



**asobid**  
Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

AMASYA ÜNİVERSİTESİ  
**SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ**  
JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES

Adres: Amasya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi / AMASYA  
Tel: 0(358) 242 16 13 - 14 Fax: 0(358) 242 116 16  
E-mail: asobid@amasya.edu.tr <http://dergipark.gov.tr/asobid>

ISSN: (Print) 2548-0480  
(Online) 2602-2567

Aralık/December  
**2023**

Sayı/Number  
**14**

# asobid

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

*Amasya University Journal of Social Sciences*

# asobid

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

Amasya University Journal of Social Sciences  
ISSN: (Print) 2548-0480/(Online) 2602-2567  
Sayı/Issue 14 • Aralık/December 2023

## **İmtiyaz Sahibi/Owner**

Fen-Edebiyat Fakültesi Dekanlığı Adına  
On Behalf of the Deanery of Science and Literature Faculty  
Dekan/Dean  
Prof. Dr. D. Duygu KILIÇ (0000-0001-6425-6062)

## **Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor**

Prof. Dr. Songül KEÇECİ KURT (0000-0003-4983-9897)

## **Baş Editör/Editor-in-Chief**

Prof. Dr. Songül KEÇECİ KURT (0000-0003-4983-9897)  
E-mail: songul.kurt@amasya.edu.tr

## **Yardımcı Editör/Assistant Editor**

Doç. Dr. Metin HAKVERDİOĞLU (0000-0002-9674-3292)  
E-mail: metin.hakverdioglu@amasya.edu.tr  
Doç. Dr. Levent KÜÇÜK (0000-0001-8819-7933)  
E-mail: levent.kucuk@amasya.edu.tr

## **İngilizce Editörleri/English Revisers**

Dr. Öğr. Üyesi Özge ÇETİN (0000-0002-7249-8755)  
Arş. Gör. Alper BALADIN (0000-0002-2386-2010)  
Arş. Gör. Esra Nur TOPÇU (0000-0002-6859-5966)

## **Alan Editörleri/Field Editors**

Tarih, Prof. Dr. Mehmet EVSİLE (0000-0001-5289-8703)  
Coğrafya, Prof. Dr. Asım ÇOBAN (0000-0002-7860-7561)  
Türk Dili ve Edebiyatı, Doç. Dr. Metin HAKVERDİOĞLU (0000-0002-9674-3292)  
Sanat Tarihi, Doç. Dr. Fazilet KOÇYİĞİT (0000-0002-4352-3413)  
Sosyoloji, Doç. Dr. Çağrı ERYILMAZ (0000-0001-9972-9245)  
Arkeoloji, Dr. Öğr. Üyesi Gülseren KAN ŞAHİN (0000-0002-8819-7666)

## **Editöryal Sekreteryası/Editorial Secretariat**

Arş. Gör. Erkam Alp ÇAĞATAY (0000-0002-9482-0610)  
E-mail: erkam.cagatay@amasya.edu.tr  
Arş. Gör. Hatice Büşra TUNA (0000-0002-1214-4824)  
E-mail: hatice.tuna@amasya.edu.tr

**İletişim/Contact**

Amasya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi İpekköy/AMASYA

Tel: 0(358) 242 16 13-14 Fax: 0(358) 242 16 16

E-mail: asobid@amasya.edu.tr

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/asobid>

# asobid

**Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**

---

***Amasya University Journal of Social Sciences***

---

ISSN: (Print) 2548-0480

ISSN: (Online) 2602-2567

**Yılda 2 sayı yayımlanır.  
Biannualy**

**Sayı/ Issue 14**

**Amasya**

**Aralık/December 2023**

# asobid

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD) yılda iki defa yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. ASOBİD’de yayımlanan yazıların, dil, bilim ve hukuk bakımından bütün sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları ASOBİD’e aittir. Yayımlanan yazılar yayıncının yazılı izni olmaksızın kısmen veya tamamen herhangi bir şekilde basılamaz, çoğaltılamaz. Yayın Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisinin (ASOBİD) temel amacı sosyal bilimler alanında bilimsel normlara ve yayın etiğine uygun, nitelikli ve özgün çalışmaları yayımlayarak alanın ilgililerine ulaşturmaktır. Düzenli aralıklarla yayımlanan, bilimsel ve hakemli bir dergi olma prensibiyle yayın hayatına başlayan ASOBİD, sosyal bilimler alanında saygın, tercih ve takip edilen, uluslararası itibarı olan bir dergi olmayı amaçlamaktadır.

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisinde (ASOBİD) Türk Dili ve Edebiyatı, Tarih, Sanat Tarihi, Felsefe, Sosyoloji, Arkeoloji Coğrafya ve Çeviribilim alanlarındaki bilimsel makalelere yer verilmektedir.

**ASOBİD** şu dizinler tarafından taranmaktadır:

Google Scholar



MLA International Bibliography



İslam Araştırmaları Merkezi



Eurasian Scientific Journal Index



Root Indexing,  
Journal Abstracting and Indexing Service



Bielefeld Academic Search Engine



CiteFactor  
Academic Scientific Journals



Directory of Open Access  
Scholarly Resources



Asos İndeks





# asobid

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

ISSN: (Print) 2548-0480/(Online) 2602-2567

Sayı/ Issue 14 • Aralık/December 2023

## Yayın Kurulu/Editorial Board

- |  |   |
|--|---|
| <b>Dr. Cengiz Alyılmaz</b><br>Uludağ Üniversitesi, Türkiye<br>Uludağ University, Turkey                            | <b>Dr. Osman Horata</b><br>Hacettepe Üniversitesi, Türkiye<br>Hacettepe University, Turkey                        |
| <b>Dr. Edith Gülçin Ambros</b><br>Viyana Üniversitesi, Avusturya<br>Wien University, Austria                       | <b>Dr. Kanıbek Isakov</b><br>Oş Devlet Üniversitesi, Kırgızistan<br>Osh State University, Kyrgyzstan              |
| <b>Dr. Dimitar Atanassov</b><br>Bulgar Bilimler Akademisi, Bulgaristan<br>Bulgarian Academy of Science, Bulgaria   | <b>Dr. Mücahit Kaçar</b><br>İstanbul Üniversitesi, Türkiye<br>İstanbul University, Turkey                         |
| <b>Dr. İhsan Bulut</b><br>Akdeniz Üniversitesi, Türkiye<br>Akdeniz University, Turkey                              | <b>Dr. M. Fatih Köksal</b><br>İstanbul Kültür Üniversitesi, Türkiye<br>İstanbul Kültür University, Turkey         |
| <b>Dr. Mustafa Çolak</b><br>Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Türkiye<br>Gaziosmanpasha University, Turkey               | <b>Dr. Ludmila Dmitrevna Lebedeva</b><br>Moskova Pozitif Teknoloji ve Danışma<br>Enstitüsü, Rusya                 |
| <b>Dr. Nihada Delibegović Džanić</b><br>Tuzla Üniversitesi, Bosna Hersek<br>Tuzla University, Bosnia & Herzegovina | <b>Dr. Ema Miljkovic</b><br>Belgrad Üniversitesi, Sırbistan<br>University of Belgrade, Serbia                     |
| <b>Dr. Gisela Procházka-Eisl</b><br>Viyana Üniversitesi, Avusturya<br>Wien University, Austria                     | <b>Dr. Benedek Péri</b><br>Eötvös Loránd Üniversitesi, Macaristan<br>Eötvös Loránd University, Hungary            |
| <b>Dr. Süleyman Elmacı</b><br>Amasya Üniversitesi, Türkiye<br>Amasya University, Turkey                            | <b>Dr. Kemal Polat</b><br>Anadolu Üniversitesi, Türkiye<br>Anadolu University, Turkey                             |
| <b>Dr. Mehmet Evsile</b><br>Amasya Üniversitesi, Türkiye<br>Amasya University, Turkey                              | <b>Dr. Nadija Rebronja</b><br>Novi Pazar Devlet Üniversitesi, Sırbistan<br>State University of Novi Pazar, Serbia |
| <b>Dr. Zafer Gölen</b><br>Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Türkiye<br>Mehmet Akif Ersoy University, Turkey          | <b>Dr. M. Saffet Sarıkaya</b><br>Süleyman Demirel Üniversitesi, Türkiye<br>Suleyman Demirel University, Turkey    |



# asobid

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

ISSN: (Print) 2548-0480/(Online) 2602-2567

Sayı/Issue 14 • Aralık/December 2023

## Danışma Kurulu/Advisory Board

### **Dr. Anna Alexieva**

Sofya Üniversitesi, Bulgaristan  
University of Sofia, Bulgaria

### **Dr. Hasan Babacan**

M. Akif Ersoy Üniversitesi, Türkiye  
M. Akif Ersoy University, Turkey

### **Dr. Salahaddin Bekki**

Ahi Evran Üniversitesi, Türkiye  
Ahi Evran University, Turkey

### **Dr. Faik Bilgili**

Erciyes Üniversitesi, Türkiye  
Erciyes University, Turkey

### **Dr. Bernt Brendemoen**

Oslo Üniversitesi, Norveç  
University of Oslo, Norway

### **Dr. Eva Csaki**

Pázmány Péter Katolik Üniv., Macaristan  
Pázmány Péter Catholic Uni., Hungary

### **Dr. Özkul Çobanoğlu**

Hacettepe Üniversitesi, Türkiye  
Hacettepe University, Turkey

### **Dr. Masoumeh Daei**

Tabriz Payame Noor Üniversitesi, İran  
Tabriz Payame Noor University, Iran

### **Dr. Mehmet Demiryürek**

Hitit Üniversitesi, Türkiye  
Hitit University, Turkey

### **Dr. Marija Djindjic**

Bilimler ve Sanatlar Akademisi, Sırbistan  
Serbian Academy of Sciences & Arts, Serbia

### **Dr. İlhan Ekinci**

Ordu Üniversitesi, Türkiye  
Ordu University, Turkey

### **Dr. Gürer Gülsevin**

Ege Üniversitesi, Türkiye  
Ege University, Turkey

### **Dr. Osman Köse**

Polis Akademisi, Türkiye  
Police Academy, Turkey

### **Dr. Yıldırım Özbek**

Akdeniz Üniversitesi, Türkiye  
Akdeniz University, Turkey

### **Dr. Oqtay Quliyev**

Azerbaycan Devlet İktisat Üniv., Azerbaycan  
Azerbaijan State Uni. of Economics, Azerbaijan

### **Dr. Marijan Premović**

Montenegro Üniversitesi, Karadağ  
University of Montenegro, Montenegro

### **Dr. İbrahim Şahin**

Osmangazi Üniversitesi, Türkiye  
Osmangazi University, Turkey

### **Dr. Burhan Varkıvaç**

Akdeniz Üniversitesi, Türkiye  
Akdeniz University, Turkey

### **Dr. Vachkov Igor Viktorovich**

Moskova Eğitim ve Psikoloji Üniv., Rusya  
Moscow City Uni. of Psych. and Edu., Russia

### **Dr. Nagima Zhaulibaykızı**

Al Farabi Kazak Devlet Üniv., Kazakistan  
Al- Farabi Kazakh National Uni., Kazakhstan

# asobid

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

ISSN: (Print) 2548-0480/(Online) 2602-2567

Sayı/Issue 14 • Aralık/December 2023

## Bu Sayının Hakemleri/Referees of This Issue

**Prof. Dr. Ahmet TALİMCİLER**  
Bakırçay Üniversitesi

**Doç. Dr. Nilgün DALKESEN**  
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

**Prof. Dr. Gıyasettin AYTAŞ**  
Gazi Üniversitesi

**Doç. Dr. Mehmet ULUCAN**  
Fırat Üniversitesi

**Doç. Dr. Metin HAKVERDİOĞLU**  
Amasya Üniversitesi

**Dr. Öğr. Üyesi Bige ŞİMŞEK İLHAN**  
Amasya Üniversitesi

**Doç. Dr. Özgür KIRAN**  
Samsun Üniversitesi

**Doç. Dr. Şenay SAYIN ALSAN**  
İstanbul Topkapı Üniversitesi

**Prof. Dr. Ahmet İÇLİ**  
Batman Üniversitesi

**Dr. Öğr. Üyesi Aysun AYGÜN OĞUR**  
Pamukkale Üniversitesi

**İÇİNDEKİLER**

**Sıtkı NAZİK**

Usûlî'nin "Ayrılık" Redifli Gazeli

**285-315**

**Dursun Can ŞİMŞEK**

Tüketiciler Toplumu Perspektifinde "Viral" ve "Meme" Kavramları Hakkında Bir  
Yeniden Okuma

**316-328**

**Zeynep ÖZDEMİR- Merve ÖZKAYNAK YOLCU**

Kentli Hakkı Kapsamında Kamusal Yeşil Alanların Erişilebilirliğinin İncelenmesi:  
Amasya Kenti Örnekleme

**329-375**

**Ebubekir YİĞİT**

Türk Kültüründe Geyik ve Geyikle İlgili Efsaneler: Kastamonu- Karabük  
Örnekleminde

**376-399**

**Mehmet ÖZTÜRK**

Yayın Tanıtım, Bars, M.E. (2023), *Âşık Garip ile Şah Senem (inceleme-metin)*.  
İstanbul: Efe Akademi Yayınları, 542 s., ISBN: 978-625-6939-38-7.

**400-405**

## USÛLÎ'NİN "AYRILIK" REDİFLİ GAZELİ USÛLÎ'S GHAZEL WITH THE "SEPARATION" REDİF

Doç. Dr. Sıtkı NAZİK\*  
Amasya Üniversitesi  
s.nazik@amasya.edu.tr

### Öz

Ayrılık konusu edebiyatımızda çokça ele alınıp işlenmiştir. Aşkın da etkisiyle ilâhî veya beşerî sevgiliden ayrı düşme yahut mahrum kalma meselesi gerek klasik ve/veya mutasavvif şairler gerekse halk şairleri tarafından etkileyici anlatımlarla ortaya konulmuştur. Edebiyatımızın en parlak çağlarından birinde, yani XVI. yüzyılda yaşamış ve aynı zamanda bir mutasavvif olan klasik şairlerimizden Usûlî'nin de ayrılık konusunda söylediği lirizm yönü güçlü beyitleri/bendleri, hatta müstakil şiirleri bulunmaktadır. Nitekim başka bir çalışmada şairin ayrılıkla ilgili beyitleri incelenmiştir. Onun devamı niteliğindeki bu çalışmada ise Dîvân'ın 63. gazeli değerlendirilmiştir. İnciyi sedefinden, Yusuf'u kardeşlerinden ayıran, âşığın gönlünü viran, dünyasını zindan, bütün işlerini perişan eden ayrılık, Usûlî'yi de çok derinden etkilemiştir. Üstelik şairin bizzat redif olarak seçtiği ve çeşitli yönleriyle ayrılık konusunu işlediği bu gazeli, kullanılan kelimeler, kelimelerin yerleri ve edebî sanatlar bakımından da oldukça dikkat çekicidir. Dolayısıyla bu çalışmada belâgat ilminin (meânî, beyân ve bedî') verilerinden, tahlil ve şerh yönteminden yararlanılarak söz konusu gazel üzerinde durulmuştur. Böylece redifi itibarıyla son derece dikkat çeken gazelin ayrıntılı olarak tanıtılması amaçlanmıştır. Redif seçimi kadar gazelde geçen kelimeler, her beyitte şairin ayrılığa türlü yönlerden yaklaşımı gibi

\* ORCID: [orcid.org/0000-0001-5964-5039](https://orcid.org/0000-0001-5964-5039).

hususlardan ötürü bu şiirin edebî açıdan üstün özelliklere sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Usûlî, ayrılık, redif, gazel, şerh.

### **Abstract**

The theme of separation has been extensively explored in our literature. Whether it is the divine or human beloved, the idea of being separated from the beloved, or being deprived of their presence, has been portrayed by both classical and Sufi poets as well as folk poets in compelling narratives. In one of the most illustrious periods of our literature, the 16th century, our classical poet Usûlî, who was also a Sufi, has lyrical and powerful couplets, even standalone poems, on the subject of separation. Indeed, in our article titled "Usuli's Approach to Separation in the Context of His Divan" we examined the poet's verses on separation. In this work, which serves as a continuation of that study, we have evaluated the ghazal in the 63rd sequence of Divan. It becomes evident how profoundly separation affects Usuli, tearing apart his inner world, turning the world into a prison, and becoming a burning fire like hell, which separates the pearl from its shell and Joseph from his brothers. Moreover, this ghazal, which the poet himself has chosen as the redif and deals with the theme of separation from various angles, is quite remarkable in terms of the words used, their placement, and literary arts employed. Therefore, in this study, we have delved into this ghazal by utilizing the data of rhetoric science (meanî, beyan, and bedî), analysis, and explanation methods. Thus, the aim is to provide a detailed introduction to this ghazal, which is of great importance in terms of its redif. Based on the selection of the redif, as well as the words used in the ghazal, and the poet's approach to separation from various perspectives in each couplet, it can be concluded that this poem possesses superior literary qualities.

**Keywords:** Usuli, separation, redif, ghazal, explanation.

### **Giriş**

Usûlî, edebiyat ve kültür tarihimiz açısından ilginç bir konuma sahip olan Vardar Yenicesi'nde doğmuştur (İsen, 2020, s. 17). Birçok şair gibi doğum tarihi ve ailesi hakkında neredeyse hiçbir bilgi bulunmayan Usûlî (İsen, 2020, s. 23), Balkan coğrafyasına ait XVI. yüzyıl şairlerimizden biridir. Memleketinde tahsilini tamamladıktan sonra tasavvufa yönelmiş, İbrahim Gülşenî'ye bağlanarak onun müridi olmuştur. Uzun bir müddet Mısır'da

hizmetinde bulunduktan sonra şeyhinin ölümünün ardından doğduğu şehre dönen şair, burada münzevi ve kanaatkâr bir ömür sürmüş, Gülşenîliği yaymakla meşgul olmuş ve 1538 yılında vefat etmiştir (İsen, 1990, s. 12-13).

Dîvân'ında ayrılığa çokça yer veren şairin gerek beyitler/bendler gerekse müstakil şiirler hâlinde oldukça içli duygularla bu konuyu işlediği tespit edilmiştir. Zaten "Dîvân'ı Bağlamında Usûlî'nin Ayrılığa Yaklaşımı" adlı başka bir makale<sup>1</sup> ile şairin ayrılık konusundaki duygu ve düşünceleri ele alınmıştır. Hatta *ayruldım meded*, *ayrılık* ve *gelmedi* redifli şiirlerinde tamamen ayrılık konusunu işlediği görülmüştür. Ancak şairin bu konudaki en etkileyici şiirinin *ayrılık* redifli gazeli olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim *Usûlî Dîvânı*'na (2020 baskısı) ait *Gazeller* başlığının 63. sırasında yer alan *ayrılık* redifli şiir hem redif olarak bu kelimenin seçilmesi hem de çeşitli yönleriyle ayrılık konusunun duygusal bir tarzda işlenmesi bakımından son derece dikkate değerdir. Birçok yönden öne çıkan bu gazel, üzerinde durulup çeşitli açılardan tanıtılması gerektiğine kanaat getirildiği için tahlil ve şerh yöntemi uygulanarak belâgat ilmi bağlamında incelenmiş, geleneksel yaklaşımlardan yararlanılarak ayrıntılı bir şekilde değerlendirilmiştir.

Klasik Türk şiiri metinleri hem geleneksel, yani şerh yöntemi ve belâgat ilminin verileriyle hem de modern diyebileceğimiz tahlil metoduyla incelenmektedir. Bunun yanı sıra yer yer "yapısalcılık, dilbilim, göstergebilim, anlambilim, ontolojik analiz" gibi tamamen batı kaynaklı yöntemler ve yaklaşımlar doğrultusunda da yorumlanmaya çalışılmaktadır.<sup>2</sup> Ancak bu çalışmanın birinci

<sup>1</sup> Bu makale Amasya İlahiyat Dergisi'nde yayına kabul edilmiş olup, derginin Aralık 2023 sayısında yayınlanacaktır.

<sup>2</sup> Klasik Türk şiiri metinlerine yönelik olarak özellikle "Yapısalcılık" bağlamında yapılmış birçok çalışma vardır. Tahlil metoduyla da bağlantılı olması bakımından bu tür çalışmalara şu birkaç örnek verilebilir: Dilçin C. (1991). Fuzulî'nin Bir Gazelinin Şerhi ve Yapısal Yönden İncelenmesi. *Türkolji Dergisi*, 9 (1), s. 43-98; Ulucan M. (2006). Nedimin Bir Gazelinin Şerhi ve Yapısal Açısından İncelenmesi. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 16 (1), s. 89-107; Üst S. (2007). Fuzulî'nin "Usanmaz mı" Redifli Gazelinin Yapısalcılık Açısından İncelenmesi. *Turkish Studies*, 2 (3), s. 556-572; Aksit A. ve Özuygun A. R. (2015). Şeyh Gâlib'in "Hasretiz" Redifli Gazelinin Şerhi ve Yapısal Açısından İncelenmesi. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17 (1), s. 95-111; Özkan M. S.

başlığında daha ziyade tahlil metodundan ikinci başlığında da şerh yöntemi ve belâgat ilminin sunduğu imkânlardan yararlanılarak gazelin değerlendirildiğini belirtmek gerekmektedir. Hatta ilk başlıkta gazelin daha çok şekil açısından ikinci başlıkta ise tek tek beyitler hâlinde muhteva yönüyle incelendiğini söylemek mümkündür.

“Çözümleme, ayrıştırma, analiz etme” gibi anlamlara gelen tahlil, edebî bir terim olarak klâsik Türk edebiyatı metinlerinin incelenmesinde kullanılan bir yöntemi ifade etmektedir (Aslan, 2007, s. 77). Genel anlamda metin tahlili, dille oluşturulmuş her türlü metni inceleyip çözümlemek demektir. XX. yüzyılın başından itibaren Batı’da ortaya çıkıp giderek yaygınlık kazanan metin tahlilinde edebî eseri bir bütün olarak çözümlemek amaçlanmakta, böylece edebî eserin muhteva, yapı, dil ve üslup bakımından anlaşılması, değerlendirilmesi ve anlatılmasına gayret gösterilmektedir (Çetişli, 2006, s. 75). Buna göre tahlil metoduyla eserin biçim (nazım, birimi, nazım şekli, vezin, kafiye) ve içerik (konu, üslup, dil) açısından bir bütün hâlinde incelenmesi sağlanmaktadır. Öte yandan şerhe göre daha yeni bir metin inceleme yöntemi olan tahlilin şerhle benzeşen tarafları vardır. Tahlilde de şerhte olduğu gibi bilgilendirme esastır. Bilgi vermek için açıklamaya yer verilir. Tahlil adı altında yapılan metin incelemelerinde, bir metnin şekli, ölçüsü, kafiyesi, dili, konusu, metinde yer alan edebî sanatları, sanatçının metin içerisinde oluşturduğu hayal, duygu ve düşünce dünyası, metnin sanatçı, toplum ve dönemle olan ilişkisi kabilinden hususlar söz konusu edilmektedir. Bu özelliğiyle tahlil, şerhe göre daha kapsamlı, daha bütüne yöneliktir (Mengi, 2000, s. 76).

Sözlükte, “açma, yarma” anlamına gelen şerh, bir kitabın/metnin ibaresini yine o dilde veya başka bir dilde tafsil ve izah ederek müşkülâtını açma/giderme olarak tarif edilmektedir (Şemseddin Sami, 2016, s. 773). Bunun yanı sıra şerh, muhtelif ilim dallarında yazılmış bir eseri, bir yazı ya da risâleyi daha anlaşılır hâle getirmek için kaleme alınmış yazı ya da esere

---

(2021). Fuzûlî'nin “Var” Redifli Gazelinin Şerhi ve Yapısal Açıdan İncelenmesi. *International Journal of Filologia*, 4 (5), s. 240-257.

denmektedir (Erdoğan, 1997, s. 287). Şerhlerde genellikle önce şerh edilecek metin verilmekte, ardından metnin şerhine geçilmektedir. Bu konuda umumiyetle iki usulün kullanıldığı görülmektedir. Birincisinde şârih önce şerh edilen metindeki kelimelerin sözlük manasını, gramer yapısını ve benzeri yönlerini sıralamakta, daha sonra metindeki asıl kastedilen manayı açıklamaktadır. İkincisinde ise yukarıda verilen metnin zahirî özellikleri üzerinde hiç durulmaksızın şerh edilen metnin doğrudan manasına yoğunlaşmaktadır (Erdoğan, 1997, s. 288). Bu ikinci yönetime "anlama dayalı şerh metodu" demek mümkündür. Dolayısıyla bu çalışmada daha ziyade anlama dayalı şerh metoduna göre hareket edildiğini söylemek gerekmektedir.

Edebiyatımızda belâgat ilmiyle alakalı eser veren en önemli isimlerden biri olan Ahmed Cevdet Paşa, "Belâgat, sözün fasih olmak şartıyla muktezâ-yı hâle (hâlin gereğine) mutabık (uygun) olmasıdır." (1323/1905, s. 10) diyerek belâgati tarif etmektedir. Bunun yanı sıra belâgatin kelamın meziyetlerini bildiren bir fen/sanat olduğunu söylemekte, devamında ise kelamın meziyetlerinin, hâlin gereğine uygulanması, teşbih, mecaz ve kinayelerinin hakkıyla yerine getirilmesi ve bedî'î sanatlar ile süslenmesi hususlarını içerdiğini ifade etmektedir (1323/1905, s. 8). Ayrıca belâgat, dil bilgisi kurallarına göre doğru ve fasih olan bir sözün, maksat, zaman ve muhataba uygun bir hâlde estetik ve sanatlı bir üslupla ifade edilmesini inceleyen ilim (Coşkun, 2010, s. 13) dalı olarak da tanımlanmaktadır.

Belâgat ilmi, meânî, beyân, bedî' olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Buna göre gazelin şerhinde kelâmın yerinde kullanılmasını, muhatap veya konuşanın durumuna uygun bir tarzda ifade edilmesini sağlayan ve cümlenin dil kuralları bağlamında uğradığı değişikliklerden bahseden (Saraç, 2019a, s. 53) meânî; hakikat, mecaz, teşbih, istiare, kinâye gibi edebî sanatları konu edinen beyân; hem anlam hem de sözle ilgili edebî sanatların tamamını içeren bedî' ilminden yararlanılmıştır. Özellikle meânî ilminin sağladığı imkânlarla beyitlerin yorumlanmaya çalışılması bu makalenin de özgün yönünü oluşturmakta ve önemini ortaya koymaktadır.



## 1. Usûlî Dîvânı'nda Yer Alan "Ayrılık" Redifli Gazel

Usûlî'nin *ayrılık* redifli bu gazeli âşık açısından önemli bir meseleye yer vermesi, redifin de yardımıyla konunun belli bir merkezde yoğunlaşarak yek ahenk gazel özelliği taşıması ve ayrılığın çeşitli tezahürlerinin beyitlerde ortaya konulması bakımından dikkate değer bir şiiirdir.

Bu şiiiri gerek günümüz Türkçesi gerekse Osmanlı Türkçesiyle bir bütün hâlinde görmek için gazelin metni aşağıda verilmiştir.

**Tablo 1:** Ayrılık redifli gazelin metni

Beyitler <sup>3</sup>	
1 Hâtırım cem'iyetin itdi perîşân ayrılık Ayrılık kıldı baña dünyâyı zindân ayrılık	خاطرم جمعیتن اتدی پریشان ایرلق ایرلق قیلدی یکا دنیایى زندان ایرلق
2 Nitekim 'aşıklara cennet cemâl-i yâr olur Ayrılıkdur ehl-i derde nâr-ı süzân ayrılık	نیته کم عاشقلره جنت جمال یار اولور ایرلقدر اهل درده نار سوزان ایرلق
3 Ey niçe dürrî şadefden ayırup kıldı yetim Ey niçe göz yaşın itdi baħr ü 'ummân ayrılık	ای نیچه درى صدفدن ایرب قلدی یتیم ای نیچه کوز یاشین اتدی بحر عمان ایرلق
4 Ayırup cân Yüsfün qardaşcuğından eyledi Saña itdüğün baña ey Pîr-i Ken'ân ayrılık	ایرب جان یوسفن قرداشجوغندن ایلدی سکا اتدوکن بکا ای پیر کنعان ایرلق
5 Bağ-ı 'ıyşumı hâzân itdi semüm-ı qahr ile Ey yüzi gül kâmeti serv-i hîrâmân ayrılık	باغ عبشیمی خزان اتدی سموم قهر ایله ای یوزی گل کامتی سرو خرامان ایرلق
6 Nev-bahârum yüregüm taşdan ağaçdan berk iken Şol hâzân yaprağı gibi itdi lerzân ayrılık	نوبهارم یوره کم طاشدن آغجدن برک ایکن شول خزان ییراگی کیی اتدی لرزان ایرلق
7 Naqd-i 'ömri harc idem dirdüm metâ'-ı vaşluña Ey dirigâ araya düşürdi hicrân ayrılık	نقد عمری خرج ایدم دیردم متاع وصولوکه ای دریغا اریه دوشوردی هجران ایرلق
8 Yıkdı vîrân eyledi göz göre gönlüm şehrinin Göreyin tîz günde olsun böyle vîrân ayrılık	یقدی ویران ایلدی کوز کوره کولکم شهرنی کورین تیز کونده اولسون بویله ویران ایرلق
9 Eyleyüp şem'-i sebistândan cüdâ pervâne-vâr Odlara yakduñ Uşûliyi oda yan ayrılık	ایلیوب شمع شبستاندن جدا پروانه وار اودلره یثیق اصولی یی اوده یان ایرلق

Nazım birimi beyit, nazım şekli gazel olan ve dokuz beyitten oluşan bu şiiir, aruzun *fâ'ilâtün/fâ'ilâtün/fâ'ilâtün/fâ'ilün* kalıbıyla yazılmıştır. Türk şiiirinde en çok tercih edilen bu kalıp hem söyleyiş kolaylığı hem de ahenkte ritmik akışkanlığı sağladığı için şairlerimizin divanlarında çokça yer verdiği bir kalıptır.

<sup>3</sup> Gazele ait beyitlerin günümüz Türkçesine göre yazılışlarında Mustafa İsen tarafından hazırlanan Dîvân'ın son baskısı (İstanbul 2020) esas alınmış, Osmanlı Türkçesiyle yazılışlarında ise ilk baskının (Ankara 1990) arka kısmında verilen şiiirlerin eski yazılı hâllerinden faydalanılmıştır. Ancak bazı kelimelerde muhtemelen müstensihden kaynaklı imla hatası olduğunu söylemek mümkündür. Bu kelimelerin Divan'da yazılışları, tarafımızdan düzeltilen şekli ve beyit/mısra numarası şöyledir: نیچه = نیچه (3/1); ایرلق = ایرلق (8/2); سکا = سکنه (4/2); ایرلیخ = ایرلیخ (8/2).

Dolayısıyla Usûlî'nin de veznin uygulanmasında sıkıntıya düşmeden konuya yoğunlaşmak adına bu yaygın kalıbı kullandığını söylemek mümkündür.

Gazelde, klasik Türk edebiyatına ait kafiye türlerinden mürdef kafiye kullanılmıştır. Zira reviyi oluşturan n (ن) harfinden önce ridf harflerinden biri olan elif (ل) gelmiştir. Reviden sonra da *ayrılık* kelimesiyle redif meydana getirilmiştir. Şair, Farsça hem çokluk hem de sıfat yapım eki olan "-ân" ile kafiye yapmış olup, buna kafiye-i şaygân/şâyegân denmektedir. Aslında bu ek, gazelde birden fazla getirildiğinde bir kafiye kusuru olarak değerlendirilmekle birlikte bununla yapılan kafiyeler, şaire kafiye bulmakta kolaylık sağlamaktadır (Saraç, 2019b, s. 589). Dolayısıyla bu tarz kafiyeler "layık, münasip, yakışır; ucuz, çok, bol" anlamında şâygân olarak adlandırılmışlardır (Doğan, 2011, s. 1143). Buna göre şairin kafiye konusunda da kolay olanı tercih ettiği anlaşılmaktadır. Öte yandan şair, son beyitte Türkçe bir kelimeyle kafiye yapmış, bir bakıma kafiye kusuru olarak değerlendirilebilecek bir hataya düşmüştür.

Vezni uygulaması noktasında -imale bir hata olarak kabul edilmezse- şairin başarılı olduğunu söylemek mümkündür. Görülebildiği kadarıyla gazelde hiç zihaf yoktur. Buna mukabil çokça imalenin ve vaslın (ulamanın) bulunması dikkat çekmektedir. Özellikle kafiyeyi oluşturan mısralardaki son cüzün öncekine bağlanarak okunması (vasl) ahengi artırdığı gibi, şiirdeki duygusal yönü de açığa çıkarmaktadır. Aynı şekilde gazelin çoğu yerinde vezni tutturmak için yapılan imalelerin, özellikle Türkçe kelime veya eklerde kullanılan ve kısa uzatma anlamına gelen imale-i maksûrların da şiirdeki ahenge katkı sağladığı görülmektedir. Her ne kadar altıncı beyitteki *berk* kelimesi ile sekizinci beyitteki *tîz* kelimesi bir kapalı bir açık hece almaya müsait olsa da veznin yapısından dolayı sadece kapalı hece olarak işlev görmüşlerdir. Hatta *berk* kelimesi kendinden sonra gelen *ikene* bağlanarak yani vasl yapılarak bir buçuk heceden kurtarılmıştır. Buna göre gazelde imale-i memdûd (medli uzatma/imale) uygulamasına rastlanmamıştır. Öte yandan altıncı beyitteki *taşdan ağaçdan* kelimeleri ile dokuzuncu beyitteki *yakdın Usûlî'yi* kelimeleri vasl yapmaya müsait olduğu hâlde vezin

gereği ayrı tutulmuştur. Bu da vasl yapılmadan okunan kelimedede vurgunun artmasına olanak vermiştir. Dolayısıyla bunun da ahenge bir katkı sağladığını söylemek mümkündür.

Şiirde başta teşbih ve tenasüp olmak üzere çok sayıda edebî sanata yer verildiği tespit edilmiştir. Edebî sanatlar açısından zengin bir içeriğe sahip olan şiirin bu yönüyle ilgili ikinci başlıkta beyitlerin şerhinde daha detaylı bilgi verildiği için burada ayriyeten üzerinde durmaya gerek duyulmamıştır.

Bazı mısralara ey nidasıyla başlanması gazeldeki önemli üslup özelliklerinden biridir. Muhatabın dikkatini çekmek için birçok şairin başvurduğu bu nida edatı, Usûlî tarafından da çokça kullanılmıştır. Nitekim şair, üçüncü beyitte nice kelimesini de katarak *dürr (inci)* ve *göz yaşına*, dördüncü beyitte *Pîr-i Kenân'a* (Hz. Yakup), beşinci beyitte gül yüzlü ve servi endamlı *sevgiliye*, yedinci beyitte de “yazık, eyvahlar olsun” anlamına gelen *dirîğâ* ifadesine hitapta bulunmuştur.

**Tablo 2:** İsim ve fiil soylu oluşlarına göre şiirdeki kelimelerin sayısı

Beyit No	Beyitler	Fiil grubu	İsim grubu	Toplam
1	Hâtrırum cem'iyetin itdi perîşân ayrılık	1	4	
	Ayrılık kıldı baña dünyâyı zindân ayrılık	1	5	11
2	Nitekim 'aşıklara cennet cemâl-i yâr olur	1	5	
	Ayrılıktur ehl-i derde nâr-ı süzân ayrılık	0	6	12
3	Ey nice dürrî şadefden ayırup kıldı yetim	1	6	
	Ey nice göz yaşın itdi baħr ü 'ummân ayrılık	1	7	15
4	Ayırup cân Yüsufin ħardaşuğından eyledi	1	4	
	Saña itdüğün baña ey Pîr-i Ken'ân ayrılık	0	7	12
5	Bâğ-ı 'ıyşumı ħazân itdi semüm-i ħahr ile	1	6	
	Ey yüzi gül kâmeti serv-i ħırâmân ayrılık	0	7	14
6	Nev-bahârum yüregüm taşdan ağaçdan berk iken	0	6	
	Şol ħazân yaprağı gibi itdi lertzân ayrılık	1	6	13
7	Nağd-i 'ömri ħarc idem dirdüm metâ'-ı vaşluña	2	5	
	Ey dirîğâ araya düşürdi ħicrân ayrılık	1	5	13
8	Yıkdı vîrân eyledi göz göre gönlüm şehrin	2	5	
	Göreyin tîz günde olsun böyle vîrân ayrılık	2	5	14
9	Eyleyüp şem'-i şebistândan cüdâ pervâne-vâr	0	5	
	Odlara yakduñ Uşûliyi oda yan ayrılık	2	4	11
<b>Genel Toplam</b>		17	98	115

Şiirde isim soylu kelimelerin daha çok tercih edildiği Tablo 2'den de anlaşılmaktadır. Zaten öznenin de yine bir isim soylu kelimedenden (ayrılık) oluşması şiirde isimlerin hâkim unsur olduğunu, merkeze öznenin (müsnedün ileyh) alındığını göstermektedir. Diğer taraftan şairin genelde *etti* ve *kıldı* yardımcı fiilleriyle birleşik yapı oluşturacak yüklemeleri tercih ettiği ve sadece ikinci beytin ikinci mısraında isim soylu bir kelimeyi yüklem yaptığı görülmektedir.

Tablo 2'ye bakıldığında şair, büyük oranda veznin de etkisiyle, kelimeleri beyitlerde oldukça dengeli bir şekilde dağıtmıştır. Hatta bazı beyitlerin mısralarında dahi kelimelerin eşit sayıda olmasını yeğlemiştir. Buna göre toplamda 115 kelimedenden oluşan gazelde şair, on iki kez *ayrılık* kelimesini, iki kere *ayırıp* zarf fiilini, birer defa da ayrılık anlamına gelen *cüdâ* ve *hicrân* kelimelerini kullanmıştır. Bu da gazeldeki kelimelerin yaklaşık %14'üne denk gelmektedir. Dolayısıyla redifin de etkisiyle ana temanın ilgili kelimelere yoğunlaşarak anlatıldığı görülmektedir. Bunun yanı sıra *perîşân*, *zindân*, *hazân*, *vîrân* ve benzeri kelimelerle karamsar bir tablo oluşturulmuş, *nâr-ı sûzân*, *semûm-ı kahr*, *oda yan(mak)* ifadeleriyle de ayrılığın kahredici ve yakıcı yönü vurgulanmıştır. Öte yandan olumlu çağrışımlara sahip olan *cennet*, *bahâr*, *nevbahâr*, *vasl* gibi kelimelerle şair, zıtlık içeren kavramları şiirde kullanmayı tercih ederek ayrılığa daha ziyade dikkat çekmektedir.

Şiirde ahengi sağlayan unsurların başında vezin, kafiye ve redif, ses ve söz tekrarları gelmektedir. Buna göre gazelin aruz vezniyle ve yaygın kalıplardan biriyle yazılmış olması ahengi artırmaktadır. Zira aruzda ses önemli olup, hecelerin ses değeri (açık hece, kapalı hece, medli hece) bağlamında kalıplar şekillenmektedir. Kalıbın verdiği imkânlar ölçüsünce de şiirde önemli bir ahenk unsuru olan ritim meydana gelmektedir. Buna göre aruzun remel bahrine ait üç fâ'ilâtün bir fâ'ilün kalıbıyla yani düz kalıplardan biriyle yazılmış olan şiirde ahengi sağlama noktasında şairin nispeten sadelikten/tekdüzelikten yana bir tutum sergilediğini söylemek mümkündür. Ancak kalıbın son cüzünde (tef'ilesinde) bir kırılmanın olması bu tekdüzeliği gidermekte, seslerin farklılaşmasını sağlamaktadır. Hatta kafiyenin -n (ن) sesiyle

bitmesi ve redifin de -a (İ) sesiyle başlaması bir önceki cüzün son cüze bağlanmasına (vasl) yol açmakta, bu da ahengin artmasına imkân vermektedir. *Ayrılık* kelimesinin redif, *ân* sesinin de kafiye olarak her beyitte tekrar etmesi zaten ahenge büyük oranda zenginlik katmaktadır.

**Tablo 3:** Beyitler ve şiirin tamamında geçen harflerin sayısı

Beyitler Harfler	1. Beyit	2. Beyit	3. Beyit	4. Beyit	5. Beyit	6. Beyit	7. Beyit	8. Beyit	9. Beyit	Toplam
a, ā	9	9	6	11	8	13	11	3	11	81
b	1	0	1	1	1	2	0	1	1	8
c	1	2	0	2	0	0	2	0	1	8
ç	0	0	3	0	0	1	0	0	0	4
d	4	3	5	4	1	3	7	3	5	35
e	3	7	7	4	5	5	3	7	6	47
f	0	0	1	1	0	0	0	0	0	2
g	0	0	1	1	1	2	0	5	0	10
ğ (ġ)	0	0	0	1	1	2	1	0	0	5
h (h, h, ħ)	1	1	1	0	3	2	2	1	0	11
ı	10	6	6	5	7	3	3	4	2	46
i, î	6	4	6	5	6	5	8	8	4	52
k (k, k)	4	4	2	3	3	2	2	2	2	24
l	4	6	2	2	3	3	2	5	4	31
m	2	2	3	0	5	2	4	1	1	20
n (n, ñ)	6	5	5	9	2	5	3	7	5	47
o	0	1	0	0	0	1	0	1	2	5
ö	0	0	1	0	0	0	1	5	0	7
p (p, b)	1	0	1	2	0	1	0	0	2	7
r	5	8	5	4	4	6	8	6	4	50
s (s, ş)	0	1	1	2	2	0	1	1	2	10
ş	1	1	1	1	1	2	1	1	2	11
t (t, t)	2	2	2	1	2	1	1	1	1	13

u, ü	1	3	1	4	2	1	1	1	3	17
ü	1	0	2	1	2	2	3	2	2	15
v	0	0	0	0	1	1	1	2	1	6
y	7	3	6	5	4	3	3	5	6	42
z	1	1	1	0	2	2	0	2	0	9

Tablo 3 incelendiğinde özellikle 4, 6, 7, 9. beyitlerde *-a, -ā* (ünlü) seslerinin çokça tekrar ederek asonans oluşturduğu ve şiirin genelinde de *-a, -ā; -e; -ı; -i, -ī* seslilerinin yoğun olarak geçtiği görülmektedir. Yine 4. beyitte *-n/-ñ*, 2 ve 7. beyitlerde *-r*, 1, 3 ve 9. beyitlerde ise *-y* ünsüzünün çokça geçerek aliterasyon oluşturduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca 6. beyitte *-ân* sesinin çokça geçmesi, yine 3. beyitte *ey niçe* ifadesinin ve 8. beyitte "viran" kelimesinin tekrarı, 4. beyitte *sana-bana*, 8. beyitte *göz-göre-göreyin* ortak seslerden oluşan kelimelerin bulunması ahenk açısından dikkat çekicidir.

Gazelin bütününü göz önünde bulundurduğumuzda metinde geçen kelime, kavram yahut ifadelerin birbirleriyle olan irtibatlarının da dikkate değer olduğu fark edilmiştir. Böylece beyitleri kendi içerisinde şerh etmeye geçmeden önce aşağıda şahıslar/tipler veya varlıklar/unsurlar verilmiş, bunlara dair kelime, kavram ve ifadelerle beraber bunların geçtiği yeri göstermek için parantez içerisinde beyit ve mısra numaraları dahi paylaşılmıştır:

**Sevgili tipi:** Yûsuf (4/1); nev-bahâr(ım) (6/1); şem' (9/1)

**Sevgilinin özellikleri ve güzellik unsurları ile bunlara dair teşbihler:** Cemâl-i yâr - cennet (2/1); yüz - gül (5/2); kâmet - serv-i hırâmân (5/2); metâ'-ı vasl (7/1)

**Âşık tipi:** Ben (bana) (1/2, 4/2); âşıklar (2/1); ehl-i derd (2/2); pîr-i Kenân (4/2); pervâne (9/1)

**Âşıkla ilgili hususlar ve unsurlar:** Hâtır(ım) (1/1); bâğ-ı 'ıyş (5/1); yüreg(ım) (6/1); nakd-i ömr (7/1); gönül(ümün) şehri (8/1)

**Âşığın gönlüne ilişkin tasavvurlar ve olumsuz hâller:** Cem'iyet (1/1); perişan(lık) (1/1); taştan ve ağaçtan berk (daha sert) (6/1); hazân yaprağı gibi lertzân (titrek) (6/2); yıkılıp virane olmak (8/1)

**Ayrılıkla birlikte âşığın düştüğü acınası durum:** Perîşân (1/1); dünyası zindân (kararmış) (1/2); göz yaşı (gözü yaşlı) (3/2); lertzân (6/2); hicrân (engeline takılmış) (7/1); vîrân (8/1); odlara yakdın (yanmış) (9/2)

**Âşığın ayrılığa bakışı:** Nâr-ı sûzan (2/2); semûm-ı kahr (5/1); vîrân (olması istenen varlık) (8/2); oda yan(ması umulan nesne) (9/2)

**Açık ve geniş mekânlar:** Dünyâ (1/2); cennet (2/1); bahr ü ummân (3/2); Kenân (ili) (4/2); gönül şehri (8/1)

**Kapalı ve dar/kuşatıcı mekânlar:** Zindân (1/2); sedef (3/1); şebistân (9/1)

**Zamanla ilgili kelimeler/kavramlar:** Hazân (5/1); nev-bahar (6/1); tîz gün (8/2)

**Sert olan cisimler:** Dürr (3/1); taş (6/1); ağaç (6/1)

**Yumuşak ve hafif cisimler:** Yaprak (6/2); şem' (9/1), pervâne (9/1)

**Olumsuz anlamlar/çağrışımlar yüklenerek yüklem yapılan fiiller:** Etdi (1/1, 3/2, 5/1, 6/2); kıldı (1/2, 3/1); eyledi (4/1, 8/1); düşürdü (7/2); yıkdı (8/1); olsun (8/2); yan (9/2)

Bütüncül bir bakış açısıyla gazel değerlendirildiğinde beyitlerin kendi içerisindeki tenasübün yanı sıra beyitler arasındaki kavramsal örgünün de âdeta şiir metnine nakşedildiği, işlenen konuyu ve şairin ayrılığa olan yaklaşımını büyük oranda ortaya koyduğu görülmüştür.

## 2. "Ayrıklık" Redifli Gazelin Belagat Açısından Şerhi

Usûlî'nin bu gazeli hem konusu itibarıyla hem de içerdiği edebî sanatlar, anlam incelikleri, kelime seçimi ve ayrılığa yüklenen anlamlar yönüyle de dikkate değerdir. Dolayısıyla gazeldeki beyitlerin şerh yöntemi doğrultusunda ve belâgat ilminin verilerinden yararlanılarak açıklanması önem arz etmektedir. Buna göre özellikle anlama dayalı olarak beyitlerin şerh edilmesi

ve gazeldeki edebî yönün ortaya konulması sayesinde gerek şiirdeki derinliği fark etmek gerekse şairin sanat gücünü keşfetmek mümkün olmuştur.

Hâtırım cem'iyetin itdi perişân ayrılık

Ayrılık kıldı baña dünyâyı zindân ayrılık

*Hâtır* ve *cem'iyet* kelimeleri birçok manaya gelebilen kelimelerdir, ancak burada *hâtır* kelimesine gönül, *cem'iyete* de birlik/huzur anlamını vermek daha uygun olsa gerektir. Buna göre "Ayrılık, gönül huzurumu perişan etti. Ayrılık, dünyayı bana zindan kıldı ayrılık." diyen şair, ayrılığa dikkatleri çekmiştir.

*Cem'iyet*, birlik bütünlük ve toplum demek iken; *perişan* ise, darmadağınlık demektir. Dolayısıyla perişanlık ayrılıkla birlikte uyumluluk arz ederken, *cem'iyete* nazaran tezat teşkil etmektedir. Şairin bu kelimelere anlamca zıtlık oluşturacak tarzda yer verdiğini söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra *hâtır* kelimesi şairin gönlünü, gönül dünyasını karşılamakta ve dünya ile irtibatlandırılmaya uygun düşmektedir. Bu anlamda, *hâtır-cem'iyet-dünya*, *perişan-zindan-ayrılık* kelimeleri birbiriyle uyumlu olup, bu bakımından tenasüp oluşturmaktadır. Ayrılık kelimesi de tekrar ettiği için tekrar sanatı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şairin görülen/bilinen geçmiş zamanlı yüklem seçimi, bizatihi ayrılık hadisesini yaşadığını ve ayrılığın ne demek olduğunun farkına vardığını göstermektedir. Bu beyte bakıldığında, ayrılığa olumsuz anlamlar yüklendiği anlaşılmaktadır. Zira ayrılıkla birlikte, birlik-bütünlük yerini darmadağınlığa bırakmış, gönül perişan bir hâle düşmüş ve şairin dünyası kararmıştır. Çünkü o, dünyayı aydınlatan güneş yüzlü sevgiliden ayrı düşmüştür. Durum bu şekilde anlaşılmaya müsait olduğu gibi, tasavvufî anlamda da beyti yorumlamak mümkündür. Nitekim insanoğlu ezelde ilahî birlik-vahdet âleminde son derece sükûnet içerisinde, gönül hoşluğuyla asude bir şekilde iken, vahdeti temsil eden derya dalgalanmış ve kesret âleminin yaratılmasıyla o dinginlik, yerini darmadağınlığa bırakmıştır. Zaten tasavvufta *cem'* ve *fark* hâli bulunmakta, *cem'* kulun vahdet âleminde, yaratılış henüz gerçekleşmeden önce ilahî varlıkla birlik ve bütünlük hâlinde olmayı, varlığın Hak'tan ibaret oluşunu *fark* ise varlıkların şahadet



âleminde ayrı ayrı ortaya çıkışını (Yılmaz, 1993, s. 278), yani yaratılışla birlikte müşahede âlemi denilen dünyaya gönderilerek ayrılığın, dağınıklığın yaşanmasını ifade etmektedir. Buna göre beyitte şairin, insanoğlunun bu *cem'* ve *fark* hâlini yaşayış sürecine ve yaratılış serüvenine atıfta bulunduğu anlaşılmaktadır. Üstelik beytin ikinci mısraında dünyanın zindan oluşunu ilahî nurdan uzaklaşıp karanlık perdelere bürünmekle açıklamak mümkündür. Zira insan kademeli olarak vahdet âleminden uzaklaşmış, kimi nurdan kimi nardan olmak üzere yetmiş bin hicapla kaplanmış. Bütün bu hicaplar/perdeler ilahî nurdan uzaklaşmaya ve karanlıklara gark olmaya bir sebeptir. Ayrıca dünya zaten kesret âlemi olduğu için bu yönüyle karanlıklar ülkesi olarak da düşünülmektedir. Dolayısıyla vahdet âlemi ve ilahî nurdan ayrı düşen âşık için dünya bir zindandan farksızdır. Buna göre ayrılık, ilahî birlikten kopan insanoğluna dünyayı zindan kılmıştır. Ruh ise beden zindanına düşmüş, madde girdabına kapılmıştır. Burada şair, âdeta insanın ulvi âlemden süfli âleme düşüşüne, aydınlıktan karanlığa maruz kalışına işarete bulunmuştur. Öte yandan “Dünya müminin zindanı kafirin cennetidir.” (Müslim, “Zühd”, 1) hadisine de atıfta bulunan şairin, ayrılığın yaşandığı en uç nokta olması ve meşakkatlerle dolu bir yer olması nedeniyle dünyanın mümin için bir zindan oluşunu nazara sunduğu anlaşılmaktadır.

Şair birinci mısraada özneyi sona yüklemi ortaya almış, yani yüklemi öznedenden önce getirmek suretiyle ayrılığın tahrip edici boyutuna dikkatleri çekmiştir. Hatta ikinci mısraada ayrılık kelimesini yükleme yaklaştırmak ve tekrarlamak suretiyle meânî ilmindeki tahsîs yapma yollarından birine başvurmuş, başka bir şeyin değil, bizatihi ayrılığın şaire dünyayı zindan ettiğini vurgulamıştır. Üstelik “perişan etti” demek yerine -veznin de etkisiyle- “etti perişan” diyerek adeta vurguyu daha ziyade artırmıştır. Ayrıca “kıldı bana” sözünde ise zamir yükleme yakın tutulmuş ve yine bir tahsis yoluna gidilerek, âdeta ayrılığın başkasına değil, bizzat şaire dünyayı zindan kıldığı dile getirilmiştir.

Gazele doğrudan meânî ilmi açısından bakıldığında bütün beyitlerde temelde özne (müsnedün ileyh) *ayrılık* kelimesidir.

Yüklem (müsned) ise birinci beyitte *etti* ve *kıldı* yardımcı fiilleridir. Bunun yanı sıra meânî ilminde cümle çeşitleri, müsned ve müsnedün ileyh arasındaki bağı ifade eden isnâda göre gruplandırılmakta, haber isnâdı ve inşâ isnâdı olarak adlandırılmaktadır. Dolayısıyla cümleler haber cümlesi ve inşâ cümlesi olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Haber isnâdı, sıdka ve kizbe ihtimali olan söze, yani hakkında "doğrudur" veya "doğru değildir" diye hüküm verilebilen bir isnâdı içeren kelâma denmekte hem isim hem de fiil cümlesini kapsamaktadır (Saraç, 2019a, s. 57). Kelâmın delâlet ettiği şeyin hariçte bir nispeti yoksa, yani o söz hakkında doğru veya yanlış diye bir hüküm verilmesi mümkün olmayıp, söze muhatap olan ondan tam bir anlamlı sonuç çıkaramıyorsa buna da inşâ isnâdı denmektedir. Dolayısıyla doğrulanabilir yahut yanlışlanabilir olan cümlelere haber cümlesi, böyle bir amaç gözetmeyip sözü söyleyenin iç dünyasıyla alakalı olan cümlelere de inşâ cümlesi adı verilmektedir (Saraç, 2019a, s. 61). Usûlî'nin gazeline bu açıdan bakıldığı zaman, çoğunlukla haber cümlelerinin kullanıldığını görmek mümkündür. Nitekim şair, ilk beyitte iki tane haber cümlesine yer vermiştir. Dolayısıyla anlam, mısraların kendi içinde tamamlanmakta, iki ayrı hüküm/yargı bildiren cümle ile şair şiirine başlamaktadır. Öte yandan şairin haber cümleleriyle gazele başlamasının iki sebebi olsa gerektir. Birincisi şair, kesinlik bildiren ifade kullanarak ayrılığın herkes açısından geçerli olabilecek çarpıcı sonuçlarını ortaya koymak için, ikincisi ise yüklem zamanından (di'li geçmiş zaman) da hareketle ayrılığın çok öncelerden yani kâlû belâdan itibaren şairin, hatta insanoğlunun başına işler açmış bir belâ-musibet olduğunu vurgulamak için bu üslubu benimsemiştir.

Nitekim 'âşıklara cennet cemâl-i yâr olur

Ayrılıkdur ehl-i derde nâr-ı süzân ayrılık

Hüsn-i matla olan bu beyti, aynı zamanda gazelin en güzel beyti (beytü'l-gazel) olarak kabul etmek mümkündür. Beyitte, cennet ve cehennem tezdâi eşliğinde vuslat ve ayrılığa dikkat çeken şair, sevgilinin cemalini ve onu görmeyi cennet, ondan ayrı kalmayı da yakıcı bir ateş yani cehennem olarak tasvir etmekte, zıtlıklar bağlamında meselenin boyutlarını gözler önüne sermektedir.

Şairin beyte *nitekim* bağlacı ile başlaması dikkat çekicidir. Bununla âdeta şair, herkesin bildiği, malum olduğu üzere diyerek âşıklar için cennetin, sevgilinin cemali olduğu mesajını yinelemekte, ondan ayrılığın da yakıcı bir ateş olduğuna işaret etmektedir. Zaten buna benzer başka beyitlere de *Dîvân*'ında yer verdiği içindir ki şair burada beyte *nitekim* bağlacıyla başlamıştır. Örneğin "Bâğ-ı cennet 'âşıka dîdârsuz dūzah olur/Bülbül-i şūrîdeye gülsüz çi gülşen çi kafes" (G. 52/4) diyen Usûlî, sevgilinin cemali (dîdâr) olmadıktan sonra cennet bahçesinin âşık açısından cehennem olduğunu, çılgın bülbül için de gül olmayınca gülşenin kafesten farksız olduğunu ifade etmektedir.

İlk mısradaki *âşıklar*, ikinci mısradaki *ehl-i derd* ifadeleri aynı zümreyi karşılayacak şekilde kullanılmış olup, bunda veznin etkisi olabileceği gibi, şairin farklı kelime kullanma yönündeki bilinçli tercihinin de etkili olması muhtemeldir. Ayrıca âşıkların, ayrılıktan ötürü dert çeken bir grubu oluşturduğuna işarete bulunmak için şairin *ehl-i derd* tamlamasını kullandığını söylemek mümkündür. *Nitekim* ayrılık başlı başına bir derttir, hatta âşığın en büyük derdi ve meselesidir. Ne gariptir ki bu olmadan da aşk olmamakta, vuslatın kıymeti anlaşılmamaktadır.

Beyitte âşıklar, cennet, cemâl-i yâr, ehl-i derd ve nâr-ı sūzan ifadeleriyle tenasüp sanatı yapılmıştır. Ayrıca sevgilinin yüzü (cemâl-i yâr) cennete, ayrılık ise yakıcı ateş (nâr-ı sūzân) olan cehenneme benzetilmiştir. Hatta nâr-ı sūzânla cehennem kastedildiği için burada istiarenin olduğunu da söylemek mümkündür. Öte yandan ayrılık, cehenneme bedel olarak görülmuş, böylece mübalağaya yer verilmiştir.

Beyte tasavvufî açıdan bakılacak olursa kul, vahdet âleminde ve Hz. Âdem nezdinde cennette iken ilahî cemâl ile hemhâl olmakta, böylece cenneti yaşamakta idi. Ancak dünyaya gönderilerek ayrılığa duçar olmak ve ilahî cemalden mahrum kalmak vuku buldu. Bunun sonucunda duyulan yakıcı hasret ateşi şairler tarafından bazen cehenneme eş görülmekte bazense ondan çok daha yakıcı olarak kabul edilmektedir. *Nitekim* burada şair, ayrılığı yakıcı bir ateş yani cehennem olarak tanımlamıştır.

Meânî ilmi bağlamında beyte yaklaşıldığında ilk mısradaki *olur* kelimesi mûsned, *cennet* de mûsnedün ileyh, ikinci mısradaki ise

*ayrılıktır* mûsned, *ayrılık* kelimesi de mûsnedün ileyh olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada da mısraların anlamı kendi içerisinde tamamlanmakta, iki tane haber isnâdı, yani haber cümlesi bulunmakta, dolayısıyla iki ayrı hüküm cümlesiyle karşılaşılmaktadır. Şairin bu beyitte cümleleri fazladan uzattığı yani itnâb yaptığı söylenebilir. Zira ilk mısradaki nitekim bağlacı, ikinci mısradaki da ayrılık kelimesi cümlede vurguyu artırmakla birlikte çok da gerekli görünmemektedir. Bu nedenle beyitte itnâb olduğu anlaşılmaktadır.

Beytin ikinci mısrasına şairin isim soylu ve yüklem olan bir kelime ile başlaması manidardır. Zira hem ismi yüklem yapmak hem de yüklemi başa almak suretiyle meânînin konularından biri olan tahsîste (hususileştirme) bulunmuş, üstelik ayrılık kelimesini mısranın sonunda tekrar ederek âşıkları (dert ehli) kasıp kavuran şeyin bizzat ayrılık olduğunu vurgulamıştır. Birinci mısranın fiil soylu kelime ile bitirilmesi sıra dışı bir durum arz etmese de cemâl-i yârin fiile yaklaştırılması vurgunun bu ifadede yoğunlaştırıldığına bir işarettir. Buna göre âşıklar nazarında asıl cennetin sevgilinin güzel yüzü olduğuna dikkat çekilmiştir. Ayrıca ikinci mısradaki ayrılığa yüklenen anlam, yüklem başta ve isim soylu bir kelime olması yönüyle daha çarpıcı, etkileyici bir boyut kazanmıştır.

Ey niçe dürrî şadefden ayırıp kıldı yetim

Ey niçe göz yaşın itdi bahr ü 'ummân ayrılık

Beytin her iki mısrasına da ey nidasıyla başlayan şair, ayrılığın, nice inciyi sedefinden ayırıp yetim kıldığını ve nice göz yaşını da okyanus ettiğini söylemektedir. Nida sanatı olarak da karşımıza çıkan ey ünlemi, dikkat çekmek için yararlanılan bir edattır. Her iki dizeye de bu ünlem ile başlanması beyitte vurguyu artırmaktadır. Üstelik beyitte nice (çok, pek çok) kelimesinin tekrarı hem tekrar sanatı olarak karşımıza çıkmakta hem de abartılı bir ifade olması yönüyle beytin anlamını güçlendirmektedir.

Beyitte göz yaşı, bahr, ummân kelimeleriyle su unsuruna dikkat çekilmiş, bunların yanı sıra göz yaşı, bahr ve ummânın bir arada kullanılmasıyla tenasüp sanatı yapılmıştır. Ayrıca nice göz yaşının okyanusa dönüşmesinde mübalağaya başvurulmuştur.

Beyitte geçen dürr (inci) ile göz yaşı arasında teşbih vardır. Üstelik dürr, sedef ve yetim kelimeleri hem bir tenasüp oluşturmakta hem de Hz. Peygamber'e bir telmih olarak durmaktadır. Zira Hz. Peygamber'in diğer peygamberlere nazaran üstünlüğünü vurgulamak için biricik, bir tek inci anlamında *dürr-i yetim* ifadesi kullanılmaktadır. Üstelik o biricik inci doğmadan önce babasını, daha küçük yaşta iken de sedef konumunda olan annesini kaybetmek, ondan ayrı düşmek suretiyle yetim ve öksüz kalmıştır. Bu beyitte Hz. Peygamber'in bu durumuna da işaret edilmektedir. Dolayısıyla yetim kelimesinin tevriyeli olarak kullanıldığını, hatta Hz. Peygamber'in her iki yönüne de işaret edildiği için iham sanatına başvurulduğunu söylemek mümkündür.

Dürrün sedeften ayrılması, âdeta çocuğun anne rahminden ayrılarak dünyadaki yalnızlığına adım atması olayını çağrıştırmaktadır. Bu açıdan dürr, çocuğu, sedef de anneyi, anne rahmini karşılayacak şekilde istiare oluşturmaktadır. Üstelik dürrü varlık âlemi, sedefi de ilm-i ilahî, hatta vahdet deryası olarak düşünmek mümkündür. Buna göre varlıklar, özelde ise insanoğlu yaratılmak suretiyle vahdet âleminden koparak kesret dünyasına atılmış, bütünlükten parçalanmışlığa ve yalnızlığa itilmiştir.

Şairin ilk üç beyitte ayrılık hadisesini, insanoğlunun yaratılıp bu dünyaya gönderiliş serüveni bağlamında ele aldığını söylemek mümkündür. Nitekim ilk beyitte varlık âleminin henüz yaratılmadan evvel *a'yân-ı sâbiteler* hâlinde iken *kün* emriyle birlikte yaratılışın gerçekleşmesi ve insanın var edilmesi suretiyle vahdet deryasındaki o dinginliğin yerini artık dalgalanmaya/dağınıklığa bıraktığı ifade edilmektedir. Şair, dünyanın ayrılık nedeniyle kendisine zindan olduğunu söylerken, sanki asli vatandan ve cennetten uzaklaştırılarak bu dünya zindanına atılan insanoğlunun hikâyesine atıfta bulunmaktadır. İkinci beyitte ise cennetin âşıklar nazarında sevgilinin cemali olarak algılanma düşüncesi, elest bezminde kulun ilahî cemali görmek suretiyle ona meftun olması hadisesini akla getirmektedir. Böylece ayrılığın ikinci bir aşaması olan elest meclisi ve insanoğlunun ruhlar hâlinde yaratılması olayı gündeme gelmiş

olmaktadır. Üçüncü beyitte ise insan bir inci, ana rahmi bir sedef, dünyaya gelmek ruhlar âleminden ayrılarak bir bedene bürünmek olup, insan -o asli vatanından ayrıldığı içindir ki- dünyaya geldiğinde ağlamakta ve bu göz yaşları âdeta okyanusa dönüşmektedir. Okyanusa dönüşen göz yaşlarının inci ile olan bağlantısı nazara alındığında incinin denizden çıkarılması gerçeği akla gelmekte, dolayısıyla incinin kaynağının deniz, insanın kaynağının da vahdet deryası olduğu anlaşılmaktadır. Göz yaşının okyanus olması misali deryada bir damlayı andıran insanoğlunun da bir gün tekrar geldiği yere varacağı, vahdet deryasına karışacağı sonucuna ulaşılmaktadır. Zaten *Kur'an-ı Kerim*'de de buyurulduğu üzere "Doğrusu biz Allah'a aidiz ve kuşkusuz O'na döneceğiz." (el-Bakara 2/156), yani Allah'tan geldik ve dönüşümüz de yine O'nadır. Hatta üçüncü beytin ilk mısraında inciyi ikinci mısraında da göz yaşını istiare yoluyla insan olarak algılasak, bu durumda ilk mısra da insanın bütünlükten (sedef) koparak yalnız bir birey olması, ikinci mısra da ise bir yapboz misali tek tek parçaların (göz yaşı) birleştirilerek, bütünlüğe (bahr ve umman) ulaşması, kemâle erme sürecini tamamlaması durumu akla gelmektedir. Dolayısıyla ilk iki beytin yanı sıra özellikle üçüncü beyitte şairin, âdeta devir nazariyesine işarette bulunarak insanoğlunun ilahî âlemden dünyaya inişine ve bu dünya menzilinden tekrar o âleme yükselişine işaret ettiğini söylemek mümkündür.

Birinci beyitte kullanılan *etti* ve *kıldı* yüklemelerinin bu beyitte de yer aldığı görülmekte, bu fiiller yine -di'li geçmiş zamanlı yapısıyla karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla şair -di'li geçmiş zamanı seçerek bu ayrılığın aslında vahdet âleminden kopuşla birlikte, yani ezelden itibaren başlayıp âdeta hafızamıza ve genetiğimize yerleştiğini ima etmektedir.

Şair, bu beyitte *kıldı* ve *etti* olarak karşımıza çıkan iki ayrı mûsnedi tek bir mûsnedün ileyh olan ayrılığa bağlamış, böylece öznesi ortak olan bağlı cümle oluşturmuştur. Aynı şekilde bu beyitte de iki tane haber cümlesinin olduğunu söylemek mümkündür. Ayrılığın merkezi bir konuma sahip olduğu vurgulanarak iki mısranın anlamını üstlenmesi açısından beyitte îcâzın olduğunu belirtmek mümkündür. Ancak ey nice ifadesinin

tekrarı itnâba yol açmış izlenimi vermekte, yine de vurgu amaçlı kullanılmış olmasına binaen beyitte itnâbın makul karşılanabilir bir tarafı bulunmaktadır.

Ayırıp cân Yüsufün kardeşüğünden eyledi

Saña itdüğün baña ey Pîr-i Ken'ân ayrılık

Şair, “Ey Pîr-i Kenan!” nidasıyla Hz. Yakup’a seslenerek ayrılığın, can Yusuf’unu yani can u gönülden sevdiği oğlunu, küçük kardeşi Bünyamin’den ayırdığını söylemekte, ona ettiğini kendisine de edip eylediğinden yakınmaktadır. Beyitte şair, Hz. Yusuf’un üvey kardeşleri tarafından kuyuya atılarak küçük kardeşi Bünyamin’den ve babası Hz. Yakup’tan ayrı düşmesini anlatan kıssaya telmih yapmakta ve kendini Hz. Yakup’a benzetmektedir. Zira nasıl ki o, canından aziz bildiği ve çok sevdiği oğlu Yusuf’tan ayrı düşmüşse, şair de takdir-i ilahînin bir cilvesi olarak yârinden (ilahî sevgiliden) ayrı düşmüştür. Daha da ötesi Hz. Yusuf, yeryüzünden aşağıda, dipte olan bir mekâna yani kuyuya atılmak, şair de alçak, aşağı âlemi ifade eden dünyaya indirilmek suretiyle sevdiklerinden mahrum kalmışlardır. Dolayısıyla şairin durumu bir bakıma Hz. Yakup’un bir bakıma da Hz. Yusuf’un kaderiyle benzerlik arz etmektedir. Âşık biri olarak şair için sonuç değişmemekte, sevgiliden ayrı düşmek onun bir yazgısı olarak durmaktadır.

Beyitte geçen *can Yusuf’un* ifadesiyle şair, Hz. Yakup nazarında oğlu Yusuf’un biricik oluşuna atıf yapmıştır. *Sana, bana* zamirlerinin de bir arada bulunması kayda değerdir. Zira “sana isabet eden bana da isabet etti” demek suretiyle sanki şair, kendini Hz. Yakup ile özdeşleştirmiştir. Ayrılığın, yaşlı anlamına gelen *pîr* kelimesiyle beraber anılması da bir maksada yönelik olarak durmaktadır. Nitekim bu dert, insanı yıpratın, yoran, bütün enerjisini alarak âdeta yaşlandırın bir derttir. Dolayısıyla şair, ayrılığın Hz. Yakup’u yaşlandırmak, hatta gözlerini kör etmek suretiyle onun “Kenan ilinin piri/yaşlısı” şeklinde anılmasına yol açması misali kendisinin de belini büktüğünü, yaşlandırdığını vurgulamaktadır. Ayrıca burada şair, bu dertten yakındığını, muzdarip olduğunu haykırmaktadır.

Pîr-i Kenân (Kenan ilinin yaşlısı) terkibiyle Hz. Yakup kastedildiği için istiare, ayırıp ve ayrılık kelimeleriyle de bir

bakıma iştikak sanatı yapılmıştır. Nitekim beyitte birçok edebî sanata yer verilmesinin yanı sıra, ilk mısradaki yüklem işlevi gören kelimenin hem birinci hem de ikinci mısrayı anlam yönünden tamamlama imkânına sahip olması sihr-i helâl sanatına başvurulduğunu göstermektedir. Buna göre beyti iki şekilde anlamak mümkündür:

1. Ey Pir-i Kenân! Ayrılık, can Yusuf'unu ayırıp kardeşçığinden (biricik kardeşinden) eyledi (etti), sana ettiğini bana (da etti).

2. Ey Pir-i Kenân! Ayrılık, can Yusuf'unu kardeşçığinden (biricik kardeşinden) ayırıp sana ettiğini bana (da edip) eyledi.

Bu beyitte hem tek bir yüklem-müsned (eyledi) hem de tek bir özne-müsnedün ileyh (ayrılık) ile yetinilmiştir. Haber cümlesinin kullanıldığı beyitte yüklem gerek birinci mısrayı gerekse ikinci mısrayı anlam yönünden tamamlayabilmesinden hareketle beyitte bir nevi îcâz yapılmıştır. Şair, *kardaşcuğundan* kelimesini müsnede yaklaştırmakla vurguyu bu kelimeye yöneltmiştir. Aslında Hz. Yusuf açısından hem kardeşten hem de babadan ayrı düşmek ve üvey kardeşleri tarafından da ihanete uğramak sarsıcı bir durum olmuştur. Ancak Yusuf'un kaybolmasından asıl etkilenen kişi Hz. Yakup'tur. Dolayısıyla şair, hitabı *Pîr-i Kenân* ifadesine yönelterek vurguyu bu şekilde artırmış, bir bakıma Hz. Yusuf'un ayrılığından en çok müteessir olan iki kişiye (baba ve kardeş) de beyitte yer vermiştir.

Bâğ-ı ıyşımı hazân itdi semûm-ı kâhr ile

Ey yüzi gül kâmeti serv-i hırâmân ayrılık

"Ey yüzü gül, boyu salınarak yürüyen servi (hâlindeki sevgili)! Ayrılık, yaşam/hayat bağımı/bahçemi kahir zehriyle hazan/sonbahar etti." diyen şair, ayrılığın, bir bahçeyi andıran hayatını hazan mevsimine dönüştürdüğünden yakınmaktadır. Burada da şair, sararıp solmaktan, yaprak dökümü mevsimi olan sonbaharı yaşamaya yüz tutmaktan söz etmekte, bütün bunları yapanın ayrılık olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla şair, hayatını bir bahçeye benzetmekte ve bu hayatın güze doğru evrildiğini, yani ayrılıktan ötürü ömür ağacının yapraklarının birer birer sararıp solduğunu, sonbaharın gedildiğini söylemektedir.



Beyitte şairin sonbaharı ifade etmek için hazan kelimesini seçmesi manidardır. Zira hazan ve hüzün -kök ve anlam bakımından olmasa da- birbiriyle irtibatlı kelimeler olup, hazan mevsimi aslında şair için hüzün mevsimi demektir, zaten o ayrılığın ta kendisidir. Bahar mevsimi, bahçelerde/bağlarda seyrana çıkan sevgiliyi görme, ona kavuşma mevsimi iken, sonbahar bunun tam tersidir. Bu durum bitkiler için de benzer manalar içermektedir. Nitekim tıpkı insanın gençliği gibi baharla birlikte yeşeren, envai çeşit güzelliklere bürünen tabiat ve özellikle bahçeler, güzle birlikte o albenisini kaybetmekte, âdeta gençliğinden eser kalmamış bir ihtiyar hâlini almaktadır.

Şair, kendi ömrünü bir bahçeye ve bu bahçeyi de sararıp solmuş bir mevsim olan güze benzetirken, buna mukabil sevgilinin yüzünü güle, boyunu da salınarak yürüyen serviye benzetmiştir. Bu hâliyle sevgili, sahip olduğu onca güzelliği ile bir bahar mevsimi gibidir. Ayrıca şairin bahçeye ait unsurlardan gül ve serviye anarak sevgiliyi kastetmesi manidardır. Zira şairin yaşam bağımlı canlı tutan ve gönül dünyasını süsleyen varlık, gül yüzü ve servi boyu ile sevgilidir. Dolayısıyla bâğ-ı ayş, gül yüz ve serv-i hırâmân arasında bir bağlantı, tenasüp bulunmaktadır. Üstelik nida sanatına yer verilen beyitte bu defa da hitap sevgiliye yöneltilmiştir.

Beyitte kahr kelimesinin zehir anlamındaki *semûm* ile irtibatlandırılması da kayda değerdir. Zira bir “mahrumiyet ve mağduriyetten dolayı insanın kendini yiyecek surette keder etmesi, müteessir olması ve kederin içine işlenmesi” (Şemseddin Sami, 2016, s. 1121) anlamına gelen *kahr*, âdeta insanı zehirleyen sinsi bir yılan gibidir. Ona duçar olan insan yavaş yavaş hayat enerjisini, gücünü kaybetmekte, böylece bitip tükenmektedir. Bunun yanı sıra şairin *semûm* kelimesini kullanması da dikkat çekicidir. Nitekim *semûm*, “sıcak rüzgâr, sam yeli, zehirli şey” (Doğan, 2011, s. 1094), zehir etkisi yapan sıcak/kavurucu rüzgâr anlamına gelmekte (Rağıb el-İsfahanî, 2012, s. 512), *Hicr Suresi*'nin 27. ayetinde nâr, yani ateşle birlikte anılmaktadır. Dolayısıyla ayrılık, zehirli bir ateş misali şairin hayat bağımlı kavurmuş ve hazana çevirmiştir. Buna göre beyitte bir tarafta yaşlanmış, dinamizmini yitirmiş bir şair, diğer tarafta ise

canlılığı/tazeliği ve cazibesıyla onun karşısında duran sevgili söz konusu edilmekte, bir nevi mukayese yapılmaktadır.

Bir önceki beyitte olduğu gibi bu beyitte de tek bir mûsned (etti) ve mûsnedün ileyh (ayrılık) ile yetinilmiştir. Üstelik yine haber cümlesine yer verilmiştir. Beyitte şair hitabı gül yüzlü ve servi yürüyüşlü sevgiliye yönelerek vurguyu onda artırdığı gibi, hazan kelimesini de yüklemeye yaklaştırarak vurguda bulunmuştur. Dolayısıyla şair hem kendisi açısından önemli olan bir varlığa (sevgiliye) hem de ayrılığın üzerinde bıraktığı onulmaz yaraya (hazanı yaşamak) dikkat çekmiştir. Hatta önceki beyitte Hz. Yakup özelinde ayrılığın âşığı yaşlandırmasına atıf yapan şair, bu beyitte de ihtiyarlık çağını temsil eden hazan mevsimine değinmektedir.

Nev-bahârum yüregüm taşdan ağaçdan berk iken

Şol hâzân yaprağı gibi itdi lertzân ayrılık

Bir önceki beytin devamı niteliğindeki bu beyitte şair, yeni/taze bahar (ilkbahar) olarak gördüğü sevgiliye yönelerek yüreğinin taş ve ağaçtan daha sert olduğu hâlde, ayrılık nedeniyle hazan yaprağı gibi titretilen bir duruma düştüğünü söylemekte, o kaskatı-sapasağlam yüreğinin nasıl da rüzgârın önünde savrulan bir yaprağa dönüştüğünü vurgulamaktadır. Ayrılığın yok edici, yıpratıcı gücünü burada da ortaya koyan şairin, sevgiliye ve kendine olan bakışında da önceki beyte göre bir benzerlik söz konusudur. Zira sevgili envayı çeşit güzellikleriyle taze bir bahardır, şair/âşık ise ayrılık nedeniyle hazanı yaşayan yaşlı, titretilen, zayıf, güçsüz ve çaresiz bir hâldedir.

Şairin sevgilisi için *nevbahârım* ifadesini kullanması bir istiare örneği oluşturduğu gibi, aynı zamanda onun yine taze ve genç oluşuna da bir vurgudur. Hatta bu ifadeyle beyte başlamakla şair, hitabı sevgiliye yöneltmiş, bir bakıma nida sanatına yer vermiştir. Öte yandan şairin kendi gönlü ise sararıp solmuş, kurumuş bir hazan yaprağıdır. Bu anlamda yürek önce taş ve ağaç gibi sert ve kökünden sökülüp atılmayacak kadar sağlam unsurlara, ayrılıkla birlikte de kurumuş yaprak gibi hafif ve dayanıksız bir unsura teşbih edilmiş, bahar ve hazan kelimeleriyle de tezat sanatı oluşturulmuştur. Ayrıca nevbâhar, hazan, yaprak ve ağaç gibi kelimeler arasında tenasüp sanatı vardır.

Beytin ikinci mısraına şol (şu) kelimesiyle başlayan şair, “şu hazan yaprağı gibi” şeklindeki bu sözünde hazan yaprağının bilinen bir şey olduğu, yani şairin zihninde bunun yer edindiği anlaşılmaktadır. Zira bu hazan yaprağı şairin gönlüdür. Ayrılıktan ötürü yürek o kadar incelmıştır ki “yufka yürekli” deyiminin tam da karşılığını bulduğu bir hâle gelmiştir. Hazan rüzgârında savrulan kurumuş yaprak misali gönül de ayrılık rüzgârıyla sallanıp durmaktadır.

Önceki iki beyitte olduğu gibi bu beyitte de şairin bir müsned (etdi) ve bir müsnedün ileyh (ayrılık) ile yetindiği görülmektedir. Yine haber cümlesine beyitte yer veren şair, sevgiliye olan hitabını sürdürmekle ona dikkat çektiği gibi, hazan yaprağı terkiibini de yükleme yaklaştırarak ona vurguda bulunmuştur. Böylece şair, yüreğinin ayrılıktan ötürü bir hazan yaprağı misali titrediğine işaret etmiştir.

Nakd-i ‘ömri harc idem dirdüm metâ‘-ı vaşluña

Ey dirîğâ araya düşürdi hicrân ayrılık

Şair, ömür sermayesini/nakdini (akçesini) vuslat metaı (menfaati) için harcamayı tasarlarken, ne yazık ki ayrılık araya hicran (ayrılık) düşürmüştür. Buna göre, vuslat yolunda bütün bir ömrünü harcayan şairi sevgiliye kavuşmaktan alıkoyan şey hicran, yani ayrılığın ta kendisi olmuştur. Dolayısıyla beyitte *hicran* kavramının kullanılması kafiyeyi tutturmak sebebiyle de olabilir, ancak yine de dikkate değerdir. “Ayrılığın, araya hicranı düşürmesi” ifadesinde ayrılık kelimesi kişileştirildiği, yani teşhis sanatı yapıldığı gibi, araya düş(ür)mek deyiimiyle de bir engel çıkarıcı unsur, hatta engelin bizzat kendisi olarak tasavvur edilmiştir. Bu anlamda ayrılık, vuslata karşı bir engel, perde işlevi görmektedir.

Ömrün nakde, vuslatın metaa benzetildiği beyitte, teşbih yoluyla ömür, bir nakit/sermaye, sevgiliye vuslat da meta/mal-mülk olarak somutlaştırılmıştır. Bunun yanı sıra beyitte, nakd, meta, harc etmek ifadeleri ile tenasüp, vasl, hicrân-ayrılık kelimeleriyle de tezat sanatı yapılmıştır. Ayrıca ikinci mısraının başında geçen “ey dirîğâ” ifadesi de dikkat çekicidir. Ey ünlem-nida edatıyla birlikte dirîğâ (yazık, eyvahlar olsun) ifadesi alışılmışın dışında bir kullanım olsa gerektir. Zira burada nida

edatının soyut bir kavramla ilişkilendirilmesi söz konusudur. Hâlbuki normal olan, insan veya insani özellikler yüklenen bir varlığa seslenmektir. Dolayısıyla böyle bir ifadeye hitapta bulunmanın sıra dışı olduğunu söylemek mümkündür.

Ömür sermayesini sevgiliye vuslat için harcamayı düşünen, hayal eden şairi, ayrılık araya hicranı düşürmek suretiyle hayal kırıklığına uğratmıştır. Bu hayal kırıklığının bir yansıması olarak şair, dirîğâ ifadesini kullanmış, ayrılığa olan sitemini üst perdeden dile getirmiştir.

Önceki üç beytin ardından şair bu beyitte tekrar ilk üç beyitteki usulüne dönüş yaparak mısraları birbirinden ayırmış ilk mısradaki *derdim* kelimesini müsned *ben* gizli zamirini de müsnedün ileyh, ikinci mısradaki ise *düşürdü* fiilini müsned, *ayrılık* kelimesini de müsnedün ileyh yapmıştır. İki mısradaki da haber cümlesini tercih eden şair, ikinci mısradaki ayrılığın araya hicran (ayrılık) düşürdüğünü söylemek suretiyle ayrılık kelimesine vurguda bulunmuştur. Diğer taraftan farklı dillere ait aynı kelimeyi tekrar ettiği için şairin itnâbın da ötesinde haşiv (söz fazlası) yaptığını ifade etmek mümkündür. Ancak cümlede vurguyu artırdığı için haşvin güzel olanına yer verdiği anlaşılmaktadır.

Yıkıldı vîrân eyledi göz göre gönlüm şehrinin

Göreyin tîz günde olsun böyle vîrân ayrılık

Şair, gönül şehrinin ayrılıktan ötürü önce yıkıldığını sonra viran/harabe olduğunu söylemiş, yani mantıklı bir tutarlılıkla mamur olan bir yerin harabeye dönmesi için yıkılması gerektiğine işaret etmiştir. İkinci mısradaki ayrılığın da gönül şehri gibi en kısa zamanda viran olmasını temenni etmekle şair, özneleştirdiği soyut bir kavrama âdeta şahsiyet yüklemesi yaparak viran olmasını istemektedir. Aslında şairin buradaki meramı ayrılığın ortadan kalkması, yani vuslatın gerçekleşmesidir.

Beytin ilk mısrasına şair, *yıktı* yüklemiyle başlayarak cümledeki vurgunun yüklemde yoğunlaşmasını sağlamış, böylece ayrılığın, şairin gönül şehrinde ne derece tahrip edici boyutta bir yıkıma neden olduğuna dikkat çekmiştir. Buna göre şair, ilk dizeye fiil ile başlayarak ayrılığın tahrip edici boyutuna vurgu yapmakta, ardından *viran eylemek* birleşik fiili ile ayrılığın sonuçlarını ortaya

koymaktadır. Üstelik *göz göre* ifadesiyle âdeta ayrılığın göz göre göre gönül şehrinin yıktığını söylemekte, böylece yaşanan bu olayın beklenen bir sonla neticeleneceğinin farkında olduğunu dile getirmektedir. İkinci mısradan da iki yüklem bulunmakta, mısraya *göreyin(m)* yüklemi ile başlanması dikkat çekmektedir. Zira şair fiili başa alarak bir an önce ayrılığın viran olmasını görme yönündeki şiddetli arzusunu hissettirmektedir. Sanki “gözüm açık gitmesin, dünya gözüyle ayrılığın da tez elden yok olduğunu bir göreyim” demek istemektedir.

Vîrân kelimesi iki kez geçtiği için beyitte tekrar sanatına yer verilmiş, gönlün şehre benzetilmesiyle teşbih yapılmıştır. Göre ve göreyin kelimelerinde de iştikak sanatı olduğunu söylemek mümkündür. Öte yandan *göreyin* kelimesi XVI. yüzyıl için bir sıra dışılık arz etmektedir. Zira bu yüzyıl klasik imlanın yerleşmeye başladığı bir döneme tekabül etmektedir. Lakin bu kelime eski Anadolu Türkçesi ve geçiş dönemine ait bir imla özelliği taşımaktadır. Buna göre XVI. yüzyılda bile eski Türkçeye ait kelimelerin kullanılmaya devam ettiği anlaşılmaktadır.

310

Şair, sekizinci beyitte *yıktı, eyledi, göreyin ve olsun* fiilleriyle dört tane müssenede yer verdiği gibi, ayrılık haricinde *göreyin* (ben göreyim) ifadesiyle gizli özne konumundaki zamiri müssenedün ileyh yapmak suretiyle farklı bir üslup benimsemiştir. Üstelik önceki beyitlerde hep haber cümleleri kullanılırken sekizinci beytin ikinci mısrasında şairin inşâ cümlesini tercih ettiği görülmektedir. Nitekim ayrılığın tez elden viran olmasını istemekle şair, bir bakıma dilek ve temennide bulunmaktadır. Öte yandan beyitte şair *yıktı, viran eyledi, viran olsun* yüklemelerini (müssenedlerini) ortak öznede (müssenedün ileyhte) toplamış böylece bağlı cümleler oluşturmuştur. Bunun yanı sıra ilk mısradan “yıkıp viran eyledi” demek yerine veznin de etkisiyle “yıkıldı, viran eyledi” diyerek cümleleri ayırmış, yani fasl yapıdır. Üstelik beyitte îcâzın olduğunu da söylemek mümkündür. Nitekim *göz göre* ifadesi aslında “göz göre göre” şeklinde *göreyin* fiili de “hele bir göreyim, görsem” şeklinde anlaşılabilir, cümlelerde kısaltma yoluna gidildiği için îcâz yapıldığı düşünülmektedir.

Eyleyüp şem‘-i şebistândan cüdâ pervâne-vâr

Odlara yakduñ Uşûliyi oda yan ayrılık

Ayrılığı nazara alarak sevgilinin hareminin şem'inden (mumundan) pervane gibi ayrı düşürüp Usûlî'yi ateşlere yaktığını söyleyen şair, ayrılığın da ateşe yanması yönünde bedduada bulunmaktadır. Bir önceki beyitte olduğu gibi bu beyitte de şairin ayrılığı samut bir varlık, hatta bir şahıs olarak algıladığı görülmektedir.

Bir insan misali ayrılığın ateşe yanmasını söyleyerek teşhis sanatına yer veren şair, meşhur şem' ve pervâne hikâyesine telmihte bulunmuş, kendisini pervaneye, sevgiliyi de şem'e benzeterek teşbih yapmıştır. Bunun yanı sıra beyitte, şem', şebistân, pervâne ve od ile tenasüp oluşturmuştur.

Beyitte sevgili, yatak odasını/haremini, bir bakıma kûyunu aydınlatan bir şem' (mum) olarak tasavvur edilmiş, muma âşık olan pervanenin ise bu kûydan ayrı düştüğü ifade edilmiştir. Aslında sevgilin diyarından asıl ayrı düşenin Usûlî olduğu ikinci mısradan vurgulanmıştır. Zira burada şair, kendisini hasret ateşine yakan ayrılığın da ateşlere yanmasını istemiştir.

Şem', ilahî sevgiliyi pervane de âşığı/kulu temsil edecek tarzda şem' ve pervane hikâyesi tasavvufî boyutta yorumlanmaktadır. Hatta burada şebistan kelimesini de tasavvufî açıdan düşünmek ve yaratılış gerçekleşmeden önce *kenz-i mahfi*, mutlak ama mertebesinde olan varlıkların durumuna, yani vahdet âlemine işarette bulunulduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Farsçada şeb gece anlamına gelmekte, -istan son eki ise yer ve zaman bildirmek üzere isimlere eklenmektedir. Gece, karanlık ve siyah oluşu yönüyle bilinmezliği temsil etmektedir. Buna göre şebistân, mutlak bilinmezlik âlemi olup, bu mertebe tam bir mahremiyet hâlinin yaşandığı makamdır. Böylece başta âşık (pervâne) olmak üzere, varlıklar kün emriyle birlikte sevgili ve hareminden (vahdet âleminden) uzaklaşmış, ayrılığa duçar olmuşlardır. Usûlî'nin durumu da buna benzemektedir. Şiirin sonunda da şair, ayrılıktan yana olan şikâyetini beddua içeren bir deyimle dile getirmekte, kendisi nasıl yandıysa ayrılığın da oda yanmasını istemektedir.

Gazelin ilk beyti ile son beyti arasında işlenen konu ve bakış açısı itibariyle hayli benzerlik bulunmaktadır. Zira ilk beyitte bir âşık kul konumundaki şair, vahdet âleminden koparak kesret

dünyasına atılış serüvenine işaret ettiği gibi, bu beyitte de vahdet âlemi ve ilahî sevgiliden pervane/âşık olarak ayrı düştüğünü ifade etmiştir.

Dokuzuncu beyitte *yaktın* ve *yan* fiilleriyle iki mûsned kullanan şair, mûsnedün ileyh olan ayrılığa yönelik olarak “Usûlî’yi odlara yaktın.” derken haber cümlesine, ayrılığın oda (ateşe) yanmasını istemekle de bir bakıma bedduada bulunarak inşâ cümlesine yer vermiştir. Ayrılık kelimesi her iki cümlede de öznesi konumunda olup, şairin burada da bağlı cümleler oluşturduğu görülmektedir. Dolayısıyla şairin, özneyi tekleştirdiği, yani kelime azaltma yolunu tercih ettiği için îcâz yaptığını söylemek mümkündür.

### Sonuç

Usûlî’nin ayrılıkla ilgili şiirlerindeki duygu yoğunluğu ve etkileyici anlatımı, özellikle “ayrılık” redifli gazeli sayesinde fark edilmiş olup, böylece ilk etapta *Dîvân*’ı bağlamında şairin ayrılığa yaklaşımı bir önceki çalışmamızda ele alınmış, bunun devamı niteliğinde ve daha özele hasredilmiş olan bu makaleyle de şairin “ayrılık” redifli şiiri üzerinde durulmuştur.

Okuyanı kendine doğru çeken ve âdeta şairiyle beraber ayrılık acısını yaşama hissi veren bu gazelin, etkileyici bir anlatıma sahip olmasının yanı sıra, redifin de vermiş olduğu avantajla ayrılık konusuna çeşitli açılardan bütüncül bir şekilde bakılmasını sağladığı görülmüştür. Dolayısıyla her beytinde çeşitli yönleriyle ayrılığı işlemesi bakımından yek ahenk gazel olma özelliği gösteren bu şiir gerek konusu gerekse lirizm yönü itibarıyla dikkatleri üzerine çekmiştir. Üstelik edebî sanatlar, kelimelerin dizeler içindeki sıralanışı ve yerleri, hitaplar, ayrılık kelimesine şairin şahsiyet atfetmesi gibi açılardan da gazelin hayli üstün özelliklere sahip olduğu tespit edilmiştir.

Şiirde ilk beyitten başlanarak ayrılığın şair üzerinde bırakmış olduğu etkiler sıralanmış, ayrılıkla beraber âşığın gönül birliğinin perişan ve dünyasının zindan oluşuna değinilerek aslında ayrılığın vahdet âleminden kopuşla birlikte vuku bulduğuna işaret edilmiştir. İlk üç beyit bu doğrultuda ortaya konulmuştur. Özellikle üçüncü beyitte ayrılığın, dürrü/inciye sedefinden ayırıp yetim kıldığını söylenmek suretiyle Hz. Peygamber’in seçkin bir

inci ve yetim oluşuna işarette bulunulduğu anlaşılmıştır. Bunun da ötesinde sedefin anne karnı, dürrün çocuk, hatta tasavvufi anlamda sedefin vahdet âlemi dürrün de insan olarak yorumlanabileceğine kanaat getirilmiştir. Dördüncü beyitte ise Hz. Yakup'un oğlu Yusuf'tan, Yusuf'un da babası ve kardeşi Bünyamin'den ayrı düşmesi olayına telmihte bulunulmuştur. Zira Hz. Yusuf'un, önce kuyuya atıldığı, sonra kuyudan çıkarılarak Mısır'a götürülüp köle olarak satıldığı, başta babası olmak üzere sevdiklerinden ve vatanından koparıldığı, türlü zorluklara maruz kaldığı ibretlik ve içler acısı bir hayat hikâyesi vardır. Benzer durum Hz. Yakup için de geçerlidir. Bu bakımdan şair de kendini bunların yerine koymuştur.

Beşinci beyitten sekizinci beyte kadarki kısımda ayrılığın ömrünü tükettiğini, hazana döndürdüğünü, ihtiyarlattığını, gönül dünyasını yıkıp viran ettiğini vurgulamış olan şairin, bu derdin hayatında açtığı onulmaz yaralara dikkat çektiği müşahede edilmiştir. Buna karşılık sevgili gül yüzü servi boyu ile âdeta bir ilk bahardır. Son beyitte de şem' ve pervane hikâyesine telmihle pervane (âşık) olarak şairin, şem'in (sevgili) şebistanından (kûydan, vahdet âleminden) ayrı düşmesini gündeme getirmiş, ilk üç beyitte yer yer vurguladığı asıl ayrılık hadisesine, insanın dünya gurbetine gönderiliş serüvenine dönüş yapmıştır. Âdeta başlanılan yere geri dönmek misali, şairin özellikle üçüncü beyit bağlamında devir nazariyesine de işarette bulunduğuna kanaat getirilmiştir.

Bir mutasavvıf olmasının da etkisiyle şairin ayrılığı özellikle ilk üç beyit ve son beyitte tasavvufi boyutta ele aldığı, diğer beyitlerde ise daha ziyade mecazi sevgili ve şairin kendisiyle alakalı yönlerden meseleye yaklaştığı tespit edilmiştir. Gazelin en güzel beyti de denilebilecek olan ikinci beyitte sevgilinin cemali ve doğal olarak ona vuslatı cennet, ondan mahrum kalmayı da yakıcı ateş (cehennem) olarak gören şair, böylece bilhassa klasik şiir ve tasavvufi düşünce geleneğine bağlı kalarak âşık için asıl cennetin sevgiliye vuslat, cehennemin ise ondan ayrı düşmek olduğunu ortaya koymuştur. Bunun yanı sıra üçüncü beyitte dürrü çocuk, sedefi de anne -daha özeldir Hz. Peygamber ve annesi Amine- olarak yorumladığımızda ayrılığın evladı annesinden, dördüncü



beyitte ise babayı (Hz. Yakup) biricik oğlundan (Hz. Yusuf) ayırdığını söyleyen şairin, ayrılığı daha beşerî ve reel ilişkiler bağlamında ele aldığı görülmüştür.

Çeşitli açılardan ayrılık konusunun işlendiği gazelde çok sayıda edebî sanatla karşılaşmıştır. Bununla birlikte teşbih, tenasüp, mübalâğa, teşhis, nida, istiare, telmih gibi edebî sanatlara daha çok yer verilmiştir. Bunlar aslında aşağı yukarı birçok şiirde rastlanabilen sanatlardır. Ancak gazelin dördüncü beytinde sihr-i helâl sanatının bulunması dikkat çekici olmuştur. Zira nadiren karşılaşılan bu sanat, birinci dizenin sonundaki kelime veya ifadenin hem birinci dizenin hem de ikinci dizenin anlamını tamamlaması bakımından özgün bir yöne sahiptir. Bu açıdan beyte bir anlam zenginliği katmıştır.

“Ayrılık” redifli gazelin, geleneksel yöntemler ve belâgat ilminin sunduğu imkânlardan yararlanılarak ayrıntılı bir şekilde değerlendirilmesi suretiyle oluşturulan bu çalışmanın, özellikle meânî ilmi bağlamında yapılan yorumlar sayesinde önemli, özgün ve dikkate değer bir yönü açığa çıkarılmıştır. Zira sözün hâle uygun söylenmesi, cümlelerin yapısı, kelimelerin cümle içindeki dizilişleri, üstlendikleri görevler, yüklendikleri anlamlar ve benzeri açılardan bu ilmin aslında dilbilim, anlambilim, göstergebilim gibi birçok modern yaklaşıma ilham kaynağı olduğu bu şiir vesilesiyle bizzat fark edilmiştir. Dolayısıyla bu tarz çalışmalarda öncelikle bize ait olana yönelip, bu birikimden yararlanarak -duruma göre de- batı kaynaklı yöntemlere yönelerek klasik Türk edebiyatı metinlerini anlamak ve anlam derinliğini ortaya çıkararak günümüz nesline bu deryada saklı kalan mana incilerini sunmak gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

### **Kaynakça**

- Ahmed Cevdet (1323/1905). *Belâgat-i Osmaniyye*. İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası.
- Aslan, Ü. (2007). Klâsik Türk edebiyatında tahlil çalışmaları. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 5 (10), s. 77-94.
- Coşkun, M. (2010). *Sözün büyüğü edebî sanatlar*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

- Çetişli, İ. (2006). *Metin tahlillerine giriş/1 şiir*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Doğan, A. (2011). *Osmanlı Türkçesi sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Erdoğan, M. (1997). Edebiyatımızda şerh geleneğine genel bir bakış. *Celal Bayar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1 (1), s. 286-293.
- İsen, M. (1990). *Usûlî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- İsen, M. (2020). *Usûlî Dîvânı*. İstanbul: Yazma Eseler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Kur'an-ı Kerim (2011). *Kur'an-ı Kerim Meâli* (Çev. Halil Altuntaş & Muzaffer Şahin). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Mengi, M. (2000). *Divan Şiiri Yazıları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Müslim b. Haccâci'l-Kuşeyriyyi'n-Neysâbüriyyi (1991). *Sahîhu Müslim* (Tahkik: Muhammed Fuâd Abdülbâkî). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Rağıb el-İsfahanî (2012). *Müfredât Kur'an kavramları sözlüğü* (Çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu). İstanbul: Çıra Yayınları.
- Saraç, M. A. Y. (2019a). *Klasik edebiyat bilgisi belâgat*. İstanbul: Gökkuşbe Yayınları.
- Saraç, M. A. Y. (2019b). *Klasik edebiyat bilgisi belâgat ve biçim-ölçü-kafiye*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Şemseddin Sami (2016). *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Nadir Eserler Kitaplığı Yayınları.
- Yılmaz, H. K. (1993). Cem. *TDV İslâm ansiklopedisi 7*, İstanbul: TDV Yayınları. s. 277-278.

Şimşek, D.C. (2023). Tüketiciler toplumu perspektifinde 'viral' ve 'meme' kavramları hakkında bir yeniden okuma. *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD)*. 8 (14), s. 316-328.

## TÜKETİCİLER TOPLUMU PERSPEKTİFİNDE 'VİRAL' VE 'MEME' KAVRAMLARI HAKKINDA BİR YENİDEN OKUMA

### REVISITING OF THE CONCEPTS OF 'VIRAL' AND 'MEME' IN THE PERSPECTIVE OF CONSUMER SOCIETY

Dr. Dursun Can ŞİMŞEK\*

*Araştırmacı*

csimsek05@gmail.com

#### Öz

Bu çalışmanın amacı meme ve viral kavramlarını Zygmunt Bauman'ın 'tüketiciler toplumu' kavramı perspektifinde bir yeniden okumaya tabi tutmaktır. Böylece kavramlar hermenötik bir yöntemle yeniden okunarak birçok farklı açıdan ele alınmıştır. Viral ve meme içerikler üretildiği noktada tüketilen ve üreticisini şimdiki zamanda tüketiciye dönüştüren bir işleyişe sahiptir. Siber tüketiciler toplumunda iletişim, tüketim ve doyuma ulaşmak gibi eylemlerin arasındaki mesafenin kısılması ya da yapısal olarak iç içe geçmesi gibi birtakım sorunları beraberinde getirmektedir. Bu toplumsal formasyonda iletişim anlamdan ve bağlamdan ziyade doğrudan enformasyona odaklanmaktadır. Bağlamdan koparılmış bilgi sadece sayısal bir değere indirgenerek enformatikleştirilmiştir. Viral ve meme bu enformatikleştirmenin en yeni örneklerini teşkil etmektedir.

**Anahtar kelimler:** Tüketiciler toplumu, viral, meme, sosyal medya.

#### Abstract

\* ORCID: [orcid.org/0000-0002-2528-6434](https://orcid.org/0000-0002-2528-6434).

The objective of this study is to reevaluate the notions of meme and viral within the framework of Zygmunt Bauman's vision of a 'consumer society'. Thus, the notions were read through with a hermeneutic method and handled from many various aspects. Viral and meme contents have a function that is consumed at the point of production and transforms its producer into a consumer in the present. In the society of cyber consumers, shortening of the distance between actions like communication, consumption and fulfilment or their structural intertwining becomes a problem. In this social formation, communication focuses directly on information rather than meaning and context. Decontextualized information is reduced to a mere numerical value and informatized. Viral and meme are the most recent examples of this informatization.

**Keywords:** Consumer society, viral, meme, social media.

## **Giriş**

Sosyal medya mecralarında 'viral' ve 'meme' kavramları kullanıcılar tarafından üretilerek dolaşıma sokulan içeriklere karşılık gelmektedir. Çeşitli noktalarda birbirlerinden farklı yapılara sahip olmalarına rağmen bu iki kavram üretim pratikleri açısından benzerlik göstermektedir. Bu mecralarda üretilen ve tüketilen arasındaki farkı tespit etmek kavramlar arasındaki farkı tespit etmekten çok daha zor bir ilişkiler ağına karşılık gelmektedir.

Viral ya da meme içeriklerin tüketilmesindeki temel güdü mutluluktur, bu mutluluk mizah yoluyla tatmin noktasına taşınır. Mizahın tüketilmesi ve mutluluğun sağlanması işlevlerinin yanında sürekli akış içerisinde olan meme ve viral içerikler aynı zamanda bir iletişimsel eylemin parçası haline de gelir. Böylelikle birkaç farklı biçimde tüketilirler. İçeriklerin viral ya da meme olmasının temel şartı tüketiliyor olmalarından geçmektedir. Yani bu içeriklerin var olması, üretilmesi kitlesel bir tüketimi önkoşul olarak benimser. Böylece üretim ve tüketim arasındaki sınırlar belirsizleşir, içeriği oluşturanla yani üreten ve içeriğe konu olan yani ürün arasındaki fark gittikçe berraklığını kaybeder.

Zygmunt Bauman, üreticiler toplumundan tüketiciler toplumuna geçişte dikkat çeker; üreticiler toplumunda gerçekleştirilen yanlış bir başlangıcın ya da başarısız bir

girişimden sonra 'bir daha dene, ama bu kez daha çok çabala, daha fazla beceri ve özenle' vaazı verilirken tüketiciler toplumunda bunun mümkün olmadığını altını çizer:

“Tüketiciler toplumunda başarısızlık getiren araçlar törpülenerek daha iyi bir beceriyle, daha fazla adanmışlıkla daha iyi bir sonuç elde etmek üzere yeniden kullanılmaktansa tamamen elden çıkarılır. Dünkü arzu nesnelere ve geçmişin umut yatırımları sözlerini yerine getiremez, beklenen anlık ve eksiksiz tatmini sağlayamazsa terk edilmelidirler” (Bauman, 2023, s. 49).

Siber tüketim söz konusu olduğunda bir girişimden bile bahsetmek temelde imkânsız görünmektedir. İçeriği oluşturanın kim ya da ne olduğu sorusu bir yana tüketilmeye değer bir ürünün/içeriğin varlığının temeli zaten kestirilemez bir ön tüketime dayanmaktadır. Bu noktada çalışmanın amacı kendini var etmektedir. Bu çalışmanın amacı Bauman'ın 'tüketiciler toplumu' betimlemesi içerisinde 'viral' ve 'meme' kavramlarını hermenötik bir yaklaşımla yeniden okumaktır. Gerçekleştirilen bu yeniden okuma, sanal tüketiciler toplumu içerisinde var olan üretim ve tüketim pratiklerinin iletişimsel anlamda nasıl dinamiklere sahip olduğunun teorik çerçevesini sunması açısından önem arz etmektedir.

### **1. Tüketiciler Toplumunda Öznenin Konumu Üzerine**

Tüketiciler toplumu temelde bir paradigma değişimine dikkat çeker. Çalışma etiğinin ve üretimin kutsal olmaktan çıkmasını simgeler. Bauman çalışma etiğinin sınırlarını çizerken basitçe iki önermeden bahsetmektedir. İlk önerme açıkça bir değiş tokuşla yaratılan yarardır. Bu yarar; kişinin canlı kalmak ve mutlu olmak için başkalarının değerli bulduğu ve karşılığını ödemeye değer gördüğü bir şey yapması gerekliliğine dayanır. Bu önermede karşılıksız hiçbir şey yoktur. Bauman'ın deyimiyle 'misliyle mukabele' almak için önce vermek noktasında temellenir. İkinci önerme ise kişinin sahip olduğuyla yetinmesine ve böylece daha fazla yerine daha aza razı olmasının “yanlış, aptalca ve ahlaki açıdan zararlı olduğudur; kişinin tatmin olduğunda kendini aşırı derecede yormayı ve germeyi bırakmasının değersiz ve mantıksız olduğudur” (Bauman, 1999, s. 13).

Bu iki basit önerme üzerinden hem çalışma etiği hem de yoksulluk okunmaktadır. Bauman'a göre üreticiler toplumunda

fakir olmanın farklı bir anlamı vardır (Bauman, 1999, s. 10). Yaşam projelerinin çalışma, uzmanlık ve işten daha çok tüketiciler etrafında kurulduğu tüketim toplumunda yoksul olmak esas olarak yeterince tüketmiyor olma durumuna temellenmektedir. Bu fark yoksulluk içinde yaşama tecrübesini ve bunun sefaletinden kurtarılma şans ve olasılıklarını da beraberinde farklılaştırır. Tüketiciler toplumunda bu şans ve olasılıklar sistem tarafından durdurulur çünkü bu toplumun dinamikleri içerisinde olumsuzluk ya da negatifiğe yer yoktur. 'Çürükler' der Bauman, damgalanan 'defolu tüketicilerdir'; üreticiler toplumundaki uyumsuzlardan farklı olarak bu kişilerin bakımı ve yardımı hak ettikleri düşünülmez yani performans esas olandır. Bu sebeple tüketici kültürün kurallarına bağlı kalmanın ve bu kuralları yerine getirmenin daimî ve evrensel olarak mümkün olduğu kabul edilir (Bauman, 2023, s. 71).

Bu tespit tüketiciler toplumunun bağlamdan kopukluğuna işaret eder. Altyapısal imkanlar ya da imkansızlıkların hiçbir belirleyiciliği yoktur, bireysellik derin bir manipülasyona maruz kalır ve böylece imkanları ortadan kaldırılır. Tüketiciler toplumunda makul bir tüketici olmak ancak bireyselliğin gerekliliklerini yerine getirmeye bağlanmıştır. Tüketemeyen özne, bireysellikten de azledilmiştir. Bu toplumsal formasyonun temellendiği nokta performans öznesinin bağımsız bir biçimde yalıtık bir ortamda varlığının kabulüdür. Bu hakikatten uzak bir var oluş biçimine tekabül eder. Böylelikle birey hem zaman hem de bağlamdan koparılmıştır. Yenilmek hoş görülmezken, tüm dışsalığı ortadan kaldırılmış birey üstü ve köklerini toplumdan alan kaynaklarına karşı oluşabilecek tüm kuşkular henüz baştan ortadan kaldırılır veya en azından üzerine gölge düşürülerek geçerli bir savunma olmaktan çıkarılır (Bauman, 2023: 72).

Bauman'ın betimlediği 'üreticiler toplumu' ve onun ahlaki normları insanları işe koşmak ve çalışmanın etiğiyle tüketimin dinamiklerini eşlemek olduğunu söylemek mümkündür. Bu eşleme kendi içerisinde bir bağlamın varlığına dayanmaktadır. Bu bağlam üretimi sürdürebilmek adına ihtiyacın farklı bir düzleme çekilmesi ilk adımdır. Böylece üretici emek insani gereksinimlerden kopararak 'yapılması gereken' yerine

'yapılabilen'e öncelik verecektir (Bauman, 1999, s. 18). Bireyin temellendirilmesi görece makul bir başarı/başarısızlık normunun yeniden tanımlanmasına dayanmaktaydı. Üreticiler çağındaki bireyin gösterdiği çabanın ya da verdiği emeğin ulaştığı kâr getirici makul nokta günümüzde tümüyle belirsiz bir tüketiciliğe indirgenmiştir.

Bu indirgeme şartsız sistematik bir beklentiyi doğurmaktadır. Bu beklenti ya da beklentiler köksüz bir şekilde toplumun soyut düzleminde süzülme ve performansı bir merceğe olarak kullanarak 'çürük' ya da 'çürük olmayan' insanları tespit etmektedir. Bu bağlamsız ya da köksüz devingenlik günümüz performans öznesini yaratan itici güçtür. Bağlamdan kopuktur çünkü artık kâr ya da zarar ortadan kalkarak yerini tüketimin şimdiliği almıştır. İnsani ihtiyaçların giderilmesi gündelik yaşamın konusu olmaktan çıkmış, tespit edilemez bir tüketimin biçimsiz zorundallığına sıkıştırılmıştır. Kapitalizmin ölçütleri sürekli çığneyen ve şimdije dek hayal bile edilmemiş insan enerjilerini besleyen böylelikle bireyi incelikli bir karmaşıklığın zirvesine çıkaran yapısı insanlar arası iletişimin önündeki tüm topluluk kaynaklı engelleri ortadan kaldırır ve uluslararası bir topluluğun ortaya çıkmasının koşullarını hazırlar (Eagleton, 2011, s. 79). Bu engellerin ortadan kalkmasını Bauman ise 'melezleşme' olarak tanımlar; "Melez bir kültür imgesi, erişilen veya iddia edilen sınırlar ötesi koşulları örten ideolojik bir kılıftır" (Bauman, 2020, s. 43) der.

Bahsi geçen bu bağlamdan koparılmaya doğası gereği nihayete ermek noktasında bir sonluluğu çağırılmaz. Sürekli büyüyen ve ilerleyen, ilerledikçe geçtiği noktayı daha da belirsiz hale getiren bir ilerlemeden söz etmek mümkündür. Bağlamından koparılan zaman şimdiciliğe indirgenmiştir. Tüketiciler toplumu yalnızca şimdiki zamanı soğurur ve düzenler. Bu düzenleme ise geçmişten ve gelecekte bağımsız olduğu için ne bir düzleme ne de çizgiye karşılık gelir, toplumun zaman algısı sadece pürüzsüz noktalardan ibarettir. Esneklik kaçınılmaz bir formun karşılığıdır; tüm formlar yumuşak, tüm koşullar geçici, tüm şekiller biçimlenmeye uygun olmalıdır. Saplantılı ve bağımlı bir şekilde yeniden şekillenmek ise hem görev hem de zorunluluktur (Bauman, 2020, s. 124).

Bu esneklik bireyin gündelik yaşamda tükettiği her türlü içeriğin kendisini simgelemektedir. Hem tüketen hem de tüketilen esnek ve kusursuz olmak zorundadır. Şimdinin kültürü uyum sağlayamayacak her türlü canlı ya da cansız şeyi, şeylerin dünyasından uzaklaştırır. Katı olan öldürülmez ancak yok sayılır ya da başarısız, 'çürük' olarak damgalanarak mıntıka dışına itilir ancak kesinlikle öldürülmez. Şiddet somutluğunu feda etmiştir. Byun-Chul Han intiharı üretim toplumunun düşünülebilecek en radikal reddi olarak konumlandırır ve bunun üretim sistemine karşı bir meydan okuma olduğunu öne sürer (Han, 2021, s. 61). Han'ın üretim toplumu için bir meydan okuma olarak konumlandığı intihar aynı zaman tüketiciler toplumu için de bir meydan okuma niteliği taşır.

Tüketiciler toplumunun öznesini intihardan koruyan ya da onun varlığını düşünmesine fırsat vermeyecek kadar hızlı olan şey iste tatminin imkansızlaştırılmasıdır. Günümüzde tatmin bir statikliğe konu değildir. Sürekli arzunun canlı tutulması geçmişin ve geleceğin uzamdan kovulmasıyla mümkün kılınabilir. Günümüzde ise tatminin işaret edicileri olarak 'influencerlar' birer kutsal figür olarak kendilerini gösterir. Ölümden kurtulmak ve tatmin arzusunu sürekli şimdide dinç tutmak için bu insanüstü figürlerin işaret ettiği yaşamı ya da nesnelere tüketmek, sürekli bir ihtiyacın noktasal varlığını teşkil eder:

"Dolayısıyla bu her şeye dini bir boyut kazandırır. Motive edici konuşmacılar olarak influencerlar, kurtarıcılar gibi davranırlar. Genç takipçiler, influencerların sahnelediği günlük yaşamlarında tükettiklerini iddia ettikleri ürünleri satın alarak birer mürit olarak onların hayatına iştirak ederler. Böylelikle takipçiler bir dijital Efkariyya'ya (şükran ayinine) katılırlar. Sosyal medya bir kilise gibidir: Like âmin demektir. Paylaşmak birliktir. Tüketmek kurtuluştur. Influencerların dramaturjisi olarak tekrar, can sıkıntısına ve rutine yol açmaz. Daha ziyade, bütüne bir ayin karakteri verir. Aynı zamanda, influencer, tüketim ürünlerini kendini gerçekleştirmenin araçları gibi gösterir. Kendimizi ölüme gerçekleştirirken, aynı zamanda kendimizi ölüme tüketiriz. Tüketim ve kimlik iç içe geçer. Kimliğin kendisi bir meta hâline gelir" (Han, 2022, s. 13).

Tüketiciler toplumunun sanallaşması, Han'ın vurgulamış olduğu ayin ve kimliğin/benliğin kurban edilmesi ya da Bauman'ın vurguladığı üzere bunlar dahil her şeyin esnekleşmek zorunda kalması durumu daha geniş bir hale evrilmiştir. Modernlik



projesinin amaçladığı özgür ve yaratıcı biçimde çalışan çok sayıda bireyin katkıda bulunduğu bir bilgi birikimini, insanlığın özgürleşmesi ve günlük yaşamın zenginleşmesi yolundaki (Harvey, 1997, s. 25) girişimi tümüyle başarısız olmuş ve kendinin tersine dönüşmeyi başarmıştır. Modernitenin yarattığı imkanlardan teşkil bir düzlemde evrimleşen tüketiciler toplumu, sanallaşmayla beraber, şimdici kültürün sınırlarına ulaşmıştır.

Tüketiciler toplumunda öznenin konumu şu şekilde özetlenebilir; özne ya da birey olarak var olmanın temel önkoşulu tüketebilir bir niceliğe sahip olmaktan geçmektedir. Tüketiciler toplumunda hatanın ya da dışsal faktörlerin ne gibi sorunlara yol açtığına ya da olgusal olarak ne tür çarpıklıklara sebebiyet verdiklerinin bir önemi yoktur. Tüketme sorumluluğu tümüyle bireyin üzerine devredilmiştir. Dolayısıyla başarılı ya da başarısız olmak sorumluluğu da tüketmeye eklenmiş olduğundan dolayı şimdi tüketmeyi başaran her birey başarılıdır. Daha doğru bir ifadeyle bunu yerine getirebilme başarısını gösterdikleri için birey olma hakkını elde etmişlerdir. Temelde buna bir hak demek yanlış olacaktır tüketiciler toplumunda birey kabul edilmek aslında bir akreditasyona karşılık gelmektedir.

Üreten ve tüketen rolleri toplumun sanallaşmasıyla birlikte çok daha girift bir konuma erişmiştir. Bu giriftlik hem içerik hem de roller bağlamında kendini serimlemektedir. Bu açıdan çalışmanın temel amaçlarından birisi olan sanal tüketici toplumunun üretilen ve aynı zamanda tüketilen parçaları olarak 'viral' ve 'meme' kavramlarını yeniden okumak için öncelik bu kavramların neliğine dair bir çerçeve çizmek önem arz etmektedir.

## 2. 'Viral' ve 'Meme' Kavramları Üzerine

Viralite ve meme ya da mem kavramları birbirleriyle yakından alakalıdır. Viral olmak ağızdan ağıza veya elden ele yayılmayı temsil eder. Ancak bu herhangi bir içerik olabilir. Adından da anlaşılacağı üzere kontrolsüz bir bulaşma sonucunda internette çok fazla görüntülenme ya da etkileşim alan herhangi bir içeriğe viral adını vermek mümkündür. Viral içerik soğuk algınlığı virüsünün hapsirıklarla bir insan vücudundan diğerine sıçraması gibi bir siteden diğerine katlanarak sıçrayan medya mesajlarını temsil eder. Sosyal medya aracılığıyla yapılan bu tür kasıtlı

'elektronik hapsirik', viral medyanın ardındaki temel kavramdır ve tıpkı canlı bir patojen gibi, içerik aktarıldıkça rhizomatik büyüme modelleri ve mutasyonlar üretir (Kien, 2019, s. 7). Memler ise kültürel yayımda yeni bir kavramı temsil etmektedirler. Web 2.0 tabanlı kültürel yayılımın temelinde bu iki bileşen yatmaktadır. Viralite belirli bir kültürel içeriğin popülerliğinin doğrudan bir göstergesi olsa bile platformun katılımcı doğası sayesinde kültürel yayılım yalnızca orijinal kültürel nesnelerin yayılmasını değil aynı zamanda orijinal nesneye odaklanan yeni kültürel sembollerin ve fikirlerin kullanıcı inisiyatifiyle oluşturulmasını da içermektedir. Böylece memler, orijinal kültüre yeni anlamlar katmaları bakımından bir değer yaratma sürecinin temelini oluşturmaktadırlar (Xu, Park, Kim ve Park, 2016, s. 116-117).

Meme kavramı tıpkı viral gibi farklı bir disiplinden alınmıştır. Evrimsel biyolog Richard Dawkins bu kelimeyi 1970'lerde organik, kendi kendini kopyalayan ve evirilen bir kültür birimi olarak, 'bencil' genlerin nasıl seçim yapabileceğini açıklamak ve biyolojik yaşamın bir yönü olarak kültürün direncini açıklamak için ortaya atmıştır. Mem olarak nitelendirilebilmek için varlığın çoğalma yeteneğine sahip olması gerekir fakat tam bir kopyalamadan bahsedilmemektedir. Kendini kopyalamaya ek olarak değişme, gelişme, değişen ortamlara uyum sağlama ve başladığı şeyden başka bir şey olma yeteneğine sahip olması gerekmektedir. Önceki nesillerini geride bırakmalı ve bir gelişim tarihi yaratmalıdır. Memler tıpkı genetik gibi zaman içinde oluşurlar ve evrimleşirler (Kien, 2019, s. 5). Viral içeriklerde önemli bir değişiklik olmazken dijital ağızdan ağıza mekanizmaları yoluyla kitlelere yayılan içerikler olarak tanımlanabilir. Genellikle pazarlama alanında kullanılan viral metaforu, kültürel ve sosyal yönlerin yanı sıra insan eylemliliğini de göz ardı ederek dağıtım mekanizmasını ve izleyici ölçeğine odaklanma eğilimindedir. Memetik içeriklerde ise farklı bir katılım yapısına sahiptir; parodi, pastiş, mush-up ya da diğer türev çalışmalar şeklinde kapsamlı ve yaratıcı kullanıcı katılımını teşvik eden popüler içeriklerdir. Bu türev çalışmaları orijinal memetik içerikle ilişki içerisine girerken iki ana mekanizma kullanır.

Bunlardan ilki taklittir; unsurların tekrarlanması içerir, ikincisi ise remiktir; içeriğin teknolojik olarak yeniden düzenlenmesi ya da bir kısmının değiştirilmesidir (Shifman, 2012, s. 191).

Shiftman ilk bakışta memetik videoların birbiriyle olan ilgisini tespit etmenin zorluğundan bahsetmektedir. Tuhaf danslar eden bir adam ile 'kaplumbağaları severim' diyen yüzü boyalı bir çocuğu ya da sinir bozucu dans eden bir muz ile parmağını kardeşinin ağzına sokan bir çocuğu birbirine bağlayan şeyin ne olduğu sorusunu sorar. Çalışmasında bu sorunun cevabını kısaca şu şekilde özetlemiştir: "sıradan insanlara odaklanma, kusurlu erkeklik, mizah, basitlik, tekrarlılık ve tuhaf içerik" (Shifman, 2012, s. 192). Memeler sosyal medya mecralarının çoğalmasıyla ve web teknolojilerinin sağladığı imkanlarla birlikte öngörülemez bir hıza sahip olsalar bile tarihsel olarak çok daha eskilere dayanırlar. Modern görsel medya memlerinin en eski örneklerinden birisi 1941 yılında Winston Churchill'in 'zafer için V' el işaretinin yaparken sık sık fotoğraflanıp filme alınmasıyla kendini göstermiştir. Bu hareketi başka bir yerden aldığı gibi, Churchill'in imajı da Richard Nixon gibi diğer önde gelen figürler tarafından sahiplenildi ve Batı görsel medyasında yayıldı. 1960'lar ve 70'lerdeki savaş karşıtı protestocular da bu hareketi kendilerine mal etmiş ve anlamını barış için zafer göstergesi olarak yeniden belirlemişlerdir. 1972'de ABD'li olimpiyat patencisi ve savaş karşıtı aktivisti Janet Lynn Japonya'da ısınırken buzda düştükten sonra neşeyle 'V' işareti yaparak ulusal yayına çıktığında bu meme bir Asya asimilasyon dalgası başlatmıştır. O zamandan beri fotoğraflarda poz veren Asyalılar tarafından o kadar benimsenmiştir ki Asya kültürünün popüler imgeleriyle eş anlamlı hale gelmiştir. "Zafer Eli, Doğu ve Batı medeniyeti için o kadar önemlidir ki 1993 yılında uluslararası bilgisayar karakter kodlama standardı olan Unicode 1.1'in bir parçası haline getirilerek başka bir platforma taşınmıştır" (Kien, 2019, s. 8-9). Meme ve viral içeriklerin yayılması temelde bir ağ düzenine karşılık gelmektedir. Ağ bağlantılı içerik yaratımı ve yayılımında göze çarpan üç aktör vardır; kaynaklar, otoriteler ve merkezler. Kaynak-otorite-hub (SAH) modeline göre, otoriteler orijinal kaynakları toplar ve filtreler. Otoriteler genellikle konu

uzmanlığına sahip konvansiyonel yerleşik medya kuruluşlarına karşılık gelir. Hub'lar ise ortalama kullanıcıları belirli içeriklere bağlayan ve yönlendiren çevrimiçi varlıklardır. Bu model, haber yayılımında web sitesi hiper bağlantılarına uygulanmıştır ve memetik kültürel yaratımın mevcut bağlamını açıklama becerisine de sahiptir (Xu, Park, Kim ve Park, 2016, s. 109).

Viral ve meme arasındaki ilişki özetle şu şekildedir; internet virali bir yayılcılığı ve kitleliliği çağrıştırır. İçeriğin ne olduğunun bir önemi yoktur, adeta internet alemindeki bir anomaliyi ifade eder bir biçime sahiptir. Çünkü neyin nasıl yayıldığıyla ilgilenmez, iletinin içeriği ya da nasıl oluşturulduğu önemsizdir. Meme'in ise evrimsel bir gelişimi söz konusudur. Memetik içeriğin çeşitli kopyalama ve remiksleme işlemlerine uğraması veya temelde varlığının zorunluluğu ise viral içeriklerden daha uzun erimli bir kullanılma alanı sağlar. Ancak viraliteye mecburiyeti olduğu söylenebilir bu açıdan viral medya ile memetik içerikleri eşlemek mümkün görünse bile bu teorik bir indigemecilik ya da kuramsal bir hizalamaya sebebiyet verebilir. Viral göstergelerin aksine memler göstergenin kendisinde değişiklikler içerecektir. İnternet memleri göstergebilimde bir şeyin anlam iletme niteliği olan işaretler şeklinde karşılık bulmaktadırlar (Wiggins, 2019, s. 6). Çalışma bu kavramın ontolojik farklılıklarına atıf yapmayı gerekli görmektedir.

### **Sonuç**

Bu çalışma tüketiciler toplumunun siber uzamla kesiştiği noktada hem içerik hem de enformatik özellikler taşıyan iki kavram üzerinden yeniden okunmasını tavsiye etmektedir. Tüketiciler toplumunun post-fordist üretim pratikleri ve hız kültürü içindeki durumu bireyin zaman algısı noktasındaki yaklaşımını ve yaşam biçimini kökten değiştirmiştir. Bu değişimin sanallıkla olan ilişkisi ise yeni birtakım üretim pratiklerini ortaya çıkarmış görünse bile temelde yanılısamaların izdüşümüdür.

Sosyal medya mecraları reel yaşamı klonlama yeteneğine sahiptir. Gerçek yaşam içindeki çok çeşitli dinamikler siber bir uzama aktarılmış ve yeni bir organiklik sağlanmıştır. Dolayısıyla viral ve meme kavramları da siber bir organikliğin içerisinde

yeniden var olmuş gerçek anlamını hem aktarmış hem de başkalaşmıştır. Tüketici ve üreticinin sınırlarının ortadan kalktığını Erving Goffman (2014) ÜreTüketici kavramının sınırlarını çizerek göstermiştir. 'Kendin-yap' çılgınlığıyla kendini gösteren yeni bir tür üretici yönelimli tüketim alışkanlıklarının yaratmış olduğu birey sanal mekanların temel olgularından birisi olan hızla birlikte evrimleşmiş bir biçimde siber uzamda da kendine yer bulmuştur.

Tüketiciler toplumunun öznesi, sanal mekanlarda artık bir üreticinin kendilerine sunduğu haz ve tatmin ufkunun belirmesini bekleyemeyecek kadar hızlı bir gündelik yaşam rutinine sahiptir. Bu hız, haz ve haz nesnesinin ya da tatmin ve bu tatmini sağlayacak ürünün üretimiyle bu hissin şimdiki zamanda gerçekleşmesi arasındaki süreyi de ortadan kaldırmıştır. Bir içeriğin viral olması ya da bir meme yaratmak uzam olarak bir süresizliğe ve mesafesizliğe sahiptir. Üretildiği noktada tüketilen ve üreticisini şimdiki zamanda bir tüketiciye dönüştüren yapısı aynı zamanda bir döngüyü de var etmektedir. Bu sebeple meme ya da viral içerik üretiminin kaynağının nereden veya kimden başladığının üretim ve yeniden üretim noktasında bir anlama karşılık gelmediği söylenebilir. Özellikle remiks kavramı yeniden üretim ve üretim arasındaki çizgiyi ortadan kaldırmıştır.

Bu içeriklerin tüketilmesi mutluluğun yanında bir kabulü ve bunun arzusunu da içerisinde barındırır. Herkes tarafından kabul edilmiş 'şeyleri' tüketmek bir akreditasyon sürecine karşılık gelir. Buna ek olarak viral ve meme içeriklerin iletişimsel bir boyuta da sahip olduğunu söylemek mümkündür. Tüketerek iletişim anlamına gelebilecek bu yapılar, iletişim ve tüketimi bir noktada toplar. İletilen mesaj tüketilerek açılır ve ortak bir anlama karşılık gelir. Birer sıkıştırılmış mesaj olarak viral ve memetik içerikler üretildikleri anda tüketilmeye başlarlar. Yaratılan bu edimsel gerilimin varlığı bir arada olmanın ön kabulüne bel bağlamış gibi görünse bile toplumsallıktan ya da topluluk bilincinden beslenmez. Tam manasıyla kitlesel bir tüketime karşılık gelmektedir; dolaşıma sokulan içerikler ortak bir anlam şeması barındırırsa bile tüketim bireysel bir yapıdadır.

Siber tüketiciler toplumunda iletişim, tüketim ve doyuma ulaşmak gibi eylemlerin arasındaki mesafenin kısılması ya da yapısal olarak iç içe geçmesi gibi birtakım sorunları beraberinde getirmiştir. Tüketim, üretim ve iletişim arasındaki ilişkiler ağı bağlamın inşasını gerektiren anlamı ortadan kaldırmıştır. Anlamdan çok enformasyonun kesintisiz akışına odaklanan siber tüketiciler toplumunun yeni bireyi, kurguladığı iletişimi hali hazırda sindirilmiş, bağlamdan uzak ve şimdiki zamana indirgenmiş kısaltmalarla gerçekleştirmektedir. Bu kısaltmaların en bariz örnekleri ise meme ve viral kavramlarıdır. Siber uzamın tüketiciler toplumunda tüketimin hıza yetişememek yani viral olmuş bir içeriği ya da meme'i tüketmiyor olmak, mecradaki iletişiminden kopmak ve uzaklaşmak anlamına da gelmektedir. Bu içerikler yalnızca anlık haz ve doyuma karşılık gelmekten öte iletişimsel bir anahtar görevi de görmektedir. Memetik iletişimde kodlanan anlamı açmak için o içeriğin neye karşılık geldiğini bilmek gerekmektedir. Bunun yolu da onu ve remiklediği içeriği tüketmekten geçmektedir. Ancak bu tüketim bir anlamı kurgulamak ya da bağlamı inşa etmek için gerekli zemini sağlamaktan acizdir. Çünkü bunu amaçlamaz, siber tüketim toplumu iletişimi yalnızca tüketmeye devam edebilmek adına kurgular.

### **Kaynakça**

- Bauman, Z. (1999). Çalışma, tüketicilik ve yeni yoksullar. (Çev. Ümit Öktem). İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Bauman, Z. (2020). Akışkan hayat. (Çev. Akın Emre Pilgir). İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Bauman, Z. (2023). Tüketici hayat. (Çev. Kübra Oğuz). İstanbul: Tellekt.
- Eagleton, T. (2011). Postmodernizmin yanılsamaları. (Çev. Mehmet Küçük). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Goffman, E. (2014). Günlük yaşamda benliğin sunumu (Çev. Barış Cezar). İstanbul: Metis.

- Han, B. C. (2021). Ritüellerin yok oluşuna dair günümüzün bir topolojisi. (Çev. Çağlar Tanyeri). İstanbul: İnkı Kitap.
- Han, B. C. (2022). Enfokrazi dijitalleşme ve demokrasinin krizi. (Çev. Mustafa Özdemir). İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Harvey, D. (1997). Postmodernliğin durumu kültürel değişimin kökenleri. (Çev. Sungur Savran). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kien, G. (2019). Communicating with memes consequences in post-truht civilization. London: Lexington Books.
- Shifman, L. (2012). An anatomy af a YouTube meme. *New Media Society*, 14 (2), s. 187-203.
- Wiggins, B., E. (2019). The discursive power of memes in digital culture ideology, semiotics, and intertextuality. New York: Routledge.
- Xu, W. W., Park, J. Y., Kim, J. Y., Park, H. W. (2016). Networked cultural diffusion and creation on YouTube: an analysis of Youtube memes. *Journal of Broadcasting & Electronic Media*, 60(1), s. 104-122.

Özdemir, Z. & Özkaynak Yolcu, M. (2023). Kentli hakkı kapsamında kamusal yeşil alanların erişilebilirliğinin incelenmesi: Amasya kenti örnekleme. *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD)*. 8 (14), s. 329-375.

## KENTLİ HAKKI KAPSAMINDA KAMUSAL YEŞİL ALANLARIN ERİŞİLEBİLİRLİĞİNİN İNCELENMESİ: AMASYA KENTİ ÖRNEKLEMİ EXAMINING THE ACCESSIBILITY OF PUBLIC GREEN SPACES WITHIN THE SCOPE OF URBAN RIGHTS: CASE OF AMASYA

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep ÖZDEMİR<sup>1</sup>  
Amasya Üniversitesi  
zeynepozdemir37@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Merve ÖZKAYNAK  
YOLCU<sup>2</sup>  
Amasya Üniversitesi  
merve.ozkaynak@hotmail.com

### Öz

Açık yeşil alanlara erişilebilirlik, modern kentlerde yaşayan insanların sağlık, refah ve kaliteli yaşam arayışında önemli bir rol oynamaktadır. Kentleşme ve yoğun nüfus artışıyla birlikte, yeşil alanlara olan ihtiyaç gün geçtikçe daha da belirgin hale gelmiştir. Bu nedenle, kentlerin planlama süreçlerinde açık yeşil alanlara erişimi kolaylaştırmak ve bu alanların toplumun her kesimi için erişilebilir olmasını sağlamak kentli hakkı kapsamında büyük bir önem taşımaktadır. Bu sebeple çalışmada çocuk parkları, park alanları ve kent parkları gibi herkes için tasarlanan kentsel yeşil alanlara olan erişilebilirliğin araştırılması amaçlanmıştır. Bu bağlamda çalışmada Amasya kent merkezi örnekleminde bulunan yeşil alanlara kentli hakkı kapsamında eşit erişimin sağlanıp sağlanmadığı sorusuna cevap aranmaktadır. Araştırmada yöntem olarak erişilebilirliği ölçmek için tampon (buffer) analizi, ađ

<sup>1</sup> ORCID: [orcid.org/0000-0001-8412-9044](https://orcid.org/0000-0001-8412-9044)

<sup>2</sup> ORCID: [orcid.org/0000-0002-1423-6749](https://orcid.org/0000-0002-1423-6749)



analizi türlerinden servis alanı analizi (network service area), OD maliyet matrisi (OD cost matrix) ve konum tahsisi analizi (new location-allocation) kullanılmıştır. Bu mekansal analiz yöntemleri kullanılarak kentsel açık yeşil alanların erişilebilirlik olanaklarını, parklar, kent parkları ve çocuk parklarının erişim mesafeleri değişkenleri üzerinden hem mekansal hem de zamansal açıdan değerlendirilmiştir. Sonuç olarak Amasya kent merkezinde bulunan çocuk parkları, park alanları ve kent park alanlarına standartlara uygun mesafelerde ve sürelerde erişemeyen pek çok mahalle olduğu tespit edilmiştir. Özellikle kentin kuzeyinde ve güneyinde bulunan gelişme alanlarında ve kent merkezinde bulunan eski yerleşimin olduğu mahallelerde kentsel yeşil alanların tasarlanması gerekliliği ile ilgili önerilerde bulunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** kentsel açık yeşil alanlar, kentli hakkı, erişilebilirlik, mekansal analiz yöntemleri, erişilebilirlik analiz teknikleri

#### **Abstract**

The accessibility of open green spaces plays a significant role in the pursuit of health, well-being, and a high-quality life for individuals residing in modern cities. With urbanization and population growth, the need for green spaces has become even more pronounced. Consequently, facilitating access to open green spaces and ensuring their accessibility for all segments of society holds great importance within the urban planning process. This endeavor is integral to the concept of urban rights. It is widely recognized that enhancing accessibility to open green spaces can yield a range of benefits, including improved physical health, enhanced psychological well-being, and the strengthening of social connections. Therefore, the aim of this study is to investigate the accessibility to urban green spaces designed for everyone, such as children's parks, recreational areas, and city parks. In this context, the study seeks to answer the question of whether equal access is ensured to the green spaces in the case of Amasya city center, within the framework of urban rights. In the research method, buffer analysis, network service area analysis, OD cost matrix, and new location allocation analysis, were used to measure accessibility. Using these spatial analysis methods, the accessibility opportunities of urban open green spaces were evaluated from both spatial and temporal perspectives, based on variables such as parks, city parks, and children's parks. As a result, it was determined that many neighborhoods in the city center of Amasya did not have access to children's parks, recreational areas, and city parks within the standard distances and durations. Particularly, recommendations were made

regarding the necessity of designing urban green spaces in the developing areas located in the north and south of the city, as well as in the neighborhoods of the old settlement in the city center.

**Keywords:** urban open green spaces, urban right, accessibility, spatial analysis, accessibility analysis techniques

## **Giriş**

Keleş'in tanımına göre kent; sürekli bir gelişim halinde olan ve toplumun yerleşme, barınma, çalışma, dinlenme ve eğlenme gibi gereksinimlerinin karşılandığı, nüfusun yoğun olduğu, tarım sektörünün geri planda kaldığı ve küçük komşuluk birimleri olan mahalle yerleşimlerinin bir arada bulunduğu yerleşme birimidir (Keleş, 1998). Kırdan kente göçün artması sonucunda hızlı kentleşme ile kentlerde nüfus hızla artmakta ve yeni yerleşim alanlarına gereksinim duyulmaktadır. Chen vd. (2018); kentlerde hızlı gelişimin ardından orman, mera, toprak ve su alanları gibi doğal alanların tahrip edilerek, kentsel yerleşim alanlarına tahsisi sonucunda betonarme alanlara dönüştüğünü belirtmiştir. Konut ve diğer yapısal alanların artmasıyla beraber kentsel yeşil alanlar azalmakta ve hatta yok olmaktadır. Kentsel ekosistemlerde sürdürülebilir dengenin sağlanmasında en önemli bileşenlerinden biri olan yeşil alanlar (Tokuş, 2012); kentin yaşam kalitesine olumlu katkı sağlayan alanlardır (Öztürk, 2004; Öztürk ve Özdemir, 2013).

Gelişmiş ülkelerde yaşam kalitesinin bir göstergesi olarak kabul edilen kentsel yeşil alanlar kent içindeki dağılımları, boyutları, işlevleri ve estetik özellikleri gibi çok boyutlu olarak tasarlanmaktadır (Yavuz ve Eminağaoğlu, 2007). Bu kapsamda gelişmiş ülkelerde halkın rekreasyonel, fiziksel ve psikolojik ihtiyacını karşılayacak kent parkları, bölge parkları ve yeşil kuşak sistemleri gibi mikro ölçekten makro ölçeğe tasarım ve planlama çalışmaları yürütülmektedir (Vural, 2020). Kent dokusu içinde yer alan park, çocuk parkı, kent parkı, bahçeler, spor alanları, meydanlar, refüjler, meralar ve ormanlık alanlar gibi alanlar kentsel yeşil ağ sistemini oluşturmaktadırlar.

Konumu, işlevi ve ihtiyaca uygunluk açısından yaşam kalitesinin yükseltilmesine katkı sağlayan yeşil alanların kişisel ve

grupsal bir ayırım olmadan, tüm kent halkına evrensel bir tasarımla sunulması yönetimden beklenen hizmetler arasında yer almaktadır (Kısar Koramaz ve Türkoğlu, 2014). Kentlinin yaşamının önemli bir parçası olan kentsel yeşil alanların kullanımı, kullanıcının yeşil alanlara olan ulaşım kolaylığı ile doğru orantılıdır. Yeşil alanların erişilebilirliği, daha sık kullanılmasını sağlayan ve kent halkının refahına katkıda bulunan en önemli faktör olarak değerlendirilmektedir (Forest Research, 2011; Moseley vd., 2013). Dünya Sağlık Örgütü'nün raporuna göre (WHO, 2019); fiziksel hareketsizliğe bağlı meydana gelen rahatsızlıkların dünya kapsamında dördüncü sırada yer aldığı görülmektedir. Bu durum toplum sağlığı açısından yeşil alanlara erişilebilirlik kavramının önemini ortaya koymaktadır. Bu kapsamda çalışmanın amacı; çocuk parkları, park alanları (mahalle ve semt parkları) ve kent parkları gibi herkes için tasarlanan kentsel yeşil alanlara olan ulaşılabilirliğin araştırılması olarak belirlenmiştir.

Erişilebilirlikle ilgili yapılan analizlerin, kentsel tasarım projeleri, imar planları ve bölgesel planlar gibi geniş bir alanda yayıldığı ve kullanım alanlarının çeşitlilik gösterdiği bilinmektedir. Coğrafi bilgi sistemleri kullanarak kentsel açık yeşil alanlara erişilebilirliğin ölçüm ve değerlendirme imkanlarını belirlemeyi hedefleyen bu çalışmada; farklı mekansal analiz araçları olan ağ analizi, tampon analizi ve OD cost matrix analizi gibi yöntemler kullanılarak örneklem alan olarak seçilen Amasya kent merkezinde bulunan yeşil alanlara kentli hakkı kapsamında eşit erişimin sağlanıp sağlanmadığı sorusuna cevap aramaktadır.

## **1. Literatür Araştırması**

### **1.1. Kentli Hakkı Kavramı**

Endüstri Devrimi'nin ardından ortaya çıkan toplumsal mücadelelerde yapısal dönüşümler meydana gelmiştir (Castells, 2010). Bu dönüşümlerin ardından 1980'lerden sonra neoliberal politikaların yansması olarak kentler, küresel bir aktör haline gelmiş ve diğer kentlerle rekabet içinde olmaya zorlanmışlardır. Bu durumda pazarlanan bir meta haline gelen kentlerde yoğunlaşan nüfus ve elverişsiz yaşam koşulları fiziksel ve toplumsal sorunlara yol açmıştır (Ak Kuran, 2019).

Kentteki sosyo-ekonomik durumunun yol açtığı sorunlara cevap olarak, Henri Lefebvre tarafından 1968’de yayınlanan “Le Droit La Ville” isimli çalışmada ilk kez kentli hakkı kavramı tanımlanmıştır. Kentli hakkı kavramıyla, kentin herkesin olduğunu ve her kişinin kentteki alanları eşit ve adil kullanım hakkı olduğunu belirtmektedir (Lefebvre, 2017). Lefebvre kentin en önemli dinamiğini mekan üretimi olarak tanımlarken, mekanın üretiminde kentlinin söz hakkı olması gerektiğini vurgulamaktadır (Lefebvre, 2017). Bu kapsamda Birleşmiş Milletler İnsan Yerleşimleri Programı (UNESCO-UN-HABITAT-ISS, 2005), kentsel mekan içindeki kentin biçimlenmesinde ve tasarlanmasında kentte yaşayan her bireyin söz sahibi olması gerektiğini vurgulamaktadır.

Ünlü sosyolog David Harvey (2018), bireyin mekanı, mekanında bireyi biçimlendirdiğini ifade ederek, toplumdaki sosyo-ekonomik farklılıkların ortaya koyduğu sınıfsal farklılıkların ortaya çıktığını belirtmiştir. Lebevre’yi destekler nitelikte Peter Marcuse (2010), kentteki hakların savunulması ve mücadele edilmesi gerektiğini vurgulayarak, bütün haklar elde edildiği zaman kent hakkının gerçekleşeceğini ifade etmiştir.

1990’lardan itibaren kentsel mekanın üretiminde uygulanan neo-liberal politikaların oluşturduğu toplumsal ayrılmaya karşı kent hakkı mücadeleleri başlamış ve uluslararası düzeyde 2004’te Dünya Kent Hakkı Şartı (UNESCO, UN-HABITAT, ISSC, 2005) bölgesel olarak 1992’de Avrupa Kent Hakları Deklarasyonu (The European Declaration of Urban Rights), 1994’te Avrupa Kentte Kadınlar Şartı (European Charter for Women in the City) ve 2000’de Avrupa Kentte İnsan Haklarını Koruma Şartı, 2001’de yerel bir yasa olan Brezilya Kent Yasası (The Statute of the City) ve 2006’da Montreal Haklar ve Sorumluluklar Şartı (UNESCO, UN-HABITAT, ISSC, 2006) yayınlanmıştır (Zeybekoğlu Sadri, 2013).

İnsan haklarının iki yüzyıl süresinde gelişimi birinci, ikinci ve üçüncü kuşak olmak üzere üç kısımda incelenebilir (Ökmen, 2013):

- Birinci kuşak haklar; kişinin bireysel hakları ve siyasal haklarıdır.

- İkinci kuşak haklar; bireyin ekonomik, sosyal ve kültürel haklarıdır.

- Üçüncü kuşak haklar ise; dayanışma haklarını içermektedir.

Üçüncü kuşak insan hakları kavramında kentli hakkı kavramı, diğer hakların ötesinde ek olarak insanlara şu imkanları sağlamaktadır:

- Yaşanabilir, uygun fiyatlı, çevre dostu koşullara sahip, ulaşılabilir, aydınlık ve yeterli büyüklükte konut imkanı sağlar.

- Yeterli yeşil alan, bitki örtüsü gibi yeşil ve sağlık alanları olanakları oluşturulmaktadır.

- Kent hayatının çeşitli işlevleri arasında bağlantılar oluşturur.

- Kültürel olanaklar, spor ve dinlenme faaliyetleri, sosyal gelişim, özgür dolaşım, tüm yol kullanıcıları arasında uyumlu bir denge sağlar.

- Gerekli toplumsal faaliyetler, yoksulluğa karşı önlemler ve özellikle engellilere yönelik gerekli donanım hazırlanır.

- Güvenlik, refah, iş, eğitim ve öğretim olanaklarının, kültür ve tarih mirasına sahip olabilmek haklarının sağlanmasını destekler (İçişleri Bakanlığı, 1996 akt. Ökmen, 2013).

Dünya Kent Hakkı Şartı'na göre, kentlerde planlama ve tasarım çalışmaları kentsel güvenliğin göz önüne alınarak yapılması, kent içindeki sosyo-kültürel farklılığa saygı duyulması, kentsel barış, güvenlik ve dayanışmanın sağlanması gerekmektedir (Zeybekoğlu Sadri, 2013). Bu kapsamda kentte yaşayan herkes için kamusal alanlara erişimin sağlanması ve erişilebilirliğin bütünleştirici ve adaletli olarak tasarlanması gerekmektedir (Yaman ve Doygun 2014).

## **1.2.Erişilebilirlik Kavramı**

Erişilebilirlik kavramı ilk olarak ulaşım alanında ortaya çıkmıştır. 1940'ların sonlarından itibaren bilim insanları, bireylerin ve insan gruplarının birbirlerine erişimlerini ve mekânsal dağılımlarını zaman, maliyet, mekân ve kısıtlamalar açısından incelemeye başlamışlardır. Erişilebilirlik kavramının tanımları ise ilk olarak 1950'lerin sonlarında ortaya çıkmıştır (Tango ve Topçu, 2021). Fakat Erişilebilirliğin kabul edilmiş bir

tanımı yoktur, çünkü bilim insanları kavramı çeşitli araştırma alanları ve perspektifler kullanarak tanımlamışlardır. Bazı bilim insanları, erişilebilirliğin trafik sıkışıklığı ve çevresel kirlilik gibi sosyal etkinliklere katılırken bireylerin karşılaştığı maliyet olduğuna inanmaktadır. Diğerleri erişilebilirliği, dinlenme, tüketim ve egzersiz gibi faaliyetler için bir varış noktasına ulaşma beklentisi olarak algılar ve arazi kullanımı ile bir hedefe ulaşmanın kolaylığı veya zorluğu arasındaki ilişkiyi açıklamaktadır. Diğer bilim insanları ise erişilebilirliği şehirde belirli bir arazi kullanımına ulaşmanın zorluğu olarak tanımlamaktadır (Huang, 2023).

Hansen, erişilebilirliğin belirli bir ulaşım şekli kullanarak bir başlangıç noktasından hedefe seyahat etmenin kolaylığına atıfta bulunduğunu dile getirmektedir (Hansen,1959). Chen ve diğerleri (2017) ise çalışmalarında erişilebilirliği mekansal bir noktadan bir manzara hedefine ulaşmanın göreceli kolaylığı olarak tanımlamakta ve bunu hesaplamak için zaman, mesafe ve maliyet gibi göstergeler kullanıldığını ifade etmektedir (Chen vd., 2017). Şenbil'e (2012) göre; erişilebilirlik, zaman ve mekan kavramı içinde bulunan hizmetlerin, faaliyetlerin veya aktivitelerin kalitesine veya bu unsurlara ulaşılabilme yeteneğine atıfta bulunmaktadır.

Bu bağlamda, erişilebilirlik kavramı, şehir planlaması gibi farklı meslekler için ayrı bir anlam ve öneme sahip olmakla birlikte oldukça geniş bir kapsama sahiptir. Pek çok araştırmacı kentsel erişilebilirlik konusunda farklı çalışmalar yapmışlardır.

Lynch (1960) Kent İmgesi çalışmasında, kentsel erişilebilirliği, mekânsal bütünlük, tanınabilirlik, kullanılabilirlik, yönlendirme ve coğrafi yerine getirme gibi unsurlar üzerinden ele almış ve insanların kent içindeki hareketliliğini ve mekan algılarını incelenmiştir (Lynch, 1960). Michael Battty (2013) "The New Science of Cities" (Kentlerin Yeni Bilimi) adlı çalışmasında kentsel erişilebilirlik konusunda karmaşık bir analitik yaklaşım ile kentlerin sosyal, ekonomik ve fiziksel yapılarını anlamak amacıyla, kentsel ulaşım ağları, yer seçimi, nüfus hareketleri gibi unsurları ele alarak kentsel erişilebilirlik konusundaki teorik ve pratik konulara odaklanmaktadır (Batty, 2013).

Oh ve Jeong, Seul kentini örnek olarak kullanarak, coğrafi bilgi sistemleri (CBS) teknolojisinin yardımıyla sokakların şehir parklarına yürünebilirliği ve parkların uygunluğu üzerine bir çalışma yapmışlardır (Oh ve Jeong, 2007). Alexis ve diğerleri (2008) çalışmalarında CBS'in ağ analizi fonksiyonunu kullanarak İngiltere'nin Leicester şehrinde yeşil alanları inceleyerek farklı dini ve etnik grupların erişilebilirliğinin İngiliz hükümeti tarafından gelecekte yeşil alan hizmetlerinin sağlanması için kriter ve referans olarak kullanılabilirliği sonucuna varmışlardır (Alexis vd., 2008). Tango ve Topçu (2021) ise çalışmalarında kentsel donatı alanlarına erişilebilirliğin önemini vurgulayarak, CBS kullanarak çeşitli kentsel donatı alanlarında farklı mekânsal analiz yöntemleriyle erişilebilirliğin ölçülebileceğini ortaya koymaktadırlar (Tango ve Topçu, 2021).

Sonuç olarak, kentsel erişilebilirlik, bir şehirdeki bireylerin çeşitli aktivitelere, hizmetlere, yerlere veya kaynaklara ulaşabilme yeteneğini ifade etmektedir. Bu kavram, bireylerin kent içindeki hareketlilikleri, ulaşım sistemleri, arazi kullanımı düzenlemeleri ve fiziksel engeller gibi faktörlerle etkilenmektedir. Kentsel erişilebilirlik, insanların günlük yaşamlarını sürdürebilmek, işe gidip gelmek, alışveriş yapmak, eğitim almak, sağlık hizmetlerine erişmek ve sosyal etkinliklere katılmak gibi ihtiyaçlarını karşılayabilme kabiliyetlerini içermektedir. Bu yazının konusunu oluşturan açık yeşil alanların erişilebilirliği ise, ulaşımın maliyeti, zamanı ve mesafesi dikkate alınarak mekânsal engelleri aşarak bir park veya yeşil alanın bir konut bölgesinden kolayca ulaşılabilmesi anlamına gelmektedir (Huang, 2023).

Bu bağlamda, erişilebilirlik, kentte yaşayan insanların fiziksel mekândaki tüm aktivitelere güvenli ve eşit şekilde erişimini sağlayan önemli bir unsurdur. Bu nedenle, kentsel alanda erişilebilirliği artırmayı hedefleyen çalışmalarda, kentte yaşayan tüm bireylerin dikkate alınması gerektiği vurgulanmaktadır (Afacan, 2015).

### **1.3. Kentsel Yeşil Alanların Tanımlanması ve Kentlerdeki İşlevleri**

Yeşil alanlar kent mekanı içinde fiziksel ve toplumsal çevrenin kalitesinin oluşması sağlayan, eğitim, kültürel ve rekreasyon

amaçlı kullanılabilen, halkın kullanımına açık olan kamusal mekanlar olarak tanımlanmaktadır (Yuen, 1996 akt. Hassamancıoğlu, 2021). Kent dokusu içindeki kullanımları yönlendiren, sınırlandıran, ayıran, işlevlendiren ve birleştiren organik sistemler kent ekosistemini oluşturmakta ve toplumsal yapıyı şekillendirmektedir (Bulut vd., 2010). Kent parkları, mahalle parkları, çocuk parkları, refüjler, kavşaklar, koruluk, ormanlar, korular, rekreasyon alanları, ev ve özel bahçeler, spor sahaları, kurumlara ve işletmelere ait bahçeler, mezarlıklar kent içindeki yeşil alanları oluşturmaktadır (Geurs, 2001; Pamay, 1978).

3 Temmuz 2017 tarihinde 30113 sayılı Resmi Gazete 'de yayınlanan Planlı Alanlar İmar Yönetmeliği'nde yeşil alanlar; *"Toplumun yararlanması için ayrılan oyun bahçesi, çocuk bahçesi, dinlenme, gezinti, piknik, eğlence, rekreasyon ve rekreatif alanları toplamıdır. Metropol ölçekteki fuar, botanik ve hayvan bahçeleri ile bölgesel parklar bu alanlar kapsamındadır"* olarak tanımlanmaktadır (Mekansal Planlar Yapım Yönetmeliği, 2017). Ekolojik açıdan, bu alanlar kent iklimini düzenler, doğayı korumaya katkı sağlar, hava kalitesini iyileştirir, toprak kalitesini korur, yeraltı su dengesini ve biyolojik çeşitliliği destekler. Sosyal açıdan, kentsel yeşil alanlar rekreasyon imkanı sunar, bölgesel kimlik oluşturmada rol oynar, estetik değeri artırır ve insan sağlığının korunmasına katkı sağlamaktadır. Ekonomik açıdan ise, kentsel yeşil alanlar mülk değerini artırabilir ve enerji tasarrufu sağlayabilmektedir (Cüce ve Ortaçesme, 2020).

Yeşil alanlar dağınık ve yeşil bantlar sistemi olmak üzere iki kategoriye ayrılmaktadırlar. Bunlardan birincisi olan dağınık yeşil alanlar; özellikler plansız gelişen kentlerde ayrı ayrı büyük veya küçük alanlar halinde farklı bölgelerde bulunan ve süreklilik arz etmeyen yeşil alanları ifade etmektedir. İkincisi ise; kentte bulunan yeşil alanların süreklilik arz ettiği yeşil bantlar sistemidir (Yıldızcı, 1987'dan akt. Gül vd., 2020). Yeşil alanlar kullanım veya mülkiyet durumlarına göre; kamusal, yarı özel ve özel yeşil alanlar olmak üzere üç gruba ayrılmaktadır. Herkesin kullanımına açık olan, eğlenme, dinlenme ve diğer etkinlik amaçlı rekreasyon alanları gibi kent parkları, mahalle parkları, milli parklar,



ormanlar, koruluklar, mezarlıklar, sergi alanları, refüjler, yol kenarları, piknik alanları, eğlence ve spor alanlar kamusal yeşil alanlar kapsamında yer almaktadır. Herkesin kullanımına açık olmayan, fakat belli bir kesimin kullanabildiği, okul bahçeleri, askeri alanlar, fabrika bölgeleri, kulüpler, üniversiteler, kamu kurum ve kuruluşlarına ait bölgeler yarı özel yeşil alanlardır. Özel yeşil alanlara ise; özel mülkiyete ait olan konut bahçeleri, kişiye özel tarım alanları ve hobi bahçelerine örnek verilebilir (Gezer vd., 2009).

Bunun yanı sıra yeşil alanlar aktif ve pasif yeşil alanlar olarak ayrılmaktadır. Kamunun kullanımına ait olan rekreasyonel amaçlı tasarlanan mahalle parkları, semt parkları, kent parkları, çocuk oyun alanları, mezarlıklar ile kamu kurumlarının bahçelerinde yer alan dinlenme, oturma, buluşma veya eğlenme gibi alanlar aktif yeşil alanlardır. Pasif yeşil alanlar ise; kamuya ait olmasına rağmen, herkes tarafından kullanılmayan sınırlı saat veya günlerde kullanılabilen ormanlık alanlar, ağaçlandırılan bölgeler, devlete ait araziler, korular, kavşaklar, refüjler ve yol kenarlarında bulunan yeşil alanlardır.

#### **1.4. Kentsel Yeşil Alanlara Erişilebilirlik ve Eşitlik**

Luo'a (2014) göre; sürdürülebilirlik ve kentsel yaşam kalitesinin artırılmasının en önemli bileşenini yeşil alanlar olarak tanımlamaktadır (Luo, 2014). Kentsel yeşil alanlar su ve hava kalitesinin artırılması, tasarımda istenmeyen rüzgarı önlenmesi, gürültünün absorbe edilmesi ve iklimin düzenlenmesi gibi faydalar sağlamaktadır. Ayrıca yeşil alanlar kentte yaşayan halkın sosyal ve psikolojik katkıda bulunarak, toplumu olumlu yönde destekleyici özellik taşımaktadır (Ulrich, 1981; Chiesura, 2004). Bu kapsamda yeşil alanların sayısının yeterli ve kaliteli alanlar olmasının yanı sıra erişilebilirliğinin sağlanması oldukça önemlidir (Eminağaoğlu ve Yavuz, 2010). Paez vd., (2012) çalışmasında erişilebilirlik kavramını, iş alanları, kamu veya rekreasyon alanlarına ulaşım potansiyeli olarak tanımlarken, Nykiforuk (2021) ise insan hakları, sosyal adalet ve eşitlik meselesi olarak tanımlamıştır.

Grahn ve Stigsdotter (2003); mesafenin artmasıyla yeşil alanların kullanımının azaldığını belirtirken; Avrupa Çevre Ajansı

(EEA) insanların yeşil alanlara 15 dakika yürüyüş mesafesinde ulaşabilmeleri gerektiğini tavsiye etmektedir (Stanners ve Bourdeau, 1995).

Yeşil alanların çeşitlerine göre en uygun ulaşım ve yürüme mesafeleri; çocuk bahçeleri ve oyun alanları için 400 m-10 dakika, semt-mahalle parkları için 800 m-20 dakika ve kent parkları için 1200 m-30 dakikadır (Önder ve Polat, 2012).

Dünya Sağlık Örgütü'ne göre ulaşılabilir, işlevli ve güvenli alanlar oluşturulması şartıyla; kent ölçeğinde önerilen minimum yeşil alan oranı %9, yeşil alana olan uzaklığın 300 m, kişi başına yaklaşık 50 m<sup>2</sup> alan tasarlanması gerekliliğini vurgulamaktadır (WHO, 2010). Türkiye'de ise yeşil alanlara dair planlama ve standartlar pek çok farklı uygulamadan sonra günümüzde 2014 tarihinde 29030 sayılı kararla yürürlüğe giren Mekansal Planlar Yapım Yönetmeliği'nde (MPYY, 2014) ilçe bazında kişi başı yeşil alan 10m<sup>2</sup> iken, il sınırlarında 5 m<sup>2</sup> olması öngörülmüştür. Ayrıca park, çocuk bahçesi gibi yeşil alanlar sosyal donatı alanları olarak tanımlanmış ve erişim mesafesi 500 m olarak planlanması öngörülmüştür. Türkiye'deki kentsel yeşil alanların yeşil alan tiplerinin etkili hizmet alan yarıçapı, kullanıcı yaş grupları, kişi başına düşen büyüklükleri, hizmet edilen nüfus ve yeşil alanın ideal büyüklüğüne ilişkin standartlar Tablo 1'de verilmiştir (Türel, 1988; Emir ve Onsekiz, 2007) akt. (Ersoy, 2015).

**Tablo 1.** Yeşil Alan Tiplerine Göre Belirlenmiş Standartlar (Emür ve Onsekiz (2007)'den akt. Ersoy 2015).

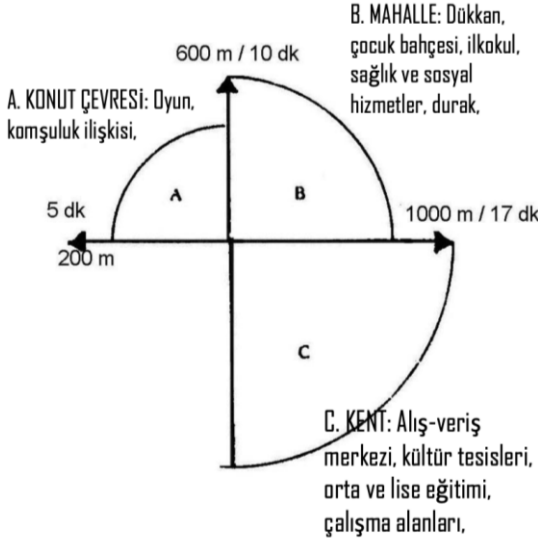
Parklar	Etkili Hizmet Alan Yarıçapı (w)	Kullanıcıların Yaş Grubu	Kişi Başına Büyüklük (m <sup>2</sup> /kişi)	Hizmet Edilen Nüfus	İdeal Büyüklük (ha)
Çocuk Bahçesi	200-600	0-3;4-7;8-15	4	Mahalle	0,8-1,6
Spor Alanı	2000	7 ve Üstü	4	Kent Bütünü	0,4-0,6
Mahalle Parkı	500-1.500	Bütün Yaşlar	8-12	3500-5000 Kişi	0,2-0,4
Semt Parkı	1.000-2.500	Bütün Yaşlar	10-20	15.000-30.000	16-40
Kent Parkı	1.000-10.000	Bütün Yaşlar	80	Tüm Kent	4-80
Bölge Parkı	25.000-100.000	Bütün Yaşlar	750-3.000	Bölge	2.00-4.00
Milli Park	Tüm Ülke	Bütün Yaşlar	Değişken	Ülke	Değişken

Ülkemizdeki yönetmeliklerde yeşil alanlara yönelik standartlar incelendiğinde; kişi başına düşen yeşil alan miktarının 10 m<sup>2</sup> olmadığı görülmektedir. Ayrıca 2019 yılında yaşanan pandemi ve sonrasında kentsel yeşil alanların önemi ortaya çıkmıştır. Bu sebeple kentlerdeki açık yeşil alanların standartlarını yeniden düşünmek daha sağlıklı kentler tasarlanması için bir ihtiyaç haline gelmektedir (Özdede vd., 2021).

Çınar Özdil ve Vejre (2022) Kopenhag'da yapmış olduğu çalışmalarında parkların erişilebilirliği ile ilgili saha çalışmasından elde ettiği veriye göre kullanıcıların park kullanımlarını en çok etkileyen faktörün parkın herhangi bir ulaşım modu ile erişilebilir olması olduğunu tespit etmişlerdir. Ayrıca yine aynı çalışmada kullanıcılar park seçimlerinde yaşadıkları ve çalıştıkları yerlere yakın mesafede olmasının o parkı tercih etmelerindeki en önemli faktör olduğunu belirtmişlerdir. Dolayısıyla parkın konumu ve parka kolay erişimin kullanıcılar için önemli olduğu sonucu ortaya çıkmıştır (Çınar Özdil ve Vejre, 2022).

Bir diğer çalışmaya göre ise; İsveç'te yapılan çeşitli araştırmalarda halkın çoğunluğunun parka yaya olarak erişebilmek istediklerini, evlerine/iş yerlerine 3-5 dakika





Şekil 2. Mahalle (İlkokul Yerleşme Birimi) Donatılarına Erişme Mesafeleri (Bakan ve Konuk, 1987'den Akt. Berkmen Yakar ve Hamamcıoğlu, 2011).

Sonuç olarak; yeşil alanlar yerel halkın psikolojik ve fiziksel ihtiyaçlarını karşılamak, turizmin gelişmesine katkıda bulunmak, kentteki konut, sanayi, ticaret gibi farklı bölgeler arasında tampon alanlar oluşturmak, kentin ekosistemini ve iklimini düzenlemek gibi işlevlere sahiptir. Bu nedenle yeşil alanların erişilebilirliğin sağlanması kentlinin psikolojik ve fiziksel yaşam kalitesinin artırılmasına katkıda bulunacaktır. Ulaşılabilir yeşil alanların planlanmasında kent içindeki konumlarının ve etki nüfusuna göre boyutlarının belirlenmesi, kentin yapısal yoğunluğunun azaltılması ve kentlinin yaşam kalitesinin artırılmasını sağlayacaktır. Ayrıca 2019 yılından itibaren Covid-19 gibi salgın afetlerinde kentsel yeşil alan standartlarının yeniden düşünmek daha sağlıklı kentler tasarlanması için bir ihtiyaçtır.

## 2. Materyal ve Yöntem

Bu araştırmada belirlenen 4 analiz tekniği (tampon, servis alanı, OD maliyet matrisi, konum tahsisi) kentsel açık yeşil alanların erişilebilirlik olanaklarını, parklar, kent parkları ve çocuk parkları değişkenleri üzerinden hem mekânsal hem de

zamansal açıdan değerlendirmektedir. Bu çerçevede örneklem alanı olarak Amasya kenti seçilmiştir. Amasya kent merkezindeki açık yeşil alanlardan kent parkı, mahalle ve semt parkları (park olarak nitelendirilmiştir), çocuk parkları hem halihazır harita hem de open street map aracılığı ile tespit edilmiştir. Çalışmada ilk olarak; kent parkı, parklar ve çocuk parkları için yeşil alan tiplerine göre belirlenmiş standartlar çerçevesinde etkili hizmet alanları doğrultusunda Coğrafi Bilgi sistemi (CBS) programı yardımı ile tampon (buffer) analizi yapılmıştır. Daha sonra hem yürünebilirlik mesafesi hem de yürünebilirlik zamanı olarak açık yeşil alanların erişilebilir olup olmadığını ölçmek için bir mekânsal analiz yöntemi olan Ağ Analiz (Network Analysis) yöntemlerinden Servis Alanı Analizi (Network Service Area) kent parkı, parklar ve çocuk parkı değişkenleri üzerinden uygulanmıştır. Son olarak ise Amasya merkezde bulunan park alanlarının mahalle merkezilerine olan en yakın mesafelerini ölçmek için ise ağ analizi yöntemlerinden biri olan Konum Tahsis Analizi (New Location- Allocation) kullanılmıştır. Çocuk parklarına ise en yakın sürede ulaşan noktaları tespit etmek için OD Maliyet Matrisi Analizi (OD Cost Matrix) kullanılmıştır.

Erişilebilirliği ölçmek için kullanılan analizler aşağıdaki ölçütlere göre düzenlenerek yapılmıştır. Emür ve Onsekiz (2007) çalışmasında belirlediği yeşil alan tiplerine göre belirlenmiş standartlar kapsamında yeşil alanlara olan erişilebilirlik mesafeleri ile Cüce ve Ortaçesme (2020) çalışmasında belirttiği 3 ile 5 dk'lık mesafenin yeşil alan kullanımındaki kolaylığı ve Önder ve Polat, (2012) çalışmasında belirlemiş olduğu 10-30 dk'lık mesafeler ile Avrupa Çevre Ajansı (EEA)'nın tavsiye ettiği 15dk'lık yürüyüş mesafesinde yeşil alanlara erişimin etkin olması (Stanners ve Bourdeau, 1995) da yapılan analizlerin kurgulanmasında dikkate alınmıştır.

Ayrıca yaşlı nüfus ile ilgili yapılan bir çalışmaya göre; yürüme hızını 4m testini baz alındığında yürüme hızı düşük kabul edilen yaşlı bir birey 200m'lik mesafeyi 4,2 dk yürüyebilmektedir (Koçyiğit, Dost Günay ve Aydın, 2020 s. 7). Bu çalışmada da yürüme hızı düşük yaşlılar göz önünde tutularak 200m'lik

mesafenin 5dkda yürünebileceği kabul edilmiş, analizler bu mesafe ve dakikaya göre yapılmıştır.

Tüm kent nüfusuna hizmet etmesinden dolayı ve özellikle yaşlı nüfusun Amasya kentinde fazla olmasından dolayı (Yaşlı dostu Kent Amasya Raporu, 2011) parklar için ayrıca konum tahsisi analizi ve Amasya kenti için yetersiz olan (Özdemir ve Özkaynak, 2023) çocuk parkları için ise ayrıca OD maliyet matrisi analizi ilkökul komşuluk birimi olan mahalle merkezlerinden (Bakan ve Konuk, 1987'den Akt. Berkmen Yakar ve Hamamcıoğlu, 2011) bu alanlara erişim mesafelerinin uygun olup olmadığı çerçevesinde belirlenmiş erişim mesafeleri kapsamında uygulanmıştır.

Amasya kenti yaşlı nüfusunun yoğun olduğu bir kent olmasından dolayı yaşlı bireylerin en kolay erişilebilir mesafesi düşünülerek Kent parkları için minimum 1000m (maksimumda tüm kent alanını kapsadığı için yalnızca minimum mesafe alınmıştır), Park alanları için erişilebilirlik mesafesi minimum 200m ve maksimum 500m mesafe alınmıştır. Çocuk parkları için ise minimum 200m ve maksimum 600m alınmıştır (Tablo 2).

**Tablo 2.** Erişilebilirlik Analizlerinde Kullanılan Mesafe ve Dakikalar

Yeşil alanlar	Etkili Hizmet	Etkili Hizmet	Kullanılan Yöntemler
	Mesafesi (m)	Mesafesi (dk)	
Kent park	1000	5-10-30-60	Tampon analizi, Tampon analizi, Servis alanı analizi
Park	200-500	5-10-30	Tampon analizi, Servis alanı analizi, Konum Tahsisi analizi
Çocuk parkı	200-600	5-10	Tampon analizi, Servis alanı analizi, OD Maliyet matrisi analizi

## 2.1 Erişilebilirlik Mekansal Analizleri

### 2.1.1. Tampon (Buffer) Analizi

Bir nokta, çizgi veya alanın etrafında belirli bir mesafede bir tampon bölge oluşturmayı ifade eder. Bu analiz, coğrafi verilerde

belirli bir alanda etkileşimleri ve ilişkileri incelemek için kullanılır. Tampon bölgesi, belirli bir mesafe veya birim cinsinden ölçülen bir alanı temsil eder ve noktaları, çizgileri veya alanları etkileyen diğer öğeleri belirlemek ve analiz etmek için kullanılabilir (Şişman, 2019). Örneğin, bir evin etrafında 500 metrelik bir tampon bölgesi oluşturularak, bu alanda bulunan okullar, parklar veya alışveriş merkezleri gibi yerlere olan erişilebilirliği incelenebilmektedir.

### **2.1.2. Servis Alanı Analizi (Network Service Area)**

Bir ağ üzerinde belirli bir süre, mesafe veya diğer ulaşım kısıtlamalarıyla ulaşılabilen alanları temsil eder. Bu analiz, bir ağ üzerindeki noktalardan veya bölgelerden belirli bir hedefe olan ulaşılabilirliği ölçmek ve görselleştirmek için kullanılır. Örneğin, bir ağ üzerindeki bir noktanın 5 dakikalık hizmet alanı, o noktadan beş dakika içinde ulaşılacak tüm sokakları içerir (ESRI, 2023a). Ağ analizi tarafından oluşturulan hizmet alanları aynı zamanda erişilebilirliği değerlendirmeye yardımcı olur. Bu analiz, belirli bir başlangıç noktasından belirli bir süre veya mesafeye göre ulaşılabilen alanları belirleyebilir. Ağ (Network) Analizi kullanarak, belirli bir başlangıç noktasından yeşil bir parka olan ulaşılabilirlik süresini veya mesafesi hesaplanabilmektedir. Bu analiz, insanların yeşil alanlara olan erişimini değerlendirmek, yeşil alanların dağılımını optimize etmek veya daha iyi ulaşılabilir yeşil alanlar planlamak için kullanılabilir.

### **2.1.3. OD Maliyet Matrisi Analizi (OD Cost Matrix)**

OD maliyet matrisi, bir ağ üzerindeki birden çok başlangıç noktasından birden çok varış noktasına kadar en düşük maliyetli yolları bulur ve ölçer. Bir OD maliyet matrisi analizi yapılandırılırken, bulunacak varış noktalarının sayısını ve arama için maksimum mesafe belirlenebilmektedir. OD maliyet matrisi her bir başlangıç noktasından en yakın varış noktasına kadar olan en düşük maliyetli yolları bulmaya yarar (ESRI,2023b).

### **2.1.4. Konum Tahsisi Analizi (New Location- Allocation)**

Bu analiz bir dizi faktörü dikkate alarak en uygun konumu belirlemeyi ve kaynakları etkin bir şekilde tahsis etmeyi amaçlar. Analiz, belirli bir amaca yönelik olarak yapılan yer seçimlerini



değerlendirmek için kullanılabilir. Örneğin, bir perakende şirketi yeni bir mağaza açmak istediğinde, analiz aracı potansiyel konumları değerlendirir ve belirli kriterlere göre en uygun konumu belirlemeye yardımcı olur. Bu kriterler arasında nüfus yoğunluğu, rekabet durumu, ulaşılabilirlik gibi faktörler yer alabilir (ESRI,2023c). Bu analiz aynı zamanda mevcut yeşil alanların kapasite ve kullanım durumunu değerlendirmek için de kullanılabilir.

### 3. Alan Araştırması

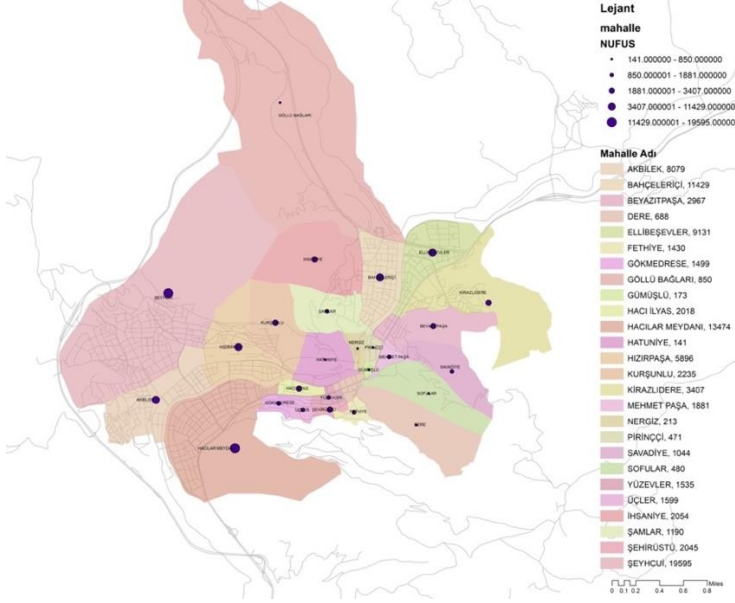
#### 3.1. Çalışma Alanı Konumu ve Nüfus Bilgileri

Amasya, Orta Karadeniz Bölgesinde bulunmaktadır. Doğusunda Tokat, güneyinde Tokat ve Yozgat, batısında Çorum, kuzeyinde ise Samsun illeri yer almaktadır. Ankara'ya 336 km, İstanbul'a 671 km ve Samsun'a 124km uzaklıktadır. (Amasya Valiliği, 2023). 2022 Adrese dayalı nüfus kayıt sistemine (ADNKS) göre Amasya merkez nüfusu 149.592 kişidir (TÜİK, 2023) (Şekil 3).



Şekil 3. Amasya İli Konumu (Yazarlar tarafından hazırlanmıştır).

2022 ADNKS'ye göre Amasya merkez mahalle nüfusları şekil 4'te gösterilmiştir. Buna göre; Bahçeleriçi, Hacılar Meydanı ve Şeyhcuî nüfusu on binin üstünde olan büyük mahalleleridir.



Şekil 4. Amasya Merkez Mahalleler ve Nüfus Dağılımları (Yazarlar tarafından hazırlanmıştır).

### 3.2. Çalışma Alanı Açık Yeşil alanlar Dağılımı

Amasya kent merkezindeki açık yeşil alanlar incelendiğinde dağınık ve plansız bir şekilde konumlandığı için lekeler halinde ayrı ayrı küçük parçalar halinde yer aldığı görülmektedir. Özdemir ve Özkaynak 2023 yaptıkları çalışmalarında Amasya kent merkezindeki mahallelerdeki yeşil alan dağılımlarını ve Tablo 1’de belirtilen standartlar doğrultusunda nüfusa göre ve alanlarına göre yeterli olup olmadığını belirtmişlerdir (Özdemir ve Özkaynak, 2023) (Tablo 3). Buna göre; Amasya kent merkezinde açık yeşil alanlar İhsaniye, Ellibeşevler ve Akbilek Mahalleleri dışındaki diğer mahallelerde standartlara göre gereken alanı (ha) karşılamamakta ve yetersiz olarak nitelendirilmektedir.

**Tablo 3.** Standartlara Göre Mahallelerin Yeşil Alanlarının Yeterliliği (Özdemir ve Özkaynak, 2023).

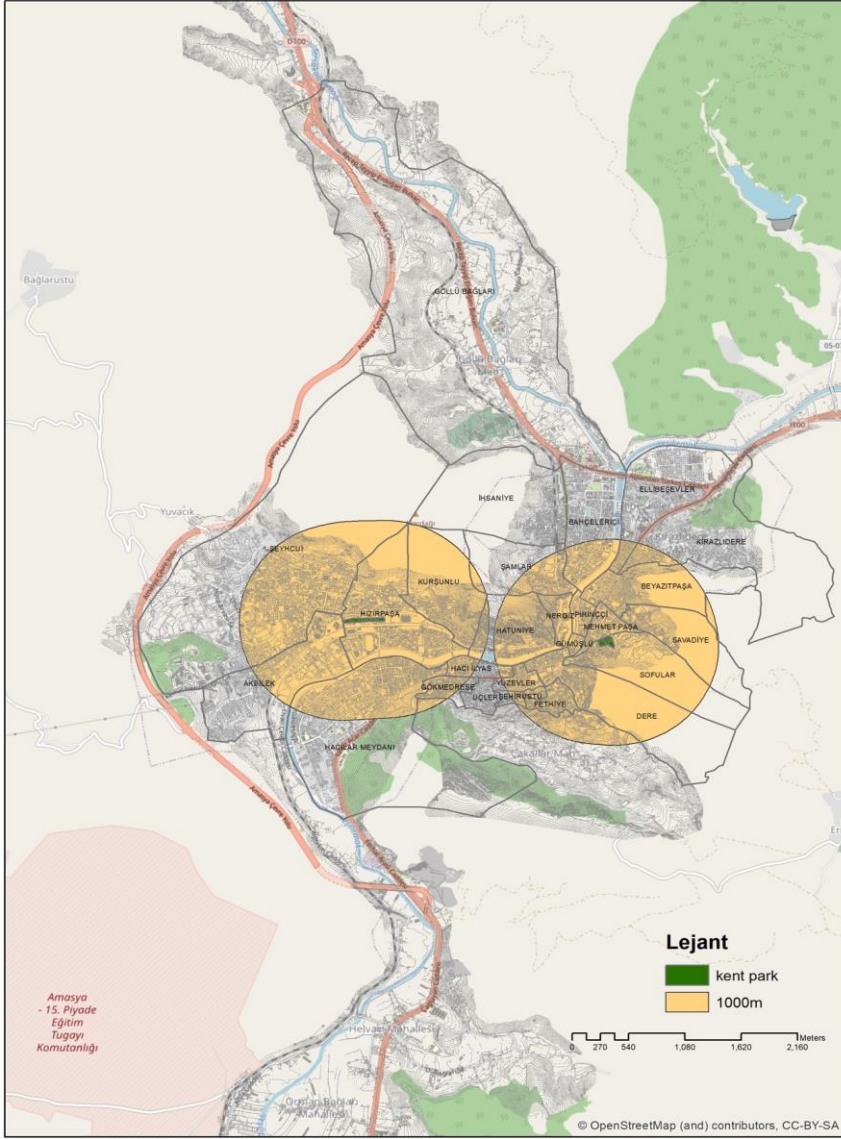
Mahalle	Nüfus (kişi)	Mevcut Adet	Gerekli Alan(ha)	Mevcut Alan(ha)	Değerlendirme
Hızırpaşa Mah.	5936	1 Çocuk Parkı	0.8-1.6	0.06	Yetersiz
		1 Kent Parkı	4-80	1.73	Yetersiz
Gökmedrese Mah.	1151	0 Çocuk Parkı	0.8-1.6	0	Yetersiz
Sofular Mah.	349	2 Çocuk Parkı	0.8-1.6	0.24	Yetersiz
		1 Kent Parkı	4-80	1.1	Yetersiz
Bahçeleriçi Mah.	11539	3 Park	6-12	0.6	Yetersiz
Ellibeşevler Mah.	9756	4 Çocuk Parkı	0.8-1.6	0.85	Yeterli
Şeyhcu Mah.	24.489	5 Çocuk Parkı	0.8-1.6	0.78	Yetersiz
Akbilek Mah.	9559	2 Çocuk Parkı	0.8-1.6	1.73	Yeterli
		1 Park	2-4	0.24	Yetersiz
Hacılar Mey. Mah.	15612	1 Çocuk Parkı	0.8-1.6	0.1	Yetersiz

## 4. Bulgular

### 4.1. Tampon (Buffer) Analizi

#### 4.1.1. Kent Parklarının Erişilebilirlik Durumu

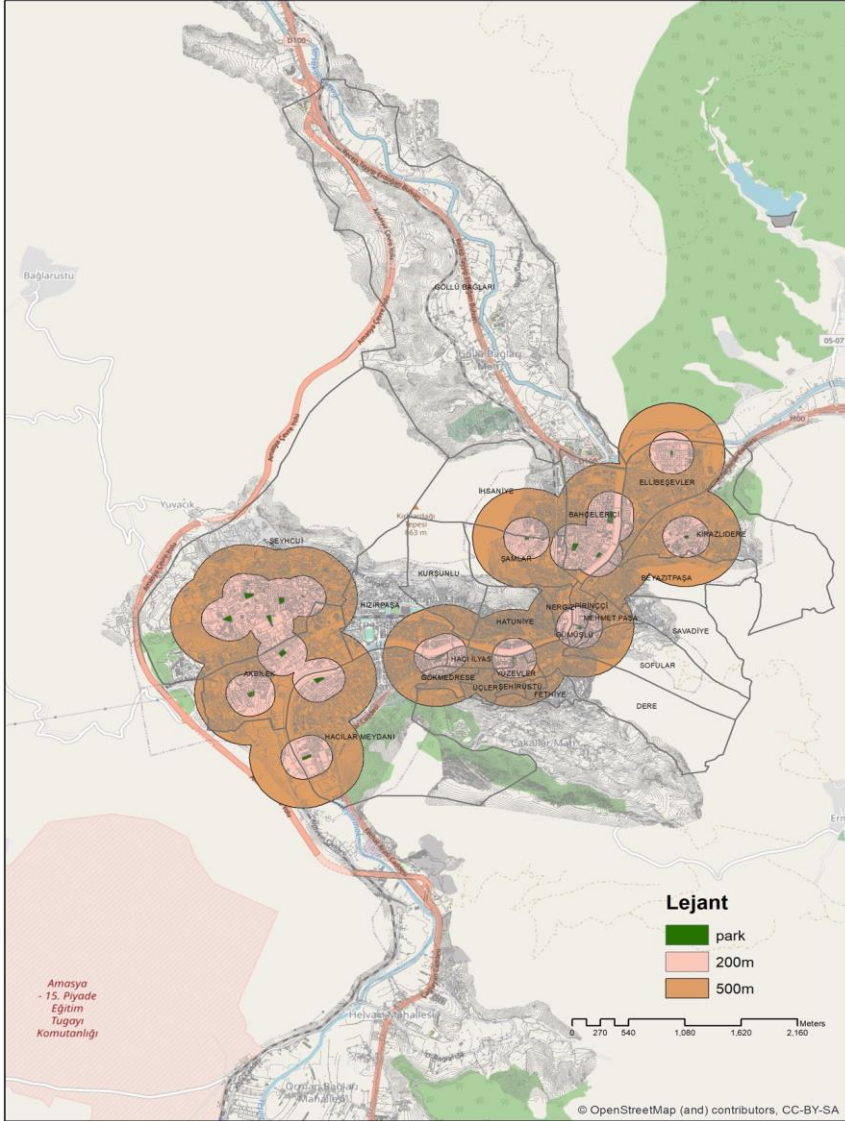
Amasya kent merkezinde bulunan açık yeşil alanların konut alanlarına erişilebilirlik standartlarına göre ne ölçüde hizmet ettiğine dair kent parkları için tampon analizi yapılmıştır. Standartlara göre kent parkının erişim mesafesi 1000m olarak verilmiştir (Tablo1). Buna göre merkezde bulunan, (Sofular Mahallesinde) Pirlar parkı ve (Hızırpaşa Mahallesinde) Hakimiyet parkı olmak üzere 2 adet kent parkının 1000m mesafede şekil 3'teki haritada gösterilen alanlara hizmet verdiği görülmektedir. Buna göre bu kent parkları Şeyhcu Mahallesi'nin kuzeyi, Ellibeşevler Mahallesi, Bahçelievler Mahallesi'nin kuzeyi, İhsaniye Mahallesi, Şamlar Mahallesi, Kirazlıdere Mahallesi, Üçler Mahallesi, Hacılar Meydanı Mahallesi'nin yeni gelişen güney kesimi ile Akbilek Mahallesi'nin batı bölümünün kent parklarına erişim mesafesinin 1000 metreden daha fazla olduğu dolayısıyla standartlara uygun kolay erişilebilir olmadığı görülmektedir. Bu analiz ile kentin gelişme alanı olan Göllü Bağları Mahallesi ile Hacılar Meydanı Mahallelerinin kent parkından kısa sürede ve kolay erişilebilir mesafelerde faydalanabilmeleri için kentin kuzey ve doğu yakalarına da kent parkı gibi büyük açık yeşil alanların tasarlanması gerekliliği ortaya konulmaktadır (Şekil 5).



**Şekil 5.** Amasya Kent Merkezinde Bulunan Kent Parklarının Tampon Analizi ile 1000m Mesafedeki Erişilebilirlik Alanları (Yazarlar tarafından hazırlanmıştır).

#### **4.1.2. Parkların Erişilebilirlik Durumu**

Kent merkezinde bulunan mahalle ve semt parkları park olarak nitelendirilmiştir ve erişilebilirlik standartlarına göre ne ölçüde kente hizmet ettiğine dair 200m ve 500m mesafelerdeki hizmet alanları tampon analizi ile şekil 6'daki harita ile gösterilmiştir. Buna göre; Hızırpaşa, Kurşunlu, Hatuniye, Göllü Bağları, Savadiye, Fethiye, Dere, Üçler, Şehirüstü ve Beyazıtpaşa Mahallelerinin 200m mesafede herhangi bir parka ulaşamadığı görülmektedir. Bu mahallelerin park alanı standartları açısından da yetersiz olduğu hatta aralarında hiç park alanı olmayan mahallelerin (Kurşunlu, Fethiye, Üçler, Dere ve Şehirüstü Mahalleleri) olduğu görülmektedir. Yine Göllü Bağları Mahallesi kentin gelişme alanı olarak ifade edilecek olursa bu yeni konut alanında herhangi bir park donatısının bulunmadığı da tespit edilmiştir. Diğer bir gelişme alanı olan Hacılar Meydanı Mahallesinde ise bir tane park alanı olduğu görülmekte ve bu sebepten mahallenin çoğu konut bölgesinden bir park alanına 200 metre mesafede erişilemediği ortaya çıkmaktadır. Şeyhcu Mahallesinde ise görece diğer mahallelere göre daha fazla park alanı olduğu görülmüş olsa da Tablo 2'de belirtilmiş standartlar çerçevesinde alan olarak yetersiz olduğu görülmektedir. Nüfus olarak en fazla nüfuslu mahalle olan Şeyhcu Mahallesinde özellikle kuzey kesimde yaşayan sakinler için daha erişilebilir mesafelerde olması açısından daha fazla açık yeşil alan olması gerektiği sonucu ortaya çıkmaktadır (Şekil 6).

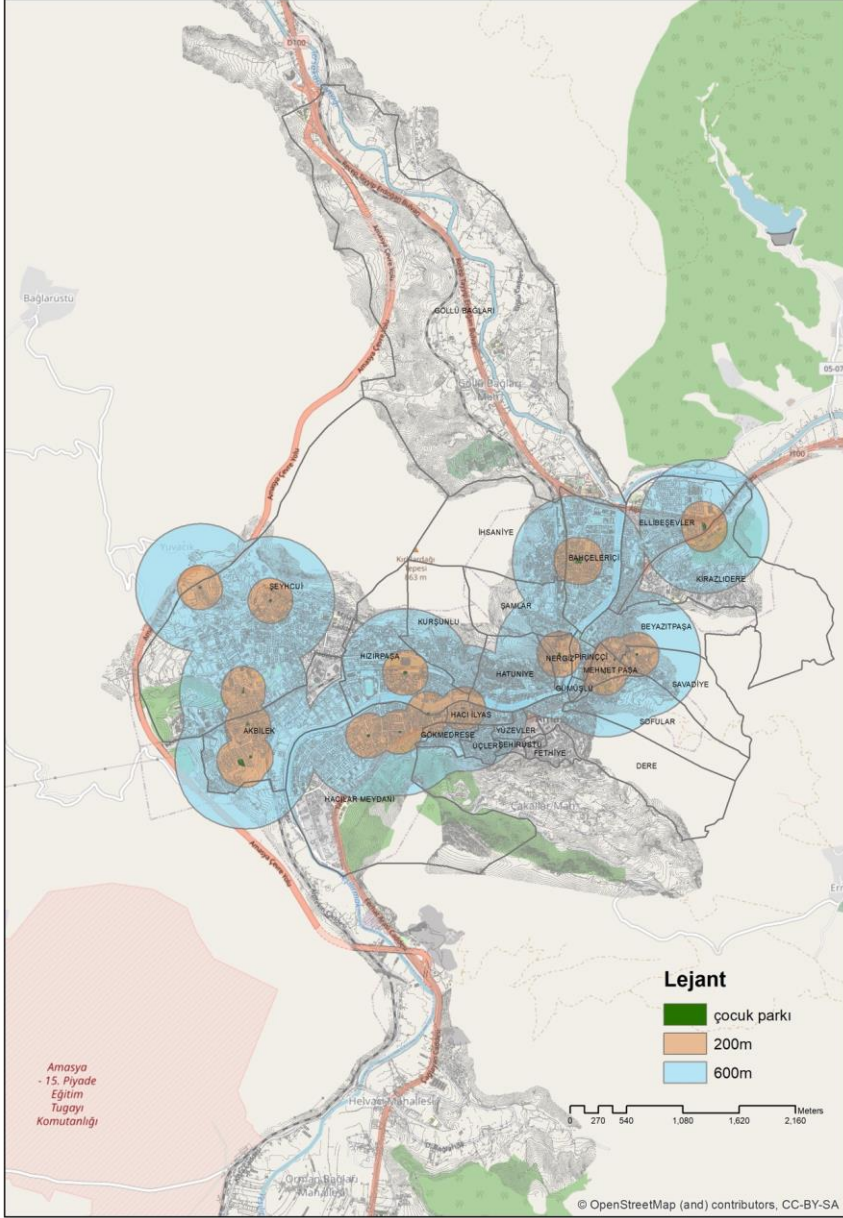


Şekil 6. Amasya Kent Merkezinde Bulunan Park Alanlarının Tampon Analizi ile 200m ve 500m Mesafedeki Erişilebilirlik Alanları (Yazarlar tarafından hazırlanmıştır).

#### **4.1.3. Çocuk Parklarının Erişilebilirlik Durumu**

Kent merkezinde bulunan çocuk parklarının erişilebilirlik standartlarına göre ne ölçüde kente hizmet ettiğine dair Tablo 1'deki standartlara göre 200m ve 600m mesafelerdeki hizmet alanları tampon analizi ile şekil 7'de gösterilmiştir. Buna göre; Şamlar, Kurşunlu, Hatuniye, Fethiye, Üçler Yüzevler, Şehirüstü, Dere, Şamlar ve Göllü Bağları Mahallelerinde çocuk parkının bulunmadığı görülmektedir. Bu mahalleler diğer mahallelerdeki çocuk parklarına 600m mesafede çocuk parkına erişiminin olduğu görülse bile Fethiye ve Göllü Bağları Mahallelerinin 200m ve 600m standart erişim mesafelerinde hiçbir çocuk parkına erişiminin olmadığı tespit edilmiştir. Şeyhcu Mahallesinin doğusu, Hacılar Meydanı Mahallesinin güneyi ve Kirazlıdere Mahallesinin güneyinde kalan konut alanlarının ise yine 600m mesafede çocuk parkına erişemediği görülmektedir. Özellikle Göllü Bağları ve Fethiye Mahallelerinin açık yeşil alana ihtiyacı olduğu, Şeyhcu Mahallesinin de yoğun nüfusuna rağmen Çocuk parkı açısından yetersiz olduğu yorumu yapılabilmektedir (Şekil 7).



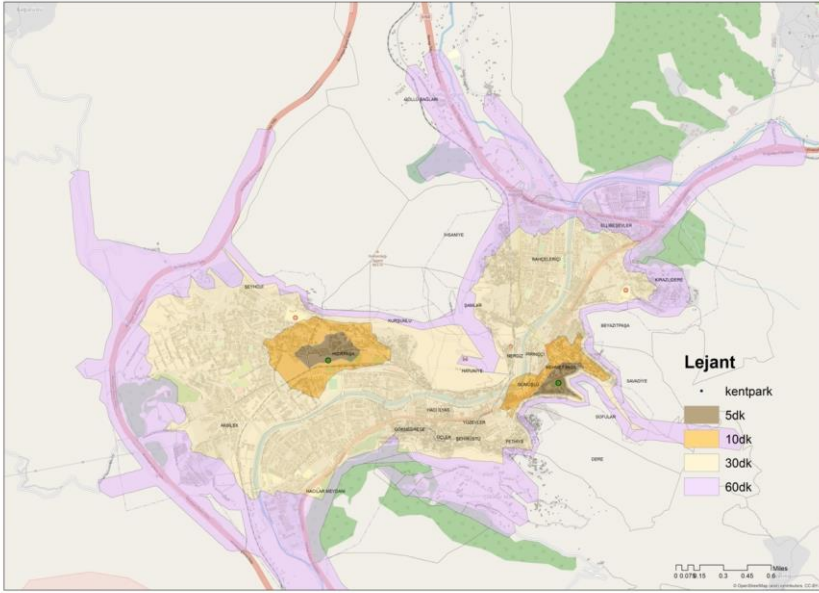


**Şekil 7.** Amasya Kent Merkezinde Bulunan Çocuk Park Alanlarının Tampon Analizi ile 200m ve 600m Mesafedeki Erişilebilirlik Alanları (Yazarlar tarafından hazırlanmıştır).

## 4.2. Ağ Analizi: Servis Alanı Analizi

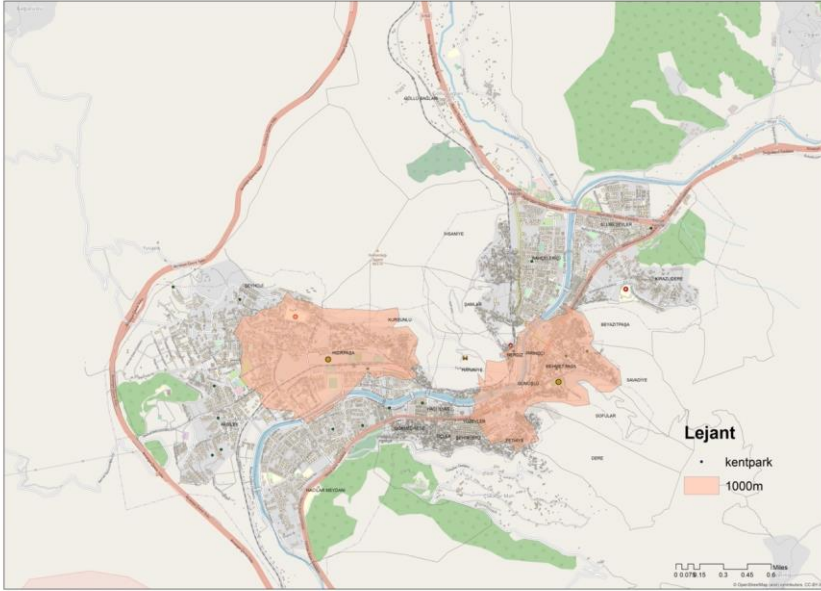
### 4.2.1. Kent Parklarının Erişilebilirlik Durumu

Kent parkları için, Ağ (Network) Analizi kullanılarak, kent parkının en uygun yol ağı seçilerek hazırlanan 5dk, 10dk, 30dk ve 60dk dakikalık hizmet alanları şekil 6'da gösterilmiştir. Buna göre; 60dk'lık mesafede kentin tüm alanlarından erişilebildiği, 30dk'lık mesafede ise kentin birçok mahallesinden kent parklara erişilebilir olduğu görülmektedir. Fakat Şekil 8'de Tablo1'de kent parkı için en uygun erişim mesafesi olan 1000m mesafe baz alınarak yapılan servis alanı analizinde pek çok mahallenin (Bahçeleriçi, Ellibeşevler, Göllü Bağları, Şamlar, Kirazlıdere, Hacılar Meydanı, Gökmedrese, Üçler, Yüzevler, Şehirüstü, Hacilyas, ve Şeyhcu Mahallesinin kuzeyi ile Akbilek Mahallesinin güneyi) bu mesafede kent parkına erişiminin olmadığı görülmektedir (Şekil 8 ve Şekil 9).



**Şekil 8.** Amasya Kent Merkezinde Bulunan Kent Parklarının Servis Alanı Analizi İle 5dk, 10dk, 30dk ve 60dk Mesafedeki Erişilebilirlik Alanları (Yazarlar tarafından hazırlanmıştır).

Yürüme mesafesi olarak yol ağları da dikkate alınarak yapılan servis alanı analizi ile ölçüm yapıldığında Şekil 9'daki haritada görüldüğü gibi Göllü Bağları, Bahçeleriçi, Ellibeşevler, Kirazlıdere, Hacı İlyas, Yüzevler, Üçler, Şehirüstü, Gökmedrese ve Hacılar Meydanı Mahallelerinin kent parklarına erişiminin olmadığı tespit edilmektedir (Şekil 9). Erişilebilir olması için kentin Güney ve Kuzey gelişme alanları ile Şeyhcu Mahallesinin kuzeyine ve Şehirüstü, Üçler Dere ve Gökmedrese Mahallelerin 1000m yürüme mesafesinde de büyük kent parkları tasarlanması gerekmektedir. Böylelikle kentli için eğlence, dinlenme ve spor gibi rekreasyonel etkinliklerine hizmet veren büyük açık yeşil alan olan kent parklarına erişimi kolaylaşmış olacaktır.

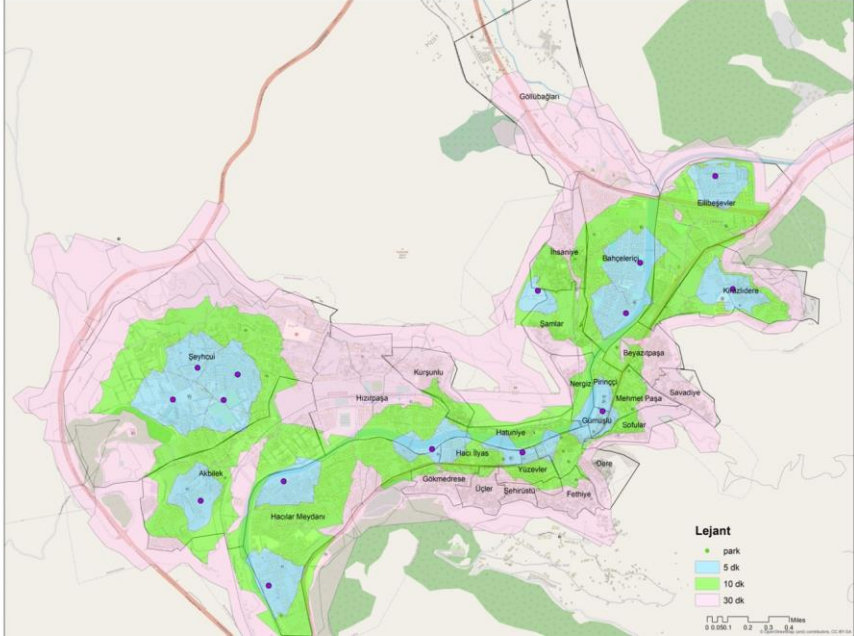


Şekil 9. Amasya Kent Merkezinde Bulunan Kent Parklarının Servis Alanı Analizi ile 1000m Mesafedeki Erişilebilirlik Alanları (Yazarlar tarafından hazırlanmıştır).

#### 4.2.2. Parkların Erişilebilirlik Durumu

Park alanları için, servis alanı analizi ile konutlardan en uygun yol ağlarını kullanarak 5dk, 10dk ve 30dk'lık hizmet alanları şekil 10'da gösterilmiştir. Buna göre; park alanlarına 5dk'lık mesafede en erişilebilir olan mahallenin görece Şeyhcu ve Bahçeleriçi

Mahalleleri olduğu görülmektedir. Savadiye, Gökmedrese, Üçler, Şehirüstü, Göllü Bağları, Şamlar, Sofular, İhsaniye Mahallelerinde ancak 30dk mesafede park alanına eriştiği ve bir park alanına erişim için 30dk'nın Dünya Sağlık Örgütü'nün de belirlemiş olduğu standart olan 15dk yürüyüş mesafesine uygun olmadığı çerçevesinde bu mahallelerin park alanlarına ihtiyacı olduğu tespit edilmektedir (Şekil 10).



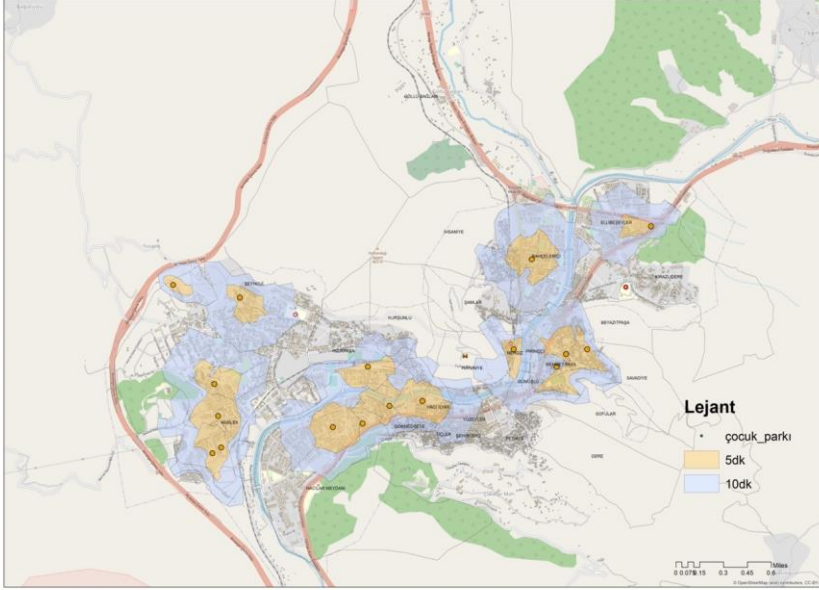
**Şekil 10.** Amasya Kent Merkezinde Bulunan Park Alanlarının Servis Alanı Analizi İle 5dk,10dk ve 30dk Mesafedeki Erişilebilirlik Alanları (Yazarlar tarafından hazırlanmıştır).

Şekil 11'de yapılmış olan 200m ve 500m mesafelerde park alanlarına erişebilen mahalle konut alanları görülmektedir. Buna göre Üçler, Hızırpaşa, Savadiye, Göllü Bağları, Şeyhcu Mahallesinin kuzey doğu kısımlarının park alanlarına ihtiyacı olduğu tespit edilebilmektedir (Şekil 11). Hacı İlyas, Hatuniye, İhsaniye, Gökmedrese, Üçler, Sofular, Dere, Fethiye, Yüzevler, Şehirüstü, Kurşunlu, Hızırpaşa ve Göllü Bağları Mahallelerinde ise 200m mesafede bir park alanına erişemediği görülmektedir. Özellikle tablo 1'de belirlenmiş standartlara göre incelendiğinde

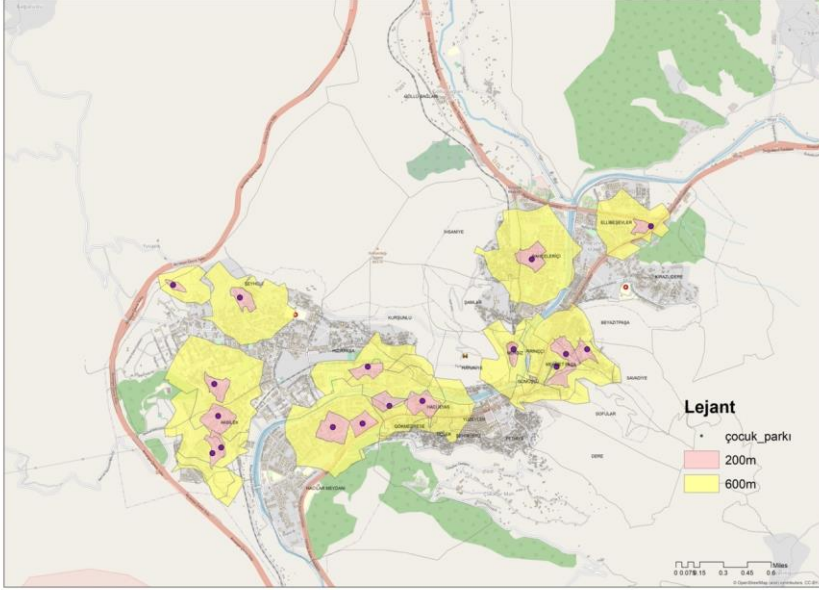




10dk'lık mesafede çocuk parkına erişemeyen konut alanlarının olduğu ortaya konulmuştur. Şekil 13'te 200m ve 600m mesafelerde yol ağları ile yapılan analizden de anlaşılacağı gibi Akbilek Mahallesi'nde çocuk parkı Tablo 3'e göre yeterli görünüyorsa da doğu kısmında çocuk parkı olmadığı için uygun mesafelerde erişilememektedir (Şekil 13).



**Şekil 12.** Amasya Kent Merkezinde Bulunan Çocuk Park Alanlarının Servis Alanı Analizi ile 5dk ve 10dk Mesafedeki Erişilebilirlik Alanları (Yazarlar tarafından hazırlanmıştır).



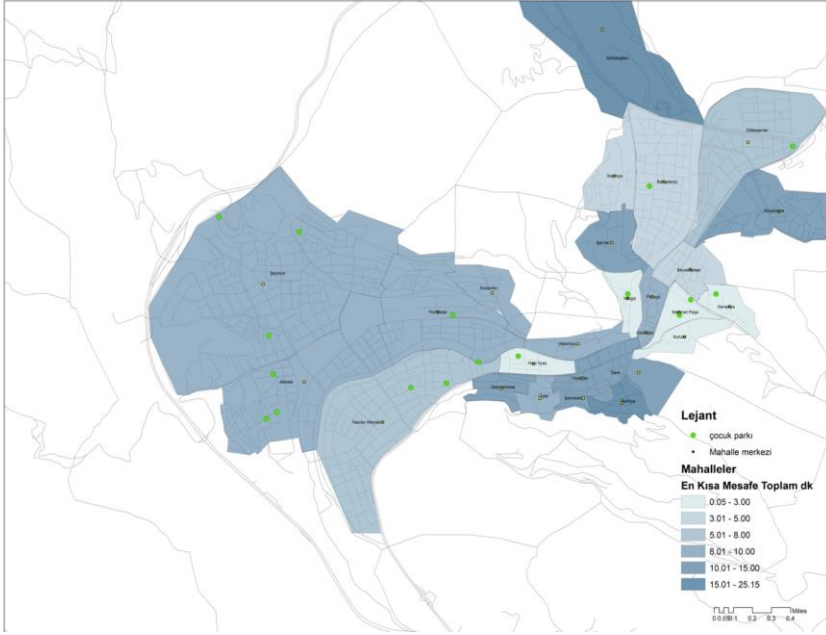
**Şekil 13.** Amasya Kent Merkezinde Bulunan Çocuk Park Alanlarının Servis Alanı Analizi ile 200m ve 600m Mesafedeki Erişilebilirlik Alanları (Yazarlar tarafından hazırlanmıştır).

### 4.3. OD Maliyet matrisi (OD Cost Matrix)

OD maliyet matrisi analizi ile her bir mahalle merkezinden çocuk parklarına en kısa mesafeye toplam en kısa sürede erişen mahalleler ve en düşük maliyet ile erişen yollar tespit edilmiştir (Şekil 14 ve Şekil 15).

Şekil 14'te mahalle merkezlerinden çocuk parkına 0-3dk içinde en düşük maliyette yol ağı ile ulaşan Hacı İlyas, Sofular, Mehmet Paşa, Savadiye ve Nergiz Mahalleleri olduğu; 3-5dk içinde İhsaniye, Bahçeleriçi, Beyazıt Paşa Mahalleleri; 5-8dk içinde ulaşan Hacılar Meydanı, Ellibeşevler Mahalleleri; 8-10dk içinde ulaşan ise Üçler, Hızırpaşa, Kurşunlu, Şeyhcu, Akbilek, Hatuniye, Gümüşlü ve Pirinççi Mahalleleri; 10-15dk içinde ulaşan Yüzevler, Dere, Şehirüstü ve Gökmedrese Mahalleleri ve son olarak 15-25dk içinde en düşük maliyette yol ağı ile ulaşan Fethiye, Kirazlıdere ve Göllü Bağları Mahalleleri olduğu görülmektedir (Şekil 14).

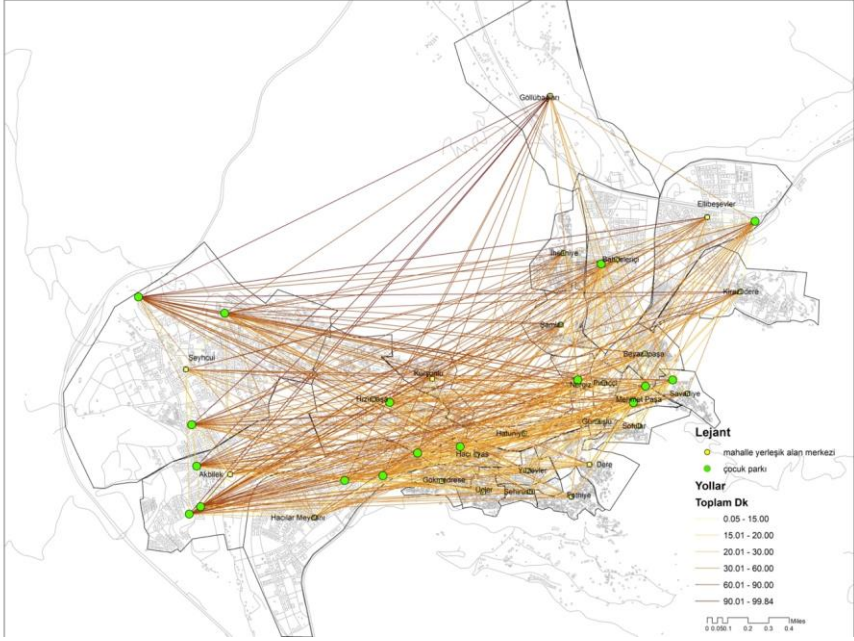
Analize göre Dünya Sağlık Örgütü'nünde önerdiği 15dk'lık mesafelerde yeşil alana ulaşabilmek herkesin eşit ölçülerde sağlıklı çevrelere erişebilmesi açısından özellikle Fethiye, Kirazlıdere ve Göllü Bağları Mahallelerinde açık yeşil alanların ve çocuk parklarının tasarlanması elzem görünmektedir (Şekil 15).



**Şekil 14.** Amasya Kent Merkezinde Bulunan Mahalle Merkezlerinden Çocuk Parklarına En Kısa Sürede Erişen Mahalleler (Yazarlar tarafından hazırlanmıştır).

Şekil 15'te hazırlanan haritada Mahalle merkezlerinden Çocuk parklarına en düşük maliyette en kısa dakikada erişebilen noktalar gösterilmektedir. Mahalle merkezlerinin çocuk parklarına uzaklıklarına göre toplam dakikaları sarı renkten koyu kahveye doğru çoğalmaktadır. Koyu kahve olan erişim ağlarının 90dk ve üzerinde çocuk parkı noktalarına ulaştığı görülmektedir. Bu analizde her bir çocuk parkının her bir mahalle merkezine olan uzaklıkları (en düşük 5dk ile en fazla 90 ve üzeri yürüme zamanı olarak) gösterilmektedir (Şekil 15).



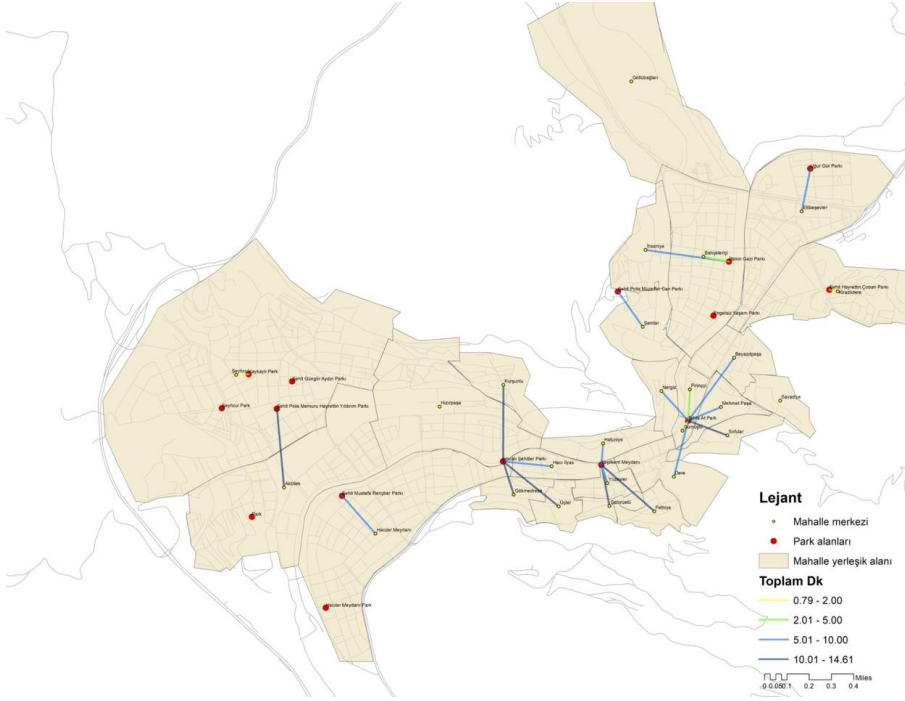


**Şekil 15.** Amasya Kent Merkezinde Bulunan Mahalle Merkezlerinden Çocuk Parklarına En Kısa Sürede En Düşük Maliyetle Erişen Yollar (Yazarlar tarafından hazırlanmıştır).

#### 4.4. Konum Tahsisi Analizi (New Location-Allocation)

Konum tahsisi analizi ile Amasya merkezde bulunan 15 adet park alanının (mahalle parkı) mahalle nüfusları ve yol ağları çerçevesinden mahalle kapasite ve kullanım durumu değerlendirildiğinde şekil 16'daki haritada görüldüğü gibi mahalle merkezlerinden en kısa mesafede ulaşılan 10 tane park belirlenmiştir. Buna göre; Gümüşlü Mahallesinde Bimarhane'nin yanında bulunan Tahta At Parkı'nın 5-10 dk'lık mesafelerde Mehmet Paşa, Dere, BeyazıtPaşa ve Nergiz Mahallelerinin mahalle merkezlerine (haritada sarı ile gösterilmiştir) hizmet ettiği; Yüzevler Mahallesinde bulunan Yeşilkent Meydanı Parkı'nın 5-10dk'lık mesafelerde Hatuniye ve Yüzevler Mahallelerine, 10-14dk'lık mesafelerde ise Şehirüstü ve Fethiye Mahallelerinin merkezlerine hizmet ettiği; Hacılar Meydanı Mahallesinde

bulunan Hocalı Şehitler Parkı'nın ise 5-10dk'lık mesafelerde Hacı İlyas Mahalle merkezine, 10-14dk'lık mesafelerde Üçler, Gökmedrese ve Kurşunlu Mahalle merkezlerine hizmet ettiği; Hacılar Meydanı Mahallesi'deki Şehit Mustafa Rençber Parkı'nın ise yine Hacılar Meydanı Mahallesi merkezine 5-10dk'lık mesafede hizmet ettiği; Şeyhcu Mahallesi'de bulunan Şehit Polis Memuru Hayrettin Yıldırım Parkı'nın 10-14 dk'lık mesafede Akbilek Mahalle merkezine en uygun ulaşım ağı ile hizmet ettiği; Şeyhcu Mahallesi'de bulunan Kaykay Parkı'nın 2 dk'lık mesafede Şeyhcu Mahalle merkezine hizmet ettiği, Kirazlıdere Mahallesi'de bulunan Şehit Hayrettin Çoban Parkı'nın 2dk'lık mesafede yine Kirazlıdere Mahallesi'ne hizmet ettiği, Şamlar mahallesi'de bulunan Şehit Polis Muzaffer Can Parkı'nın 5-10dk'lık yürüyüş mesafesinde Şamlar Mahalle merkezine hizmet ettiği, Bahçeleriçi Mahallesi'de bulunan İltekin Gazi Parkı'nın ise 2-5dk'lık yürüme mesafesinde Bahçeleriçi Mahalle merkezine, 5-10dk'lık yürüme mesafesinde ise İhsaniye Mahalle merkezine hizmet ettiği son olarak Ellibeşevlerde (Ataşehir semti) bulunan Uğur Gür Parkı'nın 5-10dk'lık mesafelerde Ellibeşevler Mahalle merkezine hizmet ettiği görülmektedir (Şekil 16).



**Şekil 16.** Konum Tahsisi Analizi İle En Kısa Mesafede Mahalle Merkezlerine Hizmet Veren Parklar (Yazarlar tarafından hazırlanmıştır).

## Sonuç ve Öneriler

Kentlerde açık yeşil alanlara erişim, sağlıklı ve sürdürülebilir bir yaşam için önemli bir faktördür. Yeşil alanlar, doğal güzellikleri, temiz havası ve doğal yaşamıyla insanlara birçok fayda sunar. Bu alanlarda yürüyüş yapmak, koşmak, spor yapmak veya sadece doğayla iç içe olmak, fiziksel ve zihinsel sağlığı desteklemektedir.

Kentsel yeşil alanlara erişim, şehir planlamasının önemli bir parçasıdır. Planlamada, parklar, bahçeler, korular ve rekreasyon alanları gibi yeşil alanlar stratejik olarak belirlenmelidir. Bu alanların nüfus yoğunluğuna göre yerleştirilmesi, toplumun geniş kesimlerinin kolayca erişebilmesini sağlamaktadır. Aynı zamanda, okullar, hastaneler ve diğer kamu tesislerinin yakınında yeşil alanların bulunması, insanların bu alanları daha fazla kullanmasını teşvik etmektedir.

Kentsel yeşil alanlara erişim, sağlık ve refah açısından da büyük önem taşımaktadır. Doğa ile etkileşim, stresi azaltır, zihni rahatlatır ve ruh halini iyileştirmektedir. Ayrıca, yeşil alanlar egzersiz yapma ve sosyal etkileşim için mükemmel ortamlar sunmaktadır. Çocuklar ve yetişkinler için oyun alanları, piknik alanları ve spor tesisleri gibi çeşitli aktivite imkanları sunan yeşil alanlar, toplumun aktif bir yaşam sürdürmesini teşvik etmektedir.

Sonuç olarak, yeşil alanlara erişim, insanların sağlığı, refahı ve yaşam kalitesi için kritik bir unsur olarak görülmelidir. Şehir planlamasında ve kamu politikalarında yeşil alanların korunması ve geliştirilmesi, toplumun herkes için erişilebilir ve yaşanabilir bir çevrede yaşamasını sağlayacaktır.

### ***Kentsel Yeşil Alanlara Erişim Süreleri***

Kentsel yeşil alanlara olan erişim süreleri, şehirlerde yaşayan insanların sağlık ve refahı üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Birçok araştırma, bu yeşil alanlara yakınlığın, fiziksel ve zihinsel sağlığı desteklediğini göstermektedir. Bu bağlamda, kentsel planlama ve tasarımın, insanların yeşil alanlara kolay erişim sağlamasını teşvik etmesi önemlidir.

Birçok çalışma, yeşil alanlara olan erişimin, daha kısa mesafelerde olduğunda insanların bu alanları daha sık ziyaret ettiğini ve daha fazla fayda sağladığını ortaya koymuştur. Örneğin, 5 dakikalık bir mesafede bir yeşil alana erişim, insanların günlük fiziksel aktivite düzeyini artırabilir ve stres düzeylerini azaltabilir. Bu kısa mesafedeki erişim, insanların doğayla etkileşimde bulunma ve dinlenme fırsatlarını artırırken, aynı zamanda sosyal bağları güçlendirme ve komşuluk ilişkilerini geliştirme potansiyeline de sahiptir.

Ancak, 10 dakika veya 30 dakika gibi daha uzun mesafelerde yeşil alanlara erişim, hala önemli faydalar sağlamaktadır. Araştırmalar, bu uzaklıkta olan kişilerin bile düzenli olarak yeşil alanları ziyaret ederek, stresi azalttığını, mental iyilik halini artırdığını ve fiziksel sağlığını desteklediğini göstermiştir. Bu durum, yeşil alanların şehirlerde daha yaygın olarak planlanması ve oluşturulması gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrıca, toplu taşıma ağı, bisiklet yolları ve yürüyüş parkurları gibi ulaşım altyapılarıyla

yeşil alanlara erişimi kolaylaştıran stratejilerin benimsenmesi önemlidir.

Sonuç olarak, kentsel yeşil alanlara olan erişim süreleri, insanların sağlık ve refahını etkileyen önemli bir faktördür. Kısa mesafelerdeki erişim, günlük yaşamda daha sık kullanılan yeşil alanları teşvik ederken, daha uzun mesafelerdeki erişim de insanların doğayla etkileşimde bulunma ve sağlıklı yaşam tarzı tercihlerini destekler. Kentsel planlamada yeşil alanların stratejik olarak konumlandırılması ve erişiminin kolaylaştırılması, toplumların sağlık, mutluluk ve sürdürülebilirlik açısından daha iyi bir yaşam kalitesi elde etmesine yardımcı olabilir.

### ***Amasya Kentinde Açık Yeşil Alanlara Erişim Üzerine Öneriler***

Amasya, tarihi ve kültürel zenginlikleriyle ön plana çıkan bir Orta Karadeniz kentidir. Ancak, son yıllarda artan nüfus ve kentleşme süreciyle birlikte yeşil alanların yetersiz olduğu bir sorunla karşı karşıyadır. Bu durum, Amasya'nın yaşam kalitesi, çevresel sürdürülebilirlik ve halkın sağlık ve refahı üzerinde olumsuz etkiler yaratmaktadır.

Amasya'nın yeşil alanlarının yetersizliği, birçok açıdan sorunlara yol açmaktadır. İlk olarak, insanların doğayla etkileşimde bulunma ve doğal ortamlardan faydalanma fırsatları kısıtlanmaktadır. Yeşil alanlar, insanların stresten uzaklaşması, dinlenmesi ve fiziksel aktivite yapması için önemli mekanlar sağlar. Ancak, yetersiz yeşil alanlar bu tür aktivitelere uygun ortamların sınırlı olduğu anlamına gelir ve insanların sağlıklı yaşam tarzlarını sürdürmelerini engellemektedir.

Ayrıca, yeşil alanların yetersiz olması, Amasya'nın çevresel sürdürülebilirlik hedeflerini de etkilemektedir. Yeşil alanlar, şehir ekosisteminin dengeye ulaşmasına yardımcı olur, doğal habitatları korur ve biyoçeşitliliği destekler. Ancak, yeşil alanların yetersiz olduğu ortamda bu tür ekosistem hizmetleri sınırlanır ve çevresel dengenin bozulmasına yol açabilmektedir. Ayrıca, yeşil alanların az olması, hava kalitesinin düşmesi ve sıcak ada etkisi gibi iklimsel sorunların artmasına neden olacağı da açıktır.

Yeşil alanlara erişilebilirliği gösteren tampon analizi ve ağ analizleri kapsamındaki servis alanı analizleriyle belirlenen mesafe ve dakikalarda kentteki yeşil alanların erişilebilirlikleri incelenmiştir. Özellikle yaşlı nüfusun da fazla olması sebebiyle yaşlı ve çocukların çoğunlukla kullandıkları parklar kapsamında konum tahsisi analizi mahalle merkezlerinden yeşil alana erişilebilirlik durumunu ortaya çıkarmakta ve parkların hangi mahallelere hizmet ettiği belirlenmiş olmaktadır. Buna göre hizmete erişemeyen mahalleler de tespit edilmiştir. Bunlar Hızırpaşa, Savadiye, Kirazlıdere ve Göllü Bağları Mahalleleridir. Bu mahallelerde park eksikliğinin giderilmesi gerekmektedir. Çocuk parklarının Amasya'da yetersizliği üzerine yapılan OD maliyet matrisi analizi ile de hangi mahallelerden çocuk parklarına kısa mesafede kolayca erişilebildiği ve hangi mahallelerin çocuk parkına erişiminin oldukça zor ve uzak mesafede olduğu belirlenmiştir. Buna göre; Fethiye, Kirazlıdere ve Göllü Bağları Mahallelerinin çocuk parkına erişiminin 25dk gibi bir mesafede olduğu ve bu da Amasya gibi orta ölçekli bir kentte oldukça fazla olması sebebiyle özellikle bu mahalleler ve çevresinde çocuk parklarının tasarlanması gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Bu bağlamda analizlerle elde edilen veriye göre; Amasya'da yeşil alanların yetersiz olması, kentsel planlama ve yönetim stratejilerine odaklanılması gereken bir konudur. Şehir planlaması sürecinde, yeni yeşil alanların oluşturulması ve mevcut alanların korunması için önlemler alınmalıdır.

Amasya kentinde açık yeşil alanlara erişilebilirliğin artırılması için gerekli öneriler:

- Şeyhcu Mahallesi, Hacılar Meydanı Mahallesi ve Göllü Bağları Mahallesi ile eski yerleşim yerleri olan düşük gelirli ailelerin yaşadığı Fethiye, Üçler, Gökmedrese, Şehirüstü, Sofular ve Dere Mahallelerinde parklar, bahçeler, rekreasyon alanları ve bisiklet yolları gibi yeşil altyapının geliştirilmesi gerekmektedir. Böylelikle yeni yeşil alanların tasarımı ile daha kolay erişilebilir park alanları, çocuk parkları, rekreasyon alanları tüm kentlinin hizmetine sunulmuş olacaktır. Ayrıca, mevcut alanların daha etkin ve verimli kullanılmasını sağlayacak peyzaj tasarımları ve çevre

düzenlemeleri de yapılması çok daha etkin kullanılmasını sağlayacaktır.

- Şeyhçui, Hacılar Meydanı ile Göllü Bağları Mahalleleri kentin gelişme alanlarını oluşturmaktadır. Bu alanlarda son yıllarda konut dokusunun artması nüfusun da yoğunlaşmasına sebep olmaktadır. Gelişme alanları planlanırken kentsel donatıların Mekansal Planlar Yapım Yönetmeliği'nde belirlenmiş standartlara uygun olarak tasarlanması gerekmektedir. Kentsel donatıların en önemlilerinden biri de kentlinin kullanımına açık aktif açık yeşil alanlardır. Amasya kentinde özellikle bu mahallelerde konutlardan kolay ve kısa sürelerde (200m ve 600m mesafelerde) erişebilecekleri park alanları (mahalle ve semt parkları) ile çocuk parklarının planlanması gerekmektedir. Bu çalışmada yapılan analizler sonucunda mevcut parkların eriştiği noktalar tespit edilmiştir. Bu tespitler kapsamında erişimin 600m mesafeyi geçtiği bölgelere açık yeşil alanı yapılması önerilmektedir.

- Amasya kentinin eski yerleşim alanlarının olduğu Yüzevler, Üçler, Şehirüstü, Dere, Nergiz, Hatuniye, Gökmedrese, Fethiye Mahallelerinde yapılan analizler sonucu açık yeşil alanlara erişemeyen alanların olduğu tespit edilmiştir. Bu mahalleler kentin merkezinde bulunan mahalleler olmasından dolayı bu mahallelerdeki yoğun konut ve ticaret dokusunun zaman içinde değişen arazi kullanımı sebebiyle köhnediği görülmekte ve yaşayanların ihtiyaçlarına cevap veremediği görülmektedir. Bu mahallelerin kentsel dönüşüm kapsamında yenilenmesi durumunda arazi kullanımında açık yeşil alanlara daha fazla alan ayrılması hem bu alanlara erişimin kolaylaştırılması açısından hem de kent merkezindeki yoğun konut dokusunda yaşayan nüfusun açık yeşil alanlardan faydalanmaları açısından gereklidir.

- Amasya kentinde tespit edilen açık yeşil alanların yetersizliği ve bazı mahallelerin bu alanlara hiç erişemiyor olması şehir planlama açısından arazi kullanımının da etkin olmadığını göstermektedir. Bu sebeple Mekansal Planlar Yapım Yönetmeliği'nde belirtilmiş standartlara uygun şekilde ve bu çalışmada kullanılan tablo 1'de açık yeşil alanların hiyerarşilerine göre hizmet ettikleri nüfusa göre tasarlanacak parklar, çocuk

parkları, kent parkları..vb donatılar ile arazi kullanımı daha etkin ve planlama standartlarına uygun hale gelebilecektir.

- Amasya kentinde yapılan analizler sonucunda açık yeşil alanların yetersizliği ekolojik açıdan da kenti etkilemektedir. Kentte ısı adaları oluşmakta, kentin nefes alan koridorları betonarmeleşme sebebiyle tehlike altında olmaktadır. Bu bağlamda da kentin kent merkezi dışında bulunan çeper mahalleleri olan Şeyhcuî, Hacılar Meydanı, Ellibeşevler, Göllü Bağları, Kirazlıdere, İhsaniye, Şamlar, Savadiye, Akbilek, Beyazıtpaşa, Kurşunlu, Hızırpaşa Mahallelerinde büyük semt parkları ile mahalle parklarının planlanması önerilmektedir.

- Bahçeleriçi mahallesinde bulunan Engelsiz Yaşam Parkı'nın da alan olarak büyük bir alana sahip olması fakat yapılan analizler doğrultusunda erişim açısından yapılan Konum Tahsisi Analizi kapsamında hizmet ettiği bir mahalle olmaması dikkat çekicidir. Yapılan Konum Tahsisi Analizi yol ağları kullanılarak yol bağlantılarının analiz edilmesi ile en iyi konumda olan ve mahalle merkezlerinden kolay erişilebilir olan yeşil alanları tespit etmektedir. Buna göre bazı park konumlarının da erişim açısından elverişsiz olduğu görülmektedir. Bu bağlamda tasarlanacak açık yeşil alanların konumlarının tespit edilmesinde en uygun ve en erişilebilir konumu belirlemek amaçlı bu çalışmada kullanılan Konum Tahsisi Analizi gibi çözümlerle tespit edilmesi alternatif konumlarının belirlenerek en uygununun seçilmesi etkin arazi kullanımı planlanması için de önemlidir.

- Göllü Bağları, Fethiye ve Kirazlıdere Mahallelerinde kentlinin kolaylıkla erişebilecekleri bir çocuk parkının olmadığı görülmektedir. Hızırpaşa, ve Hacılar Meydanı Mahallelerinin de 10dk'lık mesafede çocuk parkına erişemeyen konut alanlarının olduğu ortaya konulmuştur. Akbilek Mahallesinde ise çocuk parkı Tablo 3'e göre yeterli görünüyorsa da doğu kısmında çocuk parkı olmadığı için uygun mesafelerde erişilemediği görülmektedir. Bu mahallelerde çocuk parklarının tasarlanması belirlenmiş standartlara uygun ve erişim açısından konut alanlarından minimum 200m ve maksimum 600m mesafelerde erişilebilir şekilde konumlanması önerilmektedir. Ayrıca tasarlanan çocuk parklarının da sadece sert veya toprak zemin



üzerine çocuk oyun alanlarının yerleştirildiği bir şekilde değil daha yeşille iç içe ferah ve yumuşak zeminin fazla olduğu tasarımların tercih edilmesi gerekmektedir.

Sonuç olarak, Amasya kentinde yeşil alanların yetersiz ve erişilebilirlik kriterlerinin zayıf olması, şehrin yaşam kalitesini, çevresel sürdürülebilirliği ve halkın sağlık ve refahını olumsuz etkilemektedir. Bu sorunun çözümü için kentsel planlama sürecinde yeşil alanların artırılması ve yönetimi üzerine odaklanılması gerekmektedir. Böylece, Amasya kentinin tarihi ve kültürel zenginliklerine uygun olarak yeşil ve yaşanabilir bir şehir ortamı oluşturulabilir.

### Kaynakça

- Alexis, C.; Chris, B.; Edmund, G. (2008) Using a GIS-based network analysis to determine urban green space accessibility for different ethnic and religious groups. *Landsc. Urban Plan*, 86, s. 103-114.
- Amasya Valiliği (2023). Amasya ili coğrafi konumu. <http://www.amasya.gov.tr/cografik-konum> (03.05.2023).
- Anonim, (2014). *Mekânsal planlar yapım yönetmeliği*, 29030 sayılı Resmi Gazete.
- Batty, M. (2013). *The new science of cities*. The MIT Press.
- Berkmen Yakar H. Ve Hamamcıoğlu C. (2011) *Planlama stüdyoları eğitim süreci Silifke örneği*, İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Yayınları
- Bulut, Zöhre, Kılıçaslan, Çiğdem, Deniz, Bülent ve Kara, Barış (2010). Kentsel ekosistemlerde sürdürülebilirlik ve açık-yeşil alanlar. 3. *Ulusal Karadeniz Ormanlık Kongresi*, 4 s. 1484-1493.
- Chen, W., Huang, H., Dong, J., Zhang, Y., Tian, Y. ve Yang, Z. (2018). Uzaktan algılama ve sosyal algılama verilerini kullanarak kentsel yeşil alanın sosyal işlevsel haritalaması. *ISPRS Fotogrametri ve Uzaktan Algılama Dergisi*, 146, s. 436-452.

- Chen, W.Y., Hu, F.Y. ve Xun, L. (2017) Strategic interaction in municipal governments' provision of public green spaces: A dynamic spatial panel data analysis in transitional China. *Cities* 2017, 71, s. 1-10
- Chiesura, A. (2004). "The role of urban parks for the sustainable city". *Landscape and Urban Planning*, (68), s. 129-138.
- Cüce, B. ve Ortaçesme, V. (2020). Kentsel yeşil alanlara erişilebilirlik. *Peyzaj*, 2(2), s. 65-77.
- Çınar Özdiş, N., ve Vejre, H. (2022). Evaluation of socio-economic status (SES) differences of ethnically Turkish citizens as an explaining factor behind the segregation in public open spaces of Copenhagen, *International Journal Of Architecture, Art And Theory*, 1, s. 1-21
- Eminağaoğlu, Zehra ve Yavuz Ayşe (2010). Kentsel yeşil alanların planlanması ve tasarımını etkileyen faktörler: Artvin ili örneği. *III. Ulusal Karadeniz Ormanlık Kongresi*, Cilt: IV s. 1536-1547.
- Ersoy M. (2015). *Kentsel planlamada standartlar*, (1. Baskı), İstanbul: Ninova Yayıncılık.
- ESRİ, (2023a) Service area analysis, <https://desktop.arcgis.com/en/arcmap/latest/extensions/network-analyst/service-area.htm> (31.05.2023).
- ESRİ, (2023b) OD Cost Matrix. <https://desktop.arcgis.com/en/arcmap/latest/extensions/network-analyst/od-cost-matrix.htm> (02.06.2023).
- ESRİ, (2023c) New Location allocation, <https://desktop.arcgis.com/en/arcmap/latest/extensions/network-analyst/location-allocation.htm> (02.06.2023).
- Geurs K T (2001). Ritsema van Eck JR. Accessibility measures: review and applications.
- Gezer, A. ve Gül, A. (2009). *Kent ormanlığı-kavramsal-teknik ve kültürel boyutu*. Isparta: SDU Basım Evi.

- Grahn, P. ve Stigsdotter, U. A. (2003). Landscape planning and stress. *Urban forestry ve urban greening*, 2(1), s. 1-18.
- Gül, A., Dinç, G., Akın, T. ve Koçak, A. İ. (2020). Kentsel açık ve yeşil alanların mevcut yasal durumu ve uygulamadaki sorunlar. *İdealkent, Kentleşme ve Ekonomi Özel Sayısı*, s. 1281-1312 .
- Hansen, W.J. (1959) How accessibility shapes land use. *Journal of The American Planning Association*, 25, s. 73-76.
- Harvey, D. (2018). *Asi şehirler*, (Çev. Ayşe Deniz Temiz), İstanbul: Metis Yayınları.
- Hassamancıoğlu, V. M. (2021). Türkiye’de yerel yönetimlerin kentsel açık-yeşil alan yönetimi stratejilerinin değerlendirilmesi. *OPUS International Journal of Society Researches*, 18 (39) , s. 627-656 .
- Huang, B. X., Li, W. Y., Ma, W. J., & Xiao, H. (2023). Space accessibility and equity of urban green space. *Land*, 12(4).
- Keleş R (1998). *Kentbilim terimleri sözlüğü*. İmge Kitabevi, Ankara.
- Kısar Koramaz, E., Türkoğlu, H. (2014). İstanbul’da kentsel yeşil alan kullanımı ve kentsel yeşil alanlardan memnuniyet. *Planlama Dergisi*, 24(1), s. 26-34.
- Koçyiğit, S. E., Dost Günay, F. S., & Aydın, A. E. (2020). yaşlı bireylerde düşük yürüme hızını etkileyen faktörler, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Elektronik Dergisi*, 13(2), s. 108–114.
- Lefebvre, H. (2017). *Şehir hakkı*. (Çev. Işık Ergüden), (2. Baskı), İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Luo, M. (2014). Strategies for urban green space system plan based on the eco-oriented development mode. *BioTechnology an Indian Journal*, 10 (19), s. 11447-11451
- Marcuse, P. (2010). Rights in cities and the right to the city, cities for all, (ed.), A. Sugranyes, Charlotte Mathivet, Habitat International Coalition, Chile, s. 87-98.

- Mekânsal Planlar Yapım Yönetmeliği, (MPYY), (2014). *Resmi Gazete* (29030 Md5.9 (10.12.2019).
- Nykiforuk, C. (2021). Understanding urban accessibility: a community-engaged pilot study of entrance features. *Social Science & Medicine*, (273)
- Oh, K., Jeong, S. (2007). Assessing the spatial distribution of urban parks using GIS. *Landscape and Urban Planning*, 82(1-2), s. 25-32
- Ökmen, M. (2013). Bir İnsan Hakkı Olarak Kentli Haklarının Geliştirilmesi ve Yerel Yönetimler. İçinde Kentsel Dönüşüm ve İnsan Hakları, s. 17-45.
- Önder, S. ve Polat, A. T. (2012), Kentsel açık-yeşil alanların kent yaşamındaki yeri ve önemi, *Kentsel Peyzaj Alanlarının Oluşumu ve Bakım Esasları Semineri*, Konya, s. 73-96.
- Özdede, S., Hazar Kalonya, D., ve Aygün, A. (2021). Pandemi sonrası dönemde kişi başına düşen kentsel yeşil alan ihtiyacını yeniden düşünmek. *İdealkent*, 12, s. 362-388.
- Özdemir, Z. ve Özkaynak, M. (2023). Kentsel yeşil alanları sürdürülebilir kentleşme üzerinden okumak: Amasya kenti Örneği. *Çevre, Şehir ve İklim Dergisi*. 2(3), s. 270-292.
- Öztürk, B. (2004). *Kentsel açık ve yeşil alan sistemi oluşturulması: Kayseri kenti örneği*. Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.
- Öztürk, S. ve Özdemir Z. (2013). Kentsel açık ve yeşil alanların yaşam kalitesine etkisi Kastamonu örneği. *Kastamonu University Journal of Forestry Faculty*, 13 (1), s. 109-116.
- Paez, A. Scott, D. M. ve Morency, C. (2012). Measuring accessibility: positive and normative implementations of various accessibility indicators. *Journal of Transport Geography*, (25), s. 141-153.

- Pamay, B., (1978). *Kentsel peyzaj planlaması*. İstanbul Üniversitesi, Orman Fakültesi Yayın No: 2486, İstanbul.
- Stanners D, Bourdeau P (1995). *The urban environment. in: Europe's environment: the dobris assessment copenhagen, european environment agency*, s. 261–296.
- Şişman A. (2019) Coğrafi bilgi sistemleri uygulamaları 6. ders konumsal analizler, ders notları.<https://docplayer.biz.tr/185555602-Cograf-bilgi-sistemleri-uygulamaları-6-ders-konumsal-analizler-doc-dr-aziz-sisman.html> (29.12.2023)
- Tango, U., ve Topçu, M. (2021). Kentsel donatı alanlarının erişilebilirlik analizi: Mardin Kızıltepe örneği. *Türkiye Coğrafi Bilgi Sistemleri Dergisi*, 3(2), 104-115.
- Tokuş, M. (2012). *Kentsel yeşil ağlar: İstanbul Sarıyer örneği*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.
- TÜİK (2023) Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi, Amasya. URL:<https://biruni.tuik.gov.tr/medas/?locale=tr> (03.05.2023).
- Ulrich, R.S. (1981). "Natural versus urban sciences: Some psychophysiological effects". *Environment and Behavior*, 13 (5), s. 523-556.
- UNESCO-UN-HABITAT-ISS, 2005, Urban Policies and The Right to the City, Paris, <http://www.hicmena.org/documents/UN%20Habitat%20discussion.pdf> [Erişim tarihi: 02.03.2022].
- UNESCO, UN-HABITAT, ISSC, Montreal charter of rights and responsibilities, international public debates urban policies and the right to the city, UNESCO, Paris, 2006, s. 187-198.

UNESCO, UN-HABITAT, ISSC., World charter on the right to the city, urban policies and the right to the city public debate, UNESCO, Paris, 2005, s. 9-16.

Vural, H. (2020). Bingöl halkının yeşil alan kullanımı ve kent parkları yeterliliklerinin değerlendirilmesi. *Bartın Orman Fakültesi Dergisi*, 22(1), s. 79-90.

WHO (2010). Urban planning, environment and health: from evidence to policy action-meeting report-world health organization reg off eur: 119.

WHO (2019). Global strategy on diet, physical activity and health URL: <https://www.who.int/dietphysicalactivity/pa/en/> (02 Haziran 2023).

Yaman, G. ve Doygun, H. (2014). Yeşil alanların kent ekosistemine katkılarının Kahramanmaraş kenti örneğinde incelenmesi. *II. Ulusal Akdeniz Orman ve Çevre Sempozyumu*, Isparta, s. 252-260.

Yaşlı Dostu Kent Amasya Raporu (2011) Yaşlı Dostu Kent Amasya, Kalkınma Bakanlığı-Orta Karadeniz Kalkınma Ajansı (OKA), Amasya

Yavuz, A. ve Eminağaoğlu, Z. (2007). Artvin kentinde yeşil alanların yeterlilik bakımından irdelenmesi, *TMMOB Harita ve Kadastro Mühendisleri Odası Ulusal Coğrafi Bilgi Sistemleri Kongresi*, KTÜ, Trabzon.

Zeybekoğlu Sadri, S. (2013). Kentsel dönüşüm ve kentte insan hakları. *Kentsel dönüşüm ve insan hakları* (ed.) Kalem Berk, S., Uyan Semerci, P., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 2-16.

Yiğit, E. (2023). Türk kültüründe geyik ve geyikle ilgili inanış ve efsaneler: Kastamonu-Karabük örneğinde. *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD)*. 8 (14), s. 376-399.

## TÜRK KÜLTÜRÜNDE GEYİK VE GEYİKLE İLGİLİ İNANIŞ VE EFSANELER: KASTAMONU-KARABÜK ÖRNEKLEMİNDE BELIEFS AND LEGENDS ABOUT DEER IN TURKISH CULTURE: CASES FROM KASTAMONU-KARABUK

Yüksek Lisans Mezunu Ebubekir YİĞİT\*  
*Araştırmacı*  
ebuyigit@hotmail.com

### Öz

Sözlü anlatılardan biri olan efsane; tabiatüstü şahıslar, varlıklar ve dini olaylar hakkında anlatılan ve gerçek olduğuna inanılan kısa anlatılardır. Çalışmada geyik konulu efsaneler incelenmiştir. Türk kültüründe geyik önemli bir hayvandır. Geyiğin etinden, sütünden, derisinden ve boynuzundan faydalandığı gibi Tanrılara, kahramanlara ve evliyalara yardım etmesi, onları koruması gibi özelliklerinden dolayı Türkler tarafından kutsal sayılmış ve kutsal sayıldığı için kahramanlara ve evliyalara yardım ettiğine inanılmıştır. Bu sebeple geçmişten bugüne Anadolu'da geyikle ilgili pek çok efsane, inanış ve uygulamalar oluşmuştur. Bu efsanelerin sıkça anlatıldığı yörelerin başında Kastamonu ve Karabük illeri gelmektedir. Bu yörelerde evliyalara başta olmak üzere birçok cami, tekke ve türbenin olması pek çok efsanenin de anlatılmasına imkân sağlamıştır. Özellikle geyiklerle ilgili anlatılan efsaneler bu anlamda dikkat çekmiştir. Buradan hareketle çalışmada Kastamonu ve Karabük il ve ilçelerinde geyikle ilgili efsane ve inanışlar tespit edilmiş ve bunların halk kültürü içerisindeki yeri tahlil edilmiştir. Kastamonu yöresinde

\* ORCID: [orcid.org/0000-0002-0485-7832](https://orcid.org/0000-0002-0485-7832).

“Benli Sultan Türbesi”, “Şeyh Abdal Hasan Tekkesi ve Türbesi”, “Hepkebirler Cami ve Türbesi”, “Geyikli Cami”, “Mahmut Bey Cami”, “Haraçoğlu Cami ve Türbesi”, “Şeyh İsmail Rumi Cami ve Tekkesi” ve “Pınarbaşı Geyikli Cami”; Karabük yöresinde ise “Bahattin Gazi (Geyikli Dede Hazretleri)”, “Yazıköy Keşkek Dede Türbesi”, “Akçakese Köyü Cami”, “Çalışlar Türbesi” ve “Göğeren Baba Abdullah Efendi Türbesi” gibi dinsel mekânlar tespit edilmiştir. Elde edilen bilgiler neticesinde Türk mitolojisinde ve kültüründe kutsal sayılan geyiğin günümüzde Kastamonu ve Karabük yörelerinde izlerinin bulunduğu ve canlılığını koruduğu sonucuna varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk kültürü, geyik, efsane, Kastamonu, Karabük.

### **Abstract**

Legends are short narratives told and believed to be true about the creation and end of the world, historical events, supernatural persons and beings, and religious events. In this regard, it was important to compile, examine and transfer studies on legends for the future generations. In this study, legends about deer were examined. Deer is an important animal in Turkish mythology and culture. The deer's meat, milk, skin and horns are used, and it is considered sacred and respected by the Turks for its features such as helping and protecting gods, heroes and saints. For this reason, many legends, beliefs and practices about deer have been formed in Anatolia throughout history. Kastamonu and Karabük provinces were among the places where these legends were told. The fact that there are many mosques, lodges and tombs in these regions, especially saints, has brought about many stories. Especially the legends about deers have attracted attention in this sense. Based on this, in the study, legends and beliefs about deer in Kastamonu and Karabük provinces and district were identified and their place in folk culture was analyzed. In the Kastamonu region, “Benli Sultan Tomb”, “Şeyh Abdal Hasan Lodge and Tomb”, “Hepkebirler Mosque”, “Geyikli Mosque”, “Mahmut Bey Mosque”, “Haraçoğlu Mosque and Tomb”, “Şeyh İsmail Rumi Mosque and Lodge” and “Pınarbaşı Geyikli Mosque”; In the Karabük region, religious places such as “Bahattin Gazi (Geyikli Dede Hazretleri)”, “Yazıköy Keşkek Dede Tomb”, “Akçakese Village Mosque”, “Çalışlar Tomb” and “Göğeren Baba Abdullah Efendi Tomb” have been identified. Based on the acquired information, it was observed that the deer, which is considered sacred in Turkish mythology and



culture, still has traces in Kastamonu and Karabük regions and maintains its vitality.

**Keywords:** Turkish culture, deer, legend, Kastamonu, Karabük.

## **Giriş**

Türkler, tarihin ilk dönemlerinden itibaren konargöçer kültürün bir zorunluluğu olarak hayvanlarla sıkı ilişkiler kurmuşlardır. Zorlu hayat şartları altında yaşamaya çalışan Türk toplulukları ihtiyaçtan dolayı pek çok yabani hayvanı avlamış ve bu avladıkları hayvanlarla ilgili çeşitli inançları gündelik yaşamlarına dâhil etmişlerdir. Türklerin kutsal saydığı ve saygı gösterdiği hayvanlardan biri “geyik”tir. Farklı Türk lehçe ve şivelerinde “sığın”, “alasığın”, “alakeyik”, “alabolan” şeklinde geçen geyik, bozkurt gibi bazı Türk boylarının sembolü olmuştur (Kurt, 2020, s. 61). Türk, Moğol ve Altay mitolojilerinde de “Geyik Ata” adında bir tanrıya da rastlanılmaktadır. Geyik sürülerinin başında bulunup onları idare etmekle görevli olan “Geyik Ata” pek çok kaynaktan “Gökgeyik” ve “Göksığın” şeklinde de yer almaktadır. Dolayısıyla “Geyik, Türk mitolojisinde kökleri ‘Mezolitik Dönem’e kadar inen en eski simgelerinden biridir” (Çoruhlu, 2017, s. 142). Bu anlamda Türk mitolojisinde geyiğin birçok önemli rolü bulunmaktadır. Örneğin şamanların Gök Tanrı’ya ulaşması konusunda onlara yardımcı olan ve yol gösteren hayvanlardan biri geyik olmuştur. Şamanların elbisesinde ve kullandıkları davulda da geyik figürleri sıkça kullanılmıştır. Hatta Altay Türkleri arasında kamlara ait davulların tokmağı kayın ağacından veya geyik boynuzundan yapılmıştır (Gömeç, 1998, s. 44). Bunların dışında geyiğin ak renge sahip olanlarının ise dişi bir ruh veya tanrıça olduğuna inanılmıştır (Mandaloğlu, 2013, s. 283). Bunun dışında geyikle ilgili Orta Asya Türk halkları arasında yaygın pek çok inanış oluşmuştur. Bunlardan biri Türklerde zamanı belirleyen iki adet çarkın olduğu ve bunlardan birini ejder, diğerinin ise geyiğin döndürdüğüdür. Ayrıca geyiğin Altay Türklerinde, Mayalarda

ve Kızılderililerde de reenkarnasyonu simgelediği belirtilmiştir (Aytaş, 1999, s. 4).

Geyik, Orta Asya'daki yeri ve önemini Anadolu'da da korumayı başarmıştır. Bunun temel sebeplerinden biri geyiğin tasavvufi alanda sıkça kullanılmasıdır. Geyiğin dini hikâyelerde özellikle evliya kültü içinde yer alması, onun halkın nazarındaki kutsiyetini pekiştirmiştir (Dalkesen, 2015, s. 58). Bu anlamda pek çok efsane ve inanışlarda geyikle ilgili uygulama ve efsaneler görmek mümkün olmuştur. Konuyla ilgili olarak Ögel, geyikle ilgili inançların halk arasında genellikle "Evliyalara yardım etme" motifi üzerine kurgulandığını ve geyiğin bazı hikâyelerde tanrının bir elçisi olarak görüldüğünü ifade etmektedir (Ögel, 2014, s. 24). Ahmet Yaşar Ocak da geyiğin daha çok "don değiştirme" aracı olarak kullanıldığını belirtmiştir. Özellikle Seyyid Battal Gazi'nin geyik donuna girerek mezarını ziyarete gelen Hacım Sultan'a gözükmesi ve Abdal Musa'nın okuyla vurduğu geyiğin Kaygusuz olduğunu anlaması gibi efsaneler buna örnek anlatılardır (Ocak, 2012, s. 208). Anadolu'daki hikâyelerde de geyiğin çocukları beslediği, onları felaketlerden koruduğu, anaç ruhlu ve merhametli bir imaja sahip olduğu belirtilmiştir (Alsan ve Akın, 2020, s. 221). Bir başka çalışmada geyiğin boynuzlarının evlerin duvarlarına asıldığı, türbeleri ziyaret eden hastalara geyiklerin boynuzlarının sürüldüğü ve böylece hastaları iyileştirdiği ifade edilmiştir (Kumartaşlıoğlu, 2015, s. 137). Hastaları iyileştiren bu gücün İslamiyet öncesi şaman geleneği ile ilgili olduğu düşünülmüştür. Çünkü boynuzun kendini yenileyebilme özelliği bulunmaktadır. Buradan hareketle insanların da yaralarını yenileme gücü olduğuna inanılmıştır. Bunun dışında türbelerin duvarlarına asılan geyik boynuzlarının mahiyetini açıklayacak nitelikte türbede yatan azizlerin hayatları üzerine efsaneler anlatılmıştır. Bu efsanelerde veliler; geyiğe binerek, geyiği koşum hayvanı gibi kullanarak ve geyiğin sütünü sağarak geyiğe hükmetmekte ve velayetlerini ispatlamaktadırlar. Bu anlatılan efsaneler geyiğin üzerine yüklenen kutsallığı da anlamlı kılmaktadır (Kumartaşlıoğlu, 2015, s. 139). Konuyla ilgili olarak Pertev Naili Boratav şu bilgileri vermektedir:

Geyik, Türk kültüründe doğaüstü güçlerle donatılmış bir kült hayvanıdır. Anadolu'nun eski dinlerine dayanan efsanelerde, bazen bir dişi olarak, ona bazen sihirli güçlere sahip 'ustalar' veya 'çobanlar' eşlik eder. Bu kişiler hayvanların bekçileridir ve onları avlayan avcılar, ölümle ve sakatlıkla cezalandırır (Boratav, 2012, s. 74).

Simgesel boyutta geyiğe yüklenen bu kutsallık onu dokunulmaz kılmaktadır. Pek çok anlatı metninde de geyiği avlayanların başına kötü felaketlerin geldiği belirtilmektedir. Bunun en tipik örneği "Alageyik" efsanesinde görülmektedir (Sezer, 2022, s. 98). Yaşar Kemal'in derlediği Alageyik Destanı da buna örnek bir anlatıdır. Destanda kahramanı bir geyik avcısı olan Halil'in geyik avına olan müptelalığı ve sonrasında yaşadığı sıkıntılar anlatılmaktadır (Kemal, 2009). "Kastamonu'da Halk İnanışları" adlı çalışmada da geyikle ilgili bazı inanışlar derlenmiştir. Bu inanışlar daha çok geyiğe zarar verenlerin cezalandırılacağı yönündeki inanışlardır: "Geyik vuran kişinin eli tutulacağına, geyik vuranın iki yakasının bir araya gelmeyeceğine, geyiğe zarar verildiği takdirde ölene kadar başından belanın eksik olmayacağına, işi rast gitmeyeceğine ve geyik mübarek bir hayvan sayıldığından Allah yolunda olan herkese yardım edeceğine inanılır" (Delihasanoglu, 2022, s. 79).

Geyik motifi; masal, destan, menkıbe, şiir ve efsane gibi pek çok halk edebiyatı anlatılarına da konu olmuştur. Geyik konulu pek çok masalın yanında geyikle ilgili motifler Stith Thompson'un *Motif-İndeks of Folk-Literature* adlı eserde de B-D-J başlıkları altında değerlendirilmiştir. Bunlar şu şekildedir:

B635.3. Ölü çocuk ve geyik

D314.1.3. Geyik kadın olur

J461.4. Geyik, insana yardım eder (Thompson, 1955).

Destanlara da Dede Korkut hikâyeleri örnek verilebilir. Dede Korkut hikâyelerinde geyik, kimi zaman yol gösteren, iyilik yapan, kimi zaman da kötü insanları tuzaga düşüren bir kimlikle ön plana çıkmış ve bu anlamda önemli işlevlere sahip olmuştur. Örneğin, "Kam Pürenin Oğlu Bamsı Beyrek Destanı"nda Bamsı Beyrek avda bir geyiğin peşine düşer ve bu vesileyle Banu Çiçek ile tanışır (Ergin, 2020). Anadolu

sahasında da geyikle ilgili pek çok efsane anlatılmıştır. Örneğin Giresun'dan derlenen "Ana Geyik" efsanesi bir annenin, hasta olan çocuğunu bir ağacın kovuğuna terk etmesini ve bu çocuğu bir geyiğin besleyerek iyileştirmesini konu edinmektedir (Şimşek, 1995, s. 18). Yine bir başka örnek olan "Geyik Koşan Dede" efsanesinde Allah tarafından bir dedeye iki geyik gönderildiği ve geyiklerin dedeye bahçe işlerinde yardım ettiği anlatılmaktadır (Demir, 2013, s. 131).

Ülkemizde birçok köy ve kasabada geyik isimleri bulunmaktadır ve bu geyiklerin genel olarak insanlara yardım ettiğine, onları koruduğuna ve şifa verdiğine inanılmaktadır. Örneğin "Kocaeli Geyikçeli", "Ordu Geyikli" ve "Trabzon Geyikli" gibi isimler bunlardan birkaçıdır. Bununla birlikte, Anadolu'da "Geyikbayırı", "Geyikdere", "Geyikgölü", "Geyikkırı", "Geyikpınarı", "Geyiksuyu" ve "Karageyikli" gibi yer isimlerine de rastlanmaktadır (Beşkardeş, 2014, s. 21). Günümüzde pek çok yörede geyiğe ait boynuz ve postlar evlere asılmaktadır. Bu inanışla evde nazarın ve kötülüğün engellendiği düşünülmektedir. Bunun dışında halı, kilim, kazak ve bez sofrasına dahi bu motifler işlenmektedir (Çınar, 2016).

Kastamonu ve Karabük çevresi de geyikle ilgili benzer inanış ve geleneklerin yaşatıldığı yerlerdir ve bu çalışmada Kastamonu ve Karabük illerinde anlatılan efsanelerde geyiğin nasıl ve ne şekilde geçtiği araştırılmıştır. Bu anlamda konuyla ilgili pek çok evliya, türbe ve cami tespit edilmiş, bunların geyikle olan ilişkisi alan (saha) yöntemiyle derlenip incelenmiştir. Bu bağlamda Kastamonu'da; "Benli Sultan Türbesi", "Şeyh Abdal Hasan Tekkesi ve Türbesi", "Hepkebirler Cami", "Geyikli Cami", "Mahmut Bey Cami", "Haraçoğlu Cami", "Şeyh İsmail Rumi Cami ve Tekkesi", "Pınarbaşı Geyikli Cami" gibi mekânlar tespit edilirken Karabük yöresinde ise; "Bahattin Gazi (Geyikli Dede Hazretleri)", "Yazıköy Keşkek Dede Türbesi", "Akçakese Köyü Cami", "Çalışlar Türbesi" ve "Göğeren Baba Abdullah Efendi Türbesi" gibi mekânlar tespit edilmiştir.

## **1. Kastamonu Yöresinde Geyik Kültü**

Kastamonu, “Evliyalar şehri” olarak bilinen bir yöredir. Dolayısıyla yörede birçok evliya yetişmiş ve bunlarla ilgili olarak da pek çok efsane söylenegelmiştir. Özellikle şehrin bir simgesi haline gelen “Şeyh Şaban-ı Veli Hazretleri” bu anlamda yöre için önemli bir zat olmuştur. Bunun dışında yörede pek çok evliya, türbe, tekke ve camilere rastlanılmaktadır. Bu zatlar ve türbelerle ilgili anlatılan rivayetlerde geyiklerin geçmesi dikkat çekmektedir. Araştırmalar sonucunda Kastamonu’ya gelen ilk alperenlerin geyiklerden yardım aldığı ortaya çıkmıştır. Bunun neticesinde Kastamonu’da birçok türbe girişinde geyik kafatası ve boynuzları görmek mümkün olmuştur (Bekaroğlu ve Özden, 2023, s. 1). Çalışmada Kastamonu ilinin ilçe ve köylerinde yapılan alan (saha) araştırmasında geyiklerle ilgili efsaneler ve inanışlar tespit edilmiştir. Çalışmanın kapsamını Kastamonu/Merkez, Tosya, Daday, İhsangazi ve Taşköprü gibi ilçeler oluşturmuştur. Bu noktadan hareketle “Benli Sultan Türbesi”, “Şeyh Abdal Hasan Tekkesi ve Türbesi”, “Hepkebirler Cami”, “Geyikli Cami”, “Mahmut Bey Cami”, “Haraçoğlu Cami”, “Şeyh İsmail Rumi Cami ve Tekkesi” ile “Pınarbaşı Geyikli Cami” gibi kutsal mekânlarda geyiklerle ilgili anlatılan efsaneler derlenerek kayıt altına alınmıştır.

### **1.1. Benli Sultan Türbesi**

Kastamonu’da yaşadığı rivayet edilen önemli evliyalardan biri Benli Sultan’dır. Bu türbe şehir merkezine 27 km uzaklıkta olan Ahlat Köyü’nde yer almaktadır. Külliye, cami, mutfak, misafirhane ve türbeden oluşmaktadır. “Eş-Şakâiku’n-nu’maniyye” adlı eserde Benli Sultan’ın tam adı “Ebû Şâme Şeyh Muhyiddîn Mehmet/Muhammed Benli Sultan” şeklinde geçmektedir. Kastamonu Vakıflar Bölge Müdürlüğü’ndeki kayıtlara göre Benli Sultan, II. Selim döneminde yaşamış bir âlimdir. Evliyanın Halveti ve Nakşibendi tarikatlarına bağlı olduğu düşünülmektedir. Köy, Benli Sultan’ın adını almıştır. 1512-1520 yılları arasında köye cami, mutfak, misafirhane, kütüphane ve türbeden oluşan bir külliye yapılmıştır (Kastamonu Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2019). Çokça mucize ve keramet gösteren Benli Sultan’ın külliyesi birçok ziyaretçiyi

ağırlayan noktalardan birisi olmuştur. Benli Sultan ile ilgili bilgilere bakıldığında velinin vahşi hayvanlarla bağ kurabilen bir şahsiyet olduğu görülmüştür (Mısırlı, 2019, s. 50). Dolayısıyla yörede Benli Sultan ile ilgili birçok efsane ve rivayet anlatılmıştır. Bunlardan birkaçı geyiklerle ilgilidir. Türbede hâlâ geyik ve geyik boynuzları asılıdır.

Efsaneye göre geyikler, türbenin yapımına yardımcı olduğu sırada köyün içinde gezen birkaç öküz, geyikleri kovalar ve onlara zarar verirler. Köy halkı bununla ilgili bir önlem almaz. Benli Sultan bu duruma biraz kızar ve köy halkına şöyle bir beddua eder: “Öküzünüz çift olmasın.” Bu bedduadan sonra köyde hiç kimsenin iki öküzü olmaz. Biri varken diğerini satın alanın öküzlerinden biri ölür. Yüzlerce yıl önce yapılan bedduanın etkisinin bugün de sürdüğüne inanılır. (KK.1-KK.8). Efsanede Benli Sultan’ın geyiklerle olan ilişkisi bir dostluğa dayanmaktadır. Geyikler, türbenin yapımında evliyaya yardımcı olmuştur. Evliyanın geyikler için beddua etmesi bir anlamda geyiklere verilen değerini derecesini göstermektedir. Türbede hâlâ geyik ve geyik boynuzlarının bulunması da önemlidir. Buradaki amaç, camiden içeriye kötü ruhların girmesini engellemektir. Bu inanış ve uygulamalar, yöre halkının geyiğe verdiği saygıyı göstermektedir.

## **1.2. Şeyh Abdal Hasan Türbesi**

Kastamonu’da yaşamış önemli velilerden biri de Şeyh Abdal Hasan’dır. Efsaneye göre Abdal Hasan, geyikleri koşum hayvanı olarak kullanır. Evliya, geyiklerin yardımıyla köye ağaç getirir. Yöre insanı ilk başlarda evliyanın öküzlerle ağaç taşıdığını sanır. Fakat bir süre sonra öküz sandıkları hayvanların geyik olduğunu fark ederler. O günden sonra yöredeki insanlar Abdal Hasan’ın keramet sahibi bir zat olduğunu anlarlar (KK.2-KK.9). Şeyh Abdal Hasan Türbesi, Kastamonu’nun Taşköprü ilçesi Abdal Hasan Köyü’nde yer almaktadır. Evliyanın doğum ve ölüm tarihi hakkında herhangi net bir bilgiye ulaşılamamıştır. Fakat 15 ve 16. yüzyılın arasında yaşadığı rivayet edilmektedir (Zengin, 2002, s. 86). Abdal Hasan’ın Dilsiz Sultan ile ilgili bir menkıbesi de bu tarihlere denk gelmektedir. Ayrıca şeyhin

Kalenderî tarikatına bağlı olduğu hakkında bilgiler mevcuttur (Ocak, 1999, s. 215).

Türbede Abdal Hasan hakkında herhangi bir yazı bulunmamaktadır. Evliyanın kim olduğu ve ne zaman buraya defnedildiği hakkında da bir bilgiye rastlanamamıştır. Türbenin içinde iki tane sanduka bulunmaktadır. Kapı girişinin sağ tarafındaki büyük sandukanın Abdal Hasan'a, diğerinin (küçük) ise II. Bayezid'in kızı olarak bilinen Dilsiz Sultan'a ait olduğu söylenmektedir (Atlı, 2017, s. 53). Türbenin hem iç bölümündeki duvarlarda hem de dış kapı kısmındaki direklerde boynuzlu geyik başları asılı durmaktadır. Evlere geyik boynuzunun asılması Anadolu'da yaygın bir gelenektir. Geyik boynuzu; koruyucu, bereket verici ve nazar önleyici gibi özelliklerinden dolayı bir sembol haline gelmiştir. Bu bakımdan pek çok türbede ve özellikle evlerin kapı girişlerine geyik boynuzları asılmaktadır. Böylelikle içeriye kötü ruhların girmesi engellenmektedir. (Durdu, 1998, s. 49-55).

Efsanede Şeyh Abdal Hasan, geyikleri koşum hayvanı olarak kullanmıştır. Dolayısıyla geyikler bu anlatıda evliyaya yardımcı olma işleviyle kullanılmıştır.

### **1.3. Şeyh Ahmed Türbesi**

Şeyh Ahmed Türbesi, Kastamonu'nun Daday ilçesine bağlı Gölköy'de yer almaktadır. Yaklaşık altı metre kareden oluşan türbenin çatısı ahşap üzeri kiremittir. Kastamonu'da yetişmiş bir âlim olan Şeyh Ahmed'in hayatı hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Yöre için önemli olan türbenin içerisinde yedi sanduka bulunmaktadır. Bunlardan biri Şeyh Ahmed'e aittir. Diğer türbelerin kime ait olduğu konusunda da herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır (Tanrıseven vd., 2019, s. 35). Türbenin duvarlarında geyik boynuzları dikkat çekmektedir. Yöre halkından alınan bilgilere göre Şeyh Ahmed geyiklerle yakın bağ kurmuştur. Rivayete göre Rumlarla savaştığı bir dönemde evliyanın başı Rum askerleri tarafından vurulur ve bu zatın başı yaklaşık bir kilometre yuvarlanarak türbenin yanında durur. Türbeye dair anlatılan başka bir efsaneye göre ise türbede misafire ikram edilmek üzere çorba pişirilir. Çorbanın dağıtılacağı günlerin erken

saatlerinde geyikler türbeyi ziyaret ederler (KK.2). Efsanede geyiklerin evliyanın türbesini ziyaret etmeleri, evliya-geyik ilişkisi açısından önemlidir.

#### **1.4. Hepkebirler Cami ve Türbesi**

Kastamonu'da yer alan önemli yerlerden biri "Hepkebirler Cami ve Türbesi"dir. Hepkebirler Cami Kastamonu/Merkez Yavuz Selim Mahallesi'nde yer almaktadır. Efsaneye göre davulcular düğün zamanlarında bu caminin önünden geçmez. Davulcular, düğün zamanı camiye varmadan arabadan inip diğer taraftan dolaşır. Davulcular işleri gereği düğünlerde ve benzeri birçok eğlencede davul çalar. Fakat aynı zamanda davulcular genelde ayık gezmeyen deri dövücüleridir. Halkın inanişına göre kutsal kitabımız Kur'an-ı Kerim'de harfler geyik derisine yazılmıştır. Bu nedenle o derinin dövülmesi de günah sayılır. Davulcular işleri gereği bu mesleğe devam eder fakat başlarına kötü bir şey gelmesin diye caminin bulunduğu sokaktan geçmezler (KK.3-KK.8). Bu durum yine geyikle ilgili bir inaniştan kaynaklanmaktadır. İnanışın temelinde de korku vardır. Dolayısıyla geyik derisi sadece kıyafet değil, aynı zamanda kutsal metinleri kaleme almak için kullanılmıştır (Uçar, 2014, s. 130-131). Yörede bu gelenek olarak kalmıştır. Bu bakımdan yöre insanının bu olaya hassasiyetle yaklaşması geyiğe verilen saygıyı göstermektedir.

#### **1.5. Haraçoğlu Cami ve Türbesi**

Haraçoğlu Cami, Kastamonu merkezine 28 km uzaklıkta olan İhsangazi ilçesinde yer almaktadır. İsalar Köyü'nde bulunan caminin 18. yüzyılda yapıldığı tahmin edilmektedir. Cami, Horasan'dan gelen Hoca Saadettin Efendi tarafından Nakşibendi Dergâhı olarak kurulmuş ve dergâhın ilk şeyhi olmuştur.

Caminin giriş kapısının üstünde bir geyik kafatası ve geyiklere ait uzun boynuzlar bulunmaktadır. Haraçoğlu Cami'siyle ilgili bir rivayet şu şekildedir: Caminin avlusunda bir dibek taşı bulunmaktadır. Bu taşın halk tarafından Çankırı'nın Ilgaz ilçesinin Kese Köyü'nden köylülerin rızası alınarak tekke şeyhi tarafından geyiklerin yardımıyla getirildiği



söylenmektedir. (KK.3-KK.9). Bu rivayette yine geyik, şeyhe yardım etmiştir. Bu anlatılan efsaneler geyiğin üzerine yüklenen kutsallığı da anlamlı kılmaktadır. Evliyalar gidecekleri yere geyik aracılığıyla ulaşmaktadır. Evlere geyik boynuzunun asılması da Anadolu’da yaygın bir gelenektir. Geyik boynuzunun koruyucu, bereket verici ve nazar önleyici özellikleri bulunmaktadır. Bu bakımdan pek çok türbede ve özellikle evlerin kapı girişlerine geyik boynuzları asılmaktadır.

### 1.6. Kasaba Köyü Mahmut Bey Cami

Kasaba Köyü Mahmut Bey Cami, Kastamonu’nun Daday ilçesinde yer almaktadır. Mahmut Bey Cami, Candaroğulları Beyliği döneminde Emir Mahmut Bey tarafından 1366 yılında inşa edilmiştir. Ahşap tavanlı ve ahşap destekli bir cami olması bakımından Anadolu’da önemli bir yeri vardır. Caminin ahşap çatısı hiç çivi kullanılmadan yapılmıştır. Bu yönüyle Türkiye’deki ender örneklerden biri olmuştur. (Kastamonu İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2019). Bu yönüyle Kasaba Köyü Mahmut Bey Cami 2023 yılında Riyad’da düzenlenen “45. UNESCO Dünya Mirası Komitesi” oturumunda “Anadolu’nun Orta Çağ Dönemi Ahşap Direkli ve Kirişli Camileri” adıyla “Dünya Mirası” listesine tescil edilmiştir.

Caminin geyikle alakalı kısmı ise efsaneye göre dört adet ahşap sütun üzerine bindirilmiş olan caminin sütunlarının yakındaki bir tepeden geyikler vasıtasıyla taşındığı belirtilmiştir (KK.3). Yine bu efsanede geyik, evliyanın yardımcısı olarak ortaya çıkmaktadır.

### 1.7. Geyikli Cami

Kastamonu’da “Geyikli Cami” adında iki cami bulunmaktadır. Bunlardan biri Kastamonu’nun Tosya ilçesinde diğeri ise Pınarbaşı ilçesindedir. Tosya’da bulunan “Geyikli Cami” Şarakmak Köyü’nde yer almaktadır. Yapımında çivinin hiç kullanılmamış olması onu önemli kılmıştır. Caminin kapısının üzerinde 1791 yılının tarihi bulunmaktadır. Camiye verilen isimle ilgili şu efsane anlatılmaktadır. Rivayete göre Şarakman Köyü’nde bir cami yapılmak istenir. Bu sebeple yöre halkı tarafından ağaçlar getirilip yığılır. Ertesi sabah yığıldıkları

ağaçların karşı tarafa taşındığı görülür. Köylüler bu ağaçların geyikler tarafından taşındığına inandığından camiye “Geyikli Cami” adı verilir (KK.4).

Bir diğer cami ise Kastamonu ili Pınarbaşı ilçesine bağlı Uzla Köyü’nde yer almaktadır. Efsaneye göre yöre halkının bulunduğu yere bir cami yaptırmak istenir. Kendi aralarında uzlaşan köylüler, cami inşaatına başlarlar fakat ustalar ertesi gün geldiklerinde inşaatın temelini değiştirdiğini görür. Yöre halkı camiyi tekrar eski yerine yapmaya başlar. Fakat ertesi gün tekrar inşaat eski yerine taşınır. Bu durum birkaç kez tekrarlanır. Ustalar olayı anlamak için gece nöbet tutar. Sabaha karşı yüzlerce geyik caminin olduğu yere gelir ve inşaatı taşımaya başlar. Ardından yok olup giderler. Ustalar ve köylüler bu duruma şahit olur. O günden sonra bu işte bir keramet olduğuna inanırlar. Bunun üzerine yöre halkı, camiyi geyiklerin taşıdığı yere yapar ve adına “Geyikli Cami” adını verir (KK.4). Camilere verilen bu isimler yörede yaşayan insanların geyiğe olan inancını ortaya koymuştur. Görüldüğü gibi geyikler sadece evliyaların yardımcısı olarak görülmesinin yanında cami ve türbelerin yapılmasında da büyük öneme sahip olmuşlardır.

### **1.8. Şeyh İsmail Rumi Cami ve Tekke Hamamı**

Şeyh İsmail Rumi Cami ve Tekke Hamamı, Kastamonu’nun Tosya ilçesinde yer almaktadır. Şeyh İsmail, bir Kastamonu evliyasıdır. Hamam, Şeyh İsmail Rumi tarafından 17. yüzyılda yaptırılmıştır. Hemen yakınında bulunan Şeyh İsmail Rumî Cami de aynı dönemde yapılmıştır. İsmail Rûmî, Kadiriyye tarikatına mensup pirlere biri olup Osmanlı padişahlarından I. Ahmed ve IV. Murad’ın saltanatı döneminde yaşamıştır. Bazı eserlerde evliyanın Kastamonu’ya bağlı Tosya’da doğduğu yazılıdır. Fakat Tosya’da İsmail Rûmî’nin kendi dergâhındaki hususi kayıtlarında evliyanın “Badiğın” adlı köyde doğduğu ve bu köyün de bugün Çankırı’ya bağlı olduğu belirtilmiştir. Pirin doğum tarihi ile ilgili bilgiler ise Gânizâde Ahmet Muhyiddîn tarafından yazılan “Gülzâr-ı Kâdirî”den Bir Yaprak” adlı eserde verilmiştir. Eserde evliyanın doğum tarihi 945/1538-9 olarak verilmiştir. Ayrıca evliyanın hayatı ile ilgili olarak da babasının

köyde çobanlık yapan ve pek çok defa keramet gösteren Çoban Ali isminde bir zat olduğu ifade edilmiştir. (Tabakoğlu, 2016, s. 198-199).

Efsaneye göre Şeyh İsmail Rumi bu camiyi ve hamamı geyiklerin yardımıyla bir gecede inşa eder. Hamam bölgesinde evliyanın geyiklerle birlikte yaptığı bir aslan başı mevcuttur. Aslan başını dağda yapan evliya bunu geyiklerin yardımıyla caminin olduğu hamama getirir (KK.4). Evliyanın yardımcıları olarak yine geyiklere rastlanmaktadır. Anlatıda geyikler koşum hayvanı olarak kullanılmıştır.

## **2. Karabük Yöresinde Geyik Kültü**

Karabük, sözlü kültür anlatıları bakımından zengin bir yöredir. Özellikle Safranbolu ilçesi bölgeye önemli bir katkı sağlamaktadır. Yörede alan (saha) araştırmasıyla geyikle ilgili birçok efsane tespit edilmiştir. Çalışmada Karabük ve özellikle ilçeleri olan Safranbolu ile Eflani’de birçok türbe ve bunlar etrafında oluşan efsaneler tespit edilmiştir. Bunların geyiklerle ilgili olanları şunlardır: “Bahattin Gazi (Geyikli Dede Hazretleri)”, “Yazıköy Keşkek Dede Türbesi”, “Akçakese Köyü Cami”, “Çalışlar Türbesi” ve “Göğeren Baba Abdullah Efendi Türbesi”.

### **2.1 Bahattin Gazi Türbesi (Geyikli Dede Hazretleri)**

Bahattin Gazi, Karabük yöresinin manevi kurucularından sayılmaktadır. Horasan evliyalarından olan bu zat, yaklaşık üç yüz yıl kadar önce yöreye gelmiş ve on üç haneli bir köy olan şimdiki Karabük Mahallesine yerleşmiştir. Burada çobanlık yapan zat, Karabük’ün bir köyüne yaptırdığı cami ve köprü ile tanınmış ve dilden dile anlatılmıştır (KK.5-KK.10).

Efsaneye göre Karabük’ün Öğlebeli Köyü’nde yaşayan fakir bir çoban, eşiyle beraber yaşar. Çoban, sığırlarının Araç Çayı’nın diğer tarafında otlaması için bir köprü yapmak ister. Ormandan kestiği ağaçları danasının sırtında taşımaya başlayan çoban bir süre sonra zorlanır. Çoban, Allah’a dua eder ve ondan yardım ister. Bunun üzerine duası kabul olur ve hizmetine pek çok geyik verilir. Gece vakti geyikler ağaçları taşıyarak köprü yapımına yardım eder. Kumların ve taşın nasıl

çekildiğine anlam veremeyen köylüler, bu durumu öğrenmek için bir gece vakti nöbet tutar. Yöre halkı taşların ve kumların geyikler tarafından taşındığını görürler. Sırrı açığa çıkan çoban vefatından birkaç gün önce ailesine “Eğer üç gün içinde eve dönmez isem danamı peşime salıverin o beni bulur!” diye vasiyet eder. Ardından evden ayrılır. Çobanın hanımı, iki gün bekler fakat gelmeyince danayı salar ve peşinden gider. Dana önce mezarlıkta durur ardından Karabük’e 27 km uzaklıkta olan Dede Yaylası’na kadar yürür. Orada bir yerde düşer ve ölür. Bu ermiş çobanın yattığı bir türbe olup adı “Bahattin Gazi” türbesidir (Karabük İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü). Türbe günümüzde ziyarete açıktır.

## **2.2. Yazıköy Keşkek Dede Türbesi**

Yazıköy, Karabük’ün Safranbolu ilçesinde yer almaktadır. Nüfus yoğunluğu açısından en büyük ikinci köy olan Yazıköy, aynı zamanda kültürel açıdan en köklü köy olma özelliği taşımaktadır. Keşkek, Yazıköy’de bir simge haline gelmiştir. Özellikle bayramlarda bu yemek yapılıp ikram edilmiştir. Bu bakımdan çevre köylerde yaşayan insanlar, bayramlarda bu köyü ziyaret etmektedirler. Sadece bu yemeği pişirmek için köyde pek çok taş fırın yapılmıştır. Bu yüzden bu fırınların ismi bile “keşkek fırını” olarak anılmıştır (Deniz ve Yavaş, 2020, s. 687). Yörede “Keşkek Dede” adında bir evliyanın türbesi bulunmaktadır. Türbenin yanında bir taş bulunmaktadır. Yöre halkı bu taşta “Sunak Taşı” adını vermiştir.

Sunak, güncel Türkçe Sözlük’te “Tapınaklarda dinî tören eşliğinde üzerinde kurban kesilen, günlük yakılan taş masa” şeklinde tanımlanmıştır. Rivayete göre Keşkek Dede, Sunak Taşı’nın üzerine geyiklerin yemesi için keşkek bırakmış. Geyikler de buna karşılık onun her türlü işlerine yardım eder. Süreç içerisinde evliyanın kerametleri yöre halkı tarafından bilinmeye başlayınca geyikler bir daha gelmemiş. Keşkek Dede de bir süre sonra vefat etmiş (KK.5-KK.7).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Bu efsanenin bir varyantına Prof. Dr. Eyüp Akman, “Safranbolu’daki Adak Yerleri ve Bu Yerlerle İlgili İnançlar” adlı çalışmasında yer vermiştir (Akman, 2000, s. 91).

### 2.3. Çalışlar Türbesi

Çalışlar Türbesi, Karabük'ün Eflani ilçesinin Çalışlar Mahallesi'nde yer almaktadır. Türbenin içinde on iki mezar bulunmaktadır. Mezarlardan ikisinin Horasan ya da Buhara'dan gelen iki din görevlisine ait olduğu ifade edilmektedir (Kalafat, 1999, s. 523). Rivayete göre yöreye hizmet için gelen iki din adamı, caminin üst katındaki odada kalırlar. Bir gün yapılan sohbetin ardından cami imamı, iki din görevlisine bir sıkıntılarının olup olmadığını sorar. Bunun üzerine iki evliya, bu gece ruhlarını teslim edeceklerini söylerler: "Bu gece ruhumuzu teslim edeceğiz. Üç geyik gelecek, bunları kurban ediniz, etini dağıtınız. Bizi yıkamaya gelenlere engel olmayınız" (KK.6). Bu sırrı da o yörede yaşayan İmam Efendi, Hüseyin Efendi ve Şeyh İsmail Efendi'ye anlatırlar. Evliyaların dediği gibi olur. Bir sabah namazından sonra camiden çıkan bir kişi geyikleri görür ve içeri girer. Kısa sürede haberi alan imam, üst kata çıkar ve zatların vefat ettiğini görür. Vasiyetleri gereği bahçedeki üç geyiği keserler ve eti pişirilip yöredekilere dağıtılır. O gün geyiklerin boynuzları türbeye konulur. Bugün hâlâ o boynuzlar türbenin içindedir. Dışardan gelen iki yabancı bu iki zatın bedenlerini yıkarlar ve sonrasında caminin ön tarafına defnederler. Zaman içerisinde bu camide yangın çıkar fakat türbelere zarar gelmez. Yöredeki insanlar bu durumu türbedeki evliyaların kerametine bağlamışlardır (KK.6). Efsanede geyiklerin kurban edilmesiyle ilgili bir bilgi verilmiştir. Bu inanç unsuru eski Türklerde yaygındır. Şamanların, kutsal ruhlara ve atalara armağan olarak sunduğu kurban hayvanlarının başında geyik gelmektedir (Eliade, 2018). Altaylarda bulunan mezarlardan edinilen bilgilere göre atın kurban edilmesinden önce geyiklerin kurban olarak seçildiği görülmektedir. Dolayısıyla bu inanın günümüze kadar ulaştığı ve yörede anlatıldığı görülmüştür.

### 2.4. Göğeren Baba Abdullah Efendi Türbesi

Safranbolu ilçesinde bulunan bir türbe de "Göğeren Baba Abdullah Efendi Türbesi"dir. Türbede ermiş Abdullah Efendi adında keramet sahibi bir zat ve hanımının mezarı

bulunmaktadır. Efsaneye göre Abdullah ve hanımı köyde yaşayan fakir bir çifttir. Geçimlerini hayvanları otlatarak sağlarlar. Karı koca sürekli ibadet ederler ve zikir çekerler. Geyikler de karı kocaya yardım eder. Pazarda yağ ve peynir satarak geçimini sağlayan çifte köylüler çok şaşırır. Geceleri dağlardan inen geyikler onların evine gelir ve sütlerini sağdırırlar. Köylüler, karı kocaya ait inek ve davarların olmadığını bildiğinden bu durumu tuhaf karşılarlar ve onları hırsızlıkla suçlayıp dönemin kadısına şikâyet ederler. Ermiş Abdullah Efendi ve hanımı, şikâyetler üzerine kadının karşısına çıkıp olan biteni anlatır. Kadı, anlatılanlara inanır ve onları bırakır. Fakat sır ortaya çıktığı için bir daha geyikler uğramaz. Bu sebeple karı koca geçim sıkıntısı çekmeye başlar. Karı koca olan bitene üzülen kendilerini şikâyet eden köylülere “Allah bu köyün hanesini altıdan yediye çıkartmasın” diye beddua ederler. Daha sonra karı koca vefat ederler. O günden sonra köyün hanesi yediye geçmez (KK.5-KK.7). Günümüzde burada Hıdırellez şenlikleri yapılmaktadır.

Efsanede dikkat çekici yerlerden biri geyiğin kendini sağdırmasıdır. Geyik sütünün, halk hekimliği bünyesinde önemli bir yeri vardır. Anadolu sahasında derlenen pek çok anlatıda da geyik sütünün hastaları iyileştirdiği görülmüştür (Yeşildal, 2007, s. 93). Dolayısıyla geyiklerin insanlara yardım etme özelliği ön plana çıkmaktadır. Safranbolu’da derlenen bu efsanede de geyik, fakir olan çifte kendi sütünü sağdırarak onların geçinmesini sağlamıştır.

### **2.5. Akçakese Köyü Cami**

Akçakese Köyü, Karabük’ün Eflani ilçesinde yer almaktadır. Akçakese adı hem rivayete hem de Osmanlı kaynaklarında Akça-kilise şeklinde geçmektedir.<sup>2</sup> 750-800 yıllık bir geçmişe sahip olan cami, çivi kullanılmadan ahşaptan yapılmıştır. Bu yönüyle köyün en gözde camilerinden biri olmuştur. Caminin iç ve dış bölgelerinde bir tahtaya alelade yazılmış 1278 tarihinden başka bir tarihe rastlanılamamıştır. 1278 tarihi miladi olarak

<sup>2</sup> <https://www.eflanim.com/eflani-akcakese-koyu-bilgileri-ve-tarihi/>

1860-62 yılına tekabül etmektedir. Bu da yakın bir tarih olduğunu göstermektedir.

Camiyle ilgili efsanede geyikler geçmektedir. Efsaneye göre bu köyde yaşayan insanlar, rahat bir şekilde namaza gidip gelmeleri için camiyi buldukları köye taşımak isterler. Köylüler, öküzler yardımıyla söktükleri ağaçları, tomrukları ve diğer parçaları köyün yakınına taşırlar. Fakat ertesi gün bıraktıkları yerde hiçbir şey göremezler. Köylüler olan bitene bir anlam veremez ve bu duruma oldukça şaşırırlar. Tekrar el birliğiyle malzemeleri öküzler yardımıyla köye taşırlar fakat ertesi gün yine malzemelerin götürüldüğünü ve caminin hiç sökülmediğini görürler. Rivayete göre köylülerden biri sabah namazına kalktığı sırada bazı sakallı adamları gördüğünü ve bu adamların geyiklerle malzemeleri götürdüğünü söyler. Bunun üzerine köylüler bu caminin sahiplerinin buradan başka bir yere taşınmak istemediklerini anlar ve böylelikle camiye dokunmazlar (KK.6). Görüldüğü üzere efsanede geyikler, binek hayvanı olarak kullanılmıştır.

### **Sonuç**

Geçmişten günümüze geyik, Türk kültürüne sosyal, kültürel, dini ve mitolojik anlamda büyük zenginlik katmıştır. Yeri geldiğinde etinden, sütünden, derisinden ve boynuzundan yararlanılmış yeri geldiğinde de tanrılara, insanlara ve evliyalara yol göstermesi, yardımcı olması, nazardan koruması gibi işlevlerinden yararlanılmıştır. Söz konusu bu özelliklerinden dolayı Türk toplumunda kutsal bir hayvan olarak kabul edilmiş ve bir külte dönüşmüştür. Kastamonu ve Karabük illerinden derlenen efsanelere bakıldığında geyiğin bugün hâlâ eski çağlardaki şekliyle kullanılmaya devam edildiği görülmektedir. Geyikle ilgili kültlerin günümüzde sürdürülüyor olması bu kültün kökenlerinin ne derece eskiye uzandığını da göstermektedir. Bunların yanında günümüzde geyikler yok denecek kadar azalmıştır. Fakat buna rağmen hâlâ geyiklerle ilgili bir takım inanç ve anlatılara rastlanması geyiğin bu anlamda bir sembol haline geldiği de söylenebilir. Çalışmada Kastamonu yöresinden sekiz, Karabük'ten ise beş efsane derlenmiştir. Böylelikle geyiklerle ilgili on üç anlatı derlenerek

kayıt altına alınmıştır. Anlatılar incelendiğinde geyiklerin daha çok evliyalara yardımcı olma ve fakirlere yardım etme işlevleriyle ön plana çıktığı görülmüştür. Nadir de olsa geyiğin kurban olarak kesilmesi de “Çalışlar Türbesi” efsanesinde yer almıştır. Ayrıca birçok türbede hâlâ geyik başlarına ve boynuzlarına rastlanması geyiğin nazardan koruyucu işlevini de ortaya koymuştur. Sonuç olarak, Türk mitolojisinde kutsal sayılan geyiğin bugün Anadolu’da (Kastamonu-Karabük) varlığını hissettirdiği ve kutsallığını koruduğu görülmüştür.

### Kaynakça

- Akman, E. (2000). *Safranbolu’daki adak yerleri ve bu yerlerle ilgili inançlar*. Ankara: Safranbolu Hizmetbirliği Kültür Yayınları.
- Atlı, S. (2017). Kastamonu Taşköprü’de velî kültü I. *Sûfi Araştırmaları*. VIII (15), s. 43-64.
- Aytaş, G. (1999). Türk kültür ve edebiyatında geyik motifi ve Haza Destan-ı Geyik. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 11 (3), s. 161-170.
- Bekaroğlu, A., & Özden, H. (2023). Kastamonu’da kurt ve geyikler ile ilgili inanışlar (Orhun’dan Kastamonu’ya). *Alinteri Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(1), s. 1-18.
- Beşkardeş, V., Uslu, Y. ve Uslu B. (2014). Geyikle ilgili bazı terimler üzerine düşünceler. *Avrasya Terim Dergisi*, 2(1), s. 17-24.
- Boratav, P. N. (2012). *Türk mitolojisi Oğuzların Anadolu Azerbaycan ve Türkmenistan Türklerinin mitolojisi*, Ankara: Bilge Su Yayınları.
- Çınar, K. S. (2016). *Bozkır kavimlerinin kültür ve mitolojilerinde geyik, kurt ve kartal (Başlangıcından Göktürk dönemi sonuna kadar)*. Doktora Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.



- Dalkesen, N. (2015). Orta Asya'dan Anadolu'ya Türk kültüründe geyik kültürü, *Millî Folklor*, (106), s. 59-67.
- Delihasanoglu, M. (2022). *Kastamonu halk inanışları üzerine bağlamsal bir inceleme*. Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Demir, N. (2013). *Türk efsaneleri*. Ankara: Edge Akademi Yayınları.
- Deniz, T. & Yavaş, B. (2020). Karşılaştırmalı bir kültürel coğrafya araştırması: Bulak ve Yazıköy (Safranbolu) kırsalında keşkek yapımı ve kültürü. *Journal of Humanities and Tourism Research*, 10(3), s. 680-689.
- Durdu, A. (1998). *Abdal Hasan ve Abdal Hasan türbesiyle ilgili inanç ve uygulamalar. Türk Halk Kültüründen Derlemeler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Eliade, M. (2018). *Şamanizm*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Ergin, M. (2020). *Dede Korkut hikâyeleri*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Kalafat, Y. (1999). Horasan eri olarak bilinen Anadolu yatırları-1. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (1-2), s. 511-524.
- Karabük İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü. Karabük Rehberi.
- Kastamonu İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü (2019). Kastamonu Rehberi.
- Kemal, Y. (2009). *Üç Anadolu efsanesi, Köroğlu, Karacaoğlan, alageyik*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kumartaşlıoğlu, S. (2015). Geyik boynuzlarının yatırlarda şifa için kullanımı. *Milli Folklor Dergisi*, (107), s. 137-148.
- Kurt, S. N. (2020). Türk mitolojisi evreninde geyik motifi üzerine genel bir inceleme. *Simit Çay Betik*, (2), s. 60-73.
- Mandaloğlu, M. (2013). Türk mitolojisinden Anadolu'ya taşınan kültür: Geyik motifi, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6(27), s. 383- 391.

- Mısırlı, İ. (2019). *Kastamonu'nun manevi iklimi*. Ankara: Detay Yayıncılık.
- Ocak, A. Y. (1999). Osmanlı İmparatorluğu'nda marjinal sûfilik: Kalenderîler (XIV-XVII. yüzyıllar). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2012). *Alevi Bektaşî inançlarının İslam öncesi temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ögel, B. (2014). *Türk mitolojisi I. Cilt*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ögel, B. (2014). *Türk mitolojisi II. Cilt*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Sezer, M. A. (2022). Geyik avı ile ilgili inanışlar: Alageyik ve geyikler lanetler örneği. *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10(2), s. 97-105.
- Şimşek, E. (1995), "Giresun ve çevresinde anlatılmakta olan 'ana geyik' efsanesinde mitolojik unsurlar" *Milli Folklor Dergisi*, (26), s. 17-22.
- Tabakoğlu, M. (2016). Tosyalı bazı mutasavvıflar üzerine notlar. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 10(20), s. 195-210.
- Tanrısever, C., Pamukçu, H. ve Saraç, Ö. (2019). *Kastamonu Efsaneleri*. (Edt. İrfan Mısırlı). Ankara: Detay Yayıncılık.
- Thompson S. (1955). *Motif-index of folk-literature*. Indiana University Press.
- Uçar, Z. (2014). Türk kültüründe geyik ve geyikli baba üzerine gözlemler. *Kültür Evreni Dergisi*, (21), 129-145.
- Yeşildal, Ü. Y. (2007). *Anadolu folklorunda geyik*. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Zengin, A. Y. (2002). *Kastamonu evliyalari*. İstanbul: Özen Matbaacılık.

### Sözlü Kaynaklar:

- KK-1: Nezahet Katırcıoğlu, Kastamonu, 1964. İlkokul mezunu, Emekli. (Görüşme: 11.4.2023).
- KK-2: Behiye Kayıkçı, Kastamonu, 1980, İlkokul mezunu, Emekli. (Görüşme: 15.4.2023).
- KK-3: Satılmış Tiftik, Kastamonu, 1976, Lise mezunu, Marangoz ustası. (Görüşme: 12.5.2023).
- KK-4: Ali Yılmaz, Kastamonu, 1970, İlkokul mezunu, İnşaat ustası. (Görüşme: 22.5.2023).
- KK-5: Mehmet Duymaz, Safranbolu, 1960, İlkokul terk, Serbest meslek. (Görüşme: 22.5. 2023).
- KK-6: Şerife Yılmaz, Eflani, 1975, İlkokul terk, Ev hanımı. (Görüşme: 09.6.2023).
- KK-7: Münevver Bilmez, Karabük, 1978, İlkokul terk, Ev hanımı. (Görüşme: 11.6.2023).
- KK-8: Emine Baysal, Kastamonu/Merkez, 1980, İlkokul, Çiftçi. (Görüşme 16.11.2023).
- KK-9: Kamil Baysal, Kastamonu/Merkez, 1985, İlkokul, Çiftçi. (Görüşme 16.11.2023).
- KK-10: Şerafettin Çakıcı, Karabük/Merkez, 1990, Ortaokul terk, Serbest meslek. (Görüşme 17.11.2023).

## Ek 1: Görseller



**Görsel 1:** Şeyh Abdal Hasan Türbesi



**Görsel 2:** Haracoğlu Türbesi



**Görsel 3:** Benli Sultan Türbesi



**Görsel 4:** Bahattin Gazi Türbesi



**Görsel 5:** Gögeren Baba Abdullah Efendi Türbesi

# asobid

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

ISSN: 2548-0480 (Print)/(Online) 2602-2567

Sayı/Issue 14 • Aralık/December 2023

Sayfa/Page: 400-405

*Geliş Tarihi / Received:* 09.08.2023

*Kabul Tarihi / Accepted:* 24.10.2023

## YAYIN TANITIM/BOOK REVIEW

Bars, M.E. (2023), *Âşık Garip ile Şah Senem (inceleme-metin)*. İstanbul: Efe Akademi Yayınları, 542 s., ISBN: 978-625-6939-38-7

Arş. Gör. Mehmet ÖZTÜRK\*

*Kastamonu Üniversitesi*

mozturk@kastamonu.edu.tr

Destan devrinin bitip yerleşik hayata geçiş sürecinin hızlandığı dönemde ortaya çıkan halk hikâyeleri, Türk halk edebiyatı ürünleri içerisinde önemli bir yer tutmaktadır. Türklerde hikâye anlatma ve dinleme geleneği çok eskilere dayanıyor olsa da halk hikâyeleri ancak XV. asırdan itibaren âşıklar tarafından anlatılmaya başlanmıştır. Bu hikâyeler toplumda büyük ilgi görmüş, kısa sürede yayılma sahasını genişletmiştir. Türk dünyasında olduğu gibi Türk dünyasına komşu olan milletler arasında da sevilerek anlatılan hikâyelerin başında Âşık Garip ile Şah Senem gelmektedir. XVI-XVII. asırda teşekkül ettiği düşünülen hikâye, Âşık Garip ile Şah Senem isimli kahramanlar etrafında gelişmekte, bu iki âşığın kavuşma maceralarını anlatmaktadır. Âşık Garip ile Şah Senem hikâyesi sözlü geleneğin yanı sıra yazılı gelenekte de varlığını sürdürmüş, cönk ve mecmualarla Cumhuriyet devrine kadar gelmiştir. Bu dönemden sonra da pek çok yazar tarafından yeniden yazılmış, birçok kitabevi tarafından yeniden basılmıştır.

---

\* ORCID: [orcid.org/0000-0002-2199-4812](https://orcid.org/0000-0002-2199-4812).

Mehmet Emin Bars tarafından hazırlanan *Âşık Garip ile Şah Senem (İnceleme -Metin)* isimli eserde, altı farklı varyantın epizot ve şiirler bakımından mukayesesi yapılmış, hikâyelerin motifleri tespit edilmiş ve metinlere yer verilmiştir. Bu metinlerden üçü Anadolu sahasına diğer üçü ise Azerbaycan sahasına aittir. Anadolu sahasına ait metinler yazılı varyant, Azerbaycan sahasına ait metinler ise sözlü varyanttır. Anadolu sahasına ait yazılı varyantlar bugüne kadar yapılan çalışmalarda değerlendirilmemiştir. Bu üç varyant ilk defa Mehmet Emin Bars tarafından Arap harflerinden Latin harflerine aktarılmış, bu eserde incelenmiş ve edebiyat dünyasına kazandırılmıştır.

Eser, "Giriş", "Son Söz", "Sözlük", "Kaynakça", "Dizin" ve "Ekler" bölümlerinden başka "İnceleme" ve "Metinler" isimli iki ana bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın "Giriş" bölümünde hikâye ile ilgili yapılan çalışmalardan bahsedilmiş, ardından hikâye ile ilgili temel meselelere değinilmiştir. Hikâye ile ilgili yapılan çalışmalar "Arap Harfli Yazma ve Matbu Eserler", "Kitaplar", "Tezler", "Makaleler" başlıkları altında tasnif edilmiş ve kronolojik olarak günümüze kadar getirilmiştir. Giriş bölümünde ele alınan diğer konu hikâye ile ilgili temel meselelerdir. Bu meseleleri "Hikâyenin Konusu ve Kaynağı", "Hikâyenin Teşekkürü", "Hikâyenin Teşekkür Zamanı ve Yeri" oluşturmaktadır. Yazar, hikâye ile ilgili temel meseleleri ortaya koyulan görüşler çerçevesinde değerlendirmiş, bu görüşlerden hareketle kendi sentezini oluşturmuştur.

Çalışmanın birinci bölümünü "İnceleme" oluşturmaktadır. Bu bölüm sırasıyla "Metinlerin Genel Özellikleri", "Hikâyenin Olay Örgüsü", "Varyantların Olay Örgülerinin Karşılaştırılması", "Hikâyedeki Şiirler" ve "Hikâyenin Motifleri" alt başlıklarından meydana gelmiştir. "İnceleme" bölümünde tespit edilen altı farklı varyantın olay örgüsü bakımından mukayesesi yapılmıştır. Anadolu varyantlarının ilk defa bu eserde yayımlanması "İnceleme" bölümünün varlığını gerekli kılmıştır. İncelemeye tabi tutulan varyantların tamamı halk hikâyelerinin tipik özelliklerini taşımaktadır. Mukayesede kullanılan varyantların isimleri ve özellikleri "Metinlerin Genel Özellikleri" başlığı altında şu şekilde verilmiştir:



1. *Hazâ Dâstân-ı 'Âşık Garîb ve Şâh Senem*: Anadolu Türkçesiyle kaleme alınan el yazması eser, 34 varaktan oluşur. Harekesizdir. Dili dönemiyle alakalı olarak diğer metinlere göre daha ağırdır. İçerisinde Âşık Garip hikâyesine ait şiirlerin yanı sıra geçmiş dönem şairlerine ait şiirler ve darb-ı meseller bulunmaktadır. Eser 1735 senesinde istinsah edilmiştir.

2. *Masal-ı Âşık Garîb*: Anadolu sahasına ait el yazması bir eserdir. Harekesizdir. 111 varaktan oluşur. Varyant şiir bakımından oldukça zengindir. Ayrıca hikâyenin bütün motiflerini taşır. Eser 1843 senesinde istinsah edilmiştir.

3. *Hikâye-i 'Âşık Garîb*: Anadolu sahasına ait taşbaskı bir metindir. Harekelidir. 48 sayfadan oluşur. Çeşitli resimlerle süslenen hikâyenin içerisinde konuyla ilgili olmayan şiirlere de yer verilmiştir. Sayfaların kenarında çeşitli halk hikâyeleri bulunmaktadır. Varyant 1902 tarihlidir.

4. *Aşık Qarib-Şahsenem*: Azerbaycan sahasına ait sözlü bir varyanttır. Borçalı Âşık Aslan Kosalı tarafından anlatılmıştır.

5. *Âşığ Ğerib*: Azerbaycan sahasına ait sözlü bir varyanttır. Ali Kafkasyalı tarafından hazırlanan antolojinin içerisinde bulunmaktadır.

6. *Âşık Garip ve Şahsenem Hikâyesi*: Güney Azerbaycan sahasına ait sözlü bir varyanttır. Âşık Muhammedali Mahmudi tarafından anlatılmıştır. Varyantta ayrıca Mikayil Azaflı, Alesker, Sulduz Deyirmançioğlu gibi âşıkların şiirlerine yer verilmiştir (Bars, 2023, s. 40-41).

İnceleme bölümünün ikinci alt başlığı “Hikâyenin Olay Örgüsü” adını taşımaktadır. Burada incelenen varyantların olay örgüsü çıkartılmıştır. Ardından “Varyantların Olay Örgülerinin Karşılaştırılması” başlığı altında varyantların epizot yönünden mukayesesi yapılmıştır. Yazar incelemeye tabi tuttuğu metinlerden hareketle Âşık Garip hikâyesinin epizotlarını şu şekilde tespit etmiştir:

1. Kahramanın Doğduğu Yer ve Ailesi
2. Kahramanın Baba Mirasını Bitirmesi ve İş Araması
3. Kahramanın Âşık Olması

4. Kahramanın Tebriz’de/Tiflis’te Tanınması
5. Kahramanın İlk Gurbete Çıkması: Tiflis’e Gitme
6. Kahramanın Sevgiliyle İlk Görüşmesi
7. Kahramanın İkinci Kez Gurbete Çıkması: Halep’e Gitme
8. Kahramanın Halep’te Tanınması
9. Kahramanın Âşıklar Tarafından Kiskanılması
10. Kahramanın Ölüm Haberinin Getirilmesi
11. Sevgilinin Başkasıyla Evlendirilmek İstenmesi
12. Kahramanın Durumdan Haberdar Edilmesi
13. Kahramanın Sevgilinin Memleketine Dönmesi
14. Kahramanın Gerçek Kimliğini Saklaması
15. Kahramanın Bozulan Düzeni Yeniden Kurması
16. Kahramanın Sevgiliye Kavuşması: Mutlu Son

İnceleme bölümünün diğer alt başlığını “Hikâyedeki Şiirler” oluşturmaktadır. Bu başlık altında hikâyelerde yer alan şiirler değerlendirilmiştir. Bunu yaparken epizot sırası takip edilmiştir. Hikâyelerde yer alan şiirlerin birçoğunun küçük farklılıklarla diğer varyantlarda mevcut olduğu, bazılarının ise sadece bir varyantta geçtiği; şiirlerin büyük bir kısmının ana kahraman Âşık Garip tarafından söylendiği; 7’li, 8’li ve 15’li hece ölçüsüyle söylenmiş şiirlerin yanı sıra aruz kalıbıyla söylenmiş şiirlerin de var olduğu burada tespit edilen hususlardan bazıları olmuştur.

İnceleme bölümünün son alt başlığını “Hikâyenin Motifleri” oluşturmaktadır. Burada önce motif kavramı açıklanmış, ardından Âşık Garip hikâyesinde yer alan motifler hem gelenek hem de hikâye içerisindeki işlevleriyle beraber değerlendirilmiştir. Hikâye bu motifler üzerine bina edilmiş, motifler de hikâyeyi şekillendirmiştir. Hikâyede tespit edilerek incelenen motifler şunlardır: “Kahramanın Âşık Olması: Rüyada Erenlerden Bade İçme”, “Kahramanın Ayrılıkla Sınanması: Gurbete Çıkma”, “Kahramanın Ölümünün Delili: Kanlı Gömlek”, “Kahramanın Kutsal/Olağanüstü Yardımcısı: Hızır/Hz. Ali”, “Kahramanın Kanadı: Hızır’ın/Hz. Ali’nin Uçan Boz Atı/Düldülü”, “Görmeyen

Gözlerin Şifası: Mukaddes Toprak”, “Formülistik Sayılar: Üç, Yedi, Kırk”.

Eserin ikinci bölümünü “Metinler” teşkil etmektedir. Bu kısımda tespit edilip değerlendirilen varyantların metinleri bulunur. Arap harflerinden Latin harflerine aktarılan metinlerde transkripsiyon alfabesi kullanılmamış, dönemin dil özellikleri dikkate alınmıştır. Ayrıca metin içerisinde önem arz eden noktalar dipnotta belirtilmiştir. Yazar çalışmada ulaştığı sonuçları “Son Söz” başlığı altında değerlendirmiştir. “Sözlük” bölümünde hem Türkiye Türkçesi Metinleri Sözlüğü hem de Azerbaycan Türkçesi Metinleri Sözlüğü bulunmaktadır. Böylelikle okuyucunun metni okuyup anlamlandırma noktasında yaşayabileceği problemlerin önüne geçilmiştir. Eser, “Kaynakça”, “Dizin” ve bunların ardından gelen “Ekler” bölümüyle nihayete erdirilir. “Dizin” bölümünde özel isimlere, yer isimlerine, çeşitli motif ve kavramlara yer verilmiştir. “Ekler” bölümünde ise hikâyenin Anadolu varyantlarının tipki basımından örnekler mevcuttur.

Tanıtmı yapılan eser, Âşık Garip hikâyesi üzerine kaleme alınan son çalışma olma özelliğini taşımaktadır. Öncesinde ise bu hikâyeye üzerine hazırlanmış pek çok çalışma mevcuttur. Mehmet Emin Bars’ın çalışmasını bu çalışmalardan ayıran bir diğer nokta hikâyede yer alan motiflerin kültürel arka plan ile birlikte sunulmuş olmasıdır. Böylece hikâyenin ve hikâyede yer alan motiflerin diğer anlatı türleri olan bağını kurmak daha kolay bir hale gelmiştir.

Sonuç olarak Mehmet Emin Bars tarafından hazırlanan eseri diğer çalışmalardan farklı kılan özelliklerin başında Anadolu sahasına ait üç varyantın ilk defa bu çalışmada değerlendirilmesi gelmektedir. Azerbaycan sahasına ait olan üç sözlü varyant da birtakım yerel hususiyetlerle zenginleştirilmiş, bunların haricinde genel yapısını korumuştur. Üç varyantta da sözlü geleneğin izlerini görmek mümkündür. Bu üç sözlü varyantın dili sade ve anlaşılır bir halk dilidir. Tüm varyantları epizotlar ve şiirler bakımından incelemeye tabi tutan Bars, detaylı bir çözümleme gerçekleştirmiştir. Böylelikle hikâyenin yayılma sahasından kaynaklanan benzerlik ve farklılıklar görülebilmektedir. Eserin en kıymetli yönlerinden birisi de hikâyede yer alan motiflerin

değerlendirildiği bölümdür. Motiflerin önce kültürel arka planı ve gelenek içerisindeki işlevleri açıklanmış, ardından hikâyeye yansımaları tahlil edilmiştir. Böylece Âşık Garip ile Şah Senem hikâyesinde yer alan motiflerin ne şekilde ve hangi fonksiyonla hikâyeye girdiği tespit edilmiştir. Derin bir analiz ve sentez süzgecinden geçen eser, Âşık Garip ile Şah Senem hikâyesi üzerine gerçekleştirilen çalışmalara yeni bir soluk getirmiştir.

### **Kaynakça**

Bars, M. E. (2023). *Âşık Garip ile Şah Senem (inceleme-metin)*. İstanbul: Efe Akademi Yayınları.