerektiğini aktarmıştır. Ayrıca yazar, "*Hitler ilerlemeyi bildiği kadar geri dönmeyi de bilirse sulh kurtarılabilir. Fakat bu düşünce, Alman diktatörünün harbi şimdiden göze aldırılmamış da sade blöfle iş görmek istediğine nazaran doğrudur. Yoksa, Hitler, Avrupa'yı kana boyamak hususunda karar vermişse, bu buhranın sonu harptir. Temenni edelim ki yaptığı gene blöf olsun ve blöfün sökmeye başladığında zamanında tornistan etmeyi bilsin.*" cümleleriyle de savaşın çıkmaması için Almanya'nın hamlelerinin blöf olmasını ummuştur (Cumhuriyet, 22.08.1939: 3).

Ekekon gazetesi bu süreçte her gün siyasi meseleleri sayfalarına taşımaya devam etmiştir. Almanya'nın saldırgan siyasi kimliğini ortaya koyan başlıklar: "*Almanya, Slovakları da tarihe mi karıştırmak istiyor.*" (Ekekon, 18.08.1939: 1) "*Almanlar ateş püskürüyor.*" (Ekekon, 21.08.1939: 2) gazete sayfalarında dikkat çekmiştir. Devletlerin siyasi ilişkilerine dair haberler ve herhangi bir savaş karşısında alacakları pozisyonları da yine *Ekekon* gazetesi okuyucularına sunmuştur. 23 Ağustos tarihinde Almanya ve Sovyetler Birliği'nin saldırmazlık antlaşması da gazete sayfalarında yer bulmuştur (Ekekon, 23.08.1939: 1).

23 Ağustos ve ilerleyen birkaç gün içinde Almanya ile Sovyetler Birliği'nin imzaladığı saldırmazlık paktının haberi Türk basınında başlıca konu hâline gelmiştir. Yabancı basından edinilen bilgiler neticesinde paktın imzalandığına dair bilgileri sunan gazeteler bu paktın ortaya çıkışına büyük ilgi göstermiş ve şaşkıncı bulmuşlardır: "*Cumhuriyet* gazetesinin *Moskova ile Berlin arasında imzalanacak olan misak her yerde hayret uyandırdı.*" (Cumhuriyet, 23.08.1939: 1) verdiği başlığı diğer ulusal gazetelere de paralel düşüncede yansımıştır (Sertel, 1939: 1; Tan, 24.08.1939: 1; Atay, 1939: 1; Son Posta, 23.08.1939: 1; Sadak, 1939: 1).

Akşam'dan Necmettin Sadak, *Ulus* gazetesinden ise F. R. Atay anlaşmanın siyasi havayı daha da gereceğini belirtmiştir (Sadak, 1939: 1; Atay, 1939: 1). *Tan* gazetesinden Zekeriya Sertel ise tam aksine bu anlaşma için Sovyetler Birliği'nin sulhu koruyucu rol üstlendiğini, Almanya'nın agresif tavrını durduracağını yazmıştır. Ayrıca anlaşmanın Almanya için bir zaaf olduğunu dile getirmiş ve Sovyetlerin bu anlaşma ile İngiltere ilişkilerinin bozulmayacağını ifade etmiştir (Sertel, 1939: 1).

Babalık gazetesi ise bu tarihte *Siyasi Hadiseler* başlığı altında Ahi Evren'in kaleminden bir değerlendirme yazısını okuyucularına sunmuştur. Evren, dünyada gerçekleşen siyasi krizlerin son zamanlarda arttığını ve Almanya ile Polonya arasındaki Danzig meselesinin çözülemediğine değinmiş, Almanya'nın tavrından dolayı da çözülemeyeceğini vurgulamıştır. Almanya'nın isteklerinden vazgeçmemesi sebebi ile de artık bir sulh sağlanamayacağını, İngiltere ve Fransa tarafından da bu durumun anlaşıldığını belirtilmiştir. Evren, İngiltere ve Fransa kabinelerinin toplantılarının artması ve askeri unsurlarının belirli bölgelerde toplanmasının sonucunda bu kaniya varmıştır. Evren, Sovyetler Birliği ile Almanya arasında gerçekleşen saldırmazlık paktı hakkında ise henüz bir yorum yapılamayacağını çünkü paktın ayrıntılarının henüz ortaya çıkmadığını aktarmıştır. Son olarak Türkiye'nin durumunu ortaya koyan Evren, "*Türkiye sulh cephesinde yerini çoktan almıştır. Uyanık ve hassastır. Hadiseleri soğukkanlılık, sabır ve sakinlikle, fakat tetikte olarak takip ediyor*" demiştir. Sulh fikrinin Türkiye'de oluşmasında geçirdiği tarihi mücadelelerin önemli rol oynadığını belirten Evren, Türkiye'nin sulh için her türlü eylemi yapacağını aktarmıştır (Evren, 1939: 1).

Ekekon gazetesinden Ziya Çalık da *Türk ordusu değeri ve ifadesi* başlıklı bir makaleyi okurları ile buluşturmuştur. İsmet İnönü'nün Trakya manevralarından sonra orduya gönderdiği "*Milletimiz emniyet ve istihlâsının mesnedi olan büyük ordunun kumandanlarına, subay ve erlerine itimat ve iftihar duygularıyla sarsılmaz bir surette bağlıdır.*" mesajının alıntısı ile başlayan Çalık, Türk ordusunun Trakya'da ne kadar becerikli işler yaptığını dile getirmiş ve ordunun Türk milletinde verdiği güveni vurgulamıştır. Çalık, Türk ordusunun manevi birlikteliği, inancı ve vatana bağlılığı ile dünyada sulhun koruyucusu olduğunu dile getirmiştir (Çalık, 1939: 1). *Ekekon* gazetesi Ziya Çalık'ın değerlendirmesi haricinde öncesinde de olduğu gibi siyasi haberlere de sayfalarında yer vermeye devam etmiştir. 24 Ağustos tarihinde de *Sovyet-Alman Paktı ve Fransa'da devam eden askeri hazırlıklar* başlıkları ile gazetede yer almıştır (Ekekon, 24.08.1939: 1). Ulusal basında da bu anlaşmaya yer verilmiştir (Bkz. Ek-3).

25 Ağustos tarihine gelindiğinde Ziya Çalık, *Propagandalara karşı Türk milletinin salabeti*, başlıklı makalesi ile dünyada gerçekleşen siyasi çıkmazlara karşı Türk milletinin rolünü açıklamaya çalışmıştır. Çalık, dünyada meydana gelen krizleri her Türk ferдинin dikkatle takip ettiğine vurgu yapmış ve bu kriz döneminde Türk insanının karakterini şu cümleler ile anlatmıştır: "... her Türkün içi çelik bir kaleden daha sağlam, daha pektir. Türk yüreğine Majinoldan², Sigfrid³ istihkamlarından daha fazla dayanıklılığı veren kudretin sırrı Türk topluluk, Türk

1 Çekoslovakya'nın Südet bölgesinin Almanya'ya verilmesini öngören 1938 tarihli antlaşmadır. İngiltere, Fransa, İtalya ve Almanya arasında imzalanmıştır.

2 Fransa'nın tüm kuzey ve doğu sınırlarını koruyan savunma hattı. 1920'li yılların sonunda Fransa'nın Almanya tarafından işgalini önlemek amacıyla yapımına başlanmıştır. Yapımı 1938 yılında tamamlanmıştır.

3 Almanya'nın Majino Hattı'na karşılık olarak 1936 yılında yapımına başladığı savunma hattıdır. 1944–1945 yıllarında büyük çaplı saldırılara maruz kalmıştır.

birliği, Türk inancıdır." Çalık, Türk milletinin İsmet İnönü'ye candan bağlı olduğunu da dile getirmiş, milli şefin her türlü çağrısına karşı milletin fedakârlık yapabileceğini belirtmiştir. Aleyhine propagandalara karşı da *"Türk camiası granitlerden daha salabetlidir."* ifadesini kullanmıştır (Çalık, 1939: 1).

Ulus gazetesinden F. R. Atay, Alman-Sovyet Paktı'nın değerlendirmesini *İlk şart: Soğukkanlılık* başlıklı yazısında ele almıştır. Ortaya çıkan bu antlaşmanın barışa karşı oldukça zararlı olduğunu vurgulayan Atay, bu antlaşma sonucunda İngiltere'nin görüşünde bir farklılık olacağını beklememektedir. Eğer Almanya'nın Polonya'yı işgali gerçekleşirse İngiliz ve Fransızların bu duruma karşı tepki vereceklerini belirten Atay, İngilizlerin bu paktın ortaya çıkmasıyla birlikte kandırıldığını aktarmıştır. Ayrıca Atay değerlendirmesinde olası bir savaş için de *"Avrupa insanîyetini yeni bir harpten ancak bir mucizenin kurtaracağını söyleyenler ekseriyettedir. Biz bu mucizeye akıl ismini vermek istiyoruz. Yeni bir harbin mesulîyetini ancak akıldan mahrum olanlar üzerlerine alabilirler ve bu mahrumiyetten mukadder cezasını çekerler."* sözlerini kaleme almıştır (Atay, 1939: 1-4).

Savaşın resmi başlangıç tarihine üç gün kala 28 Ağustos tarihinde *Ekekon* gazetesi *Gerginlik Aynı Hızla Devam Etmekte!* manşeti ile Polonya'ya karşı Alman tecavüzlerine değinmiş, Fransız, İngiliz ve Amerika ile ilgili de haberleri sayfasına taşımıştır (Ekekon, 28.08.1939: 1). Gazetenin baş yazarı Ziya Çalık ise bu tarihte *"Biz Sinirlerine Hâkim Milletiz!"* başlığı ile değerlendirmesini yayınlamıştır. Dünyanın şu anki vaziyetini *"fitili yanan bir meşalenin yanında bulunan barut fıçısına"* benzetmiştir. Bu durum karşısında her an bir rüzgâr ile meşalenin sönmemesinin ya da ateşlenmesinin mümkün olabileceğini belirtmiştir. Tüm devletlerin bu durum karşısında hazırlıklı olmaya çalıştıklarını ve gafil avlanmamak için sürekli tetikte bulduklarını ifade eden Çalık, devletleri meşgul eden şeyin bir savaşın çıkıp çıkmayacağı konusu olduğunu vurgulamıştır. Yazar, Türk efkarı için *"Bütün dünyadaki sinir harbinin bize zerre kadar tesiri yoktur. Çünkü, yürüdüğü yolu yöneldeği gayeyi bilen Türkiye, en içten ve samimiyetle sulhu istemekte, fakat her uzak ihtimale karşı bile tamamı ile hazır bulunmaktadır. Esasen söylemezler mi ki, Türk sınırı çelikten kavidir."* ifadelerini kullanmıştır (Çalık, 1939: 1).

Ekekon gazetesinde siyasi haber ve değerlendirmeler yer almaya devam ederken *Babalık* gazetesi sadece 24 Ağustos tarihinde siyasi bir değerlendirme yazısı yayınlamıştır. Lakin ortaya çıkan gelişmeler neticesinde 29 Ağustos tarihi itibarıyla *Babalık* gazetesi de siyasi haberleri aktarmaya başlamıştır (Babalık, 29.08.1939: 1)

29 Ağustos 1939 tarihinde *Akşam* gazetesinde Va-Nu imzalı *Harp niçin başlamıyor?* başlığıyla verilen makalede yazar, savaş için tüm şartların oluştuğundan bahsetmiş ve silahların, askerlerin, araç ve gereçlerin hazır beklediklerini dile getirerek hala bir savaşın patlak vermemesini sorgulamıştır. Yazar bu silahların bir savaş başlatmaktan ziyade savaşı durdurabileceğine değinmiş ve ülkelerin bu silahlanma yarışından dolayı gelecek tehlikelere karşı daha fazla hesap yaptıklarını belirterek *"Kimse el sürmedikten sonra bir sulh aleti hâline gelmişler demektir."* yorumunu yapmıştır (Akşam, 29.08.1939: 3). Özellikle Alman-Sovyet antlaşması imzalandıktan sonra ağustos ayının sonuna kadar Türk kamuoyu savaşın tehlikesinin azalmaya başladığı ile ilgili başlıklar da atmıştır. Ancak bu başlıkların yanında iç sayfalarda çelişkili haberler de yer almıştır. Savaşın başlayıp başlamayacağı konusunda farklı birçok görüş gazetelerde görülmüştür. 31 Ağustos tarihinde *Cumhuriyet* gazetesi *Beynelmîlel vaziyet salaha doğru gidiyor* başlığı ile manşet atmıştır (Cumhuriyet, 31.08.1939: 1).

Ağustos ayının son günü F. R. Atay, *Türkiye'nin büyük kuvveti* başlığıyla değerlendirmeler yapmıştır. Atay, Türkiye'nin barışın değerini ne kadar bildiğine şu sözlerle değinmiştir: *"Otuzundan biraz yukarı Türkler, dört muharebe görmüşlerdir. Bozgunla parçalanmaların, ihtilallerin, zaferlerin, acı tatlı hatıralarını ve tecrübelerini ter ve taze muhafaza ediyoruz. Sulh ve emniyetin değerini bizim kadar belki hiçbir millet takdir edemez. Yalnız kendi milli hürriyetimiz değil, pek nazik bir coğrafi bölgenin sulh ve emniyeti için nöbet bekliyoruz. Bu vazife mevkinde, ancak Türk milletinin göstermekte olduğu soğukkanlı cesaret ve karar hassalarına ihtiyaç vardır. Türkiye, sulh için çalışanlarla beraberdir."* (Atay, 1939: 1-5).

Türk kamuoyu savaşın başlangıcına kadar her zaman sağduyulu davranmış ve siyasi ortamı hararete sürüklememeye çalışmıştır. Yapılan değerlendirmelerin tamamında Türkiye'nin barış için hareket ettiğine ve barışın yanında seyredenler ile beraber olacağına değinilmiştir. Ulusal basın yanında Konya basınında da barışı korumak için manşetler atılmış ve bu manada değerlendirmeler yapılmıştır.

Ulusal ve Konya Basınında İkinci Dünya Savaşı Başlangıcı

Almanya'nın yayılmacı söylemleri Avusturya ve Südet bölgelerinden sonra Polonya'ya kaymıştır. Polonya'ya karşı girişimlerini artıran Almanya, Sovyetler Birliği ile saldırmazlık antlaşması imzalamıştır. Ayrıca anlaşmaya göre Polonya'nın iki devlet arasında paylaşılması kararı da alınmıştır. Almanya bu antlaşma ile Sovyetler Birliği'nin de güvencesini sağlamış ve harekete geçmiştir. Alman kuvvetleri 1 Eylül 1939 günü Polonya'yı işgale başlamış böylece de II. Dünya Savaşı'nın başlangıcına imza atmışlardır (Bayraktar, 2009: 325 ve ayrıca Bkz. Ek 1- Ek 2).

Savaşın başladığı 1 Eylül 1939 tarihinde *Cumhuriyet* gazetesinden Peyami Safa, *İki eylül arasındaki fark* başlığıyla geçen sene yaşananların bugün de tezahür ettiğini belirterek değerlendirmesine başlamıştır. Peyami Safa, geçen sene ağustos ayında buhranın başladığını ve eylül ayının sonunda bittiğini dile getirip yine aynı olayların aksettiğini belirtmiştir. Çekoslovakya yerine Polonya, Südetler arazisi yerine de konu Danzig'dir. Geçen sene Çekoslovakya'nın yaptığı gibi Polonya'nın da durumu İngiltere'ye bıraktığını belirten Peyami Safa, İtalya'nın tarafsız görünmesine rağmen Almanya lehine çalıştığına da değinmiştir. Safa, ancak tüm bu yaşananların yanında bir fark olduğunu vurgulamış ve bu farkın da artık Sulh cephesinin aynı oyunun oynanmasına müsaade etmeyeceğini belirtmiştir. Peyami Safa'ya göre artık savaş kaçınılmazdır (Safa, 1939: 1).

Babalık gazetesi savaşın başladığını *Danzingde Harb Başladı* başlığı ile duyurmuş ve Ankara Anadolu Ajansı'ndan aldığı bilgilerden yola çıkarak Almanların Polonya'ya karşı savaşı başlattığını dile getirmiştir (Babalık, 01.09.1939: 1). *Ekekon* gazetesi ise *Nihayet, Harp patladı!* sözleri ile savaşın başladığını duyurmuş, *"Almanlar, bir taraftan sulhla dünyayı oyalarken Leh hudutlarına yıldırım hızıyla saldırdılar. Fakat, vatanlarını, istikallerini korumak için azmeden kuvvetli bir mukavemetle karşılandılar."* sözleriyle de hem siyasi hem de askeri olarak Almanlar aleyhine durumdan bahsetmiştir (Ekekon, 01.09.1939: 1).

2 Eylül 1939 tarihi itibarıyla Türk kamuoyunda Almanya'nın Polonya'ya karşı harekete geçtiği haberleri yer almaya başlamıştır. *Ulus* gazetesi *Harp Başladı* (Ulus, 02.09.1939: 1), *Cumhuriyet* gazetesi *Nihayet Harp Başladı* (Cumhuriyet, 02.09.1939: 1) manşetleriyle savaşın başladığını duyururken diğer ulusal gazetelerden *Akşam* ve *Tan* ise Almanya'nın Polonya'ya karşı askeri harekate giriştiğini ve savaşın başladığını manşetlerine taşımışlardır. Ayrıca kamuoyunda İngiltere ve Fransa'nın Almanya'ya karşı verdiği ultimatom dile getirilmiştir.

Almanya'nın Polonya'ya karşı başlattığı harekât ile Türk kamuoyunda da savaş ile alakalı değerlendirmeler başlamıştır. Bu değerlendirmelerden bir tanesini de *Vakit* gazetesinden Asım Us, *Cihan Harbi Başladı* adlı makalesi ile yapmıştır. Asım Us, bu savaşın kısıtlı bir şekilde kalmayacağını İngiltere ve Fransa'nın da dahil olmasıyla birlikte bir dünya savaşına dönüşeceğini belirtmiştir. Us, İtalya'nın Almanya ile iş tutacağını da vurgulamıştır. Us ayrıca "*Harp çok uzun bir süre devam edecek bir dünya harbi olacaktır. Milyonlarca masum insan Hitlerin şahsi mesuliyeti altında ilan ettiği bu harbe kurban gidecektir.*" yorumunu yapmıştır (Us, 1939: 7).

2 Eylül 1939 tarihinde *Cumhuriyet* gazetesinden Yunus Nadi ve Peyami Safa da bu savaşın sadece Almanya ve Polonya arasında kalmayacağına köşelerinde değinmişlerdir (Cumhuriyet, 02.09.1939: 1-3). Ayrıca Peyami Safa birçok olasılığı da göz önünde bulundurmuş, İngiltere ve Fransa'nın vakit kaybetmeksizin Almanya'ya karşı savaşa gireceğini belirtmiştir. Safa, Almanya'nın Polonya'yı hızlıca işgal edip yönünü Fransa'ya çevirirse İtalya'nın da savaşa dahil olacağını aktarmıştır. Almanya'nın savaşta takatsiz kalma durumunda da İtalya'nın savaşa girebileceğini belirten Safa, Türkiye'nin durumu için ise "*Bizim vaziyetimiz? Açık Taahhütlerimize sadıqız. Harbin sirayet ve inkişaf seyrini olanca dikkat ve sükûnetimizle takip edeceğiz. Akdeniz ve Balkanlar ateşten masun kalabilir. Temenni edelim. Şimdilik bize düşen? Birlik ve soğukkanlılık. Bu kalitelere sahip miyiz? Yüzde yüz!*" sözlerine yer vermiştir (Safa, 1939: 3).

Savaşın başlangıç tarihinden bir gün sonra 2 Eylül 1939 tarihinde *Ekekon* gazetesinin başyazarı Ziya Çalık, *Harp* başlıklı yazısına "*Çeyrek asır sonra Almanya yine dünyanın sükûnunu bozmak için kundakçılık etti.*" sözleriyle başlamıştır. Tüm dünyanın barış için çabalamasına rağmen tahmin edilenin gerçekleştiği ve harbin başladığını bildiren Çalık, savaşın eskisi gibi hukuk formalitelerine dayalı olarak çıkmadığını, Almanların çıkardığı *Yıldırım Harbi Sistemi* ile ortaya çıktığını ve sorumlusunun da Almanya olduğuna değinmiştir. Çalık, Polonya'da patlayan bombalardan daha önemli olan noktanın bir dünya savaşı çıkıp çıkmayacağı konusu olduğunu vurgulamış ve Hitler'in beyanına göre Almanya'nın tek hedefinin Polonya olduğunu aktarmıştır. Ancak başka devletlerin dâhil olması hâlinde de Almanya'nın sessiz kalmayacağını dolayısıyla da bir dünya savaşının ortaya çıkacağını açıklamıştır. Bu gerçekleşen vaziyetlere karşı ise İngiltere ve Fransa'nın Polonya'ya yardımda bulunacaklarını açıkladıklarını dile getirmiştir. Çalık'ın yazısında asıl düşündüğü nokta ise İtalya'nın durumu olmuştur. Çünkü Mussolini'nin savaş dışı kalmak için çabaladığına vurgu yapan Çalık, İtalyanların askeri olarak hazır bulduklarını, kendilerini savunmaları gerekirse savunacaklarını ancak herhangi bir askeri harekâta girişmeyeceklerini belirtmiş ve bu kararın İtalya için alınmış en makul seçim olduğuna vurgu yapmıştır. Çalık, satırlarının sonunda Türkiye'nin savaş tehlikesi karşısındaki durumuna da değinmiştir. İnönü'nün İngiltere Kralı VI. George'a yazdığı şifahi mesajları belirterek Türk-İngiliz dostluğuna vurgu yapmış, Türkiye'nin cihanda bir sulh oluşması için çalışacağı ve sulh isteyenler ile yol alacağını ifade etmiştir (Çalık, 1939: 1). Çalık'ın İtalya hakkında düşünceleri ileriki tarihlerde Türk İçişleri Bakanlığı'nın raporunda da dile gelmiştir. Bu raporda, İtalya'nın Almanya ile hareket etmesine rağmen İngiltere ve Fransa'ya karşı savaşa girişmeyeceği ve Hitler'in sorumsuzlukları yüzünden de Mussolini'nin Hitler'e karşı tepkili olduğu yazılmıştır (Eraslan, 2022: 7).

İngiltere ve Fransa'nın da savaşa dahil olduğu haberleri 4 Eylül 1939 günü gazete sayfalarına yansımaya başlamıştır. *Ulus*, *Büyük Avrupa harbi başladı!* başlığı altında haberleri verirken diğer ulusal gazeteler de savaşın başladığını ve İngiltere ile Fransa'nın savaşa dahil olduklarını manşetlerine taşımışlardır (Ulus, 04.09.1939: 1; Cumhuriyet, 04.09.1939: 1; Tan, 04.09.1939: 1; Akşam, 04.09.1939: 1).

Ziya Çalık, 4 Eylül 1939 tarihinde ise *3 Eylül 1919* tarihi başlığı ile 1919 yılına atıf yaparak, İngiltere ve Fransa'nın Lehlerin yardımına koştüğünü belirtmiştir. Çalık, Birinci Dünya Savaşı'nda İngiltere ve Fransa'nın sulhu son ana kadar korumak istediklerine değinmiş, bugün de İngiltere ve Fransa'nın Almanya'nın tecavüzlerine karşı Polonya'yı korumayı tahattüt ettiklerini belirtip yine sulh için çalıştıklarını ifade etmiştir. Ancak tüm bu sulh çabalarına rağmen savaşın çıktığını İngiltere Başbakanı Chamberlain'in sözleri ile vermiştir. Çalık, Almanya'ya karşı İngiltere ve Fransa'nın savaşta olduğunu, Japonya'nın da Sovyetler ile paktı olduğundan Almanya karşısında yer aldığı ve İtalya'nın da Almanya'nın hareketlerinden dolayı rahatsız olduğunu belirtmiş, Almanya'nın yalnız durumda kaldığını aktarmıştır. Bu durum karşısında ise belirsiz tarafın Sovyetler Birliği olduğunu yorumlayan Çalık, Almanya ile saldırmazlık pakti olan Sovyetler Birliği'ne karşı Amerika'da birçok gazetede gizli bir antlaşma olabileceği hakkında dedikodular olduğuna değinmiştir. Yine Çalık, Amerika'nın açık şehirler ve sivil halka karşı bir bombardıman olmaması için çabaladığını ve bunu İngiltere ile Fransa'nın kabul etmesine rağmen Almanya'nın Polonya'ya karşı bombardımanlarına devam ettiğini, bu yüzden Almanya'nın tüm beşeriyete karşı düşman olduğunu vurgulamıştır (Çalık, 1939: 2).

Bu süreçte hem *Ekekon* hem de *Babalık* gazetesinde savaşa dair haberler aktarılmaya devam etmiştir. 4 Eylül'de *Babalık*; "*Alman, Zehirli Gaz Kullanıyor.*", "*Polonyalılar, Bazı Yerleri Mukabil Taarruzla Geri Aldılar.*", "*Alman Gemisi Zapt edildi.*", "*Avustralya Harp Hâlinde*" gibi başlıklar altında haberleri aktarmıştır (Babalık, 04.09.1939: 1). *Babalık* gazetesinde konu ile alakalı herhangi bir değerlendirme yazısı yer almazken *Ekekon* gazetesinin başyazarı Ziya Çalık tarafından yapılan değerlendirmeler devam etmiştir. 5 Eylül 1939 tarihli yazısında da Çalık, Amerika'nın savaşa girip girmeyeceğini ele almış ve *Amerika eski dünya işlerine karışacak mı?* başlığı ile de görüşlerini dile getirmiştir. Almanya'nın Liverpool'a gelen bir gemiyi batırması ve içinde de Amerikalıların bulunması dolayısıyla Amerikan kamuoyunun Almanya'ya karşı baskı yaptığını belirten Çalık, "*Eski dünyanın işine karışmak istemeyen Yeni dünyayı tabiat ile müdahaleye mecbur bırakacaktır.*" yorumunu yapmıştır. Çalık, Amerika'nın savaşa dahil olması hâlinde savaşın sonucunun kaçınılmaz olacağını da belirtmiş bu düşüncesini de Birinci Dünya Savaşı'na dayandırmıştır (Çalık, 1939: 2).

Daha önce hem ulusal hem de *Ekekon* gazetesinin değerlendirmelerinde yer alan iki savaş arası farkı anlatan yazıların birini de Ömer Rıza Doğrul, *Tan* gazetesindeki köşesinde yapmıştır. Doğrul, iki harbin farklı şekilde başladığına değinmiş ve daha önce ordular birbirine direkt girerken bu kez savunma hatlarını yıkmadan karşı karşıya gelemediklerini belirtmiştir. Doğrul, asıl savaşın Almanya'nın doğu cephesinde değil bundan sonra yapacağı batı cephesinde olacağını açıklamış ve iplerin orada kopacağını aktarmıştır (Doğrul, 1939: 1).

6 Eylül tarihinde *Ekekon* gazetesi *Harp Alman milletine değil Hitleredir* başlığı ile İsveç'te çıkan bir gazeteye göre bu savaşın kısa süreceği ve Almanya'nın ekonomik sıkıntıya girdiğine değinmiştir (Ekekon, 05.09.1939: 1). *Ekekon* gazetesinin üçüncü sayfasında ise savaş üzerine bir askeri değerlendirme yer almıştır. *Büyük hava ve deniz muharebeleri bekleniyor* başlığı ile yayınlanan değerlendirmede İngiltere ve Fransa'nın savaşa girmesiyle birlikte savaşın Avrupa savaşı hâline geldiğini, bu ülkelerin mandaları olduğundan dolayı da bunlarla kalmayacağı ve büyük bir dünya savaşı hâline geleceği öngörülmüştür. Özellikle savaşın Afrika'nın Akdeniz sahillerine yayılacağı tespiti yapılmıştır. İngiltere ve Fransa'nın Polonya'ya herhangi bir şekilde hava ve karadan yardım yapamayacağı, yardımın daha çok Almanya'ya yapılacak hava ve deniz taarruzları ile stratejik şekilde olacağı ifade edilmiştir. Bundan dolayı da ileride büyük hava çarpışmaları yaşanabileceği vurgulanmıştır. Ayrıca Mussolini'nin de sadece sözde tarafsız olduğuna değinilmiş, Fransa ve İngiltere'nin mandalarına karşı emellerinin olduğuna yer verilmiştir (Ekekon, 06.09.1939: 3).

Savaşın başlangıcından on gün sonra *Akşam* gazetesinden Necmettin Sadak köşesinde artık bu savaşın Almanya için bitmeyeceğine vurgu yapmıştır. Sadak, Almanların olası bir Polonya zaferinden sonra barış istese bile Hitler'in iktidarda kaldığı sürece bu savaşın İngiltere ve Fransa tarafından bitirilmeyeceğini belirtmiştir. Almanya'nın bundan sonra her istediğini elde edemeyeceğini belirten yazar, Almanya'yı yaptığı hamlelerden dolayı eleştirmiştir (Sadak, 1939: 1).

9 Eylül 1939 tarihinde bu kez Ziya Çalık, *Harp Edebiyatı* başlığı altında değerlendirmelerde bulunmuştur. Çalık, Fransızların 1914 yılında başlayan Birinci Dünya Savaşı'ndan aldıkları dersleri bugün uygulamaya başladıklarını ve bir istihbarat servisi kurduklarını belirtmiştir. Çalık, bu servisin kurulmasıyla birlikte ülke içerisinde asılsız haberlerin engelleneceği, savaş hakkında yetkililer dahil kısıtlı açıklama yapılacağı dolayısıyla da daha az bilginin dolaşıma gireceği, casusluk faaliyetlerine karşı güvenliğin artırılacağı, asker ve vatandaşın da aleyhte bir durum karşısında yetkili bir kuruma itimat göstereceği yorumunu yapmıştır (Çalık, 1939: 2).

Babalık gazetesi 12 Eylül 1939 tarihinde Ahi Evren imzasıyla *Kuvvet ve Emniyet Türkiye'sinde* başlığıyla, Refik Saydam'ın konuşmasının yankılarını ve barış için çabalayan Türkiye'yi ele almıştır. Dünyada meydana gelen savaşı dikkatle takip ettiğimizi belirten Evren, ilk Türk demirinin çıkarılması ve Erzurum'a da demiryolunun ulaşmasının halkı müreffeh ve refah içinde yaşatmak için yapılan çalışmalar olduğu vurgusunu yapmıştır (Evren, 1939: 1).

Ekekon gazetesinden Ziya Çalık, 12 Eylül 1939 tarihinde *Hava tehlikesi* başlığıyla dünyada savaşın getirdiği tehlikelerin arttığına değinmiştir. En önemli tehlikenin gelebileceği yeri de hava olarak belirtmiştir. Çalık, havadan gelen tehlikenin insan hayatına karşı büyük tesirler yapabileceği ifade etmiştir. Korunma için hükümetin bir talimatname hazırladığı ve bunların uygulanması gerektiğini belirten yazar, Konya'nın büyük bir alana sahip olmasından dolayı bu işe riayet edilmesi gerektiğini, can kurtaran, sıhhiye, yardım grupları gibi teşekküller oluşturulmasını vurgulamıştır. Bunun için de mali ve ticari müesseselerin yardım etmeleri çağrısında bulunmuştur (Çalık, 1939: 2).

13 Eylül tarihinde Ziya Çalık, Refik Saydam'ın nutkunu "*İhtikâra imkân yoktur*" başlığı altında değerlendirmiştir. Refik Saydam'ın sözlerini Çalık da Ahi Evren'in görüşlerine paralel şekilde aktarmıştır. Cumhuriyet hükümetinin gıda konusunda sıkıntı çekmeyeceği ve 1914'teki durumda olmadığını dile getirmiş ve istatistik veriler aktararak hem buğday hem de şeker edecek konumda olduğumuza değinmiştir. Birinci Dünya Savaşı'nda halkın çektiği sıkıntıların bu savaşta çekilmemesi için çalışıldığına vurgu yapmış ve Türk sözlüğüne "*harp zaman zengini*" sözü eklenmeyeceğini dile getirmiştir. Çalık, tüm halkın üretim kaynaklı olması gerektiğini özellikle vurgulamıştır (Çalık, 1939: 2).

İngiltere ve Fransa'nın Almanya'ya savaş ilan etmesiyle birlikte bir dünya savaşının başladığı kesinlik kazanmış ve savaşın çıkıp çıkmayacağına yönelik haber ve değerlendirmeler eylül ayının bitimine doğru son bulmuştur. Bu tarihten sonra savaşın seyrine yönelik değerlendirmeler gazetelerde yer almaya başlamıştır. Yazarlar değerlendirmelerini artık savaşın durumu ve geleceği hakkında yapmışlardır. Olası öneriler, sonuçlar hakkında fikirler sunulmuş, siyasi dengeleri çözümlenmeye çalışılmışlardır. Dolayısıyla çalışmanın kapsamı bu süre zarfı ile sınırlı tutulmuştur.

Sonuç

İkinci Dünya Savaşı'nın ortaya çıkmaya başladığı dönemde dış işlerinde aktif tarafsızlık politikası izleyen Türkiye'nin dünyada gerçekleşen siyasi meselelere karşı ortaya koyduğu tavır, jeopolitik konumu gereği son derece önemlidir.

Bu tarihlerde Türkiye'de yayın hayatını sürdüren ulusal ve yerel gazeteler de önemli bir rol almış ve halkı bilinçlendirme görevi görmüştür. Konya'da uzun yıllardır yayın hayatını devam ettiren *Babalık* gazetesi savaşın başlangıcında daha çok yerel haberlere değinmiştir. Özellikle gazetenin baş yazarı Ahi Evren (Afif Evren) siyasi hadiseler hakkında çok az değerlendirme yazısı kaleme almıştır. *Babalık* gazetesi değerlendirme yazıları haricinde 1939 yılının ağustos ayının son günlerine kadar da dünyada meydana gelen olayları herhangi bir şekilde manşetlerine taşımamıştır. Ek olarak Almanya'nın Polonya'ya karşı isteklerinin arttığı görülen tarihlerde *Babalık* gazetesi dikkat çekici bir şekilde gazetenin bir bölümünü Sovyetler Birliği'ne ayırarak Sovyetlerdeki kültür sanat faaliyetleri hakkında okuyuculara bilgiler vermiştir. Bu yazıların tam savaş patlak vermeden bir hafta önce yayımlanmaya başlaması ve yazıların Sovyetler Birliği'ni olumlar nitelikte olması oldukça dikkat çekicidir. Ancak gazetenin baş yazarı Ahi Evren'in yazılarında herhangi bir taraflılık bulunmamaktadır.

Konya'nın bir diğer önemli gazetesi *Ekekon* ise *Babalık* gazetesinden farklı bir yayın politikası izlemiş ve sayfalarında daha çok siyasi meseleleri ele almıştır. Gazetenin yayın politikasının siyasi olmasının en önemli sebebi Cumhuriyet Halk Fırkası'nın yayın organı olmasından da kaynaklanmaktadır. *Ekekon* gazetesi bu dönemde gün gün dünyada meydana gelen gelişmeleri manşetlerine taşıırken diğer yandan da gerçekleşen olaylar hakkındaki değerlendirme yazılarını okuyuculara sunmuştur. Bu yazıları kaleme alanlardan birisi de *Ekekon* gazetesinin baş yazarı Ziya Çalık'tır. Yazar, köşesinde savaşın başlamasını Almanya'nın agresif/yayılmacı kimliğinden kaynaklandığını belirtmiş ve Almanya'nın tavırlarını eleştirmiştir.

Hem *Babalık* hem de *Ekekon* gazetesi manşet ve haberlerini Ankara ya da İstanbul'dan gelen telgraflar aracılığı ile sağlamıştır. Fakat *Ekekon* gazetesi burada ulusal basından ayrı ilginç ve önemli değerlendirmelerde de bulunmuştur. Ulusal basında yazarlar genellikle siyasi yorumlar yaparak Türkiye'nin barışçıl olduğuna değinmişlerse de herhangi bir şekilde alınacak önlemlere dair yazılar yazmamışlardır. Ziya Çalık ise yaptığı öneriler ve değerlendirmeler ile bu konuda özgün bir yer edinmiştir. Çalık, olası bir savaşta havada kuvvetli olunmasını, hava savunma için önem verilmesini ve evlerin bodrum katlarının sığınak olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. İkinci Dünya Savaşı ve sonrası da göstermiştir ki havada başarı şarttır. Dolayısıyla Çalık, bu yazılarıyla ulusal basındaki meslektaşlarından daha değerli bir yer edinmiştir.

24 Ağustos'ta gerçekleşen Alman-Sovyet Paktı hakkında ise Konya basını oldukça yerinde tespitler yapmıştır. Ulusal basında bu antlaşma sonucunda yine savaşın çıkıp çıkmayacağı konusunda birçok çelişkili haber yer alırken *Babalık* gazetesinden Ahi Evren, antlaşmanın savaşını durdurmuyacağını, dolayısıyla savaşın kaçınılmaz olacağını dile getirmiştir. Zamanın akışı da yapılan değerlendirmeyi haklı çıkarmıştır.

Bu tarihlerde ilginç bir değerlendirmeyi de yine Konya basınından Ziya Çalık yapmıştır. Çalık, savaşın başladığı günlerde yaptığı değerlendirmede ABD'nin savaşa gireceğini ön görmüş ve aynı zamanda bu savaşın ABD lehine sonuçlanacağını dile getirmiştir. Bu köşe yazısı basında özel bir yere sahiptir çünkü aynı dönemde ulusal basında ABD'nin savaşa dahil olup olmayacağı üzerine hiçbir değerlendirme yapılmamıştır. Ziya Çalık, savaşı hem çok iyi gözlemlemiş hem de uzun vadedeki görüşleri ile savaşın gidişatını doğru yorumlamıştır.

Ekekon gazetesinde 6 Eylül 1939 tarihinde "Büyük hava ve deniz muharebeleri bekleniyor." başlığı ile yayınlanan değerlendirme, Konya basınının siyasi havayı ne kadar doğru okuduğunu gözler önüne sermiştir. Makalede bahsedildiği üzere Kuzey Afrika'ya savaşın yayılacağı, Polonya'ya karşı yardımın daha çok Almanya'ya karşı taarruzlar ile yapılacağı, Mussolini'nin sadece sözde tarafsız olduğu gibi çarpıcı değerlendirmeler daha savaş başında yapılmıştır.

Ulusal basın tarafına geldiğimizde gazetelerin yazarlarının tamamı siyasi ahvale yönelik değerlendirmeler kaleme almıştır. *Akşam* gazetesi yazarı Necmettin Sadak, Avrupa'da agresif tavırlar sergileyen Almanya ve İtalya'ya karşı sert yazılar yazmış ve olası bir savaşın sorumluluğunu Hitler'e yüklemiştir. Sadak yazısından görüldüğü üzere Almanya'nın yayılmacı politikasının haksız olduğunu vurgulamış ve Müttefikler lehine tavır takınmıştır. *Akşam* gazetesi de bu dönemde yorumlarını genellikle İngiltere ve Fransa lehine yapmıştır. *Vakit* ve *Ulus* gazetesi de Hitler'i hedef göstermiş ve Almanya'yı olası savaşın sorumlusu olarak yansıtmışlardır. *Ulus* gazetesinden F. R. Atay, *Vakit* gazetesinden ise Asım Us, köşelerinde Almanya'yı hedef alırken kamuoyunu da Almanya aleyhine yönlendirmişlerdir.

Tan gazetesi ise sayfalarında birçok başlığı Sovyetler Birliği lehine atmıştır. Gazetenin baş yazarı Zekeriya Sertel, savaş başlamadan önce yapılan Sovyet-Alman Paktı'nı doğru yorumlayamamıştır. Almanya'nın bu antlaşma ile toprak istemekten vazgeçeceği fikrini ortaya atan Sertel bu düşüncesinde yanılmıştır.

Cumhuriyet gazetesi ve yazarları genel olarak *Ulus* ve *Akşam* gazetesinin görüşleri ile bağdaşsa da savaşın sorumluluğu konusunda Almanya'yı net olarak eleştirmemiştir. Özellikle *Ulus*, *Akşam* ve *Vakit* gazetesinde görülen Hitler'i eleştirici ve yargılayıcı tutumlar *Cumhuriyet* gazetesinde nadirdir. *Cumhuriyet* olası savaşın sebepleri konusunda Birinci Dünya Savaşı sonrasında oluşan adaletsiz düzene vurgu yapmıştır. Bu tutumu ile *Cumhuriyet* gazetesi *Akşam*, *Ulus*, *Tan* ve *Vakit* gazetesinden ayrılmıştır.

Ulusal basında savaşın çıkacağına yönelik haberler ağırlıklı olarak verilmişse de yazarlardaki fikir ayrılıkları bu konuyu tartışmalı bir hâle getirmiştir. Özellikle İngiltere ve Fransa'nın Almanya'ya Polonya'daki politikasından dolayı hamle yapacağı görüşü birçok gazetede ifade edilmiştir. Bununla beraber yine bu meseleyi de Südet Krizi'ne benzeterek Müttefiklerin alttan alacağı düşüncesi de mevcuttur. Dolayısıyla ulusal basında olası savaş bütün ihtimalleriyle ele alınmıştır.

Yerel basın (Konya) bu dönemde ulusal basından eksik kalmamış aksine belki de daha değerli öneriler ortaya koymuştur. Siyasi değerlendirmeler konusunda ulusal basındaki haber ve görüşleri yakalayamayacak olsa da Konya basını savaşı okuyucularına birçok yönüyle aktarmıştır. Öneri kısmında ise ulusal basından daha değerli bir yer edinmiştir. Sonuç olarak Türk basını dünya gündemini çok dikkatli şekilde takip etmiş ve yaşanan olayları değerlendirerek kamuoyu ile paylaşmıştır. Gazeteler daha çok siyasi meseleler hakkında öne çıkarken ülke içinde yapılması gerekenler hakkında eksik kalmışlardır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Yazar Katkıları: Fikir – Ç.B., M.T.; Tasarım – Ç.B., M.T.; Denetleme – Ç.B., M.T.; Kaynaklar – Ç.B., M.T.; Malzemeler – Ç.B., M.T.; Veri Toplanması ve/veya İşlenmesi – Ç.B., M.T.; Analiz ve/veya Yorum – Ç.B., M.T.; Literatür Taraması – Ç.B., M.T.; Yazıyı Yazan – Ç.B., M.T.; Eleştirel İnceleme – Ç.B., M.T.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemişlerdir.

Finansal Destek: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Author Contributions: Concept – Ç.B., M.T.; Design – Ç.B., M.T.; Supervision – Ç.B., M.T.; Resources – Ç.B., M.T.; Materials – Ç.B., M.T.; Data Collection and/or Processing – Ç.B., M.T.; Analysis and/or Interpretation – Ç.B., M.T.; Literature Search – Ç.B., M.T.; Writing Manuscript – Ç.B., M.T.; Critical Review – Ç.B., M.T.

Declaration of Interests: The authors declare that they have no competing interest.

Funding: The authors declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar

Arşivler

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi.

Sürelî Yayınlar

Akşam Gazetesi (1939).

Babalık Gazetesi (1939).

Cumhuriyet Gazetesi (1939).

Ekekon Gazetesi (1939).

Tan Gazetesi (1939).

Ulus Gazetesi (1939).

Vakit Gazetesi (1939).

Kitaplar ve Makaleler

Akşam Gazetesi. (1939, 29 Ağustos). Harp niçin başlamıyor?

Akşam Gazetesi. (1939, 14 Ağustos). Harp ne zaman? değil Sulh ne zaman?

Armaoğlu. F. (2018). *20. Yüzyıl Siyasi Tarihi (1914-1995)*. İstanbul: Kronik Kitap.

Atay. F. R. (1939). *Mütareke değil. sulh!* Ulus.

Atay. F. R. (1939). *Türkiye'nin büyük kuvveti*. Ulus.

Atay. F. R. (1939). *Almanya ve Sovyetler*. Ulus.

Atay. F. R. (1939). *Büyük tazyik manevrası*. Ulus.

Atay. F. R. (1939). *İlk şart: Soğukkanlılık*. Ulus.

Bayraktar. B. (2009). *Atatürk İlkeleri ve Türk İnkılap Tarihi*. Ankara: Detay Yayıncılık.

Belen. F. (2020). *Türk Kurtuluş Savaşı*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

Benhür. Ç. & Eraslan. M. (2021). Nanking'in İşgali ve Türk Basını. *Selçuk Türkiyat Dergisi*, 53, 379–396.

Cumhuriyet Gazetesi. (1939, 22 Ağustos). Blöf mü, değil mi?

Cumhuriyet Gazetesi. (1939, 19 Ağustos). Roller değişiyor mu?

Çalık. Z. (1939). *3 Eylül 1939. Ekekon*.

Çalık. Z. (1939). *Amerika eski dünya işlerine karışacak mı? Ekekon*.

Çalık. Z. (1939). *Biz Sinirlerine Hâkim Milletiz! Ekekon*.

Çalık. Z. (1939). *Çelik Yürekli Türk Milleti. Ekekon*.

Çalık. Z. (1939). *Harp edebiyatı. Ekekon*.

Çalık. Z. (1939). *Harp. Ekekon*.

Çalık. Z. (1939). *Hava Tehlikesi. Ekekon*.

Çalık. Z. (1939). *İhtikâra imkân yoktur. Ekekon*.

Çalık. Z. (1939). *Propagandalar karşı Türk Milletinin Salabeti. Ekekon*.

Çalık. Z. (1939). *Sığınak lâzım! Her şeyi önceden hazırlamak gerekir. Ekekon*.

Çalık. Z. *Türk kuşu mektebinin açılması gençlerimizde yeni hamleler yaratır. Ekekon*.

Çalık. Z. *Türk Ordusu değeri ve ifadesi. Ekekon*.

Çay. M. M. (2004). İnkılapların Hayata Geçirilmesinde Yerel Gazeteciliğin Önemi ve Konya'da Ekekon Örneği (1935-1942). *Selçuk Üniversitesi Ata Dergisi*, 12, 1–34.

Çıbık. A. G. (2019). *1942-1950 Dönemi Konya'sına Ekekon Gazetesinin Gözüyle Bakış* (Tez No: 616911). [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi].

Doğrul. Ö.R. *İki Harp Arasındaki Fark*. Tan.

Ekekon. (1939, 6 Eylül). Büyük hava ve deniz muharebeleri bekleniyor.

Eraslan. M. (2022). *Türk Basınında İkinci Dünya Savaşı'nda İtalya'nın İşgali* (Tez No: 745162). [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi].

Evren. *Ahi. Kuvvet ve Emniyet Türkiye'sinde. Babalık*.

Evren. *Ahi. Siyasi Hadiseler. Babalık*.

Hart. B. L. (2018). *İkinci Dünya Savaşı Tarihi*. (Çev. K. Bağrıaçık). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Hart. B. L. (2019). *Birinci Dünya Savaşı Tarihi*. (Çev. K. Bağrıaçık). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Lewis. B. (2018). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. (Çev. B. B. Tuna). Ankara: Arkadaş Yayınevi.

Merriman. J. (2020) *Rönesans'tan Bugüne Modern Avrupa Tarihi*. (Çev. Ş. Alpogut). İstanbul: Say Yayınları.

Özal. İ. B. (2019). *Kısa II. Dünya Savaşı Tarihi*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Sadak. N. (1939). *Ahvalin inkişafını beklemekten başka yapacak şey yoktur. Akşam*.

Sadak. N. (1939). *Delenda Carthago! Akşam*.

Sadak. N. (1939). *Son Vaziyet. Akşam*.

Safa. P. (1939). *İhtimaller Karşısında. Cumhuriyet*.

Safa. P. (1939). *İki Eylül Arasındaki Fark. Cumhuriyet*.

Sander. O. (2019). *Siyasi Tarih (1919-1994)*. Ankara: İmge Kitapevi.

Selek. S. (2020). *Anadolu İhtilali*. İstanbul: Kastaş Yayınevi.

Sertel. Z. (1939). *Sovyet-Alman Anlaşmasının Gaye ve Manası*. Tan.

Taylor. A. J. P. (2015). *İkinci Dünya Savaşı'nın Kökenleri*. İstanbul: Alfa Yayınları.

Tosun. H. (2019. Ed.) *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi*. C.II. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.

Uçarol. R. (2019). *Siyasi Tarih (1914-2014)*. C.II. İstanbul: Der Yayınları.

Us. A. (1939). *Cihan Harbi Başladı. Vakit*.

Structured Abstract

The First World War, which broke out in 1914 due to colonialism, market searches, border problems and many problems, could not solve the problems after the war. Aside from the defeated states, the fact that England and France are in disagreements, and the debts of both states to the USA; Many problems such as Russia's withdrawal from the war and the revolution, Italy's dissatisfaction with the post-war places were not resolved after the war. With the economic crisis that came after the problems could not be solved, relations between countries became even more tense. Defeated in the war, Germany gained strength over time by taking advantage of the comfort of the political environment. As a result of Italy's reaction to England and France, its expansionist attitude has strained the political environment in Europe. In addition to these, with Japan's spread in the Far East, Italy's occupation of Abyssinia, Germany's annexation of Austria and the Sudetenland region, England and France could not remain indifferent to this situation and reacted.

The Second World War began in September 1939, when Germany attacked Poland. The possible war situation and the beginning of the war received great attention from the Turkish press. In this article, the evaluations of the national Turkish press (Akşam, Cumhuriyet, Ulus and Tan) and Konya press (Babalık, Ekekon) about the possible war situation in August and September of 1939 and the political agenda at the beginning of the war were reflected, and the differences between the national and Konya press were tried to be determined.

In the national press and the Konya press, the attitudes of Germany, in particular, were criticized. The Ulus newspaper adopted a close stance to the government's policies and followed an impartial publishing policy. The Akşam newspaper mostly made comments in favor of England and France. Zekeriya Sertel from the Tan newspaper wrote articles about acting with the Soviet Union in the event of a possible war. He criticized Germany but stated that when the Soviet-German Pact was realized, the main problem of the Soviets was with the supporters of democracy (England-France). In the Konya press, articles in favor of the government were also found in Ekekon, which was established by the CHP. Ekekon's editor-in-chief Ziya Çalık made important suggestions for a possible war. The Babalık newspaper reported less about political events in this period. However, the accuracy and importance of its brief and self-evaluations has become clearer when viewed today. In general, both national and local press emphasized Turkey's neutrality. Due to the complexity of the political situation, there were also contradictory assessments on whether a war would break out, especially in the national press. As a result, the national press and Ekekon newspaper from the Konya press reported the events day by day and wrote evaluations. Although there are contradictions among the evaluations made about the political agenda, it has been expressed by many newspapers and writers that the war will not end in favor of Germany. It was insistently emphasized in all newspapers that Turkey would not enter the war and would remain neutral.

In general, the Turkish press mirrored what would happen in the future with the evaluations and comments it made at the beginning and at the beginning of the war. In addition, the press also assured the public that Turkey would not enter a possible war and played an important role in alleviating the public's concerns. However, as mentioned above, the press failed to convey/evaluate Turkey's moves. Although many signs of a major war were known and even many comments/evaluations were made about the outbreak of the war, the number of articles written about the measures to be taken was very few.

From the Konya press, Ekekon and its editor-in-chief Ziya Çalık differed from other newspapers with their comments and evaluations. Ziya Çalık closely followed the agenda and stood out with his suggestions and opinions. While the national press focused mainly on political evaluations, Ziya Çalık focused more on the moves that Turkey could make and wrote about them. Çalık also distinguished himself from other writers and stood out with his suggestions. The national press lagged behind Ekekon in this regard. Most of the evaluations in the national press were politically oriented. Especially Falih Rıfki Atay from Ulus and Necmettin Sadak from Akşam, in their politically oriented evaluations, interpreted the political atmosphere correctly and made a difference with their evaluations. In addition to all these, it is obvious that the news and comments made by the press cannot be independent of the government.

Danzigde Harb Başladı**Hayat Pahalılığına Karşı****MÜCADELE****Belediyeler, havayıcı zaruriye maddeleri üzerine fiat kontrolü koyacak**

Hayat pahalılığı ile mücadele hususunda hükümetimiz yeni tedbirler almaktadır. Bu hususta Ticaret Vekâletinden vilâyetlere aşağıdaki tavin gelmiştir:

«Hayat pahalılığı ile mücadele mevzuu hükümetçe gösterilen alâkanın, büyük Millet Meclisinde muhtelif vesifelerle yapılan beyanat dolayısıyla, malûmunuz buluncasıdır.»

Hayat pahalılığı iktisadî kuruluşumuzla alâkadar ve geniş bir nazarla müttâfisi muktezâ bir mesele olduğundan, bütün devlet teşkilâtı ve mahallî idareler bu hususta vazifeli bulunmaktadırlar. Devlet teşkilâtına dahil Vekâletler ve idareler bu tedbirleri düşen vazifeleri yapmak hususunda nasîb gayret göstermekte iseler, mahallî idareler teşkilâtı ve bilhassa belediyelerin de hayat pahalılığı ile mücadele içinde ifa edecekleri ehemmiyetli hizmetler bulunmaktadırlar.

Ezelmeye, havayıcı zaruriye maddeleri üzerinde belediyelerin sıkı bir fiat kontrolünü çok hayırlı neticeler ve receği tecrübe ile sabittir. Bu maksadla yapılacak ilk iş, tetkik mevzuunu teşkil eden maddelerin istihlalinden istihlakına kadar geçirdiği bütün safhalarını gözden geçirerek fiatlarını ne suretle vücd bulduğunu tayin eylemektir. Farazla bu işi caa çehirlerimiz dea efkârı umumiyeyi ve matbuatı maşgul eyliyen tehz ve meyva fiatlarını da, bir tetkik yapılmak istenilse, müstahsil fiatı, nakliye ücretleri ve fireler, kabızmalın fiatı, ve nihayet manav ve bakalların fiatı esaslıca tetkik edildiği takdirde, pahalılık unsurlarının nerede olduğunu bulmak ve ona göre tedbir almak lâzımgelir. Bu ticaret şubesinde umumiyetle fiat yükselişine tesadüf edileceği muhtakak olmakla beraber, bir karar ve tedbire geçilmeyen ev-

vel, nakliyat ve umumiyetle ticarî cihazımızda aksaklık olup olmadığını araştırmak ve tahsisen yağ meyva ve sebze fiatlarında mühim bir unsur olan ve manavların dalma mücib sebep olarak ileri sürdükleri görülen fire ve çürüme hadiselerinin hakikatine vâsil olmak ta icab eder.

Bu yeni tetkikler neticesinde belediyeler, kendi saba-larında mukatazi tedbirleri almakla beraber, umumî mahiyeti haiz olması dolayısıyla diğer devlet teşkilâtı tarafından yapılması lâzımgeldiğini göreceklere işler bulunc ve bu hususta eyice tetkik edilmiş tetkikler yapılarca, Vekâlet bunları husulî bir alâka ile karşılayacaktır.

Belediyelerimizin her halde bu mevzuu lâyık olduğu ehemmiyetle ele alacakları ve kendilerine terettüb eden vazifeleri takdir edecekleri şüphesizdir. Bu meseleyi tetkik edebilmek ve icabında iş birliği yapılmak üzere, bütün belediyelerden, hayat pahalılığı ile mücadele uğrunda yapılacak işler hakkında malûmat vermelerini ve hadema her ayın birinci günü, itihâz olunan tedbirlerin seyri hakkında m h tassar ve müfîd bir tertib ile muntazaman rapor gönderilmesini rica ederim.»

Bursalı**Öğretmenler**

Yurd içinde bir geziye çıkan Bursa öğretmenleri evvelki gün çehirimize gelmişlerdi.

Öğretmenler, öğle ve akşam yemeklerini bölge sanat okulunda yemişlerdir. ve dün sabah trenile Adanaya gitmişlerdir.

Harb Nihayet Patladı

Ankara 1 (A. A. dan) — Dün gece yarısından bugün öğleye kadar alınan haberlere göre, Alman devlet reisi Hitler, orduya hitaben neşrettiği bir beyannamede, Danzig ihtilafının muslihanec surette halline imkân kalmadığını bildirmiştir.

Sovyet Rusya, Alman - Rus edemî tecavüz paktını tasdik etmiştir.

Polonya ajansının bildirdiğine göre, Alman taarruzu bu sabah şafakla başlamıştır. Alman orduları Polonya hududunu geçmiştir. Taryareler müteaddid ve şiddetli hava hücumları yapmışlar ve bazı çehirleri bombardıman etmişlerdir. Fakat bütün taarruzlar, Polonyahların müdafaa ezmi ve halkın soğukkanlılığı karşısında muvaffak olamamıştır.

Diğer taraftan İngilizler, donanmasının seferberliği, kara ve hava ihtiyatlarının hasar buluncmaları emriol vermiştir.

Fransa da harekete geçmiştir.

Orta Tedrisat Kadroları

Maarif Vekâleti ilk ve orta tedrisat direktörlükleri yeni ders yılı öğretmen kadrolarını hazırlamaya başlamışlardır. Toplanan komisyon çalışmalarına devam etmektedir. Orta tedrisat kadrosu eylülün

Eski Eserler

Amerikada teşhir edilen eski eserlerimiz büyük bir alâka uyandırmıştır. Amerikanın ilim ve san'at mecmuaları buharın ehemmiyetinden bâhismakaleler neşretmişlerdir. Maarif Vekâleti bu makaleleri tercüme ettirmektedir. Müzelerimizin daha fazla inkişaf edebilmesi ve aynı zamanda içindeki eserlerden lâyikile istifade edilebilmesi için bir proje hazırlanmaktadır.

İlk haftasında alâkadarlara tebliğ edilmiş buluncacaktır.

Vekillik lise ve orta okullara ders cetvelleri göndarmıştır. Her okul idaresi bu cetvelde mevcut öğretmen adedini ve münhal öğretmenlikleri kaydedecektir.

Şimdiye kadar orta okul ve lise direktörleri tarafından inha edilmekte olan yardımcı öğretmenlerinde tayin işini Maarif Vekillik almıştır. Okul idareleri öğretmen tayin edemiyecelerdir.

Kültür Direktörlüğünden:

- 1—Kadınhanı merkez okulunun 135 lira 94 kuruş keşif bedelli tamirâtı 20 gün müddetle açık eksiltmeye çıkarılmıştır.
- 2—İhale 21 eylül 1939 Perşembe günü saat 15 de vilâyet daimî encümen odasında yapılacaktır.
- 3—Muvakkat teminat bedeli keşfin % 7,5 ü 10 lira 20 kuruştur.
- 4—Keşif ve şartname her gün Kültür Direktörlüğünde görülebilir.

1. 7. 14. 20.

Nihayet, Harp patladı!

Almanlar, bir taraftan sulhla dünyayı oyalar-ken Leh hudutlarına yıldırım hızıyla saldırdılar Fakat, vatanlarını, istiklallerini korumak için azmeden kuvvetli bir mukavemetle karşılandılar

— SON DAKİKA: —
İstanbul, 1 (Tel)—Alman hükümeti İngiltere ve hattâ bütün dünya tarafından yapılan müzakerelerin konferansa halî teklifini ve burneyan- da kendisinin de göya sulh yolu ile gerginli- ğin izalesi için verdiği sözü çiğneyerek busa- bah şatakla beraber Polonya hudutlarına bü- tün kuvvetle taarruza başlamıştır.

Alman tabiyesine göre yapılmış olan bu yıldırım taarruzu Leh hu- dutlarından geçmeye muvaffak olmuş değildir. Alman tayyareleri de bu taarruzla müştereken Leh şehirlerinden bazılarını bombardıman etmiş- tir. Fakat bu kadar şiddetli olarak tasvir edilen Alman taarruzu Po- lonyanın yüksek ve kuvvetli müdafası ile karşılaşmıştır. Şu kadar ki hiç- bir şeyden haberi olmayan ve böyle ani bir taarruz karşısında kalaca- ğını ummayan bazı kasabalar telaş anı göstermiştir.
Bu taarruzun doğuracağı neticeler ve her iki devlet harp kuvvet- leri arasında ceryan edecek müzakerelerden çıkacak mübahede pay- derpay bildirilecektir.

Hitler Sulhu değil harbi tercih etti

Orduya tebliğ ettiği beyannamele Alman isteklerinin sulh yoluyla hal edil- meyeceğini bildirdi

İstanbul, 1 (Tel) - Alman devlet reisi Hitler, orduya hitabın bir beyanname ney- etmiştir. Bu beyanname- de Alman isteklerinin barış yo- lıyla elde edilmesine imkân olmadığı ve Danzigin Alman yasa ilhak edildiğini bildir- mektedir.

İngiliz donanma- sı seferber!

Ordu ve Hava filoları da se- ferberlik için ilk emri bekliyor

İstanbul, 1 (Tel.) - İngil- izlerden son dakikada alınan bir habere göre Londra hükümeti Donanmanın seferber- edildiğini bildirmektedir. Ha- va filoları da orduya da verile- cek ilk emre intizaren mü- beyya bulmalarını bildirmiş- tir.

Bütün Leh milleti asker!

Lehistan bütün bir millet halinde va- tanlarını müdafaa edeceklerdir

İstanbul, 1 (Tel) - Polon- ya hükümeti dün öğleden sonra umumî seferberlik ilân etmiştir. Dıvarlara asifler asılmıştır. Asiflerde şiddet ve kuvvete karşı konulacağı ve hakaretin, tecavüzün tepeleneceği yazılmaktadır. Harp patladığı takdirde bütün mil- letin asker olacağı ilân edil- mektedir.
Radyo istasyonları neş- riyatını durdurmuş ve vapur- lara tehlike ihterinde bulun- maları gerecek ve vapur- larının klavuz istemesi ilân edilmiştir.

İtalyada alı- nan teebirler

İstanbul, 1 (Tel) - İtalya hükümeti kahve satışı yasak etmiştir. Mevcut kahve- ler askerî mekâmler tarafın- dan alınmıştır.
Barlar buharla mümasil öğlene yerleri saat 23 de kapatılacaktır.
Diğer taraftan alınan bir haber P a n n i n yeni bir suh teşebbüsünde bulun- duğunu bildirmektedir.

Bulgaristanda Hazırlık

İstanbul, 1 (Tel) - Bulgar hükümeti umumî toplantıları yasak etmiş ve yeniden iki sınıf daha silah altına çağır- mıştır.

Danzigde Çarpışmalar

İstanbul, 1 (Tel) - Po- lonyahükümeti ve Danzig şehri hudutlarında müsademe ol- muştur. Zayıf olmuştur.

Bir boğuşma koptuğu zaman ayakları toprağa bağli kalarak göke avuç- larını açmaktan başka bir şey yapmayan millet- lerin korkunç ve acıklı akıbeti, Havada da yenil- memek davasını ana me- selelerin en başına geçir- miştir. Bunun için en şer- reflî günümüzde, gökleri- mi in korunmasını düşün- mek vazifesi, Türk Mille- tinin biricik zevki olma- dır.

Almanyanın içi Tedbir ve kararlar Alman milletinin kuvvei maneviye- sini çok kırmıştır

İstanbul, 1 (Tel) - Ber- linin verdiği son haberlere göre Almanyada bu gün hü- küm süren vaziyet yüzünden büyük bir huzursuzluk doğ- muş bulunmaktadır.
Almanyada ele alınan harp tedbirleri Alman mil- letinin yeni ve büyük bir tela- kete sürüklenmekte olduğunu göstermektedir.
İttihaz edilen tedbirler ve siyasi tasarruflar Alman milletinin kuvvei maneviyesi- ni doğuştan surette zayıf- latmaktadır.

İngiltere de yeni işe teşkilâtı kuruldu

İstanbul, 1 (Tel) İngiliz hükümeti çocuk ve kadımlar- dan tahliye edilen bölgelerde yeni işe teşkilâtı kurmuştur. Dışarı çıkarılanlar yanlarına bir kısmı yeyecek almışlardır.

Londra civarında kazılan topraklara torbalara doldurul- maktadır.

Londra matbuatı, İngiliz - Alman müzakerelerinin uğ- radığı müşkülâtı hasasla kata- rak bu işten ümitlerini kes- miş bulunmaktadır.

Fransız kabinesi

İstanbul, 1 (Tel) - Pa- risten bildiriliyor :
Fransız kabinesi Cumber reisi Löbrönün riyaseti altın- da toplanmaya davet edilmiş- tir.

Son Dakika

Bu saatte alınacak son ha- berler arasında çok mühim ve okurkârıma- jakikası dakikasına verilmesi icap eden ha- berler olursa İkinci tab'la bildirilecektir.



Dükkü hava hücumu tecrübesinden bir kaç dakika önce: Solda: Engländer, sağda: Almanlar, ortada: Ruslar. Arka plan: Almanlar bir grup halinde, sağda: Ruslar bir grup halinde ve ortada: Engländer

Alman - Sovyet paktı imzalandı

Alman - Sovyet paktının imzasında B. Stalin bulundu

Pakt, 7 maddedir, 10 seneliktir ve mühim hükümleri muhtevidir

İngiltere, Lehistan'a yardım edeceğini Hitler'e resmen bildirdi, Hitler de: "Verilen garantiler Almanya'yı haklarından vazgeçiremez," dedi

Ahvalin inkişafını beklemekten başka yapacak şey yoktur

Falanga girişmeden, sadece olası birleşimden tutarak hüküm vermek en doğru harekettir. Fakat, politika alanında insanın kâması. Ouz özümlü geçen ayların, netice üzerine tesiri olan anal hükümler arasında hiç minnacete yok güldür. Müshade saban gülmüştü paktın, propaganda, pasavra, tehdit gibi zahirden iharettir. Bunlara bakıp da, ahvalin nereye varacağını kestirmek istemek yânihtir.

Aylardan beri orantılı bir Dantzig meselesidir gidiyor. Görünüşte bütün dünya budur. Fakat, hakikatte bir şehir için bu kadar kaygınet topçuluğuna insanın gücü. Ofsen buharlara bakınca Almanya'da harp hazırlıkları son hadine varmış görünüyor. Bu haberlere göre, yarın öbürün harbin patlayacağına hükmetmek icab eder. Halbuki Hitlerin, hakikaten böyle tehlikeli bir maceraya atıp atılmayacağına hakkı bir kimsenin bilmez. İtalyan matbuatı, İtalyanların Almanya ile birlikte harbe girişeceğini yâni duyuyorlar. Diğer taraftan, İtalya haricini nazımın Hitler'e giderek, İtalyanın böyle ufak tefek Alman menfaatleri için harbe razı olduğunu söylediği hakkında haberler azıktır.

Bunun içindir ki büyük devlet adamlarından, siyasal muharrirlerden kadar, bütün dünya, yarın ne olacağını bilmeden, müphemiyet içinde bekliyorlar.

Şen haberler gene çok bedbirdir: Almanyanın kasnen Polonya, kasnen Romanya tebaasında askerî hareketleri gitmekte arıyorlar. Karın taraf devletlerinde de siyasal ve askerî ter faaliyet gene gürüyor.

Ahvalin birdenbire vahşileşmiş görünmesine, yahut hakikaten vahşet kazanmış olmasına sebep. Al-

(Devamı dördüncü sahifede)

Necceddin İzzet

Paris 24 — Moskova'dan bildiriliyor: Dün B. Ribbentrop, B. Molotof arasında 3 saat süren mülakattan sonra pakt Von Ribbentrop ve B. Molotof tarafından imzalanmıştır. İmza merasiminde B. Stalin ve Almanyanın Moskova sefiri hazır bulunmuşlardır.

Berlin 24 — D. N. B. tebliğ ediyor: Von Ribbentrop, Sovyet - Alman paktının imzalandığını sabah saat birde B. Hitler'e şatasında telefonla bildirmiştir.

Von Ribbentrop, bugün saat birde, Moskova'dan tayyare ile doğrudan Berlin'e gitmek üzere hareket etmektedir. B. Hitler'e Sovyet - Alman paktı hakkında maharet verecektir.

Moskova 23 (A.A.) — «Havas»: Molotofa von Ribbentrop arasında yapılan ilk mülakat üç saatten fazla sürmüştür. Bu akşam ziyafetten sonra Alman büyük elçiliğindeki so-

(Devamı 4 üncü sahifede)



İngilterenin mesajcı R. Hitler'e tevdi eden R. Henderson

B. Hitler 27 ağustosta Danziği ilhak edecek

Almanya, Lehistan hududunda 70 fırka asker tahşid etti. Polonya da askeri hazırlık yapıyor

Paris, 23 — Husul fakat esdi bir menbadan öğrenildiğine göre B. Hitler 27 ağustosta Tanenberg'de söyleyeceği nutukta Danziğin Almanya'ya ilhakını ilân edecek ve harekâtı bu-ye için emriyer verecektir.

Berlin 23 (A.A.) — Alman ordusu baş kumandanı general Von Brauchitsch, cumartesi günü saat 19.30 da orduya hitaben radyo ile bir nutuk söyleyecektir.

Londra, 23 — Berlindeki etnebi muhabirlerin i'aralına göre; Almanya Lehistan hududunda 70 fırka asker tahşid etmiştir.

(Devamı 4 üncü sahifede)

Sovyet - Alman paktının maddeleri

Berlin 24 — Alman - Sovyet paktının metni şudur: Almanya ile Sovyet Rusya arasında sulhu kurvelemlirmek isteyen, Alman ve Sovyet Rusya ittifakı hükümetleri 1939 nisan tarifihi bitarafak muahedesine istinaden şunları kararlaştırmışlardır: Madde 1 — İki taraf müfreden ve yukarıdaki devletlerin muavene-tili ile her nevi tecavüzden, tecavüz ve şiddet hareketlerinden tevakkü etmeği taahhüd ederler. 2 — İki akid taraftan biri üçüncü bir devletin tecavüzüne uğradığı takdirde diğer taraf bu üçüncü devlete hiç bir vecih ve suretle yardım etmemeyi taahhüd eder.

Madde 2 — İki akid taraf müterek muahedelerine taallük eden meselelerde gizli temas ve mügaferde bulunacaklardır.

Madde 3 — İki taraf, akid taraftan biri aleyhine müteveccih hiç bir devlet grubuna şâhil olmamayı taahhüd ederler.

Madde 4 — İki akid taraf arasında her ne suretle olursa olsun bir ihtilâl çıktığı takdirde bu ihtilâl devletlere tesiri etdik ile ve yukarıdaki hükümlerini ile hal ve fakal taahhüd ederler.

Madde 5 — Bu muahede on seneye müddete akdedilmiştir. Bu muahede inkazından bir seneye evvel feshedilmediği takdirde otomatik bir şekilde bey seneye daha müteber olacaktır.

Madde 6 — Bu muahede, en kısa bir zaman zarfında tasdik edilecek ve tarihi imzasından itibaren müteber olacaktır.

İkinci hava tecrübesi de muvaffakiyetle bitti

Dükkü hava hücumuna 70 kılör bombardıman tayyaresi iştirak etmiştir. Hücumu iştirak eden tayyareler, diğer tayyarelik filoları ayrılmışlardır. (Devamı 8 inci sahifede)



— Of!... Boşum döndü...
— Bira mı içtin?
— Hayır, bira aradım!..

Halkevleri ve Erzurum Halkevi Kültür Dergilerinde Tiyatro

Halkevleri and Theater in Erzurum Halkevi Cultural Magazines

Bünyamin AYDEMİR 

Atatürk Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Sahne Sanatları Bölümü, Erzurum, Türkiye

Department of Performing Arts,
Atatürk University, Faculty of Fine Arts, Erzurum, Turkey



ÖZ

Kentlerin kimliklerini oluşturan bileşenler arasında kültür-sanat kurumları ve bunların yaptıkları etkinlikler ile kentle ilgili kaleme yapılan yayınlar da vardır. Misal Cumhuriyet dönemi göz önüne alındığında, Halkevlerinin (1932–1951) ülke genelindeki kentlerin kimliklerini oluşturmada önemli yeri ve işlevinin olduğu görülecektir. Halkevleri temelde Kemalist ideolojinin ilkelerini ve yeni modern-Batıcı düzenin değerlerini halka anlatmak, yeni sistemin meşruiyetini benimsetmek; ulus bilinci oluşturmak ve kimlik inşasında bulunmak gibi amaçlar üzerinde çalışmalar gerçekleştiren devletin sanat üzerindeki güdüleyici rolünün de temsilini ve taşıyıcılığını yapar. Kent kimliğine katkı sunma noktasında Halkevlerinin üstlenmiş oldukları misyon Erzurum için de geçerlidir. Erzurum tarihi kent kimliğini Halkevinin kentteki etkinlikleri ile zenginleştirip çeşitlendiren iller arasındadır. Bu noktada özellikle tiyatro alanında yapılan etkinliklerden söz edilebilir. Bunun yanı sıra Halkevi kapsamında yayımlanan dergilerin misyon ve işlevlerine de dikkat çekmek yerinde olacaktır. İki farklı dergiyi farklı zaman aralıklarında okuyucuyla buluşturan Erzurum Halkevi bu dergilerde hemen her alanla ilgili yazı, haber ve duyurulara yer verirken özellikle Temsil kolunun çalışmaları ve etkinlikleriyle ilgili haber ve bilgilere, oyunların sahnelendiği haberlere, oyunlarla ilgili duyurulara, sahnelenen oyunlarla ilgili fotoğraflara, sahnelenen oyunlar üzerine yapılan eleştiri yazılarına ve Erzurum'a turne yapan oyunlara ilişkin bilgi ve haberlere daha da önem gösterir. Ayrıca kaleme alınan kısa oyunları da sayfalarına taşıyan dergiler bir yandan dönemin en önemli bilgi- haber aktarım kanallarından biri olurken diğer yandan tarihe düşülmüş kayıtlar olarak da dikkat çekerler. Bu çalışma genelde Halkevlerinden, özelde ise Erzurum Halkevindeki tiyatro çalışmalarını Halkevlerinin Dergilerindeki görünümü üzerinden irdeleyip dönemin tiyatro varlığını nitel-betimleyici bir yöntemle yansıtmayı hedeflemektedir. Çalışma ayrıca söz konusu dergilerin kentin tiyatro bilincine sundukları katkılar ile Erzurum'da var olan dergi kültürüne yaptıkları kazanımlara da ışık tutmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Atayolu, Erzurum, Halkevleri, Dergi, Tiyatro, Yayla

ABSTRACT

Among the components that make up the identities of cities, there are cultural and artistic institutions and their activities and publications about the city. For example, when the Republican period is considered, it will be seen that Halkevleri (1932–1951) have an important place and function in forming the identities of cities across the country. Halkevleri are basically to explain the principles of Kemalist ideology and the values of the new modern-Western order to the public, to adopt the legitimacy of the new system; it also represents and bears the motivating role of the state on art, while working on purposes such as creating national consciousness and building identity. The mission undertaken by the Halkevleri at the point of contributing to the identity of the city is also valid for Erzurum. Erzurum is among the provinces that enrich and diversify its historical urban identity with the activities of the Halkevi in the city. At this point, it can be mentioned about the activities especially in the theater field. In addition, it would be appropriate to draw attention to the mission and functions of the journals published within the scope of the Halkevi. The Halkevi brings two different magazines together with the readers at different time intervals and contains articles, news, and announcements about almost every field in these journals. In the magazines, more importance is given to news and information about the works and activities of the Temsil Kolu, news about the plays, announcements about the plays, photographs of the plays staged, reviews about the plays that are staged, and information and news about the plays that tour to Erzurum. In addition, the magazines that carry the written short plays on their pages, while being one of the most important information-news transmission channels of the

Geliş Tarihi/Received: 02.03.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 08.05.2023

Yayın Tarihi/Publication Date: 13.07.2023

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Bünyamin AYDEMİR
E-mail: bunyamin.aydemir@atauni.edu.tr

Atıf: Aydemir, B. (2023). Halkevleri ve Erzurum Halkevi Kültür Dergilerinde Tiyatro. *Turcology Research*, 78, 462-470.

Cite this article as: Aydemir, B. (2023). Halkevleri and Theater in Erzurum Halkevi Cultural Magazines. *Turcology Research*, 78, 462-470.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

period, also draw attention as records that have been made history. This study aims to reflect the theatrical existence of the period with a qualitative-descriptive method by examining the theater works in Erzurum Halkevi in particular, through its appearance in the Journals of the Halkevleri. The study also aims to shed light on the contributions of these magazines to the theater consciousness of the city and the achievements they made to the existing magazine culture in Erzurum.

Keywords: Atayolu, Erzurum, Halkevleri, Journal, Theatre, Yayla

Giriş

Osmanlı Devleti'nin nihayete erip yerini Türkiye Cumhuriyeti'ne bıraktığı süreç, kuşkusuz içinde yeni bir egemenlik sisteminin uzun yıllara yayılacak olan kuruluş hikayesini de barındırıyordu. Bu hikâye bir yandan devletin resmî ideolojisinin belirlenmesini diğer yandan tanımlanan resmî ideolojinin hangi yöntem, amaç ve araçlarla halka kanıksatılacağını temel sorun alanı olarak belirliyordu. Böyleyken yeni Türkiye Cumhuriyeti Devleti kuruluş ideolojisini çok geçmeden netleştirdi. Bu ideoloji eskiye ait olanın (Selçuklu, Osmanlı) öteki-leştirildiği, binlerce yılı bulan geleneklerin reddedildiği; köklerden kopuşu kendi varlığının yegâne koşutu sayan, tarihsel, dinsel, kültürel, sosyal ve hatta dil alanlarında keskin değişimi amaçlayan Kemalizm ve seküler-modernist bir düzen / yaşam anlayışıydı. Yeni gelenek icatlarının (Hobsbawn & Ranger, 1983: 14–16) yoğunluklu olarak işletildiği bu süreçte birçok kurumsal yapı ile işleyişinin ulus kimliğinin ve Kemalist ideolojinin temel taşıyıcı ayakları doğrultusunda örgütlendiği söylenebilir. Bu noktada Halkevlerinin model bir devlet-toplum örgütlenme biçimi olarak sözü edilen bu kurumsal yapılanmanın başat unsurları arasında yer aldığını söylemek yerinde olacaktır.

Bu çalışma Halkevlerinin kuruluş gerekçesi ile kuruluş felsefesini ele almanın yanı sıra bu örgütlü yapının tarihsel sürecini değerlendir-meyi; temelde ise Halkevlerindeki tiyatro çalışmalarını, Kemalist ideoloji doğrultusunda araçsallaştırılan tiyatronun işlev ve etkilerini, özellikle de Erzurum Halkevindeki tiyatro çalışmalarını Halkevlerinin Dergilerindeki görünümü üzerinden irdeleyip dönemin tiyatro varlığını nitel-betimleyici bir yöntemle yansıtmayı hedeflemektedir.

Halkevleri: Kuruluş ve Gerekçe

Türkiye Cumhuriyeti Devletinin kuruluşu ile birlikte belirlenen yeni değerler sistemi özde Kemalist ideolojinin ilkelerini ve modern – seküler yaşam biçiminin tüm unsurlarını içinde barındıran bir anlayışı kapsar. Bu, o dönemin en net karakteristiğidir. Öyle ki, bu anlayışın hem devlet yapısında hem de toplumun her katmanına yayma-belleme-kanıksatma çalışmalarında doğru hedef, amaç, yöntem ve araçlarla işlenmesi ve içselleştirilmesi yaşamsaldır. Bu bağlamda Halkevlerinin yeni kurulan Kemalist, modern-ulus devletin ideolojik yapılanmasının en önemli araçlarından biri olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

Halkevleri temelde Kemalist ideolojinin ilkelerini ve yeni düzenin değerlerini halka anlatmak, yeni sistemin meşruiyetini benimsetmek; ulus bilinci, kimlik inşası ve batılılaşma projelerini eğitim, kültür, sanat ve sportif etkinliklerle pratiğe dönüştürmek gibi amaç ve hedefler üzerine inşa edilmişlerdi (Aydemir, 2017: 31–44). Halkevleri çatısı altında yapılan hemen her çalışma (ve sanatsal etkinlik) parti ilkelerine ve Kemalist ideolojiye bağlıdır; Kemalist ideolojiye adanma ve partinin kendi yargılarını benimsetmesi politikalarına doğrudan hizmet etmesi şeklinde düzenlenmişti.

Cumhuriyet Halk Partisinin (CHP) 1931 Mayıs'ındaki üçüncü büyük kongresinde alınan bir kararla kurulması kararlaştırılan Halkevleri 19 Şubat 1932 tarihi itibarıyla Ankara, İstanbul, İzmir, Adana, Bursa, Diyarbakır, Eskişehir, Denizli, Afyon, Çanakkale, Van, Konya, Aydın ve Samsun gibi 14 kentte etkinliklere başladı. Halkevleri o dönemin gerek yapısal gerekse işlevsel anlamda en etkili yasal-örgütlü kuruluşları arasındadır. Şube Yönetim Komitesi, Halkevi Yönetim Kurulu ve Genel Kurul olmak üzere üç organla yürütülen Halkevlerinde Şube Yönetim Komitesi 9 çalışma kolundan / alanından sorumluydu. Halkevi Yönetim Kurulunda da en fazla 9 üye bulunurdu. Yönetim Kurulu Başkanlığını, Halkevi başkanı yapar, başkan ise Halkevi dışındaki bir kurumdan, Halkevi'nin bulunduğu yerdeki CHP Yönetim Kurulu üyeleri arasında seçilirdi (CHP Halkevleri İdare ve Teşkilat Talimatnamesi, 1940). Haftada en az bir kere toplanması planlanan Yönetim Kurulu'nda kararlar çoğunlukla alınır, oyların eşitliği halinde ise başkanın bulunduğu taraf çoğunluk sayılırdı (CHF Halkevleri Teşkilat, İdare ve Mesai Talimatnamesi, 1934). Bu arada seçimleri 2 yılda bir yapılan Kurul, 1940'da yapılan düzenleme ile doğrudan doğruya Halkevi Başkanı tarafından belirlenmeye başlanmıştı. Yine, bölgelerde açılan Halkevlerinin asgari koşulları şu özelliklere sahip olması gerekiyordu; *"en az iki yüz kişiyi toplayabilecek bir salon, bir kütüphane, çalışma odaları ve açık hava jimnastiği yapılmaya uygun, döşemesi olan bir bina bulmak ile en az bir memur ve bir hizmetli aylığını karşılayacak bir bütçeye sahip olmak."* Bu koşulları o bölgedeki yerel Parti Yönetim Kurulu kontrol ederken açılma teklifini il İdare Kurulu, açılma kararını ise CHP Genel Yönetim Kurulu verirdi (CHP Halkevleri Öğreneği, 1935).

Politik-ideolojik hedefler doğrultusunda çalışmalar düzenleyen Halkevlerinin giderlerinin önemli bir parçası devlet bütçesinden karşılanırdı. Kayıtlara göre 1932 ile 1950 yılları arasında Halkevlerine devlet bütçesinden 27 milyon 336 bin 750 lira ödenek ayrılmıştır. Halkevlerinin 1951 yılı itibarıyla sahip olduğu gayrimenkullerin yaklaşık değeri ise 200 milyon liradır (Karpat, 1967: 60).

Halkevlerinin kapanana dek sahip olduğu şube sayıları ile ilgili bilgiler de vermek gerekirse:

1932 yılında 14 kentteki şubesiyle çalışmalarına başlayan Halkevleri 1933'te şube sayısını 55'e çıkarmış, 1934'te ise bu sayıyı 80'e ulaştırmıştı. 1935'de şube sayısını 23 artıran Halkevleri, 1936'da 136, 1937'de ise 167 şubeye sahip olmuştu. Yine 1938'de 210 olan sayıyı 1939'da 373'e çıkaran, 1940'da da sayıyı 379 yapan Halkevleri, nihayetinde kapatıldıkları yıl olan 1951'e kadar toplam şube sayısını 4 bin 780'e (4 bin 322'si Halkodası) ulaştırmıştı (Dursunoğlu, 1949: 27).

Bu arada Halkevleri çatısı altında yapılan etkinliklere ilişkin de şu verileri paylaşmak mümkündür. 1932–1940 yılları arasında toplam 23 bin 750 konferans, 12 bin 350 tiyatro gösterisi, 7 bin 850 film gösterimi, 970 sergi ve 9 bin 50 de konser gerçekleştirilmiştir (Şimşek, 2002: 61).

Nihai olarak Kemalist ideolojinin kodlarını yaşamın hemen her alanına entegre etmekle yükümlü olan Halkevleri, Demokrat Partinin 1950 yılında seçimleri kazanarak iktidara gelmesinin ardından DP Manisa Milletvekili Refik Şevket İnce ile 7 arkadaşının 8 Ağustos 1951 tarihinde verdikleri 5830 sayılı yasa teklifi ile kapanma sürecine girmiş (Şimşek, 2002: 212), teklifin TBMM’de kabulü ve kararın 11 Ağustos’ta Resmi Gazetede yayınlanmasıyla da kapanmıştır.

20 yıla yaklaşan etkinlik süreci boyunca bir orkestra mantığı içerisinde varlık gösteren ve tüm şubelerini aynı amaca hizmet edecek şekilde çalıştıran Halkevleri bir yandan yeni gelenek icadında bir yandan da yeni bir statüko alanı oluşturmada etkin ve öncü rolü üstlenen kurum olarak tarihin hafızasına kazınmıştır (Aydemir, 2017: 31–44).

Halkevlerinde Tiyatro

Erken Cumhuriyet döneminde amatör tiyatro çalışmalarının merkezi ilkin Türk Ocakları, 1932’den sonra da Halkevlerinin dokuz şubelerinden biri olan Temsil Şubesi / Koluydu. Bu şube Parti’deki Halkevlerinden sorumlu olan 5.Büronun tiyatro etkinlikleriyle ilgili sorumlu mercii olan ‘Tiyatro ve Temaşa’ adlı kısma bağlıydı. Görev alanları ise şöyleydi: Halkevleri repertuarı için oyun seçmek, seçilen oyunları yayımlatıp Halkevleri şubelerine göndermek, Halkevlerindeki temsil şubelerinin çalışmalarını değerlendirmek, sorunlara çözüm üretmek, Halkevleri şubelerinden temsil ile ilgili gelen yazışmaları cevaplandırmak (BCA, 490.01/ 1032.973.2; akt. Algan, 2011: 93).

Kemalist ideoloji doğrultusunda toplumun dönüşmesine hizmet etmesi için yapılandırılan Halkevlerinin en önemli çalışma alanlarından biri olan Temsil kolunun işlev ve önemine ilişkin dönemin Milli Eğitim Bakanı Reşit Galip şu açıklamada bulunur:

“Halkevleri Temsil Şubelerini bu teşkilatın en mühim vazife cihazlarından sayıyoruz. Ankara’da beş gün zarfında 6 bin kişinin dinlediği Akın temsili verilmesinden edindiğimiz tecrübe göstermiştir ki, her zaman için ve her halde daha birçok zaman için, fakat bilhassa bugün için memleketimizde en iyi, en faydalı neşir vasıtası temsildir” (CHP Söylevler, 1942: 78).

Devletin sanat üzerindeki güdüleyici rolünün etkin araçlarından olan Temsil kolunun en yoğun çalışma alanlarının başında, kuşkusuz tiyatro oyunları gelmektedir. Bu noktada kadronun genellikle mesleği tiyatroculuk olmayan ve gönüllülük esasın göre görev alan amatör kişilerden oluşturulduğunu; ayrıca şube üyeleri arasından da yeteneğe göre rejisör, suflör, kondüvit, sahne müdürü, gardirop memuru, ressam ve dekoratör, elektrikçi, perdecı, marangoz seçildiğini söylemek yerinde olacaktır.

Bununla birlikte, bazen daha verimli ve nitelikli çalışmalar yapmak için alanında profesyonel bir kişi de ücret karşılığında çalıştırılıyordu (Adana Halkevi Talimatname, 1943: 7). Şube üyeleri genel anlamda Halkevi ve Şube Talimatnamesi’ne, sahne çalışanları ise rejisöre karşı sorumluydular. Sahnelenen metinler ise doğrudan Parti Genel Sekreterliğince kabul edilen metinler olup bazıları Parti yayınevinde bastırılan bazıları ise sadece oynanması için tavsiye edilen metinlerdi. Bu metinler Partiye gönderilişinden repertuara alınışına kadar şu aşamalardan geçirdi:

- Partiden Halkevleri Bürosuna gelişi.
- Büro evrakından kısma (Tiyatro ve Temaşa Bölümü) havale.
- Kısım’da piyesi giriş defterine kaydetme.
- Sahibine piyesin alındığı ve tetkik edileceği bilgisinin verilmesi.
- Piyenin komisyona teslimi, Komisyondaki tetkik kazasından birinin de okuyarak kanaatini bir raporla Komisyon heyetine arz etmesi.
- Azanın bu kanaati heyetçe kâfi görüldüğü taktirde, kabul veya reddi hakkında müşterek karar alınması.
- Komisyon karar defterine bu neticenin işlenmesi.
- Piyeslerin, komisyon kararına göre kısımdaki ait olduğu deftere fiş numarasıyla işlenmesi.
- Kabul veya reddine göre ait olduğu fişlere geçen safhaların yazılması.
- Bundan sonraki vaziyetlerde fişten takip edilmesi.
- Piyes kabul edilmiş ise matbuata gönderilmesi.
- Matbuattan temsilinde bir mahzur olup olmadığı hakkında tasvip veya reddin gelmesi.
- Kabul vaziyetinde ise bu piyes ile birlikte Genel Sekreterlik Umumi -İdare Heyetine sevkini yapılması.
- Mucipten, Halkevleri Repertuarına alınmasında bir mahzur olmayacağı şekilde çıktığında sahibine Piyesin kabul edilerek bastırılacağı ve telif hakkı şeklinde bir ikramiyenin gönderileceğinin yazılması.
- Kabul edilen piyeslerin bastırılması” (BCA, 490.01/ 1032.973.2).

Çoğunlukla Partinin siparişi üzerine kaleme alınarak basımı gerçekleştirilen metinlerin bazıları dönemin önemli yazarlarına aitken bazıları da daha önce herhangi bir eseri yayımlanmamış yazarların oyunlarıydı. Bu bağlamda Halkevlerinin sahnelenen ilk oyununun dönemin tanınan yazarlarından Faruk Nafiz Çamlıbel’in *Akın* adlı eseri olduğunu belirtmek gerek. Ankara’da, Halkevlerinin açılışında sahnelenen bu oyunu ilk 5 gününde 6 bin kişi seyredirken farklı illerdeki Halkevlerinin açılışlarında da *Akın* ile birlikte *Behzad Kahraman*, *Mavi Yıldırım*, *Çoban*, *Köy Muallimi* ve *İkizler* adlı oyunlar seyirciyle buluşmuştu (Karadağ, 1988: 70). Kayıtlara göre Halkevlerinde en çok sahnelenen oyunlar *Akın*, *Çoban*, *İkizler*, *Mavi Yıldırım*, *Özyurt*, *Metem*, *Himmetin oğlu*, *Kahraman*, *Şeriye Mahkemesi*, *İstiklal*, *Atilla’nın Düğünü*, *Taş Parçası*, *Tirtillar*, *Aşın Manası* ve *Bir Damla Yaş* iken, bu oyunların en çok sahnelendiği kentler ise Adana, Ankara, Afyon, Aydın, Balıkesir, Bursa, Eskişehir, Giresun, İzmit, Ordu, Samsun, Sinop ve Trabzon olarak sıralanmakta. Oyunların en çok sahnelendiği ilçeler sıralamasında Boyabat, Bergama, İnebolu, Mucur, Nazilli, Ünye, Sandıklı ve İstanbul’un bazı ilçeleri başları çekerken bölge olarak da Karadeniz en fazla oyunların oynandığı bölge olarak dikkat çekmekte (Zeyrek, 2006: 65).

Halkevleri Temsil Şubelerindeki tiyatro alanına ilişkin -yıllara göre- bazı veriler de şöyle:

1933'te 55 Halkevinde toplam 518 kez oyun sahnelenirken Temsil şubelerine 422'si kadın, 2 bin 611'i erkek, toplam 3 bin 33 üye kayıtlıdır (Bozok, 1939: 10). 1934 yılında 4 bin 72 üyeye ulaşan 80 halkevinin temsil şubeleri 539 oyun sahnelerken (Halkevlerinin 1934 Senesi Faaliyet Raporları Hülâsası, 1935: 198), 1935'de oynanan oyun sayısı 847'ye çıkmış, oyunları 294 bin 500 kişi seyretmiştir. 1936 yılında 136 halkevi toplamda 1320 temsil vermiş, bu sayı bin 937'de 137 halkevi ve bin 549 temsil, 1938 yılında ise 209 halkevi ve bin 703 temsil olmuştur (Bozok, 1939: 10-11). 1939 yılında 373 halkevi 3 bini aşkın temsil verilirken 1940'da 2 bin 921 kez oyun sahnelemiş, bu gösteriler 918 bin 104 kişi tarafından izlemiştir (CHP Halkevleri, 1940: 20). 1941'de oynanan oyun sayısı 652'dir. 1942 yılında da benzer sayıda oyun sahnelenirken bu oyunları 753 bin 404 kişi seyretmiş; aynı yıl 197 Karagöz gösterisi de yapılmıştır. 1943'de ülke genelinde verilen temsillerin sayısı 3 bini bulurken (CHP Halkevleri ve Halkodaları, 1944: 21), 1944 yılında ise 771 Temsil Şubesi tarafında 3 bini aşan oyun sahnelenmiştir. Bu tarihten kapanana dek benzer sayılarla tiyatro etkinliklerinde bulunan Halkevlerinin 20 yıla yakın bir süre içinde toplamda 400 farklı oyun metnini seyirciyle buluşturduğu kayıtlar altındadır (Aydemir, 2017: 49).

Halkevleri aracılığıyla gerçekleştirilen tiyatro etkinlikleri kuşku yok ki, dünya sanat tarihinde öne çıkan önemli deneyimler arasındadır. Özellikle devletin resmî ideolojisinin taşıyıcısı olarak yükümlülükler yerine getiren ve toplum tabakalarına nüfuz edebilme işlev ve yöntemiyle tarihin model kurumları arasında yer alan Halkevleri salt büyük kentlerde değil Anadolu'nun hemen her kentinde gerçekleştirdiği örgütlenmeler ile yeni devlet ve yönetim biçiminin en güçlü aparatlarından biri olarak dikkat çekmiştir.

Erzurum Halkevi

Halkevleri kuruluşundan iki yıl sonra Erzurum'da, 19 Şubat 1934'te açılır. Açılışı büyük bir coşkuyla Doğu Sineması binasında bir gösteri ile yapılan Halkevi'nin ilk başkanı Ahmet Erverdi'dir. Halkevi, açılışının hemen ilk yılında iki oyun sahneler (Aydoğan, 2003: 2). Sebahattin Bulut Erzurum Halkevi'nin ilk oyununun *Sancağın Şerefi* olduğunu, oyunun önce Doğu Sinemasında, sonrasında da Millet Bahçesinde sahnelendiğini belirtir. Bulut oyundaki kadın rolünü ise Esat Dikmen adındaki bir gencin oynadığını not eder (Bulut 1984: 23).

Erzurum Halkevi Dil-Edebiyat, Güzel Sanatlar, Temsil, Spor, Sosyal Yardım, Halk Dershaneleri ve Kurslar, Köycülük, Kütüphane ve Yayın ile Tarih- Müze gibi 9 çalışma şubesinden / kolundan oluşur. Her bir şube bir başkan ile temsil edilirken şubelerde toplam 37 üye bulunur (Yayla Erzurum Halkevleri Dergisi, 1944: 57).

1940'lı yılların başlarında Erzurum Halkevi Tiyatro Kolu birbirinden etkili oyunlar sahneler ve ülke çapında bir övgüye sahip olur. 1940'da sahnelenen *Othello* ile birlikte *O Kadın*, *Hissei Şayia*, *Pazartesi Perşembe*, *İnsan Sarrafı*, *Bir Kavuk Devrildi* ve *Aynaroz Kadısı* gibi oyunları seyirciyle buluşturan ekip arasında Sadettin Akatay, İzzet Emek, Zehra Dikmen, Seren Eren, Esat Dikmen, eşi Hulkiye Dikmen, İhsan Coşkun Atılcan, Sıtkı Dursunoğlu, Neyyir İmece, Tarık Rona, Reşat Budak, İhsan Şafak, Necati Öner, Aytekin Yakar ile Leman ve Müfide adlı öğretmenler vardır. Grubun değişmez dekoratörü ise İhsan Coşkun Atılcan'dır. Bu arada o dönem tuluat tiyatrosu etkinlikleri de gerçekleştiren Halkevi Arif Akın, Fahri Güçlü ile PTT memuru Selahattin Bey ile Şevket Efendi gibi isimlerin oyunları halka tiyatro keyfi yaşatır (Bulut, 1984: 23-27).

17 yıl boyunca tiyatro alanında çok sayıda etkinlik gerçekleştiren Erzurum Halkevi'nin en etkin başkanları arasında Murat Uraz vardır. Uraz'ın döneminde (1942 ve sonrası) oldukça etkin olan Temsil Kolunun Başkanlığını Bahri Tekiner yürütürken üyeler ise Semiha Özba-yoğlu, İzzet Emek, Cemil Ersoy, İhsan Gözüm gibi isimlerden oluşur (Küçükkuşurlu & Okur, 2007: 85).

Daha sonraki yıllarda Halkevinin Temsil Kolunda şu isimler de görev yapar: Başkan İşfer İmek, üyeler ise Zehra Dikmen, Öğretmen Mukime Hanım, Öğretmen Raziye Hanım, Öğretmen Sıdıka Hanım, Öğretmen Server Bey, Necati Öner, Aytekin Yakar, Sami Çelenk, Kemal Dülfer, Nevzat Kantoğlu, Fahri Güçlü ve Kemal Ceylani (Bayraktutan, 2011: 34).

Erzurum Halkevi'nin diğer bir etkin başkanı ise 1945'de bu göreve getirilen Sıtkı Dursunoğlu'dur. O tarihe kadar onlarca oyun sahneleyen Halkevinin sadece 1945 yılı içinde 10'u turne olmak üzere 45 oyun sergilediği; ayrıca çok sayıda da karagöz ve kukla gösterileri yaptığı kayıtlar altındadır. Dönemin en etkin şubelerinden olan Erzurum Halkevi, yine 1945'te Halkevi sahnesinde oyun sahneleyen Sadi Tek Tiyatro Grubunun oyunlarına da yardım etmiş, yine aynı yıl 13 gösteri yapan Atif Kaplan'ın oyunlarına da katkı sunmuştur (Küçükkuşurlu & Okur, 2007: 96).

Döneme ilişkin bir diğer not da Cemalleddin Server'e aittir. 1946'da Erzurum Halkevi, sahnelerini kente misafir olarak gelen Ağrı Halkevi'yle paylaşır. Misafir ekip burada, iki gece üst üste, büyük beğeniyle *Akın* ve *Beyaz Baykuş* adlı oyunları sahneler. Sever, uzun övgüler dizdiği yazıda *Züğürtler* adlı komedi oyununa da değinide bulunur (Erzurum Halkevi Kültür Dergisi, 1946: 17).

Bu arada Erzurum'a turneye gelen Sadi Tek Tiyatro Grubunun Erzurum Halkevinin yardım ve destekleriyle gerçekleştirdiği oyunlardan da bahsetmek yerinde olacaktır. Sebahattin Bulut Sadi Tek Tiyatrosunun her yıl Erzurum'a gelerek en az 15 gün kalıp dört-beş gösteri gerçekleştirdiğini aktarır (Bulut, 1999: 115). Bununla birlikte, Sadi Tek Tiyatro Grubunun 1945 yılında Erzurum Halkevine gelerek burada 23 oyun gösterisi yaptığı, ayrıca Erzurum'da kaldıkları süre boyunca Halkevindeki tiyatro severlere dekor, kostüm ve makyajla ilgili bilgiler verip uygulamalar yaptıkları bilgisi de kayıtlar altındadır (Erzurum Halkevi Kültür Dergisi, 1945: 66). Öte yandan Erzurum Halkevleri Sahnesinde oyun sahneleyenler arasında Ankara Devlet Tiyatrosu da vardır. 1950'de gerçekleştirilen turnede Ankara Devlet Tiyatrosu Küçük Şehir, Kahvehane ve Anton Usta gibi oyunlar sahnelerken, aynı yıl içinde Vahi Öz Opereti de büyük bir gösteri gerçekleştirir (Yeni Erzurum Gazetesi, 1950: 1).

Erzurum Halkevi Dergileri

Tüm halkevlerinin olduğu gibi Erzurum Halkevinin de yayın işlerinden sorumlu olan kolu Dil-Edebiyat Şubesi'dir. En verimli döneminin Başkanlığını Erzurum Lisesi edebiyat öğretmeni Sıtkı Dursunoğlu'nun yaptığı bu şubenin üyeleri, Erzurum Lisesi edebiyat öğretmeni

İzzet Deliçay, Türkçe Öğretmeni Sami Özerdim, Avukat Süreyya Şarman ve Hukuk mezunu Ertuğrul Erverdi'den oluşurken (Küçüküçürlü & Okur, 2007: 84) bu şube çeşitli konularda konferanslar, okuma yazma yarışmaları gibi etkinliklerle Erzurum Halkevi dergilerinin yazı işleri çalışmalarını da yürütür (Yayla Erzurum Halkevi Dergisi, 1944: 49).

Erzurum Halkevi tarihi boyunca iki farklı dergi çıkarır. İlki "Atayolu"dur. Erzurum Lisesi Fransızca öğretmeni Bahadır Dülger öncülüğünde (Umumi Müdür) 1 Mart 1939'da çıkarılan dergi maddi yetersizliklerden dolayı sadece iki sayı yayımlanırken beş yıl sonra –Halkevinin açılışının 10.yılında- ikinci dergi olan "Yayla- Erzurum Halkevi Kültür Dergisi" okuyucuyla buluşur. 19 Şubat 1944 yılında, iki ayda bir olarak yayımlanan dergi Atayolu Dergisi gibi Erzurum Vilayet Matbaasında basılır.

Yayla'nın ilk imtiyaz sahibi Halkevi Başkanı Murat Uraz, yazı işleri müdürü ise Fazıl Nalbandoğlu olurken dergi bu isimler yönetiminde yedi sayı (dergi adı değişse de) yayımlanır. 8. ve 9. sayı ile birlikte derginin imtiyaz sahibi Fazıl Nalbandoğlu, yazı işleri müdürü de Sıtkı Dursunoğlu olarak değişir. Derginin bir sonraki sayısında ise yayın müdürü Sıtkı Dursunoğlu, yazı işleri müdürü de Tevfik Bindal olur.

Bu arada Derginin ismi de Sivas'ta Yayla isminde bir başka derginin daha yayımlanıyor olması sebebiyle 19 Mayıs 1944 tarihli 2. sayıda "Erzurum Halkevi Dergisi" olarak değişir.

Derginin çıkarılış amacı ilk sayıda yer alan *Dergimiz Çıkarırken* başlıklı yazıda belirtilirken, bu yayın ile "mahalli ihtiyaçlara cevap vermek" ve "mahalli faaliyetleri topluma aktarmanın" hedeflendiği ifade edilir (Yayla Erzurum Halkevi Dergisi, 1944: 2). Dergide Erzurum, Erzurum'da yer alan önemli eserler ve kişiler ile Erzurum'daki tarihi mekanların tanıtımını içeren yazılara yer verilirken, yanı sıra halkevi ve yürütülen faaliyetlerle ilgili haberler; ayrıca sağlık, edebiyat, tarih ve sanatla ilgili çeşitli yazı ve haberler de yayımlanır.

Tiyatronun Dergilerde Görünümü

Erzurum Halkevinin çıkardığı dergilerde okuyucunun sıklıkla bilgilendirildiği konulardan biri Erzurum Halkevi bünyesindeki tiyatro faaliyetleridir. Erzurum Halkevi tarafından gerçekleştirilen temsiller ve müsamerelerle ilgili bilgiler dergilerde paylaşılırken aynı zamanda sahnelenen oyunlar hakkında çeşitli inceleme ve eleştiri yazılarına yer verilir.

Bu noktada ilk tiyatro haberinin Atayolu Dergisinin 2. sayısında yer aldığını söylemek gerekir. Halkevleri çatısı altında çıkan ilk dergi olan Atayolu'nun Nisan 1939'da yayımlanan söz konusu sayısında, "Erzurum'un yirmi ikinci kurtuluş yıldönümü bu sene de her yıl olduğu gibi büyük bir heyecanla kutlanmıştır. Yapılan merasimi müteakip Lisede mahiyeti itibarıyla alakayı kuvvetle celbeden bir müsamereler verilmiştir" (Atayolu Erzurum Halkevi Aylık Kültür Mecmuası, 1939: 31) şeklinde bir habere yer verilir.

Atayolu'nun ikinci ve son sayısından 5 yıl sonra Yayla Dergisi çıkarılır. Bu derginin ilk sayıda yer alan *Erzurum Halkevinin Çalışmaları* başlıklı haberde Erzurum halkevinin 1934 yılında açıldığı belirtilirken halkevi bünyesindeki ilk temsilin ise 1935 senesinde ve 11 Mart tarihinde Erzurum'un kurtuluşu nedeniyle sahnelendiği bilgisi aktarılır. Bu tarihten sonra da temsil ve müsamerelere düzenli bir şekilde devam edildiği ifade edilir (Yayla Erzurum Halkevi Dergisi, 1944: 48). Ayrıca dergi 19 Şubat 1943 – 19 Şubat 1944 tarihleri arasında Erzurum Halkevi çalışmalarının son bir senelik özetine yer vererek bu bir yıl içinde gerçekleştirilen tiyatro faaliyetlerini paylaşır. Burada yer alan bilgilendirmeye göre Erzurum Halkevi'nin bir temsil kolunun olduğu ve bu temsil koluna kayıtlı 90 üyenin bulunduğu belirtilir. Temsil kolunun başında Tarık Rona bulunurken, üyelerinin ise İzzet Emek, İhsan Özden, Zehra Dikmen ve Cihat Benice gibi isimlerden oluştuğu açıklanır. Verilen bilgilere göre Halkevinin temsil kolu bu bir senelik süre içinde 16 oyun sahneye koyar, halk gecelerinde ve aile toplantılarında çeşitli müsamereler düzenleyerek Halkevleri Genel Sekreterliğinden gönderilen filmlerin gösterilmesini sağlar. Bununla birlikte 4 defa da kukla gösterimi gerçekleştirir (Yayla Erzurum Halkevi Dergisi, 1944: 50). Dergide Erzurum Halkevinin okullara düzenli bir şekilde müsamereler düzenleme imkânı sağladığının da bilgisi verilir. Buna göre her ders yılı başında yapılan planlamalar ışığında okullar Halkevinde müsamereler verebilmektedirler. İlk ve orta dereceli okulların düzenlediği bu müsamereler on beş günde bir, cumartesi günleri 17.00 ile 19.00 saatleri arasında yapılmaktadır (Yayla Erzurum Halkevi Dergisi, 1944: 53). Derginin son sayfalarında ise Erzurum Halkevi temsil kolu tarafından sahnelenen oyunlardan görsellere yer verilir. Bu oyunlar *Kızıl Gün*, *Köroğlu*, *İtaat İlamı*, *Fermanlı Deli*, *Devrim Yolları*, *Kahraman*, *Azarya* ve *Hisse Şayia*'dır.

Derginin 2. sayısı "Erzurum" adıyla çıkar (Uzun açılımı Erzurum Halkevi Dergisi'dir). 19 Mayıs 1944'te çıkan bu sayıda herhangi bir tiyatro haberine yer verilmezken Derginin 24 Temmuz 1944 tarihli 3.sayısında "Sevr-Lozan" adlı iki tablolu bir oyun yayımlanır. Alegorik bir tarzla, bazı kavramların kişileştirildiği oyunda oyun kişilerinin adları Sevr, Konferans, Damat Ferit, Türk Milleti ve Adalet'tir. Muvaffak Sami Onat'ın kaleme aldığı 5 sayfalık oyunun ilk bölümünde Damat Ferit'in pısrık ve adeta vatani satan tavrına karşılık Sevr adlı oyun kişisi baskın olma özelliğiyle dikkat çeker ve dediklerini yaptırır. Oyunun bu bölümünde Türk milletinin yok edilmek istediği, dönemin Osmanlı Devleti yöneticilerinin bu duruma kayıtsız kaldığı ve teslimiyetçi bir tavır sergiledikleri görüşü yansıtılır.

İkinci bölümde ise Türk Milleti ve Adalet karşılıklı konuşurlar. Türk Milleti Adalet'e kendisine yapılan haksızlıkları ve zulümleri anlatır. Buna karşılık Adalet ise giderek heyecanı yükselen bir konuşma ile duruma el koyar ve ardından Atatürk'e ve İnönü'ye övgüler dizilir. Oyun "Dağ başını duman almış" marşının okunmasıyla son bulur (Erzurum Halkevi Kültür Dergisi, 1944: 21–25). Bu sayıda bir de genç yaşta yaşamını yitiren bir tiyatrocunun hakkında yazı yayımlanır. "Halkevimiz Bir Değer Kaybetti: Sadi Akatay" başlıklı yazıyı kaleme alan Sıtkı Dursunoğlu, dönemin Erzurum'unda meşhur bir oyuncu olan Sadi Akatay'ı anarak onun çok yönlü kişiliğiyle birlikte oyunculuk yeteneğine dikkat çeker. Sadi Akatay'ın büyük bir tiyatro tutkunu olduğunu belirten yazıda yaşamını trajik bir şekilde kaybeden genç sanatçının Erzurum Halkevinin unutulmaz şahsiyetleri arasında olacağını ifade eder (Erzurum Halkevi Kültür Dergisi, 1944: 15–16).

15 Aralık 1944 tarihinde birlikte yayımlanan derginin 4. ve 5. sayılarında yer alan çalışma raporunda Erzurum Halkevi temsil kolunun yürüttüğü faaliyetler şu şekilde sıralanır: Erzurum Halkevinin temsil kolu bu süre içinde 22 piyes sahneye koymuştur. Halk gecelerinde, aile toplantılarında ve milli oyun gecelerinde güzel sanatlar kolu ile birlikte çalışılmış ve 15 günde bir okullar arasında çeşitli müsamereler

gerçekleştirilmiştir. Temsil kolu 13 defa kukla, 8 defa da geleneksel Türk tiyatrosu örneklerinden Karagöz gösterilerini izleyiciler ile buluşturmuştur (Erzurum Halkevi Kültür Dergisi, 1944: 58). Ayrıca dışarıdan gelip de Erzurum halkevinde yapılan müsamereler, ziyafetler ve balolara da dergide yer verilerek okuyucular konuyla ilgili bilgilendirilir. Bu sene içinde Hava Kurumu, Yardım Sevenler, Kızılay ve Postahane'nin 1, Lise ve Öğretmen Okulu'nun 2 ve Silah Fabrikası'nın ise 6 defa halkevi salonunda müsamereler düzenlediklerinin bilgisi verilir (Erzurum Halkevi Kültür Dergisi, 1944: 60). Yine bu sayıda derginin "Haberler" isimli sayfasında her pazar akşamı Halkevinde yapılan halk gecelerinin, çeşitli etkinlik ve müsamerelerin duyuruları yapılarak bölge halkı bu etkinliklere davet edilir.

Derginin 19 Şubat 1945 tarihli 6. sayısında ise 11 oyunun sahneye konulduğu, 10 halk gecesi ile 3 aile toplantısının yapıldığı ifade edilir. Dergi aynı zamanda sayfalarında sahneye konan *Othello*, *Sakarya*, *Ceza Kanunu* ve *Pazartesi Perşembe* isimli oyunlardan görsellere yer verir (Erzurum Halkevi Kültür Dergisi, 1945: 63–69).

1 Mayıs 1945'te yayımlanan 7. sayıda da temsil kolunun 6 oyun sahnelediği belirtilir. Bununla birlikte 6 defa kukla, 4 defa da Karagöz gösterilerinin yapıldığı bilgisi verilir. Derginin 7. sayısında ayrıca Sadi Tek tiyatrosunun Erzurum Halkevine gelerek temsiller verip tiyatro hakkında çeşitli çalışmalar yaptıkları yazılır. Oyuncu ve yönetmen Sadi Tek ve arkadaşları "*CHP Genel Sekreterliği'nin emri ve tensipleri üzerine 4 Nisan 1945 tarihinde Erzurum'a gelerek Erzurum Halkevinde halka, öğrencilere ve askerlere 23 piyes temsil*" ederler. Erzurum Halkevi'nin temsil kolu da bu temsillere katılarak yardımda bulunur. Sadi Tek'in arkadaşlarından Vedat Karaokçu tarafından temsil kolu üyelerine iki defa makyaj sanatı üzerine eğitimler verildiğinin bilgisi de paylaşılırken Sadi Tek tarafından da "*Tiyatro Durumumuz*" isimli bir konferans verildiği dile getirilir. Bunun dışında Erzurum Halkevi temsil kolunun oyuncu Atıf Kaptan'ın verdiği temsillere de katılarak destek verdikleri belirtilir (Erzurum Halkevi Kültür Dergisi, 1945: 66).

19 Şubat 1946 tarihli 8–9 nolu sayısında temsil kolu ile ilgili genel bilgilere yer verilirken üye sayısının artarak 94'e ulaştığı ifade edilir. Yine Erzurum Halkevinin temsil kolunun 10'u seyahatlerde olmak üzere 45 oyun sahnelediği de belirtilir. Haberde Halkevi ekiplerinin Sadi Tek Tiyatrosuna yardım etmesinin yanı sıra kentte 13 gün temsil veren Atıf Kaptan'ın tiyatro çalışmalarına da destek verdiği bilgisi paylaşılır. Haberde ayrıca 7 kez karagöz, on beş kez de kukla gösterisi yapıldığı aktarılır (Erzurum Halkevi Kültür Dergisi, 1946: 59).

3 Temmuz 1946 tarihli 10. sayıda Cemaleddin Server imzalı "*Bir Başarı Karşısında*" başlıklı bir eleştiri-inceleme yazısı yer alır. Cemaleddin Server, yazısında Erzurum Halkevinin misafiri olarak gelen ve burada iki gün oyun sahneleyen Ağrı Halkevi temsil kolundan bahseder. Ağrı Halkevinin tiyatro oyunlarından ve oyuncularından büyük övgülerle bahseden Server, oyuncuları Darülbedayi'nin eğitimli oyuncularıyla karşılaştırarak hayranlığını ve takdirlerini ifade eder. Her türlü imkansızlıklara rağmen böylesine başarı gösteren Ağrı Halkevinin oyunlarının birinin manzum olduğunu da belirten Server, özellikle oyuncuları isimlerini anarak yorumlar (Erzurum Halkevi Kültür Dergisi, 1946: 17–18). Derginin 10. sayısında ayrıca Cumhuriyet Halk Partisi tarafından düzenlenen piyes yazım yarışmasının bilgisine de yer verilirken yarışmaya katılmanın şartları konusunda okuyucu bilgilendirilir. Yarışmaya katılım şartları şu şekilde belirtilir:

- "*CHP Sanat Mükâfati Piyas müsabakalarına katılmak isteyen piyes yazarlarının eserlerini 1947 yılı ocak ayının 15'ine kadar Cumhuriyet Halk Partisi Genel Sekreterliğine vermiş olmaları veya bu eserleri bu tarihe kadar taahhütlü olarak postayla göndermiş bulunmaları şarttır.*
- *Eserler eğer basılmış değilse kâğıdın yalnız bir yüzüne yazılmış olmalı ve iki nüsha olarak gönderilmelidir.*
- *Müsabakaya 1940 yılından sonra yazılmış, basılmış veya basılmamış, oynanmış veya oynanmamış yalnız telif eserler kabul edilecektir.*
- *Gönderilen eserlere rumuz konmayacak, sahiplerinin çık isim ve adresleri bulunacaktır.*
- *Müsabakada birinci gelene 3000, ikinci gelene 2000, üçüncü gelene de 1000 lira mükafat verilecektir.*
- *Eserleri tetkik edecek olan jüri heyeti, CHP Genel Sekreterliğinin müracaat üzerine İstanbul Üniversitesi, Ankara Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi, Devlet Konservatuarı ve İstanbul Şehir Tiyatrosundan seçilecek 3'er zat ile CHP Genel Sekreterliği tarafından bu alanda tanınmış şahsiyetler arasından doğrudan doğruya seçilecek 3 zattan müteşekkil olacaktır.*
- *Müsabaka neticesi 23 Şubat 1947 Pazar günü ilan edilecektir.*
- *Müsabakada derece kazanan eserleri bastırmak Halkevlerinde ve Halk odalarında temsil ettirmek hakkı CHP Genel Sekreterliğine ait olacaktır. Yazarı isterse eserini Halkevi dışında temsil ettirebilir.*" (Erzurum Halkevi Kültür Dergisi, 1946: 31).

29 Ekim 1946 tarihli 11. sayıda yine Cemaleddin Server'in bir yazısı yer alır. "*Evimizde Bir Temsil Hadisesi*" başlıklı yazısında Server, oyunculuğun bir yetenek işi olduğunu belirterek Türk tiyatrosunun önemli isimlerinden Behzad, Galip, Kemal Küçük, Vasfi Rıza ve Yaşar Nezih gibi oyuncuların herhangi bir eğitim almadan "*fitrat fakültesinden çıkan oyuncular oldukları*" ifade edilir. Yazıda konservatuarların ise yeteneğin inşa edilmesinde değil geliştirilmesinde önemli rol oynadığı anlatılır. Yazının ilerleyen bölümlerinde ise ETİ Tiyatrosu'nun başarılarından söz edilirken, sahneledikleri oyunların adları sıralanır. Ayrıca sahneye tamamen yerli eserler koymalarının Türk tiyatrosu açısından önemli olduğu dile getirilerek "*...böylece İbnürrefik, Hüseyin Rahmi, İsmail Zahid, Reşad Nuri, Galip ve Selami, Halid Fahri, Vedat Urfi ve Hayri Muhyeddin gibi isimlerin eserlerinin de unutulmaktan kurtulduğu*" ifade edilir. Yazıda ayrıca tiyatrosunun sorunlarından bahsedilerek içinde bulunulan olumsuz koşullara rağmen çaba gösterilip başarılı olunduğu dile getirilir (Erzurum Halkevi Kültür Dergisi, 1946: 27–30).

Sonuç

Halkevleri gerek örgütlenme biçimi gerekse işlev ve yöntem tarzıyla dünya sanat tarihinde örnek olarak gösterilecek sanat ve tiyatro etkinlikleri gerçekleştiren bir yapılanmadır. Özellikle ulus-kimlik oluşturma doğrultusunda bilinç inşa etme ve toplumun modernleşmesi (Batılılaşma) alanlarında çeşitli çalışma kolları belirleyen ve tiyatrosunun da içinde bulunduğu bu çalışma kolları ile Cumhuriyet ideolojisini (Kemalizm) toplumun her katmanına belletme-kanıksatma işlevi yürüten Halkevleri, yaklaşık 20 yıl boyunca 400 farklı oyun metnini on binlerce kez sahneye seyirciyle buluşturmuş, bu durum sadece ülkenin büyük kentlerinde değil Anadolu'nun tüm kentlerinde, hatta yüzlerce ilçe ve daha küçük yerleşim alanlarında gerçekleştirilmiştir.

Çalışmanın odak noktalarından olan Erzurum Halkevi, açılışını 1934 yılı Şubat ayında yapar. İlk dönemlerinde yeterli tiyatro etkinlikleri gerçekleştirilemediği de sonrasında Temsil Şubesinin yeni yönetimiyle birlikte Halkevinin en çalışkan kollarından biri olur. Ülke genelinde en fazla sahnelenen *Akın, Çoban, İkizler, Mavi Yıldırım, Özyurt, Mete, Himmetin oğlu, Kahraman, Şeriye Mahkemesi, İstiklal, Atilla'nın Düşünü, Taş Parçası, Tırtıllar, Aşın Manası ve Bir Damla Yaş* gibi oyunlardan örnek temsiller veren Halkevi, genellikle mevcut toplumsal, kültürel ve dini kodlar yerine modernliği – Batıcılığı ön plana çıkarıp tarihi köklerden- değerlerden mutlak kopuşun gerekliliğine işaret eden içerikteki oyunlarla seyirciye ulaşma yolunu seçmişti. Bu zaten Halkevlerinin genel politikasıydı. CHP tarafından basılan ve Erzurum'a gönderilen oyun metinleri arasından tercih yapıp onları sahneleyen Erzurum Halkevleri yerli oyunlarla birlikte Partinin onayından geçen ve ülke genelinde en fazla sahnelenen *Cimri, Hekim Uçtu, Kibarlık Budalası, Cimri, Teklif, Sevil Berberi, Define, Scapi'nin Dolapları, Hastalık Hastası, Dünya Gözüyle* gibi çeşitli çeviri oyunlara da repertuarda yer vermişti.

Erzurum seyircisi için oldukça yeni olan bu oyunlar kentin toplumsal – kültürel dönüşümünde motor güçlerden biri olurken kent kültürüne hizmet eden bir diğer kazanım da Erzurum Halkevi çatısı altında çıkarılan dergilerdir. Hemen her alanda olduğu gibi dergicilikte de 1940'lı yılların başlarında etkin çalışmalar gerçekleştiren Erzurum Halkevi kapanana dek iki farklı dergi çıkarır. Atayolu adındaki ilk dergi 1939'ların başında sadece iki sayı yayımlanabilirken bundan beş yıl sonra ikinci bir girişim daha olur. Erzurum Halkevinin açılışının 10.yılında yayımlanmaya başlanılan Yayla- Erzurum Halkevi Kültür Dergisi adlı dergiler ilkin 19 Şubat 1944 tarihinde okuyucuyla buluşurken aralıklı bir şekilde 1946'ya kadar yayın hayatını sürdürür. Bu dergilerde okuyucunun sıklıkla bilgilendirildiği konulardan biri Erzurum Halkevi bünyesindeki tiyatro etkinlikleridir. Erzurum Halkevi'nin Temsil kolunun çalışmaları ve etkinlikleriyle ilgili haber ve bilgilere yer veren dergiler ayrıca oyunların sahnelendiği haberleri, oyunlarla ilgili duyuruları, sahnelenen oyunlarla ilgili fotoğrafları, sahnelenen oyunlar üzerine yapılan eleştiri yazılarını ve Erzurum'a turne yapan oyunlara ilişkin bilgi ve haberleri okuyucuyla paylaşırlar. Dahası kaleme alınan kısa oyunları da sayfalarına taşıyan dergiler bir yandan dönemin en önemli bilgi- haber aktarım kanallarından biri olurken diğer yandan tarihe düşülmüş kayıtlar olarak dikkat çekerler. Nihai olarak şu da söylenebilir ki, Erzurum Halkevlerinin çıkarmış olduğu dergiler sadece kentin tiyatro bilincine katkı ve kazanımlar sağlamamışlar, aynı zamanda Erzurum'da ciddi bir dergicilik kültürünün yeşermesine de ön ayak olmuşlardır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Yazar Katkıları: Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Declaration of Interests: The author declare that they have no competing interest.

Funding: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar

- Adana Halkevi Temsil Kolunun Sahne ve İdare İşlerine Ait Talimat. (1943). *Türksözü Basımevi*. 7.
- Algan, H. (2011). *Halkevlerinde İnkılap Temsilleri (1932-1951)* (Tez No: 294079). [Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü].
- Atayolu Erzurum Halkevi Aylık Kültür Mecmuası. (1939). 1(1).
- Atayolu Erzurum Halkevi Aylık Kültür Mecmuası. (1939). 1(2).
- Aydemir, B. (2023). *Anılarda ve Tanıklarda Erzurum'da Tiyatro*. Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Aydemir, B. (2017). *Sanatta Dirijizm: Devrimden Telkine Halkevleri – İnkılap Oyunları*. Mitos Boyut Yayınları.
- Aydoğan, E. (2003). Erzurum Halkevleri ve Faaliyetleri. *23 Temmuz Erzurum Kongresi ve Kurtuluşun Günümüze Erzurum 1. Uluslararası Sempozyumu*. Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları. 2.
- Bayraktutan, Z. (2011). *Cumhuriyet'ten Günümüze Modern Anlamda Erzurum'da İlk Tiyatro Hareketleri*. [Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- BCA, 490.01/ 1032.973.2 (CHP Halkevleri Bürosu Tiyatro ve Temaşa Kısmı Çalışma Programı).
- BCA, 490.01/ 1032.973.2 (CHP Genel Sekreterliği Halkevleri Repertuarına Alınacak Piyeslerin Geçirdiği Aşamalarla ilgili rapor).
- Bozok, H. (1939). Halkevlerinde Tiyatro. *Yeni Adam*. 258.
- Bulut, S. (1999). *Erzurum Çarşı Pazar*. Kültür Yayınları.
- Bulut, S. (1984). *Kuşaktan Kuşağa Erzurum Folkloru*. Halk Oyunları Halk Türküleri Derneği Yayınları.
- CHF Halkevleri Teşkilat, İdare ve Mesai Talimatnamesi. (1934). Hakimiyeti Milliye Matbaası.
- CHP Halkevleri İdare ve Teşkilat Talimatnamesi. (1940). Zebraat Matbaası.
- CHP Halkevleri Öğreneği. (1935). Ulus Basımevi.
- CHP Halkevleri ve Halkodaları. (1944). 21.
- CHP Söylevler 1932-1942. (1942). Recep Ulusoğlu Basımevi. 78.
- Dursunoğlu, C. (1949). Halkevlerinin 17.Yıldönümü. *Ülkü Dergisi*. 3, 27.
- Erzurum Halkevi Kültür Dergisi. (1944). 1(2).
- Erzurum Halkevi Kültür Dergisi. (1944). 1(3).
- Erzurum Halkevi Kültür Dergisi. (1944). 1(4-5).
- Erzurum Halkevi Kültür Dergisi. (1945). 2(6).
- Erzurum Halkevi Kültür Dergisi. (1945). 2(7).
- Erzurum Halkevi Kültür Dergisi. (1946). 3(8-9).

- Erzurum Halkevi Kültür Dergisi. (1946). 3(10).
- Erzurum Halkevi Kültür Dergisi. (1946). 3(11).
- Halkevlerinin 1934 Senesi Faaliyet Raporları Hülâsası. (1935). Ulus Basımevi. 194-202.
- Hobsbawn, E. & Ranger, T. (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press.
- Karadağ, N. (1988). *Halkevleri Tiyatro Çalışmaları 1932-1951*. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Karpat, K. (1967). *Türk Demokrasi Tarihi*. İstanbul Matbaası.
- Küçükkuşurlu, M & Okur, M. (2007). *Tek Parti Döneminde Erzurum Halkevleri*, Dünya Kitabevi.
- Pamuk, B. (2005). Erzurum Şehir Tarihinin Kaynakları ve Literatürü, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 3(6), 633-688.
- Şimşek, S. (2002). *Bir İdeolojik Seferberlik Deneyimi Halkevleri 1932-1951*. Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Ülkü Dergisi. (1949). 3(33), 27.
- Yayla Erzurum Halkevi Dergisi. (1944). Yıl:1(1).
- Yeni Erzurum Gazetesi. (1950). 44(1).
- Zeyrek, Ş. (2006). *Türkiye'de Halkevleri ve Halkodaları*. Anı Yayınları.

Structured Abstract

Looking at the history of cities, the existence of culture and art institutions has an important place among the components that make up the identities of cities. In addition, the direct contribution of the publications about the city to the identity of that city is indisputable. This situation is also valid for the Republic period Turkey. Undoubtedly, the end of the Ottoman Empire and the construction of the new Turkey necessitated the structuring of some official-autonomous institutions. In particular, the existence and effectiveness of these institutions were essential for the introduction and adoption of the new state and its ideology, as well as for the assimilation of new rules and values. In a sense, these institutions would serve for the construction of a new identity from the general to the specific (from country to city). The new identity of the new state contained a structure that specifically excluded what belonged to the Seljuk and Ottomans, rejected values and traditions dating back thousands of years, and embraced sharp paradigm shifts in historical, religious, cultural, and social fields. This new order, which saw breaking away from its historical and cultural roots as a reason for existence, was a life model with Kemalism and a secular-modernist understanding. At the same time, this was one of the main elements that were planned/intended to penetrate the identities of the cities. Undoubtedly, the Halkevleri (1932–1951) are at the forefront of the structures that will carry out such a function considering the period. While the Halkevleri are working on purposes such as explaining the principles of Kemalist ideology and the values of the new modern-Western order to the public, adopting the legitimacy of the new system, creating national consciousness, and building identity, on the other hand, it also represents and bears the motivating role of the state on art. In addition, they have undertaken an important mission in transforming (or contributing) the identities of cities in line with these principles and purposes. This mission is also valid for Erzurum Halkevi. Enriching and diversifying its historical urban identity with the activities of the Halkevi in the city, Erzurum has begun to transform its social and cultural structure, especially with activities and works in the field of theatre. While the Erzurum audience is usually left alone with plays that emphasize modernity-Westernism and the necessity of breaking away from historical roots and old social value judgments instead of existing social, cultural, and religious codes, the repertoire was composed of play texts, some of which were written by unknown people and some of them by well-known authors of the period, published by the Republican People's Party (CHP) and sent to Erzurum, upon order to explain Kemalism and Westernism. In addition, some translated plays that were approved by the Party were also introduced to the audience. This transformation process, realized with the effect of the motivating role of Halkevleri on art, came to life not only with the staging of theater plays but also with the mission and functions of the magazines published by the Halkevi. The publications of the aforementioned magazines, which are also one of the main pillars of the study, are quite remarkable. Erzurum Halkevi, which started to publish magazines in the fifth year of its establishment, published two different magazines intermittently. While the first magazine called Atayolu could only be published in two issues at the beginning of 1939, there was a second attempt 5 years later. The journals named Yayla—Erzurum Halkevi Culture Magazine, which started to be published in the 10th year of the opening of Erzurum Halkevi, first met the readers on February 19, 1944, and continued to be published intermittently until 1946. The Halkevi brings two different magazines together with the readers at different time intervals and contains articles, news, and announcements about almost every field in these journals. While the Erzurum Halkevi publishes articles, news and announcements about almost every field in these magazines, it also gives importance to news and information about the work and activities of the Temsil Branch, news about the plays, announcements about the plays, photographs of the plays that are staged, and information and news about the plays visiting Erzurum. In addition, the magazines that carry the written short plays to their pages, while being one of the most important information-news transmission channels of the period, also draw attention as records that have been made history. Besides contributing to the theater consciousness of the city and gaining gains, the magazines published by Erzurum Halkevi also have another function, leading to the emergence of a serious magazine culture in Erzurum. This study aims to reflect the theatrical existence of the period with a qualitative-descriptive method by examining the theater works in Erzurum Halkevi in particular, through its appearance in the Journals of the Halkevleri. The study also aims to shed light on the contributions of these magazines to the theater consciousness of the city and the achievements they made to the existing magazine culture in Erzurum.